INHALTSVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Henryk Anzulewicz, D-53111 Bonn, Sp. 035–037
Prof. Dr. Edmund Arens, CH-6005 Luzern, Sp. 015, 219–220, 340–342, 419–420, 467
Dr. Klaus Arntz, D-48143 Münster, Sp. 238–240
Prof. Dr. Knut Backhaus, D-33098 Paderborn, Sp. 299–302
Dr. Jürgen Bärsch, D-44801 Bochum, Sp. 066–067
Prof. Dr. Georg Baudler, D-52064 Aachen, Sp. 003–010, 429–431
DDr. Gerhard Beestermöller, D-22885 Barsbüttel, Sp. 069–071, 306–308
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, D-93080 Pentling, Sp. 016–017, 017, 060–061, 067–068, 109–110, 133, 220–221, 223–224, 313–314, 367–368
Prof. Dr. Wolfgang Bienert, D-35043 Marburg-Cappel, Sp. 030–032
Dr. Michael Böhnke, D-52066 Aachen, Sp. 331–332
Stefan Böntert, D-48143 Münster, Sp. 501–503
Dr. Michael Bongardt, D-14195 Berlin, Sp. 179–200
Prof. Dr. Emanuel Bouzon, 22470–060 Rio de Janeiro / Brasilien, Sp. 390–391
Prof. Dr. Hubertus Brantzen, D-55128 Mainz, Sp. 037–040
Prof. Dr. Thomas Bremer, D-48149 Münster, Sp. 068–069, 467–468, 506–508,
Dr. Thomas Breuer, D-71602 Ludwigsburg, Sp. 213–215
Dr. Maria Brun, CH-6005 Luzern, Sp. 443–456
Prof. Dr. Horst Bürkle, D-82319 Starnberg, Sp. 424–425
Dr. Gerd Buschmann, D-71634 Ludwigsburg, Sp. 071–072, 072–074
Prof. Dr. Wilhelm Damberg, D-44780 Bochum, Sp. 119–120, 212–213
Prof. Dr. Gerhard Dautzenberg, D-35390 Gießen, Sp. 203–204
Dr. Bernhard Dieckmann, D-35037 Marburg, Sp. 056–058, 154–155
Prof. Dr. Heinrich Döring, D-80539 München, Sp. 305–306
Prof. Dr. Christoph Dohmen, D-93040 Regensburg, Sp. 382–384
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, D-44227 Dortmund, Sp. 204–205, 297, 395–397, 470–471
Dr. Peter Ebenbauer, A-8010 Graz, Sp. 234–236
Prof. DDr. Dieter Emeis, D-49090 Osnabrück, Sp. 253–254
Prof. Dr. Stephan Ernst, D-97070 Würzburg, Sp. 497–499
PD Dr. Walter Andreas Euler, D-54290 Trier, Sp. 434–436
Dr. Georg Evers, D-52012 Aachen, Sp. 463–465
Rafael Feismann, D-37075 Göttingen, Sp. 484–485
Prof. Dr. Norbert Fischer, D-85071 Eichstätt, Sp. 074–077, 077–078
Prof. Dr. Karl Suso Frank, D-79102 Freiburg, Sp. 468–469
Prof. Dr. Albert Franz, D-01062 Dresden, Sp. 040–050
Dr. Marco Frenschkowski, D-55099 Mainz, Sp. 480–482
Dr. Bernhard Fresacher, D-54296 Trier, Sp. 376–378
Prof. Dr. Christian Frevel, D-50923 Köln, Sp. 384–390
Dr. Gotthard Fuchs, D-65185 Wiesbaden, Sp. 079–080, 199–202
Prof. DDr. Alexandre Ganoczy, F-04300 Dauphin, Sp. 482–483
Prof. Dr. Albert Gerhards, D-53113 Bonn, Sp. 232–234
Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Graf, D-80799 München, Sp. 132
Prof. Dr. Gisbert Greshake, D-79117 Freiburg-Kappel, Sp. 032–035
Prof. Dr. Christian Grethlein, D-48143 Münster, Sp. 064–065
Dr. Anselm Grün, D-97359 Münsterschwarzach, Sp. 252–253
Günter Hanisch, D-01309 Dresden, Sp. 121–122
Andreas Hansberger, D-48143 Münster, Sp. 250–251
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, D-96047 Bamberg, Sp. 118–119, 407–409
Prof. Dr. Karl Heinen, D-56179 Vallendar, Sp. 020–021
Axel Heinrich, D-22111 Hamburg, Sp. 417–419, 511–512
Waltraud Herbstrith, D-72070 Tübingen, Sp. 461–462
Prof. Dr. Reinhard Hoeps, 48149 Münster, Sp. 355–366
Prof. Dr. Rudolf Hoppe, D-94030 Passau, Sp. 029–030
Prof. Dr. William J. Hoye, D-48151 Münster, Sp. 035, 054–055, 055–056, 125–126
Prof. Dr. Hans Hübner, D-37242 Bad Sooden-Allendorf, Sp. 475–480
Dr. Ottmar John, D-49477 Ibbenbüren, Sp. 215–219
Prof. Dr. Hans-Winfried Jüngling, D-60599 Frankfurt, Sp. 018–020
Prof. Dr. Reiner Kaczynski, D-80539 München, Sp. 413–414
Prof. DDr. Otto Kaiser, D-35037 Marburg, Sp. 391–393
PD Dr. Hans-Martin Kirn, D-72072 Tübingen, Sp. 221–223
Prof. Dr. Benedikt Kranemann, D-99084 Erfurt, Sp. 234
Dr. Christoph Lienkamp, F-75002 Paris, Sp. 211–212
DDr. Manfred Lochbrunner, D-86486 Bonstetten, Sp. 129–132
Prof. Dr. Karl-Egon Lönne, D-40225 Düsseldorf, Sp. 512–514
Prof. Dr. Friedrich Lotter, D-34131 Kassel-Wilhelmshöhe, Sp. 209–211
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, D-48143 Münster, Sp. 067, 237–238, 328–329, 416–417
Prof. Dr. Ulrich Lüke, D-33098 Paderborn, Sp. 152–154, 249–250, 251–252, 308–309, 309–311
Dr. Peter Lüning, D-33098 Paderborn, Sp. 230–231
Prof. Dr. Hubertus Lutterbach, D-45141 Essen, Sp. 114, 114–115, 209
Prof. Dr. Theodor Maas-Ewerd, D-85072 Eichstätt, Sp. 323–324
Dr. Jürgen Manemann, D-48143 Münster, Sp. 427–428
Dr. Dominicus Meier, D-59872 Meschede, Sp. 326–328
Prof. Dr. Johannes Meier, D-55099 Mainz, Sp. 207–208
Prof. Dr. Kurt Meier, D-04157 Leipzig, Sp. 289–291, 487–489
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, D-53111 Bonn, Sp. 406–407
Prof. Dr. Friedemann Merkel, D-48143 Münster, Sp. 236–237
Prof. DDr. Erwin Möde, D-85072 Eichstätt, Sp. 051–053, 141–142
Prof. Dr. Hansgeorg Molitor, D-40225 Düsseldorf, Sp. 208–209
Dr. Christof Müller, D-97070 Würzburg, Sp. 158–160, 398–399
Prof. Dr. Gerhard L. Müller, D-80539 München, Sp. 226–228, 491–492, 492, 493–494
Prof. DDr. Klaus Müller, D-48143 Münster, Sp. 244–245, 431, 514–517, 517–518
PD. Dr. Wolfgang Müller, CH-6000 Luzern 7, Sp. 160–161
Christian Münch, D-48346 Ostbevern, Sp. 471–473
Prof. Dr. Franz Mussner, D-94032 Passau, Sp. 295–297
Christian Nanz, D-48157 Münster, Sp. 473–475
Prof. Dr. Gerd Neuhaus, D-45289 Essen, Sp. 421–424
Dr. Burkhard Neumann, D-33189 Schlangen, Sp. 063–064, 224–226
Ute Neumann-Gorsolke, D-25436 Uetersen, Sp. 378–382
Prof. Dr. Peter Neuner, D-80539 München, Sp. 311–313
PD Dr. Friederike Nüssel, D-80799 München, Sp. 409–412
Prof. Dr. Wouter Oudemans, NL-7531 HS Enschede, Sp. 245–247
Prof. Dr. Wolfhart Pannenberg, D-82166 Gräfeling, Sp. 150–151
Dr. Tiemo Rainer Peters, D-48143 Münster, Sp. 494–496
Prof. DDr. Michael Plattig, D-48147 Münster, Sp. 265–290
Dr. Johanna Rahner D-79104 Freiburg, Sp. 401–405
Dr. Stefan Rau, D-48143 Münster, Sp. 009–014, 499–501
Prof. Dr. Anton Rauscher, D-86135 Augsburg, Sp. 139–140
Prof. Dr. Johann Reikerstorfer, A-1010 Wien, Sp. 053–054
Prof. Dr. Klemens Richter, D-48143 Münster, Sp. 133–134, 136–137, 137–138, 232, 324–326, 415–416
Prof. Dr. Karl Josef Rivinius, D-53754 Sankt Augustin, Sp. 115–117
PD Dr. Michael Rosenberger, D-97070 Würzburg, Sp. 457–460
Dr. Susanne Sandherr, D-53123 Bonn, Sp. 367–372
Dr. Peter Schallenberg, D-44291 Dortmund, Sp. 332, 337–339
Frank Schlegel, D-44623 Herne, Sp. 431–434
Prof. Dr. Herbert Schlögel, D-93040 Regensburg, Sp. 241–243
Prof. Dr. Thomas Schmeller, D-01277 Dresden, Sp. 205–207
Dr. Johanna Schmid, D-86159 Augsburg, Sp. 484
Walter Schmidt, D-70174 Stuttgart, Sp. 105–110
PD Dr. Joachim Schmiedl, D-56179 Vallendar, Sp. 120–121
Prof. Dr. Armin Schmitt, D-93040 Regensburg, Sp. 021–023
Dr. Klaus Scholtissek, IL-Jerusalem 91000, Sp. 026–028, 028–029, 202–203, 397–398
Prof. Dr. Michael Schramm, D-99084 Erfurt, Sp. 339, 420–421
Prof. Dr. Hermann Schrödter, D-63150 Heusenstamm, Sp. 122–125
Dr. Thomas Schüller, D-65549 Limburg, Sp. 329–331
Dr. Michael Schulz, D-80539 München, Sp. 061–063, 455–457, 509–511
Prof. Dr. Harald Schweizer, D-72076 Tübingen, Sp. 393–395
Dr. Magdalena Seeliger, D-65549 Limburg, Sp. 091–104
Prof. Dr. Roman Siebenrock, A-6020 Innsbruck, Sp. 229
Prof. Dr. Thomas Söding, D-42097 Wuppertal, Sp. 024–025, 030, 469–470
Prof. Dr. Jörg Splett, D-63069 Offenbach, Sp. 149–150, 151–152, 436–438, 489–490
Dr. Heinrich Springhorn, D-31275 Lehrte, Sp. 336–337, 518–524
Prof. Dr. Gerhard Stanke, D-36037 Fulda, Sp. 333–334, 334–335
Prof. DDr. Hermann Steinkamp, D-48149 Münster, Sp. 141
Prof. Dr. Alex Stock, D-50931 Köln, Sp. 463
Dr. Magnus Striet, D-48143 Münster, Sp. 460, 462–463
Prof. Dr. Christoph Strohm, D-44780 Bochum, Sp. 127–128, 318–320
Prof. Dr. Basil Studer, CH-6390 Engelberg, Sp. 113–114
Dr. Martin Stuflesser, D-48143 Münster, Sp. 503–506
Prof. Dr. Erdmann Sturm, D-48143 Münster, Sp. 465–467, 508–509
Prof. Dr. Josef Sudbrack, D-80639 München, Sp. 405–406
Prof. Dr. Anton Thaler, CH-9000 St. Gallen, Sp. 134–136
Dr. Werner Thiede, D-75242 Neuhausen, Sp. 342
Dr. Dietmar Thönnes, D-48163 Münster, Sp. 138, 139, 155–157, 157, 322–323, 485–486
Klaus Unterburger, D-80539 München, Sp. 058–060
Prof. Dr. Franz Georg Untergassmair, D-49364 Vechta, Sp. 025–026, 111–112, 298, 298–299
Dr. Joachim Valentin, D-79104 Freiburg, Sp. 372–376
Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, D-48341 Altenberge, Sp. 061, 293–294, 294–295, 314–315, 315–317, 317–318
Prof. Dr. Harald Wagner, D-48143 Münster, Sp. 078–079, 147–148, 161, 289, 435, 469, 490–491, 496–497, 499
Prof. DDr. Hans Waldenfels, D-53113 Bonn, Sp. 015–016, 050–051, 142–144, 148, 148–149, 425–426
Prof. Dr. Manfred Weitlauff, D-80539 München, Sp. 399–401
Dr. Saskia Wendel, D-48143 Münster, Sp. 248–249,
Prof. Dr. Gunther Wenz, D-80799 München, Sp. 126–127, 128–129, 412–413
Dr. Maria Widl, D-97234 Reichenberg, Sp. 240–241
Prof. Dr. Aloys Winter, D-36037 Fulda, Sp. 302–305
Prof. Dr. Josef Wohlmuth, D-53113 Bonn, Sp. 291–293
Dr. Helmut Zander, D-53111 Bonn, Sp. 243–244
Prof. Dr. Dieter Zeller, D-55029 Mainz, Sp. 110–111, 112–113
Prof. Dr. Hans Zirker, D-45141 Essen, Sp. 144–147
Prof. Dr. Reinhold Zwick, D-79104 Freiburg, Sp. 320–322

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

BS: theol A 425 A 010

Gd 128.4°

II. Verzeichnis der Leitartikel und Sammelbesprechungen

Baudler, Georg: Zurück zu den Ursprüngen! Christen auf dem Weg ins neue Jahrtausend – Sp. 003–010

Bongardt, Michael: „Das Kreuz, das die Philosophie nicht tragen konnte". Zu aktuellen Auseinandersetzungen mit Kierkegaard und seinem Werk – Sp. 179–200

Brun, Maria: Christliches Fundament und friedliche Globalisierung. Europa und die Kirchen – Sp. 443–456

Hoeps, Reinhard: Gebirgslandschaft mit Bilderstreit. Braucht die Theologie die Kunst? – Sp. 355–366

Plattig, Michael: Spiritualität und Mystik. Zwischen modischer Zauberformel und theologischem Begriff – Spurensuche – Sp. 265–290

Rau, Stefan: Neue Bücher zum Kirchenbau – Sp. 009–014

Schmidt, Walter: Sekten auf Seelenfang – Sp. 105–110

Seeliger, Magdalena: Standortbestimmung des Religionsunterrichts durch Konzepte oder Rezepte? Neuere religionspädagogische Literatur – Sp. 091–104

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

Abschied vom Kinderglauben. Handbuch zu „Miteinander unterwegs". Erarbeitet von Monika Eder, B. F. Hofmann, Ute Huemer, Matthias Scharer, unter Mitarbeit von Siegfried Barones, hg. v. Matthias Scharer – Sp. 091–104

Achleitner, Wilhelm: Gott im Krieg. Die Theologie der österreichischen Bischöfe in den Hirtenbriefen zum Ersten Weltkrieg – Sp. 119–120

Aizpún, Teresa: Kierkegaards Begriff der Ausnahme. Der Geist als Liebe – Sp. 179–200

Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur Biblischen Theologie, hg. v. Markus Öhler – Sp. 469–470

Alvarez Cineira, David: Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission – Sp. 299–302

Amann, Thomas A.: Der Verwaltungsakt für Einzelfälle. Eine Untersuchung aufgrund des Codex Iuris Canonici – Sp. 326–328

Andriessen, Hermann: Sich von Gott berühren lassen. Geistliche Begleitung als pastorales Handeln heute – Sp. 252–253

Arias, Juan: Gott im dritten Jahrtausend. Mit einer Einführung von Leonardo Boff und Gedichten von Roseana Murray – Sp. 253, KR

Aufbruch – Wandel – Erneuerung. Beiträge zur «Renaissance» des 12. Jahrhunderts. 9. Blaubeurer Symposion vom 9. bis 11. Oktober 1992, hg. v. Georg Wieland – Sp. 035–037

Augustinus. Über Schau und Gegenwart des unsichtbaren Gottes. Texte mit Einführung und Übersetzung von Erich Naab – Sp. 265–290

Axt-Piscalar, Christine: Ohnmächtige Freiheit. Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Sören Kierkegaard und Friedrich Schleiermacher – Sp. 179–200

Bachl, Gottfried: Eschatologie I / II – Sp. 253, KR

Balthasar, Hans Urs von: Die grossen Ordensregeln – Sp. 265–290

Balthasar, Hans Urs von: Bd 1: Die Entwicklung der musikalischen Idee. Versuch einer Synthese der Musik. Bekenntnis zu Mozart – Sp. 129–132

Balthasar, Hans Urs von: Bd 2: Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur. Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde der philosophischen Fakultät I der Universität Zürich – Sp. 129–132

Balthasar, Hans Urs von: Bd 3: Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. Band 3.I. Der deutsche Idealismus; Bd 3.II: Im Zeichen Nietzsches; Bd 3.III: Die Vergöttlichung des Todes – Sp. 129–132

Balthasar, Hans Urs von: Bd 4: Von den Aufgaben der Katholischen Philosophie in der Zeit – Sp. 129–132

Baudler, Georg: Die Befreiung von einem Gott der Gewalt. Erlösung in der Religionsgeschichte von Judentum, Christentum und Islam – Sp. 421–424

Bäumer, Regina / Plattig, Michael: Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele – Sp. 265–290

Becker-Huberti, Manfred: Lexikon der Bräuche und Feste. 3000 Stichwörter mit Infos, Tipps und Hintergründen – Sp. 523, KR

Bedford-Strohm, Heinrich: Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit. Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag – Sp. 340–342

Beestermöller, Gerhard: Die Völkerbundsidee. Leistungsfähigkeit und Grenzen der Kriegsächtung durch Staatensolidarität – Sp. 068–069

Beierwaltes, Werner: Platonismus im Christentum – Sp. 150–151

Beinert, Wolfgang: Das Christentum – Sp. 496–497

Belting, Hans: Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst – Sp. 355–366

Benoît, André / Munier, Charles: Die Taufe in der Alten Kirche. (1.-3. Jahrhundert). – Sp. 524, KR

Benz, Arnold: Die Zukunft des Universums. Zufall, Chaos, Gott? – Sp. 249–250

Berdjajew, Nikolai: Wahrheit und Offenbarung. Prolegomena zu einer Kritik der Offenbarung – Sp. 523, KR

Berger, Rupert: Neues Pastoralliturgisches Handlexikon – Sp. 232

Berger, Teresa: Sei gesegnet, meine Schwester. Frauen feiern Liturgie. Geschichtliche Rückfragen – praktische Impulse – theologische Vergewisserungen – Sp. 232–234

Bernhard von Clairvaux: Sämtliche Werke. Bd I-X, hg. v. Gerhard B. Winkler – Sp. 265–290

Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke lateinisch / deutsch VIII, hg. v. Gerhard B. Winkler – Sp. 265–290, 497–499

Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke lateinisch / deutsch IX, hg. v. Gerhard B. Winkler – Sp. 497–499

Bettinger, Armin: Leben im Alltag der Gegenwart: Herausforderung an die christliche Spiritualität. Grundlegung und Kriterien gegenwartsbezogener Alltags-Spiritualität – Sp. 253–254

Betz, Hans Dieter: Gesammelte Aufsätze. 4. Antike und Christentum – Sp. 480–482

Beutler, Johannes: Studien zu den johanneischen Schriften – Sp. 298

Bibeldidaktik in der Postmoderne. Klaus Wegenas zum 70. Geburtstag, hg. v. Godwin Lämmermann / Christoph Morgenthaler / Kurt Schori / Philipp Wegenast – Sp. 395–397

Bickmann, Jutta: Kommunikation gegen den Tod. Studien zur paulinischen Briefpragmatik am Beispiel des Ersten Thessalonicherbriefes – Sp. 029–030

Bieberstein, Sabine: Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen. Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium – Sp. 163, KR

Biehl, Peter: Festsymbole. Zum Beispiel: Ostern. Kreative Wahrnehmung als Ort der Symboldidaktik – Sp. 072–074

Bienert, Wolfgang A.: Dogmengeschichte – Sp. 223–224

Bilderverbot. Bd 2, hg. v. Michael J. Rainer / Hans-Gerd Janßen – Sp. 367–368

Birkmeyer, Regine: Ehetrennung und monastische Konversion im Hochmittelalter – Sp. 114–115

Bochsler, Katharina: „Ich han da inne ungehoertú ding gesehen." Die Jenseitsvisionen Mechthilds von Magdeburg in der Tradition der mittelalterlichen Visionsliteratur – Sp. 265–290

Bösch, Michael: Sören Kierkegaard: Schicksal – Angst – Freiheit – Sp. 179–200

Bösl, Anton: Unfreiheit und Selbstverfehlung. Soren Kierkegaards existenzdialektische Bestimmung von Schuld und Sünde – Sp. 179–200

Bolzano, Bernard: Lehrbuch der Religionswissenschaft. Bd 6/1: §§ 1–85 / Bd 6/2: §§ 86–177 hg. v. Jaromír Louzil – Sp. 122–125

Boomgaarden, Jürgen: Das Verständnis der Wirklichkeit. Dietrich Bonhoeffers systematische Theologie und ihr philosophischer Hintergrund in „Akt und Sein" – Sp. 494–496

Bounds, Elizabeth M.: Coming together, coming apart. Religion, community, and modernity – Sp. 419–420

Bovon, François: Das Evangelium nach Lukas. 2. Teilband LK 9,51–14,35 – Sp. 204–205

Boxler, Madeleine: „ich bin ein predigerin und appostlorin". Die deutschen Maria-Magdalena-Legenden des Mittelalters (1300–1550). Untersuchungen und Texte – Sp. 265–290

Brantzen, Hubertus: Lebenskultur des Priesters. Ideale -Enttäuschungen – Neuanfänge – Sp. 078–079

Braulik, Georg: Studien zum Buch Deuteronomium – Sp. 163, KR

Brieskorn, Norbert: Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung – Sp. 069–071

Brunvoll, Arve: „Gott ist Mensch". Die Luther-Rezeption Ludwig Feuerbachs und die Entwicklung seiner Religionskritik – Sp. 126–127

Bucher, Anton A.: Religionsunterricht: Besser als sein Ruf? – Sp. 091–104

Bürkle, Horst: Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen – Sp. 142–144

Büsser, Fritz: Die Prophezei. Humanismus und Reformation in Zürich. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. Zu seinem 70. Geburtstag am 12. Februar 1993, hg. v. Alfred Schindler – Sp. 482–483

Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium, hg. v. Georg Braulik – Sp. 390–391

Busch, Norbert: Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial-und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg – Sp. 485–486

Busowietz, Barbara: Erstkommunion – Katechumenat. Brot, von dem ich lebe – Sp. 091–104

Câmara, Helder: Mach aus mir einen Regenbogen. Mitternächtliche Meditationen – Sp. 525–526, KR

Câmara, Helder: Stimme der stummen Welt – Sp. 525, KR

Cammans, Heide-Marie: Ratgeber Okkultismus. Geleitwort von Hans Waldenfels – Sp. 105–110

Casper, Bernhard: Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens – Sp. 160–161

Cattepoel, Jan: Dämonie und Gesellschaft. Sören Kierkegaard als Sozialkritiker und Kommunikationstheoretiker – Sp. 179–200

Chenu, Marie-Dominique: Moyen-Age et Modernité. Colloque organisé par le Département de la recherche de l'Institut catholique de Paris et le Centre d'études du Saulchoir à Paris, le 28 et 29 octobre 1995 sous la présidence de Joseph Doré et Jacques Fantino – Sp. 407–409

„Christen und Gewürze". Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten, hg. v. Klaus Koschorke – Sp. 463–465

Clemens August Graf von Galen. Menschenrechte – Widerstand – Euthanasie – Neubeginn, hg. v. Joachim Kuropka unter Mitwirkung von Gian Luigi Falchi u. a. – Sp. 120–121

Conterius, Wilhelm Djulei: Die kirchliche Entwicklungsarbeit im Erzbistum Ende – Indonesien. Studie zu einer kirchlichen Entwicklungsarbeit im Lichte der Katholischen Soziallehre und im Verhältnis zur Mission – Sp. 523–524, KR

Corpus Orationum. Tomus VI. O-P. Orationes 3700–4334 / Tomus VII. P-Q. Orationes 4335–4954 / Tomus VIII. R-S. Orationes 4955–5538 / Tomus IX. S-V. Orationes 5539–6121 / Tomus X. Canon Missae Orationes 6122–6739, inchoante Eugenio Moeller, subsequente Ioanne Maria Clément, totum opus perfecit Bertrandus Coppieters T. Wallant – Sp. 322–323

Craemer-Schroeder, Susanne: Deklination des Autobiographischen. Goethe, Stendhal, Kierkegaard – Sp. 179–200

Daiber, Karl-Fritz – siehe: Kress, Hartmut: Theologische Ethik – Pastoralsoziologie – Sp. 240–241

Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung, hg. v. Peter Hünermann unter Mitarbeit von Jan Heiner Tück – Sp. 016–017

Das Recht der Kirche. Bd I. Zur Theorie des Kirchenrechts / Bd III. Zur Praxis des Kirchenrechts, hg. v. Gerhard Rau / Hans-Richard Reuter / Klaus Schlaich – Sp. 238–237

Das St. Trudperter Hohelied. Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, hg. v. Friedrich Ohly – Sp. 265–290

Demandt, Johannes: Johannes Daniel Falk. Sein Weg von Danzig über Halle nach Weimar (1768–1799) – Sp. 221–223

Demokratische Prozesse in den Kirchen? Konzilien, Synoden, Räte, hg. v. Peter Inhoffen / Kurt Remele / Ulrike Saringer – Sp. 017

Dendl, Jörg: Wallfahrt in Waffen. Der erste Kreuzzug ins Heilige Land 1095–1099 – Sp. 343, KR

Denkender Glaube in Geschichte und Gegenwart. Festschrift aus Anlaß der Gründung der Universität Erfurt vor 600 Jahren und aus Anlaß des 40jährigen Bestehens des Philosophisch-Theologischen Studiums Erfurt, hg. v. Wilhelm Ernst / Konrad Feiereis – Sp. 164, KR

Dennett, Daniel C.: Darwins gefährliches Erbe. Die Evolution und der Sinn des Lebens – Sp. 250–251

Denz, Hermann – siehe: Zulehner, Paul M.: Wie Europa lebt und glaubt – Sp. 443–456

Der Rechtsbegriff im Kirchenrecht. Zur Abgrenzung von Recht und Moral in der deutschsprachigen Kirchenrechtswissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts, hg. v. Ludger Müller – Sp. 416–417

Die eine Welt und Europa. Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen als Jahrbuch. Salzburger Hochschulwochen 1995, hg. v. Heinrich Schmidinger – Sp. 443–456

Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Bd 1: Formen und Motive / Bd 2: Personen und Figuren, hg. v. Heinrich Schmidinger in Verbindung mit Gottfried Bachl u. a. – Sp. 199–202

Die Botschaft der Mystik in den Religionen der Welt, hg. v. Hermann Kochanek – Sp. 265–290

Die Chance im Konflikt. Der Maler Herbert Falken und die Theologie, hg. v. Albert Gerhards – Sp. 155–157

Die eigentlich katholische Verschärfung. Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts, hg. v. Bernd Wacker – Sp. 211–212

Die Kreuzzüge. Kriege im Namen Gottes, hg. v. Jonathan Riley-Smith – Sp. 346, KR

Dierksmeier, Claus: Das Noumenon Religion. Eine Untersuchung zur Stellung der Religion im System der praktischen Philosophie Kants – Sp. 489–490

Diers, Michaela: Das lächelnde Lebendige. Frauen, Vision und Mystik: Von Hildegard von Bingen bis zu Christa Wolfs „Kassandra" – Sp. 265–290

Diethelm, Anna Margaretha: Durch sin selbs unerstorben vichlichkeit hin zuo grsser loblichen heiligkeit – Sp. 265–290

Dietz, Walter: Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit – Sp. 179–200

Dinzelbacher, Peter: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters – Sp. 265–290

Dionysius DADA Areopagita. Hugo Ball und die Kritik der Moderne, hg. v. Bernd Wacker – Sp. 211–212

Diskurs und Leidenschaft. Festschrift für Karl-Otto Apel zum 75. Geburtstag, hg. v. Raúl Fornet-Betancourt – Sp. 015

Disse, Jörg: Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung – Sp. 179–200

Domsgen, Michael: Religionsunterricht in Ostdeutschland. Die Einführung des evangelischen Religionsunterrichts in Sachsen-Anhalt als religionspädagogisches Problem – Sp. 091–104

Douglass, Klaus: Glaube hat Gründe. Wie ich eine lebendige Beziehung zu Gott finde – Sp. 037–040

Drama „Gottesdienst". Zwischen Inszenierung und Kult. Mit Beiträgen von Arno Schilson u. a., hg. v. Arno Schilson / Joachim Hake – Sp. 136–137

Dramm, Sabine: Dietrich Bonhoeffer und Albert Camus. Analogien im Kontrast – Sp. 343, KR

Drecoll, Volker Henning: Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner – Sp. 030–032

Ecker, Ludwig: Zwischen Recht und Vergebung. Der Beitrag der Theorie René Girards zur Beschreibung der christlichen Existenz – Sp. 056–058

Edith-Stein-Jahrbuch. Jahreszeitschrift für Philosophie, Theologie, Pädagogik, andere Wissenschaften, Literatur und Kunst. Bd 5: Das Christentum. Zweiter Teil, hg. i. A. des Teresianischen Karmel – Sp. 367–372

Eilers, Rolf: Konfession und Lebenswelt. 75 Jahre Bund Neudeutschland 1919–1994 – Sp. 212–213

Einführung in die exegetischen Methoden, hg. v. Gottfried Adam / Otto Kaiser / Werner Georg Kümmel / Otto Merk – Sp. 471–473

Elsässer, Jutta: Scientology. Ich suchte das Licht und fand die Dunkelheit. Chronologie einer Suche nach dem Sinn des Lebens – Sp. 105–110

Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott. Dokumentation einer Tagung mit Joseph Kardinal Ratzinger, Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann und Eveline Goddman-Thau in Ahaus, hg. v. Tiemo Rainer Peters / Claus Urban – Sp. 289

Engel, Helmut: Das Buch der Weisheit – Sp. 021–023

Erasmus von Rotterdam: Vom freien Willen. Mit einem Vorwort von Gunther Wenz. Übersetzt von Otto Schumacher – Sp. 081, KR

Erkenntnistheorie, hg. v. Hans-Ulrich Baumgarten – Sp. 514–517

Erne, Paul Thomas: Lebenskunst. Aneignung ästhetischer Erfahrung. Ein theologischer Beitrag zur Ästhetik im Anschluß an Kierkegaard – Sp. 179–200

Erste Auskunft »Ethik«. Ethische Grundbegriffe A-Z, hg. v. Franz Georg Friemel / Josef Römelt / Heike Sturm – Sp. 332

Ertl, Wolfgang: Kants Auflösung der „dritten Antinomie". Zur Bedeutung des Schöpfungskonzepts für die Freiheitslehre – Sp. 151–152

Ethik, hg. v. Peter Welsen – Sp. 514–517

Europa fordert die Christen. Zur Problematik von Nation und Konfession, hg. v. Günther Gillessen u. a. – Sp. 443–456

Evangelisches Kirchenlexikon (EKL). Internationale theol. Enzyklopädie. Bd 2: G-K / Bd 3: L-R / Bd 4: S-Z / Bd 5: Register mit biographischem Index, hg. v. Erwin Fahlbusch – Sp. 294–295

Faith and History. Essays in Honor of Paul W. Meyer, hg. v. John T. Carroll / Charles H. Cosgrove / E. Elizabeth Johnson – Sp. 254, KR

Fellmann, Ferdinand: Orientierung Philosophie. Was sie kann, was sie will – Sp. 074–077

Fenske, Wolfgang: Arbeitsbuch zur Exegese des Neuen Testaments. Ein Proseminar – Sp. 297

Fliethmann, Thomas: Vernünftig glauben. Die Theorie der Theologie bei Georg Hermes – Sp. 058–060

Forneck, Torsten-Christian: Die Feier der Dedicatio ecclesiae im Römischen Ritus. Die Feier der Dedication einer Kirche nach dem deutschen Pontifikale und dem Messbuch vor dem Hintergrund ihrer Geschichte und im Vergleich zum Ordo dedicationis ecclesiae und zu einigen ausgewählten landessprachlichen Dedikationsordines – Sp. 413–414

Franz Overbeck – Heinrich Köselitz [Peter Gast]. Briefwechsel (1877–1905), hg. u. kommentiert v. David Marc Hoffmann / Niklaus Peter / Theo Salfinger – Sp. 460

Frey, Jörg: Die johanneische Eschatologie. Bd II. Das johanneische Zeitverständnis – Sp. 026–028

From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of John O'Meara, ed. by F.X. Martin and J.A. Richmond – Sp. 035

Fuchs, Guido: Mahlkultur. Tischgebet und Tischritual – Sp. 137–138

Fuchs, Josef: Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik. Bd IV: Auf der Suche nach der sittlichen Wahrheit – Sp. 334–335

Fürst, Alfons: Augustins Briefwechsel mit Hieronymus – Sp. 398–399

Ganne, Pierre: Selten Bedachtes über den Heiligen Geist – Sp. 081, KR

Gauer, Jürgen: Freunde machen das Leben bunt. Gottesdienste mit Kindern – Sp. 139

Gaupp, Otto: Bildmeditationen. Im Glauben an den Auferstandenen, hg. v. Josef Dewald / Albert Käuflein – Sp. 164, KR

Geschichte der christlichen Spiritualität, Bd I: Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert, hg. v. Berhard McGinn / John Meyendorff / Jean Leclercq / Bd II: Hochmittelalter und Reformation, hg. v. Jill Raitt / Berhard McGinn / John Meyendorff / Bd III: Die Zeit nach der Reformation bis zur Gegenwart, hg. v. Louis Dupré / Don E. Saliers / John Meyendorff – Sp. 265–290

Geschichte und Humanität, hg. v. Horst Gründer – Sp. 207–208

Gleixner, Hans: Moral im Überangebot? Neue Lehräußerungen der katholischen Kirche zu Themen der Moral – Sp. 238–240

Glöckner, Dorothea: Kierkegaards Begriff der Wiederholung. Eine Studie zu seinem Freiheitsverständnis – Sp. 179–200

Gnilka, Joachim: Theologie des Neuen Testaments – Sp. 255, KR

Goecke-Seischab, Margarete Luise / Ohlemacher, Jörg: Kirchen erkunden – Kirchen erschließen. Ein Handbuch mit über 300 Sachzeichnungen und Übersichtstafeln, sowie einer Einführung in die Kirchenpädagogik – Sp. 009–014

Górecka, Marzena: Das Bild Mariens in der deutschen Mystik des Mittelalters, hg. v. A. M. Haas – Sp. 265–290

Gottesdienst für Jugendliche. Praxismaterialien für alle Sonn-und Feiertage des Kirchenjahres, hg. v. Hans-Martin Lübking – Sp. 139

Gregor von Nyssa. Briefe. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Dörte Teske – Sp. 113–114

Greshake, Gisbert: An den drei-einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen – Sp. 060–061

Greve, Astrid: Erinnern lernen. Didaktische Entdeckungen in der jüdischen Kultur des Erinnerns – Sp. 164–165, KR

Groupe des Dombes: Maria in Gottes Heilsplan und in der Gemeinschaft der Heiligen. Aus dem Französischen von Gabriele Nolte – Sp. 081, KR

Grümme, Bernhard: „Noch ist die Träne nicht weggewischt von jeglichem Angesicht". Überlegungen zur Rede von Erlösung bei Karl Rahner und Franz Rosenzweig – Sp. 229

Grün, Anselm: Wenn ich in Gott hineinhorche. Ausgewählt von Jakob Laubach – Sp. 265–290

Grundkurs Philosophie. Bde 1–10. Bd 1: Philosophische Anthropologie; Bd 2: Allgemeine Erkenntnistheorie; Bd 3: Ontologie; Bd 4: Allgemeine Ethik; Bd 5: Philosophische Gotteslehre; Bd 6: Philosophie der Antike; Bd 8: Philoso-

phie des 17. und 18. Jh.s; Bd 9: Philosophie des 19. Jh.s; Bd 10: Philosophie des 20. Jh.s – Sp. 149–150
Guardini, Romano: Gottes Angesicht suchen. Einführung von Franz Henrich. Auswahl von Texten: Jakob Laubach – Sp. 265–290
Guske, Hubertus: Chronik der Berliner Konferenz (BK) Europäischer Katholiken Erster Teil: 1964–1978. Zweiter Teil: 1979–1993. Aus Archiven zusammengestellt von Hubertus Guske – Sp. 487–489
Gutmann, Hans-Martin: Die tödlichen Spiele der Erwachsenen. Moderne Opfermythen in Religion, Politik und Kultur – Sp. 429–431
Hadewijch: Das Buch der Visionen. Teil I: Text. Einleitung, Text und Überlieferung von Gerald Hofmann / Teil II: Kommentar von Gerald Hofmann. – Sp. 265–290
Häring, Hermann: Hans Küng. Grenzen durchbrechen – Sp. 109–110
Häussling, Angelus A.: Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche, hg. v. Martin Klökkener / Benedikt Kranemann / Michael B. Merz – Sp. 234–236
Hallermann, Heribert: Die Vereinigungen im Verfassungsgefüge der lateinischen Kirche – Sp. 329–331
Harnack, Adolf von: Das Wesen des Christentums, hg. und kommentiert von Trutz Rendtorff – Sp. 343, KR
Hauke, Manfred: Die Firmung. Geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn – Sp. 224–226
Haunerland, Winfried: Die Primiz. Studien zu ihrer Feier in der lateinischen Kirche Europas – Sp. 134–136
Hausberger, Karl: Herman Schell (1850–1906) Ein Theologenschicksal im Bannkreis der Modernismuskontroverse – Sp. 220–221
Haustedt, Birgit: Die Kunst der Verführung. Zur Reflexion der Kunst im Motiv der Verführung bei Jean Paul, E. T. A. Hoffmann, Kierkegaard und Brentano – Sp. 179–200
Heftrich, Eckhard: Nietzsches tragische Größe – Sp. 343–344, KR
Heider, Placidus Bernhard: Jürgen Habermas und Dieter Henrich. Neue Perspektiven auf Identität und Wirklichkeit – Sp. 244–245
Heidtmann, Dieter: Die Engel. Grenzgestalten Gottes. Über Notwendigkeit und Möglichkeit der christlichen Rede von den Engeln – Sp. 314–315
Heilserwartung und Terror. Politische Religionen des 20. Jahrhunderts, hg. v. Hermann Lübbe – Sp. 427–428
Heinecke, Berthold: Wissenschaft und Mystik bei J. B. van Helmont (1579–1644) – Sp. 265–290
Heinrich Seuse – Diener der Ewigen Weisheit. Mit Beiträgen von Markus Enders u. a., hg. v. Jakobus Kaffanke – Sp. 265–290
Heinz, Andreas: Feste und Feiern im Kirchenjahr nach dem Ritus der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien (M'ad'dono) – Sp. 499–501
Heinzmann, Richard: Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken. Mit ausgewählten lateinisch-deutschen Texten – Sp. 054–055
Helfenstein, Pius F.: Grundlagen des interreligiösen Dialogs. Theologische Rechtfertigungsversuche in der ökumenischen Verbindung des trinitarischen Denkens mit dem pluralistischen Ansatz – Sp. 147–148
„Helfer zu eurer Freude". Glaube in Kirche und Welt. Festgabe für Erzbischof Johannes Joachim Degenhardt, hg. v. Bruno Kresing – Sp. 344, KR
Helmer, Christine: The trinity and Martin Luther. A Study on the relationship between genre, language and the trinity in Luther's works (1523–1546) – Sp. 526, KR
Hengel, Martin: Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften I. Unter Mitarbeit von Roland Deines u. a. Mit einem Anhang von Hanswulf Bloedhorn – Sp. 110–111
Hengel, Martin: Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II, hg. v. Jörg Frey / Dorothea Betz mit Beiträgen von Hanswulf Bloedhorn und Max Küchler – Sp. 110–111
Herzberg, Kurt: Taufe, Glaube und Ehesakrament. Die nachkonziliare Suche nach einer angemessenen Verhältnisbestimmung – Sp. 317–318
Hesemann, Michael: Die Jesus-Tafel. Die Entdeckung der Kreuz-Inschrift. Mit einem Vorwort von Carsten Peter Thiede – Sp. 470–471
Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie, hg. v. Benedikt Kranemann / Eduard Nagel / Elmar Nübold – Sp. 064–065
Hoburg, Ralf: Protestantismus in Europa. Erwägungen für eine Kirche der Konfessionen. Geschichte, Modelle, Aufgaben – Sp. 443–456
Hoff, Johannes: Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida – Sp. 372–376
Hotze, Gerhard: Paradoxien bei Paulus. Untersuchungen zu einer elementaren Denkform in seiner Theologie – Sp. 475–480
Hummel, Reinhart: Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft – Sp. 255–256, KR
Ich bin, was ich bin. Frauen neben großen Theologen und Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts, hg. v. Esther Röhr – Sp. 118–119
Ignatius von Loyola: Deutsche Werkausgabe. Bd I: Briefe und Unterweisungen. Bd II: Gründungstexte der Gesellschaft Jesu – Sp. 265–290
Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen, nach dem spanischen Autograph übers. v. Peter Knauer – Sp. 265–290
Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen, übertragen aus dem spanischen Urtext mit Erklärungen der zwanzig Anweisungen von Adolf Haas – Sp. 265–290
Im Schatten der Confessio Augustana. Die Religionsverhandlungen des Augsburger Reichstages 1530 im historischen Kontext, hg. v. Herbert Immenkötter / Gunther Wenz – Sp. 165, KR
Informationes Theologiae Europae. Internationales ökumenisches Jahrbuch für Theologie. 7. Jg. 1998, hg. v. Ulrich Nembach – Sp. 443–456
Interreligiöse Beziehungen. Konflikte und Konvergenzen, hg. v. Hans Christoph Stoodt / Edmund Weber – Sp. 148
Iwand, Hans-Joachim: Christologie. Die Umkehrung des Menschen zur Menschlichkeit, bearb., komm. u. mit einem Nachwort versehen von Eberhard Lepp und Edgar Thaidigsmann – Sp. 499
Jacobi, Jana: Scientology. Ein Blick hinter die Kulissen – Sp. 342
Jakobi, Paul: Der Dom zu Minden. Zeuge des Glaubens. Mit Fotos von Ansgar Hoffmann – Sp. 081, KR
Jesus. 2000 Jahre Glaubens- und Kulturgeschichte. Mit Beiträgen von Ida Friederike Görres, Wilhelm Ziehr u. a., hg. v. Jürgen Braunschweiger – Sp. 256, KR
Johannes vom Kreuz: Aufstieg auf den Berg Karmel, übers. u. eingel. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Hense / Elisabeth Peeters – Sp. 265–290
Johannes vom Kreuz: Der Geistliche Gesang (Cántico A.), übers. u. eingel. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Hense / Elisabeth Peeters – Sp. 265–290
Johannes vom Kreuz. Die Dunkle Nacht. Vollständige Neuübersetzung – Sp. 265–290
Johannes vom Kreuz: Worte von Licht und Liebe. Briefe und kleinere Schriften. Vollständige Neuübertragung, übers. u. eingel. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Hense / Elisabeth Peeters – Sp. 265–290
Jüngel, Eberhard: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht – Sp. 311–313
Jüngel, Eberhard: Unterwegs zur Sache. Theologische Erörterungen I – Sp. 523, KR
Jüngste Tage. Die Gegenwart der Apokalyptik, hg. v. Michael N. Ebertz / Reinhold Zwick – Sp. 255, KR
Juntunen, Sammeli: Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren von 1510 bis 1523 – Sp. 318–320
Kahler, Hermann: Absentia consensus. Der fehlende Mindestwille zur Ehe als Ehenichtigkeitsgrund – Sp. 328–329
Kant. Analysen – Probleme – Kritik. Bd I, hg. v. Hariolf Oberer / Gerhard Seel / Bd II und III hg. v. Hariolf Oberer – Sp. 302–305
Katalog der Wiegendrucke der Stiftsbibliothek zu Aschaffenburg. Unter Verwendung der Arbeiten von Hermann Leskien und Wendelin Renz, bearb. v. Ludwig K. Walter – Sp. 438, KR
Keller, Hildegard Elisabeth: Wort und Fleisch – Sp. 265–290
Kennedy, Philip: Edward Schillebeeckx. Die Geschichte von der Menschlichkeit Gottes – Sp. 081–082, KR
Kermani, Navid: Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran – Sp. 144–147
Kim, Yong Il: Existentielle Bewegung und existentielles Verstehen bei Sören Kierkegaard – Sp. 179–200
Kirche und Medien. Im Auftrag der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Fachgruppe Praktische Theologie, hg. v. Reiner Preul / Reinhard Schmidt-Rost – Sp. 501–503
Kirsner, Inge: Erlösung im Film. Praktisch-theologische Analysen und Interpretationen – Sp. 320–322
Klaes, Christine: Der kleine Goliat. Bibliodrama mit Kindern – Sp. 091–104
Klassische Metaphysik, hg. v. Uwe Meixner – Sp. 514–517
Kleine Bibliothek spiritueller Weisheit, hg. u. eingel. v. Emmanuel Jungclaussen. 9 Bde – Sp. 265–290
Klinger, Elmar: Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken. Zur spirituellen Theologie Karl Rahners – Sp. 265–290
Klosterberg, Brigitte: Zur Ehre Gottes und zum Wohl der Familie. Kölner Testamente von Laien und Klerikern im Spätmittelalter – Sp. 484–485
Knapp, Franziska: „Lieben – Sein Herz zum Fenster hinauswerfen". Die Botschaft der Liebe in Leben und Werk Marie Noels auf dem Hintergrund der französischen Spiritualität – Sp. 265–290
Knitter, Paul F.: Die Zukunft der Erde. Die gemeinsame Verantwortung der Religionen. Mit einem Vorwort von Hans Küng. Aus dem Amerikanischen von Susanne Schaup – Sp. 337–339
Köhler, Wiebke: Rezeption in der Kirche. Begriffsgeschichtliche Studien bei Sohm, Afanas'ev, Dombois und Congar – Sp. 133
Körner, Dorothea: Katholiken in Polen. Gespräche mit Intellektuellen. Mit einem Geleitwort und einem Beitrag von Horst Dähn – Sp. 467–468
Korting, Georg: Die esoterische Struktur des Johannesevangeliums, Teil 1 / 2 – Sp. 298–299
Kosmologie und Kreativität. Theologie und Naturwissenschaft im Dialog, hg. v. Jürgen Audretsch / Hans Weder. Mit einem Kommentar von Markus Huppenbauer – Sp. 161
Kraus, Wolfgang: Zwischen Jerusalem und Antiochia. Die ‚Hellenisten', Paulus und die Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk – Sp. 112–113
Kress, Hartmut / Daiber, Karl-Fritz: Theologische Ethik – Pastoralsoziologie – Sp. 240–241
Kreuzer, Thomas: Kontexte des Selbst. Eine theologische Rekonstruktion der hermeneutischen Anthropologie Charles Taylors – Sp. 417–419
Krimphove, Dieter: „Wir haben ein Gesetz…!" Rechtliche Bemerkungen zum Strafverfahren gegen Jesus. – Sp. 344, KR
Kropac, Ulrich: Naturwissenschaft und Theologie im Dialog. Umbrüche in der naturwissenschaftlichen und logisch-mathematischen Erkenntnis als Herausforderung zu einem Gespräch – Sp. 308–309

Kruhöffer, Gerald: Der Mensch – das Bild Gottes – Sp. 256, KR
Kruttschnitt, Elke: Ernst Bloch und das Christentum. Der geschichtliche Prozeß und der philosophische Begriff der „Religion des Exodus und des Reiches" – Sp. 215–219
Kügler, Joachim: Der andere König. Religionsgeschichtliche Perspektiven auf die Christologie des Johannesevangeliums – Sp. 397–398
Kulturgeschichte der christlichen Orden in Einzeldarstellungen, hg. v. Peter Dinzelbacher / James Lester Hogg – Sp. 468–469, KR
Kunstmann, Joachim: Christentum in der Optionsgesellschaft. Postmoderne Perspektiven – Sp. 071–072
Kunz, Andreas: Ablehnung des Krieges. Untersuchungen zu Sacharja 9 und 10 – Sp. 393–395
Kunzler, Michael: Amen, wir glauben. Eine Laiendogmatik nach dem Leitfaden des Apostolischen Glaubensbekenntnisses – Sp. 315–317
Kunzler, Michael: Archieratikon. Einführung in Geist und Gestalt der bischöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine – Sp. 506–508
Kunzmann, Peter: Dimensionen von Analogie. Wittgensteins Neuentdeckung eines klassischen Prinzips – Sp. 517–518
L'homme machine? Anthropologie im Umbruch. Ein interdisziplinäres Symposion, hg. v. Harald Schwaetzer / Henrieke Stahl-Schwaetzer – Sp. 434–436
Lademann-Priemer, Gabriele: Warum faszinieren Sekten? Psychologische Aspekte des Religionsmißbrauchs – Sp. 105–110
Lange, Günter: Bild und Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts – Sp. 355–366
Le Saux, Henri: Wege der Glückseligkeit. Begegnung indischer und christlicher Mystik. Deutsche Übersetzung von Reinhold Schein – Sp. 148–149
Lehmann, Günther K.: Ästhetik der Utopie. Arthur Schopenhauer, Sören Kierkegaard, Georg Simmel, Max Weber, Ernst Bloch – Sp. 179–200
Lehmann, Hartmut: Max Webers »Protestantische Ethik«. Beiträge aus der Sicht eines Historikers – Sp. 336–337
LeShan, Lawrence: Vom Sinn des Meditierens. Schlüssel zu einem erfüllteren Leben – Sp. 265–290
Lexikon für Theologie und Kirche. Bd 6: Kirchengeschichte bis Maximianus. Bd 7: Maximilian bis Pazzi. Bd 8: Pearson bis Samuel. Walter Kasper mit Konrad Baumgartner / Horst Bürkle / Klaus Ganzer / Karl Kertelge / Wilhelm Korff / Peter Walter – Sp. 293–294
Liebe – allem Leid entrissen. Franziskanische Mystik, hg. v. Anton Rotzetter – Sp. 265–290
Liedhegener, Antonius: Christentum und Urbanisierung. Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830–1933 – Sp. 115–117
Liessmann, Konrad Paul: Kierkegaard zur Einführung – Sp. 179–200
Lim, Hee-Kuk: „Jesus ist Sieger!" bei Christoph Friedrich Blumhardt. Keim einer kosmischen Christologie – Sp. 127–128
Lob-Hüdepohl, Andreas: Solidarität am Standort Deutschland – Sp. 420–421
Lobe, Matthias: Die Prinzipien der Ethik Emanuel Hirschs – Sp. 508–509
Lohfink, Gerhard: Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes – Sp. 202–203
Lohkemper-Sobiech, Gudrun: Bibliodrama im Religionsunterricht. Band 1: Grundlegung. Band 2: Praktische Erfahrung an berufsbildenden Schulen – Sp. 091–104
Lück, Wolfgang / Schweitzer, Friedrich: Religiöse Bildung Erwachsener. Grundlagen und Impulse für die Praxis – Sp. 344, KR
Lücking-Michel, Claudia: Konkordanz und Konsens. Zur Gesellschaftstheorie in der Schrift »De concordantia catholica« des Nicolaus von Cues – Sp. 125–126
Markierungen. Theologie in den Zeichen der Zeit, hg. v. Mariano Delgado / Andreas Lob-Hüdepohl – Sp. 164, KR
Martin Heidegger. 1. Die Geschichte des Seyns (1938/40) 2. Koinon. Aus der Geschichte des Seyns (1939/40), hg. v. Peter Trawny – Sp. 245–247
Martini, Carlo Maria: Spuren des Heiligen Geistes. Beobachtungen und Anstöße – Sp. 265–290
Maurer, Ernstpeter: Der Mensch im Geist. Untersuchungen zur Anthropologie bei Hegel und Luther – Sp. 518–524
Mbachu, Hilary: Cana and Calvary Revisted in the Fourth Gospel. Narrative Mario-Christology in Context – Sp. 025–026
McAreavey, John: The Canon Law of Marriage and the Family – Sp. 067
McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd 1: Ursprünge. Bd 2: Entfaltung. – Sp. 265–290
McGinn, Bernhard: Die Mystik im Abendland. Bd 3: Blüte – Sp. 265–290, 405–406
Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit. Zweite, neubearbeitete Übersetzung mit Einführung und Kommentar von Margot Schmidt – Sp. 265–290
Mehlhausen, Joachim: Vestigia Verbi. Aufsätze zur Geschichte der evangelischen Theologie – Sp. 082, KR
Meister Eckhart: Deutsche Predigten. Vierzig der schönsten deutschen Predigten ausgewählt, übertragen und mit einem Nachwort versehen von Louise Gnädinger. Mit 18 Illustrationen – Sp. 265–290
Meister Eckhart: Die deutschen Werke. Bd 4: Predigten. Lfg. 1–4, hg. u. übers. v. Georg Steer – Sp. 265–290
Meister Eckhart. Mystische Traktate und Predigten. Ausgewählt und erläutert von Gerhard Wehr – Sp. 265–290
Meister Eckhart: Werke. 2 Bd., hg. v. und komm. v. Nikolaus Largier – Sp. 265–290
Mendelssohn, Harald von: Kierkegaard. Ein Genie in einer Kleinstadt – Sp. 179–200
Menke, Karl-Heinz: Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche – Sp. 226–228
Menken, Maarten J. J.: 2 Thessalonians. – Sp. 030
Mensching, Günther: Rousseau zur Einführung – Sp. 344–345, KR
Merkt, Andreas: Maximus I. von Turin. Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext – Sp. 209
Missale Romanum. Editio princeps (1570), Edizione anastatica, Introduzione e Appendice a cura di Manlio Sodi / Achille Maria Triacca – Sp. 234
Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz, hg. v. Konrad Hilpert / Jürgen Werbick – Sp. 015–016
Mössmer, Albert: Die Mormonen. Die Heiligen der letzten Tage – Sp. 524–525, KR
Moltmann, Jürgen: Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie – Sp. 061
Moore, R. Laurence: Selling God. American Religion in the Marketplace of Culture – Sp. 256–257, KR
Müller, Alois: Gestaltpädagogik in Religionsunterricht und Gemeinde – Sp. 091–104
Müller, Klaus: Wenn ich „ich" sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität – Sp. 040–050
Müller-Lauter, Wolfgang: Nietzsche-Interpretationen Bd I: Über Werden und Wille zur Macht. Bd II: Über Freiheit und Chaos – Sp. 165–166, KR
Munier, Charles – siehe: Benoît, André: Die Taufe in der Alten Kirche. (I.-3. Jahrhundert) – Sp. 524
„Neige das Ohr deines Herzens!" Gebet und Meditation bei den Wüstenvätern. Mit Beiträgen von Nikolaus Egender, Judith Pauli, Pia Luislampe, Theresia Heither und Christoph Joest, hg. v. Jakobus Kaffanke – Sp. 265–290
Neijenhuis, Jörg: Das Eucharistiegebet -Struktur und Opferverständnis. Untersucht am Beispiel des Projekts der Erneuerten Agende – Sp. 503–506
Nessan, Craig L. – siehe: Wind, Renate: Wer bist Du, Christus? Ein ökumenisches Lesebuch zur Christologie Dietrich Bonhoeffers – Sp. 258
Neubrand, Maria: Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden. Eine exegetische Studie zu Röm 4 – Sp. 205–207
Neuenschwander, Bernhard: Mystik im Johannesevangelium. Eine hermeneutische Untersuchung aufgrund der Auseinandersetzung mit Zen-Meister Hisamatsu Shin'ichi – Sp. 028–029
Neumann, Hans: Mechthild von Magdeburg: „Das fließende Licht der Gottheit." Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Bd I: Text. Bd II: Untersuchungen – Sp. 265–290
Nowak, Kurt: Vernünftiges Christentum? Über die Erforschung der Aufklärung in der evangelischen Theologie Deutschlands seit 1945 – Sp. 161
Ökologische Theologie und Ethik. Bd I, hg. u. bearb. v. Hans Halter / Wilfried Lochbühler. Bd II, hg. u. bearb. v. Hans Halter / Wilfried Lochbühler – Sp. 339
Oelke, Harry: Hanns Lilje. Ein Lutheraner in der Weimarer Republik und im Kirchenkampf – Sp. 082–083, KR
Ohlemacher, Jörg – siehe: Goecke-Seischab, Margarete Luise: Kirchen erkunden – Kirchen erschließen. Ein Handbuch mit über 300 Sachzeichnungen und Übersichtstafeln, sowie einer Einführung in die Kirchenpädagogik – Sp. 009–014
Olschewski, Jürgen: Das Recht auf Sakramentenempfang. Zur Entwicklung eines Fundamentalrechtes der Gläubigen vom Konzil von Trient bis zur Gegenwart – Sp. 067–068
Oswald, Wolfgang: Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und ihrem historischem Hintergrund – Sp. 382–384
Pacik, Rudolf: „Last des Tages" oder „geistliche Nahrung"? Das Stundengebet im Werk Josef Andreas Jungmanns und in den offiziellen Reformen von Pius XII. bis zum II. Vaticanum – Sp. 323–324
Padberg, Lutz E. von: Die Christianisierung Europas im Mittelalter – Sp. 114
Panikkar, Raimon: Der Dreiklang der Wirklichkeit. Die kosmotheandrische Offenbarung – Sp. 050–051
Peacocke, Arthur: Gottes Wirken in der Welt. Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften – Sp. 152–154
Pelikan, Jaroslav: Maria. 2000 Jahre in Religion, Kultur und Geschichte – Sp. 257, KR
Peter, Benedikt: Der Streit um das kirchliche Amt. Die theologischen Positionen der Gegner Martin Luthers – Sp. 409–412
Peterse, Hans: Jacobus Hoogstraaten gegen Johannes Reuchlin. Ein Beitrag zur Geschichte des Antijudaismus im 16. Jahrhundert – Sp. 209–211
Petzoldt, Matthias: Christsein angefragt. Fundamentaltheologische Beiträge – Sp. 305–306
Philosophen der Renaissance, hg. v. Paul Richard Blum – Sp. 163, KR
Philosophie in synthetischer Absicht. Synthesis in Mind, hg. v. Marcelo Stamm – Sp. 436–438
Plattig, Michael – siehe: Bäumer, Regina: Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele – Sp. 265–290
Pöggeler, Otto: Heidegger in seiner Zeit – Sp. 431–434
Pompey, Heinrich: Caritatives Engagement – Lernort des Glaubens und der Gemeinschaft. Effizienzuntersuchung eines Grund- und eines Aufbaukurses zum Kennenlernen theologischer Aspekte des Leitbildes sozial-diakoni-

scher Hilfe und zur Sensibilisierung der Mitwirkenden für den communialen, dienstgemeinschaftlichen Charakter kirchlicher Sozialdienste – Sp. 141

Pottmeyer, Hermann Josef: Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend – Sp. 230–231

Prechtl, Peter: Descartes zur Einführung – Sp. 345, KR

Psycho-Sekten. Die Praktiken der Seelenfänger, hg. v. Frank Nordhausen unter Mitarbeit von Liane von Billerbeck – Sp. 105–110

Rabe, Norbert: Vom Gerücht zum Gericht. Revidierte Text- und Literarkritik der Kundschaftererzählung Numeri 13.14 als Neuansatz in der Pentateuchforschung – Sp. 384–390

Rahner, Karl: Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums, bearb. v. Nikolaus Schwerdtfeger / Albert Raffelt – Sp. 493–494

Rahner, Karl: Sämtliche Werke. Bd 3. Spiritualität und Theologie der Kirchenväter, bearb. v. Andreas R. Batlogg u. a. – Sp. 491–492

Rahner, Karl: Sämtliche Werke. Bd 8. Der Mensch in der Schöpfung, hg. v. der Karl-Rahner-Stiftung unter der Leitung von Karl Lehmann, bearbeitet von Karl-Heinz Neufeld – Sp. 492

Rahner, Karl: Unbegreiflicher – so nah. Einführung von Karl Lehmann. Ausgewählt von Jakob Laubach – Sp. 265–290

Raiser, Konrad: Ernstfall des Glaubens. Kirche sein im 21. Jahrhundert – Sp. 257, KR

Rationalitätstypen, hg. v. Karen Gloy – Sp. 435

Ratzinger, Joseph Kardinal: Der Geist der Liturgie. Eine Einführung – Sp. 324–326

Raum als Zeichen. Wahrnehmung und Erkenntnis von Räumlichkeit, hg. v. Thomas Nißlmüller / Rainer Volp – Sp. 415–416

Raumerfahrungen. Raum und Transzendenz. Beiträge zum Gespräch zwischen Theologie, Philosophie und Architektur, hg. v. Dirk Ansorge / Christoph Ingenhoven / Jürgen Overdiek – Sp. 415–416

Rausch, Ulrich / Schüssler, Ute: Jehovas Zeugen. Dokumente, Daten, Hintergründe – Sp. 105–110

Rebell, Walter: Reiseziel Eden. Im Bann einer Sekte – Sp. 105–110

Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand, hg. v. Raymund Schwager – Sp. 166, KR

Religionspädagogik und Theologie. Enzyklopädische Aspekte. FS zum 65. Geburtstag von Prof. Dr. Wilhelm Sturm, hg. v. Werner Ritter / Martin Rothgangel – Sp. 091–104

Religionsphilosophie. Europäische Denker zwischen philosophischer Theologie und Religionskritik, hg. v. Thomas Brose – Sp. 401–405

Religionsphilosophie der Neuzeit. Klassische Texte aus Philosophie, Soziologie und Politischer Theorie, hg. v. Carl-Friedrich Geyer – Sp. 077–078

Religionsunterricht der Zukunft. Aspekte eines notwendigen Wandels. Ein Blick nach vorn. Dokumentation einer ökumenischen Tagung, hg. v. Reinhard Ehmann / Thilo Fitzner / Gebhard Fürst / Rainer Isak / Werner Stark – Sp. 91–104

Richter, Klemens: Kirchenräume und Kirchenträume. Die Bedeutung des Kirchenraums für eine lebendige Gemeinde – Sp. 009–014

Riedl, Gerda: Modell Assisi. Christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext – Sp. 424–425

Ringleben, Joachim: Die Krankheit zum Tode von Sören Kierkegaard. Erklärung und Kommentar – Sp. 179–200

Ringleben, Joachim: Hegels Theorie der Sünde. Die subjektivitäts-logische Konstruktion eines theologischen Begriffs – Sp. 179–200

Römelt, Josef: Jenseits von Pragmatismus und Resignation. Perspektiven christlicher Verantwortung für Umwelt, Frieden und soziale Gerechtigkeit – Sp. 241–243

Roemer, Werner: Kirchenarchitektur als Abbild des Himmels. Zur Theologie des Kirchengebäudes – Sp. 009–014

Rosenberger, Michael: Der Weg des Lebens. Zum Zusammenhang von Christologie und Spiritualität in der Verkündigung des hl. Augustinus – Sp. 158–160

Rosmini, Antonio: Philosophie der Politik, übers. v. Christiane Liermann mit einem Vorwort von Francesco Traniello – Sp. 512–514

Rossé, Gérard: Christsein in Gemeinschaft. Bibeltheologische Reflexionen zu den johanneischen Schriften – Sp. 265–290

Rüterswörden, Udo: Dominium terrae. Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung – Sp. 378–382

Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd I: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. Bd II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Bd III: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik Bd IV: Die niederländische Mystik des 14. bis 16. Jahrhunderts – Sp. 265–290

Sandherr, Susanne: Die heimliche Geburt des Subjekts. Das Subjekt und sein Werden im Denken Emmanuel Lévinas' – Sp. 248–249

Schieder, Martin: Jenseits der Aufklärung. Die religiöse Malerei im ausgehenden Ancien régime – Sp. 463

Schimmel, Annemarie: Wie universal ist Mystik? Die Seelenreise in den großen Religionen der Welt – Sp. 265–290

Schmidt, Thomas: Das Ende der Zeit. Mythos und Metaphorik als Fundamente einer Hermeneutik biblischer Eschatologie – Sp. 473–475

Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Philosophia perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit – Sp. 265–290

Schmidt-Leukel, Perry: Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens – Sp. 490–491

Schmitz, Philipp: Fortschritt ohne Grenzen? Christliche Ethik und technische Allmacht – Sp. 166, KR

Schneider-Flume, Gunda: Glaubenserfahrung in den Psalmen. Leben in der Geschichte mit Gott – Sp. 020–021

Schnelzer, Thomas: Archetyp und Offenbarung. Die Archetypenlehre C. G. Jungs im Rahmen von E. Drewermanns Offenbarungskonzeption – Sp. 051–053

Schröer, Alois: Die Kirche von Münster im Wandel der Zeit. Ausgewählte Abhandlungen, Aufsätze und Vorträge zur Kirchengeschichte und religiösen Volkskunde des Bistums und Fürstbistums Münster – Sp. 208–209

Schröter, Jens: Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas – Sp. 024–025

Schürmann, Heinz: Ein Jahr der Jesusbegegnung. Die Evangelien der liturgischen Leseordnung für Werktage ins Gebet genommen. Ein Werkbuch für Geistliche Schriftlesung und Inneres Gebet, hg. v. Paul Christian – Sp. 265–290

Schürmann, Heinz: Wort Gottes und Schriftauslegung. Gesammelte Beiträge zur theologischen Mitte der Exegese, hg. v. Knut Backhaus – Sp. 083–084, KR

Schüssler, Ute – siehe: Rausch, Ulrich: Jehovas Zeugen. Dokumente, Daten, Hintergründe – Sp. 105–110

Schulz, Michael: Karl Rahner begegnen – Sp. 406–407

Schumacher, Rolf: Kirche und sozialistische Welt. Eine Untersuchung zur Frage der Rezeption von „Gaudium et spes" durch die Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR – Sp. 121–122

Schwanz, Peter: Der neue Mensch. Eine Neuinterpretation der Rechtfertigungslehre – Sp. 166–167, KR

Schweitzer, Friedrich – siehe: Lück, Wolfgang: Religiöse Bildung Erwachsener. Grundlagen und Impulse für die Praxis – Sp. 344, KR

Schweizer-Vüllers, Regine: Die Heilige am Kreuz – Sp. 265–290

Scola, Angelo: Il Mistero Nuziale. 1. Uomo-Donna – Sp. 509–511

Sedmak, Clemens: Theologie als »Handwerk«. Eine kleine Gebrauchsanweisung – Sp. 469

Sehnsucht des Raumes. St. Peter und Paul in Dettingen und die Anfänge des modernen Kirchenbaus in Deutschland, hg. v. Michael Pfeifer – Sp. 133–134

Seiffert, Helmut: Christen und Nichtchristen heute. Glaube und Rationalität am Ende des 20. Jahrhunderts – Sp. 167, KR

Selge, Karl-Heinz: Ehe als Lebensbund. Die Unauflöslichkeit der Ehe als Herausforderung für den Dialog zwischen katholischer und evangelisch-lutherischer Theologie – Sp. 237–238

Seuse, Heinrich: Deutsche mystische Schriften. Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann. Mit einer Hinführung von Emmanuel Jungclaussen – Sp. 265–290

Shadow of Spirit. Postmodernism and Religion. Ed. by Philippa Berry / Andrew Wernick – Sp. 467

Siegerin in Trümmern. Die Rolle der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft. Mit Beiträgen von Ulrike Altherr u. a., hg. v. Joachim Köhler / Damian van Melis – Sp. 213–215

Signale der Solidarität. Wege christlicher Nord-Süd-Ethik, hg. v. André Habisch / Ulrich Pöner – Sp. 139–140

Silva, Lynn A. de: Mit Buddha und Christus auf dem Weg. Aus dem Englischen übersetzt von Marco Moerschbacher / Petrus Höhensteiger – Sp. 425–426

Slenczka, Notger: Selbstkonstitution und Gotteserfahrung. W. Elerts Deutung der neuzeitlichen Subjektivität im Kontext der Erlanger Theologie. Studien zur Erlanger Theologie II – Sp. 412–413

Slök, Johannes: Christentum mit Leidenschaft. Ein Weg-Weiser zur Gedankenwelt Sören Kierkegaards – Sp. 179–200

Söding, Thomas: Blick zurück nach vorn. Bilder lebendiger Gemeinden im Neuen Testament – Sp. 111–112

Sölle, Dorothee: Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei – Sp. 265–290

Soziale Arbeit in historischer Perspektive. Zum geschichtlichen Ort der Diakonie in Deutschland. Festschrift für Helmut Talazko zum 65. Geburtstag, hg. v. Jochen-Christoph Kaiser – Sp. 289–291

Sprachphilosophie, hg. v. Christian Bermes – Sp. 514–517

Stefan Andres. Zeitzeuge des 20. Jahrhunderts, hg. v. Michael Braun / Georg Guntermann / Birgit Lermen – Sp. 163–164, KR

Steffens, Andreas: Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts oder Die Wiederkehr des Menschen – Sp. 511–512

Stein, Edith: Selbstbildnis in Briefen. Erster Teil 1916–1933. Einleitung von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz. Bearbeitung und Anmerkungen von Maria Amata Neyer O. C. D. – Sp. 461–462

Steindorff, Ludwig: Memoria in Altrußland. Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge – Sp. 167, KR

Steinhauf, Bernhard: Giovanni Ludovico Madruzzo (1532–1600). Katholische Reformation zwischen Kaiser und Papst: Das Konzept zur praktischen Gestaltung der Kirche der Neuzeit im Anschluß an das Konzil von Trient – Sp. 484

Stock, Alex: Poetische Dogmatik. Christologie. Bd 3. Leib und Leben – Sp. 061–063

Stockmann, Peter: Außerordentliche Gemeindeleitung. Historischer Befund – Dogmatische Grundlegung -Kirchenrechtliche Analyse -Offene Positionen – Sp. 331–332

Stolz, Fritz: Einführung in den biblischen Monotheismus – Sp. 018–020
Sudbrack, Josef: Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext – Sp. 079–080, 265–290
Sudbrack, Josef: Wie ein Kranz aus blühenden Blüten. Zeugen vom Reichtum christlicher Mystik – Sp. 265–290
Sundermeier, Theo: Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch – Sp., KR
Testa, Benedetto: Die Sakramente der Kirche – Sp. 167–168, KR
The Otherness of God, hg. v. Orrin F. Summerell – Sp. 219–220
Therese von Lisieux. Zur Aktualität einer Heiligen, hg. v. Michael Plattig – Sp. 265–290
Theunissen, Michael: Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards negativistische Methode – Sp. 179–200
Theunissen, Michael: Der Begriff der Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard – Sp. 179–200
Thier, Sebastian: Kirche bei Pelagius – Sp. 032–035
Thönnes, Dietmar: Gottesdiensten vorstehen. Eine Einführung in die Praxis – Sp. 066–067
Thomas von Aquin: De principiis naturae -Die Prinzipien der Wirklichkeit. Lateinisch-deutsche Ausgabe. Übersetzt und kommentiert von Richard Heinzmann – Sp. 258, KR
Thomas v. Aquin: Religion – Opfer – Gebet Gelübde. Lateinischer Text mit Übersetzung, Anmerkungen und Kommentar, hg. v. Arthur F. Utz / übers. von Josef Groner – Sp. 055–056
Thüsing, Wilhelm: Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments. III. Einzigkeit Gottes und Jesus-Christus-Ereignis (mit Studien zum Verhältnis von Juden und Christen), hg. v. Thomas Söding – Sp. 295–297
Tillich, Paul: Frühe Werke. Paul Tillich, hg. v. Gert Hummel / Doris Lax – Sp. 465–467
Treml, Hubert: Spiritualität und Rockmusik. Spurensuche nach einer Spiritualität der Subjekte. Anregungen für die Religionspädagogik aus dem Bereich der Rockmusik – Sp. 168, KR
Trennert-Hellwig, Matthias: Die Urkraft des Kosmos. Dimensionen der Liebe im Werk Pierre Teilhards de Chardin – Sp. 455–457
Tück, Jan Heiner: Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage – Sp. 053–054
Ühlein, Hermann: Kirchenlied und Textgeschichte. Literarische Traditionsbildung am Beispiel des deutschen Himmelfahrtsliedes von der Aufklärung bis zur Gegenwart – Sp. 157
Unsterblichkeit und Eschatologie im Denken des Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 19. bis 21. Oktober 1995, hg. v. Klaus Kremer / Klaus Reinhardt – Sp. 082, KR
Vinçon, Herbert: Die Reise des Sterns. Familiengottesdienste für Advent, Weihnachten und Epiphanias – Sp. 138
Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute", hg. v. Gotthard Fuchs / Andreas Lienkamp – Sp. 255, KR
Vogt, Markus: Sozialdarwinismus. Wissenschaftstheorie, politische und theologisch-ethische Aspekte der Evolutionstheorie – Sp. 251–252
Von der Suche nach Gott. Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag, hg. v. Margot Schmidt / Fernando Domínguez Reboiras – Sp. 265–290
Von Gott reden in säkularer Gesellschaft. Festschrift für Konrad Feiereis zum 65. Geburtstag, hg. v. Emerich Coreth / Wilhelm Ernst / Eberhard Tiefensee – Sp. 254–255
Vorgrimler, Herbert: Gottesgedanken Menschenwege. Meditationen und theologische Besinnungen – Sp. 265–290
Vorgrimler, Herbert: Wiederkehr der Engel? Ein altes Thema neu durchdacht – Sp. 313–314
Waaijman, Kees: Der mystische Raum des Karmels. Eine Erklärung der Karmelregel – Sp. 265–290
Waldenfels, Hans: Gottes Wort in der Fremde. Theologische Versuche II – Sp. 306–308
Wallich, Matthias: Autopoiesis und Pistis. Zur theologischen Relevanz der Dialogtheorien des radikalen Konstruktivismus – Sp. 376–378
Weber, Christoph: Der Religionsphilosoph Johannes Hessen (1889–1971). Ein Gelehrtenleben zwischen Modernismus und Linkskatholizismus – Sp. 168, KR
Weiss, Andreas M.: Sittlicher Wert und nichtsittliche Werte. Zur Relevanz der Unterscheidung in der moraltheologischen Diskussion um deontologische Normen – Sp. 333–334
Wendung nach Jerusalem. Friedrich-Wilhelm Marquardts Theologie im Gespräch, hg. v. Hanna Lehming u. a. – Sp. 291–293
Werkstatt Religionspädagogik. Kreative Lernprozesse in Schule und Gemeinde. 2 Bde, hg. v. Klaus Petzold unter Mitarbeit von Daniel Petzold – Sp. 091–104
Wesen und Widerstand. Forum zur christlchen Literatur im 20. Jahrhundert, 1 und 2, hg. im Auftrag der Reinhold-Schneider-Gesellschaft v. Carsten Peter Thiede / Karl Josef Kuschel / Wolfgang Frühwald – Sp. 462–463
Westermann, Claus: Genesis 1–11 Bd. I: Genesis 1–11. (BK I/1) Teil 1: Gen 1–3. – Sp. 437–438, KR
Wider das Verdrängen und Verschweigen. Für eine offene Streitkultur in Theologie und Kirche, hg. v. Georg Kraus / Hanspeter Schmitt – Sp. 165, KR
Widl, Maria: Christentum und Esoterik. Darstellung, Auseinandersetzung, Abgrenzung – Sp. 243–244
Wie böse ist der Mensch?, hg. v. Martin Kleer / Caspar Söling – Sp. 309–311
Wiebel, Arnold: Rudolf Hermann (1887–1962). Biographische Skizzen zu seiner Lebensarbeit – Sp. 128–129
Wieland, Georg: Zwischen Natur und Vernunft. Alberts des Großen Begriff vom Menschen – Sp. 431
Wind, Renate / Nessan, Craig L.: Wer bist Du, Christus? Ein ökumenisches Lesebuch zur Christologie Dietrich Bonhoeffers – Sp. 258, KR
Wir glauben und vertrauen. Glaubensbekenntnisse aus aller Welt, hg. v. Klaus Vellguth – Sp. 258, KR
Wissenschaftsphilosophie, hg. v. Volker Gadenne / Aldo Visintin – Sp. 514–517
Witsch, Norbert: Glaubensorientierung in „nachdogmatischer" Zeit. Ernst Troeltschs Überlegungen zu einer Wesensbestimmung des Christentums – Sp. 132
Wittmann, Dieter: Tiefenpsychologische Zugänge zu Arbeitsfeldern der Kirche. Beiträge zur Exegese, Ethik, Seelsorge und Homiletik – Sp. 141–142
Wolff, Peter: Die frühe nachösterliche Verkündigung des Reiches Gottes – Sp. 203–204
Wolz-Gottwald, Eckhard: Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger – Sp. 265–290
Wozu Bilder im Christentum? Beiträge zur theologischen Kunsttheorie, hg. v. Alex Stock – Sp. 355–366
Wyss, Dieter: Kain. Eine Phänomenologie und Psychopathologie des Bösen. Dokumente und Interpretation – Sp. 154–155
Zenger, Erich: Die Nacht wird leuchten wie der Tag. Psalmenauslegungen – Sp. 391–393
Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts. Bd 1. Helmut Moll im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz – Sp. 256, KR
Zink, Jörg: Dornen können Rosen tragen. Mystik –Die Zukunft des Christentums – Sp. 265–290
Zöller, Michael: Gott weist seinem Volk seine Wege. Die theologische Konzeption des ‚Liber Scivias' der Hildegard von Bingen (1098–1179) – Sp. 168–170, KR
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. – Sp. 457–460
Zulehner, Paul M. / Denz, Hermann: Wie Europa lebt und glaubt – Sp. 443–456
Zur Zukunft der Ökumene. Die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre«, hg. v. Bernd Jochen Hilberath / Wolfhart Pannenberg – Sp. 063–064
Zwick, Elisabeth: Der Mensch als personale Existenz: Entwürfe existentialer Anthropologie und ihre pädagogischen Implikationen bei Sören Kierkegaard und Thomas von Aquin. Eine Studie über die Konstitution der Geschichtlichkeit anhand von Grundfragen zur Möglichkeit eines Dialoges zwischen Sören Kierkegaard und Thomas von Aquin – Sp. 179–200
Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefele (1809–1893), hg. v. Hubert Wolf – Sp. 399–401

IV. Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften – Sp. 083–087, 169–175, 259–263, 345–351, 437–439, 525–527
Habilitationen und Dissertationen an deutschsprachigen Hochschulen im akademischen Jahr 1998/99 – Sp. I–XVIII (Beilage zu Heft 2)

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 1 | 2000 | 96. Jahrgang

-7. 04. 00

Zurück zu den Ursprüngen! Christen auf dem Weg ins neue Jahrtausend (Georg Baudler) . . . . . Sp. 3

Neue Bücher zum Kirchenbau (Stefan Rau) . . . . . Sp. 9

Allgemeines / Festschriften . . . . . Sp. 15

Diskurs und Leidenschaft. Festschrift für Karl-Otto Apel zum 75. Geburtstag, hg. v. Raúl Fornet-Betancourt (Edmund Arens)

Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz, hg. v. Konrad Hilpert / Jürgen Werbick (Hans Waldenfels)

Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung, hg. v. Peter Hünermann (Wolfgang Beinert)

Demokratische Prozesse in den Kirchen? Konzilien, Synoden, Räte, hg. v. Peter Inhoffen / Kurt Remele / Ulrike Saringer (Wolfgang Beinert)

Exegese des AT . . . . . Sp. 18

Stolz, Fritz: Einführung in den biblischen Monotheismus (Hans-Winfried Jüngling)

Schneider-Flume, Gunda: Glaubenserfahrung in den Psalmen. Leben in der Geschichte mit Gott (Karl Heinen)

Engel, Helmut: Das Buch der Weisheit (Armin Schmitt)

Exegese des NT . . . . . Sp. 24

Schröter, Jens: Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas (Thomas Söding)

Mbachu, Hilary: Cana and Calvary Revisted in the Fourth Gospel. Narrative Mario-Christology in Context (Franz G. Untergaßmair)

Frey, Jörg: Die johanneische Eschatologie. Bd II. Das johanneische Zeitverständnis (Klaus Scholtissek)

Neuenschwander, Bernhard: Mystik im Johannesevangelium. Eine hermeneutische Untersuchung aufgrund der Auseinandersetzung mit Zen-Meister Hisamatsu Shin'chi (Klaus Scholtissek)

Bickmann, Jutta: Kommunikation gegen den Tod. Studien zur paulinischen Briefpragmatik am Beispiel des Ersten Thessalonicherbriefes (Rudolf Hoppe)

Menken, Maarten J. J.: 2 Thessalonians (Thomas Söding)

Patrologie . . . . . Sp. 30

Drecoll, Volker Henning: Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner (Wolfgang Bienert)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 32

Thier, Sebastian: Kirche bei Pelagius (Gisbert Greshake)

From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of John O'Meara, ed. by F. X. Martin / J. A. Richmond (William J. Hoye)

Aufbruch – Wandel – Erneuerung. Beiträge zur „Renaissance" des 12. Jahrhunderts, hg. v. Georg Wieland (Henryk Anzulewicz)

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 37

Douglass, Klaus: Glaube hat Gründe. Wie ich eine lebendige Beziehung zu Gott finde (Hubertus Brantzen)

Müller, Klaus: Wenn ich „ich" sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität (Albert Franz)

Panikkar, Raimon: Der Dreiklang der Wirklichkeit. Die kosmotheandrische Offenbarung (Hans Waldenfels)

Schnelzer, Thomas: Archetyp und Offenbarung. Die Archetypenlehre C. G. Jungs im Rahmen von E. Drewermanns Offenbarungskonzeption (Erwin Möde)

Tück, Jan-Heiner: Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Lichte der Gottesfrage (Johann Reikerstorfer)

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte Sp. 54

Heinzmann, Richard: Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken (William J. Hoye)

Thomas von Aquin: Religion – Opfer – Gebet – Gelübde. Lateinischer Text mit Übersetzung, Anmerkungen und Kommentar, hg. v. Arthur F. Utz (William J. Hoye)

Dogmatik / Ökumenische Theologie . . . Sp. 56

Ecker, Ludwig: Zwischen Recht und Vergebung. Der Beitrag der Theorie René Girads zur Beschreibung der christlichen Existenz (Bernhard Dieckmann)

Fliethmann, Thomas: Vernünftig glauben. Die Theorie der Theologie bei Georg Hermes (Klaus Unterburger)

Greshake, Gisbert: An den drei-einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen (Wolfgang Beinert)

Moltmann, Jürgen: Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie (Herbert Vorgrimler)

Stock, Alex: Poetische Dogmatik. Christologie. Bd 3. Leib und Leben (Michael Schulz)

Zur Zukunft der Ökumene. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre", hg. v. Bernd Jochen Hilberath / Wolfhart Pannenberg (Burkhard Neumann)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 64

Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie, hg. v. Benedikt Kranemann / Eduard Nagel / Elmar Nübold (Christian Grethlein)

Thönnes, Dietmar: Gottesdiensten vorstehen. Eine Einführung in die Praxis (Jürgen Bärsch)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 67

McAreavey, John: The Canon Law of Marriage and the Family (Klaus Lüdicke)

Olschewski, Jürgen: Das Recht auf Sakramentenempfang. Zur Entwicklung eines Fundamentalrechtes der Gläubigen vom Konzil von Trient bis zur Gegenwart (Wolfgang Beinert)

Moraltheologie / Sozialethik . . . . . Sp. 68

Beestermöller, Gerhard: Die Völkerbundsidee. Leistungsfähigkeit und Grenzen der Kriegsächtung durch Staatensolidarität (Thomas Bremer)

Brieskorn, Norbert: Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung (Gerhard Beestermöller)

Christliche Sozialwissenschaften . . . . . Sp. 71

Kunstmann, Joachim: Christentum in der Optionsgesellschaft. Postmoderne Perspektiven (Gerd Buschmann)

Religionspädagogik . . . . . Sp. 72

Biehl, Peter: Festsymbole. Zum Beispiel: Ostern. Kreative Wahrnehmung als Ort der Symboldidaktik (Gerd Buschmann)

Philosophie . . . . . Sp. 74

Fellmann, Ferdinand: Orientierung Philosophie. Was sie kann, was sie will (Norbert Fischer)

Religionsphilosophie der Neuzeit. Klassische Texte aus Philosophie, Soziologie und Politischer Theorie, hg. v. Carl-Friedrich Geyer (Norbert Fischer)

Spiritualität . . . . . Sp. 78

Brantzen, Hubertus: Lebenskultur des Priesters. Ideale – Enttäuschungen – Neuanfänge (Harald Wagner)

Sudbrack, Josef: Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext (Gotthard Fuchs)

Notizen . . . . . Sp. 80

Zum Tode von Heinz Schürmann (Joachim Wanke)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 80

Bibliographie . . . . . Sp. 83

Theol A 010
BS: Theol A 425
Gd 128.4°
/ 2D

Zurück zu den Ursprüngen! Christen auf dem Weg ins neue Jahrtausend

Von Georg Baudler, Aachen

Vorbemerkung:

Gefragt, was das Christentum in den 2000 Jahren seiner Existenz der Welt gebracht hat, könnte, ja müßte man – katechismustreu – sagen: Das Christentum hat der Menschheit die *Erlösung* gebracht, indem Jesus, von Gott geschickt, zu den Menschen kam, durch seinen Opfertod am Kreuz stellvertretend die Schuld der Menschen sühnte und dadurch den Menschen wieder in den Stand der Gnade, der Rechtfertigung, der Gotteskindschaft erhob. Auf diese Auskunft würde jedoch zu Recht jene Charakteristik zutreffen, die Martin Walser, der letztjährige Friedenspreisträger des Deutschen Buchhandels, in seinem Roman „Halbzeit" (1964) in einer Tagebucheintragung nach einem Kirchenbesuch notiert: „Kunstgewerbevokabular ... Ich kann mich nicht mehr so verrenken. Ich habe Gott mit diesen Formeln geerbt, jetzt verliere ich ihn durch diese Formeln."

Die Grundforderung für ein lebendiges und verstehbares theologisches Sprechen zu Beginn des dritten Jahrtausends besteht darin, die Aussagen nicht mehr im Denkhorizont des antiken oder mittelalterlichen Weltbildes zu artikulieren – und damit sprachliche Fossilien zu erzeugen –, sondern so zu reden, daß sich der Mensch im heutigen Denk- und Vorstellungshorizont angesprochen fühlt. Das meint nicht Anpassung an den Zeitgeist, sondern Verstehbarkeit. Christlicher Glaube kann sich in einer unaufhaltsam zusammenwachsenden Welt nicht mehr „binnentheologisch" artikulieren; er muß vom Ansatz aus seine Interdependenz mit den anderen Weltreligionen, v. a. seine Verwurzelung im Judentum, mit bedenken und in seine Aussagen mit einbeziehen.

Die Frage, was das Christentum in den zweitausend Jahren seiner Geschichte der Welt gebracht hat, lautet in diesem Verstehenshorizont: Wie ordnet sich das, was jüdisch-christliche Tradition als Erlösung bekennt, in das religiöse Suchen und Denken der einen Menschheitsfamilie ein? Dabei kann sich die Antwort auf diese Frage nicht der postmodernen Forderung der radikal-pluralistischen Religionstheologie unterwerfen, die Phänomene der Welt und der Geschichte in ihrer bunten Vielfalt einfach nur wahrzunehmen, nicht aber den Versuch zu unternehmen, diese Vielfalt zu überblicken, zu ordnen, und vielleicht auch vorsichtig zu werten. Sich dieser Forderung zu beugen, würde in letzter Konsequenz bedeuten, überhaupt auf eine religiöse und theologische Aussage zu verzichten. Denn religiöse Aussagen und Überzeugungen sind notwendig immer Aussagen, die das *Ganze* des Lebens und der Welt betreffen, weil es ja um den *Sinn* des Ganzen geht. Jeder, der eine religiöse oder theologische Aussage macht, bezieht sich darin immer auf den Menschen schlechthin, also auf die Menschheit als Ganzes.

Natürlich geht es dabei nicht mehr um Ausschließlichkeits- und Absolutheitsansprüche. Wer Aussagen zum Ganzen des Menschen und seiner Welt wagt, muß wissen und in der Art seines Redens zum Ausdruck bringen, daß es sich dabei immer nur um ein *vorläufiges* und *revidierbereites* Reden und Urteilen handelt. Indem ich, auf das Ganze des Menschseins und der Menschheitsgeschichte hinblikkend, meine religiöse Überzeugung dem anderen sage, bin ich mir durchaus der kulturellen und durch die eigene religiöse Tradition gegebenen *Begrenztheit* meiner Erkenntnis und meines Urteils bewußt, stelle aber die Aussage dennoch in den Raum, in der Hoffnung, verstanden zu werden und in der Antwort, die mir der andere gibt, meinen religiös-kulturellen Sprach- und Denkhorizont erweitern zu können. Ich vertraue auf die Sprache, so, wie alle, die miteinander reden, auf Sprache vertrauen.

In diesem Sinne gilt es hier in einem ersten Durchgang nach dem zu fragen, was das Christentum als Tochter des Judentums in den 2000 (bzw. 2500) Jahren seiner Existenz den Menschen in ihrem Ringen nach Lebenssinn und nach Überwindung der spezifisch menschlichen Todesangst gegeben hat und in Zukunft wird geben können.

1. Was hat das Christentum (als Tochter des Judentums) in den 2000 (bzw. 2500) Jahren seiner Existenz der Menschheit gebracht?

Wenn ich die religiösen Traditionen der Menschheit von ihren ersten archäologisch und mythologisch faßbaren Anfängen bis heute zu überblicken versuche, treten mir vier grundsätzlich verschiedene, wenn auch teilweise ineinander verschlungene Wege vor Augen, auf denen der Mensch sich bemüht, das, was ihn unter allen Lebewesen als Mensch kennzeichnet, nämlich sein Wissen um den Tod,[1] zu bewältigen:

Folgt man den religiösen Mythen der Menschheit, kommt als *erstes* grundlegend religiöses Verhalten der Versuch in den Blick, die Schicksalsmacht, die früher oder später für jeden den Tod beinhaltet, durch *Opfer* zu besänftigen und günstig zu stimmen. So vielfältig und komplex das Phänomen des Opfers ist und so vielfältig und komplex deshalb auch die in der Literatur sich findenden Deutungen dieses Phänomens sind, ist doch eines für den Opfervorgang charakteristisch: Die Macht, der ich opfere, hat immer etwas Großes und Bedrohliches an sich. Es geht um Gewalt und um Gewaltiges. Hier ist die deutsche Sprache ungenau. Eine Mutter, die für ihr krankes Kind Zeit, Kraft und Nachtruhe aufbringt, „opfert" nicht diese Dinge dem Kind. Die lateinischen Ausdrücke für „opfern", *„sacrificare"* oder *„immolare"*, lassen sich nicht in diesem Sinne verwenden. Die Mutter *liebt* ihr Kind und will deshalb, daß es gesund wird; dafür setzt sie alle Mittel ein, die ihr zur Verfügung stehen. Man kann dieses Verhalten als „Liebe" und „Hingabe" bezeichnen, aber in religionsgeschichtlichem Sinne ist dies eher das Gegenteil von Opfer. Denn Opfer beinhaltet Zerstörung. Im religiösen Opfer annuliere, zerstöre ich eine Wirklichkeit, um sie einer höheren, mir überlegenen und deshalb bedrohlichen Macht zu übergeben. In seiner Zusammenfassung der prophetischen Opferkritik läßt deshalb der Prophet Hosea den biblischen Gott sagen: „Liebe will ich, *nicht* Opfer" (Hos 6,6).

Ein *zweiter*, ebenfalls sehr archaischer Weg, auf die schicksalhaft vorgegebene Todesdrohung zu reagieren, ist das *heldische* Verhalten. Hier wird in einem mächtigen Aufbäumen die Drohung des Schicksals gering geachtet. Töten und Getötetwerden sind dem Helden rauschhaftes Erleben und Lebenssteigerung. In prometheischem Trotz versucht hier der Mensch, die Schicksalsdrohung auszuschalten: Die Menschen von Babel machen sich daran, einen Turm zu bauen „mit einer Spitze bis zum Himmel" (Gen 11,4); Dürre und Trokkenheit soll sie nicht mehr bedrohen. In einer mörderischen Arbeitsleistung, deren Realisierung heute noch nicht erklärbar ist, schichten die Ägypter tonnenschwere Steine zu Pyramiden auf, um dem Pharao ein sicheres göttliches Leben im Jenseits zu ermöglichen und auch auf diese Weise den Tod zu überwinden. Unbekümmert um moralische Skrupel und den Verschleiß menschlicher Embryonen verkündet der amerikanische Wissenschaftler Richard Seed in unserer Zeit der Weltöffentlichkeit, er werde Menschen klonen, denn dies, so sagt er wörtlich, sei „der erste ernsthafte Schritt, wie Gott zu werden" und Unsterblichkeit zu erringen.[2]

Der *dritte* menschheitsgeschichtliche Weg, auf das Wissen um den Tod und die damit verbundene Schicksalsdrohung zu reagieren, besteht darin, dieses Wissen und diese Drohung als *Illusion* zu entlarven. Dieser Weg steht kontrapunktisch zum Opferweg und zum Heldenweg. Er ist besonders deutlich im Buddhismus ausgeprägt, durchzieht aber auch die späteren hinduistischen Traditionen sowie das Denken der taoistischen und platonischen Philosophie. Karl Jaspers sieht hier den achsenzeitlichen Aufbruch der Menschheitsgeschichte, ihre Abkehr von archaischer Gewaltfaszination. Der Weg besteht darin, in einem *Rückzug aus der Welt* und ihrem Treiben durch Meditation, Nachdenken und philosophisches Gespräch zu der Einsicht zu finden, daß der biologische Lebenswille, buddhistisch gesprochen der „Lebensdurst", am eigentlichen, nämlich dem geistigen Sein und Wesen des Menschen vorbeigeht. Die Möglichkeit, die eigene Sterblichkeit zu erkennen, setzt ein Sein voraus, das von dieser Sterblichkeit nicht betroffen ist. Die Schicksalsdrohung, die letztlich den Tod beinhaltet, läuft ins Leere; sie ist, bezogen auf den Menschen, der seine Sterblichkeit erkennt, eine Illusion. Der Mensch, der dies verinnerlicht, wird frei von Angst. Alles, was das Schicksal ihm nehmen kann und vor dessen Verlust der Mensch in ständiger Angst lebt, Besitz, Gesundheit, Frau und Kind, berührt das wirkliche Wesen des Menschen nicht. All dies ist nur *maya*, Täuschung und äußerer

[1] „Die Menschwerdung beginnt in dem Moment, wo es Lebewesen auf diesem Planeten gibt, die feststellen müssen, daß sie vor Gefahren im Feld der Angst so oft fliehen können wie sie wollen; es wird am Ende die Gefahrensituation endgültig unentrinnbar sein" (E. Drewermann / J. Jeziorowski: Gespräche über die Angst, Gütersloh 1991, 23).

[2] So berichtet in den „Aachener Nachrichten" vom 8. Januar 1998.

Schein. Der Weise löst sich von der Verhaftung an diese Dinge und wird dadurch frei. Keine Macht kann ihn mehr bedrohen. Es ist dies ein Weg, der heute viele Menschen anzieht.

Weisheitliche Spiritualität ist mit dem *vierten* Weg, mit der *jüdisch-christlichen Tradition* vielfach verflochten. Dennoch hat dieser vierte Weg ein durchaus eigenes Profil und eine eigene Dynamik. Von außen her gesehen unterscheidet er sich von der buddhistisch-philosophischen Desillusionierung der Schicksalsdrohung dadurch, daß sich der biblische Mensch, wie er ursprünglich in der jüdischen Existenz verkörpert ist, *nicht* aus der Welt zurückzieht, sondern in der Welt bleibt und an einer Veränderung der Welt arbeitet. Von innen her gesehen bedeutet dies: Sowohl das Leben und die Lebenssehnsucht, der Lebenswille, die in ihm wirken, als auch die Macht, der dieses Leben ausgeliefert ist, die es gibt und wieder nimmt, sind *nicht* Illusion, sondern Wirklichkeit. Die lähmende Drohung des unentrinnbaren Todes sucht der biblische Mensch durch ein *Ringen mit der Schicksalsmacht*, worin diese ihr bedrohliches Antlitz verändert, zu überwinden. Dieser *Weg der Verwandlung* vollzieht sich in drei Schritten:

Der erste Schritt ist verkörpert in der Gestalt *Abrahams*, dem Vater aller Glaubenden (Röm 4,11). Er besteht darin, daß sich der Mensch in einem freien Willensakt der Schicksalsmacht, der er in seinem „Lebensdurst" ausgeliefert ist und von der er weiß, daß sie ihn am Ende wieder zum Staub zurückkehren läßt, aus dem er genommen ist, vertrauensvoll anheimgibt. Dieser Glaubensakt – arabisch *islam* – ist jedoch keine blinde, aus Verzweiflung geborene Unterwerfung. Der biblische Mensch weiß ja um die beiden archaischen Wege, den Opferweg und den Heldenweg, die in seiner Umwelt auf ausgeprägte Weise gelebt werden, und er setzt sich in seinem Glaubensakt bewußt von diesen beiden Wegen ab. Sehenden Auges *setzt er darauf*, daß die Schicksalsmacht, der er sich anheimgibt, ein Gesicht zeigen und sich ihm gnädig zuwenden wird. Die Religion des Islam, die sich ja sehr bewußt – und sehr treffend – als die „Religion Abrahams" bezeichnet,[3] verkörpert, obwohl erst im 7. Jh. entstanden, diesen ersten Schritt des biblischen Befreiungsweges.

Das Judentum geht einen Schritt weiter. Es ist verkörpert in der Gestalt des *Mose*. Bei aller Vielfalt der Erzählmotive und Charakterzüge, die diese Gestalt kennzeichnen, ist doch das Hervorstechende und Grundlegende an ihr, daß es von ihm heißt: „Mose stieg zu Gott" (wörtlich: zu den *Elohim*, d.h. zu den Schicksalsmächten) „hinauf" (Ex 19,3) und daß Jahwe von ihm sagt: „Mit ihm rede ich von Mund zu Mund, von Angesicht zu Angesicht" (Num 12,8). Mose zieht die Konsequenz aus der Erfahrung, daß die Schicksalsmacht, indem ich mich ihr glaubend anheimgebe, ein Gesicht zeigt. Er ringt mit ihr auf dem von dunklen Wolken umhüllten und von Blitzen umzuckten Gottesberg. Wie Jakob in seinem Gotteskampf am nächtlichen Fluß ringt Mose aus der dunklen Gottesmacht den Segen, die lichte und klare Weisung, die Tora, heraus. Er weiß nun, wie er leben, in welche Richtung er seinen Lebensweg gestalten muß, damit die Schicksalsmacht ihm zugewandt nahebleibt und das im Glaubensakt gewonnene Antlitz dieser Macht auf seinem Lebensweg leuchtet. Jude sein heißt, immer neu in das Dunkel des Schicksals hineingehen und nach ihrem Gesicht und ihrer Weisung suchen: „*Ani maamin* (‚ich glaube') ... trotz Treblinka, wegen und trotz Majdanek ... vergeblicher Tod ... nutzloser Tod, ani maamin", so betet der Jude an den Stätten des Grauens und des Todes;[4] und immer wieder erfährt er Tröstung und Weisung, um weiter seinen Weg mit dem ihm zugewiesenen Geschick zu gehen. „Seinen Weg mit den Elohim gehen (vgl. Gen 5,24; Mi 6,8) und die Nähe dieser Gottesmacht auf dem Lebensweg zu spüren, ist das Ziel gläubiger jüdischer Existenz im Unterschied zum Weg der Frevler: „Ich aber, den *Elohim* nahe zu sein, ist mein Glück" (Ps 73,28), mit diesem Psalmvers beschreibt der jüdische Theologe und Religionsphilosoph Martin Buber seine Lebenseinstellung.[5]

Mit einer Intensität wie kein Jude vor ihm ist *Jesus aus Nazaret* diesen Weg jüdischer Existenz gegangen. Von den Jerusalemer Priestern der heidnischen Unheilsmacht Roms zur Kreuzigung übergeben, damit er jenen Tod sterbe, der in jüdischen Augen ein Fluchtod ist, der von Gott trennt (Dtn 21,23), ringt Jesus mit den *Elohim – Eloi, eloi, lema sabachtani?* (Mk 15,34) –; und das Unglaubliche, aber für den Christen doch glaubhaft Erzählte und deshalb immer neu Glaubbare ist, daß er durch diesen Fluchtod hindurch und über ihn hinaus zur rettenden und beglückenden Nähe der Schicksalsmacht findet. In einer tiefen Intuition erkennt der Guardini-Preisträger und Christus-Mystiker unserer Tage, Eugen Biser, daß das am Anfang der drei ersten Evangelien stehende Wort aus der Jordantaufe „Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden" (Mk 1,11) in Wahrheit der Erweckungsruf ist, der in die Gräber dringt (vgl. Joh 5,25) und den Jesus, am Kreuz sein Leben aushauchend, vom geöffneten Himmel her zu sich sprechen hört.[6] Die in diesem Ruf verdichtete beglükkende Nähe der Schicksalsmacht sprengt die Fesseln des Todes und läßt den Gekreuzigten in neuer Weise leben. Es ereignet sich im Kreuzestod des Juden Jesus das, was in der Genesis schon vom Patriarchen Henoch erzählt wird, wenn es von ihm heißt: „Henoch war seinen Weg mit den Elohim gegangen, dann war er nicht mehr da; denn die Elohim hatten ihn aufgenommen" (Gen 5,24): Der grausame Marter- und Fluchtod hat sich in der Art, wie der Jude Jesus ihn starb, zu einem *Entrückungs- und Auferstehungstod* verwandelt.

In diesem Tod sind zwei Begrenzungen aufgesprengt: erstens die Grenze des Judentums als einer Nationalreligion, weil ja Jesus außerhalb des Heilsvolkes, den heidnischen Fluchtod sterbend, zur rettenden Gottesnähe gefunden hat, zweitens aber – und das ist das für alle Menschen Erlösende –, die Grenze des Todes. Noch im schlimmsten für den damaligen Juden denkbaren Tod, im Kreuzestod, kann die Schicksalsmacht ein zugewandtes, rückhaltlos liebendes und deshalb über den Tod hinaus belebendes Antlitz zeigen. Der Tod hat damit seinen Schrecken verloren: „Tod, wo ist dein Stachel" (1 Kor 15,55). Der Mensch, das Lebewesen, das um seinen Tod weiß, ist von seiner menschlichen Urangst befreit. Er ist erlöst. Die dunkle Schicksalsdrohung ist von ihm genommen. Er kann in der Welt leben, kann befreit und dankbar seinen „Lebensdurst" stillen, ohne sich selbst und anderen durch den Opfer- und Heldenweg Gewalt anzutun. Das ist es, was das Christentum als Tochter des Judentums in 2000 bzw. 2500 Jahren der Welt gebracht hat.

Nur scheinbar steht diese Aussage in Widerspruch zu den vielen dunklen Seiten der Kirchengeschichte, den Kreuzzügen, Ketzerverfolgungen, der Inquisition, dem Hexenwahn, der Schürung von Höllenängsten, der Verteufelung menschlicher Sexualität und der in der katholischen Kirche bis heute praktizierten Diskriminierung der Frau, die aufgrund ihres Geschlechts für nicht geeignet und fähig erachtet wird, Gemeinde und Eucharistie zu leiten. Zu diesem Widerspruch ist zu sagen: Zweitausend Jahre sind gemessen an den vielen Jahrtausenden, in denen die Menschheit fast ausschließlich den blutigen Opfer- und Heldenweg gegangen ist, nur ein verschwindend kurzer Zeitraum. Die vor zweieinhalbtausend Jahren – etwa gleichzeitig mit dem beschriebenen dritten Erlösungsweg der Desillusionierung der Schicksalsdrohung – entstandene biblische Tradition ist in knapp tausend Jahren gewachsen und hat – als von in der Welt lebenden Menschen verfaßt – noch viele Elemente des Helden- und Opferweges in sich. Erst Jesus hat in seinem Leben, Sterben und todtranszendierenden Lebendigsein den aufgezeigten erlösenden Kern dieser Tradition zur Erscheinung gebracht.

Doch, wie das Johannesevangelium sagt, waren die Menschen damals noch nicht fähig, diesen Erlösungskern in seiner vollen befreienden Kraft zu erfassen: „Ihr könnt jetzt noch nicht alles erfassen; wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, einweisen wird er euch in die ganze Wahrheit" (Joh 16,12f). Die furchtbaren Greueltaten, die in der Kirchengeschichte geschehen sind, sollen und dürfen – wie der Holocaust an den Juden durch Nazideutschland – in keiner Weise verharmlost, heruntergespielt oder rasch übergangen werden. Doch der eben zitierte „Geist der Wahrheit" schärft zunehmend unseren Blick dafür, wo – vielleicht in Phasen eines letzten Sich-Aufbäumens – noch die archaisch-heidnische Opfer- und Gewaltgesinnung am Werk ist und wo umgekehrt die Befreiungsbotschaft vordringt, die der gekreuzigte Jude Jesus für die Menschheit beinhaltet. Einsichtige Soziologen erkennen heute, daß die Grundwerte und Eckpfeiler einer freiheitlichen und humanen Gesellschaft, die Anerkennung der Würde eines jeden Menschen, gerade des Hilflosen und Notleidenden, die Menschenrechte sowie die Reduzierung der Staatsgewalt durch eine demokratische Verfassung, auch wenn diese Werte teilweise in außerkirchlichen Kanälen transportiert wurden und sich oftmals sogar gegen den Widerstand der Kirchen durchsetzten, doch

[3] Vgl. im Koran die Suren 22,78; 2,130; 2,136 u. ö.

[4] Nach E. Wiesel: Why I write, in: A. H. Rosenfeld / I. Greenberg: Confronting the Holocaust: The Impact of Elie Wiesel, Bloomington 1978, 204.

[5] Vgl. M. Buber: Recht und Unrecht. Deutung einiger Psalmen, Basel 1952, 52f.

[6] Vgl. E. Biser: Das Antlitz. Christologie von innen, Düsseldorf 1999, 107f sowie 240–247.

ihre tiefste und letzte Wurzel in den aufgezeigten jüdisch-christlichen Befreiungstraditionen haben.[7]

2. Wie muß sich das Christentum in der Gegenwart und in der Zukunft gestalten, um seinem aufgezeigten Erbe treu zu bleiben und es in der Welt des dritten Jahrtausends in seiner heilenden und befreienden Kraft zur Geltung zu bringen?

Grundlage des Christentums muß die ganze Bibel sein. Es gibt keinen Messias *Jesus* ohne *Abraham* und *Mose*. Die Bibel aber ist nach dem II. Vatikanum (DV 12) die Dokumentation eines etwa tausendjährigen Ringens des Menschen, zu der über dem Menschenleben waltenden Schicksalsmacht ein befreiendes und persönliches Verhältnis zu finden. Der Wert und die Offenbarungsqualität dieser Dokumentation liegt darin, daß sich in jedem Menschenleben notwendig dieses Ringen *wiederholt*, so daß der Mensch aus der historisch-kritischen Analyse und der durch diese Analyse ermöglichten Meditation der biblischen Texte richtungweisende Impulse für den Umgang mit seinem je eigenen Schicksal gewinnen kann. Jeder Mensch kann und soll in seinem Leben zu jener Befreiungserfahrung finden, wie sie die ersten Christen in ihrer Trauerarbeit über den Kreuzestod Jesu in der Meditation der Hebräischen Bibel gefunden haben. Dabei können wir heute aus der Distanz von zweitausend Jahren sowie aufgrund des Zusammenwachsens unserer Welt und des dadurch möglich gewordenen Überblicks über das Ganze der Menschheitsgeschichte genauer als die Menschen damals das Neue und Spezifische des biblischen Befreiungsweges erkennen. Wir können sehen, daß dieser Weg – ähnlich, aber anders geartet als der fernöstlich-philosophische Befreiungsweg – darauf hinzielt, von der Opfer- und Gewaltfaszination, die den Menschen von frühester Vorzeit an gefangenhält, frei zu werden und die Angst vor seinem Todesgeschick auf andere Weise zu überwinden. Entsprechend müssen wir die in der Bibel noch enthaltenen Elemente der archaischen Opfer- und Gewaltmentalität als einen Teil dessen erkennen, was die Bibel als Ganzes überwinden will, und was es in jedem Menschenleben – immer wieder neu – zu überwinden gilt.

Für die konkrete Gestalt des Christentums in unseren Tagen bedeutet dies v. a., daß wir die Deutung des Todes Jesu als eines die Menschen mit Gott versöhnenden *Opfers* als ein solches noch heidnisch-archaisches Element begreifen und uns anderen ebenfalls im NT gegebenen Deutungen dieses Todes zuwenden müssen.[8] Dies hat eine weitreichende praktische Bedeutung, weil infolge des raschen Vordringens des Christentums in die antike heidnische Welt und besonders infolge der unter Kaiser Konstantin erfolgten engen Verbindung des Christentums mit dem römischen Gottkaisertum, gerade diese archaische Deutung Liturgie und Spiritualität, aber auch den Aufbau der innerkirchlichen Strukturen, wesentlich geprägt und bestimmt hat: Unsere liturgischen Texte sind durchtränkt vom Opfergedanken; auch die Einbindung des Gottesdienstes in Heilige Zeiten und Räume sowie die starre Fixierung der einzelnen Gesten und Worte im Ritus und die Durchführung der Riten durch besonders geweihte Personen sind typische Elemente archaischer Opferkulte. Sogar der Ausschluß der Frau von der Leitung des Gottesdienstes in der Katholischen Kirche hat – wenn auch bisher kaum irgendwo so gesehen – hier ihre vielleicht tiefste Wurzel.[9] Denn von frühester Vorzeit an, selbst in matrifokalen Kulturen, war der Opferpriester, also derjenige, der das Opfertier zu töten oder die Opfermaterie zu vernichten hatte, ebenso wie der Jäger und Krieger, die ebenfalls töten, in der Regel ein Mann. Ein opfer*freier* Gottesdienst kann sehr gut von einer Frau geleitet werden. Des weiteren ist die soldatisch-heldische Opfergesinnung, wie sie von den Führern und Leitern der Christengemeinden in der Zeit der Verfolgung gefordert und gepflegt wurde und wie sie noch heute zum Teil die christliche Spiritualität durchdringt, ein heidnisch-archaisches Element. Wer glaubt, d. h. sich wie Abraham der Schicksalsmacht vertrauensvoll anheimgibt und wie Mose um die Weisung seines Schicksals ringt und dieser Weisung folgt, hat kein Opfer und kein Heldentum nötig.

Auch die gewalttätigen Bilder der Apokalypse – Gerichtsdrohung, Verdammung und Höllenqual – sind ein Ausfluß der archaischen Gewaltfaszination und als solche in der Erfahrung des Auferstehungstodes Jesu überwunden.[10] Für Jesus steht nicht mehr wie für Johannes den Täufer die apokalyptische Katastrophe vor dem Anbrechen des Gottesreiches. Dieses beginnt vielmehr schon in seinem Wirken: dort, wo Menschen Heilung erfahren (Lk 11,20), wo sie gemeinsam das Brot brechen und den Wein trinken und in dieser anfanghaften Verwirklichung des endzeitlichen Festmahls auf dem Berg Zion (Jes 25,6–8) eine göttliche Tröstung erfahren.[11]

Nicht einmal der gewaltsame Tod, den menschlicher Haß über Jesus bringt, kann diese Erfahrung endzeitlicher Gottesnähe auslöschen: „Ich werde jetzt nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken, bis ich neu mit euch davon trinken werde im Reich meines Vaters" (Mk 14,25 par Mt 26,29), dies ist nach Auskunft fast aller heutigen Exegeten das ursprüngliche Kelchwort der Abendmahlsfeier. Das Bild vom Wein als dem „Blut des Bundes", das Jesus in seinem Tod vergossen hat, ist erst später im Zusammenhang der Sühnopferdeutung in die Abendmahlstradition eingeflossen. Es ist klar, daß sich von dieser Erkenntnis aus die christliche Eucharistiefeier sowohl in ihren Texten wie auch in ihren Gesten, eben in ihrer ganzen Spiritualität, neu gestalten muß.

Freilich kann und darf dies alles nicht wiederum gewaltsam, also sozusagen durch einen Federstrich der römischen Liturgiekommission, geschehen. Niemand darf vor den Kopf gestoßen und in seinen religiösen Gefühlen verletzt werden. Deshalb wird das Christentum im dritten Jahrtausend eine sehr vielfältige Gestalt annehmen. Es wird, kann und soll Christen geben, denen immer noch, wie den antiken und den germanisch-mittelalterlichen Menschen die Deutung des Todes Jesu als eines den Menschen mit Gott versöhnenden Opfers am stärksten ein Gefühl der Befreiung und Erlösung vermittelt; diese Menschen werden und sollen weiter die Eucharistie in geweihten Räumen und mit geweihten Personen als unblutige Erneuerung des blutigen Kreuzesopfers Christi feiern und in der Lossprechung durch den Priester, der die Früchte dieses Opfertodes verwaltet, ihren inneren Frieden finden. Auch nach der Sühnopferdeutung hören ja fortan die blutigen Opfer auf, weil sie durch das unendlich wertvolle Opfer Jesu Christi immer schon überholt sind. Die Zukunft aber wird jenen Christen gehören, die neue, vom Opfergedanken befreite Formen des Gottesdienstes und des Gemeindelebens suchen und gestalten – vom sog. „Bistro-Gottesdienst"[12] über die verschiedenen „Frauenliturgien"[13] bis hin zu einfachen Mahlfeiern befreundeter Christen „in den Häusern" wie in der christlichen Urgemeinde (Apg 2,46).

Christ ist darüber hinaus im dritten Jahrtausend auch der, der – wie heute schon viele Menschen – nur eine lose Verbindung zu Kirche und Gemeinde aufrechterhält und nur an den großen Lebenswenden um eine theologische Begleitung, Deutung und Segnung bittet. In dieser Bitte bringt er ja zum Ausdruck, daß nicht Opferweg und Heldenweg, auch nicht die Desillusionierung der Schicksalsdrohung, seinen Lebensweg bestimmen soll, sondern daß er jenen biblischen Weg der Verwandlung gehen will, durch den die den Tod beinhaltende Schicksalsmacht ihr dunkles Antlitz letztlich als gütiges Vater- und Mutterantlitz aufleuchten läßt. Der evangelische Theologe und Soziologe Franz-Xaver Kaufmann sagt deshalb mit Recht, daß die Kirchen den Wunsch und das Bedürfnis der Menschen nach solchen Dienstleistungen nicht als Service- und Konsum-Mentalität abqualifizieren dürfen, sondern in der Erfüllung solcher Bedürfnisse einen wichtigen, aus der Mitte ihrer Tradition zu gebenden Dienst am Menschen sehen müssen, den es über den bloßen Vollzug des Ritus hinaus auszufalten gilt.[14] In diesem Sinne soll sich etwa die Firmung mit dem Angebot einer materiellen, organisatorischen und psychischen Unterstützung bei der Ablösung des Jugendlichen aus seinem Elternhaus und bei der Suche nach einem Ausbildungsplatz verbinden, die Trauung nicht nur mit einer vorgeschriebenen Ehevorbereitung, sondern auch mit dem Angebot einer nachfolgenden Eheberatung und die kirchliche Beerdigung mit einer vorausgehenden Sterbebegleitung und mit nachfolgenden Gesprächsangeboten an die Angehörigen zur besseren Bewältigung ihrer Leidsituation.

V. a. aber könnte – auf längere Sicht hin gesehen – die im ersten Fragenkreis angesprochene innere Zusammengehörigkeit der drei Abrahamsreligionen – abzulesen an den Stichworten vertrauensvolle

[7] Vgl. F.-X. Kaufmann: Erkennen die Kirchen als alte „Global Player" ihre Möglichkeiten? Über die Zukunft des Christentums unter den Bedingungen der Moderne, in: „Frankfurter Rundschau" vom 16. Juni 1999, 9.

[8] K. Barth: Der Tod Jesu Christi im Verständnis des NT, Neukirchen-Vluyn 1992 referiert insgesamt *neun* ntl. Versuche, Jesu Tod zu deuten; dazu G. Baudler: Das Kreuz. Geschichte und Bedeutung, Düsseldorf 1997, 194–265.

[9] Vgl. dazu G. Baudler: Gott und Frau. Die Geschichte von Gewalt, Sexualität und Religion, München 1991.

[10] Vgl. Biser (Anm. 6), 124–130.

[11] Jes 25,8, ntl. übernommen in Offb 21,4: „Gott wird die Tränen abwischen von ihren Augen."

[12] Vgl. C. Bittlinger / F. Vogt: Die Sehnsucht leben. Gottesdienst – neu entdeckt, München 1999, 203–205.

[13] Vgl. B. Baumann u. a. (Hg.): Frauenliturgien. Ein Werkbuch, München 1998.

[14] Vgl. oben die Anm. 7.

Anheimgabe (Islam), von Hoffnung getragener Dialog (Judentum) und todtranszendierende Liebe (Christentum) – zu einer „abrahamischen Ökumene" dieser drei prophetisch-monotheistischen Religionen führen.[15] Angesichts eines „ozeanischen Atheismus" (Biser), wie er im Westen durch Aufklärung und Naturwissenschaft entstanden ist und in den früheren Ostblockländern ein halbes Jh. lang von Staats wegen propagiert wurde, wäre heute die Zeit gekommen, daß sich Islam, Judentum und Christentum in einem „Bündnis für Glauben" zusammenschließen,[16] um im „Weltdorf Erde" den Menschen eine Alternative anzubieten einerseits gegenüber einem agnostizistischen Fortschrittsdenken, das von wissenschaftlicher Kopflastigkeit, wirtschaftlichem Profitstreben und sozialer Kälte geprägt ist und andererseits gegenüber einem privatistischen Rückzug aus der Welt, wie viele Menschen ihn heute im Anschluß an die fernöstlichen Traditionen in esoterischen Gedankengängen suchen, aber auch gegenüber fundamentalistischen Strömungen. Abraham (Islam), Mose (Judentum) und Jesus (Christentum) könnten in ihrer inneren Zusammengehörigkeit jenes religiös-geistige Vakuum füllen, das im Prozeß der Einigung Europas schmerzlich spürbar ist und die wirtschaftlichen Aspekte so einseitig hervortreten läßt.

Eingebunden in eine abrahamische Ökumene könnte sich dann allmählich auch das aus dem geschichtlichen Bedürfnis nach apologetischer Abgrenzung geborene starre Korsett dogmatischer Lehraussagen lockern; es könnte die von Biser geforderte „Innensicht" des Glaubens[17] Platz greifen, in der die lehrhafte Vergegenständlichung der biblischen Glaubensgehalte wieder eingeschmolzen wird in jene heils- und lebensgeschichtliche *Erfahrung*, aus der heraus die Bibel entstanden ist und die der Mensch in analoger Weise auch in seinem heutigen Leben machen kann. Mit der Entgegenständlichung und Entdogmatisierung der biblischen Befreiungs- und Erlösungsbotschaft, zusammen mit der religionsgeschichtlichen Relativierung des Sühnopferdenkens würde dann auch die militärisch-strenge Hierarchie, wie sie besonders in der katholischen Kirche ausgeprägt ist, ihren Sinn verlieren und es könnten demokratische Strukturen in die Leitung und Verwaltung der Kirchen und Religionsgemeinschaften einziehen. Das Papsttum wäre dann nicht mehr ein quasi absolutistisch regierendes religiös-geistiges Machtzentrum, sondern ein lebendiges Symbol der Einheit aller abrahamisch, mosaisch und jesuanisch glaubenden und lebenden Menschen, ähnlich wie etwa das englische Königshaus die Einheit des britischen Commonwealth darstellte. Die abrahamische (Moses und Jesus mit einbeziehende) Glaubensökumene könnte dann im „Weltdorf Erde" in einen ständigen, fest institutionalisierten Dialog auch mit den fernöstlich-philosophischen Traditionen treten, die heute im Buddhismus ihre profilierteste Ausprägung finden. Auf diese Weise wäre geschichtlich-dynamisch und dadurch weitaus wirksamer jener Religionsfriede erreicht, den Hans Küng durch die abstrakte Konstruktion eines „Weltethos" zu gewinnen sucht,[18] von dem er jedoch zu Recht immer wieder sagt, daß er die Voraussetzung eines tragfähigen Weltfriedens ist.

Dies alles sind heute noch weitgehend utopische Perspektiven. Dennoch sind – verstreut – auch schon konkrete Ansätze und „Orte" für diese mögliche Zukunft vorhanden. Ich denke an die vielen jüdisch-christlichen Gesprächskreise, an die judenchristlichen Gemeinden in Israel, die bewußt an den unmittelbaren Ursprung des Christentums zurückführen wollen, aber auch an die vielen Bemühungen um einen islamisch-christlichen Dialog und an die *„Fraternité d' Abraham"*, die „Bruderschaft Abrahams", die seit 1967 in Frankreich existiert und die organisierte abrahamische Ökumene aus Juden, Christen und Muslimen schon antizipiert.[19] Auch der christlich-buddhistische Dialog wird schon vielfach geführt. Vielleicht werden sich unter dem Druck der unaufhaltsam voranschreitenden Globalisierung eines Tages diese verstreuten Bemühungen bündeln und zu einer lebendig-dialogischen Einheit führen. Wir blikken ja in ein neues Jahrtausend, und in einer so schnellebigen Zeit wie der unsrigen bieten tausend Jahre einen weiten Raum für Veränderungen.

[15] Dies fordert auch K.-J. Kuschel: Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint, München 1994, 213–306.

[16] Vgl. G. Baudler: Die Befreiung von einem Gott der Gewalt. Erlösung in der Religionsgeschichte von Judentum, Christentum und Islam, Düsseldorf 1999, 379–385.

[17] Vgl. E. Biser: Einweisung ins Christentum, Düsseldorf 1997, 85–88.

[18] Vgl. H. Küng: Projekt Weltethos, München / Zürich 1990.

[19] Vgl. Kuschel (Anm. 15), 273–276.

Neue Bücher zum Kirchenbau

Von Stefan Rau, Münster

> „[Die] Texte und Riten [sollen] so geordnet werden, daß sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen, und so, daß das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann." (SC 21)

Es scheint, daß die umfassende Bedeutung dieser Maxime der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums fast 40 Jahre nach ihrem Beschluß mehr und mehr ins Bewußtsein von Gemeinden und Seelsorgern tritt. Die erste nachkonziliare Phase war beherrscht von der gewaltigen Aufgabe der Überarbeitung des Textbestandes aller liturgischer Bücher und baute – auch in Übereinstimmung mit der gesellschaftlichen Mentalität der sechziger und siebziger Jahre – stark auf die Wirkmächtigkeit des Wortes im Gottesdienst. Seit Anfang der achtziger Jahre traten dann mehr und mehr auch die non-verbalen Kommunikationszeichen der Liturgie ins Bewußtsein – ein markanter Punkt war dabei sicher 1980 die von Wieland Schmied konzipierte Ausstellung „Zeichen des Glaubens – Geist der Avantgarde" auf dem Katholikentag in Berlin, mit der das Gespräch zwischen Kirche und Kunst wieder ins Bewußtsein breiterer Kreise in der Kirche trat und damit die Relevanz von äußeren und inneren Bildern generell. In den Neunzigern nimmt – wieder in Korrespondenz mit gesellschaftlichen Trends um den „life-style" – das Gespür von Gemeinden für die Bedeutung der „Äußerungen" ihres Glaubens zu; man spürt, daß es keine „Äußerlichkeiten" sind, sondern stark nach innen und außen wirkt, in welchem Zustand ein Pfarrheim ist, wie der Kirchplatz gestaltet ist – und welchen Eindruck der Kirchbau vermittelt.

So wächst heute das Bewußtsein für die liturgische Feier als komplexes kommunikatives Symbolgeschehen in den Dimensionen von Zeit, Raum, Bild, Gegenständen, Kleidung, Handlung, Bewegung, Sprache, Gesang, und holt damit erfahrungsgemäß ein, was die Liturgiekonstitution theologisch markierte. Entsprechend verstärken sich im letzten Jahrzehnt Forschungsprojekte und Publikationen, die sich wissenschaftlich und pastoralliturgisch mit dem Thema Kirchenbau und seiner Ausstattung befassen. Drei von diesen sind hier vorzustellen.

Wie schon früher zur Eucharistie, zum liturgischen Gebet, zum liturgischen Jahr verfaßte Klemens Richter auch zum liturgischen Raum eine Artikelserie im „Christ in der Gegenwart" und legt sie nun als Buch bearbeitet vor.[1] Beibehalten ist dabei die Struktur knapper drei- bis vierseitiger selbständiger Art. und die Orientierung am Adressatenkreis interessierter Laien. Sehr hilfreich sind die für das Buch vorgenommenen Ergänzungen durch Skizzen und Pläne.

34 Abschnitte führen den Laien verständlich an die theologischen, geschichtlichen und aktuellen Fragestellungen heran, wobei die Frage der gegenseitigen Beeinflussung von Kirchenraum und Gemeinde als Leitmotiv bestimmend bleibt.

Das *erste Kap.* (1–40) *„Prägung des Glaubens durch den liturgischen Raum"* expliziert diesen Grundgedanken an Beispielen v.a. unseres Jh.s (Eucharistiefrömmigkeit, Liturgische Bewegung, nachkonziliare Liturgie und Gemeinde, restaurative Tendenzen).

Der *zweite Teil* (41–74) zeigt die große Linie dieser gegenseitigen Bedingtheiten in der Geschichte, von den frühesten Zeugnissen im NT über die Hauskirchen bis zu denkbaren Zukunftsmodellen.

Der *dritte* und *vierte Teil* diskutieren die einzelnen Handlungs- und Devotionsorte im liturgischen Raum (75–114), also Altar, Ambo, Taufe etc. in ihrer Gestaltung und Zuordnung.

Der abschließende *fünfte Teil* (127–140) beschäftigt sich mit Restthemen wie Gerät und Kleidung, Kirchweihe und der Gemeinde als Bauherrin. Eine kleine kommentierte Literaturauswahl rundet den schmalen Bd ab.

[1] **Richter,** Klemens: **Kirchenräume und Kirchenträume.** Die Bedeutung des Kirchenraums für eine lebendige Gemeinde. – Freiburg: Herder 1998. 143 S., kt DM 22,80 ISBN: 3–451–26422–6.

Sehr dankbar ist der Leser für die knappe Behandlung der angeschnittenen Fragen unter historischer, systematischer und praktischer Perspektive. Auch wer nicht allen nahegelegten Schlußfolgerungen folgen mag, wird sich zu eigenem Nach- und Weiterdenken herausgefordert fühlen.

Ein Beispiel (62–66 „Wegekirche": Ausdruck einer vorkonziliaren Liturgie): Wenn eine Gemeinde in München sich 1996 in einem freien Wettbewerb für eine Form ihrer neuen Kirche entscheidet, die eher dem Liturgie- und Gemeinde-Ideal vor dem II. Vatikanum entspricht, dann kann man das als Theologe bedauern, man kann es aber auch – entsprechend der Intention des Buches – zunächst einmal „sine ira et studio" als Indikator für das tatsächliche Glaubensbewußtsein dieser Gemeinde zur Kenntnis nehmen. Es schließen sich viele interessante Fragen an: Was bedeutet es vor der Folie des Gesetzes *„lex orandi – lex credendi"* für eine Kirche, wenn Gemeinden entscheidende Grundlagen einer Reform offensichtlich nicht rezipieren und in einer früheren – von derselben Kirche damals vehement eingeforderten – Mentalität verharren? Ist es nicht gerade in Kenntnis der langen Entwicklungslinien, die uns die Religionswissenschaft für den Bereich des Kultes aufzeigt – und die das Buch im historischen Teil veranschaulicht – nur allzu verständlich, daß es Generationen braucht, bis sich eine neue Idee durchsetzt, verstanden wird und gar innerlich akzeptiert wird? Der geniale Rückgriff der Alten Kirche auf die profane Bauform der Basilika hat im Prinzip 1600 Jahre Gültigkeit behalten – wie sollte sich in 30 Jahren eine neue, gar end-gültige Form entwickeln oder gar in allen Gläubigen durchsetzen können?

Auf einer anderen Ebene gefragt: Kann sich in solch einer Entscheidung nicht auch ganz anderes als Widerspenstigkeit gegen theologische Erkenntnisse zeigen, z. B. daß noch keine ästhetisch befriedigende Lösung für einen neuen theologischen Ansatz gefunden ist, so daß die Mehrheit einer Gemeinde einen theologisch korrekten Entwurf durchaus als „richtig" (gedacht), aber nicht als „schön" (stimmig, ansprechend) empfindet?

Nennen wir als ein Beispiel das seit 1995 neu diskutierte sog. „Ellipsenmodell"[2] (67–73): Die lange diskutierte und ästhetisch häufig unbefriedigende Zuordnung von Altar und Ambo scheint darin zumindest theoretisch gelöst zu sein. Konsequent geht dieser Bautyp – besser wohl Einrichtungsvorschlag, da innerhalb verschiedener Grundrisse denkbar – von den Vollzügen des Gottesdienstes aus und inszeniert vorbildlich die Gegenwartsweisen Jesu Christi in dessen Verlauf. Es bleibt aber abzuwarten, wie die Rezeption dieses Entwurfes sich gestalten wird, denn er ignoriert u. E. weitgehend die kultische Dimension der Liturgie und damit das religiöse Grundbedürfnisse des Beters nach dem erfahrbaren Gegenüber von Gott in den traditionellen Symbolen seiner Gegenwart. Im übrigen scheint an der Ellipsenlösung lediglich das Gegenüber von zwei Gemeindehälften zwingend zu sein, da schon in den hier abgebildeten drei Grundrissen (70ff) die Zuordnung von Altar, Ambo und Taufe zueinander und im Raum je anders sind, beim Bau der neuen Christophoruskirche auf Sylt konnte sogar zwischen Planung und Realisierung innerhalb der Ellipse die Achse Altar–Ambo von der Längs- in die Querrichtung gedreht werden.

Hier rührt das Buch an eine zutiefst theologische Frage: Wie ernst wird die Gemeinde als Subjekt ihrer Entscheidungen genommen – wie allerdings auch in die Pflicht, wenn sie etwa nach nicht einmal einer Generation schon wieder ihre Kirche umgestalten will und dafür wie selbstverständlich Kirchensteuermittel erwartet? Das in manchen Diözesen erprobte Modell der Begleitung von Gemeinden zu einer verantworteten Bauherrentätigkeit (137ff: „Mitbestimmung der Gemeinde") ist selbstverständlich wünschenswert, auf dem theologischen Prüfstand steht es allerdings erst dann, wenn eine Gemeinde sich wie in München den wohlmeinenden Ratschlägen widersetzt und für ihre Feiern des Glaubens einen anderen Raum als passend empfinden als Architekt, Ordinariat und bischöfliche Kommissionen. Nehmen wir den Glaubenssinn einer Gemeinde ernst, der aus welchen Gründen nun so ist wie er ist, dann verbieten sich u. E. zumindest Druckmittel wie bischöfliche Verordnungen ebenso wie kirchenfiskalische Daumenschrauben, die dann – passend zum Bauplan – an nicht ganz zeitgemäße Erziehungsmethoden erinnern.

[2] Angestoßen wurde die Diskussion durch F. Lüthi: Versammelt um Altar und Ambo. Ein Konzept für einen Kirchenbau, in: Gd 29 (1995), 81ff; neuestens dazu A. Gerhards (Hg.): In der Mitte der Versammlung. Liturgische Feierräume (Deutsches Liturgisches Institut „Liturgie & Gemeinde – Impulse & Perspektiven", 5), Trier 1999.

Der große Wert des Buches liegt in seiner gut lesbaren Zusammenfassung der neueren Diskussion um den katholischen Kirchenbau, die v. a. betroffenen Gemeinden und ihren Pfarrern eine große Hilfe sein wird. Angesichts seiner Qualitäten fallen kleine Ungenauigkeiten des Buches kaum ins Gewicht (so heißen die S. 52 genannten römischen Kirchen Santa Caecilia und Santa Pudenziana). Von liturgiewissenschaftlicher Kompetenz, Leserfreundlichkeit und Preis her füllt Richter damit nun endlich eine Lücke, die durch das leider allzu schnell vergriffene Buch von H. B. Meyer: Was Kirchenbau bedeutet, Freiburg 1984, entstanden war, einem Werk, daß in Kompetenz, Präzision und Aufmachung singulär war und unverständlicherweise nur eine Auflage erfuhr. Der Wissenschaftler wird das Werk Richters als sehr gesprächsförderlich seinen Studierenden empfehlen und selbst für manche Diskussion gut aufbereiteten Stoff finden.

Wie der Titel vermuten läßt, legt Werner Roemer eine kleine Arbeit vor,[3] die in der Tradition von Kitschelt, Sedlmayr und Bandmann steht und deren Ansatz folgt, daß Kirchbauten Ver-Körperungen, ja Abbilder geistiger Gebäude und Ideen seien. Dieser geistesgeschichtliche Interpretationsansatz ist in den 50er Jahren diskutiert worden (vgl. dazu zusammenfassend H. Muck: Gegenwartsbilder, Wien 1988, 52–59) und wird heute trotz interessanter Aspekte eher kritisch beurteilt.

Nach einer knappen programmatischen Einleitung (7–11) stellt Vf. in zwölf Kap.n, die der gängigen kunsthistorischen Periodisierung folgen, an ausgewählten Beispielen seine Interpretation von Raumgestalten als Abbild des Himmels von den frühchristlichen Kirchen bis in die Moderne vor. Zwischen S. 62 und 63 bieten 113 sw.-Abb. Grundrisse, Skizzen und Fotografien von bekannten, durchaus repräsentativen Kirchenbauten dieser Epochen. Schlußbemerkungen (102–105) und Anmerkungsapparat beschließen das Buch.

Dem Leser begegnet in den Einzeldarstellungen viel Sachverstand, die meisten der vorgestellten Räume sind bekannt und auch aus anderer Literatur reichlich belegt, in der Kürze der Darstellung aber sind die gewählten Beispiele instruktiv und hilfreich.

Das eigentlich Anregende und zugleich die Hauptanfrage an das Buch aber ist der zugrundeliegenden Denkansatz, wie er sich v. a. in Einleitung und Schluß äußert: „Die Vorstellung einer zweckdienlichen, ‚funktionsgerechten' Form hat lange Zeit den Blick auf andere Aspekte der Architektur verstellt. In der modernen Kirchenbaukunst äußert sich dieses Zweckdenken in der Forderung, der Kirchbau habe sich allein nach den liturgischen Funktionen auszurichten." (7)

Bei diesen ersten Sätzen des vorliegenden Buches stutzt der Leser: Wer oder was soll hier als Gegner aufgebaut werden? Man erführe gerne die Quelle der Forderung, eine Kirche solle *nur* funktional sein. Ohne Zweifel ist nach den Maßstäben des hl. Thomas von Aquin auch eine christliche Kirche nur dann wahrhaft schön, wenn sie auch ihren Zwecken (übrigens keineswegs nur der Liturgie) dient. Doch wer wollte einem Raum, der religiösen Vollzügen dient, im Ernst Symbolkraft und unmittelbare Wirkung – ob gewollt oder ungewollt – absprechen?

Fragwürdig erscheinen hier alle Verabsolutierungen: Sowenig man in der Tat die „funktionsgerechte Form" (7) als monokausales Entstehungsmotiv behaupten kann, sowenig wird man auch die „Bedeutung" zu dem einen Grund hochstilisieren dürfen. Wer wollte die komplexe Gemengelage der Motive, Ursachen und Wirkungen beim Entstehen eines Raumes präzise scheiden?

„Der Altar steht nicht deswegen auf Stufen, damit man ihn besser sehen kann." (7) Doch, möchte man sagen, der Altar wird sicher *auch* darum auf Stufen gestellt, aber genauso sicher sucht man bei der „Umnutzung" der überkommenen Basilikaform als christlicher Gottesdienstraum auch von der Symbolgestalt der Feier und dem bestimmenden Raumeindruck nach dem stimmigsten Platz für den Altar. Greifen beim Bau und der Einrichtung von Kirchen nicht immer liturgische Funktion, (allgemein-religiöses) Raumgefühl, (dezidiert christliche) symbolische Deutungen ineinander? Der Argumentationsgang ist aus älteren Werken bekannt, die Fragen bleiben die gleichen: Ist das hier Vorgelegte heutige – mögliche – Deutung aufgrund unseres Kenntnisstandes der kulturellen Hintergründe und geistigen Bewegungen der Zeit, oder handelt es sich um Interpretationen, die Zeitgenossen, gar die Baumeister und Künstler der Zeit ihren Werken gaben, vielleicht sogar als bewußt steingewordene Idee?

Die Religionsphänomenologie hat bei der Erforschung hl. Orte aller Religionen herausgearbeitet, daß die Unterscheidung von oben

[3] **Roemer**, Werner: **Kirchenarchitektur als Abbild des Himmels.** Zur Theologie des Kirchengebäudes. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1997. 121 S., pb. DM 29,80 ISBN: 3–7666–0116–4.

und unten im menschlichen Erleben immer für Himmel und Erde steht, daß die Decke jedes – nicht nur sakralen – Raumes Zeichen des Himmels ist, dem der aufrecht gehende und stehende Mensch sich entgegenstreckt. So gilt in der Tat für jeden Raum, was Vf. zur Deutung gotischer Räume schreibt, daß die Unterscheidung zwischen erlebbarer und spekulativer Symbolik nur schwer zu treffen sei. (62)

Vf. wagt sich u. E. weit vor, wenn er schreibt: „Viele Kirchen bleiben von dieser Bildauffassung unberührt, heben eine andere Bedeutung heraus oder opponieren gegen jede Symbolarchitektur." (102) Schon grammatikalisch zeigt sich die sachliche Problematik dieses Satzes: Wer könnte sinnvoll Subjekt dieser Aussage sein? „Die Kirchen" opponieren kaum gegen Sakralarchitektur, dann vielleicht die Erbauer, die Benutzer, spätere Betrachter oder Interpreten ...? Vf. schließt sich Rudolf Schwarz an in der Meinung, „daß es eine liturgische Architektur nicht gebe, da die Liturgie allein nie ausreiche, einen Bauplan zu erklären" (7). Dem ist sicher zuzustimmen, aber das Argument ist auszuweiten: es reicht keine Idee, kein Plan, keine geistesgeschichtliche Strömung aus, einen Bau zu erklären – wer wollte sich dann gar einheischig machen, bestimmte Ideen bei der Entstehung eines Baus *aus*zuschließen?

Dem Schlußsatz des Buches ist auch als Wunsch an heutige Gestaltungen unbedingt zuzustimmen, daß sich jeder „Kirchenbau durch Sachlichkeit und Zweckmäßigkeit bestimmen läßt, ohne dabei auf die Sinnbildlichkeit zu verzichten" (105). Jeder Raum, erst recht jede Kirche, hat einen Bedeutungsüberschuß über das Funktionale hinaus, auch der nackte Betonkubus aus weißen Wänden und Decken ohne christliche „Symbole" wirkt „symbolisch" auf den Eintretenden. Die Schlußfolgerung wäre also, diese religionspsychologische und semiotische Erkenntnis anzunehmen und bei Raumgestaltungen zu bedenken, daß alles im Raum wirkt, ob wir es wollen oder nicht, ob wir es bewußt gestalten oder nicht.

Der etwas altertümlich klingende Untertitel und die Wortschöpfung der „Kirchenpädagogik" macht gespannt auf das Buch von Margarete Luise Goecke-Seischab und Jörg Ohlemacher[4], das seine Zielgruppe offenbar unter Kindern und Jugendlichen bzw. deren Erzieherinnen und Erziehern sieht. Doch das Vorwort weitet diesen Adressatenkreis aus auf alle, „die sich Kirchen lieber selber erschließen" (12) als sich schriftlichen oder menschlichen Führern anzuvertrauen. Das Anliegen ist kein dezidiert kunsthistorisches oder theologisches, sondern „das Interesse für den Sinnzusammenhang zwischen christlichem Weltbild und seinem irdischen Abbild, dem Kirchenbau, zu wecken" (12).

Das Buch gliedert sich in vier sehr disparate Hauptteile, die jeweils mit einer „Bildbetrachtung zur Einstimmung" beginnen.

„Vom Sinngehalt christlicher Kirchen" (13–64) bietet einen reich mit Skizzen der Vf.in angereicherten Essay zur Symbolik des historischen Kirchengebäudes und seiner Teile. Dabei signalisiert der Zwischentitel „Blütezeit der Kirchenbaukunst: Das Mittelalter" (21–55) eine Wertung der Vf., die das ganze weitere Buch durchzieht. Aufbruch in die Neuzeit, Reformatorische Bauten, Barock und Moderne – an dem wenig repräsentativen Beispiel der evangelischen Waldkirche Planegg vorgeführt – werden dann auf neun Seiten abgehandelt.

Der *zweite Hauptteil* handelt *„Von der Geschichte und den Bauformen christlicher Kirchen"* (66–114) und bietet nach knappen, aber instruktiven grundsätzlichen Überlegungen (Kirchen sind Gesamtkunstwerke, Außen- und Innenansicht, Stilreinheit und Stilvielfalt ...) einen knappen Durchgang durch die Geschichte des christlichen Kirchenbaus. Hier findet der Leser, was er im ersten Teil vermißt: eine sachkundige, systematisch stringente, gut lesbare Darstellung, die in der notwendigen Beschränkung klug gewichtend und didaktisch aufbereitet von der Alten Kirche bis zu Beispielen unseres Jh.s führt.

Der *dritte Hauptteil „Kirchen erkunden, Kirchen erschließen"* (115–191) stellt die angekündigte „Kirchenpädagogik" vor und anschließend in Beispielen dar. Er soll Kindern und Jugendlichen die Be-Deutung von Kirchenräumen erschließen helfen, da „das seit frühchristlicher Zeit wie selbstverständlich weitergereichte Wissen um ihre vielschichtige Symbolbedeutung in unserem Jh. verloren zu gehen" droht (118). Dazu sollen Kirchen als Lernorte neu entdeckt werden, was mit Hilfe von zahlreichen Skizzen, Fragen, Materialien, differenziert für Kinder unter und über 12 Jahren, geschieht. Allerdings findet man sich erst nach einer längeren Orientierungsphase in dem kreativ-chaotischen Teil zurecht.

Wieder sehr empfehlenswert nicht nur für Kinder und Jugendliche ist dagegen das abschließende *Stichwortverzeichnis* (192–234) des Buches. Es vereinigt architektonische, theologische, hagiographische, ikonographische und liturgische Lemmata mit solchen zu bedeutenden Orten und Personen. Allerdings beschränkt sich auch dieses Kap. auf die kunsthistorische Betrachtung der Kirche als Werk der Vergangenheit; so findet man unter den Stichworten Altar, Ambo, Levitenstuhl, Tabernakel nichts über deren heutige Verwendung und Symbolsinn in der katholischen Kirche.

Die *„Auswahl" bedeutender Kirchenbaumeister* (235) nennt neben einer großen Anzahl Barockbaumeister einzig C. F. Schinkel für das 19. und O. Bartning für das 20. Jh.

Insgesamt ist das Werk aufwendig und mit Liebe zum Detail gemacht und pädagogisch ambitioniert. Gleichzeitig präsentiert es sich aber in einer bemerkenswerten Uneinheitlichkeit, deren Ursache man, da nicht markiert, nur in der Urheberschaft der beiden Vf. vermuten kann.

Die Vf. wünschen sich, daß „die Symbolik und christlich-abendländische Tradition alter [!] Kirchen wieder mehr in den Blick rückten" (12). Eine solche Selbstbeschränkung auf Werke der Tradition ist generell legitim und sie wird im Buch weitgehend durchgehalten – es liest sich streckenweise wie eine didaktische Aufbereitung der älteren Werke von Bandmann, Sedlmayr, Sauer oder Stange. Gerade im Blick auf die Zielgruppe junger Menschen bedauert der Leser allerdings diese Beschränkung. Auch aus religionspädagogischer Perspektive ist es sicher gut, wenn Schüler die Wurzeln ihres Glaubens und ihrer Kultur kennenlernen, aber welcher Geschichtsunterricht würde mit dem 19. Jh. enden? Das mindestens so notwendige Lernziel ist eine Hinführung zur heutigen Sicht der Kirche und ihrer liturgischen Feiern, wie sie sich – mehr oder weniger gelungen, sicher aber diskutierenswert – in der Gestaltung heutiger Gemeindekirchen spiegelt. Hier sucht der Leser vergebens nach Anregungen.

Fachlich muß man zumindest an einige Kap. deutliche Fragezeichen anbringen: Schon im einleitenden Kap. finden sich recht gewagte Urteile, etwa: „Christliche Kunst dient nicht kultischen, sondern symbolischen und didaktischen Zwecken" (20); ein Blick in die neuere Literatur – denkt man allein an die Arbeiten von Hans Belting und Alex Stock – hätte diese Aussage zumindest sehr viel differenzierter ausfallen lassen.

Wie das erste Kap. zeigt auch der dritte Teil vorrangig historisches Interesse, hier nun offenkundig aus evangelischer Perspektive, denn die Entwicklungen in der katholischen Kirche seit dem II. Vatikanum sind schlicht ignoriert. Das zeigt sich an eklatanten Einzelheiten: Unter dem Stichwort „Altar" (141) wird lediglich der historische Hochaltar beschrieben und im Arbeitsbogen (154) nachgefragt, der seit dreißig Jahren in katholischen Gemeinden selbstverständliche Zentralaltar für die Eucharistiefeier kommt nicht vor. Schon ein Blick in eine beliebige barocke Dorfkirche hätten den Vf.n gezeigt, daß Seitenaltäre keineswegs ein Spezifikum „großer Bischofskirchen" sind, die „den zahlreichen Priestern, die zu einer Bischofskirche gehören, Gelegenheit zum täglichen Messelesen [!]" geben (141).

Neben solchen sachlichen Aussetzern überraschen immer wieder didaktische Ideen, die durchaus kreativ, aber nicht immer nachvollziehbar sind: so bleibt es z. B. ein Geheimnis, warum nochmals „Kirchenbaustile im Überblick" (162ff) in Text und Bild geboten werden, denen man dringend wünscht, sie hätten die Informationen des zweiten Teils zur Kenntnis genommen.

Ebenso überraschend taucht eine anschauliche Bildtafel mit den „Amtstrachten katholischer und evangelischer Geistlicher" auf (171), deren Unterhaltungswert allerdings den an Information deutlich übertrifft: die Kopfbedeckung des Katholiken heißt Birett, nicht Barett, die Schließe eines Pluviale heißt auch beim Bischof nicht Pektorale, Nonnen und Mönche – diese übrigens heute selten mit Tonsur – sind keine Geistlichen, die Gottesdienstkleidung eines evangelischen Pfarrers ist nicht zu vergleichen mit dem zivilen Lutherrock des evangelischen Bischofs. Auch in dem Materialteil „M11 Begriffe aus Liturgie, Theologie und Kirchengeschichte" (174f) verwundert nicht nur die Auswahl der Begriffe, sondern auch manch sachlicher Fehler: Der Pantokrator ist gerade eben nicht Gott Vater, sondern Christus als Allherrscher, ein Presbyter ist auch in der katholischen Kirche kein „Priester mit dem dritten Grad der höheren Weihen" – beides wird übrigens im folgenden Stichwortverzeichnis (222; 225) korrekt erklärt! Allerdings findet sich auch darin ein „faux pas": in der Monstranz wird die Eucharistie der Gemeinde nicht gereicht, sondern gezeigt (220).

So empfiehlt sich das Werk in einigen Teilen durchaus dem, der sich historischen Kirchen nähern möchte und Hilfen zu ihrem Verständnis aus ihrer Zeit heraussucht, auch den Lehrenden im Geschichts-, Kunst- oder Kirchengeschichtsunterrichts. Fachlich ist solchen allerdings zur Ergänzung durch andere Bücher zu raten.

[4] **Goecke-Seischab,** Margarete Luise / **Ohlemacher,** Jörg: **Kirchen erkunden – Kirchen erschließen.** Ein Handbuch mit über 300 Sachzeichnungen und Übersichtstafeln sowie einer Einführung in die Kirchenpädagogik. – Kevelaer: Kaufmann / Butzon & Bercker 1998. 237 S., kt DM 49,80 ISBN: Kaufmann: 3–7806–2453–2 / Butzon & Bercker: 3–7666–0143–1.

Allgemeines / Festschriften

Diskurs und Leidenschaft. Festschrift für Karl-Otto Apel zum 75. Geburtstag, hg. v. Raúl Fornet-Betancourt. – Aachen: Verlag der Augustinus Buchhandlung 1996. 336 S. (Concordia Reihe Monographien, 20), kt DM 45,00 ISBN: 3–86073–366–4

Der um den Dialog zwischen europäischer Kommunikationsphilosophie und lateinamerikanischer Philosophie der Befreiung verdiente R. Fornet-Betancourt legt zum 75. Geburtstag eines der Protagonisten der Kommunikationsethik eine FS unter einem den Jubilar K.-O. Apel trefflich kennzeichnenden Titel vor, gehört doch die Reflexion auf die Konstitutiva, Kriterien und Potentiale des argumentativen Diskurses zu den unbestrittenen Leistungen dieses leidenschaftlichen und unermüdlichen Verfechters einer universalistisch konzipierten, transzendentalpragmatisch letztbegründeten und diskursethisch orientierten Philosophie. Daß dieser Ansatz sich einer internationalen Rezeption und weltweiten Diskussion erfreut und gerade auch in kritischer Auseinandersetzung mit seinen weitreichenden philosophischen Ansprüchen als anregend und fruchtbar begriffen wird, belegt einmal mehr der vorliegende Bd, zu dem 16 Philosophen und eine Philosophin aus Deutschland, Spanien, Frankreich, Nord- und insbesondere Lateinamerika beigetragen haben.

Eine Reihe von Aufsätzen behandeln Fragen im näheren und weiteren Umfeld von Apels Ansatz, so etwa solche zum *Verhältnis von Wohlfahrts- und Gerechtigkeitsstaat* (A. Cortina), zur *Rolle der Philosophie im Streit um lateinamerikanische Kultur und Identität* (R. Fornet-Betancourt), zur *Ethik und ersten bzw. als erste Philosophie* (A. Gómez-Muller), zur *individuellen und kollektiven Identitätskrise* (V. Hösle), zur *Selbstkonstitution des Subjekts angesichts des systemischen Determinismus* (F. Hinkelammert) und zum *Authentizitätsbegriff im postkolonialen Diskurs* (L. Sanchez). Daneben gehen diverse Beiträge explizit auf Apels Position ein, deren Anliegen, Einsichten und Grenzen v. a. im Dialog mit der Befreiungsethik expliziert werden.

E. Mendieta gibt eine ebenso knappe wie kenntnisreiche Übersicht über *„Karl-Otto Apel's Denkweg and German Philosophy"*. R. Maliandi skizziert die „debate actual entre la ética discursiva y la ética de la liberación". Insbesondere ist E. Dussels Weiterführung seiner Auseinandersetzung mit Apels Diskursethik zu nennen, der er, obgleich er von ihr viel zu lernen vermag, zugleich eine materiale universale Ethik des Überlebens und ökonomisch wie kulturell humanen Lebens konfrontiert. H. Sing stellt die Frage, ob der Dialog zwischen Apel und Dussel einen plausiblen Zugang zur Überwindung absoluter Armut in der Dritten Welt eröffnet, was ihm zufolge nur dann geschieht, wenn sich die Philosophie nicht nur mit philosophischen Letztbegründungen befaßt, sondern auch die nichtphilosophischen der Betroffenen und der Entscheider einbezieht. Um die Problematik der Letztbegründung kreisen drei weitere Art. M. Araújo de Oliveira profiliert im Gegenüber zum Apelschen Verständnis von Dialektik als philosophischer Logik der Situation und dessen nominalistischer Auffassung der Letztbegründung eine ontologische Konzeption von Letztbegründung im Rahmen einer dialektischen Ontologie. H.-J. Sandkühler stellt den konfligierenden Letztbegründungen eine positivierte Grundnorm der Gleichheit und gesetzlichen Allgemeinheit gegenüber, die er in der Situation des faktischen Pluralismus als „minimale materiale Fundierung eines Rechtssystems" (228) versteht. D. Wandschneider unternimmt eine fundamentallogische Rekonstruktion des Letztbegründungsarguments.

Eine „transformación comunicativa de la racionalidad económica" steht J. C. Scannone vor Augen, wohingegen W. Kuhlmann den Unterschied zwischen „Reden und Machen", nämlich kommunikativem und technischem Handeln unterstreicht. Aus kolumbianischer Sicht nimmt L. Tovar Gonzáles bemerkenswerte Annäherungen an Apel vor, in denen er die Grenzen des Dialogs, aber auch die des Konflikts, die Kraft bzw. Macht der Argumentation sowie die Notwendigkeit einer fundamentalen Demokratisierung aufzeigt.

Die gleich am Anfang des Bdes von A. J. Bucher behandelte Frage: „Wie kam die Wissenschaft zum Christentum?", hat Apel in den ersten 75 Jahren seines Lebens, deren philosophischer Ertrag in der vorliegenden FS interkontinental gewürdigt wird, freilich noch nie beschäftigt.

Luzern Edmund Arens

Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz, hg. v. Konrad Hilpert / Jürgen Werbick. – Düsseldorf: Patmos 1995. 275 S., kt DM 48,80 ISBN: 3–491–77967–7

Das Buch ist, wie das Nachwort sagt, anläßlich des 60. Geburtstags von Hans Zirker entstanden, der seit Jahren in seiner Beschäftigung mit dem Islam nachdrücklich für das Bemühen um Verstehen des Anderen und damit für eine Kultur der Toleranz eingetreten ist. Die Thematik wird in drei Teilen abgehandelt: (1) Das Erbe der Geschichte, (2) Die Anerkennung der Anderen: Systematisch-theologische Fragestellungen, (3) Toleranz im Horizont der einen Welt. Die Vf. sind mit geringen Ausnahmen (Antes, Nuscheler, Rheims) Theologen, alle Kollegen und Freunde des genannten Weggefährten. Unabhängig von Zeitpunkt des Entstehens und der Verfasserauswahl, ist aber dann eine Problemskizze gelungen, die aus unterschiedlichen Perspektiven das in unseren Tagen so aktuelle Thema des „Anderen" angeht.

Im historischen Teil macht J. Werbick zunächst auf die Zwiespältigkeit der Toleranzforderung „im Geist der Aufklärung" aufmerksam, um dann die Fragestellung in unsere Zeit des Pluralismus mit seinem Ruf nach der Unterscheidung von Tolerierbarem und Nicht-Tolerierbarem, aber auch der Problematik der Wahrheitsansprüche weiter zu verfolgen – ein bedenkenswerter Einstieg (15–38). E. Zenger beschreibt das neue Verhältnis von Juden und Christen nach der Schoa als einen Lernprozeß in Toleranz (39–56). L. Hagemann steigt im Hinblick auf den Islam bei den spätmittelalterlichen Theologen Raimund Lullus und Nikolaus von Kues ein, die sehr früh den Islam als Anfrage an das Christentum erkannt haben (70–85). A. Weyer geht aus protestantischer Sicht der Geschichte der Verurteilung falscher Lehren nach, die schon insofern ihre Brisanz behält, als die sechs Thesen der berühmten Barmer Erklärung von 1934 alle mit dem Satz „Wir verwerfen die falsche Lehre . . ." schließen (57–69). Mit Zirker formuliert er die Frage, „ob und inwieweit die Überlieferung eines absoluten, für unüberholbar gehaltenen Geltungsanspruchs zusammengesehen werden kann mit einer übergreifenden Menschheitsgeschichte als einem für alle offenen Lernweg" (66). Der Teil schließt mit einem essayhaften Beitrag A. Stocks *„Tempel der Toleranz"* zur Musealisierung der Religion (86–92).

Den *systematisch-theologischen* Teil beginnt H. Zirker mit Ausführungen zu Monotheismus und Toleranz (95–117). E. Arens prüft die Frage, ob „Häresie" eine legitime theologische Kategorie ist (118–131). O. Fuchs stellt die Toleranz in die Pluralitätsprovokation der Postmoderne und plaziert sie dabei in seinem Beitrag zwischen „Sein-Lassen" und „Nicht-im-Stich-Lassen" (132–160). R. Englert konzipiert die heutige religiöse Erziehung als Erziehung zur Toleranz (161–177).

Es folgen Beiträge zum Verhältnis von Toleranz und Missionspraxis unter anderen Religionen (P. Antes: 181–197), zur Friedensfähigkeit der Religionen, zumal des Hinduismus (M. von Brück: 198–214), zur Spannung von Weltethos und der Partikularität kulturell-religiöser Ethos-Ressourcen (K. Hilpert: 215–245), schließlich zur Notwendigkeit von Feindbildern (F. Nuscheler / B. Rheims: 246–266).

Der Bd ist v. a. als Ersteinführung zur Toleranzproblematik sehr geeignet. Leider sind durch die Anlage dieser Art von Büchern den einzelnen Beiträgen umfangsmäßige Grenzen vorgegeben. Das macht auch die Grenze dieses Buches aus. Bei manchem Beitrag hätte man gerne weitergelesen.

Düsseldorf Hans Waldenfels

Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung, hg. v. Peter Hünermann unter Mitarbeit v. Jan Heiner Tück – Paderborn: Schöningh 1998. 269 S. (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 1), kt DM 78,00 ISBN: 3–506–73761–9

18 Referate von internationalen Vf.n, z. T. Vaticanum-II-Forschern der ersten Stunde, auf einem Symposion des Jahres 1997 diskutiert, bilden den ersten eines auf mehrere Bde angelegten ehrgeizigen Projektes, das der Analyse des Programms und der Rezeption des bedeutendsten kirchengeschichtlichen Ereignisses im ausgehenden 20. Jh. gewidmet ist. Sie alle dienen zum einen den – so der Untertitel des ersten der beiden Buchteile – „begrifflichen Klärungen und hermeneutischen Fragen" unter dem Stichwort (Haupttitel) „Globale Modernisierung und das Konzil als Ereignis von Weltkirche" (sechs Beiträge), zum anderen der Wirkungsgeschichte dieses Ereignisses in den „kulturellen Großräumen", namentlich in Europa, den beiden Amerika, Afrika und Asien.

Johannes XXIII. mußte in seinem Willen, die Kirche an die Auseinandersetzungen der Zeit um der betroffenen Menschen willen heranzuführen (Aggiornamento), gegen eine Fundamentalopposition innerhalb der eigenen Kirche antreten, die sich nach Karl Gabriel manifestiert „in strikten Kommunikationsabbrüchen gegenüber den Diskursen, in denen systemübergreifende wie systemspezifische Semantiken und Selbstverständnisse des modernen Lebens sich herausbilden" (35) – wir erleben inzwischen, daß diese nach wie vor einen Bestandteil der Zustandsform „Römisch-Katholische Kirche" bilden. Liest man die aus denkbar unterschiedlichen Perspektiven erarbeiteten Untersuchungen, wundert das nicht mehr allzusehr. Die Frage muß erlaubt sein, ob das Konzil einschließlich seiner genuinsten Frucht, der Pastoralen Konstitution „Gaudium et spes", tatsächlich einen echten Dialog mit der Moderne fertiggebracht hat; v. a. die Beispiele, die der Historiker Friedrich Wilhelm Graf anführt, geben zu denken *(„Die nachholende Selbstmodernisierung des Katholizismus?"*, v. a. 52–57 mit dem provokanten [Teil-]Titel: „Wie sich die Konzilsväter ihre eigene Moderne erfunden haben"). Was da in Ansehung der europäischen Verhältnisse konstatiert wird, gilt in weit erheblicherem Maß für die außereuropäische Szene.

Hier lassen sich als Belege die Hinweise von Achille Mutombo-Mwana nennen (*„Auf dem Weg zu einer afrikanischen Identität. Die nachkonziliare Kirche zwischen heterogenen Erbschaften und dem Zwang zur Modernisie-*

rung", 237–247). Er weist auf die im Normalwissen auch des theologisch gebildeten Christen höchstens in Rudimenten existierenden Reminiszenzen der historischen Kulturleistungen seines Heimatkontinentes hin. Sie haben im Konzil keine nachweisliche Rolle gespielt.

Vielleicht konnte vor einem Menschenalter angesichts des noch nicht in seiner ganzen Radikalität erfaßten Wandels der Gesellschaft auf Weltebene – eben global – die damalige Kirchenversammlung nicht mehr tun als sich neu auf die Kirche zu besinnen und erste Gehversuche anstrengen – Giuseppe Alberigo weist sie in seinem ausgezeichneten Beitrag hinsichtlich unseres eigenen Kontinents auf (*„Das II. Vatikanum und der kulturelle Wandel in Europa"*, 139–157). Heute ist es aber hoch an der Zeit, sie beherzt fortzusetzen – möglicherweise wieder in gemeinsamem konziliarem Zeugnis der verantwortlichen Kirchenleiter.

Schon dieser erste Bd des Studienvorhabens unter der Ägide Peter Hünermanns macht klar und deutlich: Wir haben solche Analysen sehr nötig. Man ist auf die weiteren Ergebnisse einer Arbeit gespannt, welche den ökumenischen Beziehungen wie der speziellen gesellschaftlichen und theologischen Situation in Deutschland ihre Aufmerksamkeit schenken wird. Die Globalisierung ist, wie einleitend Franz-Xaver Kaufmann beredt herausgestellt hat, eine irreversible Tatsache, auch für die Kirche.

Regensburg Wolfgang Beinert

Demokratische Prozesse in den Kirchen? Konzilien, Synoden, Räte, hg. v. Peter Inhoffen / Kurt Remele / Ulrike Saringer. – Graz/Wien/Köln: Styria 1998. 235 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 2), geb. DM 40,80 ISBN: 3–222–12638–0

Der Sache nach gehören die kirchlichen Struktur- und Verfassungsprobleme gewiß nicht zu den Essentials der Glaubensgemeinschaft; aber weil die Kirche die Vermittlerin des Evangeliums ist, kann sie nur über effiziente Strukturen ihrer Wesensaufgabe nachkommen – und hier ist, wie alle wissen, einiges im Argen. Die 11 Beiträge (zuzüglich der weitgehend anonymisierten, oft sehr informativen Diskussionsvoten) eines 1997 von der Kath.-Theol. Fak. Graz im Rahmen des Projektes „Demokratische und synodale Strukturen in der Kirche" abgehaltenen Symposions befassen sich in eingehender Weise mit der Möglichkeit, über die Reaktivierung der in der Tradition enthaltenen konziliaren und synodalen Elemente und Momente eine legitime Flexibilisierung erstarrter und rigider Modalitäten der gegenwärtigen Leitungspraxis zu erreichen. Das Motto des instruktiven Sbdes könnte der Titel des einführenden Referates von B. Körner sein: *„Nicht Zugeständnisse, nicht Mode – es geht um die angemessene Gestalt der Kirche."*

Teil I beschäftigt sich mit den historischen und systematischen Perspektiven. R. Weigand untersucht in einer der letzten Arbeiten vor seinem überraschenden Tod die in der Konziliengeschichte zu eruierenden Demokratiegehalte.

H. Smolinsky unternimmt im Ausgang von Texten des Vaticanum II eine Ehrenrettung des Konziliarismus, der uns Elemente biete „des Ringens um eine sinnvolle Verfassung, die Kontrollen ermöglicht, eine hochstilisierte Macht zu begrenzen versteht, den Dienstcharakter des Amtes deutlich betont und die Gesamtkirche aufs höchste würdigt" (68).

Umfassend bringt S. Wiedenhofer die dogmatische Sicht ein: Keine Sozialform ist als solche und in sich ekklesiologisch vor einer anderen legitimiert; alle bedürfen der „spirituell-strukturellen Transformation, Evolution und Korrektur" (80), sind dann aber auch imstande ekklesiales Zeichen für die Menschenliebe Gottes zu sein. Besondere Aufmerksamkeit verdient der wiederholte Hinweis des Frankfurter Theologen auf die kirchlichen Orden, in denen schon seit eh und je (vgl. die zisterziensische Charta Caritatis) demokratische Strukturen lebendig sind.

Teil II ist der Analyse der gegenwärtigen Praxis in den verschiedenen Konfessionskirchen und Ländern vorbehalten – in der österreichischen Evangelischen Kirche (E.-Chr. Gerhold), der (rumänischen) Orthodoxie (D. Oancea) und in der Schweiz (M. Ries).

„Erfahrungen und Zukunftsperspektiven" referiert *Teil III*, indem die durch das letzte Konzil geschaffenen Räte auf den Prüfstand genommen werden, und zwar unter besonderer Berücksichtigung der steirischen Verhältnisse. Für den Diözesanrat besorgt dies I. Dielacher. Der Pfarrgemeinderat ist Thema des Vortrags von Frau Kalcsics; der Priesterrat wird vorgestellt von H. Thomann. „Demokratisierung als Identitätsvollzug der Kirche" endlich ist für O. Fuchs die entscheidende Wegmarke für die kommende Zeit.

Eine ziemlich eingehende Vorstellung der Vf., das Verzeichnis der Konferenzteilnehmerinnen und Konferenzteilnehmer sowie ein Personenregister komplettieren den Bd. Er bietet unter den vielen Facetten des gewichtigen Themas, die vorgestellt werden, eine wertvolle Diskussionshilfe in einer Debatte, die bei aller Kontingenz doch außerordentliche Relevanz für den Weg der Kirche durch die kommende Zeit besitzt.

Regensburg Wolfgang Beinert

Exegese des AT

Stolz, Fritz: **Einführung in den biblischen Monotheismus.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996. VIII, 238 S., kt DM 45,00 ISBN 3–534–10512–5

Das Buch informiert gründlich über die in den Jahren 1980 bis 1995 geführte Monotheismusdiskussion in der atl. Wissenschaft. Doch sein Anliegen geht über das pure Referat der im genannten Zeitraum vorgebrachten Meinungen beträchtlich hinaus. Der Vf. situiert die neu und geradezu unerwartet aufgekommene Fragestellung in der neuzeitlichen Interpretationsgeschichte der Bibel und darüber hinaus in der Theologie- und Geistesgeschichte der Neuzeit überhaupt. Dabei bezieht er einen dezidiert religionsgeschichtlichen Standpunkt. Dieser ermöglicht einerseits eine distanzierte Einschätzung der Sachverhalte und Hypothesen (IX) und dient andererseits der Orientierung im Paradigmenwechsel, wie er sich im Bereich der atl. Wissenschaft im Umschwung von der Frühdatierung atl. Quellen und der darin etwa bezeugten Alleinverehrung Jahwes zu deren Spätdatierung, im Umschwung von ungefragt positiver Wertung des Monotheismus zur Wahrnehmung seiner problematischen Exklusivität und Intoleranz artikuliert (3).

Das Buch ist in fünf unterschiedlich lange Kap. gegliedert. Nach einer programmatischen *Einführung* in die neue Fragestellung (1–3) folgt das besonders wichtige Kap. *„Monotheismus als Problem der Neuzeit und als Projektion in die Geschichte"* (4–22). Seine beiden Teile mit den Überschriften „Elemente der Begriffsgeschichte" (5–16) und „Implizite Voraussetzungen" (16–22) erläutern nicht zuletzt die Perspektive, unter der in Kap. 3 *„Generelle Modelle"* (23–83), gegliedert in die Abschnitte „Urmonotheismus, Hochgötter", „Polytheismus und ‚monotheistische Tendenzen'", „Nomadische Religiosität" und „‚Monotheistische' Revolutionen", und in Kap. 4 die Thesen zur Geschichte der israelitischen Religion (*„Prägephasen des Gotteskonzepts in der israelitischen Religionsgeschichte"*, 84–203) referiert und diskutiert werden. Das fünfte Kap. mit dem Titel *„Anschlussprobleme"*, in dem auf Christentum, Gnosis, Islam und Fragen der Neuzeit angespielt wird, hat den Charakter einer sehr allgemein geratenen Ausleitung des Buches (204–207). Ein Verzeichnis der besprochenen Literatur beschließt das Buch (209–238).

In der Anlage des Buches ist das folgende Faktum bemerkenswert: Das den „generellen Modellen" gewidmete dritte Kap. bespricht strukturell religionsgeschichtliche Daten, die geographisch von Mesopotamien bis nach Ägypten reichen. Aber nicht nur Typisches der antiken außerbiblischen Religionen des vorderen Orients kommt hier zur Sprache, sondern zwischen die Abschnitte über die monotheistischen Tendenzen in Mesopotamien und Ägypten einerseits und über die monotheistischen Revolutionen andererseits ist der Abschnitt über die „Entwürfe einer prämonotheistischen Patriarchenreligion" als idealtypisches Beispiel für „nomadische Religiosität" eingeschoben (61–73). Daß es zu solchen problematischen Entwürfen überhaupt kam, ist begründet in dem Wunsch, die religiöse Vorstellungswelt der biblischen Patriarchen begreiflich zu machen. Den Erfindern der Hypothese „der Gott der Väter" ging es nicht in erster Linie um die nomadische Religiosität in sich. Die Behandlung der Religion der biblischen Patriarchen ist so aus dem der speziellen Religionsgeschichte Israels gewidmeten Kap. ausgeschieden. Die Auslagerung dieser am AT orientierten und der Deutung biblischer Daten dienenden Hypothese aus der Behandlung der israelitischen Befunde überhaupt dokumentiert auf eine eigene Weise die heutzutage weitverbreitete Skepsis gegenüber den biblischen Nachrichten. An anderer Stelle kommt denn der Vf. auch noch einmal auf die Väterzählungen und ihre religionsgeschichtlichen Implikate zu sprechen (134f).

Die Darstellungsweise ändert der Vf. beim Übergang von Kap. 3 zu Kap. 4 auf signifikante Weise. „Die bisherigen Darlegungen (scil. zu altorientalischen religiösen Vorstellungen) waren an strukturellen Beobachtungen orientiert: Ein bestimmter Aufbau der Gesellschaft prägt sich in einer bestimmten Weise in der symbolischen, d.h. auch der ‚religiösen' Kommunikation aus. ... Im Hinblick auf Israel soll nun aber die Betrachtungsweise verändert werden: Nun sollen auf dem Hintergrund der strukturellen Überlegungen, die historischen Zusammenhänge erörtert werden, welche zur spezifisch israelitischen Konstellation des Monotheismus geführt haben" (84). Aufgrund der vertrakten Quellenlage sind die Themen Mose, Exodus und Sinai sehr kurz behandelt (84–91). Über sie ist maßgeblich Negatives zu vermelden: (1) Für die von den Erzählungen und legislativen Texte vorausgesetzte Zeit läßt sich eine exklusive Jahweverehrung nicht wahrscheinlich machen. (2) Mose kann nicht als „Religionsstifter" aufgefaßt werden. Bei ihm handelt es sich ganz einfach um eine überragende Führerpersönlichkeit. (3) Die historischen Prozesse, die bei den nachmaligen israelitischen Gruppen den Jahwekult bekannt gemacht haben, sind nicht mehr rekonstruierbar (91). Das negative Resümee des Religionsgeschichtlers wird aber dann doch durch die folgende Vermutung ins Positive gewendet: „Wenn an irgendeiner Stelle exkludierende Impulse vermutet werden können, dann in den Erfahrungen der Exodus-Gruppe, die von Anfang an oder von einem bestimmten Überlieferungsstadium an durch Jahwe-Verehrung gekennzeichnet waren" (91).

Mit hohem Problembewußtsein rekonstruiert der Vf. die Ausbildung eines Volksbewußtseins, das sich maßgeblich der Verehrung Jahwes verdankt

(92–109): „Wenngleich einerseits einst ein Israel ohne Jahwe bestanden haben dürfte und wenngleich an einigen Stellen noch deutlich wird, daß vormals auch nicht-israelitische Gruppierungen Jahwe verehrten, so ist doch die Zuordnung des Gottes Jahwe und des Volkes Israel seit sehr alter Zeit selbstverständlich. ... Was die Exklusion betrifft, so sind offenbar militärische Erfolgserfahrungen prägend ..." (109). Sehr breiten Raum nimmt die Rekonstruktion der Religionsgeschichte während der Epoche der staatlichen Existenz des Südreichs Juda und des Nordreichs Israel ein (110–141). Das ist insofern gerechtfertigt, weil sich hier besonders der schon angesprochene Wechsel der Paradigmata auswirkt und dementsprechend zu neuen Bewertungen der Befunde geführt hat. Gegenüber der lange Zeit gültigen Auffassung, „daß mit der Staatsbildung im Prinzip die Exklusivität Jahwes gegeben sei", „kann heute rundweg behauptet werden, das vorexilische Israel sei ‚polytheistisch' gewesen" (110). Die Gründe für diese These liefert zunächst die kritische Lektüre atl. Quellen selbst, bei denen mit tiefgreifenden Projektionsvorgängen zu rechnen ist. Normierungs-, Selektions- und Kanonisierungsprozesse an der Letztgestalt der Überlieferung sind mit hoher Wahrscheinlichkeit für empfindlich vermißten Textverlust verantwortlich. Denn – das ist der zweite Gesichtspunkt – epigraphische Quellen und ikonographische Objekte belegen eine Pluralität religiöser Konzeptionen, deren Akzeptanz offenbar ganz fraglos war. Erst die vom ersten Dekaloggebot geprägte Tendenz der deuteronomistischen Geschichtsschreibung beurteilt diese Vorstellungen und Kulte in später Zeit als Irrwege und große Sünde. Den Konzeptionen des Staatskults im Südreich und Nordreich, die beide sich mit Jahwe als dem nationalen Gott identifzieren (120), stehen lokale Kulte, familiäre Religion (v. a. bezeugt in Namengebung, Totenkult und Hauskult) und ausländische Kulte zur Seite: „Israels ‚Religion' der staatlichen Zeit ist gekennzeichnet durch verschiedenartige Symbolisierungsbereiche, welche nebeneinander angelegt sind: Der Staat, bestimmte geographische Räume, die Familie werden durch je eigene Kulte thematisiert. Eine Koordination oder gar Konzentration auf ein Thema (z. B. einen Gott) ist nicht vorauszusetzen. Die nationale Identifikation ist jedenfalls durch den Gott Jahwe vermittelt" (140). Diesem weitgehend polytheistischen, jedenfalls inkludierenden Religionskonzept der offiziellen Religion erwächst in der prophetischen Subkultur ein Gegenkonzept, das auf die Alleinverehrung Jahwes und schließlich auf die Anerkennung seines alleinigen Gottseins dringt. Die Darstellung der prophetischen Subkultur, die Elia, Elisa, Hosea, Amos, Jesaja und Micha thematisiert, bringt weitgehend Bekanntes und ist deswegen kurz gehalten (141–163). Die Besprechung der exilischen Neuorientierungen (bei Jeremia, Ezechiel und Deuterojesaja einerseits und im Deuteronomium und in der Deuteronomistik andererseits, 163–187) und die der Bearbeitungen des Gotteskonzepts in nachexilischer Zeit (187–203) stellt das Exil als die Zeit der Entstehung des eigentlichen Monotheismus heraus.

Wie der Vf. mit Recht im Vorwort betont, kann er in dieser Einführung in den biblischen Monotheismus „keine neuen Wissensbestände entfalten". Das Weiterführende dieses Buches sieht er darin, „das bestehende Wissen zu durchleuchten, auf seine Voraussetzungen und Implikationen hin zu befragen und auf seine Tragweite zu überprüfen" (IX). Das Buch dokumentiert eine Diskussion, die in aller Form eine schon des längeren vertretene Auffassung auf den Schild gehoben hat und insofern kein wirklich neues Ergebnis gezeitigt hat, daß nämlich von einer explizit formulierten Monotheismusidee erst bei Deuterojesaja und im Deuteronomium gesprochen werden kann, der ausdrücklich formulierte Monotheismus als ein erst in später Zeit anzusetzendes Phänomen zu werten ist. Dennoch ist das Buch gleichzeitig ein Beleg dafür, wie die in den letzten Jahrzehnten in der atl. Wissenschaft aufgekommenen wissenssoziologischen, sozialgeschichtlichen und feministischen Fragestellungen im Zusammenspiel mit der Auswertung des reichen ikonographischen und des neu hinzugekommenen epigraphischen Materials und archäologischer Befunde die Behandlung des Themas „Jahwemonolatrie" während der staatlichen Zeit Israels auf ganz neue Wege geführt hat: Dabei sind zwei Tendenzen klar: (1) Im offiziellen Kult der beiden Teilreiche kann von einer exkludierenden Jahwemonolatrie keine Rede sein. Dieser Sachverhalt wird im Gegensatz zur deuteronomistischen Geschichtsschreibung nicht als Negativum beurteilt. (2) Jahwemonolatrie wird erst im 9. Jh. geschichtlich im Bereich der prophetischen Gegenwelt zum Staat greifbar und gelangt vom 8. Jh. an zu stetig wachsender historischer Wirksamkeit. Ihre ihr notwendig innewohnende polemische Intoleranz und Einseitigkeit wird problematisiert.

Das Buch, das sich sehr gut als Grundlage eines einsemestrigen Vorlesungszyklus denken läßt, akzeptiert den Wechsel der Paradigmata von der Früh- zur Spätdatierung atl. Zeugnisse, von der unproblematischen Akzeptanz der Monolatrie und des Monotheismus zur deren kritischer Infragestellung bzgl. ihrer Exklusivität und Intoleranz. Unter dieser generellen Maßgabe urteilt der Vf. im Einzelnen sehr abgewogen. Dennoch frage ich mich: Was geschieht bei erneutem Wechsel der Paradigmata? Gerade bei Datierungsfragen muß mit einem solchen immer gerechnet werden. Allerdings dürften die auf soliden epigraphischen, ikonographischen und siedlungsgeschichtlichen Befunden aufruhenden religionssoziologischen Gesichtspunkte ihre Gültigkeit auch unabhängig von den Moden der Datierung atl. Texte behalten.

Frankfurt a. M. Hans-Winfried Jüngling

Schneider-Flume, Gunda: **Glaubenserfahrung in den Psalmen**. Leben in der Geschichte mit Gott. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. 172 S. (Biblisch-theologische Schwerpunkte, 15), kt DM 29,80 ISBN: 3–525–61360–1

Gunda Schneider-Flume ist systematische Theologin. Ihre dogmatischen Vorlesungen in Heidelberg hat sie einmal wöchentlich mit der Meditation eines biblischen Textes begonnen, zumeist einem Psalmtext. Dabei hat sie die Sprache der Psalmen schätzen gelernt.

Ganz systematisch beginnt sie mit der Frage: „Was ist das: Glauben?" (9). Sie stellt fest, daß das Wort Glauben sich heute verflüchtigt. Es sei beliebig und belanglos geworden. Geistesgeschichtliche Wurzeln dafür erkennt sie bei Kant, für den Glauben ein Fürwahrhalten ist, das seinen Grund in der subjektiven Annahme des Menschen hat. Dem stellt sie das biblische Glaubensverständnis gegenüber. Danach „ist Glauben ein Geschehen, das Menschen von außen Lebensvertrauen und Festigkeit zuspielt, die sie in sich selbst und in ihrer eigenen Unsicherheit oder Orientierungslosigkeit gerade nicht gefunden haben und nicht finden" (13). Dieses Verständnis wird mit Texten aus dem AT/NT begründet, wobei besonders der Terminus *hä'ᵃmîn* in Jes 7,9 in seinem politischen Kontext herangezogen wird. Dennoch wird Glauben im AT nicht allein an diesem Begriff festgemacht. Die Beziehung zu Gott – Glauben – wird vielmehr vielfältig zum Ausdruck gebracht, wobei immer wieder deutlich wird, daß nicht das glaubende Subjekt den Glauben hervorbringt, sondern die Geschichte Gottes den Glauben provoziert. Glauben im biblischen Verständnis ist deshalb „Leben in der Geschichte mit Gott" (24). Die Geschichte Gottes ist mit der je eigenen Lebensgeschichte begründend verwoben. Zur Sprache kommt das Ineinander der Geschichte Gottes und der Lebensgeschichte des Menschen im Gebet. Damit ist der Zugang zu den Psalmen eröffnet: „Bitte und Dank, Klage und Lob sind die Lebensbewegungen des Glaubens als Leben in der Geschichte mit Gott" (28). Die Auslegung von Ps 23 veranschaulicht das Ineinandergreifen von Lebensgeschichte und Geschichte Gottes. Der Beter erkennt Gott als den Hirten, der die Grundbedürfnisse seines Lebens stillt. Diese Erkenntnis läßt ihn auf Gott sein Vertrauen setzen. Die Lebensgeschichte wird als Raum des Vertrauens erschlossen.

Im *zweiten Kap.* wird die Geschichte Gottes als Grund des Glaubens vertieft. Der Mensch lebt in Beziehungen. In der Verwobenheit von Lebensgeschichte und Geschichte Gottes wird Gott als der tragende Grund des Glaubens erfahren. Glaube und Gott gehören von Anfang an zusammen. Strukturell ist es dasselbe wie Aberglaube und Abgott. Darin haben Glaube und Zweifel ihren Grund. Der Glaube kann sich gegenüber dem Zweifel nur dadurch behaupten, daß sich ihm der Grund des Glaubens gegen alle Anfechtung immer wieder bewahrheitet. In der Auslegung von Ps 8 wird auf das Gedenken Gottes abgehoben, das die Existenz des Menschen begründet und so die Beziehung zu Gott ermöglicht. Wie aber steht es mit dem Gedenken Gottes bei schwerem Leid? Wenn Krankheit und Leid gar mit dem Hinweis auf Gott erklärt werden? Hier kommt es zum „Konfliktgespräch", der Klage, die Gott in die Not des Beters verwickelt, um seine Nähe neu zu erfahren. Die Auslegung von Ps 22 arbeitet die Tiefe der Not des glaubenden Menschen heraus. Es wird aber auch deutlich, daß auf dem Tiefpunkt menschlicher Existenz, wo es keine Hoffnung mehr zu geben scheint, dennoch Hoffnung aufbricht. Es ist Gottes erbarmende Bewegung in die Tiefe, die eine hoffnungsvolle Wende herbeiführt. Zu Recht kritisiert die Vf.in den Ausdruck „Stimmungsumschwung", der in diesem Zusammenhang gerne gebraucht wird, als zu eng. Nicht fromme Innerlichkeit, sondern die Erfahrung der Wirklichkeit Gottes bewirkt die Veränderung.

Im *dritten Kap.* kommt die Vf.in auf die eigenartige Festigkeit des Glaubens zu sprechen. Worin besteht sie, wenn sie nicht wie bei Kant von der Entschiedenheit des glaubenden Subjekts abhängig ist? Im Psalter kommt der Begriff „Glauben" kaum vor, häufiger dagegen die Metapher „Fels", mit der Gott bezeichnet wird, oder der sichere Ort, auf den Gott den Beter hebt. Nicht die subjektive Entschiedenheit, sondern der felsige Grund unter den Füßen gibt dem Psalmisten Festigkeit und läßt ihn vertrauensvoll beten. Psalmen mit „Felsenerfahrung" (Ps 18; 31; 42; 40) werden auf diese Sinnspitze hin ausgelegt. „Im Lob- oder Danklied ebenso wie in der Bewegung von der Klage zum Lob erschließt der Beter für sich und andere die Geschichte Gottes als den Raum, in dem er Grund unter die Füße bekommt" (84). An diesem Punkt setzt sich die Vf.in mit der Religionskritik Freuds auseinander, der all das, was der Glaube als Wirklichkeit erkennt, als Illusion bezeichnet. Hierbei geht es v. a. um Freuds Wirklichkeitsverständnis und um die Beurteilung von Wünschen. Die Position Freuds wird nicht rundweg abgelehnt. „Freud ist darin recht zu geben, daß es ohne Wünsche keinen Glauben, keine Gottesbeziehung und keine Religion gibt" (86). Besonders anschaulich werde das in den Psalmen. Allerdings haben Wünsche für Freud keine Realität, und der Vorrang des Wünschens in der Religion begründet nach ihm deren Illusionscharakter. Daß Wünsche in der Gottesbeziehung geläutert werden, ist für Freud undenkbar, da sie unwandelbar sind. Die Bibel aber sagt nicht, daß Gott einfach die Wünsche des Beters erfüllt. Wohl sagt sie, daß er den Beter hört und erhört. „Die Rettung ereignet sich nicht

in infantiler Wunscherfüllung, – jedenfalls wird davon nicht erzählt! – sondern in der Festigung der Beziehung zu Gott, in der der Beter mit allen seinen Wünschen aufgehoben ist" (93). Der Beter wird auf das Erbarmen Gottes bezogen und erhält so wirklichen Trost, „der sich ebenso von dem billigen Trost kindlicher Wunscherfüllung wie von der trostlosen Ergebung ins Schicksal unterscheidet" (ebd.).

Das Leben in der Geschichte mit Gott bringt in der Bibel eine eigentümliche Zeiterfahrung des Glaubens mit sich. Um die Elemente dieser Zeiterfahrung, die Ps 30 entnommen werden, geht es im *vierten Kap.* Zwei grundsätzlich verschiedene Weisen der Zeit werden unterschieden: *Chronos* und *Kairos.* Chronos ist die Zeit, die gemessen und gezählt wird. Sie ist leer. Ihr steht der Kairos gegenüber, „die Zeit für" oder „die Zeit zu". In ihr „wird Gottes Mitsein in der Zeit zur Sprache gebracht" (103). Die Bewegung des Erbarmens Gottes in die Tiefe des Menschen unterscheidet die Zeiterfahrung des Glaubens vom Schicksalsglauben. Gottes Zeit in der Geschichte mit dem Menschen ist beständig, da sie in seiner Treue gründet (Ps 93). Die Zeit Gottes und die Zeit des Menschen werden miteinander verschränkt. „Glaubend haben die Beter Anteil an Gottes Zeit" (119f). Diese Zeit wird in Analogie zur „Felsenerfahrung" des Glaubens „Felsenzeit" genannt, die nicht in der Psyche gründet, sondern in der Verläßlichkeit Gottes. Auf dem Hintergrund der Beständigkeit Gottes erfährt der Mensch die Vergänglichkeit der Zeit besonders hart. In Ps 90 werden Vergänglichkeit, Zorn Gottes und menschliche Schuld miteinander verknüpft. Die Metapher vom Zorn Gottes will sagen, daß die Vergänglichkeit nicht außerhalb der Reichweite Gottes liegt, sondern im Gegenwillen Gottes gründet, der durch die Schuld des Menschen hervorgerufen wird. Auch in der Vergänglichkeit der Zeit vermag der Psalmbeter Gott wahrzunehmen. Im Zusammenhang der biblischen Zeiterfahrung diskutiert die Vf.in die Frage des Bittgebets. Sie kommt zu dem Schluß: „Die Zeiterfahrung des Glaubens verlangt nach dem Bittgebet und macht es theologisch notwendig" (132).

Das *Schlußkapitel* nimmt das glaubende Ich in den Blick. Der resümierende Charakter dieses Abschnitts bringt es mit sich, daß früher geäußerte Gedanken wiederholt werden, jetzt aber zugespitzt auf die Frage, wie das Ich des Glaubens entsteht. Im Rückgriff auf die Psalmen wird der Werde-Prozeß durch die Macht der Erkenntnis Gottes (Ps 139), durch das Befreitwerden von Schuld und der damit verbundenen Neuschaffung (Ps 51) und durch das Loben der Barmherzigkeit Gottes (Ps 103) gekennzeichnet. Pointiert wird mit M. Luther festgestellt: „Fides facit personam."

Sch.-F. hat die am Anfang ihrer Studie gestellte Frage, was denn Glauben im biblischen Verständnis sei, konsequent durchgehalten. Immer wieder ist sie bemüht, den Glauben aus der Ecke der reinen Subjektivität herauszuholen, wohin Kant und in seiner Gefolgschaft Freud und andere ihn verbannt haben. Es gelingt ihr, das biblische Glaubensverständnis im Gespräch mit den Psalmen zu erarbeiten. Die Psalmentexte werden nach der Übersetzung M. Luthers (revidierte Fassung 1984) zitiert. Der Auslegung liegt durchgehend der Psalmenkommentar von F. L. Hossfeld / E. Zenger, Die Psalmen I, NEB, AT 29 zugrunde. Das Neue der Studie liegt darin, daß heutige Fragen in bezug auf den Glauben offen und ehrlich mit den Psalmen konfrontiert werden. Das trägt zu einem vertieften Verständnis des Glaubens bei. Es müßte allerdings bedacht werden, daß für den atl. Psalmbeter vor aller Klage, Bitte und Lobpreisung feststand, daß Gott ist. Fehlt nicht gerade diese Gewißheit vielen Zeitgenossen?

Vallendar Karl Heinen

Engel, Helmut: **Das Buch der Weisheit**. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1998. 322 S. (Neuer Stuttgarter Kommentar, 16), kt DM 56,00 ISBN: 3–460–07161–3

Der von Helmut Engel vorgelegte Kommentar im Rahmen des „Neuen Stuttgarter Kommentars" zeigt folgenden Aufbau:

Nach Inhaltsverzeichnis (5–8) und Vorwort (9–11) gilt das Interesse des Vf.s in einem ersten Teil Einleitungsfragen (13–44): Besprochen werden dabei im einzelnen Titel und Text (13–15); sprachliche Gestalt und strukturelle Merkmale (15–19); Aufbau, Gattungen und theologische Grundgedanken (19–30); Vf. und Adressaten (30–36); Stellung im Kanon (36–39); das Buch der Weisheit (Weish) in der Einheitsübersetzung (EÜ; 40–44).

Ein *zweiter Teil* bietet sodann den Kommentar (45–312). Darin finden sich neben der üblichen fortlaufenden Erklärung verschiedene Exkurse, die sowohl spezielle Themen zu Weish sowie dessen griechisch-hellenistisches Ambiente betreffen. Ferner sind immer wieder Texte aus dem reichen literarischen Fundus der griechisch-hellenistischen Umwelt beigegeben, die dem Leser eine sachgerechte und schnelle Information ermöglichen.

Im *dritten Teil* ist ein Anhang beigefügt (313–319). Dabei wird zunächst in Kurzform auf „das Weiterwirken von Gedanken und Texten aus dem Buch der Weisheit in Liturgie, Predigt und Frömmigkeit" (313–315) verwiesen; darauf folgt eine Übersicht zu den Lesungen und Gesängen aus Weish im Gottesdienst und Stundengebet (315–317). Sodann schließen sich Erläuterungen zu Namen und Sachen an (317–319). Ein Literaturverzeichnis in Auswahl (Textausgaben, Monographien, Kommentare, neuere Forschungsbeiträge) komplettiert das Buch (320–322).

Gemäß der Intention des „Neuen Stuttgarter Kommentars", der sich als „wissenschaftlich fundierter Kommentar in einer für Laien verständlichen Sprache" versteht, geht der Vf. die ihm gestellte Aufgabe an.

Der Autor, der uns Weish geschenkt hat, war ein gläubiger Diasporajude in hellenistischer Zeit, der wahrscheinlich in der Metropole Alexandrien gelebt hat. In dieser durch Alexander den Großen (356–323 v. Chr.) gegründeten Großstadt, einem Zentrum griechisch-hellenistischer Bildung und Wissenschaft, traf ethnische Vielfalt (Ägypter, Griechen, Juden) mit altorientalischer und griechisch-hellenistischer Kultur zusammen (interkulturelles Milieu). Diese „moderne Ära des Altertums", wie man die hellenistische Epoche genannt hat, beeinflußte den uns namentlich nicht bekannten Autor in nicht geringem Maße, so daß jede Auslegung sowohl die altorientalisch-biblisch-jüdische als auch die griechisch-hellenistische Tradition berücksichtigen muß. Diesem Anliegen wird E. gerecht; er geht jeweils den biblischen und griechischen Wurzeln und Verhaftungen nach. Weil nun einmal Weish unter dem Einfluß griechisch-hellenistischer Literatur entstanden und gewachsen ist, bedarf es zu einer sachgerechten Auslegung v.a. der vertieften Kenntnis der literarischen Rhetorik griechisch-hellenistischer Provenienz. Nur so ist es möglich, Formen und Gattungen des Werks zu erfassen, den poetisch-rhetorischen Stil samt Kompositionstechnik aufzuzeigen und auf solche Weise die Intention des Autors zu erkennen. Man weiß ja seit langem, daß Gestalt und Gehalt eines Œuvre untrennbar verbunden sind und daß ohne Beachtung der Form, der Inhalt niemals voll zu erfassen ist.

Textkritische Probleme treten nicht allzu häufig auf. Dennoch stellen sich diesbzgl. einige heikle Fragen; so z.B. für 5,7a (104f); 5,14b (106f); 7,14a (130); 12,20b (208); 12,22a (209). Es ist hier nicht der Ort, die genannten Fälle zu diskutieren. Man kann allerdings dem Vf. bescheinigen, daß er sorgfältig und mit Sachkenntnis das Für und Wider abwägt und dann eine Entscheidung trifft. Wenn auf S. 83 jedoch davon gesprochen wird, daß das Kolon 3,9d durch die EÜ „im Anschluß an die Hs. B, einige Minuskeln, mehrere alte Übersetzungen und viele Kommentare ausgelassen" wird, dann muß angemerkt werden, daß diese Auslassung bei den genannten Textzeugen *sekundär* ist, da es sich um ein *Homoioteleuton* handelt. Die Lücke in der EÜ (3,9d) hat also kein fundamentum in re. – Die Ausführungen E.s zur Abgrenzung und Struktur sind genau und jeweils durch nachprüfbare Argumente belegt. Selbstverständlich bleibt dennoch manches in der Schwebe, zumal dann, wenn beispielsweise keine formalen Indizien für die Begründung bei der Abgrenzung einzelner Absätze innerhalb der Einheiten zur Verfügung stehen. – Zu Recht übt der Vf. immer wieder Kritik an der EÜ zu Weish. Diese seine negative Beurteilung bezieht sich auf Auslassungen von Vokabeln, Wendungen und Sätzen; ferner auf Defizite bei der Version (unzutreffende Wiedergaben), auf unbegründete Abweichungen von der Vers- und Kolaeinteilung der Göttinger Edition, auf inkonsequente Zählweise, nicht zutreffende Strukturierung sowie fälschliche Anordnung der Kap. 10–19 als Prosatext (40). Bereits in meinen beiden Kommentaren (Das Buch der Weisheit. Ein Kommentar, Würzburg 1986 und Weisheit [NEB], Würzburg 1989) habe ich mehrfach auf besagte Mängel verwiesen. Durch E.s Kommentar sind diese gravierenden Unstimmigkeiten der EÜ hinsichtlich Weish nun genau erfaßt. Die Bilanz ist nicht erfreulich. Wenn man wissenschaftlichem Anspruch genügen will, ist eine gründliche Revision in nächster Zeit unumgänglich. – Der Vf. verweist auf S. 20 summarisch auf meine Untersuchungen hinsichtlich der dramatischen Anlage von 1,1–6,21 und der daraus resultierenden „Längsspannung" (vgl. A. Schmitt, Zur dramatischen Form von Weisheit 1,1–6,21, in: BZ 37 [1993], 236–258; ders., Wende des Lebens. Untersuchungen zu einem Situations-Motiv der Bibel [BZAW 237], Berlin / New York 1996, 9–48). Dieser knappe Hinweis bedarf einer näheren Entfaltung. Die bisherige Analyse von 1,1–6,21 als Ringkomposition bzw. konzentrischer Struktur erhält nämlich auf diese Weise eine notwendige Ergänzung. Nur unter diesem Blickwinkel können die dramatischen Elemente Desis/Ploke als „Crescendo" und Katabasis/Lysis als „Decrescendo" sowie Peripetie, und Anagnorisis erhoben werden. Ferner ist der durch das makrosyntaktische Zeichen δέ abgesetzte Textteil (5,15–23) unter dem Aspekt der Ringkomposition als spezieller Dramenbaustein „Katastrophe" nicht zu identifizieren. Vielmehr bleibt dann die Rede der Frevler zu deren Lebenszeit (B – Kap. 2) der Frevlerrede als Pendant beim Endgericht (B' – Kap. 5) summarisch zugeordnet. Auch Wiederholungen und Überschneidungen bez. der eschatologischen Perspektive treten erst unter dem dramatischen Aspekt deutlich hervor. Es ist daher nicht

zutreffend, wenn der Vf. auf S. 322 anmerkt, daß meine Ausführungen zur dramatischen Form in der Monographie „Wende des Lebens" eine „knappe Neufassung früherer Beiträge" darstellen. Gerade hier wird „Neuland" beschritten, wenn auch nicht ohne Verbindung zu meinen früheren Untersuchungen. In sich sind beide Analysen zur dramatischen Form insofern verschieden, als die zweite eine Überarbeitung, Erweiterung und Vertiefung der ersten darstellt.

Zu einigen Details E.s seien kurze Ergänzungen angefügt, die zur Verdeutlichung beitragen können:

1. Zu Recht zitiert der Vf. im Zusammenhang mit der hellenistischen Konsolationsliteratur zum frühen Tod Werke von Seneca (ca. 4 v. Chr. – 65 n. Chr.), Plutarch (ca. 50–125 n. Chr.) und verschiedene Grabinschriften aus dem 1./2. bzw. 2./3. Jh. n. Chr. (98–101). Es sollte dabei vermerkt werden, daß besagte Texte und damit auch die üblichen Topoi des Trostes auf einer weit zurückreichenden griechischen Tradition beruhen. Dadurch sind methodische Schwierigkeiten, die sich aufgrund der Abfassungszeit von Weish ergeben können, beseitigt. E. schließt zwar eine Datierung in das erste Jh. n. Chr. (zwischen Augustus 44 v. Chr. – 14 n. Chr. und Caligula 37–41 n. Chr.) nicht aus, dennoch ist auch eine frühere Datierung (Ende des zweiten oder Anfang des ersten Jh. v. Chr.) trotz aller Problematik hinsichtlich des Entstehungstermins möglich.

2. Nachdem von drei Buchteilen (19–25) die Rede war, liest man auf S. 29 von der „zweiten Buchhälfte", womit der „dritte Buchteil" gemeint ist. Aus Gründen der Klarheit sollte der einmal gewählte Terminus beibehalten werden.

3. Zu den wichtigen Charakteristika innerhalb von Weish zählt die Tatsache, daß ab dem Gebet in 9,1–18 die betende Sprachform – präludiert bereits durch 7,7.15 – bis zum Ende des Buches beibehalten wird – E. weist mehrfach auf diesen wichtigen Sachverhalt hin; so auf S. 11, 29, 180, 184 u. ö. Man vermißt allerdings eine Aufzählung aller Stellen, die diesen Sachverhalt manifestieren.

4. Auf S. 129 und 142 kommt der Vf. auf die „literarischen Personifikationen" der Weisheit in 7,12.22; 8,4.6 zu sprechen. Dabei wäre es wohl von Nutzen gewesen, einige grundsätzliche Ausführungen zur Personifikation im literaturwissenschaftlichen Bereich, speziell auf dem Feld der literarischen Rhetorik, zu machen. Da es sich um weibliche Titel handelt, registriert man mit Genugtuung, daß der Vf. hier nicht dem Zeittrend verfällt, das verfügbare Repertoire feministischen Gedankenguts heranzuziehen. Nicht selten werden nämlich bei solchen Gelegenheiten Schriftstellen in einer tendenziösen und unzulässigen Art interpretiert.

5. E. erwähnt auf S. 321 meinen Kommentar, der in der Serie der NEB erschienen ist. Gemäß den Vorgaben der genannten Reihe ist dieser sehr kurz gefaßt. Bereits oben wurde auf einen früheren Kommentar zu Weish aus dem Jahr 1986 verwiesen, der bei Engel unerwähnt bleibt. Aus Gründen, die nicht von mir zu vertreten sind, kam es zu einer bedauerlichen Zweiteilung. Beide Kommentare ergänzen sich, wie das Vorwort zum ersten Kommentar (1986) ausweist. Unbekannt ist dieser Kommentar aus dem Jahre 1986 keineswegs. Erst in jüngster Zeit haben daraus P. Arzt und M. Ernst (Hg.): Sprachlicher Schlüssel zur Sapientia Salomonis (Weisheit), Salzburg ^{2}1997, die Strukturbeschreibungen zu den einzelnen Texteinheiten z. T. wörtlich übernommen, ohne allerdings, wie es wissenschaftlicher Gepflogenheit und Redlichkeit entsprechen würde, den Herkunftsort anzugeben.

Resümee: Jeder Kommentar muß sich auf viele Vorarbeiten stützen, denn Detailforschung erfolgt zwangsläufig außerhalb eines solchen Werks, da Spezialuntersuchungen den Rahmen eines Kommentars sprengen würden. Bei allen Übernahmen gibt dies E. genau an, sichtet und wertet stets kritisch und beschreitet nicht selten neue Wege. Es fällt auf, daß der Vf. bemüht ist, das *gesamte* Buch der Weisheit im Blick zu behalten. Engels Arbeit besticht durch Klarheit und Eleganz der Sprache. Die kurzen Verweise auf „das Weiterwirken von Gedanken und Texten aus dem Buch der Weisheit in Liturgie, Predigt und Frömmigkeit" (313–315) gemäß der Ausrichtung des NSK sind zu begrüßen, da dieser Aspekt in neuen Kommentaren kaum noch berücksichtigt wird. Gerade weil die jüngste Forschung zu Weish bevorzugt im französischen, italienischen, englischen und spanischen Sprachraum stattfand, verdient der solide und fundierte deutschsprachige Kommentar Engels Aufmerksamkeit und Anerkennung. Insgesamt ist vorliegendes Werk ein erfreuliches Ergebnis erfolgreicher exegetischer Forschung, die sich gleichzeitig um Vermittlung an einen breiteren Leserkreis bemüht.

Regensburg Armin Schmitt

Exegese des NT

Schröter, Jens: **Erinnerung an Jesu Worte**. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1997. XVIII, 529 S. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 76), geb. DM 148,00 ISBN: 3–7887–1646–0

Die Arbeit, 1996/97 in Berlin als Habil.schrift angenommen, ordnet sich in eine Reihe jüngerer Bemühungen ein, die Synoptikerexegese zu einem neuen, konstruktiven Miteinander synchronischer und diachronischer Methoden zu bringen, indem rezeptionsästhetische und -geschichtliche Kategorien in Anschlag gebracht werden. Der Vf. arbeitet mit dem Leitbegriff „Erinnerung", um sowohl die traditionsgeschichtliche Tiefendimension als auch die interessierte Aktualisierung der Jesus-Logien in der Evangelientradition zu erhellen. Damit führt er über bisherige Konzepte hinaus. Als Untersuchungsgegenstand wählt er jene Wortüberlieferung, die sowohl im Markusevangelium (MkEv) und in der Logienquelle als auch im Thomasevangelium (ThEv) begegnet. An exegetischen Untersuchungen dieser Texte fehlt es nicht. Aber während das Interesse bislang v. a. auf die Rekonstruktion möglichst alter Fassungen der Jesus-Worte gerichtet war, will Sch. primär die Art und Weise der jeweiligen Rezeption eruieren.

Teil I unternimmt eine *„Methodische Annäherung"* (1–65) in Form einer kritischen Aufarbeitung der theologischen und historischen Prämissen der Formgeschichte und ihrer Weiterführungen einerseits in der Hypothese von „Entwicklungslinien" (Köster/Robinson), andererseits in Forschungen zum Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit der Überlieferung (Güttgemanns, Kelber).

Teil II referiert ausführlich einige der gängigen Forschungspositionen zur Gattungsanalyse des MkEv, der Redenquelle und des ThEv (66–140), um die These zu belegen, daß prinzipielle Annahmen der Formgeschichte zu revidieren seien: weder könne die literarkritische Methode auf mündliche Überlieferung angewendet werden, noch erlaube die Analyse des Sitzes im Leben historische Rückschlüsse auf die Orte und Funktionen der Jesusüberlieferung.

Teil III untersucht die ausgewählten Texte (144–435): die Aussendungsrede, die Beelzebub-Perikope, die Logien von der Lampe unter dem Scheffel (Lk 11,33–36; 12,2–12 par Mt) und vom Offenbarwerden des Verborgenen (Mk 4,21f.24f und ThEv 5,6), schließlich die Forderung der Kreuzesnachfolge.

Teil IV hält ein *„Zwischenergebnis"* fest (436–458), das die Gemeinsamkeiten zwischen Mk und Q im „Beginn der Jesusgeschichte" (wobei für Q sowohl ein einleitendes Jesaja-Zitat als auch eine Tauferzählung postuliert werden) und den Hoheitstitel Menschensohn stark gewichtet.

Teil V läßt unmittelbar darauf die *„Schlußbetrachtung"* folgen (459–486), die „Q, Markus und Thomas" als „drei Weisen der Erinnerung an Jesu Werk" vorstellt. Zunächst werden Q und Mk der Gattung „Biographie" zugeordnet und vom ThEv abgesetzt (459ff), sodann wird der Begriff der Erinnerung mit Hilfe des kulturwissenschaftlichen Konzeptes von J. Assmann reflektiert (462–466); besonders geht es um eine differenzierende Beurteilung der Jesus-Erinnerung im MkEv, in Q und im ThEv unter basileiatheologischem Aspekt: Während sowohl im MkEv als auch in Q die eschatologische Dialektik der Basileia forciert würde, liefe das ThEv auf eine einseitig präsentische Eschatologie hinaus.

Der *Anhang* gibt einen Überblick über die behandelten Texte, er enthält neben dem umfangreichen Literaturverzeichnis ein Autoren- und ein Stellenregister.

Der wissenschaftliche Wert der Arbeit liegt nicht zuletzt in den umfangreichen Einzelexegesen, die den Hauptbestandteil des Buches ausmachen. Daß über die klassische Frage nach den „Doppelüberlieferungen" hinaus das ThEv einbezogen wird, ist zu begrüßen. Die Diskussion über die Beziehungen zu den kanonischen Evangelien wird neu geführt.

Allerdings überzeugt die Zusammenstellung der untersuchten Logien nicht in jeder Hinsicht. Mk 4,21f verbindet bei Lichte besehen wenig mit Lk $11,33–36^{Q}$ und $12,2f^{Q}$ sowie ThEv 5f und 33. Die Einzelanalysen des Buches weisen das ThEv viel stärker als „postsynoptisch" aus, als die Zusammenfassungen es ausführen. Überdies stellen sich einige kritische Rückfragen an die Exegese. Dem Nachfolgelogion Mk 8,35 wird der Stachel gezogen, wenn ψυχή in der Protasis und der Apodosis *nicht* dieselbe Bedeutung hat (387). Mk 10,28ff ist als Parallele einschlägig. Das Motiv der Vollmacht des Menschensohnes bei Mk – die wichtige Arbeit von K. Scholtissek ist nicht herangezogen – wird verzeichnet, wenn ein Widerspruch zur Theozentrik des Gottessohnes konstruiert wird, wie sie z. B. aus 13,32 spricht.

Die hermeneutische Kategorie der Erinnerung, die der Vf. stark macht, ist von großer Aufschlußkraft. Daß sie für die biographisch-historische Gattung der Evangelien, die durch das Erzählen der Geschichte Jesu den Glauben und die Nachfolgepraxis ihrer Adressaten fördern wollen, wichtig ist, duldet keinen Zweifel. Insofern ist Sch.s Ansatz aussichtsreich. Allerdings unterläßt er in seinem Buch eine Bestimmung seines Rezeptionsbegriffs und begnügt sich bei der Klä-

rung dessen, was Erinnerung heißt, mit einem Assmann-Referat. Aber so aufschlußreich dessen Hermeneutik in kulturwissenschaftlicher Sicht ist, so wenig ist sie schon geeignet, den präzise biblisch- resp. ntl.-theologischen Anamnesis-Begriff zu erhellen, der aber für das Verständnis der Jesus-Tradition einschlägig wäre.[1] Damit hängt zusammen, daß der Vf. es unterläßt, die „Erinnerung an Jesu Worte" gezielt unter den Bedingungen des Todes und der Auferweckung resp. Erhöhung Jesu sowie der erwarteten Parusie zu bedenken, die aber erst den Zugang zur Christologie und zum Überlieferungsinteresse der Evangelien eröffnen. Zwar ist es gegenüber den immer neuen historistischen Anwandlungen der Exegese richtig, zu betonen, daß eine „Geschichte der Jesusüberlieferung als Rezeptionsgeschichte der Jesusverkündigung" zu entwerfen ist (wobei es freilich nicht nur um die Verkündigung, sondern immer auch um die Person und um das gesamte Leben und Sterben Jesu zu gehen hätte), aber die ihr aufgetragene historische Aufgabe könnte die Exegese nur lösen, wenn auch die Umkehrung des Satzes in den Blick gelangte.

Bei Sch. finden sich abschließend einige gute Ansätze einer Auswertung für die „Rückfrage nach Jesus" (482–486), allerdings unter der mißlichen Überschrift „Erinnerung an Jesu Worte versus historischer Jesus". Tatsächlich handelt es sich um eine Schein-Alternative. Sch. zeigt die Fruchtbarkeit einer rezeptionstheoretisch untermauerten Rückfrage, wenn er das vielstrapazierte „Kriterium der vielfachen Bezeugung" in intelligenter Weise auf einen Struktur- und Themenvergleich zwischen Mk und Q ausweitet, um dadurch zu einigen elementaren Aussagen über wesentliche Inhalte der Verkündigung Jesu zu gelangen. Gewiß werden damit differenzierende Einzeluntersuchungen nicht überflüssig. Aber sie gewinnen einen orientierenden Kontext.

Methodisch ist der Hinweis richtig, daß diachronische Untersuchungen häufig ihre Möglichkeiten überfordern, wenn sie – evtl. gar auf verschiedenen vorgelagerten Stufen – genaue Textbestände und Wortlaute rekonstruieren sollen. Weniger ist vielfach mehr. Während Sch. im synoptischen Vergleich noch recht optimistisch scheint, den Wortlaut von Q-Traditionen zu rekonstruieren, dürfte auch hier, nicht nur in mündlicher Überlieferung, größere Bescheidenheit vielfach angebracht sein. Der Rückschluß auf Themen und Leitmotive, auf Strukturen und Kernsätze ist nicht selten das äußerste, was erreicht werden kann.

Der Beweis für die mit großer Betonung immer wieder vorgetragene Behauptung, Mk habe keine schriftlichen Quellen, sondern nur mündliche Traditionen rezipiert, ist schwerlich erbracht. Bei der Analyse von Mk 4, einem Grenzfall, fehlen entscheidende Beobachtungen, die für Schriftlichkeit sprechen können; die Analyse von Mk 13 und 14–16 ist zu knapp, als daß sie ein derart weitreichendes Urteil begründen könnte.

Fazit: Die Arbeit öffnet eine hermeneutische Perspektive, die für die Evangelienexegese fruchtbar ist. Sie führt die Kategorie des „kulturellen Gedächtnisses" ein, die unter wirkungsgeschichtlichen Aspekten in keiner Hermeneutik der Jesus-Tradition fehlen sollte. Sie regt zugleich an, den zentralen Begriff der Erinnerung und die methodischen Schlußfolgerungen für die Rückfrage nach Jesus und die Traditionsanalyse der Evangelien weiter zu reflektieren.

Wuppertal Thomas Söding

Mbachu, Hilary: **Cana and Calvary Revisted in the Fourth Gospel**. Narrative Mario-Christology in Context. – Egelsbach: Hänsel-Hohenhausen 1996. 109 S. (Deutsche Hochschulschriften, 1102), kt ISBN: 3–8267–1102–5

Die Hochzeit zu Kana (Joh 2,1–12) und die Szene unter dem Kreuz (Joh 19,25–27) sind die einzigen Orte, wo im Johannesevangelium die Mutter Jesu auftritt. Gemeinsam ist beiden Szenen z. B. die Anrede „Frau" für Maria von seiten Jesu oder das Motiv der „Stunde".

Der Vf. der vorliegenden Studie, in Rom und Deutschland ausgebildeter katholischer Exeget aus Nigeria, nimmt diese Beobachtungen zum Ausgangspunkt einer neuen Annäherung an die beiden Szenen. Die „familiären" Situationen – Kana: Jesus, der zu Beginn seiner Sendung eine neue Familie unterstützt; Golgotha: Jesus, der in der Stunde seines Todes eine neue Familie gründet – werden von ihm mariologisch, christologisch und kontextuell beleuchtet.

Das letztere, eine Kontextualisierung im Sinne der Inkulturation des Evangeliums in Afrika, versucht der Vf. anhand seines eigenen Igbo-Volkes, eines der drei großen ethnischen Volksstämme Nigerias. Die Thematik von Mutter-Sohn-Beziehung oder Jüngerschaft werden unter folgenden Leitfragen reflektiert: Wie würden Igbo-Mutter oder -Sohn in Konfrontation mit ähnlichen Situationen und Problemen wie in Kana oder Golgotha reagieren? Wie würde sich ein Igbo-„Lieblingsjünger" verhalten, wenn sein unschuldiger Lehrer schändlich hingerichtet würde?

Ziel des Vf.s ist ein neuer Zugang zu der seltenen, aber tiefgründigen marianischen Lehre des vierten Evangeliums – nicht nur für den Igbo-Stamm, sondern für alle, die sich für die Anwendung dieser Szenen auf den „familiären" Kontext interessieren. Die Ausführungen gliedern sich in die folgenden (aus dem Englischen übersetzten) Kap.: 1. *Der Kana-Dialog und der Kalvarien-Monolog* (15–27); 2. *Methodologische Ergebnisse zu Joh 2,1–12 und 19,25b–27* (28–44); 3. *Kana-Dialog: Jesus und seine Mutter* (45–54); 4. *Theologische Motive in Joh 2,1–12* (55–73); 5. *Kalvarien-Monolog: Jesus zu Mutter und Lieblingsjünger* (74–88) und 6. *Igbo-Kontext der Kana- und Kalvarien-Episode* (89–97). In diesem Kap. wird die Kana-Episode auf entsprechend gedachte und wohl auch real existente Situationen im Igbo-Volk zu übertragen versucht: Verhältnis von Igbo-Mutter und -Sohn, Gäste bei einer Igbo-Hochzeit, die Rolle des Weins bei einer Hochzeit, verlegene Igbo-Mutter an Marias Stelle, Reaktion eines Igbo-Sohnes auf eine hilflose Mutter; Kalvarien-Episode und Igbo-Volk: ein sterbender Igbo-Meister und sein Lieblingsschüler, Maria und ihr sterbender geliebter Jesus, Igbo-Mütter und ihre sterbenden geliebten Söhne, Tod schuldiger und unschuldiger einziger Söhne.

Der Wert dieses Büchleins liegt weniger in seinen solide gearbeiteten, allerdings eher großzügigen, den Konsens der Forschung suchenden exegetischen Teilen als in dem interessanten, für einen europäischen Leser wohl etwas ungewohnten Versuch der Kontextualisierung.

Das knapp formulierte Endergebnis (97f) spricht von der Chance, daß die beiden Episoden des Johannesevangeliums im Igbo-Volk gut rezipiert werden könnten, weil dort eine ähnlich intensive und starke Mutter-Sohn- bzw. Lehrer-Schüler-Beziehung verwurzelt ist, wie die Kana- und Golgothaszenen sie zeigen.

Vechta Franz G. Untergaßmair

Frey, Jörg: **Die johanneische Eschatologie. Bd II. Das johanneische Zeitverständnis**. – Tübingen: J. C. B. Mohr Siebeck 1998. XV, 369 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 110), Ln DM 178,00 ISBN: 3–16–146845–7

Mit dem Bd II seiner *„Johanneischen Eschatologie"* legt Prof. Dr. J. Frey (München) den ersten Teil seiner Habil.schrift an der Ev.-Theol. Fak. Tübingen (WS 1997/98) vor. Anzuzeigen ist hier also zusammen mit dem imposanten, forschungsgeschichtlichen Bd I (vgl. ThRv 94 [1998], 515–517) ein auf drei Bde angelegtes Kompendium.

Der Bd II ist mit der aus Bd I schon gewohnten Sorgfalt und Präzision verfaßt und nimmt nicht nur nominell eine Mittelstellung ein. Nach den forschungsgeschichtlichen Durchgängen und den diese begleitenden kritischen Reflexionen (I, 9–387) und der Bestimmung des *corpus interpretandum* (I, 427–470) widmet sich F. hier dem joh Zeitverständnis, das er durch gründliche, textorientierte Analysen der joh Tempusverwendung und der joh Zeitbehandlung erschließt.

Als markanten Ausgangspunkt seiner Arbeit wählt der Vf. die joh Wendung: „Die Stunde kommt und jetzt ist sie ... (ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν)" in Joh 4,23 und 5,25. In welchem sachlichen Zusammenhang stehen die auf die Zukunft ausblickende („Die Stunde kommt ...") und die gegenwartsbezogene Aussage („jetzt ist sie")? Welche traditionsgeschichtliche Erklärung für diese offensichtliche gewollte Zuordnung erscheint plausibel? Da F. schon in Bd I seine Skepsis gegenüber einer literarkritischen Aufspaltung von präsentischer und futurischer Eschatologie gründlich auf- und nachgewiesen hat, setzt er m. E. überzeugend bei der übergreifenden Frage nach dem joh Zeitverständnis ein, das „die Interpretation der johanneischen Eschatologie leitet" (II, 10). Die Textbasis für das joh Zeitverständnis stellt die Tempusverwendung im JohEv dar, „die sprachliche Repräsentation temporaler Bezüge" (II, 14). F. distanziert sich gleich zu Beginn „von der existentialen Reduktion der Zeit auf die Zeitlichkeit des Subjekts" (H. Weder) (II, 21) bei M. Heidegger und R. Bultmann (vgl. I, 85–157).

Der *erste Hauptteil* zur joh Tempusverwendung (II, 23–152) setzt ein bei der Frage nach der Bedeutung der Tempora im Griechischen (II, 38–57). F. urteilt zusammenfassend: Die griechischen Tempora sind „zwar aspektuell strukturiert, damit aber nicht einfach atemporal". Mithin hängt die Interpretation des Tempusgebrauchs eng mit der konkreten Sprachverwendung und -kompetenz des jeweiligen Autors zusammen (II, 57). Der Evangelist Johannes zeigt bei allem „einfachen Stilniveau" (II, 58) seiner Erzählung, daß er die Tempusformen und andere sprachliche Mittel bewußt und gezielt zu verwenden

[1] Am Beispiel des Johannes-Evangeliums zeigt dies J. Zumstein: Kreative Erinnerung, Zürich 1999.

weiß (vgl. II, 58–78: „Die Funktionalität und Intentionalität der johanneischen Tempusverwendung"). Der Vf. belegt dies z. B. an dem im Schriftzitat in 2,17 eingetragenen Futur. Auch in 1,15.30 weist er die „elaborierte Tempusgestaltung" (II, 72) des Evangelisten auf. Insgesamt wird die differenzierende und nuancierende Kompetenz der joh Tempusverwendung und -variation gerade im Blick auf die „temporale Perspektivierung" (II, 76) deutlich (vgl. auch II, 102.146).

Die joh Verwendung des Präsens zeigt die pragmatische Absicht der Vergegenwärtigung bzw. Unmittelbarkeit der Worte Jesu, die in den „Ich-bin"-Worten ihren dichtesten Ausdruck erhält: „Theologisch bringt diese ‚unmögliche', die herkömmliche Temporalogik durchbrechende Verwendung des Präsens in dem formelhaften ἐγώ εἰμι ... Jesu das einzigartige, zeitunbegrenzte, da an der Ewigkeit des Vaters teilhabende Sein der Person Jesu zur Sprache" (II, 88). Freilich ist der folgende Satz von F. recht ungeschützt formuliert: In den Ich-bin-Worten Jesu komme zum Ausdruck, daß „Jesu Person und Leben der für alles irdische Leben, auch für die Existenz der Glaubenden, bestehenden temporalen Spannung zwischen dem Schon-jetzt und dem Noch-nicht enthoben" (150) sei. Die Inkarnationsaussage in 1,14 (vgl. II, 203) und die – auch von F. ausführlich dokumentierte – Unterscheidung der Zeiten im JohEv (vgl. II, 208–246) sind sehr ernst zu nehmen.

Auch das joh Imperfekt, der Aorist, das Perfekt (F. betont den „continuativen" und „definitiven Aspekt" des Perfekts im JohEv), das Plusquamperfekt und das Futur im JohEv belegen eine gezielte Unterscheidung und Anwendung. Die Untersuchung der prospektiven bzw. futurischen Ausdrucksweisen zeigt, daß die Ausrichtung auf die Zukunft das JohEv – entgegen anderslautenden Forschungspositionen – durchgängig prägt (II, 116–129).

Eine Analyse der Tempuskontraste im JohEv (vgl. *„Retrospektive Tempusformen in prospektivem Kontext"; „Prospektive, Retrospektive und Präsens in bitemporalen Sätzen";* II, 130–146) belegt die hermeneutische Horizontverschmelzung, d. h. die nachösterliche Verschmelzung der Zeiten besonders, aber keineswegs nur in den Abschiedsreden des JohEv.

Die bitemporalen Aussagereihen in Joh 4,23 und 5,25 (vgl. 16,32) beinhalten streng genommen einen Selbstwiderspruch (Zukunfts- oder Gegenwartsaussage?). F. plädiert hier für eine bewußte, vom Evangelisten intendierte Spannung in der theologischen Sachaussage, die weder in die eine noch in die andere Richtung aufgelöst werden darf. Temporale Paradoxien sind nicht Kennzeichen einer Unbeholfenheit des Evangelisten (oder eines Redaktors), sondern ein „absichtsvoll gewähltes sprachliches Ausdruckmittel" (II, 151).

Der *zweite Hauptteil* zur joh Zeitbehandlung (II, 153–283) analysiert und interpretiert zunächst die narrative Organsiation und Funktion des temporalen Rahmens und Gefüges des JohEv (F. nimmt hier die Erzählforschung auf: Anachronien, Analepsen, Prolepsen, Erzähltempo und -frequenz). Dabei kommt insbesondere den chronologischen Angaben im JohEv eine „dramaturgische Funktion" zu (176; vgl. bes. die joh Passionschronologie). So stellt die joh Festchronologie und -topologie Jesu Wirken und Offenbaren gezielt in „semantische Horizonte" (178). Die typologische Deutung des Todes Jesu wird chronologisch durchgeführt (vgl. die Zeitangabe in 18,28 und 19,14). In toto gilt: die chronologischen Gestaltungsmittel und der temporale Rahmen des JohEv sind konstitutiv für den Inhalt und die Wirkung des JohEv (II, 205).

In exakten Analysen werden im folgenden die sprachlichen Signale für die Hervorhebung und Unterscheidung (II, 208–246) sowie die Verschmelzung von Zeiten (II, 247–268) aufgewiesen. Dabei liegt das Proprium joh Zeitbehandlung für F. in der joh Zuordnung von Differenzierung und Zusammenschau der Zeiten.

Überzeugend und in Übereinstimmung mit weiten Teilen der neueren Forschung interpretiert F. das JohEv „als eine programmatisch im Lichte der nachösterlichen Erkenntnis verfaßte Anamnesis der Geschichte und der Worte Jesu" (II, 223). Mit J. Blank hält F. an der „christologischen" bzw. „personalen Implikation" der joh Eschatologie fest: In der Person Jesu Christi „treffen die Zeiten zusammen, daher ist die Gegenwart der eschatologischen Heilsgüter christologisch aus der Präsenz des Erhöhten in seiner Gemeinde bzw. der Vergegenwärtigung des Erhöhten durch den Geist zu verstehen" (II, 243). Präsentische und futurische Eschatologie koinzidieren in der Person Jesu (vgl. II, 261–268), sie schließen einander nicht aus. Im Gegenteil: die präsentische Eschatologie kann die futurische bekräftigen und neu stimulieren (II, 280).

Die joh Verschmelzung der Zeiten, die am auffälligsten in den Abschiedsreden zutage tritt, ist an dem paradoxen Neben- und Ineinander von Pro- und Retrospektive, das nach sachlich-theologischer Interpretation ruft, erkennbar. Charakteristisch für dieses Phänomen ist auch die Verschmelzung der Standpunkte des Erzählers und Jesu bis in thematische und sprachliche Details (vgl. II, 251f), die das ganze JohEv durchzieht. Der hermeneutische Gewinn dieses Vorgehens des Evangelisten liegt darin, „die Geschichte Jesu in ihrer raum-zeitlichen Konkretheit festzuhalten und sie doch auszuweiten und fruchtbar zu machen für das Selbst- und Weltverständnis seiner Adressatengemeinde" (261).

Zusammenfassend erklärt F. die schon eingangs erwähnten, formal-logisch paradoxen Aussagen in Joh 4,23 und 5,25 aus der temporalen und sachlichen Doppelperspektive des JohEv: (a) In der Perspektive der Zeit Jesu bezieht sich die Teilaussage „Die Stunde kommt ..." auf die nachösterliche Zeit der Gemeinde und das „und jetzt ist sie (da)" auf ihre proleptische Wirklichkeit in der Person Jesu und seinem Wirken; (b) in der Perspektive der joh Adressaten bezieht sich „und jetzt sie ist (da)" auf die pneumatisch qualifizierte Wirklichkeit der nachösterlichen Gemeinde und „Die Stunde kommt ..." auf den bleibenden, für die Glaubenden nicht aufgehobenen Verheißungscharakter des Evangeliums (II, 282).

Mit der abschließenden Bilanz (286–298) und umfangreichen Registern (299–369) hat F. erneut einen gut erschließbaren, hochinteressanten und sachlich zuverlässigen 2. Bd seiner *„Johanneischen Eschatologie"* vorgelegt, die ihren Weg gehen wird.

Würzburg Klaus Scholtissek

Neuenschwander, Bernhard: **Mystik im Johannesevangelium**. Eine hermeneutische Untersuchung aufgrund der Auseinandersetzung mit Zen-Meister Hisamatsu Shin'ichi. – Leiden: E. J. Brill 1998. XII, 369 S. (Biblical Interpretation Series, 31), Ln $ 126,50 ISBN 90–04–11035–6

Die Diss. von B. Neuenschwander an der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bern (WS 95/96) wendet sich einem sensiblen und zugleich hochinteressanten Thema zu: der Frage, ob und wenn ja in welchem Sinne von Mystik im JohEv gesprochen werden kann. Der Vf. weiß, daß „Mystik" ein Begriff ist, der sich notorisch konsensfähigen Definitionen entzieht, der gerade in der exegetischen Forschung durchaus belastet ist und deshalb Reserven begegnet. Nach begriffs- und forschungsgeschichtlichen Reflexionen (1–20) definiert N. Mystik als „Realisation von Nicht-Dualität" (22). „Als solche ist sie in keiner Weise durch den Gegensatz oder auch nur die Relation ‚zu etwas' bestimmt ..." (351). Zugleich wendet N. sich gegen Mystik als „substanzhafte Einheit" (30).

M. E. schließt schon diese Definition von Mystik einen dem Zeugnis des JohEv angemessenen Zugang zu der gewählten Fragestellung aus: Das JohEv reflektiert mit den reziproken Immanenz- und den diesen zugeordneten Einheits-Aussagen, die N. in seiner Arbeit völlig übergeht, sehr genau Relationen: die von Vater und Sohn wie in ihrer Folge die zwischen dem Sohn und den Christen. Systematisch läßt sich hier von einer *unio dictinctionis* von Vater und Sohn sprechen, in die die Glaubenden aufgenommen werden.

In seinem durchaus problembewußten, religionsphänomenologischen Vergleich zwischen der Mystik Hisamatsu Shin'ichis (Zen-Meister; 1889–1980) und dem Lebens- und Leidensweg Jesu, wie ihn das JohEv darstellt, legt N. auch das JohEv als Beispiel für eine Nicht-Dualitäts-Mystik aus.

Das Grundproblem für Hisamatsu ist die menschliche Zerrissenheit und Widersprüchlichkeit, aus der er weder selbst aus eigener Kraft, noch durch eine „fremde Macht" (in einem theistischen Sinn) gerettet werden kann. Der Weg der Erlösung besteht für ihn im Sicheinlassen auf diese Gespaltenheit (48) als Weg zur Erlösung („Großer Zweifel", „Großer Tod", „Großes Erwachen", „Das Tun des erwachten Selbst"). N. sucht dieses Erlösungsweg zu parallelisieren mit dem Weg Jesu im JohEv (hier bes. Abschied und Tod Jesu), in den die das Evangelium Hörenden mit hineingenommen werden sollen.

Seine exegetische Arbeit zum JohEv beginnt mit einer Auslegung von Joh 12,44–50: *„Jesus als Offenbarer Gottes"* (78–147). N. deutet hier die Oppositionen Glaube – Unglaube, Licht – Finsternis als Strukturanalogie zur zerreißenden Dualität des Menschen bei Hisamatsu (Gegensatz von Wert und Antiwert, von Existenz und Nichtexistenz; 136 u. ö.).

Sodann wendet sich N. dem Abschied Jesu im JohEv (vgl. Joh 13,1–3.31–33.36–38; 14,27–31; 16,4b-7) zu (148–236) und sieht folgende Gemeinsamkeit zwischen dem JohEv und Hisamtasu für den Prozeß der Erlösung: „Beide sind sich darin einig, dass die erlösungsbedürftigen Menschen nicht darum herumkommen, dass die Grenze zwischen der ihre Grundproblematik konstituierenden Dualität durchbrochen wird und sie sich dazu entscheiden, in die Konizidenz der Gegensätze einzutreten" (172f).

Im dritten exegetischen Anlauf untersucht N. die Bedeutung des Parakleten (vgl. 14,15–17.25–26; 15,26–27; 16,8–11.12–15) für seine Fragestellung (237–350). In seiner Untersuchung finden sich Auskünfte, die beim besten Willen mit dem Zeugnis des JohEv nicht in Einklang zu bringen sind: Im Sinne des JohEv sei „die Gabe des Parakleten nichts ..., das bestimmten Menschen gegeben, anderen aber nicht gegeben ist. ... Er (der Paraklet) ist insofern nichts, was der Welt vorenthalten ist" (267). „Als Menschen, in denen die Gabe des Parakleten aktualisiert ist, realisieren die das Wahre Selbst, das sie ureigentlich sind, indem sie die Realität, so wie sie real ist, real werden lassen" (269).

Nach dem Urteil des Rez.en scheitert die These des Vf.s sowohl in der exegetischen Durchführung als auch an den definitiv gegensätzlichen Gottesbildern, die N. auf Kosten der Gottesbotschaft des JohEv unzulässig harmonisiert: Hisamatsu Shin'ichi (28–66) vertritt ein definitiv nichttheistisches Gottesbild: „Das, was Hisamatsu auch als Gott bezeichnen kann, gibt es für ihn nur als Formloses Selbst. Gott, aber, als der den Menschen gegenüber Ganz-Andere, ist für ihn eine Illusion, die er radikal ablehnt" (138; vgl. 45). „Hisamatsu akzeptiert als Gott nur das Wahre Selbst des Menschen. ... Für Hisamatsu ist ein positiv verstandener Gott nichts anderes als das unmittelbare Selbsterwachen des Menschen" (143).

N. glaubt, auch das JohEv vertrete ein solches nichttheistisches Gottesbild. Gott sei im JohEv „kein Wesen, das vom Menschen absolut getrennt ist und ihm als Ganz-Anderer gegenübersteht. ... Ausgeschlossen ist damit ein Gottesverständnis theistischer wie pantheistischer Färbung" (141; vgl. 138–143). Für das JohEv ist Gott „nicht ein transzendentes Wesen (...), auf welches der Mensch bezogen ist, sondern die Realisation immanenter Transzendenz" (146). Diesem Urteil über das joh Gottesbild ist entschieden zu widersprechen.

Würzburg Klaus Scholtissek

Bickmann, Jutta: **Kommunikation gegen den Tod**. Studien zur paulinischen Briefpragmatik am Beispiel des Ersten Thessalonicherbriefes. – Würzburg: Echter 1998. XII, 365 S. (Forschung zur Bibel, 86), kt DM 48,00 ISBN: 3–429–01994–X

Nachdem v. a. im angloamerikanischen Raum in den letzten Jahren die ntl. Briefe anhand der Modelle von Epistolographie und Rhetorik analysiert wurden, ist die Frage der Brieftheorie zunehmend in den Vordergrund gerückt. Der 1 Thess als „briefliche Anrede" (vgl. 1 Thess 5,27) scheint diesbezüglich ein angemessenes Untersuchungsobjekt zu sein. In diesem Kontext der gegenwärtigen Forschung ist die bei K. Löning angefertigte Diss. anzusiedeln.

Die Vf.in versucht zur Gewinnung einer Ausgangsbasis in einem *ersten* Teil (5–88) die Defizite sowohl der epistolographischen Zuordnung des 1 Thess als auch seines Verständnisses aus dem System der antiken Rhetorik aufzuweisen. Diese bestehen im ersten Fall darin, daß die kommunikativen Strategien eines Briefes nicht erfaßt werden, im zweiten Fall sind sie darin zu sehen, daß der Brief lediglich als verhinderte Rede verstanden wird. Die konzeptionell autoritative Anlage frühjüdischer Offenbarungsliteratur und des von ihr her verstandenen frühchristlichen Briefes führt die Vf.in zu der primären Frage nach der Beziehung zwischen Autor und Adressaten (5–29). Ohne die Kategorien von Epistolographie und Rhetorik zu übergehen, sucht B. zur Aufhellung der Kommunikation zwischen Briefschreiber und seinen Lesern/Hörern nach einem weiterführenden Ansatz. Dieser liegt für sie in den sprachphilosophischen Sprechakttheorien Austins bzw. Searles (32–47), deren kommunikationstheoretisches Potential sie aufweist und auf ihre Anwendungsmöglichkeit für die Paulusbriefe ausrichtet (47–88). Diese Modelle scheinen der Vf.in geeignet, den 1 Thess durchgängig als Kommunikationsgeschehen zu verstehen. In aller Gründlichkeit stellt sie die Sprechakttheorien vor, um sie in einer sprachlich-syntaktischen, semantischen und strukturanalytischen Detailuntersuchung auf den Text des 1 Thess anzuwenden.

Im *zweiten* Teil (89–265) werden die Einsichten aus Sprechakttheorie und Linguistik für die makrostrukturelle Disponierung des Briefes umgesetzt. Die kommunikative Anlage des 1 Thess geht aus seiner Bestimmung als „Trostbrief" hervor (94–96 u. ö.). Die Schrift erweist sich mit Hilfe einer detaillierten Strukturanalyse als ein exakt durchkomponiertes Ganzes, in dem die beiden „Briefteile" – davon ist nach der aufgewiesenen Makrostruktur eigentlich nicht zu reden – in sich schlüssig aufeinander bezogen sind, zu einer synchronen Interpretation geradezu drängen und den Brief als ein einziges Kommunikationsgewebe erkennen lassen. Die innertextlichen Beziehungen zeigt die Vf.in anhand der Korrespondenzen in den Textteilen 1,2–2,16 (156–214), 2,17–3,10 (215–252) und 3,11–13 (253–261), einer Einheit, der sie eine Brückenfunktion im Makrotext zuerkennt, aber thematisch zugespitzt auf die Aspekte „Trennung" als Gefährdungserfahrung und perspektivischer Aufhebung der Trennung (259). Damit ist die sprechakttheoretische Grundlage für den Ausgriff auf 4,1–5,24 gelegt.

Die „ideale Beziehung", die Paulus im ersten Block des 1 Thess bewußt machte, wird im zweiten Teil durch ihre Kehrseite, die Erfahrung von Trennung, Leid und Tod untermauert: „Das direktive Sprechgefüge 4,1–5,24, in das die Argumentation bzw. die Mitteilung von Wissen 4,13–5,11 eingefügt ist, setzt das expressive Gefüge 1,2–3,13 voraus. Hier werden die Bedingungen erfüllt, die das Gelingen des direktiven Sprechaktes TRÖSTEN absichern" (264). Unterbrochene Beziehung drängt pragmatisch zur Konstituierung von Gemeinschaft und damit der Bewältigung der Spannung zwischen Abwesenheit und Anwesenheit.

Mit der engen pragmatischen Verzahnung von 1,1–3,13 und 4,1–5,24 kann die Vf.in ihre schon zu Beginn der Studie vertretene These bekräftigen, 1 Thess sei insgesamt ein „Trostbrief". Dem wendet sich in aller Breite der *dritte* Teil der Studie (266–321) zu: Die Vf.in greift das Phänomen „Trost" in kulturanthropologischer Sicht auf (266–270), bezieht dann die griechisch-römische Konsolitationsliteratur auch in pragmatischer Sicht mit ein (270–281), um schließlich die besonderen Kommunikationsmöglichkeiten des Trostbriefes herauszuarbeiten (284–290). Die Kommunikationshandlung des Tröstens im AT – die Vf.in spricht im „Münsteraner Kontext" nicht zufällig vom „Ersten Testament" – stellt den 1 Thess dann wieder in die biblisch-frühjüdische Literatur hinein (4 Esr; syrBar, Qumran). Das leitende Interesse der Trostpragmatik des Briefes besteht darin, den Adressaten eine „Handlungsstrategie" nahezubringen, „wie mit der Todeserfahrung umzugehen ist" (320), d. h. der Brief hat die Funktion eines Bewältigungsinstrumentes von Todeserfahrung mittels Kommunikation.

Die Stärken der Studie liegen in der linguistisch-strukturalen Analyse der Texteinheiten. Der Text wird konsequent auf seinen unterschiedlichen Ebenen in allen Details untersucht, die literarische Einheitlichkeit des 1 Thess – samt 2,14–16 – wird überzeugend nachgewiesen. Dieses Verdienst ist nicht das geringste. Auch den Aspekt des Tröstens akzentuiert zu haben, ermöglicht weiterführende Einsichten. Das ist zwar nicht neu – B. schließt sich ausdrücklich an A. Smith an –, aber dieser Aspekt wird mit geschärftem Blick gesehen und pragmatisch ausgewertet. Das ist sicher eine gewisse Einseitigkeit, aber daß es der Vf.in vornehmlich um die Pragmatik geht, ist aus dem Untertitel der Studie klar ersichtlich.

Damit hat sich B. aber auch Probleme eingehandelt: Gerade bei ihrer pragmatischen Akzentuierung hätte sie stärker berücksichtigen können, daß sich der Brief an ehemalige *Heiden* wendet (vgl. 1,9). Fraglich erscheint mir aber grundsätzlich, ob der 1 Thess als „Trostbrief" zu verstehen ist. B. verweist zwar immer wieder auf die antike Trostliteratur, aber dieser Bezug wird nicht im einzelnen konkretisiert. „Todeserfahrung" muß zwangsläufig sehr weit – m. E. zu weit – auch als Trennungs- bzw. Bedrängniserfahrung gefaßt werden, um auf die Konsolationsliteratur bezogen werden zu können. Gänzlich dem Konzept der Vf.in zum Opfer gefallen ist die Tatsache, daß es Paulus in 1 Thess darum geht, die Durchsetzungsfähigkeit *des Evangeliums* trotz der erfahrenen Pressionen auf seiner Seite und der der Adressaten plausibel zu machen. Die Kommunikation zwischen Paulus und den Thessalonichern steht ja nicht in sich, sondern hat ihre tragende Grundlage in der vermittelten Botschaft des Evangeliums (vgl. 1,5f; 2,2.13; 3,2; 4,14). Das ist ein durch und durch „pragmatischer" Zug. Dieser wiederum hängt mit dem prophetischen Selbstverständnis des Apostels zusammen, das sich anhand von 2,1–10 aufweisen und für die Gesamtinterpretation des Briefes stärker auswerten läßt. Aber es sei festgehalten: B. hat mit ihren Textbeobachtungen ein dem 1 Thess zugrundeliegendes semantisches Netz aufgewiesen, das die Kompositionssorgfalt des Autors Paulus unter Beweis stellt. Dieses offengelegt zu haben, ist ein wichtiger Beitrag zur Arbeit an diesem frühesten Paulus-Brief.

Passau Rudolf Hoppe

Menken, Maarten J. J.: **2 Thessalonians**. – London, New York: Routledge 1994. 171 S. (New Testament Readings), kt £ 9.99 ISBN: 0–415–09505–0

Der 2 Thess hat in der deutschsprachigen Exegese einen schlechten Ruf. Meist als deuteropaulinisches Schreiben eingeschätzt, wird ihm nicht selten eine „Theologie" attestiert, die ebenso profillos wie autoritär daherkomme und unter der Marke der Pseudepigraphie Paulus am Zeug flicken wolle. Der kleine Kommentar von Menken, auf breiter Forschungsgrundlage kompetent und flüssig geschrieben, nötigt zur Differenzierung. Ohne die Theologie des – sehr kurzen – Briefes zu überschätzen, läßt der Vf. doch seiner Intention Gerechtigkeit widerfahren, aufgeputschte Parusiehoffnungen, die sich auf Paulus berufen, zu dämpfen und zu einer eschatologischen Nüchternheit zu mahnen, die sehr wohl wichtige Impulse des Apostels aufgreift.

M. klärt einleitend die wichtigsten literarischen und historischen Fragen. Er interpretiert 2 Thess als pseudepigraphisches Schreiben, das sich an den 1 Thess anlehnt, und zeichnet seine Struktur und Botschaft in den Rahmen der frühjüdischen und urchristlichen Apologetik (11–66). *Teil II* bringt den fortlaufenden Kommentar (69–145) mit knappen abschnittsweisen Bemerkungen zur Analyse und einer konzentrierten Vers-für-Vers-Exegese. *Teil III* zieht das Resümee unter dem Aspekt eines Vergleichs mit der genuin paulinischen Theologie (145–149). Eine knappe Bibliographie und Register beschließen den Bd.

Der Kommentar kann nicht die Ausführlichkeit der EKK-Auslegung von Trilling (1980) anstreben, markiert aber gleichwohl einen wissenschaftlichen Fortschritt. Während Trillings Kommentar noch auf Schritt und Tritt vom Bemühen gekennzeichnet war, die Pseudepigraphie des Briefes nachzuweisen und dabei den 2 Thess sehr weit vom 1 Thess abrückte, hat M. die Souveränität, unter Voraussetzung der Pseudepigraphie den 2 Thess als beachtliches Dokument der Wirkungsgeschichte pln Theologie auszulegen. Der Vf. verschweigt die Applikationsprobleme nicht, aber weist indirekt nach, weshalb der 2 Thess im Kanon steht.

Wuppertal Thomas Söding

Patrologie

Drecoll, Volker Henning: **Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea.** Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. XIV, 416 S. (Forschungen zu Kirchen- und Dogmengeschichte, 66), geb. DM 120,00 ISBN: 3–525–55174–6

Die Erforschung der Entstehung und Ausformulierung des trinitarischen Dogmas gehört zu den schwierigsten, aber auch zu den wichtigsten Problemen der Dogmengeschichte. Schwierig ist das Problemfeld nicht nur deswegen, weil es – insbesondere in der zweiten Hälfte des 4. Jh.s – noch zahlreiche ungelöste Fragen zu Überlieferung, Datierung, Echtheit (bzw. Autorschaft) und Interpretation wichtiger Quellen gibt. Auch das Grundverständnis des christlichen Dogmas bildete sich in diesem Zusammenhang erst heraus, und zwar im Spannungsfeld von Philosophie- und Geistesgeschichte und biblischer Theologie – als Kern religiöser Auseinandersetzungen, im Klärungsprozeß zwischen Orthodoxie und Häresie und im Zusammenhang mit der Entstehung normativer Grundlagen christlicher Identität. Dabei ging es zugleich um einen Konflikt zwischen dem griechisch geprägten Osten und dem lateinischen Westen des Römischen Reiches (und darüber hinaus). All diese Aspekte – einschließlich der politischen und kirchenpolitischen Konflikte – werden in der Forschung recht unterschiedlich bewertet. Die neuere Debatte um Dogmen und Dogmengeschichte, die sich in der Regel am Dogmenbegriff des 19. Jh.s orientiert, erschwert zusätzlich das Verständnis dieser Auseinandersetzungen und die ursprüngliche Bedeutung der altkirchlichen Dogmen.

Eine weiterführende Forschung auf diesem Gebiet verlangt nicht nur nach einer sorgfältigen, kritischen und sehr genauen Interpretation der einschlägigen Quellen, sondern – angesichts der Komplexität des Problemfeldes – auch nach einem behutsamen und besonnenen Urteil. Fortschritte erlangt man dabei am ehesten durch die Konzentration auf ein klar begrenztes und überschaubares Feld. Beides trifft für die vorliegende Monographie, die ursprünglich als Diss. von der Ev.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. in Münster im Sommersemester 1995 angenommen wurde, in besonderer Weise zu. Denn sie konzentriert sich in ihrer dogmengeschichtlichen Themenstellung ganz auf das Werk des Basilius von Caesarea († 379), der nach Athanasius von Alexandrien († 373) – nicht zuletzt wegen seines Beitrags zur Pneumatologie – ohne Zweifel zu den wichtigsten Wegbereitern des trinitarischen Dogmas gehört. Sein spezifisch *theologischer* Beitrag bei der Entstehung dieses Dogmas wird in der Forschung häufig jedoch dadurch überdeckt, daß oft vom Zeugnis der „Drei großen Kappadozier" gesprochen wird, ohne daß die z. T. nicht unbeträchtlichen Unterschiede zu Gregor von Nazianz († ca. 390) und Gregor von Nyssa († ca. 395) in den Blick kommen.

Indem sich Drecoll ganz auf das theologische Werk des Basilius konzentriert, trägt er mit seinen gründlichen, philologischen und historischen Analysen der Quellen zu der notwendigen Differenzierung innerhalb der „kappadozischen Theologie" bei. Er knüpft dabei nicht zuletzt an die Forschungen von Reinhard Hübner an und setzt sie – z. T. in kritischer Auseinandersetzung mit ihnen – fort (z. B. 297–331 zu ep. 38).

Der Untertitel des Buches: *„Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner"* weist darüber hinaus auf ein aktuelles Forschungsinteresse hin, das der Frage nach der Entstehung des „Neunizänismus" gewidmet ist (vgl. H. Chr. Brennecke, Chr. Markschies; u. a.), d. h. jener trinitätstheologischen Weiterentwicklung des Nizänums (325) in der Mitte des 4. Jh.s, die in jüngster Zeit verschiedentlich Gegenstand von Untersuchungen war und auch weiterhin ist (P. Gemeinhardt). Dabei unterscheidet D. zwischen „Jungnizänern" (so zumeist in der älteren Forschung), „Neunizänern" und „Neonizänern" und versteht unter einem „Neonizäner" einen Theologen, der – wie Basilius – im trinitätstheologischen Zusammenhang klar zwischen *οὐσία* und *ὑπόστασις* unterscheidet bzw. ausdrücklich die Formel *μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις* verwendet. Athanasius, der in seinem „Tomos ad Antiochenos" (362) diesen Prozeß mit eingeleitet hat, gehört noch nicht dazu. Erst die Verschmelzung origenistischen Gedankenguts bei den Homöusianern in Verbindung mit dem *ὁμοούσιος* von Nizäa schafft die notwendigen Voraussetzung für die zuletzt genannte trinitarische Formel, deren genauer Ursprung von der Forschung bisher noch nicht eindeutig bestimmt werden konnte.

D. geht in seiner Untersuchung chronologisch vor. Er beginnt mit der theologischen Situation nach 360, dem Jahr der endgültigen Durchsetzung des homöischen Bekenntnisses unter Kaiser Konstantius II. († 361) im Reich. Ob man in diesem Zusammenhang mit D. von einer „unter dem Reichsdogma zusammengeschweißte(n) Kirche" (16) reden sollte, die dann in vier Gruppen zerfiel, weiß ich nicht so recht. Dazu war der Widerstand der einzelnen Gruppen gegenüber dem offiziellen Reichsdogma zu groß. Eine spannungsvolle Einheit bildete allenfalls die Verbindung von Homöern und Homöusianern, die Athanasius bereits 362 mit den Homousianern unter dem Dach des Nizänums und unter dem Bekenntnis zur Gottheit des Geistes zusammenbringen wollte, was allerdings zunächst nicht gelang. Basilius, der den Homöusianern nahestand, schloß sich auf der Synode 363 in Antiochien jener Gruppe an, die sich mit dem Nizänum ausdrücklich von den Neuarianern (Aëtius, Eunomius) abgrenzte. Seither gehörte Basilius zu jenen, die an einer Neuinterpretation des Glaubens von Nizäa arbeiteten und – mit Athanasius – die Gottheit des Geistes und damit die göttliche *τριάς* hervorhoben. Nach D. vollzieht sich dieser Prozeß bei Basilius in den Jahren 362–364 (Kap. 2, 21–42: Quellen: epp. 361–364 – Briefwechsel mit Apollinaris v. Laodicea; ep. 9).

Kap. 3 trägt die Überschrift: *„Die Trinitätslehre in Adversus Eunomium I–II (364) als Übereinstimmung der unerkennbaren οὐσία von Vater und Sohn"* (43–129). Hier und in den beiden folgenden Kap.n wird v. a. zweierlei erkennbar: a) die zentrale Bedeutung des biblischen Textes für die Theologie des Basilius (bes. 75ff) und b) die immer stärker hervortretende Beschäftigung mit dem Problem der Pneumatologie (u. a. bedingt durch den Streit mit den Pneumatomachen).

Kap. 4: „Basilius' Beschäftigung mit der Pneumatologie in der Zeit zwischen Adversus Eunomium I–II und De Spiritu Sancto (365–372)" (130–182 untersucht die Schriften: *Adversus Eunomium* III, den *Prologus 8 de fide, De Spiritu* und die Homilien XV und XVI).

Die beiden letzten Abschnitte dieses Kap.s über *De Spiritu Sancto* IX und XVI leiten bereits über zu *Kap. 5: „Die doxologische Trinitätslehre in De Spiritu Sancto (372/375)"* (183–269), der vielleicht wichtigsten Schrift des Basilius, die zugleich den besonderen Charakter seiner Trinitätslehre deutlich macht, die dann auch über seinen Tod hinaus wirksam blieb (vgl. das Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel von 381).

In einer gewissen Spannung dazu befindet sich *Kap. 6: „Die ontologische Fixierung ab 373: μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις"* (270–331), in dem der historische und dogmengeschichtliche Kontext genauer untersucht wird (z. B. Bruch mit Eustathius, Vorwurf des „Sabellianismus" u. a.). Im Vordergrund der Untersuchung stehen epp. 125, 52, 231–236 (Amphilochius), 210, 214 und abschließend die sehr gründliche und ausführliche Auseinandersetzung mit ep. 38, die D. (gegen R. Hübner, der für Gregor von Nyssa als Autor plädiert hat) als echt erweisen möchte (297–329). Allerdings bleibt es – trotz aller intensiven Bemühungen um Stil (301ff) und Wortschatz (297ff) – bei einem Wahrscheinlichkeitsurteil. Abschließend heißt es: „Die große inhaltliche Nähe wie die Übereinstimmung im Wortschatz machen es wahrscheinlich, daß Basilius selbst diese Kulmination seines Denkens verfaßt hat" (329, vgl. 340).

Das Buch schließt mit einem umfangreichen Quellen- und Literaturverzeichnis, fünf sehr nützlichen Registern und einer Landkarte.

Das Ergebnis seiner Untersuchungen faßt D. mit den Worten zusammen: „Die Entwicklung des trinitätstheologischen Denkens des Basilius zeigt ..., wie die neonizänische Position sich Schritt für Schritt aus der rechtshomöusianischen entwickelt hat ... Die neonizänische Differenzierung zwischen *μία οὐσία* und *τρεῖς ὑποστάσεις* ist das Ergebnis eines langen Prozesses, an dessen Anfang die Abwehr der anhomöischen Theologie und die Rezeption athanasianischer Gedanken stand und der in seinem Verlauf vor allem durch den Zerfall der sich nach dem Tod des Konstantius in der Julian- und Jovianzeit wieder bildenden homöusianischen Partei und die Auseinandersetzung mit dem Pneumatomachentum geprägt wurde" (340, vgl. 331–340).

Selbst wenn die eine oder andere Frage (z. B. zu ep. 38) noch nicht abschließend geklärt sein mag – an den sorgfältigen historischen und theologischen Analysen dieser Arbeit wird künftig niemand vorbeigehen können, der sich ernsthaft mit der Entstehung des trinitarischen Dogmas und seiner ursprünglichen Bedeutung auseinandersetzen will. Vielleicht sollte ein Aspekt der homöusianischen Partei, nicht zuletzt im Zusammenhang mit der Theologie des Basilius, künftig noch genauer erforscht werden, der für die Entwicklung der Theologie nach 362 und den Weg vom Nizänum (325) zum Nizäno-Konstantinopolitanum (381) ganz offensichtlich von besonderer Bedeutung war, nämlich die wachsende Bedeutung biblischer (und liturgischer) Elemente in den theologischen und philosophischen Auseinandersetzungen dieser Zeit.

Marburg Wolfgang Bienert

Kirchengeschichte

Thier, Sebastian: **Kirche bei Pelagius**. – Berlin: de Gruyter 1999 (Patristische Texte und Studien 50), Ln DM 218 ISBN: 3–11–016314–4

An den Anfang sei ausnahmsweise eine persönliche Bemerkung gestellt: Der Rez., der sich selbst lange Jahre mit Pelagius beschäftigte, hat die vorliegende Arbeit – ursprünglich die Diss. des Vf.s an der Ev.-Theol. Fak. Göttingen – sowohl mit freudiger Erwartung wie

auch mit einiger Skepsis in die Hand genommen: Freudig, weil nach längerer Zeit wieder einmal eine Monographie über Pelagius erschienen und somit die Beschäftigung mit ihm nicht abgebrochen ist; zugleich aber skeptisch fragend, ob denn wirklich nach der intensiven Forschung der 60er und 70er Jahre – ohne daß bisher neue antike Quellen erschlossen wurden – noch Neues über Pelagius auszumachen sei. Diese Ambivalenz des Vor-Urteils wurde nach dem aufmerksamen Studium der Arbeit nicht nur bestätigt, sondern auch erheblich vertieft. Doch sei zunächst herausgestellt, was die Studie an Positivem erbringt:

(1) Sie gibt auf ca. 50 S. einen vorzüglichen, in allem Wichtigen nahezu kompletten Überblick über den Stand der Pelagius-Forschung.

Daß Vf. die Forschungsbeiträge dabei von seinem eigenen, im Folgenden noch kritisch zu erörternden Ertrag her wertet, wird man ihm nicht zum Vorwurf machen, wohl aber ist zu fragen, warum Vf. einerseits seine Studie nur aus den zweifelsfrei echten pelagischen Quellen erstellt, andererseits jedoch ohne eigene Begründung auch die umstrittene *ep. ad Celantiam* dazurechnet und zugleich anderen Autoren vorwirft, sie erweiterten *ohne Argumente* den abgesicherten Quellenkanon (etwa bzgl. *De induratione cordis Pharaonis*). Als ob es dazu nicht genügend Argumente in der entsprechenden Literatur gäbe, die freilich hinsichtlich ihrer Überzeugungskraft „nach persönlichem Urteil" verschieden eingeschätzt werden.

(2) Noch nie zuvor wurde der Paulus-Kommentar des Pelagius, der vornehmlich dieser Studie zugrunde liegt, so ausführlich und gründlich mit der zeitgenössischen Literatur (v. a. mit Ambrosiaster, Origenes / Rufinus, Laktanz etc.) verglichen und dabei manch interessante Beobachtung und Einsicht erzielt.

(3) Wohl das erste Mal wurden ekklesiologische Themen (Amt, Sakrament) in dieser Ausführlichkeit bei Pelagius behandelt und in den Horizont der damaligen Zeit gestellt.

Dieses dritte Positivum aber führt zugleich zu einigen kritischen Bemerkungen. Vf. schreibt: „Die Kirche bildet neben dem Menschen einen Themenschwerpunkt im pelagischen Denken" (212). Diese These, welche die Grundlage der ganzen Studie bildet, scheint mir nun aber einer energischen Bestreitung zu bedürfen. Sie basiert auf Fehlinterpretationen, von denen gleich noch die Rede sein wird, sie wird aber indirekt und unbewußt auch vom Vf. selbst widerlegt, insofern er nicht nur von den ca. 270 S. des corpus der Arbeit die weitaus meisten (weit über 170 S.) Fragen der pelagischen Anthropologie widmet und darin über weite Strecken die ekklesiologische Thematik ungebührlich auf andere Themenbereiche ausdehnt, sondern am Schluß seiner Studie auch ganz andere „Töne" anstimmt (siehe dazu die Darlegungen gegen Ende dieser Rezension).

Wie kommt es zu dieser Fehleinschätzung? Zunächst und grundsätzlich dadurch, daß Vf. eine fragwürdige Hermeneutik anwendet. Er geht bei jeder neuen Frage als erstes auf die Bedeutung ein, die der dem pelagischen Kommentar zugrundeliegende Paulus-Text nach heutiger exegetischer Einsicht hat. Man vgl. nur als *ein* typisches Beispiel das *Procedere* auf S. 103: „Um sich Pelagius' Bemerkungen zur *sanctificatio* inhaltlich zu erschließen, ... ist es notwendig, sich die exegetische Fragestellung zu verdeutlichen, welche dem zugrunde liegt." Erst nach solcher exegetischer Vergewisserung wird dann die nicht selten äußerst knappe (manchmal sogar den Paulus-Text nur wenig erweiternde) pelagische Interpretation erörtert. Dieses Vorgehen relativiert aber deren spezifisches Gewicht, da sie übersieht, daß Pelagius in seine oft recht eigenwilligen Erklärung zwar nicht selten wortwörtliche Stücke und Schlüsselworte aus dem zu kommentierenden Bibeltext einbaut, diese aber sozusagen unter der Hand uminterpretiert.

Das sei konkretisiert an den beiden wohl folgenschwersten Fehleinschätzungen dieser Studie: (1) Vf. meint, die pelagische Ekklesiologie sei pneumatologisch begründet; in der Taufe werde der Hl. Geist verliehen, der den Menschen zu einem Glied am Leib Christi mache, eine Gliedschaft, welche Partizipation an der Herrlichkeit Christi bedeute. All das läßt sich aber aus Pelagius, legt man den Maßstab einer verantwortlichen Hermeneutik an, nicht belegen. Denn auch wenn Pelagius manchmal das ihm vorgegebene Lemma Hl. Geist übernimmt, deutet er dies praktisch immer auf einen anthropologischen Sachverhalt hin um: Aus „gaudium in spiritu sancto" (Röm 14,17) wird „gaudium spiritale" (Exp. 110); aus „spiritu ambulate" (Gal 5,16) wird „spiritalibus actionibus" ambulare (Exp. 335). Oder der Hl. Geist wird auf das donum des Geistes uminterpretiert und dieses wiederum als Ermächtigung zum Voranschreiten des Menschen in der Verähnlichung mit Gott nach der forma Christi verstanden. Deshalb läßt sich auch nur schwerlich sagen, daß nach Pelagius in der Taufe der Hl. Geist – im traditionellen Sinn – verliehen wird; in der Taufe werden nur die vergangenen Sünden (und deren Folge) vergeben und der (bisherige) Sünder auf den Weg Christi, d. h. auf den durch forma et exemplum Christi normierten und auf endgültige Verähnlichung mit Gott ausgerichteten Weg gestellt. Und eben dies heißt für Pelagius „im Geist leben" oder „durch den Geist erleuchtet werden" (vgl. Exp. 360, wo „per spiritum eius" kommentiert wird mit „per inluminationem scientiae [!] ..."). Auch das *corpus Christi*, in das der Getaufte eingegliedert wird, ist für Pelagius keine seinshaft-ekklesiologische Größe im Sinne des Augustinus, Ambrosiaster oder Origenes/Rufinus. „In corpore Christi" ist für ihn identisch mit „in exemplo Christi" (vgl. Exp. zu Eph 2,7; Phil 2,21). „Wir sind Glieder seines Leibes"(Eph 5,30) wird kommentiert mit „seine Glieder müssen ihn in allem nachahmen". Kurz: Kirche ist für Pelagius die von christlicher Praxis her bestimmte Nachfolgegemeinschaft, durch die man „ein Geist mit Christus *wird*" (lib. arb., zit. bei Aug., De grat. Chr. et de pecc. orig. I,22f). Auch die Einwohnung Gottes im Getauften steht bei Pelagius nicht unter „ontologischem Vorzeichen" („seinsmäßige Verbundenheit", wie Vf. schreibt: 123), sondern unter praxeologischem, so daß eine Interpretation wie „Gott geht eine besondere Beziehung zu den Christen ein, indem er ihnen einwohnt" (111) die Akzente verschiebt. Bei Pelagius heißt es dazu, daß Gott denen besonders einwohnt, „qui mundum ei praeparant sui cordis hospitium" (Exp. 267). Auch hier hängt es am (Mit-)Tun) des Menschen, das wiederum durch Christus ermächtigt wurde. Kirche gründet also eindeutig in der Christologie.

(2) Auch die Charakterisierung der Kirche mit dem Programmwort „(durch die Taufe verliehene) *Heiligkeit*" unterliegt m. E. einer Fehlinterpretation. Heiligkeit ist für Pelagius schöpfungstheologisch in der ursprünglichen natura humana begründet, die aufgrund von Gottes unaufhörlichem Wirken und seiner Präsenz Heiligkeit besitzt. Da diese durch die Sünde verloren gegangen ist, schenkt die Taufe (durch Vergebung der vergangenen Sünden) neu die Heiligkeit zurück, ja eine größere Heiligkeit, *insofern* sie auf den durch Christus eröffneten höheren Weg der Verähnlichung mit Gott stellt. Von „Neuschöpfung" durch den Geist (eine überzogene Idee, die Vf. von C. Garcia-Sanchez übernimmt) ist da jedenfalls keine Rede. Wo der ntl. Text den Gedanken des durch die Taufe konstituierten „neuen Menschen" enthält, wird dieser von Pelagius interpretiert mit „Cum cognoverit cuius imago est, ei, in quantum debet et potest, nititur similare" (Exp. 465); und diese „imago" wird im Folgenden auf das von der Schöpfung her im Menschen bestehende, aber durch die Sünde überdeckte Bild bezogen, das durch Vergebung und Lehre in der Taufe neu geweckt wird. Von einer neuen Vermittlung der imago Dei steht da nichts. Ebenso geht es an der Sachlage vorbei, wenn Vf. schreibt: „Heiligkeit ... leitet sich vom Wirken des Hl. Geistes her. Spricht Pelagius von der Heiligkeit der Kirche, so hat man hieraus zu folgern [!], daß er sowohl Christus wie auch den Heiligen Geist in und an der Kirche wirken sieht. ... Heiligkeit im Raum der Kirche meint ... die Anwesenheit Gottes in ihr, und zwar in der Person des Hl. Geistes" (102; 107). Für solche Aussagen gibt es keinerlei Textbelege, oder diese sind viel zu schillernd, als daß sich daraus eine so weitgehende These ergäbe. Fehlende Belege lassen sich auch nicht spekulativ ersetzen mit Hinweis auf die pelagische Trinitätslehre (110), worin das Wirken Christi und des Hl. Geistes identifiziert werden. Ich vermag deshalb beim besten Willen nicht zu erkennen, wie man in einer Pelagius-Interpretation schreiben kann, daß nach ihm Gott „als Sohn das *corpus Christi* und als Heiliger Geist die *sanctitas* hervorbringt" (110). Das ist bestenfalls Spekulation.

Auch wenn Vf. manches Treffliche zur Anthropologie und Soteriologie des Pelagius zu sagen weiß (originell ist dies freilich zumeist nicht), geht er m. E. am einheitgebenden Horizont der spezifisch pelagischen Theologie vorbei. Dies zeigt sich sowohl an seinen Ausführungen über die Gotteserkenntnis, das Verhältnis Erkennen / Wollen (51ff), das Voranschreiten auf Grund von doctrina et exemplum (70), sowie das Verhältnis von imago und similitudo (119ff). Einheit, Plausibilität und rechte Interpretation erhalten all diese pelagischen Grundbegriffe und -verhältnisse von der griechischen Idee der Paideia her. Und diese hat ein weit größeres Gewicht, als daß, wie Vf. in einer Anmerkung sagt (79[17]), Pelagius nur „mit Begriffen aus dem Bereich der Pädagogik" arbeitet. (Siehe kurz dazu vom Rez.: Paideia, in: LThK [3]VII, 1272f): Der Mensch, als imago Dei diesem anfanghaft ähnlich, wird kraft der Ermächtigung seiner Freiheit durch Gott auf den Weg der größeren Verähnlichung geschickt, für den exemplum und doctrina die entscheidenden dynamisierenden Größen sind, die jenseits der (neuzeitlichen) Unterscheidung von Vernunft und Willen den Menschen zum Voranschreiten „provozieren" (und dies ist mehr als „anregen und fördern": 137). Die Kirche ist zwar der „Raum" dieses Voranschreitens und steht in dessen Dienst, insofern sie doctrina et exemplum Christi weitergibt; sie ist aber für Pelagius keine eigenständige Größe (wie etwa bei Origenes und Augustinus). Diese Unterbewertung der Kirche ist m. E. letztlich in der asketischen Grundhaltung des Pelagius begründet, die den einzelnen und dessen Handeln, nicht aber die Gemeinschaft im Blick hat. Dies stellt sogar Vf. am Ende seiner Arbeit richtig heraus: „Kirche kommt dort [bei Pelagius] als ein Aspekt des individuellen Heiligungsstrebens in den Blick. Da Pelagius vom einzelnen ausgeht, erscheint es jedoch keineswegs als zwingend, daß sich das Leben des Christen im Rahmen der Kirche abspielt ... Die durchgängige Konstante innerhalb des christlichen Lebens stellt somit nicht die Kirche, sondern der einzelne dar ..." (322f). Aber genau diese *absolut zutreffenden* zusammenfassenden Bemerkungen des Vf.s stehen in einer nicht unerheblichen Spannung zur Ausgangsthese von der Kirche als pelagischem „Themenschwerpunkt" und zur Durchführung der Studie, die – trotz mancher

richtiger und wichtiger Beobachtungen – die Akzente in eine von Pelagius wegführende Richtung setzt.

Gegenüber diesem Grundeinwand ist das Folgende eher unwichtig: Manche Literaturangaben sind überholt. So kann man doch wohl kaum noch exegetische Belege aus dem ThWNT von 1933 anführen (207[46,47]), für philosophische Fragen den (alten) Überweg zitieren (177[55]), für die altkirchliche Bußpraxis v. Campenhausen (1953) (271), für die Eucharistie als Opfer ein altes Liturgielehrbuch (295), für die augustinische Prädestinationslehre die Dogmengeschichte von Seeberg (321[35]). Für all diese Themen gibt es neuere Literatur. – Teils sind die Übersetzungen aus dem Lateinischen unrichtig. So muß *fides* im Zusammenhang von 1 Kor 7,28 (Exp. 166) natürlich mit „Versprechen" und nicht mit „Glauben" (!) übersetzt werden.

Freiburg i. Br. Gisbert Greshake

From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of John O'Meara, ed. by F. X. Martin and J. A. Richmond. – Washington DC: Catholic University of America Press 1991. XXI, 190 S., geb. US-$ 49.95 ISBN: 0–8132–0732–0

Die meisten der in dieser FS gesammelten Beiträge, die hauptsächlich an fachkundige Leser gerichtet sind, behandeln entweder Augustin oder Johannes Scotus Eriugena.

In dem einzigen deutschsprachigen Beitrag vermittelt Werner Beierwaltes „Eriugenas Faszination" sowohl in bezug auf die eigenen originellen Gedanken des Karolinger Gelehrten wie auch in bezug auf seine geistesgeschichtliche Wirkung, insbesondere im Hinblick auf Cusanus und Hegel. „Sein Denken stellt sich gerade als die innigste, sich gegenseitig bedingende Einheit von Theologie und Philosophie dar", schreibt Beierwaltes „Philosophie will als gleichursprüngliches Moment dieser Einheit vernunftgemäße Erforschung *(rationabiliter investigari)*, methodisch-präzise und in jeder Phase durch Vernunft zu rechtfertigende Entfaltung der *‚vera religio'* sein – der Wirklichkeit also, die Gott selbst *ist* und die er als die welthafte Erscheinung seiner selbst – als ‚Theophanie' – *wirkt*" (25). „Wahre Philosophie ist wahre Religion", lehrt Eriugena selbst, „und wahre Religion ist wahre Philosophie." Dementsprechend harmonisiert er Autorität und Vernunft in seiner berühmten Definition: *„Nil enim aliud videtur mihi esse vera auctoritas nisi rationis virtute reperta veritas ..."* Die Gotteslehre Eriugenas gipfelt in der Feststellung, daß Gott selbst nicht weiß, was er ist.

A. H. Armstrong behandelt die negative Theologie im Neoplatonismus vom dritten bis zum sechsten Jh. Die Frage, inwiefern Augustins Konversion in Milan historisch fundiert ist, untersucht Henry Chadwick. José Oroz Reta geht dem Aspekt der göttlichen Anziehung bei der Konversion nach und stellt heraus, daß das Herz nicht durch Notwendigkeit oder Pflicht, sondern durch Vergnügen zu Gott hingezogen wird; Apathie ist der Gegner der Religion. Mary T. Clark hebt spezifisch christliche Aspekte des Denkens Augustins, v. a. hinsichtlich der Liebe und der Trinität, hervor. John Dillon untersucht das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Eriugena und kommt zu dem Ergebnis, daß für diesen selbst die Wahrnehmung des Einen durch ein Verfahren philosophischen Denkens erreicht wird. Thomas Finan befaßt sich mit der Frage, in welchem Sinne man Augustin mystische Erfahrung zusprechen kann. Die Rolle von Hierarchien in der augustinischen Lehre wird von Gerard J. P. O'Daly erörtert.

Münster William J. Hoye

Aufbruch – Wandel – Erneuerung. Beiträge zur „Renaissance" des 12. Jahrhunderts. 9. Blaubeurer Symposion vom 9. bis 11. Oktober 1992, hg. v. Georg Wieland. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1995. 279 S., Ln DM 112,00 ISBN: 3–7728–1683–5

Dieser inhaltlich und formal mit Sorgfalt von Georg Wieland erarbeitete und ästhetisch ansprechende Sbd enthält 12 originelle Forschungsbeiträge zur sog. „Renaissance" im 12. Jh. Unter dieser im Titel in Anführungszeichen verwendeten und in ihrem semantischen Wert genau festgelegten Bezeichnung wird nicht eine im 12. Jh. stattfindende Rückkehr zu den antiken Quellen angedeutet, sondern – der historiographisch etablierten Forschungstradition folgend – eine Zeit tiefgreifender und für die abendländische Geistesgeschichte grundlegender kultureller und gesellschaftspolitischer Aufbrüche und Wandlungen auf prägnante Weise umschrieben. Wie dem *Vorwort* (7f) des Hg. zu entnehmen ist, handelt es sich bei diesem Bd um die Früchte einer Ringvorlesung und eines Blaubeurer Symposions, welche beide 1992 unter der Leitung Wielands an der Univ. Tübingen mit dem Ziel veranstaltet wurden, den vielschichtigen Wandlungsprozeß im 12. Jh. aus möglichst vielen Perspektiven zu erhellen (7). Die Texte werden unter systematischen Gesichtspunkten in drei thematische Gruppen aufgeteilt. Den vierten und letzten Teil bilden zwei Beiträge, welche die unter historisch-systematischer Perspektive erörterten Themen an zwei ausgewählten Persönlichkeiten des 12. Jh.s exemplarisch zu verdeutlichen suchen.

Im *ersten Teil* (11–85) sind drei Aufsätze zum Themenkreis *„Individualität und Gemeinschaf"* versammelt. Im Eröffnungsbeitrag zeichnet Alfred Haverkamp anhand historischer Quellen die für das ausgehende 11., für das 12. und für das beginnende 13. Jh. eigentümlichen gemeinschaftlichen Lebensformen der Männer und Frauen, Kleriker und Laien nach, die sich in der Nachfolge Christi, der Apostel und der Urkirche *(primitiva ecclesia)* nicht nur den monastischen oder klerikalen Lebensgemeinschaften hingaben, sondern auch in der Ehe und Familie in dieser Weise ein vom Glauben erfülltes und geformtes Leben führten *(„Leben in Gemeinschaften: alte und neue Formen im 12. Jh."*, 11–44). Interessant sind hier u. a. die Ausführungen zur Geschichte der im Jahre 1184 von Papst Lucius III. verketzerten, in späterer Zeit (1198–1201) von Innozenz III. als kirchliche Ordensgemeinschaft anerkannten Humiliaten, zur Verbreitung von Frömmigkeitsformen, die sich außerhalb der ekklesialen Strukturen und zumeist in Opposition zu diesen entfaltet haben, weshalb sie seitens der Kirche in der Regel als Ketzerei drastisch bekämpft wurden, sowie zur fortschreitenden Säkularisierung und zum sittlichen Verfall im expandierenden städtischen Leben. Neben den neuen religiösen Formen des gemeinschaftlichen Lebens werden hier ferner die Universitäten und die urbane Gemeinschaft der Bürger einer Nation bzw. Sprachgruppe, die Stadt *(urbanitas civitatis,)* in die Reflexion einbezogen – letztere wird anhand einiger zeitgenössischer Texte *(Predigten)* des Albertus Magnus beleuchtet – und in ihrer lexikographischen sowie entwicklungsgeschichtlichen Komplexität auf eine durch schlichte Sachlichkeit bestechende Weise dargestellt. Es ist verständlich, daß der Vf. in diesem Aufsatz mehr um eine skizzenhafte Erörterung von verschiedenen humanen Gemeinschaftsformen und ihren wechselseitigen Beziehungen bzw. gegenseitigen Abgrenzungen bemüht ist, die nur auf die wichtigsten Aspekte der untersuchten historischen Sachverhalte und Prozesse abzielt, als um eine Detailuntersuchung mehrerer oder nur eines der vielen Phänomene, die aus äußeren Gründen den historisch-situativen Kontext nicht in dem Maße berücksichtigen würde, der aber für ein adäquates Verständnis des nur als ein Prozeß faßbaren Gegenstandes unverzichtbar ist (vgl. 11, Anm.*). Wieder einmal wird deutlich, daß der Vf. über profunde Quellenkenntnisse mit einem weiten Überblick über die Forschungsliteratur auf seinem Gebiet verfügt und daß er durch zahlreiche historische Untersuchungen ein ausgewiesener Fachmann ist. Das wohl wichtigste Ergebnis dieser Studie liegt in der Feststellung, daß die Vergemeinschaftlichung des Lebens im 12. Jh. durch das Hinzukommen einer Vielfalt und Vielzahl von neuen Gemeinschaften völlig neue Möglichkeiten der Entfaltung und Mitwirkung für die Individuen eröffnete und damit zeitgleich einen enormen und mannigfachen Zivilisationsschub, nicht zuletzt im Bildungswesen, hervorbrachte (43f).

Freundschaft und Liebe als interpersonale Kommunikationsformen, welche in ihrer inneren Struktur auf beiden Seiten zwei Aspekte, nämlich „Selbstsein und Weltentwurf", zu einem Ganzen vereinen, sind Gegenstand einer in der „Ethik ohne Metaphysik" gründenden Studie von Otto Langer (*„Teleía philía und amicitia spiritalis. Zwei Formen rationaler Personenbeziehungen im Abendland"*, 45–64). Die Relevanz des Freundschaftbegriffs für die Fundierung der sittlichen Normen jenseits der Metaphysik wird aus dem Verständnis der Freundschaft einerseits als Bejahung der Person des anderen, andererseits als Motiv für sittliches Handeln abgeleitet. Der Frage, ob die Freundschaft als die Begründung für die Ethik dienen kann oder nur „eine stabilisierende und Orientierung ermöglichende Funktion" erfüllt, wie der Vf. meint, „in einer Situation, in der die transzendentalphilosophische Begründung innerweltlicher Normen fragwürdig geworden ist" (45), ist aus meiner Sicht letztendlich – sowohl begründungstheoretisch als auch praktisch – weniger Gewicht einzuräumen als es im Aufsatz getan wird. Denn die hier analysierten zwei Freundschaftsbegriffe – der des Aristoteles *(Nikomachische Ethik)* und der des Aelred von Rievaulx (*De spiritali amicitia*) –, welche, wie der Vf. selbst bemerkt, semantisch ähnlich strukturiert sind, setzen entweder eine Metaphysik oder eine transzendentale Begründung voraus und lassen sich deshalb nicht auf rein innerweltliche Bezüge reduzieren.

Den ersten Teil des Bdes beschließt Walter Haug mit einem Beitrag zur „Entdeckung" der personalen Liebe und der literarischen Fiktionalität *(„Die Entdeckung der personalen Liebe und der Beginn der fiktionalen Literatur"*, 65–85).

Der Entfaltung der wissenschaftlichen Rationalität und dem Bildungswesen ist der *zweite Hauptteil* des Bdes (87–151) gewidmet, in welchem unter der Überschrift *Schule und Wissenschaft* Beiträge von vier Vf.n vorliegen: Wolfgang Kluxen (*„Wissenschaftliche Rationalität im 12. Jahrhundert: Aufgang einer Epoche"*, 89–99), Joachim Ehlers (*„Das Augustinerchorherrenstift St. Viktor in der Pariser Schul- und Studienlandschaft des 12. Jahrhunderts"*, 100–122), Richard Heinzmann (*„Die Entwicklung der Theologie zur Wissenschaft"*, 123–138) und Knut Wolfgang Nörr (*„Ordnung und Individuum: ein kritisches Element in der streitigen Gerichtsbarkeit der mittelalterlichen Kirche"*, 139–151). In allen Aufsätzen dieses zweiten Teils des Bdes, doch besonders in den Arbeiten von Kluxen und Heinzmann, geht es um das 12. Jh. als die Epoche der aufgehenden Rationalität und Verwissenschaftlichung bzw. die Zeit der „Entdeckung des Prinzips der Rationalität" und der „Verwissenschaftlichung aller Theorie" (Kluxen, 94), als die Geburtsstunde der Universitäten und der Wissenschaften – eine Epoche also, die in gewisser Weise als die Wiege europäischer Kultur und ihrer wichtigen Institutionen bewertet werden darf und muß.

Die besondere Aufmerksamkeit der theologischen Fachwelt verdient die historisch-systematische Untersuchung von Heinzmann, in der die Verwissenschaftlichung der Theologie als ein im 12. Jh. einsetzender Prozeß dargestellt wird, in welchem drei Aspekte als strukturell tragende Momente festgemacht und anschließend erörtert werden, nämlich der „formallogische" Aspekt in der Gestalt der *septem artes liberales*, der „materiale und methodische" Aspekt im Gewand von „Vorformen einer theologischen Prinzipienlehre" sowie der theologiesystematische Aspekt, wie er sich in „Aufbau und Struktur der Summa" erkennen läßt (126ff).

Der systematische *dritte Teil* (153–235) umfaßt drei Beiträge, die dem Rahmenthema *Natur und Kunst* gewidmet sind. Hier präsentiert Andreas Speer seine Untersuchungen zur prinzipientheoretischen Begründung der Naturphilosophie und Naturwissenschaft im 12. Jh. noch vor dem Bekanntwerden bzw. vor der Rezeption der Metaphysik und der *libri naturales* des Aristoteles (*„Zwischen Naturbeobachtung und Metaphysik. Zur Entwicklung und Gestalt der Naturphilosophie im 12. Jahrhundert"*, 155–180). Diese ersten Begründungsversuche einer *scientia naturalis*, die mit der Aristotelesrezeption im 13. Jh. eine neue Grundlage und Dynamik gewinnen – die Rolle des David von Dinant und insbesondere des Albertus Magnus in diesem Prozeß hebt der Vf. zu Recht hervor (178–180) –, werden eng an den Texten von Adelhard von Bath *(Quaestiones naturales)*, Thierry von Chartres *(Tractatus de sex dierum operibus)* und Wilhelm von Conches *(Philosophia)* dargestellt. Eine umfassende Studie zu dieser Problematik, in der auch diese Einzeluntersuchung eine Ausdehnung und Vertiefung erfährt, wurde von A. Speer noch im selben Jahr als Habil.schrift veröffentlicht (vgl. ThPh 72 [1997], 411–415). Ebenfalls den Chartrensern und der neuplatonischen Tradition in der Naturphilosophie widmet Gangolf Schrimpf eine Studie (*„Bernhard von Chartres, die Rezeption des ‚Timaios' und die neue Sicht der Natur"*, 181–210). Im ideengeschichtlich und schulmäßig selben Kontext, allerdings der Kunst oder genauer der Architektur und Baukunst sowie ihren theoretischen Grundlagen zugewandt, bewegt sich die Untersuchung von Günther Binding (*„Die neue Kathedrale. Rationalität und Illusion"*, 211–235).

Zum Schluß – im *vierten Hauptteil* des Bdes (237–272) – werden zwei herausragende, schroffe Gegensätzlichkeit verkörpernde und diese auch deutlich artikulierende Gestalten des 12. Jh.s vorgestellt, die sowohl für die Fragestellungen dieser Zeit als auch für ihre Lösungen gewiß von maßgeblich-prägender Bedeutung waren. Ulrich Köpf rückt das historiographisch bisweilen wenig sachlich und korrekt gezeichnete Bild des Bernhard von Clairvaux und dessen Bedeutsamkeit für seine Mitwelt und spätere Nachwelt ins rechte Licht (*„Bernhard von Clairvaux: Mystiker und Politiker"*, 239–259). Weniger Vorurteile hat Georg Wieland bei seiner meisterhaften Darstellung des Petrus Abailard auszuräumen, da das durch die Geschichtsschreibung festgehaltene Bild dieser Persönlichkeit, allerdings nicht ihre Evaluation, viel homogener als Bernhards zu sein scheint und in der Tat ist, wie Wieland belegen kann (*„Abailard: Vernunft und Leidenschaft"*, 260–272). Die Deutung von Abailards Denkweise, die sich dem Anspruch der Rationalität in der Theologie ernsthaft stellt und ihm gerecht werden will, läßt durch die Parallelisierung mit dem verwandten Denkmodell des Anselm von Canterbury ohne Nivellierung der Differenzen manche Kritik Bernhards als überzogen oder gar unzutreffend erscheinen und Abailards große Zurückhaltung gegenüber den begrenzten und endlichen Möglichkeiten menschlicher Vernunft deutlich werden, wodurch er sich von Anselm wesentlich unterscheidet. Hervorzuheben ist der von Wieland in Abailards Schriften überzeugend ausgemachte Leitgedanke von der „Vermitteltheit menschlicher Erkenntnis" und der „vermittlungs- und Endlichkeitsstruktur von Sprache" (264ff), ein Gedanke, der als hermeneutischer Schlüssel zur Person und Werk Abailards zu gewichten ist.

Den wissenschaftlich anspruchsvollen und mustergültigen, die wichtigsten Themen zum tieferen Verständnis des 13. Jh. auf sachlich-informativ und sprachlich-ästhetisch gelungene Weise abdeckenden Bd schließt ein für den Benutzer hilfreiches Namenregister (273–279) ab.

Bonn Henryk Anzulewicz

Religionsphilosophie/Fundamentaltheologie

Douglass, Klaus: **Glaube hat Gründe**. Wie ich eine lebendige Beziehung zu Gott finde. – Stuttgart: Kreuz Verlag 1994. 318 S., brosch. DM 34,00 ISBN: 3-7831-1649-X

Die Menschen werden heute wieder zunehmend religiöser, doch ist dieser Trend zurück zur Religion dem Christentum nicht besonders dienlich. Aus dieser Grundthese folgt für den Vf. nicht Resignation, sondern der breit angelegte Versuch, mit seiner Gemeinde konkret einen überzeugenden Glaubensweg zu gehen.

Der Vf., geb. 1958, ist promovierter evangelischer Theologe und seit 1989 Gemeindepfarrer in Niederhöchststadt bei Frankfurt. Sein Buch ist aus den Erfahrungen eines Glaubenskurses entstanden, den er seit Jahren in seiner Gemeinde durchführt und immer wieder aufgrund kritischer Rückmeldungen überarbeitete. Er zieht eine positive Bilanz: „In dieser Zeit haben mir viele Menschen gesagt, daß dieser Kurs ihr Leben grundlegend verändert habe und sie durch ihn ein neues Verhältnis zu Gott, Glaube und Gemeinde gefunden haben." (17)

Wie der Titel zu Recht andeutet, hat das Werk zwei Intentionen: Einerseits möchte es intellektuell einsehbare und plausible Gründe für den christlichen Glauben vorstellen, andererseits zum lebendigen Glaubensvollzug anregen. „Das Buch versucht, Ihnen das Christentum noch einmal ganz neu nahezulegen" (17) – es versteht sich also als praktische Einführung in das Christentum. Dabei legt der Vf. den Schwerpunkt auf das Lebensmäßig-Verändernde: „Gott bleibt ein bloßes gedankliches Konstrukt, solange wir ihm nicht die Möglichkeit einräumen, unser Leben zu verändern und zu gestalten. Auf der denkerischen Ebene bekommen wir nur *Hinweise* auf Gott, der *Beweis* wird in unserem Leben geführt oder er wird gar nicht geführt." (18f)

Acht Themenfelder werden didaktisch gekonnt und für die Leserin und den Leser hilfreich vorgestellt. Zu jedem Thema gibt es mit den Worten „In diesem Kap. lesen Sie ..." einen kurzgefaßten Überblick über die Grundaussagen des Textes. Viele Kurzerzählungen, Beispielgeschichten, Schaubilder, Phantasiegeschichten und -anleitungen und Texte der internationalen Literatur veranschaulichen, was jeweils gemeint ist. Merksätze und Grundfragen stechen durch Kastendruck hervor und helfen, den Gedankengang zu verfolgen. Am Ende jedes Kap.s gibt der Vf. Anregungen, sich durch praktische Übungen, Studium von Bibeltexten oder Meditation dem Thema lebensmäßig zu nähern und es zu vertiefen. So wird deutlich, daß das Buch sich nicht nur als Anregung zur Glaubensinformation, sondern zum Dialog versteht, in dem der Vf. der Leserin und dem Leser Gedanken-, Lebens- und Glaubensspuren anbietet.

Die Themenliste umgreift wesentliche Elemente des christlichen Glaubens und Glaubenslebens: Ausgehend von der Frage nach Gott und seinem Wort in der Bibel werden Fragen der christlichen Anthropologie, der Christologie, Pneumatologie, der Sakramentenlehre (besonders Taufe), des spirituellen Lebens und ethischen Handelns angesprochen.

Die Themen im einzelnen:

(1) *„Gott – durch Worte nicht zu greifen"* (21–42): Beginnend mit Karl Rahners Aussage „Gott sei Dank gibt es das nicht, was sich 90 % der Menschen unter Gott vorstellen", problematisiert das erste Kap. zunächst Gottesbilder und Gottesvorstellungen. Traditionelle „Gottesbeweise" werden ebenso angesprochen wie positive Hinwege zu einem existentiellen Gottesverhältnis. Die breit angelegte und vom Vf. ausgeschmückte Erzählung zu „Pascals Argument der Wette" mündet in der Erkenntnis: „An Gott glauben heißt nicht, *für wahr halten*, daß es einen Gott gibt, sondern glauben bedeutet, sich *einlassen* auf diesen Gott." (41) Nicht die Gottesfrage im intellektuellen Sinn, sondern die Lebensänderung ist der Stolperstein bei der Glaubenssuche.

(2) *„Die Bibel – kann Gottes Wort ein Buch sein?"* (43–66): Nach einer Skizzierung des Christentums als Offenbarungsreligion und Hinweisen zu Fragen der Inspiration bietet das Kap. vier Schritte zum Verstehen von Schrifttexten: vorurteilsloses Fragen „Was steht da?"; Überwindung von selektivem Hören durch die Frage „Was steht da eigentlich wirklich?"; Rückgriff auf die Erfahrungen der biblischen Schriftsteller mit der Frage „Wie sind die Autoren darauf gekommen?"; Übertragung in das eigene Leben „Was kann ich tun, daß ich diese Erfahrung auch mache?". Ein „roter Faden" wird an die Hand gegeben, mit dessen Hilfe die Mitte der biblischen Botschaft gefunden werden soll: Es geht „nicht um das bloße Verstehen eines Textes, sondern um die Begegnung mit einer Person" (43), mit Jesus Christus (59ff). Dieser rote Leitfaden besteht darin, in der Bibel Antworten zu den vier Grundfragen zu entdecken: „Wer ist Gott?", „Wie sieht Gott den Menschen?", „Wie kann ich zu Gott kommen?", „Wie kann ich mit Gott leben?".

(3) *„Der Mensch – das Risiko Gottes"* (67–94): Das Kap. sieht die Aussagen über Gott und über den Menschen unauflöslich miteinander verbunden. Die biblische Botschaft verkündet, daß der Mensch einerseits ganz von Gott herkommt, andererseits aber durch die Sünde völlig von ihm entfremdet lebt. Anhand der Genesistexte werden im Sinne der analogia entis (ohne diesen Begriff zu nennen) Merkmale der Gottebenbildlichkeit, besonders Liebe und Freiheit, herausgearbeitet. Im Blick auf die Liebe wird ein trinitätstheologischer Exkurs eingefügt: Gott hat in sich ein Gegenüber. Mit Hilfe des Mythos vom Sündenfall (Gen 3; der Mythosbegriff wird dem der Historie, jedoch ohne weitere Klärung, gegenübergestellt) wird analysiert, was Sünde bedeutet: Der Mensch entfremdet sich von Gott, gerät in das „Kraftfeld der Angst", des Mißtrauens, der Lebensgier und der Selbstherrlichkeit.

(4) *Jesus – ein heruntergekommener Gott?* (95–128): In der Einführung zu dem Kap. über Jesus Christus wird in Aussicht gestellt, seine Gottessohnschaft zu erklären, seinen Tod als Bestätigung seines Anspruchs zu deuten und Argumente für die Historizität der Auferstehung zu geben. Dabei erscheint Jesus als der, der die Menschen aus dem „Reich der Sünde" und dem „Kraftfeld der Angst" herausführt, die Kluft über den Abgrund der Sünde hin zu Gott überbrückt. Dabei kommen Einzelthemen zur Sprache wie etwa das der Erbsünde (99ff) oder der theologischen Qualifikation des Todes Jesu als Opfer von seiten Gottes (111ff). In den „praktischen Übungen" am Ende des Kap.s wird angeleitet, aus vierzig biblischen Titeln für Jesus Christus den Titel zu suchen, der das eigene Jesus-Bild prägt.

(5) *„Heiliger Geist – Kraftfeld Gottes"* (129–164): Das Kap. geht davon aus, daß wir am Vorabend einer neuen „Reformation" stehen. Die gegenwärtige Situation ist gekennzeichnet, daß das Angebot der Kirche immer weniger rele-

vant empfunden wird, obwohl die Anstrengungen der Kirche eher größer geworden sind. Jene Reformation geschieht durch das Einlassen auf den Heiligen Geist als den „Gott in uns" – in Einheit mit Gott Vater als dem „Gott über uns" und dem Sohn als „Gott an unserer Seite, als „Gott bei uns". Die Wirkungen des Geistes: Er bewegt und begabt die Menschen zum Dienst; er konfrontiert mit der Person Jesu; er führt einen Bruch mit der Vergangenheit herbei, um aus der Sünde herauszuführen; er sammelt die Menschen in der Gemeinschaft der Gemeinde.

(6) *Glaube und Taufe – Entscheidung zum Christsein* (163–198): Das Kap. sucht zunächst, das biblische Verständnis von Glauben als Vertrauen zu klären, und benennt, womit Glauben nicht gleichgesetzt werden darf: allgemeine Religiosität, Kirchenzugehörigkeit, Taufscheinchristentum, moralische Wohlanständigkeit, bloßes Fürwahrhalten von Lehrsätzen, Abstellen des Verstandes. Glaube als Vertrauensbeziehung zu Gott und Taufe gehören zusammen. Fragen der Kinder- und Erwachsenentaufe und Abendmahlsgemeinschaft kommen ins Spiel. Praktische Schritte in jenes Vertrauensverhältnis zu Gott werden angeboten.

(7) *„Gebet und Spiritualität – die Antwort des Glaubens"* (197–240): „Spiritualität als die ‚Erotik' unserer Gottesbeziehung hat ‚viel zu tun mit Spaß, mit Freude, mit Faszination von Gott, mit geradezu körperlich spürbarer Gottesnähe'. Die Ausstrahlung, die von spirituellen Gruppen ausgeht, basiert darauf, daß man diesen Leuten die Innigkeit ihres Glaubens abspürt; ihnen macht das Christsein offenkundig Spaß." (203) Dieses Christsein bedarf der Gemeinde, „die die Flamme am Brennen hält" (205). Als die fünf Grundelemente der Spiritualität werden erklärt: individuelles und gemeinsames Bibellesen, individuelle und gemeinsame Formen des Gebetes, der vitale Kontakt innerhalb der Gemeinde, die kreative Bezeugung des Evangeliums an Außenstehende, die dienende Liebe untereinander, die Kreise zieht. Den größten Teil des Kap.s bildet eine kleine Gebetsschule. Hier werden Ebenen des Gebetes (Buße, Bitte und Fürbitte, Dank und Fürdank, Lob und Klage, Anbetung) ebenso besprochen (211ff) wie Gebetsgebärden (219ff), Gebetszeiten (223ff), Schriftbetrachtung (225ff), das Vaterunser als „Leitfaden zum Beten" (229ff). Brennende Fragen, etwa warum Gebete nicht immer erhört werden, werden nicht ausgespart.

(8) *„Das Handeln des Christen – zwischen Normen und Freiheit"* (241–286): „Es geht beim ethischen Handeln des Christen nicht um ein fest fixiertes Normsystem, auch nicht so sehr um richtig und falsch, sondern vielmehr darum, in zunehmendem Maße von der Person und der Liebe Jesu beeinflußt zu werden." (241) „Nicht ein *Verhalten*, sondern ein *Verhältnis* macht einen Menschen zum Christen." (244) Das bedeutet nicht, daß Normen keine, wenngleich eingegrenzte Bedeutung besäßen. Sie sind „praktikable Handlungsanweisungen, in denen sich individuelle wie überindividuelle Erfahrungen niederschlagen, um uns ein rasches, entschiedenes ethisches Handeln zu ermöglichen" (247). Der Vf. verweist über die biblischen Normen hinaus auf das universale Wissen der Völker bzgl. ethischen Handelns. Ob es jedoch grundsätzlich geltende, aus dem Wesen des Menschen und der menschlichen Gemeinschaft zu gewinnende Normen gibt, bleibt im Hintergrund.

Als Abschluß des Kap.s und des Buches bietet der Vf. Kriterien an, wie sich Christen von anderen Menschen unterscheiden (269). – Christsein bedeutet ein verändertes Verhältnis zu Besitz, Anerkennung, Macht. – Ein Christ ist daran zu erkennen, daß er oft von seinem Gott redet. – Entscheidungen fällt er nicht allein. – Sein persönliches Gottesverhältnis läßt eine tiefe Freude in ihm wachsen. – Christsein bedeutet immer auch Spannungen zu seiner Umwelt. – Ein Christ lebt in der Leidenschaft für die Wahrheit, für die Schwachen und für die Gemeinde. – Er ist sich seines Sünderseins sehr bewußt.

Zur Gesamtbeurteilung:

Das Buch will kein theologisches Kompendium sein und erhebt darum nicht den Anspruch auf eine vollständige Vermittlung des Christentums. Es ist vielmehr eine Anleitung zu einem entschiedenen Christsein. Es wird deutlich, daß der Vf. auf die konkreten Bedürfnisse seiner Gemeinde zu reagieren versucht, ohne jedoch das Ganze der christlichen Botschaft aus dem Blick zu verlieren.

In den Argumentationen zieht er sozusagen alle Register. So mischen sich etwa religionsphilosophische und religionspsychologische Argumente mit denen einer philosophischen Erkenntnislehre, der Fundamentaltheologie, der Dogmatik und einer allgemeinen Glaubenserfahrung. In diesem Genus spiritueller, praxisorientierter Literatur darf das wohl auch so sein.

Einige Anfragen seien, nicht zuletzt aus katholischer Perspektive, erlaubt:

- Ist für ein solches Werk nicht der fast unüberschaubare Schatz der spirituellen Tradition eine Fundgrube? Könnte der Vf. bei der nächsten Revision seiner Konzeption aus diesem Schatz noch mehr schöpfen?
- Auffällig ist als durchlaufendes Thema die vergleichsweise starke Betonung der Sündhaftigkeit, der der Mensch ausgeliefert ist und gegen die er nicht ankommt. Wird hier nicht ein zu übermächtiger Akzent gesetzt, selbst im Blick darauf, daß der Glaubenskurs die Umkehr anzielt?
- In der Darstellung der Grundfunktionen von Gemeinde (Kap. 5) werden neben Wortverkündigung und Diakonie die Spiritualität genannt. Ist es angebracht und theologisch richtig, die sonst als dritte Grundfunktion genannte Liturgie mit Spiritualität gleichzusetzen oder durch diese zu ersetzen?

Zwei Anmerkungen zur formaler Gestaltung: Für den Leser wäre es oft interessant, im Anmerkungsapparat nicht nur weitere Argumentationsaspekte, sondern auch weitere oder genauere Literaturhinweise zu finden. Ferner ist nicht immer verständlich, warum der Vf. im Literaturverzeichnis gerade die angeführten Werke aufführt, dagegen sogar öfter zitierte Autoren fehlen. Weitere Hinweise auf ähnliche Glaubenskurse und theologische Einführungen ins Christentum wären wünschenswert.

Diesen Anfragen ungeachtet legt der Vf. in diesem Werk ein interessantes und hilfreiches Konzept für einen Glaubenskurs vor. Wer einen solchen Kurs für seine Gemeinde plant, wird hier viele Anregungen konzeptioneller und inhaltlicher Art finden. Nicht zuletzt gibt die didaktische Verarbeitung der Themen Impulse für die eigene Planung.

Mainz Hubertus Brantzen

Müller, Klaus: **Wenn ich „ich" sage.** Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität. – Frankfurt / Berlin / New York: Peter Lang 1994. 671 S. (Regensburger Studien zur Theologie, 46), kt DM 148,00 ISBN: 3–631–47635–3

Mit seiner Freiburger Habil.schrift von 1994 hat Klaus Müller, inzwischen Inhaber des Lehrstuhls für philosophische Grundfragen der Theologie an der Univ. Münster, pointiert in die von seinem Lehrer Hansjürgen Verweyen wesentlich angestoßene fundamentaltheologische Debatte um die Grundlegung christlichen Glaubens eingegriffen. M. will Glauben und rationale Erkenntnis im menschlichen Subjekt auf den absoluten Boden eines letztbegründeten Wissens stellen, das, so seine mit Verweyen geteilte Grundüberzeugung, philosophisch möglich und theologisch notwendig ist, soll Philosophie nicht in einen Prozeß schlechter Unendlichkeit auslaufen und Theologie den Glauben nicht einem noch so subtilen fideistischen Zirkel ausliefern. Diese Anstrengung ist als solche, unabhängig von Einzelerträgen, von kaum zu überschätzendem sachlichem Wert, wird damit doch der Versuch unternommen, für die Fundamentaltheologie, die nach einer kurzen Aufbruchsphase unmittelbar nach dem II. Vatikanum in nicht zu übersehender Unübersichtlichkeit und Unsicherheit hinsichtlich ihrer spezifischen Identität und ihres Gegenstandes eher stagniert, den Anschluß an die philosophische Debatte der Gegenwart neu zu gewinnen. Zugleich will M. damit einem gerade auch für die Theologie offensichtlich versucherischen Zeitgeist wehren, der als „postmoderne Beliebigkeit" firmiert und den Abgesang nicht nur auf Letztbegründung, sondern auf jede Art philosophisch ernstzunehmender Auseinandersetzung mit der Frage nach der Möglichkeit begründeter Einsicht in Wahrheit längst angestimmt hat. Die seit Beginn der 90er Jahre in Gang gekommene und von M. selbst wesentlich mitgetragene und vorangetriebene fundamentaltheologische Debatte um das Subjekt, die dem entgegensteuern möchte, steht dafür, daß M. gerade mit der Arbeit von 1994 einen wichtigen Anstoß hierzu gegeben hat, so daß sich auch noch fünf Jahre nach Erscheinen die nicht geringe Mühe lohnt, sich damit auseinanderzusetzen.

Auf diese Debatte um das Subjekt als ganze kann hier nicht eingegangen werden. Doch ist es für das Sachverständnis sowie die Beurteilung des umfangreichen und ob der Fülle der angesprochenen Problemverhalte nicht leicht zu lesenden Opus von M. hilfreich, wenigstens auf die wichtigsten von Müller selbst seitdem hierzu eingebrachten Diskussionsbeiträge hinzuweisen und diese als Schlüssel zum Verständnis des Buches bzw. als Möglichkeit zur grundlegenden Orientierung über den Stand der Diskussion dem Leser zu empfehlen.

Im einzelnen sei erstens verwiesen auf die beiden Sbde: a) Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, hg. v. Gerhard Larcher / Klaus Müller / Thomas Pröpper, Regensburg 1996; b) Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, hg. v. Klaus Müller, Regensburg 1998, wo sich jeweils ein Beitrag von M. selbst findet, und zwar in a) S. 49–62: „Anerkennung und Ich-Apriori. Eine Asymmetrie in Hansjürgen Verweyens erstphilosophischem Ansatz", sowie in b) S. 77–100: „Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik." Zweitens seien zwei weitere Aufsätze von M., die in Zeitschriften erschienen sind, angegeben und empfohlen: a) „Subjektivität und Theologie. Eine hartnäk-

kige Rückfrage", in: ThPh 70 (1995), 161–186; b) „Das etwas andere Subjekt. Der blinde Fleck der Postmoderne", in: ZKTh 120 (1998), 137–163. In all diesen Aufsätzen verweist und bezieht sich M. auf sein Buch von 1994, das somit als seine grundlegende Arbeit angesehen werden kann, deren grundlegende Sachproblematik hier jeweils anders akzentuiert, interpretiert, ergänzt und teilweise weitergeführt wird.

In Verweyens 1991 unter dem Titel „Gottes letztes Wort" erschienenem „Grundriß der Fundamentaltheologie" erkennt M. den gegenwärtig so gut wie einzig sachrelevanten wissenschaftlichen Ansatz, der sich „der spätestens seit Kant virulenten Herausforderung (stellt), dem Subjekt auch theologisch den angemessenen Ort zu geben" (21). Inzwischen hat sich M. zwar mehrfach auch schon kritisch zu Verweyen geäußert (s. z. B. den o. a. Titel seines Beitrags im Sbd von 1996), hält jedoch prinzipiell mit Verweyen daran fest, daß eine „erstphilosophische Letztbegründung", die allein auch jeder fundamentaltheologischen Reflexion „Halt zu geben" vermag, „nur auf der subjektiven Seite des Erkenntnisereignisses geschehen (kann)" (21). Dementsprechend formuliert er Programmatik und Ziel seiner Habil.schrift: „Diese Ichdimension suche ich nachfolgend auszuloten. Dann möchte ich auf dieser Basis am Ende erproben, inwieweit sich auch unmittelbar von der Ichdimension des Gedankens selbstbewußter Subjektivität her Anschluß gewinnen läßt an Grundbegriffe christlicher Theologie und wie diese sich in einem solchen Theorierahmen fundamentaltheologisch relevant reformulieren lassen" (24). Ein weitgespanntes und philosophisch wie theologisch anspruchsvolles Programm! Umso kritischer ist zu prüfen, und nichts anderes dürfte im Sinne des Vf.s sein, mit welchem sachlichem Recht von der „Ichdimension des Gedankens selbstbewußter Subjektivität" als „unhintergehbarem" Ausgangspunkt für Philosophie und Theologie gesprochen werden kann, und in welchem sachlich begründeten Sinn damit ein „Rahmen" für die Grundbegriffe der Theologie gegeben sein kann, der die spezifische Identität von Theologie gerade nicht gefährdet, sie vielmehr im Gegenteil überhaupt erst zu ihrer Sache kommen läßt. Daß damit nicht mehr und nicht weniger als das grundlegende Selbstverständnis beider Wissenschaften zur Rede steht, liegt auf der Hand.

Die von M. getroffene Auswahl der Autoren, mit denen er sich kritisch auseinandersetzt, um so sein Verständnis von „selbstbewußter Subjektivität" Schritt für Schritt herauszuarbeiten, stellt auch für den in üblichen Gefilden der Fundamentaltheologie durchaus bewanderten Leser keine Erleichterung auf diesem von der Sache her ohnehin alles andere als leicht zu bewältigenden Weg dar. Doch erweist sich bei einiger Geduld gerade dies als einer der Hauptgewinne der Lektüre, daß M. bewußt eine Reihe von „analytischen Theorien" (48) aus dem anglo-amerikanischen Raum anführt und diskutiert. Mit einigem Recht kann nämlich wohl vorausgesetzt werden, daß die von M. im Blick auf die deutsche Philosophenszene konstatierte „schiere Unkenntnis auch nur des ungefähren Diskussionsstandes" der Subjektproblematik in der analytischen Philosophie, v. a. dieser Provenienz, in zumindest gleichem Maße auch für die hiesige (Fundamental-)theologie gilt, so daß hier, wie immer man sonst zur Sache selbst stehen mag, jedenfalls dem Sachverständnis alles andere als dienliche Wissenslücken geschlossen, bzw. jedenfalls beinahe schmerzlich bewußt gemacht werden. Dies gelingt M. um so nachhaltiger, als er nicht einfach eine beeindruckende Reihe von Autoren anführt, diese vielmehr in den Dienst der Sache zu nehmen versteht, indem er seinen Durchgang insgesamt nach Art einer „Pro und Contra"-Diskussion um die Subjektproblematik auf hohem philosophischem und theologischem Niveau anlegt, so daß am Ende der von Anfang an angepeilte Sachertrag, nämlich die Einsicht in die Unhintergehbarkeit selbstbewußter Subjektivität, als lohnendes Ziel eines ebenso mühsamen wie durchaus faszinierenden Weges durch weithin unerschlossenes Gelände gegenwärtiger philosophischer Diskussionen um das Subjekt wie ein wohlverdienter Lohn zum Empfang bereitsteht. Damit wird sozusagen der Theologie von der Philosophie der „Selbstbewußtseinsgedanke" (565) zugespielt, und zwar als jenes unverzichtbare Grundelement, das allein es nach M. möglich macht, nicht nur einzelne theologische Problemkonstellationen „je für sich mit einer Begründungsdimension auszustatten, sondern auch in ihrem systematischen Zusammenhang aus einheitlichem Grund zur Darstellung zu bringen" (600).

Das Buch besteht aus acht einzelnen Kap.n. Dabei stellen die beiden ersten und das letzte Kap., um beim Bild des Weges zu bleiben, den theologischen Ausgangspunkt und das theologische Ziel dar, zwischen denen der Weg durch Zonen von philosophischen Gegnern und Befürwortern selbstbewußter Subjektivität als unhintergehbarem Ausgangspunkt jeglichen philosophischen Bemühens führt und dabei zur grundlegenden, zunehmend sich vertiefenden Einsicht verhelfen will, daß Selbstbewußtsein auch und gerade da sich als unhintergehbar erweist, wo dies explizit bestritten wird, daß es also wirklich und absolut unhintergehbar ist.

Im *ersten hinführenden Kap.* (17–51) rechtfertigt M. unter dem Stichwort „Problemvermessung" sein Programm im Blick auf die Theologie. Er konstatiert ein eigenartig ambivalentes Verhältnis der Theologie von heute zum Subjektivitätsproblem, insofern diese zwar einerseits, nämlich vornehmlich im protestantischen, von Schleiermacher und Kierkegaard geprägten Kontext, vom Subjektgedanken durchaus „dirigiert" werde, andererseits, und zwar namentlich katholischerseits, „an bedrohlicher Subjektvergessenheit zu leiden" scheine, ja „anstelle von Rezeption eine vielgestaltige Opposition gegen die Subjektthematik" zu erkennen gebe (17), so daß sogar von „einem Zwiespalt zwischen katholischer Theologie und dem Subjektgedanken" (18) gesprochen werden müsse. Bereits hier bringt M. Verweyen ins Spiel, insofern er in dessen auf Descartes und v. a. Fichte rekurrierendem Ansatz jenes von der Sache her unverzichtbare „kompromißlose Votum für eine Subjekttheologie" (25) erkennt, an das er sich kritisch anschließen möchte. Zusätzlich rechtfertigt M. dies, indem er in einem zwangsläufig freilich holzschnittartigen Durchblick durch die abendländische Geistesgeschichte die angeblichen „Wurzeln des neuzeitlichen Subjektgedankens" (26) in der biblischen Tradition und bei den Vätern, vornehmlich bei Augustinus, benennt und von hier aus über den Cusaner in die Neuzeit übergeht, für die er dann jenen fundamentalen „Bruch zwischen Theologie und Subjektivität" (35) konstatiert, der zur heutigen Situation in Theologie und Philosophie geführt hat. Hier fallen die Würfel für M.s Subjektbegriff und für sein Programm, insofern er an der grundlegenden Bedeutung der Subjektthematik für Theologie und Philosophie festhält, diese genetisch im Christentum verortet, und zwar näherhin bei Augustinus, in dem M. sogar den „unüberbietbaren Höhepunkt" jener „christlichen Hinwendung zur Sache der Subjektivität" (31) erkennt, dann aber erklärt, die Subjektthematik sei der Theologie dadurch verloren gegangen, daß mit dem Beginn der Neuzeit der kirchlicherseits als gefährlich empfundenen „Autorität aus selbstbewußter Subjektivität" die fremdinstanzliche Autorität „der vollkommenen Verbalinspiration" der Schrift im Protestantismus bzw. katholischerseits die „Autorität eines Lehramtes" (37) gegenübergestellt worden sei. Selbstkritische Aufgabe der Theologie heute ist es nach M. dementsprechend, auf diese der Theologie fremd gewordene und fremd gebliebene Entwicklungsschiene neuzeitlichen Subjektivitätsverständnisses als ihr ureigenstes Thema zurückzukommen.

Das bedeutet für M. beinahe selbstverständlich, und darin dürfte bezogen auf die Geschichte ein Kernproblem seines Ansatzes liegen, daß Theologie in dem Sinn „in eine Moderne-Diskussion einzutreten" (44) hat, daß sie ihre Skepsis gegenüber dem neuzeitlichen Subjektverständnis aufgeben muß, um den Zwiespalt zwischen ihr und der Moderne zu überwinden. So unbezweifelbar richtig die Forderung einer solchen Diskussion ist, das Problem liegt darin, daß M. somit unter „Moderne-Diskussion" im wesentlichen eine Rezeption moderner Subjektivitätsvorstellungen durch die Theologie zu verstehen scheint, so aber die durchaus grundlegende Frage zu kurz zu kommen droht, ob es denn nicht durchaus auch Sachgründe geben könnte, und zwar für Theologie und Philosophie, gerade solchen Vorstellungen gegenüber auch kritische Distanz zu wahren. Recht zu geben ist M. zweifellos darin, daß die Theologie die Subjektthematik als ihr Ureigenstes wiederentdecken sollte. Richtig ist auch, daß die Theologie diese Thematik in den allgemeinen philosophischen Diskurs einzubringen hat, wo sie aus dem Blick zu geraten droht. Doch ist damit gerade nicht schon entschieden, wie M. in seinem ersten Kap. programmatisch vorauszusetzen scheint, daß die Geschichte des Subjektgedankens von Augustinus über den Cusaner und Descartes bis zu Fichte und in die analytische Philosophie der Gegenwart im Prinzip als Fortschrittsgeschichte zu betrachten ist und damit eine Bewegung darstellt, auf die gewissermaßen nur noch aufgesprungen werden muß. Könnte es nicht sein, daß es sehr wohl theologische wie philosophische Sachgründe für die nicht zu bestreitende Skepsis gegenüber dem Gedanken der neuzeitlichen Subjektivität gibt, vielleicht insbesondere insofern diese als Letztbegründungsinstanz gefaßt wird? Anders gefragt: Könnte nicht die Vorstellung von „Letztbegründung" als letztlich einziger Aufgabe philosophischer Denkarbeit Ausdruck eines durchaus problematischen Subjektverständnisses sein? Liegen vielleicht hier, also in einem problematischen Subjektverständnis selbst, und nicht bloß in subjektvergessenen Denkweisen, die Wurzeln der unbestreitbaren Tragik der Neuzeit und Moderne, daß in diesem Kontext zwar von Freiheit und Subjektivität viel geredet, gerade das angeblich freie und sogar „letztbegründungsfähige" Subjekt aber gleichzeitig auf brutale Weise nicht nur vergessen, sondern mit Füßen getreten, ja als „lumpiges Individuum" (Lenin) dahingeopfert wird? Diese Probleme können hier nur angedeutet werden, sie seien im Kontext der Müllerschen „Problemvermessung" aber nicht verschwiegen, um zu benennen, woran M. zumindest implizit, wenn auch vielleicht nicht im vollen Sinne be-

wußt, rührt, wenn er in zeitgenössischen Subjekttheorien „Potentiale" erkennt, auf die Theologie und Philosophie nicht verzichten dürfen, und derentwegen er deshalb mit um so größerem Recht nachdrücklich „für eine nachzuholende Moderne-Rezeption" plädiert (46).

Im *zweiten Kap.* (53–121) beschäftigt sich M. unter der Überschrift: „Theologische Ortsangaben und Strukturmodelle für Subjektivität" mit den Subjektbegriffen von K. Rahner und W. Pannenberg. Paradigmatisch für die Theologie der Gegenwart, sofern sie sich überhaupt auf produktive Auseinandersetzung mit der Moderne und deren Subjektivitätsbegriff einläßt, wird hier nach M. sichtbar, wie „fundamentale, ans Mark des jeweiligen Entwurfs gehende theologische Probleme unerledigt bleiben", und zwar „aufgrund des jeweils in Anspruch genommenen Selbstbewußtseinsgedankens" (120), insofern dieser in der jeweiligen Durchführung so defizitär ist, daß er nach M. die Sache, für die er eigentlich zu stehen hätte, verfehlen muß. Das durchaus harte Urteil M.s über die beiden Klassiker der Gegenwartstheologie kann als solches auf sich beruhen bleiben. Wichtig ist der Sachertrag, den M. für sein Projekt aus beiden zieht. Diesen bringt er hinsichtlich Rahner auf die Formel: „Selbstbewußtsein aus Beisichsein" und hinsichtlich Pannenberg auf die Formel: „Selbstbewußtsein aus Sein-beim-anderen" (120). M. kritisiert die beiden Ansätze in durchaus nicht unüblicher Weise als einseitig und formuliert als sein eigenes „Ziel, ein stabileres Konzept als Rahner und ein offeneres als Pannenberg zu gewinnen", in welchem beide Ansätze sich weder gegenseitig ausschließen noch der eine sich den anderen unterordnet, das aber auch über eher rhetorisch verschleiernde Syntheseversuche hinausführen soll, wie sie nach M. etwa in der Formel eines „Beisichseins als Beim-andern-sein" (120) zum Ausdruck kommen. Zu diesem Zweck wendet sich M. in den anschließenden Kap.n „der analytischen Philosophie" zu, um im Sinne „einer produktiven Fortschreibung des von Rahner wie Pannenberg geführten Disputs mit dem Subjektgedanken der Moderne" auf „begriffliche Ressourcen" zurückzugreifen, „die relativ unvertraut sein mögen, sich aber wegen ihrer spezifischen Auftrittsbedingungen als besonders unverbraucht erweisen" (120f).

Unter Rücksicht der von M. somit entworfenen Problemkonstellation können die weiteren Kap. 3–7 (123–560) als Einheit genommen werden, nämlich, wie M. selbst resümierend feststellt, als „Durchgang" durch „Theorieansätze", in denen jeweils „begrenzte Aspekte der Selbstbewußtseinsproblematik" zum Tragen kommen. Dabei geht es M. nicht um eine „Megatheorie", sondern um eine „übersichtliche Darstellung" im Wittgensteinschen Sinne, die zugleich, im Sinne der „guise"-Theorie Castanedas, sich ihrer Jeweiligkeit und Perspektivität bewußt bleibt, gerade so aber die Unhintergehbarkeit von Subjektivität bzw. Selbstbewußtsein – M. verwendet diese Begriffe im identischen Sinn – als spezifisches Sachergebnis eben dieser Zusammenschau hervorbringt.

Dabei stellt das *dritte Kap.* (123–171) noch einmal eine Art spezieller Ouverture des philosophischen Teiles des Buches dar, insofern hier unter dem Titel: „Vorbereitendes Zwischenstück: Das analytische Verdikt über Selbstbewußtsein und der Ausgangspunkt seiner Rehabilitierung" kontrapunktisch die „Subjekt-Entthronung" durch Gilbert Ryle (125ff) und die „programmatische Elimination" von Selbstbewußtsein durch Willard Van Orman Quine (149ff) zum Ausgangspunkt genommen werden. Nicht ohne beinahe dramatisch wirkenden Gestus packt M. so gewissermaßen den Stier bei den Hörnern, um das Scheitern solcher Eliminierungsversuche von Subjektivität von Anfang an vor Augen zu führen, insofern diese nichts als „Subjektivitäts-Surrogate" hervorbringen. So wird beim Leser der Boden bereitet, um umso bereiter zu sein für „wirkliche Rehabilitierungen von Subjektivität", die sich davon „durch den Aufweis ihrer Begründungsfähigkeit unterscheiden" (171).

Im *vierten Kap.* (173–349) behandelt M. unter der Überschrift: „Analytische Rehabilitierungen selbstbewußter Subjektivität" eine Reihe von anglo-amerikanischen Autoren. Die spezifische Bedeutung dieser „analytischen Philosophie" (170) für die Theologie sieht M. darin, daß es hier, anders als in der französischen Philosophie der „Post-Moderne", gerade nicht um „die Auflösung des klassischen Subjektgedankens", vielmehr um ernstzunehmende „analytische Rehabilitierungen des Subjektgedankens" geht (170). Ausführlich behandelt M. folgende Autoren: Sydney Shoemaker (177–198), Hector-Neri Castaneda (199–235), Thomas Nagel (236–276), Robert Nozick (277–294), Harald Delius (295–319) und Roderick M. Chisholm (320–347). Angesichts der Fülle und Komplexität der Materie und der Unterschiedlichkeit der Ansätze und Fragestellungen der Autoren, die M. zudem noch durch weitere Namen ergänzt (z. B. S. 196–198 Robert Van Gulick; S. 268–276 Colin McGinn u. a.), muß die Frage offen bleiben, ob es M. tatsächlich immer gelingt, ja überhaupt gelingen kann, seinerseits über die von ihm inkriminierte „eklektizistische Weise, in der die Autoren einander (etwa Delius Shoemaker und Chisholm) zur Kenntnis nehmen bzw. von dritter Seite (etwa Shoemaker durch Pannenberg oder Frank) zur Kenntnis genommen werden" wirklich hinauszukommen und so einzulösen, was er verspricht, nämlich „die Innenperspektive der Selbstzuschreibung" bei seiner Darstellung der einzelnen Konzeptionen als „das leitende Thema" (176) durchzuhalten. Rez. steht nicht an einzugestehen, dies hier nicht nur aus Platzgründen nicht wirklich kritisch überprüfen zu können, sondern davon schon im Blick auf seine eigene begrenzte Lebenszeit lieber Abstand nehmen zu wollen. Einzig entscheidend ist hier der von M. selbst identifizierte Sachertrag. Diesen sieht er in „zwei Grundzügen", die diese sechs „Ansätze" kennzeichnen: „(a) Selbstbewußtsein wird nicht nur nicht-objektiv bzw. nicht-substantialistisch konzipiert, sondern kontingent und von indexikalischen Bezugnahmen bzw. bestimmten Sprachereignissen abhängig, zumindest gleichursprünglich mit ihnen – also temporal. (b) Trotzdem erweist sich solchermaßen zur Geltung kommendes Selbstbewußtsein als unhintergehbar" (348). Was also ist gewonnen? Offensichtlich nicht mehr, aber auch nicht weniger als die Feststellung, daß es sich bei „Selbstbewußtsein" um ein wie alles andere zeitbedingtes „Etwas" handelt, das sich aber zugleich von allen anderen „Etwassen" (der Begriff des Etwas wird vom Rez. hier eingeführt, um jeder „Verdinglichung" schon begrifflich zu wehren) dadurch unterscheidet, daß es nicht im Sinne eines Objektes bzw. einer Substanz, eines Dinges, genommen und somit auch eliminiert werden kann, vielmehr immer, „unhintergehbar" wie M. sagt, vorausgesetzt werden und bleiben muß. Anders und vielleicht einfacher gesagt: Ohne ich keine Welt, aber auch: Ohne Welt kein ich. In Müllerscher Begrifflichkeit: „Analytisch **zeigt sich** Selbstbewußtsein vielmehr als unhintergehbar dadurch, daß ohne es die Leistungen bestimmter Modi des ‚ich'-Gebrauchs, ihrer gelingenden intersubjektiven Aufnehmbarkeit sowie zentraler Weisen menschlicher Selbstbeschreibung einschließlich durch sie dirigierter Akte von Sichzusichverhalten nicht widerspruchsfrei aufgeklärt werden können" (348). Wie auch immer man hierzu im einzelnen stehen mag, das „ich" als jenes „sine quo non" zu identifizieren, ohne welches in der Tat buchstäblich nichts ginge, also auch weder von „ich" bzw. „Ich" noch von „Welt" gesprochen werden könnte, weil es schlicht niemand gäbe, der erkennen, denken und reden würde, ist eine nicht zu unterschätzende, häufig außer acht gelassene Denk- und Erkenntnisleistung. Allerdings stellt sich gerade so umso dringlicher die Frage, in welchem präzisen Sachsinn von „Unhintergehbarkeit" dieses Subjekts zu sprechen ist, wenn anders genau diese „Unhintergehbarkeit" als Problem im Akt philosophischer Kritik „hinter-fragt" wird. Ein „sine quo non" ist als solches nicht eo ipso ein „id quo maius cogitari nequit", beides darf jedenfalls nicht, auch nicht unterschwellig, sozusagen ineinander verschoben werden. Anders gesagt: Es stellt sich somit, gerade wenn das „ich" als „unhintergehbares" Etwas gefaßt wird, die Frage, ob dieses denn anders als ontologisch, freilich in einem sehr präzisen, jedenfalls weder in einem verdinglichenden noch in verabsolutierendem Sinn, verstanden werden kann. Diese Schwierigkeit dürfte einer der mehr oder weniger bewußten Gründe dafür sein, daß gerade das „ich" schließlich vehement in seiner Realität überhaupt bestritten wurde und noch immer wird. Von solchen Bestreitungen handelt M. kontrapunktisch zu diesem in den nächsten beiden Kap.n.

In Kap. fünf und sechs entfaltet M. zwei „Gegenproben" zur analytischen Rehabilitierung der Subjektivität des vierten Kap.s, freilich mit dem Ziel, gerade so letztere noch einmal zu rechtfertigen.

Im *Kap. fünf* (351–406) stellt M. unter der Überschrift „Analytische Intersubjektivierungen von Selbstbewußtsein" die beiden Konzeptionen von Ernst Tugendhat und Jay F. Rosenberg vor.

In *Kap. sechs* (407–456) geht er auf „die Abblendung der Subjektreflexion in der Transzendentalpragmatik Karl-Otto Apels und Wolfgang Kuhlmanns" ein. Hinsichtlich Tugendhat und Rosenberg kommt M. zu dem eher schlichten, dem Gegenstand freilich gerade so nicht unangemessenen Ergebnis, daß beide Selbstbewußtsein „ihrerseits faktisch nochmals vorauszusetzen" genötigt sind, auch wenn sie, über die Eliminierung von Subjektivität hinaus letztlich sogar beabsichtigen, „die Dimension unhintergehbarer Geltung als solche philosophisch zu verabschieden" (406). Noch einmal gestärkt wird nach M. das Selbstbewußtsein als unhintergehbares im Durchgang durch die Transzendentalpragmatik Apels und Kuhlmanns, insofern sich herausstellt, daß hier eine bloße „Idee", nämlich die der „idealen Kommunikationsgemeinschaft" an die Stelle des selbstbewußten Subjekts gesetzt wird, somit aber ein „Eschaton", das seinerseits „außerhalb der Reichweite des transzendentalpragmatischen Begründungsmusters" (454) liegt, als solches aber nicht wirklich als Vergewisserungsinstanz von Wahrheit in Frage kommen kann, so daß am Ende „das Subjekt als einzige Instanz (bleibt), die damit zu beauftragen wäre" (453).

Eine letzte Probe der Konsistenz des Selbstbewußtseinsgedankens unternimmt M. im siebten Kap. unter der Überschrift: „Anverwandlungen kritisch eingeschränkter Klassik: Selbstbewußtseinsgedanken im Kreis um Dieter Henrich – mit Seitenblicken auf Jean Paul Sartre und Robert Reininger" (457–564). Es ist dem Text anzumerken, daß M. in Henrich und dessen Umkreis sozusagen den härtesten Schleifstein seines eigenen Subjektdenkens gefunden hat, wohl gerade weil Henrich nicht unter die Zerstörer und Eliminierer von Subjektivität, vielmehr zu den profiliertesten Vertretern der Selbstbewußtseinsphilosophie heute zu zählen, ja als deren Protagonist zu bezeichnen ist. Seinen Respekt davor, insbesondere vor Henrichs Bezugnahmen auf die klassische deutsche Philosophie, bringt M. dadurch zum Ausdruck, daß er diesen Hintergrund ausdrücklich ausklammert und erklärt, „sich nicht im Labyrinth dieser verschachtelten Diskussion verlieren" zu wollen (460). Dennoch konzentriert er sich nicht auf und begnügt er sich nicht mit Henrich selbst, sondern bemüht sich stattdessen, zusätzlich noch dessen „Heidelberger Schule", näherhin Ulrich Pothast, Konrad Cramer und Manfred Frank, und zwar relativ ausführlich als „Fortschreibungen in Henrichs Schülerkreis" (498–561), zu Wort kommen zu lassen. Und als wäre dies nicht genug, flicht er noch dazu in das Henrich-Kap. „Seitenblicke" zu Jean-Paul Sartre (485–491) und zu dem wohl kaum wirklich gewichtigen Robert Reininger (492–497) ein, nicht ohne letzterem zu bestätigen, daß er zwar „die Leiblichkeit des Subjekts" wichtiger genommen habe als Sartre und als Henrich selbst, um aber sofort anzufügen: „allerdings mit weniger Problembewußtsein als dieser" (492).

Mit all dem soll nicht gesagt sein, daß M. sich hier in einer bloßen Ansammlung von multa verliert. Auf eindrückliche Weise dokumentiert er vielmehr einen ungewöhnlich weiten Wissenshorizont und ein nicht weniger singuläres Problembewußtsein. Der besondere Wert der Arbeit ist aber darin zu sehen, daß M. bei aller quantitativen Fülle von Ansätzen, die er aufführt, und bei aller damit zwangsläufig einhergehenden Komplexitätssteigerung, der er nicht aus-

weicht, durchaus auch Konturen einer eigenständigen Konzeption erkennbar macht. Deren wesentliches Proprium dürfte darin zu sehen sein, daß sie der Theologie konstitutive Bedeutung für einen philosophisch reflektierten Selbstbewußtseinsbegriff zusprechen, gerade so aber den Ansprüchen neuzeitlich-kritischen Denkens genügen möchte.

Zwar muß hier außer Acht bleiben, ob Henrich wirklich adäquat zur Darstellung kommt, dies wäre eine eigene Untersuchung wert, umso deutlicher aber können aus dem Henrich-Kap. die M. von Anfang an leitenden Ideen entnommen werden, insofern diese gerade in Auseinandersetzung mit Henrich und dessen Schule konkretes Profil gewinnen. So verschlägt es für die Sache letztlich nichts, wenn hier nicht selten, und zwar v. a. an den sachlich zentralen Stellen, nur bei sehr genauem Zusehen noch zwischen Henrich und M. selbst unterschieden werden kann, kommt doch so das Sachprofil des letzteren umso deutlicher zum Ausdruck. Beispielsweise resümiert M. Henrich und gewinnt damit zugleich den Ausgangspunkt seiner eigenen Überlegungen: „Das bedeutet: Selbstbewußtsein ist komplex verfaßt; die Komplexität des Zusammenspiels epistemischer Leistungen, welche Selbstbewußtsein ausmachen, ist umgriffen und in ihren einzelnen Elementen durchwirkt von einem nicht weiter aufklärbaren Faktum, das sich im Subjektgebrauch des ‚ich' zur Geltung bringt und kraft seiner Verfaßtheit und Funktion eine Auflösung der Komplexität von Selbstbewußtsein unmöglich macht" (543). Von hier, vom Henrichschen „nicht weiter aufklärbaren Faktum" Selbstbewußtsein ausgehend, in dem nicht nur Kants „Faktum der Vernunft" wiederkehrt, sondern das nach Auffassung des Rez. allerdings insgesamt problematische Verständnis von Subjektivität in Neuzeit und Moderne auf den Punkt gebracht ist, geht M. – durchaus mit Henrich – über zur Problematisierung eben dieses „Faktums". Als solches weiß der Mensch sich zugleich „radikal kontingent" und somit als „Person", und zugleich doch als „in solchem Verständnis nicht aufgehend", und in diesem Sinn als „Subjekt" (544). Es ist nachgerade zu bedauern, wenn auch durchaus verständlich, daß M. die ihm damit von Henrich sozusagen zugespielten Bälle einer sachgerechten, einigermaßen subtilen Unterscheidung von Person und Subjekt, und damit das für Henrich zentrale Problem der Metaphysik (nach Kant), nicht auch noch wirklich aufgreift, es vielmehr nur streift. So entfernt er sich an diesem entscheidenden Punkt leider allzu schnell von Henrichs sachdienlichen metaphysischen Tastversuchen und geht sozusagen mit Riesenschritten unmittelbar in die Religionsproblematik über. Er versucht, dieses Vorgehen zu rechtfertigen indem er darauf verweist, daß auch nach Henrich die Funktion der „Hochreligionen" darin zu sehen sei, diesen ansonsten unlösbar scheinenden inneren Konflikt des Selbstbewußtseins durch „Depotenzierung" zu bewältigen, „sozusagen auf ein Niveau der Lebbarkeit" herunterzuschrauben (544). So aber sieht sich M. mit Hilfe von Henrich so gut wie am Ziel des für einen modernen Theologen angesichts der Komplexität der Subjekts- und Bewußtseinsproblematik Wünschbaren angekommen. Nach M. gilt nämlich für Henrich, letztlich aber nicht nur für diesen, sondern für die Sache: „Religion hat zwar nicht ihre einzige, wohl aber eine ihrer elementarsten Wurzeln im Versuch, die Frage der Subjekt-Person nach sich selbst – ‚Wer bin ich?' – zu beantworten, und zwar **richtig** zu beantworten, verbunden mit dem Wissen, daß das Subjekt dem, von dem her ihm sein definitives Selbstverständnis kommt, entsprechen muß. Insofern geht Religion unmittelbar aus Selbstbewußtsein hervor" (553). Mehr kann M. in der Tat unter seinen Denkvoraussetzungen von der Philosophie nicht erwarten, so daß sich seine und Henrichs Wege hier gut nachvollziehbar endgültig trennen. Nach Henrich wäre nämlich, wie M. selbst angibt, die Aporetik von Personalität und Subjektivität und die schwache „gedankliche Konsistenz" der Religionen noch einmal und nur „durch die Philosophie in Gestalt spekulativen Denkens als der begrifflichen Zusammenführung der Disparatheit von Einzelheit und Subjektivität" zu überwinden, während M. nun, nach diesem langen und mühsamen Weg, in einer Mischung aus philosophischer Resignation und theologischer Erleichterung feststellen kann, daß es sich hierbei um eine „natürlich und mit Mitteln natürlichen Denkens nicht zu bewältigende Disparatheit" handelt (556). Damit ist die Bühne frei für die Theologie, den Gegenstand des nächsten und abschließenden Kap.s.

Vor dem Hintergrund eines solchen Begriffes von Subjektivität, die sich einerseits als „unhintergehbar" und andererseits als in sich „disparat" herausgestellt hat, und damit als ein Problem, vor dem die Philosophie nach M. also letztlich kapitulieren muß, kann er umso entschiedener auf die Theologie verweisen. Wohl sehr bewußt fettgedruckt beendet M. dementsprechend seinen Durchgang durch die Philosophie mit dem programmatischen Satz: **„Es ist nicht zu sehen, wie eine mit Anspruch auf Vernünftigkeit ihrer Sätze auftretende Fundamentaltheologie in einer Epoche über sich aufgeklärter Aufklärung und vieldimensionaler Religionskritik anders sollte konzipiert werden können als in Verbindung mit einer radikalen Besinnung auf selbstbewußte Subjektivität als integralem Bestandteil ihrer Grundlegung"** (556f). So aber dürfte aus dem Bisherigen deutlich genug hervorgehen, daß es M. um eine Grundlegung der Fundamentaltheologie geht, in welcher sich am Ende die Theologie gerade nicht, jedenfalls nicht nur und wohl nicht primär, als auf selbstbewußte Subjektivität gegründet herausstellt, sondern sich als für die Gründung dieser Subjektivität ihrerseits unverzichtbare Dimension von Subjektivität selbst erweist. In welchem Sinn aber dann noch von „Unhintergehbarkeit" und „Letztbegründung" auf Seiten des Subjekts gesprochen werden kann, ist das dann für Theologie und Philosophie gleichermaßen herausfordernde spekulative Grundproblem, vor das M. unerbittlich führt, und vor dem er damit selbst steht.

„Orte und Funktionen des Ichgedankens im Gefüge christlicher Fundamentaltheologie" (559) sind, wie diese Überschrift dokumentiert, der Gegenstand des abschließenden *achten Kap.s* (559–601). M. geht dabei zurück zur „Blokkade zwischen Katholizismus und Moderne" (559), von der schon im ersten Kap. die Rede war, und schließt dann explizit – zunächst etwas überraschend – nicht etwa an den eingangs herausgehobenen Verweyen, sondern an Rahner an, von dessen Konzeption des „Selbstbewußtseins als Beisichsein" er nun sagt, diese erweise sich „für einen Anschluß an normative Gehalte der Moderne als geeigneter denn Pannenbergs Ableitung von Selbstbewußtsein aus Sein-beim-andern" (559). Den Grund hierfür, und damit offensichtlich auch für seine grundlegende Präferenz Rahners, sieht M. darin, daß Rahners Denken für „jene weiteren Differenzierungen offensteht, die mit dem Selbstverständnis und der Autonomie neuzeitlicher Subjektivität auch theologisch zusammengehen", während etwa Pannenbergs Ansatz „auf eine Form krypto-behavioristischer Selbstaufhebung zu(läuft)" (560). Damit legt es sich für M. „geradezu von selbst" nahe (560), auf die vorher dargestellten „analytischen Theorieansätze zu Selbstbewußtsein" zurückzugreifen, nicht zuletzt da diese „von den Hypotheken klassischer Subjekttheorien nicht berührt waren und sind", in ihnen das geeignetste „Instrumentar einer Fortschreibung des Rahnerschen Ansatzes" (560) zu erkennen und so Fundamentaltheologie heute überzeugend zu konstituieren. Beinahe als die Sinnspitze des Müllerschen Syntheseversuches von Philosophie und Theologie unter Zuhilfenahme analytischer Theorieansätze stellt sich so aber heraus, daß M. im wesentlichen – und das wäre in der Tat ein in der Sache und damit für (fundamental-)theologisches Selbstverständnis heute bemerkenswertes Ergebnis – Rahners Programm, und zwar näherhin das des „frühen Rahner" (565), also das von Rahners Theologie, was ohnehin am nachhaltigsten ins allgemeine theologische Bewußtsein Eingang gefunden hat, als den für die Konstitution von Theologie, und am Ende auch von Philosophie, meistversprechenden Ansatz hält, sofern dieser nur mit modernen analytischen Denkansätzen verbunden und so in gewissem Sinn geläutert wird.

Aus diesen „Theorie**ansätzen**"(561), wie M. sie bewußt nennt, um den Eindruck zu vermeiden, es handle sich hier um mehr als um je „begrenzte Aspekte der Selbstbewußtseinsproblematik" (561), die noch dazu auch nach M. so divergierend sind, daß daraus gerade keine „Mega-Theorie" (ebd.) entwickelt werden kann, hält er schlagwortartig eine Reihe solcher Aspekte fest, um „am Leitfaden dieser Charakterisierungen" dann zwar nicht gerade eine eigene theologische Großtheorie zu entwickeln, aber doch immerhin „auf(zu)weisen, daß und wie der Selbstbewußtseinsgedanke notwendig von den konstitutiven Elementen des Diskurses christlicher Fundamentaltheologie in Anspruch genommen wird", und zwar so, daß am Ende „die Inanspruchnahme dieses Gedankens einen auf anderem Weg nicht erkennbaren systematischen Zusammenhang dieser Elemente aufdeckt" (565). Dies kann wohl kaum anderes bedeuten, als daß M. nun doch im Selbstbewußtsein so etwas wie den einzig möglichen Knotenpunkt theologischer (Groß-?)Theoriebildung mit jedenfalls durchaus umfassendem Anspruch erkennt. Nur exemplarisch seien solche das Selbstbewußtsein kennzeichnenden, aus den dargestellten Theorien von M. übernommenen Begriffe hier angeführt (vgl. 562–564): Nicht-gegenständlich, obwohl es referiert; nicht propositional; Mit-sich-vertraut-sein; Unmittelbarkeit; Nicht-Gegenständlichkeit; Unhintergehbarkeit; ‚zeigt sich' im ‚ich'-Gebrauch; Präreflexivität von Selbstbewußtsein; Reflexivität im Selbstbewußtsein; Distanzierungsfähigkeit des Subjekts gegenüber eigenen Annahmen und Urteilen; Verknüpfung von Selbstbewußtsein und Rationalität; Aktualität; Spontaneität; nicht konstant; ephemer; kommunikativ; Transitivität; Kontingenz; hinsichtlich seines Grundes sich selbst entzogen; Selbsterhaltung; sich gegenüber und zugleich in (s)einer Welt wissen; Subjekt (Gegenüber-der-Welt-Sein), Person (In-der-Welt-Sein), Religion (Chiffre der Vermittlung beider).

Auch in diesem theologischen Kap. scheut sich M. nicht, weit ausholend anhand der großen Themen und wesentlichen Dimensionen der Theologie, ohne freilich die damit angesprochenen eher subtilen Detailprobleme im einzelnen explizieren zu können, programmatisch im nun schon gewohnten Sinn und Stil darzulegen, daß und wie von diesen Themen und Dimensionen in der Tat der Selbstbewußtseinsgedanke notwendigerweise beansprucht wird, soll Theologie nicht in Einzelaspekte zerfallen. Es erübrigt sich und würde zudem den Rahmen einer Rez. ein weiteres Mal über Gebühr anspannen, wenn nicht sprengen, dies hier genauer nachzuzeichnen. Nur hingewiesen sei, und zwar nicht zuletzt im Sinne einer Empfehlung zu kritischer Lektüre dieser fruchtbaren Denkanstöße, daß M. hier, wohl mit der klassischen Einteilung der Fundamentaltheologie als demonstratio religiosa, christiana und catholica im Hinterkopf, auf den Zusammenhang von Subjektgedanken und Gottes- sowie Religionsproblem, Subjektgedanken und Christologie, sowie Subjektgedanken und Ekklesiologie eingeht. Insbesondere sei auf seine relativ ausführlichen Einlassungen über „subjekttheoretische Potentiale für die Herausforderung einer Theologie der Religionen" (574ff) hingewiesen, nicht nur weil er damit eine höchst aktuelle und brisante Thematik berührt, sondern weil er mit dieser Verknüpfung von Subjekttheorie und interreligiöser Thematik tatsächlich Perspektiven eröffnen dürfte, die, solide und im einzelnen ausgeführt, aus der in diesem Bereich als besonders leidig zu konstatierenden Blockade gegensätzlicher Ansätze hinausführen könnte. Andererseits wird erkennbar, daß auch M. selbst noch an den damit angedeuteten Schwierigkeiten teilhat, wenn er, gut „rahnerisch", und unterschwellig anschließend an die ansonsten kaum erwähnte, nicht nur für Rahner zentrale christologische Diskussion in der klassischen deutschen Philosophie (Fichte, Hegel, Schelling), konstatiert: „Der absolut Einmalige, der Absolute tritt auf als Einzelner. Daran haben sämtliche Formeln der Christologie ihr Thema", um dann doch sogleich daraus jenen bekannten Absolutheitsanspruch abzuleiten, bzw. diesem jedenfalls nicht zu entkommen, der doch den Kern des Problems darstellt, weil so weder Inklusivismus noch Exklusivismus wirklich überwindbar sein dürften: „Jede Religion

qua Selbstdeutung des Subjekts, die die Vermittlung unterhalb dieses Niveaus anlegt, kann auf der Ebene des theologischen Diskurses aus vernünftigen Gründen kritisiert werden" (579). Cum grano salis genommen läßt diese Aussage den Verdacht aufkommen, M.s Konzeption trage bei aller emphatischen Betonung von und bei aller Bemühung um Anschlußfähigkeit an „die Moderne" neben durchaus nicht zu leugnenden weiterführenden Perspektiven insgesamt am Ende doch noch immer die (auch) Rahner angelasteten, bzw. gerade auch von Rahner der Theologie – durchaus aus gewichtigen Sachgründen – aufgeladenen und wahrlich nicht leicht zu behebenden Probleme hinsichtlich des interreligiösen Dialogs und darüber hinaus hinsichtlich der Anschlußfähigkeit an den nicht theologisch bzw. religiös imprägnierten philosophischen Diskurs im Kontext säkularisierter Moderne als nicht leichte Last mit sich.

Läßt man die Einzelergebnisse der umfangreichen und vielschichtigen Untersuchung M.s beiseite, die als solche nicht zuletzt eine kaum erschöpfliche Fundgrube von Anregungen und Anstößen, ja durchaus auch Anstößigem für theologische und philosophische Arbeit an Spezialfragen und Detailproblemen darstellt, um den Nucleus des ganzen zu identifizieren, wird man von M. selbst mit dem grundlegenden Gedanken konfrontiert, auf den seine Darstellungen zulaufen, es gebe unabweisbar „eine Offenheit auf Offenbarung als Implikation des in Selbstbewußtsein immer schon aktuellen Grundakts des Geistes" (565). Daß M. sich damit beinahe zwangsläufig die kritische Rückfrage einhandelt, was dies denn Neues sei, etwa und v. a. im Blick auf Rahners Grundansatz, spricht wahrlich nicht von vornherein gegen den systematischen Ertrag und den innovativen Impuls der Arbeit, zumal da M. selbst sich am Ende ausdrücklich als „dem seit Blondel und dann zumindest dem frühen Rahner virulenten fundamentaltheologischen Programm" (565) verpflichtet erklärt. Allerdings ist M. überzeugt, wie er, alles unter der Überschrift „Soll und Haben: Eine Kurz-Bilanz" (600f) abschließend, betont, deutlicher als (der späte) Rahner die Differenz von Philosophie und Theologie wahrzunehmen (600) und damit sowohl für Philosophie als auch für Theologie gewinnbringend zu sein.

So will er mit seinem Programm eines „theologischen Abschlusses der Selbstbewußtseinsanalyse" heutiger Philosophie einen ihr indispensablen Dienst erweisen, indem er sie nämlich veranlaßt, aus guten Gründen „Abschied von einer Verweigerung des Gedankens vom Absoluten" zu nehmen, so aber „die Möglichkeit" wiederzugewinnen, „Selbstbewußtsein wieder zu denken" und dem entgegenwirkenden „Partikularisierungsstrategien der Post-Moderne begründet widersprechen zu können." M. ist dabei der Überzeugung, die Philosophie habe nur die Wahl, den damit, also mit der Theologie „prinzipiell möglichen Abschluß des Selbstbewußtseinsgedanken" anzunehmen oder ihn zu verweigern. Tut sie letzteres, bleibt ihr nichts, als „sich der eigenen Aufgabe nicht gewachsen" zu erklären, oder aber sich in jenen Diskussionen um das Selbstbewußtsein wiederzufinden, die dieses letztlich als „Illusion" erweisen möchten, die aber doch, wie er anhand der analytischen Philosophie gerade gezeigt zu haben überzeugt ist, nicht zur Auflösung des Selbstbewußtseinsgedankens, sondern zu dessen Rehabilitierung aufgrund von Unhintergehbarkeit führen (600f).

Auf der anderen Seite gewinnt nach M. die Theologie insofern durch die Vermittlung ihrer Basisannahmen mit philosophischen Selbstbewußtseinsanalysen analytischer Provenienz, als dadurch die „zu einem erheblichen Teil von ihr selbst mitzuverantwortenden Blockaden gegen die Moderne" durchbrochen werden und Theologie somit die „Leitmotive" der Moderne „als basales Element ihrer eigenen Grundbegriffe" neu „entdeckt". In letzter Konsequenz führt dies nach M. dazu, daß Theologie „gerade im Kontext einer zu Selbstapplikation genötigten Aufklärung dem kritischen Subjekt zu sagen vermag, daß es, wenn es ‚ich' sagt, dem Gott Jesu Christi schon nahe ist." (601).

Mit diesem wohl kaum zufällig allerletzten Satz der umfangreichen Arbeit M.s, der eine beinahe pastoral zu nennende Intention zu manifestieren scheint – für einen Theologen durchaus kein a priori maliziöses Kompliment –, tritt nun freilich mit ihrerseits so gut wie unhintergehbarer Klarheit zutage, daß M. sich in der Tat hinsichtlich seines Theologieverständnisses schlußendlich kaum weniger als sämtliche kritischen Rückfragen einhandelt, die schon im Blick auf Rahners Begriff vom „anonymen Christen" und mehr oder weniger sämtlichen im Ausgang von Rahner entwickelten theologischen Ansätzen gegenüber geäußert wurden und werden. Diese Kritik soll hier nicht wiederholt werden, und schon gar nicht soll Theologie von vornherein abgesprochen werden, solche Sichtweisen und Intentionen für sich in Anspruch nehmen zu können, vielleicht sogar zu müssen. Dafür sind die hier angeschnittenen Fragen, auch mit den von M. entwickelten Perspektiven im Rücken, zu komplex.

Gravierender ist die grundlegende philosophische Herausforderung, vor die M.s Ansatz unweigerlich führt, und die nicht zuletzt auch das Selbstverständnis von Theologie mindestens so substantiell berührt wie das soeben Angemerkte. Es geht um die Frage nach dem sachlichen Recht der Alternative, vor die M. mit bemerkenswerter Konsequenz die Philosophie stellt, nämlich darum, ob philosophischem Denken tatsächlich und zurecht zugemutet werden kann bzw. gar muß, in einem nach M. offensichtlich nur theologisch bzw. religiös faßbaren Abschlußgedanken, und in diesem Sinn scheint M. hier den „Gott Jesu Christi" einzuführen, sich selbst zu vollziehen, sozusagen mit sich selbst ins Reine kommen zu können. Kann es sein, daß Philosophie prinzipiell Theologie braucht, um nicht zu scheitern? Ist dies aber so, kann dann noch von der „Unhintergehbarkeit" des Selbstbewußtseins gesprochen werden? Ist Selbstbewußtsein nicht gerade so immer schon unterlaufen, sozusagen hintergangen von über es selbst hinausweisenden Gedanken, und dies selbst dann noch, wenn man sich von vornherein darauf versteift, hierbei handele es sich um nichts als um tunlichst zu vermeidende Projektionen des faktisch doch „letztgegebenen" Subjekts? Was ist ein solches Subjekt, ein solches Selbstbewußtsein, dann seinerseits anderes als eine axiomatische Setzung, die als solche jedenfalls von der Frage nach ihrem sachlichen Recht immer schon unterlaufen ist? Und was ist dann gewonnen, wenn der damit gegebenen Gefahr eines infiniten Begründungsregresses durch Verweis auf den „Gott Jesu Christi" zu begegnen versucht wird?

Die komplex verstrickte Problematik, in der sich M. somit am Ende wiederfindet, und im übrigen nicht nur er, sondern mindestens die gesamte fundamentaltheologische Letztbegründungsdebatte von heute, rührt nach Überzeugung des Rez. v. a. anderen von daher, daß hier wie selbstverständlich von der Notwendigkeit einer im und vom endlichen Subjekt zu leistenden „Letztbegründung" jeglicher „Geltung" beanspruchender Aussage gesprochen und ausgegangen wird. Als Alternative hierzu bleibt angeblich nichts als Beliebigkeit. Die Schwierigkeit hat nach Überzeugung des Rez. v. a. damit zu tun, daß so eine kritische Metaphysik a priori ausgeschlossen wird, jedenfalls nicht wirklich in den Blick kommt. Eine solche könnte z. B. auf den nicht zufällig bei Augustinus und Anselm von Canterbury zu findenden Gedanken der „antecedentia ontologica" des endlichen Subjektes Mensch zurückgreifen, nach welchem der Mensch sich immer schon vorfindet, aber nicht als Tatsache, als abstraktes, letztgegebenes „factum brutum", sondern als endlicherweise (seine) „Welt" konstituierendes, personales, real existierendes, denkendes, wollendes und empfindendes Individuum im Kontext anderer Individuen, das als solches zugleich seinem Zugriff letztlich immer auch entzogen bleibt. Von hier ausgehend dürfte es möglich sein, sowohl transzendentalistische Aufblähungen des endlichen Subjektes Mensch zu einem überpersonalen „ICH", als auch dessen positivistische bzw. hermeneutistische Eskamotierung zu unterlaufen und so über letztlich wahrheits- und grundlos bleibende Spekulationen zum Verhältnis von bloß geltender Wirklichkeit zu bloß geltender Subjektivität und umgekehrt hinauszukommen. Übersieht man, gut neuzeitlich, diese Potenziale der freilich kritisch und problemorientiert zu rezipierenden philosophischen und theologischen Tradition, dann ist in der Tat kaum zu vermeiden, daß an die Stelle einer der komplexen Begründungsproblematik nicht ausweichenden Philosophie mehr oder weniger unvermittelt die Religion bzw. Theologie tritt, die dann aber ihrerseits unter der Hand mit ontologischer bzw. metaphysischer Valenz und Kompetenz ausgestattet zu werden Gefahr läuft. Nicht zufällig entsteht dann gerade hier der Eindruck, mehr denn je changiere die beinahe verzweifelte Suche nach einem letzten Grund zwischen extremem Rationalismus und kaum weniger extremem Fideismus, und das zurecht von M. mit Emphase verkündete Programm einer Überwindung dieser fatalen Alternative wird nicht wirklich eingelöst.

So ist an M.s hochkarätiger Bemühung gewiß die Intention mehr als zu begrüßen, über Beliebigkeit hinauszukommen, und die kritische Reflexion unabweisbar, dies nicht ohne Rücksicht auf das in diesem Sinn Wahrheit wissen und erkennen wollende Subjekt leisten zu können. Solches hat in der Tat unkritisches ontologisch-metaphysisches Denken versucht, wie auch M. richtig sieht. Jedoch darf dies gerade nicht mit Metaphysik einfach identisch genommen werden, selbst wenn dieses Vorurteil mit kantischer Autorität ausgestattet sein sollte. Die Frage bleibt, und es ist nicht das geringste Verdienst M.s, sie erneut und vertieft zu veranlassen: Wie und mit welchem sachlichem Recht, aus welchem Grund soll das Subjekt als angeblich nicht ontologisch zu verstehende, gleichwohl „unhintergehbare

Letztgegebenheit" gefaßt werden können? Aus einem solchen blankfaktischen und so auf sich zurückgeworfenen „Ich" herauszukommen und Einsicht in dessen Wahrheit, geschweige denn in davon unabhängige Wahrheit(en) zu gewinnen, stellt dann in der Tat ein beinahe zwangsläufig zu tragischem Scheitern verurteiltes Unterfangen dar, es sei denn, es wird ihm der Rettungsring religiöser Erhebung zugeworfen bzw. man läßt es zu, in philosophischer Hinsicht die Wahrheitsfrage zu tabuisieren, und findet sich mit bloßen Geltungsgewißheiten ab, obwohl doch einzig deren Wahrheit wirklich befriedigen kann.

Das endliche Subjekt als „unhintergehbare Letztgegebenheit" zu fassen, gar fassen zu müssen, ist also keineswegs selbstverständlich und a priori wirklich kritisch. Daß diese beinahe zur fixen Idee geronnene Vorstellung so weithin als selbstverständlich angesehene Überzeugungskraft gewonnen hat, dürfte damit zusammenhängen, daß – aus welchen sachlichen Gründen und darüber hinausgehenden Motiven auch immer – die Geschichte des menschlichen Selbstverständnisses, die „Karriere des Subjekts", dieses selbst dahin gebracht hat, in zunehmendem Maß als „Ding" („res cogitans"), als Faktum unter Fakten („Faktum der Vernunft") verstanden, somit eindimensional als verfügbare Sache genommen und schließlich, vielleicht gerade weil es sich dagegen immer wieder auflehnt, als Quasi-Nichts theoretisch wie praktisch negiert zu werden. Was bleibt einem solchen (Un-?)Wesen anderes, als entweder in religiösen oder quasi-religiösen Gefühlswelten Trost zu suchen, seine Absurdität anzunehmen, vielleicht noch in der „Anerkennung" anderer Trost zu finden, oder aber sich selbst als „Letztgegebenheit" aufzuspielen und als Träger quasi-absoluter Denk- (und leider, wie die Geschichte zeigt, nicht nur Denk-)Akte aufzuspielen?

Alles das soll M. selbst nun wahrlich nicht unterstellt werden. Er versucht ja gerade, mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln moderner, kritischer Rationalität solches zu vermeiden. Umso eklatanter aber bringt er so zum Vorschein, daß das Problem eben diese Rationalität zu sein scheint. Müßte also nicht vor aller Bereitschaft zur Rezeption „der Moderne" deren kritische Revision stehen, bzw. Rezeption stärker als kritische Revision begriffen werden? Und wäre das nicht eine zeitbezogene und somit wirklich aktuelle Aufgabe gerade der Theologie? So könnte sich in der Tat herausstellen, daß der Weg von Augustinus über Anselm, den Cusaner und Descartes zu Kant, und schließlich zur analytischen Philosophie der Gegenwart, alles andere als ein im großen und ganzen als „Fortschritt" im Selbstverständnis menschlicher Subjektivität zu begreifendes Unterfangen darstellt, und die Kategorie „Fortschritt" als kaum geeignete, ja als für ein der Quaestio veri nicht ausweichendes Geschichtsverständnis alles andere als hilfreiche Kategorie entzaubert werden.

Damit soll weder die Geschichte als ganze desavouiert werden, noch wird für ein Zurück hinter die Moderne plädiert. Insofern wird M.s Anliegen, den Graben zwischen Theologie und Moderne zu überwinden, betont und unterstützt. Mit Entschiedenheit wird aber eben deshalb für einen Rückgriff auf die Geschichte plädiert, der problemgeschichtlichen Fragestellungen, so diffizile Forschung sie abverlangen mögen, nicht ausweicht, um diese dann umso berechtigter, weil sachlich abgesichert, in den Dienst systematischer Problemkonturierung zu stellen. Ein solches Denken kann dann der Frage nach dem sachlichen Recht jeweiliger Positionen nicht ausweichen, wie M. selbst ja durchaus überzeugend bezogen auf die „analytische Philosophie" praktiziert. Ein die Geschichte der Metaphysik hierbei bewußt und ihrer Bedeutung gemäß mit einbeziehendes Problembewußtsein, das freilich einen nicht zuletzt im Gefolge von Kant aufgehäuften Berg von Vorurteilen überwinden müßte, würde allerdings zumindest auch dazu zwingen, die im Horizont eines angeblich metaphysiklosen, in Wahrheit problemgeschichtlich defizitären Denkens, allzu unbekümmert und beinahe unterschiedslos miteinander identifizierten Begriffe Selbstbewußtsein, Subjektivität, Ich, Individualität etc. in ihren jeweils auch geschichtlich bedingten unterschiedlichen Bedeutungshorizonten deutlich zu verorten und vielleicht schon von daher Hinweise für die sachlichen Implikationen der Rede vom Menschen als Subjekt bzw. Person und Individuum zu erhalten, die davor bewahren, ein allzu fixes Raster gedanklich mitzuschleppen.

Schon diese wenigen Bemerkungen dürften deutlich genug zeigen, daß es bei der Frage nach der Relevanz selbstbewußter Subjektivität nicht nur darum gehen kann, was geschieht, „wenn ich ‚ich' sage", im Sinne von: Wie funktioniert das faktisch nicht zu bestreitende ich-Sagen, sondern um das viel grundlegendere Problem, das wahrlich auch bei M. nicht außerhalb des Gesichtskreises liegt, nämlich: Mit welchem Recht, aus welchem Grund, warum sagt denn ein Mensch, ein „Subjekt" überhaupt „ich", ja kann dies ein Mensch und sieht sich gar dazu gezwungen? Ausgangspunkt und Gegenstand dieser Frage ist so aber nicht mehr eine wie auch immer als „unhintergehbar" angenommene „Letztgegebenheit", sondern die bleibende Begründungsunruhe des denkenden, und nicht nur denkenden, sondern zugleich, ja vielleicht noch ur-sprünglicher, wollenden, fühlenden, also vielfältig sich nach sich selbst und seiner „Welt", in der es sich vorfindet, erst einmal sozusagen ausstreckenden, mit einem Wort, des real existierenden, des wirklichen Menschen. Wer möchte wirklich behaupten, daß der so auf Wahrheit und Freiheit, auf Sinn und Ganzheit ausseiende – „seiende"! – Mensch jemals an einen wirklich „unhintergehbaren" Punkt kommt, ja daß er selbst letztlich dieser Punkt sogar sein – „sein"! – soll, oder aber, daß er gar nicht nach Wahrheit und Freiheit, nach Sinn und Ganzheit fragt, bzw. eigentlich gar nicht das Recht dazu hat, es also lieber unterlassen sollte? Ist alles das nicht Theorie, Abstraktion von eben dieser konkreten Realität Mensch, von diesem lebendigen Ich, dem seinerseits nie sich selbst endgültig und durch und durch begreiflichen Menschen, der aber gerade nichts mehr will, als sich doch zu begreifen, seine Wissensnatur (Aristoteles) auszulegen und zu entfalten, sich also seiner von Grund auf aporetischen Verfaßtheit zu stellen und auf dieser Grundlage in freiem Entschluß sich und sein Leben, einschließlich seines Sterbens, seine reale Endlichkeit, anzunehmen? Daß hier Religion und Glauben in der Tat ein wesentlicher Platz zukommt, freilich nicht der von Lückenbüßern für leider nicht (mehr) denkmögliche Metaphysik, kann hier nur angedeutet werden, zeigt aber noch einmal, daß M. an Probleme rührt, die nicht nur aus theoretischen Gründen, und schon gar nicht nur aus pastoralen Motiven, der Theologie und der Philosophie abverlangen, seine beachtliche Denkarbeit aufzugreifen und zu vertiefen.

Dresden Albert Franz

Panikkar, Raimon: **Der Dreiklang der Wirklichkeit**. Die kosmotheandrische Offenbarung. – Salzburg / München: A. Pustet 1995. 190 S., kt DM 39,80 ISBN: 3–7025–0320–X

„Sammelt die Bruchstücke!" – so überschreibt R. Panikkar seine erste Annäherung an die umfassende Wirklichkeit, zu der der Mensch gehört. P. stellt dies in einen offenen Horizont, in dem er sowohl die menschlichen Versuche des Ausgriffs als auch das menschliche Bewußtsein erschließt. Letzteres drängt im Laufe des Gedankengangs immer mehr ins Zentrum. Dabei wird deutlich, daß der Vf. bei aller Verankerung auch im abendländischen Denken dennoch die indischen Grundlagen einer Anthropologie voll im Griff hat.

Teil I thematisiert nach der Eingangsüberlegung zunächst die drei kairologischen Momente des Bewußtseins, das „ökumenische" (verstanden als das Bewußtsein des ursprünglichen Menschen, der in der Natur sein „Haus" findet), das „ökonomische" (verstanden als Ausdruck des „modernen", von wissenschaftlichem Humanismus und Ökologie geprägten Menschen) und das „katholische" Moment (verstanden als Ausdruck des Menschen der Zukunft, der spürt, „daß das Zentrum weder eine bloß transzendente Gottheit noch der Kosmos noch er selbst ist" (64), und dafür nach einer neuen Ganzheitserfahrung strebt, die er die „kosmotheandrische Vision" nennt). Dieses vom Menschen angestrebte Bewußtsein bedenkt P. dann im nachfolgenden Kap. Der bislang gegangene Weg ist der Weg von einer ursprünglichen Unschuld ekstatisch und doch zugleich passiv hingeordnet auf die Welt, sodann enstatisch, indem der Mensch um seine Selektions- und Fehlentscheidungen, um seine „Sünde" (der Vf. spricht gar von „Erbsünde") weiß, ehe er in einer Vorwärtsorientierung sich auf eine neue Unschuld hinentwickelt.

Auf diesen Weg sucht P. dann den Leser zu führen, freilich mit einem Minimum an Erklärungen. Dennoch läßt es die Brillanz P.s nicht zu, daß er völlig auf „Annahmen" und „Formulierungen" wie auch auf die Auseinandersetzung mit „Einwänden" verzichtet. Daß die Sprache angesichts der beschriebenen *terra incognita* eigenwillig ist und daher nicht selbstverständlich eingeht, braucht nicht verschwiegen zu werden. Dennoch ist das Gesagte nachvollziehbar.

Das gilt auch für den *Teil II*, den P. *„Das Ende der Geschichte"* überschreibt. Grundsätzlich geht es hier nochmals um das 3. Moment, wobei er die drei kairologischen Momente des Bewußtseins als Zeitbewußtsein in ihrer Gleichzeitigkeit, damit als „dreifaltige Struktur" reflektiert. Bei der Frage nach den Maßstäben spricht er – ohne eingehendere Erläuterung, eher zu knapp – den „astrologischen Rhythmus" als „menschlichen Maßstab" an (113ff); das überzeugt mich nicht. Insofern als wir in der Zeit des historischen Bewußtseins leben, dieses sich aber synchron wie diachron zwischen dem nicht- und dem transhistorischen Bewußtsein entfaltet und nach P. die Krise im transhistorischen Bewußtsein überwunden wird, endet auch diese Überlegung in der kosmotheandrischen Vision. Insofern es sich hierbei um einen spirituellen Weg handelt und nicht um eine rein gedankliche Spekulation, endet das Buch mit kurzen

Aussagen zu den drei Aspekten der kosmotheandrischen Spiritualität: *Anima Mundi – Vita Hominis – Spiritus Dei.*

Das Buch ist zweifellos äußerst anregend. Da der Vf. aber immer auch als christlicher Theologe begegnet, wird sich die christliche Theologie fragen dürfen, wieweit sie sich in den Ausführungen wiedererkennt. Diese Diskussion kann hier nicht geleistet werden. Allerdings soll ein anderes Desiderat an jene gerichtet werden, die P. vermarkten: Der vorliegende Bd geht über die Übersetzung des erstmals 1993 in den USA erschienenen Textes nicht hinaus. Eine den Einstieg erleichternde Einführung fehlt. Daß ein Buch wie dieses es angesichts der Tatsache, daß P. selbst in seinem Leben neue Phasen und auch Richtungsänderungen erkennen läßt, verdienen würde, deutlicher geortet zu werden, ist den Hg.n bzw. dem Verlag offensichtlich nicht zum Problem geworden. Was ich wiederholt anderweitig gefordert habe, möchte ich auch für die Veröffentlichungen von P. dringend fordern: wir brauchen eine überzeugende Einführung in das Denken und die Denkschritte P.s wie auch eine entsprechende Beschäftigung mit seiner Sprache und seiner Terminologie. Gerade weil P. in seiner Vielsprachigkeit terminologisch jonglieren kann, interreligiöser Dialog, für den er steht, aber ein grundsätzlich korrektes Verstehen zur Voraussetzung hat, ist an diesem Punkt zu arbeiten. Der Vf. hätte es auf jeden Fall verdient, daß sein eigener innerer Weg in seinen verschiedenen Stationen zwischen den Religionen glaubwürdig vermittelt wird. Er muß sich einer rationalen Auseinandersetzung stellen und darf nicht an den Rand der Wassermannreligiosität gedrängt werden.

Düsseldorf Hans Waldenfels

Schnelzer, Thomas: **Archetyp und Offenbarung.** Die Archetypenlehre C. G. Jungs im Rahmen von E. Drewermanns Offenbarungskonzeption. – Paderborn: F. Schöningh 1999. 442 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, N. F., 49), kt DM 98,00 ISBN: 3–506–70199–1

Eugen Drewermann war lange Zeit einer der meistdiskutierten, aber auch umstrittensten Theologen der Gegenwart. Inzwischen ist es ruhig um ihn geworden.

Die vorliegende Monographie (Diss.schrift) des Psychologen und Theologen Th. Schnelzer versucht, auf interdisziplinäre Weise die systematischen Grundlagen von Drewermanns Theologie herauszuarbeiten und zu diskutieren. Weil die Auseinandersetzung mit Drewermann bereits daran gekrankt hat, daß es nicht gelang, einen „roten Faden" in dessen komplexen Werk zu finden, nimmt die Arbeit zunächst eine thematische Konzentration auf Drewermanns systematischen Angelpunkt vor: Konkret sieht sie Drewermanns zentrales Anliegen im Versuch, mittels der Archetypenlehre C. G. Jungs eine an den existentiellen Anliegen des Menschen orientierte Konzeption von Offenbarung vorzulegen. Entsprechend ist diese – fundamentaltheologische – Fragestellung Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. Analog dazu bildet der Vorwurf, Drewermanns Verständnis von Offenbarung sei theologisch nicht angemessen, den Kern der Kritik an Drewermann. Folgerichtig ist auch die kritische Auseinandersetzung mit Drewermann in der vorliegenden Arbeit um diesen Einwand zentriert. Er findet sich verdichtet im sog. Gnosis-Vorwurf, der aus drei Momenten besteht: 1. Psychologistische Leugnung der Geschichtlichkeit der Offenbarung; 2. Nivellierung der Bedeutung der geschichtlichen Gestalt Jesu Christi und 3. Reduktion der theologischen Erlösungsbotschaft auf den rein psychologischen Aspekt der Befreiung von der Angst.

Die Argumentation der vorliegenden Studie gestaltet sich folgendermaßen:

Im *1. Hauptteil („Die Archetypenlehre als Grundlage für einen Neuansatz in der natürlichen Theologie")* werden zunächst Drewermanns erkenntnistheoretische Voraussetzungen herausgearbeitet. Weiterhin wird gezeigt, inwieweit sich für Drewermann auf dieser Grundlage die „Notwendigkeit" einer archetypischen Hermeneutik des christlichen Glaubens ergibt (1). Dabei wird deutlich, daß Drewermann ein existential-therapeutisches Verständnis von Theologie vertritt (1.1) und gleichzeitig durch die Zugrundelegung der historisch-kritischen Methode das naturwissenschaftliche Weltbild der Neuzeit als normativ voraussetzt (1.2). Eine Synthese dieser beiden Optionen ist nach Drewermann nur mittels einer archetypischen Hermeneutik im Anschluß an C. G. Jung möglich (1.3).

Nach einer um die Jungschen Theoreme zentrierten systematischen Darstellung der Grundlagen und Regeln dieser Hermeneutik (1.4) wird dem Begriff des Archetyps in seiner ganzen Komplexität nachgegangen (2). Da dieser Begriff untrennbar mit dem des Unbewußten verknüpft ist, wird vom Vf. zunächst die geistesgeschichtliche, d. h. philosophische und psychologische Entwicklung der Rede vom Unbewußten nachgezeichnet (2.1), bevor der Archetypenbegriff selbst sowohl begriffsgeschichtlich (2.2) als auch systematisch (2.3) erhellt wird – beides stets unter dem Aspekt der Rezeption der jeweiligen Bedeutungsgehalte durch Drewermann. Dabei zeigt sich, daß er den Jungschen Archetypenbegriff (v. a. dessen religiöse Dimension) bis ins Detail als psychologisch-anthropologische Hintergrundtheorie rezipiert, diese jedoch an entscheidenden Punkten theologisch korrigiert.

Der *2. Hauptteil („Die Archetypen als Anknüpfungspunkte für die geschichtliche Offenbarung")* arbeitet Drewermanns fundamentale theologische Zielsetzung heraus: den Versuch, im Rahmen einer Konzeption von Offenbarung eine anthropologische Begründung des christlichen Glaubens auf der Grundlage eines religiösen Apriori vorzunehmen. Zu diesem Zweck greift er die Rede von Anknüpfungspunkten für die geschichtliche Offenbarung auf, wobei er zwischen einer positiven Anknüpfung an den Archetypen (3) und einer negativen Anknüpfung im Sinne R. Bultmanns an der – von Drewermann ebenfalls als archetypisch angesehenen – Angst (4) unterscheidet. Dabei zeigt sich für den Vf., daß der Gnosis-Vorwurf aufgrund der theologischen Korrekturen Drewermanns an der Jungschen Psychologie unberechtigt sei. Die Archetypen seien von Gott geschaffen und daher wahrheits- und transzendenzfähig. Ebenso werde die Angst keineswegs rein psychologisch verstanden, sondern als Größe, die den Menschen auf Gott hin ordnet, weil nur er sie besiegen kann.

Der *3. Hauptteil („Archetyp, Offenbarung und Geschichte")* geht dem Verhältnis von archetypischer Anlage im Menschen und geschichtlicher Offenbarung nach. Zunächst wird Drewermanns Konzeption in den systematisch-theologischen Rahmen korrelationaler Theologie eingebettet, insofern er die Schöpfungsoffenbarung in den Archetypen und die geschichtliche Offenbarung mit Höhepunkt und Abschluß in Jesus Christus in das Verhältnis der Komplementarität setzt (5). Anschließend wird gezeigt, wie Drewermann methodisch vorgeht, um eine Interaktion von Archetyp und Geschichte zu postulieren, die einen synthetischen Offenbarungsbegriff begründen soll. Drewermanns faktische Leugnung der Historizität von Ereignissen, die in der katholischen Dogmatik als konstitutiv für die geschichtliche Offenbarung gelten (Jungfrauengeburt, Auferstehung), steht in keinem Zusammenhang mit dieser synthetischen Offenbarungskonzeption, sondern gründet in seiner problematischen Anknüpfung am naturwissenschaftlichen Weltbild der Neuzeit. Dieser zentrale Aspekt wurde in der bisherigen Diskussion nicht einmal ersatzweise erkannt (7). Das gleiche gilt für die vom Vf. überzeugend herausgearbeitete Nähe von Drewermanns Offenbarungsverständnis zu K. Rahners Verhältnisbestimmung von transzendentaler und kategorialer Offenbarung (8).

Der *4. Hauptteil („Zur Kritik an Drewermanns Offenbarungsverständnis")* setzt sich mit der Kritik an Drewermanns Offenbarungskonzeption auseinander: dem Gnosis-Vorwurf (9), der Kritik an der Verwendung des Archetypenbegriffs überhaupt (10) sowie gegen seine Anknüpfung an das naturwissenschaftliche Weltbild der Neuzeit (11).

Weil Drewermann kein psychologisches, sondern vielmehr ein *theologisches* Erkenntnisinteresse verfolge, weist der Vf. die Forderung zurück, daß dessen Rezeption des Archetypenbegriffs den Kriterien der empirischen Psychologie entsprechen müßte. Im Zusammenhang mit dem letztgenannten Vorwurf stellt er heraus, daß sich bei Drewermann vielmehr insofern theologische Probleme ergeben, als er Gottes Wirken in der Welt exklusiv im Rahmen geschöpflicher Zweitursachen veranschlagt und dadurch zentrale Lehren des christlichen Glaubens substantiell in Frage stellt. Es wird jedoch vom Vf. abgeklärt, daß diese Auffassung in keinem wesentlichen Zusammenhang mit Drewermanns archetypischer Hermeneutik steht, sondern vielmehr in dessen fataler Anknüpfung am naturwissenschaftlichen Weltbild der Neuzeit begründet liegt.

Als *Resümee* ergibt sich, daß Drewermann nichts anderes vertrete als eine anthropologisch gewendete Theologie, die das menschliche Subjekt mit seinen existentiellen Anliegen in den Mittelpunkt stellt. Diese erhält durch die Anknüpfung an C. G. Jung und dem damit verbundenen „tiefenpsychologischen" Impuls ihr besonderes Gepräge. Eine Korrektur der theologisch fragwürdigen Auffassungen Drewermanns sei (da diese von seiner archetypischen Hermeneutik unabhängig sind) jederzeit möglich, ohne daß sein Grundanliegen davon entscheidend berührt würde. Nähme man eine solche Korrektur vor, würde sich nicht nur die grundsätzliche Vereinbarkeit von Drewermanns Entwurf mit dem Glauben der Kirche zeigen, sondern es trete eine Hermeneutik zutage, die in ihrem sowohl systematischen als auch interdisziplinären und existentialen Charakter einen Gewinn für Glaube und Kirche darstellen würde.

Bei S.s Monographie handelt es sich nicht nur wegen ihres Umfangs (442 S.) um die fraglos gründlichste Auseinandersetzung mit Drewermann. Es gelingt ihr nicht nur, die schier unübersehbare Materialfülle in überzeugender Weise von einem zentralen systematischen Angelpunkt her zu strukturieren und in die klassischen Themenstellungen systematischer Theologie einzubetten, sondern es wird ihr aufgrund ihres interdisziplinären, auf das Ganze von Drewermanns Entwurf gerichteten Zugriffs auch möglich, zentrale Einwände qualifiziert zu diskutieren. Die Arbeit vermag eine Fülle neuer und überraschender Perspektiven zu eröffnen, die Drewermanns Theologie sowie die Kritik an ihr differenzierter aufscheinen lassen.

Unter wissenschaftstheoretisch-methodischen Aspekten stellt die klar und flüssig geschriebene Studie ein Musterbeispiel für interdisziplinäres Arbeiten in der Theologie dar, zumal der Vf. aufgrund seiner Provenienz die psychologischen Aspekte substantiell einzubrin-

gen versteht. Dabei wird exemplifiziert, wie ein Dialog zwischen Theologie und Psychologie methodisch sinnvoll vorgehen kann und wo die jeweils unterschiedlichen Perspektiven – im Interesse beider Wissenschaften – differenziert werden müssen.

Eichstätt Erwin Möde

Tück, Jan-Heiner: **Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz**. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage. – Paderborn: Schöningh 1999. 295 S., kt DM 48,00 ISBN: 3–506–79160–5

Die von der Kath.-Theol. Fak. Tübingen als Diss. angenommene Untersuchung bezieht ihren Ort im gegenwärtigen Ringen um eine theodizeesensible Gottesrede. Sie läßt sich mit J. B. Metz auf eine kritische Rezeption der Neuzeit ein, um darin Möglichkeiten authentischen Gottredens „mit dem Gesicht zur Welt" zu gewinnen. Dabei sucht sie in dem differenziert entwickelten Problemhorizont einer leid- und theodizee-empfindlichen Theologie insbesondere dem „soteriologischen Potential" der Christologie im Blick auf Auschwitz, dem „Kulminationspunkt" der Katastrophengeschichte unseres Jh.s, Rechnung zu tragen. Wie – so die erkenntnisleitende Frage – ist es möglich, Auschwitz von Golgotha her zu verstehen und das befreiende Wort von der universalen Erlösung ohne Mißachtung der Opfer zur Geltung zu bringen? (16).

Die umsichtige Rekonstruktion der Denkentwicklung bei J. B. Metz (Teile I–III) bleibt durchgängig an einer Befragung der Moderne orientiert. Dieses Interesse ist dem „Gegenstand" der Untersuchung durchaus angemessen, weil Metz „wie kaum ein anderer katholischer Theologe des 20. Jahrhunderts" (20) in kritischer Auseinandersetzung mit der Moderne die Theologie im strikten Sinn als Gottesrede neu zu erfragen und zu vergewissern sucht. Ausgehend von der frühen Heidegger-Interpretation und der prospektiven Thomas-Deutung („Christliche Anthropozentrik") (24–49) verfolgt T. den Weg über die inkarnationstheologisch fundierte „Säkularisierungsthese" (49–78) hin zur „Politischen Theologie" und den jüngsten Beiträgen zur Theologie als Theodizee (86–106). Dabei werden problemsensibel „Verschiebung des theologischen Denkhorizontes" selber geortet und umrissen. Die im Verheißungshorizont entdeckte Welt „als Geschichte" wird in zunehmendem Maße über die Einsichten in die „Dialektik der Aufklärung" mit der verdrängten oder vergessenen „Leidens- und Schuldgeschichte" konfrontiert und mit der – im Anschluß an W. Benjamins Geschichtsphilosophie entwickelten – „Memoria-These" (106–117) die anfängliche Unbestimmtheit in der Rede vom „eschatologischen Vorbehalt" überwunden. Schließlich habe Metz die „anamnetische Solidarität" mit dem Begriff der „befristeten Zeit" verbunden und „die Unabtrennbarkeit von Theodizee und Apokalyptik" in der „Erwartung auf den rettenden Eingriff Gottes" (216) in den Logos der Gottesrede aufgenommen.

T. kann in Textanalysen überzeugend belegen, daß die christologischen Überlegungen der denkgeschichtlichen Frühphase bei Metz später in dem Maße wieder zurücktreten, als er sich angesichts der Krisen, der Zwiespältigkeiten und inneren Widersprüche der europäischen Aufklärung zur Ausarbeitung der „Theologie als Theodizee" gezwungen sah. „Letztlich reagiert seine Theologie ... nicht mit einer Neufassung der theologischen Anthropologie oder Soteriologie, sondern mit einem Konzept von Theologie in Gestalt der Rückfrage an Gott" (219). Metz plädiere „im Blick auf die Opfer für eine apokalyptische Theologie der Hoffnung, die darauf setzt, daß Gott selbst am Ende der Geschichte Rettung und universale Gerechtigkeit schafft" (217). Dieser registrierbare „Bedeutungsverlust" der Christologie" motiviert T. schließlich zu eigenen Überlegungen, die er in abschließenden Thesen zu einer „theodizee-nahen Christologie im Horizont der radikalisierten Moderne nach Auschwitz" (Teil IV: 223–265) vorträgt.

Die von Metz entwickelte „soteriologische" Bedeutung des Allmachtsattributs Gottes im Blick auf die Toten und Verlorenen der Geschichte verdecke nämlich das „soteriologische Potential" von Golgotha im Blick auf eine mögliche Versöhnung von Tätern und Opfern. Die Thesen möchten daher „den Schrei nach der Rettung der anderen nicht nur eschatologisch auf Gottes Selbstrechtfertigung am Ende der Geschichte" hin beziehen, sondern im Rückgriff „auf den äußersten Selbsteinsatz Gottes am Kreuz" (230) die soteriologischen Implikationen der „memoria passionis, mortis et resurrectionis" freilegen. Zwangsläufig muß das Unternehmen unter dieser alternativen Problemstellung zu einer „Entschärfung" der Theodizeefrage führen. Eine Christologie, welche im Selbsteinsatz Gottes die „rettende und heilende Antwort" erkennt, „beantwortet die Theodizeefrage nicht, aber entschärft sie" (262). Während eine Theologie als radikalisierte Theodizee zur Engführung des Gebets auf den Aspekt der Klage tendiere (262), möchte T. die doxologischen Dimensionen des Glaubens und ihre Ausdrucksformen in Lob, Preis und Dank stärker hervorkehren und gewichten.

Im stellvertretenden Einsatz für die Schuldigen und seiner „rückhaltlosen Solidarität mit den Leidenden" liege nämlich auch die Hoffnung begründet, „daß mit der Vollendung der menschlichen Freiheitsgeschichte durch und in Christus auch das zerrüttete Verhältnis zwischen Tätern und Opfern wieder ins Lot gebracht werden kann" (250). Die klassische Soteriologie habe diese „zwischenmenschliche Dimension der Aussöhnung" vernachlässigt. Um die „universale Heilsrelevanz" der in der Erlösung endgültig offenbar gewordenen Liebe Gottes aufrecht zu erhalten, müsse die Erlösung – in „der Begegnung mit der Person Jesu" – als „Freiheitsgeschehen" konzipiert werden, „welches nicht an den Opfern vorbei, sondern nur mit ihnen und durch deren Anerkennung gelingen kann" (240): „Der Täter kann durch die eschatologische Begegnung mit Christus zur Wahrheit über sich selbst befreit werden ... Das Opfer kann in Christus den mitleidenden Bruder erkennen, der sein Leid ausdrücklich zugunsten seiner Täter auf sich genommen hat" (250).

Es spricht für das Niveau der Arbeit, daß sie von ihrer differenzierten Problemexposition her auch Rückfragen an diese „theodizeenahen Christologie-Thesen möglich und mitvollziehbar macht. Wenn eine theodizee-nahe Christologie „zugleich" in Erinnerung bringen müsse, „daß Gott selbst schon eine gewisse Antwort auf die Frage nach dem Leiden gegeben hat, als er in Christus alle Leidenden – auch die an ihrer Schuld Leidenden – unbedingt angenommen hat" (232), dann wird T. gegenüber der Verdacht geäußert werden müssen, ob er sich bei seinen Optionen „mit Metz über Metz hinaus" nicht von einer Frage-Antwort-Figur leiten läßt, die den Sinn und die Eigenart der biblischen Theodizeefrage wieder unterläuft. Denn darin dürfte sich diese biblische Frage von neuzeitlichen Theodizeekonzepten unterscheiden, daß sie *im* Horizont des Verheißungsglaubens nach der Wirklichkeit Gottes selber ruft und ihr auch nur der Trost Gottes *selber* genügen will. Wie Christus mißverstanden wäre, wenn er als die „entschärfende" Antwort auf die Theodizeefrage zu fungieren hat, so wäre eben auch das Ausspielen der Christologie gegen die Theodizee eine Verkennung der Gott selber anrufenden Theodizee.

Unter der Voraussetzung, daß im „Schrei" und in der „Klage" Gott selbst in seiner rettenden Wirklichkeit rufbar wird, muß Gottes „Selbstmitteilung" in Jesus Christus wohl eher als Verschärfung der Theodizeefrage interpretiert werden. Denn das „Gott um Gott Bitten" (J. B. Metz) steht von vornherein im dankbar zu erinnernden Horizont Gottes selber und ist kein vages Jammern und Räsonieren gegenüber einer Instanz, die sich erst im nachhinein dazu verhalten müßte. Das auffällige Zurücktreten einer expliziten Christologie in der Politischen Theologie bei J. B. Metz hätte dann wohl darin seinen Grund, daß die theodizee-empfindliche Gottesrede im Horizont „befristeter Zeit" selber eine Christologie einschließt und in ihrem Logos vollzieht. Dann freilich wäre das Kreuz/Golgotha nur so auf Auschwitz zu beziehen, daß im Zeitalter „kultureller Amnesie" der Schrei der Opfer hörbar wird, nicht um ihn zu „deuten", sondern mit den Opfern und für sie Gottes rettende Wirklichkeit anzurufen. Wieviel „Licht", wieviel „Offenbarung", wieviel „Hoffnung" ist notwendig, um so für die Opfer eintreten zu können? Keinesfalls dürfte Golgotha zu einem „Interpretationsprinzip" verallgemeinert werden.

Um dem Verdacht einer „Allversöhnung" zu entgehen, interpretiert T. das Letzte Gericht als „Stunde der Wahrheit" für Täter und Opfer. In ihm müsse auch mit der „realen Möglichkeit" (255) einer endgültigen Verweigerung der Täter gerechnet werden. Aber gerät T. mit der Perspektive einer – sozusagen ins Eschatologische extrapolierten – „zwischenmenschlichen" Aussöhnung und ihres möglichen Scheiterns in sich verweigernder bzw. verhärtender Freiheit nicht in neue Ausweglosigkeiten? Wird in den Vorstellungen einer eschatologischen „Umkehr" und „Reue" der Täter sowie einer „Vergebung" der Opfer das *theologische* Gewicht der letzten „Wahrheit" nicht in einem „moralischen Reduktionismus" wieder verharmlost und der in der Theodizeefrage liegende Gedanke einer Selbstrechtfertigung Gottes aufgegeben? Wie das Theodizeethema nämlich den Tun-Ergehens-Zusammenhang durchbricht, ist es mit seiner Rückfrage an Gott selber ursprünglich auch kein Täter-Opfer-Problem.

Doch möchten solche Befragungen nur nochmals die Bedeutung dieser niveauvollen Studie unterstreichen. Als besonders verdienstvoll sei vermerkt, daß der Vf. in textnaher Interpretationsarbeit und mit großer gedanklicher Präzision die fundamental-theologische Denkentwicklung bei J. B. Metz im Spannungsraum von Christologie und Theodizee begrifflich auszumessen und darzustellen vermochte. Schon deshalb kann diese wertvolle Studie auch für das durch ihn angeregte theologische Gespräch mit Nachdruck empfohlen werden.

Wien Johann Reikerstorfer

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte

Heinzmann, Richard: **Thomas von Aquin**. Eine Einführung in sein Denken. Mit ausgewählten lateinisch-deutschen Texten. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1994. 281 S. (Urban-Taschenbücher, 447), kt DM 34,00 ISBN: 3–17–011776–9

Eine hervorragende Einführung in die Philosophie des Thomas von Aquin ist Richard Heinzmann, Ordinarius für Christliche Philosophie und Theologische Propädeutik an der Univ. München, mit diesem für einen breiten Leserkreis konzipierten Bd geglückt. Auf 57 S. bietet das Buch zuerst eine präzise, ungewöhnlich zuverlässige wie auch gut verständliche Zusammenfassung der Hauptgebiete des Denkens des Thomas, wobei die geistesgeschichtliche Lage, in der dieser arbeitete, d. h. hauptsächlich die universitäre Scholastik sowie seine geistesgeschichtliche Bedeutung Berücksichtigung finden.

H. macht das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie deutlich, bevor er die vier Grundgedanken des Thomas erläutert, nämlich die Welt, der

Mensch, der Staat und Gott. Mit dem Seinsbegriff setzt H. zu Recht seine Darstellung an und schließt sie mit der Lehre von den Grenzen menschlicher Gotteserkenntnis ab. Zutreffend interpretiert er die thomistische Philosophie „als Philosophie des Aufstiegs von der Welt zu Gott, vom *ens* zum *ipsum esse subsistens*" (9). Der Leser lernt u. a. zu würdigen, daß es nicht Zufall gewesen ist, „daß der Personbegriff im christlichen Denken seine Wurzeln hat, nicht im griechischen" (15). Dank der christlichen Offenbarung entsteht ein Verständnis von Welt, Mensch und Gott und deren gegenseitiger Zuordnung, das „völlig anders als in der Sicht griechischer Metaphysik" (16) ist. Die mittelalterliche Scholastik, die in Thomas ihren Höhepunkt erreichte, charakterisiert H. durch ein dreifaches Anliegen. Erstens werden Tradition und Autorität, die sich in Form von Texten darstellen, hoch geschätzt. Noch höher aber wird, zweitens, die Vernunft eingestuft, ohne die die Texte unverständlich bleiben. „Die Vernunft als kritische, als unterscheidende und am Ende entscheidende Instanz, gewinnt deshalb zunehmend an Bedeutung" (18). „Alle Eigenständigkeit, Eigenwertigkeit und Eigenwirksamkeit der Welt sammelt sich gewissermaßen im Menschen, in der Autonomie der Vernunft" (27). Als drittes Charakteristikum werden die Methoden der Vermittlung, insbesondere die *Quaestio*, genannt.

Aus dem thomistischen Prinzip, daß der christliche Glaube die natürliche Erkenntnis voraussetzt, schließt H.: „In keinem Fall kann etwas Inhalt der Offenbarung sein, was den Grundprinzipien der Vernunft widerspricht" (28). Ohne Philosophie läßt sich, mit anderen Worten, keine christliche Theologie treiben. „Der Theologe um seiner eigenen Sache willen", schreibt H., „muß zugleich Philosoph sein" (28). Und steht ihm keine angemessene Philosophie zur Verfügung, so muß er, wie Thomas, eine solche selbst entwickeln. Es ist zwar richtig, wenn H. feststellt: „Der Gedanke des Seins trägt und prägt den gesamten philosophischen Entwurf des Aquinaten" (31). Und: „In diesem Seinsverständnis zeichnet sich ein radikaler Neuansatz abendländischen Denkens ab, der unablösbar in christlichen Inhalten verwurzelt ist" (69). Doch geht ein entscheidendes Moment des Thomismus m. E. verloren, wenn H. *Sein* als die Übersetzung für *ens* unterstellt, zumal gerade die Differenz von *ens* und *esse* für Thomas wesentlich ist.

Die ausgezeichnete, auf die vorausgehende Einführung abgestimmte Auswahl von Texten, von denen manche vom Vf. selbst übersetzt worden sind, exemplifiziert die Hauptgedanken; die Texte stammen aus der *Summa theologiae*, *Summa contra gentiles*, aus den *Quaestiones disputatae de veritate* und *de anima* sowie aus verschiedenen aristotelischen Kommentaren. Die Textabschnitte haben eine ausreichende Länge, um eine authentische Begegnung mit Thomas zu ermöglichen. Ein Lexikon von 44 S. bietet hilfreiche Erläuterungen zu wichtigen Grundbegriffen, Autoren und geistigen Bewegungen aus Antike und Mittelalter. Der Bd enthält außerdem ein Glossarium mit Übersetzungen derjenigen lateinischen Begriffe, die dem klassischen Latein fremd sind, um dem Leser die Anschaffung eines zusätzlichen Wörterbuchs für mittelalterliches Latein zu ersparen. Aber nicht nur hier, sondern durchgehend hat H. die konkrete Situation eines Studenten oder Oberstufenschülers vor Augen. Eine kleine Bibliographie am Ende des Bdes entspricht diesem pädagogischen Anliegen.

Münster William J. Hoye

Thomas v. Aquin: Religion – Opfer – Gebet – Gelübde. Lateinischer Text mit Übersetzung, Anmerkungen und Kommentar, hg. v. Arthur F. Utz, übers. v. Josef Groner. – Paderborn: Bonifatius 1998. 346 S., kt DM 68,00 ISBN: 3–89710–020–7

Der erste Teil der Abhandlung des Thomas von Aquin über die Religion in der *Summa theologiae* (genau: Teil I–II, Fragen 80 bis 88) wird in diesem Bd umfaßt. Die Fortführung des Religionstraktats (Fragen 89–100) ist für einen zweiten Bd vorgesehen. Der Titel des Buches nennt eine Auswahl der behandelten Themen, die dem Herausgeber wichtig sind, wobei er nicht nur weitere Themen ausläßt, sondern auch die Reihenfolge umändert.

Das erste, das dem modernen Leser bei der Theologie des Thomas befremdlich erscheinen dürfte, ist seine Definition der Religion, denn Religion stellt für ihn eine moralische Tugend dar. Der ursprüngliche Ort der Religion liegt demgemäß nicht so sehr in einer Kirche oder Offenbarung als im Charakter des menschlichen Willens, der sich in Übereinstimmung mit seiner eigenen Natur auf den Sinn seines Lebens freiheitlich ausrichtet. Die Erfüllung der Gott zustehenden Gerechtigkeit bewirkt eine innere Harmonie der Person. „Die Religion richtet den Menschen auf Gott aus, nicht wie auf ihr Objekt, sondern wie auf ihr Ziel" (*Summa theologiae*, I–II, 81, 6, zu 2), ist der Grundgedanke der thomistischen Religionstheorie. Von da aus wird die Bedeutung des Kults und Opfers herausgestellt. Von solchen religiösen Akten habe Gott selbst nach Thomas keinen Nutzen. „Wir bezeugen Gott Hochachtung und verehren Ihn nicht wegen Seiner selbst", lehrt der Aquinat, „sondern unseretwegen, denn dadurch, daß wir Gott hochachten und ehren, unterwirft sich Ihm unser Geist, und darin besteht dessen Vollendung" (81, 7, Antwort). Aus der Ergebung *[devotio]* geht sowohl Freude als auch, indirekt als Folge, „gottgewollte Trauer" hervor.

Noch ungewohnter ist die thomistische Auffassung des Gebets. Das Herz des Gebets liegt demnach nicht im Herzen des Menschen, bzw. in seinem Willen oder Affekt, sondern in seinem Verstand. Beten bedeutet für Thomas von Aquin eine Tätigkeit der praktischen Vernunft, bei welcher Einzelentscheidungen aus einer Perspektive bedacht werden, die sie auf das Endziel des eigenen Lebens hinordnet. Die Frage nach dem Nutzen des Betens beantwortet Thomas dahingehend, daß der Mensch nichts zum Nutzen Gottes tun kann, wohl aber zu seiner Ehre, was wiederum zum eigenen Nutzen des Menschen zurückführt. Bei der Ergründung des Gebets geht Thomas von zwei Gegebenheiten aus, nämlich „daß wir das der göttlichen Vorsehung unterliegende Menschliche weder für erzwungen halten, noch auch göttliche Anordnungen als veränderlich ausgeben" (83, 2, Antwort). Die Lösung des Dilemmas lautet: „Wir beten nicht, um in die Anordnungen Gottes einzugreifen, sondern um das zu erlangen, was Gott durch die Gebete der Heiligen zu erreichen angeordnet hat" (ebd.). Viele einzelne Fragen über das Beten werden erörtert: z. B., inwiefern man beim Beten andächtig sein muß, wie man für seinen Feind beten soll, ob die Zusammenstellung der sieben Bitten im Vaterunser stimmt, ob das Gebet laut gesprochen werden muß, ob man anhaltend beten muß usw. Auf die letzte Frage antwortet Thomas typischerweise: „Das Gebet soll nur so lange andauern, als es der Steigerung der inneren Sehnsucht dienlich ist" (83, 14, Antwort). Es werden außerdem Fragen über die äußeren Akte der Gottesverehrung behandelt, beispielsweise in bezug auf das Opfer, religiöse Spenden, die Zehnten und das Gelübde.

Insgesamt ist der Bd eher ohne viel Bedachtsamkeit zusammengestellt worden. So erfährt man bezeichnenderweise nirgends, um welchen Teil *[Pars]* der *Summa* es sich handelt. Lateinischer Text, deutsche Übersetzung, Anmerkungen und Kommentar erfolgen nacheinander; als Entgegenkommen dem Leser gegenüber hätten zumindest Urtext und Übersetzung parallel auf gegenüberliegenden Seiten gedruckt werden können. Auf Sekundärliteratur wird der Leser in dem wenig hilfreichen Kommentar kaum verwiesen, geschieht dies doch, sind es v. a. eigene Publikationen des Kommentators. Gelegentlich erscheinen mir einzelne Übersetzungen fraglich: z. B. *Abart* für *species* (einer Gattung), *Familiensinn* für *pietas*, *Weltplan* für *gubernatio rerum*, *Jungfrauschaft* für *virginitas*. Die Übersetzung, die den Schwerpunkt dieser Publikation bildet, ist dennoch im großen und ganzen gut. Der Preis des Bdes ist unangemessen.

Münster William J. Hoye

Dogmatik / Ökumenische Theologie

Ecker, Ludwig: **Zwischen Recht und Vergebung.** Der Beitrag der Theorie René Girards zur Beschreibung der christlichen Existenz. – Linz: Wagner Verlag 1999. 303 S., kt DM 36,00 ISBN: 3–9500891–1–X

Bei dieser Arbeit handelt es sich um eine dogmatische Diss. an der Theol. Fak. Linz, die von J. Niewiadomski betreut wurde. Damit gehört sie in den Kreis um R. Schwager, der sich im deutschsprachigen Raum besonders für die Rezeption der mimetischen Theorie (mTh) R. Girards einsetzt. Schwagers Hauptwerk „Jesus im Heilsdrama" (Innsbruck 1990) läßt die Frage nach den Konsequenzen der mTh für die kirchliche Praxis weitgehend offen. Als Mitarbeiter am Institut für Kirchenrecht in Linz untersucht Ecker speziell, was für eine Funktion Institution und Recht in der Kirche nach der mTh haben können. Er leistet nur immanente Kritik an Aussagen Girards und schließt sich grundsätzlich der mTh an. Er will ihre Konsequenzen für das Verständnis der Kirche ausarbeiten und damit ihre Problemlösungskraft erweisen. Es geht um den in den „kirchlichen Diskursen zutage tretende(n) privaten und institutionellen Umgang mit Schuld und Gewalt" (10).

Das *erste Kap. „Prolegomena: Heuristischer Rahmen einer Theorie"* (15–91) stellt die anthropologischen Grundlagen der mTh nach R. Girard dar – den Zusammenhang von mimetischem Begehren, Gewalt, die auf den Sündenbock abgelenkt wird, religiösem Opfer und Kultur. Besonders herausgearbeitet wird die Differenz zwischen archaischen Gesellschaften ohne zentrale Herrschaftssysteme und Hochkulturen mit politischem Gewaltmonopol. Bei letzteren kommt es zur Ausbildung des Gerichtswesens, und damit ist ein wirksames Mittel gewonnen, um Gewalt zu begrenzen. Doch bleibt das Gerichtswesen grundsätzlich der Gewalt verhaftet; es kanalisiert sie, es überwindet sie nicht. Denn seine befriedende Macht ist darin begründet, daß das Recht mit Gewalt bzw. Sanktionen durchgesetzt werden kann. Zum Verständnis dieser Konzeption sind besonders zwei Momente zu beachten: 1. Dem Menschen ist seine Gewalttätigkeit nicht bewußt; er setzt die Schuld des Opfers, des Sündenbocks selbstverständlich – also unbewußt – voraus. Daraus ist auch die verbreitete Tendenz zur Selbstgerechtigkeit zu verstehen, die glaubt, die Gesellschaft in Schuldige und Unschuldige aufteilen zu können, und sich selbst für unschuldig hält. 2. Der Mensch wird nicht als autonomes Wesen verstanden, sondern er lebt „interdividuell" in Konnex mit und Abhängigkeit von anderen Menschen. Moral wie Willensfreiheit sind daher höchst problematische Größen. Die Figur des individuellen Täters ist Mythos; grundsätzlich sind alle an der Gewalt

schuldig. Gewalttaten an (relativ unschuldigen) Opfern müssen aber trotzdem gerichtlich geahndet werden.

An diesem Kap. imponiert die präzise und differenzierte Lektüre Girards. Die Probleme und Phänomene werden herausgearbeitet, mit denen sich Girard auseinandergesetzt hat. So kann die Genese seiner Theorie verfolgt werden. Auch werden die Widersprüche und Unausgeglichenheiten in den Äußerungen Girards hervorgehoben. E. meint, daß dieser v. a. in späten Stellungnahmen zu schnell bereit war, seinen Ansatz mit anderen Positionen zu harmonisieren. Dagegen stützt er sich primär auf die frühen Hauptwerke Girards und bemüht sich, ihre Radikalität herauszustellen. Das gibt seiner Darstellung Klarheit und Konsequenz.

Das *zweite Kap. gilt den „theologischen Implikationen und Folgen der Theorie"* (92–179). Girard deutet die jüdisch-christliche Tradition als Ende der Gewalt, als Offenbarung des gewaltlosen Gottes. Im Gefolge der Kreuzigung Jesu hat das Anthropologie und Gesellschaft revolutioniert. Die Bibel hat die Unschuld der Opfer aufgedeckt. Diese Einsicht ist Gnadengabe Gottes, die den Menschen von sich aus nicht möglich ist. Daher hat die Inkarnationschristologie für Girard fundamentale Bedeutung. Aber sein Ansatz impliziert auch Kritik am historischen Christentum. Gegen die Botschaft der Bibel ist es immer wieder in den Bann der Gewalt zurückgefallen und hat den christlichen Glauben im Horizont archaischer religiöser Opferpraxis – also sakrifiziell – ausgelegt. Im zweiten Teil dieses Kap.s werden vier Theologen vorgestellt, die die mTh rezipiert haben: J. J. Williams, G. Bailie, J. Alison aus dem englischsprachigen Raum und R. Schwager. Diese Autoren werden kritisch darauf befragt, wie sie die Rolle der Institution im Christentum beurteilen, was sie zur Klärung des Verhältnisses der Kirche zu Staat und Gesellschaft beitragen. Mehr vorausgesetzt als erläutert ist das Verständnis der mTh von Sünde und Erbsünde, die diese im Zirkel von Begehren und Gewalt situiert.

Das *dritte Kap. „Systematische Brennpunkte zu Recht und Gnade"* (180–285) stellt einleitend die ambivalente Stellung der mTh zum Recht dar. Das Recht ist bleibend sakrifiziell bestimmt, weil es direkt oder indirekt mit Gewalt verbunden ist. Trotzdem kann es bis zu einem bestimmten Grade im Dienst der Gnade stehen, weil es der Anerkennung des Menschen dienen und die Opfer schützen kann. Davon ausgehend wird die Begründung der Institution in der Ekklesiologie von M. Kehl und des Kirchenrechts durch Paul VI. untersucht, sowie die kanonistische Diss. von Th. Schüller „Barmherzigkeit als Prinzip der Rechtsapplikation in der Kirche im Dienste der salus animarum" (Würzburg 1992) ausgewertet. An Kehl wird kritisiert, daß er das Recht im Anschluß an Hegel einseitig als Ermöglichung der Freiheit versteht. So wird der Zusammenhang von Institution und Gewalt übergangen und die Institution dem Individuum übergeordnet. Bei Paul VI. herrscht die Tendenz vor, Gerechtigkeit und Liebe, Geist und Recht zu identifizieren. Das Recht wird zum authentischen Ausdruck der Liebe Gottes. Schüller hat die Rolle der oikonomia im ostkirchlichen und der aequitas canonica im lateinischen Kirchenrecht daraufhin untersucht, wieweit Barmherzigkeit ein immanentes Element des Kirchenrechts ist. Die Ergebnisse hält E. für zu positiv, weil es im Osten und Westen keine institutionelle Selbstkritik gibt und die Entscheidungen kirchlicher Amtsträger „keiner wirklich unabhängigen Gegenkontrolle" (275) unterzogen werden. Die Vergebungsbedürftigkeit der Kirche in allen ihren Gliedern muß strukturierende Bedeutung für die Ekklesiologie und das Kirchenrecht gewinnen. Die Praxis der Kirche sollte von Selbstkritik und offenem Schuldbekenntnis bestimmt sein. Damit sollen aber nicht Kirche und Recht getrennt werden, wie es R. Sohm getan hat. Vielmehr wird der Anspruch erhoben, die mTh eröffne „einen kreativen dritten Weg ... zwischen liberaler Institutionsablehnung ... und einer Institutionsverteidigung, die zur Legitimierung konkreter Einrichtungen und ihrer Gewalt immer wieder – mehr oder weniger direkt – den göttlichen Willen in Anspruch nimmt" (278). Die Institutionalität der Kirche wird bejaht, aber als Notordnung. Solange das Reich Gottes nicht Wirklichkeit ist, wird auch die Struktur der kirchlichen Institutionen und ihres Rechts von der Sünde bestimmt.

Abschließend wird das im *vierten Kap. „Grundlegende Konsequenzen der Theorie in Thesenform"* (286–296) zusammengefaßt.

Die Arbeit ist anregend und lebendig geschrieben, auch wenn ihre Vorliebe für zusammengesetzte Substantive manchmal stört. Man hat der mTh abgrundtiefen Pessimismus vorgeworfen, weil sie die anthropologische Bedeutung der Gewalt so stark betont. Dagegen ist es eine Stärke der Arbeit E.s, das positive Anliegen Girards anschaulich darzustellen: Die Überwindung der Gewalt durch Gnade, die gegenseitige Anerkennung der Menschen, die getragen wird von ihrer unbedingten Annahme durch Gott. Etwas von der Lebensfreude, die daraus folgt, wird in der Arbeit spürbar. Man wird sie auch als einen Beitrag zur Communio-Ekklesiologie lesen müssen, der nachweist, wie sehr humanes Recht auf Communio drängt. Weiter erweckt sie den Wunsch nach einer Fortführung, die das Verhältnis von Sünde und Gnade im Leben der Christen, das simul iustus et peccator, reflektiert.

Zur Frage der Begründung der mTh nimmt E. nur knapp Stellung: Er arbeitet heraus, daß die mTh eine Hermeneutik des Verdachts impliziert, die alle Lebensäußerungen des Menschen daraufhin befragt, inwiefern sich in ihnen die Gewalttätigkeit des Menschen äußert. Der Vf. vertraut darauf, daß die Fähigkeit der mTh, die Gewalttätigkeit des Menschen bis in ihre letzten Verästelungen aufzudecken, ihr Überzeugungskraft gibt; sie verpflichtet den Leser zur kritischen Prüfung auf die offene und verdeckte Gewalttätigkeit bei sich und in seiner Welt. Vorausgesetzt wird dabei die Bereitschaft des Lesers, sich auf die Problematik der Gewalt und die Aufgabe ihrer Überwindung einzulassen. Daß diese Hermeneutik ein besonders subtiles Mittel im Kampf gegen die anderen sein kann, weiß E. selbst.

Der Rez. ist kein Kirchenrechtler und kann deshalb zu den kanonistischen Fragen, die die Arbeit aufwirft, nicht Stellung nehmen. Doch wird sie bzw. die mTh nicht von dem Einwand getroffen, sie identifiziere Recht und Moral, bzw. sie leugne, daß Recht ontologisch zum Menschsein gehört. Ihre These ist bescheidener: Sie behauptet, daß das Recht unter den Bedingungen dieser Weltzeit mit Gewalt verbunden ist, weil es mittels Sanktionen durchgesetzt wird. Sicher kann man nach dem Verhältnis der mTh zur Ontologie bzw. Philosophie fragen. Girard wirft der Philosophie vor, blind für die Gewaltproblematik zu sein, und plädiert für eine Theologie der Gewalt(überwindung). Seine Kritik an Klassikern neuzeitlicher Philosophie – besonders Hegel und Heidegger –, daß sie die Problematik der Gewalt verschleiern, mag berechtigt sein. Doch sollte das nicht dazu führen, generell auf die Traditionen der Philosophie zu verzichten. Das wäre eine Form des Ausschließens, das die mTh sonst so entschieden kritisiert. Auch muß sich hier zeigen, daß die mTh kein geschlossenes System ist, wie ihr viele Kritiker unterstellen, sondern auf andere Ansätze und Fragestellungen offen ist. Ein Gespräch mit den Traditionen der Freiheitsphilosophie könnte die Probleme einer Rechtfertigung von Willensfreiheit und Ethik vertiefen. Auch dort ist gesehen worden, daß Freiheit nur in wechselseitiger Anerkennung möglich ist.

Hervorzuheben ist noch der niedrige Preis der Arbeit. Sie ist praktisch frei von Druckfehlern. Verwunderlich ist das Wort „Extase" bzw. „Gewaltextase" auf S. 75 und 77.

Marburg Bernhard Dieckmann

Fliethmann, Thomas: **Vernünftig glauben.** Die Theorie der Theologie bei Georg Hermes. – Würzburg: Echter 1997. 372 S. (Bonner Dogmatische Studien, 26), brosch. DM 48,00 ISBN: 3–429–01910–9

Da er „im hermesischen System Gutes und viel Gutes" anerkenne, war J. A. Möhler im Streit um die Theologie des Georg Hermes (1775–1831) einst nicht der Meinung, „dass die Einseitigkeiten desselben durch Sturmschritte besiegt werden müssten oder könnten", sondern sich von selbst „abreiben" sollten. Bekanntlich kam es anders. Der Bilker Pfarrer Anton Joseph Binterim denunzierte aus Motiven persönlicher Rache Hermes beim Münchener Nuntius Mercy d'Argenteau, der – in Deutschland sowieso nur eine ungeheure Brutstätte von Häresien witternd – die Anschuldigungen, ohne Prüfung beipflichtend, nach Rom weiterleitete, wo der Sekretär für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten, Erzbischof Luigi Frezza zu Hermes' erbittertem Ankläger wurde. Dem päpstlichen Verurteilungsbreve „Dum acerbissimas" vom 26. September 1835 ging dabei – wie Hermann H. Schwedt nachgewiesen hat – ein jedem Recht spottender Prozeß voraus, in welchem keiner der Ankläger und Richter die deutsche Sprache beherrscht, den Verurteilten gekannt oder dessen Anliegen geistig erfaßt hatte; das Urteil des Sanctum Officium stand vielmehr bei Prozeßbeginn bereits fest. Das undiplomatische und scharfe Vorgehen gegen die hermesianischen Pfarrer in der Folgezeit trug wesentlich zur Entfremdung der aufgeklärt bürgerlichen Schichten von der Kirche bei und war ein Schritt im fundamentalen Prozeß der ultramontanen Verengung und Ideologisierung des Katholizismus im 19. Jh. Aus der Feder von H. Schrörs und Ch. Weber existieren auch für diese Vorgänge bereits solide Studien. Dagegen war eine hermeneutisch saubere, theologiegeschichtliche Interpretation des tatsächlichen Denkens von Hermes, die Vf. bieten möchte (15), ein Desiderat der Forschung.

Die bei Peter Hünermann an der Kath.-Theol. Fak. Tübingen angefertigte Diss. umfaßt vier Teile. Sie behandelt *Hermes' geistesgeschichtliche Situierung* und den *Forschungsstand* (I: 19–84), seine *Erkenntnistheorie* (II: 85–152) und *Metaphysik* (III: 153–208), sowie seine *Lehre von der Offenbarung* (IV: 209–299), während ein Schlußabschnitt das Fortwirken der hermesischen Fragestellungen in neueren theologischen Ansätzen zu beleuchten sucht (301-350).

Teil I möchte das Denken von Hermes in das Spannungsfeld von Aufklärung einerseits, Romantik und Idealismus andererseits einreihen. Die geistes-

geschichtliche Charakterisierung ganzer Epochen auf wenigen Seiten muß notwendigerweise etwas plakativ ausfallen. Eine saubere historisch-genetische Entwicklung der wenigen wesentlichen hermesianischen Grundprobleme wäre nach Meinung des Rez. für das Hauptthema erhellender gewesen.

Es folgt (37–55) ein kurzer Abriß über Hermes' Leben und Werk. Im Anschluß (56–67) bietet Vf. einen Überblick über den bisherigen Forschungsstand. Der 1985 in Hamburg erschienenen Diss. von Hermann Breulmann über Hermes wirft Vf. vor, sie beleuchte „dessen Defizienzen ... zu wenig" (66) und gehe zu wenig auf den Hintergrund der kritischen Religionsphilosophie ein.

Hermes' Zielsetzung und Methode (67–84) entwickelt Vf. an Hand des bekannten autobiographischen Abschnittes in dessen „Philosophischer Einleitung", in welchem Hermes der traditionellen Theologie vorwirft, auf die Fragen und (erkenntniskritischen) Zweifel der modernen Zeit keine Antwort zu geben. Von hier aus entwickelt Hermes seine „analytische Methode". Nach dieser „muß die Suche nach Begründungen fragend so lange fortgeführt werden, bis die gefundenen Gründe restlos überzeugen, d. h. bis keine Gegengründe mehr ins Feld geführt werden können" (69f). Zu Recht weist Vf. darauf hin, daß der seit Giovanni Perrone immer wieder erhobene Vorwurf des positiven – die vorläufige Aufgabe des Glaubens verlangenden – und nicht bloß methodischen Zweifels dem Denken von Hermes nicht gerecht wird. Sein Zweifeln ist gerade das existentiell ernstgenommene methodische Bemühen um eine erkenntniskritische Fundierung der Theologie.

Folgerichtig beschäftigt sich *Teil II* mit der hermesischen Erkenntnistheorie. Nach Kant wird die Definition von Wahrheit als „Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande" als bekannt vorausgesetzt – die Frage sei nur, „welches das allgemeine und sichere Kriterium einer jeden Erkenntnis sei" (KrV B 82). Vf. zeigt, wie auch Hermes diese Grundannahme teilt (85–88). Freilich hat Hermes den eigentlichen Gedanken der Transzendentalphilosophie nicht rezipiert. Dieser besteht nicht einfach darin, daß nun an Stelle von Dingen die Erkenntnisakte selbst zum Objekt gemacht werden, sondern in der Einsicht, daß alle geistigen Akte wesentlich sich selber reflex hell sind, ineins mit der Erfassung des Objekts und diese sogar bedingend. Dinge sind also nie anders als mit und in unseren geistigen (Selbst)bewußtseinsakten gegeben, welche Setzungsakte selber aus einer letzten Einheit begründet und bewährt werden müssen. Freilich sind diese epistemologischen Überlegungen erst bei Fichte in der Fortführung von Kant reflex voll ausgeführt. Überzeugend zeigt Vf. aber – in Anschluß an R. Malter – daß Hermes bewußt vorkritisch bei der realistischen Grundannahme einer dem Subjekt gegenüberstehenden Objektwelt stehenbleibt. Mit reflexiver Gewißheit kann diese Kluft nie überwunden werden. Reflexion ist bei Hermes lediglich als ein sekundärer zweiter Akt gedacht, dessen Erkenntnisvalenz selber wieder – iterativ – in einem dritten Akt bezweifelt werden kann. „Ein wirklicher Selbstbezug des Denkens auf sich selbst" ist „ausgeschlossen" (112). Jeweils faktisch müssen wir aber dann das unmittelbare Bewußtsein als wahr annehmen („ursprünglich notwendige Fürwahrhalten"). Dies ist Hermes' „fundamentaler Erkenntnisskeptizismus" (97), zugleich aber seine Begründung, weshalb wir immer schon von der Wahrheit unserer Wirklichkeitserfassung überzeugt sind und sein können.

Auch die wertende praktische Vernunft hat ihre Weise des „Fürwahrannehmens". Der sittliche Imperativ besteht nach Hermes in der „Darstellung, Erhaltung und Vervollkommnung der Menschenwürde" als Handlungzweck (123). Der formalfreie Wille wählt zwischen dieser moralischen Vernunft und den unsittlichen Antrieben der Sinnlichkeit. Ähnlich wie bei Kant muß eine moralische Handlung nicht nur der Werthaftigkeit der Dinge entsprechen, sondern auch um der Moralität willen getan werden. Zu Recht weist Vf. (147 u. ö.) auf die Parallelität der praktischen Vernunft zur theoretischen bei Hermes hin. Auch für sie gilt: eine letzte Erkenntnisgewißheit, daß die Werthaftigkeit der Dinge sich so verhält, wie sie dem moralisch Handelnden erscheint, ist unmöglich. Es gibt grundsätzlich nur faktische Gewißheit, „Glaube" („certitudo moralis"), an der wir uns aber auch orientieren sollen.

Auf der Grundlage dieser faktischen Erkenntnisgewißheit *(Teil III)* kann die Vernunft begründend-schlußfolgernd je ein Erstes zurückerschließen, womit für Hermes Ich, Welt und Gott – die drei Themen der „metaphysica specialis" des 18. Jh.s – vernünftig erschlossen werden. Die prinzipielle Ungesichertheit der Objekterkenntnis als Erschließungsprämisse hierfür bleibt. Kants Postulatenlehre wird von Hermes modifiziert: nicht Gottes Dasein (der sittliche Imperativ gilt davon unabhängig), sondern seine moralischen Eigenschaften werden postuliert, da sonst die Werthaftigkeit des Geschaffenen ganz anders wäre, als sie dem aus Pflicht Handelnden erscheint (205f). Hermes' Lehre, daß die moralische Glückseligkeit des Menschen, das „höchste Gut", Endzweck der Schöpfung sei, wurde später oftmals angegriffen.

Erkenntnislehre und Metaphysik stehen bei Hermes im Dienst, den Glauben an eine positive Offenbarung als vernünftig zu erweisen. Vf. skizziert *(Teil IV)* zunächst die Theorie der „demonstratia christiana" bei Benedikt Stattler (211–220), dann die Religions- und Offenbarungslehren Kants (221–227) und des frühen Fichtes (228–239). Auch wenn für Hermes jede Abweichung von den Naturgesetzen durch unbekannte Naturursachen erklärbar sein könnte, sollen wir eine solche Abweichung doch als Wunder interpretieren, da die Pflichterfüllung eine gesetzmäßig-geordnete Weltinterpretation erfordert. Wird zudem der Offenbarungsinhalt als moralisch förderlich erkannt, kann die Pflicht bestehen, den Offenbarungsvermittler als „Lehrer des sittlichen Lebens" (266) zu wählen. Mag vielleicht idealtypisch der Philosoph immer autonom wissen, was sittlich zu tun ist, bleibt ein solcher Offenbarer für den Durchschnittsmenschen faktisch – auch dann, wenn dieser in einer vergangenen Zeit aufgetreten ist – moralisch notwendig, – gerade was die konkrete Anwendung des Sittlichen Gebotes anlangt. Vf. kritisiert, daß Hermes der Frage nach der Notwendigkeit der Offenbarung zu wenig nachgegangen und dem traditionellen instruktionstheoretischen Paradigma verhaftet geblieben sei (271–276).

Soll bei Hermes die „Philosophische Einleitung" so den Weg freimachen, für einen vor der Vernunft bestehenden Offenbarungsglauben, so muß die „Positive Einleitung" die historische Glaubwürdigkeit der Offenbarungsquellen dartun, was Hermes nur für das NT zur Ausführung gebracht hat. Seine „Christkatholische Dogmatik" schließlich wurde posthum von seinem Schüler Achterfeldt herausgegeben. Exemplarisch analysiert Vf. die Lehre von Sündenfall, Erlösung und Gnade des dritten Bdes (283–299). Hermes habe sich bemüht, entgegen der Tradition, das Gott-Mensch-Verhältnis im göttlichen Gnadenhandeln als personales, nicht nach dem Modell der Dingkausalität, zu interpretieren.

Der Schlußabschnitt möchte das Fortwirken von Hermes' erkenntnistheoretischen Fragestellungen bei neueren Ansätzen thematisieren und ihn so aktualisieren. Wie John Henry Newman versuche auch Hermes die Unbedingtheit der Zustimmung trotz prinzipieller Ungesichertheit der Herleitung der Erkenntis denkerisch zu rechtfertigen. Mit Philip Clayton teile Hermes die Überzeugung, daß der Mensch in seinen Urteilen die Korrespondenz mit den Dingen anstrebe, aber doch höchstens eine Kohärenz seiner Behauptungen erreiche. Für das je dahinterstehende erkenntniskritische Grundproblem („verschlossene Subjektivität") versucht Vf. im Anschluß u. a. an Dieter Henrich eine eigene Lösungskonzeption. Das Subjekt finde sich immer schon als Teil der Welt und zugleich aber ihr auch als ganzer gegenüberstehend. Die Welt sei dem Subjekt immer schon als solche mitgegeben und gewiß. Erst innerhalb dieses grundsätzlichen Verhältnisses können einzelne Aussagen wahr oder falsch sein.

Aufs Ganze gesehen ist das Werk eine solide, die wesentlichen denkerischen Linien herausarbeitende und deshalb empfehlenswerte Analyse des hermesischen Denkens. Neben kleineren formalen Mängeln (Kurzbiogramme der erwähnten Personen wären wünschenswert, in der zweiten Hälfte haben sich die Seitenzahlen im Vergleich zum Personenregister verschoben u. a.) empfindet Rez. aber die weithin fehlende Auseinandersetzung mit der nachkantischen Diskussion als ein gewisses Defizit. Interessant wäre nicht nur eine Konfrontation mit der sonstigen zeitgenössichen katholischen Rezeption und Kritik an Kant gewesen, sondern es wäre insbesondere auch die Diskussion innerhalb der kantischen Schule für die behandelten Probleme erhellend. Der Glaubensbegriff und die Erkenntnistheorie in F. H. Jacobis „David Hume" sowie der radikale Erkenntnisskpetizismus des „Aenesidemus" waren in der damaligen Diskussion präsent und haben unmittelbare Parallen bei Hermes. Auch der eigene systematische Lösungsversuch des Vf. schiene Rez. dann von einem konsequent transzendentalen Standpunkt aus kritisierbar, gerade was die behauptete Gleichursprünglichkeit von Ichgewißheit und Sein in der Welt betrifft.

München Klaus Unterburger

Greshake, Gisbert: **An den drei-einen Gott glauben**. Ein Schlüssel zum Verstehen. – Freiburg: Herder 1998. 144 S., geb. DM 26,80 ISBN: 3–451–26669–5

Es ist immer löblich, wenn die Propheten zum Berge gehen, zumal Bergbewegungen gewöhnlich gefährlicher als Prophetenschritte sind, spektakulärer sind sie sowieso. Letzteres ist im vorliegenden Falle allerdings schade, bezogen auf den Propheten: Der bekannte Vf. legt für weitere, nicht mit allen theologischen Wassern gewaschene Kreise, die nie ein umfangreiches Fachbuch läsen, die Kurzfassung seines vierfach stärkeren und nach wenigen Monaten die dritte Auflage verzeichnenden Buches „Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie" (zuerst 1997) vor, die – vorab sei es gleich gesagt – weiteste Verbreitung unter Christinnen und Christen (von einiger Allgemeinbildung) finden sollte. Immer wieder belegen Umfragen, wie prekär es hierzulande mit dem Gottesglauben steht. Das schmale, nicht allzu schwierig zu lesende, die ausgefeilten Analysen der Matrix aufs Wesentliche konzentrierende Werk bringt es bravourös fertig, die hochtheologische, hochdifferenzierte Materie nicht nur anschaulich darzustellen, sondern auch in ihrem begeisternden Lebenswert erfahrbar werden zu lassen – nicht zuletzt geschieht das auch in den kommentierten künstlerischen Darstellungen, die es beschließen.

Der Leitgedanke ist der seit dem letzten Konzil vertraute, meist aber ausschließlich ekklesiologisch gebrauchte Terminus *communio*. Gott wird erfahrbar in Jesus Christus und dem Wirken seines Geistes; der christliche Zugang zu Gott ist mithin nicht eine Lehre, sondern das Geschehen personaler Zuwendung. Gott erweist sich damit nicht als Für-sich-Sein, sondern als Für-Sein; der Raum der Gottesbeziehung ist Freiheit und Liebe; das gottgewollte Schicksal des Menschen Fülle der Gemeinschaft. Greshake unternimmt es, diese Grunddaten auf die verschiedenen dogmatischen Bereiche zu applizieren – auf Schöpfungstheologie und Anthropologie, auf Ekklesiologie und Religionenökumene. Freilich setzt er „von oben" an, d. h. von der als gegeben vorausgesetzten Christusoffenbarung (einschließlich des Christusmysteriums).

Viele Zeitgenossen haben Fragen, die voraus liegen: Die Möglichkeit der Existenz eines Gottes überhaupt, die Tatsächlichkeit der Offenbarung, das christologische Dogma. Ihnen wünschte man sich ähnliche, aber mehr „propädeutische" Darstellungen auf dem Niveau und in der vornehmen didaktischen Art wie diese. Ob wir sie einmal vom Vf. erwarten dürfen?

Regensburg Wolfgang Beinert

Moltmann, Jürgen: **Das Kommen Gottes.** Christliche Eschatologie. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser 1995. 380 S. (Beiträge zur Theologie, Bd 5), kt DM 98,00 ISBN: 3–579–02006–4 / kt 3–579–02007–2

Mit diesem Bd legt der Vf. einen weiteren imponierenden Teil seiner Dogmatik vor. Er ist der Kath. Univ. von Löwen als Dank für die Verleihung der Ehrendoktorwürde gewidmet.

Das Werk ist in 5 Teile gegliedert. Im *1. Teil* gibt der Vf. einen konzentrierten Überblick über die Situation der Eschatologie heute. Es kommen nicht nur konträre Positionen der evangelischen Theologie zur Sprache (A. Schweitzer, O. Cullmann, K. Barth, P. Althaus, R. Bultmann), sondern auch die „Wiedergeburt des messianischen Denkens im Judentum" wird eingehend thematisiert.

Der *2. Teil* wendet sich der personalen Eschatologie zu (Tod, Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung des Fleisches? Folge der Sünde oder natürlicher Tod? Purgatorium, Auferstehung im Tod, Reinkarnation), unter Einbeziehung von Trauer und Melancholie, auch im Gespräch mit S. Freud. Der *3. Teil* befaßt sich mit der geschichtlichen Eschatologie und geht auf das zentrale Thema des Gottesreiches ein. Hier bietet M. viel mehr instruktive Übersichten über Millennarismen und Messianismen als in der Eschatologie gemeinhin üblich. Am Ende des Teils spricht er ausführlich über die Apokatastasis.

Der *4. Teil* ist der kosmischen Eschatologie, der Vollendung der Schöpfung unter Einbeziehung der aktuellen Aufgaben im Hinblick auf die Bewahrung der Schöpfung (Ökologie und Ökofeminismus) gewidmet. Abschließend versucht der Vf. im *5. Teil*, die Bedeutung des eschatologischen Geschehens für Gott selber deutlich zu machen: Göttliche Eschatologie, Gott und Menschen in einem „Fest ewiger Freude".

Das Werk eignet sich nicht nur als Begleitlektüre zum Studium der Eschatologie in Ergänzung der üblichen Schulbücher. Durch seine positiv-optimistische Grundstimmung, die weit über die vom Vf. vor über 30 Jahren vorgelegte „Theologie der Hoffnung" hinausragt, und durch seine vom Fachjargon wenig beeinträchtigte Sprache kann es hervorragende Dienste in Meditation und Verkündigung leisten. Obwohl der Vf. das Gespräch mit der katholischen Eschatologie eher implizit führt, zeichnen sich konvergierende Linien in ganz bemerkenswerter Weise ab: über das Leben der jetzt in Gemeinschaft mit Jesus Christus existierenden Toten, über die dialogische Unsterblichkeit der Seele und über die Möglichkeit einer Läuterung nach dem Tod. Während der Vf. sich gegenüber einer „Auferstehung im Tod" eher ablehnend verhält, scheint ein Konsens hinsichtlich der Schriftaussagen zum Tod als Folge der Sünde denkbar zu sein. Überragend tritt M.s Vertrauen in die unbegrenzten Fähigkeiten der Liebe Gottes in Erscheinung, und so ist sein vorbehaltloses Ja zur Apokatastasis nicht verwunderlich. Dem Vf. gebühren Dank, Anerkennung und breite Aufmerksamkeit.

Münster Herbert Vorgrimler

Stock, Alex: **Poetische Dogmatik. Christologie. Bd 3.** Leib und Leben. – Paderborn: F. Schöningh 1998. 462 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3–506–78833–7

Was haben „die kleine burgundische Nonne" – gemeint ist Margareta-Maria Alacoque aus dem Kloster Paray-le-Monial († 1690) – und „der große Schamane aus Kleve am Niederrhein" – gemeint ist der Künstler Joseph Beuys († 1986) – gemeinsam, was verbindet sie? Antwort: „eine thermodynamische Erfahrung und Behandlung der Welt, die sich hier wie dort um die Wärmeenergie des Herzens sakramental zentriert" (379). Zwischen 1673 und 1675 erschien der Ordensfrau Christus „mit dem flammenden Herzen", „als Glutofen der Liebe" (340). Und Beuys schien das Herz Jesu die „‚Dampfmaschine'" des universellen Befreiungsprozesses zu sein; durch die Energie dieses Herzens würde allmählich die Verheißung ihrer geschichtlichen Erfüllung entgegengehen, die da lautet: „‚Ich werde euch freimachen'" (376). Für Nonne und Künstler bewegt das Herz Jesu das Herz der Welt.

Es zeichnet das mutige wie risikobereite Theologenherz von A. Stock aus, sich weit zu machen für alle Erscheinungsformen der christlichen Identität in Liedern, Bildern, Liturgien und schöner Literatur sowie für noch so feine Spurenelemente des Glaubens in der Kunst. S. will die poetische – d. h. die etwas kreativ ins Werk setzende – Kraft (9) aller Erscheinungsformen ermessen und aufeinander beziehen, die Jesu „Leib und Leben" bezeugen. Auf diese Weise komponiert S. den dritten Bd seiner „Poetischen Christologie". Deren sprachliches Gewand trägt – selbstreferentiell – poetisierend-künstlerische Züge; S. formuliert weit ab von jedem Lehrbuchjargon.

Die „Milch" dogmatischer Lehrbücher „über den Glauben an Gott" muß man allerdings schon in sich aufgesogen haben, um nun getrost alles „beiseite lassen" zu können, „was man zuerst von Christus verkünden muß", um sich „dem Vollkommeneren zuzuwenden" (Hebr 6,1–2): eben der Poesie der Christologie. Andernfalls verstünde man die vielfältigen Querschnitte, Anspielungen und kritischen Einlassungen S.s nicht. Die Konzentration auf poetische Überlieferungen – „als *fontes theologiae* und nicht nur als *ornamenta ecclesiae*" (9) – bringt es mit sich, daß S. Themen aus dem weiteren Umfeld der Christologie berücksichtigt, die in Fachbüchern der Gegenwart oft ausgeblendet werden: z. B. die Engel im Leben Jesu, die eucharistischen Blutwunder oder die Diskussion über die Qualität des Taborlichtes. Ein postmodernes Brauchtumsbuch mit esoterischem Einschlag ist S.s Christologie deshalb jedoch keinesfalls. Aber S. begradigt die vielfältigen Windungen des Überlieferungsstromes nicht. Die Liturgiewissenschaftler müssen es sich darum auch gefallen lassen, daß S. das Kirchenjahr nach der Chronologie des Lebens Jesu zum Ordnungsrahmen seiner Christologie erklärt; die historische Genese des Kirchenjahres spielt hierbei keine Rolle.

So führt S. den Leser mit dem Fest der Verkündigung ein in die – von den theologischen Schulbuchverfassern in der Regel vernachlässigte – Theologie der Mysterien des Lebens Jesu: Geburt, Passion, Ostern und Himmelfahrt. Aber auch den Ideen- und Devotionsfesten wie Fronleichnam und dem Herz-Jesu-Fest sowie der Feier der Verklärung Jesu – widmet S. ausführliche Kap. Die nicht behandelten Mysterien des Lebens Jesu wie Epiphanie oder Pfingsten möchte S. in anderen Bden der Poetischen Dogmatik betrachten.

Daß es S. nicht um eine Ästhetisierung der Dogmatik in Anpassung an die westliche Erlebnisgesellschaft und an deren Bedürfnis nach einem Designer-Outfit für banale Alltagsdinge geht, belegen nicht zuletzt die zahlreichen exegetischen und systematischen Einschaltungen. Dadurch gewinnt der Gang durch die Kunstgalerie der Leib- und Lebensbilder Jesu eine klare theologische Orientierung. Ein immer wieder willkommener Wegbegleiter ist niemand Geringerer als Thomas von Aquin. Aber auch Denker der Moderne fehlen nicht wie Karl Rahner oder Teilhard de Chardin.

„Florale" oder ökologische Theologie? (35) – Das ist an sich keine Frage mehr angesichts des gleichzeitig zum Ausdruck gebrachten Natur- und Heilsbezugs in den Bildern und Liedern, die sich um das Verkündigungsthema ranken: Maria – „der edle Rosengart, lilienweiß, ganz ohne Schaden" – ist der Frühlingsmorgen des Heils dessen, der die im Sündenfall des Menschen gewissermaßen mitgefallene und vom Menschen mißbrauchte Natur wieder aufrichtet, indem er den Menschen vom Makel der Erbschuld befreit und so zu einem neuen Umgang mit aller Kreatur befähigt.

Daß die Künstler die Verkündigungsszene nicht in ein Schlafzimmer, sondern in ein Wohn- oder Lesezimmer verlegen, deutet S. im Sinn der „‚conceptio per aurem'", von der die Theologen sprechen (49).

Für die hymnologische Vertreibung von Ochs und Esel aus dem *Gotteslob*, die doch seit den ikonographischen Anfängen der christlichen Kunst in so vorbildlicher Weise dem „frisch vermenschten Gott" (F. Spee, 69) in Betlehems Stall gläubig und dienstbereit ergeben sind, zeigt S. zu Recht nur begrenztes Verständnis (84f). Schließlich stehen auch nach der *Legenda aurea* Ochs und Esel für alle ‚unvernünftigen' Tiere, die in Jesus instinktiv ihren neugeborenen Besitzer und den Herrn ihrer Futterkrippen (Jes 1,3) erkennen – Weihnachten betrifft die ganze Schöpfung, nicht nur die Welt des Menschen (83).

„Da rief das ganze Volk: Sein Blut komme über uns und unsere Kinder" (Mt 27,25) – diese im Kontext der Passion nach Matthäus von Juden gerufene, wirkungsgeschichtlich lebensgefährliche, zur Verfolgung der „‚Christusmörder'" (178) scheinbar berechtigende Selbstverurteilung weiß S. anhand des Passionsliedes von Johann Heermann (1647), das in Bachs Matthäus-Passion zitiert wird, auf alle Menschen zu beziehen: *„Herzliebster Jesu, was hast du verbrochen, daß man ein solch scharf Urteil hat gesprochen? ... Was ist doch wohl die Ursach solcher Plagen? Ach, meine Sünden haben dich geschlagen; ich, mein Herr Jesu, habe dies verschuldet, was du erduldet"* (179). Für „antijüdische Ambitionen" stehe Mt 27,25 damit nicht mehr zur Verfügung (180). S. ist sich zwar nicht sicher, ob diese poetische Deutung exegetisch einwandfrei sei (181), aber gegen diese Restunsicherheit steht doch die für Matthäus ganz offenkundige Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen, denn allen soll die Herrschaft der Himmel verkündet werden (Mt 28). Als erlösungsbedürftige Sünder sind alle Menschen implizite oder explizite ‚Christusmörder'; nur durch die Erlösungsgnade allein werden aus den Feinden Christi Freunde des Herrn.

Christi Lebensopfer vergegenwärtigt sich im unblutigen Opfer der Eucharistie. Die die Kunst inspirierenden Blutwunder reduziert S. mit Rekurs auf Thomas von Aquin auf ihren allein legitimen Gehalt: Die Wunder ändern nur etwas für die Wahrnehmung des Menschen auf der äußeren Oberfläche der Species von Brot und Wein, um die eigentliche Wunderwirkung zu symbolisieren: die Transsubstantiation. Die Blutwunder machen also nicht die unsichtbare Substanz Christi sichtbar (318). In einer gewöhnlichen Dogmatik liest man zu derartigen Fragen selten etwas.

Ausführlich behandelt S. das Mysterium der Himmelfahrt Christi. Die poetische Perspektive auf die künstlerische Veranschaulichung der eschatologischen Erhöhung des Messias verhindert einen platten Rationalismus, der für die qualitative Ortsbestimmung des Himmels keinen Sensus mehr aufbringt (264ff).

Immer wieder zwingt S.s Poetische Dogmatik dazu, eingefahrene Rationalisierungen des Glaubens kritisch zu hinterfragen, wenngleich S. niemals restaurative Ziele verfolgt. Aber indem er den Leser mit der Fülle der poetischen Überlieferung konfrontiert, schärft er den Blick für die unausmeßbare Wahrheit Christi. Er entspricht so mehr dem *Katholischen* im eigentlichen Sinn als derjenige, der eine Reduktion des Glaubens nach dem zeitgemäß-engen Maß der *theological correctness* favorisiert.

Auch wer von Berufs wegen vorwiegend mit dem beschäftigt ist, „was man zuerst von Christus verkünden muß", sollte sich ab und zu „dem Vollkommeneren zuwenden", das S. in seiner Poetischen Christologie vorlegt. Immerhin könnte es sein, daß die *handwerkliche* Christologie dank dieser *poetischen* eine „thermodynamische Erfahrung" macht: daß alle Theologie um die „Wärmeenergie" des brennenden Herzens Jesu zentriert ist – oder, falls nicht, bereits ausgebrannt ist.

München Michael Schulz

Zur Zukunft der Ökumene. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre", hg. v. Bernd Jochen Hilberath / Wolfhart Pannenberg. – Regensburg: F. Pustet 1999. 184 S., kt DM 34,00 ISBN: 3–7917–1626–3

Der vorliegende Bd enthält die Referate einer im April 1998 in Tutzing abgehaltenen Tagung der dortigen Evangelischen Akademie und der Katholischen Akademie in Bayern, die für den Abdruck z. T. erweitert worden sind um Stellungnahmen zur offiziellen katholischen Antwort auf die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (= GER). Gerade in diesen Erweiterungen wird deutlich, wie sehr die römische Antwort die Annahme der GER in Frage gestellt hat. Um so dankbarer kann man nun sein, daß durch die „Gemeinsame offizielle Feststellung" und den Annex zur GER ihre Unterzeichnung möglich geworden ist. Trotz der dadurch deutlich spürbaren Zeitgebundenheit der Aufsätze behalten sie in den Kernaussagen auch weiterhin ihre Bedeutung, zumal mit der Unterzeichnung die Debatte um die GER sicherlich nicht beendet sein wird und angesichts mancher polemischer und unsachlicher Urteile klare theologische Informationen und Argumente wünschenswert sind.

Im ersten Aufsatz schildert R. Frieling, wie der *„Streit um die Rechtfertigungslehre"* entstanden ist (9–23), und zwar anhand von Luthers Gespräch mit Kardinal Cajetan 1518 in Augsburg und des Regensburger Religionsgesprächs 1541, denen er den Konsens der GER gegenüberstellt. Zu Recht weist er auf die enge Verbindung von Rechtfertigung und Kirche hin und fordert entsprechend Konsequenzen ein, hebt aber auch hervor, daß die GER ein notwendiger erster Schritt dazu ist, „der die Kirchen dazu legitimieren soll, die vorhandene Gemeinsamkeit im Glauben mit gutem Gewissen und guten Gründen zu praktizieren" (21). O. H. Pesch stellt dann die Kernpunkte der damaligen Kontroverse gewohnt kenntnis- und materialreich vor (24–57) und begründet, wie sich diese Fragen theologisch vermitteln lassen. Liest man diesen Abschnitt mit Blick auf die katholische Antwort auf die GER und die darauf folgende Diskussion, dann erstaunt, daß die Frage des „simul iustus et peccator" als solche nicht explizit unter diese Kernpunkte fällt. *„Die Rechtfertigungsproblematik im ökumenischen Dialog"* behandelt H. Wagner (58–69), indem er den Weg vom weitreichenden Konsens des Malta-Berichts bis zum differenzierten Konsens der GER nachzeichnet. Die Bewertung der GER aus evangelischer bzw. katholischer Sicht vollziehen die beiden Herausgeber W. Pannenberg (70–78) und B. J. Hilberath (79–99). Während diese beiden Vf. die GER trotz mancher Einwände insgesamt positiv bewerten, formuliert Chr. Schwöbel die kritischen Einwände evangelischer Theologen (100–128) und geht dabei auch ausführlich auf die offizielle römische Antwort zur GER ein. Dabei bleibt für den Rez. eine wichtige Frage offen: wenn „aus reformatorischer Perspektive auch in der römisch-katholischen Kirche wirklich Kirche Jesu Christi gesehen werden" (111) kann, setzt dies doch ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums und damit der Rechtfertigungslehre voraus. Ist es aber nicht genau dies, was die GER als Resultat intensiver theologischer Forschungen offiziell feststellt? Und selbst wenn es die evangelisch-katholische Grunddifferenz in der Frage der Heilsvermitttlung gibt (125ff), ist damit noch nicht die Frage beantwortet, ob diese Differenz auch kirchentrennend ist. Recht ist Schwöbel aber auf jeden Fall darin zu geben, daß die GER ekklesiologische und praktische Konsequenzen haben muß. Indem P.-W. Scheele *„die Herausforderung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre"* für Theologie, Pastoral und Kirchenleitungen darstellt (129–146), leistet er ein ersten Versuch, solche Konsequenzen deutlich zu machen. Nach den *„Perspektiven für die Ökumene"* fragt abschließend H. Chr. Knuth (147–163), wobei der Untertitel *„Die Gemeinsame Erklärung als erster Schritt zur Abendmahlsgemeinschaft"* beim Leser Erwartungen weckt, die inhaltlich leider nicht eingehalten werden, da es sich um eine Darstellung der zwischenkirchlichen Entwicklungen seit Oktober 1996 handelt. Im Anhang des Bdes schließlich wird der Text der GER abgedruckt.

Was ergibt sich als Fazit aus den Beiträgen dieses Bdes jenseits ihres konkreten Anlasses und im Blick auf die weitere Diskussion, die durch die offizielle Unterzeichnung der GER sicherlich einen anderen Stellenwert bekommen hat, aber dadurch ja keineswegs beendet ist? Notwendig ist auf jeden Fall, die in der GER wie auch in anderen Dialogdokumenten verwendete ökumenische Hermeneutik und das damit verbundene Verfahren eines differenzierten Konsenses theologisch genauer zu reflektieren und so für weitere bislang offene Fragen fruchtbar zu machen. Ebenso notwendig wird es sein, die sachlichen Konsequenzen aus der GER für den Umgang der Kirchen miteinander auf allen Ebenen zu ziehen, damit die offizielle Geltung dieses Textes wirklich spürbar wird. Nur so dürfte es möglich sein, den Kritikern der GER nicht nur auf dem (notwendigen!) Weg der theologischen Auseinandersetzung, sondern auch auf dem Weg der gelebten Gemeinsamkeit in der Mitte des Glaubens zeigen zu können, daß es diesen Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre gibt und er die Kirchen tatsächlich näher zueinander führt. Dazu leisten die Beiträge des vorliegenden Bdes eine gute Hilfe.

Paderborn Burkhard Neumann

Liturgiewissenschaft

Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie, hg. v. Benedikt Kranemann / Eduard Nagel / Elmar Nübold. – Freiburg: Herder 1999. 260 S., kt DM 38,00 ISBN: 3–451–26875–2

Der vorliegende Bd dokumentiert die Festveranstaltung anläßlich der 50. Wiederkehr des Gründungstages des Deutschen Liturgischen Instituts in Trier. Er enthält die drei während des Symposions gehaltenen Vorträge, namentlich verantwortete Berichte aus den Arbeitskreisen und Werkstattgesprächen, sowie die Predigt des Festgottesdienstes (Joachim Kardinal Meisner), den Festvortrag „Die Kunst, Gottesdienste zu gestalten" (Bischof Karl Lehmann), Balthasar Fischers „Heute vor fünfzig Jahren. Erinnerungen eines Zeitzeugen" sowie etliche Grußworte.

Im Verfolgen des ursprünglichen Institutsauftrags, „Förderung des liturgischen Apostolats", fragte das Symposion unter der Überschrift *„Heute Gott feiern"* nach der „Liturgiefähigkeit des Menschen" und der „Menschenfähigkeit der Liturgie". Die dazu notwendige Weite eröffnen die drei Referate, die hier etwas ausführlicher vorgestellt werden sollen:

Der Soziologe Michael N. Ebertz referierte zu: *„Einseitige und zweiseitige liturgische Handlungen – Gottes-Dienst in der entfalteten Moderne"* (14–38) und gab den weiteren Überlegungen einen provozierenden empirischen Hintergrund. Konkret ging er von dem – auf den ersten Blick widersprüchlichen, in beiden großen Kirchen ähnlichen – Befund aus, daß auf der einen Seite der Besuch der sonntäglichen Messe bzw. Sonntagsgottesdienste in Deutschland deutlich rückläufig ist, auf der anderen Seite aber die Nachfrage nach anderen rituellen Angeboten der Kirche (Taufe, Hochzeit und Beerdigung) relativ stabil bleibt, z. T. sogar leicht steigt. Zur Erklärung unterscheidet er zwischen „ekklesiastischen Riten", die einer binnenkirchlichen Logik folgen, und „Riten der Lebenswende", die von den Menschen als unmittelbar bedeutungsvoll für die Lebensbewältigung erlebt werden. Eine genauere Untersuchung der letztgenannten Riten zeigt, daß sich auch hier die unterschiedliche Nachfrage durch folgende Interpretation erklären läßt: „Je konkreter Riten Inhalte von Glaubenssätzen symbolisieren, je näher und ausschließlicher sie einem spezifisch kirchlichen bzw. konfessionellen Gedankengut stehen, desto geringer ist ihre Akzeptanz. Je allgemein-religiöser diese Inhalte symbolisiert werden, desto größer ist die Akzeptanz." (29) Daraus schließt Ebertz u. a.: „... je mehr der Gottesdienst auch autozentrischen Deutungen Raum läßt, affektiv-kognitive Dissonanz ausblendet, seinen Akzent in der Lebensrelevanz der Menschen hat und ihrer eher konsumptiven Haltung entgegenkommt, um so eher wird er akzeptiert" (30). Ekklesiologisch sieht Ebertz im Hintergrund dieser Entwicklung und im Kontext allgemeiner Pluralisierung eine Transformation der Kirche von einer „Heils- oder Gnadenanstalt" zur „Dienstleistungsorganisation" (34). Liturgisch ergibt sich daraus bei stärkerer Adressatenorientierung die Notwendigkeit der „ästhetische(n) Differenzierung der Gottesdienstgestaltung und Gottesdienstraumgestaltung, ja die ästhetische Differenzierung der gesamten pastoralen Praxis" (35).

Das zweite Referat hielt der Münsteraner Dogmatiker Herbert Vorgrimler: „Die Liturgie – ein Bild der Kirche. Anfragen der systematischen Theologie" (39–56). In seinem Plädoyer für die „Notwendigkeit einer pluralen ‚Liturgie von unten'" (40), also nicht kirchenamtlich approbierten Liturgien wendet auch er sich primär dem „heutigen Menschen" zu, von dem er konstatiert: „Menschen sind gewillt und imstande, ihre Kommunikationsprozesse auch vor dem Angesicht Gottes in gewissen rituellen Formen zu vollziehen, vorausgesetzt, sie werden nicht von vornherein genötigt, nur von außen und ‚oben' bestimmte Rituale zu praktizieren" (43). Von daher warnt Vorgrimler vor Überforderungen der Liturgie, die er wesentlich als „Weggemeinschaft" und „Suchbewegung" beschreibt (46). Gerade angesichts der Fülle von besonderen Gottesdiensten – von Hausliturgien über Gottesdienste mit Kindern bis hin zu Gottesdiensten von Ordensgemeinschaften –, die Vorgrimler nennt, ist seine Betonung ihrer jeweiligen deutlichen Verbundenheit mit der „Gesamtkirche" unmittelbar evident. Der Ansatz bei einer „Liturgie von unten" führt dann zu

konkreten Impulsen für die liturgische Gestaltung im einzelnen. Für den evangelischen Leser ist hier besonders die Anfrage interessant: „Wird die Eucharistie nicht recht gedankenlos dem Verschleiß ausgesetzt?" (51), die mit dem Hinweis auf die Dignität des Wortgottesdienstes verbunden wird.

Die Diskrepanz zwischen der liturgischen Gestaltung vieler sonntäglicher Messen und Gottesdienste und den Lebensvollzügen und Bedürfnissen heutiger Menschen wird auch vom dritten Referenten, dem in Rostock lehrenden evangelischen Liturgiewissenschaftler Karl-Heinrich Bieritz, aufgenommen, allerdings in einer auf Zuspitzung drängenden Konkretion: *„In Techno Deo Gloria. Christlicher Gottesdienst vor den Herausforderungen zeitgenössischer Kultur"* (57–85). Anhand der Analyse der Partizipation Jugendlicher an Techno-Events und liturgischen Versuchen, diese Musik zu integrieren, arbeitet er grundsätzlich für die Frage „Wie heute Gott feiern?" heraus: „Antworten ... können gegenwärtig – wie eigentlich stets in der Christentums- und Liturgiegeschichte – nur in der Spannung von Inkulturation und Konter-Kulturation des Evangeliums, in der Dialektik von Anknüpfung und Widerspruch gefunden und formuliert werden" (69). Dies wird dann anschließend – ansatzweise – für eine mögliche Rezeption und zugleich Kritik der Techno-Kultur in christlichen Gottesdiensten entfaltet.

Vielleicht zeigt schon diese kurze Skizze der drei Referate des Symposions, daß hier in großer Offenheit aus unterschiedlichen Perspektiven profiliert die Frage nach der Spannung bzw. dem Zusammenhang von liturgischer Praxis und heutiger Kultur zur Sprache gebracht wurde. Daß v. a. die Ausführungen von Ebertz und Bieritz durchaus aporetische Untertöne haben, sei nicht verschwiegen. Dieser Eindruck wird noch unterstrichen, wenn nach den weiträumigen Analysen die auf konkrete Praxisfelder bzw. einzelne liturgische Experimente bezogenen Berichte der Werkstattgespräche (174–213) „Frauen und Liturgie", „Priesterloser Sonntagsgottesdienst", „Feier der Eingliederung in die Kirche", „Thomas-Messe", „Das ‚Nächtliche Weihnachtslob' im Erfurter Dom" gelesen werden; besonders schonungslos legt der nüchtern-referierend gehaltene Bericht von Thomas Bergholz zu *„Ökumenische Gottesdienste"* die Diskrepanz zwischen theoretisch erkannten Notwendigkeiten und ökumenischer Stagnation in konkreten kirchenamtlichen Regelungen zur Liturgie offen. Offensichtlich besteht großer Handlungsbedarf auf einer mittleren Theorieebene – zwischen fundamentalliturgischer Reflexion und konkreter liturgischer Arbeit vor Ort –, die für das kirchenamtliche Handeln wesentlich wäre.

Die Berichte aus den Arbeitskreisen zu den Themen „Musik als wesentliches Element einer menschenfähigen Liturgie", „Riten und Rituale in säkularer Gesellschaft", „Raum und Bild, (Bewegung), Liturgie: Perspektiven für ein Zueinander", „Wie sprechen in der Liturgie?", „Liturgie – ein Ort der Katechese?", „Bewegung in der Liturgie" erfüllen diese Funktion nicht. Zu stark tritt hier großenteils der theoretisch konzeptionelle (und auch ökumenische) Hintergrund der fundamentalliturgischen Fragen hinter konkretem und z. T. einseitigem Engagement für Einzelinnovationen zurück. Allein der namentlich von Klemens Richter gezeichnete Beitrag zu *„Liturgie zu Sterben und Tod in postchristlicher Gesellschaft"* füllt an dem im Thema genannten konkreten Beispiel die Lücke, indem er praktisch-theologisch abwägend konkrete liturgische Praxisprobleme auf dem Hintergrund allgemein gesellschaftlicher Entwicklungen behandelt.

Insgesamt stellt der Dokumentations-Bd in erfreulicher Weite die Probleme und Aufgaben dar, vor denen heute Liturgiewissenschaft steht, und gibt v. a. in den drei Referaten Einsichten und Problemstellungen vor, hinter die zukünftige liturgische Arbeit nicht mehr zurück kann. Insofern ist die beabsichtigte Ehrung des so verdienstvollen, in der Tradition der liturgischen Erneuerungsbewegung stehenden Instituts in vorzüglicher Weise gelungen, dessen wichtige Arbeit nur eher am Rande in den interessanten Erinnerungen Balthasar Fischers (165–171; 236–242) und in den Grußworten Erwähnung findet.

Inhaltlich scheint mir in dem ganzen Werk nur eine Entwicklung (weitgehend) ausgespart, die fundamentalliturgisch von Bedeutung ist: die Frage nach den Konsequenzen, die sich aus dem veränderten Zeitbewußtsein und der sich verändernden Zeitstruktur der deutschen Gesellschaft ergeben. Die Einbeziehung entsprechender empirischer Befunde und ihrer soziologischen und sozialpsychologischen Deutung in liturgische Reflexion könnte die von Ebertz gestellten Anfragen noch verstärken. Die gegenwärtige Debatte um die Ladenschlußzeiten zeigt die große auch tagespolitische Aktualität der Zeitfrage. Konkret gilt es in der Liturgiewissenschaft, die gottesdienstliche Zeit neu zu bedenken, liturgiegeschichtlich in der Spannung von Sonntag und Sabbat, erfahrungswissenschaftlich in den unterschiedlichen Rhythmen von Wochenende, Urlaubszeiten und Lebensabschnitten. Provozierend gefragt: Könnte vielleicht die am deutlichsten im Sonntagsgebot zum Ausdruck kommende zeitliche Fixierung des christlichen Gottesdienstes auf den Sonntag das Produkt einer kulturell bedingten, zumindest für manche Sozialmilieus vergehenden Zeitstruktur sein? Wie ist dann für diese Menschen die Gottesdienstzeit in der Dialektik von Inkulturation und Konterkulturation zu bestimmen?

Münster Christian Grethlein

Thönnes, Dietmar: **Gottesdiensten vorstehen**. Eine Einführung in die Praxis. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1998. 126 S. (Laien leiten Liturgie). kt DM 29,80 ISBN: 3–7666–0168–7

Es gehört zum weithin geläufigen Bild in vielen Gemeinden, daß bestimmte gottesdienstliche Feiern auch von Laien geleitet werden. In gewisser Hinsicht ist dies kein neues Phänomen. Denn auch in der Vergangenheit haben in den „klassischen" Andachten häufig nicht Priester, sondern Gemeindemitglieder beim Rosenkranz, Kreuzweg, der eucharistischen Verehrung und der Totenwache die Aufgabe des Vorbetens übernommen und damit in einfacher Form Gebetsgottesdienste geleitet. Heute aber führt der oft bedrängende Priestermangel dazu, daß vermehrt und nicht selten in größerem Maße Laien Wortgottesdienste und andere liturgische Feiern vorbereiten und leiten (müssen). Erst jüngst haben auch die deutschen Bischöfe diese Entwicklung aufgegriffen und die Bereitschaft vieler Frauen und Männer in den Gemeinden zur Gottesdienstleitung gewürdigt und als Frucht der nachkonziliaren Liturgieerneuerung dankbar bestätigt (vgl. „Zum gemeinsamen Dienst berufen. Die Leitung gottesdienstlicher Feiern – Rahmenordnung für die Zusammenarbeit von Priestern, Diakonen und Laien im Bereich der Liturgie" vom 8. Januar 1999).

So sehr man das liturgische Engagement speziell der ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter begrüßt, so sehr bedürfen aber gerade sie einer angemessenen Schulung und Zurüstung für den Dienst der Gottesdienstleitung. Dabei kann es nicht allein und nicht zuerst um die (zweifellos nicht unwichtige) Frage gehen, was der Laie tun darf und was nicht. Auch eine hektische Suche nach Büchern mit Modellen für von Laien geleitete Gottesdienste offenbart eher die Hilflosigkeit vieler Betroffener und fördert den Eindruck der Überforderung und der mangelnden Souveränität. Darum erscheint eine gediegene liturgische Grundbildung für Leiterinnen und Leiter von Gottesdienstfeiern besonders dringend. Sie verschafft ihnen nicht nur einen längeren Atem, sondern vermittelt auch die notwendige Sicherheit und zureichende Kompetenz, öffnet für neue Perspektiven und macht Mut, sich dem gottesdienstlichen Leben der Gemeinde zur Verfügung zu stellen. Aus diesen Überlegungen hat D. Thönnes das vorliegende Buch verfaßt. Es widmet sich der Gottesdienstleitung durch Laien, beleuchtet grundlegende Aspekte dieses Dienstes, ohne dabei die konkrete Praxis aus dem Blick zu verlieren. Der Bd bildet zudem den (inhaltlichen) Auftakt einer vom Vf. selbst herausgegebenen Reihe, die sich vornehmlich an die (ehrenamtlichen) Leiterinnen und Leiter von Gottesdiensten wendet. Die weiteren Bde wollen in jeweils gleicher Weise die unterschiedlichen Gottesdienstformen sowohl in ihrer Entwicklung und Gestalt vorstellen und kommentieren, als auch konkrete Anregungen und Hilfen zur Vorbereitung und Gestaltung der Feiern bieten. Ausgehend von der gegenwärtigen Situation der Gemeindeliturgie im Umfeld des Priestermangels und der Sorge um den (sonn-)täglichen Gottesdienst begründet der Vf. die Notwendigkeit der liturgischen Bildung. Dabei will er ein Fundament legen, „das wesentliche liturgietheologische Eckpunkte benennt und ein klares Bild von den Gottesdienstformen, Diensten und Ausdrucksmöglichkeiten zeichnet" (12). Damit sind schon die wesentlichen Themen der vorliegenden Publikation vorgestellt.

So geht T. zunächst auf die Bedeutung des gottesdienstlichen Feierns in der christlichen Gemeinde ein (14) und zeichnet von da aus die wesentlichen Gottesdienstformen und ihren Stellenwert im Gesamt des liturgischen Lebens nach, angefangen bei der zentralen Feier, dem Herrenmahl. In diesem Zusammenhang diskutiert er auch die Frage nach der Wertigkeit von Eucharistiefeier und Wort-Gottes-Feier, erläutert, weshalb ein Wortgottesdienst eine Eucharistiefeier nicht „ersetzen" kann, erklärt, warum eine regelmäßige oder gar unreflektierte Verbindung von Wort- und Kommunionfeier nicht sinnvoll ist und erschließt die theologische Dimension der Wortverkündigung einschließlich der Prinzipien der Leseordnung (22–26).

Der Blick auf die nichteucharistischen Gottesdienstformen verdeutlicht die Vielfalt dieser Feiern (26–38), macht aber zugleich klar, daß auch diese nicht einer Grundstruktur entbehren und darum einem inneren Spannungsbogen folgen. Wenngleich es freilich in der Grundgestalt christlicher Liturgie zwischen Eucharistiefeier und Stundenliturgie vergleichbare Elemente gibt, so bleibt doch zu fragen, ob die ausführliche Synopse (27–29) dem Adressatenkreis wirklich hilft, diese Grundstruktur zu erfassen oder ob sie nicht doch eher verwirrt. Gerade dem Nichtkundigen legt sich, durch die optische Präsentation dazu verleitet, das Mißverständnis nahe, die Tagzeitenliturgie sei eine aus der Eucharistie abgeleitete Feierform. Die zuvor theologisch begründete Eigenständigkeit von Wort-Gottes-Feiern (23–25) wird so unter der Hand unbeabsichtigt wieder eingeholt.

Des weiteren wendet sich der Vf. dem Dienst der Leitung in der Liturgie zu (38–60). Er erläutert neben den kirchenrechtlichen v. a. auch die liturgieimmanenten Aspekte, um schließlich die Leitung der Liturgie durch Bischöfe und

Priester als auch durch Diakone und vom Bischof beauftragte Laien zu betrachten. Zuverlässig informiert er über die dabei gegebenen Möglichkeiten (55–60), die auch nach Erscheinen der genannten Rahmenordnung nicht überholt sind.

Wer Gottesdienst leitet, muß auch um die grundlegenden Dimensionen der Liturgie wissen. Darum geht der Vf. den ganzheitlichen Ausdrucksformen und der Zeichenwelt in der gottesdienstlichen Feier nach (61–93) und beschreibt die Bedeutung der Zeichendimension der Zeit, des Raumes und (vielleicht im Hinblick auf seine Bedeutung etwas zu ausholend) des Gewandes.

Wenngleich nicht ausschließliches, so doch ein sehr wesentliches Medium im Gottesdienstgeschehen ist die Sprache. Wer Liturgie leitet, kann nicht auf die Kenntnis der wichtigsten Sprechakte und Sprachweisen verzichten. Dafür will der Vf. im letzten Kap. sensibiliseren. Wie ein Eröffnungsgebet aufgebaut ist und welche inhaltlichen und sprachlichen Aspekte bei den Fürbitten zu beachten sind, wird verständlich dargestellt und mit Beispielen erklärt.

Eine recht umfangreiche, für Laien (hier im doppelten Sinn des Wortes) leider nicht gegliederte Literaturauswahl (115–118) und ein Stichwortregister (119–124) beschließen den Bd.

Das didaktisch geschickt konzipierte und in einer sympathisch-einladenden Sprache geschriebene Buch ist ganz auf den angezielten Adressatenkreis zugeschnitten. Nicht zu umfangreich und dadurch nicht abschreckend, mit Schaubildern und optisch hervorgehobenen thesenartigen Zusammenfassungen am Ende jedes Kap.s (leider sind gerade hier gelegentlich überholte bzw. unsachgemäße Begriffe wie „Brevier" [58] oder „priesterlose Liturgie" [92] stehengeblieben) gestaltet, ist es ein hervorragender Leitfaden für ehrenamtliche Leiterinnen und Leiter von gottesdienstlichen Feiern und kann bei der Ausbildung und Begleitung gute Dienste leisten. Es stellt in dieser Form ein Novum auf dem derzeit überbordenden Buchmarkt zur Gottesdienstleitung durch Laien dar. Der grundlegende Ansatz, die präzise Information, die Anregungen zum Bedenken des gottesdienstlichen Geschehens und die ständig wahrnehmbare Nähe zur Praxis heben es wohltuend aus dem weithin Gebotenen heraus. Die weiteren Bde der Reihe darf man gespannt erwarten.

Bochum/Paderborn Jürgen Bärsch

Kirchenrecht

McAreavey, John: **The Canon Law of Marriage and the Family.** – Dublin: Four Courts Press 1997. 254 S., pb. £ 19,95 ISBN: 1–85182–356–5

Der Titel dieses Buches macht neugierig, weil man erwartet, daß das kanonische Eherecht hier unter dem speziellen Blickwinkel eines (oft gewünschten) Familienrechtes dargestellt werde. Diese Neugierde wird nicht ganz befriedigt, wie schon das Gewicht der einzelnen Kap. deutlich macht:

Der erste Teil des Buches befaßt sich auf ca. 160 S.n mit dem materiellen Eherecht, der zweite auf ca. 25 S.n mit dem Ehenichtigkeitsprozeß und den Eheauflösungs-Verfahren. Der mit *„Elements of familiy law"* überschriebene dritte Teil umfaßt 16 S.n. Er behandelt, gerahmt von Erörterungen über die kirchliche Berufung der Familie und die Seelsorge an in ihrer Ehe Gescheiterten, „the family in canon law", wobei minimale Informationen über die Sakramente gegeben werden, über die Aufgabe der Eltern, Berufungen zu fördern, über Kindespflichten, über Glaubensweitergabe, über die Pflichten der Kirche gegenüber Kindern (Stichwörter: Kindesmißbrauch, Jugendliche in kirchlichen Bewegungen, Verteidigung der Familie gegenüber dem Staat, Verbreitung des „Evangeliums des Lebens"). Ein Anhang enthält sieben Dokumente für die Praxis im Heimatland des Vf.s, also Irland, darunter solche über die Mischehengesetzgebung und die Adressen der kirchlichen Gerichte.

Das aus der Lehrtätigkeit am St. Patrick's College in Maynooth hervorgegangene Buch bietet die traditionelle Lehre und unterscheidet sich von ähnlichen Werken positiv durch die Einarbeitung von Quellen (z. B. Konzilsaussagen oder päpstlichen Lehrtexte) in die laufende Darstellung, um die Normen des kanonischen Rechtes nachvollziehbarer zu begründen. Solche Quellen sind im Stichwortverzeichnis, das zugleich Autorennamen einordnet, durch Kursivdruck hervorgehoben.

Münster Klaus Lüdicke

Olschewski, Jürgen: **Das Recht auf Sakramentenempfang**. Zur Entwicklung eines Fundamentalrechtes der Gläubigen vom Konzil von Trient bis zur Gegenwart. – Frankfurt: Peter Lang 1998. 399 S. (Adnotationes in Ius Canonicum, 6), brosch. DM 98,00 ISBN: 3–63–323330–1

Die Bochumer theologische Diss. (1997), betreut von H. J. F. Reinhardt, befaßt sich mit dem erstmals in can. 682 CIC/1917 formulierten, im gegenwärtig geltenden Codex als can. 213 figurierenden Recht auf Empfang der geistlichen Güter der Kirche; darunter werden besonders das Wort Gottes und die Sakramente akzentuiert. Schon an dieser Stelle darf gesagt werden, daß das Thema weit über die Kanonistik hinaus theologisches Interesse beanspruchen darf – damit sind pastoraltheologische ebenso wie ethische und dogmatische Problemstellungen verknüpft. Gegenwärtig ruft es auch die (gewöhnlich unter dem Stichwort „Recht auf Eucharistiespendung") viel diskutierte Frage auf, welche Verpflichtungen sich daraus für die Kirchenleitung ergeben, die flächendeckende Spendung der Sakramente zu gewährleisten und sicherzustellen. Letzten Endes ist das Verständnis der Materie ein Indikator für die Konzeption, die der kirchliche Gesetzgeber vom Laien in der Glaubensgemeinschaft pflegt. Dem Vf. geht sie fachgerecht aus der kirchenrechtlichen Perspektive an:

Ausgehend vom Trienter Konzil zeigt er die ersten Konturen des Rechtes in den Vorschriften über Residenzpflicht, Simonieverbot, Applikationsauflage für die Pfarrer auf. Die Entwicklungsgeschichte, die dann unmittelbar zum can. 682 / CIC 1917 geführt hat, bleibt mangels Zugang zu den Quellen weitgehend im dunkeln. Im ersten Codex jedenfalls ist es eigentlich nur ein Korrelat zu den Klerikerverpflichtungen und möchte die Laien vor zu großer Willkür der Kirchenoberen schützen. Ausdrücklich wird das Recht auch als laikales Empfangsgeschehen umschrieben: „Laici ius habent recipiendi a clero ... spiritualia bona ...". Natürlich entspricht ihm auch die Pflicht des Sakramentenempfangs, beispielsweise der Osterkommunion. „Der Laie ist", so resümiert der Vf. S. 171, „Objekt klerikalen Sakramentenhandelns an ihm, sein Recht auf Sakramentenempfang erlangt unter diesen Prämissen kaum rechtliche Relevanz". Immerhin haben wir den einzigen Rechtssatz des Gesetzbuches von 1917 vor uns, der hinsichtlich des Laikates einen positiven Charakter hat. Das hat die Kanonisten angeregt, über diesen „Stand" genauer nachzudenken.

Gegenüber 1917 ist die Formulierung von 1983 wesentlich positiver, auch wenn ihr weniger die eben genannten Reflexionen als das neue Kirchenverständnis des II. Vaticanum zugrunde liegen. „Ius est christifidelibus ut ex spiritualibus bonis ... adiumenta a sacris pastoribus accipiant" – damit geht can. 213 von den allgemeinen Christenrechten aus, die unter dem Einfluß der modernen Menschenrechtslehre die Kirchenversammlung erstmals in einem Rechtsbuch der Kirche explizit Raum finden, und nicht mehr von der Definition der klerikalen Pflichten.

Der Vf. arbeitet mit genauer Sorgsamkeit die Textgeschichte heraus, deren Material inzwischen zugänglich ist. Am Schluß seiner brillant geschriebenen, sorgsam recherchierenden, die Literatur abundant einbeziehenden Analysen geht er auf die Konsequenzen ein, die sich aus diesem Grundrecht ergeben, das (von dieser selbst natürlich abgesehen) aus der Taufe einerseits, aus der (gestuften) Heilsnotwendigkeit der Sakramente andererseits folgt. U. a. leitet er ein modifiziertes Recht auch der wiederverheirateten Geschiedenen wie der nichtkatholischen Christen ab, nicht vom Kommunionempfang zurückgewiesen zu werden. Can. 213 hat nach ihm auch kollektivrechtliche Implikationen: Die Leitung der Kirche ist wieder und wieder einzumahnen, „sowohl in der teilkirchlichen Konkretheit wie im Entwurf neuer Seelsorgsstrukturen dem Recht der Gläubigen auf Sakramentenempfang gerecht zu werden" (328) – auch, wenn es denn erforderlich ist, „gegen die Durchhaltung des Pflichtzölibates" (327). Im Grund sind die Ableitungen Forderungen, die mit großer Selbstverständlichkeit aus der *aequitas canonica* und damit aus dem fundamentalen Heilsauftrag der sich selbst als ganze sakramental begreifenden Kirche resultieren (müssen). Das Verdienst der Diss. liegt darin, daß das streng kanonistisch plausibel gemacht wird. Sie verdient hohe Beachtung.

Regensburg Wolfgang Beinert

Moraltheologie / Sozialethik

Beestermöller, Gerhard: **Die Völkerbundsidee**. Leistungsfähigkeit und Grenzen der Kriegsächtung durch Staatensolidarität. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 169 S. (Theologie und Frieden, 10), geb. DM 69,00 ISBN: 3–17–013723–9

Der Vf. untersucht in der vorliegenden Arbeit, mit der er in Freiburg für das Fach „Christliche Gesellschaftslehre" habilitiert worden ist, den Einfluß von Kants Vorstellung einer Föderation republikanischer Staaten auf die Idee vom Völkerbund, wie sie der amerikanische Präsident Woodrow Wilson propagierte und wie sie in modifizierter Form zwischen den beiden Weltkriegen ja auch realisiert wurde. Kant entwickelt seine Vorstellungen v. a. in der Schrift „Zum ewigen Frieden – ein philosophischer Entwurf". Bei Wilson finden sich die zentralen Gedanken mehrfach im Zusammenhang mit der Endphase des Ersten Weltkriegs, besonders aber in der berühmten XIV-Punkte-Rede vom Januar 1918.

Nach einer kurzen Einleitung beschreibt der Vf. im *ersten Hauptteil* ausführlich die Konzeption Kants, wobei er sich nicht nur auf die Friedens-Schrift stützt. Der *zweite*, etwas kürzere *Hauptteil* zeigt die Wege, auf denen Wilson von Kant beeinflußt werden konnte, und untersucht die Parallelen zwischen dem Völkerbund und dem Föderationsentwurf Kants. Für den Vf. ist dabei klar, daß die Vorstellungen Wilsons eine Umsetzung dieses Entwurfs sind, auch wenn dieses „Kantisch-Wilsonsche Konzept" (passim) im Völkerbund nicht in allen Einzelheiten realisiert werden konnte. Ein kurzer *Epilog* mit Überlegungen zu einem Dialog zwischen katholischer Friedenslehre und Völkerbundsidee schließt den Bd ab. Dabei stützt sich der Vf. nur auf den Friedensaufruf von Papst Benedikt XV. von 1917.

Die Arbeit zeugt von der guten Kenntnis der Konzeptionen von Kant und Wilson. In den Schriften von Wilson hat der Vf. deutlich das herausgearbeitet, was offensichtlich von Kant beeinflußt oder übernommen worden ist. Insbesondere der Epilog, dessen Aufgabe es nach Aussage des Vf.s ist, Richtungen aufzuzeigen, wie ein fruchtbarer Dialog geführt werden könnten, stellt nicht ganz zufrieden. Die katholische Friedenslehre hätte sicherlich auch im Rahmen der beschränkten Möglichkeiten ausführlicher dargestellt werden können. Die für die heutige Problematik (v. a. in Osteuropa) so wichtige Unterscheidung zwischen Volk, Staat und Nation wird in den Schlußbemerkungen nur angedeutet, aber in ihrer Problematik nicht ausgeführt.

Berlin Thomas Bremer

Brieskorn, Norbert: **Menschenrechte**. Eine historisch-philosophische Grundlegung. – Stuttgart/Berlin/Köln: W. Kohlhammer 1997. 208 S. (Kon-Texte, 3), kt DM 36,00 ISBN: 3–17–013546–5

Was sind Menschenrechte? Kann man sie begründen? Sind sie interkulturell vermittelbar? Diese und ähnliche Fragen lassen das Denken nicht zur Ruhe kommen. Nach dem Ende des Kalten Krieges haben die Menschenrechte eine neue politische Dimension gewonnen, ruht doch die Hoffnung einer beständigen Weltfriedensordnung, die diesen Namen wirklich verdient, auf der Annahme allen Menschen und Kulturen geltenden und sie verpflichtenden Grundrechten.

Aus der Fülle der Literatur zu den Menschenrechten hebt sich die von Norbert Brieskorn vorgelegte Grundlegung durch die konsequent durchgehaltene Einheit von historischer und philosophisch-systematischer Entfaltung des Menschenrechtsdenkens ab. Menschenrechte stellen für B. nichts Erstes und nichts Letztes dar. In Menschenrechten artikuliert sich geronnene, reflektierte historische Erfahrung aus dem Umgang des Menschen mit Macht über seinesgleichen. Menschenrechte sind offen für neue Entdeckungen des Menschen mit sich selbst. Das in ihnen erreichte Maß an Humanität kann aber auch wieder in Vergessenheit geraten.

Diesen argumentativen Faden entwickelt B. in *sechs Kap.n. „Eine Präambel mit sieben Thesen"* bildet einen Mikrokosmos des ganzen Buches. Zunächst wird ein zentrales Dokument der Menschenrechtserklärung, die „Erklärung" vom 26. August 1789, interpretiert. Dann folgt eine vorläufige Begriffsbestimmung der Menschenrechte: *„Vorstaatliche, einem jeden Menschen als Menschen zustehende Rechte"* (17). Drei Typen seien zu unterscheiden: Abwehrrechte gegenüber dem Staat, Gründungsrechte, die die Selbstbestimmung schätzen, sowie Leistungs- und Versorgungsrechte, die jedem ein Mindestmaß an menschenwürdigem Leben sichern. „Sieben Thesen zu sieben Kapiteln" (19) beenden dieses Kap., indem sie die Hauptthesen des Buches paraphrasieren.

Getreu seinem Grundanliegen, daß Menschenrechte dem gelebten Leben erwachsen, widmet B. das *zweite Kap. („Der Kontrast zu dem Menschenrechtsprogramm")* der Vorgeschichte der Menschenrechtsbewegung, worunter er „die im 17. und 18. Jh. beginnenden Diskurse über politische und Einsätze für besagte Rechte" (19) versteht. Dabei ist er darauf bedacht, auch die positiven Leistungen der vormenschenrechtlichen Rechtskulturen herauszuarbeiten. Auch den Rechtssystemen von Sparta und Rom über jüdisch-christliche Ausrichtungen, der Rechtskultur des Hoch- und Spätmittelalters bis zum neuzeitlichen Rechtsverständnis ging es um den Menschen.

Vor dem Hintergrund der Offenheit für die Leistungen älterer Rechtsansätze wird dann der Humanitätszugewinn der Menschenrechtsbewegung deutlich herausgearbeitet. Die Grunddifferenz zwischen dem Menschenrechtsdenken und ihren älteren Traditionen sieht B. im Gleichheitsdenken. Vorneuzeitliche Traditionen nehmen die Welt als Einheit von Vielfalt wahr. Daraus ergäben sich auch in der Welt der Menschen Ungleichheiten, Exklusionen und Hierarchien. „Wir erkennen, wie titanisch das Unternehmen ‚Menschenrechte' angelegt ist, versucht es doch, Gleichsetzung aller in Verbindung mit der Selbständigkeit aller zu ermöglichen und Gleichheit ohne Ausschluß einzurichten" (25).

Unter der Überschrift „Geschichte der Menschenrechtsentwicklung" behandelt B. weniger eine Ideengeschichte – dies auch – als vielmehr den Siegeszug der Menschenrechtsidee in der Rechtsgeschichte. Menschenrechte würden zumeist von Minderheiten erstritten. Ihre Kraft habe die Menschenrechtsbewegung aus der schwindenden Jenseitsorientierung und damit aus dem Bewußtsein gezogen, „daß dem Menschen hier und jetzt Leben zusteht, daß er nur dieses eine Leben hat und es kurz genug ist" (77).

„Der Begriff der Menschenrechte" steht im Zentrum des *vierten Hauptkapitels*. B. übernimmt hier eine Definition der Menschenrechte von Christian Tomuschat (121), die in der Sache aber nicht über B.s Vorbegriff hinausgeht. Es geht um Rechte, die dem Menschen ausschließlich aufgrund seines Menschseins zukommen. Über Tomuschat hinausgehend legt der Vf. allerdings Wert auf die Unterscheidung zwischen Menschenrechten und Menschenrechtsansprüchen. So möchte er erst dann von einem Menschenrecht sprechen, wenn einem Anspruch, „wenn auch auf rudimentäre Weise, gerichtliche Klärung und Durchsetzungsgewalt zur Seite gestellt werden" (121). Das Verhältnis von Individuum und Gesetz habe in der Menschenrechtsbewegung neu bestimmt werden müssen. Es gehe hier nicht mehr um die Eingliederung des Einzelnen in eine vorgegebene Ordnung, sondern um die Absicherung gleicher Freiheitsräume.

Nach diesen historischen und begrifflichen Angängen stellt sich B. der schwierigen Frage, wie Menschenrechte in einer systematischen Argumentation eingeholt werden können *(„Die Begründung")*. Seine eigene Position verortet er zwischen zwei Polen. Den ersten bildet Richard Rorty, für den „die Suche nach Begründung der Menschenrechte unnütz, ja gefährlich sei und von den wahren Problemen ablenke" (138). Den anderen Pol bildet Otfried Höffe, der eine Letztbegründung vorträgt. Gegenüber beiden trägt B. scharfsinnige Kritik vor. Auch der Diskurs kann für ihn die Menschenrechte nicht wirklich begründen.

Seinerseits vertritt der Vf. ein Begründungsverfahren in drei Schritten, wobei er von einer absoluten Begründung im denknotwendigen Sinne Abschied nimmt. Der erste Schritt besteht in einer Art ethischem Syllogismus. Die Idee der Menschenrechte wurzelt in Einsichten, etwa „in die nicht verrechenbare Kostbarkeit des Menschen, in seine Ausstattung mit Rechten, die einfach mit zu ihm gehören, Einsichten in die Pflicht des würdevollen Umgangs, den Anspruch auf Wahrheit und Gleichbehandlung, ..." Derartige Einsichten stellen sich aus Erfahrungen ein, „etwa anläßlich der Erfahrung der Ungleichbehandlung, des Leidens unter staatlichem Versagen oder einer offiziellen Lüge, die das soziale Leben vergiftet" (159). Aus den obersten Einsichten ließen sich Schlußfolgerungen ziehen, die um so überzeugender seien, desto mehr sie mit anderen Einsichten zusammenstimmten und so „kollateral" (160) abgestützt würden.

Den zweiten Schritt bildet ein *„Konsens suchende(s) Verfahren"* (160). Hier käme es darauf an, sich der Richtigkeit der eigenen Erkenntnisse sozial zu vergewissern. Gäbe es Menschen, könne ich mir vorstellen, daß es Menschen geben würde, die ernsthaft meinen Wert für einen Unwert oder umgekehrt erklären würden? Ließen sich gemeinsame Hintergrundwerte erkennen trotz vordergründigen Dissenses?

Der abschließende Schritt steht in einer gewissen Spannung zum zweiten. Gerade die Geschichte der Menschenrechtsbewegung lehre, dem Dissens Gehör zu verschaffen. „Der Einsatz für Gerechtigkeit ging von Gruppen aus, welche aus einer Minderheitenposition heraus kämpften und die selbst immer auch Minderheiten blieben, ... Es wäre also ein Verfahren zu finden, das geeignet wäre, die Minderheitenposition, die der „Exilierten" und sonstwie an den Rand Gedrängten, zu überprüfen" (162).

In diesem Zusammenhang ist es interessant, daß B. die sich scheinbar anbietende Lösung, die Menschenrechte aus dem theologischen Lehrstück der Gottebenbildlichkeit des Menschen zu begründen, für abwegig erklärt. Das Menschenbild beider Traditionen unterscheide sich erheblich. B. denkt hier insbesondere an den aus theologischer Perspektive übersteigerten Individualismus und die weltimmanente Daseinsorientierung der Menschenrechtsbewegung. Das Christentum betone hingegen die Sozialität des Menschen und betrachte ihn als Verwalter der Erdengüter, also nicht nur als Selbständigen, sondern auch als Abhängigen. „Wer unbefangen von der Gottähnlichkeit des Menschen als Begründung ausgeht, hat entweder das christliche Gottesverständnis oder das Menschenbild der Menschenrechtsbewegung verändert" (147).

Das *6. Kap. („Universalisierung")* behandelt das Verhältnis zwischen den universal geltenden Menschenrechten und deren besonderen Ausgestaltungen in der Vielfalt der Kulturen. Entscheidend sei die transkulturelle Sinnrichtung der Menschenrechte. „Anzuzielen ist ein weltweit anerkannter, alle Menschen umfassender und niemanden ausschließender Sockel an Rechten, welcher die Basisbedürfnisse des Menschen schätzt, nämlich Leben, Nahrung, Wohnung, Sicherheit, Eigentum, Bildung, freie Entfaltung und Übernahme von Verantwortung für das Gemeinwesen" (23).

Die Menschenrechte seien erst dann wirklich geschätzt, wenn der einzelne sie auch gegenüber seinem Staat vor einer Instanz einklagen könne, die Autorität über diesen habe. Allerdings sei der völkerrechtliche Menschenrechtsschutz erst auf dem Weg zu diesem Ziel, worüber das *7. Kap.* informiert *(„Die Völkergemeinschaft, der nationale Staat und der einzelne Mensch")*.

Das Buch schließt mit einem eindringlichen Appell an den reflektiert-verantwortlichen Umgang mit Menschenrechten (Epilog). Wie jedes andere endliche Gut könnten Menschenrechte verzerrt und entgegen ihrer eigenen Intention verwendet werden. Insofern mündet B.s Menschenrechtsstudie in einer Rehabilitation der Tugenden. Aus der „Haltung der Tugenden heraus ist der Mensch noch einmal Herr der Menschenrechte. Es gibt nämlich durchaus die fast fatalistische Auslieferung an sie und ihre „Doktrin" und es gibt ihre Benutzung als Machtinstrument" (189).

Der besondere Charme dieser Studie liegt in ihrer unaufgeregt-erfahrungssatten intellektuellen Redlichkeit. Die Menschenrechte erscheinen letztlich als ein durchaus verbesserungswürdiges Instrument im Dienst des Menschen. B.s ideologieresistenter, pragmatischer Umgang mit den Menschenrechten wird gelegentlich geradezu greifbar: „Vorbehalte von Seiten der Christen gegenüber der Menschenrechtsbewegung entbehren also nicht völlig des Grundes. Doch besteht die Verpflichtung, um des Guten willen mangels alternativer Mittel sich auch eines weniger geglückten Mittels zu bedienen, wenn man denn so die Menschenrechte bezeichnen will. Christen werden deswegen trotz dieser Abgrenzung aber in der Menschenrechtsbewegung mitarbeiten müssen, insoweit solche Mitarbeit mehr als ihre Verweigerung den Menschen dient" (46).

Hier deutet sich m. E. aber auch eine gewisse Grenze von B.s Buch an. Er verwendet eine Metanorm, nämlich das, „was dem Menschen dient". Von hier aus wird die Menschenrechtsbewegung evaluiert. Diese Norm selbst wird aber nicht wirklich entfaltet oder gar begründet. Letztlich operiert B. doch mit einer quasi absoluten Größe.

Barsbüttel Gerhard Beestermöller

Christliche Sozialwissenschaften

Kunstmann, Joachim: **Christentum in der Optionsgesellschaft.** Postmoderne Perspektiven – Weinheim: Deutscher Studien Verlag 1997. 253 S., geb. DM 49,80 ISBN: 3–89271–669–2

Dieses zwischen systematischer und praktischer Theologie zu verortende Buch ist – durchaus im doppeldeutigen Sinne – „an der Zeit". J. Kunstmann, Wiss. Assistent an der Univ. Bayreuth (Ev. Theologie / Religionspädagogik), führt mit dieser Münchner Diss. (Sommersemester 1996) das Christentum an postmoderne Perspektiven heran. Bislang rezipiert die Theologie die Postmoderne nur erst zaghaft und allzu kritisch (vgl. *Kap. 4: Postmoderne in der Theologie*, 162–229), K. will die Postmoderne hingegen als notwendige „Reflexionshaltung" und „heuristisches Instrumentarium" (20) verwenden, das inmitten der Krise für Kirche und Theologie auch Chancen bietet (*Einleitung: Christentum in postmoderner Perspektive*, 17–21). Die *Einleitung* problematisiert darüber hinaus die Begriffe Optionsgesellschaft und Postmoderne.

Kap. 1: Postmoderne Philosophie (24–85) erläutert knapp die Geburt der Postmoderne aus dem Geist der Moderne und durch die Modernitätskrise (Ende des Fortschrittsglaubens) (1.1: 27–39), die wichtigsten philosophischen Positionen (Lyotard, Welsch, Sloterdijk, Eco, Jameson, Koslowski) unter der Überschrift „Abschied vom Absoluten" (1.2: 40–73) mit einer „Zwischenbilanz: Was ist postmodern?" (68–73), die K. mit der „postmodernen Doppelfigur" (22, 72, 84, 86, 190, 208, 229, 236 u. ö.) „von Absolutheits-Verabschiedung und Pluralitätsakzeptanz" beantwortet. Es folgen (1.3: 73–83) wesentliche kritische Einwendungen gegen das postmoderne Denken: Verfalls-Diagnose (u. a. S. Benhabib) und Eskapismus-Vorwurf (J. Habermas). Aus Kap. 1 zieht K. die These, „daß die philosophische Postmoderne mit ihrer veränderten Denkperspektivierung eine präzise Reaktion auf die veränderte Situation der Gesellschaft darstellt, so daß ein deutlicher Ertrag für die Neueinschätzung der Lage der Religion zu erwarten ist" (22).

Kap. 2: Devotio postmoderna (86–119), versucht mit Hilfe der „postmodernen Doppelfigur", schlüssig die derzeitige religiöse Situation zu erklären unter den Überschriften: 2.1 Kirchenfrei (Institutionsverweigerung), 2.2 Normalsynkretismus (religiöse Individualisierung, Auswahlmentalität, Hybridbildung, Patchworkidentität), 2.3 Erlebnisreligion (Erlebnisintensität, Ästhetik, Normierungsresistenz) und 2.4 Postmodern verstehbare Frömmigkeit (Autoritätsverweigerung, Pluralitätskompetenz).

Kap. 3: Ecclesia postmoderna (120–161) untersucht analog und parallel zu Kap. 2 die Situation der (ev. und kath.) Kirche: 3.1 Funktionskirche, 3.2 Markt-Kirche, 3.3 Erfahrbare Kirche, 3.4 Vage Postmodernisierung der Kirche.

Kap. 4: Postmoderne in der Theologie (162–229) beginnt mit einem Überblick über die amerikanische Diskussion (4.1 A New Openness for Religion) und macht in 4.2 (Wahrheitsverlust durch Relativierung?) und 4.3 („Postmoderne" als konstruktive Irritation) „deutlich, daß diese Diskussion in der Tat eine große Herausforderung für die Theologie darstellt, scheint sie doch mit einer grundlegenden Relativierung des für die Theologie offenbar unverzichtbaren Wahrheitsbegriffs und der als einheitlich gedachten rationalen Vernunft einherzugehen (2.). Postmoderne in der Theologie läßt sich aber eben auch als Gewinn lesen (3.)." (23). Innerhalb der theologischen Ablehnung der Postmoderne in 4.2 und ihrem „Zurück zur Aufklärungsmoderne!" (180) (u. a. H.-J. Höhn, H. J. Türk, K. Füssel) macht K. am ehesten in I. U. Dalferths Buch „Kombinatorische Theologie" einen Postmoderne-analogen Entwurf aus (188–197), innerhalb der Aufnahme postmoderner Themen verweist er besonders auf T. Rendtorff (207f), in der Hermeneutik auf W. Nethöfel (und K. Huizing) (213–216) und in der Ästhetik auf H. Timm (222ff). In 4.4 wird das Christentum selbst als Postmoderne verstanden, etwa ausgehend vom Kanon als prinzipielle Pluralität im Kern des Christentums (E. Käsemann): es geht um die angstfreie Wahrnehmung faktischer Postmodernisierung, um postmodern lesbare Bestände des Christentums selbst, um den theologischen Gewinn der postmodernen Reflexionsform sowie um die „Ent-Ernstung monoreferentieller theologischer Theorielasten" (23). Dabei geht es auch um eine Neubewertung des Synkretismus, der „nicht nur negativ als reine Fehlform des Aber- und Unglaubens gesehen werden darf, sondern als eine Phase im Aneignungsprozeß ... Missionarisch wirksam ist das Evangelium, wo es synkretisiert wird" (in Zitation H. P. Sillers).

Unter der etwas unglücklichen Überschrift *„(Post)postmodernes Christentum"* (230–239) stehen knappe, aber brisante Konsequenzen als Summe:

1. Eine postmoderne Theologie wird „eine grundlegende Intention der liberalen Theologie des vergangenen Jahrhunderts neu aufnehmen" und sie „dem Großbereich der menschlichen Kultur zuordnen" (233); denn Christentum ist als Religion zu begreifen (gegen die Dialektische Theologie).
2. Postmoderne Theologie wird sich von Eindeutigkeitsabsicht und Universalisierbarkeitsstreben verabschieden: „Der christliche Glaube ist mit seinem Wissen um die Unaussagbarkeit und Unverfügbarkeit des Absoluten im Außenbezug in besonderer Weise pluralitätsfähig und tolerant und also zuinnerst postmodern begreifbar (W. Welsch). Und: Postmoderne führt die christliche Theologie zu einer neuen Unmittelbarkeit und spielerischen ‚Ent-Ernstung' ihres Bemühens (A. Adam)." (232).
3. Zu diesem Zwecke muß die Theologie neu wahrnehmungsfähig (aisthesis) werden und die religiöse Ästhetisierung nachvollziehen, eine neue theologische Hermeneutik entwickeln, in der es weniger um Übersetzbarkeit der als objektiv gedachten Traditionsvorgabe geht, als vielmehr um ein intertextuelles, kontextuelles, rezeptionsästhetisches Neu-Verstehen des Alten durch Zitation.
4. Darüber hinaus hat sich postmoderne Theologie gegen Absolutsheitsstreben und Universalisierungstendenzen eindeutig zu *begrenzen*, die Endlichkeit als Grundsignatur des Lebens anzuerkennen und sich damit realistisch gesellschaftskulturell neu zu verorten. Dazu zählt auch ein Neuverständnis christlicher Bildung, deren Aufgabe weniger Einweisung in Tradition als christliche *Umgangsfähigkeit* mit einer plural gewordenen Religiosität darstellt. Dazu bedarf es auch der Wiederentdeckung der Spiritualität als Lebensnerv der Religion Christentum. „Ein neues Bewußtsein für das Heilige, für Religiosität und spirituelle Lebensführung muß vor allem im kirchlichen Arbeiten und Denken wachsen ... Gelingt diese Aufgabe, wird das Christentum für die Optionsgesellschaft von neuer Bedeutung werden" (239).

Ein 14seitiges Literaturverzeichnis schließt das Buch ab. Leider fehlt jedes Register, ein Mangel, der die Nutzbarkeit deutlich beeinträchtigt.

Selbst wer die systematische Position des Vf.s, die vielleicht allzu optimistische liberale Schlußvermutung und die grundsätzlich positive Wertung der Postmoderne-Diskussion als konstruktive Reflexionshaltung nicht unbedingt teilt, wird das Buch mit Gewinn lesen; denn es führt in verständlicher Weise ein in die Postmoderne-Diskussion, gibt eine umfassende und konstruktive Analyse der religiösen wie kirchlichen Zeitsituation aus postmoderner Reflexionshaltung und zieht daraus theologische Konsequenzen, die jedenfalls brisant genug sind, um die Postmoderne-Diskussion in der Theologie und die zeitgenössische Christentums- und Religionsdiagnose weiter zu entfachen. Kirchenleitenden Gremien, TheologInnen, ReligionspädagogInnen, kirchlichen MitarbeiterInnen – aber auch christlichen Fundamentalisten sei die Lektüre empfohlen; es ist „an der Zeit"!

Ludwigsburg Gerd Buschmann

Religionspädagogik

Biehl, Peter: **Festsymbole. Zum Beispiel: Ostern.** Kreative Wahrnehmung als Ort der Symboldidaktik. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1999. XIV, 329 S., kt DM 48,00 ISBN: 3–7887–1688–6

Peter Biehl begreift das Ostergeschehen als Testfall für die Symboldidaktik, skizziert deren zwanzigjährige Geschichte und gelangt nach Auseinandersetzung mit ihren Kritikern zu einer Neuformulierung der Symboldidaktik als Ort kreativer Wahrnehmung und kommunikativer Didaktik.

Kap. 1: Präludium: Zwanzig Jahre Symboldidaktik (1–23) zeichnet in 1.1 zunächst deren Anfänge und ursprüngliche Intentionen nach, in 1.2 deren Kritik zwischen Semiotik und Phänomenologie, um in 1.3 Zukunftsperspektiven und ein neues Paradigma der Symboldidaktik zu entwerfen. – Schon die Anfänge der Symboldidaktik seit Ende der 70er Jahre, verbunden mit den Namen E. Feifel, P. Biehl, G. Baudler und H. Halbfas, wollen als ursprüngliche Intention mittels der Kategorie der Erfahrung eine Brücke des Verstehens zwischen jugendlicher Lebenswelt und der Welt der Religion bilden. Dabei hat Symboldidaktik von Anfang an sowohl Symbole aus der Lebenswelt der Lernenden wie aus der Welt der Religionen (als ewige Urbilder) umfaßt. – Die Kritik an

der Symboldidaktik fokussiert B. einerseits in der ent-ontologisierenden, subjekt- und rezipientenorientierten Semiotik (M. Meyer-Blanck), die „vom Symbol zum Zeichen" gelangen will, andererseits in der Phänomenologie (M. Josuttis, H.-M. Gutmann: „Symbole zwischen Macht und Spiel"), die Symbole jenseits der Subjektivität als ontologisch mit dem Heiligen und seiner Macht verbunden begreift und demzufolge vom Symbol zum Ritual gelangen will. „Hinter dieser Kritik steht die *theologische* These, daß die Symbole aufgrund ihrer Wirkmächtigkeit ihre Erkenntnis- und Verstehensmöglichkeiten selber mitbringen und daher keiner Hermeneutik bedürfen" (12f). Hinter der semiotischen Kritik hingegen steht die These, daß Symbole sich überhaupt erst in Kommunikationsprozessen herausbilden, wenn bestimmte Menschen sie *als* Symbole in Anspruch nehmen; es geht der Semiotik (wie der Didaktik) also lediglich um Mitteilbarkeit und Verstehbarkeit der Botschaft – nicht um deren „objektive" Wahrheit. Während für die Phänomenologie die hermeneutisch-didaktische Frage wegen des „objektiven" Gehalts der Symbole in fundamentalistischer Attitüde überflüssig ist, verabschiedet sich die Semiotik als Symbolisierungs- statt Symbolhermeneutik als (Selbst-)Verständigung von symbolisierenden Subjekten von der theologischen Wahrheitsfrage in postmoderner Attitüde. B. nimmt hier bewußt eine Zwischenposition ein; er will weder Wahrheitsfrage noch Hermeneutik / Didaktik verabschieden, neigt aber doch insgesamt eher zu einer teilweise semiotischen Revision der Symboldidaktik: Aufhebung des Symbol-Zeichen-Gegensatzes, Aufnahme des kommunikativen und subjektiven Aspekts (jetzt heißt es: „Symbolische Kommunikation gibt zu lernen"), Symbole bestehen nicht, sie entstehen. Insofern hat die Symboldidaktik den Paradigmenwechsel von der Handlungswissenschaft zur Wahrnehmungslehre und zur kommunikativen Didaktik zu vollziehen.

Die erforderliche Umorientierung und Umgestaltung der von B. maßgeblich mit entworfenen Symboldidaktik („Symbole geben zu lernen") im Sinne des Einbezugs neuerer Entwicklungen in der Mediengesellschaft (z. B. Dominanz des Visuellen) und der religionspädagogischen Praxisfelder vollzieht *Kap. 2: Kreative Wahrnehmung als Ort der Symboldidaktik (24–136).* Diese selbstkritische Revision der Symboldidaktik umfaßt besonders die Bereiche Medien (2.1), Wahrnehmung und Ästhetik (2.2), Bildung als Wahrnehmung (2.3) und Symboldidaktik als kommunikative Didaktik (2.4) sowie inhaltliche und didaktische Aspekte zu einer kritischen Symbolkunde (2.5 – 2.8). – Zunächst muß die Symboldidaktik sich der Medienbestimmtheit dieser Welt stellen, besonders ihrer Bildlichkeit, Wahrnehmungen *aller* Art thematisieren und die Verlagerung vom logozentrischen zum ästhetischen Denken nachvollziehen. Wahrnehmung im Sinne von „aisthesis" ist sodann vor sensualistischer Verengung zu schützen, als Summe von Wahrnehmen und Empfinden und als kommunikativer Prozeß in Wechselseitigkeit und Widerständigkeit zu begreifen, hat die Abwertung von Sehsinn und Bild in Theologie und Pädagogik zu überwinden, mit allen Sinnen wahrzunehmen und das Eigenrecht vorwissenschaftlicher Erfahrungen der Lebenswelt zu würdigen: u. a. Vorrang der Hermeneutik der Wahrnehmung und Rezeptionsästhetik vor historisch-kritischer Exegese. Im spielerischen Umgang mit Symbolen wird kreative Wahrnehmung entbunden, Imagination, die neu sehen läßt. (45). So entsteht Bildung als Wahrnehmung des Ich, des anderen, Fremden und der Natur sowie der Geschichte. (66). Dabei ist der Bildungsprozeß als Prozeß der Kommunikation zu verstehen (80) und im Sinne der kommunikativen Didaktik die Gleichwertigkeit von Inhalts- und Beziehungsaspekt zu betonen. (81). Die Verständigung über Symbole (analoge Kommunikation) dominiert über die Interpretation von Symbolen (digitale Kommunikation) (86). Deshalb lautet die erste Grundaufgabe der Symboldidaktik: Lebensweltliche, religiöse und christliche Symbole als kulturelle und/oder religiöse Objektivationen in kommunikative Prozesse zu überführen. (95). Die zweite Aufgabe lautet: die *lebensgeschichtliche* Verankerung eines Symbols wahrnehmen, seine *religiöse* Dimension erschließen, durch kreativen Umgang seinen *theologischen* Sinn deuten. Das veranschaulicht B. in didaktischen Strukturgittern (103ff) im Dreischritt von ganzheitlicher Symbolerschließung, kritischer Interpretation und Gestaltungsaufgabe bzw. Handlungsvollzug. Dabei sind LehrerInnen lediglich Regisseure (110ff).

Das theologische *Kap. 3: Symboldidaktik und das Symbol der Auferstehung (137–190)* verortet Ostern im Rahmen einer Theorie des Festes (3.1), im Rahmen theologischer Deutungen (3.2) und innerhalb der Symbolik des Osterbrauchtums (3.3). – Das Osterfest wird zunächst auf eine allgemeinen Festtheorie bezogen: Zwischen affirmativer (J. Pieper) und kritischer Theorie des Festes (J. Moltmann) bezieht B. mit H. Cox („Das Fest der Narren") und G. M. Martin eine mittlere Position zwischen Fest und Alltag; „das Heilige hat seinen Ort im Fest", das sich kennzeichnet durch Inszenierung, Fülle und Steigerung des Lebensgefühls, und den Alltag transzendiert (J. Assmann). Bei den theologischen Deutungen von Ostern (exemplarisch: R. Bultmann, W. Pannenberg, J. Moltmann, mit Bevorzugung des Letzteren) wird deutlich: „Wird Jesus durch symbolische Repräsentation im Kult gegenwärtig, ist die Frage nach den Ergebnissen historischer Rekonstruktion des Ostergeschehens zweitrangig" (139), – soviel zu der aktuellen Auseinandersetzung um Gerd Lüdemann. Schließlich wird das religiöse (Oster-)Brauchtum erläutert, das bisher kein Thema der evangelischen Religionspädagogik ist. (178).

Die Schluß-Kap. sind praxisorientiert: *Kap. 4: Realisationen und Konkretionen (191–288)* formuliert didaktische Entscheidungen angesichts jugendlicher Interessen (4.1), thematisiert Inhalte zum Thema Auferstehung in Bibel, Literatur und Film (4.2), skizziert Rahmenziele (4.3) und kommentiert theologisch und didaktisch (4.4 – 4.5). – Jugendliche Interessen ranken um die Frage „Was kommt nach dem Tod?" Auferstehung wird dann als Thema in Bibel, Literatur und Film (P. P. Pasolini: Das 1. Evangelium Matthäus / D. Arcand: Jesus von Montreal) erörtert.

In *Kap. 5* beschließen 23 kopierfähige *Materialien zu den Symbolen des Osterfestes (290–329)* den Bd: aus Literatur (u. a. Dürrenmatt, Kaschnitz, Hebel, Kästner, Kafka, Böll), Liedgut (EKG 117, Wolf Biermann), biblischen, apokryphen und theologischen Texten sowie Bildmaterialien (u. a. M. Chagall, M. Grünewald).

Auch wenn die massenmedialen und jugendkulturellen Materialien in den Praxiskapiteln nicht unbedingt auf dem neuesten Stand sind (U 2: Where the streets have no name, 52f, Udo Lindenberg: Jack, 252, Wolf Biermann: Es gibt ein Leben vor dem Tod, 253): insgesamt ein mit Gewinn zu lesendes Buch des Altmeisters der Symboldidaktik, das sich (selbst)kritisch nicht nur der Semiotik und Phänomenologie stellt, sondern auch den Massenmedien, den Bildwelten, der jugendlichen Lebenswelt, der „Praktischen Theologie als Kunst der Wahrnehmung" und der kommunikativen Didaktik. Es verläßt die ausgetretenen, ontologischen Pfade der ewig gleichen und angeblich so „tiefen" religiösen Grundsymbole Haus, Hand, Weg etc., die früher von B. gegen die Oberflächlichkeit der massenmedialen „Symbole" ausgespielt wurden (vgl. Symbole geben zu lernen I, 164 / moderater schon in: Symbole geben zu lernen II, 239ff). So frisch neuformuliert mag die Symboldidaktik den Weg in das neue Jahrtausend gehen.

Ludwigsburg Gerd Buschmann

Philosophie

Fellmann, Ferdinand: **Orientierung Philosophie**. Was sie kann, was sie will. – Reinbek: Rowohlt Verlag 1998. 182 S. (rowohlts enzyklopädie, 55601), kt DM 15,90 ISBN: 3–499–55601–4

Ferdinand Fellmann, bislang durch eine beachtliche Reihe von Monographien hervorgetreten, hat nun, als Gründungsprofessor für Philosophie und Wissenschaftstheorie an der TU Chemnitz, einen Versuch vorgelegt, mit dem er auf allgemeines Interesse zielt *(Orientierung Philosophie. Was sie kann, was sie will).* Der Vf. gesteht zu Beginn, daß seine „Orientierung Philosophie" ein „gewagtes Unternehmen" sei (7). Um zur Philosophie hinzuführen, markiert er „die beiden emotionalen Pole ..., zwischen denen sich philosophisches Denken bewegt", nämlich *jugendliche, von naiver Zuversicht getragene Neugierde* und *ironische Distanz gegenüber dem eigenen Wissensanspruch* (8). Da er als Vater der antiken Philosophie Sokrates nennt, hätte er als emotionale Ausgangspunkte des Philosophierens auch Staunen und Erschrecken erwähnen können, von denen Menschen einerseits in der Begeisterung angesichts des begegnenden Schönen und Wahren, andererseits angesichts geschehender Ungerechtigkeit und des jedem bevorstehenden Todes erfaßt werden (Platon, der Überlieferer und Interpret sokratischen Philosophierens, hat solche Emotionen gekannt und ihrer Diskussion breiten Raum gegeben). Wer Philosophie als eine vernünftige Antwort auf Situationen versteht, in die sich ein Philosophierender gestellt sieht, wird ihre Behandlung unter der Perspektive, *was Philosophie kann, was sie will,* für unsachgemäß und subjektivistisch halten. Annehmbar ist die Maßgabe, daß *Pluralismus* den Aufbau der Überlegungen prägen solle (8). Die Bestimmung der Kriterien für akzeptable Formen der Philosophie scheint aber mißlungen zu sein. Der Vf. sagt nämlich, er wolle alle Erscheinungsformen der Philosophie zulassen, „die mindestens zwei Kriterien erfüllen: Mitteilbarkeit und Überprüfbarkeit durch rationale Standards" (8). *Mitteilbarkeit* explizit als Kriterium zu nennen, scheint überflüssig zu sein, weil nicht-mitteilbare Gedanken sich selbst ausschließen (jedenfalls für gewöhnlich, wenn man nicht gegen die Grenzen der Sprache anzurennen sucht, um das Unsagbare zu zeigen). *Überprüfbarkeit* hingegen hört sich gut an, da ungeprüfte Meinungen nicht ins Spiel kommen dürfen, wenn Philosophie Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben können soll. Zu begründen oder zu diskutieren wäre aber das Kriterium, das Annahmen zu überprüfen erlaubt (gerade darum ging bekanntlich seit alters der Streit in der Philosophie). F.s Antwort („durch rationale Standards") fällt vor diesem Hintergrund dürftig aus.

Als „gemeinsames Band", das alle Philosophien „über die Wissenschaftlichkeit hinaus miteinander" verbinde, wird „das Verlangen des Menschen nach Klarheit über sich selbst" genannt (8). Dazu wäre zu fragen, ob das Verlangen nach *Klarheit über sich selbst* über die Wissenschaft hinausgeht oder ob Klarheit über sich selbst nicht zu den Grundaufgaben der Philosophie als Wissenschaft gehört. Das Ziel brauchte keine dogmatische Klarheit zu sein; aber es wäre doch

schon bemerkenswert, wenn wir *wüßten*, daß Menschen sich durch *Fragenkönnen* auszeichnen (Augustinus, *Confessiones* 10,10: „hominesautem possunt interrogare"), was man mit Kant im Sinne der *metaphysischen Naturanlage* verstehen kann. Anregend klingt die These, Philosophen sprächen „letztlich doch immer im Blick auf das moralische Selbstverständnis des Menschen" (8). Das begründet Vf. mit dem *homo-mensura*-Satz des Protagoras, den er allerdings einseitig auslegt, ohne seine interpretatorischen und sachlichen Probleme zu erwähnen. Der Satz, der im Gegensatz zum Gottesglauben stehe, bringe eine Überzeugung zum Ausdruck, „die heute mehr denn je unserem Selbstwertgefühl, unserer Individualität und Personalität entspricht" (9). F. wendet sich gegen die von ihm als *mittelalterlich* klassifizierte *Position* der *philosophia perennis* (9). Was er dagegen als Aufgabe der Philosophie nennt, gehört freilich selbst in den Rahmen der *philosophia perennis*, denn er bestimmt die Aufgabe der Philosophie als *Sinnklärung der geistigen Situation* und sagt (9): „Sinnklärung heißt nicht Sinngebung des Sinnlosen, sondern Aufdeckung der Wirklichkeit, die, richtig verstanden, für sich selbst spricht."

Das Vorwort enthält zwei längere Zitate: eines von Hilary Putnam, das andere von John Stuart Mill. Beide sind nicht uninteressant, die Wahl gerade dieser Zitate zeugt aber von Zufälligkeit und Beliebigkeit im Umgang mit philosophischen Texten. Obwohl F. Orientierung zu schaffen versucht und deswegen zuweilen holzschnittartig argumentiert, erklärt er dennoch mit Recht, daß „die Philosophie niemals ans Ziel" komme, und reduziert sein Ziel auf die Aufgabe eines Reiseführers, „der bei den Teilnehmern den Enthusiasmus weckt, den sie brauchen, um die Reise ins unbekannte Land der Philosophie erfolgreich zu bestehen" (13). Ob sich Enthusiasmus bei der Lektüre einstellt, muß jeder Leser selbst sehen. Es ist aber darauf zu achten, ob und wieviel ein sich vielleicht einstellender Enthusiasmus mit Philosophie zu tun hat.

Das Buch besteht aus *zehn Abschnitten* und einem Anhang. Der *erste Abschnitt* setzt mit der Sinnfrage vor dem Hintergrund von Nietzsches Verkündigung des Todes Gottes an (14–29: *„Faszination Philosophie: Die Klärung von Sinn"*) und führt über die Frage nach dem Menschen zu den Aufgaben der hermeneutischen Philosophie. Am Ende dieses Abschnitts versucht der Vf. zögernden Lesern die „Angst vor dem Einstieg in die Philosophie" zu nehmen, mit Worten, in denen die Philosophie fast als süchtig machende Droge erscheint (28f): „Wer nur ein wenig Ausdauer mitbringt, um die Anfangsschwierigkeiten zu überwinden, der wird bald die Erfahrung machen, daß Philosophie ein Bewußtseinszustand ist, auf den all diejenigen, die ihn einmal erlebt haben, trotz aller Angespanntheit des Denkens nicht mehr verzichten möchten. Denn die Sinnklärung und das intensive Bewußtsein davon können eine intellektuelle Lust erzeugen, die den sinnlichen Freuden weit überlegen ist." Dennoch empfiehlt F., auch die ökonomische Seite des Philosophie-Studiums zu beachten, da es „selbst für einen Philosophen aus Hingabe keine akzeptable Perspektive" sei, „seinen Lebensunterhalt mit Taxifahren zu bestreiten" (41).

Im *zweiten Abschnitt* (30–43: *„Motive und Typen philosophischen Denkens"*) will der Vf. die Wege vom *Staunen zur Verwunderung*, vom *Weisen zum Forscher* nachzeichnen. Er übernimmt dabei das von Jürgen Habermas in Angriff genommene Programm, das man zwar für eine Zusammenfassung heute verbreiteter Meinungen und insofern für diskussionswürdig halten kann, das aber selbst auch seine verborgenen Glaubenssätze hat (32f). Solche Leitideen „als Prüfstein bei der Entscheidung junger Menschen für ein Studium der Philosophie" zu bezeichnen, scheint jedenfalls übertrieben zu sein (40).

Der *dritte Abschnitt* (44–64: *„Sachgebiete der theoretischen Philosophie"*) hat *Logik*, *Metaphysik* und *Erkenntnistheorie* zum Thema. F. erklärt, daß der Name *Metaphysik* unter bedeutenden zeitgenössischen Werken nicht mehr zu finden sei; er erwähnt jedoch nicht, daß wenigstens das Problem der Metaphysik virulent geblieben ist (wie sich zeigen wird: bei ihm selbst) und sie gelegentlich große Reputation behalten hat, z. B. im Werk von Emmanuel Levinas, den der Vf. zwar einflußreich nennt, aber offenbar nicht kennt und als Emile Lévinas aufführt (87). Gegen Kants Einschätzung, der Metaphysik mit der Kritik einen Dienst erwiesen zu haben, vertritt F. die These, die Metaphysik habe durch Kant „einen schweren Schlag erlitten" (53). Die Skizze der nachkantischen Metaphysikgeschichte (54–57), in der eine Reihe philosophischer Autoren (Hegel, Schelling, Dilthey, Wittgenstein, Bergson, Marx, Simmel, Heidegger, Sartre) mit wenigen Sätzen bedacht werden, ist zu knapp geraten, als daß sie zur Weckung des nötigen Problembewußtseins taugen könnte.

Der *vierte Abschnitt* (65–80: *„Sachgebiete der praktischen Philosophie"*) hat ziemlich disparate Untertitel: *Ethik, Politische Philosophie, Rechtsphilosophie, Philosophie der Geschichte, Philosophische Anthropologie* und *Ästhetik*; es folgen bunt gemischte Hinweise und Ratschläge, die nicht immer zutreffend sein müssen (z. B. 78: „Kein Professor oder Dozent wird es einem Studierenden übelnehmen, wenn er zu Beginn eines Semesters in verschiedene Veranstaltungen hineinhört"). Laut F. *beschreibt die Ethik nicht*, wie die Menschen sich verhalten, sondern „bewertet menschliches Tun und Lassen moralisch" (66). Dazu habe sie „Maßstäbe entwickelt, die je nach den metaphysischen Positionen variieren und somit den historischen Veränderungen unterliegen" (66). Dagegen ist zu sagen, daß es nicht *die Ethik* ist, die Maßstäbe entwickelt. Es ist auch kein *Ethiker*, der normative Maßstäbe erfindet, außer er trüge Regeln der Klugheit vor. F. unterschiebt Kant in diesem Kontext die These, „daß er die Moralität vom Willen Gottes abkoppelt" (69). Dagegen ist festzuhalten, daß die moralischen Gesetze laut Kant ihrer unbedingten Geltung wegen zugleich als göttliche Gebote zu betrachten sind (z. B. *Kritik der praktischen Vernunft* A 233). Verwunderlich ist, daß der Metaphysik nebenbei, obwohl es mit ihr heute doch schlecht steht, eine so wichtige Funktion für die Ethik zugesprochen wird, die im Gegensatz zur Metaphysik offenbar *en vogue* ist. Zwischendurch spricht der Vf. enigmatisch vom „Primat der praktischen Vernunft", ohne zu erläutern, was damit gemeint sein könnte. Da er Kants Moralphilosophie als formalistisch bezeichnet, ohne diese Meinung zu belegen, meint er, vor Kant auch warnen und erklären zu müssen, daß Teile seiner Moralphilosophie „unseren gegenwärtigen Wertvorstellungen kaum noch gerecht werden" (69). Derart erhalten *gegenwärtige Wertvorstellungen* auf Grund der Macht des Faktischen plötzlich normativen Charakter, obwohl die Ethik laut Vf. nicht zu beschreiben hat, wie Menschen sich verhalten. Die Mängel an Problembewußtsein und Information bezeugen die Orientierung des Vf.s an Modischem, ebenso wie die Tatsache, daß gelegentlich antikirchliche Affekte zum Vorschein kommen (z. B. 71).

Im *fünften Abschnitt* wendet sich F. *philosophischen Denkrichtungen an den Universitäten* zu (81–99). Er beginnt mit einer *Typologie der Denkstile* im Anschluß an William James, nennt die *Transzendentalisten* (darunter versteht er *Anhänger des Kantischen Idealismus*) als die am stärksten an philosophischen Seminaren in Deutschland vertretene Gruppe (84) und macht sie nebenbei lächerlich (85f), führt kurz die Gruppen der *Idealisten*, der *Phänomenologen*, der *philosophischen Hermeneutiker* an (86–90); danach folgen die *Anhänger der Kritischen Theorie*, der *Postmarxisten*, der *kritischen Rationalisten* und der *sprachanalytischen Philosophen* (90–96). Den vorläufigen Abschluß bilden *postmoderne Philosophen*, die recht barsch – wegen verbalen Leerlaufs und Mangels an Substanz – in die Schranken gewiesen werden (96f). Noch unfreundlicher urteilt der Vf. unter dem Titel: *„Wer in der philosophischen Landschaft sonst noch anzutreffen ist"*, zunächst noch brav zurückhaltend gegenüber der feministischen Philosophie, dann aber keck zu „zahlreichen Zwischenformationen und Randgruppen, die an manchen Universitäten exotische Sonderexistenzen führen"; zu ihnen rechnet er „Neuplatoniker und Neuaristoteliker sowie katholische Scholastiker und protestantische Aufklärer"; zuletzt erwähnt er im Gestus der Überlegenheit „die beträchtliche Schar akademischer Philosophen von eunuchischer Neutralität, die sich aus Angst vor eigenen Gedanken streng auf die objektive Interpretation historischer Texte beschränken" (98).

Im *sechsten* (100–111: *„Die Philosophie und ihre Geschichte"*) und *siebenten Abschnitt* (112–122: *„Selbst denken durch neue Fragen"*) beginnt wohl das, was F. als lebendiges Philosophieren vorzuführen sucht. Der Rez. hat indessen keine neuen Fragen gefunden, sondern eher erschreckend dürftige Versuche der Vergegenwärtigung und Kritik alter, beispielsweise von *Kants Fragen der Philosophie* (115–120). Die dritte Frage *(„Was darf ich hoffen?")* hat sich laut Vf. folgendermaßen reduziert (118f): „An die Stelle der großen Hoffnung sind die kleinen Hoffnungen des Lebens getreten, die Hoffnungen auf ein gesichertes Einkommen und eine intakte Familie." Wirklich hübsch! Wenn man nur wüßte, was eine „intakte Familie" ist (vielleicht ist sie keineswegs eine „kleine Hoffnung"; vielleicht erwachsen aus ihr, je intakter sie ist, desto größere Hoffnungen). Wie auch immer: wenn demnächst die Zahl der zerrütteten Familien noch weiter zugenommen haben wird oder es keine Familien mehr gibt, wird es für den Vf. gewiß nötig werden, die kleine Hoffnung noch kleiner zu machen (z. B. nicht zu lange Zeit ohne Lebensabschnittspartner sein zu müssen usw.).

Der *achte Abschnitt* (123–139: *„Die Philosophie und die Wissenschaften"*), der am Ende die *Philosophie als Strukturwissenschaft* präsentieren soll (136), mündet in ein Husserl-Zitat (138f), dem der Vf. Vorbildlichkeit zuspricht, obwohl er einzusehen glaubt, „daß sich ‚Normen von absoluter Geltung' aus den Strukturwissenschaften nicht mehr ableiten lassen", was doch die Sinnspitze der Überlegung Husserls war. F. schließt diesen Abschnitt so ab (139): „Letztlich sind es die Regeln der Wissensverarbeitung selbst, die uns grundlegende Orientierungsmuster und Entscheidungshilfen für das gesellschaftliche Leben bieten. An diese muß sich der Mensch halten, um in den von ihm selbst geschaffenen Welten auch in Zukunft ein einigermaßen humanes Leben führen zu können." Wer die Möglichkeit auch der *Frage* nach Letztbegründung explizit bestreitet, sollte sich fragen, ob er das Recht hat, so zu sprechen. Obwohl laut dem Vf. der Glaube an Gott und eine bessere Welt geschwunden ist, behandelt er im *neunten Abschnitt* die *„Philosophie im Verhältnis zur Kunst und Religion"* (140–152). Großzügig attestiert er, daß es „an Universitäten Philosophen" gibt, „die sich ausdrücklich zu einer christlichen Einstellung bekennen" (141). Gleichwohl endet der Abschnitt, der weitenteils zufällige Gedankensplitter aneinanderreiht, mit wirklich Beherzigenswertem (152): „Philosophie ist kein Religionsersatz, philosophische Texte sind keine Offenbarung ... Die Verschiedenheit gebietet ..., den religiösen Glauben vom philosophischen Wissen, wenn möglich, zu trennen."

Im *letzten Abschnitt* (153–170: *„Philosophieren um die Jahrtausendwende: ein Kurswechsel"*) sucht der Vf. noch einmal geschichtliche Orientierung und spricht von einer *Verschiebung der Leitideen;* den Abschluß bilden Überlegungen zum *Vorrang der praktischen Vernunft* (164ff). Damit ist zwar ein wichtiges Stichwort gegeben, es bleibt aber in diesem Buch wohl ein unerfülltes Versprechen.

Die teils scharfe Kritik am vorliegenden Buch richtet sich gegen die Tendenz F.s sich chamäleonartig modischen Meinungen anzupassen und diese als *rationale Standards* auszugeben. Obwohl der Vf. dieses Buches Selberdenken propagiert, scheint er weitgehend herrschenden Strömungen zu folgen. Er nennt zwar mitunter zutreffende Ansätze, diskutiert sie aber selten kritisch. Von Zweifeln, die zum

Selberdenken und zum Philosophieren gehören, scheint das Buch nicht angekränkelt zu sein. Vielleicht ist es sein größter Vorzug, daß es dokumentiert, wie modisch ‚Philosophie' heute ist und in welchen Moden sie akzeptiert wird.

Eichstätt Norbert Fischer

Religionsphilosophie der Neuzeit. Klassische Texte aus Philosophie, Soziologie und Politischer Theorie, hg. v. Carl-Friedrich Geyer. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1999. VI, 260 S. (Religionsphilosophie der Neuzeit), kt DM 78,00 ISBN: 3–534–14145–8

Carl Friedrich Geyer legt mit dem hier besprochenen Bd eine *Einleitung* (Anmerkungen zum Status und zur Funktion der Religion im Horizont neuzeitlicher diskursiver Verständigungsprozesse) und eine Auswahl von Texten zur neuzeitlichen Religionsphilosophie vor.

Zu Beginn der *Einleitung* stellt er fest (1): „Auch nach der Aufklärung und Religionskritik der letzten zweihundert Jahre erweist sich am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts angesichts der epochalen Umbrüche und Globalisierungstendenzen in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft die Religion, nicht nur in der Variante des Fundamentalismus, als in einer Weise aktuell, wie es zur Jahrhundertmitte kaum jemand für möglich gehalten hätte." Religion sei nicht vergangen, sondern trage „das Signum des Gegenwärtigen" (1). Zwar stelle sich „die Implosion sogenannter totalitätsorientierter Deutungsmonopole seit dem Beginn der Neuzeit *auch* als ein kontinuierlicher Prozeß der Abdankung der Götter bzw. *des* Gottes dar", dies sei aber „nicht mehr als nur *eine* Lesart neben anderen" (1). Doch erklärt Vf., daß *die* (!) *Philosophie* „mit einer gewissermaßen chronologisch meßbar gesteigerten Intensität die Götter zunichte gemacht" und „spätestens mit *Friedrich Nietzsche* den Gott schlechthin" habe „sterben lassen" (wenn die Behauptung einer solchen Implosion zuträfe, müßte man wohl im Blick auf Nietzsche wie im Blick auf unser zu Ende gegangenes Jh. das inflationäre Auftreten neuinstallierter Totalitarismen bedenken). Vf. setzt der Implosionsthese immerhin die Annahme Blumenbergs entgegen, daß auch Philosophie „nie ohne *ihren* Gott ausgekommen" sei, allerdings „nicht um ihm zu dienen, sondern um mit ihm zu rivalisieren" (1). Vf. begreift die von ihm behauptete Gegenwärtigkeit der Religion also im Sinne der „Transformation der Religion als eines *theologischen* Faktors in Richtung eines dezidiert *politischen*"; er erläutert diese These folgendermaßen: „In dem Maße, in dem *Gott* im Kontext diskursiver Welt- und Selbstverständigungsprozesse ‚uninteressant' wird, wächst umgekehrt das Interesse an der Analyse potentieller Verhältnisse zu ihm, und zwar innerhalb eines Paradigmas des *Humanen*, als dessen Parameter sich die Politik, die Gesellschaft, aber auch charakteristische Umbesetzungen innerhalb der Theorie (vor allem in der neuzeitlichen *Bewußtseinsphilosophie*) nennen lassen" (2). Für maßgeblich hält Vf. die Peripetie, „die diesseits der Frage nach der Wahrheit von Religion gleichsam erstaunt eine Renaissance des Religiösen wahrnimmt" (2f); „weitsichtig" nennt er die Bemerkung von Hennis aus dem Jahr 1977, „daß die *Religion* das große politische Thema für den Rest dieses Jahrhunderts abgeben wird" (3).

Nach dieser systematisch gemeinten Skizze des Rahmens religionsphilosophischer Untersuchungen beginnt Vf. mit der Interpretation des Geschichtsverlaufs, den er durch die Textsammlung repräsentiert sieht (die Autoren der ausgewählten Texte sind: Hobbes, Kant, Hegel, Schleiermacher, Feuerbach, Joel, Siebeck, Overbeck, Durckheim, Simmel, Freud, Weber, Taubes, Luhmann, Horkheimer, Jaspers, Schmitt, Mackie, Kolakowski, Habermas).

Daß Vf. an Angelpunkten seiner Interpretation Habermas eine dominierende Rolle zuweist, verdeutlicht, daß er gesellschaftspolitische Perspektiven favorisiert, keine genuin religionsphilosophischen. In diese Sicht werden die ausgewählten Autoren einbezogen, zuweilen skrupellos. Das belegt folgende, nicht ausgewiesene Bemerkung (4): „Religion und Moral dienen, wie bereits Kant moniert hat, einem Egoismus, der sich nicht etwa zwingend aus der Natur des Menschen ergibt, sondern sich auf willkürliche Moden und Beispiele berufen kann." Auf welchen Text sich Vf. bezieht, ist dem Rez. unklar. Selbst wenn es einen Beleg gäbe, bliebe die Bemerkung eine Verfälschung der Grundlehre Kants, da laut Kant Moral und Religion (das wäre die richtige Abfolge) jedem Egoismus notwendig entgegengesetzt sind (nicht einmal die Postulate der „Kritik der praktischen Vernunft" geben egoistischen Bestrebungen Raum, z. B. der Sehnsucht nach ewigem Leben und Gott als dessen Garanten; sie gründen vielmehr auf *reiner* praktischer Vernunft). Was Vf. meint, wenn er bei Kant „keine Rückkehr zum Supranaturalismus" sieht (5; mit „Supranaturalismus" meint er „Gott, überweltliche Mächte"; 15), hätte er besser genauer erklärt, da die Insinuation fehlgeht, Kant propagiere eine „Religion der Immanenz" (15). Bzgl. einer solchen „Religion der Immanenz", die er offenbar – unter hartnäckiger Bestreitung ihrer „transzendenten Dimension" (24) – zu retten versucht, müßte Vf. sich auf andere Autoritäten oder auf sein eigenes Denken stützen.

Kant besitzt für Vf. gleichwohl so großes Ansehen, daß er ihm das Schlußwort seiner Einleitung mit einem Text aus der „Kritik der reinen Vernunft" (KrV B 805) läßt. In dieser Passage werde der „mögliche religionsphilosophische Ertrag" seiner Einleitung, obgleich „verkürzt", zusammengefaßt. Der Rez. möchte darauf hinweisen, daß dieses Zitat zwar ein Motiv der kritischen Philosophie isoliert zum Ausdruck bringt, aber keineswegs als Zusammenfassung ihres Ertrags gelten kann (dazu wären besser KrV B XXIXf und einschlägige Passagen der „Kritik der praktischen Vernunft" oder aus „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" zu zitieren). Da Vf. in solch ungewolltem Sinne „verkürzt" argumentiert, braucht man sich nicht mehr zu wundern, daß er die Religion auf ihre immanente gesellschaftspolitische Funktion reduziert.

Immerhin wird damit deutlich, in welcher Weise die Religion laut Vf. heute gegenwärtig ist. Im Anschluß an Georg Simmel bestimmt er die „Erkenntnisleistung des modernen Bewußtseins im Blick auf das Faktum des Religiösen" als „Dechiffrierung der objektiven Religion ... zugunsten einer Religion der Immanenz" (15). Mit dem Titel „Religion der Immanenz" sei zweierlei gemeint; erstens besage er „eine veränderte Auffassung von Transzendenz", nämlich (15): „Die ‚Gegenstände' der objektiven Religion, also im Kern das Göttliche, sind keine welttranszendenten Gegebenheiten mehr, sondern nur noch bewußtseinstranszendente, sofern hier *Bewußtsein* den Bereich dessen umschreibt, auf den sich die Theorie vernünftigerweise beziehen kann." In einem zweiten, vom Vf. für folgenreicher gehaltenen Sinne bedeute der Titel „Religion der Immanenz", daß das Transzendente „zum ‚bloßen' Objekt einer immanenten, d. h. in Relation zu anderen kulturellen Hervorbringungen des Menschen (etwa der Kunst) stehenden Betrachtungsweise" werde (16). Vf. verteidigt seine immanentistische Religionsdeutung auch gegen Autoren wie Horkheimer, denen die Betonung der Transzendenz explizit am Herzen liegt (24): „Die Kritische Theorie kann sich mit der Immanenz nicht abfinden und vermag dennoch nicht über sie hinauszugelangen." Nach Auffassung des Rez. läßt sich mit dem Ausdruck „Transzendenz" gut auf etwas hinweisen, was die Vernunft nicht durch sich selbst einsehen kann (laut KrV B XIII sieht sie nur ein, „was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt"); die Beibehaltung der Rede von Transzendenz macht also die Annahme einer „Inversion der Aktivität" erforderlich. In ähnlicher Weise läßt Vf. den Transzendenzbezug im Denken von Karl Jaspers unter den Tisch fallen. Er erwähnt zwar den Ausdruck der „Chiffre der Transzendenz" (25f), ordnet ihn aber Thesen seines Favoriten Habermas unter und läßt die Religion so in ihrer immanenten Bedeutung untergehen. Daß Vf. diese systematische Tendenz verfolgt, hätte der Buchtitel schon deutlich machen sollen.

Einen Leser, der Sinn für die nur in Beziehung auf Gott zu verstehende Wahrheit der Religion hat, mag deren Reduktion auf immanente Funktionen schmerzen. Wer aber die Einseitigkeit der vorgelegten Diagnosen durchschaut, kann das Buch doch mit Gewinn lesen, da die ausgewählten Texte meist anregend sind. Zudem dokumentieren die Einleitung und ein Teil der Texte, in welcher Form die „kritische Öffentlichkeit", als deren Sprachrohr der Hg. seine Favoriten anführt, Religion akzeptiert. Diese „kritische Öffentlichkeit", die gar als „Gerichtshof" apostrophiert wird (6), der wohl die *philosophical correctness* zu beurteilen hätte, erweckt im Rez. aber den ihm unangenehmen Anschein von „totalitätsorientierter Mediokratie" und „Populismus".

Eichstätt Norbert Fischer

Spiritualität

Brantzen, Hubertus: **Lebenskultur des Priesters**. Ideale – Enttäuschungen – Neuanfänge. – Freiburg: Herder 1998. 283 S., kt DM 34,00 ISBN: 3–451–26381–5

Eine Zeitschrift für theologische Literatur ist nicht der rechte Ort, ein Buch wie dieses ausführlich vorzustellen. Sie darf aber ein Buch wie dieses auch nicht übergehen, denn es befaßt sich mit dem Leben vieler, deren denkerischer Bezugsrahmen die Theologie ist und die theologische Inhalte weitervermitteln. Biographie und Theologie gehören zusammen.

Es geht hier, wie der Titel etwas blaß ausdrückt, um die „Lebenskultur" des Priesters. Es handelt vom priesterlichen Leben in seinen Längen und Breiten, seinen Höhen und Tiefen. Fragen wie priesterliches Selbstverständnis (theologisch wie spirituell) spielen ebenso eine Rolle wie die Umsetzung, vielleicht auch die Korrektur dieses Selbstverständnisses im (zumeist gemeindezentrierten) Alltag. Je mehr auf die einzelnen Arbeitsbereiche (und die Gestaltung priesterlichen Lebens angesichts der Arbeitsbereiche und in ihnen) dort eingegangen wird, desto praktischer wird das Buch. Man wünscht ihm viele Leser unter den „Betroffenen" und darüber hinaus. Ich halte es für eine der besten „Lebenshilfen" für Priester, die es derzeit auf dem Büchermarkt gibt.

Daß man angesichts der Fülle des Anzusprechenden auch da und dort zu unterschiedlichen Optionen und Wertungen kommen kann, ist wohl selbstverständlich. So wird m. E. beispielsweise der Komplex von Sexualität bzw. Zölibat (inklusive der Frage der Homosexualität) merkwürdig verharmlosend angegangen, obwohl doch hier ein besonderer „Problemknoten" sitzt. Die Beziehung Priester – Amtskirche (Bischof) ist ebenso wenig reflektiert. Auch wird die Stellung der Eucharistie im Leben des Priesters nicht differenziert genug angegangen und angefragt. Natürlich kann man sagen, man solle doch nicht immer wieder auf „Reizthemen" zu sprechen kommen, aber wie, wenn gerade diese die Entscheidungspunkte des priesterlichen Lebens markieren? Unter Umständen hat B., selbst Laie, dafür aber nicht den existentiell geschärften Blick.

Doch noch einmal: Insgesamt ist das Buch des Mainzer Pastoraltheologen eine selten gut gelungene Hilfe für die Gestaltung priesterlichen Lebens unter den konkreten Bedingungen in der Kirche von heute und im Leben unseres Landes. Fachtheologen hätten es gerne gesehen, wenn etwas mehr zur Rolle der Theologen für priesterliches Leben gesagt worden wäre. Daß dies nicht der Fall ist, liegt aber vermutlich an der Situation heutiger Theologie.

Münster Harald Wagner

Sudbrack, Josef: **Gottes Geist ist konkret.** Spiritualität im christlichen Kontext. – Würzburg: Echter 1999. XV, 455 S., geb. DM 68,00 ISBN: 3–429–02078–6

Nachdem Wort und Sache namens „Spiritualität" förmlich inflationär und diffus im neo- und interreligiösen Gesprächszusammenhang Konjunktur gewonnen haben, ist es gleichermaßen dringlich wie hilfreich, eine christliche Profilierung mit historischer Tiefenschärfung und systematischem Zugriff auszuarbeiten zwecks Förderung der Dialogfähigkeit und zur Unterscheidung der Geister. Sudbrack stellt sich dieser Aufgabe in drei großen Gedankengängen und schöpft dabei aus dem umfangreichen Wissen der gesamten Frömmigkeitsgeschichte und intensiver Seelsorgeerfahrung seines bisherigen Lebenswerkes. Vieles, was er in früheren Publikationen zum Thema schon erschlossen hat, wird hier aufgenommen, neu komponiert und weitergeführt.

Mit dem Interesse, so erfahrungsbezogen und lebensweltlich wie möglich zu be-schreiben, widmet sich der *erste Teil „Eine narrative Spiritualität – zur geistigen Situation"* einer Art Landvermessung von Sehnsuchtsbewegungen, Hoffnungstendenzen und Schmerzpunkten in der Gegenwartskultur. Am Beginn steht nicht zufällig eine autobiographische Skizze zwecks Einladung, Phänomen und Begriff der Spiritualität von vornherein lebensgeschichtlich zu orten und zu erden. Bei der Situationsbeschreibung (Entdeckung der Sprache, Überwindung kognitiver Engführungen, systemisches Denken und Verhalten etc.) fällt auf, daß von den „objektiven" Faktoren gesellschaftlichen Lebens, den sozioökonomischen Prozessen, Verhältnissen und „Sachzwängen" als Orten von Spiritualität kaum die Rede ist: auch hier also ein typischer Trend zur Individualisierung (Trotz des spürbaren Bemühens um Anschlußfähigkeit an Wissenschaften wie Psychologie, Soziologie etc.)?

Der *zweite*, bei weitem umfangreichste *Zentralteil* des Buches bietet eine differenzierte Grundlegung christlicher Spiritualität mit Darstellung ihrer Wort- und Wirkungsgeschichte und mit dem stets interreligiös dimensionierten Bemühen, den inhaltlichen und normativen Kern christlichen Glaubens trinitarisch zu bestimmen und in seiner Erfahrungs- wie Deutekraft zu erschließen. Unter diesen „Brennpunkten des Nachsinnens über Spiritualität" wird ausführlich über Weg und Aspekte von Meditation gesprochen. Der Frage nach Identitätsbildung im Glauben („Sehnsucht nach Ganzwerden und Selbstsein") wird ebenfalls ein ausführliches Kap. gewidmet (im ständigen Gespräch mit Dialogphilosophie und verschiedenen psychologischen bzw. therapeutischen Ansätzen). Schließlich folgt eine ekklesiologische Ortung christlicher Spiritualität mit Reflexion auf verschiedene Kirchenbilder und Kirchenerfahrungen sowie auf die wesentlich kommuniale Dimension christlicher Spiritualität. Der dritte Abschnitt schließt mit wichtigen Reflexionen zur „Erfahrung des Heiligen und zum Gottesbild". Angesichts der spürbaren Wiederkehr pantheisierender Frömmigkeitsformen gerade unter intellektuellen Zeitgenossinnen und Zeitgenossen kommt hier natürlich der Pneumatologie als der „Vermittlung" von Transzendenz und Immanenz Gottes in der Erfahrung des Christenmenschen sowie der negativen Theologie („Gott ist mehr als Gott") besondere Bedeutung zu. Ein kurzer Abschnitt in diesem Zusammenhang geht schließlich der Theodizeefrage nach dem Bösen nach.

Der gleichfalls materialreiche *dritte Teil* widmet sich der praktischen Realisierung von Spiritualität – besonders natürlich in der Vielfalt von Gebetswegen und -formen. Das „göttliche Milieu", in dem Spiritualität christlich konkret wird, wird abschließend in drei Grundsätzen durchbuchstabiert: „Engagierte Gelassenheit, im Handeln kontemplativ, Gott in allen Dingen finden."

Das Buch insgesamt ist durchzogen von einer Fülle wichtiger Bezüge aus Geschichte und Gegenwart christlichen Glaubens – mit einer Vielzahl von Originalzitaten, die ärgerlicherweise freilich fast nie genau belegt werden und also nicht verifizierbar bleiben. Positiv hervorzuheben ist das durchgängige Bemühen um interdisziplinäre und interreligiöse Dialogizität, und dies sowohl synchron wie diachron (deshalb auch das ständige Zwiegespräch mit Teilhard). Oft freilich bleibt es nur bei Stichworten und Kurzwertungen, die den Charakter additiver Literaturübersichten und Kurzrezensionen behalten. Keine Frage: eine ungemein reichhaltige Materialsammlung, eine Fülle treffender Momentaufnahmen und Zeitdiagnosen, wichtige Überlegungen zum besonderen Profil des Christlichen – mit einer „Systematik" freilich, die eher assoziativ wirkt. Ob dann nicht doch weniger mehr wäre? Immerhin helfen die genauen Namens- und v. a. auch Sachregister zur weiteren Erschließung; auch die zwölf eng gedruckten Seiten mit Anmerkungen bringen Hintergrundinformation und zeigen, aus welcher Tiefe des Wissens und der Erfahrung S. schöpft. Zu wünschen wäre, daß die Leitthesen des Buches, gekürzt und gleichermaßen stringent und argumentativ durchsichtig, in einem knappen Reader nochmals zur Darstellung kämen. Denn solch ein Vademecum zur Unterscheidung der Geister wäre zweifellos ein Gebot der Stunde.

Wiesbaden Gotthard Fuchs

Notizen

Zum Tode von Heinz Schürmann

Am 11. Dezember 1999 starb 86-jährig in Erfurt der langjährige Inhaber des ntl. Lehrstuhls an der dortigen Theol. Fak. (vormals Philosophisch-Theologisches Studium). Von Münster her, wo Schürmann bei J. Gewieß promovierte und sich 1952 habilitierte, ließ er sich 1953 an die Erfurter Studieneinrichtung berufen, die für den ehemals kommunistischen Osten Deutschlands die einzige Kath. Theol. Hochschule war. Dort begann unter armseligen äußeren Bedingungen eine Lehr- und Forschertätigkeit, die reiche Früchte tragen sollte.

Den Einstieg Schürmanns in die wissenschaftliche Exegese bildeten seine ersten großen Arbeiten über den lukanischen Abendmahlsbericht. Es folgten dann weitere minutiös gearbeitete, methodisch vorbildliche Untersuchungen zu Grundfragen der synoptischen Evangelienüberlieferung, ferner Arbeiten zu ethischen Grundfragen des NT, Aufsätze zum Phänomen des Frühkatholizismus, zur Charismenlehre des Paulus und zur Ämterfrage in der frühen Kirche. Das Hauptinteresse Schürmanns galt freilich den Fragen, die im Umkreis der Jesusforschung anzusiedeln sind, genauer: Im Nachspüren der ipsissima intentio des Lebens und Sterbens des irdischen Jesus. Gerade in einer Zeit, die einem flachen Jesuanismus huldigte und einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen dem Zimmermannssohn aus Nazareth und dem von der Kirche verkündigten Christus des Glaubens aufbaute, sind die Forschungsimpulse der Schürmannschen Jesus-Aufsätze, zuletzt in dem Bd „Jesus. Gestalt und Geheimnis" (1994) gesammelt, von entscheidendem Gewicht, auch für die systematische Theologie.

Hervorzuheben ist bei Schürmann die meisterliche Beherrschung des historisch-kritischen Instrumentariums der Exegese, mit der er, im ständigen Gespräch gerade auch mit der protestantischen Exegese und Bibelhermeneutik, bei seinen Arbeiten vorgeht. Doch wird eben ein rein historisch-kritischer Fragehorizont bei ihm immer wieder ins Theologische aufgebrochen und so die Annäherung an das Mysterium, an die Aussage des Glaubens ermöglicht. Das macht das exegetische Arbeiten Schürmanns für die zeitgenössische Theologie, aber eben nicht nur die Fachexegese, so aufregend und bedeutsam.

Zahlreiche Ehrungen haben Schürmann in Gestalt von Ehrenpromotionen erreicht, u. a. von Löwen, Uppsala und Aberdeen. Er war Mitglied der renommierten, internationalen Studiorum Novi Testamenti Societas (SNTS) und nur die politischen Verhältnisse haben verhindert, daß er die ihm 1979/80 angetragene Präsidentenschaft ablehnen mußte. Schürmann war Peritus beim 2. Vatikanischen Konzil. Eine Frucht dieser Zeit war sein späteres Engagement für die Neuordnung der liturgischen Perikopen, die das Liturgiedekret des Konzils angestoßen hatte. Mehrfach wurde Schürmann in die Internationale Theologenkommission der Römischen Kurie berufen. Er hat an wichtigen ökumenischen Dialogen auf Weltebene mitgearbeitet. Berufungen auf andere Lehrstühle, die ihn mehrfach erreichten, hatte er seinerzeit im Blick auf die schwierige Situation in der DDR abgelehnt. Wenn spätere Zeiten einmal nach der „Innenseite" der Kirchengeschichte im Osten Deutschlands und der Gestalt der Theologie in Konzils- und Nachkonzilszeiten fragen werden, so wird man unweigerlich auf seinen Namen stoßen.

Erfurt Joachim Wanke

Kurzrezensionen

Erasmus von Rotterdam: Vom freien Willen. Mit einem Vorwort von Gunther Wenz. Übers. von Otto Schumacher. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998, 7. Aufl. 112 S. (Kleine Reihe, 4007), kt DM 17,80 ISBN: 3–525–34007–9

Leicht zugänglich gemacht wird mit dieser Edition eine der wichtigsten Schriften im Kontext der reformatorischen Auseinandersetzungen des 16. Jh.s, die Schrift „De libero arbitrio" des Humanisten Erasmus von Rotterdam. Im Zentrum dieser Schrift steht bekanntlich dessen Verteidigung der Wirklichkeit des freien Willens und damit das Problem einer Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade; eine somit bis heute höchst aktuelle Schrift, erinnert man sich nur an die jüngsten Kontroversen in der Rechtfertigungsproblematik. M. S.

Ganne, Pierre: **Selten Bedachtes über den Heiligen Geist.** – Einsiedeln: Johannes Verlag 1985. 130 S. (Kriterien, 71), kt DM 22,00 ISBN: 3–265–10299–8

Es ist wohl das „Heilig-Geist-Jahr" 1997/98, das dem Rez. das noch von Hans Urs von Balthasar übersetzte und eingeleitete Werklein auf den Tisch geweht hat. Ganne, so läßt er den Leser wissen, war nicht so sehr Schreiber denn hochgeschätzter Redner. So handelt es sich bei dem Buch auch nicht um eine wissenschaftliche oder spirituelle Abhandlung, vielmehr um eine zwar genau durchdachte, aber schließlich doch aphoristische Sammlung von oft überraschenden Einblicken in ein Denken, das um die dritte Person Gottes kreist. Dabei zeigt sich sehr wohl die „Gefährlichkeit", die pneumatologische Reflexionen gegenüber einem im Institutionellen gehaltenen Theologisieren immanent ist. Bundestheologisch, kosmologisch und ekklesiologisch sind die drei „Gespräche" konzipiert, in die Ganne seine Darlegungen locker gliedert. Immer ist er daran interessiert nachzuweisen, daß und auf welche Weise erst durch den Gottesgeist unsere Welt in allen ihren Dimensionen wahrhaft lebendig und transzendenzbezogen wird. Im Umkehrschluß bedeutet dies: Geist-lose Betrachtung der Wirklichkeit führt in die Erstarrung, die Unbeweglichkeit, letztlich in den Tod des Humanum. „Nichts kann die Erfahrung des Geistes ersetzen, aber um sie zu gewinnen, müssen wir schreckliche Hänge emporklettern, Hänge, die sich zu Institutionen aufgespielt heben" (27). Wer es wagt, wird reich beschenkt: Die großen Themen der Menschheit und Christenheit erschließen sich unter neuen Aspekten: Tod, Macht, Politik, Kirchenwesen und, selbstredend, Religion. Denn das Pneuma ist als die interpersonale Liebe zwischen Vater und Sohn zugleich die Verbindung Gottes mit den Menschen, die Ziel des Liebeshandelns Gottes ad extra sind. W. B.

Groupe des Dombes: Maria in Gottes Heilsplan und in der Gemeinschaft der Heiligen. Aus dem Französischen von Gabriele Nolte. – Frankfurt / Paderborn: Lembeck / Bonifatius 1999. 159 S., kt DM 29,80 ISBN: Lembeck: 3–87476–340–4 / Bonifatius: 3–89710–060–6

Die Gruppe von Dombes hat 1997 ein Dokument über Maria publiziert, das nun hier in deutscher Sprache vorliegt. Dabei werden nicht nur die Fragen, über die heute fraglos Konsens besteht, behandelt (z. B. Maria im NT), sondern auch die in der Ökumene umstrittenen Dogmen von 1854 und 1950. Auch hier zeigt sich, wie der geduldige, offene Dialog doch zu einem Höchstmaß an Übereinstimmung führt. H. E. W.

Jakobi, Paul: **Der Dom zu Minden.** Zeuge des Glaubens. Mit Fotos von Ansgar Hoffmann. – Paderborn: Bonifatius 1998. 96 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3–89710–068–1

Natürlich stellt dieses Buch in Bild und Wort den Dom zu Minden vor, das ist seine Absicht und sein Inhalt. Was hier aber auffällt, ist die hervorragende theologische Erschließung des Bauwerkes, seiner Teile und Bildwerke durch den Probst (z. B. Abschnitte wie „Ich bin die Tür" zum Paradiesportal, „Christus – die Achse der Welt" zum romanischen Christus u. ä.). Das hebt den Bd aus den üblichen Kirchenführern heraus. H. E. W.

Kennedy, Philip: **Edward Schillebeeckx.** Die Geschichte von der Menschlichkeit Gottes. – Mainz: M. Grünewald 1994. 225 S. (Theologische Profile), kt DM 32,00 ISBN: 3–7867–1789–3

Der in Melbourne lehrende australische Dominikaner hat sich schon in der Promotionsarbeit (Fribourg) mit seinem bedeutenden Ordensgenossen befaßt. In der Reihe „Theologische Profile", die Biographien wichtiger Theologen des sich neigenden Jh.s vorstellt, hat der Verlag seine nach Form wie Inhalt außerordentlich sympathische Werk- und Lebensdarstellung des 1914 geborenen Belgiers (seit 1957 in Nijmegen) in Übersetzung aus dem Englischen einem breiten Publikum zugänglich gemacht. Einleitend geht Vf. auf die Schwierigkeiten ein, mit dem umfänglichen Œuvre Schillebeeckx' umzugehen. Eine kurze Lebensdarstellung und eine Analyse der Quellen seines Denkens eröffnet den Weg zu den Werken und den durchlaufenden Generalthemen seiner Theologie: die Gottesfrage, die Christologie, die erkenntnistheoretischen Überlegungen. Er zeigt auf, daß die Grundproblematik des von der Philosophie kommenden Dogmatikers die gnoseologische Frage nach dem Zugang des begrenzten Verstandes zum absoluten Gott in einer kontingenten Welt ist. Dahinter steht die Fundamentalfrage: Kann in Partikularität Universalität geortet werden? Damit wird dogmatisch die Schöpfungstheologie besonders wichtig, gesehen freilich unter dem Sonderaspekt der Negativität (einschließlich des Theodizee-Komplexes). Anthropologie und Ontologie treten als ergänzende Erkenntnisinstrumente ins Spiel.

Das kleine Werk erhebt nicht eigentlich wissenschaftliche Ansprüche. Wer einen ersten Zugang zu einer gewichtigen Stimme im gegenwärtigen theologischen Disput sucht, ist mit ihm allerdings aufs beste bedient. Besonders bemerkenswert ist die einfache, unkomplizierte, doch durchaus sachgerechte Sprache, wie sie bei vielen Werken aus dem angelsächsischen Kulturraum charakteristisch ist.

Leider führt Kennedy nach der Lektüre seines Aufrisses kaum zur weiteren Beschäftigung mit Schillebeeckx: Register fehlen; die Bibliographie der in deutscher Sprache publizierten Bücher ist nicht ausreichend. W. B.

Unsterblichkeit und Eschatologie im Denken des Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 19. bis 21. Oktober 1995, hg. v. Klaus Kremer / Klaus Reinhardt. – Trier: Paulinus 1996. XV, 200 S. (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, 23), kt DM 58,00 ISBN: 3–7902–1364–0

Publiziert werden mit diesem Bd die Beiträge einer Tagung (mit einer Dokumentation der Diskussionsbeiträge), die einer in der Cusanus-Forschung bisher wenig beachteten Thematik gewidmet war, der der Eschatologie. Dabei werden zentrale Axiome und Probleme auch einer heutigen Eschatologie (einschließlich anthropologischer und christologischer Grundlegungsfragen) in philosophie- und theologiegeschichtlicher Perspektive, v. a. aber in ihrer systematischen Reflexion bei Cusanus durchgespielt. M. S.

Mehlhausen, Joachim: **Vestigia Verbi.** Aufsätze zur Geschichte der evangelischen Theologie. – Berlin: W. de Gruyter 1998. X, 574 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 72), Ln DM 268,00 ISBN: 3–11–015053–0

Dankenswerterweise sind hier die teilweise an eher abgelegenen Stellen publizierten Aufsätze des bekannten Kirchenhistorikers Mehlhausen in jeweils überarbeiteter Fassung zusammengestellt. Der kleinste *Teil (I)* versammelt *Beiträge zur Theologiegeschichte der Reformation,* der etwas größere *(II)* zur *Theologiegeschichte des 19. Jh.s* (darunter u. a. eine Skizze zu Troeltschs „Soziallehre" und Harnacks „Handbuch der Dogmengeschichte"), der umfangreiche *Teil (III)* zur *Theologiegeschichte des 20. Jh.s* (hier ein schöner Beitrag über Jochen Klepper). H. E. W.

Oelke, Harry: **Hanns Lilje.** Ein Lutheraner in der Weimarer Republik und im Kirchenkampf. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1999. 430 S., geb. DM 59,85 ISBN: 3–17–016104–0

Der Vf. legt mit seiner Habil.schrift eine wissenschaftsbiographische Studie zum Lutheraner und späteren Landesbischof Hanns Lilje vor. Dabei begrenzt er seine an der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung orientierte Untersuchung auf den Zeitraum der Weimarer Republik und des Nationalsozialismus. Diese beiden zeitgeschichtlichen Epochen stehen für den Vf. in sachbezogener Kontinuität zueinander und haben nach Oelke als besonders prägend für Hanns Lilje zu gelten. Dies bestimmt auch den methodischen Aufbau der Arbeit, die sich entsprechend in zwei große Teile gliedert und nach einer Ergebnissicherung mit einem ausführlichen Quellen- und Literaturverzeichnis abschließt.

Der Vf. erkennt selbst, daß eine lebensgeschichtlich ausgerichtete Studie naturgemäß begrenzt bleibt, weil sie über eine Einzelbetrachtung nicht hinausreichen kann und will. Allerdings vermag eine sol-

che Untersuchung die differenzierten wechselseitigen Verweisungen und Bedingungen von vorgegebenen Außenfaktoren und der inneren Disposition des Individuums zu erhellen (20). Damit sieht der Vf. die lange Zeit vom Historismus geprägte „Leben-und-Werk-Tradition" mit ihrem Grundsatz „große Männer machen Geschichte" als endgültig überholt und überwunden an (19).

Allerdings hat die Überzeugung des Vf.s, daß das biographische Genre trotz und in aller sachgemäßen Begrenztheit das auf anderen Forschungswegen ermittelte Bild eines Problems „zu verifizieren, zu differenzieren oder gar zu korrigieren" (22) nur insofern Gültigkeit, als es tatsächlich auch zu von beiden Richtungen wahrnehmbaren Wechselwirkungen zwischen Sozialwelt und Individuum kommt. Dies bedeutet, daß nicht, wie es beim Vf. bisweilen anklingt (21f), die individuelle Lebensgeschichte als solche dazu in der Lage ist, sondern nur dann, wenn auch die biographische Person ihrerseits tatsächlich wahrnehmbaren Einfluß auf die Sozialwelt ausgeübt hat (so im Fall von Hanns Lilje!). P. L.

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

Anläßlich des 85. Geburtstags von Heinz Schürmann († 11. Dezember 1999) und dem 60. Jubiläum seiner Priesterweihe hat der Paderborner Neutestamentler Knut Backhaus eine Reihe von Beiträgen aus dem Gesamtwerk des Erfurter Exegeten zusammengestellt. Das gute Dutzend von Aufsätzen ist zwar schon publiziert, aber teilweise nicht ganz leicht zugänglich. Wichtiger ist noch, daß die Auswahl v. a. zeigen will, wie sehr sich Schürmann zeitlebens um die Exegese als *theologische* Disziplin bemüht hat bzw. (siehe Titel) um die *theologische Mitte* der Exegese.

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

B. hat, und das ist besonders verdienstvoll, noch eine Literaturliste zum Thema *„Theologische Schriftauslegung – Biblische Hermeneutik – Ganzheit und Mitte der Schrift"* (seit 1985) beigegeben. Sie umfaßt ca. 60 Titel. Zur gegenwärtigen Diskussion hätte man – neben den Namen von M. Oeming, Th. Söding und H. Weder – gerne noch die von J. Becker, B. S. Childs, G. Gäde und E. Zenger und anderen gesehen. H. E. W

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften

Arbeit, hg. v. Bernhard Mensen. – Nettetal: Steyler Verl. 1999. 113 S. (Vortragsreihe / Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, 22), kt DM 29,80 ISBN: 3–8050–0438–9 ISSN: 0930–9209: 9–17: Fürstenberg, Friedrich: Arbeit im sozialkulturellen Wanel. Eine begriffsgeschichtliche Einführung; 19–37: Haeffner, Gerd: Die Bedeutung der Arbeit für den Menschen; 39–50: Ockenfels, Wolfgang: Recht und Pflicht zur Arbeit aus der prinzipiellen Sicht der christlichen Soziallehre; 51–70: Zündorf, Lutz: Die gesellschaftliche Bedeutung der Arbeit; 71–88: Kleinhenz, Gerhard: Die Arbeitslosigkeit, ein lösbares oder unlösbares Problem?; 89–112: Tokarski, Walter: Arbeit und Freizeit: Zum Freizeitverhalten der Deutschen.

Befristete Zeit, hg. v. Jürgen Manemann. – Münster: Lit 1999. 263 S. (Jahrbuch Politische Theologie, 3), brosch. DM 39,80 ISBN: 3–8258–3957–5: Forum: 2–16: Körtner, Ulrich H. J. / Rest, Franco / Wulf, Christoph / Lüke, Ulrich: Was heißt heute eigentlich „Zeit"?; Thema: 18–34: Müller, Karlheinz: Die Rede von Jesu Auferstehung. Eine Erinnerung an die von Gott befristete Zeit; 35–50: Söding, Thomas: Erfüllte Zeit. Marginalien zur lukanischen Eschatologie; 51–59: Richard, Pablo: Eschatologie und Politik. Befreiungstheologische Reflexionen über die Apokalypse; 60–70: Peters, Tiemo Rainer: Biblische Apokalyptik und Politische Theologie; 71–93: Zamora, José A.: Zeit – Katastrophe – Erkenntnis. Reflexionen über Adorno und Benjamin; 94–107: Reipen, Johannes: Galgenfrist und Gegenzeit. Aspekte der Apokalyptikrezeptionen bei Jacob Taubes; 108–123: Manemann, Jürgen: „Beschleuniger wider Willen"? Zur Katechetik Carl Schmitts; 124–134: Bolz, Norbert: Die Splitter des Zeitpfeils. Orientierung in der Nachgeschichte; 135–150: Brodbeck, Karl-Heinz: Die Nivellierung der Zeit in der Ökonomie; 151–176: Rosa, Hartmut: Rasender Stillstand? Individuum und Gesellschaft im Zeitalter der Beschleunigung; Gespräche: 178–190: Ende der Zeit? Einschätzungen des Ahauser Symposiums 1998. Michael J. Rainer im Gespräch mit Claus Urban, Jürgen Werbick und Johann Reikerstorfer; 190–209: Über Gott und die Welt. Eduardo Mendieta im Gespräch mit Jürgen Habermas; Debatte Apokalyptik: Standpunkt: 212–221: Metz, Johann Baptist: Der Kampf um die verlorene Zeit. Thesen zur Apokalyptik; Kommentare: 222–224: Türcke, Christoph: Der lange Schatten des Machbarkeitskults; 225–231: Rahner, Johanna: Apokalyptik – Mutter der christlichen Theologie?; 232–240: Lamb, Matthew L.: Apokalyptische Unterbrechung und Politische Theologie; Rezension: 242–251: Wacker, Bernd: Christi willige Vollstrecker? Der Ursprung des NS-Genozids aus dem Geist der Apokalyptik. Zu einer These von Michael Ley.

Christsein als Beruf. Chancen und Problemfelder theologischer Karrieren, hg. v. Christian Friesel. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 1996. 257 S., brosch. DM 42,00 ISBN: 3–7022–2050–X: 11–38: Friesl, Christian: Das Projekt „Christsein als Beruf"; 39–161: ders.: Katholische TheologInnen; 161–210: Schmidt, Veit Georg: Evangelische TheologInnen; 211–252: Bock, Thomas / Prüller-Jagenteufel, Veronika: Die AbsolventInnen des Seminars für kirchliche Berufe.

Dogmatik

Gott – Ratlos vor dem Bösen? Mit einer Stellungnahme Kardinal Ratzingers zum Motu Proprio „Ad tuendam fidem", hg. v. Wolfgang Beinert. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1999. 233 S. (Quaestiones Disputatae, 117), kt DM 44,00 ISBN: 3–451–02177–3: 16–46: Zwick, Reinhold: Dunkle Gottesbilder im zeitgenössischen Spielfilm; 47–85: Gross, Walter: Zorn Gottes – ein biblisches Theologumenon; 86–108: Thoma, Clemens: Gott im Unrecht. Rabbinische und halakhische Deutungen des rätselhaft, hilflos und zerstörend wirkenden Gottes; 109–130: Schneider, Theodor: Gottesbild und Kreuzesopfer; 131–152: Körtner, Ulrich H. J.: Gott und das Opfer. Evangelische Perspektiven; 153–172: Werbick, Jürgen: Theo-Logie als Biographie: Das „Leben Gottes" als Geschichte seiner Selbstbehauptung?; 173–216: Schneider, Michael: Der dunkle Gott in der Mystik; 217–219: Schwager, Raymund: Opfer und Opfergeschehen. Predigt.

Handbuch Heiliger Geist, hg. v. Siegfried Großmann. – Wuppertal: Brockhaus 1999. 236 S., geb. DM 34,80 ISBN: 3–417–24682–2: 11–51: Hörster, Gerhard: Der Heilige Geist – Wesen und Wirkung; 52–112: Wenzelmann, Gottfried: Der Heilige Geist im Alten und Neuen Testament; 113–167: ders.: Der Heilige Geist in der Geschichte der Kirche; 168–209: Grossmann, Siegfried: Der Heilige Geist und die Praxis unseres Glaubens; 210–233: ders.: Kleines Wörterbuch der Pneumatologie.

Ökumenische Theologie

Zum Thema: „Gerechtfertigt durch Gott – die gemeinsame lutherisch-katholische Erklärung": eine Lese- und Arbeitshilfe, hg. v. Peter Lüning u. a. – Paderborn: Bonifatius 1999. 114 S. (Handreichungen für Erwachsenenbildung, Religionsunterricht und Seelsorge), kt DM 16,80 ISBN: 3–89710–110–6: Kapitel 1: 9–23: Lüning, Peter: Worum geht es?; Kapitel 2: Ein altes Problem, neue Lösungen und der Ertrag für heute: 24–25: Urban, Hans Jörg: Der biblische Hintergrund; 26–34: ders.: Reformation und Trienter Konzil; 34–41: ders.: 2.3 Neue Methoden der Verständigung; 41–51: Wanke, Joachim: Die gemeinsame Botschaft für uns heute; Kapitel 3: 52–75: Miggelbrink, Ralf: Wie spricht gegenwärtige katholische Theologie von der Rechtfertigung?; 76–114: Die Dokumente.

Religionswissenschaft

Ein Hauch der Kraft Gottes. Weibliche Weisheit in den Weltreligionen, hg. v. Sung-Hee Lee-Linke. – Frankfurt a. M.: Lembeck 1999. XII, 170 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–87476–346–3: Erster Teil: 1–8: Hyun-Kyung, Chung: Die Weisheit der Mütter kennt keine Grenzen (Christentum); 9–23: Schroer, Silvia: Weise Frauen und Ratgeberinnen in Israel (Judentum); 25–43: Rüstau, Hiltrud / Ehlers, Carola: Wie eine Flußgöttin zur Göttin der Weisheit wurde (Hinduismus); 45–71: Herrmann-Pfandt, Adelheid: Auf der Suche nach dem Unauffindbaren? (Buddhismus); 73–92: Walther, Wiebke: Eure List ist sehr groß (Islam); Zweiter Teil: 93–111: Rüstau, Hiltrud / Luithle, Andrea / Meschkat, Anja: Weise Frauen im Hinduismus; 113–119: Vörös, Eva: Lebensweisheit der Frauen aus Ungarn; 121–126: Merz, Gerhilde: Glauben und Sinnen im Kärtnerland; 127–132: Bumann-Broger, Rosemarie: Erinnerungen; 133–147: Tveter Thoresen, Ingeborg: Weise Frauen in Norwegen; 149–156: Gruschewaja, Irina: Was sich ändert – lebt!; 157–166: Schneider van Egten, Jenny: Lebensweisheit von Frauen aus den Niederlanden.

Philosophie

Hauptwerke der Philosophie. 20. Jahrhundert. Interpretationen, mit Beiträgen von Eva Picardi u. a. – Stuttgart: Reclam 1998. 400 S., kt DM 17,00 ISBN: 3–15–008744–9: 7–42: Picardi, Eva: Alfred North Whitehead / Bertrand

Russell: *Principia Mathematica* (1910–13); 43–73: Aguirre, Antonio: Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913); 74–100: Schulte, Joachim: Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus* (1921) und *Philosophische Untersuchungen* (1953); 101–122: Jamme, Christoph: Martin Heidegger: *Sein und Zeit* (1927); 123–143: Schulte, Joachim: Rudolf Carnap: *Der logische Aufbau der Welt* (1928); 144–173: Pöggeler, Otto: Max Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928); 174–204: Cesana, Andreas: Karl Jaspers: *Philosophie* (1932); 205–235: Andersson, Gunnar: Karl Popper: *Logik der Forschung* (1934); 236–255: Hartmann, Klaus (†): Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts (L'être et le néant,* 1934); 256–282: Lang, Peter Christian: Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960); 283–313: Picardi, Eva: Willard Van Orman Quine: *Wort und Gegenstand (Word and Object,* 1960); 314–334: Hoyningen-Huene, Paul: Thomas S. Kuhn: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen (The Structure of Scientific Revolutions,* 1962); 335–361: Birnbacher, Dieter: Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik* (1966); 362–396: Gröbl-Steinbach, Evelyn: Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981).

Heidegger und das Mittelalter. Wiener Tagungen zur Phänomenologie 1997, hg. v. Helmuth Vetter. – Frankfurt a. M.: Lang 1999. 171 S. (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, 2), brosch. DM 65,00 ISBN: 3–631–31860–X: 13–40: Baier, Karl: Heidegger und das Mittelalter; 41–59: Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: Zu Heideggers Verständnis des Seins bei Johannes Duns Scotus und im Skotismus sowie im Thomismus und bei Thomas von Aquin; 61–80: Pöltner, Günther: Martin Heideggers Kritik am Begriff der creatio; 81–99: Vetter, Helmuth: Grundbewegungen des faktischen Lebens und Theoria. Zu Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen und zur „theologischen Jugendschrift"; Vorträge und Aufsätze: 103–131: Baier, Karl: Fridolin Wiplingers personaldialogische Ontologie und die Frage nach der Materie; 133–158: Diaconu, Mădălina: „Alrededor del vacío." Einige Bemerkungen über die Nachbarschaft von Chillida und Heidegger.

Philosophen der Renaissance. Eine Einführung, hg. v. Paul Richard Blum. – Darmstadt: Primus 1999. VI, 245 S., geb. DM 58,00 ISBN: 3–89678–134–0: 1–10: Blum, Paul Richard: Einleitung. Philosophie in der Renaissance; 11–21: Lohr, Charles: Ramon Lull. Aktivität Gottes und Hominisierung der Welt; 22–32: Schulz, Peter: Georgios Gemistos Plethon, Georgios Trapezuntios, Kardinal Bessarion: Die Kontroverse zwischen Platonikern und Aristotelikern im 15. Jahrhundert; 33–40: Blum, Paul Richard: Lorenzo Valla. Humanismus als Philosophie; 41–52: Thiel, Detelf: Nicolaus Cusanus: Quadratur des Kreises: Politik, Frömmigkeit und Rationalität; 53–64: Boenke, Michaela: Leon Battista Alberti. Philosophie des privaten und öffentlichen Lebens wie der Kunst; 65–76: Toussaint, Stéphane: Giovanni Pico della Mirandola. Synthetische Aussöhnung aller Philosophien; 77–86: Albertini, Tamara: Marsilio Ficino. Durch Denken die Welt kunsthaft gestalten; 87–103: Kraye, Jill: Pietro Pomponazzi. Weltlicher Aristotelismus in der Renaissance; 104–110: Kuhn, Heinrich C.: Niccolò Machiavelli. Guter Staat für schlechte Menschen; 111–117: Müller-Jahncke, Wolf-Dieter: Agrippa von Nettesheim. Philosophische Magie, Empirie und Skepsis; 118–129: Frank, Günter: Philipp Melanchthon. Die Philosophie des Reformators; 130–136: Kusukawa, Sachiko: Petrus Ramus. Reform und Methode; 137–149: Leijenhorst, Cees: Bernardino Telesio: Neue Grundprinzipien der Natur; 150–160: Mikkeli, Heikki: Jacopo Zabarella. Ordnung und Methode der wissenschaftlichen Erkenntnis; 161–172: Fetz, Reto Luzius: Michel de Montaigne. Philosophie als Suche nach Selbstidentität; 173–187: Leinkauf, Thomas: Francesco Patrizi. Neue Philosophien der Geschichte, der Dichtung und der Welt; 188–205: Canone, Eugenio: Giordano Bruno. Von den Schatten der Ideen zum unendlichen Universum; 206–221: Bauer, Emmanuel J.: Francisco Suárez. Scholastik nach dem Humanismus; 222–236: Ernst, Germana: Tommaso Campanella. Die wissenschaftliche Revolution aus dem Kerker.

Philosophen des 17. Jahrhunderts. Eine Einführung, hg. v. Lothar Kreimendahl. – Darmstadt: Primus 1999. 269 S., geb. DM 58,00 ISBN: 3–89678–136–7: 1–22: Kreimendahl, Lothar: Einleitung. Einige Charakteristika der Philosophie des 17. Jahrhunderts; 23–45: Krohn, Wolfgang: Francis Bacon. Philosophie der Forschung und des Fortschritts; 46–68: Kersting, Wolfgang: Thomas Hobbes. Wissenschaftliche Friedensphilosophie und vertragliche Staatsbegründung; 69–90: Perler, Dominik: René Descartes. Das Projekt einer radikalen Neubegründung des Wissens; 91–112: Puster, Rolf W.: John Locke. Die Idee des Empirismus; 113–133: Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Samuel von Pufendorf. Staats- und Rechtsphilosophie zwischen Barock und Aufklärung; 134–156: Schnepf, Robert: Baruch de Spinoza. Die eine Substanz als Grund von Subjektivität und menschlicher Freiheit; 157–175: Specht, Rainer: Nicolas Malebranche. Empfindung und Ideenschau. Umwandlung des Cartesianismus in eine Philosophie der Alleintätigkeit Gottes; 176–197: Carrier, Martin: Isaac Newton. Prinzipien der Naturphilosophie: Raum, Kraft, Bewegung und Gott; 198–221: Leinkauf, Thomas: Gottfried Wilhelm Leibniz. Systematische Transformation der Substanz: Einheit, Kraft, Geist; 222–237: Neumeister, Sebastian: Pierre Bayle. Ein Kampf für religiöse und politische Toleranz; 238–259: Albrecht, Michael: Christian Thomasius. Der Begründer der deutschen Aufklärung und seine Philosophie.

Rationalitätstypen, hg. v. Karen Gloy. – Freiburg (Breisgau) / München: Alber 1999. 285 S. (Alber-Reihe Philosophie), geb. DM 72,00 ISBN: 3–495–47960–0: Erster Teil: Einheit der Vernunft – Vielheit der Rationalitätstypen – Infragestellung der Vernunft: A. Leisegangs Denkformenlehre: 25–44: Poser, Hans: Erkenntnisgegenstand, Argumentationsstruktur und Weltbild. Zu Leisegangs Phänomenologie der Denkformen; 45–55: Füzesi, Nicolas: Einheit der Vernunft – Pluralität der Denkformen?; 56–68: Frei, Patrick: Denkform und Anschauung. Bemerkungen zu Hans Leisegangs Denkformenlehre; B. Vernunftpluralismus: 71–87: Wüstehube, Axel: Rationalität und Hermeneutik. Zur Relevanz der Hermeneutik für einen Begriff pragmatischer Rationalität; 88–108: Reisinger, Peter: Kalkülisieren oder Denken? Zur Bestimmung möglicher Rationalitätstypen aus einer Kritik ihrer möglichen Symbolisierbarkeit; C. Vernunft und das Andere der Vernunft: 111–128: Pieper, Annemarie: Der Leib als große Vernunft. Nietzsches Konstrukt eines anderen Apriori; 129–145: Rudolph, Enno: Über einige Schwierigkeiten, sich dem Thema Mythos (philosophisch) zu nähern; Zweiter Teil: Rationalitätstypen: A. Rhetorische Rationalität: 149–165: Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Was ist eine probable Argumentation? Beobachtungen über Topik; 166–181: Groddeck, Wolfram: Der Dithyrambus des Witzes. (Über)Reden und Wahrheit; B. Analogische Rationalität: 185–212: Bachmann, Manuel: Zur Rationalität der Geheimwissenschaften. Das Koordinatensystem im hermetischen Kosmogramm; 213–243: Gloy, Karen: Kalkulierte Absurdität – Die Logik des Analogiedenkens; C. Außereuropäische Rationalität: 246–267: Edzard, Dietz Otto: Sumerisch-akkadische Listenwissenschaft und andere Aspekte altmesopotamischer Rationalität; 268–278: Zihlmann, Rudolf: Zen-Buddhismus. Ein östlicher Weg zur Vernunft.

Literatur / Musik

Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Bd 1: Formen und Motive. Bd 2: Personen und Figuren, hg. v. Heinrich Schmidinger. – Mainz: Matthias Grünewald 1999. 1243 S., brosch. DM 98,00 bis 31.12.99 (Einführungspreis) / 128,00 ab 1. 1. 2000 ISBN: 3–7867–2171–8: *Bd 1:* 15–38: Bachl, Gottfried: Die Bibel als Literaturerlebnis; 39–47: Frühwald, Wolfgang: Die Bibel als Literatur produzierende Kraft; 48–88: Lermen, Birgit: „Ich begann die Geschichten der Bibel zu lesen: Ein Riß; und der Abgrund Mensch klaffte auf." Rezeptionsformen der Bibel; 89–114: Kopperschmidt, Josef: Bibelübersetzung als Literatur? Versuch einer Übersetzungskritik; 115–157: Langer, Renate: Rätsel und Lehre. Biblische Erzählformen; 158–204: Hell, Cornelius / Wiesmüller, Wolfgang: Die Psalmen – Rezeption biblischer Lyrik in Gedichten; 205–225: Würffel, Stefan Bodo: Verkündigung als literarische Form; 227–245: Holzner, Johann: Die Erschaffung der Welt; 246–264: ders.: Das Ebenbild Gottes – zwischen Apotheose und Auslöschung; 265–291: Langenhorst, Georg: Babel und Sodom allüberall – Der Mensch und die Sünde; 292–317: Kuschel, Karl-Josef: Das Böse und das Teuflische; 318–357: Wallas, Armin A.: Gesetz – Weisung – Weisheit; 348–384: Braun, Michael: „Unverlierbares Exil / du trägst es bei dir." Exil und Exodus; 385–402: Mühlberger, Sigrid: „Wir werden Zeugen sein." Zum Motiv des Prophetischen; 403–432: Sedmak, Clemens: Das Messianische; 433–452: Gritsch, Beate / Schmidinger, Heinrich: Geboren in Bethlehem; 453–477: Mautner, Josef P.: Erlösung?; 478–509: Schwab, Hans-Rüdiger: „Herr, wir konzipieren zu materiell." Das religiöse Wunder; 510–526: Hell, Cornelius: Brot und Wein; 527–542: Jooss, Erich: Engel; 543–568: Kuschel, Karl-Josef: Apokalypse; 569–591: Garhammer, Erich: „Wahrlich, ihr seid nicht mehr!" Verkündigungstexte; 592–613: Ammicht Quinn, Regina: „...hinter dornverschlossenem Mund." Theodizeemotive; *Bd 2:* 7–29: Wallas, Armin A.: Der Gott Israels; 30–52: ders.: Das Volk Israel; 53–63: Niehl, Franz W.: Adam und Eva und der Garten der Wonne; 64–79: Motté, Magda: „Brudermord als abendländische Tradition." Kain und Abel – Urmuster zwischenmenschlicher Konflikte; 80–91: Niehl, Franz W.: Noach, die Sintflut und die Arche; 92–107: Tschuggnall, Peter: Abraham-Isaak-Opferung; 108–118: Weiss, Walter: Jakob und Josef; 119–136: Bodenheimer, Alfred: Mose; 137–150: Gillmayr-Bucher, Susanne: Die Richter; 151–176: Langenhorst, Georg: Von heiligen Tänzern und Tempelbauern – Israels Könige; 177–204: Oesch, Josef M.: Prophetie aus vorexilischer und exilischer Zeit; 205–258: Motté, Magda: „Daß ihre Zeichen bleiben." Frauen des Alten Testaments; 259–280: Langenhorst, Georg: Ijob – Vorbild in Demut und Rebellion; 281–302: Schuster, Erika: Tobias – Daniel – Jona. Nachexilische Gestalten; 303–325: Hell, Cornelius: Der christliche Gott; 326–396: Kuschel, Karl-Josef / Langenhorst, Georg: Jesus; 397–412: Gritsch, Beate: Johannes der Täufer; 413–434: Kuschel, Karl-Josef: Maria; 435–453: Langenhorst, Georg: Die Apostel: Johannes, Petrus und Paulus; 454–491: Motté, Magda: Maria von Magdala und die anderen Frauen des Neuen Testaments; 492–503: Kremer, Jacob: Lazarus; 504–524: Langenhorst, Georg: Zeugen, Helfer und Täter – zu den Gestalten der Passionsgeschichte; 525–540: Tschuggnall, Peter: Gleichnis-Variationen; 541–555: ders.: Der Antichrist.

Poetologische Theologie. Zur ästethischen Theorie christlicher Sprach- und Lebensformen. Ein Werkstattbericht, hg. v. Ulrich H. J. Körtner. – Ludwigsfelde: Ludwigsfelder Verlagshaus 1999. 303 S. (Interdisziplinäre Forschung und fächerverbindender Unterricht, 2), kt DM 79,80 ISBN: 3–933022–01–0: 9–20: Körtner, Ulrich H. J.: Zur Einführung: Poesie und Theologie; 21–46: Bayer, Oswald: Poetologische Theologie? Zu einer Poesie des Versprechens; 47–65: Stock, Alex: Über die Idee einer poetischen Dogmatik; 66–81: Timm, Hermann: Theophanie – Theographie. Zur Erfüllungspoetik des Evangeliums; 82–110: Bader, Günter: „Psalterium." Der Beitrag eines biblisch-unbiblischen Begriffs zur poetischen Theologie; 111–140: Axma-

CHER, Elke: Paul Gerhards „Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld"; 141–184: ARNOLD, Jochen: Doxologie und Dogmatik. Johann Sebastian Bachs doxologische Kantaten als musiktheologisches Paradigma; 185–213: HORNBACHER, Annette: Mythische Vorstellung als „höhere Aufklärung". Zu Hölderlins Konzept poetischer Religion; 214–234: LÜPKE, Johannes von: Homo poeta. Zur atheistischen Wendung eines Gottesprädikats bei Nietzsche; 235–273: DITHMAR, Reinhard: Die Rezeption der biblischen Parabel vom verlorenen Sohn in der modernen Dichtung; 274–298: KÖRTNER, Ulrich H. J.: Dichtung und Wahrheit. Wahrheitsbegriff und Wirklichkeitssinn christlicher Theologie.

Unter den Sternen. Theologische, astronomische und poetische Miniaturen zur Jahrtausendwende, hg. v. Josef Wohlmuth. – Bonn: Borengässer 1999. 126 S., kt DM 19,80 ISBN: 3–923946–46–5 (Hinweis: Bei den Texten von Josef Wohlmuth, Volker Jacobs und Christoph Strack handelt es sich um Gedichte): 12–12: WOHLMUTH, Josef: urwort; 13–27: LICHTENBERG, Heiner: Der Jüdische und Christliche Kalender in zeitrechnerischer Synopse; 28–28: WOHLMUTH, Josef: tanz in den Abgrund; 29–33: NEININGER, Nikolaus: Das Innen erschließt sich nicht von der Oberfläche her. Eine ungewöhnliche Galaxie; 35–35: WOHLMUTH, Josef: vor meiner Zeit; 36–40: SANDHERR, Susanne: Die Unwandelbarkeit der Sterne; 41–41: WOHLMUTH, Josef: ecce hodie; 42–45: BROY, Inge: ... angedacht ... Simone Weil: Les Astres; 46–46: WOHLMUTH, Josef: thronvergessende weisheit; 47–53: HUNDECK, Markus: Auf einen Stern zugehen; 54–54: WOHLMUTH, Josef: mauerfall; 55–58: SANDHERR, Susanne: „Weil dein Glanz sie angelacht." Ein Sternenlied des Johannes Angelus Silesius; 59–59: JACOBS, Volker: Mich Augenblicksstern; 60–65: LANTZERATH, Ursula: Zeit zwischen den Sternen; 66–66: WOHLMUTH, Josef: asyl; 67–72: UPHUS, Johannes: UnStern. Das Sternmotiv in zwei Gedichten Friedrich Rückerts; 73–73: WOHLMUTH, Josef: der dornbusch brennt; 74–78: KOELLE, Lydia: „Tu den Stern in die Nacht." Paul Thek, „Portable Ocean" – Paul Celan, „Ein Holzstern, blau"; 79–86: NEGEL, Joachim: Aufarbeitung oder Erlösung der Vergangenheit? Theologische Bemerkungen zu einer ästhetisch-moralischen Debatte; 87–87: WOHLMUTH, Josef: in laubhütten wohnen wir; 88–98: WISSKIRCHEN, Georg: Kinder Gottes unter der Lupe. Ein Entwurf für ein Gedenken der Schoa, wenn wir es denn wollen; 99–99: WOHLMUTH, Josef: licht über dem xingu; 100–112: GOCKE, Christoph: Bewegte Bilder. Ein Rückblick auf die Anfänge des jüdischen Films; 113–113: WOHLMUTH, Josef: was ist der mensch; 114–124: MICHEL, Andreas: Im Umbruch der Zeiten mit syntaktischen Brüchen leben; 125–125: STRACK, Christoph: Ein Lächeln nur; 126–126: WOHLMUTH, Josef: zeitansage.

Von Luther zu Bach. Bericht über die Tagung 22.–25. September 1996 in Eisenach / Internationale Arbeitsgemeinschaft für theologische Bachforschung e.V., hg. v. Renate Steiger. – Sinzig: Studio 1999. 288 S., kt DM 68,00 ISBN: 3–89564–056–5: Ästhetik der Realpräsenz. Das Motiv der unio von Luther bis Bach: 13–20: BAYER, Oswald: Das Wunder der Gottesgemeinschaft. Eine Besinnung auf das Motiv der „unio" bei Luther und im Luthertum Bachs; 21–41: STEIGER, Johann Anselm: Ästhetik der Realpräsenz. Abendmahl, Schöpfung, Emblematik und mystische Union bei Martin Luther, Philipp Nicolai, Valerius Herberger, Johann Saubert und Johann Michael Dilherr; 43–65: WALTER, Meinrad: „Erschallet, ihr Lieder, erklinget, ihr Saiten!" Eine Pfingstkantate Johann Sebastian Bachs in der lutherischen Musiktradition; 67–72: STEIGER, Lothar: Die Stimme des Freundes. Luthers Bibeldeutsch und seine unverständigen Revisoren in der Gegenwart; 73–113: STEIGER, Renate: „Schmücke dich, o liebe Seele." Brautmystik in J. S. Bachs Kantaten zum 20. Sonntag nach Trinitatis; Musik im Gottesdienst. Der Luther-Choral als Grundlage von Liturgie und Figuralmusik: 115–127: LEAVER, Robin A.: The „Deutsche Messe" and the Music of Worship: Martin Luther and Johann Sebastian Bach; 129–144: FRANKLIN, Don O.: Vom alten zum neuen Adam: Johann Sebastian Bachs Kantate „Aus tiefer Not schrei ich zu dir" BWV 38; 145–157: JUNG, Hermann: „Nun komm, der Heiden Heiland." Der Lutherchoral und seine kompositorische Umsetzung im Werk Bachs; 159–170: LAUTERWASSER, Helmut: Michael Praetorius – Anmerkungen zu seinem Schaffen unter besonderer Berücksichtigung des evangelischen Kirchenliedes und der gottesdienstlichen Bestimmung; 171–177: MEYER, Ulrich: Anregungen aus Bachs Kantatentexten für heutige Evangelienmusik; Luthertum und Judentum: 179–186: BACK, Niels: „Die alten Hebreer haben recht wol gesagt ..." Johann Gerhard und die jüdische Schriftauslegung; 187–195: BACK, Niels: Johann Sebastian Bach – ein „gewaltiger Gestalter lutherischer Judenpolemik"?; Der Streit um die Hamburger Oper: 197–231: VINZENT, Markus: Von der Moralität des Nichtmoralischen. Die ethische Grundlage für die Ermöglichung der Hamburger Oper; Trost im Sterben. Zeugnisse lutherischer Ars moriendi und Sterbeseelsorge: 233–240: RICHTER, Matthias: Johann Gerhards „Enchiridion consolatorium" in seinem Umfeld. Ein Trostbuch in den Anfechtungen des Todes; 241–259: STEIN, Ingeborg: Das „musikalische Testament" des Heinrich Posthumus Reuß und seine Erfüllung bis in das „dritte und vierte Glied"; 261–274: MAUTNER, Martin-Christian: „Komm, du süße Todesstunde" – zur Sterbekunst in Johann Sebastian Bachs Kantate BWV 161.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Henryk Anzulewicz, Adenauerallee 19, D-53111 Bonn;
Prof. Dr. Edmund Arens, Kellerstr. 10, CH-6005 Luzern;
Dr. Jürgen Bärsch, Kollegstr. 10, D-44801 Bochum;
Prof. Dr. Georg Baudler, Josef-Büchel-Str. 31, D-52064 Aachen;
DDr. Gerhard Beestermöller, Bergredder 64a, D-22885 Barsbüttel;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Prof. Dr. Wolfgang A. Bienert, Lahntor 3, D-35032 Marburg;
Prof. Dr. Hubertus Brantzen, Südring 303, D-55128 Mainz;
Prof. Dr. Thomas Bremer, Reinickendorfer Str. 15, D-13347 Berlin;
Dr. Gerd Buschmann, Bismarckstr. 30, D-71634 Ludwigsburg;
Dr. Bernhard Dieckmann, Deutschhausstr. 24, D-35037 Marburg;
Prof. Dr. Norbert Fischer, Ostenstr. 26-28, D-85071 Eichstätt;
Prof. Dr. Albert Franz, Mommsenstr. 13, D-01062 Dresden;
Dr. Gotthard Fuchs, Roncalli-Haus, D-65207 Wiesbaden-Naurod;
Prof. Dr. Gisbert Greshake, Peterbergstr. 36, D-79117 Freiburg-Kappel;
Prof. Dr. Christian Grethlein, Universitätsstr. 13-17, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Karl Heinen, Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar;
Prof. Dr. Rudolf Hoppe, Univ. Passau Postfach 2540, D-94030 Passau;
Prof. Dr. William J. Hoye, Hüfferstr. 27, D-48151 Münster;
Prof. Dr. Hans-Winfried Jüngling, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster;
Prof. DDr. Erwin Möde, Ostenstr. 26-28, D-85072 Eichstätt;
Dr. Burkhard Neumann, Paderborner Str. 23, D-33189 Schlangen;
Dr. Stefan Rau, Überwasserkirchpl. 3, D-48143 Münster;
Prof. DDr. Johann Reikerstorfer, Schottenring 21, A-1010 Wien;
Prof. Dr. Armin Schmitt, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg;
Dr. Klaus Scholtissek, Mittlerer Dallenbergweg 6a, D-97082 Würzburg;
Dr. Michael Schulz, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Thomas Söding, Gaußstr. 20, D-42097 Wuppertal;
Klaus Unterburger, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof Dr. Franz Georg Untergaßmair, Univ. Vechta Postfach 1553, D-49364 Vechta;
Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster;
Prof. DDr. Hans Waldenfels, Regina-Pacis-Weg 1a, D-53113 Bonn.

Impressum

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

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

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

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

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

© 2000 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

Heiner J. Wirtz

Katholische Gesellenvereine und Kolpingsfamilien im Bistum Münster 1852–1960

„Gott zur Ehre und den Gesellen zum Vorteil"



Das Kolpingwerk im Bistum Münster ist mit über 40.000 Mitgliedern bis auf den heutigen Tag eine wichtige Institution des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens und für viele Menschen so etwas wie ‚Heimat'. Heiner J. Wirtz zeigt in seinem Buch über die Geschichte der Gesellenvereine und Kolpingsfamilien von der Gründung des ersten Vereins in Münster 1852 bis zu den grundlegenden Veränderungen der 1960er Jahre, wie sich die Ideen Kolpings durchsetzten, und wie aus einer Interessensvertretung für Handwerker durch die Umbrüche deutscher Geschichte hindurch ein mitgliedsstarker Familienverband entstand. Wirtz berichtet von schwierigen und herausfordernden Zeiten, beispielsweise vom Kulturkampf der 1870er Jahre, von der Revolution 1918/19, von der nationalsozialistischen Machtübernahme und von den staatlichen und kirchlichen Neuordnungen nach dem Zweiten Weltkrieg. ‚Überleben' und ‚Neuorientieren' sind dabei die immer wiederkehrenden Stichworte – auch Fehlentwicklungen, verpasste Chancen und Enttäuschungen werden in diesem Zusammenhang nicht verschwiegen. Erstaunlich ist, wer zu Beginn ein Interesse daran hatte, Katholische Gesellenvereine entstehen zu lassen. Überraschend auch die Darlegung, dass sich aus dieser Keimzelle eine weitere Erfolgsgeschichte des Katholischen Milieus, nämlich die Katholische Arbeiterbewegung, entwickeln konnte. Die Perspektive ist meistens die „von unten", das heißt, im Mittelpunkt stehen der örtliche Verein, das alltägliche Vereinsleben und die Auswirkungen großer Umbrüche auf diese kleine Welt. Wie sich Frömmigkeit und Pragmatismus dort mischten, ist spannend und unterhaltsam zu lesen und wird gekennzeichnet durch den Spruch des Billerbecker Vereinschronisten Ende der 20er Jahre, alle Vereinsarbeit geschehe stets „Gott zur Ehre und den Gesellen zum Vorteil".

320 Seiten, fester Einband, 57 Fotos, 39,80 DM. ISBN 3-402-05168-0

Verlag Aschendorff – 48135 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung
Besuchen Sie uns im Internet:
http://www.aschendorff.de/buch

ASCHENDORFF
VERLAG

Systematische Theologie bei Vandenhoeck & Ruprecht

Ulrich H. J. Körtner

Evangelische Sozialethik

Grundlagen und Themenfelder

UTB 2107 S.
1999. 360 Seiten, kartoniert
DM 36,80 / öS 269,– / SFr 35,50
ISBN 3-8252-2107-5

Eine Einführung in die Aufgabe theologischer Sozialethik in ökumenischer Perspektive im Kontext der heutigen pluralistischen Gesellschaft.
Komplementäre Ansätze werden vorgestellt und in Beziehung zu einem theologisch gedeuteten Begriff der Verantwortung gesetzt. Exemplarisch sind alle Themenfelder der Sozialethik behandelt – die Bereiche des Rechts und des Staates, des Lebensschutzes und der Gesundheit, der Sexualität und der Familie, der natürlichen Umwelt und der Ökonomie.
Der grundlegende Zusammenhang von Rechtfertigung, Recht und Gerechtigkeit wird mehrfach durch Hinweise auf die UN-Menschenrechtskonventionen erschlossen.

Wolfhart Pannenberg

Beiträge zur Systematischen Theologie

Band 1: Philosophie, Religion, Offenbarung

1999. 328 Seiten, kartoniert
DM 148,– / öS 1080,– / SFr 130,–
bei Subskription auf das Gesamtwerk
DM 135,– / öS 986,– / SFr 120,–
ISBN 3-525-56194-6

Aufsätze und Vorträge, zum Teil unveröffentlicht, aus den letzten beiden Jahrzehnten, unter thematischen Gesichtspunkten zusammengestellt.
Der erste Band enthält Beiträge zu den Themen der Grundlegung der Theologie und ihrem Verhältnis zur Philosophie.

In Vorbereitung:

Band 2: **Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung**
Band 3: **Kirche und Ökumene**

Weitere Informationen:
Vandenhoeck & Ruprecht, Theologie, 37070 Göttingen
E-mail: info@vandenhoeck-ruprecht.de
Internet: http://www.vandenhoeck-ruprecht.de

Christoph Klein

Wenn Rache der Vergebung weicht

Theologische Grundlagen einer Kultur der Versöhnung

Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 93.
1999. 288 Seiten, kartoniert
DM 84,– / öS 613,– / SFr 78,–
ISBN 3-525-56300-0

Die Arbeit stellt das christliche *Zeugnis von der Versöhnung* in exegetischer und dogmengeschichtlicher Perspektive vor. Indem im Aufbau der Trias „Martyria – Diakonia – Leitourgia" gefolgt wird, behandelt das Buch sodann den *Dienst der Versöhnung*, wobei der binnenkirchlich-ökumenische Aspekt ebenso Berücksichtigung findet wie der politisch-soziokulturelle. Schließlich wird unter dem Stichwort *Feier der Versöhnung* der christliche Gottesdienst als „Versöhnungsliturgie" behandelt, mit Hinweisen auf die Versöhnungsordnung der „Kirche der Siebenbürger Sachsen".

Eberhard Hahn

„Ich glaube ... die Vergebung der Sünden"

Studien zur Wahrnehmung der Vollmacht zur Sündenvergebung durch die Kirche Jesu Christi

Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 92.
1999. 259 Seiten, kartoniert
DM 78,– / öS 569,– / SFr 73,–
ISBN 3-525-56299-3

„Wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit!" Was für die Reformatoren das Zentrum wiederentdeckter Befreiung bildete, steht für viele Zeitgenossen eher in einem Kontext düsterer Empfindungen: der Zuspruch der Sündenvergebung.
Ausgehend von Luthers Katechismen zeichnet diese Untersuchung die umfassende Stellung der Sündenvergebung in der reformatorischen Theologie nach. Auf dem Hintergrund des exegetischen Befundes wird die Vergebungszusage der Kirche in Gottesdienst, Taufe, Abendmahl und Beichte dargestellt.

Gunther Wenz

Grundfragen ökumenischer Theologie

Gesammelte Aufsätze, Band 1

Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 91.
1999. 326 Seiten, kartoniert
DM 89,– / öS 650,– / SFr 82,–
ISBN 3-525-56298-5

Nach Einführungen in Begriff und Aufgabe konfessioneller Theologie in einer pluralistischen Gesellschaft werden Grundfragen ökumenischer Theologie unter besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre, der Sakramentenlehre und der Lehre vom kirchlichen Amt behandelt.
Ein eschatologisch orientierter Epilog beschließt die Aufsatzsammlung.

Jochen Walldorf

Realistische Philosophie

Der philosophische Entwurf Adolf Schlatters

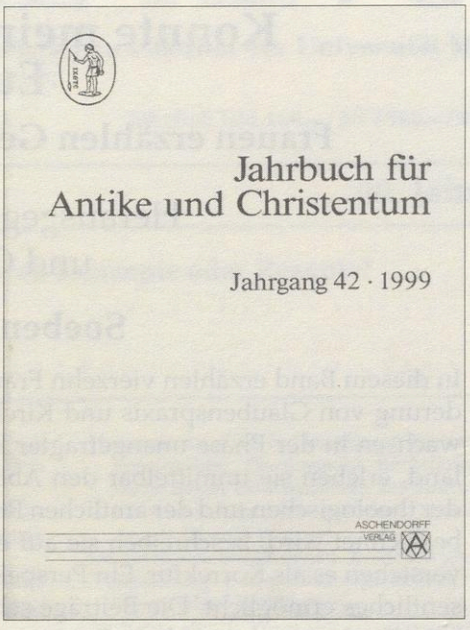
Mit einem Vorwort von Wilfried Härle.
Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 90.
1999. 338 Seiten, kartoniert
DM 98,– / öS 715,– / SFr 90,–
ISBN 3-525-56297-7

Adolf Schlatter (1852-1938) war einer der großen Theologen des 20. Jahrhunderts. Weithin bekannt sind seine wissenschaftlichen Arbeiten zum Neuen Testament und die Studien zum neutestamentlichen Judentum, darüber hinaus auch seine systematisch-theologischen Schriften. Kaum bekannt ist hingegen, daß Schlatter sich auch um ein *philosophisches* Denken bemühte, das dem christlichen Glauben gemäß ist und die elementaren Strukturen der Wirklichkeit und des menschlichen Erkennens angemessen erfaßt. Die Untersuchung stellt – unter Berücksichtigung der veröffentlichten Werke wie auch unveröffentlichter Manuskripte – den philosophischen Entwurf Schlatters in seinen unterschiedlichen Aspekten (Erkenntnistheorie, allgemeine und spezielle Metaphysik) dar.

V&R
Vandenhoeck & Ruprecht

Franz Joseph Dölger-Institut
an der Universität Bonn

Jahrbuch für Antike und Christentum Jahrgang 42, 1999



Heinz Robert Schlette
Rejoindre les Grecs. Griechen und Christen bei Albert Camus

Katharina Schneider
Die Stellung der Juden und Christen in der Welt nach dem Diognetbrief

Alfons Fürst
Der philosophiegeschichtliche Ort von Minucius Felix' Dialog »Octavius«

Andrzej Wypustek
Un aspect ignoré des persécutions des chrétiens dans l'Antiquité: les accusations de magie érotique imputées aux chrétiens aux IIe et IIIe siècles

Sabine Schrenk (Hrsg.)
Spätantik-frühislamische Textilien in der Studiensammlung des F.J. Dölger-Instituts

Iris Stollmayer
Spätantike Trikonchoskirchen – ein Baukonzept?

Josef Engemann
Das spätantike Consulardiptychon in Halberstadt: westlich oder östlich?

Rotraut Wisskirchen
Zur Apsistirnwand von SS. Cosma e Damiano/Rom

Ferner enthält der Band 19 ausführliche Rezensionen.

Im Auftrag der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben im Franz Joseph Dölger-Institut zur Erforschung der Spätantike der Univ. Bonn von Ernst Dassmann, Klaus Thraede, Josef Engemann.

2000, 232 Seiten, 29 Tafeln im Anhang, Leinen,
136,– DM / öS 993,– sFr 121,–
ISBN 3-402-08133-4

Verlag Aschendorff – 48135 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

ASCHENDORFF
VERLAG

Konnte mein Glaube nicht auch Euer Glaube werden?

Frauen erzählen Geschichten ihres Glaubens



Herausgegeben von Michael Bangert und Claudia Fuchs-von Brachel

Soeben in 2. Auflage erschienen!

In diesem Band erzählen vierzehn Frauen ihre Erfahrungen mit der Veränderung von Glaubenspraxis und Kirchenverständnis. Mehrheitlich aufgewachsen in der Phase unangefragter Kirchlichkeit im Nachkriegsdeutschland, erleben sie unmittelbar den Abbruch wichtiger Traditionen. Was in der theologischen und der amtlichen Reflexion häufig als »Glaubensverlust« bezeichnet wird, beschreiben sie auf einer eigenen Ebene als Wandel und verstehen es als Korrektur. Ein Perspektivenwechsel, der den Blick auf Wesentliches ermöglicht. Die Beiträge schildern den Schmerz und die Trauer beim Loslassen der ererbten Frömmigkeitsformen, die Kämpfe der eigenen Entwicklung und das Vertrauen auf die unverhofft neue Begleitung durch die Geisteskraft Gottes. Ein origineller Beitrag zur theologischen Kompetenz von Frauen.

144 Seiten, kartoniert, 19,80 DM, ISBN 3-402-03420-4



Helmut Müller-Enbergs Wolfgang Stock Marco Wiesner Das Fanal

Das Opfer des Pfarrers Brüsewitz aus Rippicha und die evangelische Kirche

Mit einem Nachwort von Prof. Gerhard Besier

Die Selbstverbrennung des Pfarrers Oskar Brüsewitz 1976 in Zeitz war ein flammender Protest gegen die Diskriminierung und Verfolgung junger Christen in der DDR. Die umstrittene Tat war zugleich auch eine Anklage gegen die „Kirche im Sozialismus", die die Gläubigen und die Pfarrer in der Konfrontation mit der SED-Diktatur zu oft alleine ließ. Auf der Grundlage vieler unbekannter Akten zeigen die Autoren, wie SED und STASI die systematische Vertuschung dieses Fanals generalstabsmäßig in Szene setzten – und zwar nicht nur in der DDR, sondern auch in Westdeutschland.

1999, 368 Seiten, kartoniert,
25,80 DM, ISBN 3-402-05263-6

Verlag Aschendorff – 48135 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

ASCHENDORFF
VERLAG

BS: Theol A 425 Theol A 010

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 | 2000 | 96. Jahrgang

Magdalena Seeliger: Standortbestimmung des Religionsunterrichts durch Konzepte oder Rezepte? Neuere religionspädagogische Literatur 91

Walter Schmidt: Sekten auf Seelenfang 105

Allgemeines 109

Häring, Hermann: Hans Küng. Grenzen durchbrechen (Wolfgang Beinert)

Bibelwissenschaft / Exegese des NT 110

Hengel, Martin: Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften I / Ders.: Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II (Dieter Zeller)

Söding, Thomas: Blick zurück nach vorn. Bilder lebendiger Gemeinden im Neuen Testament (Franz Untergaßmair)

Kraus, Wolfgang: Zwischen Jerusalem und Antiochia. Die „Hellenisten", Paulus und die Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk (Dieter Zeller)

Patristik 113

Gregor von Nyssa. Briefe, hg., eingel., übers. und erl. v. Dörte Teske (Basil Studer)

Kirchengeschichte 114

Padberg, Lutz E. von: Die Christianisierung Europas im Mittelalter (Hubertus Lutterbach)

Birkmeyer, Regine: Ehetrennung und monastische Konversion im Hochmittelalter (Hubertus Lutterbach)

Liedhegener, Antonius: Christentum und Urbanisierung. Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830–1933 (Karl Josef Rivinius)

Kirchliche Zeitgeschichte 118

Ich bin, was ich bin: Frauen neben großen Theologen und Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts, hg. v. Esther Röhr (Marianne Heimbach-Steins)

Achleitner, Wilhelm: Gott im Krieg. Die Theologie der österreichischen Bischöfe in den Hirtenbriefen zum Ersten Weltkrieg (Wilhelm Damberg)

Clemens August Graf von Galen. Menschenrechte – Widerstand – Euthanasie – Neubeginn, hg. v. Joachim Kuropka (Joachim Schmiedl)

Schumacher, Rolf: Kirche und sozialistische Welt. Eine Untersuchung zur Frage der Rezeption von „Gaudium et spes" durch die Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR (Günter Hanisch)

Religionsphilosophie 122

Bolzano, Bernhard: Lehrbuch der Religionswissenschaft, hg. v. Jaromír Louzil (Hermann Schrödter)

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte . . 125

Lücking-Michel, Claudia: Konkordanz und Konsens. Zur Gesellschaftstheorie in der Schrift "De concordantia catholica" des Nicolaus von Cues (William J. Hoye)

Brunvoll, Arve: „Gott ist Mensch". Die Luther-Rezeption Ludwig Feuerbachs und die Entwicklung seiner Religionskritik (Gunther Wenz)

Lim, Hee-Kuk: „Jesus ist Sieger!" bei Christoph Friedrich Blumhardt. Keim einer kosmischen Christologie (Christoph Strohm)

Wiebel, Arnold: Rudolf Hermann (1887–1962). Biographische Skizzen zu seiner Lebensarbeit (Gunther Wenz)

Balthasar, Hans Urs von: Studienausgabe seiner frühen Schriften (6 Bde) (Manfred Lochbrunner)

Dogmatik / Ökumenische Theologie 132

Witsch, Norbert: Glaubensorientierung in „nachdogmatischer" Zeit. Ernst Troeltschs Überlegungen zu einer Wesensbestimmung des Christentums (Friedrich Wilhelm Graf)

Köhler, Wiebke: Rezeption in der Kirche. Begriffsgeschichtliche Studien bei Sohm, Afanas'ev, Dombois und Congar (Wolfgang Beinert)

Liturgiewissenschaft 133

Sehnsucht des Raumes. St. Peter und Paul in Dettingen und die Anfänge des modernen Kirchenbaus in Deutschland, hg. v. Michael Pfeifer (Klemens Richter)

Haunerland, Winfried: Die Primiz. Studien zu ihrer Feier in der lateinischen Kirche Europas (Anton Thaler)

Drama „Gottesdienst". Zwischen Inszenierung und Kult, hg. v. Arno Schilson / Joachim Hake (Klemens Richter)

Fuchs, Guido: Mahlkultur. Tischgebet und Tischritual (Klemens Richter)

Vinçon, Herbert: Die Reise des Sterns. Familiengottesdienste für Advent, Weihnachten und Epiphanias (Dietmar Thönnes)

Gauer, Jürgen: Freunde machen das Leben bunt. Gottesdienste mit Kindern (Dietmar Thönnes)

Gottesdienst für Jugendliche. Praxismaterialien für alle Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres, hg. v. Hans-Martin Lübking (Dietmar Thönnes)

Christliche Sozialwissenschaften 139

Signale der Solidarität. Wege christlicher Nord-Süd-Ethik, hg. v. André Habisch / Ulrich Pöner (Anton Rauscher)

Pastoraltheologie 141

Pompey, Heinrich: Caritatives Engagement - Lernort des Glaubens und der Gemeinschaft (Hermann Steinkamp)

Praktische Theologie 141

Wittmann, Dieter: Tiefenpsychologische Zugänge zu Arbeitsfeldern der Kirche. Beiträge zur Exegese, Ethik, Seelsorge und Homiletik (Erwin Möde)

Religionswissenschaft 142

Bürkle, Horst: Der Mensch auf der Suche nach Gott - die Frage der Religionen (Hans Waldenfels)

Kermani, Navid: Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran (Hans Zirker)

Helfenstein, Pius F.: Grundlagen des interreligiösen Dialogs. Theologische Rechtfertigungsversuche in der ökumenischen Verbindung des trinitarischen Denkens mit dem pluralistischen Ansatz (Harald Wagner)

Interreligiöse Beziehungen. Konflikte und Konvergenzen, hg. v. Hans Christoph Stoodt / Edmund Weber (Hans Waldenfels)

Le Saux, Henri: Wege der Glückseligkeit. Begegnung indischer und christlicher Mystik (Hans Waldenfels)

Philosophie 149

Grundkurs Philosophie. Bd 1–10 (Jörg Splett)

Beierwaltes, Werner: Platonismus im Christentum (Wolfhart Pannenberg)

Ertl, Wolfgang: Kants Auflösung der „dritten Antinomie". Zur Bedeutung des Schöpfungskonzepts für die Freiheitslehre (Jörg Splett)

Natur- / Sozialwissenschaften 152

Peacocke, Arthur: Gottes Wirken in der Welt. Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften (Ulrich Lüke)

Wyss, Dieter: Kain. Eine Phänomenologie und Psychopathologie des Bösen (Bernhard Dieckmann)

Bildende Kunst / Literatur 155

Die Chance im Konflikt. Der Maler Herbert Falken und die Theologie, hg. v. Albert Gerhards (Dietmar Thönnes)

Ühlein, Hermann: Kirchenlied und Textgeschichte. Literarische Traditionsbildung am Beispiel des deutschen Himmelfahrtsliedes von der Aufklärung bis zur Gegenwart (Dietmar Thönnes)

Spiritualität 158

Rosenberger, Michael: Der Weg des Lebens. Zum Zusammenhang von Christologie und Spiritualität in der Verkündigung des hl. Augustinus (Christof Müller)

Casper, Bernhard: Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens (Wolfgang Müller)

Das besondere Buch 161

Kosmologie und Kreativität. Theologie und Naturwissenschaft im Dialog, hg. v. Jürgen Audretsch / Hans Weder; Nowak, Kurt: Vernünftiges Christentum? Über die Erforschung der Aufklärung in der evangelischen Theologie Deutschlands seit 1945 (Harald Wagner)

Notizen 161

Hans Georg Gadamer – ein Jahrhundertmensch (Bernd Jochen Hilberath)

Kurzrezensionen 163

Theologische Literatur – Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften 169

ZID

Standortbestimmung des Religionsunterrichts durch Konzepte oder Rezepte? Neuere religionspädagogische Literatur

von Magdalena Seeliger, Limburg

Zur Rezension liegen mir religionspädagogische und katechetische Werke der Jahre 1994 bis 1998 vor. Die Auswahl erscheint auf dem ersten Blick zufällig, dennoch haben alle Werke etwas gemeinsam: Implizit oder explizit bestimmen sie den Standort des Religionsunterrichts in bezug auf Katechese und in seinem schulischen Kontext.

Die jeweilige Standortbestimmung des Religionsunterrichts soll der Blickwinkel der folgenden Rezension sein. Diese Perspektive erklärt, warum nicht alle Aufsätze der zu besprechenden Sbde rezensiert werden. Diejenigen Beiträge zu den Sbden, die in Hinblick auf die (zukünftige) Positionierung des Religionsunterrichts Hinweise geben, sollen genauer gesichtet werden.

I. Standortbestimmung durch empirische Forschung und neueste Zeitgeschichte

Täglich werden Millionen Stunden katholischer bzw. evangelischer Religionsunterricht erteilt.

Der *empirisch untersuchte Religionsunterricht*[1] kämpft mehrheitlich mit denselben Problemen wie anderer Schulunterricht auch. Gibt es Disziplinprobleme, ist das Schulklima allgemein gestört und stoßen die Schülerinnen und Schüler auf einen ernsten, straffen in bestimmter Weise kirchlichen Religionsunterricht, wenn möglich noch an einer Schule mit hohem Leistungsdruck, dann plädieren sie für die Abschaffung des Faches (75). Disziplinprobleme, gestörtes Schulklima und hoher Leistungsdruck sind für alle Fächer problematisch. Allerdings hat Bucher in seiner repräsentativen Befragung von 2700 Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Religionsunterrichts an Hauptschulen und Allgemeinbildenden Höheren Schulen im Jahr 1995 (3f) in Österreich auch herausgefunden, daß die Beliebtheit des Faches 1995 höher war als bei früheren Befragungen (84f). Die berufliche Zufriedenheit der Religionslehrkräfte ist nach den Ergebnissen der Befragung von 400 katholischen Religionslehrkräften der Erzdiözese Salzburg zur sichtlichen Überraschung Buchers (148) ebenfalls groß, v. a. dann, wenn Lehrkräfte mit der Beibehaltung der bestehenden (rechtlichen) Rahmenbedingungen für den Religionsunterricht rechnen können (144) und der Überzeugung sind, Schülerinnen und Schüler Lebensrelevantes zu vermitteln (145). Also gesicherter Stand des Religionsunterrichts? Kein Krisengeschrei mehr, an das wir uns seit Anfang der 70er Jahre gewöhnt haben? Oder gilt die Entwarnung nur für Österreich, das andere soziologische Bedingungen aufweist (4) als Deutschland, wo das mit Spannung erwartete Urteil des Bundesverfassungsgerichts zum Schulfach Lebenskunde-Ethik-Religionskunde (LER), schon eingeführt im Bundesland Brandenburg, immer noch aussteht und evtl. Folgen für den Religionsunterricht haben wird?

Ob die Tendenz der Aussagen von Schülerinnen und Schülern und Lehrkräften in Österreich auch für Deutschland gilt, wird sich nach Abschluß der empirischen Untersuchungen Buchers, die er nun in Deutschland fortführt, zeigen. Aus der empirischen Untersuchung Buchers in Österreich läßt sich für die Standortbestimmung des Religionsunterrichts entnehmen, daß die Beteiligten weitgehend die schulischen Bedingungen der Vermittlung akzeptieren. Das, was vermittelt wird, soll für das Leben der Schülerinnen und Schüler Bedeutung haben.

Wie die Etablierung des Religionsunterrichts in Ostdeutschland 1998 vorangeschritten ist, kann man der sehr gründlichen Untersuchung von Michael Domsgen über die Einführung des evangelischen Religionsunterrichts in Sachsen-Anhalt[2] entnehmen.

Das *Vorwort* beginnt so: „Die Einführung des Religionsunterrichts in Ostdeutschland gehört noch immer zu den heftig umstrittenen Themen in Kirche und Gesellschaft. Die Diskussion darüber wird kontrovers und emotionsgeladen geführt. Von einer breiten Akzeptanz des neuen Unterrichtsfaches ist man auch acht Jahre nach der Wende noch weit entfernt" (1). Die Diss. von Domsgen bemüht sich um detailgenaue Nachzeichnung der entscheidenden Prozesse bis hin zur Einführung des evangelischen Religionsunterrichts in Sachsen-Anhalt nach dem Grundgesetz-Artikel 7 (3) im Jahr 1994, wobei die Materialfülle durch Gliederung und Zusammenfassungen gut gebändigt wird. Die Schritte der Entwicklung werden durch Dokumentation wichtiger Synodenentscheidungen und Kirchenleitungspapiere nachvollziehbar; die Einwände der Gegner dieser Lösung werden ausführlich gewürdigt und eine Fülle von zeitgeschichtlich wesentlichen Dokumenten wird vorgelegt.

V. a. ist für westdeutsche Leser der erste Abschnitt im *ersten Kap. „Volksbildung in der DDR"* unerläßlich, der nicht nur Grundinformationen bietet, sondern auch politische Überlegungen der evangelischen Landeskirchen nachvollziehbar macht.

Die besonders aufschlußreiche Entwicklung in der Diskussion um den evangelischen Religionsunterricht im Osten unseres Landes wird klar dargelegt. Daß im ersten Kap. und auch sonst im Buch die Haltung der katholischen Kirche nur am Rande eine Rolle spielt, wäre nicht problematisch, wenn unter der Überschrift *„Ergebnis: Religionspädagogische Probleme"* (472) nicht sehr weitreichende Forderungen im Hinblick auf den Religionsunterricht überhaupt aufgestellt würden.

Im *letzten Kap.* wird von dem sonst klar am Religionsunterricht nach Artikel 7 (3) GG festhaltenden Vf. so etwas wie „Entgrenzung der konfessionellen Tradition" (502) gefordert. Für eine so tiefgehende Forderung wäre eine gründlichere Befassung mit der Situation der Katholiken in Ostdeutschland und der z. T. ganz anderen Politik der katholischen Kirche während der DDR-Zeit nötig. In diesem Zusammenhang wäre auch zu untersuchen, wieso die katholische Kirche die Zeiten der DDR proportional weniger dezimiert als die evangelischen Landeskirchen überstanden hat (473f).

Leider enttäuscht das *letzte Kap.* den Leser. Unter der Überschrift *„Ergebnis: Religionspädagogische Probleme"* werden v. a. die kleine Zahl der Kirchenmitglieder in Ostdeutschland betrachtet, die allgemeine Distanz gegenüber Kirche und Religion, das Problem des Lernorts Schule mit Blick auf das belastete Schulsystem und auf die Lehrkräfte. Ferner werden nach der Betrachtung des Lernortes Gemeinde einige Gedanken zur Gestaltung des Religionsunterrichts geäußert. Der Vf. nähert sich den religionspädagogischen Problemen in konzentrischen Kreisen, wobei er bei der gesellschaftlichen Analyse v. a. von den Problemen der Zahl eingefangen wird. Es wäre hilfreich gewesen, wenn er die interessanten Überlegungen des Bischofs der Evangelischen Landeskirche von Berlin-Brandenburg Wolfgang Huber[3] hätte einbeziehen können, der zu Recht den Standpunkt vertritt, daß Kirchenmitglieder unabhängig von ihrem zahlenmäßigen Anteil an der Bevölkerung Forderungen an das gesellschaftliche Zusammenleben stellen müssen, und daß dies zum Wohl der Allgemeinheit unerläßlich sei. Dadurch wäre außer dem Blick auf den in Ostdeutschland vorhandenen „Entkirchlichungsgrad" (76) eine intensivere Diskussion der Chancen des evangelischen Religionsunterrichts eben dort herausgekommen. Immerhin schließt der Vf. die Überlegung zu der kirchendistanzierten Gesellschaft in Ostdeutschland mit der Formulierung: „Angesichts der Überzahl der Konfessionslosen stellt sich Ostdeutschland inmitten eines antireligiösen und oftmals kirchenfeindlichen Klimas die Aufgabe, Menschen zu einer authentischen Begegnung mit dem Christentum zu verhelfen und die Kommunikation mit der konfessionslosen Mehrheit wieder herzustellen" (479). Wie authentische Begegnungen mit dem Christentum möglich sein soll, wenn gleichzeitig „Entgrenzung der konfessionellen Tradition" (502) gefordert wird, läßt der Vf. bedauerlicherweise offen. Ebenso bleibt bei der Betrachtung des Lernortes Schule in Sachsen-Anhalt nicht viel mehr übrig als die Konstatierung der Tatsache, daß das Schulsystem ein großes Beharrungsvermögen hat und eine deutlich wahrnehmbare Kontinuität mit dem alten DDR-Schulsystem immer noch bestehe (483).

Eine wirkliche Auseinandersetzung mit religionspädagogischen Problemen bietet das letzte Kap. kaum, während das Werk insgesamt wegen der Materialfülle und ihrer Darstellung doch eine lohnenswerte Lektüre darstellt. Für Domsgen ist der Religionsunterricht in der Schule (auch rechtlich) zu verankern. Er muß unter ihren Bedingungen stattfinden, allerdings sei eine „ostdeutsche Religionsdidaktik" (498ff) zu entwickeln, zu deren Umrissen wenig gesagt wird.

Unter dem Titel *Religionsunterricht der Zukunft*[4] sind Tagungsbeiträge zusammengefaßt, die unter gemeinsamer Leitung der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, der Akademie Rottenburg-Stuttgart, der Evangelischen Akademie Baden und der Akademie Bad Boll vom 24.–26. April 1997 in Bad Boll referiert worden sind.

Ein Fragezeichen im Titel, über dessen Berechtigung schon im ersten Grußwort von Alfons Ruf nachgedacht wird (12), hätte dem Bd gutgetan. Und das aus verschiedenen Gründen. Zum einen wird von Thilo Fitzner im *Vorwort* die Aussage doppelt zitiert, daß „diese Tagung kein Ergebnis haben dürfe" (11), zum anderen beziehen sich viele Beiträge auf Gegenwärtiges und Vergangenes und nicht so sehr viele auf Zukünftiges. Das Statement von Ministerin Schavan faßt im wesentlichen die *Grundlagen des Religionsunterrichts in Baden-Württemberg* klar zusammen (19–37), die Vertreter der Parteien (281–295) entsprechen mit ihren Beiträgen den an sie durch die Veranstalter gestellten Erwartungen. Sie kennen die rechtliche Basis des Religionsunterrichts und stellen vor-

[1] **Bucher**, Anton: **Religionsunterricht: Besser als sein Ruf?** Empirische Einblicke in ein umstrittenes Fach. – Innsbruck: Tyrolia 1996. 160 S. (Salzburger Theologische Studien 3), kt DM 30,00 ISBN 3–7022–2028–3.

[2] **Domsgen**, Michael: **Religionsunterricht in Ostdeutschland.** Die Einführung des evangelischen Religionsunterrichts in Sachsen-Anhalt als religionspädagogisches Problem. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1998. 619 S. (Arbeiten zur praktischen Theologie, 13), kt DM 88,00 ISBN: 3–374–01671–5.

[3] Vgl. Huber, Wolfgang: Die Kirche in der Zeitwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh 1998.

[4] **Religionsunterricht der Zukunft**. Aspekte eines notwendigen Wandels, hg. v. Reinhard Ehmann u. a. – Freiburg i. Br.: Herder 1998, 301 S. kt DM 29,80 ISBN: 3–451–26229–0.

sichtig Anfragen. Bestimmte Positionen pro und kontra „konfessioneller Kooperation" (173) oder „ökumenischer Kooperation" (168) oder „inter-religiösem Lernen" (132) und zu LER haben eher zusammenfassenden als zukunftsweisenden Charakter, zumal die Klärung der Begrifflichkeit meist nicht geleistet wird.

Der Bd ist gut geeignet, sich über die Diskussionen zum konfessionellen Religionsunterricht, zur Abgrenzung zum Ethikunterricht und zu LER zu informieren, wobei sowohl Meinungen der Religionspädagogik als auch von Vertretern der Lehrkräfte sowie von Kirchenleitungen in Baden-Württemberg dokumentiert sind.

Auffallend ist bei den Beiträgen des Landesbischofs der Evangelischen Kirche in Baden und vormals EKD-Ratsvorsitzenden, Klaus Engelhard, (67–73) und des damaligen Bischofs der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Walter Kasper, (57–66), wie ähnlich sich die Situationsbeschreibungen heutiger Jugendlicher bei beiden lesen, und daß beide den Religionslehrkräften für ihre Arbeit danken, die nach wie vor als wichtigste Bedingung der Möglichkeit eines erfolgreichen Religionsunterrichts gewürdigt wird. Religionslehrkräfte stehen auch im zweiten Beitrag des Bdes von Werner Tzscheetzsch im Mittelpunkt.

Also nichts Neues unter der Sonne zum Religionsunterricht? So generell kann das nicht behauptet werden. Zunächst muß festgestellt werden, daß die Denkschrift der EKD „Identität und Verständigung", Gütersloh 1994 (vgl. zu dieser in „Religionsunterricht der Zukunft", 38–56) und die Verlautbarung der Deutschen Bischofskonferenz „Die bildende Kraft des Religionsunterrichts", Bonn, 1996, die Diskussion um die bildende Relevanz des Religionsunterrichts belebt haben (vgl. zu dieser Frage in „Religionsunterricht der Zukunft", 220–227).

Es wird nun von Christoph Th. Scheilke in seinem Beitrag *„Zukunft der Bildung – Schule der Zukunft"* eingefordert, daß die „Religiöse Lerndimension" dem Konzept ‚Zukunft der Bildung – Schule der Zukunft'[5] entsprechend ihrer Bedeutung hinzugefügt wird. Diese Dimension von Bildung wird in der Denkschrift aus Nordrhein-Westfalen kaum erwähnt. Es soll das Verständnis für die Bildungsrelevanz religiöser Bildung innerhalb der Schule wachsen und damit auch in der nordrhein-westfälischen Denkschrift ein „verkürztes Lernverständnis" (201) korrigiert werden. In diesem Zusammenhang wird die Zukunft des Religionsunterrichts im Kontext der Schulentwicklung der einzelnen Schulen vor Ort betrachtet (189–202). Wie sich der Religionsunterricht im Schulprofil einzelner Schulen positionieren kann, scheint wirklich eine Zukunftsthematik schulischen Religionsunterrichts zu sein, die Scheilke hier eher andeutet denn entwickelt.

Eine weitere Zukunftsthematik klingt in Albert Biesingers Aufsatz (251–256) an, wenn er dem erziehenden Religionsunterricht die Aufgabe zuschreibt, zu Haltungen, also zu im Alltag relevanten habituellen Verhaltensweisen, der Schülerinnen und Schüler beitragen zu wollen, die mit den Heilszusagen in Jesus Christus und im Heiligen Geist vertraut gemacht werden (254). Wie das im einzelnen geschehen könnte, wird zwar nicht dargelegt, aber die Aufgabe erscheint klar umrissen: „Die Beziehung zwischen Wissen und Haltung herzustellen richtet sich als personale Aufgabe an das Ich des Menschen. Der Religionslehrer hat die Aufgabe, die Herstellung dieser Beziehung zu unterstützen" (256).

Damit wird der häufig beschworene, aber unproduktive Gegensatz zwischen einem „verkopften" und einem wie immer verstandenen „ganzheitlichen" Religionsunterricht überwunden ebenso wie die Festlegung des Religionsunterrichts auf ethische Erziehung und Wertevermittlung. Es wird nach Biesinger im erziehenden „katholischen Religionsunterricht Wirklichkeit unter dem Anspruch der Offenbarung und deren kirchlicher Reflexion gedeutet" (254), wie im naturwissenschaftlichen Unterricht die Wirklichkeit nach naturwissenschaftlichen Begrifflichkeiten und Analysemethoden untersucht und interpretiert wird. Eine wohltuende Selbstverständlichkeit der Verankerung des Religionsunterrichts in der Schule kommt zum Vorschein. Biesinger weiter: „Es geht zunächst um Analyse menschlicher Vorfindlichkeiten, um deren Interpretation und letztlich um ein personales Verstehen der eigenen existentiellen Situation angesichts der großen Zusage des kirchlichen Glaubens. Dabei geht es um mehr als um Ethik – es geht um Gott" (254). Im Rahmen eines solchen Religionsunterrichts könnte es gelingen, mit Schülerinnen und Schülern einen Verstehensprozeß so anzufangen, „daß er sie neugierig auf Gott macht, ihnen die Möglichkeit gibt, tiefer zu bohren und sich mit den oberflächlichen Sinndeutungen in gesellschaftlich üblichen Schubladen nicht zufrieden zu geben, Komplexitätserweiterung in der eigenen Deutung der Wirklichkeit zu erreichen" (252). Hier wird versucht, dem Religionsunterricht durch Einbeziehung und Verbindung beider Aspekte, dem Leben der Schülerinnen und Schüler und der „Sache" des Religionsunterrichts, neuen Schwung zu geben.

Ob der Ansatz von Wolfgang Michalke-Leicht den zukünftigen Religionsunterricht zu umreißen vermag, steht noch dahin. Er fußt mit seinem Vorschlag auf einem von ihm abgeänderten Zitat Karl Rahners: „Der Religionsunterricht der Zukunft wird ein mystischer sein oder er wird nicht mehr sein" (228). Der Vf. grenzt sich so von Erwartungen an den Religionsunterricht ab, die von ihm eine kulturchristliche Information, Wertevermittlung, „Moralunterricht" oder die gesellschaftliche Stabilisierung der Teilnehmenden fordern. Hierbei wäre notwendig zu reflektieren, welches Interesse der wertneutrale Staat am Religionsunterricht hat, wenn ihm diese o. g. Themenbereiche gar nicht zugerechnet werden. Michalke-Leicht macht deutlich, daß der Religionsunterricht für ihn der originäre Ort religiöser Bildung sei, wo religiöse Erfahrungen thematisiert, eine Sensibilisierung auf das „Mehr-als-alles" erfolgt und das Ganze des Daseins reflektiert wird. Eine „Einführung in das Geheimnis" (234), das im Alltag präsent sei, sollte im Religionsunterricht geschehen und den Schülerinnen und Schülern ermöglichen, eine Heimat, eine „Behausung in diesem Geheimnis" (236) zu finden, nicht zuletzt, um die notwendige Integrationsleistung des Menschen in der Postmoderne zu erbringen. Was auf diesem Gebiet im Rahmen der Schule getan werden kann, wird nicht gesagt und die Anregungen des Vf.s für den Lehrplan sind eher ernüchternd. Warum eine „vortheologische Phänomenologie" (237) als Strukturgitter ihm tauglich erscheint, ist nicht nachvollziehbar, wenn man seinen Ansprüchen an einen mystischen Religionsunterricht folgt. Wiederum ist in diesem Konzept die Schlüsselfigur die Religionslehrkraft, die die Aufgabe hat, als „Mystagogin" oder „Mystagoge" die „Schülerinnen und Schüler in das Geheimnis einzuführen" (237).

In dieser Vorstellung vom „mystagogischen Religionsunterricht" schwingt Esoterisches mit und so kann die Verortung eines solchen Religionsunterrichts in der Schule nicht gelingen. Zukunft haben m.E. eher Überlegungen, die den Religionsunterricht mit seinem spezifischen Beitrag für die Bildung von Schülerinnen und Schülern und der Entwicklung von Schule betrachten.

II. Religionsunterricht und Katechese als „ganzheitliche" Praxis

„Ganzheitlichkeit" ist ein wichtiges Stichwort für alle Vf.innen und Vf., die sich gestaltpsychologischer bzw. gestaltpädagogischer Grundlagen bedienen oder bibliodramatisch arbeiten möchten.[6]

Kennzeichnend für diese Werke ist, daß sie sich zwar gestaltpädagogischer und gestaltpsychologischer Methoden bedienen, aber gar nicht (Klaes, Busowietz) oder kaum (Alois Müller) diese Grundlagen ihrer Arbeit darstellen und reflektieren. Gemeinsam haben sie ebenfalls die Ablehnung eines wie immer zu verstehenden „verkopften" Religionsunterrichts (Klaes, 64; Müller, 172; Busowietz, 8). Hinzu kommt, daß Klaes und Müller ihre Anregungen sowohl für die Katechese als auch für den Religionsunterricht geben wollen.

Fehlende Reflexion der theoretischen Basis führt bei Christine Klaes in ihrer bibliodramatischen Arbeit zu der Aufstellung von Zielen wie: „Erfahren, daß Gott seine Verheißung wahr macht" (20) oder „Erfahren, daß Gott sowohl Richter als auch Retter der Menschen ist" (49) oder „Erfahren, was der Segen Jesu für den Menschen bedeutet" (65) und dergleichen mehr. Diese Ziele kann nur jemand formulieren, der voraussetzt, daß gespielte biblische Geschichten in der Tat das hervorrufen, wovon sie erzählen, nämlich z.B. Verheißung und Segen. Diese Voraussetzung erscheint mir aus mehreren Gründen – nicht nur theologischen – problematisch. Wenn wir Christen Sakramente ernst nehmen, dann hat sich Gott selbst mit seiner Gegenwart und seinem Segen an wenige Zeichen, Worte und Handlungen explizit gebunden. Jesu Christi Zusage, dort gegenwärtig zu sein, wo zwei oder drei in seinem Namen beieinander sind, kann nicht als Automatismus verstanden werden. Zu meinen, daß das Spiel das Dargestellte gegenwärtig macht, führt in die Nähe magischen Denkens. Wäre Gott in der Art der Sakramente gegenwärtig, so würde der Religionsunterricht zum Ort des Gottesdienstes, zum Ort des Rituals. Ob aber ein so gearteter Religionsunterricht im Rahmen der staatlichen Schule seinen angemessenen Platz hätte, müßte diskutiert werden. Wie es mit dieser Verhältnisbestimmung zwischen Spiel, Gebet, Ritual und Sakrament bestellt ist, wird in dem Buch von Klaes überhaupt nicht angesprochen. Die Vf.in gibt sich und dem Leser keine Rechenschaft über den eigenen Ansatz und bietet so nicht viel mehr als einige brauchbare Spielideen. Sollte die Umschlaggestaltung Programm sein, so läßt sich vermuten, daß lediglich naive Spielfreude zu diesem Buch geführt hat. Ein Religionsunterricht, der sich an Klaes orientiert, verwischt im übrigen den Unterschied zwischen Katechese und Religionsunterricht.

Daß Barbara Busowietz in ihrem z. T. mit guten Gestaltungsideen versehenen Heft zur Erstkommunionkatechese auf die Reflexion ihres gestaltpädagogischen Ansatzes verzichtet, ist besonders bedauerlich. Eine Katechese, die zur Teilnahme an der Eucharistie hinführen

[5] Vgl. Zukunft der Bildung – Schule der Zukunft. Denkschrift der Kommission „Zukunft der Bildung – Schule der Zukunft" beim Ministerpräsidenten des Landes Nordrhein-Westfalen, hg. v. Bildungskommission NRW, Neuwied 1995.

[6] **Klaes**, Christine: **Der kleine Goliat**. Bibliodrama mit Kindern. – Wuppertal: R. Brockhaus Verlag 1996. 143 S., kt DM 17,80 ISBN: 3–417–11099–8; **Müller**, Alois: **Gestaltpädagogik in Religionsunterricht und Gemeinde**. – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1998. 264 S. (Glauben erfahren mit Hand, Kopf und Herz), kt DM 38,00 ISBN: 3–460–11120–8; **Busowietz**, Barbara: **Erstkommunion – Katechumenat**. Brot von dem ich lebe. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1998. 139 S., brosch. DM 17,80 ISBN: 3–87868–584–X.

soll, benötigt notwendigerweise eine reflektierte Einstellung zum Ritual. Busowietz' Ansatz führt nämlich zu einer vielfältigen Ritualisierung in den siebzehn Gruppenstunden beziehungsweise Themen, wobei das Verhältnis dieser Rituale zu der dann zu feiernden Erstkommunion nicht geklärt ist. Ob Jesu Gegenwart durch das jeweilige Legen des blütenförmigen Gruppenzeichens mit der Mittelpunktskarte „Jesus" tatsächlich gegeben ist, muß theologisch in Zweifel gezogen werden. Formulierungen im Zusammenhang mit dem Gruppenzeichen wie: „So wird der Gruppe ihre immer vertrauter werdende Gemeinschaft und vor allem die Gegenwart Jesu leichter bewußt" (18), provozieren Mißverständnisse. Ob der anhand der von ihr nur auf Deutsch eingeführten italienischen Redewendung „Jemand so gut wie Brot" (73) entwickelte ritualisierte Umgang mit Bäkkerbrot tatsächlich dazu führt, daß die teilnehmenden Kinder im Laufe der Zeit inne werden, daß das eucharistische Brot ein anderes als das alltägliche ist, bezweifele ich. Diese Unterscheidungsfähigkeit hat die Kirche aber als Kennzeichen dafür genommen, daß Kinder die Eucharistie empfangen können. Wenn wie in der 9. Stunde (75) auf das besondere Tuch in der Mitte nach der Erzählung der Geschichte von Ruth und Boas erst die Karte mit Boas' Namen feierlich in die Mitte gelegt wird und dann – ebenfalls feierlich – ein Stück gebrochenes Brot als Attribut, dann können die Kinder das gebrochene Brot in eins setzen mit Boas. Diese symbolische Gleichsetzung soll aber in der 13. Gruppenstunde mit Jesus und seinem Kreuzestod geschehen (103). Was aber unterscheidet Boas von Jesus, könnten Kinder berechtigterweise fragen. Beide sind doch so gut wie Brot, oder?

Daß der Kern der Rutherzählung durch die Hervorhebung Boas' als eines besonders guten Menschen – gut wie Brot – kaum getroffen ist, soll nur nebenher bemerkt werden. Busowietz gelingen mit ihrem gestaltpädagogischen Ansatz durchaus bemerkenswerte Zugänge. Das soll nicht verschwiegen werden. Wie im 4. Thema „Jesus hat alles gut gemacht – wir bringen unsere Sünden zum Kreuz" versucht wird, über dunkle Plättchen, die auf die hellen Plättchen und das Kreuz gelegt werden, eine Veranschaulichung der Verdüsterung durch Schuld zu erreichen, erscheint durchaus angemessen. Daß dabei die Kinder nicht ausgeforscht werden, sondern Diskretion gewahrt wird, ist in diesem Zusammenhang wichtig zu betonen. Eines wird in Busowietz' katechetischer Arbeitshilfe deutlich: Ihr Ansatz beschränkt sich auf die Katechese und will nicht im Religionsunterricht Verwendung finden.

Man fragt sich allerdings, was in der religionspädagogischen bzw. katechetischen Praxis wirklich geschieht, wenn sie gestaltpädagogisch inspiriert ist. Es stellt sich auch die Frage, warum man sich über Methoden und Medien bei der Praxisanleitung so wenig Rechenschaft ablegt. Eine so wenig reflektierte Praxis kann auf Dauer weder dem Religionsunterricht noch der Katechese bei der Standortbestimmung helfen.

Ein wenig mehr als Klaes und Busowietz reflektiert die Basis seines Tuns Alois Müller in dem mir vorliegenden Werk. Das *erste Kap. „Was ist Gestaltpädagogik"* arbeitet so, daß die Leser durch lebensnahe Beispiele und die in graue Kästen gedruckten Aufforderungen, sich selbst zu erforschen, schon hineingezogen werden in die gestaltpädagogische Denkweise. Erst nach der „Straßenkarte meines Lebens" (14) wird so etwas wie eine Definition von Gestaltpädagogik geliefert: „Was ist nun eigentlich Gestaltpädagogik? Das ist in wenigen Sätzen nicht einfach zu sagen. Gestaltpädagogik ist eine Art Reformpädagogik. Die aus der Gestaltarbeit (Gestaltpsychologie, Gestalttherapie) abgeleitete Gestaltpädagogik gehört zur Richtung der humanistischen Psychologie. Gestalt und Ganzheit sind Synonyme, die meinen im wesentlichen das gleiche: Einzelne Elemente bilden eine Gestalt, ein sinnvoll organisiertes Ganzes" (15). Diese Definition ist nicht besonders trennscharf, v. a. die Unterscheidung zwischen der therapeutischen Gestaltarbeit und der pädagogischen Gestaltarbeit müßte klarer ausfallen. Einige Zeilen später erhält die Leserin oder der Leser weiter Aufschluß: „Die Gestaltpädagogik will die im Menschen innewohnenden Kräfte freisetzen, so daß er selbstwirksam seine ‚unerledigten Geschäfte' angeht, um offene Gestalten zu schließen. Die Gestaltpädagogik will Bewußtheit fördern und zur Annahme von Verantwortung für sich selber (Selbstwirksamkeit, Selbstorganisation) motivieren. Sie geht von einem ganzheitlichen Menschenbild aus und will die verschiedenen Bereiche (denken, fühlen, handeln) im Unterricht integrieren" (15). Nur für den Kundigen verweist die kryptische Wendung „Offene Gestalten zu schließen" vielleicht auf Fritz Perls und seine umstrittene Vorstellung vom Menschen. Weder Perls' Position noch die Anfragen an ihn werden zusammenfassend dargestellt, sondern es wird Albert Höfer genannt, auf den sich der Vf. bezieht und der im Grunde mit seiner Richtung die Rechtfertigung der Position des Vf.s liefern soll: „Die vorliegende Arbeit orientiert sich an der gestaltpädagogischen Richtung Albert Höfers. Diese integrative Gestaltpädagogik greift auf Erkenntnisse und Methoden verschiedener Ansätze zurück (etwa Psychoanalyse, Transaktionsanalyse, Kommunikationspsychologie, Themenzentrierte Interaktion (TZI) und Neurolinguistisches Programmieren (NLP) und orientiert sich am christlichen Menschenbild" (15). Angesichts dessen steht die Leserin oder der Leser vor der schwierigen Aufgabe, nachzusuchen und herauszufinden, wie die Basis der bei Müller folgenden Ausführungen beschaffen ist. Bei dem Stichwort „Neurolinguistisches Programmieren" muß man aber hellhörig werden.

Wie der Vf. das Verhältnis von Gestalttherapie und Gestaltpädagogik sieht, läßt sich aus seiner Literaturliste und indirekt aus den Unterrichtsbeispielen erkennen. Müller entscheidet sich in einer 9. Klasse Klassenbeziehung gestaltpädagogisch aufzuarbeiten. Dies geschieht mit Hilfe einer Phantasiereise in einen Frühlingswald, durch das Malen eines „Klassenwaldes" mit der Bezeichnung des Baumes, der für die eigene Person steht, und einer Auswertungsphase im Stuhlkreis. Ein Zusammenhang mit dem Lehrplan eines Faches wird nicht hergestellt, der erzieherische Aspekt soll rein im Vordergrund stehen, wobei der gestaltpädagogische Ansatz „Betroffenheit" erzeugen (27), nicht aber die „Stufe der Erschütterung" (27) erreichen will. Wie in diesem Fall gesteuert werden kann, bleibt offen. Ebenso erscheint mir der Hinweis „Prinzip der Freiwilligkeit / geschützte Atmosphäre" im Gliederungsraster beim Punkt Auswertung (26) zumindest naiv zu sein. Schulklassen sind Zwangsgemeinschaften. Da dieses Unterrichtsbeispiel – als Demonstration für religiöses bzw. katechetisches Handeln in das Buch aufgenommen – nicht im Rahmen des katholischen oder evangelischen Religionsunterrichts erfolgt, kann kein Jugendlicher Gewissensbedenken namhaft machen. Wie Gruppendruck aber wirken kann, reflektiert der Vf. nicht. Wer von den Schülern in der Auswertungsphase unruhig ist, erhält folgendes Prädikat: „Ich denke, in ihm ist noch viel Widerstand. Sie spüren wohl, wie sehr ihr Verhalten mit dieser Waldsituation zu tun hat" (32; 95). Das ist das klassische analytische Erklärungsmuster bei widerspenstigen Analysanden: Widerstand. Daß die Schülerinnen und Schüler, in der Adoleszenz steckend, eine hohe Schamgrenze haben und ungern in der Zwangsgemeinschaft Klasse „Beziehungsarbeit" im Klassenwald leisten könnten, wird nicht überlegt. Es scheint dem Vf. mehr um Therapie zu gehen als um Pädagogik. Auch wenn er beteuert: „Der Religionsunterricht kann nicht therapeutisch sein" (153), sieht er doch das Ergebnis seines Tuns: „Auch eine Schulpädagogik ist heilend und muß heilend sein, eine Religionspädagogik allemal" (154). Ob die Schülerinnen und Schüler geheilt werden wollen und ob eine solche „Heilung" den Lehrplänen entspricht, wird nicht gefragt. In diesem Zusammenhang fällt auf, daß der Vf. auffallend den Begriff der Erziehung (vgl. insbesondere 154; 155) vor dem der Bildung bevorzugt. Erziehen scheint diesem doch eher therapeutischen Ansatz, der natürlich auch die Lehrerrolle entsprechend sehen wird, mehr zu entsprechen. Der Blick auf eine bibliodramatische Einheit (5.2 „Jesus handelt aus dem Geist Gottes") bestätigt diesen Eindruck. Der biblische Text wird nach Bekanntheitsgrad ausgewählt (91). Es ist Lukas 13,10–17. Das Interesse des Lehrers und Vf.s besteht hauptsächlich an der Methode der verlangsamten Pantomime (91), so daß es auch nicht verwundert, daß die Befassung mit dem biblischen Text ganz oberflächlich ausfällt (93). Auch die Überschrift in dem Buch zu dem Kap. 5.2 „Jesus handelt aus dem Geist Gottes" paßt zu dieser Perikope nur dank ihrer Allgemeinheit. Konkrete Ziele des Religionsunterrichts werden kaum verfolgt, wenn es resümierend heißt: „Alle zeigten Interesse und Engagement. Wir hatten viel zu lachen. Insgesamt verging die Zeit viel zu schnell. Ich habe den Eindruck, daß da etwas in Bewegung gekommen ist. Welche Tiefenschichten [...] das Spiel beim Einzelnen angerührt hat, darüber können wir nur spekulieren" (94).

Auch dieser Vf. scheint anzunehmen, daß das Bibliodrama Gottes Anwesenheit herbeiruft: „Die verschiedenen Äußerungen während der Vorbereitung und beim auswertenden Gespräch zeigen, daß das Wort Gottes hier und jetzt ‚Fleisch geworden' ist" (94). Dies ist und bleibt für den Leser nicht nachvollziehbar und, so möchte man ergänzen, soll auch nicht nachvollziehbar sein. „Wie ist der Geist Gottes wirksam? Cornelius hat als Jesus die gekrümmte Frau (Monika) aufgerichtet. Wie viel Nähe und Wärme diese Szene ausstrahlte, kann ich hier nicht wiedergeben" (94). Das ist nicht zufriedenstellend auch angesichts der Tatsache, daß Religionsunterricht sich im Bildungsprozeß der Schule zu verorten hat. So fehlt in dem Buch Müllers letztlich trotz zahlreicher Schaubilder und einiger theoretischer Anmerkungen die kritische Reflexion der eigenen Praxis auf der Basis der zu beachtenden Voraussetzungen des schulischen Religionsunterrichts. Schon die eigene gründliche Standortbeschreibung in der religionspädagogischen Diskussion unterbleibt mit Verweis auf Autoritäten. Für die genauere Standortsbestimmung ist es auch hinderlich, daß das Werk und seine Anregungen sowohl für den Religionsunterricht als auch für die Arbeit in der Gemeinde gelten soll.

Eine intensive theoretische Durchdringung der bibliodramatischen Praxis im Schulunterricht und eine entsprechende Standortbestimmung des Religionsunterrichts erhofft man sich von dem zweibändigen Werk von Gudrun Lohkemper-Sobiech[7].

Die Diss., die im Jahr 1997 an der Kath.-Theol. Fak. in Münster angenommen worden ist, gliedert sich in *vier Hauptteile*. Im *ersten Teil* wird der ge-

[7] **Lohkemper-Sobiech**, Gudrun: **Bibliodrama im Religionsunterricht. Grundlegung**, Bd 1. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1998. 208 S., kt DM 32,00 ISBN: 3–7867–2144–0; **Lohkemper-Sobiech**, Gudrun: **Bibliodrama im Religionsunterricht. Praktische Erfahrung an berufsbildenden Schulen**, Bd 2. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1998. 285 S., kt DM 42,00 ISBN: 3–7867–2145–9.

wählte Ansatz innerhalb des Diskurses um eine erfahrungsorientierte Didaktik und die Korrelationsdidaktik verortet. Es geschieht eine religionsdidaktische Standortbestimmung, die v.a. in Auseinandersetzung mit den Anliegen der Symboldidaktik vorgenommen wird und die kommunikative Bibeldidaktik einbezieht. Daraus ergibt sich für Lohkemper-Sobiech der Ansatz von Handlungsorientierung, der im *zweiten Teil* der Arbeit im Blick auf das Bibliodrama durchdacht und im Zusammenhang mit dem Religionsunterricht an berufsbildenden Schulen untersucht wird. Das Bibelverständnis wird erläutert, bevor im *dritten Hauptteil* der Arbeit die eigene religionspädagogische Praxis und deren zugrundeliegende bibliodramatische Konzeption geschildert und reflektiert wird. Im *vierten Hauptteil* geht es wesentlich um eine Unterrichtsreihe, die bibliodramatisch angelegt ist, und die Analyse dieses Projekts sowie um Rückschlüsse aus den Erfahrungen. Unerläßlich für dieses Werk ist zu wissen, daß die Vf.in ausgehend von der eigenen bibliodramatisch bestimmten religionspädagogischen Praxis versucht, diese theoretisch zu reflektieren (vgl. Bd 1; 16). Dieses Verfahren hat seine Tücken. Lokemper-Sobiech sieht theoretische Einwände (ebd.), resümiert sie und stellt wichtige Fragen. Kann an dem korrelativen Ansatz festgehalten werden (Bd 1; 47–48)? Wird die Widerständigkeit der Glaubensbotschaft beim problemorientierten (Bd 1; 60f) und bei manchem „korrelativen" Religionsunterricht auch gesehen (Bd 1; 82f)? Welche Erträge hat die Symboldidaktik (Bd 1; 131)? Wie ist bei einem handlungsorientierten Ansatz des Religionsunterrichts die Eingrenzung auf ethisches Lernen zu verhindern (Bd 1; 114–117)? Wie kann die Identität biblischer Inhalte gewahrt und mit den Schülerinnen und Schülern in intensiven Kontakt gebracht werden (Bd 1; 67)? Wie ist echte Begegnung zwischen Mensch und Gott denkbar, da Gott doch unverfügbar bleibt (Bd 1; 45)?

Leider bleibt die Auseinandersetzung mit diesen Fragen weithin an der Oberfläche der Problematik haften. Besonders deutlich wird dies bei der Beschäftigung mit Englerts Einwand zur Korrelationsdidaktik (Bd 1; 99–109), bei der die wirklich radikale Kritik von Englert nicht beachtet wird. Lohkemper-Sobiech steuert zu direkt ihr Ziel an. Im ersten Bd auf der S. 94 liest man: „Die erfolgreiche Umsetzung eines bibliodramatisch angelegten Religionsunterrichts könnte dann die praktische Antwort auf die Anfrage an eine handlungstheoretisch fundierte Religionspädagogik sein, ob sie ihren Anspruch einlöst, ‚die interdisziplinäre Reflexion und Orientierung christlich-kirchlicher Lern- und Bildungsprozesse' in jener Weise kommunikativen Handelns zur Geltung zu bringen, ‚der jede explizite christlich-kirchliche Praxis ihren normativen Gehalt nach zu entsprechen hätte'." Wenn das kommunikative Handeln im Unterricht zeige, daß das Anliegen der Theorie und Praxis durch bibliodramatisches Tun vermittelt werde, dann habe es Bestand im Religionsunterricht. Es wird von der Praxis ausgehend gefragt. Die Stationen der Gedankenführung sind jedenfalls ganz klar: Beibehaltung des Korrelationsansatzes, Hereinnahme „kommunikativer Bibeldidaktik", Ergänzung durch einen handlungsorientierten Ansatz und die Begründung der bibliodramatischen Arbeitsweise in der berufsbildenden Schule.

Nichts gegen eine Praxisreflexion, aber die von der Vf.in an korrelative und problemorientierte Konzeptionen von Religionsunterricht gestellten Fragen müssen auch für den eigenen Ansatz als kritische Anfragen gelten. Die kritische Prüfung fehlt. Wenn formuliert wird: „Echte Begegnungen zwischen Mensch und Gott, die zur Herausbildung von persönlicher Glaubensidentität führen können, sind gerade durch ihre grundsätzliche Nicht-Machbarkeit und Freiheit gekennzeichnet" (Bd 1; 45), müßte diese Aussage vermittelt werden mit Feststellungen wie: „indem Menschen mit unterschiedlicher Herkunft, verschiedenen Gaben, Hoffnungen, Sehnsüchten und Perspektiven aufeinandertreffen und langsam Kontakt finden, wird die Gruppe für eine begrenzte Zeit zu einer Gemeinschaft intensiv gelebter Beziehung, fast zu einer Art ‚Gemeinde'" (Bd 2; 90). Ebenso muß die festgestellte schwankende theoretische Basis des Bibliodramas (Bd 2; 11–24 und 30f) Folgen für den eigenen Ansatz haben.

Die Vf.in hat ihre Stärken eindeutig bei guten praktischen Anregungen, z.B. wie Informationen aus dem biblischen Text in das bibliodramatische Handeln eingebracht werden können (Bd 2; 70f), aber die zentralen Fragen, die die Vf.in zu Recht stellt, bleiben letztlich unbeantwortet, weil die Verortung des Konzepts im Rahmen des schulischen Religionsunterrichts in der berufsbildenden Schule nicht wirklich geschieht. „Was leistet schulischer Religionsunterricht in der Teilzeitberufsschule?" fragen nicht nur Vertreter der Wirtschaft immer dringender. Bedingungen von Schule spricht die Vf.in zwar immer wieder an (Bd 1; 37, 92 und Bd 2), aber sie bezieht sie in ihr Konzept nicht konsequent genug ein. Wenn sie schreibt „Einerseits machen die Schüler und Schülerinnen keinen Hehl aus ihrer Abneigung der Bibel gegenüber, und andererseits ist – meist unterschwellig – ihre Angst vor manipulativer psychischer Konditionierung zu spüren" (Bd 2; 84), dann werden die Probleme benannt. Diese Bedenken „an die Oberfläche zu bringen" (Bd 2; 84) mutet aber wie eine Taktik zur Beseitigung von Widerstand an. Müssen aber nicht die Bedenken der Schülerinnen und Schüler einbezogen werden? M.E. spiegeln sich in diesen Bedenken wichtige Bedingungen schulischen Religionsunterrichts, zumal im berufsbildenden Bereich. Der Verzicht auf die didaktische Analyse (Bd 2; 110) wirkt sich so für das Konzept äußerst nachteilig aus. Bei der Lektüre der Wortprotokolle im *Anhang* wird nämlich deutlich, daß – entgegen der rechtlichen Basis für den Religionsunterricht – die Vf.in mit einer besonderen Lerngruppe gearbeitet hat, der auch Muslime angehörten. Welche Relevanz aber kann für diese Schüler die existentielle Erschließung biblischer Texte haben, die darauf zielt, daß der Rezipient „die zukunftsoffene Wahrheit der Texte in seinem Leben erprobt (Mk 10) und zwar nicht als buchstäbliche Wiederholung, sondern als lebendige Vergegenwärtigung" (Bd 2; 51)? Wenn tatsächlich die Klasse „fast zu einer Art ‚Gemeinde' wird" (Bd 2; 90), zu wessen Gemeinde wird sie dann eigentlich? Diese Überlegung stellt die Vf.in nicht an.

Ein zweiter wichtiger Punkt für die Verortung des Religionsunterrichts im Rahmen der Schule ist die Frage nach der Lehrerin oder dem Lehrer. Dem Problem, wie Lehrkräfte innerhalb eines bibliodramatischen Ansatzes zu arbeiten haben, widmet Lohkemper-Sobiech ausführlichere Überlegungen. Die Rolle, die der Religionslehrkraft im bibliodramatischen Arbeiten hauptsächlich im „Stuhltheater"[8] (Bd 2; 71f) zukommt, ist die des Moderators des Prozesses zwischen Text, Teilnehmer und Gruppe. Damit verabschiedet sich Lohkemper-Sobiech von stark leiterzentrierten Ansätzen bibliodramatischen Tuns, wobei die pädagogische Begründung oder die schulische Einbindung des Religionsunterrichts aber nicht den wichtigsten Grund für diese Sicht darstellt. Die Frage der Abgrenzung zu therapeutischem Handeln wird gestellt (Bd 2; 113), der Hinweis auf die Position Warns „daß mit der Übernahme therapeutischer Methoden nicht zugleich therapeutische Ziele gesetzt werden" (Bd 2; 94), vermag allerdings nicht zufriedenzustellen genausowenig wie die Behauptung, daß der biblische Text die Funktion des Therapeuten übernehme (Bd 2; 86). In diesem Zusammenhang läßt die Aussage „aber im Religionsunterricht ist der Lehrer zuerst der individuellen Person verpflichtet" (Bd 2; 99) die Lehrerrolle wiederum differenzierter erscheinen. Die Frage drängt sich auf, ob die Lehrkraft primär Kommunikation vermittelt oder primär auf der Seite des Individuums steht. Diese Aufgabenbestimmung ist für die mehr therapeutische oder mehr pädagogische Sicht des Bibliodramas von Bedeutung. Das Problem der Ritualisierung und deren Berechtigung im Raum der Schule wird so explizit nicht angesprochen, aber in dem Einstieg in die bibliodramatische Reihe sind ritualisierte Texte vorgesehen, die gemeinsames Sprechen und festgelegte Bewegungen und dergleichen verlangen. Auffällig ist, daß in diesen Texten immer wieder Beteuerungen vorkommen wie: „Meine Intimität bleibt gewahrt" und „Wir haben die Möglichkeit, wieder auf Distanz zu gehen" (Bd 2; 224). Daraus läßt sich schließen, daß die Problematik der Schulklasse als Zwangsgemeinschaft latent vorhanden ist. Aus dieser Problematik folgt aber wenig, auch nicht aus den Überlegungen von Lohkemper-Sobiech, daß Schülerinnen und Schüler sich eher aus Neugierde auf bibliodramatische Versuche einlassen, denn aus dem Wunsch, verändert zu werden (Bd 2; 175).

Wie der biblische Text zu seinem Recht kommt, wird immer wieder erörtert (z.B. Bd 2; 114–120, Bd 2; 46–63 und öfter). Daß aber dieses Gleichnis (Verlorener Sohn, Lk 15,11- 32) mit einem Gottesbild zu tun hat, spielt im „Stuhltheater", dem zentralen Medium des vorgelegten bibliodramatischen Konzepts von Lohkemper-Sobiech, keine Rolle. Das Gottesbild kommt im Wortprotokoll nicht vor. So löst sich trotz aller Anstrengung der Vf.in, bibliodramatisches Arbeiten in der berufsbildenden Schule theoretisch zu begründen, die Praxis von der Theorie ab. Dies geschieht m.E. v.a. deshalb, weil der Verortung des Religionsunterrichts im Rahmen der schulischen Bildung bei der theoretischen Konzeption letztlich zu wenig Beachtung geschenkt wurde.

Diese Ortsbestimmung innerhalb der Schule ist um so dringender in der berufsbildenden Schule, da dort die allgemeinbildenden Fächer ständig dem überkritischen Blick der aus Wirtschaft und Handwerk kommenden Partner der dualen Ausbildung ausgesetzt sind. Modulisierung der beruflichen Bildung, Verkürzung des schulischen Anteils, der Ruf nach paßgenauer Ausbildung nach den jeweiligen Anforderungen des Betriebs bringen alle allgemeinbildenden Fächer der Teilzeitberufsschule in Rechtfertigungsdruck. Es ist also notwendig, den für diese Schülerinnen und Schüler bildenden Anteil des

[8] „Stuhltheater" bedeutet, daß unter vier Stühle die Kärtchen „Vater", „jüngerer Sohn" „älterer Bruder" und „Stolz" gelegt werden. Wer sich von der Gruppe auf den so bezeichneten Stuhl setzt, muß in der Rolle des Bezeichneten sprechen. Grundlage ist der Text Lk 15, 11–32.

Religionsunterrichts gemeinsam mit den anderen allgemeinbildenden Fächern herauszustellen. Dies wird kaum gelingen mit einem Konzept, das eher für die Gemeindepastoral fruchtbar ist und das bei den Partnern der dualen Ausbildung auf gänzliches Unverständnis stoßen muß. Damit sei nicht der Anpassung an die Wünsche von Wirtschaft und Handwerk im Religionsunterricht das Wort geredet, sondern nur die aufmerksame Beachtung der Bedingungen des Religionsunterrichts gerade in der berufsbildenden Schule empfohlen, wo der Vollzeitunterricht ganz andere Randbedingungen aufweist als der Teilzeitbereich, in dem je nach Ausbildungsrichtung wiederum große Unterschiede bestehen. Leider kommt dieser Aspekt bei Lohkemper-Sobiech entschieden zu kurz und damit greift auch ihr Konzept zu kurz. Was hier für den Religionsunterricht an der berufsbildenden Schule festgestellt werden muß, gilt m. E. für alle „ganzheitlichen" Projekte, die man meint, gleichermaßen in Katechese und Religionsunterricht einsetzen zu können. Wird der häufig vorkommende therapeutische Blick zur bestimmenden Größe im Religionsunterricht, geht ein wichtiges Gut verloren, was recht altmodisch aber sehr zutreffend der „pädagogische Takt" genannt wurde und den Respekt vor der Persönlichkeit der Schülerinnen und Schüler meint.

Ganz im Dienst des schulischen Religionsunterrichts steht das Handbuch zu *„Miteinander unterwegs"*, einem österreichischem Schulbuch[9]. Das Handbuch stellt den ersten Bd einer vierbändigen Handbuchreihe für den Religionsunterricht der 10- bis 14jährigen Schülerinnen und Schüler in Österreich dar. Es läßt sich am besten verstehen, wenn das Unterrichtswerk „Miteinander unterwegs. Glaubensbuch HAS 1" daneben gelegt wird.

Die Inhalte des Unterrichtswerkes sind: *I „Wir nisten uns ein", II „Wenn Gott ruft", III „Mit neuen Augen schauen lernen – Dem Reich Gottes auf der Spur", IV „Jesus: Gott und Mensch", V „Wir können nicht schweigen", VI „Vom bunten Leben: Das Kirchenjahr", VII „Ich frage dich, Jesus", VIII „Stärker als der Tod", IX „In der Taufe geboren", X „Mit der Begeisterung leben"*. Diese Abschnitte des Schulbuchs bestimmen die Kap. des Handbuches.

Inhaltlich sollen nur die zwei grundsätzlichen Art. von Matthias Scharer *„Religionsunterricht mit Zukunft"* und *„Religionsunterricht planen – (Wie) geht das?"* besprochen werden.

In dem ersten Beitrag *„Religionsunterricht mit Zukunft"* bricht Scharer eine Lanze für den Religionsunterricht, da er Wesentliches zur Bildung beiträgt. Scharer stellt aber entgegen den Wünschen der Lehrkräfte aus Buchers Befragung die Form vorsichtig zur Disposition. Scharer kann sich unterschiedliche Konzepte denken und plädiert für einen an der regionalen Situation orientiertem Rahmen für den Religionsunterricht. Dabei erhebt sich die Frage, ob Religionslehrkräfte nicht heillos überfordert sind, wenn sie sich nun auch noch um die Rahmenbedingungen ihrer Arbeit sorgen müssen und ihr auf diese abgestimmtes spezifisches religionsdidaktisches Konzept zu entwickeln haben. Während in anderen Werken die Frage der Unterscheidung von kirchlicher Katechese und Religionsunterricht nicht angesprochen wird, widmet Scharer einen Abschnitt dieser Frage, wobei er eine stärkere Tendenz sieht, den Religionsunterricht als kirchliche Katechese in der Schule zu betrachten. Leider reflektiert er diese Frage nicht gründlich auf dem Hintergrund, inwieweit der auch von ihm bevorzugte „gestaltpädagogische" Ansatz dieser Tendenz Vorschub leisten könnte. Zuzustimmen ist ihm jedenfalls in der Analyse, daß Inhalt und Form in untrennbarem Zusammenhang miteinander stehen.

Scharer mustert die „religionsdidaktischen" Ansätze durch und plädiert dafür, aus der curricularen Religionsdidaktik den Vierschritt: Planung, Durchführung, Evaluation und Revision des Unterrichts weiter einzuhalten sowie sich das Bewußtsein dafür, daß Ziele, Inhalte, Methoden und Medien in einem begründeten Zusammenhang stehen müssen, zu bewahren. Korrelations- und Symboldidaktik werden ebenfalls ausgewertet, wobei Scharer eine sehr klare Zusammenfassung dessen gibt, wie Korrelation zu verstehen ist (30/31). Er skizziert die Schwierigkeiten mit dem korrelativ-symboldidaktischen Ansatz, sagt aber klar, daß er an ihm festhalten möchte, da er mit Englert der Ansicht ist, daß mit dem „Ende der Korrelations- und Symboldidaktik als Regeldidaktik des Religionsunterrichts die ausdrücklich christliche Religionsdidaktik zu Ende geht" (35). Es gebe also für Autoren von Religionsbüchern kaum eine Alternative zu dem korrelativ-symboldidaktischen Ansatz, der auch das Lehrwerk „Miteinander unterwegs" bestimmt.

Scharer will v. a. dem Unterrichtsgeschehen große Relevanz zumessen, indem er Religionsunterricht als „Beziehung lehren und lernen" (32) sieht und meint „jegliches Anliegen der Schülerinnen und Schüler und Lehrerinnen und Lehrer, jede Not und jede Frage auch spezifisch christlich und kann zum Thema des Religionsunterrichtes werden. Nicht die Auswahl explizit theologischer Themen, sondern die Art und Weise, wie sie behandelt, in ihrer existentiellen Tiefe ausgelotet werden und, wo es möglich ist, auch ausdrücklich mit dem Beziehungswissen biblischer und kirchlicher Korrelationen wechselseitig und kritisch vernetzt werden, machen das Typische des Religionsunterrichtes aus" (33). Heißt das, daß im Religionsunterricht vom Glauben nur dann die Rede sein wird, wo das konkrete „Beziehungslernen" das möglich macht? Was geschieht mit der „Sache" des Religionsunterrichts, wenn der Lehrkraft die geforderte Tiefe der Erschließung der Schülerproblematik nicht möglich ist? Und wenn Religionsunterricht in der Hauptsache Beziehungslernen ist, was trägt ihn, wenn es der Lehrkraft nicht gelingt, eine entsprechende Beziehung zu allen Schülerinnen und Schülern aufzubauen?

Scharers Ansatz ist schülerorientiert und die Bedingungsanalyse des Religionsunterrichts hat seiner Ansicht nach „lebenshermeneutisch" zu sein, wie er dann in dem Kap. *„Religionsunterricht planen – (Wie) geht das?"* ausführt. Er möchte die Anliegen des Unterrichts nicht reduziert sehen auf vermeintliche oder wirkliche Schülerfragen, auch nicht auf den schulischen bzw. kirchlich-gesellschaftlichen Kontext wie es der problemorientierte Religionsunterricht getan hat. Ob seine Vorstellung, daß der Religionsunterricht aus einer „vernetzten Aufmerksamkeit" auf die unterschiedlichen Bedingungen, die den Unterricht bestimmen, zu planen ist, eine Gewichtung dieser Faktoren beinhaltet, bleibt zunächst offen. Wenn man aber seine Anregung für die Planung des Unterrichts sieht, kann man genau verfolgen, daß er die anderen vernetzten Faktoren des Religionsunterrichts daran messen möchte, was in der Klasse „wirklich ‚dran' ist" (42). Es erstaunt dann auch nicht, daß hauptsächlich der biographische Aspekt ernst zu nehmen ist. Hier sei kritisch angefragt, inwieweit Lehrerinnen und Lehrer zu „Forscher/n/innen ihrer eigenen Biographie und Lebenswelt und der ihrer Schüler/innen werden" (43) dürfen. In Scharers Ansatz zeigt sich ebenfalls ein stark analytischer Blick, wenn er unter den Leitfragen formuliert „Was verdränge, verschiebe, verzerre, übertrage, projiziere ich vielleicht?" Gleichzeitig versucht er dennoch zu unterscheiden: „Ihr Religionsunterricht ist keine Jungscharstunde: die Schüler/innen haben sich nicht frei entschieden, in den Religionsunterricht zu kommen" (46). Was bedeutet aber diese Feststellung in Kombination mit der Aussage, daß die Lehrkräfte zu Forscher/n/innen der Biographie der Schülerinnen und Schüler werden sollen? Diese Fragen bleiben offen. Gleichzeitig werden wichtige Aussagen unterstrichen, daß nämlich Hilfswissen nicht zum hauptsächlichen Lerngegenstand des Religionsunterrichtes werden soll, sondern der Religionsunterricht eher existentiellen Charakter hat (47). Ebenso verweist er zu Recht auf die Hierarchie der Glaubenswahrheiten (47).

In ihrer eigenen Art klären die Beiträge zu den einzelnen Kap.n des Unterrichtswerkes die Frage nach Wichtigkeit der Inhalte des katholischen Religionsunterrichts. Sie erläutern, wie die Inhalte des Unterrichtswerks zu sehen sind. Hier werden Anregungen zu der Arbeit mit den Texten und Bildern des Buches gegeben. Das Konzept Scharers, daß im Religionsunterricht schülerzentriert und durch das Angebot von Beziehung gelernt werden soll, wird, da ein Lehrwerk erläutert werden muß, in den anderen Beiträgen lediglich ansatzweise deutlich. Neue Formen des Unterrichts mit Lernkarten, Projekten u. a. könnten mehr Beachtung finden.

Zum Schluß seien noch Kleinigkeiten angemerkt, die den Gebrauch des Handbuches erschweren. Da es als notwendiges Werkzeug für den Religionsunterricht in Österreich erscheint, ist es besonders bedauerlich, daß Papier und Druck nicht besonders benutzerfreundlich sind. Der Wunsch, politisch korrekt zu sein, führt zu Fragen an die Lehrer wie: „Bin/war ich eher Lehrer/in ‚vor' den Schüler/n/innen; habe ich sie vorwiegend informiert, belehrt, angeleitet? Wie sehr sind/waren Schüler/innen eigenverantwortliche Subjekte des Unterrichts?" (45). Solche Druckgestaltung macht es den Lehrkräften in Österreich nicht eben leicht, sich rasch zu unterrichten. Daß die politische Korrektheit seltsame Blüten treibt, kann inhaltlich auf S. 147 beobachtet werden, wo es um Aggression in der Schule geht. Während im ersten Satz sowohl Lehrer als auch Lehrerin wie Schüler als auch Schülerin angesprochen werden und sorgfältig er/sie bei jedem Satz notiert wird, kommt es dann doch zu der eindeutigen Zuordnung „des Aggressors". Hier scheint es keine weibliche Form zu geben. Diese äußeren Dinge machen es schwer, das Buch als leicht zugängliche Hilfe zu erleben.

Scharer verankert sein Konzept in der Schule, und zwar in dem konkreten Unterricht vor Ort, der nach seinen Ideen von der Lehrkraft mit psychologischem Spürsinn und großer kommunikativer Kompetenz ganz auf die Schülerinnen und Schüler konzentriert durchgeführt wird. Das Lehrwerk hilft dabei, dem korrelativen Ansatz zu seinem Recht zu verhelfen und den analytischen Blickwinkel zu begrenzen.

III. Standortbestimmung durch Kreativität?

Nur mit Mühe gelingt es Klaus Petzold als Hg. seiner eigenen FS eine Überschrift über die vielen ganz unterschiedlichen Beiträge zu finden, die ihm zu seinem 60. Geburtstag dediziert worden sind.[10] Die Formulierung „Werkstatt Religionspädagogik" bindet ganz unterschiedliche aber durchweg an praktischen Fragen interessierte Beiträge zusammen. Praxis ist hier wichtig. Nimmt man dieses Werk als

[9] **Abschied vom Kinderglauben.** Handbuch zu „Miteinander unterwegs", hg. v. Matthias Scharer. – Salzburg: Otto Müller Verlag 1994. 337 S., kt DM 36,00 ISBN: 3–7013–0892–6.

[10] **Werkstatt Religionspädagogik.** Kreative Lernprozesse in Schule und Gemeinde, hg. v. Klaus Petzold. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1998. 2 Bde: Bd 1: 230 S. und Fotos, kt DM 34,80 ISBN: 3–374–01675–8. Bd 2: 216 S. und Fotos, kt DM 34,80 ISBN: 3–374–01676–6.

Grundlage dafür zu kennzeichnen, was im Religionsunterricht und in der Gemeindekatechese geschieht – seltsamerweise wird hier nicht klar unterschieden –, dann müßte man sagen, daß überall das darstellende Spiel im Vordergrund steht.

Von den 37 Beiträgen beschäftigen sich 22 mit kreativen Ideen, die zum Darstellen im Spiel führen. Es gibt allerdings auch Überlegungen zum Sparprozeß in der Kirche (Dieter Aschenbrenner, *„Kann kreativ gespart werden? oder: Wie macht man aus der Not eine Tugend?"*, Bd 2; 11–21) oder die Beschreibung eines bewußt wahrgenommenen Besuches der Pfarrkirche von Waldeck (Christof Bizer, 34–40). Aus der bunten Vielfalt der kreativen Ansätze wähle ich lediglich drei Beiträge aus, die zeigen, wie unterschiedlich versucht wird, den evangelischen Religionsunterricht in der Schule durch praktisches Vorgehen zu verorten.

Zwei Vf.innen nutzen die gegebenen Rahmenbedingungen, eine andere versucht sie zu sprengen. Christine Bender (*Durch Teilen und Vertrauen wird jeder satt*, Bd 2; 22- 25) beginnt ihre Überlegung mit Blick auf ihre Lerngruppe. Sie unterrichtet in Sachsen-Anhalt, also gerade dort, wo Domsgen die Einführung des evangelischen Religionsunterrichts gründlich untersucht hat. Sie sieht ihre Schülerinnen und Schüler, die schwierigen Bedingungen. Es handelt sich um zusätzlichen Unterricht, weil noch nicht alle Parallelfächer angeboten werden. Sie erkennt die Möglichkeiten, die ein eigener Religionsunterrichtsraum bietet. Die Ziele ihrer Unterrichtsreihe werden zwar nicht ganz klar benannt, aber die Schilderung zeigt, daß es ihr u. a. darum geht, „gute fachliche Grundkenntnisse" (23) durch einen Einsatz kreativer und erfahrungsorientierter Methoden aufzubauen. Dabei ist zu beachten, daß Grundkenntnisse hier nicht im Gegensatz zu Erfahrungsorientierung gesehen werden. Die erste Unterrichtseinheit dreht sich um die Frage „Was möchte ich in meinem Leben erreichen?", und eine Collage entsteht, die die Schülerinnen und Schüler kommentieren. Die nächste Unterrichtseinheit befaßt sich mit der Frage „Was ist notwendig in meinem Leben? Was ist Luxus?". Dabei wird mit der Collage der ersten Einheit intensiv gearbeitet. Es folgt die frei gestaltete Erzählung der Lehrerin von der Speisung der fünftausend Menschen, die für die Schülerinnen und Schüler eine Reihe von Überraschungsmomenten enthält. Hier wird die Frage des Teilens und die des Vertrauens auf Gott thematisiert. Um eigene Erfahrungen mit dem Teilen zu schaffen, wird im letzten Teil dieser Stunde ein kleines gemeinsames Mahl mit eher knappen Gaben gehalten. Die Schülerinnen und Schüler erleben, daß auch Weniges reicht und jeder mit Blick auf den anderen seine eigenen Bedürfnisse regulieren kann, ohne zu kurz zu kommen. Ein Lied als Dank für die Gaben schließt das gemeinsame Essen ab und weitet den Horizont. Die Vf.in macht in der abschließenden Reflexion deutlich, daß die Schülerinnen und Schüler nicht nur ihre Lebensziele und Wünsche bedacht, sondern auch entdeckt haben, daß Teilen und im Sinne Jesu auf-Gott-vertrauen neue Perspektiven eröffnet.

Wie Bender reflektiert Florence Payne (*Bausteine zum Thema: Fragen nach Gott*, Bd 2; 96- 111) die Situation, in der sie die Unterrichtseinheit „Frage nach Gott" einsetzt. Diese Unterrichtsreihe steht bei ihr am Anfang einer Zusammenarbeit mit einer neuen Gruppe. So macht sie deutlich, was Thema ihres Religionsunterrichts sein soll: die Frage nach Gott. Sie eruiert durch eine kleine anonyme Umfrage, was an Vorwissen und Vorstellung bei den Schülerinnen und Schülern vorhanden ist. Sie hält elf Bausteine bereit, die je nach Situation neu ausgewählt und geordnet werden, dabei wählt sie die Methode des offenen Unterrichts und arbeitet mit „Erarbeitungskarten". Kleine Gruppen, einzelne Schülerinnen und Schüler bearbeiten im Unterricht verschiedene Aspekte. Die Karten wählen sie nach Interesse. Während des Arbeitens ist Zeit, einzelne Schülerinnen und Schüler bei ihrer Arbeit zu begleiten, kleine Gruppen kennenzulernen, und zu sehen, wie die Kinder und Jugendlichen ihre Ergebnisse präsentieren. Die vorgeschlagenen Erarbeitungskarten könnten sicher ergänzt werden, aber sie zeigen schon, daß zentrale Inhalte des Religionsunterrichts mit existentiellen Fragen der Schülerinnen und Schüler gekoppelt sind. Der Gottesname Jahwe steht im Mittelpunkt. Die Schülerinnen und Schüler können je nach Fähigkeit und Interesse wählen, auf welche Art und Weise sie sich der Gottesfrage nähern. Gemeinsam ist beiden vorgestellten Entwürfen, daß Grundbedingungen der Schule gesehen, pädagogische Verfahren gewählt werden und die spezifische Thematik des Religionsunterrichts im Vordergrund steht.

Etwas anders ist es um den Beitrag Käthe Mondwurfs (*Die Buchrolle wird verbrannt – Rollenspiel zu Jer 36*, Bd 2; 88–95) bestellt. Mondwurf baut zwar auf erworbene Kenntnisse ihrer Lerngruppe über Erstellung von Schriftrollen auf, aber warum Jer 36 für die dreiundzwanzig Schülerinnen und Schüler relevant sein soll, begründet sie nicht. Ihr pädagogisches Motiv scheint zu sein, durch Beschäftigung der Schüler in kleinen Gruppen und in Einzelarbeit, einzelnen Schülern die notwendige Aufmerksamkeit zu schenken. Das führt nicht nur dazu, daß Gott eine Rolle im darstellenden Spiel erhält, sondern auch dazu, daß die Schülerinnen und Schüler lange mit der Herstellung glitzernder Requisiten (möglichst Kronen für alle, wie auf den Fotos zu sehen) beschäftigt sind. Der Text, der entsteht, ist sichtlich nicht in allen seinen Teilen durch die Schülerinnen und Schüler „hindurchgegangen" (z. B. sagt Jeremia: „Der König von Babel kommt über euch" Bd 2; 91). Bedingungen von Schule, die große Chancen bieten könnten, nämlich fächerverbindendes Arbeiten, werden nicht aufgegriffen. Geschichtsunterricht, Kunstunterricht könnten zu einem Projekt beitragen, in dem der Religionsunterricht sich v. a. Fragen widmen müßte wie: Darf ich Gott abbilden, spielen? oder Was eigentlich ist „Umkehr"? Mondwurf bestimmt implizit den Ort schulischen Religionsunterrichts nicht in Zusammenarbeit mit anderen Fächern und auch nicht mit Blick auf zentrale, spezifische Themen des Religionsunterrichts, sondern eher als Gelegenheit pädagogischer Einflußnahme.

IV. Konzepte durch Positionsbestimmungen: Die Religionspädagogik in ihrem Verhältnis zu anderen theologischen Disziplinen

Als Sbd zum 65. Geburtstag von Wilhelm Sturm, Prof. für evangelische Theologie mit Schwerpunkt Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts an der Univ. Regensburg, erschien das folgende Werk.[11] Das einigende Prinzip der Beiträge ist die Frage nach dem Verhältnis der Religionspädagogik zu den einzelnen Fächern der (evangelischen) Theologie.

Zunächst eine kurze Übersicht: Der Bd ist in *drei Teile* gegliedert: *1. Grundsatzbeiträge, 2. Perspektiven, 3. Praxisrelevanz.* In der *Einführung* von Ulrich Hämel und Martin Rothgangel werden die einzelnen Beiträge kurz charakterisiert. Zunächst geben Hämel und Rothgangel unter der Überschrift *„Grundsatzbeiträge"* einen Überblick über die Thematik aus historischer und wissenschaftssystematischer Sicht. Die Bedeutung der Religionspädagogik wird in ihrer kommunikativen Wirkung gekennzeichnet. Rainer Lachmann untersucht das Verhältnis Systematischer Theologie zu religionspädagogischen Konzeptionen anhand einer Veröffentlichung eines amerikanischen Systematikers. Um das Verhältnis von Religionspädagogik und Religionswissenschaft geht es Johannes Lähnemann. Klaus Wegenast beschäftigt sich mit dem Verhältnis Religionspädagogik und exegetischer Wissenschaft. Godwin Lämmermann schaut auf den Zusammenhang von Religionspädagogik und Praktischer Theologie. Katechetik und Religionspädagogik und deren Beziehung zueinander ist das Thema von Wolfgang Nastainczyk, während Christian Grethlein die Beziehung zwischen Religionspädagogik und Liturgik untersucht. Hans-Jürgen Fraas sieht Anknüpfungspunkte zwischen Theologie und Psychologie. Im Kap. *„Perspektiven"* kommt zunächst Reinhard Wunderlich zu Wort, der Leitbegriffe wie „Pluralität" und „Selbstbegrenzung" ausfaltet. Für Werner H. Ritter ist „Erfahrung" eine weiterführende und heuristisch wertvolle Grundkategorie für theologische Fächer. Horst F. Rupp bezieht den Bildungsbegriff nicht nur auf die Religionspädagogik, sondern auch auf die Theologie generell, während Werner Thiede den Spiritualitätsbegriff im Rahmen der Zuordnung der theologischen Einzeldisziplinen in der evangelischen Theologie untersucht. Helmut Anselm versucht für die Fragestellung die „Zwei-Regimente-Lehre" Luthers fruchtbar zu machen. Im *dritten Abschnitt* zur Praxisrelevanz kommt zunächst Rothgangel mit einer hochschulpolitischen Frage zu Wort, nämlich der grundsätzlichen Stellung fachdidaktischer Lehrstühle an deutschen Universitäten. Georg Hilger, der sich als Anwalt einer empirisch fundierten Analyse religiös relevanter Phänomene in heutiger Lebenswelt versteht, beschäftigt sich mit dem Ertrag dieses Ansatzes für das Selbstverständnis der Theologie. Martin Schreiner stellt Gottesbilder von Kindern im Vorschulalter vor und zieht daraus religionspädagogische Schlüsse. Ingrid und Wolfgang Schoberth umreißen die Bedeutung der Systematischen Theologie in der universitären Religionsausbildung. Ethische Bildung und ihre Bedeutung für die Religionspädagogik stellt Gottfried Adam dar. Der Alttestamentler Hans-Christoph Schmitt ist sowohl Wissenschaftler als auch ehemaliger Ausbildender von Lehramtsstudierenden. Er betrachtet die Bedeutung biblischer Texte im Religionsunterricht. Frieder Harz legt ein Modell für das Verstehen biblischer Texte im Grundschulalter vor und abschließend reflektiert Godehard Ruppert das Verhältnis von Kirchengeschichte und Religionspädagogik, dem er sich schon mehrfach gewidmet hat.

Näherhin möchte ich lediglich vier Beiträge in diesem Bd betrachten, die in Kontroversen den wichtigen Bezug von Systematik und Religionspädagogik sowie den von Biblischer Theologie und Religionspädagogik erörtern: Einerseits Lachmanns Grundsatzbeitrag, zu dem sich im selben Bd Widerspruch von Schoberth und Schoberth meldet und andererseits den Beitrag von Wegenast, zu dem sich eine ergänzende Position in dem Beitrag des Alttestamentlers Schmitt, der auch in der religionspädagogischen Praxis tätig war, zeigt. Aus den unterschiedlichen Einschätzungen kann sich eine klarere Standortbestimmung für den Religionsunterricht ergeben.

[11] **Religionspädagogik und Theologie**. Enzyklopädische Aspekte. FS zum 65. Geburtstag von Prof. Dr. Wilhelm Sturm, hg. v. Werner Ritter / Martin Rothgangel. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. 360 S., kt DM 59,80 ISBN 3–17–015113–4.

WEGENAST in seinem Beitrag *„Religionspädagogik und exegetische Wissenschaft – zu einem umstrittenen Verhältnis im Haus der Theologie"* sieht die Frage nach der „Sache" des Evangeliums und die nach dem Adressaten als gleich ursprünglich an und reflektiert auf diesem Hintergrund das Miteinander der Fächer Religionspädagogik und exegetische Wissenschaften nach 1945. Der Rückblick führt bei Wegenast zu dem Urteil, „daß sich die professionelle Exegese wieder, von Ausnahmen abgesehen, in einem sehr engen Rahmen bewegt" (76). In dieser Situation plädiert er dafür, Auslegungsmethoden in der Exegese fruchtbar zu machen, die erfahrensorientiert sind. Dabei nennt er „Interaktionales Lesen" und „Bibliodrama" neben „Psychodrama", was erstaunt. Er kommt zu dem Ergebnis, daß es bei der Auslegung der Bibel um einen reziproken Verstehensprozeß zwischen Tradition und Wirklichkeit gehen soll, also um einen doppelseitigen Erschließungsprozeß. Er schließt seine Ausführungen mit folgenden Sätzen: „Aber es wird auch keine gedankenlose Anpassung an gerade Selbstverständliches in der Gesellschaft geben können, die sich drauf beschränkt, Gültiges auch noch religiös zu überhöhen, sondern ebenfalls eine kritische Reflexion des ‚Selbstverständlichen' mit Hilfe einer im Horizont heutiger Wirklichkeitserfahrung reflektierten Tradition" (80). Wie genau solch „religiöse Überhöhung des Gültigen" vermieden werden kann, wird nicht ganz deutlich.

Klarer ist in diesem Zusammenhang SCHMITT in seinem Beitrag *„Der Stellenwert der Bibelwissenschaft in der universitären Religionslehrerausbildung"*. Zehn vorangestellte Thesen machen deutlich, daß Schmitt v. a. den „sensus historicus" der biblischen Texte als normativ ansieht und „eine primär rezeptionsästhetische Interpretation als auch eine primär tiefenpsychologische Exegese biblischer Texte ..." für „nicht vertretbar" (303) hält, ebensowenig vertretbar wie die Beschäftigung mit Detailfragen der Religionsgeschichte, die für den biblischen Text nicht maßgeblich sind. Lehramtsstudierende brauchen seiner Ansicht nach etwas anderes. Die Darlegung der Entstehungssituation biblischer Texte ist für sie seiner Meinung nach von großer Bedeutung ebenso wie die Anthropologie und das Gottesverständnis der Texte. Die Mittelpunktstellung der Bibel im evangelischen Religionsunterricht ist nach Schmitt unverzichtbar. Der existentielle Anspruch der Texte werde allerdings erst im kirchlichen Bezug deutlich. In der Ausdifferenzierung dessen, was er unter „sensus historicus" versteht, wird Schmitts Intention klarer. Der biblische Text in seiner ganzen Bedeutungstiefe und in seiner Situationsbezogenheit ist aufzuklären. Der Befund aus der Bibel kann nicht von heutigen Gegenwartsfragen her strukturiert werden, er ist kein Steinbruch, kein Assoziationshintergrund, er muß, so Schmitt, in seiner Anders- und Fremdartigkeit respektiert werden. Das bedeutet für den Vf. nicht, daß affektive Beobachtungen am Text, wie sie mit Hilfe z. B. des Bibliodramas gewonnen werden könnten, ausgeschlossen wären. Sie müssen allerdings zu dem historischen Sinn des Textes passen. Er zeigt es mit Hilfe von Genesis 22, wie es so möglich wird, existentiell Bedeutendes zu erkennen, das durch die Interpretationsgeschichte verschüttet war. Er spricht sich in diesem Zusammenhang dafür aus, den historischen Sinn des Textes keinesfalls „archäologisch" zu begreifen, sondern auch eine spätere Redaktion zum „sensus historicus" hinzuzurechnen. Aus seinem Postulat des Bibelverständnisses als „norma normans" leitet er eine sehr konkrete Forderung für die Religionslehrerausbildung ab: Zentriert werden sollen die Bemühungen auf wesentliche Beobachtungen zum theologischen Profil der biblischen Texte. In einem abschließenden Teil legt der Vf. dar, wie ein so fundierter evangelischer Religionsunterricht Gewinn für die schulische Bildung überhaupt sein könnte. Schmitt gelangt zu klaren Vorstellungen für die Religionspädagogik und die Ausbildung der Religionslehrkräfte, nachdem er Prioritäten gesetzt hat und so eine inhaltlich definierte Standortbestimmung des evangelischen Religionsunterrichts vorgenommen hat. Evangelischer Religionsunterricht hat die Bibel im Mittelpunkt des Geschehens. Er ist keine Verkündigung, sondern gibt Orientierungshilfen „über Möglichkeiten gegenwärtigen Existenzverständnisses" (317), bei denen das biblische Verständnis wichtig ist.

Die andere Kontroverse in diesem Bd führen Lachmann auf der einen und Schoberth und Schoberth auf der anderen Seite. LACHMANN bekennt sich in dem Aufsatz *„Systematische Theologie auf dem Prüfstand"* zunächst dazu, daß er der Überzeugung ist, daß die Systematische Theologie erste Bezugswissenschaft der Religionspädagogik ist. Er weiß sich einig mit dem geehrten Sturm in der Überzeugung, daß Religionspädagogik nicht aus der Systematischen Theologie auswandern solle (sog. „Exodusmodell"). Gleichzeitig legt Lachmann eine Aufgabenbeschreibung Systematischer Theologie vor, die er als Konsens der scientific community bezeichnet und die lautet: „in geordneter Reflexion zwischen christlicher Botschaft und neuzeitlicher Lebenswelt zu vermitteln" (36). Er ist sich der Problematik der Definition bewußt, die an das Selbstbewußtsein von manchen Religionspädagogen rühren könnte, weil sie in sich schon Vermittlungsaspekte birgt, die den Religionspädagogen nur noch zum Handlanger degradieren könnten. Lachmann postuliert im Haus der Theologie indes einen eigenen Platz der Religionspädagogik als eigene Wissenschaftsdisziplin. Dafür ist notwendig, daß sie sich orientiert an der Dimension des Lernens, Erziehens und Bildens im Bereich religiöser Lern-, Erziehungs- und Bildungsprozesse und sich im „Überschneidungsfeld von Theologie, Pädagogik und allgemeiner Didaktik" (37) bewegt. Die spezifischen Praxisfelder und Lernorte Schule, Gemeinde und Gesellschaft sollen Religionspädagogik ebenfalls mit reflektieren. Lachmann regt an, daß Positionen Systematischer Theologie geprüft werden auf ihre Tauglichkeit aus religionspädagogischer und didaktischer Sicht und exemplifiziert so eine Prüfung sogleich an der „kulturell-sprachlichen Religionstheorie" von G. A. Lindbeck.[12] Zuerst, so Lachmann, „muß sich religionspädagogisch ‚brauchbare' Systematische Theologie daran messen lassen, wie weit sie in und mit ihrer christlichen Normativität den exegetisch-hermeneutischen wie empirisch-analytischen Anforderungen ihrer beiden Erkenntnisquellen sowohl (ideologie-) kritisch, diskursiv wie integrativ genügen kann" (38). Wem diese Kriteriologie nicht griffig genug erscheint, erhält weitere Hinweise: „Dabei hängt vieles, wenn nicht Entscheidendes davon ab, daß die Systematische Theologie keine ‚dogmatische Hermeneutik' mehr vertritt, sondern eine existenzialsoziale Hermeneutik mit ‚agape-kritischer' Spitze, die nicht nur den historischen Graben überbrückt, sondern im Verstehen zugleich Verständigung erschließt" (38). Was genau unter einer „Hermeneutik mit ‚agape-kritischer' Spitze" (38) zu verstehen ist, geht aus dem Text nicht hervor, sicher ist, daß für Lachmann der implizite Vermittlungsaspekt einen wichtigen Prüfstein für die religionspädagogische Eignung systematischer Entwürfe darstellt.

Lindbecks „kulturell-sprachliche Religionstheorie", wie Lachmann sie nennt, geht von einem für Lindbeck naheliegenden Vergleich zwischen Religion und Sprachen aus. Lachmann versteht Lindbeck so, daß religiöse Erfahrung vom amerikanischen Autor als Zusammenspiel innerer Erfahrung mit äußeren, religiösen und kulturellen Faktoren gesehen wird und damit das Religiös-werden mit der Aneignung sprachlicher Fähigkeiten und dem Kennen von Symbolsystemen einer bestimmten Religion zu tun hat. Lachmann sieht hier einen Vorrang der Bibel und ihrer „Stories" in dem Konzept Lindbecks vor der menschlichen Erfahrung und damit ein Lernen aus dem Hören gegeben. Der Modus der Weitergabe des Glaubens durch die akzentuierte Parallele zwischen Sprachen-lernen und Glauben-lernen sei bei Lindbeck eher als „Mitteilung" statt als „Vermittlung" zu verstehen. Lachmanns Prüfung von Lindbecks Konzept führt zum niederschmetternden Ergebnis: antididaktisch (49) und resümierend zu dem etwas freundlicheren Prädikat „sehr eingeschränkt tauglich" (49).

Ganz anders liest sich die Bezugnahme auf Lindbecks Konzept im selben Sbd in dem Beitrag von I. SCHOBERTH und W. SCHOBERTH *„Theologische Kompetenz für den Religionsunterricht – Systematische Theologie in der Ausbildung von Religionslehrern"*. Theologische Kompetenz sehen die Vf. in der Kenntnis und in eigenständiger Artikulation sowie der Beurteilung der Erfahrung der christlichen Tradition. Dann ist die Lernbereitschaft im gemeinsamen Diskurs mit den Schülern wichtig, der mehr ist als „Moderation der von den Schülern eingebrachten Religiosität" (283). Es gehe für Studierende weiter darum, Erfahrung in den Diskursen zu gewinnen, in denen christlicher Glaube sich bewegt. In diesem Zusammenhang fällt ein anderer Blick auf Lindbecks Konzept. In dem Beitrag der beiden Vf. wird beschrieben, daß Lindbeck gegen den unfruchtbaren Gegensatz zwischen der kognitiven und expressiven Dimension des Glaubens Stellung beziehe (286). Ihm gehe es sowohl um das Erlernen „der tradierten Grammatik und des tradierten Vokabulars" (287) als auch um „das Fortschreiben dieser Sprache" (287).

So sehr bei dem Art. von Schoberth und Schoberth auch der Versuch der Überwindung der unproduktiven Gegeneinanderstellung des Glaubenswissens einerseits und der frei flottierenden religiösen Erfahrung andererseits zu begrüßen ist, sei die Frage doch erlaubt, wie stark die Analogie zwischen Spracherwerb und Glauben-lernen gesehen werden kann. Sollten Schülerinnen und Schüler analog der ersten Phase des Spracherwerbs auch zuerst nur Texte nachplappern, die mit dem Glauben zu tun haben? Das kann es nicht sein. Oder sollen die Schülerinnen und Schüler befähigt werden, in den Dingen des Glaubens auf dem gleichen Bildungsniveau zu denken, zu reden und zu handeln, den sie sonst erreichen? Ich plädiere dafür, tiefer auszuloten, was das Bild vom Sprachen-lernen in Analogie zum Vorgang des Glauben-lernens für die religionspädagogische Arbeit erbringen könnte. Es gibt innerhalb einer jeden Sprachgemeinschaft Kreativität, neue Ausdrucksformen, die aber doch darauf gerichtet sind, von den anderen derselben Sprachgemeinschaft verstanden zu werden. Aufbrechen von Vereinzelung, Möglichkeit der Kontaktaufnahme, gemeinsame Deutungsversuche der Wirklichkeit durch Sprache sind wichtige Ergebnisse von Spracherwerb. Ob mit dieser Analogie zwischen Sprachen-lernen und Glauben-lernen der unproduktive Gegensatz zwischen Glaubensinhalt und Erfahrung überwunden werden kann, muß in der Tat geprüft werden.

Eine Erkundung der Chancen und Grenzen der Analogie könnte eventuell auch Hinweise darauf geben, wie mit der von Religionslehrerinnen und Religionslehrern immer wieder beklagten Tatsache umzugehen wäre, daß Kinder fast keine religiöse Sozialisation im Elternhaus erhalten.

Vielleicht ergäbe die Prüfung auch, daß der Vergleich Aspekte in sich birgt, die die Verortung des Religionsunterrichts in der Schule erleichtern. Denn ein Religionsunterricht, der nur das System Schule sprengt, hat in ihr keine Zukunft. Ein Religionsunterricht aber, der schulische Bildung fördert und dabei ein eigenes Profil bewahrt, dürfte seinen Platz in der Schule behaupten.

[12] Vgl. Lindbeck, George A.: Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens: Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter, Gütersloh 1994.

Sekten auf Seelenfang

von Walter Schmidt, Stuttgart

Von der Faszination von Sondergemeinschaften, Psychokulten sowie okkult-magischen und esoterisch-gnostischen Gemeinschaften soll in dieser Übersicht neuerer Beratungs-, Erfahrungs-, Berichts- und Arbeitsbüchern die Rede sein.

Gabriele Lademann-Priemer[1], Beauftragte für Sekten und Weltanschauungsfragen der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, beschreibt in ihrem Arbeitsbuch das Verhältnis von „Sekten und Ideologien" sowie die „Psychologischen Abläufe bei Sektenopfern". Dabei benutzt sie zunächst den Begriff „Sekte", obwohl sie ihn nicht schätzt und dessen Problematik ihr zunehmend deutlich wird. Ebenso spricht sie auch von „Aussteigern" und „Aussteigerinnen", obwohl sie das Wort „Ausstieg" für unglücklich hält. Was bewegt Menschen, einer Sekte beizutreten? Wie erfahren sie sich selbst während der Mitgliedschaft? Und was veranlaßt sie, wieder auszusteigen? Diesen Fragen geht die Vf.in nach, indem sie eigene Beratungsgespräche mit „Sektenopfern" und Angehörigen sowie bislang unbekanntes Material auswertet.

Oft wird Sekte mit Suchterkrankung verglichen. Der Vf.in scheint hier der Suchtbegriff zu stark erweitert zu sein. Die Sektenmitgliedschaft ist ihrer Ansicht nach kein Suchtsymptom, die Schwierigkeit der Loslösung auch nicht. Bisweilen werden Betroffene als Menschen geschildert, die irgend etwas „gesucht" hätten, Lebenshilfe, Religion, wirtschaftliche Sicherheit, Gesundheit, Lebensfreude oder menschliche Gemeinschaft. Oft sind Lebenskrisen Anlaß für einen „Sekteneintritt". Die Ursache liegt allerdings, wie Lademann-Priemer zu Recht zeigt, meistens tiefer. Genauso richtig ist ihre Erfahrung, daß viele Menschen, die sich aus Gruppierungen gelöst haben, einst der Meinung waren, sie würden unter gar keinen Umständen auf „eine Sekte hereinfallen".

Die meisten Menschen, mit denen die Vf.in Kontakt hatte, sind als jüngere oder auch ältere Erwachsene in eine Gruppe gekommen. Ihnen besonders gilt ihre Darstellung. Ihr liegen ungefähr 600 Gespräche zugrunde. Lademann-Priemer hat sowohl mit den Sektenleitungen oder Personen gesprochen, die der Leitung nahestanden, als auch mit Angehörigen und Selbstbetroffenen, sowie mit Kolleginnen und Kollegen. Sie hat Gruppen besucht und veröffentlichtes sowie internes und persönliches Material gesichtet. Die Gesprächsreihen wurden geführt mit der von Carl Rogers begründeten „Personzentrierten" Gesprächsführung. Sie waren nach Mitteilung der Vf.in im wesentlichen erfolgreich. „Lebenserfahrungen" konnten in die Biographie integriert und für sie fruchtbar werden.

Besonderes Anliegen der Weltanschauungsbeauftragten ist jedoch, zu zeigen, wieso sich Menschen einer Gruppe hingegeben und sich einem geschlossenen System ausgeliefert haben. In diesem Zusammenhang kommen immer wieder Lebensgeschichten von Aussteigerinnen und Aussteigern zur Sprache. Dabei unterstreicht sie, daß diese Menschen nicht von irgend jemandem zum Ausstieg überredet worden sind, sondern sich aus eigenem Antrieb gelöst hätten. Sie alle hätten genügend Ich-Stärke besessen, den schwierigen Weg der Trennung selber zu gehen. Sie hätten sich darauf eingelassen, ihre Erfahrungen nicht zu verdrängen, sondern zu verarbeiten. Im Verlauf dieses Vorgangs fällt es ihnen nicht selten recht schwer, die Suggestivkraft eines geschlossenen Systems darzustellen. Erst nach und nach enthüllen sich viele Inhalte und Praktiken von entsprechenden Gruppierungen. Zudem haben viele Gruppen innere Zirkel und Geheimkreise, so daß das System undurchsichtig bleibt. Hinzu kommt, daß solche sinnstiftende und menschenbindende Systeme auch eine Eigendynamik entwickeln, der selbst die Leitungspersonen unterworfen sind. Dabei sind nicht nur psychologische Mechanismen im Spiel, sondern auch und nicht zuletzt mißbräuchliche Formen von religiösen Inhalten und „geistigen Welten".

Gerade die „Sinnanbieter" in einer unübersichtlich werdenden Welt versprechen bündigen Halt und hilfreiche Orientierung. Ihr Preis: Geld (viel Geld) und völlige Abhängigkeit. Frank Nordhausen und Liane von Billerbeck[2] beschreiben in Hintergrundsanalysen und spannenden Reportagen die Aktivitäten von mehr als zwanzig Gruppen auf dem äußerst schillernden Psycho-Markt.

Auch dieses Handbuch der beiden Journalisten warnt vor einer Schwarzweißmalerei. Viele Psychogruppen arbeiten mit Methoden der Bewußtseinskontrolle und bringen so ihre Anhänger in Abhängigkeit. Doch nicht jede Gruppierung benutzt dieselben Mittel und nicht jede ist gleich als Sekte anzusehen. Die Übergänge zwischen Sekten, sektenartig strukturierten Organisationen und anderen Kultgruppen sind ohnehin fließend. Gleichwohl sind sie „Gruppen mit vereinnahmender Tendenz". In diesem Buch, einer überarbeiteten Neuausgabe als Taschenbuch, geht es um Macht, Geld und Gehorsam. Es zeigt, wie der freie Wille in Psycho-Sekten gebrochen wird, wie Menschen im Dienst einer „höheren Weisheit" oder eines selbsternannten Führers entwürdigt werden und letztlich, wie solche totalitären Systeme funktionieren.

Neben dem aktuell beschreibenden Teil mit Darstellungen u. a. von „Tödlichen Kometen-Kulten", „Supermarkt-Sinnanbieter", „Bewußtseinskontroll-Systemen", „Diktaturen der freien Liebe", „Alchemisten der Marktwirtschaft", „Kulten der Gier" und „Sekten-Konzernen", bietet das Werk auch Check-Listen zum Erkennen von Psychosekten und plädiert schließlich für einen „Verbraucherschutz gegen mentale Kontrolle".

Eine besonders eingängige Beschreibung und Abrechnung bietet die ehemalige Pädagogikstudentin Jutta Elsässer[3]. Vier Jahre lang war sie aktives Mitglied von Scientology. In dieser Zeit lernte sie das nach außen streng abgeschirmte Innenleben dieser selbsternannten „Kirche" kennen, durchlief verschiedene Stadien der Hierarchie, stürzte sich in Schulden und begriff schließlich, daß sie auf ihre Frage nach dem Sinn der Lebens bei Scientology keine befriedigende Antwort finden konnte. Der Bericht ist eine spannende Chronologie, die enthüllt, weshalb entgegen dem Vorurteil keineswegs nur naive oder psychisch labile, sondern auch intelligente und stabile Menschen ihr Heil bei Scientology zu suchen meinen. Minuziös legt Elsässer die psychischen und sozialen Mechanismen offen, die so viele Menschen in die Abhängigkeit von Sekten oder sektenähnlichen Organisation führen.

Sie selbst war der Auffassung, daß ihr so etwas nie passieren könnte, sie dachte von sich selbst, immer und zu jeder Sekunde ihres Lebens die Zügel in der Hand zu haben. Immer wieder hört sie in diesem Taschenbuch in sich hinein, um Ansatzpunkte zu finden, wie und warum sie sich auf eine für sie fast nicht mehr nachvollziehbare Art und Weise hat vereinnahmen lassen. Schritt für Schritt nähert sie sich diesem Verstehen und löst sich aus dem Zustand der Selbstanklage, trennt sich von dem zermürbenden Gefühl, auf ganzer Linie versagt zu haben, vielleicht sogar geistig und seelisch minderwertig zu sein. Heute ist sie der Auffassung, daß es im Prinzip jedem von uns passieren kann, in abhängig oder gar hörig machende Gruppierungen zu gelangen. Es ist der Vf.in nicht gerade angenehm, die Problemseite ihrer Persönlichkeit an die Oberfläche zu kehren, um herauszufinden, weshalb sie blinden Auges in die Arme dieser Gruppierung gelaufen ist und aus welchen Gründen sie es nicht geschafft hat, sich rechtzeitig davon zu distanzieren.

Sie weiß sehr wohl, daß ihre Geschichte kein Einzelfall ist, daß bestimmte Manipulationsmechanismen in ähnlicher Form viele Menschen unfrei machen. Deshalb ist es ihr wichtig, diese Mechanismen aufzudecken und aufzuzeigen, daß unsere Psyche und unser allseits viel gepriesener und geschulter Intellekt in gewissen Situationen herzlich wenig miteinander zu tun haben.

Ausgangspunkt des Weges von Elsässer in die Scientology-Organisation war die immer und immer wieder (schon während ihrer Schulzeit) gestellte Frage nach Lebenssinn und Sinnerfüllung. Ihr angestammter Idealismus, aber auch die Orientierungsschwierigkeiten inmitten der real existierenden Studiengänge brachten sie in die unangenehme und unglückliche Lage, nicht zu wissen, was sie eigentlich tun soll. Ein – wie sie heute weiß – idealer Nährboden für neue Ideen und das Versprechen der Sinnerfüllung, das sie überall verzweifelt gesucht hatte. Hinzu kommt: Sie wollte bewußt leben und bewußt erleben.

Die endgültige Loslösung von Scientology ging für sie mit einer nicht immer ganz einfachen Ursachenerforschung einher. Als am schwierigsten empfand sie den Versuch, wieder zu sich selbst zu finden. Langsam begann sie zu verstehen, daß das Gefühl einer persönlichen „Schuld" und einer „allumfassenden" Verantwortung ein nicht unwesentlicher Grund für sie waren, überhaupt zu Scientology zu stoßen. Sie fühlte sich verantwortlich für diese Erde, glaubte unbewußt, sie allein müsse dafür Sorge tragen, damit sich die Verhältnisse ändern würden. Durch die sagenhaften Versprechungen der Scientology geblendet, glaubte sie tatsächlich, „größer, fähiger, mächtiger" zu werden. Sie erhoffte sich, innerhalb einer vertretbaren Zeit zu einem Menschen zu avancieren, dem keiner etwas anhaben konnte. Sie dachte, in nur wenigen Monaten zur absoluten Superfrau aufsteigen zu können.

Inzwischen ist sie dabei zu lernen, ihren Weg, ihren menschlichen, unvollkommenen Weg – mitsamt seinen Höhen und Tiefen – anzunehmen. Hierzu gehört u. a. die Erkenntnis, daß sie, wie alle Menschen, die eine Verbesserung anstreben, an sich arbeiten, ihre Problemseite ans Licht kehren und versuchen müssen, eingefahrene Verhaltensweisen durch Beharrlichkeit und Selbstermutigung zu ändern.

Nein zu sagen, ist eine Sache, die die Vf.in immer noch zu lernen hat. Ja zu sagen – und zwar zu ihrem Leben und allem, was damit in Verbindung steht – die andere. Durch Arbeit an ihr selbst ist ihr aufgefallen, daß sie dieses Leben eigentlich niemals wirklich wollte. Sie fühlte sich noch nie so richtig wohl in ihrer Haut, hatte immer das Empfinden, nicht gut genug zu sein, um ein wirkliches Anrecht auf Leben und Lebensfreude zu haben. Bei Scientology versuchte sie, sich diese Lebensfreude durch Ausgabe horrender Summen zu „erkaufen" und sich ein Leben einzukaufen, das sie annehmen, ja eines Tages viel-

[1] **Lademann-Priemer,** Gabriele: **Warum faszinieren Sekten?** Psychologische Aspekte des Religionsmißbrauchs. – München: Claudius Verlag 1998. 300 S. (Claudius Kontur), Pb. DM 38,00 ISBN: 3–532–64012–0.

[2] **Psycho-Sekten.** Die Praktiken der Seelenfänger, hg. v. Frank Nordhausen unter Mitarbeit von Liane von Billerbeck. – Frankfurt: Fischer 1999. 607 S. (Fischer Taschenbuch, 14240), kt DM 19,90 ISBN: 3–596–14240–7.

[3] **Elsässer,** Jutta: **Scientology.** Ich suchte das Licht und fand die Dunkelheit. Chronologie einer Suche nach dem Sinn des Lebens. – München: Knaur 1998. 287 S., kt DM 12,90 ISBN: 3–426–77375–9.

leicht sogar lieben konnte. Sie konnte nicht ahnen, daß sich ihre Zugehörigkeit noch weiter von ihrem Ziel, ihr Leben gerne zu leben, abbringen würde. Durch eine pessimistisch geprägte Kindheit und Jugendzeit scheint sie auch mit nicht wenigen apokalyptischen Vorstellungen über den Werdegang der Menschheit in ihren Gedankenwelten geprägt worden zu sein. Scientology mit ihren Weltuntergangsvisionen fand deshalb bei ihr durchaus einen ideal vorbereiteten Nährboden.

Ein Sachbuch über ein solches apokalyptisches Angstkartell schrieben der Theologe und Organisationspsychologe Ulrich Rausch und die Religionspädagogin Ute Schüssler[4] anhand von Dokumenten, Daten und Hintergründen die Glaubensgemeinschaft der „Jehovas Zeugen" betreffend. Dieses Buch beschreibt anhand von vielen Originaldokumenten, versehen mit Hintergrundinformation oder Verstehenshilfen, die Grundzüge der Lehren von „Jehovas Zeugen", ihre Organisationsformen und die Konsequenzen einer Mitgliedschaft in dieser Sondergemeinschaft. Dieses größtenteils auf Dokumentation ausgehende Werk bietet auch interne, den „normalen" Sektenmitgliedern nicht bekannte Informationen über die Organisation, den Buchverlag und geheime Anweisungen. Dabei scheuen sich die beiden Vf. nicht, diese „menschenverachtende Organisation" mit ihren krank machenden Strukturen, ihrem negativen Gottes- und Christusbild und zumeist mit dem authentischen christlichen Zeugnis nicht übereinstimmenden Lehren drastisch zu beschreiben. Hinzu kommt, daß die Lehre und die darauf aufgebaute Organisation der Zeugen Jehovas ihrer Meinung nach nur schwer mit dem deutschen Grundgesetz zu vereinbaren ist. Laut Grundgesetz sind Grundbedingungen für unsere Gesellschaft das Bekenntnis zur Toleranz, die Bereitschaft zum friedlichen Miteinander und die Fähigkeit, gemeinsam die Probleme der Zukunft zu lösen. Die Zeugen Jehovas entziehen sich nach Meinung der Vf. diesen drei Säulen der Demokratie und warten statt dessen auf eine totalitäre, weltumspannende Theokratie. Dabei geht es Rausch / Schüssler nicht um eine Verteufelung von bestimmten religiösen Meinungen, sondern um eine sachgerechte Information über Lehren, Leben und Organisationsstruktur dieser Sondergemeinschaft und deren kritischer Bewertung.

Eine Verstehenshilfe besonderer Art ist der in der Dokumentation gebotene Einblick in Originaldokumente, die praktische Anregungen zur Vertiefung und Auseinandersetzung mit dieser Sekte geben. Ohnehin ist es die Intention dieses Buches, sich anhand von Originalquellen eine Meinung über die Zeugen Jehovas zu bilden. Dabei haben die Vf. auch einige Dokumente ausgewählt, die teilweise hier zum ersten Mal im deutschsprachigen Raum einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Die herangezogenen Quellentexte und beigegebenen Erläuterungen sowie die Impulse zur eigenen Reflexion sollen zu einer lebendigen, kreativen und v. a. kritischen Auseinandersetzung einladen. Dazu sind die Impulse für die eigene Meinungsbildung und/oder für das Gespräch mit anderen als Gedankenanregungen angefügt.

Als Einführung steht vor jedem Quellentext ein Informationstext. Denn die meisten Quellentexte bedürfen eines Hintergrundwissens, um die Tragweite und Konsequenzen der Quellen zu verstehen. Alle Infoseiten sind nach einem einheitlichen Schema aufgebaut. Unter dem Stichwort „Das sollte man wissen" findet sich jeweils eine knappe Einführung in die Sachfragen zu den Zeugen Jehovas. In sehr komprimierter Form werden die wesentlichen Elemente der Lehre und Lebenspraxis der Zeugen aus der Sicht der Vf. vorgestellt. Dabei ist klar, daß auch bei der Lebenspraxis der Zeugen mehr und mehr eine gewisse Bandbreite in der Lebensgestaltung zu finden ist. „So versteht man die Quellen" bezieht sich auf die konkreten Quellen. „Tips und Anregungen zur Vertiefung" verknüpfen das Thema mit Aspekten, die zur weiteren Beschäftigung mit dem Thema anregen können. Sie sind eine Art Querverweise, die neue, wesentliche Details aufzeigen. Dabei werden auch Fragen, die über die reine Sektenproblematik hinausgehen, angesprochen.

Okkultismus, Spiritismus, Ufologie – das ist heute ein fast unüberschaubarer Markt, der viele Menschen anzieht und fasziniert. Pendeln, Astrologie, Wahrsagen, spiritistische Sitzungen – mit Hilfe verschiedener Praktiken will man mit den „verborgenen Dingen" einer „anderen Wirklichkeit" in Verbindung treten. Auch der Satanismus gehört dazu, eines der unheimlichsten und brutalsten Phänomene der Okkultszene. Menschen, die okkulte Praktiken anwenden, sind oft durchaus ernsthaft motiviert, sie befinden sich in einer Lebenskrise, sind auf der Suche nach Sinn. Das Ratgeberbuch von Heide-Marie Cammans[5], die die Beratungseinrichtung „Sekten-Info Essen e.V." leitet, ist ganz aus der Beratungserfahrung entstanden, bietet Hilfestellung für Betroffene selbst, aber auch Angehörigen, Eltern und Partnern.

[4] **Rausch,** Ulrich / **Schüssler,** Ute: **Jehovas Zeugen.** Dokumente, Daten, Hintergründe. – Frankfurt: J. Knecht 1998. 187 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–7820–0802–2.

[5] **Cammans,** Heide-Marie: **Ratgeber Okkultismus.** Geleitwort von Hans Waldenfels. – Düsseldorf: Patmos 1998. 210 S., brosch. DM 39,80 ISBN: 3–491–72402–3.

Zu allen Zeiten hatte das Verborgene und Verbotene, das Unbekannte und Unzulängliche seinen eigenen Reiz. Das gilt v. a. in Zeiten, in denen die Öffentlichkeit das Verborgene verdrängt. Wir leben in einer Zeit, in der Wissenschaften und Technik herrschen und alles, was sich der Herrschaft der Menschen entzieht, eher geleugnet wird. Das Ergebnis ist u. a., daß immer mehr junge Menschen ohne Unterweisung in den lebensumfangenden und lebensbegrenzenden Fragen aufwachsen. Dennoch bricht sich die Ahnung Bahn, daß es jenseits des Tagesraums der Welt die dunklen und verborgenen Räume gibt, und Jugendliche, die sich selbst verstehen wollen, suchen dann nach Verständnismöglichkeiten außerhalb der Angebote, die ihnen von Erwachsenen gemacht werden.

Für die Suche nach dem Verborgenen steht auch all das, was sich hinter dem Stichwort „Okkultismus" verbirgt. Cammans hat in den langen Jahren, in denen sie zunächst in der Frauen- und Familienbildungsarbeit, sodann im Sekten-Info Essen tätig war, die Not der Jugendlichen kennengelernt, die auf ihrer Suche nach Antworten auf Sinn- und Zukunftsfragen auf die abstrusesten Wegangebote hereingefallen sind. Waren es vor einigen Jahren v. a. aus Asien eindringende, neureligiöse Gruppen, die unter dem Deckmantel „Religion" die Liberalität unseres gesellschaftlich-politischen Lebens gebrauchten, unter Umständen auch mißbrauchten und v. a. junge Menschen in ihren Dunst- und Einflußkreis zogen, so begegnen wir inzwischen einer Fülle von marktschreierischen Einladungen, die durch Annoncen und Inserate in den Zeitungen und Illustrierten ebenso wie durch Mund-zu-Mund-Propaganda für sich werben. Der Markt der Angebote, der Ernsthaftes und Banales, Harmloses und Gefährliches in buntem Durcheinander anbietet und anpreist, wird immer unübersehbarer.

Der Ratgeber der Sektenberaterin bezeugt in nahezu erschreckender Weise die unkritische und unaufgeklärte Haltung vieler Jugendlicher in vermeintlich kritischer und aufgeklärter Zeit. Es will den Blick auf ein gerade von Erwachsenen, aber auch von vielen Erziehern und moralischen Autoritäten, wie den Vertretern der Kirchen, weithin übersehenes Phänomen richten. Es bezeugt zugleich die Hilflosigkeit, mit der unsere „Gesellschaft" den Grenzphänomenen begegnet. Es fordert daher mit Nachdruck entschiedenere Bemühungen um Aufklärung ebenso wie um Methoden der Therapie.

In der Einleitung zu diesem Buch stellt deshalb der Bonner Religionswissenschaftler Hans Waldenfels die entsprechenden und sachgemäßen Fragen: Was nützt es, wenn literarisch das Phänomen des Satanischen gelöst wird, zugleich aber in der Lebenspraxis der Satansglaube fröhlich Urstände feiert? Was hilft es, wenn die Wissenschaften, die Theologie eingeschlossen, mit einer Fülle von Erklärungsmöglichkeiten aufwarten, die Lebensfragen aber keine Beantwortung erfahren, mit der Menschen leben können? Wie erklärt es sich, daß die Gottesdienste unserer Großkirchen immer leerer werden und zugleich im Verborgenen der Aberglaube blüht? Es gehört aber zu den Erfahrungen unserer Tage, daß Wissenschaft und Reflexion in dem Maße geschätzt werden, als sie dem Leben der Menschen dienen.

Die Grenze der Wissenschaft indes ist stets auch die Herausforderung der Religion gewesen. Für unsere Breiten bedeutet das, daß sich die christlichen Kirchen wieder entschiedener den Lebensfragen junger Menschen stellen müssen. Die Frage ist ja nicht, ob die Kirchen die richtigen Antworten zu geben wissen, sondern ob sie a) die Fragen wahrnehmen, die Menschen bewegen; b) sich diesen Fragen wirklich stellen und c) dann die richtigen Antworten in einer Sprache geben, die heutige Menschen verstehen. Zu lange haben wir – nicht zuletzt nach Meinung von Hans Waldenfels – unter dem Eindruck aufklärerischer Religionskritik gelebt, ohne zu bedenken, daß gerade die Religion die kritische Instanz gegenüber einer Auffassung vom Menschen ist, die diesen in seine kleine irdische Welt wie ein Gefängnis einschließt und ihm keinen Ausblick in eine größere Zukunft, in eine neue Erde und einen neuen Himmel gestattet. Kirche und Theologie sind also den Mitmenschen und dabei besonders den jungen Menschen Wegweisung, Wegbegleitung und Weggemeinschaft schuldig. Dann besteht die Aussicht, daß das Okkulte seine Faszination verliert und Menschen sich wieder dem wahren Geheimnis ihres Lebens zuwenden.

Ganz unfreiwillig kam die Vf.in vor Jahren zur Beschäftigung mit dem Okkulten, da diese Problematik der Arbeit ihre Beratungsstelle nachträglich zugewachsen ist. Mittlerweile hat sie die Arbeit in diesem Bereich nicht nur angenommen, sie ist ihr „lieb" geworden, und dies, obwohl der Erfolg oft weit hinter dem Gewünschten zurückbleibt. Erneut hat sich ihr bestätigt, daß auch hier wieder Zuwendung der Zauberschlüssel ist, der die oft dick verrammelten Türen spielend öffnet. Liebende Aufmerksamkeit und einfühlsame Bereitschaft können ihrer Meinung nach bewirken, daß der Mit-Mensch fragwürdige Jenseits-Kontakte usw. nicht nötig hat. Ein Hauptleiden unserer Zeit scheint zu sein, daß sich ein Großteil der Zeitgenossen auf einem Ego-Trip befindet, der als Hauptmerkmal ein Kreisen um sich selbst, eine bindende Egozentrik darstellt. Cammans will deswegen in ihrer therapeutischen Arbeit v. a. „Beziehungsangebot für den anderen" werden, d. h. Mensch für den Menschen sein und dadurch die Chance des eigenen Menschwerdens gewähren.

In den vergangenen Jahren ist der Nichttheologin in der Beschäftigung mit Okkultbetroffenen sowie mit Aberglauben, Magie und Spiritismus besonders aufgegangen, wie wenig und flach allgemein geglaubt wird und wie sehr dagegen wirklicher Glaube gesucht wird: Ein Glaube, der das Leben berührt und durchwirkt, der Fragen beantwortet, die das Leben deuten und über das Leben hinausgehen. In unserer Seele, so meint sie, ist eine Sehnsucht, eine treibende Kraft, die in Bewegung ist zu dem, was ich als größer vermute; was mehr ist als ich, Ursache ist für mich; zu dem, was über mich hinausweist. „Es ist eine Naturanlage, die hinzieht zum Unendlichen, helfen wir einander, diese freizulegen, und machen wir nicht mit bei der Tabuisierung und Negierung dieser Wirklichkeit. Die Okkultwelle hat es freigespült: Glauben ist ein Menschenthema."

„Wenn jemand den Ruf in sich spürt, eine Kirche gründen zu sollen, so kann ihm die Wissenssoziologie jederzeit eine Blaupause zur Herstellung der nötigen Plausibilitätsstruktur liefern." Diese Aussage des österreichisch-amerikanischen Religionssoziologen Peter L. Berger nimmt der Theologe und Diplompsychologe sowie schweizerische freie Schriftsteller Walter Rebell[6] zum Anlaß, ein ebenso fiktives wie faktisches Experiment zu beschreiben, in dessen Verlauf eine ganze Gruppe in eine gnostische Mythologie hineingezogen wird – bis hin zur Einwilligung zum kollektiven Selbstmord. Diese Mythologie, die der Doktorvater und seine Promovendin sich ausgebrütet haben, lehnt sich eng an die des Apokryphon des Johannes an, ist aber auch von anderen gnostischen Texten beeinflußt und setzt für den Akt der Erlösung ein modernes Mittel ein: das Flugzeug. Mit ihm würde das Forschungsteam sozusagen in die Lichtwelt aufbrechen, also zum kollektiven Selbstmord, und vorher zu Flügen, die durch ihre Manöver das Erlösungsdrama bereits andeuteten und die Mannschaft in selige Stimmung versetzten.

„Angelika Rotebrück" gerät also tief in den Bann einer Sekte, die sie selber im Rahmen eines Experiments für ihre religionspsychologische Doktorarbeit gegründet hat. Zusammen mit „Prof. Kubitzki" hat sie aus den Texten des gnostisch-esoterischen Christentums eine schillernde religiöse Welt entworfen und will nun prüfen, wie weit sich Menschen in sie hineinziehen lassen und ob sie sogar ein Ja zum kollektiven Selbstmord sagen würden. Doch Angelika Rotebrück verliert die Kontrolle über das Experiment – weil die religiöse Symbolik eine Eigendynamik entwickelt und an ihr selber zu wirken beginnt. Das fesselnd geschriebene Buch gewährt mit seinem psychologischen Stoff Einblick in das faszinierend Verführerische und bedrohlich Zwanghafte einer Sekte und deckt die Mechanismen von Außensteuerung sowie körperlicher wie seelischer Abhängigkeit auf.

Dazu werden emotionsmobilisierende, euphorisierende und bewußtseinsverändernde Techniken eingesetzt: Hyperventilation, Zungenreden, exzessive Meditation, wiederholte Labilisierung durch Fasten, Schlafentzug, körperliche und psychische Überforderung, sensorische Deprivation und ähnliche Techniken. Das Ziel ist dabei eine Art „spirituelles Erlebnis", das von der Gruppe dann als Geburt des wahren Menschen interpretiert wird: „Endlich habe ich mich selbst gefunden." Rebell beschreibt in seinem Science-fiction-Roman die Dominanz des Leiters, für die die Umformung einer Gruppe in eine Sekte ein Leichtes ist: Seine Stärke besteht in der Fähigkeit, das Liebesbedürfnis und die Liebesfähigkeit anderer Menschen auf sich zu konzentrieren und für seine Ziele einsetzen zu können.

Immer wieder stellen sich im Verlauf dieses lebensgefährlichen Experiments die acht Grundfragen der Gnosis: Wer waren wir? Was sind wir geworden? Wo waren wir? Wohin sind wir geworfen? Wohin eilen wir? Wovon werden wir erlöst? Was ist Geburt? Was ist Wiedergeburt? Auf diese Fragen will Angelika Rotebrück im Rahmen ihres Experiments für ihre Promotion im Rückgriff auf das Apokryphon des Johannes und andere gnostische Dokumente ihrer Gruppe Antwort geben. „Der Mensch ist unter Mächten versklavt. Das ist der Ausgangspunkt der Gnosis. Damals faßte man die Mächte dämonisch-gegenständig auf, heute könnte man sie mit psychologischen Kategorien beschreiben. Es läuft auf dasselbe hinaus: Wir sind alle unfrei." „Gnosis heißt Erkenntnis. Gemeint ist aber kein rationales Wissen, sondern letzte, letztgültige Einsicht in das Wesen des Seins, in die Wahrheit der menschlichen Existenz." „Erlösung durch Erkenntnis: Den Heilsweg der Gnosis könnte man auf diese Formel bringen. Nach dem Apokryphon des Johannes besteht die Aufgabe Christi darin, den Menschen an seinen himmlischen Ursprung zu erinnern. Tief in uns muß etwas geweckt werden: das eigentliche, göttliche Selbst. Durch einen tragischen Fall ist es in die Materie geraten, in die Fremdlingsschaft; es muß sich auf seinen Ursprung besinnen, um dann wieder emporsteigen zu können. Kennen wir nicht alle dieses Existenzgefühl? Unser Leben ist uneigentlich, entfremdet; aber tief in uns lebt das Wissen, daß alles anders sein könnte: heilvoll, sinnvoll. Doch wie nur kann dieses Eigentliche in uns zum Durchbruch gelangen? Es muß sich seiner bewußt werden. Und dann ..."

In der konstruierten Mythologie von Frau Rotebrück und Prof. Kubitzki heißt dieses Dann: Die einzige Möglichkeit, „Jaldabaoth" zu entkommen und ins Reich des Lichtes zu gelangen, besteht darin, den Leib, die Materie, zu sprengen; im buchstäblichen Sinn, mit Plastiksprengstoff. „Nur so können die Seelenfunken ihren Weg in die Höhe ungehindert fortsetzen."

Kein Wunder, daß dieser real-fiktive Roman mit einer faktischen Erinnerung beginnt: Die kollektiven Selbstmorde religiöser Sekten scheinen sich in der letzten Zeit (letzter Fall in Uganda) zu häufen. Greifen wir nur den Fall der Sonnentempler heraus. Gegründet 1984 durch den Belgier Luc Jouret, waren sie eine autoritär strukturierte Gruppe und geprägt von krausen esoterischen Ideen. Im Mittelpunkt ihres Denkens stand die Erwartung eines baldigen Endes der Welt. Am 5. Oktober 1994 wurden in einem abgebrannten Bauernhof im schweizerischen Kanton Freiburg und in zwei abgebrannten Landhäusern im Kanton Wallis insgesamt 48 tote Sektenmitglieder gefunden; bereits tags zuvor hatte man auf einer Farm in Kanada, in der Provinz Quebec, fünf Leichen entdeckt. Unter den Toten befand sich auch Luc Jouret, der Leiter. Die unter großer Anteilnahme der Öffentlichkeit durchgeführte Untersuchung der Schweizer Behörden ergab, daß die Tat ein religiöser Massenselbstmord war, motiviert durch die fanatische Endzeitstimmung der Gruppe und einen Verfolgungswahn.

[6] **Rebell**, Walter: **Reiseziel Eden.** Im Bann einer Sekte. – Düsseldorf: Patmos 1998. 160 S., geb. DM 29,80 ISBN: 3–491–72394–9.

Allgemeines

Häring, Hermann: **Hans Küng.** Grenzen durchbrechen. – Mainz: M. Grünewald 1998. 363 S., kt DM 49,80 ISBN: 3–7867–2069–X

Das Werk des Freundes und Schülers erschien anläßlich des 70. Geburtstages von Hans Küng, der zerquälten Angesichts und ein wenig skeptisch aus der Titelseite auf Leserin und Leser blickt. Es stellt keine Biographie herkömmlichen Stils dar. Die äußeren und inneren Lebensstationen des Protagonisten werden in größtmöglicher Sparsamkeit eben noch erwähnt. Eine Ausnahme freilich bilden die Vorgänge um die römische Zensurierung von 1979. Doch die hängt mit der Intention des Buches zusammen: Häring will die theologische Lebensgeschichte anhand der Werke des Schweizer Dogmatikers aufzeigen – und sie ist natürlich durch jene auch in der Rückschau immer noch dramatisch anmutenden Ereignisse aufs nachhaltigste bestimmt und geformt worden. Eine schmale Bibliographie ergänzt den Bd, schmerzlich vermißt man ein Sachregister, das daraus ein Arbeitsinstrument machen könnte.

Hans Küng gehört, darüber werden auch seine vielen Gegner und Feinde nicht groß richten können, zu den bedeutenden und einflußreichen theologischen Gestalten des Jh.s – allein schon die in viele Hunderttausend gehenden Auflagen (einschließlich der Übersetzungen in die wichtigen Sprachen) seiner oft dickleibigen Werke sowie die internationale Anerkennung v. a. auch seiner jüngeren Proklamationen zum Thema Weltethos beweisen dies. Insofern besitzt eine Werk-Einführung wie die vorliegende immer ihre Meriten. Häring versteht es, in lebendiger Diktion und einfühlsamer Weise die komplexen Gedanken und die innere Logik der Küngschen Theologie vorzustellen. Mit besonderer Aufmerksamkeit widmet er sich, auch mit dokumentarischen Belegen, dem Konflikt mit dem Vatikan. Die dogmatischen wie politischen Hintergründe kommen zur Sprache. Insgesamt folgt die Präsentation der Chronologie der großen Monographien, angefangen von der Diss., die sich in Aufmerksamkeit erregender Weise über K. Barth mit dem Grundthema der katholisch-reformatorischen Kontroverse befaßt hatte, bis zur Beschäftigung mit den Weltreligionen und dem schon angesprochenen Projekt „Weltethos".

Der Vf. gibt sich erklärtermaßen Mühe, wenigstens in etwa kritisch zu bleiben. Das allerdings gelingt ihm alles in allem doch nicht. Auf Strecken mutet sein Buch eher wie ein Heldenepos an, das alles Licht auf eine einzige Gestalt bündelt, so daß für die anderen bestenfalls der Halbschatten bleibt. Er hätte aber Küng wohl einen größeren Dienst erwiesen, wenn er die Konflikte, Brüche, Enttäuschungen und auch theologischen Unausgewogenheiten des Lebenswerkes, die ihm, so läßt sich unschwer erkennen, sehr wohl bewußt sind, mutiger und unbefangener zur Sprache gebracht hätte. „Grenzen durchbrechen" ist und bleibt allemal ein problematischer Vorgang. Davon wird wenig gesagt; eben diese Problematik gehört aber zur bleibenden Profiliertheit Küngs.

Regensburg Wolfgang Beinert

Bibelwissenschaft / Exegese des NT

Hengel, Martin: **Judaica et Hellenistica.** Kleine Schriften I. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1996. IX, 484 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 90), Ln DM 278,00 ISBN: 3–16–146588–1. Ders.: **Judaica, Hellenistica et Christiana.** Kleine Schriften II, hg. v. Jörg Frey / Dorothea Betz. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1999. X, 466 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 109), Ln DM 278,00 ISBN: 3–16–146847–3

In der Einleitung zu seiner monumentalen Habil.schrift „Judentum und Hellenismus" (Tübingen ^{3}1988, zusammengefaßt in I, 151–170) hatte M. Hengel die Hoffnung geäußert, die Thematik über die Mitte des 2. Jh. v. Chr. hinaus und mit stärkerer Berücksichtigung der Diaspora weiterverfolgen zu können. Statt einer Monographie legt er nun eine Sammlung von Aufsätzen vor, die z. T. allerdings monographisches Format erreichen.

Dies gilt v. a. für die unter Mitarbeit von Ch. Markschies verfaßte Studie *„Das Problem der ‚Hellenisierung' Judäas im 1. Jh. nach Christus"* (I, 1–90), die auf sprachliche, kulturelle, politische und soziale Aspekte eingeht. Ergänzend zeigt ein Aufsatz von 1978 bei der Qumrangemeinde hellenistische Einflüsse im ökonomisch-technischen Bereich und zur hellenistischen Umwelt gleichlaufende Tendenzen im Denken auf (I, 258–294). Er ist teilweise in den Fußnoten aktualisiert.

Mit dem palästinischen Judentum beschäftigt sich auch die Auseinandersetzung mit E. P. Sanders, besonders mit seinem *Bild von den Pharisäern*, die den ersten Bd beschließt (I, 392–479, unter Mitwirkung von R. Deines, deutsche Erstveröffentlichung). Dagegen sind die Beiträge über *„Die Synagogeninschrift von Stobi"* von 1966 (I, 91–130; H. Bloedhorn trägt den neuesten archäologischen Stand nach), *„Proseuche und Synagoge"* (1971 erstmals erschienen, I, 171–195) und über die *Pseudepigraphie in der jüdisch-hellenistischen Literatur* (I, 196–251) stärker mit dem Diasporajudentum befaßt. Letzterer stellt praktisch eine von J. Frey ergänzte Einleitung in das Schrifttum der hellenistischen Synagoge dar. H. sieht *„Die Hellenisierung des antiken Judentums als Praeparatio Evangelica"*, wie der Titel eines neueren Überblicks lautet (I, 295–313, Anmerkungen von H. Lichtenberger).

Ins 2. Jh. n. Chr. führen die Arbeiten *„Messianische Hoffnung und politischer ‚Radikalismus' in der ‚jüdisch-hellenistischen Diaspora'"* (I, 314–343) sowie *„Hadrians Politik gegenüber Juden und Christen"* (I, 358–391). Außerdem sind in Bd I noch drei ausführliche Rezensionen (in II, 157–199 Bemerkungen zum neuen „Schürer") und das Vorwort der englischen Ausgabe von H.s Buch „Die Zeloten" abgedruckt.

Im *zweiten Bd* setzt v. a. *„Jerusalem als jüdische und hellenistische Stadt"* (II, 115–156) die Thematik des ersten fort. Drei längere Aufsätze sind der *Schrift und ihrer Auslegung in der Zeit des Zweiten Tempels* (II, 1–71; 72–114 speziell zu Jes 53) bzw. bei *Justin und den Vätern vor Origenes* (II, 335–380) gewidmet. Alle Arbeiten H.s zum Judentum sind mit einem Blick aufs NT geschrieben. Insbesondere ist es ihm angesichts der These von der mit der Entfernung vom palästinischen Judentum zunehmenden Hellenisierung des Christentums darum zu tun, daß es kein chemisch reines palästinisches Judentum gab und schon die Urgemeinde durch die Überschneidung der Kulturen gekennzeichnet ist. Andererseits arbeiten gerade zwei „Christiana" aus dem zweiten Bd die jüdische Verwurzelung des frühesten Christentums heraus: in einem neueren programmatischen Vortrag (II, 200–218) behauptet er gegen eine synkretistische Bestimmung des Christentums: „Was an ‚paganen' Einflüssen im Urchristentum vermutet wurde, kann durchweg auf jüdische Vermittlung zurückgehen" und „Gerade das Trennende, die ‚Christologie', hatte in ihren Grundbestandteilen jüdischen Charakter".

Den *jüdischen Hintergrund der matthäischen Bergpredigt* tut ein aus einer Rezension erwachsener Beitrag von 1987 dar (II, 219–292). Daß umgekehrt auch das NT als Quelle für die Geschichte des antiken Judentums in Frage kommt, zeigt eine neue *Studie zum Johannesevangelium* (II, 293–334). Was die topographischen Angaben Joh 5,2 angeht, wird sie ergänzt und teilweise korrigiert durch eine Zugabe von M. Küchler (II, 381–390). Ein Verzeichnis der Schriften H.s zwischen 1996 und 1998, erstellt von J. Frey, und umfangreiche, von D. Betz angefertigte Register beschließen das Werk.

Die beiden voluminösen Sbde bieten nicht nur eine wertvolle Dokumentation von älteren, weiterhin maßgeblichen Forschungen; an einigen neueren Beiträgen und den Nachträgen merkt man, daß es in H. immer noch weiterarbeitet; er findet aber jetzt auch zu Synthesen. Sympathisch ist, daß die Mitarbeiter offen genannt werden, die die Fülle des Materials bändigen halfen.

Mainz Dieter Zeller

Söding, Thomas: **Blick zurück nach vorn.** Bilder lebendiger Gemeinden im Neuen Testament. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1997. 220 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–451–26467–6

Das Buch stellt die Neuauflage einer vom Herbst 1995 bis zum Sommer 1996 in „Christ in der Gegenwart" erschienenen Artikelserie, jetzt leicht überarbeitet, um einige Abschnitte erweitert und im Zusammenhang geboten, dar. Der Vf. ist inspiriert von Fragen zum Thema „Kirche – heute" und lenkt den Blick zurück ins NT, in die „prägende Anfangszeit" (9) der Kirche. Dabei geht es ihm nicht darum, Patentlösungen für heutige Konfliktsituationen im Raum Kirche – heute anzubieten, sondern darum, auf die Breite „geglückten und konfliktreichen Gemeinde-Lebens" in ntl. Zeit (9) hinzuweisen.

Nach einem einleitenden Überblick über „die Kirchen-Bilder des Neuen Testaments" und dem Aufweisen typischer Probleme und Perspektiven (in der Verhältnisbestimmung) (11–25) bereist der Vf. unter der genannten Fragestellung das gesamte NT, angefangen bei Jesus und dessen Jüngerschaft (26–31, 32–40) über Einzelbilder und Modelle in den synoptischen Evangelien (41–88), bei Paulus (89–110), im deuteropaulinischen Epheserbrief (111–120), in den Pastoralbriefen (121–133), im ersten Petrusbrief und Hebräerbrief (134–141, 142–147), in den Katholischen Briefen, im Johannesevangelium und im Buch der Offenbarung (148–154, 155–163, 164–173).

Dem Vf. gelingt es ausgezeichnet, die Vielfalt und den Farbenreichtum der ntl. Leitbilder kirchlichen Handelns zu vergegenwärtigen, von ihnen ausgehende Impulse wahrzunehmen und, auf das Eröffnungs-Kap. (mit den dort genannten Problemperspektiven) Bezug nehmend, sieben Optionen zu formulieren: „1. Option für die Ökumene, 2. Option für ein neues Verhältnis zum Judentum, 3. Option für zeitgenössische Kulturarbeit, 4. Option für Dialog und Kooperation innerhalb der Kirche, 5. Option für Diakonie und soziales Engagement, 6. Option für Liturgie und geistliche Erneuerung, 7. Option für verständliche und verbindliche Theologie" (174).

Die Charakterisierung dieser zunächst aufgezählten Optionen im einzelnen (176–211) bietet jeweils eine kompakte und prägnante Information über die Optionsinhalte und fordert gleichzeitig den Leser, die Leserin zur Stellungnahme heraus. Insoweit kann sich der Vf. der gewünschten „erneuten Diskussion" (10) sicher sein. Das Buch ist eine „Kleine Fundgrube" in Sachen „Kirche – Gemeinde, damals und heute".

Vechta Franz Georg Untergaßmair

Kraus, Wolfgang: **Zwischen Jerusalem und Antiochia.** Die ‚Hellenisten', Paulus und die Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1999. 192 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 179), kt DM 45,80 ISBN: 3–460–04791–7

Die Rekonstruktion der urchristlichen Ereignisse, die vor den Paulusbriefen liegen, hat Konjunktur.[1] Wolfgang Kraus, Prof. für AT und NT in Koblenz, geht sie erneut an, und zwar will er zeigen, daß für sie die Neudefinition des „eschatologischen Gottesvolks" entscheidend war.

So verstanden sich ja nach den ntl. Zeugnissen die Heidenchristen.[2] Aber schon bei den „Hellenisten", die m. E. zutreffend als Leiter einer eigenen Hausgemeinde (gegen neuere Harmonisierungsversuche von G. Theißen) beschrieben werden, bricht nach K. die Frage nach der Öffnung des erwählten Volkes auf. Allerdings erst nach ihrer Vertreibung aus Jerusalem. Da hätten die „Hellenisten" die Aufnahme von Heiden in das „endzeitliche Aufgebot Gottes" ohne Beschneidungsforderung hauptsächlich aus dem AT gerechtfertigt (71–81). Dies bilde auch den Hintergrund für ihre Verfolgung durch Paulus in Damaskus. Dementsprechend wird die Sendung zu den Heiden als die eigentliche inhaltliche Spitze des Damaskusgeschehens bestimmt (82–105).

Halten wir hier kurz inne: K. sieht natürlich auch, daß die Erkenntnis des Paulus nach seinen Selbstzeugnissen primär christologisch gefaßt ist. Aber das christologische Bekenntnis der „Hellenisten" könne nicht das eigentliche Motiv ihrer Verfolgung gewesen sein (42f). Die hier gebrachten Argumente sind allesamt schwach:

1. Das „Fehlen einer fest umrissenen Messiasvorstellung im Frühjudentum". M. E. zeichnet sich die Erwartung eines davidisch-königlichen Messias mit genügender Deutlichkeit ab.[3]

2. Daß die „Hebräer" unbehelligt blieben, kann man nach Apg 4f; 12 nicht sagen. In 8,1 entspricht „außer den Aposteln" der lukanischen Konzeption.

3. Die Proklamation Bar Kosebas zum Messias wäre nur dann mit der des Gekreuzigten vergleichbar, wenn sie erst nach seinem offenkundigen Scheitern erfolgte. Bei aller Verschiedenheit der Messiasvorstellungen ist ein gekreuzigter Messias für die Juden ein Ärgernis (vgl. 1 Kor 1,23).

Da K. Paulus an der Verfolgung der Jerusalemer Gemeinde teilnehmen läßt (31 mit kaum durchschlagender Berufung auf angeblich vorlukanische Tradition in 8,3 und 9,1f), muß er ihm für die Zeit vor der Vertreibung der Hellenisten eine andere Motivation unterstellen: ihre Kultkritik. Als deren positive Ergänzung wird die vorpaulinische Überlieferung Röm 3,25f angenommen, die K. mit ziemlicher Sicherheit auf die Hellenisten zurückführt.[4] Das mag alles so gewesen sein; doch darf man dabei den Hypothesencharakter der Vermutungen nicht vergessen.

[1] Vgl. M. Hengel / A. M. Schwemer: Paulus zwischen Damaskus und Antiochien (WUNT 108), Tübingen 1998.

[2] Vgl. die Habil.schrift von W. Kraus: Das Volk Gottes. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus (WUNT 85), Neukirchen-Vluyn 1996 – dazu die kritische Besprechung von T. L. Donaldson in: JBL 117 (1998), 368f – und das vorliegende Bändchen (15–23). Mir ist dabei nur nicht klargeworden, weshalb Kraus 1 Petr, Offb, Hebr, Eph als „Schriften der dritten und vierten christlichen Generation" bezeichnet. Nach meiner Rechnung (1 Generation = 40 Jahre) mußte man von der zweiten und dritten Generation sprechen.

[3] Vgl. B. Lang / D. Zeller: „Messias/Christus" in: NBL II (1995), 782–786.

[4] Vgl. seine Diss.: Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe (WMANT 66), Neukirchen-Vluyn 1991.

Der einzige Hellenist, an dem man – vor Apg 11,20 – eine Hinwendung zu Nicht-Juden beobachten kann, ist der anscheinend noch nach der Vertreibung seiner Gesinnungsgenossen von Jerusalem aus operierende Philippus. Wie die Christengemeinde in Damaskus beschaffen war, wissen wir einfach nicht. Der dehnbare Begriff des „eschatologischen Gottesvolkes" scheint eine christliche Erfindung zu sein (vgl. die m. E. redaktionellen Stellen Apg 15,14; Mt 23,43). Ich vermag nicht zu sehen, daß die von K. auf S. 72f genannten prophetischen Ansätze in frühen ntl. Schichten in größerem Ausmaß herangezogen würden (zu 75ff: Apg 15,14–18 lassen sich weder Jakobus noch den Hellenisten zuschreiben).

In seiner Auswertung der Apg stützt sich K. stark auf konservative Kommentare (v. a. den seines Lehrers Roloff). Eine kritische Arbeit wie die von S. Légasse, Stephanos (LeDiv 147), Paris 1992, scheint ihm entgangen zu sein.

§§ 4–6 scheinen mir weniger problematisch: Hier geht es um die Taufe als Ersatz für den Eingliederungsritus der Beschneidung (nur daß Kol 2,11–14 „möglicherweise vorpaulinische Überlieferung enthalten" – so 126ff –, dürfte kaum zu erweisen sein), um Apostelkonzil und Aposteldekret sowie den antiochenischen Zwischenfall. Letzterer zeigt, daß die „Hellenisten" einen entscheidenden Schritt dann doch nicht mit Paulus weitergingen.

Insgesamt eine verständlich geschriebene, lesenswerte Arbeit, die auf dem neuesten Stand der Diskussion ist, manche offenen Fragen aber m. E. nicht endgültig entscheiden kann.

Mainz Dieter Zeller

Patristik

Gregor von Nyssa. Briefe, hg., eingel., übers. und erl. v. Dörte Teske. – Stuttgart: Anton Hiersemann 1997. VII, 148 S. (Bibliothek der griechischen Literatur, 43), Ln DM 168,00 ISBN: 3–7772–9701–1

Es ist sicher sehr zu begrüßen, daß Dörte Teske die noch erhaltenen Briefe von Gregor von Nyssa einem weiteren Publikum zugänglich machte. Die von G. Pasquali in der kritischen Edition (GNO 8/2) herausgegebene Korrespondenz führt nämlich den Leser in einzigartiger Weise in das Leben und die Umgebung dieses großen kappadozischen, um 394 verstorbenen Bischofs ein.

In der *Einleitung* zu ihrer deutschen Übersetzung stellt die Vf.in die noch verbliebenen Briefe im allgemeinen vor. Sie teilt sie in zwei Reihen ein: Die *erste Reihe* umfaßt die *Briefe 4–30*, von denen zwei von Korrespondenten Gregors stammen. Diese Briefe sind ganz verschiedenen Inhalts und wurden etwa in einem Jahr (378/9) abgefaßt. Die *zweite Reihe* hingegen besteht aus den Briefen *1–3*, die nach dem Konzil von Konstantinopel anzusetzen sind.

Im *zweiten* viel umfassenderen *Teil der Einleitung* geht die Vf.in in thematischer Ordnung die einzelnen Briefe durch. Sie gibt kurz ihren Inhalt an, befaßt sich mit ihren Adressaten, ihrer Datierung und ihrem Zusammenhang mit den anderen Briefen. Unter diesen Briefen verdienen die an Libanios gerichteten, in denen es um den Wert der Rhetorik geht (13, 14), die die Schilderungen der Natur und eines Kirchenbaues zum Inhalt haben (20, 25) und die theologisch sind (5, 24), besondere Beachtung.

Der *dritte Teil der Einleitung* ist den ersten drei Briefen gewidmet, unter denen besonders der Bericht über die Reise nach Jerusalem (2) zu beachten ist. Es schließt sich die Übersetzung der Briefe in der Ordnung von Pasquali an.

Es folgen 19 S. *Anmerkungen*, die v. a. historische Hinweise enthalten. Den Abschluß bilden ein *Anhang* mit dem Werkverzeichnis Gregors und dem Verzeichnis der Briefe sowie die Register Bibelstellen, antike Namen, moderne Namen, Sachen und Begriffe.

Die einleitenden und kommentierenden Erläuterungen, die sehr hilfreich sind, stützen sich auf die neuesten Arbeiten, besonders auf P. Maraval in SChr 363 (1990). Es wäre allerdings wünschenswert gewesen, schon in der allgemeinen Einleitung auf die literarischen Eigenheiten von Gregors Briefen, d. h. auf die eindrucksvollen Schilderungen der Natur, der Leute, der Reisen und der Bauten, auf den Gebrauch der Bibel und vielleicht auf den theologischen Hintergrund selbst, hinzuweisen. Es fehlt dem Rez.en die Kompetenz, die deutsche Übertragung fachgemäß zu beurteilen. Auch einem Nichtfachmann geht es indes sogleich auf, daß es ungemein schwierig sein mußte, den Reichtum der Sprache und insbesondere die Vielfalt der technischen Ausdrücke einigermaßen genau wiederzugeben. Von da aus gesehen verdient die Vf.in, die sich dieser Mühe unterzogen hat, ohne Zweifel den Dank der Benutzer ihrer Übersetzung.

Dennoch seien zwei kritische Bemerkungen erlaubt: Auch ein des Griechischen weniger kundiger Leser wird sich die Frage stellen dürfen, ob gewisse Passagen richtig wiedergegeben sind, wenn beispielsweise gesagt wird, „die Wölbung schließt die Form des Daches von einer breiten Fläche zu einem spitzen Keil ab" (ep. 25,6; vgl. dazu SChr 363, 293), oder wenn von „mit Briefen bombardieren" die Rede ist (ep. 11,3). Auch die Übersetzung „Mängel am Dach" in Brief 20,8 überzeugt nicht; Maraval übersetzt: „il lui manquait le toit" (SChr 363, 263). Ob oikonomia in Brief 3,11.14 mit „Heilsplan" richtig wiedergegeben ist, ist ebenfalls fraglich; Maraval jedenfalls bevorzugt die etwas freiere Übertragung „disposition providentielle" (133).

Viel wichtiger ist allerdings die zweite kritische Bemerkung: Die Wiedergabe der theologischen Fachsprache läßt einiges zu wünschen übrig (vgl. ep. 5 und 24). *Hypostasis* wird am besten mit „Hypostase" wiedergegeben. Auf alle Fälle darf man das Wort nicht mit „Wesenheit" (ep. 24,4; ep. 5,9) oder „Existenz" (ep. 24,5.7) übersetzen. *Energeiai* mit Handlungen wiederzugeben, geht in einem theologischen Zusammenhang nicht (ep. 14,14). Ebensowenig ist „vollendet" für *teleion* zutreffend (ep. 24,13). Anstelle von „Anordnung der Personen" muß es „Ordnung" oder „Reihenfolge der Personen" heißen (ep. 24,7). *Doxazein* und *doxa* sind mit rühmen und Ruhm kaum gut übersetzt (ep. 24,8.10); besser – jedenfalls in diesem Kontext – wären „verherrlichen" und „Verherrlichung" (im Sinne von Anbetung). Schließlich kann man nicht gut sagen, daß nach der Anordnung im Evangelium der „Glaube (= Bekenntnis) vom Vater ausgeht" *(archomene)*; er beginnt mit ihm (ep.24,7).

Diese Hinweise mögen etwas kleinlich erscheinen, aber vielleicht helfen sie einem Leser besser zu verstehen, daß Gregor von Nyssa mit seinen Zeitgenossen Wert darauf legte, sich in der Trinitätstheologie sehr präzis auszudrücken. Und das gehört sicher auch zum Verständnis dieser auch heute noch sehr lesenswerten Briefsammlung aus dem vierten Jh.

Rom Basil Studer

Kirchengeschichte

Padberg, Lutz E. von: **Die Christianisierung Europas im Mittelalter.** – Ditzingen: Ph. Reclam jun. 1998. 307 S., 19 Abb., 8 Karten, kt DM 14,00 ISBN: 3–15–017015–X

Die auch für Studierende erschwingliche Monographie des in Paderborn lehrenden Mediävisten Lutz E. v. Padberg eignet sich sowohl für den akademischen Unterricht als auch für das autodidaktisch angelegte (Kirchen-)Geschichtsstudium. Der Vf. sucht die christliche Missionierung im Gebiet des heutigen Europa zwischen 500 und 1500 nachzuzeichnen. Sein Augenmerk gilt einerseits den Auswirkungen, die die Hochreligion Christentum innerhalb der zumindest im Frühmittelalter dominierenden Einfachkulturen bewirkt hat; andererseits hebt er anhand zahlreicher Beispiele hervor, in welcher Weise die Einfachkulturen ihrerseits verändernd auf das Verständnis der ntl. Botschaft zurückgewirkt haben. Damit greift er religions- und sozialgeschichtliche Forschungsperspektiven auf, die in der Mediävistik gegenwärtig auf ihren Erkenntnisgewinn hin ausgelotet werden.

Die Monographie ist stringent gegliedert: Der *erste Hauptteil* (15–185) bietet einen vornehmlich ereignisgeschichtlich angelegten, mit Karten und Abbildungen illustrierten Überblick über die christliche Mission zwischen 500 und 1500; der vergleichsweise knapp geratene und in den berücksichtigten Phänomenen etwas zufällig wirkende *zweite Hauptteil* (186–225, unter der vagen Überschrift *„Aspekte"*) vertieft als Schlüsselphänomene der christlichen Missionsgeschichte u. a. die Peregrinatio, den kollektiven Religionswechsel im Frühmittelalter, die sozialen Auswirkungen des Christentums im mittelalterlichen Europa oder die Bedeutung der Bibel für die Mission. Schließlich präsentiert der Vf. im *dritten Hauptteil* (226–265) zahlreiche, mit Blick für das Wesentliche ausgewählte und allesamt ins Deutsche übersetzte Quellentexte, die er im ersten und zweiten Hauptteil zugrunde gelegt hat.

Das „unübersehbare Ergebnis" (185) der Monographie, die trotz ihrer 1000 Jahre umspannenden Beobachtungsperspektive und einer umfassenden Auswahlbibliographie den auf das Früh- und Hochmittelalter gerichteten Forschungsschwerpunkt des Vf.s zu erkennen gibt, verdient besonders angesichts des gegenwärtig zusammenwachsenden Europas Beachtung: „Fast ein Jahrtausend hat es gedauert, bis sich das Christentum in ganz Europa durchzusetzen vermochte." (175) Und weiter: „Die Konstituierung Europas hängt in entscheidendem Maße von der [christlichen] Mission ab. Die Christianisierung hat nicht zuletzt in kultureller Hinsicht das Bild Europas nachhaltig geprägt. Durch das Mittelalter ist das Fundament Europas allen Auflösungserscheinungen der Institution Kirche zum Trotz bis heute christlich." (185)

Münster Hubertus Lutterbach

Birkmeyer, Regine: **Ehetrennung und monastische Konversion im Hochmittelalter.** – Berlin: Akademie-Verlag 1998. 283 S., geb. DM 168,00 ISBN: 3–05–003264–2

Die an der Univ. Mannheim unter Anleitung des Mediävisten Ekkart Freise entstandene Diss. widmet sich der Hinkehr von Verhei-

rateten zum Klosterleben, einer bislang von der Forschung „lediglich am Rande" zur Kenntnis genommenen Thematik (17). Bereits vorweg sei gesagt, daß die Arbeit durch ihren Aspektreichtum glänzt: Rechts-, religions- und sozialgeschichtliche Fragestellungen kommen ebenso zur Sprache wie die Besonderheiten der Ehegesetzgebung oder des Klostereintritts; für den Leser stets nachvollziehbar stehen die Analyseergebnisse der überaus zahlreichen Einzelquellen im Dienste der eigentlichen Argumentationslinie.

Die Vf.in nähert sich ihrem Gegenstand, indem sie nach einer *Einleitung (Kap. 1)* und der *Vorstellung der Quellen (Kap. 2)* als erstes die entsprechenden *kirchenrechtlichen Normen* untersucht, die sich mit dem Klostereintritt Verheirateter befassen *(Kap. 3* und *4)*. Mit Blick darauf stellt sie fest, daß die von ihr zugrundegelegten kanonistischen Werke des Burchard von Worms, Anselm II. von Lucca, Ivo von Chartres und Gratian in drei Grundforderungen übereinstimmen: 1. Unbedingte Einhaltung des Prinzips der Unauflöslichkeit der Ehe; 2. Einhaltung des *consensus* zwischen den beiden Ehepartnern; 3. Einschaltung und Beteiligung des Bischofs (55–117). Im Anschluß daran untersucht die Vf.in um der Rekonstruktion der Normenrezeption willen historiographische, vornehmlich hagiographische Quellen. Das Ergebnis dieser Analyse überrascht: 1. Kaum Hinweise auf das Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe; 2. Zahlreiche Belege für die Einhaltung des ehelichen *consensus*; 3. Nahezu keine Indizien für die Beteiligung des Bischofs im Falle des Klostereintritts Verheirateter (118–211).

Die Abgleichung von Norm und Normenrezeption führt zu der bemerkenswerten Feststellung, daß der Einhaltung des ehelichen *consensus* in der Praxis offenbar eine tragende Rolle zukam, wenn sich Verheiratete im Hochmittelalter entschlossen, in ein Kloster einzutreten: „Eine Sache ist allen untersuchten [historiographischen] Texten gemeinsam. Zwar wird nicht explizit von der Existenz kirchenrechtlicher Normen gesprochen, die beim Klostereintritt verheirateter Personen zu berücksichtigen waren. Gleichwohl wird aber davon berichtet, daß ein Konsens zwischen Mann und Frau bestanden habe oder doch zumindest am Ende hergestellt werden konnte, daß sich also die Ehefrauen schließlich mit der Entscheidung des Gatten zum Verlassen der ehelichen um der klösterlichen Gemeinschaft willen einverstanden erklärten." Und weiter: „Zudem berichten sie [die historiographischen Quellen] fast ausnahmslos davon, daß die Ehefrauen [der ins Kloster eingetretenen Ehemänner] früher oder später ebenfalls einem Konvent beitraten, womit eine weitere (...) wichtige kanonische Bedingung für die Konversion eines Verheirateten erfüllt war." (232)

Der Vf.in kommt das kaum zu überschätzende Verdienst zu, mit Hilfe ihrer quellengesättigten und gut lesbaren Monographie einen so gründlichen wie grundlegenden Beitrag zur Geschichte des ehelichen *consensus* geleistet zu haben. Das erzielte Ergebnis ist weit über die Geschichte der Ehe und der *conversio* hinaus von Bedeutung; nicht zuletzt bietet es wichtige Impulse für die Frauenforschung. Vor diesem Hintergrund bleibt weiterführend v. a. zu diskutieren, welche Bedeutung dem ehelichen *consensus* in altkirchlicher und frühmittelalterlicher Zeit zukam.

Münster Hubertus Lutterbach

Liedhegener, Antonius: **Christentum und Urbanisierung.** Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830–1933. – Paderborn: F. Schöningh 1997. 661 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B, Forschungen, 77), Ln DM 98,00 ISBN: 3–506–79982–7

Die Industrialisierung, die die Menschen mobil machte und an den industriellen Standorten zusammenballte, hat zur Entstehung der modernen Welt wesentlich beigetragen. Die Mobilisierung der Menschen ging einher mit der Verstädterung der Siedlungsstruktur. Die Industrie avancierte zum Städtebildner der Neuzeit, und die Städte wurden umgekehrt zu Schwerpunkten der Industrieansiedlung und der Industriegesellschaft. Die Industrielle Revolution verlangte, daß die namentlich aus den Unterschichten stammenden Menschen sich aus ihren räumlichen und sozialen Bindungen lösten und dorthin zogen, wo man sie benötigte. Soziale Sicherheit und sozialer Aufstieg waren mit den damit verbundenen Wanderungen – verursacht durch die übervölkerten Agrarregionen, die ihren verarmten Bewohnern kein Auskommen auf Dauer ermöglichen konnten – nur ausnahmsweise verbunden; die Armut verlagerte sich lediglich in die industriellen Standorte. Die Stadt bezeichnet ein geschlossenes Siedlungsgebiet mit hoher Bevölkerungszahl und Bebauungsdichte, einer entwickelten Sozialstruktur und Arbeitsteilung, das aufgrund seiner wirtschaftlichen, politischen, kulturellen und religiösen Bedeutung eine gewisse Orientierungsfunktion für das Umland einnimmt.

In Deutschland setzte das Anwachsen der Städte etwa um die Mitte des 19. Jh.s ein, das Großstadtwachstum erst mit dem Industrialisierungsschub nach 1870. Zwischen 1871 und 1910 stieg im Deutschen Reich die Zahl der Großstädte mit mehr als 100 000 Einwohnern von 8 auf 48 an. Aus einer Bevölkerungsmehrheit auf dem Land entwickelte sich allmählich eine mehrheitlich städtisch siedelnde Bevölkerung: das Landvolk wurde zum Stadtvolk. Die ländlich-dörfliche Gesellschaft verwandelte sich nach und nach in eine städtische Industriegesellschaft. Erhebliche schichtspezifische Unterschiede sowie eine zunehmende räumliche und soziale Trennung von Arbeiterklasse und bürgerlichen Schichten kennzeichneten das Leben in den neu entstehenden Industriestädten. Auf der einen Seite entstanden schnell aus dem Boden gestampfte Arbeiterquartiere mit schlecht ausgestatteten, überfüllten Mietskasernen, erschreckenden hygienischen Zuständen und erdrückenden Lebensverhältnissen. In den gehobenen Wohngebieten der Mittelschichten und in den Villenvierteln der Oberschichten konnte sich auf der anderen Seite ein urbaner Lebensstil entwickeln, dessen Charakteristikum kulturelles Raffinement und hohe Lebensintensität in Arbeit und Genuß waren.

Bereits in wilhelminischer Zeit galten die Großstädte den Zeitgenossen in religiös-kirchlicher Hinsicht als primäre Zentren der Modernität und als die hervorstechendsten Bewährungsfelder der Pastoration und zugleich als die neuralgischen Brennpunkte der Säkularisierung und Entkirchlichung. Zu fragen ist, ob diese vorherrschende Annahme dem tatsächlichen Befund entspricht. Die hier zur Diskussion stehende Untersuchung – sie wurde im Wintersemester 1995/96 von der Phil. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster als Diss. angenommen – widmet sich diesem Sachverhalt, deren Ziel es ist, „in einer vergleichenden Städtestudie nach der historischen Wirklichkeit dieses oft bemühten Prozesses der Säkularisierung zu fragen" (15). Näherhin besteht das Untersuchungsziel darin, Entwicklungslinien und Trendverläufen im religiösen Verhalten von Katholiken und Protestanten in den Großstädten Münster, einem traditionsreichen Verwaltungs- und Dienstleistungszentrum, und Bochum, von der Industrie und dem Arbeitermilieu maßgeblich geprägt, im Kontext moderner Urbanisierung vom Beginn des zweiten Drittels des 19. Jh.s bis zum Ausgang der Weimarer Republik nachzugehen. Stärker als in der bisherigen Forschung sollen gemäß der postulierten Verschränkung einer quantitativ abgesicherten Sozialgeschichte der Kirchlichkeit mit den Methoden und Resultaten der neueren Urbanisierungsforschung die unterschiedlichen Teilprozesse der Modernisierung empirisch herausgearbeitet und aufeinander bezogen werden. Wandel und Kontinuität der kirchlichen Bindungen von Katholiken und Protestanten wie auch deren religiöses Verhalten im Gefolge der modernen Urbanisierung und Industrialisierung werden mittels einer Vernetzung von quantitativen und narrativen Quellen sowie entsprechenden Untersuchungsmethoden dargestellt. Bei dieser komparatistischen Vorgehensweise können so auch relevante Aspekte der Binnengeschichte des katholischen Milieus und des evangelischen Gemeindelebens auf ihren je spezifischen Beitrag zu den konstatierten Veränderungen des religiösen Lebens in beiden Städten ermittelt werden (26f).

Vorliegende Darstellung ist in vier Kap. gegliedert, denen als Anhang Angaben zur statistischen Datenbasis der Untersuchung (587–591), ein Verzeichnis der Abb. und Tabellen (593–599) sowie ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis (601–646) folgen; ein sorgfältig erarbeitetes und detailliertes Personen-, Orts- und Sachregister bilden ihren Abschluß (647–661).

Die ausführliche *Einleitung* (15–61) gibt Auskunft über Säkularisierungsprozesse als Problem historischer Forschung, wobei zu Recht auf Harvey Cox hingewiesen wird, der im Gegensatz zur gängigen Pastoraltheologie die Säkularisierung als „Mündigwerden des Menschen" und in der Urbanisierung geradezu den sozialen und kulturellen Ort dieses Mündigwerdens sah (21, Anm. 34), über den allgemeinen wie den speziellen wirtschafts-, sozial- und kirchengeschichtlichen Forschungsstand zu Münster und Bochum, über die Indikatoren zur empirisch-statistischen Erfassung religiösen Lebens, unter denen die Veränderung der Abendmahlsteilnahme bzw. des Empfangs der Osterkommunion für den Prozeß der Entkirchlichung als signifikant erachtet werden, außerdem über die der Studie zugrundeliegende Quellenlage, die territoriale Abgrenzung der Untersuchungsgebiete und über die Datenaufbereitung.

Im *zweiten Kap.* werden zunächst die katholischen und evangelischen Gemeinden in Münster behandelt (62–370). Aufgrund des erheblichen Bevölkerungszuwachses und der Zuwanderung wandelte sich Münster im Untersuchungszeitraum von einer konfessionell nahezu geschlossenen katholischen Stadt zu einer Großstadt mit starker evangelischer Minderheit. Innerhalb dieses Strukturgefüges wird die Entwicklung der beiden Kirchengemeinden sowie deren Agieren und Reagieren thematisiert. Näherhin werden die religiösen Aufbrüche unter den Katholiken zwischen 1840 und 1870, die Milieuverdichtung im Gefolge des Kulturkampfes und die Milieuerosion nach 1914 dargestellt (81–265). Zur gleichen Zeit mutierte die protestantische preußische Militär- und Beamtengemeinde zur Großstadtgemeinde, für die die konfessionelle Minderheitssituation sich als ein stabilisierendes Element evangelischer Weltdeutung erwies und die maßgeblich zur theologischen Einmütigkeit unter den Pfarrern beitrug (275). Die Regelung des Mischehenrechts durch den gesamt-

kirchlichen Codex Juris Canonici von 1918 verschärfte den konfessionellen Gegensatz enorm; auch wegen des Vordringens der katholischen Kirche auf zahlreichen Gebieten war man protestantischerseits recht besorgt (347). Nach der stabilisierten Kirchlichkeit in den zwei letzten Dezennien des vergangenen Jh.s zeigten sich in der Weimarer Republik einerseits Tendenzen einer evangelischen Milieubildung, zugleich kündigte sich andererseits eine Entkirchlichung als langfristige Säkularisierung unter Münsters Protestanten an (345–370).

Das *folgende Kap.* hat die katholischen und evangelischen Gemeinden in Bochum zum Gegenstand (371–567). Im Vergleich zu Münster gab es zahlreiche markante Unterschiede. So bestimmten bis zum Einsetzen der Industrialisierung und noch geraume Zeit danach Ackerbau und Viehzucht die Lebensweise der Bewohner Bochums. Selbst das Erscheinungsbild der Stadt bot wenig Urbanes. Im Unterschied zu ihrem Umland wies sie dennoch eine differenziertere, von Gewerbe und Handwerk geprägte Berufsstruktur auf, rechtlich und faktisch rangierte sie als Mittelpunkt des ausgedehnten Kreises Bochum, in kultureller Hinsicht hatte sie gegenüber den Landgemeinden ebenfalls einen gewissen Vorsprung. Seit der Reformation war die Einwohnerschaft der Stadt konfessionell gemischt, und zu Beginn des 19. Jh.s verteilten sich die Christen auf drei verschiedene Konfessionen, die ihre eigene Kirche und Schule besaßen. Die konfessionelle Zusammensetzung der Bevölkerung außerhalb des urbanen Bereichs war um 1830 recht unterschiedlich. „Bezogen auf das Gebiet der Großstadt Bochum von 1929 dominierte unter den Einwohnern der meisten Landgemeinden des Untersuchungsgebietes das evangelische Bekenntnis" (376). In kirchlich-religiöser Hinsicht formierte sich in den Jahren 1848–1870 das katholische Milieu, das sich in der Konfrontation mit Sozialdemokratie und Unkirchlichkeit zwischen 1889 und 1914 weiter befestigte (427–466); ein neuer religiöser Aufbruch unter Bochums Katholiken erfolgte dann nach 1924 (470–482).

Industrialisierung und der damit korrespondierende soziale Wandel, Bevölkerungswachstum, Verstädterung sowie das große Ausmaß der Zu- und Abwanderung kennzeichneten in ähnlicher Weise wie bei den Katholiken den Weg zur protestantischen Großstadtgemeinde; dazu gesellte sich anfangs eine ausgesprochen prekäre „Parochialnoth" (483–512). Anhand der Entwicklung der Abendmahlsziffern zwischen 1841 und 1932 wird deutlich ablesbar, daß trotz intensiven pastoralen Bemühens der Pfarrer die Grundtendenz rückläufig blieb (525–533 u. ö.). Bzgl. der vergleichenden Trends der Entkirchlichung in beiden Untersuchungsstädten bilanziert L.: „Für das Niveau der aktiven Kirchlichkeit in Münster und Bochum kommt der unterschiedlichen sozialen Schichtung beider Städte keine ausschlaggebende Bedeutung zu. Unter Berücksichtigung von Altersstruktureffekten bestand vielmehr zwischen Bochum und Münster trotz der völlig unterschiedlichen Sozialstruktur im Niveau der aktiven Kirchlichkeit kein qualitativer Unterschied. Ein solcher ergab sich, wie weiter oben gezeigt, lediglich für die Bereitschaft zum Kirchenaustritt in beiden Städten. Für die Intensität der aktiven Kirchlichkeit gilt aber: Ob Arbeiterstadt oder Verwaltungs- und Dienstleistungszentrum, die Anteile der Kirchentreuen lagen nicht weit auseinander" (567).

Milieubildung und Säkularisierung sind die Sachverhalte, die im *letzten Kap.* knapp resümiert werden (568–586). L. faßt darin die Einzelergebnisse seiner Untersuchung zur Entwicklung des religiösen Lebens der beiden christlichen Großkirchen in Münster und Bochum unter Bezug auf die Ausgangsfrage nach den langfristigen Entwicklungslinien kirchlicher Bindung und religiös-sozialen Verhaltens von Katholiken und Protestanten präzis zusammen. Diese Resultate werden miteinander verglichen, um festzustellen, welche Auswirkungen der moderne Verstädterungsprozeß auf den kirchlichen wie religiösen Wandel im Zuge der Modernisierung gehabt hat. Im Untersuchungszeitraum lebten die Mitglieder beider Konfessionen in Münster wie auch in Bochum je länger desto mehr in getrennten Welten, wobei Säkularisierung oder aber Milieubildung bis zum Ende der Weimarer Republik die Geschichte des religiösen Lebens prägte (586). Abschließend wird die Frage nach einem möglichen Transfer der gewonnenen Einsichten und Ergebnisse auf die Entwicklung der Kirchenbindung in anderen deutschen Städten und Regionen kurz angesprochen.

Vorliegende, breit angelegte Untersuchung, die auf umfangreichen Erhebungen statistischer Materialien unterschiedlicher Provenienz und deren Aufbereitung zu EDV-Datensätzen basiert, stellt eine respektable Pilotstudie dar, da sie erstmals die Frage nach dem gängigen Klischee von der entkirchlichten Großstadt anhand zweier Städte in einem langfristigen Vergleich quellennah behandelt hat. Sie besticht durch den angewandten Methodenpluralismus, die präzise Argumentation sowie durch die differenzierte und ausgewogene Bewertung der jeweiligen Tatbestände. Zahlreiche Graphiken und Tabellen belegen anschaulich die Befunde zum sozialen Wandel, zur pastoralen Betreuung, zum konfessionellen Vereinswesen, zu den kirchlich Orientierten und Engagierten wie den kirchlich Abständigen, zum Wahlverhalten, zu den Motiven und Gründen des Kirchenaustritts und anderem mehr. Insgesamt leistet die Studie einen wichtigen Beitrag zur Alltags- und Kulturgeschichte des deutschen Katholizismus und Protestantismus, darüber hinaus zur jüngeren Urbanisierungsforschung sowie den sozial- und kirchengeschichtlichen Forschungen zum kirchlich verfaßten Christentum im 19. und im frühen 20. Jh.

Sankt Augustin Karl Josef Rivinius

Kirchliche Zeitgeschichte

Ich bin, was ich bin: Frauen neben großen Theologen und Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts, hg. v. Esther Röhr. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1997, 384 S., geb. 58,00 ISBN: 3–579–02212–1

Sie waren Lehrerin (die meisten!), Krankenschwester, Fürsorgerin, Hausfrau – wie es der bürgerlichen Auffassung des späten 19. und frühen 20. Jh.s entsprach, aber auch Theologin, Mathematikerin, Komponistin, Malerin, Schriftstellerin oder Geigerin – die Frauen „neben großen Theologen und Religionsphilosophen des 20. Jh.s", die in diesem Bd von verschiedenen Vf.innen, überwiegend evangelischen Theologinnen, porträtiert werden: *Clara Ragaz* (Anette Schwämmle); *Julia von Bodelschwingh* (Marlies Flesch-Thebesius); *Paula Buber* (Sieglinde Denzel und Susanne Naumann); *Helene Schweitzer* (Sieglinde Denzel und Susanne Naumann); *Hedwig Jahnow* (Tina Hülsebus); *Greti Tillich* (Sabine Böttcher); *Annemarie Heiler* (Antje Gaedt); *Nelly Barth* (Marlies Flesch-Thebesius); *Hannah Tillich* (Esther Röhr); *Charlotte von Kirschbaum* (Renate Köbler); *Maria von Wedemeyer* (Renate Wind); *Doreen Potter* (Reinhild Traitler).

Die zwölf Biographien – sie könnten kaum unterschiedlicher sein – lassen sich unter recht verschiedenen Perspektiven und Interessen lesen: Z. B. als Aufbruchsgeschichten „höherer Töchter" aus den engen Räumen bürgerlicher Mädchenerziehung, als weltanschauliche, religiöse und politische Suchbewegungen wacher Zeitgenossinnen in einer mit dem ersten Weltkrieg aus den Fugen geratenden Epoche, oder als Beiträge zur Theologiegeschichte des 20. Jh.s gleichsam von der Rückseite her. Mit diesen Porträts werden zugleich auch die Männer, deren Partnerinnen die Porträtierten waren, als Glieder eines umfassenderen biographischen Arrangements und damit in einem lebensgeschichtlichen Kontext wahrnehmbar, den wir aus der expliziten Theologie auszublenden gewohnt sind. Der Anteil der Partnerinnen am theologischen Denken und Werk der „Großen" bleibt damit gewöhnlich unsichtbar. Kaum also wären die in diesem Bd versammelten Porträts angemessen gewürdigt, bliebe das Leseinteresse beschränkt auf die Stellung der Frau(en) *an der Seite* eines Karl Barth, Paul Tillich, Martin Buber, Dietrich Bonhoeffer etc., auf die „Musen" großer Männer.

Es sind durchweg eigenwillige, starke Frauen, die hier begegnen; zum Teil haben sie auf ganz unkonventionelle, ja ihre Familien und Zeitgenossen irritierende Weise eigene Wege gesucht und mehr oder weniger glücklich in der Lebens- und oft auch Arbeitsgemeinschaft mit einem als Theologen oder Religionsphilosophen berühmt gewordenen Partner gefunden. Einige von ihnen haben zu diesem Ruhm ihrer Partner Erhebliches beigetragen, ohne dass davon zu ihren Lebzeiten etwas öffentlich geworden wäre – „Schattenarbeit" nennt dies Renate Köbler, die Biographin Charlotte von Kirschbaums. Wer weiß schon um deren Anteil an der „kirchlichen Dogmatik" Karl Barths, dem sie jahrzehntelang engste Mitarbeiterin und Lebensgefährtin war? Oder wer weiß heute um die Mitverfasserschaft Paula Bubers an den „Chassidischen Geschichten", mit denen Martin Buber erst berühmt wurde? Immerhin hat Paula Buber auch unter ihrem eigenen Namen publiziert, hat Charlotte von Kirschbaum Vorträge gehalten, veröffentlicht und eine eigene Rolle in der Kirchenpolitik gespielt, z. B. in der bekennenden Kirche. Auch andere sind so theologisch wie politisch hervorgetreten, etwa Annemarie Heiler, die Ehefrau des Religionsphilosophen Friedrich Heiler, selbst evangelische Theologin, bewandert in Fragen der Mystik, aber auch Abgeordnete der CDU im ersten deutschen Bundestag; oder deren Freundin, die Alttestamentlerin Hedwig Jahnow, Schülerin Hermann Gunkels, deren Leben allzu früh im Konzentrationslager Theresienstadt endete; oder Clara Ragaz, die Ehefrau und Mitstreiterin des Schweizer religiösen Sozialisten Leonhard Ragaz, Lehrerin, Volksbildnerin, Sozialistin und Pazifistin aus Überzeugung.

Nicht alle der hier Porträtierten teilten die theologischen Passionen und den Glauben ihrer Partner, manche hielten bewusst Distanz, suchten eigene Wege – wie Hannah Tillich, die zweite Ehefrau Paul Tillichs, die mehr mit Zen und Yoga anzufangen wußte als mit Tillichs Theologie; oder ganz anders Nelly Barth, die – wenngleich an der Zumutung der Dreiecksconstellation im Hause Barth dauerhaft leidend – zeitlebens ihrem Mann den Rücken frei und den Haushalt in Ordnung hielt, aber sich nie in dessen Theologie „einmischte", die dieser mit der im Hause lebenden Charlotte von Kirschbaum teilte.

Bemerkenswert viele der vorgestellten Frauen finden in bildender Kunst, Musik oder Dichtung *ihre* Instrumente des Ausdrucks, sei es in Harmonie, sei es eher in dissonanter Spannung zu den theologischen Denkwegen und Werken ihrer Partner.

Lebensgeschichten voller Spannungen, jener Spannungen, die das ausgehende Jh. durchziehen, werden hier erzählt, in unterschiedlicher literarischer Gestalt und Dichte. Allesamt tragen sie dazu bei, gleichsam aus einer Seitenperspektive, bekannte Theologien und Theologen neu wahrzunehmen. Sie geben Anlaß dazu, neu nachzudenken über den Zusammenhang von Theologie und Biographie, letztere dabei verstanden als ein Netzwerk von Beziehungen, als Gewebe, in dem Geist und Körper, Rationalität und Emotionalität, Streben nach Erkenntnis und die Erfahrung von Liebe und Leid unauflösbar ineinander verwoben sind; und dies jeweils in einem bestimmten

unauswechselbaren, historischen, soziologischen und politischen Kontext, so daß sich erst aus der Wahrnehmung dieses Ganzen eine bestimmte Art, Gott, Mensch und Welt zu denken, Theologie zu konzipieren als Werk eines Menschen oder eben einer Arbeitsgemeinschaft zweier Menschen, erschließt.

Bamberg Marianne Heimbach-Steins

Achleitner, Wilhelm: **Gott im Krieg.** Die Theologie der österreichischen Bischöfe in den Hirtenbriefen zum Ersten Weltkrieg. – Wien / Köln / Weimar: Böhlau 1997. 509 S., brosch. DM 128,00 ISBN: 3–205–98615–6

Die Erfahrung sowie theologische und pastorale ‚Bewältigung' des Krieges im 20. Jh. durch die Christen und ihre Kirchen stellen zweifellos eines der großen Forschungsdesiderate der neueren Kirchengeschichte dar. Gemessen am Ausmaß des Grauens, den gesellschaftlichen Verwerfungen und den theologischen Fragen, die durch diese Kriege ausgelöst wurden, ist nach wie vor überraschend, ja bestürzend, wie schmal die Forschungsressourcen sind, die diesem Feld bisher gewidmet wurden.

Um so beeindruckender ist, in welcher Breite sich der Vf. des vorliegenden Bdes über die Hirtenbriefe des österreichischen Episkopates im Ersten Weltkrieg der Fragestellung angenähert hat. Zu beachten ist dabei, daß die Arbeit „ein Beitrag zum dogmatischen Traktat der christlichen Gotteslehre sein will und insbesondere das Verhältnis Gottes zur Geschichte thematisiert" (33). Dies geschieht in der Weise, daß der Vf. keine Auswahl trifft, sondern sämtliche (!) Hirtenschreiben einer systematischen Analyse unterwirft – ein Verfahren, daß in dieser Dimension seinesgleichen sucht.

Entsprechend werden zunächst für 328 Texte Autoren, Textarten, Adressaten und Themenschwerpunkte kumulativ vorgestellt (41–109), sodann Einzelaussagen differenziert betrachtet: Jesus Christus (111–195), Gott und Vorsehung (197–315), Trinität (317–336), Gott und Krieg (337–434) und ein Resümee angefügt. Das theologische Panoptikum kann hier nicht im einzelnen vorgestellt werden, reduziert sich jedoch bald bei allen sprachlichen Variationen auf eine erstaunlich klare Linie. Axiomatisch ist die Qualifikation des Krieges als für Österreich „gerechter Krieg", wobei Gott mit dieser gerechten Sache identifiziert und der Krieg unmittelbar als durch Gottes Vorsehung herbeigeführtes Ereignis verstanden wird. Ursache des Krieges ist die Sündhaftigkeit der Menschen, der deshalb als Strafgericht gedeutet wird, um die Menschen zur Umkehr zu bewegen – leider vergeblich, wie nach dem Krieg erkannt wird (432ff).

Dabei scheint die zweifellos aus der Rückschau bedrängende Tatsache, daß die Bischöfe über die Jahre hin unentwegt und unerschüttert von den stets ansteigenden Opfern an denselben Deutungsmustern festhielten, den Vf. zu immer schärferen Urteilen veranlaßt zu haben: So sei z. B. im Verständnis der Bischöfe Jesus Christus das „Energie- und Motivationszentrum für eine Funktionalisierung der Leiden zugunsten der patriotischen Kriegsinteressen" geworden (189), die Bischöfe hätten die durch Beichte und Kommunionempfang auf den Kampf vorbereiteten Soldaten bereits als „Menschenmunition" im Sinne einer „eschatologischen ‚Beschleunigung' auf das himmlische Vaterland" aufgegeben (285); „schamlos" sei die Rede vom Tod der Soldaten, der „nur dem höchsten Zweck: der Rettung der österreichisch-ungarischen Monarchie" gedient habe (287). Abschließend konstatiert der Vf. eine „Enttäuschung über die theologische Beschränktheit und Phantasielosigkeit der ... Bischöfe", eine „Verwunderung über die geschlossene katholische Welt und den Systemzwang, der keine Pluralität der Deutungen erlaubte", das „Erstaunen über die Bereitschaft der Bischöfe, sich an eine zeitbedingte politische Ordnung zu binden" sowie die „Irritation, daß die Bischöfe keinen anderen als den beschriebenen, pädagogisch-züchtigenden Gott erlebten oder erleben konnten" (436f). Freilich ahnt der Vf. an anderer Stelle selbst, seiner Darstellung könne „vorgeworfen werden, zu sehr der Perspektive der Gegenwart, dem Bewußtsein und Wissen 80 Jahre danach verhaftet zu sein" (195). In der Tat: Aus dieser Perspektive macht der Vf. keinen Hehl. Aber gerade deshalb läßt er den Leser möglicherweise etwas hilflos zurück: Wie konnte es dazu kommen? Wie kam es zu dieser „geschlossenen katholischen Welt", wie war es möglich, daß die Bischöfe unverdrossen an Deutungsmustern festhielten, denen im Bewußtsein der Menschen millionenfach der Boden entzogen wurde? Hier wäre etwa ausführlicher und systematischer auf das jahrhundertealte Gewicht der nur am Rande erwähnten theologischen Traditionen zu verweisen gewesen, insbesondere auf Augustinus und Thomas von Aquin, und deren Fußangeln. So wird z. B. nicht recht deutlich, daß es in dieser Tradition gar nicht Sache der Bischöfe war, über Recht und Unrecht des Krieges zu urteilen, sondern des christlichen Fürsten. Daß der Krieg nun Formen annahm, die mit den vertrauten Denkmustern nicht mehr bewältigt werden konnten, und die entsprechende Theologie mit diesem Problem des beschleunigten Wandels der Moderne deutlich nicht standzuhalten vermochte (erst recht, wenn sie sich dieser Moderne bewußt verweigerte), sollte sich im Laufe des Jh.s noch mehrfach wiederholen. Es wäre wünschenswert, diesen Zusammenhängen noch weiter nachzugehen, gerade auch aufgrund dieses Buches.

Münster Wilhelm Damberg

Clemens August Graf von Galen. Menschenrechte – Widerstand – Euthanasie – Neubeginn, hg. v. Joachim Kuropka unter Mitwirkung von Gian Luigi Falchi u. a. – Münster: Regensberg 1998. 345 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3–7923–0714–6

Drei wissenschaftliche Tagungen mit jeweils unterschiedlichen Ansätzen sind in dem vorliegenden Bd dokumentiert, der von neuem deutlich macht, daß der Münsteraner Bischof Clemens August Graf von Galen zu den am besten erforschten Kirchenführern der NS-Zeit gehört. Vier Aspekte werden dokumentiert: die Haltung zu den Menschenrechten, der kirchliche Widerstand, die Euthanasieproblematik und der Neubeginn der Kirchen nach 1945. Bischof Galen und sein Leben werden dabei durchgehend in einen größeren Kontext hineingestellt, so daß der Bd nicht nur einen Beitrag zur Erforschung seiner Lebensgeschichte leistet, sondern einen breiteren Horizont eröffnet. Zu einem guten Einstieg in das Wirken des Münsteraner Bischofs verhilft dabei die knappe biographische Skizze aus der Feder des Aachener Bischofs Heinrich Mussinghoff, mit der der Sbd abschließt.

Mit der Feststellung, daß Galen „kein Mann für Klischees und Schablonen" sei, leitet Joachim Kuropka, ausgewiesen durch eine Reihe vielbeachteter Publikationen zu diesem Gegenstand, den Bd ein. Desiderate an die Galen-Forschung stellt Heinz Hürten. So fehle immer noch eine wissenschaftliche Biographie des Münsteraner Bischofs, die seine politischen und theologischen Grundpositionen herausarbeite und seine Haltung gegenüber dem NS-Regime gerade in der Anfangszeit verdeutliche. Galen als Theologe müsse einem totalitären System konfrontiert werden, das sich als politische Religion verstand.

Mit dem Thema *„Menschenrechte"* befassen sich vier Beiträge. Dabei hebt Joachim Kuropka zunächst heraus, daß die handlungsleitenden Grundsätze Galens – „furchtloses Eintreten für die katholische Sache und für *jedes* Recht" (47) – unabhängig von der nationalsozialistischen Machtergreifung Gültigkeit besessen hätten. Man könne weder in der theoretischen Haltung noch in der Praxis eine Veränderung der Einstellung Galens gegenüber dem NS feststellen. Der Mythos einer „Konversion" Galens zum Hitler-Gegner ist mit den von Kuropka ausgebreiteten detaillierten Angaben wohl endgültig vom Tisch. Wilhelm Damberg untersucht die Stellung der Katholiken zum Antisemitismus vor und nach 1933, der zunehmend als Bedrohung auch der eigenen Identität (vgl. die Broschüre zur „Nathanael-Frage") empfunden wurde. Ein Einsatz für die Menschenrechte im Zusammenwirken mit anderen christlichen Konfessionen fiel den deutschen Katholiken dagegen bis zum Kriegsende schwer. Aus sozialethisch-politischer (Menschenrechte als handlungsleitendes Kriterium für internationale Aktionen – Vincenzo Buonomo) und philosophischer Sicht (Menschenwürde im Blick auf Kinder, Alte und Kranke – Jörg Splett) werden die historischen Untersuchungen auf aktuelle Fragestellungen hin erweitert.

Vier nachdenklich formulierte Beiträge behandeln den *Widerstand der Kirchen* gegen das Dritte Reich. Klemens von Klemperer beleuchtet die religiöse Motivation zum Schritt in den Widerstand und hebt davon die Schwierigkeiten der großen Kirchen ab, ihre institutionelle Bindung an das Regime in Aktionen umzusetzen. Seine bedenkenswerte These: Widerstand ging von Personen aus, die in ihren Kirchen eher als Außenseiter zu gelten haben. Der Schwierigkeit, zwischen Opfern und Tätern zu unterscheiden, geht Ulrich Wagener für das Erzbistum Paderborn nach. Den Kirchenkampf der evangelischen Kirche Westfalens bis 1935 stellt Bernd Hey dar. Autobiographisch angelegt ist der Bericht von Nicholas Hope über das britische Verständnis des protestantischen und katholischen Widerstands.

Im Zentrum des Sbdes stehen die Beiträge zur *Euthanasie.* Bernd Walter zeigt auf, wie einer Phase der Entmündigung und Ausgrenzung von Geisteskranken nach dem Ersten Weltkrieg in der Psychiatrie ein biologistisches Denken folgte, das einer sozialdarwinistischen „Lösung" durch Tötung auf Verlangen und Sterbehilfe das Wort redete. Dieses Denken und bereits in der Weimarer Republik durchgeführte Zwangssterilisationen bereiteten den Boden für das Euthanasie-Programm des Dritten Reiches. Die Haltung des deutschen Episkopats dazu untersucht Ingrid Richter. Die Bischöfe wollten weiterhin eine gemäßigte Position vertreten. Ablehnend wurde die Zwangssterilisation beurteilt, dagegen nicht die angeordnete Unterbringung in Anstalten. Ein gemeinsamer Hirtenbrief gegen das Sterilisierungsgesetz von 1933 kam nicht zustande. Der Mord an Kranken wurde öffentlich lange nicht verurteilt. Die Trendwende kam erst durch den Galenschen Protest. Doch dieser Protest bewirkte keine Veränderung in der Haltung der Ärzteschaft. Wie Franz-Werner Kersting resümiert: „Die Psychiaterschaft der westfälischen Provinzialheilanstalten erwies sich damals im ganzen gesehen als eine funktionierende

Stütze ... der Euthanasie-Politik" (209). Daß es freilich bei der Frage nach dem Schutz bedrohten menschlichen Lebens nicht bloß um Vergangenheitsbewältigung geht, sondern immer auch die Frage nach der Position gegenüber aktuellen politischen und gesellschaftlichen Diskussionen gestellt ist, zeigen Jörg Twenhöven und Giuseppe Dalla Torre mit einem Blick auf Deutschland und Italien.

Der vierte Hauptteil versammelt drei Beiträge zum *Neubeginn nach 1945*. Lothar Kettenacker arbeitet heraus, daß es der britischen Besatzungsmacht um ein „change of heart" in der deutschen Bevölkerung ging. Dabei war den Kirchen im Verein mit anderen Kräften eine wichtige Rolle in der geistigen Reorientierung zugedacht. Als herausragende Gestalt erschien ihnen dabei Galen: ein mutiger Bekenner, jedoch auch ein Mann, dessen „Interesse in vieler Hinsicht auf seine Diözese beschränkt war" (266), wie es in einem internen britischen Nachruf auf Galen hieß. Galen galt zwar als anti-nazistisch, nicht aber notwendigerweise als für die Alliierten eingestellt. Auf diesem Hintergrund betont Joachim Kuropka, daß Galens Grundmotivation zu keiner Zeit politisch gewesen sei, sondern er immer als Seelsorger empfunden und gehandelt habe. Im Blick auf die Neugestaltung der Gesellschaft sah er die Naturrechtslehre als geeignetes Instrumentarium an, ausgehend von der Feststellung, „die Religion allein ist das Fundament des gesellschaftlichen Lebens" (279). Wie sehr jedoch Religion zu dieser Zeit noch konfessionalistisch verengt gesehen und gelebt wurde, zeigt der Beitrag von Jürgen Kampmann. Trotz unmittelbarer räumlicher Nähe zwischen Bischöflichem Ordinariat und Evangelischem Konsistorium in Münster kam es erst nach dem Krieg zu einer Begegnung zwischen den Repräsentanten beider Konfessionen!

Die Studien zu Clemens August von Galen zeigen, wie fruchtbar gerade der biographische Ansatz zur Erhellung des Verhaltens der Kirchen während der Nazidiktatur sein kann. Auch wenn der vorliegende Sbd der Gefahr nicht entgangen ist, zu Vieles und Unterschiedliches zwischen zwei Buchdeckeln zu versammeln, trägt er doch entscheidend bei zu einer Situierung des Münsteraner Bischofs im Kontext des Dritten Reiches. Dabei gehen die Beiträge einen wichtigen Schritt zur Überwindung eines plakativen Begriffs von „Widerstand": Sie zeigen, wie der Nationalsozialismus sowohl mit seinen antisemitischen als auch mit seinen eugenischen Plänen ein gewisses Verständnis auf katholischer Seite voraussetzen konnte. Sie zeigen am Beispiel Galens das bruchlose Weiterwirken von Grundpositionen, die auf der kirchlichen Naturrechtslehre beruhen und eine religiöse Prägung der Gesellschaft intendieren. Und sie zeigen, wie wenig selbstverständlich in der mentalen Gemengelage des Dritten Reiches der Schritt von der Gegnerschaft zum öffentlichen Protest und Widerstand war. Ein Gesamtbild der Kirchen während der NS-Zeit wird nur mit einer Vielzahl solcher kontextuell eingebetteten Einzelstudien zu führenden Persönlichkeiten entstehen können.

Vallendar Joachim Schmiedl

Schumacher, Rolf: **Kirche und sozialistische Welt**. Eine Untersuchung zur Frage der Rezeption von „Gaudium et spes" durch die Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR. – Leipzig: Benno 1998. XXVI, 261 S. (Erfurter theologische Studien, 76), brosch. DM 48,00 ISBN: 3–7462–1308–8

Die Arbeit läßt ein gründliches Studium kirchlicher und staatlicher Quellen der fast parallel zur „Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West)" abgehaltenen und gemeinsam mit dieser 1975 zu Ende gegangenen Pastoralsynode der Jurisdiktionsbezirke in der DDR" erkennen, deren Dokumente 1977 sowohl im St. Benno-Verlag Leipzig wie auch im Westberliner Morus-Verlag veröffentlicht wurden: Konzil und Diaspora. Die Beschlüsse der Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR.

Schumacher gliedert seine Arbeit in sieben Kap.: 1. Die Herausforderungen von außen. In einer ereignis-geschichtlich orientierten Darstellung erfolgt die Herausarbeitung des gesellschaftlichen Kontextes, in dem sich die katholische Kirche in der SBZ/DDR in der Zeit von 1945 bis 1975 bewegte. 2. Die Herausforderung von innen, mit einer Skizze der Entstehungs- und Textgeschichte der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes" des Zweiten Vatikanischen Konzils, und der Darlegung, daß die christliche Anthropologie in der Erarbeitung sich erst nach und nach herauskristallisiert, um dann um so nachhaltiger zur „Seele des gesamten Schemas" zu werden. Dieses Kap. schließt mit methodischen Überlegungen zum theologischen Verständnis von Rezeption. 3. Die Vorbereitungsphase der Pastoralsynode mit ihrem „Für und Wider" in den verschiedenen Gremien und Gruppierungen der katholischen Kirche in der DDR. Das vierte Kap. legt die Versuche von außen dar, auf die Pastoralsynode Einfluß zu nehmen. Es handelt sich dabei um die Arbeitsgruppe Kirchenfragen beim Zentralkomitee der SED, den Staatssekretär für Kirchenfragen, das Ministerium für Staatssicherheit und die Ost-CDU. Alle Versuche blieben letztlich erfolglos. Das fünfte Kap. befaßt sich ausführlicher mit drei der neun Beschlüsse der Pastoralsynode, die den Standort der Kirche in der DDR als Teil der sozialistischen Welt vorgeben. Es sind dies die Beschlüsse „Glaube heute", „Der Christ in der Arbeitswelt" und „Dienst der Kirche für Frieden und Versöhnung". Die Beurteilungen der einzelnen Vollversammlungen durch die staatliche Seite beinhaltet das sechste Kap.

Schumacher kommt im siebten Kap. zu dem Resümee, daß die Pastoralsynode eine Rezeption von „Gaudium et spes" unter den Bedingungen in der DDR vorgenommen hat. Er widerspricht damit Wolfgang Trilling („Trauer gemäß Gott". Leiden in und an der Kirche in der DDR, hg. v. Klemens Richter [MThA 33], Altenberge 1994) und Jürgen Selke (Katholische Kirche im Sozialismus? Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe in der DDR zum Weltfriedenstag 1983 und seine Bedeutung für das Verhältnis von Katholischer Kirche und Staat DDR [MThA 38], Altenberge 1995). Zu bedauern ist freilich, daß die Berliner Ordinarienkonferenz versäumte, den Rezeptionsprozeß nach Beendigung der Pastoralsynode weiterzuführen. Die Rezeption des Dialogs mit der Welt war in dem totalitären Regime der DDR eine Gratwanderung. Es galt, der Staatsmacht weder leichtfertig Gründe für „Märtyrer" zu liefern, noch Angriffsflächen für ihre „Differenzierungspolitik".

Im Rückblick kann man sagen, daß die Pastoralsynode für die katholische Kirche in der DDR ein wichtiger Abschnitt des Weges zur Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in der DDR 15 Jahre später war. Eine Schlußbemerkung: Als Teilnehmer der Pastoralsynode finde ich mich in der Darlegung und Wertung unserer Absichten und Bedenken und der erzielten Ergebnisse wieder.

Dresden Günter Hanisch

Religionsphilosophie

Bolzano, Bernard: **Lehrbuch der Religionswissenschaft**, hg. v. Jaromír Louzil. **Bd 6/1: §§ 1–85.** – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1994. 323 S. (Bernhard-Bolzano-Gesamtausgabe, Reihe I Schriften, 6,1), Ln DM 431,00 ISBN: 3–7728–0455–1. **Bd 6/2: §§ 86–177.** – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1995. 266 S. (Bernard Bolzano-Gesamtausgabe, Reihe I Schriften, 6,2), Ln DM 447,00 ISBN: 3–7728–0074–2 / 3–7728–0456–X.

Im Rahmen der kritischen Gesamtausgabe (GA) liegt jetzt neben dem chronologisch letzten religionsphilosophischen Hauptwerk von Bernard Bolzano „Die Perfectibilität des Katholicismus" (1845; GA I [= Reihe I], Bde 19/1 und 19/2) der „Erste Theil" seines „Lehrbuchs der Religionswissenschaft" von 1834 (RW) in zwei Teilbänden vor. Die kritische Ausgabe der zeitlich ersten Buchpublikation zur Religionsphilosophie, B.s „Athanasia" (1827, erw. Aufl. 1837), soll als Bd 4 der GA I erscheinen. RW und „Athanasia" hat B. selbst zusammen mit seiner „Wissenschaftslehre" von 1837 (WL) als seine philosophischen Hauptschriften angesehen (von der WL liegen die §§ 1–481 in der GA I Bde 11, 12, 13 [jeweils 3 Teilbände] und 14/1 vor). Nimmt man den Umfang religionsphilosophischer Publikationen unter seinen veröffentlichten Schriften – neben die genannten tritt noch eine Reihe kleinerer Abhandlungen (vgl. GA I, Bde 16/1 und 16/2) – und die erwähnte Einschätzung B.s zum Maßstab, führt die RW ins Zentrum seiner Philosophie. Dieser Befund steht in auffälligem Kontrast zu der heute vorherrschenden Würdigung B.s allein als Mathematiker, Logiker und Semantiker, vielleicht noch als Vf. „sozialutopischer" Entwürfe (vgl. GA II, Bd 14). Diese selektive Sicht hat ihre für die geistige Entwicklung seit den ersten Jahrzehnten des 19. Jh.s aufschlußreichen Gründe. Die seit 1969 laufende äußerst verdienstvolle kritische GA fordert dazu heraus, B.s Ansatz erneut kritisch zu bedenken, die fehlende Wirkungsgeschichte zu korrigieren und heutige Problemkontexte möglicherweise durch unbeachtete Fragestellungen ergänzend zu vertiefen. Die kritische Ausgabe der RW bietet eine hervorragende Gelegenheit, dies zu überprüfen.

Drei Gründe machen die fehlende Wirkungsgeschichte auch der RW verständlich: Ein in der Sache liegender Grund: B. (1781–1848) verdankt seine geistige Prägung vom Elternhaus bis zur Univ. der (katholischen) Aufklärung im Böhmen des 18. Jh.s. So entwickelt er seine Religionsphilosophie anhand der zum Aufklärungsprogramm gehörenden Frage nach der „vollkommensten Religion" (§ 2; 6/1, 43). Mit dem Obsoletwerden dieses Kontextes schwand das Interesse an einer so orientierten Problementfaltung.

Ein stilistischer Grund: B. legt den größten Wert auf pedantisch-genaue Begriffsklärungen, auf eine schrittweise streng folgerichtige Gedankenentfaltung und eine peinlich genaue Widerlegung möglicher Einwände. Diese logisch-methodologische Präzision vermißt er in der zeitgenössischen Philosophie (v. a. auch im Umfeld des Deutschen Idealismus). Mit Ausnahme Kants, auf den er immer ausführlich kritisch eingeht, sieht er in ihren Vertretern weithin nur Sachwalter einer Modeerscheinung ohne wissenschaftlichen Wert. Sein exaktes und umsichtiges Vorgehen führt jedoch gelegentlich zu einer gewissen Langatmigkeit, und erfordert bei der (wenn auch lohnen-

den) Suche nach den „springenden Punkten" seiner Gedankengänge oft einiges an Geduld. So umfaßt der „Erste Haupttheil" des „Ersten Theils" einschließlich einer „Einschaltung" über die „kritische und neuere Philosophie in Deutschland (§§ 60–63; 6/1, 182–197) und eines „Anhangs" über konkurrierende Offenbarungsauffassungen (§§ 164–177; 6/2, 193–230) auf gut 460 S.n der GA die „Nöthigen Vorbereitungen zur Aufsuchung der vollkommensten Religion"! Jedoch: der reiche Inhalt entschädigt für die Mühe, zumal die GA gut bemessene Personen- und Sachregister zu jedem Teilband enthält. Sie lassen sich als „roter Faden" zu den Knotenpunkten der Argumentation B.s und zu den heute interessanten Fragestellungen benutzen. So läßt sich das bei kursorischer Lektüre vielleicht auftretende Hindernis der breiten Auseinandersetzungen B.s mit zeitgenössischen Positionen umgehen. Außerdem macht es die GA leicht, den Diskussionshorizont B.s auszumachen: Es finden sich jeweils genaue Angaben der literarischen Quellen, auf die er sich bezieht, wobei ausdrücklich vermerkt ist, wenn Ausgaben zu seiner Privatbibliothek gehörten.

Der dritte Grund liegt in den äußeren Umständen: B.s religionsphilosophisches Wirken fällt in die Zeit der sog. Restauration in Europa zwischen 1815 und 1830. Als katholischer Priester und Universitätslehrer in Prag (ab 1805, seit 1807 definitiv als „Prof. für Religionswissenschaft") gerät er in die Spannung zwischen eine zum Teil noch von der Josefinischen Aufklärung geprägte Verwaltung in Staat und Kirche und den „neuen" von Romantik und Restauration getragenen christlich-konservativen Kräften an Wiener Hof und Römischer Kurie. 1819 wird er seines Amtes enthoben und in einen fünf Jahre sich hinziehenden Prozeß verwickelt. Schon als Kind an Tuberkulose erkrankt, lebt B. seitdem – mit einer kärglichen Pension – zurückgezogen bei Freunden als Privatgelehrter und Sekretär zweier Klassen der Prager Akademie der Wissenschaften, der philosophischen und der mathematischen. Auch die biographische Situation, in die seine Arbeit eingebettet ist (literarisch greifbar v. a. in seiner „Lebensbeschreibung" von 1836 und seinem Briefwechsel), ist für ein angemessenes Verständnis und eine umfassende Bewertung mitzubedenken. Denn für B. hat die RW einen ihr immanenten Bezug zur Lebensführung eines jeden Menschen und zum Fortschritt der Menschheit. Das Gravitationszentrum seines Denkens, das oberste Sittengesetz – in B.s. Formulierung als „Satz vom allgemeinen Wohl": „Wähle von allen dir möglichen Handlungen immer diejenige, die, alle Folgen erwogen, das Wohl des Ganzen, gleichviel in welchen Theilen, am meisten befördert" (§ 88; 6/2, 19) – findet seine Erfüllung und Begründung in der RW. Dieses ethische Ideal hat B. in seiner Lebensführung als Wissenschaftler, Priester und Erzieher mit großem Ernst zu verwirklichen gesucht. Etwas davon ist auch in den Bden der RW der GA greifbar: in „Vorwort" und „Vorrede" der herausgebenden Schüler (6/1, 19–29) sowie in der im Anhang abgedruckten „Vorrede" B.s zu der anläßlich seines Prozesses einzureichenden Abschrift seiner Vorlesungen, denn er hatte die Erlaubnis, selbständig – „nach eigenen Heften" – statt nach dem sonst vorgeschriebenen Lehrbuch vorzutragen (6/1, 253–263).

Die Absichten, die B. mit seiner RW verband, und die er durch den eigenständigen Vortrag seiner RW verwirklichen konnte, lassen sich daran erhellen, wie er die ihm gestellte Aufgabe interpretiert. Franz II. schuf 1804 „Katechetenstellen für philosophische Schüler" an den Universitäten der Habsburgermonarchie. Ihre Inhaber trugen die Amtsbezeichnung „Prof. für Religionswissenschaft". B. befand sich mit seiner dem Geist der Aufklärung folgenden Auffassung seines Amts von vornherein im Gegensatz zu den Bildungsabsichten, wie sie offiziell in Wien und Rom mit der Errichtung der Lehrstühle verfolgt wurden. „Religionswissenschaft" als „Wissenschaft von der vollkommensten Religion" sieht B. als gleichbedeutend mit „Religionsphilosophie" oder „philosophische Religionslehre" an (§ 2; 6/1, 43). Ihr Zweck verweist durch ihren Inhalt auf die Lebensführung. Denn der Ausdruck „Religion" bezeichnet „einen Inbegriff aller derjenigen Meinungen eines Menschen [a], die ... einen entweder wohlthätigen oder nachtheiligen Einfluß auf seine Tugend oder seine Glückseligkeit äußern [b], und zugleich so beschaffen sind, daß eine eigne Versuchung da war, sich ohne gehörigen Grund entweder für oder wider sie zu bestimmen" [c] (§ 20; 6/1, 96).

Das erste Moment [a] dieser Bestimmung hält den Wahrheitsbezug von Religion fest (B. weist eigens darauf hin, daß der Ausdruck „Meinung" von ihm im weitesten Sinn gebraucht werde und sich auch auf Urteile erstreckt, „die wir mit voller Zuversicht annehmen, und die der Wahrheit ganz gemäß sind", § 16 Anm.; 6/1, 86). Die beiden anderen Momente verbürgen, daß der Begriff der Religion „auch real ist, d. h. einen wirklichen Gegenstand habe", indem er etwas in „unserer menschlichen Natur" trifft (§ 15; 6/1, 78f). Sie fangen den unaufhebbar „existentiellen" Aspekt von Religion (und damit auch der RW) ein: [b] nimmt die praktisch-normative (ethische) Dimension in den Religionsbegriff auf, [c] benennt den unaufhebbar zu ihr gehörigen Entscheidungscharakter. Beide Momente zusammen sollen Religion, den Gegenstand der RW, als einen eigenständigen anthropologisch begründeten Zug im menschlichen Dasein kennzeichnen. Mit [a] sind [b] und [c] dadurch verbunden, daß sie theoretische Sätze voraussetzen bzw. Beweggründe bilden, solche aufzusuchen (§ 65; 6/1, 200–202).

Die RW erscheint so gesehen in der Tat als lebensbezogene Grundwissenschaft, die in wissenschaftlich-systematischer Form das Ganze des menschlichen Lebens betrifft, eben als philosophische Disziplin. Deshalb findet sich vor der inhaltlichen Darlegung der RW eine wissenschaftstheoretische *„Einleitung"* (§§ 1–8; 6/1, 41–66) und als erste thematische Einheit des *„Ersten Haupttheils"* eine wahrheitstheoretische Skizze (§§ 10–14; 6/1, 70–78). Zwar deckt sich seine damalige Position (wie B. später selbst anmerkt) in Einzelheiten nicht immer mit der späteren WL, aber im Grundsätzlichen hält sich B.s Auffassung durch: Es gilt immer, den objektiven Grund jeder Wahrheitsbehauptung – auch der religiösen – nachzuweisen, und es sind möglichst deutliche Begriffe zu erarbeiten. Sollte es zu einer Übereinstimmung aller kommen, dann dadurch, „daß die Kraft der Wahrheit selbst Allen dieß gleichlautende Geständniß abgedrungen habe" (6/1, 78).

In einem philosophisch-anthropologischen Gedankengang legt B. auf dieser Grundlage im einzelnen dar, inwiefern der Religionsbegriff nicht leer ist. Eine Linie dieser Darlegung führt von den Phänomenen des Angenehmen und Unangenehmen zu unserem handelnden Wirken auf uns selbst und auf andere und weiter zur Zielbestimmung „Glückseligkeit". Eine zweite Linie leitet vom Handeln zum Sollen, von da zur Zielbestimmung der Verpflichtung zur „Tugend", was als Bedingung Freiheit einschließt. Für diese Ziele gibt es „nicht einerlei Maß", so daß „Tugend und Glückseligkeit" zusammen in die vollständige Zielbestimmung aufzunehmen sind (§ 15; 6/1, 84f). Bleibt ihre Verbindung zum Wahrheitsgesichtspunkt zu erörtern (s. o.) sowie das „und" ihrer gegenseitigen Zuordnung zu klären. Dazu bestimmt B. den Begriff der Glückseligkeit genauer: Es handelt sich um Glückseligkeit ganz allgemein, „in Zeit und Ewigkeit", und es kommt keine solche in Betracht, die sich nicht mit der Tugend verträgt (§§ 16–21; 6/1, 86–104).

Nach dieser Bestimmung von Religion entfaltet B. in ausführlichen Analysen und durch Widerlegung von Einwänden ein „Religion" differenzierendes Begriffsfeld, in dem die Unterscheidung von „natürlicher" und „geoffenbarter" Religion besonders belangvoll ist (§§ 22–35; 6/1, 104–128). Als Unterscheidungskriterium führt B. den Begriff des „Zeugnisses" ein (§ 28; 6/1, 113f): Geoffenbarte Religion unterscheidet sich durch „ein höheres Zeugnis" (eines „Engels" oder „Gottes") von der natürlichen, die die bloße Vernunft allein erkennt, „ohne der Hilfe eines höheren Zeugnisses zu bedürfen" (§ 33; 6/1, 123). Anschließend erläutert B. den Gedanken einer „vollkommensten Religion". Die Steigerungsform verlangt einen Vergleichsmaßstab. Dieser kann im Bezug auf einen einzelnen Menschen, auf eine Gemeinschaft oder auf die gesamte Menschheit gefunden werden. Der zuletzt genannte Rahmen, „die vollkommenste Religion an sich" (also ohne Einschränkung), ist Gegenstand der RW (§ 36; 6/1, 131). Ihr gegenüber gibt es eine „Grundpflicht": „Ein jeder hat nach der Erkenntniß der für ihn vollkommensten Religion zu streben" (§ 37; 6/1, 132). Die nähere Erläuterung dieser Grundpflicht, die „umständliche Auseinandersetzung" der Einzelpflichten und Fehlhaltungen nimmt breiten Raum ein (§§ 37–59; 6/1, 132–181) und wird ergänzt durch eine ausführliche Auseinandersetzung mit Kant und Kantianern (§§ 60–63; 6/1, 182–197).

Das *„Zweite Hauptstück"* liefert einen „kurzen Abriß der natürlichen Religion" (§§ 64–95; 6/1, 198 bis 6/2, 48). Es gibt nur eine einzige, und sie umfaßt nur Wahrheiten (6/1, 198f). Dies gilt für ihren theoretischen Teil („natürliche Dogmatik" zentriert um die Lehre von Gott) ebenso wie für ihren praktischen („natürliche Moral" zentriert um den Gedanken des obersten Sittengesetzes). Gottesbegriff (unbedingt Wirkliches), Beweis für die Existenz Gottes (ausgehend vom bewußten Sein des Menschen), Ableitung der Gottesprädikate, Dasein der Welt und Unsterblichkeit der Seele sind die üblichen Themen, die B. freilich auf seine präzise, umsichtige und ausholende Weise erörtert, sich dabei besonders auf Gedanken Leibnizens und der Philosophie des 18. Jh.s stützend. Den Zweck dieses Hauptstücks sieht er in der Vorbereitung des ihm folgenden, der „Würdigung der natürlichen Religion und Notwendigkeit einer Offenbarung". Die erste ist auf ihre Zulänglichkeit zu prüfen (mit negativem Ausgang), die bei der Darlegung der natürlichen Religion entwickelten Grundsätze sind umgekehrt bei der Prüfung der geoffenbarten Religion zu benützen (§ 64; 6/1, 199).

Dies leistet das *„Dritte Hauptstück"* (§§ 96–134; 6/2, 49–126). Es ist die „Notwendigkeit" und nicht bloß die „Nützlichkeit" einer Offenbarung zu zeigen. Dies geschieht anhand des Nachweises, daß geoffenbarte Religion zur Beförderung von Tugend und Glückseligkeit, „so viel wir Menschen es zu beurteilen vermögen" (§ 97, 6/2, 50), „wirksamer" ist als die natürliche. Dies begründet B. in zwei Gängen: Zunächst durch den Nachweis, daß die natürliche Religion selbst in ihrer höchst entwickelten Form sowohl „für Gebildete und Aufgeklärte" (die Intellektuellen von heute) (§§ 99–111) als auch für das „Menschengeschlecht im Ganzen" unzulänglich ist. Als Beweisgründe dienen hier „die Geschichte der religiösen Irrthümer" (§§ 112–117) und „die Natur der Sache" (§§ 118–125). Schließlich werden acht verbreitete Einwände gegen die Notwendigkeit einer Offenbarung entkräftet (§§ 164–177).

Im *„Vierten Hauptstück"* (§§ 135–177; 6/2, 127–229) geht es um die Möglichkeit und die Kennzeichen einer Offenbarung, wieder mit der für B. obligatorischen Klärung der Begriffe und minuziösen Gedankenführung. Den Zusammenhang zwischen dem Erweis der Möglichkeit von Offenbarung und ihren Kennzeichen sieht er darin, daß „keine Unmöglichkeit einer Offenbarung erweislich ist", also – methodisch bedeutsam – in einem negativ-apagogischen Zusammenhang (§ 135; 6/2, 127).

B.s ernsthaftes, zuweilen quälend scharfes Denken enthielt immer auch selbstkritische Wendungen. Auch dies läßt die GA erkennen, indem sie ständig auf die verschiedenen Fassungen der RW, die sich erhalten haben, verweist (z.B. Anm. o, 6/1, 96): auf die im Prozeß eingereichte Fassung von 1818, den Text von 1834 und die geplanten Korrekturen für eine zweite Auflage („Erster Teil"). Die GA bietet nicht nur die längst fällige kritische Textgrundlage für die Beschäftigung mit einem der Hauptwerke eines bedeutenden Autors, sondern bildet dafür auch ein hervorragendes Arbeitsinstrument. Eine erschwingliche, gestraffte Studienausgabe (vgl. die WL-Ausgabe F. Kambartels, der die GA mit herausgibt) könnte der kritischen Auseinandersetzung mit B.s RW einen wertvollen Dienst erweisen.

Heusenstamm Hermann Schrödter

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte

Lücking-Michel, Claudia: **Konkordanz und Konsens.** Zur Gesellschaftstheorie in der Schrift „De concordantia catholica" des Nicolaus von Cues. – Würzburg: Echter 1994. 242 S. (Bonner Dogmatische Studien, 16), kt DM 39,00 ISBN: 3–429–01602–9

Die vorliegende überarbeitete theologische Doktorarbeit untersucht die Bedeutung des Konsenses in dem frühen, zur Zeit des Konziliarismus verfaßten Traktat des Nikolaus Cusanus über die Einheit der Kirche.

Da Konsens „als die Frage nach der Wahrheit" betrachtet wird, gilt die Feststellung: Nur durch den Prozeß der kollektiven Wahrheitsfindung entsteht eine Einheit in der Kirche. Anders als die heute verbreitete Vorstellung, die Konsens als die Definition von Wahrheit auffaßt, ergibt sich für Cusanus der Konsens aus einem Festhalten an Wahrheit, wobei Wahrheit durchaus im Sinne von wahren Sätzen zu verstehen ist. Konsens wird also durch „den einlösbaren Geltungsanspruch als Strukturmoment der Wahrheit" (187) herbeigeführt. Es ist dementsprechend zwischen faktischem und durch Argumente begründetem Konsens zu unterscheiden. „‚Naturwüchsige' Übereinstimmungen sollen ihrer Zufälligkeit und ihrer Verzerrungen entkleidet werden, damit nicht ein bloß faktischer, sondern auch ein durch Wahrheit der Aussagen geprägter Konsens ermöglicht wird" (188). Die Ambivalenz der Wahrheit ist Cusanus keineswegs verborgen, zumal der „Zusammenfall der Gegensätze" geradezu ein Strukturprinzip seines Denkens bildet. Der Wirkung dieser Gedanken in späteren, eher philosophischen Schriften des Cusanus wird auch von L.-M. nachgegangen. Als Ergebnis ihrer Untersuchung zeigt sie, inwiefern „das cusanische Modell als Herausforderung für die aktuelle Ekklesiologie" (214) Berücksichtigung verdient.

Schon lange hat die Politikwissenschaft sich für die cusanische Lehre von der Volkssouveränität interessiert. Die Vf.in ist der Meinung, daß die Schrift „De concordantia catholica" nicht als eine frühe demokratische Theorie gelten darf: „Den cusanischen Ansatz kann man ... nicht als einen demokratischen bezeichnen" (205). Sie begründet ihre These damit, daß bei Cusanus die Herrschaftsmacht des Volkes „letztlich und principaliter nicht auf ihm beruht" (204). Für Cusanus ist der Konsens die Grundlage politischer Autorität vielmehr nach dem Prinzip: „Herrschaft ist von Gott durch den Menschen kraft des Konsenses" (141). Der Konsens aller Beteiligten repräsentiert zwar eine notwendige Basis aller politischen Autorität, aber er ist nicht die hinreichende Basis. Es ist aber zumindest am Anfang der Geschichte der modernen Demokratie – und in mehr oder weniger leicht säkularisierter Form in allen demokratischen Verfassungen – selbstverständlich, daß die Volkssouveränität „auch auf der Einbindung in die umfassende göttliche Ordnung" (204) beruht. Alle realen Demokratien kennen tatsächlich dieselbe Situation, die die Vf.in als Problem bei Cusanus sieht: „Diese doppelte Ableitung von potestas, einmal vom Volk und einmal von einer Teilhabe an der göttlichen Herrschaft, macht die Schwierigkeit der cusanischen Gesellschaftstheorie aus" (ebd.). Das eigentliche Problem liegt m. E. eher in einer neuen Vorstellung von Demokratie, die sich allerdings noch nicht in Verfassungen niedergeschlagen hat. In der Erwähnung etwa von „Gott" oder „Verantwortung" wird die Anerkenntnis eines „externen, evtl. sogar transzendenten Bezugspunktes" (75) in Verfassungen zur Sprache gebracht. Einen wesentlichen Unterschied zur modernen Demokratiekonzeption findet L.-M. freilich zutreffend darin, daß Nikolaus keine Möglichkeit einer Umkehr der bestehenden Ordnung kennt.

Ferner hebt die Vf.in zu Recht hervor, daß Cusanus keinen modernen Individualismus verteidigt. „Der Konsens", stellt sie fest, „wurde so nicht als Einverständnis zwischen Individuen, sondern als eine der individuellen Existenz vorgegebene und sie sozial übergreifende gemeinschaftliche Bindung und Verpflichtung begriffen" (210). Gleichwohl geht Cusanus „von dem Prinzip einer natürlichen Gleichberechtigung aller Glieder der Gesellschaft aus" (73). Darin liegt nach L.-M. seine Originalität. „Das Besondere und Neue ist nun, daß er diesen Gedanken auch ausdrücklich als Grundlage seiner politischen Theorie verwendet" (ebd.).

Münster William J. Hoye

Brunvoll, Arve: **„Gott ist Mensch."** Die Luther-Rezeption Ludwig Feuerbachs und die Entwicklung seiner Religionskritik. – Frankfurt: Peter Lang 1996. LXIV, 133 S. (Europäische Studien zur Ideen- und Wissenschaftsgeschichte, 3), kt DM 69,00 ISBN: 3–631–30353–X

Gottfried Keller war erklärter Feuerbachianer. Im Herbst des Revolutionsjahres 1848 reiste der Schweizer Dichter eigens nach Heidelberg, um im dortigen Rathaussaal Vorträge des Philosophen über „Das Wesen der Religion" anzuhören. Im „Grünen Heinrich" hat er seinem Idol in der Gestalt des Grafen ein literarisches Denkmal gesetzt. Eine Schlüsselszene des Romans zeigt dessen Protagonisten im gräflichen Haus bei der Lektüre von Angelus Silesius: „Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nun kann leben, / werd' ich zunicht, er muß vor Noth den Geist aufgeben." Auf die erlauchten Hörer machen diese und ähnliche Sprüche von Johann Scheffler „beinahe vollständig den Eindruck, als ob der gute Angelus nur heute zu leben brauchte und er nur einiger veränderter äußerer Schicksale bedürfte, und der kräftige Gottesschauer wäre ein ebenso kräftiger und schwungvoller Nichtschauer und Feuerbachianer"!

Projektionen allüberall: auch beim Projektionstheoretiker selbst lassen sie sich unschwer entdecken. Nicht nur daß er Gott und die göttlichen Hoheitsattribute als reflexe Spiegelungen menschlichen Gattungsbewußtseins deutete, um Anthropologie zum eigentlichen Wesen von Theologie zu erklären; Feuerbach projizierte seine religionsphilosophische Grundannahme auch unverdrossen auf hervorragende Theologengestalten, allen voran auf Martin Luther, den er zum Vorläufer eigener Einsicht stilisierte. Scherzend pflegte er zu sagen: „Ich bin Luther II."

Es ist das Verdienst der Studie von Brunvoll, in Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung, die in einem geschichtlichen Überblick dargestellt wird (20–39), Feuerbachs Beschäftigung mit Luther historisch detailliert in bezug auf Zeit, Dauer und Umfang (41–82) analysiert zu haben. Einschlägig sind hierbei neben Briefen insbesondere die Schriften, welche in den Jahren 1842–1844 entstanden sind, also v.a. die zweite und dritte Auflage von „Wesen des Christentums" und „Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers" sowie die „Merkwürdige(n) Äußerungen Luthers nebst Glossen" und „Der Unterschied der heidnischen und christlichen Menschenvergötterung". Untersucht werden fernerhin erstmals die vielen Exzerpte aus Luthers Schriften in Feuerbachs Nachlaß. B. kann zeigen, daß Feuerbach Luthertexte nicht nur während einiger Monate studierte, sondern über mehrere Jahre hinweg, nämlich in der Zeit von der Jahreswende 1841/42 bis in die Zeit zwischen 1844 und 1846 und gelegentlich darüber hinaus. Dabei hat der Religionskritiker sowohl die Leipziger Lutherausgabe als auch die Briefedition de Wettes durchgearbeitet; im übrigen war er bemüht, sich mit den jeweils neuesten Lutherausgaben bekannt zu machen. Die tabellarische Übersicht sämtlicher aufgefundener Lutherstellen in Feuerbachs Schriften und hsl. Exzerpten, die B.s Studie im Anhang beigegeben ist (I–LXIV), beweist die Intensität des Studiums und die Tatsache einer mehr als nur oberflächlichen Suche nach treffenden Belegstellen. Feuerbachs „Behandlung des Materials deutet auf ein wirkliches Interesse, Luther zu verstehen" (83).

Nichtsdestoweniger muß B. einräumen, daß Feuerbachs Auswahl aus Luthers Schriften interessenbestimmt und nicht untendenziös war. „Bei seiner Lektüre, und noch mehr in seinen Schriften, läßt er das aus, was sich nicht einfach mit seiner Interpretation in Einklang bringen läßt." (Ebd.) Die Vermutung liegt daher nahe, daß das Verhältnis der Themen des Lutherstudiums Feuerbachs zu den Hauptgesichtspunkten seiner Religionskritik, welches B. eingehend untersucht (85–111), im wesentlichen dasjenige einer nachträglichen Bestätigung bereits vorgefaßter Meinung ist. Gleichwohl vertritt B. unter Berufung auf vergleichbare Expertenmeinungen die Auffassung, das Lutherstudium Feuerbachs habe nicht nur Belegmaterial für anderwärts erworbene Thesen hervorgebracht, „sondern auch zu der weiteren Entwicklung der Feuerbachschen Philosophie selbst beigetragen, und zwar sowohl in betreff auf die Religionskritik, als auch auf seine philosophische Grundposition" (113). „Nicht mehr der ‚Supranaturalismus' und der asketische Jenseitsglaube werden als zum Wesen der Religion gehörend unterstrichen, sondern vielmehr die Menschlichkeit Gottes und die Sinnlichkeit als Hauptsachen des Glaubens. Mit dieser neuen Sicht der Dinge hängt dann auch eine neue Beurteilung der konfessionellen Unterschiede zusammen. Das eigentliche Christentum ist nicht mehr die mittelalterliche Mönchsfrömmigkeit, sondern die Sinnlichkeit eines Luthers." (114) Kurzum: Von der „Begegnung Feuerbachs mit Luther können wir behaupten, daß sie entscheidend seine weitere philosophische Entwicklung beeinflußt hat. Es handelt sich hier sowohl um ein neues Religionsparadigma als um die endgültige Wende zur Sinnlichkeit als Grundprinzip der Philosophie Feuerbachs." (116f)

Ein durchschlagender Beweis für diese weitreichende These ließe sich nur in einer Gesamtdarstellung der Philosophie Feuerbachs er-

bringen. Auf sie aber wird in B.s Studie von vornherein verzichtet (37). Ihre Hauptthese bleibt daher verhältnismäßig vage, was dadurch unterstrichen wird, daß Vf. sie vorweg relativiert, indem er der Annahme „in der Hauptsache" recht gibt, „der Ursprung der Religionstheorie Feuerbachs sei anderswo als in einer Begegnung mit Luther zu suchen" (116). Was sein Verhältnis zum Reformator betrifft, wird man den religionskritischen Projektionstheoretiker also guten Gewissens auch weiterhin dem Verdacht historischer Projektion aussetzen dürfen.

München Gunther Wenz

Lim, Hee-Kuk: **„Jesus ist Sieger!" bei Christoph Friedrich Blumhardt.** Keim einer kosmischen Christologie. – Frankfurt: Peter Lang 1996. 201 S. (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, 67), kt DM 58,00 ISBN: 3–906756–42–4

Ziel der von der Theol. Fak. der Univ. Basel als Diss. angenommenen Arbeit ist es, Christoph Friedrich Blumhardt (1842–1919) als Wegbereiter einer kosmischen Christologie vorzuführen, in deren Rahmen die Theologie an der Diskussion um die weltweite ökologische Krise teilnehmen kann.

Ein ausführlicher *biographischer Teil* (13–94) berichtet über die verschiedenen Lebensphasen Blumhardts und die darin aufzuzeigende Entwicklung, durch die Blumhardts Leben im ganzen als „Kampfesgeschichte" verstanden werden kann (94).

Deutlich aufgezeigt wird die zunächst starke Abhängigkeit vom Vater Johann Christoph, der dem schwäbischen Pietismus zuzurechnen und als Erwekkungsprediger bekannt geworden ist. Schon bei diesem findet sich das für Blumhardts Theologie so wichtige „Jesus-ist-Sieger"-Motiv und der von ihm daraus abgeleitete Knechtschaftsgedanke. Die nach dem Tod Johann Christoph Blumhardts einsetzende Auseinandersetzung mit dem Werk des Vaters führt bei Blumhardt zu einer kritischen Distanz gegenüber pietistischen Strömungen und der Kirche. Gegenüber dem Pietismus betont Blumhardt die Objektivität der göttlichen Offenbarung (gegen ein subjektivistisches Christentum und dessen dualistische Tendenzen), gegenüber der kirchlichen Tradition hebt er eine permanente Entwicklung in der Geschichte und damit auch in der Kirche hervor. L. zieht daraus – entgegen der gängigen Forschungsmeinung – den Schluß, daß schon in der Frühzeit Blumhardts die „Themen und Motive des ganzen Werkes" festgelegt werden (26). Weiter stellt L. dar, daß Blumhardt aufgrund des Knechtschafts-Motivs zunächst zu eigenständigen theologischen Ansätzen und dann zur Beschäftigung mit der sozialen Frage kommt. Hervorgehoben wird bei Blumhardt die nötige Selbstüberwindung, die durch das Verständnis der Person Jesu als „quellender Lebensstrom" erst möglich wird. Plausibel dargestellt werden Blumhardts Beweggründe, sich der Sozialdemokratie anzuschließen: „Ein ‚Gottes-Mensch' brauche eine zweimalige Umkehr, erstens ein Umkehren von der Welt zur Kirche, sodann eines von der Kirche zur Welt" (38). Die Umkehr von der Kirche zur Welt scheint Blumhardt gerade durch ein Engagement in der SPD, und hier die Förderung der Humanität (d. h. der sozialen Forderungen), möglich zu sein, die für ihn die „Tür in eine neue Welt" ist (66). Diese neue Welt soll durch eine „Gottesrevolution" (76), also eine gewaltlose, aber radikale Gesellschaftsveränderung (55) erreicht werden, die durch die Erneuerung des Menschen herbeigeführt wird. Nach dem Scheitern seiner Bemühungen, seines „biblisch orientierten Sozialismus' " (82) zieht Blumhardt sich zwar aus der aktiven Politik zurück, sucht aber weiterhin nach einer neuen Gesellschaftsordnung. Dabei kommt er zu einer Betonung der eschatologisch-universalen Wirkung des Auferstandenen und vertritt fernerhin ein „Christustum" (87). L. bestreitet aber, daß Blumhardt sich erneut dem Pietismus zuwendet, vielmehr habe er sich nie gänzlich von ihm abgewandt (85).

Dieser biographische Teil zeigt die Zusammenhänge zwischen Blumhardts Leben und seinem Wirken in Politik und Theologie auf und erläutert seine Beweggründe, eine Verbindung von Sozialdemokratie und Theologie anzustreben. Dabei werden bereits Konvergenzen mit der zeitgenössischen Theologie nachgewiesen. Vermehrt geschieht dies jedoch im *zweiten Hauptteil „Die Theologie des ‚Jesus-ist-Sieger'-Motivs"* (95–176).

Hier stellt L. die grundlegenden Motive der Blumhardtschen Theologie unabhängig von biographischen Ereignissen themenorientiert dar. Er unterteilt in fünf Bereiche: Bibel, Gotteserfahrung, Ethik aus der Nachfolge, Mission zu universaler Gemeinschaft und Gottes Schöpfung angesichts der ökologischen Krise (94). In Abgrenzung zur Verbalinspiration ist bei Blumhardt die Rede von „inspirierten Menschen" in der Bibel (97), so daß er die Bibel als „Boden" des Tat-Wortes Gottes verstehen kann. Von hier her ist auch seine Kritik an dem Absolutheitsanspruch der Orthodoxie zu verstehen. Von Blumhardts Bibelverständnis sind der junge Barth, aber auch Ragaz nicht unwesentlich beeinflußt. Eine Verbindung zwischen Blumhardt und Barth weist L. auch beim Thema „Gotteserfahrung" nach. So ist sie „Gabe von oben" (106), die in bezug auf den Menschen ganzheitlich verstanden werden muß, in Hinblick auf Gott nur trinitarisch denkbar ist (vgl. Barth, KD I/1). Diese Gotteserfahrung ist nicht lehrbar, für Blumhardt gilt vielmehr, daß der Glaube objektiven Charakter hat. D. h., daß der Mensch, der sich der Tat Gottes bewußt wird, sie passiv als „Ergriffensein" erfährt. Ein wesentliches Schlagwort ist in diesem Zusammenhang „Eilen und Warten" (106), welches die Begegnung und Ergänzung von Weltlichem und Göttlichem meint. So kann von einem „persönlichen Dabeisein Jesu" (111) gesprochen werden. Diese Erfahrungstheologie ist nach Meinung des Vf.s der Grund für Blumhardts Forderungen nach ethischem Handeln, das sich gerade im sozialpolitischen Aspekt wiederfindet. So wäre nach Blumhardt die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden eine „Sorgelosegesellschaft" (126), in der es keine sozialen Ungerechtigkeiten mehr gibt und in der der menschliche Egoismus völlig zurücktritt. Aus diesen ethischen Forderungen wird auch Blumhardts Missionsverständnis, das auf die Vorbildfunktion des Missionars und die Inkulturation des Christentums abzielt, verständlich: „Viele Christen bleiben beim Glauben ‚an' Christus stehen, ohne diesem die Tat ‚für' Christus folgen zu lassen" (134). Dadurch werde die universale Verwirklichung der Verheißung Gottes verhindert. Eine Verbindung zu Barths Lichterlehre stellt L. im Zusammenhang mit Blumhardts Verständnis Jesu als Lebensstifter (144) her. Den Aspekt der Nachfolge bzw. der Dienerschaft (und auch der Gegenwart Christi) findet L. in Blumhardts Erwägungen zum menschlichen Umgang mit der Natur wieder. So ist die ökologische Krise das Resultat der menschlichen Selbstüberschätzung, da dem Menschen die innere Reife fehlt und er daher die Natur als auszubeutendes Objekt ansieht (158).

In einem abschließenden, *resümierenden Teil* (177–187) verortet L. Blumhardt trotz dessen Kritik am Pietismus in der Erweckungstheologie, da wesentliche Züge der Blumhardtschen Theologie für diese charakteristisch seien: die Betonung der Objektivität des Glaubens und der Universalismus, der sich in dem Anspruch der Allgemeingültigkeit der christlichen Wahrheit niederschlägt. Ferner zieht L. Verbindungslinien von der kosmischen Christologie Blumhardts zur pluralistischen Religionstheologie und zum ökologisch orientierten Humanismus.

L. wertet die vorhandenen Quellen gründlich aus und kommt zu Ergebnissen, die zum Teil ein neues Licht auf den jüngeren Blumhardt werfen. Zu begrüßen ist weiter das Bemühen, Verbindungen von Leben und theologischem Denken aufzuzeigen und Blumhardts Werk in die geistesgeschichtlichen und gesellschaftspolitischen Strömungen des 19. und 20. Jh.s einzuordnen.

Bochum Christoph Strohm

Wiebel, Arnold: **Rudolf Hermann (1887–1962).** Biographische Skizzen zu seiner Lebensarbeit. – Bielefeld: Luther-Verlag 1998. 348 S., 14 Abb. (Unio und Confessio, 21), Pb. DM 48,00 ISBN: 3–7858–0408–3

Luthers Wendung „simul iustus et peccator" ist durch die Diskussionen um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" zum erneuten Gegenstand intensiver ökumenischer, aber auch binnenreformatorischer Auseinandersetzungen geworden. Eine eingehende Untersuchung dieses rechtfertigungstheologischen Kürzels hat 1930 der Theologe Rudolf Hermann mit seinem – in Form dreier Zeitschriftenartikel zur Hälfte schon vorveröffentlichten – Buch „Luthers These ‚Gerecht und Sünder zugleich' " vorgelegt. Die Analyse der Formel gehört – wie Hanns Rückert zutreffend bemerkt hat –, „zusammen mit Holls Lutheraufsätzen zu den Standardwerken der modernen Lutherforschung" (331). Die Namen Hermann und Holl markieren im Verein mit demjenigen von Emanuel Hirsch zugleich jenen „anderen Aufbruch", der neben der Dialektischen Theologie weite Teile der evangelischen Theologie der ersten Hälfte des 20. Jh.s geprägt hat. Er wird gewöhnlich als Luther-Renaissance bezeichnet. Heinrich Assel hat dieser Bewegung zuletzt eine perspektivenreiche Studie gewidmet (Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch und Rudolf Hermann [1910–1935], Göttingen 1994).

Im Bezug auf Rudolf Hermann wird Assels Studie nun durch biographische und werkgeschichtliche Hinweise angereichert. Die Anordnung der Skizzen erfolgt nicht nach chronologischen Gesichtspunkten, sondern unter dem Aspekt bestimmender Situationen und prägender Entscheidungen (14–103) und orientiert an Wegstrecken, Gefährten und Wirkungsstätten (103–172). Eine resümierende Zusammenfassung (173–195) erleichtert den Einblick ebenso wie die abschließende Lebens- und Zeitgeschichte im Überblick (341–348) samt Personenregister (334–340). Sehr gehaltvoll sind im übrigen die beigegebenen Dokumentationen. Sie beinhalten z. T. noch nicht bekannte Briefwechsel zwischen Hermann und Martin Niemöller (196–207), Hans Asmussen (208–213), Gerhard Kittel (214f), Erich Seeberg (216–222), Karl Barth (223–237), Hans Joachim Iwand (238–252) sowie Richard Hönigswald (253–269). Beigaben zu einzelnen Lebensstationen schließen sich an. Exakt und ausführlich dokumentiert wird fernerhin Hermanns wissenschaftliche Arbeit (285–326). Geboten werden im einzelnen Tabellen seiner Vorlesungen und Seminare, seiner Vorträge sowie eine Bibliographie samt einer Liste der Sekundärliteratur.

Aus der Fülle interessanter Gesichtspunkte sei insbesondere die spannungsvolle Beziehung Hermanns zu Karl Barth hervorgehoben. Was sich aus den Briefen beider in kirchenpolitischer und theologischer Hinsicht in Erfahrung bringen läßt, ist außerordentlich spannend und ein höchst interessanter Beitrag zur Geschichte von Theologie und Kirche in angefochtener Zeit. Besonders anempfohlen sei

die Lektüre des Barth-Briefs vom 26. 10. 1934 (229–232) sowie Hermanns Replik vom 3. 11. 1934, wo es heißt: „Bedenken Sie es – gerade im Blick auf die überredende Macht Ihres Wortes – (daß es oft *überzeugende* Macht hat, füge ich ausdrücklich hinzu) – aber bedenken Sie, daß es auch andere Überzeugungen *innerhalb* unserer bekennenden Kirche gibt und daß die Übernahme des Gleichschaltungsprinzips auf die Kirche nicht weniger bedenklich ist, als die des weltlichen Führerprincips." (232)

München Gunther Wenz

Balthasar, Hans Urs von: **Studienausgabe seiner frühen Schriften.** – Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln 1998. 2114 S., geb. DM 220,00. **Bd 1: Die Entwicklung der musikalischen Idee. Versuch einer Synthese der Musik. Bekenntnis zu Mozart.** 63 S. (Studienausgabe Hans Urs von Balthasar, 1), geb. DM 18,00 ISBN: 3–89411–346–4. **Bd 2: Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur.** Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde der philosophischen Fakultät I der Universität Zürich. 270 S. (Studienausgabe, 2), geb. DM 35,00 ISBN: 3–89411–347–2 **Bd 3: Apokalypse der deutschen Seele.** Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. Bd 3.I: Der deutsche Idealismus. XLVIII, 735 S. (Studienausgabe, 3.I), geb. DM 73,00 ISBN: 3–89411–348–0. Bd 3.II: Im Zeichen Nietzsches. XX, 419 S. (Studienausgabe, 3.II), geb. DM 55,00 ISBN: 3–89411–349–9. Bd 3.III: Die Vergöttlichung des Todes. XX, 419 S. (Studienausgabe, 3.III), geb. DM 59,00 ISBN: 3–89411–350–2. **Bd 4: Von den Aufgaben der Katholischen Philosophie in der Zeit.** 80 S. (Studienausgabe, 4), geb. DM 22,00 ISBN: 3–89411–351–0

Unter Leitung des Präsidenten der Hans Urs von Balthasar-Stiftung, Prof. DDr. Alois M. Haas von der Univ. Zürich, hat der Johannesverlag Einsiedeln aus Anlaß des 10. Todestages von Hans Urs von Balthasar eine Studienausgabe mit seinen frühen Schriften vorgelegt, die schon längst vergriffen waren. Rechtzeitig zum 2. Balthasar-Symposion, das vom 16. bis 18. September 1998 an der Univ. Fribourg stattgefunden hat, waren die sechs Bde fertig. Alle zusammen werden um 220 DM (statt 262 DM) angeboten – bei 2114 S. ein wirklich moderater Preis für eine gebundene Studienausgabe. Vom Rez. wird eine kurze Würdigung erwartet, die auf eine ausführliche inhaltliche Besprechung verzichten muß.

„Die Entwicklung der musikalischen Idee" ist Balthasars erste Buchpublikation. Sie erschien 1925 als Nummer 2 in der „Sammlung Bartels. Musikalisches Wissen in kurzen, allgemeinverständlichen Einzeldarstellungen auf streng pädagogisch-wissenschaftlicher Grundlage für Unterricht und Repetition" des Braunschweiger Musikverlages Fritz Bartels. Bislang gibt es in der Balthasar-Forschung noch keine Hinweise, die erklären können, wer dem kaum zwanzigjährigen Germanistikstudenten, der gerade vor einem Jahr am 26. März 1924 sein Abitur bestanden hatte, den Weg geöffnet hat, seinen Essay, dessen Untertitel den nicht unbescheidenen Anspruch erhebt: „Versuch einer Synthese der Musik", in der Braunschweiger Reihe unterzubringen. Balthasar studierte damals in Wien (vom Wintersemester 1924/25 bis einschließlich Sommersemester 1927, ausgenommen das Wintersemester 1926/27, das er in Berlin verbracht hat). Er wohnte im Haus des Philosophen und Psychiaters Rudolf Allers (1883–1963), von dem er (in: Unser Auftrag, 31) erzählt, daß sie beide „abends meist eine ganze Mahlersymphonie vierhändig" am Klavier durchspielten. So legt sich die Vermutung nahe, daß irgend jemand aus der Wiener Umgebung den Kontakt zum Braunschweiger Verlag vermittelt haben könnte. Mir ist nichts bekannt über die damalige Rezeption. Hat die kleine Schrift überhaupt ein Echo gefunden? Es ist wohl unwahrscheinlich, daß ein zwanzigjähriger Nichtfachmann mit seinem philosophischen Diskurs zur musikalischen Idee das Interesse der fachlichen Musikwelt auf sich hätte lenken können. Aber wer heute diese Schrift in die Hand nimmt und liest, dem mutet sie wie eine Offenbarung an. Es ist wie der Aufgang eines Sterns, der unmittelbar nach seinem Erscheinen wie eine Sternschnuppe am „Himmel der Musik" verglüht, um dann Jahrzehnte später als Gestirn (jedoch nicht als „Star"!) am „Himmel der Theologie" um so größere Bahnen zu vollziehen. Mit anderen Worten: Es war Balthasars erste und zugleich letzte grundsätzliche Reflexion über die Musik. (Der Aufsatz von 1943, der nochmals ex professo ein musikalisches Thema aufgreift, gilt bezeichnenderweise dem Abschiedsterzett Nr. 19 aus Mozarts „Zauberflöte".) Die große musikalische Begabung, die sich hier im kühnen Versuch philosophischer Musikbestimmung artikuliert – Balthasar hat sich aber auch als Komponist einer Messe und eines „Tantum ergo" betätigt (vgl. E. Guerriero: Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie, 44) und war ein ausgezeichneter Pianist (vgl. J. Pieper: Noch nicht aller Tage Abend. Autobiographische Aufzeichnungen 1945–1965, 50) –, wird nicht in der Professionalität eines Musikerlebens nach außen hin entfaltet, sondern kehrt sich immer mehr nach innen und sublimiert sich zur musischen Form, die sein Denken und kreatives Schaffen prägt. Auch als Theologe ist Balthasar ein musikalisches Genie geblieben, dem es keinerlei Probleme bereitet hat, seine theologische Ästhetik in eine Dramatik und Logik zu transponieren, wie auch die Musik problemlos die Gattungen des Liedes (Ästhetik), der Oper (Dramatik) und der Symphonie (Logik) umgreift. Die Schlußzeilen des Essays lesen sich wie eine Vorausdeutung seines geistigen Entwicklungsganges von der Musik über die Philosophie (Germanistik) hin zur Theologie. „Musik steht dem immanenten Sinn am nächsten, denn sie ist, wie er, Entwicklung. Beide sind dynamisch und unaussprechlich-überwörtlich. Sie ist, wie alle Kunst: logisch, ja, sie ist es vielleicht noch mehr als andere. Sie ist ein Grenzpunkt des Menschlichen, und an dieser Grenze beginnt das Göttliche. Sie ist ein ewiges Denkmal dafür, daß die Menschen es ahnen konnten, was Gott ist, ewig-einfach, mannigfaltig und dynamisch fließend in sich selbst und in der Welt als Logos" (57). Es erscheint zweckmäßig, auf die italienische Übersetzung dieser Schrift eigens hinzuweisen, da sie noch einen umfangreichen Anmerkungsteil, aus der Feder des Mailänder Theologen und Musikwissenschaftlers Pierangelo Sequeri enthält, der auch noch einen eigenen Essay über das Musikalische in der theologischen Ästhetik Balthasars beigesteuert hat.[1] Sequeris Anmerkungen sind ein hilfreicher Kommentar, der nicht nur das musiktheoretische Vokabular erklärt, sondern v. a. die zahllosen, von Balthasar nur flüchtig eingestreuten Lesefrüchte bibliographisch ausweist.

Erratum S. 58: Statt Hans, lies Bernhard Hoffmann. Er ist der Vf. des Werkes, auf das Balthasar S. 15 und S. 20 verweist: Kunst und Vogelgesang in ihren wechselseitigen Beziehungen vom naturwissenschaftlich-musikalischen Standpunkt beleuchtet, Leipzig 1908.

Bei dem *„Bekenntnis zu Mozart"* (61–63) handelt es sich um einen kurzen Text aus der „Neuen Zürcher Zeitung" vom 13. Februar 1955. Die Zeitung hatte von einigen Mitgliedern des Schweizer Komitees „Pro Mozart" solche Sympathieerklärungen erbeten. (Das Gegenstück aus der Feder von Karl Barth kann man in dessen Mozart-Bändchen, Zürich 1956 nachlesen.) Die Aktion stand im Vorfeld und im Dienst eines epochalen editorischen Unternehmens, der „Neuen Mozart-Gesamtausgabe", die anläßlich des 200. Geburtstages von Mozart im Jahr 1956 von der „Internationalen Stiftung Mozarteum Salzburg" initiiert und erst 1991 im 200. Todesjahr des Komponisten abgeschlossen worden ist. Balthasar war neben Carl. J. Burckhardt, Karl Barth, Othmar Schoeck, Arthur Honegger, Ernest Ansermet, Paul Sacher, J. R. von Salis Mitglied dieses nationalen Komitees „Pro Mozart", das öffentliche und private Gelder für die Edition besorgen sollte.

In diesem Kontext sei es erlaubt, den Gedanken zu lancieren, daß die Verantwortlichen sich überlegen mögen, ob nicht einmal auch für Balthasar eine wissenschaftliche Gesamtausgabe seiner Werke projektiert werden sollte.

Die Neuauflage der Diss. *„Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur. Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fak. I der Univ. Zürich"* kommt einer Neuerscheinung gleich. Denn von der im „Selbstverlag des Verfassers: Zürich 1930" veröffentlichten, in der „Typographischen Anstalt, Wien I., Ebendorferstraße 8" gedruckten Diss. war in den Bibliotheken kaum ein Exemplar greifbar. Beim Nachdruck sind nach Möglichkeit alle Zitate überprüft und Korrekturen, die Balthasar in seinem Handexemplar mit eigener Hand vorgenommen hatte, (stillschweigend!) übertragen worden. Die Anmerkungen, die in der Erstausgabe am Schluß der Arbeit stehen, sind nun übersichtlich als Fußnoten unter dem Text angeordnet worden. V.a. aber ist ein Personenregister (263–270) hinzugefügt worden, dessen Namen auf den ersten Blick ausweisen, was der Vf. mit dem nach heutigem Sprachgebrauch eher pejorativen Begriff eines „Methodensynkretismus" (13) bezeichnen will. Damit ist nichts anderes als seine Dichtung, Philosophie und Theologie umgreifende Methode gemeint, die inzwischen als „Interdisziplinarität" hohes wissenschaftliches Ansehen genießt. Balthasar hatte am 27. Oktober 1928 an der Zürcher Univ. das Doktorexamen in Germanistik und Philosophie abgelegt. Als er 1930 die Pflichtexemplare der Diss. einreichen konnte, weilte er bereits im Noviziat der Gesellschaft Jesu in Tisis bei Feldkirch. Sein damaliger Mitnovize Kardinal Grillmeier hat mir einmal berichtet, wie unglücklich Balthasar wegen der vielen Druckfehler des Buches war, die sein Freund Rudolf Allers in Wien bei der Durchsicht der Fahnen offenkundig überlesen hatte. Balthasar bat seine Confratres, ihn bei der Korrektur der Pflichtexemplare zu unterstützen. Die Neuausgabe konnte solche Makel endgültig tilgen. In den Vorbemerkungen gibt der Vf. zu bedenken, daß die Diss. nur einen Ausschnitt darstellt „aus einer größeren Abhandlung: ‚Probleme der letzten Dinge und der Geschichte ihrer Gestalt in der deutschen Literatur seit der Aufklärung', die sich aus einer Erweiterung des Umfanges der Dissertation ergab und die historischen Voraussetzungen der späteren Eschatologie, vor allem also die Periode des Idealismus, mit größerer Ausführlichkeit darstellt. Der Text der vorliegenden Kapitel ist unverändert und bildet, vom Schlußkapitel abgesehen, den zweiten Teil der erweiterten Fassung" (13). Das Zitat macht deutlich, daß er bereits zum Zeitpunkt der Diss. das Manuskript einer umfangreicheren Abhandlung in der Schublade hatte, aus der dann letztendlich das „Riesenkind" der „Apokalypse der deutschen Seele" (AdS) geworden ist. Ziemlich unverändert taucht das dritte Kap. „Die Alternative: Kierkegaard und Nietzsche" im ersten Teil des Schlußkapitels („Kierkegaard und Nietzsche I. Zweikampf der Idee") von AdS I wieder auf (vgl. die werkgeschichtliche Notiz in AdS I, 696 und 17). Den Spuren der übrigen Kap. begegnet man vornehmlich im dritten Bd der AdS.

Das Kernstück der Studienausgabe bilden zweifellos die drei Bde der *„Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen"*, die zusammen um 160 DM angeboten werden (ein Antiquariat hat im Januar 1994 die Originalausgabe um 275 DM offeriert). Die Neuausgabe bringt seiten-

[1] Vgl. H. U. von Balthasar: Lo sviluppo dell'idea musicale. Testimonianza per Mozart; P. A. Sequeri: Antiprometeo. Il musicale nell'estetica teologica di Hans Urs von Balthasar, Milano 1995 (Quodlibet, 3).

gleich und inhaltlich unverändert den Text der ersten Aufl. 1937–1939. Ein Personenregister zu allen drei Bden befindet sich am Schluß (AdS III, 451–459). Alois M. Haas hat dem ersten Bd eine eindringliche Hinführung vorangestellt (AdS I, XXV–XLVIII), die das monumentale Werk von verschiedenen Seiten her beleuchtet. Neben ein paar werkgeschichtlichen Bemerkungen wird v. a. ein Blick auf die Rezeption und die Nachwirkung geworfen, deren magere Ausbeute nicht um die Feststellung herumkommt: „Balthasars ‚umfangreichem Erstling' war keine Rezeption beschieden, die der Absicht der Studie auf gleichem Niveau entsprochen hätte" (XXXV). Die aufgrund der noch ziemlich unerforschten Quellenlage notwendigerweise knappen Informationen zur Werkgenese müßten noch ergänzt werden durch das Faktum, daß Max Müller (1906–1994) als Lektor bei der Drucklegung der AdS mitbeteiligt war.[2] In den von Haas (XXXIV, Anm. 26) erwähnten „Lektoratsbericht über Hans Urs von Balthasar, Apokalypse der Seele (sic!). Studien zu einer existentiellen Eschatologie I. Dionysische Seele: 1. Bd Prometheus, 2. Bd Dionysos, erstattet am 9. 10. 1936, 15 Schreibmaschinenseiten" konnte ich Einsicht nehmen. Dieser Bericht ist zwar namentlich nicht gezeichnet, aber mit fast an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit wage ich aufgrund verschiedener Vergleichskriterien zu behaupten, daß dieser Bericht aus der Feder von Max Müller stammt und in der kritischen Würdigung des nach dem Krieg auf den Freiburger Konkordatslehrstuhl berufenen Philosophen höchst aufschlußreich ist. Der Tenor deckt sich mit dem Resümee seiner Rez. der AdS I in der Freiburger „Tagespost" vom 8./9. April 1939. Müller fokussiert dort seine Kritik in dem Bedenken, „daß über der Analyse des eschatologischen Hintergrundes der eigentliche Vordergrund dessen, was das künstlerische und philosophische Werk jeweils direkt und unmittelbar gestaltet, vernachlässigt wird ... Diese Entwertung des vordergründigen Werkes scheint uns wie hinter allen Schriften Przywaras so auch hinter der imponierenden Leistung Balthasars als drohender Schatten zu stehen." Dasselbe Bedenken wird neben viel Lob mit ähnlichen Worten im besagten Lektoratsbericht geäußert: „Und wenn man dieses Bemühen erkennt: sich im Allgemeinen nicht mit einem speziellen Problem dieses Dichters oder Denkers auseinanderzusetzen, sondern ihm sein letztes Geheimnis zu entreißen ... da kommt es einem zu Bewußtsein, welcher Meister hier Pate gewesen sein muß: niemand anders als Przywara, dessen ganzes Bestreben im Grunde auch niemals ‚Auseinandersetzung' ist, sondern ‚Enthüllung', die mir bald als gelungen erscheint (‚Religionsphilosophie katholischer Religion' bei Oldenbourg), bald als völlig mißlungen (‚Geheimnis Kierkegaards'); immer aber gefährlich, weil sie sich im Letzten bewegt, ohne daß die Auseinandersetzung mit dem Vorletzten sichtbar würde. In dieser selben Gefährlichkeit bewegt sich aber auch sein begabtester Schüler, als den man Hans Urs v. Balthasar aufgrund seines Manuskriptes ansprechen muß" (Lektoratsbericht, 5). Als Germanist nähert sich Haas mit dem Paradigma der „Literaturtheologie" der AdS und äußert ein Desiderat: „Daß aber in diesem weitverzweigten Werk eine vollumfängliche Literaturtheologie mit allem methodologischen Zubehör und entsprechenden Fallstudien vorliegt, müßte gelegentlich Thema einer intensiven Untersuchung werden" (AdS I, XXXII). In gleicher Weise jedoch fordert die AdS zu einer philosophischen Untersuchung heraus. Hier müßte v. a. anhand des ersten Bdes Balthasars Sicht des Deutschen Idealismus analysiert werden, eine Analyse, die auch ihre Früchte zeitigen könnte in der Frage nach der Differenz zwischen Balthasar und Karl Rahner. Auch die Philosophiegeschichte wird für die Kenntnis des Idealismus (AdS I), der Lebensphilosophie (AdS II) und der Existenzphilosophie (AdS III) viel aus dieser strotzenden Schatzkammer profitieren können. Haas trifft ins Zentrum, wenn er sagt: „Im ganzen haben wir eigentlich ein Werk vor uns, das die Absicht verfolgt, das erkennende und dichtende Weltgestalten der Moderne analytisch auf seine religiöse Tauglichkeit hin zu überprüfen und so das im Wesen des Menschen angelegte Transzendieren als eine Bewegung zu fassen, in der deren Ziel – die göttlich verfügte und im Glauben gekannte Endgestalt alles Seienden – tatsächlich in den Blick kommt" (AdS I, XXXIX).

Corrigendum: AdS I, XXXIV, Anm. 27: Robert Faesi hat nur AdS I in der „Neuen Zürcher Zeitung" (1. August 1937) rezensiert, die zweite Besprechung in derselben Zeitung vom 13. Januar 1942 ist mit „O.B." signiert und gilt dem ganzen Werk AdS I–III.

Dem Umfang nach schmal, aber dem Gehalt nach dicht ist der vierte Bd der Studienausgabe, der den im Dezember/Januar Heft 1946/47 der „Annalen der Philosophischen Gesellschaft Innerschweiz" veröffentlichten Aufsatz *„Von den Aufgaben der Katholischen Philosophie in der Zeit"* nun – um ein Inhalts- und Personenverzeichnis ergänzt – als selbständige Publikation vorlegt. Doch sollte man m. E. diesen Aufsatz nicht mehr zu den frühen Schriften zählen, wie dies der „Hinweis des Verlages" auf S. 6 tut. Im selben Jahr 1947 hat Balthasar bekanntlich seine „Wahrheit: I. Wahrheit der Welt" herausgebracht. Dieses Stadium der Werkgenese läßt sich wohl kaum mehr der frühen Periode zurechnen. P. Henrici hat den Aufsatz einmal Balthasars „Discours de la méthode" genannt und damit auf seine methodologischen Reflexionen abgezielt. Anknüpfend am patristischen Topos der „spolia Aegyptiorum" erkennt Balthasar zwei fundamentale Methoden der christlichen Philosophie: „die Kunst der Aufsprengung aller endlichen, philosophischen Wahrheit zu Christus hin, und die Kunst der klärenden Transposition" (23). Maréchal, Sertillanges und Przywara gelten als Vorbilder solchen Bemühens. „Die große Bewegung der Philosophia perennis sollte sich in ihrem Fortschritt so entwickeln, daß sie sich die Quintessenz alles wirklich Lebendigen, mag sich dies nun bei Leibniz oder Kant oder Hegel, bei Kierkegaard oder Scheler oder Heidegger finden, einverleibt und in sich verarbeitet" (37). Hier spricht der Vf. der AdS, für den eine solche Forderung schon längst kein bloßes Postulat mehr war. Was Balthasar viel später das „theodramatische Grundgesetz" nennen wird, wird hier im Blick auf den Säkularismus in Umkehrung des patristischen Topos als „spoliatio Christianorum" erfaßt. „Sobald das Christentum auf den Plan tritt, ist der Gegner nicht mehr naiv; er ist verneinend; und je mehr sich der Kampf ineinander vermengt, um so wissender verneinend wird er" (48/49). Schließlich kann nach dem Studium dieses Aufsatzes nicht mehr strittig sein, welchen zentralen Platz die thomistische Realdistinktion zwischen esse und essentia in Balthasars Philosophie beansprucht (65–74).

Wer die enorme Leistung der frühen Schriften des Schweizer Theologen (Entwicklung der musikalischen Idee, Diss., AdS) betrachtet und die – soweit überhaupt feststellbar – geringe Rezeption dagegenhält, die ihnen in ihrer Zeit beschieden war, dem wird jäh bewußt, wie schwer es der junge Balthasar mit seinen Talenten hatte. Um Guardini in der Öffentlichkeit bekannt zu machen, genügte das schmale Bändchen „Vom Geist der Liturgie" (1918), das den dreiunddreißigjährigen Vf. über Nacht berühmt gemacht hatte. Balthasar mußte viele Jahre unverdrossen arbeiten, bis ihm der „Durchbruch" gelang, der sich wohl erst nach der Veröffentlichung seines Barth-Buches 1951 und dann noch mehr nach 1961 mit der „Herrlichkeit" eingestellt haben dürfte. Die Neuauflage der frühen Schriften bietet der Nachwelt die Chance, das nachzuholen, was die Mitwelt weitgehend versäumt hat. Freilich bedarf es dazu eines langen und tiefen Atems. Es steht zu erwarten, daß die Rezeption neue Impulse erhalten und die Forschung, die in den zurückliegenden Jahren hauptsächlich mit der Trilogie befaßt war, nun auch das frühe Werk stärker berücksichtigen wird. Sie wird dankbar auf das Arbeitsmittel der Studienausgabe zurückgreifen. V. a. aber wäre zu wünschen, daß der inzwischen etablierte theologische Zweig der Balthasar-Forschung von seiten der Philosophen und Germanisten eine willkommene Ergänzung erhalten wird. Die Frühschriften des Basler Theologen rufen nach der Kompetenz der genannten Fächer und laden zur Interdisziplinarität ein.

Bonstetten Manfred Lochbrunner

[2] Vgl. seine diesbzgl. Aussagen in M. Müller: Auseinandersetzung als Versöhnung. Ein Gespräch über ein Leben mit der Philosophie, hg. v. W. Vossenkuhl, Berlin 1994, 38, 139. Die Ungereimtheit, daß Müller a.a.O. von seiner Lektoratstätigkeit beim Otto Müller Verlag Salzburg spricht, die AdS aber bei Anton Pustet Salzburg verlegt worden ist, konnte ich noch nicht aufklären.

Dogmatik / Ökumenische Theologie

Witsch, Norbert: **Glaubensorientierung in „nachdogmatischer" Zeit.** Ernst Troeltschs Überlegungen zu einer Wesensbestimmung des Christentums. – Paderborn: Bonifatius 1997. 311 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 65), Ln DM 128,00 ISBN: 3–87088–945–4

Angesichts der Krise kirchlicher Dogmatik forderte K. Rahner 1967 prägnante „Kurzformeln des Glaubens", die neue christliche Identitätsbildung ermöglichen sollen. Damit knüpfte er an das von protestantischen Aufklärern entwickelte Programm einer nachdogmatischen Bestimmung des „Wesens des Christentums" an. In der Kritik an Harnacks berühmten Vorlesungen über „das Wesen des Christentums" diskutierte Troeltsch 1903 die methodologischen Probleme solcher Wesensbestimmung. Witsch will in seiner von W. Kasper angeregten und P. Hünermann betreuten Tübinger Diss. nun Troeltschs komplizierten, widersprüchlichen Gedankengang differenziert nachzeichnen.

Mit beeindruckender Präzision zeigt er, daß Troeltsch Wesensbestimmung als je neue individuelle Wertsetzung durch das religiöse Subjekt konzipierte. Dieser „Subjektivismus" führe zwar zu einer Pluralität unterschiedlicher Wesensbestimmungen, ermögliche aber die Vermittlung des Glaubens in unterschiedliche kulturelle Kontexte. Im systematischen Schlußteil entfaltet W. eine ekklesiologische Kritik an Troeltsch, die den protestantischen Rez.en nicht überzeugt. Troeltsch habe „die kritische und korrigierende Funktion der Glaubensgemeinschaft" gegenüber den individuellen Wesensdeutungen nur unzureichend gesehen und es dem einzelnen Gläubigen überlassen, die Kompatibilität seines Glaubens mit der christlichen Überlieferung zu bedenken. Demgegenüber setzt W. auf die „Instanzen und Verfahren" der Kirche, speziell ihres Lehramtes. Dieses hat aber, wie er in der Einleitung betont, an der Tradierungskrise des Glaubens selbst teil.

Augsburg Friedrich Wilhelm Graf

Köhler, Wiebke: **Rezeption in der Kirche.** Begriffsgeschichtliche Studien bei Sohm, Afanas'ev, Dombois und Congar. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. 180 S. (Kirche und Konfession, 41), kt DM 58,00 ISBN: 3–525–56545–3

„Wo sich ... die Autorität nirgends der Freiheit des Geistes stellt und die Unterwerfung vorweg zur Glaubenspflicht erklärt, monopolisiert sie den Geist auf das Amt und macht im Grunde gerade das zunichte, um dessentwillen das Amt bestellt ist. Denn die Gemeinde ist, wie Chrysostomos sagt, das Pleroma des Bischofs." Diese Feststellung von H. Dombois (Recht der Gnade I, 829, von der Vf.in zit. 123) zeigt so hell als denkbar die theologische wie auch kanonistische Bedeutung des Rezeptions-Komplexes. Er hat denn auch in den letzten Jahrzehnten eine außerordentliche, sich in zahlreichen Publikationen niederschlagende Beachtung erfahren – allerdings eigenartigerweise kaum in der reformatorischen Theologie, obschon dort im vergangenen Jh. erstmals die ekklesiologische Relevanz entdeckt worden war. Die von E. Lessing betreute, bereits 1995 eingereichte Münsteraner Diss. sucht dieses Manko auszugleichen.

Allerdings leistet sie erklärtermaßen keine Sachanalyse des Themas, sondern befaßt sich, nach einer Übersicht über außertheologische Rezeptionsbegriffe (16–24), paradigmatisch mit der (als Entwicklungsgeschichte verstandenen) Begriffsgeschichte von „Rezeption" seit R. Sohm bis zum Werk des nachmaligen Dominikanerkardinals Yves Congar; dabei wird der Blick jeweils auch auf die Zeitgenossen der Protagonisten (z. B. Hinschius, Chomjakov, Grillmeier) geworfen. Diese Begrenzung im Präteritum rechtfertigt sich aus der Tatsache, daß der Leipziger Kirchenrechtler erstmals den an sich in der Rechtswissenschaft beheimateten Terminus in die Kanonistik und weiter in die systematische Theologie eingeführt hat. Dementsprechend wird seinem Œuvre ein (unverhältnismäßig) breiter Raum in dem schmalen Bd zugebilligt (25–94). Die Gemeinde, und Sohm spricht dies im Verlauf seiner Forschungen immer nachdrücklicher aus, ist aufgrund ihrer Geistbegabung Trägerin des Rezeptionsvorgangs, der zwischen Recht und Charisma vermittelt.

Für die orthodoxe Ekklesiologie – v. a. in ihrer „eucharistischen" Variante und im Kontext der Sobornost-Theologie – ist Rezeption die aus der Pneumatologie begründete notwendige Reaktion der Laien auf die Aktionen des Klerus. Wieder mehr kirchenrechtlich betrachtet die Thematik der bedeutende evangelische Kanonist Hans Dombois, selbst wenn auch für ihn die eigentlichen Agenten des Geschehens der Hl. Geist und der *consensus ecclesiae* sind. Aber zugleich ist Rezeption in seiner Theorie ein unverzichtbarer Fundamentalterminus des Rechtes. Am interessantesten wird für die Vf.in das Annahmegeschehen in der römisch-katholischen Ekklesiologie, die in ihrer neuscholastischen Tradition den Gehorsam gegenüber dem Lehramt als einzige und zwangsläufig richtige Form allein sehen kann. Erst der Rückgriff auf die Communio-Theologie im Umfeld des II. Vaticanums – und hier ist der maßgebliche Denker und Initiator (durch seine Konzilsaktivitäten) der französische Theologe: Rezeption gehört für ihn zum identitätstiftenden Handeln der Glaubensgemeinschaft, dem ein lammfrommer Lehramtspositivismus nicht gerecht wird. Die heutigen Auseinandersetzungen haben ihre Wurzel in der Unausgeglichenheit beider Kirchenmodelle. Die Untersuchung könnte dank ihrer Materialbeschaffung deutlich werden lassen, daß die Aporien nur (aber dann auch tatsächlich) durch eine vermehrte Beachtung der pneumatologischen Komponente in der Ekklesiologie wegsam werden können.

Eine systematisierende Zusammenfassung bringt die Ergebnisse ein; den wissenschaftlichen Desideraten wird ein nicht zu kurzes Literaturverzeichnis gerecht.

Die Studie K.s ist ein ansprechender und informativer Beitrag zu einer theologischen Problematik, die nicht an letzter Stelle auch ökumenische Relevanz besitzt.

Regensburg Wolfgang Beinert

Liturgiewissenschaft

Sehnsucht des Raumes. St. Peter und Paul in Dettingen und die Anfänge des modernen Kirchenbaus in Deutschland, hg. v. Michael Pfeifer. – Regensburg: Schnell & Steiner 1998. 192 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3–7954–1180–7

Als 1923 in Dettingen am Main die für den mit der Liturgischen Bewegung der folgenden Jahrzehnte verbundenen Kirchenbau bedeutenden Architekten Dominikus Böhm und Martin Weber die Kirche St. Peter und Paul erstellen, gilt sie als ein Bau revolutionärer Avantgarde. Was hier entstand, war die bewußte Abkehr vom historisierenden hin zu einem zeitgemäßen Raumausdruck. Dies darf gar als Beginn des modernen Kirchenbaus in Deutschland gelten. Anläßlich der 75. Wiederkehr der Kirchweihe dieses wegweisenden Baus wird dieser Bd vorgelegt, der von diesem Beispiel ausgehend die Entwicklung des Kirchenbaus im 20. Jh. insgesamt in den Blick nimmt.

Vorausgegangen war 1922 die Programmschrift „Christozentrische Kirchenkunst" des Gladbecker Priesters Johannes van Acken, die die Dettinger Architekten aufgreifen. Gemeint ist damit eine klärende Bereinigung inmitten eines Überhangs an Andachtsübungen, Privatfrömmigkeit, Heiligenstatuen und Nebenaltären. Alles Sekundäre und Unwesentliche sollte wegfallen und der Raum als Ort des Christusmysteriums, als „Einheitsraum von der Altarstelle aus" erfahrbar werden. Die sammelnde Reduktion auf den einen Altar als Mitte der einen Gemeinde war ein Neuanfang gegenüber dem Vielerlei der Stilformen. „Die Kirche in Dettingen ist ein Markstein auf einem Weg, den zu gehen man damals sich entschloß, ohne schon überblicken zu können, wohin er noch führen würde. Was zustande kam, zeigt, daß dank des Einsatzes und des Zusammenwirkens baukünstlerischer Begabung und neuen theologischen Verständnisses inmitten einer bewegenden Situation trotz mancher Gebundenheit an Traditionsformeln eine authentische Gestalt für Kirche gelungen ist" (H. Muck, 170). Dazu gehört auch die künstlerische Ausgestaltung, die Reinhold Ewald übertragen wurde. V. a. sein Passionszyklus in den Wandfresken, Zeugnis eines formalen Expressionismus, hat seinerzeit zu tiefster Ablehnung wie begeisterter Zustimmung geführt. Daß seine Bilder zur Raumgestalt passen, ist allerdings unstrittig.

Dem Hg. ist die Zusammenstellung eines ausgesprochen gelungenen Kunstbandes zu verdanken, der mit dem Kirchenbau vertraute Vf. (z. B. Barbara Kahle, Günter Rombold, Herbert Muck, Jürgen Lenssen) zusammenführt und so den lokalen Anlaß in die größere Dimension der Entwicklung des liturgischen Raumes der letzten acht Jahrzehnte hineinzustellen vermag. Die über 200 Bilder, darunter doppelseitige von R. Ewald, und Skizzen, die nicht nur die Dettinger Kirche illustrieren, sondern auch deren Wirkungsgeschichte in Kirchbauten bis in unsere Zeit hinein dokumentieren, macht den Bd zu einem Lesegenuß, wobei die wissenschaftliche Dimension gewahrt bleibt. Dabei sind auch die theoretischen Grundlegungen der drei für Dettingen verantwortlichen Künstler aufgenommen, mit denen eine intensive Auseinandersetzung erfolgt. Gelungen ist auch die Zusammenstellung von architektonischen, künstlerischen und theologischen Inhalten. Selbstverständlich gibt es bei den insgesamt 21 Beiträgen auch Wiederholungen und Überschneidungen. Ärgerlich ist die inzwischen leider weithin üblich gewordene Anordnung der Anmerkungen im Anhang. Insgesamt ist ein beachtenswerter Sbd entstanden, der allen an Kirchenbau, Liturgie und Kunstgeschichte Interessierten empfohlen werden kann.

Münster Klemens Richter

Haunerland, Winfried: **Die Primiz.** Studien zu ihrer Feier in der lateinischen Kirche Europas. – Regensburg: F. Pustet 1997. L, 564 S. (Studien zur Pastoralliturgie, 13), kt DM 88,00 ISBN: 3–7917–1559–3

Winfried Haunerland befaßt sich in seiner Habil.schrift, die im WS 93/94 von der Theol. Fak. der Ludwig-Maximilian-Univ. München angenommen wurde, mit der Primiz, ihren liturgiegeschichtlichen Fakten und ihren sozialen, anthropologischen und theologischen Motiven.

Das Interesse der vorliegenden Studie ist auf die Primizfeier innerhalb der lateinischen Kirche begrenzt und stützt sich auf lokale Quellen, die sich mit wenigen Ausnahmen alle auf Europa beziehen. Mangels verläßlicher Informationen bleiben nichteuropäische Länder weitgehend unberücksichtigt. Auch der Untersuchungszeitraum ist vom Vf. eingeschränkt. Er beschäftigt sich mit der Zeit zwischen dem Konzil von Trient und dem II. Vatikanischen Konzil, ist aber auch offen für Informationen über die Primizfeier nach dem II. Vatikanischen Konzil. Hinweise auf vortridentinische Primizfeiern werden als Ausgangspunkte für die spätere Entfaltung in einem einleitenden Kap. (Teil A) vorgestellt. Von der geschichtlichen Entwicklung der Primizfeier wird in den beiden Hauptteilen der Untersuchung gehandelt. In Teil B ist die Grundgestalt der Primizfeier erarbeitet aus den kirchlichen Rechtsbestimmungen zur Primiz, die die Ortskirche, aber auch den gesamtrömischen Ritus und die Liturgiebücher der Ordensgemeinschaften sowie die liturgischen Handbücher und Rubrizistiken betreffen. Im Teil C geht der Vf. den Einzelfragen der Primizfeier nach: Primizsegen, Primizpredigt und andere Texte und das Primizbrauchtum. Im abschließenden Teil D werden einige systematische Perspektiven ausgezogen. Der Schwerpunkt liegt hier auf der Funktion der Primiz im Leben des Neupriesters und der Gemeinde sowie auf dem in ihnen zum Ausdruck kommenden Priesterbild. In einem letzten Schritt wird nach den pastoralliturgischen Konsequenzen für die Primiz in Gegenwart und Zukunft gefragt.

Zu der Quellenlage im ausgehenden Mittelalter und in der Neuzeit *(Teil A)* ist zu unterscheiden, wieweit die Quellen Festschreibung einer tatsächlichen Praxis sind oder inwieweit sie nur eine Darstellung von Bräuchen und der Feier der Primiz sind, die nicht mehr der Praxis entsprechen. H. hat es darum auch vermieden, zu kurze Schlüsse für die Liturgie der Primiz zu ziehen. Als wichtigste Quelle erweist sich die Primizpredigt.

Im *Teil B* erfolgt eine detaillierte Sichtung und Beurteilung der Quellenlage. Insbesondere dienen dazu die Rechtsbestimmungen vor dem Konzil von Trient auf verschiedenen ortskirchlichen Synoden. Aus den Auflagen, Strafandrohungen und Warnungen (z. B. vor Habsucht) können Rückschlüsse auf das Faktum von Primizen und ihrer Gestaltung gezogen werden. Grundanliegen der Synoden und der bischöflichen Erlasse war die Sorge um die Primiz als einem Tag der Innerlichkeit und des Gebetes. Der Neupriester soll sich ganz auf Gott konzentrieren (41). Auf diesem Hintergrund sind die Verbote von Gastmählern (Primizmählern) durch verschiedene Diözesansynoden zu verstehen.

In der Synode von Braga (15. Jh.) finden wir erstmals die Darstellung einer angemessenen Feier der Primiz, wobei betont wird, daß alle Ehre und Festlichkeit, die dem Priester zuteil werden soll, letztlich zur Ehre Gottes und zur Ehre des Priestertums geschieht (45). Das Konzil von Trient verlangt, daß der Neupriester vor seiner ersten Messe eine Bescheinigung des „magister ceremoniarum" über seine hinreichende Unterrichtung besitzt. Nach Trient ergeben sich dann teilkirchliche Bestimmungen: z. B. Verbot einer Primizbraut. Verboten ist alles, „was auf habgieriges Geschäft oder hochzeitlichen Aufwand hinweist" (73). Die St. Gallischen Bischöfe fordern Einfachheit des Primizessens und nicht viele Reden. Sind bis jetzt nur indirekte Quellen für die Existenz einer Primizfeier angeführt, so ist aus der Diözese Leitmeritz ein ausführlicher liturgischer Primizritus, erlassen durch Bischof Augustin Bartholomäus Hille, erhalten (mit Abholung vom Elternhaus, Einzug, Meßfeier und Primizsegen).

Der lokalkirchliche Charakter der Primizliturgie tritt in den untersuchten Ordines deutlich hervor. Es hat nicht einfach ‚den' Primizritus gegeben, doch sind in allen ortskirchlichen Primizordnungen Übereinstimmungen anzutreffen. Die liturgischen Lehrbücher weichen in deren Grundzügen nicht von den Vorschriften der liturgischen Bücher ab. Ein wertvoller Fund bzgl. der konkreten Primizfeier ist die Leobener-Primizordnung von 1837 von Johann B. Hiereich, Stadtpfarrer in der Steiermark (1790–1845). Die Feier ist bis in alle Details geregelt. So ist die Primizpredigt bezeugt, ferner der Schlußsegen des Primizianten als Primizsegen, Primizessen mit Tischreden und der abschließenden Andacht. Der Bericht ist von der Aufklärung geprägt (z. B. nur deutsche Lieder für den Chor). Bemerkenswert ist die Integration der Primizpredigt in die Meßfeier. Die Kirchenordnung läßt erkennen, daß die Primiz mit großem Aufwand und als Fest der ganzen Gemeinde gefeiert wurde.

In *Teil C* geht es um historische Einzelfragen. Die hohe Wertschätzung, die dem priesterlichen Segen des Primizianten entgegengebracht wird, ist bereits für das 13. Jh. bezeugt. Ab dem 18. Jh. sind Hinweise auf den Primizsegen in zahlreichen liturgischen Büchern aus den franziskanischen Gemeinschaften zu finden. Über den Zeitpunkt und Dauer des Primizsegens sind unterschiedliche Traditionen vorhanden: innerhalb der Primizliturgie als auch im privaten Rahmen bei Primizeinladungen, bei Krankenbesuchen und sogar auf dem Friedhof. Die Anfänge der Primizpredigt reichen mindestens bis zum 13. Jh. zurück. Im deutschen Sprachraum muß sie große Verbreitung gefunden haben. Die Primizpredigt hält jeweils ein besonderer Primizprediger oder auch der Primiziant selbst. Ihr Inhalt ist oft auf die Person des Neupriesters bezogen, ebenso auf die Würde des katholischen Priestertums. Vf. weist auf die Gefahr der Primizpredigt hin, die darin besteht, daß der besondere Rang des Priesters über den Gläubigen betont wird. Heute muß sie sich an notwendigen theologischen Neuorientierungen messen. H. weist mit Recht darauf hin, „daß der ekklesiologische Charakter von Priesterweihe und Primiz und die Einbindung des Primizianten in das Presbyterium auch im Gebet aufscheinen und so eine personalistische Verengung vermieden wird" (379).

Zu einer historischen Untersuchung der Primizfeier gehört wesentlich auch das liturgiebegleitende Brauchtum der Primizfeier: Primizbraut und die geistliche Verwandtschaft. Die Konstanzer Diözesansynode von 1609 erließ das Verbot einer Primizbraut. Auch zahlreiche Verbote aus dem Süden des deutschen Sprachgebietes belegen, daß der Brauch über die Zeit der Reformation hinaus bekannt war. In der Schweiz verbreitete sich im 20. Jh. der Brauch, in der Regel nur kleine Mädchen als Primizbraut zuzulassen. Die Primizbraut hat symbolische Bedeutung: Sie vertritt die Kirche, mit der sich der Primiziant bei der Primiz vermählt (407). Seit dem 16. Jh. kommt auch der Brauch der geistlichen Verwandtschaft auf, der meist nur ökonomisch begründet wird.

Nach den manchmal zu detaillierten historischen Darstellungen zieht Vf. dann in *Teil D* die notwendigen systematischen Perspektiven aus: Aus anthropologischer Sicht schenkt er dem Brauchtum als Ausdruck der Volksfrömmigkeit große Beachtung, liegen darin doch die Kriterien für die Beurteilung der Liturgie der Primizfeier. Für ihn ist die Ausdrucksform der Volksfrömmigkeit „eine legitime Weise der Inkulturation des Glaubens" (457). Nicht zu übersehen ist die Bedeutung der Primiz als Übergangsritus. So gilt der Priester für die Gemeinde erst nach seiner Primiz als „legitimer Priester" (465). Die erste Meßfeier wurde als Anschlußritus an die Gemeinde, für die er geweiht wurde (relative Ordination), verstanden. Erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat die Priesterweihe größere Bedeutung als die Primiz erhalten. Heute hat die Primiz eine Umwandlung erfahren. Die sakramentale Ausübung der Weihevollmacht ereignet sich bereits bei der Weihe durch die Konzelebration. Die Primiz ist eigentlich nicht mehr die erste Messe des Neupriesters. Ist sie bei der Priesterweihe die erste Messe zusammen mit dem Bischof, wird die Primiz die erste Messe an dessen Stelle: „Damit aber wird das, was die alltägliche Wirklichkeit ekklesialer und presbyterialer Praxis ausmacht, in der Primiz an ausgezeichneter Stelle Ereignis" (470). Ebenfalls nur anthropologisch nachvollziehbar ist die Wirkkraft des Anfangs, d. h. die Erwartung, daß Menschen von der Primizmesse und dem Primizsegen eine besondere Kraft erwarten (Traum von der ewigen Jugend!) Dennoch ist nicht von der Hand zu weisen, daß die Primizfeier auch heute noch zu „einem besonderen Ort der Segenserfahrung" werden kann.

Außer den anthropologischen Aspekten widmet H. auch den ekklesiologischen Aspekten volle Aufmerksamkeit. Schon das Phänomen der Primizbraut hat gezeigt, das die volkstümliche Deutung der Primiz als geistliche Hochzeit in der Vermählung des Primizianten mit der Kirche eine lange Tradition hat. Solange aber die Priester bei der relativen Ordination nach der Priesterweihe zu einer bestimmten Titelkirche geführt wurden, ließ diese enge Verbindung von Ordination und Amt die Beziehung des Priesters zur Titelkirche als eheähnlich erscheinen. Durch die Ablösung der relativen Ordination und damit die Bindung an eine bestimmte Gemeinde hin zur absoluten Ordination fehlte die Bindung an eine bestimmte Gemeinde und die Primizbraut trat nun als Symbol für die Kirche auf, die sonst unanschaubar und nicht mehr greifbar war (490). Die Primizbraut kommt deshalb erst ab dem 16. Jh. auf, wo schon die absolute Ordination eingeführt wurde und dieser Brauch hielt sich gegen alle liturgierechtlichen und theologischen Bedenken über 400 Jahre! H. stellt kritisch die einseitige Betonung der repraesentatio Christi als ein Gegenüber zur Gemeinde gegenüber der repraesentatio Ecclesiae heraus. Diese aber ereignet sich konkret in der Eucharistiefeier mit seiner Gemeinde. Darum ist auch die Primizbraut nicht mehr sinnvoll.

Die Primiz ist zweifelsohne eine Glaubensfeier der Gemeinde. Doch ist zu fragen, wie denn die Feier der Taufe in der Gemeinde erlebt wird. Steht nicht die Feier einer Primiz höher als jene der Taufe? Und wie steht es beim Stellenantritt anderer pastoraler Dienste? Auch hier muß wieder vor dem Personenkult gewarnt werden!

Die umfangreiche Studie schließt ab mit pastoral-liturgischen Konsequenzen. Darin wird eindrücklich herausgestellt, daß die Primiz eine Feier ist und darin auch die entsprechende Feiergestalt aufweisen muß (519–527). Sie ist Feier der Kirche, aber als solche immer Feier der konkreten Gemeinde, womit er die Tradition einer eucharistischen Ekklesiologie aufnimmt. Wenn er dabei meine Arbeit über die eucharistische Ekklesiologie zitiert (511), vermißt er darin die Arbeiten von Josef Ratzinger, übersieht aber, daß Ratzinger in seiner eucharistischen Ekklesiologie einen anderen Ansatz hat als ich (nämlich von der Universalkirche her zur Gemeinde und nicht – wie mein Ansatz – ganz von der Eucharistie feiernden Gemeinde her über die Communio mit der Ortskirche zur Communio mit der Universalkirche).

Die Arbeit schließt mit einem Rückblick und Ausblick, der die zukünftige Primizpraxis anspricht, in der tradierte Feierformen „mit kritischer Behutsamkeit" in die Praxis der Gegenwart zu integrieren sind und dabei zeitgemäße Ausdrucksformen „in einem Zusammenspiel von Volksfrömmigkeit und Theologie" (540) gesucht und erprobt werden sollen.

Die Studie über die Primiz, wie sie hier vorgelegt wird, bedarf mit Recht einer differenzierten und ins Detail gehenden Untersuchung des geschichtlichen Stoffes. Doch wirken die vielen Wiederholungen im historischen, aber auch im systematischen Teil eher mühsam. Die Zusammenfassung (535f) sollte sich nicht mehr auf Detailfragen konzentrieren. Besser wäre eine Zusammenfassung je nach den einzelnen Teilen. Doch schmälert diese Kritik nicht den Wert der Arbeit. Vf. kommt das Verdienst zu, durch die wissenschaftliche Aufarbeitung des Quellenmaterials zum ersten Mal eine umfassende Studie über die Primizfeier vorgelegt zu haben.

Fulda/St. Gallen Anton Thaler

Drama „Gottesdienst". Zwischen Inszenierung und Kult, hg. v. Arno Schilson / Joachim Hake. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. 138 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–17–015632–2

Der Mainzer Religionshistoriker Arno Schilson befaßt sich seit einigen Jahren in einer Vielzahl von Publikationen mit der kirchlichen Liturgie in einer total säkularisierten Gesellschaft (vgl. ThRv 94 [1998], 323f).

Ausgehend von der Feststellung, daß christlicher Gottesdienst am Ende des 20. Jh.s immer weniger Zuspruch findet, sieht er nicht nur eine Wiederkehr des Religiösen, sondern auch eine Wiederkehr des Kultes im säkularen Alltag. Alltägliche Lebensvorgänge werden ästhetisch überhöht, das eigene Leben inszeniert und dramatisiert, was sich vornehmlich in den allgegenwärtigen Medien zeige. Als Beispiel dafür beschreibt er das Kult-Marketing und die Neubewertung des Symbolischen in der „Erlebnisgesellschaft". So habe der Markt den Nimbus des Zuverlässigen, des Beständigen, der Stabilisierung des Lebens und damit der Sinngebung dieses Lebens im Sinne eines Erlebnisgewinns. Damit eröffne das Kult-Marketing eine Möglichkeit der Einbindung in eine stabilisierende gesellschaftliche Gruppe, die der Konsumenten. Zugleich werde damit den verschiedenen Bedürfnissen ein sinnenhaft-symbolischer Ausdruck verschafft. Unter Verweis auf D. Bosshart (Die Zukunft des Konsums, Düsseldorf / München 1997) und H. Cox (Konsumreligion und Bilderwelt, in: Medienkult – Medienkultur, hg. v. S. v. Kortzfleisch / P. Cornehl, Berlin / Hamburg 1993) sieht er im Marktgeschehen ein Gesamtkunstwerk, wobei der Vorgang des Einkaufens selbst zu einem ästhetischen Genuß werde, „der sich an symbolisch-bildhaft vermittelten, wesentlich arationalen und eher wortlosen Gehalten, Erwartungen, Sehnsüchten und Empfindungen orientiert und so mittels solcher (Waren-)Ikonen den eigentlich religiösen Akt vollzieht, indem er Heimat, Geborgenheit, Glück und ‚Erlösung' zu vermitteln verspricht" (51).

S. sieht nun v. a. drei Momente, in denen sich christliche Liturgie diesen kulturellen Herausforderungen stellen muß. Er verlangt einmal den „Mut zu sympathisch-kritischer Zeitgenossenschaft". Das erstaunliche religiöse Gepräge in unserer Gesellschaft dürfe nicht als Bedrohung, sondern müsse als Herausforderung und Chance verstanden werden. Weiter fordert er einen „Mut zum schlichten und erlebnisnahen Ritual". Der Gottesdienst müsse eine ästhetisch gelungene Ausdrucksgestalt des eigenen Erlebens sein, sensibel und offen für die pluralen kulturellen und religiösen Befindlichkeiten der Menschen. Es gehe um die Rückgewinnung akzeptabler und erlebnisorientierter Gottesdienstformen. Weiter brauche es den „Mut zu Symbol und ästhetischer Inszenierung der Liturgie". Gefordert werden eine symbolisch-bildhafte Gestaltung des Gottesdienstes durch eine Verlebendigung und kreative Übersetzung gewachsener und überlieferter Formen, Gesten und Zeichenhandlungen.

All dem wird man zustimmen können. Dennoch bleibt die entscheidende Frage unbeantwortet: die Frage nach dem christlichen Glauben als Voraussetzung einer Liturgie, die immer Feier dieses Glaubens zu sein hat. Eine Krise des Gottesdienstes ist zunächst eine Krise des Glaubens. Wo Gott nicht mehr die unbestrittene Mitte des Seins ist, werden Zeichen, die diesen Gott feiern sollen, sinnlos. Es gibt derzeit vielerlei Nachdenken über die „Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie"[1] oder auch „Die missionarische Dimension der Liturgie"[2]. Es kann die konkrete Feiergestalt evangelischer wie katholischer Gottesdienste oft mit Recht kritisiert werden. Es ist sinnvoll, über präkatechumenale Gottesdienstformen nachzudenken. Letztlich geht es aber um die darin zum Ausdruck kommende Sinngestalt, um Inhalte. Die Frage nach der Liturgie in einer nachchristlichen Gesellschaft ist also nicht allein damit zu beantworten, ob und wieweit ihre Gestalt den Menschen heute anzupassen ist.

Die weiteren Beiträge entfalten den Titel dieses Bdes unter verschiedenen Aspekten und sollen wenigstens genannt sein: K.-H. Bieritz, *Spielraum Gottesdienst* (69–101), H. Matiasek, *Liturgie und Theaterspiel* (103–113), J. Hake, *Einige Bemerkungen über das Komische und Pathetische und die Folgen für die Liturgie* (115–138).

Münster Klemens Richter

Fuchs, Guido: **Mahlkultur.** Tischgebet und Tischritual. – Regensburg: F. Pustet 1998. 387 S. (Liturgie und Alltag), geb. DM 49,80 ISBN: 3–7917–1595–X

Wenn es stimmt, daß „das Wesen des Christentums synesthiein" ist, wie Franz Mußner im Schlußsatz seines Kommentars zum Galaterbrief 1974 behauptet, dann muß es eigentlich erstaunen, wenn es bislang über das „miteinander essen" keine umfassende Monographie aus theologischer Sicht gab. Sicherlich gibt es eine Fülle von Studien, die sich mit Ursprung, Gestalt und Soziologie frühchristlicher Mahlfeiern befassen (in jüngster Zeit u. a. K. Berger, H.-J. Klauck, M. Klinghardt). Das gilt auch für die Religionsphänomenologie hinsichtlich des sakralen Mahles (u. a. F. Bammel, H. J. Greschat). Ansätze finden sich auch in der Sakramentenkatechese (D. Emeis, K. Koch). Und im anthropologischen Bereich, in den Kulturwissenschaften ist die Literatur geradezu unüberschaubar. Doch erst 1995 hat der Vf. der Würzburger Kath.-Theol. Fak. seine Habil.schrift „Liturgie und Mahlstil. Untersuchung zu Tischgebet und Tischritual" vorgelegt, die diese verschiedenen Ansätze zu bündeln versucht. Offensichtlich um einen größeren Leserkreis anzusprechen, wurde dann der o. g. Titel für die Publikation gewählt.

Die Arbeit gliedert sich in drei größere Teile: Tischgebet, Tischritual und Mahlkultur. Sinnvollerweise wird dabei das eucharistische Mahl nicht in den Mittelpunkt gestellt, sondern lediglich dort tangiert, wo dies von der Sache her unerläßlich erscheint.

Nach einer Klärung der Frage, inwieweit das *Tischgebet* als Liturgie zu fassen ist, wird dessen Geschichte vom jüdischen Ursprung bis zu den Tischgebetbüchern unserer Zeit dargelegt (27–73). Schwerpunkte sind hierbei die unglückliche Entwicklung vom Lobpreis hin zur Sachbenediktion und vom Dank zur Bitte, dann der Einfluß von Liturgie und liturgischer Sprache auf diese Gebetsform (Benedictio mensae) sowie volksfromme Ersatzformen des v. a. in Klöstern geübten liturgischen Gebets. Hier wären deutlichere Hinweise darauf wünschenswert gewesen, ob dort, wo jede anamnetisch-epikletische Struktur fehlt (z. B. „Komm, Herr Jesu, sei unser Gast ..."), legitimerweise noch von Liturgie gesprochen werden darf. Untersucht werden weiter der Tischgesang als Tischgebet, Bedeutung und Funktionen bis hin zu Parodie und Humor in dieser Gebetsform, Sprecher und Gebetshaltungen, Händewaschung sowie Kreuzzeichen (74–121).

[1] So der Untertitel von „Heute Gott feiern", hg. v. B. Kranemann u. a., Freiburg 1999.

[2] So der Untertitel von „Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft", hg. v. B. Kranemann / K. Richter / F.-P. Tebartz-van Elst, Stuttgart 2000.

Der größere Teil der Arbeit ist dem *Tischritual* gewidmet (123–277) und umfaßt nach einer Definition des Mahles gut miteinander verbundene Studien zum Raum des Mahlhaltens von den Trapeza der Athos-Klöster bis zum Herrgottswinkel als Zentrum des Familiengebetes, zu Tisch und Tischgestaltung nicht zuletzt unter dem Einfluß der Liturgie (z. B. sigmaförmige Tische), zu Ordnung und Tischgemeinschaft vom Refektorium bis zum Familientisch einschließlich Aspekten der Kommunikation, aber auch der Agape. Immer wird der Bezug von der Liturgie her oder zur Liturgie hin mitbedacht. Ein eigener Abschnitt ist dem Wort Gottes beim Mahl gewidmet (Tischlesung, Geistliches Gespräch und Tischmusik). Ebenso wird die liturgische Prägung besonderer Speisen behandelt, wobei Brot und Wein im Mittelpunkt stehen. Auch hierbei gibt es immer Hinweise auf die Liturgie, etwa bei der Frage des Brotbrechens oder der nach Traubensaft an der Stelle des Weines. Mit diesem Abschnitt eng verbunden sind die Ausführungen über die Prägung des Mahls durch die liturgische Zeit, wobei die (Agape-)Mähler im Anschluß an liturgische Festfeiern herausgehoben werden. Übrigens hat Vf. schon 1997 wohl auf der Grundlage seiner Habil.schrift ein für die Praxis gedachtes Buch über „Agape-Feiern in Gemeinde, Gruppe und Familie" vorgelegt.

Im abschließenden Teil zur *Mahlkultur* (279–298) wird eine Ergebnisfindung versucht, die sich als ein Plädoyer für eine christliche Mahlkultur heute versteht, aber durchaus problemorientiert unsere gesellschaftliche Situation in den Blick nimmt. Das hat selbstverständlich Rückwirkungen auf die Mahlform der Eucharistie, die in ihrer vollen Zeichenhaftigkeit zum Ausdruck kommen müßte. Hier werden u. a. auch Folgen für die Speisen angesprochen, etwa unter dem Aspekt der Umweltverträglichkeit.

Insgesamt liegt ein gelungenes Werk vor, dessen roter Faden nicht zuletzt in der begründeten These besteht, daß im Essen und Trinken etwas vom lebenspendenden Gott erfahren werden kann. Das Mahlhalten kann dabei auf die eschatologische Verheißung ausgerichtet sein, die im Tischgebet als „Gastmahl des ewigen Lebens" umschrieben wird. Es gelingt Vf., die Fülle der mit dieser Thematik verbundenen auch interdisziplinären Ansätze miteinander zu verknüpfen. Die Druckanordnung, welche die wissenschaftliche Aufarbeitung im Kleindruck bietet, die Ergebnisse aber im Normaldruck wiedergibt, ist auch für nicht an der Einzelanalyse interessierte Benutzer leserfreundlich gestaltet. Hier liegt auch der Grund für die Verbannung der Anmerkungen in den Anhang, der auch einen Nachweis des zumeist informativen Bildmaterials enthält. Ein – wie für eine Habil.schrift selbstverständlich – umfangreiches Literaturverzeichnis und ein hilfreiches Sachregister schließen die auch formal gut gestaltete Studie ab.

Münster Klemens Richter

Vinçon, Herbert: **Die Reise des Sterns.** Familiengottesdienste für Advent, Weihnachten und Epiphanias. – Stuttgart: Betulius 1997. 125 S., kt DM 24,80 ISBN: 3–89511–043–4

Die Zeit vom Advent über Weihnachten bis hin zu Epiphanias (hier wird deutlich, daß es sich um ein evangelisches Modellbuch handelt) bietet zahlreiche Möglichkeiten für Familiengottesdienste.

Vinçon möchte mit seinen acht (Wort-)Gottesdienstmodellen, die für eine Liturgie gedacht sind, die Kinder und Erwachsene gemeinsam feiern, sowohl Sinn und Ursprung dieser geprägte Zeit als auch ihr reiches Brauchtum erschließen. Durch eine Generationen übergreifende Neubesinnung soll der Gefahr der Veräußerlichung und Kommerzialisierung entgegengewirkt werden.

Das Werk enthält *drei Gottesdienstvorschläge für Adventssonntage* (Siehe, dein König kommt zu dir, Die Adventswurzel, Martin wartet auf Jesu Christus), *vier Modelle für Familiengottesdienste für den Heiligen Abend* – mit zwei Krippenspielen, einem Schattenspiel und der Idee für eine Dia-Serie – (Die Reise des Sterns, Die Nacht des Friedens, Der Wirt, Ein Esel kommt nach Betlehem) und *eine Vorlage zum Fest der Erscheinung des Herrn* (Die Heiligen Drei Könige).

Die ausgeführten, in der Praxis einer Gemeinde bereits erprobten Modelle sind einfach zu verwirklichen, und die Verantwortung für die Vorbereitung der Feiern ist leicht auf mehrere Beteiligte zu verteilen, weil die Vorbereitung in der Regel unterschiedliche Bereiche betrifft: Requisiten, Kostümierungen, Kulissen, einfache Installationen, Figuren- und Schattenspiele, Lieder, Texte. Zu jedem der acht Modelle wird in einer knappen Vorbemerkung auf Sinn und Inhalt sowie die biblischen Hintergründe des thematischen Gottesdienstes hingewiesen; im Anschluß daran sind die Rollen aufgelistet, die für die Feier gebraucht werden. Gesänge sind mit Noten abgedruckt, sofern sie nicht dem evangelischen Gesangbuch entnommen sind.

Ohne große Probleme sind diese guten Vorlagen und Anregungen auch für katholische Gottesdienstes, seien es Familienmessen oder parallele Wortgottesdienste, zu verwenden.

Münster Dietmar Thönnes

Gauer, Jürgen: **Freunde machen das Leben bunt.** Gottesdienste mit Kindern. – Düsseldorf: Patmos 1998. 171 S., kt DM 26,80 ISBN: 3–491–70306–9

Das Buch bietet zwölf ausgearbeitete Modelle für (Wort-)Gottesdienste mit Kinder im Alter von ca. drei bis sieben Jahren, die nach Aussage des Vf.s in einer evangelischen Kindertagesstätte gefeiert, also erprobt wurden.

Alle Modelle haben eine ähnliche Grundstruktur, was den Vorzug hat, daß Kinder sich an die Gottesdienststruktur gewöhnen können: *1. „Wir finden uns im Namen Gottes zusammen"* (Gottesdienstraum herrichten, zur Ruhe kommen, Begrüßung, Lied, Gebet); *2. „Wir hören die Botschaft von und im Sinne Gottes"* (Lied, Geschichte aus oder im Sinne der Bibel); *3. „Wir lassen Gottes Botschaft nachwirken"* (Deutung, Spiel, Meditation, Symbolbetrachtung, Erzählung etc.); *4. „Wir lassen uns von Gott senden"* (Lied, Bitten, Segen). Der Aufbau bietet in neuem Gewand letztlich die klassische Struktur eines Wortgottesdienstes. Die einzelnen, gut strukturierten Modelle enthalten neben Erläuterungen und Regieanweisungen für Spiele oder Aktionen kindgerecht formulierte Texte (Geschichten zum Vorlesen oder Erzählen und Gebete) und viele neue geistliche Lieder.

Thematisch werden die Modelle unter *sechs Überschriften* zusammengefaßt: *Wir gehören zusammen* (Zusammenleben im Kindergarten), *Wir feiern ein Fest* (Sommerfest / Gemeindefest), *Menschenkinder auf Gottes Erde* (Liebe zu Geschöpf und Schöpfung), *Von guten Mächten wunderbar geborgen* (Gott, unser Freund und Hirte), *Siehe, ich verkünde euch große Freude* (Advent / Weihnachten), *Leinen los* (Kindergartenabschied / Schulanfang).

Als Hintergrundinformation und Arbeitshilfe wird jeder einzelne Gottesdienst kurz eingeleitet und erläutert, bevor der Gottesdienst in seinem Ablauf (samt Regieanweisungen) abgedruckt ist; am Ende eines jeden Modells gibt es „Hinweise zur Vorbereitung des Gottesdienstes".

Der Praxiswert dieser Sammlung liegt darin, daß die Vorlagen vollständig ausgeführt und durchformuliert sind, Strukturen, Ziele und Hintergründe zumindest angedeutet werden und alle Gottesdienste zudem mit verhältnismäßig wenig Material auskommen. Von der jeweils auf die junge Gottesdienstgemeinde bezogenen konkreten Vorbereitung dispensiert allerdings auch eine solche Sammlung nicht; sie kann im „liturgischen Ernstfall" auch Ideen- und Materialbörse oder Lied- und Text-Steinbruch sein.

Münster Dietmar Thönnes

Gottesdienst für Jugendliche. Praxismaterialien für alle Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres, hg. v. Hans-Martin Lübking. – Düsseldorf: Patmos 1998. 229 S. (Perikopenreihe, 3), geb. DM 39,80 ISBN: 3–491–77992–8

Der große Wert einer solchen Sammlung von Gedanken zu Jugendgottesdiensten, die sich an einem Bibeltext orientieren (hier 3. Perikopenreihe [1998/99] evangelisch!), liegt für die Vorbereitung katholischer Jugendgottesdienste darin, daß, obwohl manche konkrete Einzelheit so nicht zu übertragen ist, eine Fülle von Einzelideen und -vorschlägen grundsätzlicher Art gesammelt ist. Die Überlegungen tragen nicht die Handschrift einer einzigen Person, weil der Hg., Hans Martin Lübking, Vorschläge von 39 weiteren Vf.innen und Vf.n – zumeist Pfarrerinnen und Pfarrer – gesammelt hat. Durch deren unterschiedliche pastorale Tätigkeitsfelder ist eine gute Bandbreite garantiert, die die Handhabbarkeit jedoch nicht beeinträchtigt, weil alle Modelle unter denselben Überschriften sortiert sind:

Geboten werden zu jeder Perikope aus der Hl. Schrift – die Zuordnung der entsprechenden, nach Kirchenjahreszeit sortierten Bibelstellen steht am Beginn des Bdes – ca. zwei bis fünf Seiten gut gegliederte Anregungen: *I. Die Jugendlichen* (und entsprechende Bibelstelle), *II. Konkretionen, Beispiele, Veranschaulichungen, III. Aus Religionsunterricht, Konfirmanden- und Jugendarbeit, IV. Liturgische Gestaltungsmöglichkeiten, V. Literatur- und Medienhinweise.*

Trotz des katholischerseits etwas eingeschränkten Gebrauchswertes – Bibelstellen der 3. Perikopenreihe müssen, soweit möglich, den Lesejahren zugeordnet werden – eine hilfreiche, bibeltheologisch orientierte Sammlung für die Vorbereitung von Jugendgottesdiensten, die sich gerade durch die weiterführenden Hinweise eher als Rezeptbuch denn als Fertigprodukt versteht!

Münster Dietmar Thönnes

Christliche Sozialwissenschaften

Signale der Solidarität. Wege christlicher Nord-Süd-Ethik, hg. v. André Habisch / Ulrich Pöner. – Paderborn: F. Schöningh 1994. 224 S., kt DM 53,00 ISBN: 3–506–73601–9

Der Sbd ist Peter Hünermann zu seinem 65. Geburtstag gewidmet, der sich als Mitglied der wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz, als Präsident des Stipendienwerkes Lateinamerika–Deutschland und des Katholischen Akademischen Austauschdienstes (KAAD) um die Nord-Süd-Fragen verdient gemacht hat.

Die einzelnen Beiträge umfassen ein weites Feld christlich-sozialer Verantwortung. Den ersten Beitrag steuert Klaus Demmer, Moraltheologe an der Päpstlichen Univ. Gregoriana, zum Thema *„Naturrecht im Zeichen der Solidarität"* bei. Es geht um erkenntnistheoretische Fragestellungen. Da ist zwar vom Naturrecht als dem Grund von menschlichem Recht die Rede (18ff), aber man spürt auf Schritt und Tritt, wie schwer es dem Vf. fällt, das wirklich zur Geltung zu bringen, was ein naturrechtlicher Ansatz leisten könnte. Das Recht nur als eine „Geste der Solidarität mit den Rechtsgenossen" zu bezeichnen und darin nur ein „Schutzrecht" zu erblicken, offenbart die Problematik. Eine Begründung der Einsichten in die Wesensnatur des Menschen sei zwar „unverzichtbar", aber wird eher nebenbei in der Fußnote 47 beigefügt.

Zwei Beiträge sind besonders anregend. Der leider zu früh verstorbene katholische Sozialwissenschaftler Franz Furger befaßt sich mit der *weltwirtschaftlichen Entwicklung*, die ökonomisch effizient, theoretisch-wissenschaftlich begründet und ethisch verantwortlich sein müsse (49–67).

Wolfgang Ockenfels fragt nach den *Perspektiven der Katholischen Soziallehre und einer sozialen Marktwirtschaft für die Entwicklungszusammenarbeit* (69–87).

Wenig konkret ist der Art. von Dietmar Mieth, der sich mit dem *„kritisch-handlungstheoretischen Ansatz und seinen Auswirkungen auf die Nord-Süd-Problematik"* befaßt. Christlich-soziales Denken, das sich in theoretischen Gedankenspielen, obendrein in wenig verständlicher Sprache präsentiert, trägt dazu bei, daß das Fachgebiet der Christlichen Gesellschaftslehre an Attraktivität und Bedeutung verliert.

Der Gemeinschaftsartikel von André Habisch und Karl Homann *„Der Ertrag der Kooperation"* (113–137) enthält im ersten Teil aus anderen Veröffentlichungen der Vf. her bekannte Überlegungen zu einer Ethik des Gesellschaftsvertrages. Aus der Perspektive einer Ökonomik menschlicher Interaktionen komme es auf die Sicherung wechselseitiger Kooperationsverträge an. Bei der Applikation der normativen Überlegungen auf die Nord-Süd-Problematik gelangen die Vf. zu Überlegungen, die der Diskussion bedürfen. Dies gilt z. B. für die These, daß nicht reale Ausbeutung des Schwächeren durch den Stärkeren (wie in der Dependenztheorie), sondern die potentielle Ausbeutbarkeit des Stärkeren durch den Schwächeren das virulente Problem darstelle (130).

In einem gewissen Kontrast zu diesen institutionenethischen Vorstellungen steht der Beitrag von Hans-Joachim Höhn: *„Zwangssolidaritäten"* (139–152). Zunächst wird festgestellt, daß das Plädoyer für eine internationale Solidarität vor dem Vorwurf der idealistischen Weltfremdheit nur dann geschützt sei, wenn es sich empirisch bzw. sozialanalytisch und sozialgeschichtlich fundieren läßt. Primäre Aufgabe der Ethik sei es nicht, Solidarität herzustellen, sondern bereits bestehende Strukturen und Muster der Vergesellschaftung des Daseins aufzudecken. Allerdings ist dann noch wenig ausgesagt über die für das christliche Denken maßgebliche Einsicht, daß die Person selbst eine „soziale" Dimension hat, inmitten der Gesellschaft lebt. Solidarität muß auch gegenüber Kollektivität abgegrenzt werden. Was die ökonomische Neuorientierung der Entwicklungszusammenarbeit angeht (149ff), so ist die Betrachtungsweise zu wenig differenziert.

Peter Rottländer, der von den moralphilosophischen Arbeiten Michael Walzers beeinflußt und seit langem Positionen der sog. Befreiungstheologie verpflichtet ist, geht der Frage nach: *„Vom Eigeninteresse zur Moral?"* und zwar im Bereich der Entwicklungspolitik. Wie im Titel suggeriert, erblickt der Vf. im Eigeninteresse den Gegensatz zur Moral, ohne zu bedenken, daß die „goldene Regel" offenbar selbst von anderen Voraussetzungen ausgeht. Was das Eigeninteresse seit dem Aufkommen der kapitalistischen Wirtschaftsweise so problematisch machte, war die damit verbundene individualistische Gesellschaftsinterpretation. Der ideologische Blickwinkel des Vf.s, der sich auch in der einseitig ausgewählten Literatur, die in den Fußnoten genannt wird, niederschlägt, versperrt ihm den Blick für die Frage, ob in Entwicklungsländern, die noch sehr weit zurückhängen, nicht gerade das Element des Eigeninteresses vernachlässigt wurde und wird.

In dem Beitrag *„Globale Gerechtigkeit durch interkulturelle Sensibilität"* von Friedhelm Hengsbach und Matthias Möhring Hesse ist viel von interkulturell und multikulturell, auch von ziviler Weltgesellschaft die Rede, aber ob Reformperspektiven wie die „weltweite Garantie individueller Schutz- und Beteiligungsrechte" am „Weltbürgertum", eine „globale Demokratisierung" oder die „Vernetzung sozialer Bewegungen" ausreichen, um mehr Gerechtigkeit in der Weltgesellschaft zu erreichen, ist fraglich. V. a. vermißt man „die Sensibilität für das Prinzip der Subsidiarität bzw. der „Hilfe zur Selbsthilfe", das künftig auch in der Zusammenarbeit zwischen Industrienationen und Entwicklungsländern stärker berücksichtigt werden muß. Diese kritische Anfrage gilt auch für die Überlegungen, die Johannes Müller in dem Art. *„Mitleiden als Grundlage mitmenschlicher Solidarität"* anstellt.

Wenn man den vorliegenden Sbd in zeitlichem Abstand liest, dann spürt man, wie schnell sich das Gesellschaftsgefüge in der Welt verändert. Gewiß: Ohne Solidarität gibt es keine Entwicklung; ohne die bewußte Rückkehr zu den Grundlagen der christlichen Anthropologie und Gesellschaftsauffassung bleiben jedoch viele gut gemeinte Denkansätze merkwürdig steril.

Augsburg Anton Rauscher

Pastoraltheologie

Pompey, Heinrich: **Caritatives Engagement – Lernort des Glaubens und der Gemeinschaft.** Effizienzuntersuchung eines Grund- und eines Aufbaukurses zum Kennenlernen theologischer Aspekte des Leitbildes sozial-diakonischer Hilfe und zur Sensibilisierung der Mitwirkenden für den communialen, dienstgemeinschaftlichen Charakter kirchlicher Sozialdienste. – Würzburg: Echter 1994. 304 S. (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral, 1), kt DM 48,00 ISBN: 3–429–01623–1

Der erste Bd der neuen Reihe „Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral" dokumentiert zwei Kursprojekte zur Fortbildung von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern kirchlicher Beratungsdienste und caritativer Einrichtungen. Es handelt sich näherhin um eine „Effizienzuntersuchung eines Grund- und Aufbaukurses zum Kennenlernen theologischer Aspekte des Leitbildes sozial-diakonischer Hilfe und zur Sensibilisierung der Mitwirkenden für den communialen, dienstgemeinschaftlichen Charakter Kirchlicher Sozialdienste" (Untertitel!).

Hinter der peinlich pompösen Programmatik verbirgt sich zunächst nicht mehr und nicht weniger als das – zweifellos berechtigte und allerorten artikulierte – Bemühen um eine christlich-kirchliche Identität caritativer Einrichtungen und die ihr korrespondierende Motivation ihrer Mitarbeiter.

Beide Kurse, die letzterem Zweck gewidmet waren, werden hinsichtlich ihrer Ziele und der verwendeten Lehr- und Lernmethoden dargestellt. Zugleich dienen sie als Objekte einer qualitativen und quantitativen Evaluation.

Während als Pilotstudie ein Kursprojekt für Telefonseelsorger und -seelsorgerinnen firmiert (aus der Zeit, als H. Pompey noch an der Univ. Würzburg arbeitete), entstammen die beiden dokumentierten sog. „Experimentalprojekte" („Glauben und Helfen" sowie „Kirche und Helfen") dem Zeitraum seit seiner Berufung auf den Lehrstuhl für Caritaswissenschaft und Christliche Sozialarbeit in Freiburg.

Ob die beiden Populationen sich für diesen Zweck eignen, erscheint in zweifacher Hinsicht fraglich:

a) Die Testgruppe der Pilotstudie bestand aus Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern einer Institution (Telefonseelsorge), die landläufig nicht der institutionalisierten Caritas zugeordnet wird, sondern den sog. „Sonderseelsorge"-Formen.

b) Bei diesen beiden (teilweise deckungsgleichen) Populationen der Projekte „Glauben und Helfen" sowie „Kirche und Helfen" handelte es sich um sog. „stranger"-Fortbildungsgruppen, die – obwohl als Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern caritativer Einrichtungen anderen normativen Orientierungen unterliegend als sog. „In-Service-Trainings"-Gruppen – für eine auf die Akzeptanz institutioneller Normen (und insofern auf Corporate Identity) zielende Untersuchung am ehesten geeignet wären.

Jenseits solcher methodischer Vorentscheidungen springt als Merkmal der Publikation ein ungewöhnlich hoher Aufwand an Demonstration empirischer Forschungsinstrumente ins Auge, der weder in einem adäquaten Verhältnis zur Größe und Zahl der untersuchten Populationen steht und erst recht nicht zum Ergebnis der Studie. Daß die „Begegnung von Lebenswelt und Glaubenswelt in karitativen Einrichtungen ... befreiend und affektiv wie kognitiv überwiegend anregend erlebt wird ..." (237), könnte nur dann als bemerkenswert und gängigen Vorurteilen widersprechend eingeschätzt werden, wenn genau in diesem Punkt nicht die genannte Differenz von Fortbildungsgruppen und Arbeitsteams Anlaß zum Zweifel gäbe.

Daß die „mündlichen Rückmeldungen aller Kursgruppen zu beiden Kurstypen (deutlich) machen, wie sehr die Kurse für die Teilnehmerinnen und Teilnehmer persönlich und auch beruflich als bereichernd erfahren wurden", wird in einer eineinhalbseitigen „Zusammenfassende(n) Beurteilung des gesamten Forschungsprojektes" (237f) als eines seiner wichtigsten Ergebnisse unterstrichen.

Ob es dazu dieses Aufwandes an „empirischen Methoden" bedurfte? Angesichts der augenfälligen Diskrepanz zwischen (dokumentiertem) Aufwand und Ertrag wirft das Buch abschließend die Frage auf, ob sein geheimes Ziel vielleicht darin bestand, die alte Caritaswissenschaft „empirisch" salonfähig zu machen.

Dann dürfte man ihm eigentlich v. a. Leser wünschen, die es nur durchblättern.

Münster Hermann Steinkamp

Praktische Theologie

Wittmann, Dieter: **Tiefenpsychologische Zugänge zu Arbeitsfeldern der Kirche.** Beiträge zur Exegese, Ethik, Seelsorge und Homiletik. – Frankfurt: Peter Lang 1998. 199 S. (Erfahrung und Theologie. Schriften zur praktischen Theologie, 31), brosch. DM 65,00 ISBN: 3–631–33800–7

Als Schrift zur praktischen Theologie verspricht die von D. Wittmann vorgelegte Aufsatzsammlung dem Leser „Tiefenpsychologische Zugänge zu Arbeitsfeldern der Kirche". Der Vf. betont in seinem Vorwort, seine Veröffentlichung „möchte Rechenschaft über die Möglichkeit der Einführung des tiefenpsychologischen Paradigmas aus den Schulen Carl Gustav Jungs und Sigmund Freuds in der Theologie ablegen" (7). Zu dieser Rechenschaftsgabe gehöre ein „kommunikatives Interesse, das der Intensivierung des Gesprächs zwischen Theologie und Tiefenpsychologie gilt" (7).

Diesen selbstgesteckten Hauptzielen kann die vorgelegte Aufsatzsammlung nicht einmal annähernd gerecht werden, und zwar weder inhaltlich noch methodisch.

Aus inhaltlicher Sicht bietet sich dem Leser eine anschaulich verfaßte, aber dennoch ziemlich lose Abfolge von Aufsätzen an, die nur durch eine vage Rahmensetzung zusammengehalten werden soll, nämlich die der „Menschwerdung des Menschen" (8), der „Individuation". Für den Leser mit systematischen Interesse sind deshalb die „Voraussetzungen der tiefenpsychologischen Bibelinterpretation" (11–14) als hermeneutisch-programmatischer Schlüssel gedacht und präzise formuliert. Um so enttäuschender, daß dann der versprochene, exemplifizierende Übertrag in den einzelnen Texteinheiten kaum zum Zuge kommt. Dem aufmerksamen Leser drängt sich schließlich unabweisbar der Eindruck auf, daß es sich bei dem 199seitigen Bd um eine Collage handelt, die leicht lesbar ist.

Die angenehm leichte Lesbarkeit der einzelnen Aufsätze ist das Ergebnis einer geglückten Stilistik verschränkt mit „Klischeemalerei". Analytische Tiefenpsychologie wird vom Vf. methodisch verkürzt und versimplifiziert zur Darstellung von „an sich" gültigen Zentralmotiven (wie „Sündenbock", „Helfer" ...), von undifferenzierten Persönlichkeitsklischees und leicht verständlichen, aber ungültigen Charaktertypologien. Der theologischen Öffentlichkeit wird dadurch ein billig falscher (Oberflächen-) Eindruck von einer psychoanalytischen Methode angeboten, deren Qualität in ihrer Kraft zur differenzierten Synthesebildung liegt.

Diese zugegeben harte, aber in der Sache zutreffende Kritik soll im folgenden durch einige Textbeispiele belegt werden, die durch eine Vielzahl weiterer unschwer ergänzt werden könnte: In seinem Beitrag *„Der Einfluß der Persönlichkeitsstruktur des Predigers auf den homiletischen Prozeß"* (163–176) stellt der Vf. „Typen" von Predigern dar. Ganz abgesehen davon, daß eine derartige Typologie mit qualifizierter moderner Psychologie nichts gemeinsam hat, wirken diese Charakterklischees auf den Leser zunächst als identifikationsträchtige Magneten. Typologien und Horoskope verfügen über diese kurzlebige Anziehungskraft. So entwirft der Vf. knappe Charakteristiken zum „depressiv strukturierten Prediger", zum „zwanghaften" bzw. „hysterischen" usw. Obwohl leicht lesbar und sofort verstehbar sind diese Typologien wertlos und irreführend. Sie bewirken eine pseudodiagnostische Spontanzuordnung des Lesers mit narzißtischer (selbstbespiegelnder) Fehlfunktion: „Der depressiv strukturierte Prediger" vor dem „Hintergrund seiner unbewußten Hoffnungslosigkeit" (168) und angeblichen „Angst vor einem grausamen Gott" (168) ist ein projektives Phantasiegemälde mit unitärem Zug ins allzu Simple. „Tiefenpsychologie" will aber anderes sein als eine differenzierungsunwillige Schrumpfform wissenschaftlicher Psychologie. Deren Vertreter wissen nur zu gut, daß sich hinter dem Etikett „depressiv strukturiert" alles und nichts bergen kann: z. B. massive Aggression mit latenter Wut, die (vorübergehend bis chronisch) sich zu depressiven Gefühlslagen invertieren kann; z. B. eine chronifizierte Trauerreaktion auf ein leidvolles Verlusterlebnis usw.

Ausnahmslos jeder, der vom Vf. entworfenen leserfreundlichen Typen und Charakterologien ließe sich als unpsychologische Mutmaßung entlarven. Seine vorgeblich „Tiefenpsychologischen Zugänge" sind versimplifizierende Blockbildungen, die letzthin kontraproduktiv wirken und einen bedauerlich falschen Eindruck von dem erzeugen, was wissenschaftliche Psychologie leisten möchte.

Eichstätt Erwin Möde

Religionswissenschaft

Bürkle, Horst: **Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen.** – Paderborn: Bonifatius 1996. 254 S. (AMATECA: Lehrbücher zur katholischen Theologie, 3), geb. DM 58,00 ISBN: 3–87088–894–6

Als dritter Bd der internationalen theologischen Lehrbuchreihe ist ein Bd erschienen, der sich angesichts des religiösen Pluralismus auf neue Weise der Religionenfrage stellt und damit einen Versuch einer Theologie der Religionen anbietet. Horst Bürkle folgt im Aufbau seines Traktats zunächst der geschichtlichen Linie der Beschäftigung mit den Religionen, in der Heiligen Schrift (Teil 1), sodann in der Geschichte der Theologie (Teil 2), schließlich im II. Vatikanischen Konzil (Teil 3). Teil 4 verfolgt die religionsphilosophische Frage der Gottsuche in den Naturreligionen, im Hinduismus, Buddhismus, Taoismus und Islam. Teil 5 benennt am Ende „Leitlinien (im Inhaltsverzeichnis heißt es: Themen) einer Theologie der Religionen". Die Akzentsetzung macht freilich sehr bald deutlich, daß mit der Betonung der Gottsuche die religions*philosophische* Fragestellung und der *homo religiosus* im Vordergrund stehen. Daß die Geschichte der Offenbarung Gottes sich im Leben von Menschen zeigt, ist unbestrit-

ten. Doch das Gegenüber von Gottes Selbstmitteilung und Reaktion des Menschen in Glaube und Unglaube verlangt in der heutigen Theologie ein deutliches Relief.

In gewissem Sinne beherrscht die religionsphilosophische Fragestellung bereits *Teil 1* (13–40), der dem Titel entsprechend die Religionen in der Heiligen Schrift behandelt, im AT (17–25) und im NT (26–40). Interessant wären hier zwei Fragen: (1) Wie spiegeln sich die Religionen der biblischen Umwelt in der Heiligen Schrift wider? (2) Wie gehen Judentum und später Christentum mit den Religionen und ihren Inhalten um? Formal kommen die Fragen unter den Stichworten „Aufnahme und Verwandlung, Unterscheidungen und Absage" vor. Doch hätte die inhaltliche Darstellung, zumal das AT geradezu ein Paradebeispiel für den Umgang mit Texten und geschichtlichen Kontexten ist und die Religion Israels sich nicht unabhängig von den Religionen der Umwelt verstehen läßt, eine größere Ausführlichkeit verdient. Es ist denn auch konsequent, daß die Verankerung der Jesusgestalt im Judentum und in der jüdischen Religion eher knapp zur Sprache kommt. B. konzentriert sich ntl. mehr auf den Einfluß der griechischen Philosophie und der Gnosis.

Teil 2 (41–68) wählt aus der Theologiegeschichte Autoren unter bestimmten Gesichtspunkten aus. So öffnet Justin das Christentum unter dem Gesichtspunkt der wahren Weisheit für die außerchristliche Welt. Clemens von Alexandrien lenkt den Blick auf den Logos. Bei Thomas von Aquin ist das „Natürliche" die Grundkategorie der Offenheit, die allerdings angesichts der auftretenden Irrtümer nach der (übernatürlichen) Offenbarung Gottes ruft. Über Nikolaus von Kues und seinen Religionendialog im Dienste des Friedens kommt B. dann zu Lessing, den er unter das Motto „Maßstab gelebter Religion" stellt, und zu Ernst Troeltsch und seine Einbettung der Religionen in das Netzwerk der Kulturen. Es fällt auf, daß B. damit eigentlich nur an den Rand unseres Jh.s führt. Die großen Namen der dialektischen, aber auch der katholischen Theologie und ihre Nachfolger bis in die Gegenwart (etwa Pannenberg und Moltmann) kommen praktisch nicht vor.

Teil 3 (69–94) nennt mit dem Stichwort *„Gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht"* einen wichtigen theologischen Aspekt des II. Vatikanischen Konzils und seines Umgangs mit den Religionen. B. geht erläuternd einmal auf die Konzilserklärung „Nostra aetate" ein, in einem zweiten Kap. dann auf die Missionsenzyklika des jetzigen Papstes „Redemptoris missio"; diese fragt B. v. a. im Hinblick auf den interreligiösen Dialog ab. Das 1996 mit ausdrücklicher Einwilligung von Kardinal Ratzinger veröffentlichte Dokument der Internationalen Theologenkommission „Das Christentum und die Religionen", das eine eigentliche Zwischenbilanz im Ringen um eine Theologie der Religionen darstellt, konnte bedauerlicherweise nicht mehr eingearbeitet werden. Es wird aber zu einem wichtigen Vergleichspunkt, wenn man B.s Versuch bewerten will.

In der zweiten Hälfte seines Traktats bietet B. einmal einen Einblick in die wichtigeren Religionen der Welt und dann – wie schon gesagt – „Themen bzw. Leitlinien einer Theologie der Religionen". *Teil 4* (95–195) steht unter dem Blickpunkt *„Suche nach Gott in den nichtchristlichen Religionen"*. B. versteht auch diesen Teil zwar als einen theologischen, doch würde ich ihn eher einen religionsphilosophischen nennen, auch wenn er sich deutlich von einer rein komparatistischen Betrachtung der Religionen unterscheidet. Theologisch ist er für mich v. a. deshalb eigentlich nicht, weil B. weniger die Religionen mit ihren Ansprüchen auf sich zukommen läßt, sondern dafür auf sie aus dem von ihm selbst gewählten Horizont menschlicher und menschheitlicher Gottsuche zugeht. Beide Verfahrensmethoden haben ihr je eigenes Recht. Doch verdiente der Fragehorizont in seinen Unterscheidungsmöglichkeiten eine deutlichere Profilierung. Es ist eben doch etwas anderes, ob ich mir zunächst Rechenschaft darüber gebe, wie ich eigentlich zur Suche nach Gott und dann welchem Gott komme, oder an den Anfang immer wieder den Menschen stelle, der sich theologisch nachdrücklich nur aus seinem Gottesverständnis heraus versteht. Die Frage nach Zeit, Geschichte, Raum und Sprache einerseits und die Wahrnehmung Gottes in Verborgenheit und offenen Durchbrüchen andererseits tragen den Menschen im Grunde erst in die Situation möglicher Suche nach Gott.

B. selbst trägt in den verschiedenen Kap.n dieses Teils eine Menge bedenkenswerter Beobachtungen zu den verschiedenen Religionen zusammen, zunächst vergleichsweise ausführlich zum Menschen und der menschlichen Gesellschaft in den Naturreligionen (99–119), sodann zum Hinduismus (120–142). Hier schöpft B. in hohem Maße aus seinen eigenen Forschungen und Erfahrungen. Es folgen Kap. über den Buddhismus (143–160), den chinesischen Universalismus, vorrangig im Sinne des Taoismus verstanden (161–175), schließlich den Islam (176–195). Die gewählten Überschriften der einzelnen Kap. bestätigen aber meine Akzentsetzung: Es geht um den suchenden Menschen: Hinduismus: „Menschen erforschen das göttliche Geheimnis"; Buddhismus: „Der Unruhe des menschlichen Herzens begegnen." Ein solcher Ansatz erweist sich auch im Hinblick auf China nicht als schwierig, wohl aber hinsichtlich des Islam. Gerade deshalb bleibt hier die Rückfrage gültig.

Teil 5 (197–240) will *„Leitlinien für eine Theologie der Religionen"* thematisieren. B. nennt den Bezug auf den eigenen christlichen Glauben den „unentbehrlichen Horizont" einer theologischen Beschäftigung mit anderen Religionen – einen Horizont, den B. gleichwohl in seinem Traktat mehr voraussetzt als thematisiert. Er fordert sodann die Wahrnehmung der religiösen Phänomene. Weitere Orientierungspunkte, bei denen B. nicht zuletzt nach Indien schaut, sind frühere interreligiöse Begegnungen, die Entstehung von Reformbewegungen, aber dann auch das Auftreten eines neuen Sendungsbewußtseins welt- und religionenweit. Dem entspricht ein neues Gefühl für die eine Welt, die aber in ihrer Vielseitigkeit und Vielschichtigkeit eines mehrdimensionalen Dialogs bedarf. Zugänge, die der jeweiligen Mitte entsprechen, sind für B. die Mystik, die Frage nach dem Jenseits des Todes, die Praxis von Mitleid und Liebe. Was B. zum hermeneutischen Brückenschlag ausführt, konzentriert sich freilich mehr oder weniger auf die Feststellungen, daß die Wahl des Zugangs zum Anderen nicht beliebig ist und der Einstieg einen Anfang darstellt. Beidem wird man zustimmen, wie auch der Beobachtung, daß vorschnelle Identifizierungen zu vermeiden sind. Die Problematik der pluralistischen Religionstheologie kann man aber kaum in einer Fußnote abhandeln (vgl. 227, Anm. 228). Zugleich fällt auf, daß das Ringen um die theologische Bedeutung der Religionen, ihr Bezug zum gottgeschenkten menschlichen Heil, zumal auch K. Rahners vieldiskutierte Bemühungen um die „Legitimität der Religionen" und die „Anonymität des Christseins" (trotz der Bemerkung 80) praktisch nicht vorkommen. Der Bemühung B.s, das Heilsverständnis auf das heilende Handeln hin zu vertiefen (229–235), wird man gerne zustimmen. Der Traktat schließt mit Anmerkungen zur Unterscheidung der Geister. Auch hier folgen dem Kap. – wie stets – Literaturhinweise. Man fragt sich allerdings gerade im Blick auf die Leseangebote zur Unterscheidung der Geister, wo und wie der Leser hier einen – reflektierten – Weg zur Geistleitung durch den Geist Jesu finden soll, der ja auch für B. hinter der christlichen Unterscheidung der Geister steht.

Die zukünftige Theologie der Religionen wird wesentlich davon geprägt sein müssen, daß sie elliptisch-dialogisch so verfährt, daß Christen als Subjekte ihres Glaubens sich auf anders orientierte religiöse Menschen einlassen, die gleichfalls Subjekte ihrer Lebensentscheidungen sind. Wer freilich als Christ in den Dialog eintritt, kommt nicht umhin, nicht nur die Leitmotive dialogischen Verhaltens, sondern auch seiner Glaubensorientierung zu nennen. So oder so sind Menschen auf der Suche, doch nicht nur: Glaubende Menschen leben zugleich wesentlich aus der Einsicht, daß sich die tragende Wirklichkeit finden läßt und mitteilt. Christen müssen folglich von Gott sprechen, von Jesus Christus und seiner bleibenden Lebendigkeit und Wirklichkeit. Wer davon nicht spricht, kann zwar in einen Dialog mit Andersglaubenden und -denkenden eintreten, ihnen zuhören, das Wahrnehmungsvermögen vertiefen usw. Das alles ist legitim und möglich. Nur wer von „Theologie" der Religionen spricht und diese christlich versteht, muß immer auch vom „Theos" sprechen und nicht nur vom Menschen, der auf der Suche ist. Der Anspruch der Religionen greift über die Suche der Menschen hinaus. Der von B. vorgelegte Traktat ist in erster Linie als ein religionsphilosophischer Versuch zu lesen; darin ist er lesenswert und anregend.

Bonn Hans Waldenfels

Kermani, Navid: **Gott ist schön.** Das ästhetische Erleben des Koran, – München: C. H. Beck 1999. 546 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3–406–44954–9

Nach muslimischem Urteil ist der Koran ein unüberbietbares Wunder der Sprache. Zwar wurde die Lehre von seiner „Unnachahmlichkeit" (i'gâz) erst im 9./10. Jh. theologisch und literaturwissenschaftlich ausgearbeitet, doch sieht man ihre Voraussetzungen schon im Koran selbst ausgesprochen: „Auch wenn die Menschen und die Dschinn sich zusammentäten, um diesem Koran Ähnliches zu bringen, sie brächten nichts ihm Ähnliches, selbst wenn sie einander beistünden." (17,88) Die Gegner Mohammeds scheinen dies noch in der Abwehr seiner Verkündigung einzugestehen: „Das ist offenkundige Zauberei." (46,7) Aber ihnen hält der Prophet als Gottes Wort entgegen: „Wenn ihr über das, was wir auf unseren Diener hinabsandten, in Zweifel seid, dann bringt doch eine Sure ähnlicher Art!" (2,23) Wie immer diese Herausforderung ursprünglich gemeint gewesen sein mag, die muslimische Tradition bezieht sie auf die machtvolle und unübertreffliche literarische Gestalt der göttlichen Offenbarung. Die von Mohammed verkündeten, im Koran gegenwärtigen „Zeichen" Gottes stehen gleichwertig neben denen der Schöpfung. Wie deren Werke sich den Menschen nicht nur in funktionaler, sondern auch in ästhetischer Ordnung darstellen, so auch die Worte der „Rezitation", d. h. des „Qur'ân".

Bis in unser Jh. stand die westliche Islamwissenschaft dieser Einschätzung mit Befremden und Unverständnis gegenüber. Bei ihren historischen und philologischen Interessen fand sie kaum Zugang zur Wirkungsgeschichte des Textes. Sie suchte die Bedeutung des Koran in den Elementen, die in ihm objektiv gegeben waren und sich im Kontext der vorausgehenden Traditionen verstehen ließen. Ästhetisch erschien er wertlos, da er weder den Maßstäben altarabischer Dichtung noch gar denen europäischer Poesie entsprach. Die Urteile der Gläubigen waren demgegenüber irrelevant.

Mit der sprachwissenschaftlichen Erkenntnis, daß sich Bedeutungen prinzipiell nicht aus dem bloßen Text ergeben, sondern wesentlich von der Rezeption mitaufgebaut werden, mußte sich auch die Einstellung gegenüber dem Koran ändern. Sobald man ihn als vor-

getragene, gehörte und gelesene Botschaft wahrnimmt, läßt er sich nicht mehr als in sich fertiges Objekt begreifen. Seine Bedeutungen ergeben sich aus der kommunikativen Beziehung des Textes und der Rezipienten.

Dementsprechend hält sich die vorliegende Untersuchung – eine Diss. im Fach Islamwissenschaft an der Univ. Bonn – an den Grundsatz: „Im Mittelpunkt steht nicht das Werk, sondern dessen Aufnahme durch ein Publikum" (10f), und konsequenterweise setzt sie ein mit dem Kap. *„Die ersten Hörer"* (15–93). Auch dabei geht es nicht um die historische Sachlage, sondern um die Vergangenheit, wie sie in der Überlieferung vergegenwärtigt wird. „Wer nur den starren Dualismus von Fiktion und Realität sieht, verkennt die kulturgeschichtliche und religionsphänomenologische Aussagekraft noch der subjektivsten und unwahrscheinlichsten Glaubenszeugnisse und eben auch der Berichte über die Rezeption des Koran." (17) In „drei Schichten der Erinnerung" (30) sichtet der Vf., wie die ersten Erfahrungen des Koran bis heute im Islam präsent gehalten werden: 1. in den Hadithen (den Traditionen der Aussagen und Verhaltensweisen Mohammeds) und der frühen Prophetenbiographie, 2. in einer Auswahl theologischer Schriften des 9.–13. Jh.s, die sich mit der Offenbarung, Verkündigung und Aufnahme des Koran befassen, und 3. in einer Reihe moderner, weithin geachteter Bücher über den Koran und die frühe islamische Geschichte. Dem gewählten Thema entsprechend wird der Blick fast ausschließlich auf die bislang vernachlässigten ästhetischen Erfahrungen und Urteile gerichtet; andere Wirkungsmomente des Koran, etwa ethische, politische, weltbildhafte, kommen höchstens beiläufig zur Sprache. Zurückgestellt werden bewußt auch Differenzierungen zwischen den zeitlich weit auseinander liegenden Zeugnissen – „um Verwirrungen und Wiederholungen zu vermeiden" (30). Deutlich überwiegt das Interesse, aus der Vielstimmigkeit ein beeindruckendes Gesamtbild zu gewinnen, das letztlich über die erste Generation hinaus für die islamische Glaubensgemeinschaft überhaupt repräsentativ ist. Zwar bleiben epochale und regionale Unterschiede der Koranrezeption dabei nicht völlig unbeachtet. Was über „Sprache und Poesie in der altarabischen Gesellschaft" gesagt wird (85–93), läßt sich selbstverständlich nur sehr begrenzt verallgemeinern. Beiläufig vermerkt werden die Verschiedenheiten der Koranrezeption in arabischen und nicht-arabischen Sprachgemeinschaften, auch geschichtliche Veränderungen des ästhetischen Empfindens bis hin zu den Folgen der technischen Reproduzierbarkeit der Koranrezitation. Doch all dies beeinträchtigt nicht den grundsätzlichen Duktus der dominierenden ästhetischen Erfahrung des Koran; es bekräftigt vielmehr deren Beständigkeit durch alle kulturellen Variationen hindurch.

Da die Belege der ästhetischen Wirkung des Koran insgesamt den Überlieferungen der islamischen Glaubensgemeinschaft entstammen, sind sie selbstverständlich auch von deren Überzeugungen abhängig und können das Wechselverhältnis zwischen Glaubensvoraussetzungen und ästhetischer Erfahrung selbst nicht problematisieren. Die zahlreich zitierten Erzählungen, daß Menschen bekehrt wurden, als sie die Rezitation des göttlichen Wortes hörten, verweisen mit religiösem Pathos auf die Macht des Koran. Dieser gegenüber müssen alle, die nicht von seiner Wirkung eingenommen sind, als empfindungslos oder gar widerspenstig und verstockt erscheinen. Mehrfach erwähnt die Studie die literarischen Anstrengungen, den ästhetischen Anspruch des Koran durch Nachahmung, gar Überbietung zu widerlegen – „erfolglos, versteht sich" (60). Ihrem Ansatz entsprechend geht sie nicht der Frage nach, wie bei einem derartigen rivalisierenden Wettbewerb überhaupt anderes zustande kommen sollte als billige Imitate oder abwegige Kontraste. Auch zieht sie aus der Tatsache, daß selbst innerhalb des islamischen Raumes verbreitet „Zweifel am Wundercharakter des Koran" (286) geäußert werden, kaum Konsequenzen für die Einschätzung der dominierenden Koranrezeption. Den referierten Glaubenszeugnissen gemäß spricht sie von den „frechen Versuchen" (286), den Koran zu bemängeln. Dies ist von der Zielsetzung des Buches her gerechtfertigt, muß aber als seine Grenze berücksichtigt werden. Der Vf. versucht sie gelegentlich zu überspielen, etwa indem er suggestiv fragt, ob ästhetisches Erleben, obwohl „eine absolute Dominanz des Subjektiven", nicht doch „eine Objektivität" konstituiere, „die nachprüfbarer, ‚wissenschaftlich' überzeugender ist als unter der Schreibtischlampe gefällte Geschmacksurteile europäischer Philologen", sobald nämlich „das subjektive Erleben ... das kollektive einer Hörergemeinschaft ist" (243). Doch rhetorische Strategie hilft hier nicht weiter. Schon die Differenz von Erfahrungsbehauptung und realer Erfahrung – mit der Möglichkeit frommer und dogmatischer Urteilsklischees – muß bei solcher Auswertung der überlieferten Zeugnisse dahingestellt bleiben.

Auch wenn die Bedeutung des Koran letztlich durch die Hörer geschaffen wird, so geschieht dies doch nicht nach Belieben, sondern aufgrund der Impulse, die vom „Kode der Offenbarung" (104) ausgehen. Die feststehende Schrift ist die Partitur, die der bedeutungsvollen Realisierung zugrunde liegt. Diesem Gesichtspunkt v. a. ist das *zweite Kap.* gewidmet: *„Der Text"* (94–170). Dabei geht es dem Vf. erklärtermaßen nicht um die Analyse der sprachlichen Strukturen und Elemente, sondern vorrangig um „Die Poetizität des Koran" (98–104), um die im Islam von Anfang an erörterte Frage „Ist der Koran Poesie?" (165–170). Einerseits steht zweifellos fest: „Aus muslimisch-theologischer Sicht ist die Frage eindeutig zu verneinen" (94); andererseits aber wird die ästhetisch-evokative Kraft des Koran aus gleicher Sicht nachdrücklich gepriesen. Der Vf. geht dieser spannungsvollen Sachlage v. a. auf zweifache Weise nach: zum einen im Blick auf die Konfrontationen und den Umbruch, die die Verkündigung Mohammeds im Rahmen der arabischen Sprachkultur, insbesondere der Poesie, bewirkte: „Horizontstiftung und Horizontveränderung" (104–121), zum anderen im Blick darauf, unter welchen formalen Voraussetzungen nach heutiger Literaturwissenschaft einem Text, auch dem Koran, poetische Funktion zugesprochen werden kann: „Die Offenheit des Koran" (121–149). Daß dieses Buch als unübersetzbar gilt, wird auf seinen unverwechselbar eigenen ästhetischen Charakter zurückgeführt: „Idee und Struktur" (149–165).

Die folgenden Kap. bauen die grundlegend gewonnene Einsicht unter besonderen Perspektiven weiter aus. Sie behandeln die Vergegenwärtigung von Gottes Wort in lebendiger Rezitation und schriftlicher Fixierung (*„Der Klang"*, 171–232), literaturwissenschaftliche Identifikationen der Unnachahmlichkeit des Koran (*„Das Wunder"*, 233–314), das Verhältnis des europäischen, insbesondere deutschen Genie-Begriffs zum islamischen Verständnis Mohammeds (*„Der Prophet unter den Dichtern"*, 315–364), ästhetische Erfahrungen und Deutungen des Koran in der Mystik (*„Das Hören der Sufis"*, 365–425).

Bei all dem erweist der Vf. eine außerordentliche Belesenheit. Die Fülle der eingebrachten Zeugnisse aus islamischer (v. a. arabischer und persischer) Literatur, aber auch der Bezüge zur europäischen Geistesgeschichte ist bestechend. Der Koran selbst wird in einigen aussagekräftigen Partien zur Sprache gebracht, überwiegend nach eigener Übersetzung oder der Friedrich Rückerts, manchmal zusätzlich in Transkriptionen des arabischen Textes. So können auch Nichtfachkundige den Bedeutungen, Strukturen und Klangwerten der Verse etwas nachspüren.

Im Reichtum des Buches zeigt sich zugleich aber auch sein methodischer Nachteil. Vieles wird einfach aneinandergereiht und erscheint als eine Blütenlese von Belegen. Anderes wird gar nur assoziativ miteinander verbunden: „Fast möchte man an ... denken" – „Das erinnert zumindest entfernt an ..." – „Natürlich hinkt der Vergleich". So verweisen zahlreiche flüchtige Anspielungen auf Samuel Beckett und Bert Brecht, Karlheinz Stockhausen und Pierre Boulez, Thomas Mann und Stefan George, Arthur Schopenhauer, Ludwig Wittgenstein usw. Wenn dabei beispielsweise „die sieben Lesarten" des Koran (eine dogmatische Reglementierung der Rezitationspluralität unter Berufung auf eine himmlische Anweisung durch den Engel Gabriel) in Zusammenhang gebracht werden mit der Realisationsfreiheit moderner musikalischer Kompositionen (202), dann ist dies schlicht abwegig, hat aber erkennbar die Funktion, den Koran dem Konzept des „offenen Kunstwerks" anzunähern. An die Stelle der Analyse treten so emotionale Gedankenspiele. Gelegentlich rutschen die Vergleiche dabei ins gar zu Banale ab, etwa bei der Aussage, daß einem angesichts der sprachlichen Differenziertheit eines arabischen Theologen „die Syntax Thomas Manns ... mitunter so simpel wie ein Comicstrip vorkommt" (278).

Daß die hier gewählte Art, mit Analogien zu arbeiten, auf weite Strecken fragwürdig ist und mehr verwischt als verdeutlicht, zeigt sich auch in größeren Zusammenhängen. So wird beispielsweise über viele Seiten hinweg das islamische Verständnis von Mohammeds Prophetie nach den (selbst uneinheitlichen) Vorstellungen der deutschen Dichtung und Philosophie des 18. und 19. Jh.s vom Künstler als „Genie" gedeutet, unter Ausblendung aller sich aufdrängenden Diskrepanzen – bis schließlich einige knapp angefügte Einschränkungen die Darstellung gegen Einwände absichern: freilich „ließe sich die Liste der Analogien ... nicht beliebig fortsetzen"; „die Ähnlichkeit mancher der genannten Aspekte mag sich bei genauerer Betrachtung relativieren"; „Selbstverständlich weisen beide Konzepte auch gravierende Unterschiede auf"; dennoch seien die Analogien „mehr als ein Kuriosum und alles andere als zufällig" (334f). Eine derartig beziehungslose Zweiteilung in Entsprechungen einerseits und Unterschiede andererseits ist, zumal in so ungleichgewichtiger Darstellung, systematisch schwach. Die Verarbeitung der beiden gegensätzlichen Aspekte fällt aus; die Suggestivkraft der Aussagen ist größer als ihr sachlicher Ertrag.

Methodisch und systematisch fragwürdig bleibt letztlich aber auch die für die Thematik des Buchs fundamentale Zuordnung von Rezeption und Text. Wenn es stimmt, daß die Rezeption „der Vollzug bestimmter Anweisungen in einem Prozeß gelenkter Wahrnehmung" ist (97, Zitat von Hans Robert Jauß); daß man von „den im Text vorgegebenen Bahnen der Rezeption" sprechen kann (103); daß der Koran seine Adressaten „durch Ankündigungen, offene und versteckte Signale, vertraute Merkmale oder implizite Hinweise für eine ganz bestimmte Weise der Rezeption" prädisponiere (ebd. wieder mit Be-

zug auf Jauß); daß die Offenheit des Textes „wohlkalkuliert und hauptverantwortlich für die suggestive Wirkung der Sure auf die Hörer" ist (130); daß der Koran rhetorische Figuren aufweise, „die man als essentiell musikalisch betrachten kann" (189, Zitat von Labîb as-Sa'îd) usw., dann hängt die Rezeption offensichtlich von derartigen Elementen und Strukturen entscheidend ab, und die erklärte Absicht, in dieser Studie zum ästhetischen Erleben des Koran „seine Sprache, seinen Stil, seine rhetorischen Mittel, wie sie objektiv im Text vorliegen", nicht zu analysieren (97), wird problematisch. Man dürfte dann eigentlich nicht mehr so griffig wie pauschal sagen: „Er *ist* gar nichts – er ist immer nur *für* jemanden." (103) Verständlicherweise wird die beabsichtigte Beschränkung der Wahrnehmung auf die Rezipienten und den immer schon von ihnen rezipierten Koran auch nicht konsequent durchgehalten. Daß dies so geschieht, ist leicht nachvollziehbar; doch das Problem wird dabei unterschätzt.

Die Bedenken und Einwände sollen die vielfältigen Einsichten und Anregungen, die das Buch auch der christlichen Theologie bietet, nicht verdecken. Die Dominanz der ästhetischen Erfahrung des Koran reizt zum Vergleich mit der Bibel – und wehrt ihn zugleich wieder ab. Die Bibel ist kein adäquates Werk. Literarisch ist sie eine Bibliothek sehr disparater Bücher, gerade im Blick auf ihre ästhetische Gestalt und Wirkungsgeschichte. Mit gutem Grund bezieht sich die Studie gelegentlich vergleichsweise auf die Psalmen, die Reden der Propheten und die Gleichnisse Jesu. Doch selbst wenn man von den Schöpfungserzählungen über die Weisheitsliteratur bis zur Apokalypse noch weit mehr heranzöge, erhielte man in christlicher Frömmigkeit und Theologie kein Äquivalent zur ästhetischen Geltung des Koran. Zudem müßte sich in theologischer Hinsicht der interreligiöse Vergleich auf Jesus Christus als Offenbarung von Gottes „Herrlichkeit" beziehen. Der Vf. verweist in diesem Zusammenhang auf die theologische Ästhetik von Hans Urs von Balthasar (216, 311). Formal am nächsten liegt jedoch, das Verhältnis zwischen den ästhetischen Erfahrungen des Koran und der christlichen Liturgie zu erwägen. Auch darauf verweist der Vf. gelegentlich mit Bezug auf die Sakramente, insbesondere die Eucharistie (216f). Aber bei all dem wird die christliche Theologie nicht zu einer gleichermaßen konzentrierten Ästhetik gelangen wie die islamische mit dem Koran. Die Gründe liegen im je anderen Verständnis von Offenbarung. Die vorliegende Publikation regt dazu an, dem auch christlicherseits unter dem Gesichtspunkt der ästhetischen Erfahrung weiter nachzugehen. Schließlich gibt sie zu bedenken, wie unzulänglich es wäre, wollte man die christlich-islamische Verständigung v. a. im „Dialog" über inhaltliche Glaubenselemente suchen. Eine wesentliche Dimension der spirituellen Erfahrung und religiösen Identität würde dabei außer acht gelassen.

Essen Hans Zirker

Helfenstein, Pius F.: **Grundlagen des interreligiösen Dialogs**. Theologische Rechtfertigungsversuche in der ökumenischen Verbindung des trinitarischen Denkens mit dem pluralistischen Ansatz. – Frankfurt: Lembeck 1998. 469 S., kt DM 39,00 ISBN: 3–87476–335–8

In dieser Arbeit wird eine Darstellung und theologische Reflexion des interreligiösen Dialogs versucht. Der Vf. weiß sich dabei „in kritischer, aber durchaus wohlwollender Grundhaltung" (21) der evangelikalen Bewegung verpflichtet. Sein eigentlicher Bezugsrahmen ist der interreligiöse Dialog des ÖRK.

Die Arbeit führt durch die diesbezügliche Vorgeschichte von Edinburgh (1910) bis Uppsala (1968) und stellt dann – an Weltkonferenzen (wie Nairobi, Vancouver, Canberra) sowie einzelnen theologischen Entwürfen das dort jeweils erkennbare Programm für den interreligiösen Dialog vor. Dabei macht er v. a. den „trinitarischen" Ansatz (gegenüber dem „christozentrischen" und dem „pluralistischen") stark (vgl. etwa zusammenfassend 300). Diesen versucht er eigenständig in einem abschließenden Teil („trinitarisch-pluralistisch") zu entfalten. Sehr tiefschürfende Erwägungen bietet dort aber weder der biblische noch der systematische Teil. Es wird u. a. mit fast nichtssagenden Argumentationen gearbeitet wie: „Die Einsicht, daß Christen das Wirken des dreieinigen Gottes nur aus der Optik der Heilsordnung in Christus erkennen können, läßt theistische und nicht-theistische, transzendente und immanente Gottesvorstellungen näher zueinander rücken" (383). Die Auseinandersetzung mit dem Evangelikalen führt zu dem entwaffnenden Ergebnis: „Den evangelikalen Ansatz in der Bestimmung des Verhältnisses des Christentums in den anderen Religionen gibt es nicht", wenn auch „in Bezug auf unsere Fragestellung etwas in Bewegung geraten ist" (421).

Ein Gedanke ist durchgängig im Buch: eine ebenso ablehnende wie strekkenweise falsche Darstellung bzw. Deutung der katholischen Position (zusammenfassend: „Als Basis für einen partnerschaftlichen Dialog mit anderen Religionen kann der offizielle römisch-katholische Ansatz meiner Meinung nach daher kaum in Betracht gezogen werden", 334). Eine Deutung des Gebetstreffens von Assisi konnte der Rez. überhaupt nicht finden – vielleicht gibt es versteckt dazu ein Wort in einer (übersehenen) Anmerkung.

Die Arbeit ist kein ernstzunehmender, systematischer Beitrag zur Theologie des interreligiösen Dialogs. Inwieweit das für die Darstellung der Geschichte des Gedankens im ÖRK im einzelnen gilt, vermag der Vf. nicht zu beurteilen. Ein Hang zu sehr „subjektiven" Gedankengängen deutet sich nicht nur in der Abundanz des Gebrauchs von „ich" („mir", „mich" usw.) an; er ist auch sachlich unübersehbar.

Münster Harald Wagner

Interreligiöse Beziehungen. Konflikte und Konvergenzen, hg. v. Hans Christoph Stoodt / Edmund Weber. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 177 S. (Theion – Jahrbuch für Religionskultur, 2), kt DM 59,00 ISBN: 3–631–46508–4

Der Bd enthält weder eine Einleitung noch eine abschließende Zusammenbindung der Beiträge. Es wird lediglich als Klappentext festgehalten: „In insgesamt 15 Beiträgen thematisieren die Autoren, alle aus dem Umkreis des Fachbereichs evangelischer Theologie der Universität Frankfurt stammend, Fragen interreligiöser Beziehungen in Geschichte und Gegenwart aus verschiedenen Blickwinkeln der Kirchen- und Religionsgeschichte. Ein Schwerpunkt ist eine Reihe von Beiträgen, die aus der im August 1992 an der ... Universität veranstalteten 5. Europäischen Hindu-Konferenz hervorgegangen sind. Inhaltlich stehen Themen der Fundamentalismus-Forschung, Fragen der gegenseitigen Rezeption indischer Religion im Westen bzw. des Christentums in Asien sowie Beiträge zu einer irenischen Theologie der Religionen im Mittelpunkt." Dieser einzige Versuch einer Einführung – wie gesagt: außerhalb des Buches selbst – ist sachgerecht, macht aber zugleich deutlich, daß der sehr allgemeine Buchtitel falsche Erwartungen wecken muß. In der Tat bringt der Bd in lockerer Folge recht disparate Themen zur Sprache:

Am Anfang stehen zwei kleine Aufsätze von Martin Benad: *„Martin Niemöller und Indien"* (7–11) und: *„Fundamentalism and Hinduism"* (13–16), gefolgt von einem Beitrag über die Auswirkungen indischer Kultur und Religiösität auf das deutsche Geistesleben (Fritz Huth, 17–21) und zur *„Christologie auf Bali"* (I Wayan Mastra, 23–38). Indien kommt dann erneut zur Sprache in drei Beiträgen von Edmund Weber am Ende des Bdes; Themen: Eine religions- und kulturpolitische Studie zur Modernisierung des Hinduismus (143–153); freie Liebe und bhakti: Luther und Krsna Caitanya (155–167); die Theologie des Spiel in der Religion des Braj (169–176). Unmittelbar davor gibt es vier weitere Beiträge des Reihen- und Bandmitherausgebers Weber zu so unterschiedlichen Themen wie Luthers Obrigkeitslehre; Thesen zur liberalen und dialektischen Religionstheologie; Religion, Weltanschauung und Existenzphilosophie in Bultmanns Theologie; Ethik interreligiöser Beziehungen. Es bleiben je zwei Aufsätze von Dieter Stoodt (*„Fundamentalismus"; „Heil als Hoffnung"*) und Hans Christoph Stoodt (*„Reinkarnationslehre im Westen"; „Volkskirche als das Problem des Protestantismus heute"*).

Man fragt sich, was die Hg. sich bei der Planung dieses Bdes eigentlich gedacht haben; ob sie wirklich der Ansicht waren, sie könnten mit diesem Gemisch von Themen Interesse wecken. Ich empfinde den Bd, wie er präsentiert ist, als eine Zumutung.

Düsseldorf Hans Waldenfels

Le Saux, Henri: **Wege der Glückseligkeit**. Begegnung indischer und christlicher Mystik. Deutsche Übersetzung von Reinhold Schein. – München: Kösel 1995. 232 S., kt DM 38,00 ISBN: 3–466–20395–3

Das Buch des großen Brückenbauers zwischen christlich-abendländischer und indischer Mystik Henri Le Saux OSB (1910–1973) ist durch eine doppelte Einführung dem deutschen Leser gut erschlossen. Das nach über 30 Jahren in deutscher Sprache erschienene Buch wurde erstmals 1961 in französischer Sprache veröffentlicht und geht selbst auf eine Veranstaltung über Ramana Maharshi zurück; mit Gedichten von diesem endet der Bd. Im Vorwort zur englischen Ausgabe von 1971 bestimmt der Vf. nochmals seinen eigenen Standpunkt in Indien. Im Vorwort zur deutschen Ausgabe bietet Bettina Bäumer, selbst eine der führenden Vermittlerinnen im christlich-hinduistischen Disput, eine knappe, aber hilfreiche Einführung in Leben und Werk des Vf.s, in der zugleich das Umfeld dieser wichtigen Begegnung zwischen Christentum und Indien ausgeleuchtet wird. Was sich hier zeitgleich mit dem Vatikanischen Konzil in Indien ereignet hat, wirkt sich nach Bäumer einmal in der Suche von jungen Abendländern nach spirituellen Wegen, sodann im interreligiösen Dialog in Asien aus. Der Vf. gilt hier als ein Modellfall, da er beide Traditionen, die des Christentums und die Indiens, auf gleiche Weise ernst genom-

men „und mit den spirituellen sowie theologischen Implikationen einer solchen Begegnung gerungen hat" (13). Die großen Zeitabstände zwischen den verschiedensprachigen Ausgaben lenken aber dann den Blick auch auf die Änderungen im Denken des Vf.s Theologisch von hoher Brisanz ist das v. a. in seinen letzten Lebensjahren verstärkte Bemühen um den trinitarischen Gott im Rahmen der vom Vedanta-Denken gespeisten negativen Theologie Indiens.

Das vorliegende Buch geht in seiner Substanz auf das 1968 erstmals ins Deutsche übersetzte Buch „Sagesse hindou mystique chrétienne – du Vedanta à Trinité" (Paris 1965) zurück, ist aber einmal in verschiedenen Terminologien korrigiert, sodann aber auch aufgrund der immer stärker fragenden Haltung gegenüber der Trinität um die wesentlichen Passagen des 2. Teils gekürzt worden (16), so daß am Ende gegenüber der früheren Fassung ein mehr oder weniger neues Buch entstanden ist. Hier – wie im übrigen auch im Hinblick auf die Arbeiten von R. Panikkar – wäre im Anschluß an die biographisch-spirituellen Entwicklung des Vf.s eine Werkbiographie bzw. -bibliographie ein dringendes Desiderat, da nur so auch der angemessene Lektüreweg erschlossen würde. Bäumer hat jedenfalls mit der Einleitung hier einen wichtigen Dienst erwiesen.

Mit der Kürzung des ursprünglichen Textes erhält der Nachvollzug des vedantischen Weges ein schärferes Profil, verlieren aber die zuvor als Überbrükkung benutzten Momente der christlichen Theologie ihr Gewicht. Der entscheidende Akzent liegt auf der Namenlosigkeit, in der sich indisches Denken in gewissem Sinne mit atl. und – in bestimmten Aspekten – johanneischem Denken berührt. Für den abendländischen Christen verliert aber die Behandlung der Inkarnation Gottes in Jesus von Nazaret jetzt noch stärker als zuvor ihr Profil. Die Auseinandersetzung wird in Zukunft daher nur dann weiterführen, wenn der Glaube an den dreieinen Gott erneut in Beziehung gesetzt wird zur Frage nach Jesus von Nazaret.

Lenkt *Teil I* den Blick auf die *Erfahrung des Vedânta*, so nähert sich *Teil II* der *trinitarischen Wirklichkeit* auf dem Weg des Saccidânanda, auch hier vorrangig auf einem mystisch-spekulativen Weg.

Unbestritten ist dieser Angang längst zu einer Anregung für eine erneuerte Beschäftigung auch der westlich-christlichen Theologie mit der Trinitätslehre geworden. Dennoch bleibt das Desiderat, daß aus indischer Sicht der Rang des Historischen in seiner Beziehung zur Innenschau neu formuliert wird. Für einen gleichwertigen Dialog ist die Frage danach nicht zu übergehen.

Düsseldorf Hans Waldenfels

Philosophie

Grundkurs Philosophie. Bd 1–10, – Stuttgart: Kohlhammer. Urban-Taschenbücher 345–354. **Bd 1: Philosophische Anthropologie** (^{2}1989). 180 S., kt DM 26,00 ISBN: 3–17–010612–0; **Bd 2: Allgemeine Erkenntnistheorie** (^{2}1990). 185 S., kt DM 26,00 ISBN: 3–17–011071–3; **Bd 3: Ontologie** (^{2}1991). 182 S., kt DM 26,00 ISBN: 3–17–011775–0; **Bd 4: Allgemeine Ethik** (^{3}1998). 256 S., kt DM 32,00 ISBN: 3–17–015098–7; **Bd 5: Philosophische Gotteslehre** (^{2}1994). 174 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–17–013126–5; **Bd 6: Philosophie der Antike** (^{2}1993). 234 S., kt DM 26,00 ISBN: 3–17–012612–1; **Bd 8: Philosophie des 17. und 18. Jh.s** (^{2}1990). 176 S., kt DM 26,00 ISBN: 3–17–010813–1; **Bd 9: Philosophie des 19. Jh.s** (^{3}1997). 190 S., kt DM 26,00 ISBN: 3–17–014976–8; **Bd 10: Philosophie des 20. Jh.s** (^{2}1993). 244 S., kt DM 26,00 ISBN: 3–17–008462–3

Das Erscheinen von Bd 4 in dritter, erweiterter und überarbeiteter Auflage sei zum Anlaß für die Vorstellung der ganzen, mittlerweile eingeführten – und bis Bd 17 fortgeführten – Reihe genommen. Unter der Koordination von Friedo Ricken und Gerd Haeffner (Hochschule für Philosophie, München) bietet sie dem Leser und Studenten „einen umfassenden Einblick in die fundamentalen Fragen heutigen Philosophierens" (2), mit fünf systematischen und fünf historischen Titeln. Bei aller Eigenständigkeit der Vf. zeigen die Bücher doch eine gemeinsame Physiognomie: „Besonderer Wert wird ... auf eine verständliche Sprache und eine klare Gliederung der Gedankenführung gelegt" (ebd.), Fremdwörter werden erläutert, Voraussetzungen geklärt, Vorgangsweise und Ergebnisse begründet. Die Absätze sind (für die Querverweise) mit Randziffern durchnumeriert und am Ende jedes Abschnitts erhält der Leser Hilfen für weiterführende Lektüre; den Anhang bilden Literaturverzeichnis (für die angezeigten Titel), Namen- und Sachregister.

Bd 1: Philosophische Anthropologie hat Gerd Haeffner geschrieben: A. Die Frage nach dem rechten Ansatz (angesichts der „Ortlosigkeit" zwischen Biologie und transzendentaler Reflexion); B. Grunddimensionen des menschlichen Seins (Sprache, Sozialität, Geschichtlichkeit, Leiblichkeit); C. Das geistige Element des Daseinsvollzugs (Bewußtsein, Freiheit des Willens); D. Einheitsspannung und Sinnfrage.

Bd 2: Allgemeine Erkenntnistheorie stammt von Albert Keller. A. Fragestellung (von: Fragen, Was-ist-Frage bis: Wie Erkenntnistheorie treiben?); B. Antworten (Wahrheitsbegriff, Sprachlichkeit, Wahrheitserkenntnis, Gewißheit); C. Schlußbemerkungen (bes. zum Menschenbild – zwischen Dogmatismus und Skeptizismus).

Die *Bde 3* u. *5: Ontologie* und *Philosophische Gotteslehre* hat Béla Weissmahr beigesteuert. A. Aufweis der Möglichkeit von Metaphysik als Wissenschaft. B. Seinsverständnis (Einheit – Vielheit, Identität – Differenz; Sein in seiner Aktivität, „Substanz – Relation" als Grundstruktur dynamischer Wirklichkeit; Sein als geistige Wirklichkeit). – A. Bedingungen der Gotteserkenntnis (Erfahrung, Seins-Erfahrung, transzendentale Erfahrung). B. Methodische Entfaltung (Sinnfrage, Sittlicher Anspruch, Grundsuche und Selbstüberbietung, das „ontologische" Argument [woher der Gedanke des Absoluten?]). C. Gottes Wesen (Transzendenz – Immanenz, Schöpfer und Erhalter, das Übel?). – Anhang: Philosophie – Theologie.

Dazwischen der genannte *Bd 4*, von Friedo Ricken, *Allgemeine Ethik*, mit den Koordinaten Aristoteles, Kant und moderne analytische Philosophie. Kernargument ist die Selbstzwecklichkeit des Menschen (die Erweiterung betrifft ein kritisches Kap. zu Utilitarismus und Konsequenzialismus).

F. Ricken hat auch den ersten der fünf historischen Titel verfaßt (bei ihnen ist dem Literaturverzeichnis eines der Werke vorangestellt):

Bd 6: Philosophie der Antike. A. Vorsokratik, B. Sophistik und Sokrates, C. Platon, D. Aristoteles, E. Hellenismus, F. Neuplatonismus; reizvoll verbindet sich die Darstellung vor allem heute relevanter Fragestellungen mit der moderner Forschungskontroversen.

Zu *Bd 7: Mittelalter* vgl. ThRv 95 (1999), Sp. 76f.

Für *Bd 8: Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts* haben sich Emerich Coreth und Harald Schöndorf zusammengetan: Letzterem ist, außer der Einleitung, der Rationalismus-Teil zu verdanken (Descartes, Okkasionalismus, Pascal, Spinoza, Leibniz); dem ersten das Weitere: Empirismus (Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume), Aufklärung, Kant (die drei Kritiken, Religionsphilosophie) und die Folgen (Für und Wider, Kanterneuerung).

Drei Vf. hat *Bd 9* für die *Philosophie des 19. Jahrhunderts*: Zu E. Coreth (von Kant zum Deutschen Idealismus [Fichte, Schelling], Idealismus und Romantik, Positivismus und Materialismus, Lebensphilosophie [Nietzsche, Bergson, Dilthey bis Spranger]) kommen für Hegel und Kierkegaard Josef Schmidt, für Feuerbach, Marx, Engels, Diamat Peter Ehlen.

Vier sind es schließlich bei *Bd 10*: *Philosophie des 20. Jahrhunderts:* G. Haeffner (Phänomenologie [Husserl, Heidegger, Scheler, Merleau-Ponty, Ricœur], Existenz- und Dialogphilosophie [Ebner, Marcel, Buber, Rosenzweig, Jaspers, Sartre, Camus, Lévinas], im Bann der Humanwissenschaften [Plessner, Gehlen – Psychologie – Lévi-Strauss, Foucault, Girard]), E. Coreth (Geschichte und Verstehen, Christl. Philosophie und Neuscholastik, Neue Realphilosophie [Induktive Metaphysik, N. Hartmann, Whitehead), P. Ehlen (Marxismus und Gesellschaftskritik: Lenin, Lukacs, Bloch, Adorno); für die zweite Hälfte (121–215) F. Ricken (Frege und Cambridge [Moore, Russell], Wittgenstein, Oxford [Ryle, Austin, Strawson], Carnap und Wiener Kreis, Quine und danach [Davidson, Kripke, Putnam, Searle]).

Bei den historischen Bden zeigen die Namen die getroffene Auswahl, und z. T. läßt die Arbeitsteilung erkennen, von woher ein Vf. dann auch in seinem systematischen Bd argumentiert – innerhalb des gemeinsamen Rahmens der Jesuiten-Hochschule, die damit zugleich den Kern ihres systematischen Angebots für das Grundstudium vorweist. (Die Fortführung bringt weitere Fächer: Sprach- und Rechtsphilosophie, Sozialethik ...)

Offenbach Jörg Splett

Beierwaltes, Werner: **Platonismus im Christentum.** – Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1998. 222 S. (Philosophische Abhandlungen, 73), Ln DM 78,00 ISBN: 3–465–02975–5

Der Münchener Philosoph, der als der derzeit beste Kenner der Geschichte des Platonismus von der Antike bis zur Neuzeit gilt, legt in diesem Buch sechs Untersuchungen zur Rezeption platonischer Motive im christlichen Denken bei Marius Victorinus, Dionysius Areopagita, Bonaventura, Meister Eckhart, Nikolaus von Kues und Marsilio Ficino vor.

Dabei geht es immer wieder um den neuplatonischen Gedanken des Einen und seine Modifikation zur Dreieinheit im Sinne der christlichen Trinitätslehre. Diese Interpretationsgeschichte erweist im Sinne der *Einleitung* des Bdes „eine der griechischen Metaphysik immanente Tendenz zur christlichen Offenbarung" (11), weil sie als „Hellenisierung des Evangeliums" weder im Sinne Adolf v. Harnacks eine Verweltlichung und Entleerung seines christlichen Gehaltes (13) bedeutet, noch auch mit Heinrich Dörries eine „Verfremdung" des ursprünglichen platonischen Gedankens (18f), eine „erfolgreiche Form der Abwehr" des Platonismus durch die christliche Theologie darstellt (20). Vielmehr handle es sich bei den ausgewählten sechs Denkern um Formen einer *„geglückten Symbiose* von platonischem und christlichem Gedanken" (20).

Indem *Victorinus* gegen die Arianer die Anwendung des Begriffs „Wesen" *(usia* oder *substantia)* auf Gott verteidigte, faßte er das bei Plotin vom Seienden abgehobene „überseiende Eine" so auf, daß es zugleich „Sein, Leben und Denken" in sich schließt, die beiden Argumentationsgänge des platonischen Parmenides (das Eine „ist" und das Eine „ist nicht") also zusammenfaßt (33). Dadurch wird es möglich, den Einen Ursprung als in sich trinitarisch differenziert zu denken. Das aber war „nur in Denkformen zeitfreier Prozessualität, der den-

kenden und wollenden Relationalität dessen zu explizieren, das sich in sich selbst und aus sich selbst und zu sich selbst hin entfaltet und darin sich allererst zur Einen ‚Substanz' konstituiert" (33). Dadurch wurde Victorinus auch zum Vermittler der auf Plotin zurückgehenden Auffassung des Absoluten als „Ursache seiner selbst", *causa* sui (34).

Das in so vieler Hinsicht von Proklos beeinflußte Denken des *Dionysios* weicht ebenfalls an diesem Punkte von dem neuplatonischen Philosophen ab: Das Erste ist nicht wie bei Proklos als reine Einheit aller Vielheit entgegengesetzt (53ff), sondern die überseiende Einheit umfaßt auch Denken und Sein (58), und zwar wiederum im Sinne einer „innergöttlichen Entfaltung der Einheit in Dreiheit" (59). Auch im Verhältnis zur Welt ist der eine Gott sowohl im Sinne Plotins „nichts von allem" als auch in allem schöpferisch gegenwärtig (64f). Letzteres darf man angesichts der betonten Differenz („nichts von allem") nicht als Pantheismus mißverstehen (65). Die Einheit von Jenseitigkeit und schöpferischer Gegenwart des Einen im Vielen faßt Dionysios im christlichen Gedanken der Liebe (72f), der die ekstatische „Rückwendung" des Geschöpfes zum göttlichen Ursprung entspricht. „Leiden, Kreuz und Auferstehung Jesu Christi" sind dabei allerdings nicht „zum leitenden, zentralen Gedanken" geworden (79), obwohl Dionysios in kühner Umformung des platonischen *exaiphnes* den Gedanken der Inkarnation als Übergang des Ewigen in die Zeitlichkeit zu denken vermochte (80ff).

Erst *Bonaventura* hat die Gedanken des Dionysios in eine Theologie des Kreuzes integriert (85), indem er von der göttlichen „Gutheit als Grund der Trinität ausging. Als das Gute ist das göttlich Eine das sich in Liebe Mitteilende" (95) bis hin zu Leiden und Kreuz. Eckhart hingegen hat den Gedanken der göttlichen Einheit in der Richtung weiter durchdacht, daß ihm die Einigung der Seele mit Gott korrespondiert (100–129): Gott ist als Einheit nicht Eines (ein Etwas) im Unterschied zu anderem (111f). Er ist „Negation der Negation" (112, 116), nämlich Aufhebung der Negativität des Andersseins selber, und affirmiert sich dadurch als das „reine Sein" (116). Die Negation der Negation (nämlich der Andersheit) bestimmt aber auch den mystischen Aufstieg der Seele zu Gott durch „Abgeschiedenheit" von allem Endlichen und „Gelassenheit" (121f). So kommt es zur „Geburt Gottes in der Seele" (124).

Beim *Kusaner* wird dann die Negation der Negation als das *non aliud* gedacht, das Nicht-Andere (160ff), das gerade dadurch von allem andern verschieden und also der „verborgene Gott" ist, daß es nicht eines neben anderen und zugleich doch im anderen seiner selbst manifest ist: „Der *verborgene* Gott aber *entbirgt* sich ... in der Dimension der Andersheit" (147). Diesen schon vom Kusaner sogenannten „absoluten Begriff" (163) der in sich relationalen göttlichen Einheit sieht B. auch im Hintergrund von Luthers Konzeption des verborgenen Gottes, derzufolge Gott gerade durch seine Verborgenheit *sub contrario* in Kreuz und Leiden offenbar ist (170f).

Ein anderer bei Nikolaus von Kues angelegter Gedanke wird dagegen bei *Marsilio Ficino* weitergeführt, nämlich die aus der augustinischen Deutung des Einen als Geist gefolgerte Umkehrung zu einer Unendlichkeit auch des menschlichen Geistes im Hinausgehen über die eigene Endlichkeit (196ff, 202ff).

Thema des ganzen Buches ist so die christliche Weiterbestimmung des neuplatonischen Einen, v. a. in Verknüpfung mit der Trinitätslehre. Dabei ist von besonderem Interesse die neben der Wirkungsgeschichte der augustinischen psychologischen Trinitätslehre herlaufende Anwendung der negativen Theologie auf den Begriff des Einen selber, das doch nicht Eines neben anderen und so vielmehr das Nicht-Andere, das *non aliud* ist, das als solches von allem verschieden und doch in allem gegenwärtig ist und somit im anderen seiner selbst offenbar zu werden vermag. Das sind Gedanken, die auch heute noch von mehr als nur historischem Interesse sind. Sie in ihren Zusammenhängen mit der Interpretationsgeschichte des platonischen Parmenides dargelegt zu haben, ist das vielleicht wichtigste Verdienst dieses inhaltsreichen Buches.

München Wolfhart Pannenberg

Ertl, Wolfgang: **Kants Auflösung der „dritten Antinomie".** Zur Bedeutung des Schöpfungskonzepts für die Freiheitslehre. – Freiburg / München: K. Alber 1998. 280 S. (Symposion. Philosophische Schriftenreihe, 110), geb. DM 78,00 ISBN: 3–495–47869–8

Zur Welterklärung ist auch „eine Kausalität aus Freiheit" anzunehmen – Alles „geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur": In diesem Abschnitt der KrV geht es um zwei lang verhandelte Fragen, einmal die der göttlichen Schöpfungstat im Spannungsfeld von christlichem und aristotelisch geprägtem Naturverständnis, sodann innerweltlich die der menschlichen Freiheit – im Naturzusammenhang wie unter Gottes Vorsehung und Allmacht. Sind Kants Aussagen inkohärent, vielleicht entwicklungsgeschichtlich als Patchwork zu nehmen? Die Erlangen-Nürnberger Diss. Wolfgang Ertls schlägt eine systematische Interpretation vor.

Zunächst *(Kap. II)* will sie klären, in welchem Sinn Kant Determinist ist: anhand der zweiten Analogie der Erfahrung (Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetz der Kausalität). In detaillierter Erörterung einer Lesarten-Kontroverse (Strawson, Buchdahl, Friedman ...) votiert E. für die schwache Version: Statt auf das konstituierende transzendentale Ich gründe Kant seinen Determinismus, regulativ vernünftig, via Urteilskraft auf die Einrichtung der Erscheinungswelt als Ganzer durch die höchste Vernunft. Wie aber so die menschliche Freiheit verstehen?

Kap. III setzt beim Streit bzgl. der Affektion ein. E. wendet sich gegen deren kausalistische Sicht und die Begründung der Freiheit durch Subsumtion unter die Dinge an sich. Das Verhältnis von (erfahrbarer) praktischer und (erfahrungstranszendenter) transzendentaler Freiheit entkoppelt er durch Vorschaltung von actus interiores vor die actus imperati. Gott schafft – nicht-zeitlich – eine Welt, die systematische Naturwissenschaft beschreiben kann, und ermöglicht die Interaktion der Weltsubstanzen nach speziellen Kausalgesetzen. Zeitliches Schaffen läßt sich nun dem Menschen zuschreiben, der im Kontext der Postulate und des regulativen Vernunftgebrauchs als Verbindung zweier Substanzen erscheint (die actus interiores wären dann „von dem her, was der durch sie ausgelöste actus imperatus bewirken kann, festgelegt", 132).

Kap. IV zeigt nun das Scheitern von Kants Lösungsversuch. Hier hilft auch die fragwürdige Unterscheidung von Geist und Buchstabe nicht; denn wie wären Vorbestimmtheit, vollkommene Erklärbarkeit menschlichen Handelns einerseits, die Möglichkeit einer „Revolution der Denkungsart" anderseits (die ja nicht bloß den empirischen Charakter meinen kann) zusammenzudenken? Der Vf. schlägt die Unterscheidung zweier Konzepte des empirischen Charakters vor und will das psychologische Konstrukt von zusätzlichen physikalischen Theoriestücken entlasten. Zunächst geht es um die Möglichkeit der Anwendung des Kausalbegriffs auf Personen, via Maximen (bzw. deren Vermögen) als „Schema-Substitut", sowie um die Zeitbestimmung der äußeren Handlungen und allgemeine Korrelationen bzgl. dieser Ereignisse – ohne spezielle Kausalgesetze, während genaue Vorbestimmtheit und Erklärbarkeit sich der Physik zuordnen lassen.

Dem Verhältnis Physik–Freiheit gilt nun *Kap. VI.* E. greift dafür auf Boethius' Lösung des Ens-derivatum-Problems durch seinen Ewigkeits-Begriff zurück: Gott sieht nicht voraus, sondern zu. Sodann muß das Konzept der besten Welt verabschiedet werden, das in der Tat Freiheit verunmöglicht. Und schließlich ist die Einheit der Erscheinungswelt nur regulativ zu denken (die Suche nach Kausalbedingungen ist uns zwar aufgegeben, aber unabschließbar). So ist es Gott, von dem her sich der Natur-Determinismus wie die Freiheit des Menschen je für sich und miteinander denken lassen.

Eine kant- und kantforschungsimmanente Bewertung der ungemein differenzierten und scharfsinnigen Erörterungen steht hier nicht an. Ebensowenig eine externe Diskussion der Grundentscheidungen Kants (erst recht nicht, humorlos, eine des Lichtenberg-Mottos vom sich frei glaubenden Menschen). Gewiß enthält das kritische Programm „mehr Elemente aus der Schulmetaphysik [...], als dies in weiten Teilen der Kant-Forschung angenommen wird" (249). Nach theologischer Kritik ruft die „Vorstellung des in den leeren Weltbehälter hineinwirkenden Gottes" (250) und die in sich überhaupt nicht problematisierte Konzeption einer bestmöglichen Welt (abgesehen davon, daß deren Maßgabe in der Verbindung von Phänomenvielfalt-Maximum und Hypothesen-Minimum bestehen soll). Das Theodizeeproblem ist hienieden tatsächlich unlösbar – wobei offenbleibe, ob nur dies (und anderseits, ob wirklich es) dem Quietismus wie unmoralischen Weltoptimierungsprojekten vorbaue. Schließlich spricht E. die Parallele zwischen der Funktion der Gottesidee im praktischen und jetzt im theoretischen Bereich an. Unerörtert, was dazu Ethiker wie Kosmologen anzumerken hätten: jedenfalls müßte wohl das religiöse Bewußtsein für beide Dimensionen (für die praktische freilich im Widerspruch zu einer breiten religionsphilosophischen wie theologischen Rezeption) gegen solche Funktionalisierung des Heiligen Einspruch erheben. Aber der gilt selbstverständlich am wenigsten dem innerkantisch arbeitenden Vf. (Nicht unterschlagen sei der Hinweis auf den falschen Dativ in Appositionen: 22, 45, 54, 67, 104, 123, 153, 249).

Offenbach Jörg Splett

Natur- / Sozialwissenschaften

Peacocke, Arthur: **Gottes Wirken in der Welt.** Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften. Aus dem Englischen übers. v. Elisabeth Dieckmann. – Mainz: M. Grünewald 1998. 211 S., kt DM 46,00 ISBN: 3–7867–2131–9

Es gibt viele Autoren, die bei durchaus klugen theologischen Einlassungen zum Wirken Gottes in der Welt immer dann, wenn es um eine naturwissenschaftsseitige Verortung dieses Wirkens geht, die Zuflucht zu einer geradezu wackelpuddingartig zu nennenden gedanklichen Präzision nehmen.

Bei Arthur Peacocke, einem gleichermaßen naturwissenschaftlich wie theologisch ausgewiesenen Vf., ist das wohltuend anders. Er war „fellow" im Fach Biochemie am St. Peter's College in Oxford, war Dekan am Clare College in Cambridge und ist als anglikanischer Priester derzeit Direktor des Ian Ramsey Centre in Oxford.

P. beginnt in seiner ausführlichen *Einleitung* mit den spezifischen *„Anliegen von Theologie und Wissenschaft"*. Er will ein Denkmodell für solche Zeitgenossen vorlegen, die den christlichen Weg gehen möchten, dies aber im Kontext einer weitgehend naturwissenschaftlich bestimmten Welt nicht ohne Verlust ihrer intellektuellen Redlichkeit glauben tun zu können. (8)

Teil I (35–90) ist betitelt mit *„Sein und Werden der Natur"*, *Teil II* (91–190) mit *„Sein und Werden Gottes"*. Der Ausgangspunkt der Überlegungen ist also ein naturwissenschaftlicher.

P. kennzeichnet seine eigene Position als die eines „kritischen Realismus" (21), den er auch auf die religiöse Sprache und theologische Behauptungen ausdehnt (24). Schrift und Tradition als Ausgangspunkte christlicher Theologie erscheinen ihm zu dürftig; er möchte sie ergänzt sehen durch eine auf Erfahrung beruhende Vernunft, die damit die gleiche Dignität bekommt wie Schrift und Tradition und dabei gewissermaßen in Augenhöhe zur gleichrangigen Quelle des Glaubens wird.

In einer kritisch realistischen Wissenschaft und einer ebensolchen Theologie sieht er zwei miteinander interagierende Zugänge zur einen Wirklichkeit (32).

„Auf jeder Ebene oder (vielleicht besser) an jedem Punkt des Forschungs-‚Vektors' muß Wissen als eine Art Querschnitt durch das Ganze der Wirklichkeit betrachtet werden." (32) Die Erfahrung der Gegenwart oder des Handelns Gottes, die in der Theologie kritisch überdacht werden, bezieht sich dabei nicht auf eine völlig andere Wirklichkeit, sondern lediglich auf eine höhere Integrationsebene; sie ist der höchste „‚Vektor' integrierter Beziehungen in der Hierarchie des Natürlichen" (32).

Gleichwohl warnt er, „daß eine Theologie, die heute die Ehe mit ihr (sc. der Wissenschaft) eingeht, morgen leicht zur Witwe werden kann" (36).

Immerhin ergibt sich angesichts der durch quantenphysikalische und chaostheoretische Fakten zerstörten Prognosefähigkeit und angesichts des damit verbundenen Endes naturwissenschaftlicher Allmachtsphantasien, von denen noch die Newtonsche Physik gekennzeichnet war, ein neuer Anknüpfungspunkt für das interdisziplinäre Gespräch (38ff; 55ff).

„Die schwer faßbaren und nicht vorstellbaren grundlegenden subatomaren Entitäten, aus denen alles, einschließlich unserer selbst, besteht, besitzen Möglichkeiten, die mit Hilfe der Physik, die sie entdeckt, und der Mathematik, die sie symbolisiert, weder zu erkennen noch zu beschreiben sind. Daher sind wir an den beiden „äußersten Grenzen unseres Wissens – dem Subatomaren und dem Personalen – mit der rätselhaften Tiefe des eigentlichen Wesens der Wirklichkeit konfrontiert ... ‚Unser Wissen ist eine Insel im unendlichen Meer des Unbekannten' – und je größer die Insel wird, um so länger werden ihre Grenzen zum Unbekannten." (89)

Die Frage nach dem Sinn übersteigt nach P. die Integrations- und damit die Zuständigkeitsebene der Naturwissenschaft.

Mit der Frage „Warum?", der Suche nach Sinn und Bedeutung beginnt darum folgerichtig *Teil II*, der sich dem *„Sein und Werden Gottes"* widmet. Eine Auseinandersetzung mit der Position von Swinburne (96ff) und gründliche Überlegungen zum anthropischen Prinzip (109ff) leiten diesen Part ein.

Gottes Wirken nur da ansetzen zu wollen, wo der Zufall wirkt, käme nach P. einer metaphysischen Überhöhung des Zufalls gleich. Statt dessen sieht er in „Gott letztlich Grund und Quelle sowohl des Gesetzes (der Notwendigkeit) als auch des Zufalls" (122). Dem Zufall kommt dabei die Rolle einer Möglichkeitsevaluation im Felde der Schöpfung zu.

Gott schränkt zum Zweck der Ermöglichung von Komplexität, von Bewußtsein und Freiheit seine Allmacht und Allwissenheit ein. Er wählt dazu gewissermaßen in dem, was uns naturwissenschaftlich als anthropischen Prinzip zugänglich ist, solche physikalisch-kosmologischen Parameter, die in eine unprognostizierbare Welt der Heisenbergschen Unschärfe und der nichtlinearen dissipativen Systeme führt (125, 129f). „Anscheinend hat Gott die Welt so eingerichtet, daß er die zukünftige Entwicklung dieser Systeme selber nicht kennt, weil sie nicht erkennbar ist." (125)

Wenn aber Gott zum Zweck der Ermöglichung von Komplexität, Bewußtsein und Freiheit, seine Allmacht und Allwissenheit definitiv einschränkt, dann stellt sich, so P., das Theodizeeproblem anders dar; denn der Theologe steht nicht mehr vor der Alternative vom entweder von Gott vermeidbaren oder von Gott gewollten Naturübel (129f).

Zur Klärung des Verhältnisses von selbstbeschränkter Allmacht und Allwissenheit Gottes einerseits und verheißener Heilsvollendung andererseits bemüht P. die „Von-oben-nach-unten"-Kausalität, die sich auf das Ganze eines Systems bezieht, ohne die Subsysteme unmittelbar zu beeinflussen. Das mit Gas gefüllte fallende Gefäß nimmt die in ihm befindlichen Gasmoleküle mit, d. h. überlagert deren zufällige Verteilung im Raum, ohne diese Zufälligkeit aufzuheben oder zu kennen. (57)

Über den Zustand einzelner Moleküle im System gibt es nur stochastische, zugleich aber über den Zustand des Gesamtsystems definitive Gewißheit.

„Ich stehe auf dem Standpunkt, daß eine Verbindung des Gedankens der ‚Von-oben-nach-unten'-Kausalität von dem integrierten unteilbaren ‚Geist/ Gehirn-Zustand' zum körperlichen Handeln des Menschen (...) mit der Einsicht in die Einheit des menschlichen Geist/ Gehirn/ Körper-Ereignisses (...) ein fruchtbares (...) Modell darstellt, das Licht auf die Frage wirft, wie wir uns Gottes Interaktion mit der Welt vorstellen können" (163). Hier wird problematischerweise das den materiellen Körper von den Neuronen bis zum den Muskelfasern bewegende intentional-mentale Ereignis zum Verstehensmodell für die Gott-Welt-Interaktion, ohne selbst schon richtig verstanden worden zu sein.

Die Kausalität selbst möchte P. in Einklang damit nicht als einen Energie-, sondern als einen Informationstransfer verstanden wissen. Allerdings bleibt zu fragen, ob es irgendeinen Informationstransfer gibt, der nicht zugleich mit einem Energietransfer gekoppelt ist.

Nicht selten greift der Vf. auf eigene frühere Überlegungen zurück, die er in „Creation and the World of Science" oder in „God and the New Biology" gemacht hat. Dadurch bietet dieser Bd so etwas wie eine Bündelung und Pointierung der Peacockeschen Überlegungen.

P. beschreibt Gott mit verschiedenen Bildern, u. a. dem eines Komponisten, der aus einem sehr einfachen Thema (einige wenige anfängliche Naturkonstanten) unter Verwendung von zufälligen Elementen (unprognostizierbare Mutationen und Systemeigenschaften) und durch Anwendung notwendiger Elemente (Naturgesetze), auf dem Improvisationsweg eine hochgeordnete Fuge entstehen läßt, die bei Verzicht auf irgendeines dieser Elemente nicht hätte entstehen können, und deren Endgestalt dem Komponisten selbst nicht vorab klar war.

„Gottes Wirken in der Welt. Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften" sollte zur Pflichtlektüre eines jeden Theologen erklärt werden, der sich daranmacht, eine eigene Schöpfungstheologie zu entwerfen, oder die eines anderen Theologen zu beurteilen. Nach dieser Lektüre wird er nicht mehr mit der sträflichen theologischen Empirievergessenheit und nicht mehr mit der theologischen Ignoranz naturwissenschaftlicher Fakten an den Geschöpfen vorbei über den Schöpfer nachdenken wollen.

Paderborn Ulrich Lüke

Wyss, Dieter: **Kain.** Eine Phänomenologie und Psychopathologie des Bösen. Dokumente und Interpretation. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1997. XI, 514 S., brosch. DM 78,00 ISBN: 3–8260–1390–5

Der Vf. war bis zu seiner Emeritierung Vorstand des Instituts für Psychotherapie und Medizinische Psychologie an der Univ. Würzburg; er stammt aus dem Kreis um Viktor von Weizsäcker. Es war ihm ein Anliegen, Medizin, Psychologie und Psychotherapie in Orientierung an der philosophischen Ethik und am Christentum zu betreiben. Vor Erscheinen des Buches ist er verstorben.

Dem Werk geht es nicht um die biblische Gestalt des Kain. Diese ist ihm nur Bild für das Böse, die Gewalttätigkeit des Menschen, die es beschreiben und verstehen will:

Das *1. Kap. „Das Übel und das Böse"* zeigt, wie die ethische Verpflichtung mit der Hominisation aufgebrochen ist. Sie steht in einer bleibenden Spannung zum evolutionären, raubtierhaften Ursprung des Menschen. Die Naturvölker kennen ursprünglich nur Übel, die sie transzendenten Mächten bzw. Zauberern zuschreiben. Erst in einem komplexen Prozeß kommt es zur Erkenntnis des Bösen – „jedoch nicht primär im Bewußtsein des Übeltäters, der das Tun ... des Bösen meist genießt, sondern im Bewußtsein des Opfers" (33). Die Erkenntnis des Bösen entspringt also aus der Perspektive der Opfer.

Das *2. Kap.* analysiert das menschliche Handeln. Jede handelnde Veränderung der Umwelt ist „primär destruktiv, bevor sie konstruktiv wird, d. h. sie ist potentiell böse" (35). Das macht die moralische Problematik der Technik aus. Sie setzt die Vergegenständlichung des anderen voraus, die zugleich unumgänglich und moralisch höchst problematisch ist, weil sie zu seiner Vernichtung führen kann. Daher sind der Reduktionismus der Biologie, die freudianische Psychoanalyse und die biologische Psychiatrie gefährlich; sie haben aus sich heraus eine Tendenz zur Gewalt. Die Vergegenständlichung des anderen bestimmt ebenso die Bildung von Gruppen und ihre Selbstauslegung in Ideologien und Weltanschauungen. Das gilt auch für die monotheistische „Revolution" (42). Sie impliziert Intoleranz; es besteht durchaus eine Kontinuität zwischen den monotheistischen Religionen und dem marxistischen und faschistischen Terror unseres Jh.s. Das Kap. schließt mit einer Bestimmung des radikal Bösen: Es ist im Menschen zu suchen. Nicht der Teufel als „numinos-anonyme Macht" (47), sondern die großen, d. h. die politischen Verbrecher sind als Gestalten des radikal Bösen zu verstehen.

Das *3. Kap.* setzt sich mit Deutungen des Bösen in der Religionsgeschichte und bei neuzeitlichen Autoren wie Drewermann, Picht, Kant, Schelling, Hegel, Fromm, Plack und Lorenz auseinander. Es wendet sich energisch gegen alle Tendenzen, den Menschen als ursprünglich, von Natur aus gut zu verstehen; denn das Böse ist Erbschaft seiner evolutionären Herkunft.

Im *4. Kap. „Die Alltäglichkeit des Bösen"* werden Laster und Tugenden einander gegenübergestellt. Die Menschen werden in drei Kategorien eingeteilt: 1. die radikal Bösen, 2. die Mehrzahl der Menschen, „die ständig die Rollen zwischen Opfer und Täter wechseln" (127) und 3. die Opfer. Zum Bösen gehört die abgründige Tendenz zur Verschleierung, Selbsttäuschung und Verblendung; denn der Böse macht die Opfer für ihre Leiden verantwortlich, weil er sie für schuldig hält. Für das Opfer dagegen und den, der sich mit ihm solidarisiert, besteht die Möglichkeit, einer radikal anderen Welt ansichtig zu werden, „der absoluten Werte des Guten" (127).

Das *5. Kap.* fragt nach dem Zusammenhang zwischen dem Bösen und der Psychopathologie. Medizin und Psychologie werden kritisiert, weil sie das Böse kaum als fundamentale Dimension menschlicher Wirklichkeit zur Kenntnis nehmen. Zwar gibt es keinen kausalen Zusammenhang zwischen psychischer Krankheit und moralisch Bösem. Doch haben beide eine gemeinsame Wurzel: „die evolutive Desintegration des Menschen" (139), die Offenheit menschlicher Existenz, die in wesentlicher Spannung zu seinem Ursprung steht. Das ist Anstoß, um der Transzendenz ansichtig zu werden, aber es ist

auch der Grund für das Böse und die mannigfaltigen psychischen und psychosomatischen Störungen des Menschen. Daher gibt es keine klare Trennungslinie zwischen gesund und krank.

In den beiden Kap.n 6 und 7 folgen auf 348 S. historische Dokumente und Analysen, die die Konzeption der vorhergehenden Kap. eher illustrieren als begründen. Unter dem Titel *„Denker, Täter und ihre Opfer"* werden im *6. Kap.* Formen des Bösen – „die Saat des Hasses" – in Christentum, Sozialismus und Faschismus vorgestellt. Für das Christentum sind das die Inquisition und Calvin, für den Sozialismus Rousseau, Robespierre, Marx und Lenin, für den Faschismus Nietzsche, Hitler und Heidegger. Der Vf. schreibt meist nur wenige Autoren aus, deren Urteilen er sich anschließt. Das *7. Kap.* dokumentiert weitere Verbrechen: die Opfer von Kolonialismus, Sklavenhandel und Frühkapitalismus, die der ethnischen Säuberungen in Bosnien, die Leiden der deutschen Vertriebenen und der Gefolterten im Vorderen Orient.

Das *8. Kap.* bietet eine kurze Zusammenfassung. Es betont, daß Krieg, Terror und Elend „dieses seinem Ende sich nähernde Jahrhundert vor allen anderen der Weltgeschichte auszeichnet" (501). Es schließt mit dem Zitat des Sophokles: „Nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da" (502).

Die Kap. 6 und 7 sind viel zu umfangreich. Über weite Strecken sind sie nur eine – sicher eindrucksvolle und bedrückende – Material- und Zitatensammlung. Das Anliegen des Vf.s, nachdrücklich auf das Böse in der Geschichte und Gegenwart, sowie die Verantwortung der Intellektuellen – auch der Philosophen und Theologen – für das Böse hinzuweisen, hätte durch eine straffe Darstellung ebenso oder noch besser erreicht werden können. Es drängen sich auch kritische Rückfragen auf, ob die Darstellung nicht manchmal zu plakativ und undifferenziert ist – etwa die Abschnitte über die Inquisition oder die Kritik an Heidegger. Sicher sind angesichts der Zielsetzung dieses Buches Korrekturen an historischen Einzelheiten belanglos oder wirken gar als herzlose Abschwächung, daß es so schlimm nicht gewesen sei. Aber die schweren Vorwürfe, die das Buch erhebt, sollten sorgfältig begründet sein. Nur dann können die historischen Bezüge ein Beitrag zur Phänomenologie des Bösen sein.

Gewichtiger ist der erste Teil mit seinen fünf Kap.n auf 153 S. Er wirkt schon deshalb sympathisch, weil hier ein Arzt und Pychotherapeut Nähe zum christlichen Glauben zeigt. Viele seiner Analysen sind wichtig, v.a. die über den Zusammenhang von Evolution und Bösem, von Handeln und Vergegenständlichung, die innere Unwahrhaftigkeit des Bösen. Aber das Referat von Positionen der Religions-, Philosophie- und Theologiegeschichte ist oft nicht präzise und differenziert genug. Eine Fülle von Gedanken und Aspekten ist eher additiv nebeneinander gestellt. Eine Überarbeitung, die den Gedankengang konsequent auf zentrale Anliegen ausgerichtet hätte, hätte dem Buch gutgetan. In der philosophischen, phänomenologischen Position des Vf.s ist die Unterscheidung von böser Wirklichkeit und idealem Sein begründet. Sie steht in der Gefahr eines statischen Dualismus: Die Gegenüberstellung von böser Wirklichkeit und guter Idee droht zur Resignation zu werden, daß das Gute doch nicht zu verwirklichen ist. Das ist sicher nicht die Intention des Buches. Es will aufrütteln, die Verantwortung der Intellektuellen, speziell auch der Mediziner, Psychologen und Philosophen, herausfordern. Im Blick darauf mag sogar das Urteil von B. Pauleikhoff im Vorwort berechtigt sein, dieses Buch sei „überaus wertvoll" (XI).

Ein Einwand, den ich besonders betonen möchte, betrifft sein Verständnis des radikal Bösen. Es konzentriert sich auf „die überdimensionalen Täter desselben" (127) – aus einer Frontstellung gegen traditionelle, eher populäre Vorstellungen vom Teufel. Dadurch verliert es den Machtcharakter des Bösen aus dem Blick. Die großen Übeltäter der Geschichte drohen zu Sündenböcken zu werden, auf die der alltägliche, „normale" Mensch seine Verantwortung abschieben kann. Es ist nach der Interdependenz zwischen den monströsen Verbrechen politischer Führer und den scheinbar harmlosen moralischen Schwäche „normaler" Menschen zu fragen. Das Buch ist ein moralischer Appell an die persönliche Verantwortung des einzelnen – in bezug auf sie ist auch die Lehre vom radikal Bösen zu entfalten.

Im Buch findet sich eine Reihe sinnloser bzw. grammatisch unvollständiger Sätze, vgl. S. 92, 103, 104, 116, 147. Auf S. 172 ist ein Zitat ausgefallen. Dafür steht dort ein Text, der sich S. 186 wiederfindet und dem Sinne nach auch dahin gehört.

Marburg Bernhard Dieckmann

Bildende Kunst / Literatur

Die Chance im Konflikt. Der Maler Herbert Falken und die Theologie, hg. v. Albert Gerhards. – Regensburg: Schnell & Steiner 1999. 174 S. (Bild – Raum – Feier, 2), geb. DM 24,80 ISBN: 3–7954–1220–X

Immer häufiger beschäftigen sich Theologinnen und Theologen mit Themen aus der Kunst. Der seit längerer Zeit schon angestrebte Dialog zwischen den beiden Bereichen, die vor langer Zeit einmal dicht nebeneinanderstanden, ja geradezu ineinander verwoben waren, scheint sich langsam wieder innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses als eigenes Profil herauszuarbeiten. Möglicherweise ist es eine zunehmende Sprachlosigkeit der Theologie, die den Blick auf die Bilder lenkt, die das scheinbar Unsagbare auszudrücken vermögen. Der Hg. Albert Gerhards betont in seiner Einleitung in diesen Bd mit mehreren unterschiedlichen Beiträgen, daß der Anlaß der Auseinandersetzung zwar die Verleihung der Ehrendoktorwürde an den Priester und renommierten Künstler Herbert Falken ist, daß aber letztlich damit eine Entwicklung ausgedrückt wird, die im Akt der Auszeichnung einen vorläufigen Höhepunkt gefunden hat. Daß dieser Dialog zwischen Kunst und Theologie in der Person Falkens exemplarisch geführt wurde und wird, zeigen seine eindrucksvollen und ausdrucksstarken Bilder, von denen einige der wichtigsten innerhalb der Beiträge oder auf Farbtafeln abgebildet sind.

Die Auseinandersetzung der Theologie mit der Kunst beginnt bereits in der *Einleitung* (*Kunst und Kirche im Spiegel von Werk und Person Herbert Falkens*, 7–20), in der Hg. aus verschiedenen Beiträgen des Bdes zitiert und auf diese Weise schon zu Beginn wichtige Kern- und Leitsätze herausgreift, die allesamt die Vielfältigkeit und die unterschiedliche Betrachtungsweise des künstlerischen Schaffens vorstellen.

Auch in seiner Laudatio anläßlich des Promotionsaktes, die neben vielen biographischen Daten des Künstlers und Priester Falken auch seine Schaffensperioden beschreibt, hebt Gerhards einerseits die Spannung hervor, die im Werk des Künstlers zutage tritt, andererseits die Dialogbereitschaft und die Bemühungen Kunst und Theologie immer wieder zueinander zu bringen (Laudatio des Dekans beim Promotionsakt am 14. Januar 1998, 21–29; Promotionsurkunde der Kath.-Theol. Fak. Bonn, 30f).

In ihrer Auseinandersetzung mit dem Werk Falkens betont Verena Lenzen (*Theologische Begegnung mit dem Werk Herbert Falkens*, 33–51), auf welche Weise das künstlerische Œvre Falkens in anderen künstlerischen und wissenschaftlichen Disziplinen wahrgenommen und rezipiert wird, sich auch die Theologie in Diss.en und Habil.schriften damit auseinandersetzt. Dabei ordnet sie sein Werk in das gesellschaftliche Geschehen ein und beleuchtet ausgewählte Werke und Bilderzyklen, wobei sie letztlich der theologischen Fragestellung nach Kreativität als dem Treffpunkt von Theologie und Kunst nachgeht.

An diese Ausführungen schließt sich die Ansprache Herbert Falkens (*Die Chance im Konflikt. Beweggründe künstlerischer Arbeit*, 53–60) an, die neben seinem Dank für die Ehrung auch einen Einblick in den Prozeß seines künstlerischen Schaffens und seiner persönlichen Art der Auseinandersetzung mit Glaubensinhalten und anderen Künsten enthält. Exemplarisch bedient sich Falken dabei zahlreicher Zitate aus der Literatur, anhand derer er seinen Umgang mit dem Unaussprechlichen verdeutlicht.

Der ebenfalls in das Buch aufgenommene Beitrag von Frank Günter Zehnder (*Leidenschaftlich malen – malend mitleiden. Zum Werk von Herbert Falken*, 61–98) ist der Abdruck eines Vortrags, den er anläßlich der Ausstellung „Gitterköpfe" des Rheinischen Landesmuseums in der Alten Rotation in Bonn gehalten hat. Diese Ausstellung war quasi eine flankierende Maßnahme zur Ehrenpromotion Falkens. Zehnder betont in diesem werkbezogenen Vortrag die weltliche und transzendentale Orientierung des künstlerischen Werkes, wobei er eine Einordnung in die schwierig zu definierende „christliche Kunstszene" vorzunehmen versucht. Dabei zeichnet er in aufschlußreicher Weise die Verknüpfungen von Biographischem und „Malerischem" auf dem Lebensweg des Malers nach. Der Aspekt des Leidens, der sich in vielfältiger Weise immer wieder bei Falken finden läßt, stellt dabei so etwas wie ein Schlüsselmotiv dar.

Der Beitrag von Horst Schwebel (*Meine Geschichte mit Herbert Falken*, 99–111) ist ein persönlich gefärbtes Zeugnis der Freundschaft zwischen einem Priester und Maler einerseits und dem Theologen und Vf. des Beitrags andererseits. In ganz eigener Weise ergänzen seine Anmerkungen zur Werk- und Menschengeschichte Falkens die vorausgegangenen Ausführungen von Zehnder.

Die sich anschließende Aufzeichnung einer *Diskussionsrunde* (Josef Herberg: *Zwischen Glauben und Kunst – Eine Gratwanderung. Werkstattgespräch mit Herbert Falken, Albert Gerhards, Frank Günter Zehnder*, 111–144) mit Josef Herberg, Herbert Falken, Albert Gerhards, Frank Günter Zehnder sowie weiteren Teilnehmerinnen und Teilnehmern verknüpft interessante Teilaspekte aus den Gebieten Glauben und Kunst. Die Vielschichtigkeit der Diskussion läßt sich kaum beschreiben; es wird zugleich aber auch deutlich, daß sich die Intimität des Prozesses künstlerischen Schaffens nur sehr begrenzt in Worte fassen läßt.

An diese Diskussion schließen sich acht ganzseitige Farbtafeln mit zentralen Werken Falkens an sowie ein Festvortrag anläßlich des Patroziniums im Collegium Borromäum vom November 1998, einer weiteren, deutlich spirituelleren Sicht auf das Œuvres. Dieser letzte Beitrag vom Künstler selbst gibt noch einmal Einblick in die tiefe Verknüpfung von Glauben und Kunst in der Person Falkens, macht aber zugleich deutlich, daß die Auseinandersetzung mit der christlichen Mystik eine der entscheidenden Quellen für die Themenfindung und ausdrucksstarke Umsetzung ist. Konkretisiert werden die Ausführungen für die Leser an den erwähnten Farbtafeln, die unmittelbar vor diesem Beitrag zu finden sind (Herbert Falken: *Karsamstag-Bilder – der Konflikt zwischen Sehen und Denken*, 155–169).

Äußerst hilfreich für die weitere Beschäftigung mit diesem außergewöhnlichen Künstler ist die umfassende Bibliographie (170–174), die sich am Ende der Publikation befindet.

Münster Dietmar Thönnes

Ühlein, Hermann: **Kirchenlied und Textgeschichte.** Literarische Traditionsbildung am Beispiel des deutschen Himmelfahrtsliedes von der Aufklärung bis zur Gegenwart. – St. Ottilien: Eos 1995. XXI, 372 S. (Pietas Liturgica, Studia 10. Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte, 8), geb. DM 84,00 ISBN: 3–88096–270–7

In kaum einer anderen Gattung als dem deutschen Kirchenlied begegnen sich derart viele unterschiedliche und sich dennoch ergänzende Ausdrucksformen. Viele der heute ins „Gotteslob" aufgenommenen Lieder haben eine lange Tradition, doch kaum eines aus der Zeit des 18. Jh.s hat das 19. überdauert. Der Vf. dieser interessanten und anspruchsvollen Diss. (1994) an der Johannes-Gutenberg-Univ. Mainz hat das Himmelfahrtslied „Ihr Christen, hocherfreutet euch" in den Mittelpunkt seiner Studie gestellt. Er legt seine Forschungen als achten Bd der Reihe „Studien zur Literatur – und Kulturgeschichte" in leicht überarbeiteter und mit hilfreichen Registern versehener Weise vor. Das mit der Auswahl eines konkreten Liedes vorhandene Material wird in mehrfacher Hinsicht untersucht. Die sprachliche Seite des Kirchenliedes, näherhin seine Textgeschichte wird ebenso dargestellt wie Themen aus den angrenzenden Gebieten der Liturgie- und Literaturwissenschaft. Als methodischen Zugang hat Ü. den Weg der vergleichenden Textanalyse gewählt. Seine linguistische und liturgiewissenschaftlichen Forschungen betreibt er auf dem Fundament der Modelle von Albrecht Greule, Hansjakob Becker, Bernhard Einig und Alex Stock, die als Garanten für eine wissenschaftlich anspruchsvolle und theologisch hochrangige Interpretation stehen.

Dem Inhaltsverzeichnis und den Vorbemerkungen folgen vier große Teile, wobei Teil II durch einen Exkurs und Teil III durch zwei Exkurse zum situativen Kontext ergänzt werden. In der *Einleitung* (1–10) beschreibt Vf. das Umfeld, den Gegenstand sowie das Ziel seiner Forschungen und legt Grenzen und Möglichkeiten offen, wobei er z. B. den Gewinn für die Hymnologie weniger auf der inhaltlichen als vielmehr auf der methodischen Seite sieht.

Der *„Erste Teil: Rekonstruktion. Literarische Traditionsbildung auf der Ebene der Gesangbuchgeschichte: Das Himmelfahrtslied ‚Ihr Christen, hocherfreuet euch' und seine Fassungen"* (11–22) beschreibt in deduktiver Weise, ausgehend von der Fassung des „Gotteslob 1975" die nachvollziehbare und wissenschaftlich verantwortbare Geschichte des Liedes. Die unterschiedlichen, bisher in der Sekundärliteratur geleisteten Versuche, die Geschichte des Liedes zu rekonstruieren, kritisiert Ü. konsequent.

Der *„Zweite Teil: Konstruktion. Literarische Traditionsbildung auf der Ebene der Textgeschichte: Das Himmelfahrtslied ‚Ihr Christen, hocherfreuet euch' und seine Strukturen"* (23–141) versucht den umgekehrten Weg und konstruiert eine Liedgeschichte aus den vorhandenen Quellen: „I Protestantische Aufklärung und katholische Rezeption" (24–73), (hierzu Exkurs zum situativen Kontext I: Das Kirchenlied der Aufklärung", 74–92); „II Rezeption und Restauration" (93–116); „III Liturgische Bewegung und ‚christusfrohe Jugend' – Zweites Vatikanisches Konzil und ‚Gotteslob' " (117–139). Eine kurze Zusammenfassung reflektiert die Ergebnisse des zweiten Teils (140–141).

Der *„Dritte Teil: Konzentration und Dekonzentration. Literarische Traditionsbildung auf der Ebene der Motivgeschichte: Das Himmelfahrtslied ‚Ihr Christen, hoch erfreuet euch' und seine Metaphern"* (142–269) gliedert sich in drei große Kap.: „I Christi Aufstieg zur Macht. Zur Zunahme der Herrschaftsmotivik" (145–166), (hierzu „Exkurs zum situativen Kontext II: Das Christkönigsfest – Einsetzung und Wirkung", 166–191); „II Christus regiert in Ewigkeit? Der Wandel der eschatologischen Motivik" (194–225); „III Christus regiert sein ‚lustloses' Volk. Das Verschwinden der erotischen Motivik" (226–260).

Ein *„Vierter Teil: Reflexion. Im Prozeß der Textgeschichte. Zur Theorie der literarischen Traditionsbildung im deutschen Kirchenlied"* (261–289) verknüpft die beiden Themenfelder von Gesangbuch- und Motivgeschichte und reflektiert abschließend die Wechselbeziehung von Text-, Motiv- und Gesangbuchgeschichte. Allen, die jemals in Kommissionen an Texten, die für die Liturgie verwendbar sein sollen, mitgearbeitet haben, spricht Vf. in seinen letzten Sätzen aus der Seele: „Die Arbeit der Kommissionen hätte zu enden an den Grenzen des Kirchenliedtextes. Ein Kirchenlied ist keine Tischvorlage und kein Diskussionspapier. Es braucht, zumal für eine Bearbeitung, die ruhige Aufmerksamkeit für die metaphorischen Möglichkeiten des Wortes und die kompetente verantwortete Prägung e i n e r Handschrift, es braucht die ‚kreative Tat des großen einzelnen' " (289).

Ein *Anhang* (291–372) mit einer Textdokumentation (291–299), einem Literaturverzeichnis (300–335) und mehreren, für weitere Forschungen sehr hilfreichen Registern (1 Initien, 1.2 Himmelfahrtslieder mit Quellenangabe, 2 Bibelstellen, 3 Personen, 4 Sachen, 336–372) schließt sich an.

Das Werk verfügt über eine sehr detaillierte Gliederung, die jedoch an manchen Stellen uneinheitlich wirkt und wegen ihrer Komplexität unübersichtlich zu werden droht.

Münster Dietmar Thönnes

Spiritualität

Rosenberger, Michael: **Der Weg des Lebens.** Zum Zusammenhang von Christologie und Spiritualität in der Verkündigung des hl. Augustinus. – Regensburg: F. Pustet 1996. 198 S. (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, 32), kt DM 56,00 ISBN: 3–7917–1512–7

Eine der entscheidenden Grundeinsichten gegenwärtiger kirchlicher und theologischer Selbstbesinnung und Standortbestimmung besagt, daß das Feld der „Spiritualität" zu den derzeit hoffnungsvollsten Bereichen gehört, die ein erfolgreiches Anknüpfen des Christentums an den augenblicklichen – postmodern modifizierten – Geist der Moderne in Aussicht stellen, von daher aber auch verstärkt einfordern. Das Auswerten der „Zeichen der Zeit" (Vatikanum II) hat dabei, will es seine christliche Identität bewahren und sein christliches Proprium in die Geschichte einbringen, in Orientierung am Evangelium und am Credo und also in Rückgriff auf Exegese und Dogmatik zu erfolgen. In dieses unabdingbare Programm des Aggiornamento versucht die Würzburger Diss. von Rosenberger sich einzureihen, indem sie aus dem traditions- und gehaltreichen theologischen Denken und zumal dem praktischen Verkündigen Augustins die Gestalt des Christus-„Via" herausdestillieren und für eine Adaptation in die gegenwärtige spirituelle Situation hinein – als Fundament einer Weg-Spiritualität – anempfehlen und zurüsten möchte. Um die Bilanz der Rez. vorwegzunehmen: Grundidee und Grundansatz dieses Bemühens, das der Vf. als moraltheologische Vermittlung zwischen abstrakter Dogmengeschichte und konkreter Pastorale charakterisiert, verdienen Beachtung und wissen zu überzeugen, die methodische Durchführung und die sprachliche Darstellung bleiben dagegen in weiten Teilen unbefriedigend. Diese Bilanz sei im folgenden im Durchgang durch die Hauptgliederungspunkte der Arbeit en detail demonstriert.

1) Die *„Einleitung"* (9–23) skizziert zunächst Ausgangslage und Aktualität des Themas: Eine Weg-Christologie vermöge dem Menschen der Gegenwart, dessen geistige Existenzgrundlage durch Traditionsbrüche, Pluralismus und Flexibilisierung ins Wanken gekommen sei, christliche Angebote von Orientierung und Heimat anzubieten; der Rückgriff auf Augustinus gewähre dabei ein ebenso notwendiges wie hinreichendes Maß an reflexiver und geistlicher Tiefe. Da die Besinnung – so der methodologische zweite Teil der Einleitung – indes im Zeichen der Spiritualität stehe, gehe es der Darstellung weniger um analytisches Sezieren und historisches Analysieren des dogmatisch-christologischen „Gehaltes" als vielmehr um eine Phänomenologie der kerygmatischen „Gestalt" des Christus-„Via" bei Augustin; aus diesem Grunde sieht der Vf. die Beschränkung der Textgrundlage auf drei vermehrt pastoral-homiletisch ausgerichtete Werke des Kirchenvaters als legitim an, nämlich auf die Psalmenauslegung „Enarrationes in Psalmos", die Interpretation des Johannesevangeliums „In Iohannis euangelium tractatus CXXIV" sowie die „Bekenntnisse", die „Confessiones". Im Vollzug der Untersuchung erweist sich diese Eingrenzung freilich immer wieder als problematisch, insofern das ins Auge gefaßte Textmaterial des öfteren nach einer umfassenderen Einordnung in das Denken Augustins geradezu ruft – ein Ruf, der bisweilen Erhörung findet, aufgrund der Horizontbeschränkung indes meist nur dürr und dürftig beantwortet wird. Auf S. 120 wird dem Vf. diese Problematik offensichtlich selbst bewußt, wenn er angesichts der Beschränkung des Blicks auf wenige hundert Belegstellen von „uia" aus dem augustinischen Gesamtbestand von ca. 2800 Nennungen argumentiert: „Man sollte sie aber als Indikator für grundlegende Denkmuster Augustins nicht unterschätzen." Der Einleitungsteil bietet schließlich noch eine kurze Augustinusbiographie, die aber über das Niveau eines Jugendlexikons nicht hinauskommt und zudem den Konnex zur Themenstellung gänzlich vermissen läßt.

2) Das *Kap. „Christologie und Christologien bei Augustinus"* (24–67) versteht sich als ein erstes Sichten des christologischen Bestandes bei Augustinus, würdigt kurz die beachtliche dogmengeschichtliche Leistung des Kirchenvaters, sieht seine eigentliche Stärke indes zu Recht in der Fülle und Tiefe christologischer Modelle, Bilder und „Gestalten" wie „caput", „lumen", „medicus" oder „uerbum". Auf S. 63–65 skizziert der Vf. sodann eine sich ambitioniert gebende „Kriteriologie", um die verschiedenen Bilder in ihrer inneren Konsistenz und in ihrer Dimensionalität vergleichen und abwägen zu können, doch wirken diese Kriterien einigermaßen willkürlich an das augustinische Denken herangetragen und erweisen sich im weiteren Fortgang der Studie als methodische „Blindgänger", insofern sie kaum mehr aufgegriffen – „es sei hier ein verkürzter Modus vorgeschlagen" (65) – oder in höchst trivialem Sinne verwendet werden, wie z. B. S. 66: „Der Christus mediator wird selten theologisch erläutert. Jedoch taucht der Begriff als solcher bei Augustinus an allen Ecken und Enden auf ... Der Begriff klärt gut die Soteriologie. Auch für die Spiritualität würde er viele Chancen in sich bergen ... Leider ist der Begriff aber im Predigtwerk Augustins nicht weiter entwickelt" (66).

3) Das *Kap. „Christus Via bei Augustinus"* (68–118) illustriert recht ordentlich die zentrale Rolle und die Bedeutungsdichte speziell dieses christologischen Modells in den erwähnten ausgewählten Werken, weist die genetische und inhaltliche Nähe zum paulinischen Philipperhymnus auf und demonstriert Berührungen der „Via"-Christologie mit weiteren augustinischen Zentraltopoi wie dem der „humilitas". Wie vergleichsweise dünn der Theorie-

gehalt der Arbeit hinsichtlich des augustinischen Gesamtdenkens beschaffen ist, beweist u. a. die reichlich fragwürdige Ableitung der eminenten Bedeutung der „Humilitas"-Lehre vom angeblich so stolzen Volkscharakter „des Afrikaners" (an und für sich!?) her: Der Bischof habe nämlich „als Durchschnittshörer augustinischer Predigten eher einen stolzen Afrikaner vor Augen. – Die These steht nicht ganz frei im Raum. In den letzten Jahren hat in der geistlichen Begleitung die Theorie des Enneagramms viel Raum gegriffen. Diese Theorie versucht u. a., die ... Merkmale verschiedener Länder herauszuarbeiten und kommt dabei zu frappierenden Ergebnissen" (95). Sogar nachweislich falsch ist die Bemerkung S. 110f, daß Augustin die antiken Philosophen nie ausdrücklich als von „Stolz" geleitet bezeichnet habe: siehe z. B. Predigt 150,10 die Rede von der „superbia Stoicorum". Wertvoll und die Forschung vorantreibend ist hingegen R.s Nachweis, daß in der augustinischen Spiritualität Christus vornehmlich nicht im Sinne eines Vorbildes oder Ideals begriffen, sondern, stärker als in seinen theoretisch-christologischen Schriften, als Mittler, Erlöser, ja eben als Weg apostrophiert werde.

4) Das *Kap. „Wegchristologie, Wegtheologie und Wegspiritualität"* (119–177) präsentiert sich als locker-assoziative Mosaiksteinsammlung verschiedener weiterer Bausteine aus dem augustinischen Denken, die mit dem Christus-„Via"-Modell benachbart sind und dessen Gesamthintergrund erhellen sollen. Dabei fällt zum einen eine relativ willkürliche Auswahl dieser Topoi ins Auge, zum anderen weiß die angewandte Mosaiktechnik wenig zu überzeugen, die die einzelnen Bausteine aus ihrem originär augustinischen Entstehungs- und Sinnkontext herausnimmt und zu einem neuen, nicht ganz inkonsistenten, aber nicht hinreichend durchkomponierten motivischen Flickenteppich zusammennäht. Im einzelnen begegnen uns folgende Versatzstücke: „Desiderium"-Begriff, Trinitätslehre, Eschatologie (dabei fehlt ausgerechnet der dicht mit dem „Via"-Modell verflochtene und auch massiv in den „Enarrationes" beheimatete Begriff der „peregrinatio"), Ekklesiologie, Begriff der „spes", Nachfolge Christi, „Cor"-Lehre und verschiedene „Ascensus"-Modelle. Nicht nur, aber gerade bei diesem letzten Motivkreis (148–156) wird die methodische Defizienz des Vorgehens deutlich: Die Erhellung der zum Teil sehr heterogenen Aufstiegsschemata bleibt kursorisch-flach, der Rückgriff auf das Gesamtwerk notdürftig, die Anbindung der gewonnenen Aussagen an den roten Faden des Christus-„Via" lediglich locker. Gerade diese „Ascensio"-Modelle mit ihren Stufenlehren sieht der Vf. nun aber als entscheidende Brücke zum rechten Verständnis einer augustinischen Christus-„Via"-Spiritualität an, da hier der Weg Christi (in der Heilsgeschichte) mit der spirituellen Entwicklung des Gläubigen in Korrespondenz gesetzt werde, die damit ihrerseits den Charakter des „Gehens mit Christus" gewinne. Während man diese Korrelation zumindest grundsätzlich als anregenden und interessanten Gedanken zugestehen mag, fehlt es dem Vf. aber offensichtlich an Bewußtsein für damit verbundene theologisch-soteriologische Grundfragen und Grundprobleme: Inwieweit ist das augustinische (christologische) Typos- und Allegorese-Denken heute überhaupt noch zu vermitteln und praktisch-spirituell „alltagstauglich" zu machen; ist es nicht auch und gerade für dieses sehr „katholisch" gezeichnete Denken des religiösen und spirituellen Fortschreitens nötig, an der „evangelischen" und ebenfalls bei Augustin grundgelegten „Simul-iustus-et-peccator"- und „Solus-gratia"-Perspektive gebrochen zu werden? Völlig verfehlt erscheint schließlich die assoziative Einbettung des Christus-„Via"-Modells in die historische Lebenswelt Augustins (170–172): Statt eines möglicherweise zu erwartenden Rekurses auf den Wegcharakter der „Confessiones" und des darin gezeichneten geistlichen Werdeganges Augustins finden wir hier einen betulichen Exkurs, der uns über die zahlreichen Reisen Augustins – zu Pferd, zu Esel, mit der Kutsche sowie in Begleitung von Dienerschaft! – aufklärt.

5) Die *Abschlußbemerkungen „Zu einer Wegchristologie heute"* (178–184) versuchen letztendlich einige Nutzanwendungen aus den augustinischen Gedanken im Blick auf eine aktuelle Weg-Spiritualität zu gewinnen. Dabei begegnen wir erneut einem relativ unvermittelten Springen von der textnahen Darstellung augustinischer Überlegungen in die konkrete gegenwärtige Pastorale (Meditation, Kreuzweg, Pilgerfahrt, Lateinamerika-Aktion usw.); die Arbeit vermittelt hier den Eindruck, sie habe lediglich Impulse für die spirituelle Gemeindearbeit gesammelt, die irgendwie von der Autorität Augustins her gedeckt oder hergeleitet sein sollten – die moraltheologische Verbindung und Vermittlung der beiden Pole bleibt mangelhaft.

6) Was die angegebene *„Literatur"* (186–195) betrifft, so fehlen einige wichtige Arbeiten, etwa die Studien von R. Nürnberg zur augustinischen Spiritualität und deren Nähe zu Überlegungen K. Rahners. Andere genannte Arbeiten sind für die Themenstellung überflüssig, weil zu allgemein, wie z. B. Rahners „Grundkurs des Glaubens", zu populärwissenschaftlich, wie R. Rohrs Darstellung des Enneagramms, oder zu speziell bzw. nicht wirklich berücksichtigt wie die augustinische Zeichenlehre von C. Mayer.

Um die Bilanz vom Anfang, die nunmehr nachvollziehbar geworden sein dürfte, noch einmal zu rekapitulieren: Der Untersuchung liegt eine anregende Intuition zugrunde, methodisch und formal wird diese Intuition leider nicht in eine befriedigende Studie umgesetzt. Nicht zuletzt die Sprache wirkt bisweilen allzu unbeholfen – einige Beispiele: Zu Augustins „Sermones": „Heute noch bereitet es Freude, seine Predigten im Original zu lesen und sich den Bischof dabei inmitten seiner Gläubigen vorzustellen. Augustinus war kein zurückgezogener Forscher, kein verstaubter Gelehrter, er war ein Mensch mitten im Leben" (36). Zu Augustins Bibelhermeneutik: „Mit diesem Schriftprinzip hat Augustinus einen großen Wurf gelandet. Es ist beeindruckend zu erleben, wie konsequent er diesen (!) durchhält" (44). Zur Reisekultur in der Antike: „Das Straßennetz des römischen Reiches ist bis heute bekannt für seine Dichte und seine enorme Qualität ... Man darf annehmen, daß solche Straßen nicht ins Leere hinein gebaut wurden. Es dürfte sich auf weiten Strecken ein reger Verkehr abgespielt haben. Ein guter Teil davon war ‚Güterverkehr', dem Transport von Waren gewidmet. Jedoch darf auch der Personenverkehr nicht unterschätzt werden" (171f). Diese Aufreihung wäre noch um etliche Blüten fortzusetzen. Unverständlich, daß offensichtlich weder Promotionsausschuß noch Verlagslektorat den Vf. angehalten haben, wenigstens die gröbsten Unebenheiten und unfreiwilligen Burlesken des Ausdrucks zu glätten.

Würzburg Christof Müller

Casper, Bernhard: **Das Ereignis des Betens.** Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens. – Freiburg: K. Alber 1998. 173 S. (Phänomenologie: 1, 3), geb. DM 48,00 ISBN: 3–495–47894–9

Der Freiburger Religionsphilosoph B. Casper legt eine hermeneutische Phänomenologie des Betens vor. Die Religion erfährt nämlich in diesem Geschehen ihre Konkretion, in der sich Freiheit und Vernunft des Menschen manifestieren. Beten meint das Sich-vollziehen von Religion und zeigt zugleich, was Religion und das Verhältnis des Glaubens für den Menschen bedeuten können. „Beten kann nur begriffen werden als Akt des ganzen, sich in Freiheit verwirklichenden Daseins. Es ist ein Geschehen der sich verwirklichenden, d. h. etwas mit sich beginnenden Vernunft (58).

Die hermeneutische Phänomenologie C.s setzt beim Begriff ‚attente' der französischen Philosophin und Mystikerin S. Weil an. In der Haltung der ‚attente / Aufmerksamkeit' zeitigt sich das Dasein des Menschen. Im Sich-finden als Sich-selbst-Verlassen manifestiert sich der andere (Mitmensch) und darüber hinaus der ganz Andere. In der Grenzhaftigkeit dieses Geschehens zeigt sich, hierbei greift C. einen Gedanken E. Levinas auf, die „Herrlichkeit des Unendlichen" (46).

Der Zugang zum Phänomen des Betens geschieht somit mittels seiner Zeitigungsstruktur, in dem es nach der sich-verwirklichenden sterblichen Freiheit fragt. „Beten bedeutet so Zeithaben für das, was in keine Zeit eintritt und doch all unser Zeithaben richtet" (60).

Die Andersheit Gottes spielt sich dem Menschen im Beten zu als das Gebet in seinem Ereignischarakter, C. folgt dem Ereignisbegriff des späten Heideggers, der seinem innersten Wesen nach responsorisch zu verstehen ist. Das Beten basiert auf dem Bitten des Menschen, vom anderen gehört zu werden, wobei er gleichwohl den anderen/Anderen im „Licht des göttlichen Antlitzes" (F. Rosenzweig) wahrnimmt. Die außerordentliche Andersheit des Anderen (‚Illéité') meint einen latreutischen Akt, m. a. W.: das Gebet ist wesentlich Sprachhandlung, das in seiner ekstatischen Verfaßtheit als protologische wie eschatologische Zeitigungsbewegung (79) zu verstehen ist, im Verhältnis zum anderen seine Prüfung erfährt. Die Sprachlichkeit des Betens umfaßt das Schweigen, das dem Reden konstitutiv ist. Klage, Lob, Bitte und Dank sind Modi des Betens. Insofern das Gebet sich auf das gemeinsame Heil ausrichtet, wohnt selbst dem privaten Gebet ein partieller oder absoluter Universalismus inne (96ff). Die im gemeinsamen Beten sich ereignende Prolepse hat sakramentalen Charakter. Dieser sakramentale Charakter des Betens erlaubt C. noch weitere Folgerungen zu ziehen.

I. Die Institutionalisierung des Gebetes drückt sich in Raum und Zeit vermittelt aus. Diese Sichtweise erlaubt eine Phänomenologie des Festes (108ff), wobei C. vom Zeitigungscharakter des Festes ausgeht, der in den herkömmlichen Festtheorien (R. Caillois, J. Pieper) unterbelichtet wurde.

II. Die Ambivalenz des Alltäglichen läßt das Beten als unterbrechende Zeit im Ablauf des Alltäglichen verstehen. Es erlaubt „Erfahrung mit Erfahrungen (E. Schillebeeckx) zu machen. Das Beten versteht sich somit als äußerstes Geschehen der praktischen Vernunft.

III. Der geschichtliche Charakter des Betens als Ereignis muß gleichfalls das Verfallen des Religiösen mitbedenken (137ff), m. a. W.: Das Gebet als Ereignis kann sich pervertieren. Dabei wird es instrumentalisiert, entweder als ein Zuweit-greifen oder als ein Zu-kurz-greifen derer gedacht, die sich nicht dem Ernst der Wirklichkeit der Geschichte stellen.

Ein Epilog, der den hermeneutischen Zirkel der Vorgaben bedenkt (153ff) sowie Abkürzungsverzeichnis, Literaturverzeichnis, Sach- und Personenregister als auch eine Kurzbibliographie der Werke C.s beschließen das kleine Büchlein.

C. legt in diesem Buch eine abgerundete Phänomenologie des Betens vor, wobei er den Heideggerschen Ereignisbegriff, den sein Lehrer B. Welte in das moderne religionsphilosophische Denken einbrachte (B. Welte 1975, 1977), aufgreift und konsequent auf das Phänomen des Betens ausdehnt. Die religionsphilosophische Studie reiht sich in die Liste moderner religionsphänomenologischer Analysen zum Gebet ein. C. läßt seine nuancierte Kenntnis jüdischer Gegenwartsphilosophie (Rosenzweig, Weil, Levinas), mit der er sich in seinem eigenen Œuvre immer wieder auseinandersetzte, einfließen. Der im Epilog angedeutete interreligiöse Dialog mittels des Phänomens ‚Beten' ist Ansporn für weiteres Bedenken. Das Buch ist zugleich ein schönes Zeug-

nis der Begegnung frankophoner und deutschsprachiger Religionsphilosophie. Das Beten als Ernstfall der Religion – dieses Buch empfiehlt sich Theologiestudierenden wie an der Theologie Interessierten als eine Lektüre, die eigenes Mit-Denken anregt.

Luzern Wolfgang Müller

Das besondere Buch

Kosmologie und Kreativität. Theologie und Naturwissenschaft im Dialog, hg. v. Jürgen Audretsch / Hans Weder. Mit einem Kommentar von Markus Huppenbauer. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1999. 100 S. (Forum Theologische Literaturzeitung, 1), brosch. DM 26,80 ISBN: 3–374–01714–2

Nowak, Kurt: **Vernünftiges Christentum?** Über die Erforschung der Aufklärung in der evangelischen Theologie Deutschlands seit 1945. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1999. 96 S. (Forum Theologische Literaturzeitung, 2), brosch. DM 26,80 ISBN: 3–374–01745–2

Es geht hier nicht eigentlich um ein Buch, sondern um eine neue Reihe, von der inzwischen zwei Bde erschienen sind. Wie diese, so verspricht auch jedes weitere etwas „Besonderes" zu werden. Im Hintergrund steht eine Idee unserer etwas älteren Schwesterzeitschrift, der „Theologischen Literaturzeitung". Man sah dort die Notwendigkeit, die Sach- und Überblicksartikel und Forschungsberichte der Zeitschrift weiterzuführen und auszubauen und dazu ein Forum zu schaffen, „auf dem sich die Theologie kontinuierlich ihres Studienorts in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft vergewissert" (Audretsch / Weder, Editorial, 5).

So gründete man die Publikationsreihe „Forum Theologische Literaturzeitung", die jedes Jahr bis zwei Veröffentlichungen (wohl jeweils um die 100 Seiten) hervorbringen will. Als Schwerpunktperspektive nennen die Hg. „die kirchen- und kulturpraktischen Dimensionen der Theologie" (ebd., 6).

Die beiden ersten Bde sind jeder auf seine Weise, spannend. Der Herausgeber der „Theologischen Literaturzeitung", der Neutestamentler Hans Weder sowie der Physiker Hans Jürgen Audretsch gehen das Thema des Verhältnisses von Theologie und Naturwissenschaft (letztere fokussiert auf Physik) unter dem Titel *„Kosmologie und Kreativität"* an. Audretsch und Weder bieten zunächst je einen Aufsatz zum Thema, im dritten Teil wird von einem „Beobachter", den Theologen und Philosophen Markus Huppenbauer, ein „Werkstattgespräch" mit den beiden Fachvertretern geführt.

Insgesamt ist der Bd ein hoffnungsvolles Zeichen für einen (oft im Gegensatz zu früher) sehr verständnisvollen Dialog zwischen beiden Bereichen. Von der physikalischen Kosmologie geht keine theologische Botschaft aus, resümiert der Physiker. Jedoch darf die theologische Sinndeutung der Welt auch nicht im Gegensatz zur physikalischen Welterklärung geraten (44). Die religiöse Kosmologie, so der Neutestamentler, zielt auf Lebensdeutung. Wie die Theologie die naturwissenschaftlichen Ergebnisse ernster nehmen sollte, so sollte man auch naturwissenschaftlich fragen, welche Belange die religiösen Aussagen vertreten. So käme man dem einen Logos näher, der letztlich die Einheit der Wirklichkeit und Sinn stiftet.

Der zweite Bd aus der Feder des renommierten Leipziger Kirchenhistorikers Kurt Nowak bietet einen reflektierten forschungsgeschichtlichen Überblick zur Aufklärung, wie er sich aus der evangelischen Theologie seit 1945 ergibt. In einem ersten Teil dieses facettenreichen Buches geht es um „Entwicklungsetappen" der Forschung (wie interdisziplinäre Anstöße, Schleiermacher – Renaissance u. ä.), im zweiten „Problemfelder und Einzelthemen" (wie Aufklärung und Pietismus, Sozialgeschichte der Geistlichen u. ä.). Es handelt sich um einen gelungenen Beitrag zur „Archäologie der Moderne", wie Vf. das Buch selbst charakterisiert (95).

Wir wünschen unserer Schwesterzeitschrift guten Erfolg mit dieser Reihe und gratulieren ihr zum 125-jährigen Bestehen, das sie in diesem Jahr feiert!

Münster Harald Wagner
(Schriftleiter der ThRv)

Notizen

Hans-Georg Gadamer – ein Jahrhundertmensch

Am 11. Februar ist er hundert Jahre alt geworden, noch bevor (nach exakter Berechnung) das 20. Jh. zu Ende geht. Wichtiger und seiner Bedeutung angemessener ist die Feststellung, daß Hans-Georg Gadamer das 19. mit dem 21. Jh. verklammert. Die wissenschaftstheoretischen und methodologischen Fragestellungen der philologisch-historisch arbeitenden Geisteswissenschaften, mehr noch und zutreffender: das Problem ihrer philosophischen Grundlegung – oder wenigstens ihres verläßlichen Stellenwertes im menschlichen Selbstvollzug – bildet den Problemstrang, der sich in charakteristischer Weise seit dem 19. Jh. durch die abendländische Geistesgeschichte zieht, im 20. Jh. wechselnde wissenschaftsgeschichtliche Konstellationen generierte und also nach wie vor eher als ein Problemknäuel denn als ein entfaltetes Geflecht erscheint. „Wahrheit und Methode" betitelte der Heideggerschüler auf Wunsch des Verlegers sein zum Klassiker gewordenes Hauptwerk. Der Untertitel „Grundzüge einer *philosophischen* Hermeneutik" trifft das Anliegen des Vf.s präziser: nicht „hermeneutische *Philosophie*", das erschien Gadamer in seiner durch historische Bildung genährten Bescheidenheit zu vollmundig, aber auch nicht Methodenlehre für die Auslegung von Texten oder gar eine platte Alternative zum „Methodologismus" all dessen, was sich Wissenschaft nennen will. In jedem Fall: ganz ohne Zweifel ein Jahrhundertwerk, wenn nicht gar ein Jahrhundertphilosoph – „als der eigentliche *philosophische* Nachfolger von Heidegger"[1].

Und die theologische Rezeption? Sie erfolgte zunächst – von Ausnahmen wie G. Stachel abgesehen – recht selektiv. „Wahrheit und Methode" diente als Steinbruch, dem man je nach dem Quader zur Befestigung oder Edelsteine zur Attraktivitätssteigerung theologischer Sprach- und Traditionstheorien entnahm: Rehabilitierung von Autorität und Tradition, Wirkungsgeschichte und Horizontverschmelzung, ganz abgesehen vom ohnehin schon vertrauten „hermeneutischen Zirkel"! In ihrer Entstehungsgeschichte unabhängig voneinander eröffneten zwei 1977 in Münster und Mainz eingereichte theologische Diss.en die Auseinandersetzung mit dieser selektiven und unkritischen „Wirkungsgeschichte": Die radikale Abrechnung von H.-G. Stobbe (Hermeneutik als ökumenisches Problem. Eine Kritik der katholischen Gadamer-Rezeption, Göttingen 1981) und mein unter dem Titel „Zwischen Tradition und Kritik. Die philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers als Herausforderung des theologischen Selbstverständnisses" (Düsseldorf 1978) veröffentlichter Versuch, die Leitbegriffe Gadamers (Autorität, Tradition, Sprache und Geschichte) kritisch durchzubuchstabieren. Für die Theologie sei er ja nicht zuständig, aber er meine, alle meine Kritikpunkte ohnehin schon berücksichtigt zu haben, gab mir Gadamer zur Antwort, als wir uns in meiner Heimatstadt Bingen/Rhein beim Jubiläum des Stefan-George-Gymnasiums erstmals begegneten. Eines stimmt in der Tat: Gadamers philosophische Hermeneutik ist kritischer als theologische Erbschleicher und manche philosophischen Erzkritiker meinen. Gewiß hat sie eine Schlagseite, wie anders aber läßt sich der eingangs erwähnte Brückenschlag vollziehen? Das in den siebziger Jahren propagierte Konzept einer Dogmatik als Hermeneutik wäre im Sinne Gadamers jedoch kein geschlossenes System, sondern die Aufforderung zur Aneignung der Überlieferung im Heute, indem das Individuum das Allgemeine aus der Tradition versteht, und d. h.: verändert und an die Sprach- und Überlieferungsgemeinschaft zurückgibt[2]. Die weltweite Auseinandersetzung mit Gadamers Hauptwerk belegt u. a. die anhaltende Inspirationskraft im Hinblick auf biblische und dogmengeschichtliche Hermeneutik. Aber nicht nur das: Auch in neuen Kontexten erweist sich die Produktivität des Jahrhundertphilosophen. Vielleicht deshalb, weil er nicht nur Jahrhunderte verklammert, sondern weil er aus einer Tradition „wahrer" Philosophie (Liebe zur Weisheit!) lebt. Dem an der Gesprächsdialektik Platos Geschulten wird „die Erfahrung, die man an dem Anderen macht, an seinem Widerstand, an seinem Widerspruch und an der wegweisenden Kraft, die davon ausgeht"[3], wichtig. Was ursprünglich am historischen Abstand abgelesen wurde, erweist seine „Weisheit" im Umgang mit dem Anderen, dem Fremden und seiner nicht nur ethischen, sondern auch erkenntnistheoretischen Würdigung, wie sie gegenwärtig in der Theologie v. a. im Dialog mit E. Lévinas sich entwickelt. Hans-Georg Gadamer bleibt auch im 21. Jh. ein unentbehrlicher Gesprächspartner – bei der Entwicklung einer (römisch-)katholischen Kommunikationstheorie im Dreieck von sensus fidelium, bischöflich(-päpstlichem) Lehramt und wissenschaftlicher Theologie, im Hinblick auf eine dringend erforderliche neue ökumenische Hermeneutik, sowohl binnenchristlich wie zwischen den Religionen und Weltanschauungen. Kurzum: Überall da, wo Verstehen gesucht und Einverständnis angestrebt werden.

Tübingen Bernd Jochen Hilberath

[1] U. Tietz: Hans-Georg Gadamer zur Einführung, Hamburg 1999, 36.
[2] Vgl. M. Frank: Das individuelle Allgemeine, Frankfurt a.M. 1977, der manche Anliegen Gadamers bereits bei Schleiermacher ausmacht, was Ersterer wiederum nicht recht realisiert habe.
[3] Die Hermeneutik und die Dilthey-Schule: Gesammelte Werke, Bd 10, Tübingen 1995, 198.

Kurzrezensionen

Bieberstein, Sabine: **Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen.** Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium. – Fribourg / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck und Ruprecht 1998. XII, 314 S. (Novum Testamentum et orbis antiquus, 38), Ln DM 113,00 ISBN: 3–7278–1180–3 / 3–525–53938–X

B. sieht die Frage nach den „Frauen im Lukasevangelium" in einer Sackgasse der unentscheidbaren Alternative von „freundlicher" oder „abwertend/verdrängender" Einstellung des Autors „Lukas". Als Ausweg bietet sie an, 1) Lukas als „produktiven Rezipienten [von] Traditionen" zu verstehen, 2) beide Teile des lukanischen Doppelwerkes gesondert zu betrachten und 3) die Frage nach „den Frauen" in Fragen nach verschiedenen Frauengruppen aufzulösen. Im Umgang mit den Texten achtet sie darauf, die textuellen Bezüge zwischen „Frauentexten und anderen Texten vergleichbarer Thematik" zu beachten, die Konstruktion von „Geschichte, Welt und Wirklichkeit im lk Werk" deutlich zu machen und schließlich nach der Rolle des Lesers, der Leserin im Rezeptionsprozeß zu fragen.

In der Untersuchung der „galiläischen Frauen" (Hauptteil A, 25–169) und der „Frauen in den Passions- und Ostererzählungen (Hauptteil B, 170–278) zeigt sie das „gebrochene Konzept im Lukasevangelium" auf, in dem die Anwesenheit und Aktivität der Frauen zur „Normalität" der erzählten Welt gehört, ohne daß diese Zugehörigkeit über weite Strecken der Erzählung explizit wird. Die „androzentrische Geschichts- und Wirklichkeitskonstruktion" (279) führt zu „Erzähllücken", die durch die „textuelle Mitarbeit" (280) der Leserin, des Lesers gefüllt werden müssen. J. M. W.

Philosophen der Renaissance. Eine Einführung, hg. v. Paul Richard Blum. – Darmstadt: Primus 1999. VI, 243 S., kt DM 58,00 ISBN: 3–89678–134–0

Der von einem internationalen Autorenteam getragene Bd bietet anhand von 19 Einzelporträts, beginnend mit Ramon Lull und endend mit Tommaso Campanella, eine Einführung in das Denken der Renaissance. Die Einführung des Hg.s markiert die zentralen (in ihrer Genese ins 13. Jh. zurückzuverfolgenden) Konfliktfelder der Philosophie dieser Epoche: methodologische Reflexionen zur Konzeption des Wahrheitsbegriffs, die theologisch höchst brisante Frage einer Verhältnisbestimmung von Einheit und Vielheit und schließlich die Praxis der Sprache, damit verbunden die Entdeckung der Autonomie des Menschen im Humanismus und das in diesem Kontext erneut aufbrechende Problem der Möglichkeit der Freiheit des Menschen angesichts einer zum Determinismus neigenden Lehre von der Providentia Gottes. Die auch für in der Philosophie der Renaissance nicht Bewanderte gut lesbaren Beiträge zeichnen das Bild einer Epoche, deren Schwellencharakter sich an den konkreten Biographien ablesen läßt; Biographien – die teils, hier besonders signifikant Lebensweg und Schicksal Giordano Brunos – dramatisch endeten. Hilfreich gearbeitete Register, über die sachliche Querverbindungen erschließbar sind, machen dieses Werk zu einer gelungenen Einführung. M. S.

Braulik, Georg: **Studien zum Buch Deuteronomium.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1997. 285 S. (Stuttgarter biblische Aufsatzbände, 24), kt DM 79,00 ISBN: 3–460–06241–X

Der vorliegende Sbd von einem der großen Deuteronomiumforscher vereinigt eine Reihe von wichtigen Aufsätzen des Vf.s, die nicht nur für die spezielle atl. Forschung, besonders die im Bereich des Buches Deuteronomium von Bedeutung sind, sondern die Auswahl zielt auf „aktuelle Themen" ab. Sie reicht von der Frage der Rechtfertigungslehre über Probleme von Göttinnen und Frauen, die altisraelitische Gedächtniskultur bis hin zu speziellen Dekalogproblemen. Der in der gut eingeführten Reihe nun vorliegende zweite Bd mit Studien zum Buch Deuteronomium stellt nicht nur für den Fachkollegen eine hilfreiche Sammlung dar, sondern bietet auch Studierenden und Interessierten einen schnellen Zugriff auf wirklich anregende Studien zum AT, für die man dem Vf. nur danken kann. C. D.

Stefan Andres. Zeitzeuge des 20. Jahrhunderts, hg. v. Michael Braun / Georg Guntermann / Birgit Lermen. – Frankfurt: Peter Lang 1999. 268 S. (Trierer Studien zur Literatur, 32), brosch. DM 65,00 ISBN: 3–631–34626–3

In einem ersten Teil würdigen H.-R. Laurien, B. Lermen, Ch. Andres, W. Wende und G. Nicolin Stefan Andres' politisches Engagement während und nach dem Zweiten Weltkrieg, wobei manche bisher nicht beachtete Aspekte bzgl. seiner ablehnenden Haltung gegenüber der Atombewaffnung und der Wiederaufrüstung zutage treten. Im zweiten Teil erschließen G. Guntermann, E. und H.-E. Rotermund und W. Grosse hermeneutische Zugänge zu Andres' schriftstellerischem Werk. Besondere Beachtung verdienen die Beiträge von H. Erschens, K. Eibl und M. Braun, welche sich nicht nur aus literarischer, sondern auch aus theologischer Sicht mit einzelnen Dichtungen („Das Antlitz", „El Greco malt den Großinquisitor", „Wir sind Utopia") befassen. Der Schlußteil, in welchem P. Toper, Ch. Basten, R. Kiefer und J. Klapper zu Wort kommen, beinhaltet Untersuchungen über religiöse Fragestellungen in Andres' Werk, insbesondere über sein (Spannungs-)Verhältnis zum Christentum. Die in diesem Sbd enthaltenen Untersuchungen dokumentieren einmal mehr, was die Literaturkritik in den Feuilletons schlicht nicht zur Kenntnis nimmt, nämlich daß die Andres-Forschung seit etwa zwei Jahrzehnten auch und gerade auf universitärer Ebene eine wahre Renaissance erlebt. J. I.

Markierungen. Theologie in den Zeichen der Zeit, hg. v. Mariano Delgado / Andreas Lob-Hüdepohl. – Leipzig: Benno 1995. 364 S. (Schriften der Diözesakademie Berlin, 11), kt DM 42,00 ISBN: 3–87554–300–9

Der Sbd enthält Beiträge einer Vorlesungsreihe, die das Seminar Katholische Theologie an der Freien Univ. Berlin in Verbindung mit der Diözesanakademie Berlin veranstaltet hat. In dieser Reihe geht es darum, aufzuzeigen, wie nach dem II. Vatikanischen Konzil die „Zeichen der Zeit" in Fragen gegossen wurden, die eine Herausforderung für unser Christsein bedeuten. Zu den verhandelten Problemhorizonten gehört: die Verhältnisbestimmung von Universalismus und Partikularismus (H. Waldenfels), die Renaissance des Religiösen und dessen kritische Sichtweise durch L. Boff und J. B. Metz (M. Delgado), die Bedeutung politisch-theologischer (T. R. Peters) und feministisch-theologischer (H. Meyer-Wilmes) Entwürfe für die Gegenwart, die Gewaltspirale (J. Niewiadomski), das Verhältnis von Judentum und Christentum (E. Zenger) usw. Der Bd bietet einen sehr guten Einblick in theologische Fragestellungen der Gegenwart und sei Interessierten und Studierenden als Einstieg in die Theologie empfohlen. J. M.

Denkender Glaube in Geschichte und Gegenwart. Festschrift aus Anlaß der Gründung der Universität Erfurt vor 600 Jahren und aus Anlaß des 40jährigen Bestehens des Philosophisch-Theologischen Studiums Erfurt, hg. v. Wilhelm Ernst / Konrad Feiereis. – Leipzig: St. Benno 1992. 460 S. (Erfurter theologische Studien, 63), brosch. DM 49,40 ISBN: 3–7462–1008–9

Bald nach der Wende (1992) erschien diese FS aus Anlaß der Gründung der Univ. Erfurt vor 600 Jahren und aus Anlaß des 40jährigen Bestehens des Phil.-Theol. Studiums Erfurt. Die Mehrzahl der Vf. kommt von der dortigen Hochschule (Fak.) bzgl. ihres Umfeldes. (Kurze Angaben zu den Vf.n hätte man dankbar begrüßt.) Eine Reihe von Beiträgen sind ein Stück Zeitgeschichte und dokumentieren das Ringen um den Vorgang der Kirche vor der Wende und danach. Andere sind (meist) historische, exegetische, systematische und kirchenrechtliche Beiträge von hohem Rang. H. E. W.

Gaupp, Otto: **Bildmeditationen.** Im Glauben an den Auferstandenen, hg. v. Josef Dewald / Albert Käuflein. – Karlsruhe: G. Braun 1999. 120 S., geb. DM 49,80 ISBN: 3–7650–8223–6

Die Texte des 1998 verstorbenen Jesuiten sind von tiefer spiritueller Dichte. Die Bilder sind sorgfältig ausgewählt, auch mit Beispielen aus neuer Zeit. Man wünscht dem Bd, der einfühlsam um das christologische Geheimnis kreist, viele Leser. H. E. W.

Greve, Astrid: **Erinnern lernen.** Didaktische Entdeckungen in der jüdischen Kultur des Erinnerns. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1999. 251 S. (Wege des Lernens, 11), Pb. DM 49,80 ISBN: 3–7887–1758–0

Die evangelische Theologin Astrid Greve setzt in dieser religionspädagogischen Abhandlung bei dem Ansatz einer biblischen Didaktik an und entfaltet diese als eine Didaktik des Erinnerns. Sie stimmt mit Hartmut von Hentig darin überein, daß das Bewußtsein von der Geschichtlichkeit der eigenen Existenz als ein elementarer, für die Menschenbildung notwendiger Maßstab anzusehen ist. Wobei dieses Bewußtsein ethisch fundiert ist und nicht gleichgesetzt werden kann mit Geschichtskenntnissen. Genau hier knüpft G. mit ihrer Didaktik des Erinnerns an, die sie aus der jüdischen Kultur schöpft, wohlwissend, daß es sich dabei immer um eine christliche Interpretation handelt. Ihre Intention ist nicht eine Übernahme jüdischer Tradition, sondern ein „Neudurchdringen der eigenen christlichen Tradition in der Begegnung mit und dem Lernen von der vertraut-fremden älteren

‚Schwester'" (13). Unter dem Programm „Didaktik des Erinnerns" verhandelt sie die Erforschung der didaktischen Struktur des Erinnerns und die Frage des Erinnernlernens. Kenntnisreich führt sie ein in den Umgang mit dem Erinnern in der Hebräischen Bibel und im Judentum allgemein: zentraler Stellenwert der Erinnerung, das „Herz" in der biblischen Anthropologie, kulturelle Mnemotechniken (Riten und Feste, Poesie, Symbole). Sie betont im Kontext ihrer bibeltheologischen Reflexionen den Zusammenhang zwischen Ethik und Erinnerung. Im Anschluß daran verweist sie darauf, daß das Thema „Erinnerung" immer noch ein Desiderat in der religionspädagogischen Diskussion ist und arbeitet im Kontrast zu bereits bestehenden religionspädagogischen Konzepten die Chancen einer Didaktik des Erinnerns heraus, um abschließend noch das Erinnernlernen zu skizzieren. Gewünscht hätte man sich im letzten Teil konkretere didaktische Hilfestellungen. Des weiteren müßten, wenn die didaktischen Entdeckungen in der jüdischen Kultur des Erinnerns weiterentwickelt werden, auch die Aspekte des jüdischen Eingedenkens Beachtung finden, die nicht in ein Konzept einer Didaktik zu integrieren sind (z.B. das von Walter Benjamin so herausgehobene aufblitzende Moment des Eingedenkens). Ferner wäre der didaktische Diskurs stärker mit den Fragen einer Geschichtskultur zu verknüpfen. Für die religionspädagogische Diskussion über das Thema Erinnerung wird diese Arbeit bestimmt bald zum Standardwerk avancieren. Fazit: Eine inspirierende, sehr informative und gut lesbare religionspädagogische Abhandlung. J. M.

Im Schatten der Confessio Augustana. Die Religionsverhandlungen des Augsburger Reichstages 1530 im historischen Kontext, hg. v. Herbert Immenkötter / Gunther Wenz. – Münster: Aschendorff 1997. VI, 225 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 136), kt DM 80,00 ISBN: 3–402–03798–X

Der Bd enthält neun Beiträge, die anläßlich einer international besetzten Tagung im Juni 1994 zum Augsburger Reichstag von 1530 konzipiert wurden – Beiträge, die „der Multiperspektivität Rechnung tragen, in der sich der erörterte Gegenstand dem historischen Bewußtsein zu erkennen gibt" (7). Thematisch behandeln die Beiträge religionspolitische Begleitumstände des Reichstages, theologische Detailfragen (u.a. zu Melanchthons Arbeit am Text der lateinischen Apologie, zu Ecks Disputationsthesen vom Mai 1519, zum Concupiscentia-Begriff und im spannenden Kontrast dazu Überlegungen zur Reichweite des Konsenses zwischen Eck und Melanchthon im Bereich der theologischen Anthropologie). Angefügt ist den Beiträgen die Dokumentation einer Tagungsdiskussion über „Sebastian Hellers ‚Verzaichnus und Erclerung' zu CA 1–21 vom 18. August 1530 und den Summarischen Bericht von Hieronymus Vehus zu CA 1–21 vom 17./18. August 1530". M. S.

Wider das Verdrängen und Verschweigen. Für eine offene Streitkultur in Theologie und Kirche, hg. v. Georg Kraus / Hanspeter Schmitt. – Frankfurt: Peter Lang 1998. 309 S. (Bamberger Theologische Studien, 7), brosch. DM 79,00 ISBN: 3–631–33256–4

Der Bd entstand aus einem Theologischen Forum „Kontroversen in der Kirche" der Kath.-Theol. Fak. Bamberg im Wintersemester 1996/97. Der Dokumentation dieser Arbeiten sind einige grundsätzliche Beiträge zu den Möglichkeiten und Kriterien kirchlichen Streitens – aus der Sicht verschiedener Fachdisziplinen – vorangestellt. Ein wichtiges und notwendiges Buch angesichts der gegenwärtigen kirchlichen Situation! Unter den vielen hervorragenden Beiträgen fällt der Vortrag von O. H. Pesch *(„Widerstand und Gehorchen? Vom Umgang mit Konflikten in der Kirche)* noch einmal besonders auf. H. E. W.

Müller-Lauter, Wolfgang: **Nietzsche-Interpretationen.** – Berlin: W. de Gruyter 1999. **Bd I: Über Werden und Wille zur Macht.** XIV, 398 S., geb. DM 138,00 ISBN: 3–11–013451–9. **Bd II: Über Freiheit und Chaos.** XV, 435 S., geb. DM 138,00 3–11–013452–7

Die beiden Bde erschließen, in nun leicht zugänglicher Weise, die v.a. in der Interpretation von Nietzsches Lehre der Willen-zur-Macht-Prozesse in der Nietzsche-Forschung dieses Jh.s einschneidenden, sich nunmehr über drei Jahrzehnte erstreckenden Arbeiten W. Müller-Lauters. Nietzsche hat die Interpretation der Welt im Sinne einer Vielheit miteinander im Kampf stehender, aber auch als solche auf einander bezogener ‚Willen zur Macht' als Letztgegebenheiten (Bd I, VI) konsequent nicht nur auf den Bereich der Natur, sondern auch auf den der Anthropologie und den der Kultur appliziert, und diese Interpretation aller Wirklichkeit nicht zuletzt auch als heuristisches Prinzip zur Transformierung der Epistemologie, ja der Wahrheitsfrage schlechthin angewendet: Erkenntnis ist Wille zur Macht, ja bereits die Vorstellung, es gebe menschlich-kategorial Erkennbares, ist für Nietzsche nur Konstrukt eines sich mittels dieses Konstruktes des Lebens, das dem ständigen Wechsel unterliegt, bemächtigenden, am Ende aber doch *nur* Fiktionen produzierenden Menschen – des Menschen, der seinerseits nichts anderes ist als ein vielheitlicher Willen-zur-Macht-Komplex, somit schlußendlich auch nur eine ‚Fiktion' nicht subjekthafter Willen-zur-Macht-Prozesse. M.-L.s hier versammelte Arbeiten, ergänzt um einige bisher nicht veröffentliche Texte, demonstrieren nachdrücklich, mit welcher Radikalität Nietzsche das metaphysische Denken, aber auch die sich mit der kopernikanischen Wende des Denkens neu etablierende Denkform der Neuzeit einschließlich ihrer auf dem Autonomieprinzip basierenden Moralphilosophie einer Revision unterzogen hat. Für die philosophische Selbstverständigung des Menschen über sich selbst sind deshalb diese Bde von fundamentaler Bedeutung. Aber auch Theologen, die um die fundamentaltheologische Rechenschaftspflicht im Hinblick auf die philosophischen Implikationen des Glaubens wissen, seien diese beiden Bde nachdrücklich empfohlen. Denn sie erschließen Nietzsche als einen Denker, dessen Herausforderung für die Theologie gerade einmal erahnt ist. M. S.

Schmitz, Philipp: **Fortschritt ohne Grenzen?** Christliche Ethik und technische Allmacht. – Freiburg: Herder 1997. 256 S. (Quaestiones disputatae, 164), kt DM 48,00 ISBN: 3–451–02164–1

Die im Titel dieses Buches aufgeworfene Frage wird von dem seit einiger Zeit an der Gregoriana in Rom lehrenden Moraltheologen mit einem klaren Nein beantwortet. Die Auseinandersetzung mit dem technischen Fortschritt beginnt daher zunächst mit deutlichen Grenzziehungen, die aus theologischer Perspektive mit der Endlichkeit des Daseins begründet werden.

Der gesellschaftlichen Wirklichkeit und der ethischen Herausforderung der Moderne kann weder eine blinde Technikgläubigkeit, noch eine grundlose Dämonisierung des Fortschritts gerecht werden. Ein sinnvoller, begründbarer und freiwilliger Verzicht in der Nutzung der technischen Möglichkeiten wird als ein gangbarer Weg vorgeschlagen, die teilweise unabsehbaren Risiken moderner Technologien zu minimieren. Nachdrücklich wird vor einer einseitigen Vorherrschaft technischer Rationalität im Lebensraum des Menschen gewarnt sowie an eine dringende Versöhnung von Ökonomie und Ökologie erinnert, die sich im Respekt vor der Natur und in der Bewahrung der Schöpfung dokumentiert.

Verschiedene Einzelbereiche (Gentechnik, Reproduktionsmedizin, Kernenergie, Kommunikationstechnik) werden sodann einer ethischen Bewertung unterzogen. Dabei werden die einzelnen Problemfelder jeweils von drei unterschiedlichen Denkansätzen näher beleuchtet: aus der Perspektive einer Berufs- oder Standesethik, einer Ethik der Sachgerechtigkeit und schließlich aus handlungsethischer Sicht.

Der Bd bietet eine grundlegend kritische Auseinandersetzung mit den Chancen und Grenzen des technologischen Fortschritts und erinnert in vielen Aspekten an die von Hans Jonas im Umgang mit der Technik favorisierte „Heuristik der Furcht" (H. Jonas, Prinzip Verantwortung, Frankfurt a. M. 1984, 63f). K. A.

Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand, hg. v. Raymund Schwager. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1998. 248 S. (Quaestiones disputatae, 170), kt DM 48,00 ISBN: 3–451–02170–6

Der Bd enthält die Referate, die auf der Tagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologn (September 1996 in Freising) gehalten wurden. Es ging – unter dem Thema „Kontextuelle Christologie" – letztlich um die Frage nach christlicher Identität in den verschiedenen Kontexten (Beiträge von Karl-Josef Kuschel, Karl-Heinz Ohlig, Barbara Hallensleben, Felix Wilfried, Hans Kessler, Gerhard Ludwig Müller, Josef Wohlmuth und Dorothea Sattler). Ob man künftig, bei solchen Tagungsberichten nicht auch die Diskussionen etwas dokumentieren könnte? H. E. W.

Schwanz, Peter: **Der neue Mensch.** Eine Neuinterpretation der Rechtfertigungslehre. – Münster: Lit-Verlag 1998. XXIII, 412 S. (Studien zur systematische Theologie und Ethik, 17), geb. DM 79,80 ISBN: 3–8258–3794–7

Der Vf. unternimmt in seinem Werk den Versuch, mit Hilfe eines neuen Personbegriffes die Problematik des den Menschen als Sünder

rechtfertigenden Gottes dem modernen Denken nahezubringen. In mehreren Kap.n entwickelt er unter Aufnahme, Korrektur und Absetzung von klassischen (v. a. Thomas und Luther) und neuzeitlichen (u. a. Tillich, Pesch, Pöhlmann, Sölle) Interpretationsversuchen der Rechtfertigungslehre seinen eigenen Ansatz, wobei er sogar nichtspezifische Literatur aus der Belletristik hinzuzieht (z. B. Walser!). Die unternommene Neubestimmung des Rechtfertigungsgeschehens verdankt sich einem Personenbegriff, in dessen dialektischer Fassung sich eine umfassende Personstruktur einer einzig punktuell zu fassenden Person-Mitte als alles steuerndes Selbst gegenübersteht. Mit Hilfe dieses Personenbegriffs gelangt der Vf. zu der grundlegenden Überzeugung, daß es bei der Rechtfertigung um „eine auszutauschende Person-Mitte als bloßen Koordinator des Person-Ganzen" geht (342), wobei der Mensch für sich betrachtet als ohnehin nur punktuelle Größe zu verstehen ist (kein sachlicher Person-Kern!). Im Rechtfertigungsgeschehen wird auf diese Weise Jesus Christus in seinem Geist zur je neuen seinsvollen Person-Mitte des Menschen. Gerade in diesem Prozeß geschieht für den Vf. erst Personwerdung.

Allerdings bleibt es für den Leser unklar, wie der Vf. von einem *effektiv-sanatorischen* Verständnis der Rechtfertigung sprechen kann (64–71), wenn er zugleich davon ausgeht, daß die neu entstandene Person-Mitte des Menschen, Jesus Christus, (ständig) wieder schwindet (202f), auch wenn damit die bleibende Unverfügbarkeit des göttlichen Handelns gegenüber dem Menschen herausgestellt werden soll.

Das Buch ist als philosophisch und theologisch anspruchsvolle Speziallektüre für eine vertiefte Beschäftigung mit der Rechtfertigungsproblematik sehr geeignet, auch wenn es mit einer neuen begrifflichen Herangehensweise an den klassisch theologischen „Einwohnungsgedanken" in neue Aporien führt, die auch durch noch so dialektische Denkmodelle nicht behoben oder umgangen werden können. P. L.

Seiffert, Helmut: **Christen und Nichtchristen heute.** Glaube und Rationalität am Ende des 20. Jahrhunderts. – München: C. H. Beck 1999. 92 S., brosch. DM 24,00 ISBN: 3–406–44952–2

Der evangelische Wissenschaftstheoretiker Helmut Seiffert möchte in sehr persönlichen Ausführungen die These entfalten: Kritische Rationalität und christlicher Glaube sind Verbündete. Sie stehen gegen naive Wortgläubigkeit und reinen Fundamentalismus. Auf nur etwas über 70 eigentlichen Textseiten nimmt sich der Vf. – dem vielfach die theologische Inkompetenz anzumerken ist – viel, zu viel, vor: Die Frage nach der Existenz Gottes, seinem Weltverhältnis, von der Botschaft Jesu, nach rechter Bibelauslegung, nach der Kirche usw. Einige interessante – mehr punktuelle – Impulse kann man dem Buch jedoch nicht absprechen. H. E. W.

Steindorff, Ludwig: **Memoria in Altrußland.** Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge. – Stuttgart: Franz Steiner 1994. 294 S. (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa, 38), kt DM 68,00 ISBN: 3–515–06195–9

Der vorliegende Bd stellt eine grundlegende Untersuchung der altrussischen Praxis des Totengedächtnisses auf der Grundlage umfangreichen Quellenmaterials dar. Der Vf. untersucht das Totengedenken im liturgischen Tages-, Wochen- und Jahreskreis sowie in individuellen Fristen, die vom Todeszeitpunkt abhängen. Nach einem kurzen Exkurs zur Memoria in Byzanz und im südslavischen Raum beschäftigt er sich ausführlich mit der Totensorge im Kiever und im frühen Moskauer Rußland sowie im Rußland des 16. und 17. Jh.s. In eindrucksvoller Weise beschreibt er anhand der ihm vorliegenden Quellen die verschiedenen Formen der Totensorge, die sich zu dieser Zeit zumeist auf die Klöster konzentrierten (Gedächtnisbücher, Stiftungen, Gedächtnisspeisungen u. a.). Dabei entsteht nicht nur eine detaillierte Darstellung der russischen Praxis der Totengedächtnisses, sondern v. a. auch ein vielfältiges Bild der wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und auch politischen Lebensumstände russischer Klöster im genannten Zeitraum. Der spezielle Aspekt der Totensorge wird also in den gesamten (kirchen)historischen Kontext eingebettet. Mit dieser Studie hat der Vf. somit einen wichtigen Beitrag zur Erforschung des russischen Mittelalters geleistet. Th. B.

Testa, Benedetto: **Die Sakramente der Kirche.** – Paderborn: Bonifatius 1998. 346 S. (AMATECA. Lehrbücher zur katholischen Theologie, 9), geb. DM 74,00 ISBN: 3–87088–984–5

Dieser Bd innerhalb der Lehrbuchreihe AMATECA bietet die Sakramentenlehre. Der Grundansatz ist christolgisch, inkarnatorisch. Gewiß handelt es sich um ein nützliches Handbuch, jedoch wäre es angemessen gewesen, sonstige Ansätze katholischer Sakramententheologie (z. B. Hünermann, Meuffels, Schupp) zu reformieren. Die Darstellung der reformatischen Lehre ist zu pauschal, die ökumenische Perspektive fehlt ganz – was zumindest aus deutscher Perspektive zu bedauern ist. H. E. W.

Treml, Hubert: **Spiritualität und Rockmusik.** Spurensuche nach einer Spiritualität der Subjekte. Anregungen für die Religionspädagogik aus dem Bereich der Rockmusik. – Ostfildern: Schwabenverlag 1997. 342 S. (Glaubenskommunikation. Reihe Zeitzeichen, 3), pb. DM 48,00 ISBN: 3–7966–0906–6

Mit dieser Studie legt der Vf. seine Diss. an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg vor. Sie ist geleitet von der These, die lebensweltlichen Erfahrungen junger Menschen und die Modelle kirchlich repräsentierter religiöser Lebensführung klafften immer weiter auseinander. Interdisziplinär zwischen geistlicher Theologie und Religionspädagogik angesiedelt, unternimmt die Arbeit eine Spurensuche nach einer Spiritualität jugendlicher Subjekte in dem für ihre Religiosität zentralen Feld der Rockmusik. Die Arbeit gliedert sich in vier Hauptteile, die jeweils mehrere Kap. umfassen. Ein *erster Hauptteil* nähert sich dem *Begriff der Spiritualität* an, bevor ein *zweiter* nach der *Spiritualität der Subjekte* fragt, um eine religionspädagogische Hermeneutik der subjektiven Religiosität zu entwickeln. T. kommt zu dem Ergebnis, daß Spiritualität sich gegenwärtig vorrangig in den Koordinaten der Biographie verortet. Der *dritte Hauptteil* wendet sich der *Rockmusik und ihrem spirituellen Potential* zu, bevor der *letzte Hauptteil Anregungen für die Religionspädagogik* zu gewinnen sucht. Gerade der zweite Teil des letzten Hauptteils liefert konkrete Anregungen für die religionspädagogische Praxis in unterschiedlichen Handlungsfeldern. Die vorliegende Studie reiht sich ein in eine kleine, aber wachsende Zahl von Studien, die Religiosität im Kontext der Popkultur wahrzunehmen und zu erschließen suchen. Sie füllt zugleich eine Lücke, indem der in diesen Studien bislang wenig berücksichtigte Begriff der Spiritualität in diesem Rahmen gründlich und ergebnisreich Aufnahme findet. M. B.-K.

Weber, Christoph: **Der Religionsphilosoph Johannes Hessen (1889–1971).** Ein Gelehrtenleben zwischen Modernismus und Linkskatholizismus. – Frankfurt: Peter Lang 1994. 693 S. (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte, 1), geb. DM 168,00 ISBN: 3–631–48066–0

Das in der vom Vf. selbst herausgegebenen Reihe veröffentlichte Buch befaßt sich mit den kirchenpolitischen, politischen und wissenschaftlichen Auseinandersetzungen um Johannes Hessen, die ein fast 400seitiger Anhang in 687 Texten dokumentiert; hinzu kommen 60 S.n mit Texten aus Hessens Werken. Es handelt sich um eine verdienstvolle Aufarbeitung eines wenig erfreulichen, weil von Zensuren und Anfeindungen geprägten Ausschnitts der neueren Kirchengeschichte. Geschmälert wird die Arbeit durch eine zuweilen einseitige Sicht, welche die Kritiker Hessens wenig differenziert nur als uneinsichtige Anhänger eines unzulänglichen neuscholastischen Systems wahrnimmt (z. B. S. 85ff zu Przywara, Wust und Guardini; W. übernimmt hier die Kritik Hessens), von deren „vordergründigen Modernisierungen" Hessen sich abhebe. In solchen Bewertungen überschreitet W. gelegentlich seine eigene Zurückhaltung, in der er es Fachphilosophen überlassen will, den Wert des Denkers Hessen zu beurteilen (23). E.-M. F.

Zöller, Michael: **Gott weist seinem Volk seine Wege.** Die theologische Konzeption des ‚Liber Scivias' der Hildegard von Bingen (1098–1179). – Tübingen/Basel: A. Francke 1997. XXII, 610 S. (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, 11), kt DM 98,00 ISBN: 3–7720–2579–X

Im Vorwort weist der Vf. auf eine eigentümliche Widersprüchlichkeit hin. Einerseits nehme die theologische Schau Hildegards den Rang der wirklich „großen theologischen Entwürfe" ein, doch mache andererseits die Tatsache nachdenklich, „wie wenige theologisch-philosophische Untersuchungen es zum Werk der Äbtissin" (XX) tatsächlich gibt. Immerhin sind seit der Veröffentlichung der kritischen Ausgabe des „Scivias" bereits zwei Jahrzehnte vergangen. Z. ist daran gelegen, Hildegards ‚Liber Scivias' in der „großen Bedeutung für die Theologie wiederzuentdecken". Das angestrebte Ziel der Untersuchungen ist, „das Erstlingswerk ‚Scivias' unter theologisch-systematischer Perspektive in seiner Gesamtkonzeption zu erschließen" (XX).

Die Aussagen der einzelnen Kap. werden von Zitaten gestützt. Vor welch schwerer Aufgabe der Vf. stand, ist schon daran zu erkennen,

daß sich die Struktur das „Scivias" als überaus komplex erweist und anerkannte Gelehrte Hildegards Werk sogar „als verworren und unsystematisch" einschätzen. Es wird in dem technisch sauber gearbeiteten Buch der Versuch unternommen, Orientierungen innerhalb des geistigen Labyrinths von „Scivias" zu bieten, Türen zu sachlichen Aspekten zu öffnen und sprachlich darzulegen. Die in „Scivias" angesprochenen Themen, bei denen der Vf. immer wieder auf das Motiv des „Weges" hinweist, sind durch die Vielfalt der Begriffe und Aspekte oft nur schwer zu koordinieren. Das bei Hildegard unverkennbare Springen von einem bildlichen Thema zum anderen läßt vermuten, weshalb dem Sachergebnis einzelner Abschnitte unterschiedliche Gewichtung zukommt. Die gut lesbare Studie verzeichnet eine hilfreiche Bibliographie. Bei einer solch umfangreichen Abhandlung wäre ein Namen- und insbesondere ein Sachverzeichnis wünschenswert gewesen. W. L.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften

Biblica Vol. 80 Fasc. 4, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 1999. 600 S., Lit 80 000 pro Jahr ISSN 0006–0887: 459–487: Meier, John M.: The Present State of the ‚Third Quest' for the Historical Jesus: Loss and Gain; 488–505: Liverani, Mario: Nuovi sviluppi nello studio della storia dell'Israele biblico; 506–524: Rösel, Martin: Wie einer vom Propheten zum Verführer wurde. Tradition und Rezeption der Bileamgestalt; 525–536: Lambrecht, Jan: Abraham and His Offspring. A Comparison of Galatians 5,1 with 3,13; 537–546: Plevnik, Joseph: 1 Thessalonians: The Bringing in of the Lord or the Bringing in of the Faithful?; 547–554: Paffenroth, Kim: Jesus as Anointed and Healing Son of David in the Gospel of Matthew; 555–563: Ausloos, Hans: Exod 23,20–33 and the ‚War of YHWH'.

In factis mysterium legere. Miscellanea di studi in onore di Iginio Rogger in occasione del suo ottantesimo compleanno, a cura di Emanuele Curzel. – Bologna: EDB 1999. 663 S. (Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento. Series maior, VI), geb. L 75.000 ISBN: 88–10–40396–7: I. Storia: 17–34: Cracco, Giorgio: „Assassinio nella cattedrale" nell'Italia del nordest: storia e memoria; 35–55: Riedmann, Josef: Das Hochstift Trient unter der Kontrolle Meinhards II. von Tirol. Eine Bestandsaufnahme anhand der Tiroler Rechnungsbücher 1288–1295; 57–61: Curzel, Emanuele: La croce del vescovo Giorgio Liechtenstein; 63–95: Strnad, Alfred A. / Walsh, Katherine: Stephan Rosinus. Salzburgs Vertreter in Trient am Vorabend der Kirchenversammlung. Profil eines schwäbischen Konzilsagenten; 97–105: Idígoras, J. Ignacio Tellechea: El Cardenal Carlos Borromeo y Felipe II. Unas Cartas inéditas de 1560; 107–147: Vareschi, Severino: La diocesi di Trento nelle ‚Relationes status' dei suoi principi vescovi dal 1590 al 1782. Il contributo di una fonte; 149–171: Dörrer, Fridolin: Die kirchliche Einteilung im Umkreis des (Erz-)Bistums Trient. Diözesen zwischen Adria und Bodensee vom 4. Jahrhundert bis zur Gegenwart; 173–185: Prodi, Paolo: Potere politico e nomina dei vescovi: la „quarta piaga" della Chiesa secundo Antonio Rosmini; 187–194: Lenzenweger, Josef: Papstwahlen von 1914–1922; 195–207: Conzemius, Victor: Robert Schuman. Ein Grenzländer als Grenzüberschreiter; 209–233: Alberigo, Giuseppe: Agli albori dell'ecumenismo cattolico; 235–263: Gelmi, Josef: Die Dekanate des ehemaligen deutschen Anteils der Diözese Trient von den Anfängen bis heute; 265–282: Faustini, Gianni: La stampa di ispirazione cattolica a Trento e a Bolzano nel secondo dopoguerra; II. Liturgia, esegesi, filologia: 285–302: Lodi, Enzo: La formula sacrificale nelle parole istituzionali delle anafore occidentali ed orientali; 303–331: Raffa, Vincenzo: L' ‚Ordo Missae' della basilica lateranense (sec. XII); 333–357: Dell'Oro, Ferdinando: L' „Ordo ad missam celebrandum secundum consuetudinem romane ecclesie" della Biblioteca Capitolare di Trento; 359–382: Zani, Lorenzo: Riflessioni sul Lezionario della messa dei martiri Sisiono, Martitio e Alessandro; 383–401: Menestrina, Giovanni: Sul testo della „Didaché". Riflessioni e proposte critiche; 403–409: Leonardi, Claudio: La Vita dei martiri anauniesi (BHL 7796). Nota di critica testuale; III. Teologia, filosofia: 413–430: Biser, Eugen: Die Geburt der Weisheit aus dem Schweigen; 431–453: Bof, Giampiero: Tempo: profezia del passato, memoria del futuro; 455–464: Neufeld, Karl: Theologie an der Grenze; 465–483: Sartori, Luigi: Gli ordini minori nel Tridentino, Riflessioni teologiche su una riforma mancata; 485–495: Beschin, Giuseppe: Il simbolismo religioso della natura nel commento di san Bonaventura all'Ecclesiaste; 497–503: Penzo, Giorgio: Nietzsche e la musica come trasformazione; 505–521: Zorzi, Giuseppe: Modernismo e modernità in Friedrich von Hügel; 523–536: Nicoletti, Michele: Dallo „spirito della liturgia" alla formazione della coscienza: sulla prima recezione di Guardini in Italia; 537–552: Zucal, Silvano: L'Angelo di san Bonaventura. Romano Guardini e l'angelologia bonaventuriana; IV. Storia dell'arte: 555–564: Elbern, Victor H.: Das Kirchlein von St. Prokulus/Naturns und die „insulare Kunstprovinz" der Zeit Tassilos von Baiern; 565–575: Stampfer, Helmut: Gli affreschi trecenteschi con storie di san Vigilio nella chiesa di San Vigilio al Virgolo presso Bolzano; 577–604: Prá, Laura Dal: La „morte villana". Devozione, controllo ecclesiastico e cultura artistica in un ciclo affrescato alla fine del Trecento; 605–637: Primerano, Domenica / Anderle, Michele: Restauro, conservazione e ri-produzione negli interventi operati sulla cattedrale di San Vigilio tra Ottocento e Novecento.

In Verantwortung vor der Geschichte. Besinnung auf die jüdischen Wurzeln des Christentums, hg. v. Gerhard Höver. – Bonn: Borengässer 1999. 105 S. (Kleine Bonner Theologische Reihe, Vorträge-Aufsätze-Stellungnahmen), kt DM 17,80 ISBN: 3–923946–47–3: 7–20: Mosès, Stéphane: Judentum und Christentum bei Franz Rosenzweig; 21–26: Gerhards, Albert: Liturgie in Judentum und Christentum. Ein Rekurs auf Franz Rosenzweig; 27–34: Assel, Heinrich: Name Gottes als Wort und Feuer. Statement zu Stéphane Mosès: Judentum und Christentum bei Franz Rosenzweig; 35–39: Bodenheimer, Alfred: Mittlertum und Erlösung. Statement zum Vortrag von Prof. Stéphane Mosès Judentum und Christentum bei Franz Rosenzweig; 41–57: Mosès, Stéphane: Kritik der historischen Vernunft aus den Quellen des Judentums; 59–71: Fischer, Irmtraud: Auch Frauen stehen in der problematischen Tradition: Antijudaismus in der Feministischen Theologie; 73–91: Gerhards, Albert: Römische Liturgie in der Auseinandersetzung mit dem Judentum; 93–104: Adriányi, Gabriel: „Wir erinnern: Eine Reflexion über die Shoah." Das Dokument der Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden im Lichte der neueren Diskussion.

Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen 7/8 1999/2000. Festschrift für Petrus Bsteh Kontaktstelle für Weltreligionen Wien, hg. v. Adel Theodor Khoury. – Altenberge: Oros 1999. 474 S., kt DM ISBN: 3–89375–185–8: 11–14: Krätzl, Helmut: Kontaktstelle für Weltreligionen „Zehn Jahre"; 15–23: Fitzgerald, Michael: Der Auftrag zum interreligiösen Dialog und die Bedeutung der ortskirchlichen Strukturen; 24–30: Staikos, Michael: Der Dialog der Religionen als Anliegen der Ökumene in Österreich; 31–39: Khoury, Adel Theodor: Wahrheit und Dialog; 40–53: Splett, Jörg: Einem Text begegnen; 54–73: Vetter, Dieter: Die Bedeutung des Bundes für Juden und Christen; 74–95: Körtner, Ulrich H. J.: Wie christlich sind die Menschenrechte? Die Menschenrechte im Dialog der Religionen; 96–114: Zirker, Hans: Verantwortung und Schuld. Zur Anthropologie von Koran und Bibel; 115–138: Khoury, Paul: Schéma d'une théologie de la religion; 139–151: Heine, Peter: Muslimische Organisationen in Deutschland zwischen Beharrung und Anpassung; 152–172: Pulsfort, Ernst: B. R. Ambedkars Beitrag zur Gleichstellung der Kastenlosen in der indischen Verfassung; 173–202: Rump, Kabita: Rabindranath Tagores Religion, eine moderne Richtung des Hinduismus; 203–215: Neufeld, Karl H.: Religionen als Konfliktpotential?; 216–237: Mooren, Thomas: Christianity and ṣūfism. Was Ḥallāg a second Jesus of Nazareth?; 238–271: Lies, Lothar: Optionen und Gründe für den interreligiösen Dialog nach „Contra Celsum I–III" des Origenes; 272–278: Hagemann, Ludwig: Islamischer Religionsunterricht an deutschen Schulen? Noch keine Lösung in Sicht; 279–303: Karrer, Marin: Medizinethik – eine Aufgabe in der Begegnung von Christentum und Islam; 304–321: Dupré, Wilhelm: Auf der Suche nach Perspektiven. Anmerkungen zum Problem der Globalisierung; 322–328: Figl, Johann: Erlösung und/oder Erleuchtung? Zur Problematik schematisierender Gegenüberstellung im buddhistisch-christlichen Dialog; 329–355: Dexinger, Ferdinand: Das Land, das ich dir geben werde. Verheißung und religiöse Territorialansprüche; 356–384: Amir-Moazami, Schirin: Schleierhafte Debatten – Konstruktion des Anderen im Diskurs der deutschen und französischen Kopftuchgegner; 385–414: Malek, Roman: Übersetzte Hoffnung. C. K. Yang und seine Sicht der chinesischen Religiosität; 415–434: Bsteh, Andreas: Einheit in der Verschiedenheit. Oder: Zukunft zwischen Konflikt und Austausch der Kulturen; 435–453: Peschke, Karl-Heinz: Ethik in der Wirtschaft: christlich-islamische Perspektive; 454–474: Vanoni, Gottfried: Die Stellung der Fremden in der Bibel. Zu einem noch immer aktuellen Thema.

Jesus. 2000 Jahre Glaubens- und Kulturgeschichte, mit Beiträgen v. Ida Friederike Görres u. a. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1999. 240 S., geb. DM 128,00 ISBN: 3–451–26981–3: 8–11: Görres, Ida Friederike: Zu unserem Christusbild. Fragen des Glaubens; 12–31: Ziehr, Wilhelm: Jesus – Sein und Vision. Eine kulturgeschichtliche Einführung; 32–49: Flusser, David: Der Jude Jesus; 50–73: Martini, Carlo Maria: Die Gestalt Jesu; 74–109: Forte, Bruno: Das Bild Jesu in der Geschichte des Glaubens; 110–137: Averintsev, Serguei: Jesus in der orthodoxen Christenheit; 138–155: Küng, Hans: Jesus und die Weltreligionen; 156–173: Khoury, Adel Theodor: Jesus im Islam; 174–195: Jepsen, Maria: Jesus und die Frauen; 196–212: Gutiérrez, Gustavo: „Herr, wo wohnst du?"; 212–233: Schönborn, Christoph: Bild und Inkarnation.

Jüngste Tage. Die Gegenwart der Apokalyptik, hg. v. Michael N. Ebertz / Reinhold Zwick. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1999. 423 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3–451–27014–5: 7–28: Ebertz, Michael N. / Zwick, Reinhold: Enthüllt/Verhüllt. Zur Einführung; I. Teil: Quellen: 30–49: Stegemann, Hartmut: Jüdische Apokalyptik. Anfang und ursprüngliche Bedeutung; 50–81: Giesen, Heinz: Die Offenbarung des Johannes. Endzeitbilder von gestern oder Botschaft für heute?; 82–103: Prostmeier, Ferdinand R.: Hoffnung und Weltverantwortung. Zum Motiv „Zeiten(w)ende" in der frühchristlichen Apokalyptik; 104–117: Uhde, Bernhard: Es wird, was sein soll. Religionsgeschichtliche Überlegungen zur Eschatologie; II. Teil: Felder:

120–149: Ebertz, Michael N.: Heilige Reste und ihr Eigensinn. Protestantische und katholische Apokalyptiker; 150–160: Bretschneider, Wolfgang: Die Stille der himmlischen Stadt. Zu Olivier Messiaens „Quartett für das Ende der Zeit"; 161–183: Langenhorst, Georg: Bleibende Schatten. Weltuntergangsvisionen in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts; 184–226: Zwick, Reinhold: Jüngste Tage. Variationen der Apokalypse im Film; 227–247: Burrichter, Rita: Der Blick in den Abgrund – die Proklamation einer erneuerten Welt. „Ende" und „Wende" als bildliches Phänomen; 248–265: Neswald, Elizabeth: Schöne neue Medienwelt? Vilém Flusser und die Krise des Sinns; III. Teil: Horizonte: 268–286: Briese, Olaf: Heute das Ende denken. Zur Apokalyptik als geschichtsphilosophisches Ordnungsmuster; 287–304: Rudolph, Enno: Die Aufklärung überlebt. Politische Apokalyptik – apokalyptische Politik; 305–320: Schmied, Gerhard: Zyklik und Linearität. Dimensionen sozialer Zeit; 321–339: Lüke, Ulrich: Zeitschöpfung – Schöpfungszeit? Strenge Gegenwart oder Von der Zeitlichkeit zur Zeitlosigkeit; 340–359: Raguse, Hartmut: Das Zeitenende im Lichte der Offenbarung des Johannes. Versuch einer psychoanalytischen Interpretation; 360–378: Stubenrauch, Bertram: Endzeit statt Weltuntergang. Christliche Eschatologie heute; 379–401: Müller, Klaus: Das 21. Jahrhundert hat längst begonnen. Philosophisch-theologische Betrachtungen zur Cyber-Kultur.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 55–1999/4, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee 1998, kt sFr 43,00 ISSN 0028–3495: 249–258: Blaser, Klauspeter: Témoignage de l'Evangile ou prosélytisme?; 259–278: Bate, Stuart C.: Does Religious Healing Work?; 279–296: Ukpong, Justin S.: Models and Methods of Biblical Interpretation in Africa; 297–311: Evers, Georg: Heutige Christologien in Asien.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 56–2000/1, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee 2000, kt sFr 43,00 ISSN 0028–3495: 5–12: Doppelfeld, Basilius: Was ist ein Missionsland? Ein Buch, nach 50 Jahren wiedergelesen; 13–34: Cottet, Jean: Contemplation et Mission. Les Sœurs adoratrices de Steyl 1846–1996; 35–43: Camps, Arnulf: Carolo Orazi da Castorano O.F.M. (1673–1755) on the Prophet Muhammad and on the Master Philosopher Confucius; 44–48: Meili, Josef: Die Bibel in China; 49–52: Collani, Claudia von: Nova et Vetera über Johann Adam Schall von Bell.

Revue Biblique N° 1 Janvier 2000, publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 2000 ISSN: 0035–0907: 5–17: Reich, Ronny / Shukron, Eli: The system of Rock-Cut Tunnels Near Gihon in Jerusalem Reconsidered; 18–23: Schenker, Adrian: La différence des peines pour les vols de bétail selon le Code de l'Alliance (Ex XXI, 37 et XXII, 3); 24–41: Kabasele Mukenge, André: Les particularités des témoins latins de Baruch. Étude d'un phénomène de réception scripturaire; 42–55: Murphy O'Connor, Jerome: Jesus and the Money Changers (Mark 11:15–17; John 2:13–17); 56–71: Horton, Fred L. / Blakely, Jeffrey A.: „Behold, Water!" Tell el-Hesi and the Baptism of the Ethiopian Eunuch (Acts 8:26–40); 72–80: Winandy, Jacques: L'énigme de 2 Co 3,17: Une bévue de scribe?; 81–104: Greisch, Jean: Penser la Bible: l'herméneutique philosophique à l'école de l'exégèse biblique.

Zeitschrift für katholische Theologie 121 (1999) Heft 4, 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: 377–395: Philipp, Thomas: Die Angst täuscht mich und die Materie bringt mich zur Verzweiflung. Röm 7,7–24 in der Auslegung Jean-Luis Segundos; 396–412: Winkler, Dietmar W.: Theodosius II von Alexandrien (535–566). Ökumenischer Patriarch der Miaphysiten; 413–430: Raffelt, Albert: Was will die Karl-Rahner-Gesamtausgabe?; 431–435: Batlogg, Andreas R.: Karl Rahner im Gespräch. Zweites Innsbrucker Rahner-Symposion 25. 2. – 27. 2. 1999; 436–443: Stock, Alex: Römische Orationen. Zur neueren Übersetzungsgeschichte.

Annäherungen an das Heilige. Gottesliebe und Nächstenliebe in den Religionen. Edmund Weber zum 60. Geburtstag, hg. v. Matthias Benad / Roger Töpelmann. – Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1999. 230 S., geb. DM 71,00 ISBN: 3–17–016156–3: 11–22: Benad, Matthias: Seelenführung und charismatische Herrschaft bei Friedrich von Bodelschwingh dem Älteren; 23–27: Das, Bhagwan: Caste, Prejudice and Discrimination; 29–36: Dienst, Karl: Zum Eindringen des Barthianismus in Hessen und Nassau. Eine Skizze; 37–56: zu Dohna, Lothar: „Um die wahre Religion und gemeine Freiheit." Reformiertes Selbstverständnis und adeliges Berufsethos im Zeitalter der Konfessionalisierung; 57–64: Federlin, Wilhelm-Ludwig: Hat die „Kirche von unten" noch Zukunft? Anmerkungen zur aktuellen Kirchenpolitik; 65–74: Huth, Fritz Reinhold: „East meets West" oder: Schuld und Vergebung bei Jesus von Nazareth aus der Sicht von Bhagwan Shree Rajneesh (Osho); 75–81: Jork, Klaus: Salutogenese und traditionelle Medizinsysteme. Über Krankheitsursachen und Krankheitsbewältigung in einer kulturvergleichenden medizinischen Anthropologie; 83–86: Kumar, Anand: Universalization of Jesus Christ and Decolonization of Christianity: The Gandhian Approach; 87–100: Mangold, Sylvia: Tabu. Eine Reflexion über die Wandlung des Tabu und die Beziehung zwischen Heil und Tabu*bruch*; 101–105: Massey, James: Solidarity of Minorities, Dalits, Tribals and other oppressed Sections ...; 107–123: Menacherry, Cheriyan: Hindutwa in Hinduism against Baptism; 125–132: Mittwede, Martin: Was ist denn eigentlich ein Dämon? Ein Essay über Gottesliebe und das Böse in den vedischen Schriften; 133–148: Ramaiah, A.: Untouchability and Inter-Caste Relations in Rural India: The Case of Southern Tamil Villages; 149–153: Rinpoche, Samdhong: Harmony of Religions: A Buddhist Perspective; 155–164: Schmidt, Peter: Reverend William Spence Urquhart. Biographische und theologische Skizzen zu einem schottischen Missionar im Indien des Britischen Empire; 165–174: Spiegel, Yorick: Gottesnamen. Paul Tillich und die erstaunlich vielen Bezeichnungen Gottes; 175–183: Stein, Jürgen: Die Bedeutung der Ursprungssagen für die Gesellschaftsstruktur der syrischen Christen in Kerala; 185–193: Stoodt, Dieter: Rechtfertigung und Geborgenheit; 195–200: Stoodt, Hans Christoph: Protestantische Thesen zu einer Theologie der Religion; 201–205: Töpelmann, Roger: Und voll des Heiligen und Unendlichen – die neue Bedeutung der „Religion" bei Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher; 207–220: Weber, Friedrich: Antoinette de Bourignon – Mystikerin und positive Indifferentistin. Laienfrömmigkeit und Orthodoxie im 17. Jahrhundert.

Bibeldidaktik in der Postmoderne. Klaus Wegenast zum 70. Geburtstag, hg. v. Godwin Lämmermann u.a. – Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1999. 389 S., geb. DM 89,00 ISBN: 3–17–015979–8: 1. Teil: Tradition und Situation: 19–21: Schori, Kurt: Einleitung; 22–32: Oelkers, Jürgen: Die Postmoderne: Fiktion oder pädagogisches Problem?; 33–43: Baumann, Maurice: Bibeldidaktik als Konstruktion eines autonomen Subjekts; 44–49: Bühler, Christian: Ist die Bibel wahr?; 50–62: Müller, Christoph D.: „Gleichursprünglichkeit": offengelegt – verdeckt – kurzgeschlossen – differenziert; 63–74: Dienst, Karl: Schriftprinzip und Bibeldidaktik; 75–89: Schori, Kurt: Messiasrezeption in religionspädagogischer Absicht; 90–103: Morgenthaler, Christoph: Subjekt, Story und Tradition; 2. Teil: Menschen und Lebenswelten: 107–109: Morgenthaler, Christoph: Einleitung; 110–121: Lämmermann, Godwin: Die Schimäre des Subjekts; 122–133: Schweitzer, Friedrich: Die Konstruktion des Kindes in der Bibeldidaktik; 135–147: Bucher, Anton A.: Verstehen postmoderne Kinder die Bibel anders?; 148–165: van der Ven, Johannes A.: Das religiöse Bewusstsein von Jugendlichen und die Krise der Jugendpastoral; 166–181: Zogg Hohn, Lisbeth: Sandro, Elena, Adrian, Andrea und Co. ...; 182–197: Gräb, Wilhelm: Die Pluralisierung des Religiösen in der „Postmoderne" als Problem der „Bibeldidaktik"; 3. Teil: Zugänge zur Bibel: 200–204: Lämmermann, Godwin: Einleitung; 205–218: Lachmann, Rainer: Wundergeschichten „richtig" verstehen?; 219–227: Mette, Norbert: Befreiende Bibellektüre: eine Herausforderung für die hiesige Bibeldidaktik; 228–245: Biehl, Peter: Bibeldidaktik als Symboldidaktik. Sprung – Spurensuche – Wahrnehmung; 246–260: Heimbrock, Hans-Günter: Erlösung in Lehre und Alltagskulturen; 261–267: Kessler, Hildrun: Körper – Raum – Subjektvität. Die Spiritualität des Bibliodramas; 268–280: Nipkow, Karl Ernst: Hermeneutik und Ideologiekritik; 281–293: Lähnemann, Johannes: Die Bibel – ein Buch interreligiösen Lernens?; 4. Teil: Realisationen: 296–299: Wegenast: Philipp: Einleitung; 300–314: Schröer, Henning: Spuren der Bibel in säkularer Poesie; 315–321: Neidhart, Walter: „Gegengeschichten." Große Erzählungen erzählend unterlaufen?; 322–336: Studer, Andreas: Auseinandersetzungen mit „Destruktiver Religion" als Voraussetzung für eine befreiende Bibelarbeit; 337–344: Reents, Christine: „Bibel weg – hat kein'n Zweck!"?; 345–355: Kohler, Willy: De-Institualisierung von Religion als Chance öffentlichen Religionsunterrichtes; 356–364: Mokrosch, Reinhold: Der von Gott geschaffene und der biotechnische Mensch; 365–383: Wegenast, Philipp: „Führe mich, o Herr, und leite meinen Gang nach deinem Wort ..."

Christsein als Priester. Was verbindet und trägt, hg. v. Bertram Stubenrauch. – Trier: Paulinus 1999. 153 S., kt DM 24,80 ISBN: 3–7902–0085–9: 9–20: Felten, Engelbert: Priestersein heute – was verbindet und trägt; 21–27: Strieder, Franz: Priestersein heute – wo stehe ich?; 29–48: Feilzer, Heinz: Christsein als Priester – im Wandel der Kirche; 49–75: Ockenfels, Wolfgang: Priester im Wandel der Gesellschaft – Beobachtungen und Einschätzungen; 77–113: Eckert, Jost: Priesterlicher Dienst vor dem Anspruch des Ursprungs; 115–136: Stubenrauch, Bertram: Priesterlicher Dienst vor dem Anspruch der Lehre; 137–152: Genn, Felix: Priestersein heute – Wirken in Beziehung.

Deutsche und polnische Christen. Erfahrungen unter zwei Diktaturen, hg. v. Martin Greschat. – Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer 1999. 202 S., kt DM 35,00 ISBN: 3–17–015891–0: 15–21: Weizsäcker, Richard von: Polnisch-deutsche Verständigung nach dem Zweiten Weltkrieg; 22–67: Krebs, Bernd: Evangelische Christen in Polen unter zwei Diktaturen; 68–85: Kiec, Olgierd: Die evangelischen Christen in der Stadt Posen und im Süden Großpolens vor und nach 1945; 86–116: Kossert, Andreas: Protestantismus in Lodz 1918–1956. Die evangelische Bevölkerung der mittelpolnischen Industriemetropole im Spannungsverhältnis zwischen Deutschland und Polen; 117–138: Mechtenberg, Theo: Polenkontakte der katholischen Kirche in der DDR; 139–170: Bingen, Dieter: Die katholische Kirche in Polen unter den Diktaturen des 20. Jahrhunderts, 1939–1989; 171–179: Jeremiasz, Jan Anchimiuk: Unter zwei Diktaturen. Die Polnische Orthodoxe Kirche in den Jahren 1939–1957; 180–198: Olschowsky, Heinrich: Erfahrungen der polnischen Literatur mit zwei Diktaturen.

Kommunikations- und Medienethik. Interdisziplinäre Perspektiven (2., vollst. überarb. und erw. Auflage der „Ethik der Medienkommunikation"), hg. v. Adrian Holderegger. – Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl. / Freiburg (Breisgau): Herder 1999. 349 S. (Studien zur theologischen Ethik, 84), brosch. DM 78,00 ISBN: 3–7278–1223–0 / 3–451–27188–5: 11–18: Holderegger, Adrian: Einleitung. Ethik der Mediengesellschaft; Teil 1 Gesellschafts- und moralkritische Anfragen: 21–38: Lesch, Walter: Zeit-Zeichen nach der „Postmoderne". Zur diagnostischen Funktion medienethischer Diskurse; 39–53: Debatin, Bernhard: Medienethik als Steuerungsinstrument? Zum Verhältnis von individueller und kooperativer Verantwortung in der Massenkom-

munikation; 54–82: MAINBERGER, Gonsalv K.: Inflationäre Ethik – geschwächtes Ethos. Rhetorik und Kommunikationswissenschaft im Vergleich; 83–114: PFÜRTNER, Stephan H.: Zum Ethos öffentlicher Kommunikation. Sozialphilosophische und theologische Erwägungen zur Medienethik; 115–134: BISCHOF, Sascha: Öffentliche Macht und ihre Grenzen. Hannah Arendts Begriff des öffentlichen Raumes; 135–150: MIETH, Dietmar: Medien und Alltagskultur; Teil 2 Begründungstheoretische Skizzen: 153–183: LORETAN, Matthias: Grundriss einer Medienethik als Theorie des kommunikativen Handelns; 184–197: SAXER, Ulrich: Journalistische Ethik im elektronischen Zeitalter eine Chimäre?; 198–217: SANDBOTHE, Mike: Pragmatische Medienphilosophie. Grundlagen und Anwendungshorizonte im Zeitalter des Internet; 218–233: HOLDEREGGER, Adrian: Die ethische Dimension der Medienwirklichkeit. Ansätze zu einer Medienethik; 234–252: FUNIOK, Rüdiger: Grundfragen einer Publikumsethik; 253–274: WIEGERLING, Klaus / CAPURRO, Rafael: Ethik für Informationsspezialisten; Teil 3 Medienethische Praxis: 277–298: BONDOLFI, Alberto: Die Pflicht zur Wahrheitsaussage. Zum Ertrag klassischer theologisch-ethischer Fragestellungen für die Medienethik; 299–327: PÖTTKER, Horst: Berufsethik für Journalisten? Professionelle Trennungsgrundsätze auf dem Prüfstand; 328–342: MIETH, Dietmar: Der Beitrag der Kirchen zur öffentlichen Kommunikation. Theologische Begründungsversuche.

Bibelwissenschaft

Das Drama der Barmherzigkeit Gottes. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum, hg. v. Ruth Scoralick. – Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1999. 240 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 183), kt DM 59,00 ISBN: 3–460–04831–X: 11–32: FUCHS, Ottmar: Dass Gott zur Rechenschaft gezogen werde – weil er sich weder gerecht noch barmherzig zeigt? Überlegungen zu einer Eschatologie der Klage; 33–91: JANKOWSKI, Bernd: Der barmherzige Richter. Zur Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Gottesbild des Alten Orients und des Alten Testaments; 92–106: DOHMEN, Christoph: Vom Sinai nach Galiläa. Psalm 103 als Brücke zwischen Juden und Christen; 107–124: WACKER, Marie-Theres: Gottes Groll, Gottes Güte und Gottes Gerechtigkeit nach dem Joel-Buch; 125–144: MÜLLER, Hans-Peter: Die Wirklichkeit und das Ich bei Kohelet angesichts des Ausbleibens göttlicher Gerechtigkeit und Barmherzigkeit; 145–156: RENDTORFF, Rolf: Er handelt nicht mit uns nach unsern Sünden. Das Evangelium von der Barmherzigkeit Gottes im Ersten Testament; 157–192: BODENDORFER, Gerhard: Die Spannung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in der rabbinischen Auslegung mit Schwerpunkt auf der Psalmeninterpretation; 193–217: EGO, Beate: „Maß gegen Maß." Reziprozität als Deutungskategorie im rabbinischen Judentum; 218–239: LÖNING, Karl: Gottes Barmherzigkeit und die pharisäische Sabbat-Observanz. Zu den Sabbat-Therapien im lukanischen Reisebericht.

Neues Testament

Christologie in der Paulus-Schule. Zur Rezeptionsgeschichte des paulinischen Evangeliums, hg. v. Klaus Scholtissek. – Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1999. 192 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 181), kt DM 45,80 ISBN: 3–460–04811–5: 11–36: SCHOLTISSEK, Klaus: Paulus als Lehrer. Eine Skizze zu den Anfängen der Paulus-Schule; 37–43: KERTELGE, Karl: Christologie bei Paulus; 44–71: BACKHAUS, Knut: „Mitteilhaber des Evangeliums" (1 Kor 9,23). Zur christologischen Grundlegung einer „Paulus-Schule" bei Paulus; 72–103: OLIVEIRA, Anacleto de: Christozentrik im Kolosserbrief; 104–123: KAMPLING, Rainer: Innewerden des Mysteriums. Theologie als *traditio apostolica* im Epheserbrief; 124–148: HOTZE, Gerhard: Die Christologie des 2. Thessalonicherbriefes; 149–192: SÖDING, Thomas: Das Erscheinen des Retters. Zur Christologie der Pastoralbriefe.

Kirchengeschichte

Friedensethik im Spätmittelalter. Theologie im Ringen um die gottgegebene Ordnung, hg. v. Gerhard Beestermöller / Heinz-Gerd Justenhoven. – Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1999. 94 S. (Beiträge zur Friedensethik, 30), brosch. DM 28,95 ISBN: 3–17–015580–6: 10–23: DREYER, Mechthild: ‚Bellum dicitur quasi minimum bonum.' Zur sittlichen Beurteilung des Krieges bei Albertus Magnus; 24–48: MIETHKE, Jürgen: Der Tyrannenmord im späteren Mittelalter. Theorien über das Widerstandsrecht gegen ungerechte Herrschaft in der Scholastik; 49–63: MÖHLE, Hannes: Das Verhältnis praktischer Wahrheit und kontingenter Wirklichkeit bei Johannes Duns Scotus; 64–78: GRASMÜCK, Ernst Ludwig: Dante Alighieri: *De monarchia.* Zur politischen Idee vom Kaiser als Garanten des Friedens; 79–94: WIELAND, Georg: Politik und Religion. Das Friedenskonzept des Marsilius von Padua.

Vatikanische Ostpolitik unter Johannes XXIII. und Paul VI. 1958–1978, hg. v. Karl-Joseph Hummel. – Paderborn u. a.: Schöningh 1999. VIII, 257 S., kt DM 58,00 ISBN: 3–506–74008–1: 1–17: HÜRTEN: Heinz: Was heißt Vatikanische Ostpolitik? Eine einführende Skizze; 19–30: LILL, Rudolf: Zur Vatikanischen Ostpolitik unter Johannes XXIII. und Paul VI.; 31–78: MORSEY, Rudolf: Die Haltung der Bundesregierung zur vatikanischen Kirchenpolitik in den früheren Ostgebieten des Deutschen Reiches 1958–1978; 79–106: HUMMEL, Karl-Joseph: Der Heilige Stuhl, die katholische Kirche in Deutschland und die deutsche Einheit; 107–111: BECKER, Josef: Die Vatikanische Ostpolitik 1958–1978, die DDR und Polen. Eine Einführung; 113–134: PILVOUSEK, Josef: Vatikanische Ostpolitik – Die Politik von Staat und Kirche in der DDR; 135–154: LUKS, Leonid: Die Politik von Staat und Kirche in Polen (1956–1978); 155–161: MAIER, Hans: Auswertung und Perspektiven; 163–252: Diskussion.

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch? Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen als Jahrbuch hg. v. Heinrich Schmidinger. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 1999. 295 S., Pb. DM 39,80 ISBN: 3–7022–2253–7: 11–25: MOSES, Stéphane: Fragen zur Zukunft der Religion im 21. Jahrhundert; 26–50: VERWEYEN, Hansjürgen: Offenbarungsglaube – trotz Vernunftkritik, geschichtlicher Relativität und religiösem Pluralismus?; 51–92: WACKER, Marie-Theres: Der biblische Monotheismus – seine Entstehung und seine Folgen; 93–123: HUBER, Helmuth P.: Religiosität als Thema der Psychologie und Psychotherapie; 124–162: KALLSCHEUER, Otto: Der Einfluß der Religionen aus politikwissenschaftlicher Sicht. Realität – Chancen – Gefahren; 163–192: SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen: Feministische Re-Vision der Religion; 193–227: GABRIEL, Karl: Formen heutiger Religiosität im Umbruch der Moderne; 228–264: HALBMAYR, Alois: Polytheismus oder Monotheismus? Zur Religionskritik der Postmoderne; 265–290: TOMKA, Miklós: Religiöser Pluralismus in Gesellschaft und Kirche.

Zeugnis im Dialog der Religionen und der Postmoderne, hg. v. Ralph Pechmann / Martin Reppenhagen. – Neukirchen-Vluyn: Aussaat / Neukirchner 1999. 247 S., Pb. DM 48,00 ISBN: 3–7615–5092–8 (Aussaat-Verlag) / 3–7887–1769–6 (Neukirchener Verlag): I Das Evangelium in einer liberalen Kultur: 12–26: MCGRATH, Alister E.: Das Christentum zwischen Fundamentalismus und Liberalismus; 27–33: GRUNDMANN, Christoffer: Über die Gefahr, das Evangelium zu instrumentalisieren; 34–49: MCGRATH, Alister E.: Pluralismus und Postmoderne; 50–57: MAYER, Rainer: Christlicher Glaube und pluralistische Gesellschaft; II Ein Gott in allen Religionen?: 60–75: MCGRATH, Alister E.: Gott und die Götter; 76–90: WROGEMANN, Henning: Multiperspektivischer Inklusivismus; 91–113: REPPENHAGEN, Martin: Aspekte einer Theologie der Religionen; 114–122: ANDERSON, Gerald H.: Missionstheologie in der Krise; III Interreligiöser Dialog im Widerstreit: 124–147: HEMPELMANN, Heinzpeter: Dialog contra Mission; 148–155: RÖSSLER, Andreas: Dialog und Wahrheit; 156–181: NEUER, Werner: Interreligiöser Dialog als Notwendigkeit, Chance und Gefahr; 182–200: NAZIR-ALI, Michael: Botschaft, Gastfreundschaft und Dialog; IV Religion in der Gesellschaft: 202–213: SAMUEL, Vinay: Die gesellschaftliche Prägekraft von Religionen; 214–223: BALZ, Heinrich: Weltreligionen, Geschichte und Gesellschaft; 224–232: HUMMEL, Reinhart: Hinduismus und Buddhismus – ihre Wirkung in der westlichen Kultur; 233–244: JOSUA, Hanna: Die Herausforderung des Islam in der westlichen Kultur.

Kirchenrecht

Universales und partikulares Recht in der Kirche. Konkurrierende oder integrierende Faktoren?, hg. v. Peter Krämer u.a. – Paderborn: Bonifatius 1999. VII, 239 S., kt DM 58,00 ISBN: 3–89710–108–4: 1–19: GEROSA, Libero: Communio Ecclesiarum. Die wechselseitigen Beziehungen zwischen Universalkirche und Partikularkirchen in ekklesiologisch-kanonistischer Sicht; 21–38: WEIGAND (†), Rudolf: Die historische Dimension des Beziehungsverhältnisses zwischen Universal- und Partikularkirche; 39–45: MÜLLER, Ludger: Die historische Dimension des Beziehungsverhältnisses zwischen Universal- und Partikularkirche. Erster Diskussionsbeitrag; 47–69: KRÄMER, Peter: Universales und partikulares Kirchenrecht. Zur Mehrstufigkeit im kirchlichen Rechtssystem; 71–89: PREE, Helmuth: Universales und partikulares Kirchenrecht – die Mehrstufigkeit im kirchlichen Rechtssystem. Erster Diskussionsbeitrag; 91–131: DEMEL, Sabine: Gestufte Gemeinschaft der christlichen Kirchen. Theologisch-rechtliche Aspekte für eine gelingende Ökumene auf gesamt- und teilkirchlicher Ebene; 133–140: STEIN, Albert: Gestufte Gemeinschaft der christlichen Kirchen. Erster Diskussionsbeitrag; 141–152: REINHARDT, Heinrich J. F.: Kodikarischer Ehebegriff und Ehetraditionen der Völker; 153–163: DURAND, Jean-Paul: Möglichkeiten und Grenzen der Inkulturation; 165–179: WERNEKE, Michael: Das kirchliche Vermögensrecht – ein klassisches Beispiel für die partikularrechtliche Ausgestaltung universalkirchlicher Normen; 181–198: BÖHNKE, Michael: Formen der kooperativen Pastoral in verschiedenen teilkirchlichen Regionen; 199–222: BRAUNBECK, Elisabeth: Ein Gesetzgeber – zwei Gesetzbücher. Der Laienbegriff im CIC und CCEO.

Pastoraltheologie

Von Brücken und breiten Gräben. Sozialpastorale Impulse und Initiativen im Spannungsfeld von Gemeinde und Politik, hg. v. Norbert Mette / Ludger Weckel / Andreas Wintels. – Münster: LIT 1999. 220 S. (Theologie und Praxis, 6), brosch. DM 39,80 ISBN: 3–8258–4312–2: 5–17: METTE, Norbert / WINTELS, Andreas: Einleitung: Wer die Gefahr nicht sucht; I. Teil: Erfahrungsberichte: 20–30: Je konkreter Aktionen, um so größer Motivation und Konflikte. Ein Gespräch mit *Ursula Hannay* und *Dietmar Regener* vom Ökumenischen Kreis für Frieden und Gerechtigkeit in Münster-Hiltrup; 31–45: TÖNNESEN, Jürgen / THIEN, Ulrich: „Not-Wendigkeiten" – Ein Armutsbericht bewegt kirchliche Gruppen und Gemeinden; 46–52: QUANTE, Jürgen: Christen und Atomenergie. Zum politischen Engagement der katholischen Kirchengemeinde St. Mariä Himmelfahrt in Ahaus; 53–67: GERS, Gaby / LIPP, Willi: „Wir haben es uns nicht ausgesucht." Erfahrungen und Betrachtungen zum Kirchenasyl und zur Flüchtlingsinitiative in Nottuln; 68–76: HAX-SCHOPPENHORST, Thomas / MÖLLER, Peter: Nestverweis für schräge Vögel. Der AK 3. Welt St. Peter verläßt nach 27 Jahren die Gemeinde; 77–89: Sozialpastoral versus kooperative Pastoral. Eine folgenreiche Kontroverse im Bistum Trier. Ein Gespräch mit *Heiner Buchen*; 90–99: LÜB-

BERING, Bernhard: „Steh auf und geh in die Stadt; dort wird dir gesagt werden, was du tun sollst!" (Apg 9,6). Gast(haus)kirche Recklinghausen; 100–114: RAMMINGER, Michael: Orthopraxie und Kirche als Erzählgemeinschaft. „Pastoraler Schwerpunkt Kirche und Arbeiterschaft": Reflexionen zur Begegnung mit der Welt; 115–127: HAGEDORN, Klaus: Wunsch: Daß Gott ein Tätigkeitswort werde. Anmerkungen aus einem Ort der Hochschulpastoral zu „Gemeinde und Politik"; 128–134: GROLL, Thomas / MAASSEN, Monika: „Telefonseelsorge – modernster kirchlicher Service oder Basisgemeinde?"; 135–147: SCHOLTEN, Cäcilia: Kirchliches Konflikt- und Arbeitsfeld: Jugendarbeit. Kirchliche Leitlinien und die Praxis der 90er Jahre; II. Teil: Reflexionen: 150–155: METTE, Norbert: Motive, Konsequenzen und Hindernisse. Zwischenbilanz und Überleitung; 156–169: KARRER, Leo: Dient die Gemeinde „pünktlichem Christsein"? (Bescheidene Anmerkungen zu einem hohen Anspruch); 170–190: STEINKAMP, Hermann: Von der Caritas zur politischen Diakonie: Gemeinden werden politisch; 191–204: FUCHS, Ottmar: Es wird uns leid tun! Plädoyer für eine Schärfung des Glaubens im Horizont der Solidarität; 205–217: WECKEL, Ludger: Tiefe Gräben – unsichere Brücken? (Schluß-)Überlegungen zu spannungsgeladenen Verhältnissen.

Religionswissenschaft

Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog, hg. v. Rudolf Weth. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2000. XIII, 175 S., Pb. DM 34,00 ISBN: 3–7887–1761–0: 1–16: SUNDERMEIER, Theo: Konvivenz und Differenz; 17–35: SCHUMANN, Olaf: Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog in unterschiedlichen Weltsituationen und Lebenswelten; 36–49: MOLTMANN, Jürgen: Dialog oder Mission?; 50–63: ZIRKER, Hans: Gott und Gerechtigkeit im christlich-islamischen Dialog aus der Sicht christlicher Theologie; 64–69: YARDIM, Nigar: Gott und Gerechtigkeit im christlich-muslimischen Dialog aus islamischer Sicht; 70–89: NAUMANN, Thomas: Ismael – Abrahams verlorener Sohn; 90–97: STÖHR, Martin: Das Bekenntnis zu dem einen Gott in der Vielfalt der Gottesbilder bei Juden, Christen und Muslimen; 98–122: KLAPPERT, Bertold: Abraham eint und unterscheidet. Begründungen und Perspektiven eines nötigen „Trialogs" zwischen Juden, Christen und Muslimen; 123–128: SPULER-STEGEMANN, Ursula: Zwischen Fundamentalismus und Pluralismus: Zum Spannungsfeld Islam – Islamismus; 129–136: ARIES, Wolf Ahmed D.: Warum islamischer Religionsunterricht in Deutschland?; 137–142: SCHMIDT, Heinz: Religionskunde oder islamischer Religionsunterricht?; 143–148: KRAUSEN, Halima: Rechtsstellung und Lebenswirklichkeit der Frau im Islam; 149–154: MICHELMANN, Heinrich: Wenn Muslime und Musliminnen Christen werden I: Abfall vom Islam im Koran und in der islamischen Überlieferung; 155–159: TROEGER, Eberhard: Wenn Muslime und Musliminnen Christen werden II: Die heutige Situation von Konvertiten aus dem Islam; 160–168: HEINRICH, Rolf: Denkwege des Glaubens – Fußwege der Liebe; 169–175: LINK-WIECZOREK, Ulrike: Der Alptraum der Reichen.

Philosophie

Aufklärung und Esoterik, hg. v. Monika Neugebauer-Wölk. – Hamburg: Meiner 1999. XI, 477 S. (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, 24), geb. DM 188,00 ISBN: 3–7873– 1378–8: 1–37: NEUGEBAUER-WÖLK, Monika: Esoterik im 18. Jahrhundert – Aufklärung und Esoterik. Eine Einleitung; 38–52: ASSMANN, Jan: „Hen kai pan." Ralph Cudworth und die Rehabilitierung der hermetischen Tradition; 53–86: SCHLÖGL, Rudolf: Von der Weisheit zur Esoterik. Themen und Paradoxien im frühen Rosenkreuzerdiskurs; 87–107: GILLY, Carlos: Comenius und die Rosenkreuzer; 108–116: BREGER, Herbert: Sozialutopische Tendenzen und (Al)chemie des 17. Jahrhunderts: Johann Joachim Becher und Johann Rudolph Glauber; 117–139: STAUSBERG, Michael: Zoroaster im 18. Jahrhundert: zwischen Aufklärung und Esoterik; 140–169: KEMPER, Hans-Georg: Aufgeklärter Hermetismus. Brockes' *Irdisches Vergnügen in Gott* im Spiegel seiner Bibliothek; 170–210: NEUGEBAUER-WÖLK, Monika: „Höhere Vernunft" und „höheres Wissen" als Leitbegriffe in der esoterischen Gesellschaftsbewegung. Vom Nachleben eines Renaissancekonzepts im Jahrhundert der Aufklärung; 211–273: MUSLOW, Martin: Vernünftige Metempsychosis. Über Monadenlehre, Esoterik und geheime Aufklärungsgesellschaften im 18. Jahrhundert; 274–287: MAURICE, Florian: Die Mysterien der Aufklärung. Esoterische Traditionen in der Freimaurerei?; 288–304: MEUMANN, Markus: Zur Rezeption antiker Mysterien im Geheimbund der Illuminaten: Ignaz von Born, Karl Leonhard Reinhold und die Wiener Freimaurerloge „Zur wahren Eintracht"; 305–334: PRIESNER, Claus: Alchemie und Vernunft. Die rosenkreuzerische und hermetische Bewegung in der Zeit der Spätaufklärung; 335–354: SCHULTE, Christoph: Haskala und Kabbala. Haltungen und Strategien der jüdischen Aufklärer beim Umgang mit der Kabbala; 355–363: NIEWÖHNER, Friedrich: Aufklärung mit Esoterik. Jüdisches Denken im 18. Jahrhundert; 364–396: SAWICKI, Diethard: Die Gespenster und ihr Ancien régime: Geisterglauben als „Nachtseite" der Spätaufklärung; 397–415: CONRAD, Anne: „Umschwebende Geister" und aufgeklärter Alltag. Esoterik als Religiosität der Spätaufklärung; 416–432: ENGEL, Manfred / HELMREICH, Gernot: Die Aufklärung und ihr Anderes im *Archiv der Schwärmerey und Aufklärung*. Diskursanalytische Überlegungen zu einer Zeitschrift der Spätaufklärung; 433–441: BAUER-FUNKE, Cerstin: Esoterisches Gedankengut in Sades Erzählung *Aventure incomprehéhensible et attestée par toute une province;* 442–454: EGO, Anneliese: Die Revolutionierung eines Heilkonzepts: politische Implikationen des Mesmerismus; 455–467: SCHLOBACH, Jochen: Theosophie und Revolution bei Saint-Martin.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
PD-Dr. Wilhelm Damberg, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster;
Dr. Bernhard Dieckmann, Deutschhausstr. 24, D-35037 Marburg;
Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Graf, Universitätsstr. 10, D-86159 Augsburg;
Günter Hanisch, Tzschimmerstr. 22, D-01309 Dresden;
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Otto-Friedrich-Universität, Postfach, D-96045 Bamberg;
Prof. Dr. Bernd Jochen Hilberath, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. William J. Hoye, Hüfferstr. 27, D-48151 Münster;
Dr. Dr. habil. Manfred Lochbrunner, Kirchstr. 2, D-86486 Bonstetten;
Prof. Dr. Ulrich Lüke, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
PD-Dr. Hubertus Lutterbach, Johannisstr. 8-10, 48143 Münster;
Prof. DDr. Erwin Möde, Ostenstr. 26-28, D-85072 Eichstätt;
Dr. Christof Müller, Dominikanerplatz 4, D- 97070 Würzburg;
PD-Dr. Wolfgang Müller, Pfistergasse 20, CH-6000 Luzern 7;
Prof. Dr. Wolfhart Pannenberg, Schellingstr. 3/III-VG., D-80799 München;
Prof. Dr. Anton Rauscher, Universitätsstr. 10, D-86135 Augsburg;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Karl Josef Rivinius, Arnold-Janssen-Str. 30, D-53754 Sankt Augustin;
Walter Schmidt, Gymnasiumstr. 36, D-70174 Stuttgart;
PD-Dr. Joachim Schmiedl, Berg Sion 1, D-56179 Vallendar;
Prof. Dr. Hermann Schrödter, Hubertusanlage 38, D-63150 Heusenstamm;
Dr. Magdalena Seeliger, Roßmarkt 4, D-65549 Limburg;
Prof. Dr. Jörg Splett, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
Prof. Dr. Hermann Steinkamp, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
PD-Dr. Christoph Strohm, Universitätsstr. 150, D-44780 Bochum;
Prof. Dr. Basil Studer, Kloster, CH-6390 Engelberg;
Prof. Dr. Anton Thaler, Webergasse 14, CH-9000 St. Gallen;
Dr. Dietmar Thönnes, Zur Windmühle 7a, D-48163 Münster;
Prof. Dr. Franz Georg Untergaßmair, Univ. Vechta, FB Kath. Theologie, Postfach 1553, D-49364 Vechta;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster;
Prof. DDr. Hans Waldenfels, Regina-Pacis-Weg 1a, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III-Vgb., D-80799 München;
Prof. Dr. Dieter Zeller, Saarstr. 21, Postfach 3980, D-55029 Mainz;
Prof. Dr. Hans Zirker, Universitätstr. 12, D-45141 Essen.

Impressum

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

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

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

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

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

© 2000 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



Paul Pieper: Beiträge zur Kunstgeschichte Westfalens



Herausgegeben von Eva Pieper-Rapp-Frick und Klaus Bußmann

Paul Pieper – Beiträge zur Kunstgeschichte Westfalens – das sind 50 Zeugnisse eines Lebens für die Kunst und Kultur Westfalens. Das erste datiert aus dem Jahre 1936, das letzte hier – wiederabgedruckte – aus dem Jahr 1995. Damit wird ein weiter Bogen gespannt über fast sechzig Jahre Kunstgeschichte.

Paul Piepers exzellente Sprache, seine Beschreibungen, die die Objekte in großer Plastizität sichtbar werden lassen, seine Einfühlsamkeit, mit der er den Leser heranführt an *sein* Metier und ihn einlädt, sich zu vertiefen in die Kultur vergangener Jahrhunderte, machen diese Aufsätze zu einem Lesevergnügen auch für den interessierten Laien. Seine genauen Analysen und sicheren Zuschreibungen ließen ihn für die Fachwelt zum Nestor der westfälischen Kunstgeschichte werden. So ist die Neuausgabe und Zusammenfassung seiner wichtigsten Aufsätze eine Dokumentation der kulturellen Kraft Westfalens, die in der Herausarbeitung regionaler Identität und Leistungsfähigkeit einen Beitrag leisten kann.

2 Bände, zus. 720 Seiten, 270 Abbildungen, geb. 158,– DM. ISBN 3-402-05422-1

Verlag Aschendorff – 48135 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

ASCHENDORFF
VERLAG

Klaus-Dieter Dorsch
Hans Reinhard Seeliger

Römische Katakombenmalereien 1864-1994

im Spiegel des Photoarchivs Parker. Dokumentation von Zustand und Erhaltung 1864-1994

Mit einem einführenden Beitrag des Sekretärs der Pontificia Commissione di Archeologia Sacra Fabrizio Bisconti



Von 1864 - 1877 verbrachte der Oxforder Verleger und Buchhändler John Henry Parker regelmäßig den Winter in Rom. Parker erkannte früh den wissenschaftlichen Nutzen der damals noch recht jungen photographischen Technik. So ließ er in Rom, später auch im übrigen Italien, weit über dreitausend Aufnahmen von archäologisch und kunsthistorisch bedeutenden Monumenten anfertigen, darunter auch aus den römischen Katakomben.

Die Photographien haben sich in zum Teil vorzüglicher Qualität in einer Reihe von italienischen, englischen und amerikanischen Photoarchiven bzw. Bibliotheken erhalten.

In Parkers Sammlung sind Photos aus nicht weniger als zwölf römischen Katakomben vorhanden, darunter allen großen und wichtigen, z.B. aus der Priscilla- und Domitilla-Katakombe, aus San Callisto, dem Cometerium Maius oder der Jüdischen Katakombe der „Vigna Randanini". Etwas mehr als die Hälfte der Photographien geben Fresken wieder, die damals erst vor kurzem entdeckt, wiederentdeckt oder zugänglich gemacht worden waren.

Die in der Sammlung Parker befindlichen Aufnahmen aus den Katakomben haben als die ältesten Photographien dieses Denkmälerbestandes zu gelten. Sie wurden für Parker unter schwierigsten Bedingungen bei künstlicher Beleuchtung durch Magnesiumfeuer erstellt. Unter anderem die damit verbundenen Gefahren führten 1870 zum Verbot weiterer Aufnahmen durch die Päpstliche Regierung. Die Anfänge der Photographie in den Katakomben gerieten infolgedessen wieder in Vergessenheit, und so sind Parkers Aufnahmen, obwohl von hohem dokumentarischen Wert, in der Christlichen Archäologie nicht ausreichend beachtet worden.

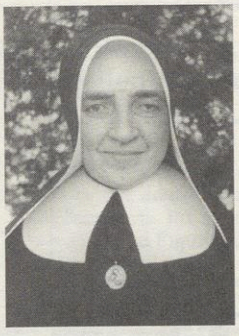
274 Seiten und 64 Seiten Tafelteil, 99 Abbildungen, geb., 149,– DM.
ISBN 3-402-05281-4

Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

Besuchen Sie uns im Internet:
http://www.aschendorff.de/buch

ASCHENDORFF
VERLAG

Schwester Euthymia
»Alles für den großen Gott«



Zur bevorstehenden Seligsprechung informiert dieser reichhaltige Sammelband über: Biographie der Schwester Euthymia – Erinnerungen von Verwandten und Zeitzeugen – Beter und Gebetserhörungen – Spirituelle und psychologische Deutungen – Seligsprechungsprozess – Orden der Clemensschwestern – Heilige und Selige des Bistums Münster. Mit einem Geleitwort von Bischof Reinhard Lettmann.

184 Seiten, 40 Abbildungen, DM 19,80

Die Verfasser

Michael Bangert
Dr. theol., Pfarrer in Gimbte,
Diözesanpräses der kfd in Münster

Paul Deselaers
Dr. theol., Spiritual am Bischöflichen Priesterseminar in Münster

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz
Dr. phil. habil., Dr. theol. h.c., Professorin für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft an der TU Dresden

Sr. M. Pacis Helleberg
Generaloberin der Clemensschwestern, Münster

Martin Hülskamp
Lic. theol., Lic. jur. can., Msgr.,
Domkapitular, Offizial des Bistums Münster,
Vizepostulator im Seligsprechungsverfahren

Johannes Loy
Ressortleiter Feuilleton »Westfälische Nachrichten«, Münster

Stefanie Meier
Dipl. theol., Redakteurin »Westfälische Nachrichten«, Münster

Elke Seul
Buchautorin, Redakteurin »Westfälische Nachrichten«, Münster

Verlag Aschendorff – 48135 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

ASCHENDORFF VERLAG

Neuerscheinungen

Josef Wohlmuth (Hrsg.)
Dekrete der ökumenischenKonzilien
Band 2: **Konzilien des Mittelalters**
Vom 1. Lateran-Konzil (1123) bis zum 5. Laterankonzil (1512-17)

2000. XVIII + 906 Seiten, Festeinband
DM 198,-/öS 1.445,-/sFr 182,-
Subskriptionspreis: DM 158,-/öS 1.153,-/sFr 145,-
Die Subskription endet mit Erscheinen von Band 3.
ISBN 3-506-79804-9

Manfred Gerwing
Theologie im Mittelalter
Personen und Stationen theologisch-spiritueller Suchbewegungen im mittelalterlichen Deutschland

2000. 279 Seiten kart., DM 78,-/öS 569,-/sFr 71,80
ISBN 3-506-73175-0

Michael Fiedrowicz
Apologie im frühen Christentum
Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten

2000. 364 Seiten, kart., DM 88,-/öS 642,-/sFr 80,-
ISBN 3-506-772733-8

Albert Franz
Glaube – Erkenntnis – Freiheit
Herausforderungen der Gnosis in Geschichte und Gegenwart

1999. 166 Seiten, kart., DM 48,-/öS 350,-/sFr 44,30
ISBN 3-506-72603-X

Albert Franz/Wilhelm G. Jacobs (Hrsg.)
Religion und Gott im Denken der Neuzeit

2000. 228 Seiten, kart., DM 68,-/öS 496,-/sFr 62,80
ISBN 3-506-72602-1

Stefan Gärtner
Gottesrede in (post-)moderner Gesellschaft
Grundlagen einer praktisch-theologischen Sprachlehre

2000. 247 Seiten, kart., DM 68,-/öS 496,-/sFr 62,80
ISBN 3-506-72942-X

Simone Rappel
Die Religion vor der Herausforderung des Bevölkerungswachstums
Anregung zum ethischen Diskurs

2000. 176 Seiten, kart., DM 48,-/öS 350,-/sFr 44,30
ISBN 3-506-70244-0
= *Abhandlungen zur Sozialethik, Band 44*

Matthias Beck
Seele und Krankheit
Psychosomatische Medizin und theologische Anthropologie

2000. 404 Seiten, kart., DM 98,-/öS 715,-/sFr 90,30
ISBN 3-506-70778-7

Schöningh
Postfach 2540 • D-33055 Paderborn

Heiner Ganser-Kerperin

Das Zeugnis des Tempels

Studien zur Bedeutung des Tempelmotivs im lukanischen Doppelwerk



Jerusalem und vor allem sein Tempel spielen im lukanischen Doppelwerk im Vergleich zu den drei anderen Evangelien und der paulinischen Theologie eine zentrale Rolle. Wird diese Tatsache auch in der neueren Forschung zunehmend anerkannt, so ist die theologische Gewichtung umstritten. Eine forschungsgeschichtliche Weichenstellung kommt der These von H. Conzelmann zu, der für die lukanische Darstellung eine Dreiteilung der Zeit (Zeit Israels, Zeit Jesu und Zeit der Kirche) annimmt, bei der der Tempel und seine (vorausgesagte) Zerstörung eine heilsgeschichtliche Substitutionstheorie veranschaulicht.
Gegenüber dieser weithin als »Dogma« der Lukas-Exegese verstandenen Sicht des Tempels zeigt die vorliegende Arbeit in detaillierten narratologischen Textanalysen auf, daß der Tempel in der Erzählung des Lukas als Offenbarungsort, Ausgangspunkt und Ziel der Sendung Jesu, Ausgangsbasis des weltweiten Zeugnisses der Apostel und als idealer Ort der Begegnung Gottes mit seinem Volk dargestellt wird. Der Tempel ist ein herausragender Ort, der ein wesentliches Element der jüdischen Konstitution auch der heidenchristlichen Identität bleibt. Die tragische Dimension der Darstellung des Tempelmotivs veranschaulicht zugleich, daß die für die Leser (der Erzählung) real bestehende Trennung zwischen jüdischen und christlichen Gemeinschaften dem göttlichen Willen gerade nicht entspricht. Die ideale Konzeption von Heilsgeschichte, wie sie im Simeonorakel konstituiert wird, bleibt uneingelöst. Für die Leser wird damit deutlich, daß die Kirche bei aller Betonung der Kontinuität ihrer eigenen Identität sich selbst nur als eine Übergangslösung begreifen kann, deren Trennung von den Juden einen ständigen »Stachel im Fleisch« darstellt. So wie die Juden im Tempel von der petrinischen Tempelpredigt »ins Herz gestochen wurden« (Apg 2,37), so bleibt für die Leser des lukanischen Doppelwerkes die Uneingelöstheit der eschatologischen Verheißung ein offenes Problem. Diese Offenheit, die den Horizont auf das weitere Geschehen hin öffnet, in dem dann die Leser ihre Rolle zu spielen haben, ist auch für die Gestaltung des Endes der Apostelgeschichte charakteristisch. Die Frage »was sollen wir tun?« (Apg 2,37; vgl. auch Lk 3,10) muß von den Lesern selbst beantwortet werden.

Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge, Band 36

2000, 412 Seiten, kart., 102,– DM. ISBN 3-402-04784-5

Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch jede Buchhandlungen

Besuchen Sie uns im Internet:
http://www.aschendorff.de/buch

ASCHENDORFF
VERLAG

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 | **2000** | **96. Jahrgang**

Michael Bongardt: „Das Kreuz, das die Philosophie nicht tragen konnte" Zu aktuellen Auseinandersetzungen mit Kierkegaard und seinem Werk . . . . . Sp. 179

Bibelwissenschaft 199

Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Bd 1: Formen und Motive. Bd 2: Personen und Figuren, hg. v. Heinrich Schmidinger (Gotthard Fuchs)

Exegese des NT 202

Lohfink, Gerhard: Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes (Klaus Scholtissek)

Wolff, Peter: Die frühe nachösterliche Verkündigung des Reiches Gottes (Gerhard Dautzenberg)

Bovon, François: Das Evangelium nach Lukas. 2. Teilband: Lk 9,51–14,35 (Detlev Dormeyer)

Neubrand, Maria: Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden. Eine exegetische Studie zu Röm 4 (Thomas Schmeller)

Kirchengeschichte 207

Geschichte und Humanität, hg. v. Horst Gründer (Johannes Meier)

Schröer, Alois: Die Kirche in Münster im Wandel der Zeit. Ausgewählte Abhandlungen, Aufsätze und Vorträge zur Kirchengeschichte und religiösen Volkskunde des Bistums und Fürstbistums Münster (Hansgeorg Molitor)

Merkt, Andreas: Maximus I. von Turin. Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext (Hubertus Lutterbach)

Peterse, Hans: Jacobus Hoogstraaten gegen Johannes Reuchlin. Ein Beitrag zur Geschichte des Antijudaismus im 16. Jahrhundert (Friedrich Lotter)

Die eigentlich katholische Verschärfung. Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts, hg. v. Bernd Wacker / Dionysius DADA Areopagita. Hugo Ball und die Kritik der Moderne, hg. v. Bernd Wacker (Christoph Lienkamp)

Kirchliche Zeitgeschichte 212

Eilers, Rolf: Konfession und Lebenswelt. 75 Jahre Bund Neudeutschland 1919–1994 (Wilhelm Damberg)

Siegerin in Trümmern. Die Rolle der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft, hg. v. Joachim Köhler / Damian van Melis (Thomas Breuer)

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie 215

Kruttschnitt, Elke: Ernst Bloch und das Christentum. Der geschichtliche Prozeß und der philosophische Begriff der „Religion des Exodus und des Reiches" (Ottmar John)

The Otherness of God, ed. by Orrin F. Summerell (Edmund Arens)

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte . . 220

Hausberger, Karl: Herman Schell (1850–1906). Ein Theologenschicksal im Bannkreis der Modernismuskontroverse (Wolfgang Beinert)

Demandt, Johannes: Johannes Daniel Falk. Sein Weg von Danzig über Halle nach Weimar (1768–1799) (Hans-Martin Kirn)

Bienert, Wolfgang A.: Dogmengeschichte (Wolfgang Beinert)

Dogmatik / Ökumenische Theologie 224

Hauke, Manfred: Die Firmung. Geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn (Burkhard Neumann)

Menke, Karl-Heinz: Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche (Gerhard Ludwig Müller)

Grümme, Bernhard: „Noch ist die Träne nicht weggewischt von jeglichem Angesicht." Überlegungen zur Rede von Erlösung bei Karl Rahner und Franz Rosenzweig (Roman Siebenrock)

Pottmeyer, Hermann J.: Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend (Peter Lüning)

Liturgiewissenschaft 232

Berger, Rupert: Neues Pastoralliturgisches Handlexikon (Klemens Richter)

Berger, Teresa: Sei gesegnet, meine Schwester. Frauen feiern Liturgie. Geschichtliche Rückfragen – praktische Impulse – theologische Vergewisserungen (Albert Gerhards)

Missale Romanum. Editio Princeps (1570). Edizione anastatica, Introduzione e Appendice a cura di Manlio Sodi / Achille Maria Triacca (Benedikt Kranemann)

Häussling, Angelus A.: Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche, hg. v. Martin Klöckener / Benedikt Kranemann / Michael B. Merz (Peter Ebenbauer)

Kirchenrecht 236

Das Recht der Kirche, hg. v. Gerhard Rau / Hans-Richard Reuter / Klaus Schlaich. Bd I: Zur Theorie des Kirchenrechts. Bd III: Zur Praxis des Kirchenrechts (Friedemann Merkel)

Selge, Karl-Heinz: Ehe als Lebensbund. Die Unauflöslichkeit der Ehe als Herausforderung für den Dialog zwischen katholischer und evangelisch-lutherischer Theologie (Klaus Lüdicke)

Moraltheologie 238

Gleixner, Hans: Moral im Überangebot? Neue Lehräußerungen der katholischen Kirche zu Themen der Moral (Klaus Arntz)

Kress, Hartmut / Daiber, Karl-Fritz: Theologische Ethik – Pastoralsoziologie (Maria Widl)

Römelt, Josef: Jenseits von Pragmatismus und Resignation. Perspektiven christlicher Verantwortung für Umwelt, Frieden und soziale Gerechtigkeit (Herbert Schlögel)

Religionswissenschaft 243

Widl, Maria: Christentum und Esoterik. Darstellung, Auseinandersetzung, Abgrenzung (Helmut Zander)

Philosophie 244

Heider, Placidus Bernhard: Jürgen Habermas und Dieter Henrich. Neue Perspektiven auf Identität und Wirklichkeit (Klaus Müller)

Heidegger, Martin: 1. Die Geschichte des Seyns (1938/40) 2. Koinon. Aus der Geschichte des Seyns (1939/40), hg. v. Peter Trawny (Th. C. W. Oudemans)

Sandherr, Susanne: Die heimliche Geburt des Subjekts. Das Subjekt und sein Werden im Denken Emmanuel Lévinas' (Saskia Wendel)

Natur- / Sozialwissenschaften 249

Benz, Arnold: Die Zukunft des Universums. Zufall, Chaos, Gott? (Ulrich Lüke)

Dennett, Daniel C.: Darwins gefährliches Erbe. Die Evolution und der Sinn des Lebens (Andreas Hansberger)

Vogt, Markus: Sozialdarwinismus. Wissenschaftstheorie, politische und theologisch-ethische Aspekte der Evolutionstheorie (Ulrich Lüke)

Spiritualität 252

Andriessen, Hermann: Sich von Gott berühren lassen. Geistliche Begleitung als pastorales Handeln heute (Anselm Grün)

Bettinger, Armin: Leben im Alltag der Gegenwart: Herausforderung an die christliche Spiritualität. Grundlegung und Kriterien gegenwartsbezogener Alltags-Spiritualität (Dieter Emeis)

Kurzrezensionen 253

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

Theol A 010
BS: ~~Theol A 425~~

„Das Kreuz, das die Philosophie nicht tragen konnte“[1]
Zu aktuellen Auseinandersetzungen mit Kierkegaard und seinem Werk

von Michael Bongardt, Jerusalem

Dostojewskijs Großinquisitor kaschierte sein hemmungsloses Machtstreben noch mit einer human sich gebenden, zweifellos hellsichtigen Verheißung: Er werde, so versprach er, den Menschen mit ihrer Freiheit auch die Angst nehmen.[2] Viele andere der in den letzten hundertfünfzig Jahren so zahlreichen Einsprüche und Angriffe gegen die menschliche Freiheit verzichteten dagegen auf solche Verkleidungen. Naturwissenschaftlich bestritten, psychologisch als Illusion behauptet, von totalitären Regimen unterdrückt, im Namen ökologischer Friedensvisionen verklagt: Auf fraglose Anerkennung durfte die Freiheit, durften die Menschen, die für sie eintraten, nur selten hoffen.

Und doch ließ und läßt sich die Frage nach der Freiheit, das Drängen menschlichen Freiheitsbewußtseins nach praktischer Realisierung und philosophischer Erhellung nicht zum Schweigen bringen, nicht stillstellen. Ein Indiz dafür ist die fortschreitende Interpretation und Rezeption der Werke Sören Kierkegaards (1813–1855), die selbst zwischen ihren zyklisch wiederkehrenden Hochzeiten nie ganz verebbte. Dies gilt auch für das vergangene Jahrzehnt, in dem nicht nur theologische, sondern außerdem pädagogische, psychologische, literaturwissenschaftliche, ästhetische und politische Problemstellungen in der Auseinandersetzung mit dem philosophisch-theologischen Denken Kierkegaards diskutiert wurden.[3] Schon dem ersten Blick auf die so unterschiedlichen Werke muß auffallen, daß in ihrem Zentrum, anders als in früheren Jahren,[4] durchgängig die Frage nach der Verfaßtheit und den Bedingungen der Freiheit steht – in der Regel explizit, nur in Ausnahmefällen als abgeschatteter Hintergrund.

Allerdings bleibt die Entscheidung, sich im Interesse der Freiheit gerade Kierkegaard zuzuwenden, nicht folgenlos. Sieht sich doch, wer sie fällt, mit der Überzeugung Kierkegaards konfrontiert, die sein Gesamtwerk durchzieht und dort in immer neuen Perspektiven ausgefaltet und begründet wird: daß die Freiheit des Menschen nicht angemessen zu bedenken und zu realisieren ist, wenn sie nicht im Licht seines Gottesverhältnisses gesehen wird; daß, wer von Freiheit spricht, deshalb immer auch von Angst und Glaube, Sünde und Schuld zu sprechen hat. Mit dieser Prämisse kann und soll selbstverständlich nicht die mögliche Legitimität eines Widerspruchs gegen diese Überzeugung bestritten werden. Zu fordern jedoch ist die Berücksichtigung von Kierkegaards Grundanliegen, die Auseinandersetzung mit ihm, weil andernfalls, wie sich zeigen wird, die Rezeption seines Denkens nur schwer der Gefahr einer eklektizistischen Verzeichnung entgehen kann.

In dem dergestalt von Kierkegaard vorgegebenen Rahmen kann den zur Besprechung kommenden Studien gut ihr Platz zugewiesen werden. Zuerst wird sich der Blick auf diejenigen Werke richten, die nach einem Standpunkt suchen, von dem aus sich das Freiheitsverständnis Kierkegaards möglichst umfassend erhellen läßt (1). Dabei wird sich zeigen, daß die Konsistenz jeder Gesamtinterpretation von der präzisen Bestimmung des Kierkegaardschen Sündenbegriffs abhängig ist, die sich wiederum nicht ohne die von ihm eingeführte „Zwischenbestimmung“ der Angst erreichen läßt. Untersuchungen, die ihren Schwerpunkt in der Klärung dieses Fragenkomplexes haben, werden deshalb als nächste zu würdigen sein (2). Den freiheitstheoretisch-hamartologisch orientierten folgen Interpretationen, die diese thematische Engführung aufzubrechen versuchen, indem sie werkimmanent oder von einer Außenperspektive die Konzentration des Freiheitsverstehens auf die Sündenproblematik kritisieren (3). Damit wird der Weg bereitet sein für die Auseinandersetzung mit Studien, die sich mit einer anderen als einer freiheitsphilosophischen Perspektive dem Gesamtwerk Kierkegaards nähern (4). Es folgt dann der Blick auf die zahlreichen produktiven Aneignungen Kierkegaardscher Einsichten, die weniger an einer immanenten Interpretation als an der Beantwortung von an Kierkegaard herangetragenen Fragen interessiert sind (5). Ein kurzer Blick auf einige Einführungen in Kierkegaards Denken soll dann den Durchgang abschließen (6). Im Gesamt der Darstellungen wird so hoffentlich das vielfarbige Spektrum sichtbar, das entsteht, sobald das erhellende Denken Kierkegaards im Prisma aktueller Problemstellungen gebrochen und entfaltet wird.

1. Kurz nach Beginn der Veröffentlichungszeit, die hier berücksichtigt werden soll, erschien die vielbeachtete Diss. des heute in Mainz lehrenden Walter Dietz.[5] Schon der Untertitel der bei W. Pannenberg entstandenen Arbeit – „Existenz und Freiheit“ – weist durch die Aufnahme von zwei Zentralbegriffen Kierkegaards auf den hohen, eine Gesamtinterpretation anstrebenden Anspruch hin, den sich der Vf. setzt.

Die auf den ersten Blick überraschende Gliederung läßt bereits ein wesentliches Ziel von Dietz erkennen: die *„theologische Rehabilitierung* der Grundgedanken und -anliegen Kierkegaards“ (18). Diese kann nur gelingen, wenn der theologische Grund und Hintergrund von Kierkegaards Denken aufgedeckt wird. Deshalb verzichtet Dietz auf einen chronologischen Durchgang durch das Gesamtwerk, das durch die vielfältige pseudonyme Brechung sein Fundament oft genug verdeckt. Statt dessen stellt er an den Anfang seiner Interpretation jenen kurzen Tagebucheintrag Kierkegaards, in dem dieser mit Hilfe einer wegweisenden Deutung des Begriffs göttlicher Allmacht die für ihn entscheidende Verhältnisbestimmung göttlicher und menschlicher Freiheit darstellt. Gottes Allmacht als Fähigkeit zu umfassender Freilassung, „Gott wirklich als Quelle und Horizont menschlicher Freiheit zu denken“ (86), darin besteht, so Dietz, das Verdienst Kierkegaards, der darin all die Aporien überwindet, in die gerät, wer das Verhältnis beider Freiheiten als Konkurrenzverhältnis begreift. Diesem theologischen Entwurf Kierkegaards stellt Dietz Passagen aus dessen Reden an die Seite, die die Möglichkeit eines in Freiheit angeeigneten Menschseins vor der Wirklichkeit Gottes illustrieren. So will er belegen, daß spätere existenzphilosophische Berufungen auf Kierkegaard illegitim sind, sobald sie diesen theologischen Horizont ausblenden. Denn „daß menschliche Freiheit im Wesen der Allmacht Gottes gründet, d.h. nicht einfach ‚geworfen‘ oder zum einsamen Selbstsein ‚verdammt‘ ist, bildet den Kern und die Basis des Kierkegaardschen Freiheitsverständnisses“ (8). Schon an dieser frühen Stelle sieht Dietz zwei Konsequenzen jener Grundbestimmung menschlicher Freiheit vorgezeichnet: Eine so gedachte Freiheit muß – erstens – auch als Fähigkeit gedacht werden, sich gegen Gott zu stellen. Doch gerade diese Möglichkeit der Selbstverfehlung versetzt die Freiheit – zweitens – in eine Ambivalenz, die sich in der Angst des Menschen spiegelt (86).

Von dem so gewonnenen Ausgangspunkt läßt Dietz sich den weiteren Gang seiner Interpretation vorgeben. Es liegt nahe, daß er zunächst Kierkegaards präziseste anthropologische Entfaltung der freiheitstheologischen Einsicht untersucht, die Analyse der Verzweiflung in der „Krankheit zum Tode“ (KT). Dabei geht es Dietz v.a. darum, die Eingangsbestimmungen der KT als Abweisung jeder substanzontologischen Auffassung des Selbst zu lesen. Ist doch nach Kierkegaard das Selbst „die im Vollzug erst es selbst werdende, zeitlich sich vollziehende Faktizität der reflexiven Selbstbezüglichkeit des Geistes“ (105). In den von Kierkegaard dann als Verzweiflung benannten Formen, in denen der Mensch die angemessene Weise der Selbstwerdung verfehlt, scheint für Dietz negativ die Freiheit des Menschen auf, die „eben auch die Möglichkeit des Verlustes der harmonischen Selbst- und Gottesbeziehung“ (115) beinhaltet. Daß das Sein vor Gott für Kierkegaard die entscheidende Qualifizierung des menschlichen Selbstverhältnisses, daß das durchsichtige Gründen in Gott die positive Zielbestimmung des Menschen, in dem Selbst- und Gottesverhältnis ineinanderfallen, darstellen, wird von Dietz nicht nur betont (121–130): er

[1] Kierkegaard, Tagebücher (TB), I, 105. Kierkegaards Werke werden im folgenden in der Regel mit den üblichen Siglen abgekürzt. Zur Orientierung der mit seinem Werk nicht vertrauten Lesenden ist jedoch jeweils bei der ersten Erwähnung der gesamte Haupttitel angegeben. Zitiert wird, falls die besprochenen Autoren keine andere Entscheidung trafen, nach der deutschen Ausgabe von E. Hirsch / H. Gerdes, Düsseldorf / Köln 1951–1969, Reprint Gütersloh 1979ff.

[2] Vgl. Dostojewskij, Fjodor M.: Die Brüder Karamasow, München 1978, 342.

[3] Die vorgelegte Rezeption erhebt selbst für diesen begrenzten Zeitraum keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Schon ihre Beschränkung auf den deutschen Sprachraum stellt eine massive Engführung da. Hinzu kommt die Unmöglichkeit, all die Aneignungen Kierkegaards wahrzunehmen, auf die sich im Titel der entsprechenden Bücher kein Hinweis findet, und nicht zuletzt die Mühe von Rezensenten, die einzelne der zu berücksichtigenden Studien bereits früher in dieser Zeitschrift der Öffentlichkeit vorstellten. Auch der Vf. dieser Rez. hat im genannten Zeitraum durch die Veröffentlichung seiner Diss. vom bleibenden Interesse an Kierkegaard Zeugnis gegeben: Der Widerstand der Freiheit. Eine transzendentaldialogische Aneignung der Angstanalysen Kierkegaards, Frankfurt a. M. 1995. Unvermeidlich prägt das dort erarbeitete Verständnis Kierkegaards den folgenden Blick auf die untersuchten Studien – verhindert aber hoffentlich nicht deren unbefangene Wahrnehmung und Würdigung.

[4] Vgl. **Disse,** Jörg: **Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung.** – Freiburg / München: Karl Alber 1991 (Symposion 91).

[5] **Dietz,** Walter: **Sören Kierkegaard.** Existenz und Freiheit. – Weinheim: Beltz Athenäum Verlag 1993. 471 S. (Athenäums Monographien, Philosophie, 267), kt DM 88,00 ISBN: 3–445–09248–6. Die – stärker theoretisch-philosophisch orientierte – Arbeit steht in enger Korrespondenz zu der kurz zuvor veröffentlichten Diss. von J. Disse (vgl. o. Anm.), die ausdrücklich an einer Erhellung konkret-subjektiver Freiheitserfahrung interessiert ist.

macht auch aufmerksam auf den fraglichen Status dieser Thesen Kierkegaards. Werde doch, so Dietz, weder ihre Begründung (119–121) noch die christologische Fundierung nicht-verzweifelten, erlösten Menschseins in der KT ausreichend expliziert (145–147).

An dieser Stelle empfiehlt es sich, die Rekonstruktion der Studie von Dietz zu unterbrechen. Denn für das Verständnis der KT, nicht zuletzt für die Beantwortung der von Dietz aufgeworfenen Fragen, sind die beiden Interpretationen dieses Werkes weiterführend, die von zwei „Altmeistern" der Kierkegaard-Forschung vorgelegt wurden.

In einem ebenso luziden wie knappen – kaum sechzig Seiten umfassenden – Essay[6] entfaltet und begründet Michael Theunissen seine These, „daß Kierkegaard keineswegs seine Auffassung vom Selbst zur Prämisse seiner Theorie der Verzweiflung macht, sondern in gewisser Weise von der Verzweiflung ausgeht und sich von ihr sagen läßt, was das Selbst ist" (16). Allein die Aufdeckung dieser „negativistischen Methode" und ihrer inhaltlichen Begründung könne Kierkegaard von dem Verdacht freisprechen, seine einleitenden Bestimmungen des Selbst verdankten sich einem metaphysischen Dogmatismus (24) – einem Verdacht, der ja auch von Dietz geäußert wurde (Dietz, 120).

Natürlich bestehe, so Theunissen, zwischen der negativistischen Erhebung des Selbst, das als Möglichkeitsbedingung der Verzweiflung ansichtig wird (25), und der Deutung empirisch erhebbarer Verhaltensweisen als Verzweiflung ein „wechselseitige(s) Abhängigkeitsverhältnis" (27). Doch dem behaupteten Negativismus kommt dabei die Priorität zu. Und dies aus methodischen Gründen – wie Theunissen durch die parallele Struktur der Argumentationen Hegels, Heideggers und Kierkegaards nachweist – wie aus inhaltlichen: Das Selbst ist nicht anders denn „als ständiges Vernichten der Möglichkeit von Verzweiflung" (33). Deshalb aber kann es – wie nun begründeter als bei Dietz deutlich wird – „keine Substanz sein, die seiner Verwirklichung zugrunde läge" (34), sondern ist „reiner Prozeß" (33). „Wenn aber", so Theunissens Folgerung, „das Selbst nur im Widerstand gegen die Gefahr der Verzweiflung gesund ist, dann muß es von der Krankheit her gedeutet werden, durch deren Bekämpfung es seine Gesundheit erlangt" (34). Es ist hier nicht der Raum, die einzelnen Argumentationsschritte nachzuzeichnen, in denen Theunissen seine These durch eine ins einzelne gehende Analyse des Eingangsabschnitts der KT erhärtet, den Prozeßcharakter des sich der Möglichkeit der Verzweiflung entwindenden Selbst verdeutlicht (51–57). Einzugehen aber ist noch auf den Abschluß seines Essays, weil dort die fragliche Begründung von Kierkegaards Behauptung geprüft wird, des Menschen Selbst sei ein „abgeleitetes, gesetztes Verhältnis" (KT, 9). Daß das Selbst ein derart gesetztes ist, wird, so Theunissen, darin erkennbar, daß die Freiheit, in der sich das Verhältnis, das der Mensch ist, zu sich selbst verhält, nicht noch einmal über sich verfügt (61–63). Doch selbst diese Einsicht wird von Kierkegaard negativistisch vermittelt: als Möglichkeitsbedingung jener verzweifelt-vergeblichen Versuche des Menschen, sich selbst zu entkommen. „Indem Kierkegaard das Gesetztsein als solches unbeschadet der Evidenz, die es in und aus sich hat, daraus verständlich macht, daß das verzweifelte Subjekt sich loswerden will und nicht kann, führt er es dem Leser also prinzipiell auf dieselbe Art vor wie das Gesetztsein durch Gott, d. h. so, daß er aus dem Innersten der Verzweiflung darauf zurückkommt" (65f).

Sollte die Einschätzung, daß Theunissen mit seinem Essay der Interpretation nicht nur der KT, sondern des Gesamtwerks Kierkegaards neue Wege geöffnet und Maßstäbe gesetzt hat, noch einer weiteren Begründung bedürfen, kann der Fortgang dieser Rez. als solche gelten: Wird doch immer wieder deutlich werden, wie viele der ansonsten offenbleibenden Fragen und scheinbaren Aporien des Kierkegaardschen Denkens sich auflösen lassen, wenn man der Deutung die Einsicht in seine „negativistische Methode" zugrunde legt.

Ungleich umfangreicher als bei Theunissen fallen „Erklärung und Kommentar" zu Kierkegaards „Krankheit zum Tode" bei Joachim Ringleben aus.[7] In enger Anbindung an den Text geht es Ringleben um dreierlei: Er will dessen innere Logik aufdecken, ihn im Zusammenhang mit dem Gesamtwerk Kierkegaards lesen und schließlich die Bezüge zu anderen philosophischen und theologischen Entwürfen, allen voran dem System Hegels, untersuchen. Statt – was unmöglich wäre – die Fülle der von Ringleben präsentierten Einzelbeobachtungen wiederzugeben, sei das Interesse im folgenden auf die Grundoptionen gerichtet, die ihn in seiner Interpretation leiten.

Kierkegaard alias Anti-Climacus will, so Ringleben, „nicht paradoxe Möglichkeiten herausarbeiten, sondern verbindlich formulieren, was das Christentum vom Menschen und seiner Sünde lehrt" (27). Dieses Vorverständnis mag der Grund dafür sein, daß Ringleben als Struktur der KT die einfache Folge von Thesen und ihrer Entfaltung bestimmt. Der Gegensatz zu Theunissens Zugang wird deutlich, wenn Ringleben davon ausgeht, „daß das Wesen der Verzweiflung sich angemessen überhaupt nur fassen läßt, wenn man sie von ihrer Überwindung her denkt ... Was das Kranke an dieser Krankheit ist, läßt sich nur von der Gesundheit her begreifen, deren Verhinderung sie ist" (88). Entsprechend sucht Ringleben die Eingangsbestimmungen der KT ohne den Vorgriff auf das Folgende in ihrer Evidenz zu erweisen. Das Selbst faßt er dabei – unter Rückgriff auf Fichte (57) – als „ein simultanes Ineinander bzw. Zueinander von Sein, Sich-Vollziehen und Sich-Durchdringen" (60). Kierkegaards These vom Gesetztsein des Verhältnisses sieht er darin begründet, „daß im Selbstverhältnis selber die Erfahrung seines Gesetztseins mitgesetzt ist" (73): denn nur als Gesetztes kann das Selbst sich Aufgabe sein, als causa sui hätte „es sich immer schon vollständig realisiert" (74). Das aber heißt: „Verzweiflung ist (für Kierkegaard) nach ihrer Möglichkeit nur aus der Geschöpflichkeit des Menschen her verständlich" (74f). An dieser Stelle findet sich bei Ringleben der Hinweis auf die von Dietz in den Mittelpunkt seiner Interpretation gestellte Verhältnisbestimmung von Allmacht und Freiheit (76–83): Ihre angemessene Antwort findet die von Gott gewährte Freilassung des Menschen, wenn dieser in Freiheit, im „Mut, man selbst zu sein" (37), sein Menschsein und d. h. immer auch sein Gesetztsein anerkennt (88–95). Vor dem so erarbeiteten Hintergrund findet Ringleben schließlich zu seiner Interpretation der so umstrittenen Bestimmung Kierkegaards, der Mensch sei eine Synthesis „von dem Zeitlichen und dem Ewigen" (KT, 8): „Kierkegaard redet keinem vagen Idealismus das Wort, der feierlich etwas ‚Ewiges im Menschen' behauptet, sondern er denkt die menschliche Lage aus der Unentrinnlichkeit ihres Bezugs zum Schöpfer" (112).

Die Entscheidung, das Ewige im Menschen als seinen Bezug zur Ewigkeit, als seinen Gottesbezug zu deuten, bildet wohl den systematischen Kern von Ringlebens Interpretation der KT. Denn diese Deutung wird stets dann herangezogen, wenn es um grundsätzliche Weichenstellungen der Interpretation geht: auf sie hin legt Ringleben die unlösbare Einheit von Selbstverhältnis und Gottesverhältnis aus (104f); sie ist die Grundlage, überhaupt von Verzweiflung, von einer Krankheit zum Tode sprechen zu können (111–113); doch zugleich gilt vom Ewigen: „Eben das, was die Krise im Selbstsein radikal sein läßt, ist es auch, in Kraft dessen sie überwunden werden kann" (122). In den verschiedenen Formen der Verzweiflung, die Ringleben im Anschluß an Kierkegaard präzise ausleuchtet, ist das Ewige als Ewigkeitsbezug stets anwesend, tritt aber erst spät ins Bewußtsein (190). Rückblickend stellt Ringleben fest: „In der Verzweiflung des Trotzes schlägt die Krankheit zum Tode die Augen auf; sie ist endgültig erwacht zu ihrem krisenhaften Status als Auseinandersetzung mit dem Ewigen im Geist" (206).

Von hier aus ist für Ringleben der nächste Schritt zwingend: die anthropologisch aufgedeckte Verzweiflung theologisch als Sünde zu qualifizieren. „Indem die Verzweiflung progressiv sich in sich vertieft und ihres tiefsten Wesens ansichtig wird, entdeckt sie in sich selbst die Sünde: als Trotz gegen den Grund des Selbstseins" (211). Die Sünde ist, die Definition legt sich nach den eingeführten Voraussetzungen nahe, „ein ausdrückliches Negieren des Ewigkeitsbezuges durch das zeitliche Selbst" (212). Die verschiedenen Bewußtseinsgrade und Ausdrucksformen dieser Negation, die als Position gegen Gott und das Gute verstanden werden muß (249–258), entfaltet Ringleben schließlich ebenfalls vor dem Hintergrund seiner Grundbestimmung des Ewigen im Menschen als Ewigkeitsbezug.

Gerade in der von Ringleben vorgelegten Interpretation des zweiten, von der Sünde handelnden Abschnitts der KT werden nun allerdings Probleme sichtbar, die zu kritischen Rückfragen an seine Grundoptionen führen müssen. Auffällig ist zunächst, daß es ihm – nachdem er das Sündenbewußtsein in der Vertiefung der Verzweiflung aufbrechen sieht – schwerfällt, Kierkegaards These einzuholen, kein Mensch vermöge „aus eignem Vermögen und von sich selber her auszusagen, was Sünde ist, eben deshalb, weil er in der Sünde ist" (KT, 94). In ihr nimmt Kierkegaard in früheren Werken erarbeitete Einsichten auf: daß nur der Lehrer den Jünger die Wahrheit – das Sündenbewußtsein – lehren kann, der ihm zugleich die Bedingung für dieses Lernen – die Vergebung – schenkt (Philosophische Brocken [PB], 15f); daß die Sünde in keine Wissenschaft, also auch nicht in die Anthropologie, gehört (Der Begriff Angst [BA], 19); daß das unendliche Schuldbewußtsein der (griechischen) Religiosität A durch einen Graben vom Sündenbewußtsein der (christlichen) Religiosität B getrennt ist, der allein durch Offenbarung zu überwinden ist (Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift [UN], II, 272). Sollen diese Differenzierungen, in denen Kierkegaard das proprium christianum aufgedeckt zu haben glaubte, nicht verlorengehen, muß zwischen dem Ewigen im Menschen – seiner Fähigkeit, sich von der Gebundenheit an die Zeit zu distanzieren –, und der allein von Gott eröffneten Beziehung zum Ewigen, der Gottesbeziehung, streng unterschieden werden. Natürlich vollzieht sich Geistsein auch als das Sich-Verhalten zum Verhältnis von Zeitlichem und Ewigem „vor Gott" – doch es ist nicht aus eigener Kraft „das ausdrückliche Verhältnis von Selbstsein und Ewigkeitsbezug", erst recht nicht das als Sündenbewußtsein im Vertrauen auf die Vergebung qualifizierte Christsein im Sinne Kierkegaards (197).

[6] **Theunissen,** Michael: **Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung.** Kierkegaards negativistische Methode. – Königstein: Anton Hain Meisenheim 1991. 72 S., geb. DM 24,00 ISBN: 3–445–06014–2.

[7] **Ringleben,** Joachim: **Die Krankheit zum Tode von Sören Kierkegaard.** Erklärung und Kommentar. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 323 S., kt DM 98,00 ISBN: 3–525–56188–1.

Diese Kritik an Ringleben zielt auf eine bedeutsame Kontroverse in aktuellen Kierkegaard-Deutungen. Schon in früheren Veröffentlichungen verfolgte Ringleben sein Ziel, Kierkegaards Werk in der Linie von Hegels Verständnis des subjektiven Geistes zu deuten.[8] Auch in der hier vorliegenden Studie ist dieses Anliegen durchgehalten, indem einerseits auf in der Tat auffallende Parallelen zwischen Kierkegaards und Hegels Denken verwiesen wird (z.B. 58f, 90, 129, 141), andererseits polemische Abgrenzungen, zu denen Kierkegaard sich genötigt sieht, zu entschärfen gesucht werden (z.B. 51, 126f, 289–291). Und könnte nicht auch bei seiner spezifischen Deutung des Ewigen im Menschen und der daraus folgenden Definition der Sünde die Absicht Pate gestanden haben, den von Kierkegaard verwendeten Begriff des Geistes möglichst nah an die Auffassung Hegels heranzuführen? Die Auseinandersetzung über das methodische und inhaltliche Verhältnis zwischen Kierkegaard und Hegel ist sicher noch längst nicht abgeschlossen. Die hier vorgetragene Kritik an Ringlebens Entwurf will auch nicht einer apodiktischen Entgegensetzung beider Entwürfe das Wort reden, sondern lediglich auf Grenzziehungen aufmerksam machen, die m. E. unverzichtbar sind.

Zur Fortführung dieser Diskussion trägt nicht zuletzt Dietz bei, zu dessen Studie es nach dem vertiefenden Blick auf neue Interpretationen der KT jetzt zurückzukehren gilt.

Im Interesse der weiteren Bestimmung von Kierkegaards Freiheits- und v.a. Glaubensverständnis, die in der KT noch unbefriedigend blieb, wendet sich Dietz – nun weitgehend chronologisch – dem Gesamtwerk Kierkegaards zu. Schon früh wird Kierkegaard auf die Ambivalenz menschlicher Freiheit aufmerksam: In den von Dietz sorgfältig in ihren Kontext eingeordneten Frühwerken („De omnibus dubitandum est"; „Über den Begriff der Ironie") wird die Freiheit zunächst aufgedeckt als positive Fähigkeit zur zweifelnden bzw. ironischen Distanzierung – damit aber sofort auch ihre Gefahr, in der Verzweiflung, in der Leere zu enden (157–204). Soll diese Konsequenz vermieden werden, muß die Freiheit als Fähigkeit zur Selbstbestimmung be- und ergriffen werden (185, 204), wie dies in der Stadienlehre verdeutlicht wird. In der Selbstwahl gewinnt die Freiheit sich selbst und ihren konkreten, vielfältig zu differenzierenden Inhalt (217). Wird, so Dietz, die Überlegenheit des ethischen gegenüber dem ästhetischen Standpunkt schnell einsichtig, bedarf die „eigenständige Gültigkeit des Religiösen" (237) noch eines eigenen Aufweises. Werden Abraham und Hiob durch göttliches Wirken der Allgemeinheit des Ethischen entrissen, ohne jedoch von ihrer Freiheit oder ihrer Gottesbeziehung zu lassen (238–252), wird das grundsätzliche Scheitern des ethischen Stadiums erst sichtbar, wenn auf die Bestimmungen von Schuld und Sünde geachtet wird. Das 7. Kap. der Arbeit von Dietz widmet sich deshalb ausführlich dem „Begriff Angst", in dem Kierkegaard das Verhältnis von Freiheit, Angst und Schuld zu klären versucht. Dietz rekapituliert die klassischen Aporien der Erbsündenlehre, die Kierkegaard durch die Einführung der „Zwischenbestimmung" Angst gelöst zu haben glaubte (253–259). Doch Dietz fragt sofort kritisch weiter: „Inwiefern gehört die Angst als *Zwischenbestimmung* noch auf die Seite der vor-schuldigen Freiheit, inwiefern ist sie als hoffnungslos ‚in sich verstrickte' Freiheit nicht schon Signatur des Sünders?" (259). Eine Antwort findet sich, so Dietz, bei Kierkegaard nicht: „Die Angst behält bzw. bekommt so bei *Vigilius* eine gewisse Doppelgesichtigkeit und Verschwommenheit: als Vorfeldphänomen einerseits und als Folgephänomen des Sündenfalls andererseits" (286). Diese Unklarheit versucht Dietz durch seine Interpretationsthese zu überwinden, die er im Durchgang durch BA bewähren will: „daß *der Begriff Angst* die Sündenthematik durch eine Neufassung des Freiheitsbegriffs in Richtung auf ein *servum arbitrium* als *incurvatio in se* wieder geltend machen will" (261). Aus der Fesselung durch die Angst befreie, so Dietz, dann erst der Glaube, in dem das Individuum „die wahre Unendlichkeit antizipiert und so alle Endlichkeit – vor allem auch die eigene – annehmen kann" (346). Auf diese, m. E. problematische Deutung des BA wird zurückzukommen sein.

Für Dietz stehen im Anschluß an diese Durchdringung des Freiheitsproblems, die die Grenzen der Ethik und die Bedeutsamkeit einer religiösen Existenz deutlich gemacht hat, noch zwei Aufgaben an: Das Verhältnis der Freiheit zur Sterblichkeit (362–374) und zur Geschichtlichkeit (375–413) zu klären. Beide Problemkreise führen zurück auf die der menschlichen Freiheit im Gegenüber zu Gott gestellte Aufgabe: In Freiheit und im Vertrauen auf Gott sich selbst als Mensch zu übernehmen – in der Endlichkeit sowie in der Kontingenz und Irreversibilität der Geschichte.

Das große Verdienst der Studie von Dietz liegt m. E. in der konsequent theologischen Orientierung seiner Kierkegaard-Interpretation, der er durch den Einsatz mit der Verhältnisbestimmung göttlicher und menschlicher Freiheit anhand des Allmachtsbegriffs ein tragfähiges Fundament gibt. Auch die differenzierte Auseinandersetzung mit anderen geistesgeschichtlichen Positionen – von der altlutherischen Theologie über Hegel bis hin zur modernen Existenzphilosophie –, die hier nur unzureichend dargestellt wurde, verdient Beachtung. Gerade angesichts ihres hohen inhaltlichen Wertes, ist es schade, daß die Arbeit in formaler Hinsicht manche Wünsche offenläßt. Die durch verschiedene Schrifttypen uneinheitliche Gestaltung, die schlecht systematisierte Gliederung, sprachlich wenig ausgereifte Textpassagen (bes. Kap. 5), wiederholt allzu assoziativ eingeführte Beschäftigungen mit vom Gesamtduktus wegführenden Themen – ohne diese Mängel könnte die Freude an der Lektüre genauso groß sein wie das Interesse an ihr.

Solche Mängel sind der Studie Dorothea Glöckners zu Kierkegaards Begriff der Wiederholung fremd.[9] In einer bei Diss.en seltenen gedanklichen und systematischen Souveränität und interpretatorischen Präzision überschreitet diese in Berlin und Kopenhagen entstandene Arbeit deutlich ihre selbstgesetzte Grenze: Beschränkt sie sich, weil in späteren Werken der Wiederholungsbegriff nur selten und in veränderter Bedeutung vorkommt, auf die Werke bis einschließlich zur „Unwissenschaftlichen Nachschrift", so wird in ihr gleichwohl eine Perspektive auf den Freiheitsbegriff Kierkegaards eröffnet, die für das Gesamtwerk erhellend ist.

„Was ist Freiheit?" – diese ebenso unabweisbare wie sich der Beantwortung immer wieder entziehende Frage gibt Glöckners Studie das Thema an (2). Einem Hinweis Kierkegaards folgend, nach dem die Wiederholung „das tiefste Interesse der Freiheit" sei (16), will sie sich in der Interpretation des Wiederholungsbegriffs der Ausgangsfrage widmen.

Constantius, der Autor der „Wiederholung" läßt erst am Ende seiner Schrift erkennen, was das eigentliche Thema und Ziel seiner Erörterung ist. Indem Glöckner jene Zielbestimmung an den Beginn ihrer Untersuchung stellt, legt sie das Fundament für deren systematische Klarheit. So geht es in der gesamten Studie um die „Frage nach der Realisierung des den Menschen schon immer bestimmenden Gottesverhältnisses" (19), die durch das Phänomen der Schuld bzw. Sünde noch an Schärfe gewinnt. Die Schuldfrage ist deshalb auch bereits Thema in der Wiederholungsschrift, expliziert am Beispiel des jungen Mannes, der, weil er ein Dichter ist, die begonnene Beziehung zu einer jungen Frau nicht durch die Ehe mit dem Allgemeinen versöhnen kann. Constantius zeigt zwei Alternativen auf, mit dieser Situation umzugehen: Der junge Mann leugnet unter Verweis auf das von ihm nicht zu verantwortende Schicksal seine Schuld und in Folge davon auch die Wirklichkeit Gottes (51–63); Constantius dagegen hält diesen Weg nicht für eine angemessene Wiederholung. „Daß der Mensch sich selbst nur im Verhältnis zu Gott wiederholen und d.h. selbst gewinnen kann, ist die Voraussetzung seines Denkens über die Wiederholung" (37). Es geht in dieser Alternative, so Glöckner, um die Frage nach den verschiedenen Möglichkeiten, Freiheit unter den Bedingungen der Geschichtlichkeit zu realisieren (41). Als ästhetische Verwirklichung der Freiheit gilt zunächst der Versuch, ein Lust bereitendes Erlebnis zu wiederholen. Weil auf diesem Weg schnell Ermüdung und Langeweile zu erwarten sind, erscheint die – immer noch ästhetische – Klugheit, der Versuch, „der Wiederholung eine immer neue Seite abzugewinnen" (43) als der bessere Weg. Doch die eigentliche Alternative zu diesen vergeblichen Versuchen, Freiheit wirklich werden zu lassen, ist die Bestimmung der Freiheit zu sich selbst. „Da die Freiheit die einzige Bestimmung ist, die wiederholbar ist, ohne ihr Wesen dabei einzubüßen, ist die Wiederholung inhaltlich bestimmt die Freiheit selbst" (45). Weil aber eine solche Kontinuität nur möglich ist, wenn der Betrachtende zu sich selbst in Distanz tritt, ist eine Doppelbewegung vonnöten, die diese Weise der Freiheitsrealisierung als religiös qualifiziert (48).

Verstand sich dieser erste Durchgang durch den Aufbau der Wiederholungsschrift als Themen- und Zielanzeige, geht es im weiteren Verlauf von Glöckners Arbeit darum, die Möglichkeiten und Bedingungen der in der Wiederholung sich realisierenden Freiheit zu analysieren. Hier rückt nun die Schuldfrage endgültig in den Mittelpunkt des Interesses (*2. Kap.*), die v.a. in den Climacus-Schriften reflektiert wird. Denn die Schuld macht es nicht nur notwendig, die Freiheit wiederzuholen, sondern macht es dem Menschen auch unmöglich, dies aus eigener Kraft zu tun. Das schuldig gewordene Individuum „ist angewiesen darauf, daß es diese Umbildung erfährt und so ist das als Umbildung der inneren Existenz verstandene Handeln aufgewiesen als ein zu erleidendes Geschehen" (70). Überzeugend arbeitet Glöckner heraus, daß hier nicht von einer Verurteilung der Freiheit zur Passivität die Rede sein kann: Das Geschehen der Wiederholung ist vielmehr zu fassen als Ineins von Aktivität und Passivität, als „Aneignung des Gottesverhältnisses, die im Schuldbewußtsein geschieht, das Handeln, in dem die eigene Individualität konstituiert wird" (74f). Im Blick auf die Gestalt Hiobs, der an seiner Freiheit festhält und an die Allmacht Gottes appelliert, geht Glöckner sogar noch einen Schritt weiter. Hier sieht sie den absoluten Gegensatz zwischen Gott und Mensch gelöst „im Verhältnis des Freien zum Freien, und d.h. in dieser ‚Lösung' wird die Gleichheit beider Seiten dieses Verhältnisses in ihrem vollkommenen Anteil an der Freiheit gesehen" (84f). In einem so verstandenen Gottesverhältnis bricht nun auch eine Reue auf, die nicht an die ethische Frage nach Recht und Unrecht gebunden ist: Wo der Mensch der Tatsache ansichtig wird, daß er Gott alles verdankt, wird er alle falsche Selbstmächtigkeit bereuen. Damit wird zugleich klar, daß die Reue allein nicht aus der falschen Realisierung von Freiheit

[8] Vgl. **Ringleben**, Joachim: **Hegels Theorie der Sünde.** Die subjektivitäts-logische Konstruktion eines theologischen Begriffs, Berlin / New York 1977; ders.: Aneignung. Die spekulative Theologie Sören Kierkegaards, Berlin / New York 1983.

[9] **Glöckner**, Dorothea: **Kierkegaards Begriff der Wiederholung.** Eine Studie zu seinem Freiheitsverständnis. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 1998. XII, 302 S. (Kierkegaard Studies. Monograph Series, 3) Ln DM 168,00 ISBN: 3–11–015636–9.

hinausführt. Erst wo sie sich selbst versteht als ein Sich-Lieben-Lassen von Gott, führt sie in die Wiederholung (94).

Im *3. Kap.* zeichnet Glöckner die Entwicklung des Wiederholungsbegriffs von einer erkenntnistheoretischen zu einer ethischen Kategorie nach, die in „De omnibus dubitandum est" ihren Ausgang nimmt und in der „Wiederholung" zum Ziel kommt. Durch die Konfrontation mit dem Gegenbegriff der „Erinnerung" wird – ähnlich wie schon in den Analysen von Dietz – deutlich, worin das Proprium der Wiederholung besteht: Sie droht nicht in der Starre des Vergangenen zu verharren, sondern eröffnet Zukunft. „Der Entwurf der Wiederholung wird hier entschlüsselt als Versuch, der Bindung der Freiheit an die Zeitlichkeit der Existenz gerecht zu werden" (120). Von Climacus wird diese Trennung zwischen Erinnerung und Wiederholung als Scheidelinie zwischen griechischer und christlicher Existenz qualifiziert. Das Eintreten Gottes in die Zeit offenbart den Menschen als Sünder und ermöglicht ihm zugleich die Wiederholung. An dieser systematisch zentralen Stelle insistiert Glöckner gegen Climacus, nach dessen Darstellung die Erlösung als rein passiver Vorgang erscheint, auf den in der Explikation des Wiederholungsbegriffs bereits gewonnenen Einsichten: „daß das Sündenbewußtsein nur dann Ausdruck der Freiheit sein kann, wenn dieses Bewußtsein nicht nur von außen – durch das Eintreten des Ewigen in die Zeit – verursacht und notwendig herbeigeführt wird, sondern daß es darüber hinaus einen freiheitlichen Entschluß des Subjektes selbst voraussetzt" (125f). Um den Zukunftsbezug der Wiederholung und damit der Freiheit noch genauer fassen zu können, widmet sich Glöckner im folgenden einer Analyse der Zeit. Entwicklung und Werden können nicht als Vermittlung in einer Notwendigkeit aufgefaßt werden, sondern nur als Akte der Freiheit, die durch ihr Ausgreifen auf die Ewigkeit im Augenblick Zeit zu strukturieren vermag. Damit aber bekommt die Freiheit des Menschen im Gegenüber zu Gott eine Bedeutung, die in einem spekulativen Vermittlungsdenken nicht ansichtig werden kann. In deutlicher Entgegensetzung zu den dargestellten Thesen Ringlebens formuliert Glöckner: „Im hegelschen Vermittlungsdenken bedeutet Versöhnung eine Versöhnung des Geistes mit sich selbst ... Demgegenüber gewährleistet die Wiederholung, daß auch in der Versöhnung die endliche Wirklichkeit ihre Gültigkeit bewahrt, bzw. daß die endliche Wirklichkeit in der Versöhnung in ihre endgültige Bedeutung eingesetzt wird ... Gott und Mensch werden in der als Wiederholung begriffenen Versöhnung zu einander gegenüberstehenden Partnern, die sich in einem versöhnten und d.h. in einem durch ... Gleichheit qualifizierten Verhältnis zueinander befinden" (140). In dem als „Verdopplung" zu verstehenden Verhältnis zwischen Gott und Mensch kann gerade mit Bezug auf Kierkegaards Verständnis der göttlichen Allmacht, auf das auch Glöckner hier zurückgreift (157), das Wesen der Wiederholung, das Ziel der menschlichen Freiheit gesehen werden.

Das *4. Kap.* faltet dies als Zusammenhalten von Sündenbewußtsein und Vergebungsglauben noch genauer aus: Selbstwerdung ist nur möglich in einem Übergangsbewußtsein, im Wissen um die Aufgabe und im Leiden daran, sie nicht aus eigener Kraft erfüllen zu können. Glöckner expliziert hier die enge Verbindung zwischen dem durch die Menschwerdung Gottes qualifizierten, Zukunft eröffnenden Augenblick und der Wiederholung (200). Die genauere Erhellung des Ereignisses der Menschwerdung Gottes läßt das damit von Gott ermöglichte – dem Verstand nicht ausdenkbare – Gottesverhältnis als ein Paradox erkennen, das deutlich vom sokratischen Paradox, das allein im subjektiven Verhältnis zur objektiven Wahrheit bestand, geschieden ist.

Im *5. Kap.* wird durch eine – der dänischen Sprache mögliche – Differenzierung im Begriff des Werdens unterschieden zwischen dem natürlichen Werden und Gewordensein und dem individuellen Werden zu sich selbst, das nur in und als Freiheit geschehen kann. Von hier aus wird eine genauere Bestimmung der „Wirklichkeit" und des Bezugs zu ihr möglich. Für Climacus steht fest, daß ein Wissen von Wirklichkeit nur dem Einzelnen hinsichtlich seiner Wirklichkeit möglich ist (228). Die Wirklichkeit alles anderen kann dagegen nur gedacht, d.h. als Möglichkeit erfaßt werden. So kann der Einzelne alles außerhalb seiner selbst nur als je für sich zu verwirklichende Möglichkeit sehen (234). So aber wird ihm, wenn er diese Möglichkeit in Freiheit annimmt, „die Wirklichkeit des anderen ... zur Möglichkeit, selbst ein Mensch zu sein" (236). Die Frage, ob es möglich ist, diese Begrenztheit nochmals aufzubrechen hin auf ein direktes Verhältnis zu anderen, wird von Climacus, so stellt Glöckner fest, nur hinsichtlich des Gottesverhältnisses positiv beantwortet: Im Glauben setzt der Mensch die Wirklichkeit Gottes voraus (241).

Das *6. Kap.* führt die vielfältigen Einsichten zur Wiederholung zusammen, indem es die gelingende Wiederholung als die Doppelbewegung des Glaubens nachzeichnet, in der der Mensch unendlich resigniert und im Glauben die Wirklichkeit wiedergewinnt und annehmen kann (262). Eindringlich wird auf den Mut reflektiert, der zu dieser – allein die Freiheit verwirklichenden – Bewegung erforderlich ist. Wo er aufgebracht wird, kann Begegnung gelingen, die dem anderen entgegengeht und auf das Entgegenkommen des anderen baut (275–279). Eine solche Begegnung mit Gott für möglich zu halten, darin besteht die Größe und das Wagnis des christlichen Glaubens.

Den Abschluß der Studie bildet ein kurzer, kritischer Blick auf die Grenzen des Kierkegaardschen Wiederholungsbegriffs: Sie liegen laut Glöckner darin begründet, daß der Anspruch, in der Wiederholung werde die Freiheit wirklich, „in zweifacher Hinsicht erhoben wurde, indem die Wiederholung in ihrer Doppelbedeutung sowohl als Ziel als auch als Bewegung auf dieses Ziel hin verstanden wurde" (285). So gelingt es nicht, in dem Begriff der Wiederholung neben der Restituierung der Freiheit in Sündenbewußtsein und Vergebungsglaube auch die Ausrichtung von Zeit und Geschichte auf ihr noch ausstehendes Ende einzuholen.

Glöckner hat viel gewagt, als sie nach den entsprechenden, hoch qualifizierten Arbeiten von Reimer, Guarda und Malantschuk[10] sich nochmals dem Begriff der Wiederholung bei Kierkegaard zuwandte. Doch das Wagnis hat sich gelohnt: Liegt doch nun eine Studie vor, die unter Einbeziehung umfangreichen, bisher nicht ausgewerteten Materials einen Blick auf Kierkegaards Glaubens- und Freiheitsverständnis eröffnet, der durch seine Klarheit und Überzeugungskraft besticht. Daß Glöckner die dialogischen Momente in Kierkegaards Verständnis des Gottesverhältnisses, aber auch der zwischenmenschlichen Beziehungen m. E. zu überschätzen geneigt ist, mag man als zu weitgreifende Interpretation entsprechender Textpassagen bewerten – man kann darin aber auch den gelungenen Versuch sehen, Schätze des Kierkegaardschen Denkens zu heben, die diesem selbst verborgen blieben.

Die Studien von Dietz, Theunissen, Ringleben und Glöckner wurden – ungeachtet ihres zum Teil eingeschränkteren Anspruchs – als Auseinandersetzung mit dem Gesamtwerk Kierkegaards gelesen: sei es wegen ihrer Konzentration auf den Freiheitsbegriff, sei es wegen der in ihnen exemplarisch aufgedeckten Methode Kierkegaards. Im folgenden nun geht es um Arbeiten, die sich entweder mit einem speziellen Aspekt des Kierkegaardschen Denkens beschäftigen oder mit einer externen Fragestellung an ihn herantreten und allein an der von ihm darauf gegebenen Antwort interessiert sind.

2. Daß sich an der genaueren Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit, Angst und Schuld bei Kierkegaard viel, wenn nicht fast alles für die Deutung und Aneignung seines Werks entscheidet, war schon an den bisher vorgestellten Werken ablesbar. Noch deutlicher wird dies, wenn nun Studien in den Blick genommen werden, die dieses Verhältnis ins Zentrum ihres Interesses stellen. Die kritischen Fragen, die es zu beantworten gilt, lassen sich kurz zusammenfassen: Geht Kierkegaard, um von Schuld und Sünde sprechen zu können, von einer prinzipiell zum Guten wie zum Bösen, d.h. verantwortungsfähigen Freiheit aus? Ist eine solche Voraussetzung aber vereinbar mit dem christlichen Dogma von der Erbsünde, von der immer schon in der Unfreiheit der Sünde gefesselten Freiheit? Wie weit trägt Kierkegaards Versuch, dem hier sichtbar werdenden Dilemma mit Hilfe der „Zwischenbestimmung" Angst zu entkommen?

Die wiederum bei W. Pannenberg verfaßte Habil.schrift von Christine Axt-Piscalar[11] geht bei ihrer Untersuchung neuzeitlicher Entwürfe zum Freiheits- und Sündenbegriff von einer unbefragten, aber klar benannten Prämisse aus: aus „gnadentheologischen Gründen" ist an der „uns unvorgreifliche(n) Faktizität der Sünde" festzuhalten (3f). Mit der Frage, ob sie in ihrem Verständnis von Freiheit und Sünde diese Prämisse festhalten, untersucht die Vf.in die hamartologischen Entwürfe der Erweckungstheologen August Tholuck und Julius Müller, Kierkegaards und Friedrich Schleiermachers. Bei Tholuck wie Müller sieht sie einen Begriff der „Freiheit im Sinne eines Vermögens zu unbedingter Selbstbestimmung" (3) am Werke, der die geforderte Voraussetzung nicht mehr einzuholen vermag. Bei Schleiermacher hingegen sei die „Frage des Anfangs des Selbstsetzens ... verabschiedet" (298) und damit die Einsicht in die immer schon gegebene Faktizität sündiger Selbsttätigkeit ermöglicht. Daß und wie Axt-Piscalar Kierkegaards Position als Übergang zwischen diesen beiden Polen bestimmt, gilt es nun genauer zu betrachten, wobei die von ihr entdeckten, aber auch für sie nicht näher erklärbaren Verbindungslinien zwischen Tholuck, Müller und Kierkegaard unberücksichtigt bleiben müssen.

Kierkegaard hält es – nicht zuletzt in seiner Frontstellung gegen Hegel – für unverzichtbar, „die Sünde um ihres Schuldcharakters willen auf die Freiheit des einzelnen" zurückzuführen" (148). Das führt ihn dazu, zwischen Adam und den späteren Menschen allenfalls einen quantitativen, nicht aber qualitativen Unterschied zu sehen. Jeder Mensch kommt durch die Sünde, d.h. durch seine Freiheit in die Sünde, wobei, so Axt-Piscalar, die „Freiheit als Vollzug ursprünglicher Selbstsetzung" (150) verstanden wird. Ist also die Vorstellung eines der Freiheit des einzelnen vorgängigen Sünderseins von Kierkegaard ab-

[10] Vgl. **Reimer,** Louis: **Die Wiederholung als Problem der Erlösung bei Kierkegaard,** in: Theunissen, Michael / Greve, Wilfried (Hg.): Materialien zur Philosophie S. Kierkegaards, Frankfurt a. M. 1979, 302–346; Guarda, Victor: Die Wiederholung. Analysen zur Grundstruktur menschlicher Existenz im Verständnis Sören Kierkegaards, Hanstein 1980; zu Malantschuk vgl. Glöckner, Begriff, 4, Anm. 3.

[11] **Axt-Piscalar,** Christine: **Ohnmächtige Freiheit.** Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Sören Kierkegaard und Friedrich Schleiermacher. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1996. VII, 318 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 94), geb. DM 128,00 ISBN: 3–16–146373–0.

gewiesen, so scheint es doch, wie die Vf.in bemerkt, „daß er das Sichselbstsetzen der Freiheit eo ipso als Sprung in die Sünde versteht" (152). Sollte demnach „die Urstandsbestimmung nicht als abstrakte Voraussetzung festgehalten, sondern als logische Bestimmung innerhalb der Konzeption des Freiheitsbegriffs gefaßt" werden, „dann würde kein abstraktes Urstandsvermögen angenommen, sondern der Gedanke entfaltet, daß Selbstsetzung immer nur im Vollzug ist, daß sie dieser Vollzug indes nur ist, indem sie sich selbst voraussetzt, dadurch jedoch bereits Sünde ist" (156). Zur genaueren Erklärung dieses Vorgangs ist nun aber die psychologische Bestimmung der Angst hilfreich: kann sie doch das Wie, nicht das Daß des Sprungs in die Sünde verständlich machen (157). Die Angst aber ist, so Axt-Piscalar, Krisenphänomen einer als Fähigkeit zur ursprünglichen Selbstsetzung mißverstandenen Freiheit (163, 167). Aus dieser Zuordnung ergibt sich zwangsläufig die Schlußfolgerung, im BA habe Kierkegaard „mithin nichts weniger getan als die autonomen Selbstbegründungsversuche unter das Vorzeichen der Sünde gesetzt ... Der freie Wille, insofern er von sich selbst anhebt, ist in sich selbst verfangen und darin sündig. Der natürliche Mensch post adam kann nicht nicht sündigen" (172f).

Daß in KT die in BA noch erörterte Urstandslehre nicht mehr erwähnt wird, ist für die Vf.in ein Indiz, daß sich Kierkegaards Auffassung der Freiheit geändert habe. Im Gedanken der Universalität der Verzweiflung erreiche Kierkegaard die Einsicht Schleiermachers, daß wir unsere Selbsttätigkeit nicht aus uns selbst beginnen, sondern immer schon – als sündige – vorfinden (207). „Die Erbsünde ‚besteht' folglich nicht gleichsam substanzhaft in etwas. Sie ist vielmehr nur im Vollzug, nämlich dem des Selbst als Selbst, insofern es sich zu sich selbst verhält und verhalten hat. Denn darin hat es sich faktisch nicht anders vollzogen, als das Gesetztsein des eigenen Vollzugs negiert zu haben" (209). Dieser Universalität der Sünde entspricht allerdings kein universales Wissen um sie, weil dieses allein durch Offenbarung zu erlangen ist. Wirklich zu sich selbst kommt die Freiheit allererst im Glauben, der allerdings nicht als ein in der Freiheit gründender Akt – und damit wiederum sündig-selbstbezogen – verstanden werden darf. „In einem solchen von anderwärts her begründeten Vollzug als einem Vollzug von theonom konstituierter Selbsttätigkeit verwirklicht sich allererst die wahre Freiheit. Durch diesen Gedanken haben Schleiermacher und Kierkegaard das gnadentheologische Interesse der christlichen Theologie in ihrer Lehre von der Sünde zur Geltung gebracht" (216).

Die Grundintentionen von Axt-Piscalar und Dietz liegen eng beieinander. Allerdings wird erstere m. E. Kierkegaard dadurch mehr gerecht, daß sie von ihren hamartologischen Prämissen aus das Angst- und Sündenverständnis des BA kritisiert, während Dietz sein sehr ähnliches Verständnis bereits in BA artikuliert sieht. Und doch finden beide darin zusammen, daß sie die Angst verstehen als Index einer bereits in sich verschlossenen (Dietz), auf ihre Selbstbegründung fixierten (Axt-Piscalar) Freiheit, die diesen Namen schon nicht mehr verdient. Doch fallen sie damit nicht gerade hinter die von Kierkegaard erreichten Einsichten zurück? Wollte dieser doch durch die „Zwischenbestimmung" Angst, die mit der Freiheit untrennbar verbunden ist, gerade verständlich machen, wie es zur Selbstabschließung der Freiheit, zu ihrer Fesselung in der Sünde, zur Verschlossenheit, wie es zur faktischen, aber eben nicht logisch notwendigen Universalität der Sünde kommt. Und war ihm auch im Zustand der Sünde die Angst Indiz dafür, daß es eine noch ansprechbare Freiheit im Menschen gibt, die durch die Gnade zu sich selbst befreit werden kann.[12]

Wird die Deutung der Angstanalysen Kierkegaards aus noch zu erläuternden Gründen stets umstritten bleiben, läßt sich m. E. die These Axt-Piscalars klar widerlegen, Kierkegaard gehe im BA von einem Verständnis der Freiheit als causa sui aus und nähere sich in KT der Position Schleiermachers. Schon in „Entweder/Oder" (EO) stellt der Ethiker unmißverständlich klar, daß die Selbstwahl keine Selbstbegründung ist: „Wofern nämlich das, was ich wähle, nicht da wäre, sondern durch die Wahl schlechthin entstünde, würde ich nicht wählen, sondern würde erschaffen; aber ich erschaffe mich nicht, ich wähle mich" (EO, II, 229). Auch für Vigilius steht fest, daß der Mensch als Synthesis, als Geist ein gesetzter ist – nicht weniger als für Anti-Climacus in KT, der genau wie Vigilius in BA von der Verantwortung jedes Menschen für seine sündige Verzweiflung ausgeht.[13] Axt-Piscalar setzt für ihre Interpretation die Unvereinbarkeit zwischen ursprünglicher Freiheit und gesetzter Freiheit voraus. Eine solche aber besteht, wie in Ansätzen bereits Dietz, dann aber v. a. Glöckner gezeigt hat, für Kierkegaard gar nicht: Ist Gott kraft seiner Allmacht doch gerade in der Lage, fremde Freiheit in ihre eigene Ursprünglichkeit freizulassen. Als solche kann menschliche Freiheit sich im Vertrauen auf Gott zu sich selbst verhalten – oder aber sich trotzig dem Gottesverhältnis, dem sie nicht entkommt, verschließen.

[12] Deshalb zielt schon die oben zitierte Frage von Dietz, Kierkegaard, 259, ob die Angst auf die Seite der vor-schuldigen oder der schuldigen Freiheit gehöre, an der Intention Kierkegaards vorbei.

[13] Vgl. KT, 11 und dazu Ringleben, Krankheit, 100–105.

Die bei E. Schockenhoff in Freiburg entstandene Diss. Anton Bösls[14] steckt sich das anspruchsvolle Ziel, „das spezifische Verständnis von Schuld und Sünde im Werk Kierkegaards" zu analysieren (36). Der entscheidende und weiterführende Ertrag dieser Studie verbirgt sich bereits in ihrem zweiten Kap., mit dem die eigentliche Beschäftigung mit dem Thema einsetzt. Für Kierkegaard, so Bösl, besteht kein Zweifel, daß das Selbst, sobald es wirklich ist, sündig ist (56). Gerade deshalb aber frage Kierkegaard „vom konkreten Existenzvollzug zurück auf die ihm zugrundeliegende Verfaßtheit ... Die Wirklichkeit, in unserem Fall die Wirklichkeit von Schuld und Sünde, muß demnach in der prinzipiellen Möglichkeit des Menschen ... irgendwie grundgelegt sein" (55). Mit Hilfe dieser – an Theunissen angelehnten – Interpretationsmethode untersucht Bösl nun, ob Kierkegaard den Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit der Sünde notwendig oder als Freiheitsakt denkt.

In Anlehnung an das anthropologische Grundmodell der KT versteht Bösl die Synthesisstruktur des Menschen als vorgegebene Möglichkeit, in deren freier Anerkennung das Selbst wirklich zu werden hat (60). Bösl zeigt auf, daß und wie Anti-Climacus das Selbstverhältnis des Menschen als Akt seiner Freiheit versteht. In dieser Freiheit geschieht dann auch der Übergang von der Unschuld zur Schuld. Doch „wird sich zeigen, daß die Freiheit, in der erwähnter Übergang vonstatten gehen soll, keine ‚absolute' Freiheit ist, sondern in ihrer Rückgebundenheit an Leib und Seele bereits durch die Angst gefesselt ist und den Menschen hart an den Rand des Abgrundes stellt, wo ihm schwindelnd die Synthesis mißlingen wird" (67). In einem ersten Durchgang durch das Werk Kierkegaards erhärtet und erläutert Bösl seine Interpretation von der Freiheit des Menschen als der Kraft des prekären Übergangs von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Prekär ist dieser Übergang, weil der Versuch, das Verhältnis zu setzen, stets von der Gefahr des Mißverhältnisses begleitet ist. Doch ist der „Übergang von der Möglichkeit des Mißverhältnis zu seiner Wirklichkeit kein logischer Prozeß oder fließender Übergang ...; hier entsteht eine völlig neue Qualität ... Dadurch ist die gesamte Problematik unter das Vorzeichen individueller Verantwortung gestellt" (78f). Auch die Lösung der Schuldproblematik im durch die Offenbarung ermöglichten Ineinander von Sündenbewußtsein und Vergebungsglaube wird bereits in den Blick genommen (100f) – und damit die von Glöckner näher bestimmte Möglichkeit der Wiederholung als Restituierung und Realisierung der Freiheit (109). Zusammenfassend stellt Bösl fest: „Demnach ist der Übergang von der Möglichkeit der Sünde zu deren Wirklichkeit kein logisch-kausaler; er vollzieht sich nicht mit eherner Notwendigkeit, sondern ist ein reflexiv nicht einholbarer Sprung, der in das jeweilige Verhalten zu sich selbst und in die individuelle Entscheidung des einzelnen gelegt ist und so auf die Freiheit des Menschen und dessen unvertretbare Verantwortung für seine Sünde zurückweist" (114).

Mit dieser Rekonstruktion der Anthropologie Kierkegaards im Hinblick auf die Sünde und Verantwortlichkeit des Menschen gelingt Bösl eine weiterführende und erhellende Zusammenschau. Sie vermag – wie es Kierkegaards Absicht war – an der Freiheit des Menschen festzuhalten, ihren Sprung in die Sünde verständlich zu machen und den Ausblick auf die versöhnte Existenz des Glaubenden zu öffnen. Daß beim Durchgang durch die so verschiedenen pseudonymen Perspektiven deren gemeinsames Interesse deutlich wird, ohne daß Unterschiede nivelliert werden, darf als weiterer Vorzug dieser Studie gelten.

In den Kap.n 3–5 arbeitet Bösl das Verständnis von Sünde und Schuld bei einzelnen Pseudonymen noch genauer heraus: In *Kap. 3* die psychologischen Angstanalysen des BA, in denen er „weniger eine Phänomenologie der Angst als vielmehr eine Phänomenologie der Unfreiheit" sieht (168), ohne allerdings den unterschiedlichen Status der Angst vor und nach dem Sündenfall einzuebnen; in *Kap. 4* die Gesamtanlage der KT, die er deutet als „eine anthropologisch gewendete Theologie, die anhand der Verzweiflung die Gestalten defizitären Existierens skizziert" (229); und schließlich im *Kap. 5* das Verständnis von Schuld und Sünde bei den Pseudonymen, die die Stadientheorie entwickeln und dabei zwar deutlich das Christsein als die angemessene Form menschlicher Freiheitsverwirklichung anzielen, in ihrer Reflexion auf das Faktum von Schuld und Sünde aber deutlich hinter den zuvor behandelten „Autoren" zurückbleiben.

Auch wenn diese drei Durchgänge manche Details von Kierkegaards Werk erhellen können – so z. B. die luzide Deutung der These, der Mensch sei zugleich Individuum und das ganze Geschlecht (133–136) –, fallen sie leider gegenüber dem Eingangs-Kap. deutlich ab. Die dort überzeugende Souveränität im Umgang mit Argumentationsfiguren weicht hier einer mitunter ängstlich scheinenden Nähe zum Textdetail. V. a. aber unterbleibt der jeweilige – oft naheliegende – Rückbezug zur grundlegenden Interpretationsthese, die den Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit der Sünde als zurechen-

[14] **Bösl,** Anton: **Unfreiheit und Selbstverfehlung.** Soren Kierkegaards existenzdialektische Bestimmung von Schuld und Sünde. – Freiburg i. Br. / Basel / Wien: Herder 1996. 390 S. (Freiburger Theologische Studien, 160), kt DM 88,00 ISBN: 3–451–26408–0.

baren Akt der Freiheit verstanden wissen wollte. Erst in den Schlußbemerkungen, die noch einmal die Bedeutung des Vergebungsglaubens für das Sünden- und Freiheitsverständnis Kierkegaards hervorheben und die individualistische Engführung seiner Hamartologie im Spätwerk beklagen (358–367), erreicht die Arbeit wieder ihr anfangs vorgegebenes Niveau. Doch schmälert dieses bedauerliche Defizit nicht den Wert des gewählten Deutungsansatzes.

3. Ist die Verwirklichkeit von Freiheit möglich? Und wenn ja, unter welchen Bedingungen? Michael Bösch widmet dieser Frage seine umfangreiche Untersuchung, die bei L. Langemeyer in Paderborn als Diss. entstand.[15] Er kann zeigen, daß um dieses Problem das ganze Denken Kierkegaards kreist. „Die Widersprüchlichkeit von faktischer Bedingtheit und dem Unbedingtheitsanspruch der Freiheit ist der Hauptaspekt der synthetischen Struktur, die Faktizität muß mit der Möglichkeit der Freiheit synthetisiert werden, damit der konkrete Mensch ein freies Selbst werden kann" (55, vgl. auch 48). Das Verhalten zur eigenen Bedingtheit also ist die Aufgabe der Freiheit, an der sie scheitern oder sich verwirklichen kann. Die von Kierkegaard dargestellten verschiedenen Formen dieser Bedingtheit und unterschiedlichen Weisen, sich zu ihr zu verhalten, untersucht Bösch. Er entdeckt den Begriff des Schicksals und des Tragischen als den Ort, an dem sich das gestellte Problem für Kierkegaard kristallisiert und stellt ihn deshalb in den Mittelpunkt seiner Untersuchung. Diese gliedert sich in zwei große Teile: Zunächst geht es um die systematische Verortung und Deutung des Schicksalbegriffs im BA, sodann um die Perspektiven, unter denen die Bedingtheit der Freiheit im Gesamtwerk Kierkegaards ansichtig wird.

Die Angst vor dem Schicksal bzw. der Glaube an das Schicksal ist eine bestimmte Weise des Menschen, sich zu der Bedingtheit seiner Existenz und Freiheitsverwirklichung zu verhalten (46f). Das wird, so Bösch, deutlich, sobald man der für Vigilius im BA zentralen Frage nachgeht, „in welchem Verhältnis der Mensch zur Möglichkeit seiner eigenen Freiheit steht" (29) – und damit auch in einer noch zu bestimmenden Weise zu seiner Sünde. Die hier in Frage stehenden „existentiellen Bedingungen der Möglichkeit des Wirklichwerdens der Freiheit" (41) zu erheben, ist Aufgabe der Psychologie. Präzise rekonstruiert Bösch zunächst die „Psychologie der Selbstkonstitution" (47): Weil er Geist ist, kann und muß der Mensch sich zu sich selbst verhalten (48–59). In der Entdeckung dieser Möglichkeit und Pflicht aber erwacht die Angst als Angst vor dem Nichts der Freiheit (71–77). Diese Angst fesselt die Freiheit so, daß sie sich im Versuch, sich zu ergreifen, verfehlt, schuldig wird, indem sie, statt die Synthesis von Endlichkeit und Unendlichkeit zu setzen, sich an die Endlichkeit bindet, von ihr bestimmten läßt: „Das schuldhafte Verhaftetsein im Endlichen ergibt sich aus der Flucht vor der freien Entscheidung, in die hinein die Angst vor der Ungesichertheit treibt" (94). Die so von der Freiheit zu verantwortende Unfreiheit bleibt nicht auf das Individuum beschränkt: Sie hat ihre geschichtlichen Auswirkungen im Wachstum der Angst, im Beherrschtsein durch die Sinnlichkeit.

In dem so erhellten Kontext ist nun die Bedeutung der Rede vom „Schicksal" zu klären. Die Schicksalsangst sieht Vigilius als Charakteristikum des Heidentums. „Heidentum", so Bösch, ist hier zu lesen als „geschichtstheologische Chiffre" (115) für ein unbewußt-ästhetisches Verhalten zu sich selbst und zu Gott. Die Schilderung des Heidentums/Griechentums bei Kierkegaard ist „gekennzeichnet durch die Ambivalenz von heiter-schöner Harmonie und Schicksalsangst und verweist auf eine grundlegende Ambivalenz der Kierkegaardschen Darstellung des Ästhetischen, das zugleich zu überwindende Naivität und Hoffnungsträger neuer Unmittelbarkeit ist" (123). Doch für den weiteren Gedankengang ist entscheidend, daß Kierkegaard in der Schicksalsangst eine Verweigerung der Freiheit sieht: Hier wird die ängstigende Ambivalenz der Freiheit in eine äußere Macht projiziert, statt in Freiheit übernommen zu werden. Das Schicksal erscheint einer solchen Sicht als „Einheit von Notwendigkeit und Zufälligkeit" (BA, 99; dazu Bösch, 126–131). Sind für das freie Selbstverhältnis die Zufälligkeit und ein umfassender Sinn von Geschichte durch Freiheit vermittelt, sieht sich der Schicksalsgläubige allem Zufälligen als der Notwendigkeit eines blinden Fatums ausgeliefert (131). Seinen Ausdruck findet diese, der eigenen Freiheit ausweichende Haltung in der Hoffnung, durch Orakelsprüche der Notwendigkeit, entgehen zu können, sich zu entscheiden. An ihre kritische Grenze geführt werden Schicksalsglaube und -angst, wenn sie mit der Schuld konfrontiert werden. „Entweder *entscheidet* sich der Mensch für *seine* Schuld und ist damit dem Schicksalsglauben entwachsen, ... oder aber die Angst vor dem Schicksal behält die Übermacht und bindet ihn an die unmögliche Aufgabe, die Schuld aus dem Schicksal zu erklären" (155). Die im ersten Fall ergriffene Freiheit aber wird die Gestalt der Reue tragen (158). In dem durch Offenbarung möglichen christlichen Glauben wird diese Einsicht in Verbindung mit dem Vergebungsglauben nochmals radikalisiert: Der Mensch erkennt sich als Sünder. Die Vorgegebenheit und Bedingtheit, zu der der Mensch sich zu verhalten hat, zeigt nun ein doppeltes Gesicht: Einerseits besteht sie in der dem Menschen nicht verfügbaren Faktizität seines Daseins, andererseits aber in der Einsicht, die Freiheit, zu der er gerufen ist, immer schon schuldhaft verfehlt zu haben. Bösch bringt diese paradoxe Gebrochenheit menschlicher Existenz, dieses unentflechtbare Ineinander von Bedingtheit und Unbedingtheit der Freiheit, präzise auf den Punkt: „Die Vorbestimmung zum Schuldigwerden geschieht für Vigilius durch das Anwachsen der Angst in der schuldbeladenen Geschichte, doch jedes Individuum ist innerhalb dieser Geschichte solange unschuldig, wie es die Schuld nicht aus eigener Freiheit vollzieht, wobei dieser Akt nur als immer schon geschehener bewußt wird" (162).

Positiv konkret im Gegensatz zum ästhetisch geprägten Schicksalsverhältnis wird die Freiheit im Vorsehungsglauben, wobei die Vorsehung durchaus auch „eine Ordnung des Zufälligen bedeutet, doch ist diese im Gegensatz zum Schicksal auf Freiheit bezogen, weil sie ihr den Lebensraum der Möglichkeiten offenhält" (165). Denn es „ist auch die Realität des Zufälligen von Gott her gesehen ‚kein Zufall', sondern Wille zur Freiheit" (167). Es wundert nicht, daß auch Bösch an dieser Stelle auf Kierkegaards Bestimmung der Allmacht Gottes zurückgreift (172–175). Seinen befreienden Gipfel schließlich erreicht der Vorsehungsglaube im Glauben an die geschenkte Versöhnung (176). Der Glaube erweist sich so nicht als das aufhebende Gegenteil der Angst, sondern als die Beruhigung der Angst im Vertrauen (177–183).

Der zweite Teil von Böschs Untersuchung trägt einen anderen Charakter als der erste. Der Akzent liegt hier „nicht auf der erneuten systematischen Analyse, sondern auf dem Referat der Vielfältigkeit, in der die Schicksalsthematik aufgegriffen wird" (200). Dieses Referat erneut zu referieren ist hier nicht der Ort – so aufschlußreich die zahlreichen von Bösch erhobenen Befunde auch sind. Herausgestellt sei nur, daß hier neben den Begriff des Schicksals der von den zahlreichen Pseudonymen sehr unterschiedlich gefüllte Begriff des Tragischen tritt. Doch in der stark differierenden Brechung durch die differierenden Perspektiven bleibt Kierkegaard seiner Grundfrage treu: Wie kann der Mensch seine Freiheit verwirklichen angesichts der zahllosen Bedingtheiten seiner Existenz, zu denen zentral seine eigene Schuld zählt. „Die unmittelbare Erfahrung der Eingebundenheit des Menschen in natürliche und geschichtliche Zusammenhänge dient so als ein Korrektiv zur ethischen Absolutheit des Subjekts, das auf das religiöse Selbstverständnis verweist, in dem sich der Mensch zu seiner Schuld trotz der undurchdringlichen Bedingtheit seiner Freiheit bekennen kann, weil er seine Lebensganzheit in all ihrer Zufälligkeit als von Gott gewollt ansieht" (323). Anschließend untersucht Bösch die Ermutigung zu einer solch glaubenden Haltung in den Reden Kierkegaards. Ihren Abschluß findet die Untersuchung mit einem Blick auf Kierkegaards Selbstverständnis und -deutung, der dessen Ringen deutlich macht, sein Schicksal als Leitung durch die Vorsehung glauben zu können.

Bösch ist, so scheint mir, mit seiner genauen und im besten Sinne des Wortes spannenden Studie Entscheidendes gelungen: Indem er dessen Interesse an der Existenz als insistierende Nachfrage nach den konkreten Bedingungen der Verwirklichung der Freiheit erkennen läßt, befreit er Kierkegaard aus den Kreisen derer, die ihn in abstrakte Spekulationen über das Wesen menschlicher Freiheit verwikkeln oder gar als einen der ihren reklamieren wollen; befreit aber auch die Kierkegaard-Interpretation aus ihrer Fixierung auf die Schuldfrage, indem er auf weitere Bedingungen der Freiheitsverwirklichung aufmerksam macht. Bösch hat Kierkegaard in befreiender Weise wieder mit den Füßen auf die Erde gestellt.

Böschs Anliegen, die Aneignung Kierkegaards auf die Aufmerksamkeit gegenüber den konkreten Bedingungen der Existenz zu verpflichten, fände bei Michael Theunissen sicher bereitwillige Unterstützung. Doch der Untersuchung Böschs würde er vermutlich vorwerfen, nicht weit genug zu gehen. Und dies nicht weil Bösch, sondern weil, so Theunissen, Kierkegaard in seiner Anerkennung der faktischen Existenz des Menschen nicht weit genug geht. Auf diesen Nenner jedenfalls lassen sich die „Korrekturen an Kierkegaard"[16] bringen, in denen Theunissen seine „transzendierende Kritik" (57) an der von Kierkegaard in KT entworfenen Theorie der Verzweiflung vorlegt. Korrekturbedürftig ist, so Theunissen, v. a. Kierkegaards Bestimmung der Verzweiflung als reiner Handlung (94). Denn diese Definition führe dazu, daß einerseits als Verzweiflung zu qualifizierende Phänomene abgeblendet, andererseits für Verzweiflung gehalten werde, was solche nicht ist (59). Seine Kritik begründet Theunissen nicht nur mit dem Verweis auf von Kierkegaard nicht oder falsch berücksichtigte Phänomene, sondern v. a. durch die Aufdeckung innerer Inkonsistenzen der KT (59f).

„Wir wollen unmittelbar nicht sein, was wir sind" – das ist laut Theunissen der „existenzdialektische Grundsatz der Verzweiflungsanalyse Kierkegaards", der sich freilich in dieser Formulierung bei ihm nicht findet (18). Eine Inkonsistenz der KT liegt nun nach Theunissen darin, daß Kierkegaard nicht hinreichend unterscheide zwischen dem, was wir selbst sind – unserer Vorfindlichkeit als Menschen – und dem Selbst, das wir in Freiheit zu werden haben; an-

[15] **Bösch,** Michael: **Sören Kierkegaard: Schicksal – Angst – Freiheit.** – Paderborn u. a.: Schöningh 1994. 421 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, NF, 47), kt DM 48,00 ISBN: 3–506–70197–5.

[16] **Theunissen,** Michael: **Der Begriff der Verzweiflung.** Korrekturen an Kierkegaard. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp-Verlag 1993. 161 S. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1062), kt DM 16,00 ISBN: 3–518–28662–5.

ders gesagt: zwischen uns selbst und unserem Selbst (23). Wenn aber die Grundgestalt der Verzweiflung darin besteht, nicht die sein zu wollen, als die wir uns vorfinden, komme dem Nicht-Selbst-Sein-Wollen in der Hierarchie der Verzweiflungsformen nicht nur das zeitliche Prius, sondern auch sachliche Priorität zu. Dagegen stelle die von Kierkegaard als umfassend bezeichnete Verzweiflung, verzweifelt man selbst sein zu wollen, der Trotz, eine viel spätere und speziellere Form der Verzweiflung dar (30).

Diese Verschiebung zeitigt ihre Folgen für die Brüche in der Systematik der Verzweiflungsformen, die Theunissen aufzeigen kann. Hier offenbart sich die problematische Qualifizierung der Verzweiflung als Handlung, wenn die Verzweiflung der Schwachheit als Vorlaufsform des Trotzes gedeutet wird (78–81). Der behauptete Übergang von der einen zur anderen Form aber gelingt nur, wenn alle Passivität, die der Verzweiflung eignet – selbst Kierkegaard ordnet der Schwachheit ein Leiden zu – ausgeblendet wird. Daß Verzweiflung nicht nur gelegentlich, sondern grundsätzlich und oft sogar wesentlich ein Widerfahrnis ist, kann Kierkegaard aufgrund seiner methodischen Vorentscheidung nicht sehen (83).

Dabei läge, so Theunissen, die Möglichkeit der Überwindung dieser einseitigen Sicht bereits in Kierkegaards Verzweiflungsverständnis selbst begründet: Insistiert doch die KT – im Gegensatz zu EO – auf der Unmöglichkeit, der Verzweiflung aus eigener Kraft zu entkommen (97). Die Möglichkeit solcher Überwindung muß dem Menschen geschenkt werden, und wo immer sich ihm die Rettung entzieht, hat seine Verzweiflung den Charakter des Leidens. Theunissen bestimmt dieses Leiden genauer als den Verlust des Ewigen: Denn das Ewige ist das Rettende – Gott ist die Zukunft öffnende Möglichkeit. Nur in der Ausrichtung auf Gott findet das Ewige als Synthesismoment des Selbst seine Realisierung, nur als von Gott gesetztes und im Gegenüber zu Gott sich verstehendes kann das Selbst als ewig qualifiziert werden (114). Wo immer aber sich das Ewige als das den Menschen angehende Rettende entzieht, geht die Möglichkeit, die Verzweiflung zu überwinden, verloren: Die Verzweiflung über den Verlust von etwas Irdischem steht in der Gefahr totalisiert zu werden, in den Nihilismus zu münden (116).

Theunissens scharfsichtige Kritik scheint mir geeignet, Kierkegaards Bestimmungen der Verzweiflung so zu modifizieren, daß diese dem Phänomen menschlicher Verzweiflung und der Möglichkeit des Glaubens noch umfassender gerecht werden. So weiterführend diese Rehabilitation leidvoller Widerfahrnisse auch ist, wird aber auch hinsichtlich der Verzweiflung und ihrer Überwindung jenes Ineins von Handeln und Leiden, Aktivität und Passivität nicht aufgelöst werden dürfen, das Glöckner in ihrer Glaubensanalyse so überzeugend darzustellen wußte. Andernfalls ginge verloren, was Kierkegaard zu Recht stets aufs neue einschärfte: Daß es in unserer Freiheit liegt, uns dem Widerfahrenden, d.h. auch dem Rettenden gegenüber zu verhalten.

4. Die bisher vorgestellten Arbeiten waren sich darin einig, Kierkegaards Denken als eine Analyse existierender – und d.h. bei Kierkegaard immer auch: sündiger – Freiheit verstehen und auslegen zu wollen. In der gegenseitigen Ergänzung und Kritik ihrer Perspektiven hat das Freiheitsverständnis Kierkegaards zweifellos weiter an Kontur gewonnen. An dem so erreichten Interpretationsmaßstab werden sich deshalb auch die im folgenden zu besprechenden Studien messen lassen müssen, ganz gleich, ob sie von ihrer je eigenen Fragestellung her das Gesamtwerk Kierkegaards oder nur Teile von ihm in den Blick nehmen wollen.

Teresa Aizpún de Bobadilla hat ihre Diss. zu Kierkegaards Begriff der Ausnahme bei R. Spaemann in München vorgelegt.[17] In der Untersuchung des Begriffs der Ausnahme hofft sie zu einer Deutung Kierkegaards zu gelangen „die alle seine Thesen einschließt" (18). Denn, so die Prämisse, in diesem Begriff kulminiere Kierkegaards Denken, speziell sein Verständnis des Menschen (5f).

Als Ausnahme, so Aizpún, stehe der Mensch als Einzelner vor Gott und über dem Allgemeinen, als religiöse Ausnahme findet der Mensch zu seiner Bestimmung (11–13). Der Mensch erfahre sich dabei als von Gott absolut unterschieden, und dieser Unterschied solle in der Ausnahmeexistenz realisiert werden. Doch deshalb führe sie zur völligen Trennung des Menschen von der Wirklichkeit.

Zur existentiellen Übernahme dieses unüberwindlichen Getrenntseins aufzufordern, darin liegt nach Aizpún die Zielperspektive der Kierkegaardschen Anthropologie. Ihre These sucht sie an den Leitbegriffen der Transzendenz, des Unterschieds, der Synthese und des Bewußtseins im Werk Kierkegaards zu erhärten. Dieses deutet sie in ständiger Entgegensetzung zu Hegels System, in dem gerade die Vermittlung, nicht die Trennung das Grundlegende sei.

Was im Durchgang durch die Studie stets nur zu vermuten ist, wird in den Schlußfolgerungen schließlich ausgesprochen: Aizpúns Grundanliegen ist ein polemisches. Sie möchte das auf Trennung und Transzendenz gründende Existenzverständnis Kierkegaards in seiner Unangemessenheit aufdecken, weil es weder den anderen noch die Wirklichkeit zu erreichen erlaube. „Kierkegaards Grundansatz, nämlich die Subjektivität sei als Beziehung dank Gott *als dem absolut Anderen* möglich und geschützt, führt also wie auch der hegelsche Ansatz des absoluten Geistes zur Auflösung des Individuums. Mit dem absolut Anderen ist allerdings keine Beziehung möglich, und eben deswegen kann auch keinesfalls die kierkegaardsche ‚absolute Beziehung zum Absoluten' eine Definition des Geistes darstellen" (185).

Dieses Urteil läßt, nicht weniger als die gesamte Arbeit, den Rez.en in einer erheblichen Ratlosigkeit zurück. Denn die Arbeit stellt als ganze gerade nicht die Begründung der durchaus interessanten These dar, der Kierkegaard immer wieder vorgeworfene Solipsismus seines Menschenbildes gründe in seiner Frontstellung zu Hegels Systemdenken. Statt dessen finden sich in ihr zahlreiche Interpretationsansätze, Aufnahmen Kierkegaardscher Argumente, die aber nur selten durchgeführt und miteinander verbunden werden. Diese Unübersichtlichkeit dürfte Folge des von Anfang an bestehenden Mangels an konsistenten Definitionen sein: So fehlt die klare Verortung des Begriffs der Ausnahme – etwa in bezug zu den Kategorien des Einzelnen, des Sünders, des Individuums; oder auch die Bestimmung des Religiösen in seinen unterschiedlichen Verwendungen bei Kierkegaard. Der dadurch beim Lesen entstehende Unmut wird noch verstärkt durch eine extreme Vielzahl von Grammatik- und Orthographiefehlern. So bleibt nur das Bedauern, daß eine durchaus vielversprechende Interpretationsidee nicht zu ihrer adäquaten Durchführung fand.

Ganz anders eine zweite Arbeit, die eine eigenständige Perspektive auf Kierkegaards Gesamtwerk eröffnen will. Yong il Kim verbindet in der bei F. Kümmel in Tübingen verfaßten Diss. in geschickter Weise eine methodische und eine inhaltliche Grundoption der Kierkegaard-Deutung.[18]

Methodisch schlägt Kim vor, Kierkegaards Existenzdialektik als Existenzhermeneutik zu fassen, gehe es doch hier um die Einweisung in das rechte Selbstverstehen des Menschen.[19] So wird „nicht nur der Existenz ein hermeneutischer Zusammenhang unterlegt, sondern auch umgekehrt die Hermeneutik als ein im Kern existentielles Geschehen verstanden" (4). Inhaltlich sucht Kim die Entwicklung des existentiellen Selbstverstehens als Bewegung darzustellen. Dabei stützt sie sich auf Kierkegaards Kritik an Hegels Verständnis des Werdens, die in der Aufdeckung der Freiheit als der Bedingung der Möglichkeit jeden Werdens und damit auch der Existenz mündet (18, 20–25). Das Ziel der Bewegung wird schließlich benannt als die „unendliche Glaubensbewegung kraft des Absurden" (29), die „Wiederholung" (32).

In der so erarbeiteten und begründeten Perspektive rekonstruiert Kim im folgenden die Stadienlehre Kierkegaards als Entwicklung des fortschreitenden Selbstverstehens, das jeweils zu weiterer Bewegung getrieben wird, wenn das bisherige Verstehen an zunehmend paradoxe Grenzen stößt: In der Verzweiflung des Ästhetikers, dem Schuldbewußtsein des Ethikers, in der Begegnung mit der in Christus dem Sünder zugesprochenen Vergebung.

Sieht man ab von einzelnen Ungenauigkeiten – so bricht der unendliche Unterschied zwischen Gott und Mensch für Kierkegaard nicht erst durch die Sünde auf (gegen 7,128) – und Inkonsistenzen – so bleibt das Kap. über Diltheys Hermeneutik ein merkwürdig hermetischer Fremdkörper innerhalb des sonst so flüssigen Duktus (155–158) –, stellt die Arbeit von Kim eine überzeugende, durch ihre originelle Doppelperspektive geprägte Annäherung an Kierkegaard dar.

5. Aus den Reihen derer, die Einzelaspekte aus Kierkegaards Werk aufnehmen und in anderen Kontexten fruchtbar zu machen suchen sei als erster Jan Cattepoel genannt. Er verspricht im Untertitel seines Werks, „Sören Kierkegaard als Sozialkritiker und Kommunikationstheoretiker" vorzustellen.[20]

Cattepoel setzt seine Untersuchung nicht, wie man vermuten könnte, beim Kirchenkampf des späten Kierkegaard an, sondern zentriert seine Arbeit um das von diesem immer wieder analysierte Phänomen des Dämonischen, um dessen Auswirkungen auf Individuen und Gesellschaft zu prüfen (16f). Um das Dämonische bestimmen zu können, rekonstruiert Cattepoel zunächst in

[17] **Aizpún,** Teresa: **Kierkegaards Begriff der Ausnahme.** Der Geist als Liebe. – München: Akademischer Verlag 1992. 197 S., brosch. DM 56,00 ISBN: 3–929115–07–7.

[18] **Kim,** Yong Il: **Existentielle Bewegung und existentielles Verstehen bei Sören Kierkegaard.** – Regensburg: S. Roderer Verlag 1992. V, 198 S. (Theorie und Forschung, 179. Philosophie und Theologie, 11) brosch. DM 48,00 ISBN: 3–89073–567–3.

[19] Das Verständnis von Kierkegaards Philosophie als Existenzhermeneutik ist bereits eröffnet durch Fahrenbach, Pieper u.a.: Vgl. Bösch, Kierkegaard, 17, Anm.14. Ihre Originalität gewinnt Kims Untersuchung durch die noch zu erläuternde Verbindung einer methodischen und einer inhaltlichen Perspektive.

[20] **Cattepoel,** Jan: **Dämonie und Gesellschaft.** Sören Kierkegaard als Sozialkritiker und Kommunikationstheoretiker. – Freiburg / München: K. Alber 1992. 319 S. (Praktische Philosophie, 41), geb. DM 76,00 ISBN: 3–495–47713–6.

groben Zügen das Existenzverständnis Kierkegaards: die Stellung des Menschen vor Gott, die Verbindung zwischen der je eigenen Geschichte und der Geschichte der Menschheit, die zeitlich verfaßte Synthesis-Struktur des Menschen, die es in Freiheit zu vollziehen gilt (65–93). Sodann bestimmt er – v. a. in Anlehnung an BA – das Dämonische als das Verschlossene (96), das Plötzliche (100), das Langweilige (101). Als Konsequenz einer Freiheitstat müsse das Dämonische in seiner Beziehung zur Idee (102) und als Verantwortungslosigkeit (104) gesehen werden. Aus KT übernimmt Cattepoel schließlich die Qualifizierung der Dämonie als Verzweiflung (106). Wesentlich für die Dämonie sei bei all dem die Unmöglichkeit, ihr aus eigener Kraft zu entkommen, weil sie sich einem freien Schritt in die Unfreiheit verdankt (116). Nach diesem Durchgang durch die von Kierkegaard vorgelegten Bestimmungen sieht sich Cattepoel zu einer schlußfolgernden Anwendung der gewonnenen Einsichten berechtigt: „Somit umfaßt das Dämonische also einmal den gesamten Bereich der Neurosen (im heutigen Sinne). Zum anderen enthält es den Bereich der Ideologien" (118). Im Blick auf die Beziehungen der dämonischen zu anderen Menschen resümiert er: „Wir können die sozialen Beziehungen des Dämonischen demnach folgendermaßen beschreiben: Sie sind von einer feindseligen Reserve bestimmt, orientieren sich an einer bestimmten, durch eine Idee festgelegten Rolle, sind mit einem Machtanspruch verbunden und können sich bei näherem Hinsehen als völlig nichtig erweisen" (120).

War dieser erste Durchgang durch Kierkegaards Werk an der philosophischen Definition des Dämonischen interessiert, sucht Cattepoel in einem zweiten Zugang die zahlreichen Gestalten im Werk Kierkegaards, die dem Dämonischen zuzuordnen sind, interpretierend darzustellen (121–185). Indem er sodann nach der „gesellschaftlichen Wirkung der Dämonie" (186) fragt, erreicht seine Untersuchung ihr eigentliches Thema. Als die folgenreichste Erscheinung des Dämonischen in der Gesellschaft benennt Cattepoel den „gebrochenen Dialog": „Auf der Seite der Dämonischen liegt alle Aktivität, sie allein sind diejenigen, die fordern und herrschen. Und auf seiten der Opfer sehen wir nur totale Hingabe und Unterwerfung" (210). Dieses Gefälle entsteht, indem die Dämonischen einen Dialog führen, in dem sie die Verständigung mit dem anderen bewußt und zur Sicherung ihrer Herrschaft verhindern (220–224). Cattepoel sieht die Möglichkeit, dieses Deutungsmuster an die modernen Phänomene der Vermassung und der „double-bind"-Beziehungen anzulegen und von ihnen her nochmals zu erhellen. Seine Thesen findet er bestätigt in Kierkegaards Kampf gegen Hegel, den Corsar und die Staatskirche: „Es ist also erwiesen, daß Kierkegaards politische Attacken im Kern immer den Vorwurf enthalten, der angegriffene Gegner sei unwahrhaftig" (268).

Schließlich resümiert Cattepoel: „Was Kierkegaards Darstellung mißglückter Kommunikationsformen besonders aktuell macht, ist ihre Verbindung zu einer Sozialkritik" (282), die sich in der „Entlarvung falscher Autoritäten" (284), in der „Kritik menschlicher Kommunikation" (285) konkretisiert. „Der Zusammenbruch der marxistischen Ideologie macht diesen Aspekt Kierkegaardschen Denkens aktuell wie selten zuvor" (292).

Auch nach eingehender Lektüre kann man Cattepoels Buch den Vorwurf nicht ersparen, sein Thema verspielt zu haben. Eine eingehende Analyse von Kierkegaards Kommunikationsverständnis – zu dem die Frage nach der Möglichkeit, der Wirklichkeit des anderen ansichtig zu werden (vgl. UN, II, 22f), seine Theorie der indirekten Mitteilung (UN, I, 65ff), die ethische Forderung nach dem Offenbar-Werden (EO, II, 171) ebenso gehören würde wie die Beleuchtung des „Dämonischen" – könnte sicher Erhellendes zutage fördern, auch einer Gesellschaftskritik diagnostische und weiterführende Einsichten vermitteln. Davon kann bei Cattepoel leider keine Rede sein. Seine Beschäftigung mit Kierkegaard ist zu oberflächlich, zu oft von Fehlinterpretationen geprägt (so beim Begriff des Sprungs, 88f, oder der Freiheit zum Guten, 91f), als daß sie der späteren Subsumierung unter fremde Kategorien (gebrochener Dialog, „double-bind"-Beziehungen) fruchtbar widerstehen könnte. Zur formalen Qualität des Werks wurde bereits an anderer Stelle das Nötige gesagt.[21]

Mit einem vollkommen anderen Interesse nähert sich Elisabeth Zwick Kierkegaard in ihrer, bei F. Schlederer in München angefertigten, erziehungswissenschaftlichen Diss.[22] In einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Selbstverständnis moderner Pädagogik verdeutlicht sie ihr Anliegen: Nach der Absage an eine rein empirische Pädagogik, die auf Wertmaßstäbe nicht verzichtet, sondern sich derer nur nicht bewußt ist, sucht sie nach der Möglichkeit einer angemessenen Orientierung der Pädagogik; genauer: nach einem anthropologischen Grundverständnis, das die „wesenhafte Geschichtlichkeit des Menschen" berücksichtigt und eine Absage erteilt „an eine definitiv formulierte, inhaltliche Wesensbestimmung des Menschen" (24). Um zu einer solchen Orientierung zu gelangen, bedarf die Pädagogik der Philosophie als kritischer Instanz (21), an die Zwick nun auch ihre Frage heranträgt.

Zwei philosophisch-theologische Entwürfe befragt Zwick – zunächst unabhängig voneinander – auf ihr Verständnis des Menschen: Die Werke Kierkegaards und Thomas von Aquins. Nach Kierkegaard ist, so Zwick, „Menschsein ... im wesentlichen Bewegung und Werden in Freiheit" (36). Im Verhalten zu sich selbst, in Freiheit hat der Mensch die Gegensätze, in denen er sich vorfindet, zusammenzuhalten. Diese riskante, nur vom je einzelnen strebend zu verwirklichende Aufgabe, die Wiederholung kann nur gelingen im Gottesverhältnis (41–46). (Auf die problematische Verhältnisbestimmung von Angst, Freiheit und Sünde bei Zwick, 37, 49, muß hier nicht näher eingegangen werden, weil sie für das angestrebte Ziel von untergeordneter Bedeutung ist). Wie sich aus diesen Grundoptionen Kierkegaards Theorie der indirekten Mitteilung sowie sein Konzept pseudonymer Autorenschaft herleiten, kann Zwick überzeugend nachzeichnen (50–58). Sodann erläutert sie, daß und wie die Existenz des Menschen nach Kierkegaard geschichtlich verfaßt ist: „Ist die auf diese Weise (in Reflexion und Selbstverhältnis, M. B.) existierende Subjektivität folglich nur im Akt des Vollzuges wirklich, so ist der Existierende nicht, sondern er wird ... Das Selbst ist also nur im Werden es selbst" (71). Im geschichtlichen Verhalten konstituiert sich allererst Geschichte: „Geschichte ist überhaupt erst Geschichte durch das sie mittels der bewußten Synthese von Ewigkeit und Zeitlichkeit, Idealität und Realität, Denken und Sein begründende Subjekt" (79). Die tragende Möglichkeitsbedingung dieses Verhaltens zu sich selbst in der Zeit liegt allerdings nicht in der Freiheit des Menschen selbst: Sie wird ihm geschenkt im Paradox des in der Geschichte erscheinenden Gottes, der dem Menschen den in der Sünde verlorenen Bezug zur Ewigkeit erneut eröffnet (104f). „Kierkegaards gesamter Gedankengang kulminiert also letztendlich in dem Versuch, die Freiheit Gottes und die in Freiheit und Verantwortung zu gestaltende Selbstverwirklichung des Menschen zu bewahren" (106).

Im folgenden Kap. versucht Zwick nachzuweisen, daß auch Thomas von Aquin die Verfassung des Menschen als geschichtliche versteht. Die Voraussetzung dafür schafft Thomas, so Zwick, indem er in seiner Theologie „die antike Kosmozentrik durch eine christliche Anthropozentrik" ablöst (116). Die Grundgestalt des Seins in der „reditio completa in se ipsum" zeigt sich nun für Thomas als „jenes unaufhebbare Selbstsein, wie es sich im Vollzug des menschlichen Geistes bekundet" (117). Diese These sieht Zwick in der Erkenntnistheorie des Aquinaten bestätigt (118–127). Doch damit ist die wesenhafte Geschichtlichkeit des Menschen noch nicht erreicht: Sie gründet erst im Schöpfungsakt Gottes, der ontologischen Gründung der Zeit. Diese Zeit aber muß vom Menschen gestaltet werden. „Geschichte ist ... die positive Seinsbestimmung des Geschaffenen im Hinblick und in der Hinordnung auf sein Ziel" (139). Im Hintergrund dieser positiven Wertung geschichtlicher Bewegung steht, so Zwick, das Trinitätsdenken des Thomas, der Gott selbst als „bewegte Ewigkeit", die Zeit aber als deren Abbild versteht (142).

Von dieser entdeckten Parallele ausgehend, versucht Zwick die geschichtliche Verfaßtheit des Menschen noch näher zu bestimmen: Seinen Bezug zur Ewigkeit als Qualifikation der von ihm zu gestaltenden Zeit (162–169); sein geschichtliches Streben nach Wahrheit, die darin je nur Wahrheit für ihn sein kann (170–181). „Damit läßt sich jedoch die Existenz des Menschen bei beiden Denkern nicht auf die Faktizität eines letztlich akzidentellen Vorhanden- und Wirklichseins, das sein Maß allein in seinem ihm zugeordneten substantiellbleibenden und notwendigen Wesen zu finden vermag, begrenzen. Sie steht vielmehr für die konstitutive Vollzugsstruktur des zu sich selbst kommenden Subjektes" (187).

Dieses Ergebnis wendet Zwick nun zurück auf ihre pädagogische Fragestellung. Sie referiert zunächst die traditionellen Vorwürfe, die gegenüber einer „pädagogischen Anthropologie" (204) erhoben werden: Wo immer dem Menschen (pädagogisch) eine Idealität entgegengehalten wird, die nicht mit seiner Realität vermittelt ist, kann sich das je eigene Selbst nicht entfalten, wird Reifung verhindert, nicht gefördert (205–214). Solche entwicklungshemmende Idealisierung aber wird verhindert, so Zwick, wenn die orientierende Anthropologie den Menschen in seiner Geschichtlichkeit ernstnimmt, d. h. sein Ziel nicht inhaltlich-ideal bestimmt, sondern in der gelungenen, d. h. freien Selbstwerdung sieht. „Relevant ist in diesem Kontext nun aber v. a., daß gerade die aus dem Denken Sören Kierkegaards und Thomas von Aquins gewonnene existentiale Anthropologie das auf einer Entgegensetzung von realer Existenz und idealem Wesen beruhende und die Existenz des Menschen auf den Vollzug eines ihm vorgegebenen Wesens begrenzende Modell des Menschseins überwand und statt dessen durch das Verständnis menschlichen Seins als wesenhafter Geschichtlichkeit ein anthropologisches Richtbild entwarf, das sich eo ipso einer Interpretation im Sinne einer definitiven und inhaltlich vorgegebenen Zielbestimmung entzieht" (221). Mit Hinweisen zu einer pädagogischen Ethik und Methodik, die auf diesen Grundbestimmungen fußen, wird die Studie abgeschlossen.

Zwick beeindruckt zunächst durch die gelungene Verbindung von pädagogischen Fragestellungen und philosophisch orientierten Antwortversuchen. Die Verpflichtung pädagogischen Handelns auf die Selbstwerdung und Selbstbestimmung des Menschen, die Abweisung von Idealen, die Reifung und Entwicklung verhindern, sowie die philosophische Begründung dieser Option sind nicht weniger überzeugend. Und doch bleibt eine wesentliche Frage offen: In der Anwendung der philosophischen Einsichten auf die Pädagogik fällt

[21] Vgl. Hennigfeld, Jochen: Denken der Existenz. Einübungen in Kierkegaard, in: PhR 40 (1993), 310–319, hier 319.

[22] **Zwick**, Elisabeth: **Der Mensch als personale Existenz: Entwürfe existentialer Anthropologie und ihre pädagogischen Implikationen bei Sören Kierkegaard und Thomas von Aquin.** Eine Studie über die Konstitution der Geschichtlichkeit anhand von Grundfragen zur Möglichkeit eines Dialoges zwischen Sören Kierkegaard und Thomas von Aquin. – St. Ottilien: Eos 1992. 275 S. (Dissertationen. Philosophische Reihe, 9), kt DM 34,00 ISBN: 3–88096–859–4.

die völlige Ausblendung des religiös-christlichen Horizontes auf, dem Kierkegaard sich ebenso wie Thomas verpflichtet weiß. Beide sehen, wie Zwick in ihrer Untersuchung beider Ansätze selbst herausstellt, die Möglichkeit einer angemessenen Selbstwerdung des Menschen nur im Glauben, sogar nur im christlichen Glauben gegeben. Und beide sind sich gewiß, diese Überzeugung anthropologisch begründen zu können. So steht, will man sie in der von Zwick verfolgten Weise beanspruchen, eine Entscheidung an: Sieht man in der christlichen Grundlegung und Zielperspektive ihres Denkens – wie sie selbst – eine Bedingung gelingenden Menschseins oder eine abzuweisende normative Idealsetzung? Könnte man sie im zweiten Fall noch redlich in den Zeugenstand für die eigene Position rufen, würden sie dann nicht unerwartet zum Zeugen für die Gegenseite? Es gibt, und auch dafür stehen Kierkegaard und Thomas ein, gute Gründe, auf den freilassenden, Selbstwerdung ermöglichenden Charakter christlicher Anthropologie zu setzen. Um so bedauerlicher, daß Zwick in ihrer erhellenden Studie die entsprechende Auseinandersetzung vermieden hat.

In der aktuellen philosophischen wie theologischen Debatte ist das Wiedererwachen eines Interesses an der Ästhetik zu beobachten. Auch die Kierkegaard-Rezeption ist, wie die nun vorzustellenden Werke belegen, davon nicht unberührt.

Als einzige theologische Arbeit unter ihnen verdient die bei I. U. Dalferth in Frankfurt entstandene Studie von Paul Th. Erne besondere Beachtung.[23] Erne entwirft eine theologische Ästhetik, die der Autonomie moderner Kunst gerecht wird, zugleich aber der Aufhebung der Religion in die Kunst zu widerstehen vermag.

Im ersten Teil erhebt Erne die Grundrichtung moderner Kunsttheorie: Nach dem von Hegel markierten Ende einer metaphysischen Ästhetik, die die Kunst auf die Repräsentation des Wahren und Schönen verpflichtete, interessiert zunehmend der Akt der Wahrnehmung von Kunst. Die Wende von einer Darstellungs- zu einer Rezeptionsästhetik läßt Kunstwerke verstehen als formalen Ausdruck der Unfähigkeit zu unmittelbarer Darstellung (26f). Gerade so fordern sie den Betrachter von Kunst zur eigenen Deutung und damit zur Selbstwahrnehmung heraus. Über den Wert eines Kunstwerks entscheidet nicht länger sein objektiver Gehalt, sondern seine subjektive Wirkung auf den Rezipienten (5). Im kritischen Durchgang durch aktuelle Ansätze der evangelischen Theologie (35–49), ihr Verhältnis zur modernen Kunst zu bestimmen, gelangt Erne zu einer Präzisierung seiner Aufgabenstellung: Die gesuchte theologische Ästhetik hat zum einen die Autonomie der Kunst zu wahren, zum anderen aber eine negative Theologie zu meiden, die in ihrer Sprachlosigkeit von der Kunsttheorie nicht mehr zu unterscheiden wäre (51f). Dies kann gelingen, so Erne, wenn die Theologie die Wende zur Rezeptionsästhetik konsequent mitvollzieht. Hier nun wird die Bedeutung Kierkegaards ansichtig: Indem dieser den Glauben als Akt freier Aneignung versteht, öffnet er den Blick auf die strukturelle Parallelität von Glaube und Kunstwahrnehmung. Beide fordern den einzelnen auf, sich in seiner Erfahrung zu erfahren und so zu sich selber zu kommen; in der Sprache Kierkegaards: sich als ethisch-religiöses Selbst in der Selbstwahl zu setzen. Gleichwohl sind Glaube und Kunstrezeption nicht dekkungsgleich: Anders als die Kunst stellt der Glaube nicht nur eine Aneignung endlicher Gehalte dar, sondern zugleich die „Aneignung der Bedingungen von Aneignung" (127, ausführlich 93–99). Das sich wählende Selbst setzt sich im Glauben den fraglosen Grund seiner Wahl voraus, es „gründet sich durchsichtig in der Macht, die es gesetzt hat" (KT, 10). Konkret aber vollzieht sich die Selbstwahl, indem das Selbst sich an die endlichen Gehalte seiner Freiheit entäußert und sich in dieser Entäußerung setzt und empfängt (88f). In dieser Bewegung bleibt die Autonomie der Kunst – der Kunstwerke als endlicher Gehalte von Freiheit – gewahrt. Da dieser Akt nicht unmittelbar anschaulich werden kann, können Kunstwerke auch nicht mehr Schönheit darstellen wollen – sondern als Werke freier Gestaltung lediglich die freie Aneignung und darin Schönheit bewirken (118–123). Wahre Schönheit besteht in der Durchsichtigkeit eines Lebens, das sich als freie Aneignung aller Endlichkeit vollzieht – in der Lebenskunst (107–112).

Erne ist sich bewußt, daß er in seinem Entwurf einer theologischen Ästhetik „mit Kierkegaard über Kierkegaard hinaus(geht)" (59). Kierkegaard selbst nämlich hat sein Versprechen, in der ethischen Wahl kehre das Ästhetische verklärt wieder (EO, II, 270), argumentativ nicht einlösen können. Die mit dem Akt der ethischen Selbstwahl einhergehende Entdeckung der Schuld verhindert die gelingende Rückkehr in die Endlichkeit, treibt auf eine Konzeption der Religiosität zu, der das Ästhetische fehlt. Deshalb klammert Erne in seiner Interpretation die Problematisierung von Schuld und Sünde in Kierkegaards Werken aus, legt das Schwergewicht auf die Ansätze zu einer Ästhetik in EO (v. a. auf die Ausführungen über die Vollendung der Liebe in der Ehe: EO, II/1, und über die Schönheit: EO, II, 289ff) und die Bestimmung des Glaubens in KT (zur Begründung 64f). Im Kontrast zu dieser produktiven Weiterentwicklung von Kierkegaards Ansätzen steht die christologische Engführung, die Erne von Kierkegaard übernimmt: Die gläubige Aneignung richtet sich allein auf das Paradox des sich im Kreuz entziehenden Gottes (95). Die affirmative Eröffnung menschlicher Freiheit, die in Jesu Botschaft und Leben zu erkennen ist, wird nicht entfaltet als möglicher Anhaltspunkt für den Mut, in der Endlichkeit die Unendlichkeit, in der Welt den Anbruch der erhofften Erlösung zu schauen (122f). Ernes Arbeit besticht durch ihre prägnante Kürze, ihren produktiven und stets verantworteten Umgang mit dem Denken Kierkegaards, ihre konsequente Verpflichtung auf das Niveau moderner Kunsttheorie und ihren Mut, diese Kunsttheorie mit einem theologischen Konzept autonomer Subjektivität zu konfrontieren. Hier dürfte ein vielversprechender Ansatz theologischer Ästhetik vorliegen.

Einen der wohl ungewöhnlichsten und originellsten Beiträge verdankt die aktuelle Kierkegaard-Diskussion der philologischen Arbeit von Susanne Craemer-Schroeder.[24] Die Studie versteht sich als Beitrag zur Autobiographie-Forschung.

Einleitend skizziert die Vf.in die Umbrüche des Autobiographischen am Beginn der Neuzeit. Trugen zuvor autobiographische Schriften bekenntnishafte Züge, waren sie Reproduktionen des als einem göttlichen Plan folgend gedachten Lebens, fallen dieser Hintergrund und diese Motivation nun fort. Die Dichter- bzw. Autobiographie ist keine Rekonstruktion mehr, sondern Konstruktion, kein Bekenntnis mehr, sondern schöpferischer Akt. Autor, Erzähler und Protagonist fallen hier ineins, nicht das einmalige Bekehrungserlebnis, sondern die Person im Werden – meist in ihrer Jugendzeit – ist Gegenstand des Interesses und der Formung. Im Zeitalter der Revolutionen ist „von eben deren Geschichts- und Subjektpathos ... die moderne Autobiographie geprägt, die das rituelle Selbstopfer für die göttliche Ordnung durch ein souveränes Ich ersetzt, das sich selbst als Autor und Geschöpf seiner Geschichte präsentiert" (13).

Statt nun eine materialüberladene Geschichte der modernen Autobiographie zu schreiben, widmet sich Craemer-Schroeder einer eng begrenzten, aber, wie sich zeigen wird, bedeutenden Frage: der Verwendung des Eigennamens in der Autobiographie. Sollte dieser eigentlich die Identität von Autor, Erzähler und Protagonist sichern, in der Vielfalt des Erzählten Kontinuität stiften, begegnet in den untersuchten Texten eine ständige Veränderung gerade dieses Namens, seine Deklination, das Spiel mit den möglichen Bedeutungen dieses an sich rein bezeichnenden, nicht bedeutenden Wortes (21). „Die Autobiographie inszeniert ihren Autor, indem sie seinen Namen entfaltet und auslegt" (42).

Leider ist hier nicht der Raum, ausführlich die Ergebnisse zu referieren, die am Ende der Beschäftigung mit Goethes und Stendhals autobiographischen Texten stehen. Nur soviel: Während Goethe in den Wandlungen seines Eigennamens die eigene Metamorphose abbilden und bilden will (48f), gelingt Stendhal eine solche einheitliche Inszenierung seines Lebens bereits nicht mehr: Er kann sein Leben nicht mehr in der Zeit, sondern nur noch am exponierten Ort zusammenhalten – und muß deshalb der Erzählung, die dem Zeitfluß verhaftet bleibt, das Bild zugesellen, das – bis in die graphische Gestaltung des Namens durch die Einfügung des „H" – den Ort markiert, an dem sich der Autor findet (73–75).

Daß die Erinnerung nicht in der Lage ist, ein Leben zu erfassen, hat Kierkegaard ausführlich philosophisch reflektiert. „Vielmehr ist das Selbst in Kierkegaards Denken ein Resultat der Wiederholung (des Selbst), keine Leistung des Kognitiven mithin, sondern der Tat ... Das Selbst, das Werden des Einzelnen und die Reflexion ihrer Mitteilung sind die Säulen einer Konstruktion, in der das Leben des Dänen unübersehbar seinen Ort hat" (76f). Craemer-Schroeder decodiert nun die Anlage von EO als Konstruktion der inversen Autobiographie Kierkegaards: Die acht Stücke des ersten Teils kreisen alle um das Ästhetische, um die Herstellung einer virtuellen Wirklichkeit, die Möglichkeit bleibt – und gerade so die Geburt des Selbst verhindert. „In Umkehrung des Autobiographischen endet diese Biographie des Selbst mit der Möglichkeit seiner Geburt, doch wird das Selbst schließlich nicht geboren, d. h. wirklich, sondern – gemäß der Idee und Metaphorik des ästhetischen Werdens – herausgegeben: aus dem Innern eines Sekretärs, mit Hilfe eines Sekretärs und als Sekretär: als unendlich sich stellvertretendes Selbst" (92f). Kierkegaard, der wegen des Geheimnisses, das sein Vater ihm auferlegt hat, genausowenig wie die moderne Antigone in EO I sich offenbaren, seinen Namen weitergeben kann, gibt der Unmöglichkeit seiner eigenen Geburt in der Anlage von EO eine Gestalt, in der er gerade nicht zu greifen ist. Und auch diese Inversion knüpft sich an seinen Namen an: gibt er doch dem Herausgeber von EO den Namen Victor Eremita, des Einsiedlers, der neben dem Kirchhof (= Kierkegaard) wohnte.

„Auf der Idee, daß das Selbst kein Effekt des organischen Werdens und der Erinnerung ist, sondern der Performanz des wiederholenden Schreibens bzw. der Lektüre eines anderen überantwortet sei, basiert die Selbstbiographie Stendhals. Erst Kierkegaard hat jedoch den um das Selbst ringenden Reflexionen Stendhals – der stets die Differenz der Ich-Figuren feststellen muß und ihre Identifikation schließlich dem Leser aufträgt – die Konsequenz abgefordert, indem er die Nichtidentität des Ich in *Entweder-Oder I* mit dem Umstand verknüpft, daß dieses Ich nicht der Autor, jedoch stets der eigene Leser ist" (99).

[23] **Erne,** Paul Thomas: **Lebenskunst.** Aneignung ästhetischer Erfahrung. Ein theologischer Beitrag zur Ästhetik im Anschluß an Kierkegaard. – Kampen: Kok Pharos 1994. IX, 157 S. (Studies in Philosophical Theology, 11), kt hfl 72,00 ISBN: 90–390–0202–9.

[24] **Craemer-Schroeder,** Susanne: **Deklination des Autobiographischen.** Goethe, Stendhal, Kierkegaard. – Berlin: Erich Schmidt Verlag 1993. 110 S. (Philologische Studien und Quellen, 124), kt DM 38,00 ISBN: 3–503–03044–1.

Die scharfsinnige Analyse Craemer-Schroeders läßt – eindringlicher als alle mehr oder weniger geglückten Versuche, dem „Geheimnis" Kierkegaards durch biographische Forschung auf die Spur zu kommen – die Energie verstehen, mit der Kierkegaard philosophisch um die Fragen von Freiheit und Selbstwerdung ringt; und mit der er die Gefahr des eigenen Scheiterns an diesen Fragen zu bannen versucht, indem er auch diese noch einmal literarisch inszeniert.

In großer inhaltlicher Nähe zu dieser Studie steht Birgit Haustedts Untersuchung zur „Kunst der Verführung"[25]. Der Titel ist bewußt doppeldeutig gewählt: Geht es der Vf.in doch nicht nur darum, die Verführung als eine Kunst, sondern auch die Kunst, das Kunstwerk als Verführung aufzudecken. Daß diese zweifache Verbindung von Kunst und Verführung möglich ist, stellt, so ihre These, ein Spezifikum moderner Kunst und Kunsttheorie dar (10f).

Nicht zufällig nimmt unter den Autoren, anhand deren Schaffens Haustedt ihre These zu bewähren sucht, Kierkegaard (gegenüber Jean Paul, E. T. A. Hoffmann und Brentano) den mit Abstand größten Raum ein: Drängt sich doch in Form und Inhalt das „Tagebuch des Verführers" als Untersuchungsobjekt geradezu auf. Der Untersuchung dieses Werks schaltet Haustedt die Darstellung von Kierkegaards Analyse des „Musikalisch-Erotischen" (EO, I, 47–145) vor. Schon in dieser Abhandlung beginnt Kierkegaards eigentümliches Verwirrspiel: „Zum einen gibt sich die Abhandlung durchaus als theoretische Schrift. Zum anderen unterläuft sie alle Erwartungen an eine theoretische Abhandlung ... Der Kommentar vollzieht selbst das, was er kommentiert" (76): die Auflösung des Begrifflichen, Faßbaren ins ästhetisch Fließende. In der präzisen Analyse des „Tagebuchs" sieht Haustedt die gegenseitige Bestimmung von Kunst und Verführung vollendet. In drei Perspektiven stellt sie die vielfache Bezogenheit beider dar: Zunächst wird deutlich, daß und inwiefern die Verführung Cordelias, die Johannes in seinem Tagebuch nicht nur beschreibt, sondern inszeniert (118), selbst als Kunst bezeichnet werden kann. Ziel des künstlerisch-verführerischen Blicks auf die Wirklichkeit ist das Interessante (98). Der Künstler/Verführer aber genießt diese Interessantheit aus einer Distanz, in der er sich selber verbirgt, sich und die Wirklichkeit in Vieldeutigkeit auflöst (104, 114). Doch gerade die hier in ihren verschiedensten Facetten sichtbar werdende Ästhetisierung der Wirklichkeit erlaubt es, „das ‚Tagebuch des Verführers' auch zu lesen als eine Beschreibung der Kunstproduktion" (127). Diese lebt davon, Möglichkeiten zu produzieren, in der Möglichkeit zu verharren, die durch die Wirklichkeit endgültig zerstört würde. „In bezug auf die Kunst bedeutet dies, daß allein der künstlerische Schaffensprozeß entscheidend ist" (130). Im Tagebuch wird dies deutlich in der Art und Weise, wie Johannes das Erlebte wie Geplante verschriftlicht, offenzuhalten versucht. „Die Wirklichkeit wird als Text wahrgenommen und in einen Text verwandelt" (141). Beide Einsichten wendet Haustedt dann schließlich noch einmal an auf Kierkegaard als den – sich nicht bekennenden – Autor des Tagebuches. Indem Kierkegaard sich – im verwirrenden Ineinander von Autor, Sekretär, Herausgeber und Leser des Tagebuchs, in dem die geleugnete Identität dieser Personen möglich, aber nie sicher ist – verbirgt, verhält er sich den Lesenden gegenüber wie Johannes gegenüber Cordelia: verführend, verstellend, in einer Vielzahl von Deutungen aufgehend und gerade so fesselnd (165f).

An diesem Punkt nun berührt sich die an Bezügen zur Literaturgeschichte wie an stets mitverfolgten Fragestellungen – nach dem Verhältnis des Ich zum anderen (96), nach der Rolle des Weiblichen in der Kunst (141–158) – reiche Studie Haustedts mit Craemer-Schroeders Kierkegaard-Interpretation. Es ist lohnend, beide Werke in Ergänzung zueinander zu lesen: Haustedts Darstellung ist materialreicher, Craemer-Schroeders Interpretation von einem noch stärkeren Interesse an philosophischen, subjekttheoretischen Fragen geprägt. Gemeinsam eröffnen die beiden Werke einen höchst aufschlußreichen Blick auf die Optionen und Konsequenzen neuzeitlicher Ästhetik-Konzeptionen. Wie nah die ästhetische Aufnahme und Auflösung, wie nah die autonome Konstitution wie die haltlose Diffusion von Identität einander sind, wird hier eindringlich vor Augen geführt. Und auf von ihm als tragisch empfundene Weise gibt Kierkegaard mit seiner schriftstellerischen Existenz Zeugnis davon.

Auch wenn einzelne der in den beiden vorgenannten Studien aufgedeckten Motive bei ihm wiederkehren, lenkt Günther K. Lehmann in seiner „Ästhetik der Utopie" den Blick in eine ganz andere Richtung.[26] Er rechnet Kierkegaard einer Reihe von Denkern zu, die hinter der Realität nach dem Wirklichen suchen (9). Dieses Wirkliche aber bleibt zwangsläufig utopisch, denn wo immer es sich realisiert, geht es verloren (11f). Schopenhauer, Kierkegaard, Simmel, Weber und Bloch sind nun nach Lehmann nicht zuletzt darin vereint, daß sie stets Außenseiter philosophischen Systemdenkens blieben, weil sie sich einer derartigen Realisierung des Wirklichen widersetzten. Statt dessen suchen sie, das Utopische „in Metaphern, Mythologemen und Geschichten" (13) zur Anschauung zu bringen, weshalb Lehmann ihr philosophisches Denken als Ästhetik charakterisiert.

Die Realität, gegen die Kierkegaard das Wirkliche verteidigen, ja allererst wieder aufdecken wollte, war nach Lehmann „der Hegelsche Weltgeist" (59), das Denken des Absoluten. Ihm setzt Kierkegaard das Ästhetische als Lebenskunst entgegen (61), die das Ich gegen seine Auflösung im Allgemeinen zu schützen vermag. Dies gelingt jedoch nicht in unbeschwerter Leichtigkeit, denn „das einzelne Individuum wird zur Bühne, auf der sich die dramatische, ja tragische Kollision des Ästhetischen mit dem Ethischen abspielt" (59). Die Mittel des ästhetischen Protests gegen das Absolute stellt Lehmann ähnlich dar wie Haustedt und Craemer-Schroeder: Auch er zeichnet die verschlungenen Linien nach, auf denen Kierkegaard sein Ich zu verbergen und gleichzeitig ins Rampenlicht zu stellen sucht – stets in der Gefahr, sich dabei zu verlieren. „Die *existentielle* Problematik liegt darin, daß dieses Ich gar nicht anders *kann* als zu täuschen, eine Schein-Rolle für die Welt und vor der Welt zu spielen. Der Betrug gehört zur Lebenskunst. Doch der Schlingel ist kein notorischer Betrüger, sondern ein Opfer der paradoxen Verstrickung von Realität und Wirklichkeit" (73). Die Tragik Kierkegaards lag nun nach Lehmann darin begründet, daß er sich diesem ästhetischen Widerstand nicht wirklich hingeben konnte: „Es fehlte Kierkegaard teils an Mut, teils war noch die religiöse Demutshaltung zu ausgeprägt, um sich vorbehaltlos zur Dichterexistenz bekennen zu können, obwohl ihm das Ästhetische angemessen war" (85). Doch bestand seine Größe darin, daß er diese Widersprüchlichkeit zu leben und zu gestalten suchte, indem er sie in der eigenen Existenz lozierte und auszuhalten suchte – bis hin zu ihrer nur noch paradox möglichen Auflösung im Religiösen (88). „Ihm wurde gegen Ende seines Lebens klar, daß er aus dem Schatten des Ästhetischen niemals wird treten können. Er bleibt der Dichter und Schauspieler. Aber als solcher spricht er wahrhaftiger als die professionellen Apostel. Er stellt die Wirklichkeit gegen das Dogma, woraus folgt, daß er das Ästhetische – dieses Medium listiger Wirklichkeitserkundung – gegen die Reflexion setzen muß. So bahnte er einem Christentum von unten den Weg" (92). Gegenüber Kierkegaards Versuch jedoch, die christliche Existenz jenseits der Sorge noch einmal beschwörend zum Ausdruck zu bringen, bleibt Lehmann abweisend-skeptisch. Die entsprechenden Reden scheinen ihm reine Suggestion, die eine nicht mögliche „Nullpunktexistenz" einreden wollen (99). Sie weisen gerade in ihrer Angestrengtheit nach Lehmann auf den folgerichtigen nächsten Schritt, den Kierkegaard allerdings nicht mehr ging: „Er war tatsächlich unterwegs zum Antichristen, zum Freidenker jenseits von Gut und Böse, der ohne Auftrag und Berufung wirkt" (106). Hätte er diesen Schritt getan, hätte er – so Lehmann – „eine neue, riskante Freiheit ... gewonnen, die sich nicht ... an der Identität und Integrität der individuellen Persönlichkeit bestimmt, sondern vielmehr an der Fähigkeit und Chance, sich gerade dieser Bestimmtheit – ein Dieser und kein Anderer zu sein – *entziehen* zu können" (104). Daß damit nicht nur „Tabus aller Art", sondern auch das Ethische, selbst das Gewissen verabschiedet würden, sieht Lehmann (111). Doch ist diese auch ihn erschreckende Konsequenz ihm kein Argument, diese Perspektive auszublenden. Er sieht vielmehr in dieser radikalisierten Frage nach der Wirklichkeit hinter der Realität die Signatur der Gegenwart.

Es läßt sich, selbst wenn man manche der von Lehmann vorgelegten Einzelinterpretationen Kierkegaards für nicht treffend hält – z. B. des Wiederholungsbegriffs (97f), seiner politischen Position (90) –, kaum leugnen, daß Kierkegaard selbst um die Abgründe der Identitätsfrage jenseits ihrer Auflösung in einem spekulativen Denken des Absoluten wußte, daß er sie durchlitt und schriftstellerisch auslotete. Gerade deshalb aber suchte er, nicht selten mit dem Mut der Verzweiflung, nach einem Haltepunkt, mit dessen Hilfe der Absturz zu vermeiden wäre. Darin steht sein Versuch, der Abgründigkeit menschlicher Existenz nochmals eine Antwort zu geben, den Andeutungen Lehmanns diametral entgegen. Und doch wird Lehmann zu Recht darauf insistieren, daß auch seine Beanspruchung als eine durchaus folgerichtige Konsequenz aus Kierkegaards Denken angesehen werden kann. Denn dieses Denken bewegt sich auf der Scheidelinie zum Nihilismus, dem es zu wehren versucht, ohne ihn widerlegen zu können.

6. Es ist durchaus bemerkenswert, daß die m. W. neueste deutschsprachige Einführung in das Denken Kierkegaards ebenfalls genau auf diese von ihm durchbuchstabierte Abgründigkeit der Existenz zielt: „Denken am Abgrund" (137) betitelt Konrad Paul Liessmann[27] das abschließende Kap. seiner präzisen Rekonstruktion von Kierkegaards Denkweg – in der die Reden und die „Einübung im Christentum" dann auch keine nähere Berücksichtigung mehr finden. In bemerkenswertem Kontrast zu dem nur wenige Jahre zuvor erschienenen „Weg-Weiser zur Gedankenwelt Sören Kierkegaards" von Johannes Slök[28], der ein „Christentum mit Leidenschaft" als Inhalt und

[25] **Haustedt,** Birgit: **Die Kunst der Verführung.** Zur Reflexion der Kunst im Motiv der Verführung bei Jean Paul, E. T. A. Hoffmann, Kierkegaard und Brentano. – Stuttgart: J. B. Metzler 1992. 297 S., kt DM 45,00 ISBN: 3–476–45011–2.

[26] **Lehmann,** Günther K.: **Ästhetik der Utopie.** Arthur Schopenhauer, Sören Kierkegaard, Georg Simmel, Max Weber, Ernst Bloch. – Stuttgart: Günther Neske Verlag GmbH 1995. 294 S., geb. DM 58,00 ISBN: 3–7885–0503–6.

[27] **Liessmann,** Konrad Paul: **Kierkegaard zur Einführung.** – Hamburg: Junius 1993. 164 S., kt DM 17,80 ISBN: 3–88506–881–8.

[28] **Slök,** Johannes: **Christentum mit Leidenschaft.** Ein Weg-Weiser zur Gedankenwelt Sören Kierkegaards. – München: Kaiser 1990. 172 S. (Kaiser-Taschenbücher, 83).

Ziel von dessen Werk herausstellt, wird bei Liessmann die riskante Offenheit sichtbar, angesichts derer die Entscheidung des einzelnen, sich als Christ zu verstehen, fallen muß. Und gerade so läßt Liessmann auf eindringliche Weise den Ernst von Kierkegaards Existenzerhellung erkennen.

Nur hingewiesen sei schließlich auf eine Biographie Kierkegaards, die ausdrücklich nicht mit philosophischem Anspruch auftritt: Harald von Mendelssohn[29] macht es sich zur Aufgabe, „den Erfinder der existentiellen Wahrheit dort zu suchen, wo er selbst alle Gedanken verankerte, im Leben. Auf nach Kopenhagen!" (16). Mag man auch bedauern, daß Mendelssohn es immer wieder den Lesenden überläßt, die Verbindungen zwischen Kierkegaards Leben und seinem Denken zu suchen und zu finden: Durch seine detailgenaue Schilderung des Lebens in der Kleinstadt Kopenhagen während der ersten Hälfte des 19. Jh.s erhellt er umfassender als fast alle anderen Biographen, wie stark Kierkegaard, der sich selbst so gern in seiner Einsamkeit stilisierte, in jene Welt eingebunden war. Und so kommen auch Anstöße für dessen Denken ans Licht, die in der Regel im dunkeln bleiben – etwa die von Rivalität geprägte Beziehung zu H. C. Andersen. In der Vermittlung dieser Hintergrundinformationen liegt der Wert von Mendelssohns Buch.

Was ist es um die Freiheit des Menschen? Daß diese Frage sich nicht stillstellen lasse, daß die andauernde Beschäftigung mit Kierkegaard ein Indiz dafür sei: Diese Thesen standen am Anfang dieses Artikels. Jetzt, nach dem Durchgang durch zahlreiche Veröffentlichungen der neunziger Jahre, die auf das Denken dieses Mannes Bezug nehmen, können sie wohl nicht mehr ernsthaft bestritten werden. Mehr noch: Bis in die am Ende kurz berücksichtigten Einleitungen in Kierkegaards Werk und Leben wurde deutlich, daß auf die Frage nach der Freiheit stets kontrovers bleibende Antworten gegeben werden. Im Raum christlicher Theologie wird – mit nach wie vor erkennbaren konfessionellen Differenzen – um das Verhältnis göttlicher und menschlicher Freiheit, um ein angemessenes Verständnis der Angst, um die Fesselung der Freiheit durch die Sünde und ihre Reichweite angesichts der Sünde gerungen. Verläßt man diesen Binnenraum theologischen Denkens, weiten sich die Fragen aus: Inwieweit liegt in der Existenz des Menschen die Frage nach Gott, in seiner Freiheit gar eine Antwort auf die Frage verborgen? Werden im Nein oder im Ja zu einer überlieferten Offenbarung Menschen dem Ernst und der Abgründigkeit ihrer Freiheit gerecht? Wo diese Fragen im Rückgriff auf und in Auseinandersetzung mit Kierkegaard diskutiert werden, tritt ein merkwürdiger Befund zutage: Verschiedene, ja gegensätzliche Positionen glauben sich auf ihn berufen zu können. Und selbst wenn man ihnen mitunter nachweisen kann, daß sie den expliziten Intentionen Kierkegaards entgegenstehen, vermögen sie dennoch oft überzeugend zu erwidern, daß sie Linien verfolgen, die in Kierkegaards Denken angelegt sind. Zu leicht macht es sich wohl, wer, um die eigene Reflexion zu erleichtern, diese Eigentümlichkeit Kierkegaard zur Last legt. Denn sie weist gerade hin auf die Größe und Klarheit seines Denkens: Denn was sich hier abbildet, von ihm durchdrungen und in vielen Facetten dargestellt wird, ist nichts anderes als die Offenheit und innere Fraglichkeit der Existenz selbst, auch und gerade der Existenz, die sich vor Gott versteht. Erst im Zueinander verschiedener Antworten, das sich bis zum Paradox steigert, wird das Denken dieser Wirklichkeit gerecht. In dieser Überzeugung fand Kierkegaard zu seiner Definition des Glaubens: Der Sünder, der sie verwirkte, findet seine Freiheit, ohne die er nicht glauben könnte, allein im Glauben an die ihm geschenkte Vergebung (PB, 17). Diese Signatur menschlicher Freiheit verbietet es nicht, sondern fordert es, sich entschieden – und d. h. auch in bestimmter Weise – zu ihr zu verhalten. Doch sie verpflichtet zugleich darauf, sich von den dabei unvermeidlich ausgeblendeten Bedingungen und Möglichkeiten, d. h. auch von den Aporien menschlicher Existenz stets erneut herausfordern zu lassen. Weil Kierkegaard diese Pflicht in unbequemer Redlichkeit einschärfte, wird er auch in Zukunft gesucht und beansprucht werden von denen, die nach der Freiheit fragen. Und daß die eine, endgültige Antwort gefunden würde, steht nicht zu erwarten. Denn „daß Gott sich gegenüber freie Wesen schaffen konnte, ist das Kreuz, das die Philosophie nicht tragen konnte, sondern woran sie hängen geblieben ist" (TB, I, 105).

[29] **Mendelssohn**, Harald von: **Kierkegaard.** Ein Genie in einer Kleinstadt. – Stuttgart: Klett-Cotta 1995. 306 S., geb.

Bibelwissenschaft

Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Bd 1: Formen und Motive. **Bd 2**: Personen und Figuren, hg. v. Heinrich Schmidinger. – Mainz: M. Grünewald 1999. 1248 S., geb. DM 128,00 ISBN: 3–7867–2171–8

Dem Salzburger Philosophen ist erneut – nach dem dreibändigen Sammelwerk „Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts" (Innsbruck 1987ff) – die Herausgabe eines Standardwerkes zu danken, das Maßstäbe setzt und für absehbare Zeit eine unersetzliche Orientierungsquelle sein wird. Ein großer Kreis von Fachleuten primär der Literaturwissenschaft und auch der Theologie, die in diesem Themenfeld grenzgängerisch tätig sind, hat sich zusammengetan, um die Wirkungsgeschichte biblischer Texte in der deutschsprachigen Literatur dieses Jh.s möglichst umfassend (freilich notgedrungen nicht erschöpfend) zu eruieren und darzustellen. Die bisherige Fachliteratur ist zumeist, wie die Auswahlbibliographie am Schluß des Werkes dokumentiert, entweder nur von literaturwissenschaftlicher oder nur von theologischer Seite geschrieben, und interdisziplinäre Brückenschläge oder gar Synthesen beschränken sich, falls überhaupt vorhanden, auf Detailuntersuchungen und Einzelbereiche. Aus solchen Defiziten ergab sich das anspruchsvolle Projekt, „auf interdisziplinärer Basis die Beziehungen zwischen den Texten der Bibel und den Texten der modernen Literatur in einem Ausmaß, in welchem es die Fachliteratur bisher noch nicht unternommen hat" (8), zu untersuchen und damit wechselseitig produktive Herausforderung an beide Leitdisziplinen zu formulieren. Führt doch die Unkenntnis literarischer und literaturwissenschaftlicher Deutungen biblischer Texte entweder zu einer ohnehin problematischen Selbstghettoisierung von seiten der Theologie und Pastoral oder zu einer bloß steinbruchartig-assoziativen Inanspruchnahme und Zitation der Bibel. Umgekehrt bleibt eine Literaturwissenschaft, die den Standard exegetischer Bibelwissenschaft und theologischer Bibelauslegung nicht kennt, unter ihrem Niveau und ist unfähig, literarische Texte in ihrer Tiefendimension zu erschließen. Die Bibel, diese „Hausapotheke der Menschheit" (Heinrich Heine), ist ein Buch der Weltliteratur, ein höchst wirksames Kulturerbe und, wie diese beiden Bde eindrücklich bestätigen, voller Präsenz und Wirkkraft in der deutschsprachigen Literatur auch dieses Jh.s. „Im gleichen Maß, in dem die neuhumanistischen Grundlagen der gemeinsamen Bildung im Laufe des 20. Jahrhunderts geschwunden sind, hat die Bibel als Referenztext einer europäisch-christlichen Erzählgemeinschaft an Bedeutung zugenommen" (44) – wie Wolfgang Frühwald im Blick mindestens auf die ersten Jahrzehnte dieses Jh.s notiert. Das immense Textmaterial wird durch eine Gliederung gebändigt, die zugleich Aufschluß gibt über die primär inhaltsorientierte, landvermessende, faktenerhebende und beschreibende Anlage des Gesamtwerkes. Nach zwei sehr kurzen Teilen zu Grundlegung und Einführung sowie zu Gattungen und Formen liegt der weitaus größte Schwerpunkt – vier Fünftel des umfangreichen Werkes – auf Teil 3 „Stoffe und Motive" und Teil 4 „Personen und Figuren".

Im *ersten Teil „Grundsätzliches und Einleitendes zum Gesamtwerk"* ist es v. a. der brillante Beitrag von Gottfried Bachl – einem der Inspiratoren des Gesamtprojekts –, der über die verschiedenen Zugangsweisen zum biblischen Text reflektiert, die die christliche Tradition ausgearbeitet hat – mit der ganzen Spannung zwischen Buchstaben und Geist, zwischen Selbstevidenz der Schrift und kirchlich disziplinierter Auslegung, zwischen Leseerlebnis und dem „Sprung aus dem Text in die Tat" (24). In einem (allzu) kurzen Beitrag intoniert Wolfgang Frühwald das dann reich entfaltete Thema *„Die Bibel als Literatur produzierende Kraft"*. In einem kundigen und reichhaltigen Überblick informiert Birgit Lermen über *Rezeptionsformen der Bibel in der neueren Literatur*: Paraphrasierung, Aktualisierung, Verfremdung, Umdeutung, Parodierung, Transfiguration, freie dichterische Gestaltung – wie auch in den folgenden Beiträgen mit ausführlich zitierter Primärliteratur. Josef Kopperschmidt schließlich gibt eine glänzende *Übersicht über neuere Bibelübersetzungen*, deren Ertrag, Problematik und Kriteriologie.

Daß der *zweite Teil „Gattungen und Formen"* erstaunlich kurz ausfällt, kann mit Hinweis auf die durchgängige Thematisierung dieser Fragen in (fast allen Beiträgen) durchaus einleuchtend gemacht werden. Aber es zeigt, daß die Gesamtanlage doch eher theologisch-systematisch ist und die Inhaltsebene literarischer Texte in den Blick nimmt, während Fragen der Form, des Stils oder gar des ästhetischen Niveaus und Wertekanons unterbestimmt bleiben. Renate Langer erschließt paradigmatisch am Werk von Johann Peter Hebel, Franz Kafka und Bertolt Brecht, wie biblische Erzählformen – hier v. a. Parabel, Rätsel und Lehre – in bezeichnender Brechung weiter wirken und bearbeitet werden.

Hervorragend gelungen ist die ausführliche Übersicht über die Psalmen in der Literatur und Lyrik des 20. Jh.s – angefangen bei Gertrud von LeForts Hymnen an die Kirche bis hin zu Paul Celan, Thomas Bernhard, Friederike Mayröcker, Ernst Jandl und auch Kurt Marti. Deutlich tritt zutage, wie sehr die lobende und „rühmende" Dimension zurücktritt oder in Gestalt der Narrenrede verfremdet bleibt, während Klage und Anklage, Ironie und Parodie dominieren (müssen) – ein Artikel aus der Feder von Wolfgang Wiesmüller und Cornelius Hell, der weitere ebenfalls glänzende Beiträge – z. B. zum Thema *„Gottesbild"* oder *„Brot und Wein"* – beisteuert. Schließlich wird „Verkündigung als literarische Form" diskutiert – in Frage gestellt und kontrastiert (z. B. im Meißener Tedeum von Günter Grass) oder im hohen Ton der großen Rede wieder gewagt (z. B. bei Handke und Strauß). Der Theologe Erich Garhammer sekundiert in einem reichhaltigen Aufweis, wie *Verkündigung „zwischen Jona und Kassandra"* geschieht jenseits aller konfessionellen Instrumentalisierung. Andere Gattungen und Formen der Bibel – z. B. das Hohe Lied der Liebe oder die Gerichtsrede – fehlen, weitere – wie Weisheitsspruch, Prophetie oder Apokalyptik – folgen später *„Stoffe und Motive"*, *„Personen und Figuren"*. Es ist unmöglich, die imponierende Themenvielfalt und Materialfülle dieser beiden umfangreichsten Teile im einzelnen vorzustellen. Der Perlenkette der kanonischen Bibelkomposition lose folgend, werden folgende „Stoffe und Motive" der Literatur dieses Jh.s – mehr oder weniger umfassend, in jedem Fall paradigmatisch – dargestellt: die Erschaffung der Welt, der Mensch als Ebenbild Gottes, Babel und Sodom überall, das Böse und das Teuflische, Gesetz – Weisung – Weisheit, Exil und Exodus, das Prophetische und Messianische, Bethlehem und Weihnachten, Erlösung- und Wunder-Thematik, Brot und Wein, Engel, Apokalypse und, wohl überall präsent, auch ausdrücklich Theodizeemotive.

Der *zweite Bd* ist ganz den *„Personen und Figuren"* vorbehalten – von Adam und Eva bis zu Ijob und den Propheten im Exil, davor und danach. Wer je „Joseph und seine Brüder" von Thomas Mann oder Stephan Heyms „Davids Bericht" oder Nelly Sachs' Gedichte auch nur angelesen hat, ahnt, daß solche Text-Figurationen hier eine ausführliche Behandlung erfahren (müssen). Es ist gleichermaßen erstaunlich und beeindruckend, wie vielfältig und facettenreich die literarischen Aneignungen biblischer Stoffe sind. Eigens wird wie für das AT so auch für das NT das Gottes-Motiv, die Gottes-Gestalt thematisiert. Natürlich tritt Jesus in vielfältiger Brechung aus seinen Bildern, ähnlich Maria, die Apostel und andere. Karl-Josef Kuschel, der zum engeren Herausgeberkreis gehört und mehrere Beiträge beisteuert sowie sein Schüler Georg Langenhorst können hier ihre in zahlreichen Arbeiten schon dokumentierte Kompetenz kenntnisreich entfalten. Am Schluß steht ein Art. über die Gestalt des Antichristen.

Fazit also: Nicht zuletzt dank der umfangreichen Bibliographie, der genauen Register zu Personen und Bibelstellen und aufgrund der imponierenden Zusammenstellung und auch Zusammenschau vielfältiger Traditionen, Figurationen und Realisierungen ist ein unentbehrliches Nachschlagewerk gelungen, eine Informationsquelle besonderer Art, ein Lese- und Lehrbuch des Formenreichtums biblischer Rezeptionen und Transfigurationen. Positiv ist auch der interdisziplinäre Ansatz hervorzuheben, der freilich durch eine gründlichere Methodenreflexion und hermeneutische Vernetzung in den Einzelteilen des Werkes und in der Ergebnissicherung am Schluß noch deutlicher hätte ausgearbeitet werden sollen und können. So liest sich das empfehlenswerte Werk – typisch für jeden gelungenen Beginn – als Einladung, ja Herausforderung zur Weiterarbeit. Dominiert auf der einen Seite die themenzentrierte Fragestellung und theologische Interessenlage, so daß literaturwissenschaftliche Fragen nach Wertekanon, Stil, ästhetischem Gelingen und Gestaltungsproblemen zu kurz kommen, so bleibt umgekehrt die Literaturwissenschaft von seiten der Theologie her noch arg allein gelassen: Nirgends im gesamten Werk wird genauer über Arbeitsweise, Ertrag, Stand und Standard der exegetischen Bibelwissenschaft und der theologischen Forschung informiert. Warum dieser Ausfall? Gewiß gibt es in manchen Einzelbeiträgen Hinweise auf Theologisches, je nach Interesse und Kenntnis von Vf. bzw. Vf.in. Aber die Basisinformationen, wie Theologie und Kirche heute die Bibel lesen, müssen nun durch andere Standardwerke ergänzend erst hinzugeholt werden. Auch die innerhalb der Theologie lebhaft diskutierte Frage nach der Verhältnisbestimmung nicht nur zwischen Altem bzw. Erstem und Neuem bzw. Zweitem Testament, sondern auch die nach dem geschwisterlich unterschiedenem Zusammenhang von Judentum und Christentum bedürfte hier weiterer Bearbeitung. Zieht sich doch wie ein roter Faden durch die deutschsprachige Literatur dieses Jh.s die schöpferische Assimilation jüdisch-christlicher Überlieferung – nicht zufällig steht fast überall Kafka im Mittelpunkt der Bezüge! Nach der Shoa erst recht ist jedwede Bibelrezeption, literarisch wie theologisch, spezifisch gezeichnet – nicht zufällig ist Paul Celan ständiger Gesprächspartner –: „Rom wie Jerusalem sind... nur noch über Auschwitz zu erreichen", wie der israelische Essayist Elazar Benyoëtz notiert, zitiert in dem wichtigen Beitrag über *„Die Dynamik der Thora"*. Soll man deshalb aber – wie in einem anderen Beitrag – bei Kafka, Hilde Domin oder Nelly Sachs von „jüdischer Literatur" (I, 422) sprechen? „Ist die Rezeption des jüdischen und des christlichen Gottes wirklich trennbar, und wo sollen die Scheidelinien verlaufen: nach der Religionszugehörigkeit der Vf. oder den Bezugstexten?" – so fragt mit Recht Cornelius Hell selbst (II, 307). Daß zudem bei einem solch gigantischen Sammelwerk Überschneidungen vorkommen, unterschiedliche Ansätze (und bisweilen auch Niveaus) sich einstellen, ist selbstverständlich. Bedauert werden mag auch, daß zur jüngeren Gegenwartsliteratur hin die Bezüge und Interpretationen immer spärlicher werden: Von Patrick Roth ist natürlich die Rede, und der brillante Beitrag von Hans-Rüdiger Schwab zur Frage des Wunders nimmt immerhin einen Autor wie Thomas Hürlimann noch in den Blick. Aber Autoren wie Martin Walser und Enzensberger, selbst Ingeborg Bachmann und Uwe Johnson etc. kommen nur knapp zur Sprache. Wer freilich dank dieser großen publizistischen und interpretatorischen Leistung die Bibel neu im Lichte deutschsprachiger Literatur entdeckt und dadurch aus manch dogmatisch ruhiggestellter und kirchlich bloß verwalteter Langeweile befreit, wird „den ganzen Text in seiner Tiefe, Komplexität und schockierenden Mischung aus Zartheit und Wildheit neu entdecken" (36). Mit vielen Nachdenklichkeiten bleibt auch Gottfried Bachls Frage: „Warum wird in der heutigen Kunst, sofern sie Jesus berührt, die Seite der Herrlichkeit so mir nichts dir nichts weggekippt? Warum tut viele Literatur hier schon das Leichtere, nämlich die Evidenz des Elends und der Klage wiederholen, nicht selten mit vorwurfsvollem und moralischem Eifer, statt auch den steilen Sprung in Erwägung zu ziehen, der Auferstehung heißt?" (37) Nicht das geringste Verdienst dieses wichtigen Gemeinschaftswerkes ist die genaue Antwort auf die Frage, was uns fehlen würde, wenn uns die Bibel fehlt – viel große Kunst und Literatur, eine ganze Welt(sicht).

Wiesbaden Gotthard Fuchs

Exegese des NT

Lohfink, Gerhard: **Braucht Gott die Kirche?** Zur Theologie des Volkes Gottes. – Freiburg i. Br. / Bad Tölz: Herder / Verlag Urfeld 1998. 432 S., geb. DM 39,80 ISBN: Herder Verlag: 3–451–26544–3 / Urfeld Verlag: 3–932857

Gerhard Lohfink kann mit der Aufmerksamkeit der kirchlichen und theologischen Öffentlichkeit rechnen, wenn er sich mit dem Titel: „Braucht Gott die Kirche?" zu Wort meldet. Sein Klassiker „Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens" (Freiburg ^{1}1982–^{9}1991) und sein Verzicht auf die Tübinger Professur im NT zugunsten der Integrierten Gemeinde sind wichtige Anlässe für dieses Interesse. 16 Jahre nach der Erstveröffentlichung des schon genannten Bdes *„Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?"* tritt L. an, sein „altes Buch noch einmal neu" zu schreiben, weil „Entscheidendes gefehlt" (10f) hat: Er verwurzelt seine ntl. Ekklesiologie in der biblischen Gottes- und Schöpfungslehre, den biblischen Aussagen zur Geschichte und zum erwählenden Handeln Gottes in dieser Geschichte. Und damit gewinnt er in der Tat das notwendige gesamtbiblische Fundament und Koordinatensystem, innerhalb dessen das sammelnde Wirken Jesu von Nazareth sowie Sendung und Gestalt der Kirche angemessen verstanden werden können.

„Was nutzt das Umwandeln alter Wörter in neue, wenn das Wort keinen Boden hat, auf den es ausgesät werden kann? Auch die berühmtesten Vorträge und Vorlesungen laufen ins Leere, wenn es den Ort nicht gibt, an dem die großen Worte der Theologie real gelebt werden und der gemeinsam gelebte Glaube die Theologie trägt" (391). Mit der in diesem Zitat beschriebenen Verankerung und Bindung theologischer Reflexion an einen konkreten Lebensbezug und Erfahrungsraum, d. h. an das Volk Gottes, bleibt L. seiner bisherigen Linie treu. Übereinstimmend mit der vielstimmigen Symphonie der biblischen Schriften insistiert er auf dem konstitutiven Zusammenhang von ekklesialem Lebensvollzug, den Heiligen Schriften und der theologischen Reflexion.

Das gut lesbare Buch ist in *vier Hauptteile* gegliedert: Der *erste Teil „Wozu Gott ein eigenes Volk braucht"* (13–70) verbindet die geschichtstheologisch hochkarätigen Schöpfungserzählungen der Genesis mit dem universalen Heilswillen Gottes, der sich verbindlich und unterscheidbar in und an Israel als „konkretem Ort" manifestiert. Zu den *„Kennzeichen Israels"* (71–152) gehören die „Sammlung zum Gottesvolk", das aus dem Gottglauben sich konstituierende Volk Gottes, die immer neu einzuholende Exodus-Erfahrung sowie die Tora. Beide, Exodus-Erfahrung und Tora, zielen auf einen Gesellschaftsentwurf (eine „Form des Gottesvolkes"), auf eine ekklesiale Gemeinschaft, die nicht ‚die Hoffnungslosigkeit der Welt verdoppeln' darf (nach J. B. Metz), sondern auf ihre Umgebung unterschieden und unterscheidend ausgerichtet ist.

In den ntl. ausgerichteten Teilen *zwei und drei* (153–249: *„Jesus und die Figur der Zwölf"*; 251–380: *„Kennzeichen der Kirche"*) nimmt L. diese Kennzeichen des Volkes Israel ernst und weist alle Meinungen ab, die hier von Diskontinuitäten her denken und argumentieren. *„Das Neue am Neuen Testament"* (153–168) ist nicht der Bruch mit den genannten notae israeliticae, sondern die Person Jesu Christi wie seine Verkündigung der nahen Gottesherrschaft (vgl. 168–175: *„Das ‚Heute' der Gottesherrschaft"*), der die endzeitliche Sammlung und Neuschöpfung des Gottesvolkes entspricht. In den Zeichenhandlungen Jesu, besonders in dem von Jesus berufenen Zwölferkreis (vgl. 205–216: *„Die Vielfalt der Berufung: Apostel – Jünger – Volk"*), wird eine *„sakramentale Grundstruktur des Handelns Jesu"* (189–204) erkennbar, die sich zunächst „nicht unmittelbar auf Kirche, sondern auf das endzeitliche Israel" (205) richtet. „Von ‚Kirche' kann erst in dem Augenblick die Rede sein, als sich nach Ostern zeigt, daß der größere Teil Israels nicht zum Glauben kommt" (ebd.). Diesem, das endzeitliche Gottesvolk sammelnden Wirken Jesu ordnet sich seine Ethik (216–230: *„Die Tischsitten der Gottesherrschaft"*) und sein stellvertretender Sühnetod für das Gottesvolk (230–249) ein.

In den *notae ecclesiae (vierter Hauptteil)* zieht L. die bisher grundgelegten Linien für christliche Gemeinden aus: „Der Exodus geht weiter"; „Die Kirche versammelt sich"; „Der intensivste Augenblick der Kirche ist die Erinnerung"; „Die Kirche soll zum Leib Christi werden"; „Glaube will erlernt sein"; „Kirche geht auf das Ganze"; sowie „Die tiefste Wunde der Kirche ist der Verlust der Einheit". Besondere Aufmerksamkeit widmet der Vf. dem Leib-Christi-Motiv: „Denn den Auferstandenen kann niemand mehr sehen. Aber seine Gemeinden kann jeder sehen. Sie sind sein Leib mitten in der Welt. Sie sind der sichtbare Leib des Gekreuzigten und Auferstandenen" (256; vgl. 312–325).

Die durchaus pointiert Stellung beziehenden Ausführungen sind exegetisch und theologisch durchweg auf dem Stand der Forschung und präsentieren sich gut informiert. Charakteristisch für die bibeltheologische Schriftauslegung L.s ist sein synthetisches Verfahren (er beruft sich ausdrücklich auf die „kanonische Exegese", die dezidiert das AT und NT in ihrer Ganzheit ernst nimmt; vgl. 368–374), sein Mut zur Integration der vielfach atomisierenden Detailstudien, die er durchaus rezipiert. Dies führt zu einem alles in allem überzeugenden Gesamtbild: Gott, der Schöpfer, handelt geschichtswirksam und konkret in der Erwählung und Sammlung seines Volkes Israel. Dieses eine, heilige Volk Gottes wird im Zeichen der nahen Gottesherrschaft von Jesus endzeitlich neu gesammelt und ist berufen und befähigt, in seinen dem Willen Gottes gemäßen Lebensvollzügen den Anspruch Gottes auf seine Geschöpfe sichtbar und erfahrbar zu machen und in diesem Sinne ‚attraktiv' zu sein.

Besonders den Praktikern vor Ort, die tagtäglich in den Pfarrgemeinden haupt- oder ehrenamtlich um Entscheidungen ringen, wird hier eine gelungene Ekklesiologie des Alten und Neuen Testaments an die Hand gegeben, die ihre konkreten Optionen orientieren kann. Auf eine noch größere Praxisnähe und Anwendung auf konkrete Beispiele läßt sich L. jedoch nicht ein.

Würzburg Klaus Scholtissek

Wolff, Peter: **Die frühe nachösterliche Verkündigung des Reiches Gottes.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 144 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 171), kt DM 68,00 ISBN: 3–525–53854–5

Es handelt sich bei der vorliegenden Arbeit um eine formgeschichtlich orientierte Untersuchung der ntl. Reich-Gottes (im folgenden: RG) -Aussagen. Aus dem Impressum („Zugl. Greifswald, Univ., Diss. A, 1988") geht hervor, daß die Untersuchung als Diss. erstellt worden ist. Das umfangreiche abschließende Literaturverzeichnis (125–144) führt Publikationen zur RG-Thematik bis zum Jahre 1997 auf. Die Arbeit setzt mit einer Besprechung der Belege aus dem Corpus Paulinum ein (9–34), behandelt dann die Belege aus der synoptischen Tradition (35–122) und endet mit einer knappen Zusammenfassung (123–124).

Intention und forschungsgeschichtliche Situierung der Arbeit sind, da der Vf. auf jede Art von Einleitung verzichtet hat, einzig aus den im Fortgang der Arbeit deutlicher hervortretenden Fragestellungen und Entscheidungen erkennbar. Eine Begründung für die angesichts der Thematik überraschende Voranstellung des Paulusteils wird nicht gegeben, in der Sache bringt sie keinen Vorteil. Es handelt sich vielmehr angesichts der zur synoptischen Tradition erreichten differenzierten Ergebnisse eher um einen „Seiteneinstieg", erklärbar wahrscheinlich aus der Genese der Arbeit.

Die RG-Aussagen der synoptischen Tradition werden in vier Abteilungen vorgestellt und diskutiert: 1. Die Sprüche vom Eingehen in das RG; 2. Die Zusage des RG an eine bestimmte Personengruppe; 3. Der zeitliche Aspekt des RG; 4. Die Verkündigung des RG im formelhaften Sprachgebrauch der nachösterlichen Gemeinde. Dabei ergibt sich innerhalb der einzelnen Abteilungen jeweils eine traditionsgeschichtliche Schichtung. Als „gesicherte Bestandteile" der ältesten Jesus-Tradition über das RG (123) erhebt W. folgende Charakteristika: die besondere Stellung der Armen und Geringen, die Vorstellung vom Anbruch des RG in der Gegenwart (erschlossen aus Q 13,28–21), der Geschenkcharakter des RG, zur Umschreibung des RG werden irdisch-konkrete Bilder herangezogen. Die eschatologische Deutung der Heilungen werde durch deren christologische Deutung abgelöst, die RG-Vorstellung verliere ihren ursprünglich apokalyptischen Charakter, indem sie zum eschatologischen Horizont für die Umkehrpredigt werde; sachlich trete damit neben die Heilsansage der Gerichtsaspekt des RG (ebd.).

Mögen diese Beobachtungen auch ein traditionsgeschichtliches Gefälle innerhalb der urchristlichen RG-Tradition erkennen lassen, so bleibt doch die Frage, ob die Differenzen angemessen beschrieben sind. Der Arbeit fehlt jeder Versuch, das ntl. Wortfeld „RG" in eine Beziehung zur frühjüdischen Enderwartung und zu den eschatologischen Bewegungen des Frühjudentums, etwa zur Täuferbewegung zu setzen. Wenn dies geschehen wäre, wäre es kaum möglich gewesen für die älteste Traditionsstufe, den Gerichtsaspekt so völlig auszuklammern. Und es ist auch sehr problematisch, beim Thema „Umkehr" zwischen der ältesten Jesus-Tradition („Zuspruch des RG an die Geringen", „Mahlgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern") und Paulus (20ff zu 1 Kor 6,9) auf der einen Seite, wo die Zusage des Heils als Ermöglichungsgrund von Umkehr verstanden werde, und vorpaulinischer Missionspredigt und späteren Schichten der synoptischen Tradition auf der anderen Seite zu unterscheiden, wo die Heilszusage an die Umkehr gebunden und damit in einen „Tun-Ergehens-Zusammenhang" gestellt worden sei (106f). Mag bei den Seligpreisungen die Entwicklung formgeschichtlich vom apokalyptischen zum weisheitlichen Makarismus verlaufen sein, ist damit eine Verlagerung von der RG-Zusage zum Tun-Ergehen-Zusammenhang gegeben und soll dies wirklich in einem inneren Zusammenhang mit dem Tradentenwechsel von einer apokalyptisch geprägten palästinischen Gemeinde zu einer mehr hellenistisch orientierten Gemeinde stehen (61)?

Die Untersuchung des Formelgutes zum Thema RG ist aufschlußreich und verdienstlich. Angesichts der unterschiedlichen Gattungen, in welchen die Überlieferungen begegnen: synoptische Evangelien, Joh, Apg, Paulusbriefe, Deuteropaulinen usw. wäre nach der formgeschichtlichen auch eine redaktionsgeschichtliche Analyse notwendig gewesen, um das im Titel der Arbeit angekündigte Programm wirklich zu erfüllen.

W. führt „apokalyptische Vorstellungen wie die von der Umkehrung der irdischen Verhältnisse und vom Anbruch bzw. nahen Kommen" (124) des RG auf Vermittlung des palästinischen Judenchristentums zurück. Auf ein hellenistisch beeinflußtes Christentum weise die „ethisch orientierte RG-Verkündigung in Missionspredigt und Taufunterweisung". Apokalyptisch geprägte Vorstellungen spielten hier keine Rolle. Paulus bilde mit seinem Rückgriff auf ein apokalyptisch geprägtes RG-Verständnis in 1 Kor 15,24 eine Ausnahme innerhalb der hellenistisch geprägten Tradition (ebd.).

Man muß sicher mit Wandlungen der RG-Konzeption im Verlauf der Geschichte des Urchristentums bis zu ihrem schließlichen Verblassen rechnen. In redaktions- und theologiegeschichtlicher Hinsicht ist aber nicht nur auf das gelegentliche Aufgreifen der RG-Terminologie zu achten, sondern darauf, in welchem Umfang und wie lange die Konzeption vom RG den Rahmen für die urchristliche Predigt und Theologie gebildet hat.

Gießen Gerhard Dautzenberg

Bovon, François: **Das Evangelium nach Lukas.** 2. Teilband: Lk, 9,51–14,35. – Köln / Neukirchen-Vluyn: Benziger/Neukirchener Verlag 1996. VIII, 556 S. (EKK. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. III/2), brosch. DM 148,00 ISBN: 3–7887–1549–9

Bovon setzt den ersten Bd seines umfassenden Kommentars in gewohnter Gründlichkeit fort: Teilband 2 kommentiert die erste Hälfte des Reiseberichts 9,51–14,35. Der Umfang des Reiseberichts wird mit 9,51–19,27 nach dem Konsens bestimmt. Die Gattungsproblematik wird knapp angedeutet: „Nach einer feierlichen Einleitung (V 51) beginnt der Reisebericht mit einer eigenartigen Geschichte, die eher zusammengefaßt als erzählt wird und parabelartig die neue, tragische Ausrichtung dieser Bestimmung ankündigt" (24).

Der Verzicht, intertextuelle hellenistische Gattungen wie Digressio oder Biographie mit dem Mittelteil „öffentliches Auftreten als Wandern" zum Vergleich heranzuziehen, führt wohl zu dieser unklaren Beschreibung. Soll der Rahmen des Reiseberichts ein „Summarium", also ein „Sammelbericht" sein? Dafür ist er zu ausgedehnt. Soll er eine große Parabel bilden? Dagegen spricht, daß er Kleingattungen wiederverwendet, die der erste Teil 1,1–9, 50 vorgestellt hat. Der Reisebericht wiederholt auf der höheren Ebene der „neuen, tragischen Ausrichtung" die erste Phase des öffentlichen Auftretens, ohne aber zu einer

Parabel zu werden. Dann wäre Jesus ja nur eine Gleichnisfigur, und zwar für sich selbst. Doch gemäß antiker biographischer und jüdischer Geschichtsschreibung, die in Teilband 1 durchaus als Gattungen akzeptiert werden (1,19), bedeutet die Reise einen realistischen Abschnitt innerhalb einer insgesamt fiktional gestalteten Geschichtsdarstellung oder Biographie.

Die knappe, unpräzise Definition der Rahmengattung „Reisebericht" bleibt nicht ohne Folgen für die Analyse der Kleingattungen. Denn immer wieder sieht B. in Erzählfiguren wie dem Samariter 10,30–35 eine Parabel für Jesus, ohne daß dieser Bezug von der Erzählstruktur ausreichend gedeckt wird (90). Andererseits beachtet B. durchaus die Oppositionen der Erzählhandlung, so daß er die christologische, „evangelische" Verhaltensweise des Samariters (90) abschließend im humanen „ethischen Bereich" ansiedelt, der erst „in Anbetracht von Gottes exemplarischen Erbarmen und Christi ermutigender Zuwendung in einen lehrhaften soteriologischen Rahmen" gestellt wird (93). Nicht das „Angerührt Werden in den Eingeweiden" ist dann schon christologisch und evangelisch (90), denn dem unterliegt jeder Mensch kraft seiner Natur, sondern der Umgang Jesu mit somatischen Impulsen in anderen Geschichten (7, 11–17. 15, 1–32) gibt einen zusätzlichen Deutungsrahmen.

Ansonsten bleibt zu würdigen, daß der Kommentar in der Analyse der Einzelszenen überzeugend das Zusammenspiel von narrativer Struktur und theologischer Interpretation aufzeigt. Die Traditionsgeschichte wird knapp und zutreffend skizziert. Die Einzelversauslegung führt breit in die Konnotationswelt des Lk-Ev ein. Die Wirkungsgeschichte wird stärker als im ersten Bd berücksichtigt. Allerdings bleibt die methodologische Diskussion ausgespart, ob die Wirkungsgeschichte durch eine Rezeptionsgeschichte zu ersetzen ist. Dann müßte nämlich der jeweilige „Sitz im Leben" zusätzlich erschlossen werden. Der akzeptable Umfang des Kommentars würde endgültig gesprengt, wenn nicht eine exemplarische Auswahl der Rezeptionssituation erfolgen würde.

Der Kommentar bleibt ein Experimentierfeld. B. gibt reichlich Anregungen und setzt den mit Teilband 1 gesetzten Anspruch beeindruckend fort.

Dortmund Detlev Dormeyer

Neubrand, Maria: **Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden**. Eine exegetische Studie zu Röm 4. – Würzburg: Echter 1997. XIII, 329 S. (Forschung zur Bibel), kt DM 48,00 ISBN: 3–429–01978–8

Das hier zu besprechende Buch, das auf eine von Franz Laub (München) betreute Doktorarbeit zurückgeht, behandelt ein schwieriges Thema. Der Umbruch im Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre, der sich in den letzten zwanzig Jahren ereignet hat, besitzt auch für die Interpretation von Röm 4 große Bedeutung. N. will dem Umstand abhelfen, daß die notwendigen Konsequenzen hier weithin noch nicht gezogen worden sind (womit auch zusammenhängen dürfte, daß es bislang keine einzige Monographie speziell zu Röm 4 gibt).

Die sehr übersichtlich gegliederte Arbeit beginnt mit einer *„Hinführung zur Themenstellung"* (1–19). Als Leitfrage wird präzis formuliert: „Warum und wozu kommt Paulus in Röm 4 in dieser Ausführlichkeit auf Abraham, den ersten der Väter Israels, zu sprechen und in welcher Hinsicht ist für ihn Abraham, Identitätsfigur des Judentums, auch für die nichtjüdische Jesusanhängerschaft von Bedeutung?" (1). Von Anfang an hebt N. hervor, daß in ihrer Sicht Röm 4 nicht einfach nur bestätigende oder explizierende Funktion für 3,21–31 hat, sondern „die Verankerung der dem Judentum gleichwertigen neuen ‚Erwählung aus den Völkern' in Abraham" (2) darlegen will. Diese Sichtweise läßt zum einen Röm 4 aus seinem bisherigen Schattendasein heraustreten; zum anderen bedeutet sie, wenn es in diesem Text eben um eine „gleichwertige Erwählung" von Nichtjuden statt um eine Enterbung Israels geht, eine „Ablehnung antijudaistischer Positionen" (7). N. ist sich der Bedeutung ihrer Arbeit für den jüdisch-christlichen Dialog voll bewußt.

Ein *zweites Kap.* behandelt *„Begriffliche Klärungen und methodische Grundlagen"* (20–31). N. wendet sich hier gegen den in der Forschung weit verbreiteten Begriff „Judenchristen", „weil er einen Religionswechsel suggeriert bzw. den jüdischen Glauben durch den christlichen ersetzt" (24), und bevorzugt „jüdische Jesusanhängerschaft" (24). Wenn überhaupt, wird in der ganzen Arbeit von „Judenchristen" nur in Anführungszeichen gesprochen – eine m. E. etwas weit gehende Vorsichtsmaßnahme, denn man kann diesen Begriff auch anders als in dem von N. zu Recht abgelehnten Sinne verstehen. – Zu ihren methodischen Grundlagen rechnet N. textlinguistische und argumentationstheoretische Einsichten. Der Fortgang der Arbeit zeigt, daß sie sich hier in der Tat gut auskennt.

In einem *forschungsgeschichtlichen Teil* (32–79) bietet N. zunächst eine niveauvolle Auseinandersetzung mit wichtigen „traditionellen" Positionen zu Röm 4 (Klein, Wilckens, Goppelt, Käsemann, Berger, Zeller, Wieser), die – N. zufolge – bei aller Verschiedenheit im einzelnen doch darin übereinkommen, daß Paulus mit diesem Kap. die (christliche) Rechtfertigung aus dem Glauben erläutern und sie der (jüdischen) Rechtfertigung aus Werken gegenüberstellen will. Die hier zugrundegelegte Sicht des Judentums und der paulinischen Rechtfertigungslehre wird aber zunehmend durch einen „Paradigmenwechsel" (55) in Frage gestellt. N. bespricht Ansätze von E. P. Sanders, Dunn, Stendahl, Gaston, Gager und Watson durchaus kritisch. Als Gemeinsamkeit stellt sie aber zustimmend heraus, daß hier die Glaubensgerechtigkeit „keine zu beweisende paulinische These gegen eine angeblich jüdische der ‚Werkgerechtigkeit' darstellt" (73), vielmehr von Paulus vorausgesetzt und zur Argumentation für seine beschneidungsfreie Heidenmission herangezogen wird. Röm 4 dürfe deshalb nicht als Schriftbeweis für die Gerechtigkeit aus Glauben (3,21–31) verstanden werden, sondern als Nachweis der gleichwertigen Erwählung aus den Völkern. Diese bewußte Absetzung des Abrahamkapitels gegenüber dem Vorangehenden scheint mir allerdings selbst noch von dem traditionellen Verständnis von 3,21–31 auszugehen: Wenn dieser Text im Sinne des neuen Paradigmas gelesen wird, könnte sich der Gegensatz zwischen der üblichen und N.s Funktionsbestimmung von Röm 4 reduzieren.

Die „Kommunikationssituation und -intention" des Röm (80–97) ist insofern relevant für N.s Argumentation, als sie in der Rückkehr von Juden ab 54 n. Chr. einen Anlaß für Paulus sieht, das Verhältnis von Judentum und nichtjüdischen Jesusanhängern grundsätzlich zu klären und damit letzteren bei ihrer Identitätsfindung zu helfen. Tatsächlich spielt die – reichlich eklektisch behandelte – Frage nach Grund und Anlaß der Abfassung des Röm bei N.s Argumentation für ihre These aber kaum eine Rolle. Hier wäre mehr möglich gewesen.

Der dem Abrahamkapitel vorangehende Kontext wird teils überblicksartig (98–124 zu Röm 1,16–3,26), teils in ausführlicher Einzelexegese (125–148 zu 3,27–31) besprochen. Nur weniges kann hervorgehoben werden: Die δικαιοσύνη θεοῦ wird nicht als neues, sondern erneutes Heilshandeln Gottes in Christus bestimmt (107); N. betont ganz entschieden, daß Paulus in 3,1f die besondere Erwählung Israels keineswegs abwerte, sondern an ihr dezidiert festhalte (114f); πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ in 3,22 wird als Genitivus subjectivus (117–119) verstanden, νόμος πίστεως in 3,27 als Verweis „auf die alttestamentliche Tora, die von Juden wie von Nichtjuden den Glauben als Grundlage des Heils bezeugt und fordert" (133). Der Argumentationsverlauf in 3,27–30 zeige, „daß Gegenstand der Diskussion nicht die Rechtfertigung aus Glauben ist, sondern diese von Paulus als unumstritten vorausgesetzt ist (3,28). Das Neue in der paulinischen Argumentation liegt vielmehr darin, daß er sie durch Jesus Christus auch für die nichtjüdische Jesusanhängerschaft gegeben sieht" (143). Mit der Aufrichtung des Gesetzes in 3,21 „betont Paulus, daß die Rechtfertigung der Nichtjuden durch den Glauben in der Tora vorgesehen ist und die Gründung eigenständiger nichtjüdischer Gemeinden eine Aufrichtung des Nomos bedeutet" (147).

Damit stehen wir bei den *zentralen Kap.n* der Arbeit, in denen zunächst die *„argumentative Textstruktur von Röm 4"* (149–177) behandelt wird, bevor N. eine höchst *intensive Einzelexegese* bietet (178–290). Die Sorgfalt und die Eigenständigkeit, mit der N. vorgeht, sind gleichermaßen eindrucksvoll. Auch hier muß ich mich auf weniges beschränken, das mir aufgefallen ist. Das Ziel dieser Exegese ist klar: Sie will die These belegen, daß Röm 4 das Anliegen verfolgt, die nichtjüdischen Jesusanhänger als gleichberechtigten „Samen Abrahams" neben das Judentum treten zu lassen, das dadurch aber in keiner Weise zurückgesetzt oder gar enterbt würde. Paulus will in diesem Kap. nicht gegen die Erwählung des jüdischen Volkes argumentieren (etwa durch eine Gegenüberstellung von Gesetz und Gnade), sondern er will eine eigenständige Erwählung der Heiden neben der fortdauernden Erwählung Israels vermitteln.

Für 4,1 vertritt N. die ungewöhnliche Übersetzung: „Was nun sollen wir (dazu) sagen, Abraham gefunden zu haben als unseren Vorvater dem Fleische nach?" (187). Auch im folgenden wird mehrfach neu übersetzt bzw. syntaktisch und semantisch neu gedeutet: In 4,12 spreche Paulus von zwei verschiedenen Gruppen, nämlich in 12a von gesetzesobservanten Juden (inkl. jüdischen Jesusanhängern), in 12b von jüdischen Jesusanhängern, die zugunsten der Heidenmission „den abgegrenzten Raum des Judentums" (243) verlassen haben; auch in 16 sei von zwei verschiedenen Gruppen die Rede, hier allerdings 1. vom jüdischen Volk (inkl. jüdischen Jesusanhängern), 2. von der nichtjüdischen Jesusanhängerschaft (270–275). Ich muß gestehen, daß mich die Neudeutungen von V. 1 (AcI liegt zumindest näher) und 12 (in V. 11 ist ja bereits eine andere Gruppe genannt!) nicht überzeugen; wenn aber in V. 12 doch nur von einer Gruppe die Rede ist, dann wird dadurch auch N.s Deutung von V. 16 unwahrscheinlich. – Die entscheidende Neudeutung Abrahams, auf die Paulus seit 4,1 abzielt, ist in 4,11f erreicht: *„Durch die Postulierung der Vaterschaft Abrahams auch für die Jesusanhängerschaft aus den Völkern legitimiert Paulus deren eigenständigen und gleichwertigen Status und stellt Abraham auch als Identitätsfigur dieser neuen Erwählung vor.* Dies ist das entscheidend Neue in der paulinischen Abraham-Interpretation, zu der er mit Hilfe der relecture der Genesiserzählungen in Gen 15–17 gelangt" (229; Hervorhebungen im Original). – Der Inhalt der Verheißung an Abraham in V. 13, Erbe der Welt zu sein, bezieht sich nicht auf das eschatologische Heil: „Vielmehr scheint es, daß Paulus hier die im Frühjudentum geläufige Ausweitung der Landverheißung an Abraham und seinen Samen auf die ganze Erde aufgreift (...) und bereits im Hinblick auf die Verheißung formuliert, die auch die Nichtjuden einschließt" (253f). – In Vv. 19–22 wird nicht der Glaube Abrahams als Vorbild des christlichen Glaubens herausgestellt, sondern Paulus will hier zeigen, „daß die Erwählung der Juden in Isaak (Gen 17,15–21) ebensowenig menschliche Voraussetzungen zur Bedingung hatte wie die neue Erwählung aus den Nichtjuden. Beide Erwählungen verdanken sich allein dem Gott, der neues Leben aus dem Tod schafft" (284).

Die Arbeit schließt mit einem *Kap. „Ergebnisse und Ausblick"* (291–294), das die bereits genannte These als notwendige Konsequenz der vorangegangenen Textdeutung zeigt. Der letzte Satz (auf den nur noch ein *Anhang: „Satz-*

abgrenzung und Textdarstellung von Röm 4" [295–299], ein reiches *Literaturverzeichnis* [300–329], aber keine Indices folgen) hebt die Aufgabe der christlichen Bibelwissenschaft hervor, „die exegetischen Grundlagen für eine angemessene Verhältnisbestimmung von Kirche(n) und Judentum bereitzustellen und wie Paulus mitzuhelfen, daß Juden und Nichtjuden miteinander aufgrund ihrer je eigenen Erwählung Zeugnis von dem Einen Gott ablegen und als Nachkommenschaft Abrahams Segensmittler in der Welt und für die Welt von heute sind" (294).

An dieser Aufgabe hat N. verdienstvoll mitgearbeitet. Mit der Feststellung eines Nebeneinanders zweier Erwählungen ist allerdings kaum schon alles gesagt. Warum hätte Paulus sonst in Röm 9–11 solche Schwierigkeiten damit, die bleibende Bedeutung der Erwählung Israels zu bestimmen? Leider wird das Verhältnis von Röm 4 zu 9–11 von N. nicht eigens thematisiert. Eine Diskussion dieser Frage wäre für das Anliegen der Arbeit sehr förderlich gewesen, denn sie hätte vielleicht ihr Fundament verbreitert und so ein gewisses Unbehagen ausgeräumt, das beim Lesen entsteht: Ist der schwierige Text von Röm 4 wirklich auf einen so einfachen Nenner zu bringen? Sollte man mit der Bewertung von Auffassungen anderer Exegeten (wie z. B. Käsemann) als antijudaistische Aussagen, Abwertungen des Judentums oder theologische Eintragungen angesichts der Komplexität des Textes nicht vorsichtiger sein als N., die mit solchen Einschätzungen nicht gerade sparsam ist (z. B. 40, 52, 223, 236, 260)? Bei aller Annäherung der christlichen an die jüdische Glaubensgerechtigkeit, um die es N. m. E. zu Recht geht, ist der Unterschied zwischen beiden, den ja auch N. sieht, nicht auf Beschneidung und Ritualgesetz zu beschränken. Welche theologische Bedeutung hat denn für Paulus in dieser Hinsicht das Christusereignis? Wie verhalten sich v. a. Juden und jüdische Jesusanhänger zueinander, zwischen denen N. kaum zu differenzieren scheint?

Das sind Fragen, die nach der Lektüre des Buches offenbleiben. Ein wesentliches Verdienst von N. ist es aber gerade, diesen Fragen wieder Brisanz verliehen zu haben. Daß viele verbreitete und unhinterfragt weitergetragene Urteile über Röm 4 einfach nicht zutreffen, hat N. mit hermeneutischem Engagement und akribischer Textarbeit nachgewiesen. Die Diskussion ist damit aber nicht beendet, sondern neu eröffnet.

Dresden Thomas Schmeller

Kirchengeschichte

Geschichte und Humanität, hg. v. Horst Gründer. – Münster: Lit-Verlag 1994. 230 S. (Europa – Übersee. Historische Studien, 1), kt. DM 34,80 ISBN: 3–89473–354–3

Dieser Bd, mit dem eine von Horst Gründer herausgegebene Reihe ihren Anfang nahm, vereinigt 14 Beiträge jüngerer Vf. zu Aspekten der neuzeitlichen Geschichte, die im Begriff der „Humanität" einen gemeinsamen Nenner finden. Das Spektrum reicht von Bartolomé de Las Casas bis zu „Amnesty International"; es wird im einleitenden Essay des Hg.s im Kontext jener immer neu aufbrechenden Bestrebungen verortet, denen an der Realisierung einer humaneren, zivilisierteren Weltordnung gelegen war und ist.

Im *ersten Teil* des Buches befassen sich Burkhard Stachelhaus, Thomas Küster und Markus Oberlack mit dem Humanitätsgedanken in der europäischen Aufklärung, der französischen Revolution, der englischen und französischen Kolonialkritik des 18./19. Jh.s und schließlich in der deutschen Sozialdemokratie angesichts der Bismarck-Wilhelminischen Expansionspolitik.

Die Aufsätze des *zweiten Teils* widmen sich speziell der Problematik der Indianer; der in diesen Teil eingefügte Art. von Andreas C. Walter über Junípero Serra und die Indianermissionen in Oberkalifornien ist von schwachem Niveau: Einem kurzen Referat von Serras Lebensgeschichte (ohne Benutzung von Quellen) folgen Ausführungen über „die Indianer und die Missionierung", die nicht frei sind von einer Idealisierung der indianischen Lebensverhältnisse, und ein Abschnitt „Kanonisierungsverfahren und Serra-Kritik", der sich weitgehend stützt auf den simplifizierenden und polemischen Text von Greg Critser: „The Million-Dollar Canonization" (California Magazine 8 [1985], 87–119).

Aus kirchen- und christentumsgeschichtlicher Sicht bietet der *dritte Teil* weitaus interessantere Studien. Horst Gründer legt auf wenigen Seiten (109–119) einen kompakten, auf England konzentrierten Überblick über die christliche Antisklavereibewegung vor; sie beginnt unter Mennoniten und Quäkern (das Signet des von Quäkern gegründeten Komitees für die Abschaffung des Sklavenhandels ist auf dem Einband des Buches wiedergegeben; es zeigt einen an Händen und Füßen gefesselten Schwarzen, der die Frage aufwirft: „Bin ich nicht ein Mensch und Bruder?"), und führt dann zu evangelikal geprägten Kirchenmännern wie William Wilberforce und anderen, als „The Saints" apostrophierten Abolitionisten. Gründer lehnt die monokausale, nur wirtschaftlich argumentierende Erklärung der Antisklavereibewegung, die von Eric Williams vertreten wurde, ab. Dietrich Döpp befaßt sich im folgenden Aufsatz mit der im Deutschen Reich bald nach der Berliner Konferenz einsetzenden Diskussion um die Legitimität des Alkoholhandels mit den Kolonien. Die evangelischen (Basler, Norddeutsche und Rheinische) Missionen bekämpften von Beginn an das expandierende Alkoholgeschäft deutscher Produzenten und Kolonialhändler und dessen Bagatellisierung durch die Politik. In einem zähen, auch vom Zentrum (Windthorst, später Erzberger) unterstützten Kampf erreichten sie ab 1907 ein Umdenken des staatlichen Reichskolonialamtes. Der 1910 gegründete „Deutsche Verband zur Bekämpfung des afrikanischen Branntweinhandels" wurde von protestantischen Institutionen geprägt; die wenigen passiven Mitgliedschaften von katholischer Seite, darunter des Münsteraner Missionswissenschaftlers Joseph Schmidlin, spiegeln die damals immer noch bestehende gesellschaftliche Isolation der deutschen Katholiken. Auch am humanitären Widerstand gegen das Leopoldinische System im Kongo – Klaus Kaiser berichtet darüber unter dem Titel „Kongogreuel" – hatten Missionare entscheidende Anteile. Schließlich zeigt auch Clemens Sorgenfrey in seinem Beitrag über „die internationale Armenierhilfe zwischen Philanthropie und Politik" vielfältige Facetten christlicher Solidarität mit den Armeniern angesichts der türkischen Massaker von 1894/96 und 1909.

Unter der Überschrift „Gegen Krieg und für Völkerverständigung" vereinigt der *letzte Teil* des Buches Arbeiten über Henri Dunant und die Gründung des Roten Kreuzes, über Bertha von Suttner, über Pierre de Coubertin und die Olympischen Spiele der Neuzeit und schließlich, wie schon erwähnt, über „Amnesty International".

Der Sbd spiegelt die kreative Atmosphäre einer geschichtswissenschaftlichen Nachwuchsschmiede und zeigt, wie lohnend für die Kirchengeschichte gerade bei außereuropäischen Themen der Austausch mit anderen historischen Teildisziplinen ist.

Mainz Johannes Meier

Schröer, Alois: **Die Kirche von Münster im Wandel der Zeit.** Ausgewählte Abhandlungen, Aufsätze und Vorträge zur Kirchengeschichte und religiösen Volkskunde des Bistums und Fürstbistums Münster. – Münster: Aschendorff 1994. XVI, 695 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3–402–03987–7

Der stattliche Bd vereinigt 35 Beiträge des Münsteraner Gelehrten aus den Jahren 1947 bis 1993, die bis auf den jüngsten über „Die Wallfahrt von Telgte und die Galen-Bischöfe" bereits an anderer Stelle gedruckt worden sind. Sie sind sinnvollerweise nicht chronologisch, sondern systematisch geordnet, und zwar in diese sechs Themengruppen: Luidger, erster Bischof von Münster und sein Bistum (6 Beiträge); Dom und Domkapitel (8); Reform und Reformation (6); Kloster, Stift, Pfarrei (8); Geistliche Persönlichkeiten (4); Religiöses Volkstum (3). Einige Beiträge weisen gegenüber dem Erstdruck geringfügige Veränderungen auf, die den Vf. in jeweils spezifischer Weise kennzeichnen: Als Wissenschaftler, der den Fortschritt der Forschung wahrnimmt und seine älteren Angaben verbessert und ergänzt (betreffend die Archäologie des Domes), als Münsteraner mit Leib und Seele, der seine Stadt und ihren Dom liebt und in der Diskussion um städtebauliche Lösungen (hier die Gestaltung des Domplatzes) Partei ergreift und schließlich als jemand, der nach Jahren bei einem Aufsatztitel eine Korrektur vorzunehmen bereit ist, die mehr als eine stilistische ist (1987 hatte er die Übernahme der Leitung von St. Lamberti durch Bernd Rothmann noch als Machtergreifung bezeichnet).

Auch wenn eine Auswahl sich des Vorwurfs der Willkür kaum erwehren kann, sei auf einige Beiträge besonders hingewiesen. Die zu Johannes Gropper abgedruckten Quellen vatikanischer Provenienz und ergänzende Mitteilungen vervollständigen unser Wissen über die Person des aus Soest stammenden Juristen und theologischen Autodidakten sowie über sein Verhältnis zu den Päpsten Paul III. und IV. wesentlich. Das Protokoll der Bocholter Visitation von 1554/56 wird sorgfältig ediert und so interpretiert, daß die Ergebnisse über den Einzelfall hinaus Gewicht haben. Tridentinische Reform wird konkret. Eine große Kirche mit vielen Altären wandelt sich von einer Addition von Stiftungen zur Gemeindekirche und zum Seelsorgezentrum. Der Aufsatz über den Anteil der Frau an der Reformation (gemeint sind die jungen Ehefrauen der Erben westfälischer Grafschaften im fortgeschrittenen Reformationsjahrhundert) verdient mehr als modisches Interesse, enthält er doch die These, die Frauen hätten die spirituelle Komponente bei der obrigkeitlichen Reformation eingebracht. Das Münsteraner Domkapitel im Mittelalter wird nicht nur als Institution geschildert. Es entsteht ein facettenreiches Bild des Lebens der Domkanoniker, großenteils aus Archivalien erarbeitet. Die beiden Domkapitulare Adolf Tibus und Wilhelm Eberhard Schwarz scheinen den Vf. nicht nur als Historiker, sondern auch als Streiter im Kulturkampf, Publizisten und höchst aktive Repräsentanten Historischer Vereine zu faszinieren.

Dieser Bd, der durch ein Register ergänzt und überhaupt sorgfältig ausgestattet ist, macht den Leser mit einem Forscher genauer bekannt, dessen Opus jenseits seiner bekannten großen Werke und Editionen zur Reformations- und Gegenreformationsepoche eine chronologische und thematische Breite aufzuweisen hat, die heute kaum

mehr vorstellbar ist. Er schreibt von sicherem Standpunkt aus. Diese Breite und diese Sicherheit machen den Bd auch zu einem historiographiegeschichtlichen Dokument.

Düsseldorf Hansgeorg Molitor

Merkt, Andreas: **Maximus I. von Turin.** Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext. – Leiden / New York / Köln: E. J. Brill 1997. XVIII, 342 S. (Supplements to Vigiliae Christianae, 40), Ln $ 118,00 ISBN: 90–04–10864–5

Die vorliegende Monographie ist unter Anleitung des Mainzer Kirchenhistorikers Theofried Baumeister entstanden und am dortigen FB Kath. Theol. 1996 als Diss. angenommen worden. Sie unterscheidet sich konzeptionell von der bisherigen Forschung zu Maximus I. von Turin dadurch, daß sie dessen Predigtcorpus unter Berücksichtigung seiner gattungsbedingten Besonderheiten sowie seines zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontextes analysiert und so zum Sprechen bringt. Die Perspektiven, die die vom Vf. angestrebte, bislang noch ausstehende „Gesamtdarstellung" der Predigten Maximus' eröffnet, sind auch deshalb so aufschlußreich, weil dieser Bischof keinesfalls als Ausnahmeprediger zu gelten hat, sondern vielmehr als „durchschnittlicher Prediger in einer durchschnittlichen Gemeinde" (XVIIIf).

Die Monographie ist in fünf Hauptkapitel untergliedert: Das *1. Kap.* befaßt sich mit dem Leben Maximus' sowie der Entstehung, der Überlieferung und der Eigenart seiner Predigten (1–38), während das *2. Kap.* den Blick auf den zeitgeschichtlichen Kontext der Predigten richtet (39–68). Das *3. Kap.* sucht herauszuarbeiten, wie die Christianisierung in Turin in den unterschiedlichen Bereichen der Gemeinde vonstatten ging (Rolle des Bischofs, der Hierarchie und der übrigen Christen; Rolle der Armen und Reichen) (69–144). Am umfangreichsten fällt das *4. Kap.* aus: „Wege des Lebens. Verkündigung im liturgischen Kontext" (145–266), bevor ein Ergebniskapitel die Arbeit abrundet (267–287).

Es fasziniert, wie der Vf. in immer neuen Anläufen die Wechselbeziehungen zwischen dem Alltag der Gemeinde und den theologischen Deutungen seitens des Bischofs herausarbeitet. Besonders anschaulich wird dieser Konnex anhand der Predigten des Bischofs zum Liturgischen Jahr und zu den Heiligenfesten, wenn Maximus Traditionen heidnischer Provenienz christlich uminterpretiert (z.B. Sol invictus, 148ff; Adventus 176ff), die Glaubenspraxis der Gemeinde einfließen läßt und zu ordnen sucht (z.B. Quadragesima 156–164, 193–211; Märtyrerfrömmigkeit 162ff, 243–241; Rolle der Frauen, 131–134; Sklaven, 129–133), Zukunftsperspektiven aufzeigt (z.B. Armensorge, 196f, 204f) oder Gottes- und Kirchenbilder reflektiert (181ff bzw. 213ff, 256). Als Charakteristikum von Maximus' Predigten arbeitet der Vf. deren „durchgehende Bildhaftigkeit" als Strategie zur Überwindung von dogmatischer Engführung heraus (272f): „Die Verkündigung als Auslegung eines von Gott in Schrift, Liturgie, Geschichte und Natur gelegten Sinnes korrespondiert der sakramentalen Struktur des Heilswirkens Gottes und dem bildhaften Charakter seiner Offenbarung in Schrift, Liturgie, Geschichte und Natur." (273)

Die facettenreiche, religions- und sozialgeschichtlichen Forschungsperspektiven verpflichtete Predigtanalyse erlaubt dem Vf. die abschließende Feststellung, daß die Verkündigung des Maximus als „Ausdruck der Akkulturation und Inkulturation des christlichen Glaubens" (283) wohl keine größere Originalität für sich beanspruchen könne; dagegen sei im Blick auf die Gestaltung der Liturgie eher „mit einem beträchtlichen Einfluß des Bischofs zu rechnen" (285). Obwohl die Herkunft des Maximus weiter offen bleiben muß, könnten wichtige Einzelbeobachtungen innerhalb seiner Predigten auf Aquileia hindeuten (285f). Wichtiger ist die prospektiv ausgerichtete Feststellung, daß die mustergültige Analyse von Maximus' Predigten über die Alte Kirchengeschichte hinaus auch insofern wichtige Forschungsperspektiven eröffnet, als der Bischof besonders im Frühmittelalter von namhaften frühmittelalterliche Autoren rezipiert worden ist.

Münster Hubertus Lutterbach

Peterse, Hans: **Jacobus Hoogstraaten gegen Johannes Reuchlin.** Ein Beitrag zur Geschichte des Antijudaismus im 16. Jahrhundert. – Mainz: Philipp von Zabern 1995. VIII, 194 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 165: Abteilung für abendländische Religionsgeschichte), Ln DM 68,00 ISBN: 3–8053–1794–8

Die hier vorliegende Publikation ist die deutsche Übersetzung einer 1993 von der Univ. Leiden angenommenen Diss. Die Forschung hat – unter dem Eindruck der „Epistolae obscurorum virorum" – trotz zunehmend intensiver Befassung mit der *causa Reuchlini* diese vornehmlich als Auseinandersetzung zwischen Humanismus und Scholastik verstanden. Unterstellten doch die „Epistolae" dem Hauptgegner Reuchlins, dem Kölner Dominikanerprior und päpstlichen Inquisitor Hoogstraaten und der Theologischen Fakultät, mit Reuchlin v. a. die humanistischen Studien treffen zu wollen. J. Overfield hat die Rolle der Humanisten im Prozeß geringer veranschlagt und sah im Antijudaismus der Kölner Theologen das eigentliche Motiv des Prozesses. Dies nimmt Peterse auf, doch hält er die Gegensätze zwischen Humanismus und scholastischer Theologie für einen ebenso wichtigen Aspekt (50). Freilich kommt es darauf an, hinter der herabsetzenden Polemik beider Seiten die sachlichen Gründe der Kontroverse herauszuarbeiten.

Um zu einer ausgewogeneren Beurteilung des Prozesses zu gelangen, hinterfragt P. die bisher kaum untersuchte Haltung Hoogstraatens selbst und versucht, aus seinen Vorstellungen von Humanismus und Judentum die Motive seines Vorgehens zu erschließen. Die Abhandlung konzentriert sich dabei nicht nur auf den Ablauf der Kontroverse vom Gutachten Hoogstraatens zu der von Pfefferkorn veranlaßten Konfiskation des Talmuds („Consultatio" 1510 X 9) bis zur abschließenden Verurteilung von Reuchlins „Augenspiegel" (1520 VI 15) (c. II–IV, VII, 17–93, 131–144), sondern arbeitet insbesondere auch die Auffassungen Hoogstraatens über den Talmud und die Kabbala heraus (c. Vf; 95–130).

P. unterstreicht zunächst, daß die Gegensätze zwischen Scholastik und Humanismus im Prinzip keineswegs so kraß und unüberbrückbar waren, wie die Forschung lange angenommen hatte. Die reiche Korrespondenz und die zahlreichen Schriften und Pamphlete der Humanisten zum Prozeß gegen Reuchlins „Augenspiegel" bieten ein kaum überschaubares Material, daß jedoch wegen der vorherrschenden Parteinahme für Reuchlin mit Vorsicht zu behandeln ist. Wie P. zeigen kann, läuft die Auseinandersetzung auf dieser Ebene letztlich auf einen Methodenstreit zur Frage der Bibelexegese hinaus: Scholastischer Syllogismus gegen philologische Textanalyse. Für das Vorgehen Hoogstraatens sind v. a. seine in den Jahren 1518 und 1519 gegen Reuchlin veröffentlichten Schriften heranzuziehen.

Doch verdeutlicht schon der Prozeß in Mainz und Speyer von 1513/14 mit Hoogstraatens „Libellus accusatorius" dessen Positionen. Dieses wichtige Dokument ist wie Reuchlins Gegenschrift, die „Defensio", von der Forschung kaum beachtet worden (42ff). Der „Libellus" greift den „Ratschlag" an, ohne die modifizierenden „Annotationes" des „Augenspiegel" zu berücksichtigen. Einige der 16 Artikel des „Libellus" richten sich schon gegen Reuchlins Forderungen zur Textexegese und bezeichnen sie als beleidigend für katholische Theologen. Schon hier greift er v. a. Reuchlins Bezug von Jo 5,39 auf den Talmud und seine Deutung von *haereses* in 1 Kor 11,19 an. Mit der Verteidigung des Talmud als Instrument der Judenbekehrung stand Reuchlin freilich in dominikanischer Tradition des 13. Jh.s.

Die Vorgänge des Prozesses in Rom werden in den detaillierten Angaben des Briefes Martin Grönings an Reuchlin von 1516 weit deutlicher als in den offiziellen Akten, doch wurde auch dieser bisher kaum beachtet (63). Vielfach war die Haltung der Humanisten zwiespältig und gegenüber Reuchlin zunächst zurückhaltend, erst die Gefährdung der humanistischen Studien veranlaßte eine Anzahl von ihnen zu entschiedenerer Stellungnahme (66ff).

Einflußreiche Kreise in Rom, die sich für die Kabbala interessierten, unterstützten Reuchlin; die Franziskaner Petrus Galatinus und Georgius Benignus setzten sich mit bedeutenden Werken für ihn ein. Deren sachlicher Ton steht in bemerkenswertem Kontrast zu den meisten Schriften der Befürworter und Gegner Reuchlins. Des Benignus' fiktiver Dialog mit Reuchlin „An Iudaeorum libri ..." widerlegt erstmals die Thesen Hoogstraatens mit wissenschaftlichen Argumenten und gibt weit besseren Aufschluß über die Motivationen beider Seiten als die „Epistolae" (81). Gleichzeitig charakterisiert Willibald Pirkheimer in einer „Epistola apologetica" die *causa Reuchlini* ausdrücklich als Auseinandersetzung zwischen Humanismus und Scholastik und versachlichte die Kontroverse (83). Hoogstraaten antwortete auf Benignus 1518 seinerseits mit einer „Apologia". Hier betont er seinerseits mäßigend, daß seine Initiative sich keineswegs gegen den Talmud oder das Judentum richte und er in Reuchlin keinen Ketzer sehe (86).

In den Jahren 1518/19 erreichte die Kontroverse ihren letzten Höhepunkt. Neue Invektiven gegen Hoogstraaten beschränkten sich wieder auf persönliche Angriffe, ohne auf den Inhalt seiner „Apologia" einzugehen. Hoogstraaten antwortete seinerseits 1519 mit der „Apologia secunda", in der er wiederum maßvolle Worte für Reuchlin findet und nun auch die „Annotationes" zur Kenntnis nimmt. Reuchlin seinerseits antwortete nicht mehr, im Zeichen Luthers verlor der Prozeß zunehmend an öffentlichem Interesse.

Die sachbezogenen Kap. arbeiten Hoogstraatens Stellung zum Talmud (95ff), die Diskussion über Jo 5,39 und 1 Kor 11,19 (102ff) sowie Hoogstraatens Auffassung von der Unterordnung der Juden unter die kirchliche Autorität heraus (108ff). Bisher wurde kaum registriert, daß in den Zusammenhang der Auseinandersetzung auch Hoogstraatens Traktat „Destructio Cabalae" von 1519 gehört. Er war eine Antwort auf Reuchlins „De arte cabalistica" von 1517, mit der Hoogstraaten zugleich auch die scholastische Methode des Bibelstudiums verteidigte. Reuchlin antwortete nicht öffentlich, doch sah sich nun auch Erasmus veranlaßt, in einem Brief an Hoogstraaten offen dessen Vorgehen gegen Reuchlin zu tadeln und für die Zusammenarbeit von Humanisten und Theologen einzutreten. Auch der Dominikanerorden befürwortete nun einen Vergleich und maßregelte Hoogstraaten.

Inzwischen hatte sich das Blatt in Rom jedoch gewendet. Reuchlin half es auch nicht, sich von Luther zu distanzieren, die kirchenpolitische Lage er-

laubte es nicht, die theologischen Fakultäten zu desavouieren, die sich gegen Reuchlin festgelegt hatten. So wurde der „Augenspiegel" 1520 endgültig verurteilt und verboten.

Im Anhang (151–194) folgt noch ein Verzeichnis der Schriften Hoogstraatens, eine kurze Beschreibung des Augenspiegels, Quellen-und Literaturverzeichnis sowie ein Sachindex.

Mit dieser Untersuchung hat P. nicht nur grundlegende neue Einsichten in den Reuchlin-Prozeß erschlossen, sondern gelangt auch zu differenzierteren Urteilen über das Verhältnis von Scholastik und Humanismus im Vorfeld und den Anfängen der Reformation. In der Behandlung des spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Antijudaismus bzw. der Stellung Reuchlins zu den Juden stößt sie jedoch an Grenzen, gelangt sie doch über Kisch und Oberman nicht hinaus (9, 15). Abhandlungen seit Ende der 70er Jahre sind zwar im Literaturverzeichnis noch zitiert, doch offenbar nicht mehr verarbeitet worden (Kirn, A.: Bild vom Juden ..., 1989; Reuchlin und die Juden, Pforzheimer Reuchlinschriften 3, 1993; vgl. Angaben auf S. 2, Anm. 4). Daß der Humanismus des 15./16. Jh.s „für die Juden keine Verbesserung ihrer Lage" mit sich brachte (4), kann so apodiktisch heute nicht mehr behauptet werden. Hinzuweisen wäre beispielsweise auf das Auslaufen der Hostienfrevelbeschuldigungen sowie die durch die Tätigkeit ausgebildeter Juristen immer häufiger gescheiterten Ritualmordanklagen oder die durch Übernahme des römischen Rechts im Sinne Reuchlins bewirkte Anerkennung des Bürgerrechts der Juden durch das Reichskammergericht. Ist doch die Position Hoogstraatens gerade auch als Reaktion auf den sich hier anbahnenden Wandel der Auffassungen zu erklären. Trotz der Verurteilung des „Augenspiegels" war sie nicht mehr zu halten.

Kassel Friedrich Lotter

Die eigentlich katholische Verschärfung. Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts, hg. v. Bernd Wacker. – München: Wilhelm Fink 1994. 324 S., kt DM 58,00 ISBN: 3–7705–2957–X

Dionysius DADA Areopagita. Hugo Ball und die Kritik der Moderne, hg. v. Bernd Wacker. – Paderborn / München / Wien: F. Schöningh 1996. 273 S., kt DM 58,00 ISBN: 3–506–79505–8

In der an anderer Stelle ausführlich besprochenen Habil.schrift von Thomas Ruster „Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik" finden sich ein Exkurs zu Carl Schmitt und einige Bemerkungen zu Hugo Ball, die beide im weiteren Umfeld katholisch-theologischen Denkens der Weimarer Zeit anzutreffen sind, aber nicht als Theologen im engeren Sinn zu bezeichnen sind, und zu denen Bernd Wacker, ein Schüler Johann Baptist Metz', zwei aufschlußreiche Sbde vorgelegt hat. Unter dem Schlüsselzitat aus Schmitts ‚Glossarium', von „der eigentlich katholischen Verschärfung", mit dem auch Ruster seinen Exkurs überschriftet, widmen sich die Beiträge der Ambivalenz von Schmitts Denken, das „von ganz entgegengesetzten Positionen aus zugleich Gegenstand entschiedener Ablehnung und echter Bewunderung sein kann: nie wird bei ihm recht klar, ob seine Thesen nur analytische oder auch postulatorische Bedeutung haben".

Doch auch Schmitts Weg ist nicht der eines einsamen katholischen Sonderlings, sondern sein „kryptisches Verschärfungsprogramm", so Wacker im Vorwort zum Schmitt-Bd, „gewinnt Kontur auf dem Hintergrund des (politischen und insbesondere) kulturellen Katholizismus der Weimarer Jahre" (8). Diesen Hintergrund zu erläutern übernimmt der Beitrag des Düsseldorfer Historikers Karl-Egon Lönne, in dem die Einwirkungen Schmitts auf den politischen Katholizismus der Weimarer Republik, aber auch die Reaktionen so unterschiedlicher katholischer Intellektueller wie der schon erwähnte Michel, Gustav Gundlach und Walter Dirks, zur Darstellung kommen. Schmitt verstärkte, so Lönne, unterschwellig im Katholizismus vorhandene Tendenzen zu einer autoritären Staatsführung gegen Parlamentarismus, Parteien und Demokratie.

Nach Kontextualisierungen suchen auch die Beiträge (mit den jeweils daran sich anschließenden Dokumentationen) von Barbara Nichtweiss, die bei dem „Theologen der Jurisprudenz" Schmitt und dem „Juristen der Theologie" Erik Peterson nach Apokalyptischem in den Verfassungslehren fahndet, und von Wilhelm Kühlmann, der Schmitt und Konrad Weiß als gemeinsame Kämpfer gegen die nivellierenden Neutralisierer im Schatten des Leviathan interpretiert und die Tiefen des Austausches des Juristen mit dem Kunstkritiker und Dichter in den Weimarer Jahren auszuloten sucht.

Dem v. a. bibeltheologischen, aber auch systematischtheologischen Defizit, das Nichtweiß konstatiert, suchen Martin Leutzsch und Dietrich Braun in ihren Aufsätzen auf den Grund zu gehen. Schmitt habe, so resümiert Leutzsch nach einer minutiösen Lektüre, auf den Versuch verzichtet, die Bibel wirklich zu verstehen, sondern er benutzt die Heilige Schrift lediglich vor allem zur Ausgrenzung der Juden. Daß sein Antisemitismus dabei weit über die traditionellen Vorurteile des christlichen Antijudaismus hinausreicht und dämonologisch bzw. antilegalistisch („Legalismus als Judentum") aufgeladen wird, zeigen die Beiträge von Reinhard Mehring und Micha Brumlik. Ob und wie dieser antilegalistische Zug seines Denkens mit dem antirömischen Affekt, den er seinen Gegnern zum Vorwurf macht, zusammengeht, dieser Frage geht u. a. der den Bd beschließende Beitrag von Richard Faber *„Carl Schmitt, ein Römer"* nach. Sinnvoll ist darüber hinaus die nachträgliche Aufnahme eines Forschungsberichts des Hg.s, der die unzureichende fachtheologische Auseinandersetzung mit dem Werk Carl Schmitts zum Gegenstand hat. Diesem Manko abzuhelfen, dazu leistet dieser Sbd einen wegweisenden Beitrag.

Ein weiterer Aufsatz Wackers über das Verhältnis von Hugo Ball zu Schmitt weist auch voraus auf einen weiteren Sbd aus dem thematischen Umfeld „Katholisches Denken in der Weimarer Republik", der allein dem Denken des Dadaisten und späteren Konvertiten Hugo Ball gewidmet ist. Bereits sehr früh hatte Ball Schmitts „Politische Theologie" einer umfassenden Würdigung unterzogen[1]. Weniger bekannt ist allerdings, daß sich die Wege der beiden Denker bereits kurz danach verlieren, vordergründig wegen einer vernichtenden Rezension von Balls Buch „Die Folgen der Reformation" (München/Leipzig 1924) durch den Schmitt-Schüler Waldemar Gurian, realiter aber v. a. deshalb, weil Ball die „katholische Verschärfung" Schmitts so nicht mitvollziehen wollte, obwohl er zunächst dessen Pathos der Autorität, das dem römischen Katholizismus „Würde und Überlegenheit über den politischen und sozialen Zerfall"[2] zurückgab, begrüßte. Es deutet allerdings wohl mehr auf ein Mißverständnis hin, wenn Schmitt in einer brieflichen Reaktion auf Balls Tod im Jahre 1927 den Titel von dessen Tagebuchnotizen als „Flucht in die Zeit" statt als „Flucht aus der Zeit" zitiert.

Es war der Schmittsche Repräsentationsbegriff und das Stichwort Politische Theologie, das den Autor der Studien zum „Byzantinischen Christentum" veranlaßte, zu meinen, hier die Methode gefunden zu haben, mit der man der Theologie ansichtig werden könne, die letztlich, bewußt oder unbewußt, einem jeden politischen System unterliegt. Schmitt lehnte das Buch wegen der darin enthaltenen pazifistischen Tendenz von Anfang an ab.

Aber nicht nur mit Schmitt stand Ball über einige Jahre im Austausch. Auch andere der in der oben erwähnten Studie Rusters ausführlich behandelten Denker, wie Wittig, Guardini oder Przywara, für den Ball zum lebenden Beweis für sein eigenes Denken wurde, weil er nach langer Irrfahrt durch die moderne Kultur zum katholischen Glauben konvertiert sei, beschäftigten sich mit seinen Schriften. Den Reaktionen auf Balls „Byzantinisches Christentum" seitens dieser Theologen geht Ruster selbst in einen Beitrag zu dem Sbd nach. Er sieht die Intention von Balls Buch v. a. darin, daß es „vom christlichen Glauben aus die Grundlage einer neuen Ordnung entwerfen wollte" (186). Gleichzeitig sei es aber auch ein sehr persönliches Buch, das Balls eigene Existenz vor dem Hintergrund des mönchischen Asketismus deute und diesen als Gegenbild zu seiner Zeit nehme sowie zur Grundlage seiner fortgesetzten Kritik an der bürgerlichen Moderne mache. Die Auseinandersetzungen der katholischen Denker mit diesem Buch zeigen Verständnislosigkeit und gehen auf inhaltliche Fragen kaum ein. Während Ball klar gesehen hatte, daß das hierarchische Denken nicht in seine Zeit paßte, wiewohl er es trotzdem zu restituieren suchte, versuchen Przywara u. a. vergeblich „Hierarchie und Autorität mit Kulturfreudigkeit und Welt(zu)gewandtheit zu vereinen" (204).

Auch die weiteren Beiträge des Bdes widmen sich in sehr differenzierter Weise dem Leben und Werk Hugo Balls und arbeiten die vielfältigen Bezüge zu seinen Zeitgenossen auf. So der höchst lesenswerte Beitrag von Chryssoula Kambas über die gemeinsame Berner Zeit (1917–1919) von Ball, Ernst Bloch und Walter Benjamin.

Differenzierte Analysen der Sicht des Judentums liegen sowohl für Ball mit dem Beitrag von Wacker in diesem Bd als auch im Sbd zu Carl Schmitt mit dem Beitrag von Brumlik vor und bestätigen damit den Gesamteindruck, daß eine theologische Auseinandersetzung mit Hugo Ball und Carl Schmitt im Horizont einer Kritik der Moderne an den Wacker vorgelegten Sbden nicht mehr vorbeigehen kann.

Paris Christoph Lienkamp

Kirchliche Zeitgeschichte

Eilers, Rolf: **Konfession und Lebenswelt.** 75 Jahre Bund Neudeutschland 1919–1994. – Mainz: M. Grünewald 1998. 344 S., kt DM 19,80 ISBN: 3–7867–2106–8

Die Katholizismus-Forschung hat zwar in den letzten Jahrzehnten eine große Zahl von Studien zur Geschichte unterschiedlicher katholischer Verbände hervorgebracht, aber bei der von Eilers verfaßten Darstellung des Bundes Neudeutschland fallen sogleich besondere Qualitäten ins Auge: Sie zeichnet sich erstens dadurch aus, daß es

[1] Vgl. Hugo Ball: Carl Schmitts politische Theologie, in: Hochland 22,2 (1925), 263–285.

[2] Ebd. 285.

sich nicht nur um eine Gründungs- oder ‚Bewährungs'-Geschichte (z. B. der NS-Zeit) handelt, sondern eine Art ‚Biographie' von den Anfängen bis in die Gegenwart. Zwar lagen zur Geschichte des ND bisher schon eine Reihe von Teilstudien vor, und in Studien zur Geschichte der Jugendbewegung oder der Konflikte zwischen Kirche und Nationalsozialismus oder biographischen Aufzeichnungen traten die ND-ler allenthalben in Erscheinung, aber eine Gesamtdarstellung suchte man bisher vergeblich. Zweitens gelingt es dem Vf. in diesem Buch, die Verbands-Biographie zugleich im Kontext der allgemeinen deutschen Geschichte dieses Jh.s zu erzählen – und zwar in einer sprachlichen Form, die einem breiten Leserkreis zugänglich ist.

So wird ein breiter Bogen gespannt: Von der Gründung im traditionellen Gewande des Schülervereins im Kontext der Revolution von 1918, über das Eindringen der Gedanken der Jugendbewegung und die Ausgestaltung einer entsprechenden Lebensform, über den „Weg in den neuen Staat" in den Jahren 1933/34, als die Bundesführung offenbar schneller einschwenkte als mancher andere Verband (152), die folgende Desillusionierung in Diktatur und Krieg, den Neubeginn im Konflikt mit den Bischöfen, die Differenzierung in drei Teilgemeinschaften, bis hin zur tiefen Krise in den 60er Jahren und den neuen Wegen, die man seit den 70er Jahren zu gehen bestrebt war und die bis zur Würzburger Fassung des Hirschberg-Programms von 1994 führten.

Die Darstellung gewinnt besonders durch ihre Multiperspektivität. Neben den Vorgängen in der Verbandsführung kommen ebenso die nicht unbedingt simultan verlaufenden Entwicklungen in den Gruppen zu Wort, dokumentiert durch Chroniken und individuelle Erinnerungen, und dann ebenso die Stimmungslagen und pädagogischen Orientierungen bei Eltern, (geistlichen) Lehrern, und die kirchlichen oder gesellschaftlichen Trends insgesamt. Besonders beeindruckend sind zweifellos die individuellen Zeugnisse aus der Kriegszeit, die dokumentieren, wie die jugendbewegte Generation trotz ihres bewußten weltanschaulichen Gegensatzes zum Nationalsozialismus den Krieg doch zunächst als weitere Bewährungsprobe zu adaptieren vermochte, bis die ersten Zweifel aufrissen (205–217).

Mit dieser Darstellung ist eine ausgezeichnete Grundlage geschaffen, über das Interesse an der inneren Geschichte des Bundes hinaus die besondere Rolle des Bundes für die allgemeine Entwicklung des deutschen Katholizismus im 20. Jh. überhaupt zu beleuchten. Tatsächlich war er eben kein „Verein" neben anderen, sondern eine zwar zahlenmäßig kleine, aber qua sozialer Zusammensetzung außerordentlich einflußreiche Gemeinschaft, in der ganze Generationen von jungen Katholiken, die später leitende kirchliche und gesellschaftliche Funktionen übernahmen, ihre Sozialisation erfuhren. Insofern ist es sicherlich berechtigt, von einer Schlüsselfunktion des Bundes zu sprechen. So ist die Erfolgsgeschichte der liturgischen Bewegung eng mit dem ND verknüpft, und es wäre eine äußerst reizvolle Aufgabe, weiter der Frage nachzugehen, in welchem Umfang die alten ND-ler in den Eliten präsent waren, die der Bundesrepublik Deutschland bis in die 60er Jahre ihre Gestalt gaben.

Münster Wilhelm Damberg

Siegerin in Trümmern. Die Rolle der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft. Mit Beiträgen von Ulrike Altherr u.a., hg. v. Joachim Köhler / Damian van Melis. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. 252 S. (Konfession und Gesellschaft, 15), kt DM 59,80 ISBN: 3–17–015274–2

Wie groß war der Einfluß von Kirche und Katholizismus auf die deutsche Politik und Gesellschaft in der Nachkriegszeit? Und welche Auswirkungen hatte der Umbruch von 1945 auf die innerkirchliche Entwicklung? Dies waren die beiden Leitfragen einer interdisziplinären Fachtagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, die in dem vorliegenden Aufsatzband dokumentiert ist.

In den insgesamt elf Beiträgen wird eine breite Palette von Themen angesprochen. Zunächst gerät der Umgang der Kirche mit der NS-Vergangenheit in den Blick. Damian van Melis untersucht die Haltung des Episkopats zur Entnazifizierung. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß die bischöfliche „Kritik im Namen der Rechtssicherheit und der sozialen Gerechtigkeit zu einer pauschalen und tendenziell allumfassenden Apologie der ‚Mitläufer'" (54) geriet. Obwohl man der Argumentation des Vf.s im wesentlichen zustimmen kann, wirkt die altlinke Terminologie in den Spuren Kraikers et al. etwas irritierend.

Auch Karen Riechert, die nach der Einstellung der Kirche zu den Nürnberger Kriegsverbrecherprozessen fragt, spart nicht mit Kritik an Bischöfen und profilierten Laien. Nürnberg sei in seiner Bedeutung als rechtliches und moralisches Ereignis nicht erkannt worden. Während man mit anderen gesellschaftlichen Gruppen den „nulla poene sine lege-Rigorismus" (36) geteilt habe, sei der Hinweis auf ein höheres, göttliches Gericht spezifisch katholisch gewesen. Nur am Rande des katholischen Milieus habe es kritischere Stimmen gegeben.

Einem Wortführer dieses ‚anderen Katholizismus' ist der Beitrag von Ulrich Bröckling gewidmet. Er untersucht die Konzeption eines sozialistischen Europas bei Walter Dirks. Die Stärke des Publizisten habe eher in der Kritik gesellschaftlicher Verhältnisse und in der Proklamation von Zielen gelegen als in der politischen Umsetzung. Seine Ideologie des ‚Dritten Weges' sei gescheitert, weil sie das Modernisierungspotential der westlichen Nachkriegsgesellschaften eklatant unterschätzt habe. Dennoch, so Bröckling, besitze seine Alternative „Sozialismus oder Barbarei" gerade für unsere Gegenwart, in der der Kapitalismus als konkurrenzlos erscheine, Aktualität.

Einen Brückenschlag zwischen Christentum und Marxismus versuchte auch der weit weniger bekannte akademische Lehrer Dirks, der nach 1945 in Tübingen lehrende Theologe Theodor Steinbüchel. Andreas Lienkamp erkennt in ihm einen Wegbereiter der im Zweiten Vatikanischen Konzil vorgenommenen Öffnung der Kirche für die moderne Welt. Er habe weit stärker als bislang angenommen in verschiedene Gruppierungen des deutschen Katholizismus hinein gewirkt.

Dem Verhältnis zwischen Kirche und Parteien wendet sich Markus Köster in einem instruktiven Beitrag über das Bistum Münster zu. Er kann zeigen, daß trotz der epochalen Neuerung der Gründung der CDU als interkonfessioneller Volkspartei die Haltung der Kirche gegenüber den Parteien noch lange von traditionellen Verhaltensmustern geprägt blieb. Er bestätigt damit die Erkenntnis neuerer sozialgeschichtlicher Studien, daß für den deutschen Katholizismus die sechziger Jahre einen weit gravierenderen Einschnitt darstellten als die Jahre 1933 und 1945.

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Stefan Meissner in seiner Studie über den ‚Schulkampf' in der Diözese Rottenburg. In der Auseinandersetzung um die katholischen Bekenntnisschulen blieben Argumentation und Strategie der Kirchenleitung nach 1945 im wesentlichen unverändert. Freilich zeichnete sich die durch die baden-württembergischen Landesverfassung im Jahre 1967 besiegelte Niederlage der Kirche schon relativ früh ab.

Die folgenden drei Beiträge richten ihr Augenmerk v. a. auf innerkirchliche Entwicklungen. Wilhelm Damberg erblickt in der 1922 proklamierten und in Deutschland nach 1945 verstärkt protegierten Katholischen Aktion einen eindrucksvollen Beleg für Hürtens These von der „Verkirchlichung" des Katholizismus. Die Anbindung des ursprünglich weitgehend unabhängig organisierten Laien-Katholizismus an die kirchliche Hierarchie sei zugleich Ausdruck eines veränderten Kirchenverständnisses gewesen, das darauf vertraut habe, durch die Feier der Liturgie und durch religiöse Schulung die Identität des einzelnen Katholiken auszubilden. Dem könnte man entgegenhalten, daß die Katholische Aktion nur eine organisatorische Umstrukturierung innerhalb des alten Kirchenparadigmas war, die dann freilich ungewollt gesellschaftliche Individualisierungs- und Emanzipationsprozesse innerkirchlich förderte. Wenn von den Kirchenführern der „mündige Katholik" beschworen wurde, meinte dies jedenfalls keine innerkirchliche Mündigkeit, sondern nur die Fähigkeit, kirchliche Positionen in der Gesellschaft selbständig und offensiv zu vertreten. Verwunderung auslösen muß in diesem Zusammenhang Dambergs positive Wertung des ‚Opus Dei' als „eine quasi ordensähnlich verselbständigte Umsetzung der Idee der Katholischen Aktion", die „klassenübergreifend wie ein unsichtbares Netzwerk für die Verchristlichung der Gesellschaft" (159) wirkte.

Frei von solchen Irritationen konstatieren auch Ewald Frie für den Deutschen Caritasverband und Ulrike Altherr für die katholischen Frauenorganisationen im Bistum Rottenburg gewisse Verkirchlichungstendenzen. Während dem DCV angesichts des gewaltigen Problemdrucks in der Nachkriegszeit laut Frie ohnehin kaum eine andere Wahl blieb, als die in der NS-Zeit notwendige Defensivstrategie offensiv zu wenden, stieß das Verkirchlichungskonzept nach Altherr bei den Frauen schnell auf Grenzen, weil es zwar ihre Innerlichkeit förderte, aber auf Grund der Fixierung auf ein konservatives Frauenbild ihren Erfahrungen in der Kriegs- und Nachkriegszeit nicht Rechnung trug. Ungeachtet des Wertes solcher Einzelbeobachtungen muß der Begriff der Verkirchlichung m. E. grundsätzlich in Frage gestellt werden: Wird hier nicht weitgehend unreflektiert ein bestimmtes Kirchenbild zugrunde gelegt? Warum sollte ein von Laien geleiteter Verein unkirchlicher sein als eine Organisation unter klerikaler Führung? Wird hier nicht Kirche mit Hierarchie verwechselt und folglich euphemistisch von Verkirchlichung gesprochen, wo hierarchische Kontrolle gemeint ist? Völlig unübersichtlich wird es, wenn Frie nicht nur von Verkirchlichung, sondern sogar von Verchristlichung spricht, während er fast im gleichen Atemzug eine Professionalisierung der Caritas-Strukturen feststellt. Hier zeigt sich dringender Klärungsbedarf auf der begrifflichen Ebene.

Joachim Köhler und Rainer Bendel geben in ihrem Beitrag erste Einsichten in ein umfangreiches Projekt über die Seelsorge an Flüchtlingen und Heimatvertriebenen – ein Feld, das bislang von der Forschung kaum beachtet wurde. Die beiden Vf. sehen durch den konkreten Blick auf die Vertriebenen und ihre Erfahrungen einige zum Gemeingut gewordene Deutekategorien der kirchlichen Zeitgeschichte in Frage gestellt. Wer den differenzierten Blick auf die Wirklichkeit wage, könne weder unbefangen von Verkirchlichung sprechen noch einfachhin die Wandlungsprozesse im Katholizismus erst mit den sechziger Jahren und dem Zweiten Vatikanischen Konzil beginnen lassen. Keine Frage: Köhler und Bendel lieben die polemische Zuspitzung, aber die Ergebnisse ihre Forschungsprojektes darf man mit Spannung erwarten; sie könnten einige lieb gewordene Ansichten über die Nachkriegsgeschichte bald selbst zur Historie werden lassen.

Mit dem abschließenden Beitrag von Bernd Schäfer, der den Blick in die andere Hälfte des ehedem geteilten Deutschlands wendet, sollte wohl in dem ganz auf Westverhältnisse zugeschnittenen Werk eine Ostquote erfüllt werden. Seine grotesk anmutende deutsch-deutsche Geschichte um die Pazifistin Klara Marie Faßbinder und den debilen Intriganten Hans van Nahl will jedenfalls nicht so recht zur Fragestellung des Bdes passen. Interessant zu lesen ist sie gleichwohl.

Am Ende des Buches bleiben mehr Fragen als Antworten. Das spricht nicht gegen den Bd, verweist aber auf die Notwendigkeit weiterer Forschungen, wie sie von Frie und Köhler/Bendel skizziert werden, und signalisiert darüber hinaus Diskussionsbedarf auf der Theorieebene. Unter diesem Aspekt ist es bedauerlich, daß die auf der Tagung in den fachlichen Diskurs eingebrachten systematisierenden und interpretierenden Beiträge von Werner K. Blessing, Michael Ebertz, Wilfried Loth und Thomas Ruster in der Veröffentlichung keine Berücksichtigung gefunden haben. So bleibt dem Leser als roter Faden allein die problemorientierte Einführung der beiden Hg. Köhler und van Melis sehen durchaus die Spannung zwischen empirischen Details und übergreifenden Erklärungsversuchen, wagen aber dennoch ein notwendiges Resümee. Danach sei der deutsche Episkopat mit seinem Anspruch einer Führungsrolle sowohl innerkirchlich als auch gesamtgesellschaftlich gescheitert. Der Graben zwischen ideologischer Fixierung und gesellschaftlicher Realität sei nicht mehr zu überbrücken gewesen. Die Kirche, die 1945 zwischen den Ruinen als Siegerin aufgetreten sei, habe sich in den fünfziger und sechziger Jahren in den Trümmern ihrer eigenen Gesellschaftsvorstellungen befunden. Die spannende Frage nach Kontinuität und Diskontinuität angesichts dieses ‚Zusammenbruchs' bleibt vorläufig unbeantwortet. Hier bedarf es unter den Katholizismusforschern noch mancher Trümmerfrauen und -männer.

Ludwigsburg Thomas Breuer

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Kruttschnitt, Elke: **Ernst Bloch und das Christentum**. Der geschichtliche Prozeß und der philosophische Begriff der „Religion des Exodus und des Reiches". – Mainz: Matthias-Grünewald 1993. 425 S. (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, 7), kt DM 52,00 ISBN: 3–7867–1722–2

Welche Gründe gibt es für die Theologie, sich mit dem Denken Ernst Blochs zu befassen? Sicherlich keine, die sich aus der Aktualität seines Werkes ergäben. Bezeichnete in den sechziger und siebziger Jahren der Name Bloch das Zentrum der theologischen Auseinandersetzung mit dem epochalen Phänomen des Marxismus, so scheint ihm nach dem Ende der Studentenbewegung und v. a. durch den Zusammenbruch des sog.n real existierenden Sozialismus die geschichtliche und gesellschaftliche Basis abhanden gekommen. Soll sich die (Fundamental-)theologie gemäß einer Anweisung Bernhard Weltes damit befassen, was die Menschen wirklich denken und in welcher Weise sie sich verstehen und die Wirklichkeit deuten, dann scheinen weder Marxismus noch atheistische Philosophie ein naheliegendes Thema zu sein. An ihre Stelle ist der Dialog der Religionen getreten.

Die Auseinandersetzung mit materialistischen und atheistischen Denkern ist der Theologie nicht politisch aufgedrängt oder vom Zeitgeist auf ihre Tagesordnung gesetzt. Es muß also andere Gründe geben, sich mit einem herausragenden atheistischen Denker wie Ernst Bloch zu befassen: Die Vf.in der o. g. bei M. Seckler verfaßten Diss. nennt derer zwei: erstens sieht sie ein zentrales Desiderat in der theologischen Blochrezeption: seine Gesamtansicht des Christentums ist bisher mit wenigen Ausnahmen kein Gegenstand der Auseinandersetzung gewesen (26). Das entscheidende zweite Motiv ergibt sich für K. aus den universalen Wahrheitsansprüchen des christlichen Glaubens selbst. Wegen dieser Wahrheitsansprüche drängt der Glaube nicht nur zu einer Selbsterläuterung, zu einer Entfaltung seiner eigenen Intelligibilität, die sich der Philosophie als eines Mittels bediente, sondern diese ihre Wahrheit muß seit Thomas von Aquin auch in einer voraussetzungslosen natürlichen Vernunft, weil sie für ihn in der Gestalt des Aristotelismus universale Begriffe ausbildet, selbst annehmbar und als wahr begreifbar sein. Der Glaube muß dem natürlichen Selbstbewußtsein zugänglich sein. Insofern hat der Glaube ein ursprüngliches Interesse daran, von außen wahrgenommen zu werden (17, 27). Diese Außenwahrnehmung des Christentums hat zugleich eine produktive oder kritische Bedeutung für seine glaubenswissenschaftliche Selbsterläuterung; keinesfalls ist sie der Theologie ins Belieben gestellt (28).

Im Werk Blochs liegt nun eine Wahrnehmung der jüdisch-christlichen Tradition vor, die zwei Extreme umspannt: zum einen beansprucht Bloch in formaler Hinsicht nicht nur einen voraussetzungslosen, philosophisch autonomen Standpunkt gegenüber dem Christentum (das wäre nicht mehr als die Scholastik von der Philosophie forderte), sondern erweitert diese methodische Voraussetzungslosigkeit zu einer inhaltlichen: er betrachtet die jüdisch-christliche Tradition von einem dezidiert atheistischen Standpunkt. Zum anderen trachtet er diesen Standpunkt, diesen methodischen Ausgangspunkt gerade in der Versenkung in die materiale Geschichte der jüdisch-christlichen Tradition zu bewähren. In den Texten des AT und des NT sowie in der Kirchen- und Ketzergeschichte des Christentums will er den Sinn einer atheistischen Grundoption demonstrieren.

In einem instruktiven Durchgang durch die wichtigsten Stationen der bisherigen theologischen Blochrezeption zeigt K., daß diese sich entweder von Blochs „lärmenden Atheismus" hat verwirren lassen, um dann den Atheismus als methodisch inadäquat für die Lektüre der großen Dokumente der Tradition apriori auszuscheiden (womit dann auch jede Beschäftigung mit den materialen Einsichten Blochs sich erübrigte), oder sie hat umgekehrt mit exegetisch-historischen Einzeluntersuchungen Bloch zu widerlegen versucht, ohne damit die Bedeutung seiner Interpretationen erkennen und bearbeiten zu können (133). Angesichts dieser Situation der Sekundärliteratur läßt sich die Vf.in von der methodischen Maxime leiten, daß nur mit einer immanenten, deskriptiven „Erhebung und Rekonstruktion von Blochs Gesamtansicht des Christentums innerhalb seines philosophischen Werkes" (29) Nähe und Differenz zur Selbsterläuterung der Glaubensgeschichte zu ermessen ist. Diese „kritische (Abstands-) Messung" mündet in jenen Problemzusammenhang, der seit Hegel die Bestimmung des Theologie-Philosophie-Verhältnisses darstellt: Bloch rekonstruiert die jüdisch-christliche Tradition als Erscheinung der wahren Religion mit einem prozessual-teleologischen Vorbegriff der Geschichte. Das Christentum entspricht seinem philosophischen Normbegriff der Religion. Es ist die geschichtliche Erscheinung des Eschaton von Mensch und Welt. Aber darin bleibt es religionshaft und unbegriffen. Das Christentum ist unbegriffene „Hoffnung in Totalität". Die Philosophie hebt die Religion in ihren utopischen Begriff auf (zusammenfassend 402/403). Freilich ist dieser Begriff der Religion nicht ihre Substanz – darin unterscheidet sich Bloch von Hegel – sondern erhebt sie zum hellsten Bewußtsein vom Noch-Nicht-Sein des „Reiches", das die Geschichte als ihr eigenes Ziel und Novum in der Religion aus sich heraustreibt. Als so begriffene Religion kann Bloch ihre Gehalte sowohl als Bedingung des Begriffs, aber auch als dessen in sich selbst bewußtlose Vorstufe affirmieren.

Damit ist der Abstand zwischen der glaubenswissenschaftlichen Selbsterläuterung des Christentums und der Religionsphilosophie Blochs formell markiert: Daß eine philosophische Befassung mit Religion von der Normativität ihres Erfahrungskontinuum methodisch abstrahiert, ist an sich keineswegs kritikwürdig; wie anders sollte Philosophie mit Religion umgehen als ihre Form und ihre Gehalte zu denken? Ebenso verhält es sich, wenn eine Philosophie als Gestalt der natürlichen Vernunft für die normativen Erfahrungen der Befreiung und Erlösung der jüdisch-christlichen Tradition nach ebenso natürlichen Ursachen fragt. Einzig bleibt der Theologie die Demonstration der Irreduzibilität der Glaubenserfahrungen auf die bisherige Geschichte und die Verteidigung des Rechtes, sie als geschenkte Erfahrung zu verstehen. Daß dieses Verständnis die einzig wahre Deutung der Erfahrungen ist, impliziert auch, daß ihre Aufhebung in einen Begriff eines konkreten philosophischen Entwurfs tatsächlich scheitert. Es gibt Erfahrungen, die resistent sind gegenüber ihrem Begriff. Sie sind allein darin adäquat gedacht, daß ihr Begriff das, was er begreift, weder aus sich selbst hervorbringen noch jemals selbst vollziehen kann. Erfahrungen, die sich damit begnügten, daß ihr Inhalt gedacht oder phantasiert würde, gäben sich selbst auf. Das Glaubensbewußtsein impliziert die indirekte oder negative Bestimmung eines Momentes, das in das Wissen nicht eingehen kann, das nach Kant deswegen angeschaut werden muß, um begriffen werden zu können.

Was ist unter dieser Perspektive von der Blochschen atheistischen Rekonstruktion des Christentums zu halten? Die Einsicht, daß es sich hier um eine Philosophie handelt, die das Christentum als tendenziell atheistisch denkt, und die Notwendigkeit der Anerkennung der Autonomie dieser Ansicht aus den Wahrheitsansprüchen des Glaubens selbst, heben sich nicht gegenseitig auf, wenn es die Theologie als ihre Aufgabe erachtet, auch gegenüber diesem Denken ihre Wahrheit in dessen Plausibilitäten zu bewähren – sei es, daß sie diese als Selbstmißverständnis überführt oder ihre immanenten Widersprüche aufdeckt. Wie K. diese wichtige Aufgabe angeht und wie weit sie kommt, darüber soll eine kurze Skizze ihrer einzelnen Arbeitsschritte informieren.

Für K. ist die Religionstheorie Blochs grundsätzlich eine Geschichtsspekulation, die wohl von der Glaubensgeschichte und ihren Dokumenten ausgeht, ihr dennoch äußerlich bleibt. Das wird in der Gliederung und Anordnung v. a.

der beiden zentralen Teile deutlich. In *Teil 2* behandelt K. Blochs Umgang mit der „geschichtlichen Erscheinung des Christentums", im *Teil 3* dessen philosophischen Begriff. Zwar ist für Bloch die geschichtliche Erscheinung des Christentums keineswegs beliebig oder bloße nebensächliche Exemplifikation einer Idee. Die Sache selbst, für die die zentralen religionstheoretischen Termini „Exodus" und „Reich" stehen, hat sich geschichtlich grundgelegt und anfanghaft gezeigt. Aber diese Geschichte ist noch nicht zu sich selbst gekommen. Sie ist radikal offen und nach wie vor vom Scheitern bedroht. Nur als Tendenz, als offener Prozeß, als noch ausstehendes Ziel und in diesem Sinne als Utopos ist Religion geschichtlich real. Deren Anspruch auf Wirklichkeit formulieren kann nur ihr kritisch normativer Begriff, der immer auch ihren Mangel an geschichtlicher Gewordenheit mitformuliert – als „wäre" die Religion des Exodus und des Reiches erschienen (271ff, §12).

Nach K. wäre Bloch unter seinem Niveau rezipiert, würde man diesen kritisch normativen Begriff der Religion nicht von einer bloß theoretischen Rekonstruktion des Christentums oder einer Phänomenologie seiner Geschichte unterscheiden (278); es ist ein Religionsbegriff, für den Bloch den Anspruch erhebt, selbst aus der Geschichte der Religion gewonnen zu sein; deswegen kann auch nicht mit formalen Argumenten bestritten werden, daß es sinnvoll ist, ihn auf diese Geschichte anzuwenden und ihn als Authentizitätskriterium zur Scheidung wahrer von falschen Phänomenen der Religion zu gebrauchen. Der Inhalt dieses Authentizitätskriterium ist die Hoffnung. Überall wo Hoffnung am Werk ist, da ist wahrhafte Religion (287). Keinesfalls gilt jedoch umgekehrt, daß dort, wo Religion ist, auch Hoffnung ist (308ff). Dabei ist sich K. der Tatsache bewußt, daß bei Bloch keine konsistente Religionstheorie vorliegt (280). Dennoch ist für sie dieser – letztlich ambivalent bleibende – Religionsbegriff der Schlüssel für die Blochsche Religionsphilosophie: Religion treibt die Hoffnung aus sich heraus. Und als Begriffene setzt sie sich selbst zum Kriterium echter Religion und zum Grund der Kritik der falschen, die Knechtschaft verlängert und rechtfertigt.

Hoffnung ist dabei zunächst ein allgemeinanthropologisches Datum, das K. im Kontext der psychologischen Affektenlehre Blochs, sodann in den vielzähligen alltagsphänomenologischen Deskriptionen und schließlich als unausweichliches Datum in der Frage des Menschen nach sich selbst, seinem Woher und Wohin antrifft. In der bleibenden Entzogenheit des Menschen gegenüber sich selbst drängt sich diese Existenz des Menschen als ein Transzendieren ins Bewußtsein, weil die Fülle seiner Wirklichkeit im „Dunkel des gelebten Augenblicks" verborgen bleibt und weil der Mensch in der Reflexion um diese Differenz zu sich selbst wissen kann. Diese Hoffnung als Grundsignatur des menschlichen Bewußtsein korreliert jedoch mit der objektiven Wirklichkeit: das Noch-Nicht-Bewußte korreliert mit dem Noch-Nicht-Gewordenen (293, 299). Unter diesen Stichwort der Objektivität der Hoffnung als materielle Möglichkeit, als objektives Noch-Nicht-Sein, das sich vom Sein ebenso unterscheidet wie vom Nichts, liefert K. eine Skizze der kritisch-utopischen Metaphysik Blochs, sowie seiner Reformulierung zentraler theologischer Begriffe wie den der Schöpfung etc. Wirklichkeit ist für diese Art der Ontologie immer das, was über sich selbst hinaus ist, d.h. was die Fülle und Endgültigkeit seiner Wirklichkeit noch immer vor sich hat. Ja, dasjenige allein ist lebendig, das seine Identität aus dem bezieht, was es selbst noch nicht ist. Umgekehrt ist dasjenige, was sein Werden und Streben beendet hat, tot.

Von daher wird der zweite – kritisch unterscheidende – Teil der Definition der Religion als Hoffnung verständlich: Die Religionsgeschichte hat eine Fülle von Objektivationen, von Hypostasen dieser Hoffnung hervorgebracht. Diesen „Gotthypostasen" sind zwei Momente inne: Sie sind Dokumente der Ruhigstellung der Hoffnung, ihres Erlöschens, der Scheinbefriedigung der menschlichen Sehnsucht mit partikularem Seienden. Mit dieser Kritik zielt Bloch, so führt K. aus, auf die meisten Gottesbegriffe der theologische Tradition (344–350). Dennoch behalten sie ein positives Moment. Sie stehen an der Stelle der ungestillten Sehnsucht; auch wenn sie sie durch Scheinlösungen befriedigen, können sie sie nicht gänzlich beseitigen. Selbst als Illusion und kruder Aberglaube ist Religion noch vermittelter Ausdruck einer Protestation (312).

Ebenso wird von diesem Kriterium jeder wahren Religion deutlich, daß Bloch im Ansatz seiner Metaphysik gefeit ist gegen falsche, innergeschichtliche und eindimensionale Lösungen der Widersprüche des menschlichen Lebens. Er ist insofern der große Revisor eines vulgärmarxistischen Mißverständnisses, daß der Sozialismus, das Reich der Freiheit, jede Religion überflüssig mache, weil es hier keinen gewaltsamen, vorzeitigen Tod mehr gibt und sich deswegen der Mensch mit seinem natürlichen Tod und seiner natürlichen Endlichkeit versöhnen könne. Für Bloch wäre eine derartige diesseitige Versöhnung gegen das Wesen des Menschen und die Dynamis allen Wirklichen: Umgekehrt befreit die Überwindung des Zwanges und der Notwendigkeit den Menschen dazu, die Hoffnungsstruktur seines Wesens um so intensiver zu entfalten und sich dem Problem des Todes und der Endlichkeit in letzter Angemessenheit zu widmen. – Die Blochsche Geschichtsspekulation, für die die Religion ein entscheidender Inhalt ist, ist somit nicht einfach Verdieseitigung oder schlechte Säkularisierung von Religion. Weil er, gegen die Hauptströmungen marxistischer Philosophie, an der Unterscheidung von dem geschichtlichen Reich der Freiheit und jenem Reich, auf das letzteres um so intensiver hinausgeht, festhält, aber nicht und niemals einen Punkt der Erreichbarkeit vorwegnehmen kann, ist also die Entgegensetzung von Bloch und Christentum weitaus schwieriger als ein großer Teil der theologischen Blochrezeption dies suggeriert.

Die *opinio maior* der theologischen Blochrezeption pflegt den fundamentalen Differenzpunkt zwischen Theologie und der atheistischen philosophischen Rekonstruktion der jüdisch-christlichen Tradition darin festzumachen, daß bei Bloch an die Stelle Gottes die Materie trete (374). Darauf antwortet K. mit einer doppelten Differenzierung: Erstens fordert die Vf.in, den Blochschen Materiebegriff genauer anzuschauen als dies gewöhnlich geschieht. Er ist nicht synonym mit einem mechanistischen Natur- und Materiebegriff, sondern steht vielmehr dem Lebensbegriff Bergsons oder Simmels nahe (siehe dazu die beiden Exkurse 318–332). Zweitens nimmt sie die vorneuzeitlichen und vormodernen Wurzeln des Materiebegriffs sehr ernst. Materie ist ein theoretischer Begriff und nicht einfach unbelebte oder unbeseelte Wirklichkeit. Der Materie kann man nicht einfach in der alltäglichen Wahrnehmung oder im naturwissenschaftlichen Experiment begegnen und gar durch dieses Experiment die Totalität ihrer Bestimmungen abschließend ermitteln. Vielmehr ist Materie genau das, was sich diesem objektivierenden Zugriff entzieht. Der Kern der Materie ist mit einer Geheimnistiefe und letztlichen Unvorhersehbarkeit ausgestattet; sie ist mehr Möglichkeit als Wirklichkeit – und zwar Möglichkeit, die nicht nur die Erweiterungsfähigkeit und Veränderbarkeit der vorhandene materialen Wirklichkeit aussagt, sondern Möglichkeit ist ihr Kern. Sie hat das, was sie ist, vor sich und außer sich. Materie ist Offenheit: Bewegung und Gerichtetheit auf ein äußerlichen Ziel sind in ihr dynamistisch, nicht aber als qualitative Beschaffenheit schon enthalten. Hier stellt sich die Frage, inwiefern es Bloch gelingt, den dynamistischen Materiebegriff nichtevolutionistisch zu denken. Denn das Evolutionsparadigma läßt sich selbst im krudesten Biologismus nicht auf die bloße quantitative Ausdehnung des qualitativ schon vorhandenen simplifizieren. Umgekehrt wäre mit einer Vorstellung des Novum, durch anonyme kontingente Entwicklungssprünge jeweils Realität zu erlangen (etwa durch Genmutationen auf Grund von Selektionsdruck) ein Widerspruch zu der zutiefst humanen Potenzialität, als die Bloch die Materie denkt. Das wäre ein möglicher Ansatzpunkt einer theologischen Blochkritik, den K. nicht weiter beachtet. – Darauf braucht sie allerdings auch nicht einzugehen, weil für sie die entscheidende Eigentümlichkeit des Blochschen Atheismus nicht darin liegt, daß er Gott mit Materie vertausche, sondern im Begriff des Reiches (375). Blochs atheistischer Religionsbegriff denkt den unter Gott gedachten und erscheinenden Inhalt philosophisch als Noch-Nicht-Sein des Reiches (350). Mit diesem Begriff des Reiches knüpft Bloch inhaltlich an die tiefsten Intentionen des NT und der Apokalyptik an. In der breit angelegten Darstellung ihres zweiten Teils (§ 9 und § 10) zeigt K. die Nähe zu den Texten der Schrift und der Tradition. Es ist nicht einfach ein ideologisches Säkularisat, mit dem ein bestimmtes gesellschaftliches Entwicklungsniveau religiös überhöht und gegen Kritik immunisiert werden soll (an der Verteidigung des real existierenden Sozialismus war Bloch wenig bis gar nichts gelegen, eher daran, mit dem Christentum seine erstarrten Verhältnisse zum Tanzen zu bringen). Das Reich ist auch nicht einfach durch Arbeit und politische Praxis herstellbar. Das Reich bleibt immer eines, daß es nur je geben wird, wenn geschichtlich zu ihm aufgebrochen und ausgezogen wird. Das Reich ist nicht das Ergebnis des Auszugs, das den Auszug aus der Knechtschaft beendete, sondern es ist dasjenige, was als Unverfügbares aufleuchtet, wenn der Aufbruch gewagt wird. So ist diesem zentralen Topos der Blochschen Religionsphilosophie nicht ohne weiteres ein transzendentes Moment abzusprechen. Um so drängender stellt sich dann für eine sympathisierende theologische Interpretation, wie sie K. auf eindrucksvolle Weise vorlegt, die Frage nach dem Atheismus dieses Transzendierens, nach dem Sinn der berühmten Wendung: Transzendieren ohne Transzendenz.

Mit Kasper, Pannenberg und Seckler gewinnt K. in der theoretischen Spitze ihrer Interpretation einen Begriff des Atheismus, den sie für theologisch kompatibel hält. Sie knüpft dabei an die relativen Atheismen an, die nicht weltanschaulich universal das Dasein Gottes leugnen, sondern bestimmte Theismen für falsch halten. Bloch universaliere nicht einen negativen Satz wie: „Es gibt keinen Gott", dessen Unbeweisbarkeit evident ist. Bloch universalisiert vielmehr die Destruktion falscher und endlicher Gotteshypostasierungen. Er universaliert diese Destruktion dergestalt, daß er sie als den Kernvorgang der Religionsgeschichte nachzuweisen trachtet. Er wendet also keinen metaphysischen Atheismusbegriff auf die Religion an, sondern gewinnt einen bestimmten Begriff der Destruktion falscher Gottesvorstellungen aus der Versenkung in die Dokumente der Religion selbst. In der Überlieferungen der göttlichen Selbstoffenbarung, als welche Juden und Christen die Heilige Schriften glauben, sucht er zu zeigen, daß der Prozeß der Religion nichts anderes ist als ein Aufbruch aus den falschen und interessebedingten Setzungen hypostasierter Götter. Für Pannenberg, Seckler, man könnte hinzufügen Rahner, ist diese Kritik und Selbstkritik der Religion genau jener biblisch bezeugte Vorgang, in dem eine echte Gottesbeziehung gewonnen wird – zu einem Gott, der kein selbst produziertes Bildnis ist, der unverfügbar bleibt, der immer größer ist als alle Vorstellungen, die sich Menschen je über ihn machen können und der in der Offenbarung sich selbst zu erkennen gegeben hat als der Unfixierbare, Unbegreifliche und als bleibendes unendliches Geheimnis.

Hier sieht K. – unter Rückgriff auf die Gotteslehre Tillichs (381) – einen Konvergenzpunkt zwischen Blochs atheistischer Deutung des christlichen Glaubens und der theologischen Gewinnung eines Begriffs der Transzendenz Gottes. Freilich scheint sie hier – gegen ihre eigene methodische Absicht – Bloch zumindest zum negativen Theologen zu taufen (28 zitiert K. ihren Doktorvater Seckler, der Blochs Religionsphilosophie nicht nur Päambulum der Theologie, sondern als genuine Theologie bezeichnet). Zu fragen bleibt, ob Blochs Atheismus nicht doch in seiner Denkbewegung der Theologie entgegengesetzt bleibt, auch wenn seine materiale Nähe im religionskritischen Motiv der fortlaufenden Verneinung endlicher Hypostasierungen gleichsam koextensiv zur Glaubensgeschichte nicht zu leugnen ist: denn für die von K. bemühten Theologen ist dieser Prozeß der Transzendenzgewinnung substanziell Offenbarungsgeschehen, d.h. ein Prozeß, in dem sich Gott selbst mitteilt als der Unfi-

xierbare und alles Endliche Übersteigende und dessen alleinige Ursache er nur selbst sein kann. Für Bloch bleibt ein Verständnis, für das dieses Geschehen Offenbarungsgeschehen ist, ein Mißverständnis des Menschen. Es verkennt die Fähigkeit des Menschen zur Selbsttranszendenz; es bleibt – wie sie selbst andeutet (385) – gefangen im religiösen Bewußtsein.

K. beweist zu viel – zumindest mehr als für die Klärung des Verhältnisses der Theologie zu Bloch notwendig ist. Um sein Werk zur theologischen Pflichtlektüre zu erklären, bedarf es weder des Nachweises, daß es sich um eine anonyme oder kryptische Theologie handelt, noch tagespolitischer Nützlichkeitserwägungen. In diesem Zusammenhang wirkt der Teil 1 über das Christentum im Privatleben Ernst Blochs überflüssig. Obwohl K. äußerst kenntnisreich und mit großer Einfühlungskraft die mannigfachen Berührungen Blochs mit Christen und christlichen Theologen dokumentiert, so kann dies jedoch kaum mehr erhellen als die ungeheure Achtung und Respekt, ja die Leidenschaft, mit der Bloch v. a. das AT und die Propheten liest, was in seinen Texten spürbar ist. Über Derartiges ist die Arbeit von K. in ihrer argumentativen Substanz weit erhaben. Sie braucht kein biographisches Zusatzargument, um zu überzeugen. Ihr kommt das Verdienst zu, in getreulicher und souveräner Darstellung Blochs, unter Würdigung und Gewichtung der wichtigsten Argumente und Interpretationen nicht nur der theologischen Sekundärliteratur, sowohl in formaler als auch materialer Hinsicht den Nachweis erbracht zu haben, daß Bloch ein zwingender Name ist, mit dem ein zentraler Aspekt des Ringens um die Kompatibilität der philosophischen und theologischen Wahrheitsansprüche endgültig benannt ist – und dieser Name bleibt, auch wenn sein Werk an Tauschwert auf dem Meinungsmarkt verloren hat.

Bonn Ottmar John

The Otherness of God, ed. by Orrin F. Summerell. – Charlottesville VA: University Press of Virginia 1998. VIII, 306 S., geb. $ 37,50 ISBN: 0–8139–1771–9

Der theologisch-philosophische Sbd mit 15 Beiträgen zur Frage nach der Andersheit Gottes ist aus einem Symposium hervorgegangen, das im April 1994 an der University of Virginia zu Ehren von R. P. Scharlemann stattfand. Dabei ging es ganz im Einklang mit dem Geehrten nicht zuletzt darum, kontinental-europäisches und angloamerikanisches Denken miteinander ins Gespräch zu bringen. Andersheit ist, wie der Hg. einleitend feststellt, ein dominierendes Motiv, wenn nicht gar die treibende Kraft gegenwärtigen Denkens; „and the otherness of God ... is a major theme of current philosophical and religious thought" (1).

Die Art. gliedern sich, auch wenn das Inhaltsverzeichnis formell keine solche Einteilung vornimmt, in drei Gruppen. Sechs Aufsätze behandeln herausragende Gottesdenker der westlichen Tradition, vier konzentrieren sich auf das zeitgenössische französische Differenzdenken; in fünf Texten werden schließlich Aspekte der Säkularität in Gott bzw. im Gegenüber zu Gott thematisiert. Dem Bd ist ein detaillierter 15seitiger Index beigegeben. Der geistesgeschichtliche Bogen der ersten Gruppe ist von Anselm von Canterbury bis Martin Heidegger gespannt. J. Clayton blickt auf die *„Otherness of Anselm"*, wobei er nicht nur das auf die Andersheit Gottes abhebende ontologische Argument im Blick hat, sondern dieses auf die uns fremde Andersheit der monastischen Lebensform des Anselm bezieht und darin eher als „erbaulich" denn als „apologetisch" versteht. Während R. L. Hart sich mit Bezug auf Meister Eckhart mit Gott und Geschöpf in der Ewigkeit und Zeit des Nichtseins befaßt und von daher das theologische Verständnis der creatio ex nihilo überdenken will, bedenkt B. Mojsisch die Frage der Andersheit Gottes als Koinzidenz, Negation und Nichtandersheit bei Nikolaus von Kues. Martin Luthers Insistieren auf der existentiell erfahrenen und erlittenen Andersheit Gottes und die heutige Relevanz von deren kreuzestheologischer Auslegung beschäftigt H. Schwarz. D. E. Klemm widmet sich in *„The Desire to Know God in Schleiermachers ‚Dialektik'"* dessen Konzeptualisierung der Aufgabe, Gott sowie dessen Andersheit zu denken, die er über ein Denken der Grenzen des Denkens wie des Seins in bezug auf das Bewußtsein als deren Prinzip angeht. O. F. Summerell expliziert Heideggers Konzeption der theologischen Differenz, die Gott nicht nur vom Seienden, sondern auch vom Sein unterscheidet und die Andersheit Gottes dem gläubigen Dasein erschließt.

In der zweiten Gruppe macht sich C. E. Winquist mit einem Verständnis von Philosophie als diskursiver Praktik im Anschluß an Gilles Deleuze Gedanken zum riskanten Werden der Metaphysik. M. Westphal vertritt die These, daß wir durch Derrida eher als durch die neoplatonische negative Theologie eines Pseudo-Dionysius oder Eckhart „to a genuine otherness of the divine" (156) gelangen, die Westphal, der französischen Phänomenologie folgend, in der Erfahrung von Schuld und Scham statt in der von Endlichkeit und Furcht festmacht. Ihm zufolge beinhaltet der Glaube die Überwindung ontologischer Xenophobie „or, to speak more precisely, overcoming the xenophobia that takes place as ontology" (168). Nach M. C. Taylor kann uns in den gegenwärtigen postmodernen Zeiten Kierkegaard lehren, daß die Gottesfrage die Frage der Andersheit darstellt, während uns Derrida lehrt, daß letztere weder eine fundamentale Differenz noch eine einfache Opposition beinhaltet. Die Herausforderung postmoderner theologischer Reflexion besteht laut Taylor darin, „to refigure the otherness of God as nondialectical, nonoppositional difference" (188). J. D. Caputo zieht das s. E. zweideutige Werk von Jean-Luc Marion heran für seine sprachphilosophisch-phänomenologische Reflexion über die Frage, ob Gott ganz anders ist bzw. sein kann.

In der dritten Gruppe von Beiträgen spricht T. J. J. Altizer das sich auch bei William Blake und James Joyce findende gnostische Motiv der Alterität Gottes als Bild des Satans an. G. Hummel entfaltet von Tillich her Gottes Andersheit als dessen Säkularität. A. Jäger bringt gegenüber der metaphysischen Tradition den lebendigen Gott der Bibel und dessen Insistieren in bezug auf die gefährdete Wirklichkeit des Lebens zum Zuge. W. Schweiker rekurriert auf Karl Barths göttliche Gebotsethik und stellt deren Problematik (der Machtanfälligkeit) und Potentiale heraus. W. C. Klink schließlich beleuchtet den Zusammenhang von Ökologie und Eschatologie. S. E. haben die Naturwissenschaften eine eschatologische Dimension, welche die Konstruktion eines theologischen Modells des Einbrechens Gottes in die Welt erlaubt.

Der reichhaltige, ebenso hoch reflektierte wie heterogene, kaum auf einen Nenner zu bringende Bd besticht durch seinen weiten Horizont, wenngleich dieser dennoch fast ausschließlich westlich bleibt. Als Stärke sehe ich zum einen die markante Rekapitulation von Schlüsselpositionen der philosophischen Tradition, zum anderen die konzentrierte Präsentation aktueller Debatten zur Andersheit Gottes im Umfeld des Differenzdenkens. Ob zum Denken der Andersheit Gottes Metaphysik gehört, taugt, hinderlich oder notwendig ist, und welche Form von Metaphysik solches gegebenenfalls leistet bzw. verhindert, diese Frage klingt zwar durch viele Aufsätze hindurch an, hätte m. E. aber eine systematische Behandlung erfordert. Ebenfalls hätte eine stärkere Einbeziehung der biblischen Perspektiven und Argumente dem Bd noch mehr Profil verliehen. Dann hätte nämlich noch deutlicher werden können, was Summerell einleitend im Anschluß an Scharlemann so auf den Punkt bringt: „the divine freedom to be other than the same ... is that total otherness than which none greater can be conceived or experienced" (12).

Luzern Edmund Arens

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte

Hausberger, Karl: **Herman Schell (1850–1906).** Ein Theologenschicksal im Bannkreis der Modernismuskontroverse. – Regensburg: F. Pustet 1999. IX, 543 S. (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte, 3), kt DM 78,00 ISBN: 3–7917–1663–8

Am 28. Februar jährte sich zum 150. Male der Geburtstag des einstigen Würzburger Apologetikprofessors Herman Schell. Schon das wäre Grund genug gewesen für dieses umfängliche Buch aus der Feder des Regensburger Kirchenhistorikers. Der Jubilar war einer der bedeutendsten Systematiker auf einer katholischen Lehrkanzel des 19. Jh.s. Hätte es damit sein Bewenden gehabt, würde allerdings seine Persönlichkeit allenfalls noch die Fachkollegen und die Dogmengeschichtler interessieren. Schell ist aber darüber hinaus eine der großen tragischen Gestalten der neueren Kirchengeschichte geworden, dessen Schicksal v. a. aus dem Grund ernsteste wie breiteste Aufmerksamkeit verdient, weil die Mächte und Gewalten, die das Drama seines Lebens gestalteten, noch keineswegs das Feld geräumt haben. Der Untertitel weist präzis darauf hin, daß dieser an sich friedliche und professorale Mann in die Strudel und Wirbel einer kirchlichen Strömung geriet, deren Grundpositionen im ganzen 20. Jh. Konstanten der Geschichte der römisch-katholischen Kirche geblieben sind. Es ist der Kampf der maßgeblichen Kirchenleiter gegen das „Modernismus" benannte Phänomen aus dem Geist der seit dem Vaticanum II auch offiziell als notwendig erachteten steten Reformmahnung an die Kirche. Inzwischen zählt man die dritte Auflage der damaligen Schlacht.

Hausberger widmet sich denn auch im Gegensatz zu der *bisherigen* ziemlich reichen Literatur über Schell der theologischen Konzeption seines Helden nur, soweit das zum Verständnis der Biographie unumgänglich ist. Im Mittelpunkt der Darstellung stehen die zeit- und kirchengeschichtlichen Konstellationen, die zu Denunziationen, falschen Verdächtigungen, zur Indizierung und endlich zu einer Hetze gegen den Theologen führten, der er, von einem Herzleiden gezeichnet, mit 56 Jahren zum Opfer fiel. Ist das schon böse genug, noch entsetzlicher mutet die beispiellose Kampagne gegen den Toten an, in die sich selbst eine Gestalt wie der hl. Papst Pius X. einspannen lassen mußte.

Man kann sich immerhin heute kaum mehr vorstellen, mit welchen Vorwänden die zuständigen Autoritäten einem der klarsten und prophetischsten Denker der damaligen Glaubensgemeinschaft zu Leibe rückten. Beim Indizierungsverfahren führte (um ein Beispiel zu geben) der vorbereitende Kuriale als sehr belastend an, Schell lehne das Instrument der Inquisition als Gewaltmaßnahme ab, obwohl es doch dem Schutz der Wahrheit diene. Immerhin ist es ein Trost, und unser Buch ist der schlagende Gegenbeweis, daß es trotz aller wahrlich heftigen Anstrengungen des seinerzeitigen Ultramontanismus nicht geglückt ist, das Lebenswerk des Würzburgers anheimzugeben „alle polvere delle biblioteche, ed alla muffa dei magazini", wie der Nuntius Benedetto Lorenzelli in München 1898 es sich gewünscht hätte. Nachdem nachgeborene Kollegen seiner Fak. seit 1957 Werkauswahlen veröffentlicht hatten, erschien von 1968–1994 das Hauptwerk „Katholische Dogmatik" in einer kritischen Ausgabe, an deren Edition der gegenwärtige Inhaber des mainfränkischen Bistums tatkräftig mitgearbeitet hat. Das ist auch eine Form der Wiedergutmachung, hat doch der Oberhirte Würzburgs zur Zeit Schells eine wenig rühmliche Rolle gespielt.

H., seit langem mit den Hintergründen der ersten Modernismuskrise wissenschaftlich befaßt, legt mit seiner großen Monographie die erste umfassende Biographie Schelle vor. Er kann sich dabei auf bisher unbekanntes Quellenmaterial stützen, so auf Akten der heutigen Glaubenskongregation und Bestände des vatikanischen Archivio Segreto. In akribischer Sorgsamkeit, mit klarem Duktus und einer lebendigen, gelegentlich etwas ins Pathetische abgleitenden Sprache schildert er die Begebnisse so anziehend und zugleich so spannend, daß man das halbe Tausend Seiten am liebsten in einem Zuge studieren möchte. In gebotener Objektivität zeichnet er die bescheiden-fromme, aber auch der Geselligkeit zugeneigte Persönlichkeit seines Protagonisten, ohne seinen naiven Optimismus und seine schnell gereizte Kampfeslust zu übergehen. Der Apparat von mehr als 80 S.n bietet erhellende Dokumente zum römischen Verfahren, darunter besonders aufschlußreich die Denunziation des Mainzer Bischofs Haffner mit der endlosen Liste der „Irrtümer" des Prof.s (463–478), aus der dann doch die theologische Sachposition Schells ersichtlich wird. Außerdem liefert der Vf. neben den üblichen Beigaben (Register, Quellen, Literatur) eine genaue Schell-Bibliographie (mit Ausnahme der Rez., die bereits aufgearbeitet sind).

Insgesamt darf man ohne Übertreibung sagen: Ein hochbedeutendes Werk der gegenwärtigen Kirchengeschichtsschreibung ist gelungen; eine außerordentliche Aufhellung einer immer noch weithin im Nebel liegenden Epoche ist erreicht; ein Mahnzeichen wider Ungeist und Unchristlichkeit könnte es für die Leser werden. Aber bekanntlich ist immer noch umstritten, ob man aus der Geschichte etwas je gelernt hat ... Die Hoffnung sollte man nicht verlieren. Dem Vf. ist Dank in jedem Falle sicher.

Regensburg Wolfgang Beinert

Demandt, Johannes: **Johannes Daniel Falk**. Sein Weg von Danzig über Halle nach Weimar (1768–1799). – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 397 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3–525–55820–1

Johannes Falk (1768–1826) ist heute nur noch wenigen bekannt. Dabei hat er sich schon früh als Schriftsteller und Satiriker im Umfeld der führenden Dichter Weimars und später als Autor einer Goethe-Biographie (1832 gedruckt) einen Namen gemacht. Sein soziales Engagement für obdachlose Kinder nach den Freiheitskriegen ließ ihn zum unmittelbaren Vorläufer von J. H. Wicherns „Innerer Mission" werden. Der einst begnadete Satiriker fand schließlich mit der ersten Strophe des Liedes „O du fröhliche ..." (1816) Eingang in zahlreiche Gesangbücher.

Immer noch fehlt eine Biographie Falks, welche den spannungsreichen Momenten seiner Entwicklung von Kindheit an nachgeht, die meist gesondert behandelten theologie- und kirchengeschichtlichen, literaturwissenschaftlichen und pädagogischen Aspekte zusammenführt und für das Verständnis der Spätaufklärung und des frühen 19. Jh. fruchtbar macht. Johannes Demandts Arbeit, eine 1997 in Mainz (G. A. Benrath) angenommene Diss., liefert hierzu in biographisch-theologiegeschichtlicher Ausrichtung einen wichtigen Beitrag zum „frühen" Falk.

Detailliert geschildert werden auf der Basis sorgfältiger Quellenstudien und einer behutsamen Erhebung der autobiographischen Momente in Falks Roman „Johannes von der Ostsee" (1805) dessen Kindheit und Jugend in Danzig (1768–1791), die Studienjahre und die ersten literarischen Arbeiten in Halle (1791–1797) sowie die Anfänge als freier Schriftsteller in Weimar (1797–1799).

D. vermittelt ein anschauliches Bild von der durch reformierte Kirchlichkeit und pietistische Erziehung geprägten Kindheit Falks und der für einen Handwerkersohn – der Vater war Perückenmacher – erschwerten Bildungsmöglichkeiten. So sehr Falk zunehmend unter der pietistischen Enge des Elternhauses, der dortigen Frontstellung gegen alle den menschlichen Eigenwillen stärkende „weltliche" Bildung und dem langjährigen Zwang zur Mitarbeit beim Vater litt, so produktiv wurde diese Konstellation des „Bildungsentzugs" doch für sein schriftstellerisches Berufungserlebnis (wohl 1782) und das beharrliche Ringen, mit dem Falk sein Ziel verfolgte, ein freier Schriftsteller zu werden. Dies verweist auf die wichtige, m. E. noch nicht hinreichend erörterte Grundfrage nach der Transformation pietistischen Erbes im spätaufklärerischen Horizont, dem für Falks Lebensweg entscheidende Bedeutung zukommt: Nicht erst, wie man denken könnte, die späte Nähe Falks zur Erweckungsbewegung, sondern schon die „Bekehrung" zum prophetischen Dichteramt und die schriftstellerische Ausformung des dichterisch Inspirierten, ergriffen von Klopstock, Gellert, Lessing u. a., läßt dieses Erbe erkennen.

Faktisch vollzieht sich die Transformation bei Falk im Kontext der neologisch geprägten Spätaufklärungstheologie. D. arbeitet hier erstmals ausführlich die diesbezügliche Bedeutung des Danziger Predigers S. L. Majewski heraus, der Falks früher Förderer wurde. Ein Auszug aus Falks bislang unveröffentlichten „Unterredungen" mit Majewski – Falks Rolle beschränkt sich freilich im wesentlichen auf die des Fragenden, so daß wir v. a. über das theologische Denken des Predigers informiert werden – ist bei D. im Anhang abgedruckt. Deutlich hervor treten die für Falk wichtig werdenden Grundvorstellungen von Gott als reiner Liebe, vom ethischen Charakter echter Frömmigkeit und vom theologisch wie pädagogisch in der Spätaufklärung vielseitig ausgeformten Entwicklungs- und Perfektibilitätsgedanken. Dieser versprach, auf das Jenseits ausgeweitet, auch die Angst vor dem Tod und der ewigen Verdammnis zu nehmen, die Falk aufgrund seiner pietistischen Erziehung schon früh beunruhigt hatte.

Ein tieferes Interesse an der (fach-)theologischen Meinungsbildung oder am pfarramtlichen Dienst hat Majewski bei Falk nicht zu wecken vermocht. So überrascht auch einigermaßen, daß dieser 1791 in Halle das Theologiestudium aufnahm, von Danziger Gönnern finanziell unterstützt. Offenbar sah er keine andere Möglichkeit, seiner geistig beengenden häuslichen Umgebung zu entkommen. D. macht plausibel, daß Falks Abbruch des Theologiestudiums nicht eigentlich mit der Theologie als Wissenschaft im allgemeinen oder der durchaus unterschiedlich geprägten Theologie der Hallenser Prof.en (J. A. Nösselt, A. H. Niemeyer, G. Chr. Knapp) im besonderen zu tun hatte, sondern die Konsequenz aus seinem Berufungserlebnis zum Dichter und Majewskis Warnungen vor dem Pfarramt als bloßem Brotberuf war. Eine nicht näher erörterte Frage ist, inwieweit der Dichter hier nicht überhaupt die Rolle des Predigers in prophetischer Funktion übernimmt – seinen moralischen Auftrag hat Falk direkt so beschrieben, die bürgerliche Öffentlichkeit der Literaten wird gleichsam zur neuen Gemeinde. Was sich biographisch als Alternative zwischen Pfarramt und freier Dichterexistenz darstellt, ist von weiterreichender struktureller Bedeutung.

Mit dem Studium der Altertumswissenschaften bei dem begeisterungsfähigen F. A. Wolf, der Philosophie bei dem Kantkritiker J. A. Eberhard und selbständiger intensiver Lektüre neuerer Literatur kam Falk seinem Ziel, ein freier Schriftsteller mit breiter Bildung zu werden, näher. Auf drei Reisen nach Weimar suchte er Kontakt mit den bewunderten Dichtergrößen, bevor er 1797 heiratete, nach Weimar umzog und v. a. mit Chr. M. Wieland in freundschaftliche Verbindung trat. Dieser sollte neben dem Halberstädter Dichter J. W. L. Gleim Falks wichtigster Förderer werden und ihm zum Ruf eines über Jahre deutschlandweit bekannten Autors helfen.

Falks literarisches Schaffen war, ob in Satire, Lust- und Puppenspiel oder anderen Formen, von einem ausgeprägten, schon in frühen schmerzhaften Erfahrungen der Standesunterschiede in der Schule zutage tretenden Gerechtigkeitssinn und einem bemerkenswerten religiös-moralischen Rigorismus aus pietistischem Erbe bestimmt. Die Poesie stand für Falk ganz im Dienst lebenspraktischer, auf biblisch-ethischer Basis zu lösender Aufgaben, stand also den späteren Formen tätiger Nächstenliebe nicht so fern, wie der ältere Falk im kritischen Rückblick auf seine Dichterexistenz glauben machen wollte. Die primär moralische und nicht ästhetische Zielsetzung der Poesie erklärt u. a. die Distanz zur (Früh-)Romantik, wird aber gerade auch im Blick auf die (Um-)Brüche in Falks Lebensweg hin zum praktischen Sozialreformer und seine bleibende Distanz zu allen Formen reiner Innerlichkeit weiter zu bedenken sein.

Nicht nur biographisch von Interesse ist dabei die Frage, inwieweit Falks seit den frühen literarischen Arbeiten in Halle zuweilen gefährlich provokativ vorgetragene Obrigkeitskritik vom pietistischen Erziehungsrigorismus und seiner Überführung in den Rahmen einer (spät-)aufklärerischen „vernünftigen" Religiosität mitbedingt ist. Falks Kritik am Wöllnerschen Religionsedikt, seine Ächtung des Krieges und seine vielbeachtete Aufdeckung der Mißstände an der Berliner Charité im Jahr 1797 mittels einer Art journalistischer Satire ließen sich u. U. so noch einmal neu beleuchten. Freilich wäre auch zu fragen, wie sich die antikatholischen und antiislamischen Affekte in Falks Dichtung dann im Spektrum aufklärerischer Vorurteils- und Despotismuskritik näher darstellen würden.

D. spricht zu Recht davon, daß auch der Satiriker Falk seine „Theologie" hatte – eine Theologie, „die durch den Prozeß der Säkularisierung hindurchgegangen ist" (314). Eben dieser – Resakralisierungen einschließende – Prozeß stellt noch vor viele Fragen; er müßte weiter erhellt und etwa anhand des für einen dezidiert christlichen Humanismus der Zeit zentralen, bei D. gelegentlich angesprochenen Theologumenons von der Gottebenbildlichkeit des Menschen aufgeschlüsselt werden.

Falks Spott über die Kantsche Philosophie und ihre Anhänger geht, wie D. zeigt, wohl auf den Einfluß Majewskis und J. A. Eberhards zurück. Falk verband beides: Den Kampf gegen jede Ketzerrichterei und den satirischen Abgesang auf eine Philosophie, die seiner Meinung nach ohne Zukunft war.

Zu korrigieren ist in diesem Zusammenhang D.s Identifizierung von „Maimon" in Falks „Jeremiade": Es handelt sich nicht um den mittelalterlichen jüdischen Religionsphilosophen Maimonides, sondern um den Kant kritisch aufnehmenden und weiterführenden Philosophen Salomon Maimon (1754–1800). Dieser wird auch in der Falks „Taschenbuch" von 1797 beigegebenen und einiges Aufsehen erregenden Karikatur auf die Kantsche Philosophie neben K. L. Reinhold, J. G. Fichte u. a. aufgeführt.

Als Problemfelder der Kantschen Philosophie erscheinen bei Falk v. a. die Radikalität der Erkenntniskritik und die von jeder Sinnlichkeit und damit auch der Liebe freie Begründung sittlichen Handelns. Letzteres zeugt von einer gewissen Nähe zu Herder und seinem Anliegen einer neuen ethischen Würdigung der Empfindungskraft der Liebe. Nicht umsonst fanden dessen Humanitäts- und Geschichtsverständnis Falks Interesse, während er zu philosophischen „Systemen" aller Art keinen Zugang fand. Erst 1798 kam eine nähere persönliche Verbindung mit Herder zustande. Die ohnehin distanzierte Haltung gegenüber Schiller dürfte dies verstärkt haben. Durch Herder wurde Falk wohl auch auf Fénelon, den „Apostel der reinen Liebe", aufmerksam, dessen produktiv-freie Rezeption das spätere Selbstverständnis Falks wesentlich mitbestimmte. Mit Herders Einfluß hängt es freilich nicht zusammen, wenn der reformierte Falk sein späteres Haus für Waisenkinder „Lutherhof" nannte (300) – das Gebäude, zeitweilig Wielands Wohnung, dann verfallen, hieß offenbar schon lange vorher so (vgl. Weimar. Lexikon zur Stadtgeschichte, hg. v. G. Günther u. a., 1993, 285). Die intensivere Beziehung Falks zu Goethe Anfang des 19. Jh. liegt schon außerhalb des besprochenen Zeitrahmens.

D. weist am Schluß auf wichtige Fragen zur weiteren Entwicklung Falks hin. Gerade der „späte" Falk könnte auf der Basis von D.s Arbeit weiter an Profil gewinnen und die „Komplexität jener geistigen Umbrüche" (306) um 1800 weiter erhellen helfen. Freilich, wie könnte es anders sein, machen sich auch in dieser quellennahen Arbeit immer wieder die Defizite der theologischen Aufklärungsforschung bemerkbar, wie sich etwa am unklaren Rationalismusbegriff zeigt. Gleichwohl wäre eine sorgfältige Klarlegung der Begrifflichkeit hilfreich gewesen. Dies hätte wohl auch den Umgang mit dem Atheismusbegriff kritischer gestaltet (Friedrich d. Gr. vertrat in religiöser Hinsicht eine deistische, aber gewiß keine „atheistische" Aufklärung, wie Majewskis Polemik nahelegt, 91). Insgesamt stellt die Arbeit neben ihrer unmittelbaren Bedeutung für die noch ausstehende kritische Falk-Biographie einen anregenden Beitrag zur Erforschung der Spätaufklärungszeit dar.

Tübingen/Münster Hans-Martin Kirn

Bienert, Wolfgang A.: **Dogmengeschichte**. – Stuttgart: Kohlhammer 1997. 240 S. (Grundkurs Theologie Band 5.1 – Urban-Taschenbücher, 425,1), kt DM 29,80 ISBN: 3–222–12561–7

Der evangelische, in Marburg wirkende Kirchengeschichtler legt in der bekannten Grundkurs-Theologie-Reihe einen Teilband vor, der der Ergänzung durch eine „Konfessionskunde" (geplant als Bd 5.2) harrt. Dogmengeschichte wird entsprechend den seit Harnack geltenden Vorgaben verstanden als die Nachzeichnung der Theologiegeschichte der ersten fünf Jh.e, in denen die „ökumenischen" Glaubenssätze erarbeitet worden sind, die allen Konfessionen gemeinsam geblieben sind, während alle weitere Lehrentwicklung konfessionell geprägt sei. Näherhin geht es um die Entwicklung der christologischen, trinitätstheologischen und pneumatologischen Lehre. Letztere gehört nicht zum „Kanon" evangelischer Dogmengeschichtsschreibung; es ist dankenswert, daß sich der Vf. entschlossen hat, sie gleichwohl zu berücksichtigen.

Nach einer erkenntnistheoretischen Einleitung *(„Grundfragen der Dogmengeschichtsschreibung")* und einem knappen Kap. über *„Die Grundlagen christlicher Dogmenbildung"* (es geht v. a. um die kirchliche Relevanz des Christusbekenntnisses) wird zunächst *„Die Entstehung der vordogmatischen Normen"* der ersten beiden christlichen Jh.e dargelegt, ehe dann die eigentliche Geschichte der Dogmen in den Kap.n V–VII herausgestellt wird. Ein letztes Kap. *(VIII „Zum Abschluß der altkirchlichen Lehrentwicklung")* enthält einige Exkurse, z. B. zum Athanasianum und zum Filioque-Problem.

Der Vf. folgt im Prinzip der Tendenz des „Grundrisses der Dogmengeschichte" von K. Beyschlag, den normativen Charakter der Lehrausbildung des ersten Halbjahrtausends zu akzentuieren. Es gelingt ihm, auf knappem Raum nicht nur die biographisch-kulturellen Rahmenbedingungen der konkreten Entwicklungen sorgsam zu zeichnen, sondern auch die manchmal recht verwickelten Geschehnisse transparent werden zu lassen: Das empfiehlt das Buch als Studienvorlage nachhaltig. Wo erforderlich, fehlen die Hinweise nicht auf die Wirkungsgeschichte, die gegebenenfalls bis in unsere Tage hinein verfolgt wird; auch wird die auf die Klärung und Sicherung des soteriologischen Anliegens gerichtete altkirchliche Spekulation als eigentliches dogmenbildendes Prinzip mit Betonung hervorgehoben.

Formal fällt neben der (griechischen) Falschschreibung 145 „philos anthropos", statt richtig „psilos anthropos" (bloßer Mensch) nachteilig das Fehlen eines Sachregisters auf: Einem Studienbuch ist das heftig anzukreiden. Der kurz erwähnte römisch-katholische Dogmenbegriff ist arg verzeichnet (16). Daß er durch das Vaticanum I „seine offizielle Legitimation ... erhielt", stimmt so nicht: Eine entsprechende Passage, die aber nicht explizit von Dogma spricht, wurde in der Folge erst so verstanden (DH 301). Daß es katholisch sei, die „veritas catholica ... dem päpstlichen Lehramt zu unterstellen", kann so simplizistisch auch nicht gehalten werden (DV 8). Das Konzil ist auch 1870 nicht abgeschafft worden.

Regensburg Wolfgang Beinert

Dogmatik / Ökumenische Theologie

Hauke, Manfred: **Die Firmung**. Geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn. – Paderborn: Bonifatius 1999. XI, 524 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3–89710–074–6

Ein Buch mit dem schlichten Titel „Die Firmung" weckt die Erwartung, eine moderne theologische Gesamtdarstellung zu diesem Sakrament zu bieten und muß dementsprechend auch an diesem Anspruch gemessen werden. Manfred Hauke, Prof. für Dogmatik an der Theologischen Fak. Lugano, und, wie er ausdrücklich betont, „Seelsorger einer kleinen Pfarrgemeinde" (5), möchte mit seiner Studie versuchen, die offenkundige Lücke einer bisher fehlenden Gesamtdarstellung der Firmung zu schließen. Dabei geht es ihm weniger um die mit der Firmung verbundenen pastoralen Fragen, auch wenn diese selbstverständlich immer wieder zur Sprache kommen, sondern um eine verantwortete theologische Grundlegung, die, wie er zu Recht betont, angesichts der Fülle von mit der Firmung verbundenen Fragen notwendig ist.

Ausgehend von dem „katholische[n] Grundkonsens zum Sakrament der Firmung" (8f), den er mit dem „Katechismus der katholischen Kirche" und dem CIC/1983 in drei Punkten sieht (Firmung als eigenständiges, von Christus eingesetztes Sakrament; sakramentales Prägemal; besondere Gabe des Heiligen Geistes), behandelt H. zunächst die „biblische Grundlegung" der Firmung (10–51), bei der v. a. die Aussagen der Apostelgeschichte im Mittelpunkt stehen, sodann den „geschichtlichen Werdegang" (52–225) dieses Sakraments, der bis zum „Katechismus der katholischen Kirche" reicht. Es folgt dann eine „systematische Darlegung der Firmtheologie" (226–347), in der die Ergebnisse des geschichtlichen Abschnittes oft noch einmal ausführlich zur Sprache kommen. Ihr schließen sich Abschnitte zum Firmalter (348–379), zum Spender des Sakraments (380–400) sowie zur Firmung im ökumenischen Gespräch (401–442) an. Die spezifische Eigenart des Firmsakraments gegenüber der Taufe sieht H. (analog zum Verhältnis von Ostern und Pfingsten) in der vom Heiligen Geist gewirkten „Stärkung, Fülle und Vollendung der Taufgnade" (459). Durch den sachontologisch verstandenen sakramentalen Charakter wird der Getaufte in besonderer Weise mit Christus und der Kirche verbunden. Das sakramentale Zeichen ist die mit Salbung und Stirnbezeichnung verbundene Handauflegung. Obwohl auch Priester die Firmung spenden können, erscheint H. die Spendung durch den Bischof geeigneter zu sein, weil sie die ekklesiale Dimension des Sakraments deutlicher ausdrückt. Eine Firmspendung durch Diakone wird aufgrund des Befundes der Tradition abgelehnt. Eine hilfreiche Zusammenfassung der Ergebnisse (443–468), ein umfassendes Literaturverzeichnis (471–500), sowie drei Register (Bibelstellen: 501–506; Personen: 506–518; Sachen: 519–524) schließen den Bd ab.

Zweifelsohne geht H. seine Darstellung mit einer ungewöhnlichen Kenntnis sowohl der Quellen wie auch der Literatur an, wobei er dankenswerterweise die internationale Literatur zur Firmung in breitem Maße verwertet (Es fehlt allerdings der grundlegende Art. von D. Sattler, Charakter, sakramentaler, in: *^{3}LThK 2*, 1009–1013).

Trotz dieser Materialfülle, die H. vorlegt und trotz mancher bedenkenswerter Argumente, v. a. zum Firmalter und zur Einheit der christlichen Initiation, hat der Rez. das Buch am Ende mit einem gewissen Unbehagen aus den Händen gelegt. Denn die kenntnisreiche Schilderung der geschichtlichen Entwicklung wie auch die systematische Darstellung der Firmung bewegen sich weitgehend im Rahmen der klassischen neuscholastischen Theologie und machen dementsprechend auch deren Grenzen deutlich. Im Grunde denkt H. von einer Endgestalt der Firmung her, wie sie sich für ihn in den (unterschiedslos bewerteten) Dokumenten des päpstlichen Lehramtes darstellt (das bischöfliche Lehramt tritt demgegenüber zurück, wie sich schon rein formal in den im Vergleich zum „Katechismus der katholischen Kirche" äußerst seltenen Bezügen auf den deutschen „Katholischen Erwachsenenkatechismus" zeigt). Nun ist der Ansatzpunkt bei der offiziellen Lehre der Kirche für einen katholischen Theologen selbst-

verständlich, er darf aber nicht dazu führen, die faktische geschichtliche Entwicklung in ihrer bei H. gut dokumentierten Unübersichtlichkeit allzu direkt und eindeutig auf das heutige Sakrament der Firmung hinzuführen. Ebensowenig darf man vergessen, daß eine solche dogmatische Endgestalt, wenn sie denn von der Firmung tatsächlich schon vorliegt, immer auch Anfang und Anregung zu einer erneuten und vertieften theologischen Auseinandersetzung ist. So aber kommt es immer wieder zu anachronistisch wirkenden Formulierungen, etwa wenn H. die Frage stellt, ob Hieronymus das Sakrament der Firmung leugnet (87) oder bei der Aussage: „Maria hat (aller Wahrscheinlichkeit nach) nicht das Sakrament der Firmung empfangen, wohl aber deren Gnade" (467). Sind solche Gedanken angesichts des gegenwärtigen Wissens um die geschichtliche Entfaltung der kirchlichen Lehre speziell über die Sakramente theologisch berechtigt? Werden sie der bleibenden Geschichtlichkeit kirchlicher Lehrentwicklung wirklich gerecht? Die Eigenart der theologischen Argumentation H.s soll durch einige Anfragen an seine systematische Darstellung noch etwas deutlicher gemacht werden. Das Grundproblem einer Theologie der Firmung besteht doch darin, über die Taufe hinaus einen eigenen Sachgehalt zu formulieren und zugleich den Zusammenhang der christlichen Initiation, zu dem Taufe, Firmung und Eucharistie gehören, deutlich zu machen. In diesem Kontext ist dem Grundanliegen H.s im Blick auf das Firmalter durchaus recht zu geben und eine Firmung vor der Erstkommunion die theologisch schlüssigere Lösung. Daß es der kirchlichen Tradition aber bisher nicht ausreichend gelungen ist, zugleich den eigenständigen Charakter der Firmung überzeugend deutlich zu machen, zeigen gerade die grundlegend komparativischen Formulierungen zum Sinngehalt der Firmung (z. B. als Vollendung der Taufe usw.). Hier ist deutlich, daß der spezifische Gehalt der Firmung noch weiterer Klärungen bedarf. Ein weiterer Fragepunkt liegt in der Ontologie des Vf.s. Er gibt weitgehend die sachontologischen Aussagen der schultheologischen Gnadenlehre wieder und stellt sie einem von ihm als defizient angesehenen relationalen Denken gegenüber. Kann man aber die Gesamtentwicklung der Gnadentheologie in unserem Jh. tatsächlich so ignorieren und dabei theologisch überzeugen? Wieso ist beispielsweise eine „bleibende Inanspruchnahme" durch Gott als relationale Wirklichkeit von einer geringeren seinsmäßigen Dichte als ein sakramentaler Charakter verstanden als der Seele inhärierendes Merkmal (430)? Ist die Kategorie „Eigentum Gottes" (302) etwa keine zutiefst relationale Kategorie und gerade als solche den Getauften zutiefst prägend? Was schließlich die Einsetzung der Firmung durch Jesus Christus angeht (vgl. 10–51, 226f), so scheint H. die Schwierigkeiten, die sich der heutigen Theologie durch die Erkenntnisse der historisch-kritischen Exegese stellen, nicht wahrzunehmen. Die Distanz des ntl.en Zeugnisses sowie der dort berichteten Folgen der Handauflegung durch die Apostel zu den von der späteren Theologie beanspruchten Wirkungen des Firmsakraments ist doch weitaus größer als es H. wahrhaben will. Daß sich die Stiftung der Sakramente nur als ein „Stiftungszusammenhang" (U. Kühn) verstehen läßt, der natürlich seinen Anhalt in der Person und der Lehre Jesu Christi haben muß, der aber zugleich das vom Geist getragene Handeln der Urkirche mit einbezieht, wird von H. nicht berücksichtigt. Statt dessen geht er davon aus, daß der von ihm dargestellte klassische Schriftbeweis dem kirchlichen Vorverständnis „eine plausible argumentative Stütze [bietet], die von der antikirchlichen Kritik nicht widerlegt werden kann" (226). Ist mit dieser antikirchlichen Kritik auch die Kritik evangelischer Theologie an der biblischen Begründung der Firmung gemeint? Mit dieser Frage sind wir bei der Art und Weise, wie H. sich mit den ökumenischen Bemühungen um die Firmung auseinandersetzt. Hier gibt es mehrere Beobachtungen, die dem Rez.en unangenehm aufgefallen sind. Gerade weil H. immer wieder offizielle römische Dokumente als Belege zitiert, sollte er auch die offiziellen christologischen Verständigungen zwischen der katholischen Kirche und den sog. altorientalischen Kirchen wahrnehmen und dementsprechend Bezeichnungen wie „Nestorianer" oder „Monophysiten" (etwa 276; 405) entweder ganz meiden oder zumindest als rein historische Bezeichnungen kennzeichnen, die sachlich nicht (mehr) zutreffen, um nicht die alten, inzwischen aber sowohl theologisch wie kirchenamtlich überholten Vorurteile nur weiter zu verfestigen. Ähnliches gilt für die Auseinandersetzung mit den Reformatoren bzw. der reformatorischen Theologie. Den Kern der reformatorische Einwände gegen die Firmung, nämlich die Vollgenügsamkeit der Taufe, scheint H. in ihrer Anfrage an das katholischen Verständnis der Firmung allzu leicht beiseite zu legen. Dabei ist gerade hier ein Punkt, an dem weiterer Gesprächsbedarf notwendig ist. Auch die in den letzten Jahrzehnten erreichten theologischen Klärungen zum Verständnis von Luthers Rechtfertigungslehre sowie den Intentionen des Konzils von Trient werden von H. in seiner Darstellung nicht berücksichtigt (183f). So übersieht er, daß sich die Überzeugung von der Wirkweise der Sakramente ex opere operato bei Luther und den lutherischen Bekenntnisschriften der Sache nach durchaus findet (was übrigens der von H. in diesem Kontext als Beleg angeführte Josef Finkenzeller deutlich feststellt, vgl. 185, Anm. 193!). Das polemische Zitat aus dem Römischen Katechismus zum Verständnis der Firmung als menschlicher Bestätigung der Taufe (364) ist in diesem Kontext (Nähe zu einer bestimmten Praxis der Konfirmation) doch wohl eher geschmacklos. Ebenso unpassend ist es, wenn die Mormonen (!) und die Neuapostolische Kirche als „zwei (wenigstens weitläufig) der Reformation entstammende Sondergruppen" (440) bezeichnet werden. Hier werden die in Folge des Konzils eindeutig herausgearbeiteten und als Basis ökumenischer Bemühungen bewährten Differenzierungen zwischen christlichen Kirchen und Gemeinschaften einerseits und Sondergruppen und Sekten andererseits auf unzulässige Weise wieder verwischt. Auf zwei kleine Punkte sei schließlich noch hingewiesen. Es ist zu undifferenziert, zu behaupten, die Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?", auf die sich H. im Ökumene-Kap. ausdrücklich bezieht, soll zeigen, „daß die gegenseitigen Lehrverurteilungen des 16. Jhs. den heutigen Gesprächspartner nicht mehr treffen bzw. keinen kirchentrennenden Charakter besitzen" (427f). Sie will vielmehr ausdrücklich prüfen, ob und welche Verurteilungen den ökumenischen Partner heute noch treffen und kommt zu entsprechend differenzierten Urteilen gerade auch in der Sakramentenlehre. Ferner ist die römisch-katholische Kirche nicht nur beratendes Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenerfassung, sondern Vollmitglied (432).

Was bleibt nach all dem als Fazit? H. hat zweifelsohne eine materialreiche Studie zur Firmung vorgelegt, die sich allerdings gerade in ihrer zentralen systematischen Darlegung einem theologischen Ansatz verpflichtet weiß, der nach Ansicht des Rez.en zwar durchaus seine Verdienste besitzt und insofern auch gegenwärtiger Theologie zu denken gibt, der aber in vielen Punkten dennoch überholt ist und die Diskussion um die Firmung in der heutigen Zeit nicht wirklich weiterführen kann. Das macht die Grenzen dieser Studie und damit auch des von ihr selbst gestellten Anspruchs aus. Eine überzeugende theologische Entfaltung des Sakraments der Firmung steht damit weiterhin aus.

Schlangen Burkhard Neumann

Menke, Karl-Heinz: **Fleisch geworden aus Maria**. Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche. – Regensburg: F. Pustet 1999. 187 S., kt DM 34,00 ISBN: 3–7917–1665–4

Kommt die Rede auf Jesu Geburt aus einer Jungfrau, geraten Religionslehrer ins Schwitzen. So mancher Priester läßt am Sonntag, wenn nicht nur die ganz Frommen da sind, die Erwähnung der Jungfrau im Hochgebet lieber weg und vermeidet am vierten Advent eine Predigt zum Thema aus Angst, als ein „Konservativer" oder gar Fundamentalist verschrieen zu werden. Ganze Heerscharen von Erwachsenenbildnern bemühen sich mit Erfolg, die im Studium gelernte Unterscheidung von symbolischem Verständnis und biologischem Mißverständnis zu popularisieren. Dutzende Male schon hat der Rez. von Kollegen aus Fak.en und Akademien gehört, daß man die diesbezüglichen Aussagen Drewermanns und Ranke-Heinemanns zwar der Form nach mißbillige, dem Inhalt nach aber gar keine andere Auslegung als wissenschaftlich noch vertretbar zugelassen werden könne. Spott und Hohn ergießen sich ohne Unterlaß in verschiedenen Medien über unaufgeklärte Christen, die an naturwissenschaftlich unmöglich erwiesenen Vorstellungen und prüde am Jungfräulichkeitsideal festhalten. (Penetrant ist hier die stete Verwechselung der jungfräulichen Empfängnis Jesu mit der Empfängnis Mariens ohne Erbsünde, die mit dem Ideal vorehelicher sexueller Enthaltsamkeit und der Lebensform der Ehelosigkeit um des Dienstes am Reich Gottes zu einer unentwirrbaren Idiosynkrasie katholischer Leibfeindlichkeit verwurstelt werden.) In dieser dem Heilsrealismus des katholischen Glaubens nicht günstigen Stimmung möchte mancher mit dem hl. Hieronymus entnervt aufseufzen, der am Tiefpunkt der arianischen Krise den Erdkreis der Vorherrschaft dieses seines Wesensgehalts beraubten Christusglaubens verfallen sah. Überblickt man aber vom Standpunkt der 2000 Jahre siegreichen Geschichte des kirchlichen Credo her all die Auseinandersetzungen um das Be-

kenntnis zum dreieinigen Gott, zur Inkarnation seines Wortes, zur leiblich-realen Auferstehung Christi von den Toten, dann darf man sich mit dem Wort eines anderen Kirchenvaters trösten: „Securus judicat orbis terrarum", d.h. das biblisch gut bezeugte und im Glaubensbewußtsein der Kirche immer als real festgehaltene Bekenntnis zur von Gottes Geist gewirkten Empfängnis des ewigen Sohnes Gottes als Mensch aus der Jungfrau Maria wird die Krise seiner Akzeptanz wohl durchstehen auch gegenüber einer säkularisierten Geistesverfassung, für die ebenso wie für die Gnosis, den Doketismus und Adoptianismus der ersten Jh.e eine Menschwerdung Gottes schlechterdings undenkbar scheint.

Mit persönlichem Mut, ausgestattet mit der notwendigen exegetischen und dogmengeschichtlichen Sachkenntnis, aber auch mit der philosophischen und theologischen Reflexionsfähigkeit, die zur Bewältigung eines so anspruchsvollen Themas unerläßlich sind, bringt der Bonner Dogmatikprofessor das „heiße Eisen" in eine überzeugende Form.

Zu Recht stellt er in der *„Einführung"* (11–20) die Mariologie in das Spannungsfeld theologischer Erkenntnislehre. Die entscheidende These, die sich durch die ganze Ausführung hindurchzieht, lautet, daß alle Glaubensaussagen des mariologischen Dogmas, allen voran das Grundbekenntnis zur jungfräulichen Empfängnis Jesu, in ihrem Ursprung und in ihrer Ausprägung nur aus der Gesamtprägung des religionsgeschichtlich so unvergleichlichen Glaubens des Gottesvolkes Israel verstanden werden können. Dieser „Israel-Horizont" (Franz Mußner) äußert sich nicht nur in einigen kulturgeschichtlichen Besonderheiten oder speziellen Denkformen Israels, sondern zentral in seinem Gottesverständnis, seiner Auffassung der Welt als Schöpfung Gottes und in seiner Sicht des Menschen als Person und Gemeinschaftswesen, dessen Religion nicht ein magisch-mythologisches oder abstrakt-begriffliches Verhältnis ist zu einem höheren Prinzip. Vielmehr ist der Mensch das geschichtlich-gesellschaftliche Wesen, dem Gott in freier Berufung inmitten der Geschichte begegnet, indem er sich als der personal-relationale Gott der Liebe in seinem heilschaffenden Wort und in seinem Leben schenkenden Geist-Handeln antreffen läßt.

Aufgrund dieser Voraussetzung, nämlich daß das AT den Schlüssel zum Verständnis der ntl. Aussagen über Maria darstellt, kann M. im ersten der beiden Hauptteile unter dem Titel *„Maria in der Geschichte Israels"* (23–69) das mariologische Bekenntnis bei Lukas, Matthäus und Johannes in der historischen und theologischen Aussage darlegen. An Detailaussagen sind hervorzuheben: zuerst die sich unter den Exegeten durchsetzende Meinung, daß Jesaja 7, 14 LXX nicht die Erzählung von der geistgewirkten Empfängnis Jesu evoziert hat, sondern daß es sich um ein Applikationszitat handelt, das den Glauben an die geistgewirkte Empfängnis schon voraussetzt und die heilsgeschichtliche Kontinuität, in der Jesus steht, herausstellen will (44); dann die ziemlich überzeugende Begründung für die singularische Lesart Joh 1, 13. Denn es ist bemerkenswert: sämtliche Zitationen der Stelle bei den Kirchenvätern vor der ältesten Hs. formulieren einhellig singularisch. Auch ein Sachgrund kann geltend gemacht werden, insofern die pluralische Wendung gar keinen vernünftigen Sinn ergibt. Denn was soll es heißen, daß Gott denjenigen, die aus Gott geboren *sind*, Macht gab, Kinder Gottes zu *werden*. Statt dessen schlägt M. vor: „Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, allen, die an seinen Namen glauben – ER, der nicht aus dem Blut, nicht aus dem Willen des Fleisches, nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren ist" (50). Die Gründe für die Durchsetzung der pluralischen Lesart sind wahrscheinlich im Kampf gegen den Doketismus zu suchen, der die Wendung „nicht aus dem Blut" gegen die wahre menschliche Natur Christi ins Spiel gebracht hat. Für das Johannesevangelium ist mit der singularischen Lesart noch nicht zwingend die jungfräuliche Empfängnis als ein direkt bezeugter Glaubensinhalt bewiesen, aber doch die gegenteilige Meinung, Johannes ignoriere die virginitas ante partum, stark relativiert, zumal die Aussage, er sei der „Sohn Josefs" bei Johannes (1,45; 6,42, wie auch schon bei Lk 3,23) nur als Meinung der Leute referiert wird. Es hat auch keinen Sinn, mit der Methode einer Substraktionsexegese als glaubensverbindlich oder historisch verifizierbar nur das gelten zu lassen, was sich explizit bei allen biblischen Traditionszeugen nachweisen läßt.

Interessant ist auch, wie M. die in aller Gegensätzlichkeit doch gleichen unklaren Voraussetzungen der Kontroverse der Exegeten Schürmann und Vögtle herausarbeitet. Beide meinten, das Ja oder Nein zur Faktizität der jungfräulichen Empfängnis Jesu von einer historisch gesicherten Nachricht Marias oder der Verwandten Jesu an die Apostel oder Evangelisten abhängig machen zu sollen. Gegenüber diesem Verständnis von Offenbarung als Summe von Einzelnachrichten, wobei wenigstens auf Seiten Vögtles eine Reduktion der Realität göttlichen Handelns auf ein mit empirisch-historischem Instrumentarium verifizierbaren geschichtlichen Vorgängen vorzuliegen scheint, macht M. die innere Einheit der Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus geltend. Aus der Perspektive der Glaubensgemeinde ist eine gewisse Unterscheidung, ja zum Teil Gegenläufigkeit von Realgrund und Erkenntnisgrund gegeben. Wenn im Licht des Osterereignisses die Einheit des vorösterlichen Jesus (mit seinem Anspruch, die eschatologische Präsenz der Herrschaft Gottes, seines Vaters, zu sein) und des erhöhten Herrn durch Gott im Heiligen Geist verbürgt wird, warum soll dann die Erkenntnis der wirklichen Inkarnation des Logos und seiner Fleischwerdung aus der Jungfrau Maria nicht selbst die vom Hl. Geist geschenkte Einsicht in den Realgrund der geschichtlich-eschatologischen Selbstmitteilung Gottes in Jesus als Heil und Wahrheit für jeden Menschen sein? Wieso ist die Erkenntnis der Auferstehung von Gott gewirkt, während die Inkarnation und die virginitas ante partum nur rein menschliche Spekulationen über eine natürlich-religiöse, wenn auch besonders intensive Beziehung zu einem personal oder impersonal gedachten Transzendenzgrund sein sollen (69)? Leugnet man aber überhaupt die Möglichkeit des Handelns Gottes in der Geschichte und auf geschichtliche Weise, zerfällt das biblische Zeugnis und der kirchliche Glaube in eine inkommensurable Summe subjektiver religiöser Vorstellungen, die ohne jede Bedeutung wären für die Suche des Menschen nach Wahrheit und Heil, die er sich niemals selbst schaffen kann. Theologie wäre nichts weiter als eine Spielart der Archäologie und Altphilologie.

Mit dieser offenbarungstheologischen und bibelhermeneutischen Kernfrage kommt M. vom biblischen Befund zur systematischen Reflexion im zweiten Hauptteil. Die unter dem Titel *„Der Marienglaube der Kirche"* (70–178) behandelten Mariendogmen von der Bewahrung Marias vor der Erbschuld und der leiblichen Aufnahme in Gottes Herrlichkeit sowie auch die Stellung Marias in der Glaubensgeschichte und Frömmigkeit haben ihre Rechtfertigung nur dann, wenn die Realität der jungfräulichen Empfängnis Jesu aufgewiesen werden kann. Dieser Auseinandersetzung stellt sich Vf. mit großer Umsicht (70–134).

Für die Schrift und die gesamte Glaubenstradition der Kirche stand immer der Literalsinn der jungfräulichen Empfängnis Jesu fest. Dem gnostischen Apriori, wonach die göttliche und geistige Sphäre nichts mit Welt und Fleisch zu tun haben könne, stellten die Apostolischen Väter und Apologeten die Realität der Fleischwerdung des göttlichen Wortes entgegen. Gegenüber den Aporien einer adoptianistischen Christologie, die nur die Benutzung eines von Josef und Maria gezeugten Menschen kennt, betonte besonders Irenäus, daß die Offenbarung nicht eine interpersonale Beziehung zwischen der Person Gottes und der Person des Menschen Jesus ist, sondern wirkliche Selbstmitteilung Gottes im Fleisch (78). Auch die Kritik an der jungfräulichen Geburt Jesu von der sog. Bewußtseins- oder Geistchristologie her (Schleiermacher, Küng, Schoonenberg, Hick u.a.), und damit die Charakterisierung der „Kindheitsgeschichten" als Legenden, Theologoumena oder fromme Poesie, insofern das Fehlen des menschlichen Vaters als Leibfeindlichkeit gedeutet oder das Nichtgetragensein der menschlichen Natur Jesu Christi als Verkürzung der Menschheit kritisiert wird, kann eine Nähe zum gnostischen Horror vor der Fleischwerdung und zum idealistisch-platonischen Verständnis der Religion als fortschreitende Vergeistigung nicht ganz verbergen, wie M. gut herausarbeitet (105ff; 116). Denn eine Reduktion der Person auf Bewußtsein und der Gottessohnschaft Jesu auf ein gesteigertes Gottesbewußtsein ist ebenso fragwürdig wie die Meinung abwegig bleibt, einer menschlichen Natur ohne menschliche Person fehle irgend etwas. Wenn die Person der individualisierende Träger einer menschlichen Natur ist, die ohne diese Person nur als Begriff vorkommt, dann kann die Person nicht ein integraler Bestandteil der geistigen Natur des Menschen sein, sonst müßte gegen alle Logik das Individuelle eine Wesensbestimmung des Allgemeinen sein. Die Ablehnung der jungfräulichen Empfängnis Jesu oder die Reduktion auf ein bloßes Interpretament ist in der Bewußtseinschristologie primär von idealistisch-platonischen Vorentscheidungen bedingt und erst sekundär von exegetischen Daten (z.B. daß, wenn schon Paulus oder das Markusevangelium ohne dieses Theologoumenon auskommen, man es nicht für heutige Christen verpflichtend zu glauben vorlegen könne). Von großer Bedeutung ist auch der gelungene Aufweis der unbegründeten Prämissen der vielen religionsgeschichtlichen Vergleiche, die alle auf eine Relativierung hinauslaufen und erweisen sollen, daß die jungfräuliche Empfängnis Jesu nicht Tatsachencharakter hat, sondern als die Applikation eines religiösen Grundmusters zur Veranschaulichung des göttlichen Hintergrunds bedeutender Menschen der Geschichte oder des Mythos gedient habe. M. kann gut zeigen, wie verfehlt die Interpretamente sind, die mit gnostischem, bibelfremdem Vokabular arbeiten, z.B. der „heiligen Hochzeit", d.h. sexueller Verbindung himmlischer und irdischer Kräfte, und irreführende Termini wie „Geistzeugung" und „Jungfrauengeburt" einbringen. Leider hat sich der letztere Begriff, da man seine gnostische Herkunft vergessen hat, auch in den theologischen Sprachgebrauch eingeschlichen.

Daß die jungfräuliche Empfängnis Jesu nicht ein austauschbares Modell zur Beschreibung der Gottesbeziehung Jesu ist, sondern eine Aussage, bei der die Realität der Inkarnation auf dem Spiel steht und damit die Frage, was Christentum überhaupt ist, war nicht nur den alten Kirchenvätern im Kampf gegen Gnosis und Doketismus klar. Die bedeutendsten Theologen des 20. Jh.s (Barth, Rahner, Balthasar), die den christlichen Glauben nicht nur als ein Modell sahen, wie Menschen die Welt religiös anders deuteten, sondern als das Resultat der Tatsache, daß Gott die Welt verändert hat, haben die Realität der jungfräulichen Empfängnis Jesu als Moment an der Inkarnation und als Zeugnis für die Fleischwerdung Gottes bekräftigt. Ihnen schließt sich M. an: „Als Ausweis der nicht durch die Verschmelzung von Samen und Eizelle vermittelten *Selbst*mitteilung Gottes ist die Parthenogenesis keine bloße Metapher des marianischen Gehorsams, sondern geschichtliches Faktum. Würde Gott sich im adoptianistischen Sinn einer von Josef gezeugten und von Marias geborenen Person nachträglich mitteilen, dann wäre eine solche ‚Selbstoffenbarung' nicht Fleischwerdung Gottes selbst, sondern der innertrinitarische Sohn würde sich im Medium einer anderen Person der Welt mitteilen (vgl. atl. Propheten). Die jungfräuliche Empfängnis ist (...) nicht Ausdruck dualistischer Leibfeindlichkeit, sondern das Gegenteil: Ausdruck der wahren Fleisch-Werdung des innertrinitarischen Sohnes" (127).

Das vorliegende Buch ist ein großes Stück Theologie, unerläßlich für Christologie, Mariologie und Theologische Anthropologie.

München Gerhard Ludwig Müller

Grümme, Bernhard: **„Noch ist die Träne nicht weggewischt von jeglichem Angesicht."** Überlegungen zur Rede von Erlösung bei Karl Rahner und Franz Rosenzweig. – Altenberge: Oros Verlag 1996. XVI, 699 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 43), kt DM 69,00 ISBN: 3–89375–132–7

Nach der immanenten Auseinandersetzung mit dem Werk Karl Rahners, die in den programmatischen Arbeiten von Eicher und Fischer bis heute ihren prägnanten Ausdruck fand (Transzendentaltheologie, Reflexion auf spirituelle, i.e. ignatianische Grunderfahrung), gehört diese Untersuchung aus der Schule Herbert Vorgrimlers zur Rezeptionsgeschichte des Werkes unter neuen Vorzeichen. Unter systematischen Gesichtspunkten wird Rahners Werk in Vergleich zu anderen Positionen gebracht. Vorliegende Arbeit verdient in dieser Hinsicht besondere Beachtung, weil sie nicht nur die Frage des Verhältnisses von Judentum und Christentum aufgreift (das ist ihre systematische Ausrichtung), sondern mit hohem methodischen Bewußtsein, zwei scheinbar unvergleichbare Autoren miteinander in Beziehung setzt: und das mit bedenkenswertem Ertrag.

Neben den bemerkenswerten methodischen Kap.n (zur Möglichkeit des Vergleichs 5–14; 534–540; zu den einzelnen Autoren 15–40; 262–307) bietet Grümme im *ersten Teil* eine *Interpretation der Soteriologie Rahners* (41–261), im *zweiten* (262–533) eine detaillierte *Auslegung von Rosenzweigs „Stern der Erlösung"* und im *dritten* (534–649) einen *Vergleich beider Autoren als Beitrag für den gegenwärtigen jüdisch-christlichen Dialog*. Die Rahnerinterpretation steht in der Tradition Fischers und betont die scotistische Tendenz seiner heilsgeschichtlichen Christozentrik. Als zentrales Thema wird der universale Heilswille Gottes in christologischer Konzentration herausgearbeitet (das hat für die Verhältnisbestimmung zum Judentum die Konsequenz, daß Rahner wie ‚Nostra Aetate' eine strikt christozentrisch buchstabierte „Typologiekonzeption" vorlegt, 634). Für diese Zentralthese wäre die Interpretation des „Codex De Gratia Christi" hilfreich gewesen, da Rahner darin nicht nur den universalen Heilswillen Gottes, sondern auch dessen geschichtlich-konkrete Darstellung (und damit eschatologische Endgültigkeit) herausarbeitet. Außerdem hätte an diesem Codex das für Rahner normative Gerüst der Soteriologie erschlossen werden können.

G. stützt sich für seine Rahnerinterpretation nicht auf einen zusammenhängenden Traktat oder eine geschlossene Abhandlung, sondern muß die verschiedensten Elemente der rahnerschen Soteriologie aus den situativ verankerten Beiträgen zusammen sehen. Es wäre hilfreich gewesen, hier nicht nur biblische und dogmengeschichtliche Orientierungen zu nennen, sondern den Diskussionsstand der Schultheologie (die für Rahner Orientierungsnorm blieb) zusammenzufassen. Mit seinen Interpretationen gelingt es G., die entscheidenden Vorwürfe der katholischen „Levinas-Schule" zu relativieren oder zu entkräften (Rez. hat sich gefragt, wie verschollen die nachtridentinische Schultheologie selbst den amtlichen Dogmatikern geworden ist). Ob Rahners Verhältnis zum Judentum so prekär war, wie der Vf. auch anderswo sagt, hängt von zwei Voraussetzungen ab. Hat Rahner jemals einen universalen Anspruch auf alle Themen und Problemstellungen katholischer Theologie erhoben (siehe: Feneberg, 635)? Ich meine nicht, und er wußte sehr wohl um seine Begrenzung (so auch G.). Wer um die in hohem Maße situative Verankerung der Schriften Rahners weiß, darf fragen, ob seine Schüler und Kritiker ihn zu dieser Fragestellung gedrängt und verpflichtet hatten. Beruht eines der tiefgreifendsten Desiderate Rahnerscher Theologie (634f) vielleicht auf einer mangelnden situativen Verpflichtung? Pinchas Lapide hatte ihn ja noch zu einem Gespräch gewonnen. Zum anderen ist die Frage zu erörtern, ob die in dieser Arbeit vorgelegte Verhältnisbestimmung Normativität erheben kann. Damit stehen wir beim zweiten Teil der These.

Der Teil über Rosenzweig stützt sich im wesentlichen auf dessen Schrift „Stern der Erlösung". Da ich wenig Kompetenz zur Beurteilung dieser Interpretation habe, die mir aber Werk und Autor einprägsam aufgeschlossen hat, kann ich nur zwei Fragen stellen. Das Verhältnis von Rosenzweig zur Tradition der idealistischen Philosophie wird betont. Wenn diese bleibende Herkunft bei ihm zu einer Vertiefung seines Judentums führt, wird die gängige Kritik an Rahners Rückgriff auf die nämliche Tradition stark relativiert (Stichwort: ‚Geschichtsverlust'). Die zweite Frage führt unmittelbar zur systematischen Grundoption des Vf.s: „Was ist regula fidei" (nicht nur ‚locus') christlicher Theologie, oder: Wie ist (wie Rahner sagt) das eschatologische Handeln Gottes in Jesus Christus im Blick auf die Religionsgeschichte im allgemeinen und auf das Verhältnis zum Judentum im Besonderen hin auszulegen? Im Rückgriff auf eine Briefstelle Rosenzweigs (Extra ecclesiam nulla salus nisi Judaeis in religione eorum manentibus, 647) und mit Hinweisen auf Petuchowski (ebd., Anm. 72) scheint der Vf. für die Vorstellung eines pluralen Heilsweges einzutreten, der aber unter dem Vorbehalt eschatologischer Vollendung steht. G. schreibt: „Erscheint": „Es ist mir nicht ganz klar geworden, ob hier Referat oder Position verhandelt wird" (siehe: Epilog, 649). Deutlich aber wird, wie stark Rahner die klassischen Positionen der Schule aufgenommen hat. Was als Defizit Rahners markiert wird, wird als Defizit dieser Tradition bis in das Zweite Vatikanische Konzil hinein deutlich. Die Kritik an Rahner erweist sich so als Kritik der kirchlich-theologischen Tradition.

Daß G. in dieser Arbeit auch eine Darstellung des jüdisch-christlichen Dialogs der Gegenwart bietet, ist mehr als eine Vorarbeit. Hätte diese verdienstvolle Arbeit nur einige Register! Sie wäre ein Handbuch für die genannten Themen.

Innsbruck Roman Siebenrock

Pottmeyer, Hermann J.: **Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend.** – Freiburg: Herder 1999. 155 S. (Quaestiones Disputatae, 179), kt DM 36,00 ISBN: 3–451–02179–X

Der Vf. dieses Werkes will einen Diskussionsbeitrag zu einer ökumenischen Zukunft des päpstlichen Primats liefern. Angestoßen sieht er diese Möglichkeit in der päpstlichen Enzyklika „Ut unum sint" (1995). So zitiert er eine entscheidende Stelle in diesem Lehrschreiben, an der der Papst davon spricht, „eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet" (UUS 95).

Diesen Anstoß des Papstes beleuchtet Pottmeyer aus einer zweifachen Perspektive. Es geht ihm zum einen um eine ökumenische Verständigung über den von ihm als unverzichtbar bezeichneten Dienst des Petrusamtes (8). Zum anderen sieht er innerkatholisch eine durch den in den letzten Jahren verstärkten römischen Zentralismus notwendig gewordene Korrekturbedürftigkeit des petrinischen Amtes (7). Mit diesem doppelten Anliegen skizziert er in mehreren Kap.n die entscheidenden theologischen Stationen in der Primatsgeschichte und analysiert ihre Bedeutung für ein zukünftiges reformiertes Papstamt. Seine Analysen werden von dem Interesse geleitet, ein bislang noch nicht eingelöstes ökumenisches Communio-Verständnis des Papsttums aufzuzeigen.

In einem ersten Kap. beschreibt er im Sinne einer Problemanzeige die gegenwärtige ökumenische und kirchlich-katholische Gesamtsituation als neue Herausforderungen für das päpstliche Amt. Dazu verweist er auf die ökumenische Belastung, die mit dem kirchengeschichtlichen Mißbrauch dieses Amtes und den übersteigerten Machtansprüchen verbunden ist. Dennoch sieht er auch „belastende Erfahrungen", die nichtkatholische Kirchen aufgrund des Fehlens eines universalen Dienstes an der Einheit gemacht haben (11). Um so erschwerender für die Ökumene ist daher für den Vf. ein zunehmender römischer Zentralismus, weil das katholische Angebot eines universalen Amtes der Einheit an die anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften nur dann überzeugend wirken kann, wenn es der katholischen Kirche selbst gelingt, dieses Amt zu reformieren. Deshalb dürfen die weiteren Kap., in denen er sich mit der gegenwärtigen Globalisierung und kulturellen Differenzierung der lateinisch-katholischen Kirche und der (katholischen) kirchengeschichtlichen Entwicklung des Petrusamtes auseinandersetzt, nicht als innerkatholische „Blickverengung" verstanden werden, sondern als notwendige Grundlage, auf der sich ein ökumenisches Gespräch über ein gemeinsames Petrusamt als sinnvoll und ertragreich erweisen könnte.

P.s Überlegungen zu einem veränderten Primatsamt wollen nicht einer falschen, weil ausschließlich kirchendiplomatischen Pragmatik das Wort reden (etwa im Sinne eines interkonfessionellen „do ut des-Prinzips": „wir reformieren nach Euren Vorstellungen das Papstamt, dann müßt Ihr es akzeptieren"). Vielmehr steht hinter den zahlreich vorgetragenen Erwägungen ein genuin theologisches Anliegen, das als Zielbestimmung des ökumenischen Dialogs über die Primatsfrage und zugleich als P.s entsprechende Grundüberzeugung gelten kann: „[es] erhebt sich in der Ökumene heute die Hoffnung, daß ein evangeliumsgemäß ausgeübtes ökumenisches Petrusamt eine Gabe Gottes für die Christenheit sein könnte" (11).

Vor dem Hintergrund dieser Zielbestimmung untersucht der Vf. in den nachfolgenden kirchengeschichtlichen Skizzen die Berechtigung seiner Arbeitshypothese, daß sich der gegenwärtige und nicht nur von den anderen Kirchen abgelehnte päpstliche Zentralismus nicht als unabweisbare Konsequenz aus den Entscheidungen des I. Vatikanums ergibt, sondern sich anderen Gründen verdankt und damit eine ökumenisch relevante Gestalt des Petrusamtes denkbar ist, die auf dem Communio-Denken des ersten Jahrtausends aufbaut, ohne hinter die Entscheidungen des I. Vatikanums zurückzufallen (12).

Damit gibt P. zu bedenken, daß das größte ökumenische Hindernis nicht so sehr in der Anerkennung eines Petrusamtes als solchen besteht, sondern in der Art und Weise seiner Ausübung (11).

Beim Durchgang durch den kirchengeschichtlichen Aufriß wird dem Leser deutlich der Paradigmenwechsel in der Primatsfrage vom ersten zum zweiten Jahrtausend vor Augen geführt. Dieser Wechsel vollzog sich von einem kommunional-überlieferungsgeprägten Kirchen- und Amtsverständnis zu einem monarchisch-jurisdiktionellen. Der Vf. liefert dafür im wesentlichen drei Ursachen: Zum einen sieht er im Zerbrechen der west-ostkirchlichen Einheit den Grund für ein Zusammenfallen des bislang ostkirchlich verhinderten allgemeinen jurisdiktionellen Primatsanspruches der Päpste mit dem nicht umstrittenen Amt des Patriarchen des Westens. Zum anderen hält er den Kampf der Päpste um die Freiheit der Kirche gegenüber der sich allmählich verselbständigen weltlichen Gewalt für einen weiteren Grund des Wandels in der Primats- und Kirchenauffassung. Als dritten Grund führt er die zunehmende Verrechtlichung des Kirchenverständnisses an, die verstärkt durch den Einfluß der wiederentdeckten politischen Schriften des Aristoteles zur sozialphilosophischen Konzeption einer korporativen Kirchenstruktur führt und die Kirche folglich als Subjekt ihres Handelns bzw. den Papst als ihren obersten Gesetzgeber begreift (22–27).

Autoritätstheologisch erkennt P., daß mit diesem Paradigmenwechsel die entscheidende Frage nach den Kriterien wahrer Tradition berührt ist. Als wichtigste Kriterien im ersten Jahrtausend galten das Alter einer Tradition und der Konsens der Zeugen. Im zweiten Jahrtausend kam zusätzlich die Autorität der

Jurisdiktionsträger hinzu, so daß das traditionelle Anliegen eines kirchlichen Bewahrens der Überlieferung gegenüber einer aktiveren Rolle der Kirche bei der Gestaltung und Fortentwicklung der Tradition zurücktrat (27–29).

Den Höhepunkt der Entwicklung einer Verrechtlichung der Kirche und des Primats sieht P. im I. Vatikanum. Dabei kann er aufzeigen, daß u. a. zahlreiche „nichttheologische Faktoren" die vatikanische Erklärung zum Jurisdiktionsprimat des Papstes und zu seiner „ex cathedra"-Unfehlbarkeit herbeiführten und bestimmten. So spricht er von drei großen Traumata, die am Vorabend des I. Vatikanums die Kirche, v. a. aber den Papst „von innen" und „von außen" bedrängten, Konziliarismus und Gallikanismus, Staatskirchentum sowie Rationalismus und Liberalismus (30–43). In dieser Zeit der „Bedrängnis" kam den Ultramontanen auf dem Konzil der auf staatspolitischem Gebiet entwickelte Begriff der (absoluten) Souveränität entgegen, um entsprechend der Überwindung des politischen Feudalismus im 19. Jh. der päpstlich-monarchischen Jurisdiktion in der Kirche zur vollen Durchsetzung zu verhelfen.

Aus den Konzilsakten kann P. belegen, daß zwar die Mehrzahl der auf dem Konzil versammelten Bischöfe in vielem – nicht aber dem der *absoluten* Souveränität – dem ultramontanen Anliegen gefolgt war, dies aber aus strategischen, v. a. aber aus antigallikanischen Gründen tat, jedoch zugleich stillschweigend die Kollegialität des Gesamtepiskopats und seine gleichfalls höchste Autorität voraussetzte (44–65). Ein Ähnliches kann er auch bei der Frage nach der (ultramontan geforderten *separaten* und *absoluten*) päpstlichen Unfehlbarkeit als Ergebnis feststellen (66–94). In diesem Zusammenhang weist der Vf. darauf hin, daß sich der Papst selbst nach Beendigung des Konzils die antimaximalistische Interpretation der konziliaren Minderheit der Bischöfe zu eigen gemacht hatte (94).

Im II. Vatikanum sieht P. einen Fortschritt zum I. Vatikanum, da es eine notwendige Ergänzung zu letzterem durch die Lehre vom Amt des Bischofs und vom Bischofskollegium bietet. Allerdings bezeichnet der Vf. das II. Vatikanum als „Baustelle" (111), weil die vorherrschende (allerdings ungerechtfertigte) maximalistische Interpretation des I. Vatikanums durch die Väter des letzten Konzils eine Harmonisierung der Primatsidee mit dem Kollegialitätsgedanken letztlich verhinderte. So muß der Vf. hinsichtlich des II. Vatikanums und seiner beabsichtigten Erneuerung und Anbindung des Primats an die Kollegialitätsidee schließlich (fast) resigniert feststellen: „Dennoch bleibt es vorläufig bei einem Nebeneinander unterschiedlich akzentuierter Ekklesiologien und unterschiedlicher Prioritäten, die teilweise gegenläufig sind" (111). An der im II. Vatikanum nicht überwundenen Konzeption der Souveränität krankt für ihn die Kirche noch heute in Form des fortdauernden Zentralismus.

Allerdings weiß er auch um die moderne Problematik eines universalen Zusammenhalts der Kirche als einer weltweiten Communio von Kirchen in unterschiedlichen kulturellen Kontexten. So verbietet es sich ihm, unbesehen das altkirchliche Communio-Modell mit ausschließlich dezentraler Gesetzgebung und Verwaltung auf die gegenwärtige Lage der globalen und multikulturellen katholischen Gesamtkirche bzw. Gesamtchristenheit als erstrebenswertes Ideal übertragen zu wollen.

Als Ergebnis steht für ihn allerdings fest, daß der römische Zentralismus weder die Antwort auf diese moderne Herausforderung sein kann noch unweigerliche Folge der Entscheidungen des I. Vatikanums ist. Daher hinterfragt der Vf. die Legitimität einer weiterhin zunehmenden Zentralisierung (in) der katholischen Kirche durch den römischen Primat, v. a. durch die Kurie.

In einem letzten Kap. skizziert er statt dessen seine auf den Erkenntnissen altkirchlicher Communio-Ekklesiologie und den späteren Entscheidungen des I. Vatikanums zur primatialen Verantwortung aufbauende Vorstellung eines den jeweiligen Erfordernissen der Kirche angelehnten Petrusamtes. Dieses Petrusamt steht dabei im Dienst an der Kollegialität der Gesamtkirche, d. h. im Dienst an einer Stärkung regional- und ortskirchlicher Verantwortungsstrukturen.

Anzufragen bleibt allerdings, ob die Aussage P.s, daß das Petrusamt als solches nicht das größte ökumenische Problem darstellt, sondern allein die Art und Weise seiner Ausübung (11), tatsächlich auf den größten Teil des Protestantismus zutrifft (zu wünschen wäre es!). Die enorme Zunahme des evangelikalen und pfingstlich-charismatischen Christentums, das jedwede Legitimität eines fortdauernden universalen „Petrusamtes" bezweifelt, läßt etwas anderes befürchten.

Dann aber stellte sich erneut die kontroverstheologisch bedeutsame Frage nach den Rekursinstanzen theologischer Urteile. Sicherlich kann dabei das von P. angeführte kommunional-kollegiale Konsensprinzip des ersten Jahrtausends („je mehr Zeugen hinter einem Zeugnis stehen und je größer der Konsens ist, desto mehr bietet ein Zeugnis die Gewähr der Wahrheit", 93) auf die Primatsfrage angewendet innerkatholisch zu einigen Klärungen führen. Ein solches Prinzip fände jedoch keine Zustimmung auf seiten eines Protestantismus, der entgegen „scheinbarer" gesamtkirchlicher Wahrheitskonsense von der *materialen Selbstdurchsetzungskraft* der Wahrheit Gottes ausgeht, die im *einzigen* Zeugen der Heiligen Schrift zu Wort kommt.

Dies schmälert aber keineswegs die besondere theologische Relevanz und ökumenische Aktualität dieses Buches, weil es eine sehr gute Hinführung zu den in der Primatsfrage zum Vorschein kommenden eigentlich ökumenisch strittigen Fragen bietet.

Paderborn Peter Lüning

Liturgiewissenschaft

Berger, Rupert: **Neues Pastoralliturgisches Handlexikon**. – Freiburg: Herder 1999. XXI, 570 S., geb. DM 68,00 ISBN: 3–451–26603–2

1980 erschien erstmals ein „Pastoralliturgisches Handlexikon" aus der Feder des damaligen Mainzer Liturgiewissenschaftlers Adolf Adam und des Bad Tölzer Pfarrers und Liturgikdozenten in Benediktbeuren Rupert Berger, das bis 1994 sechs Aufl. erlebte. Da es bei der Liturgie als der Feier des Glaubens keinen Stillstand gibt und es in den vergangenen zwei Jahrzehnten neue Weisungen von Rom wie von den Bischofskonferenzen des deutschen Sprachgebietes gab (vgl. die Rez. zu Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Bd 2, hg. v. M. Klöckener / H. Rennings, Kevelaer/Fribourg 1997 in der ThRv 94 [1998], Sp. 554f), sich v. a. aber auch im Bereich der Forschung einiges getan hat, war das vornehmlich in der Praxis, doch auch zur wissenschaftlichen Erstorientierung viel benutzte Werk nicht mehr auf dem neusten Stand. Daher ist es höchst erfreulich, daß es nunmehr in einer weitestgehenden Neubearbeitung unter einem leicht veränderten Titel wieder verfügbar ist.

Inhaltlich ist dieses Lexikon in erster Linie auf den römischen Ritus ausgerichtet, blickt aber auch auf das Ganze des christlichen Gottesdienstes und damit auch auf die östlichen und reformatorischen Liturgien. Da Verstehen oft nur im Blick auf Ursprung und geschichtliche Entfaltung möglich ist, werden die Aussagen des NT und die liturgischen Grundlinien wie Strukturgesetze der alten Kirche besonders beachtet. Im Mittelpunkt stehen aber Sinn und Gestaltung des heutigen Gottesdienstes. Es geht vorrangig darum, den Gottesdienst nach dem II. Vatikanum in gestraffter Form zu beschreiben, zu begründen und fruchtbar zu machen.

Den einzelnen Art.n liegt in der Regel folgender Aufbau zugrunde: Wort- und Begriffserklärung, Ursprung und geschichtliche Entfaltung, heutige Gestalt und Ordnung sowie ggf. pastorale Hinweise. Die Neufassung berücksichtigt dabei zunächst die zahlreichen inzwischen eingetretenen Änderungen in den liturgischen Büchern und den Weitergang der liturgischen Erneuerung, sodann neue Problemstellungen und den Fortschritt der Forschung. Gründlich überarbeitet und auf den neuesten Stand gebracht wurden die Literaturhinweise, v. a. im Blick auf die Benutzer eines Handlexikons. Soweit vorhanden, werden zu den einzelnen Stichwörtern die international anerkannten Standardwerke genannt, während Hinweise auf die üblichen Lexika wie LThK, RGG grundsätzlich unterlassen werden. Bevorzugt wird auf Zeitschriftenartikel hingewiesen, die für die Weiterentwicklung förderlich oder für die Praxis hilfreich sind. Ein alphabetisches Verzeichnis der Art. (XIIIff) und ein Zusatzregister (565ff) helfen, die Fülle des gebotenen Stoffes aufzuschließen.

Ein solches Kompendium aus einer Hand hat den Vorteil, daß die einzelnen Art. gut aufeinander abgestimmt sind. Ein Problem besteht darin, daß auch ein solch hervorragend qualifizierter Vf. wie B. selbstverständlich nicht auf allen Gebieten gleich gut bewandert sein kann. Und bei der notwendig begrenzten Auswahl von Literaturhinweisen kann man an der einen oder anderen Stelle durchaus verschiedener Meinung sein. Derartige Aspekte sind aber notwendig mit der Konzeption eins solchen Handlexikons gegeben. Insgesamt aber ist es sehr zu begrüßen, daß nun wieder neben den ins Detail gehenden Handbüchern, im deutschen Sprachgebiet v. a. dem in mehreren Faszikeln vorliegenden „Handbuch der Liturgiewissenschaft. Gottesdienst der Kirche" (Regensburg 1984ff), ein solches der Erstinformation dienendes Lexikon auf neuestem Stand vorliegt.

Münster Klemens Richter

Berger, Teresa: **Sei gesegnet, meine Schwester**. Frauen feiern Liturgie. Geschichtliche Rückfragen – praktische Impulse – theologische Vergewisserungen. – Würzburg: Echter 1999. 244 S., brosch. DM 34,00 ISBN: 3–429–02135–9

Um die Frauenbewegung in den westlichen Industriegesellschaften ist es stiller geworden. Die einen mögen dies bedauern, die anderen begrüßen: in jedem Fall bietet sich die Chance einer ruhigen, sachlichen Aufarbeitung der von ihr aufgeworfenen Fragen. Daß diese zunächst im Bereich der römisch-katholischen Kirche nach wie vor weitgehend auf Antwort harren, zeigen die unterschiedlichsten Stellungnahmen, Diskussionen und Kontroversen der letzten Jahre. Die Liturgie ist in diesem Zusammenhang ein besonders sensibles Feld. Ist sie ja der privilegierte Ort der symbolischen Darstellung der Kirche. Das „Vordringen" von Frauen in dieses „Allerheiligste" wurde und wird von vielen mit Argwohn beobachtet.

Die Vf.in des hier zu besprechenden Buchs ist nicht nur sachlich mit der Materie bestens vertraut und in vielen Publikationen ausgewiesen, sondern hat auch persönlich ihre Erfahrungen gemacht. Davon ist das Buch mitgeprägt. Intention und Inhalt sind die Darstel-

lung und Analyse einer neuen liturgischen Bewegung, nämlich der frauen-bewegten. Dies geschieht in geschichtlichen Rückfragen, praktischen Impulsen und theologischen Vergewisserungen. Knapp zehn Jahre nach dem Erscheinen des sondierenden Kompendiums „Liturgie und Frauenfrage" legt die Vf.in eine Art Zwischenbilanz vor. Es sind teils Konzentrate ihrer eigenen Studien, die einen hervorragenden Überblick über den internationalen Stand liturgiewissenschaftlicher Frauenforschung (und darüber hinaus) bieten. Zudem stellt das Buch ein Beispiel einer neuen Art Theologie zu treiben dar, die aus der frauen-spezifischen Spiritualität gespeist ist und sich einer Sprache bedient, die hypertrophen Wissenschaftsjargon sowie jede „Betroffenheitsrhetorik" vermeidet und die Dinge beim Namen nennt.

Der *geschichtliche Teil* konnte (und kann aufgrund der noch allzu lückenhaften Forschungslage) nur exemplarisch die Situation Gottesdienst feiernder Frauen darstellen. Sinnvollerweise geschieht dies in bezug auf die Frühzeit der Kirche und auf die moderne Frauenbewegung im 20. Jh. Dadurch ist der Beginn und das Ergebnis eines Prozesses in den Blick genommen, der geprägt ist durch Ausgrenzung der Frauen aus dem gottesdienstlichen Leben einerseits und durch ihre bleibende Präsenz, wenn auch eher in Nischen, andererseits. Dabei bietet sich heute eine neue, nie gekannte Chance eines Dialogs dar, die genutzt werden will.

Der *praktische Teil* behandelt zunächst das „Gotteslob" als das „Rollenbuch" der Gemeinde unter frauenrelevanten Gesichtspunkten. Hier zeigt sich, was nach zehn Jahren unter methodischer und perspektivischer Hinsicht für die Analyse hinzugewonnen wurde. Auch nach der inzwischen erfolgten „kleinen Revision" bleibt die Schlußbilanz „eindeutig zweideutig". Das zweite praktisch-theologische Fallbeispiel ist gleichsam am anderen Ende angesiedelt: es geht um Frauengerechte Hochgebete in verschiedenen Kirchen. Am Ende werden die Frauengerechten Gesichtspunkte gebündelt. Auch hier zeigt sich eine deutliche Ausdifferenzierung der Kriterien, z. B. was weibliche Gottesbilder anbetrifft, insofern diese oft klischeehaft verwendet werden oder patriarchale Mutterbilder festschreiben. Insgesamt handelt es sich auch hier noch um Suchbewegungen. Diese kommen aber der Kirche als Ganzer zugute, wenn sie sie zuläßt. Denn Frauen vermögen zentrale Glaubensinhalte z. B. aufgrund ihrer eigenen Körpererfahrung anders in Worte zu fassen, als unsere männlich dominierte Tradition dies tat.

Der mit *„praktische Impulse"* überschriebene Abschnitt endet mit einem Kap. „Was hat der Papst gegen Teresa?". Was hier als „Zwischenbilanz im Schnittpunkt von Liturgie und Frauenforschung" tituliert ist, stellt die „Fallstudie" der ersten im Fach Liturgiewissenschaft habilitierten Frau dar (1992 in Münster), die insgesamt sieben erste Listenplätze an kath.-theol. Fak.en in Deutschland, Österreich und der Schweiz erhielt. Unprätentiös wird anhand der eigenen Verhinderungsgeschichte der Berufung durch kuriale Instanzen das zugrundeliegende Problem offengelegt: Tendenzen auf verschiedenen Ebenen, das Thema „Frau in der Kirche" zu domestizieren. Dabei bildeten inkompetente Gutachten, Mutmaßungen, falsche Verfahrensweisen und Gleichgültigkeit eine unheilvolle Allianz.

Der *systematisch-theologische* Teil beginnt mit einer Standortbestimmung unter dem Gesichtspunkt des Übersetzens. Die Biographie der Vf.in ist von Übersetzungsarbeit in mehrerer Hinsicht geprägt. Zwischen den einzelnen Konfessionen (sie erwarb akademische Grade in anglikanischer, evangelischer und katholischer Theologie), zwischen Amerika und Europa (sie lehrt seit 1985 ökumenische Theologie in den USA), zwischen den Besitzenden in Kirche und Gesellschaft und den Benachteiligten, den Frauen in der „Ersten" oder den Frauen, Männern und Kindern in der „Dritten Welt". In diesem Abschnitt ihres Buchs veröffentlicht die Vf.in ein Gebet zur Taufwasserweihe, das sie für die Tauffeier ihres Sohnes formuliert hat (180f). Es zeigt eindrucksvoll, wie der Blick zurück (in die Tradition der Taufwasserweihegebete) und der Blick nach vorn (auf „Frauen-spezifische Formen gelingenden gottesdienstlichen Lebens") zu einer neuen liturgischen Synthese führen kann, die als Bereicherung bezeichnet werden muß. „Liturgische Mehrsprachigkeit" ist dabei kein Defizit, sondern eine Notwendigkeit, die zugleich den unterschiedlichen kulturellen Ausprägungen Rechnung trägt und den vernachlässigten Reichtum der biblischen Traditionen fruchtbar macht.

Einen besonderen Akzent setzt das Kap. „Glaubenserfahrung im Mutterleib? Zum Verhältnis von Schwangerschaft und Taufe". Teresa Berger reflektiert darin ihre eigene Erfahrung unter Einbeziehung der Erkenntnisse der pränatalen Forschung und Aussagen der Bibel. Schwangerschaft wird als katechumenaler Weg erlebt, was in ganz konkreten Vorschlägen wie Segnungen und einer Einschreibung in das katechumenale „Buch des Lebens" führt. Damit ist der Status der Schwangeren kirchlich wahr- und ernstgenommen, und sie bleibt – etwa infolge einer Früh- oder Totgeburt – nicht mit ihrer Verzweiflung allein. Vor diesem Hintergrund eines „Katechumenats im Mutterleib" (so der Titel eines Beitrags der Vf.in in dem Bd „Glauben lernen – Glauben feiern") bekommt auch die Kindertaufe als Sakrament des Glaubens eine eigene Plausibilität, insofern das Neugeborene schon im vorgeburtlichen Stadium mit der Mutter allererste Glaubenserfahrungen gemacht hat. Dieses Kap. macht im übrigen angesichts der Diskussionen um die Schwangerenberatung deutlich, wie anders in der Kirche über diese Fragen zu sprechen wäre, wenn man das positive Anliegen der Kirche als Anwältin des Lebens unserer Gesellschaft glaubhaft vermitteln will.

Ein letztes Kap. im systematischen Teil behandelt die Wiederentdeckung weiblicher Christusbilder und das Christusbekenntnis heute. Es handelt sich dabei auch um eine inhaltliche Auseinandersetzung mit einem der Vorwürfe in einem Gutachten, das zu der Verweigerung der Lehrbefugnis für die Vf.in an einer Kath.-Theol. Fak. geführt hat. Es geht um die im Kontext der Ablehnung der Frauenordination argumentativ aufgewertete Frage der Rolle des Geschlechts Jesu und – davon abgeleitet – der Christus-Repräsentanz. Vor dem Hintergrund der neueren Geschlechter-Forschung und unter Einbeziehung der biblischen Aussagen sowie der kunstgeschichtlichen Zeugnisse macht sie den fundamentalen Irrtum ihrer Kritiker deutlich, der in der Vermischung der historischen und der symbolischen Ebene besteht. In den zahlreich belegten weiblichen Kreuzigungs-Darstellungen in der Geschichte und in den weiblichen Attributen vieler Christusbilder wurden und werden nie historische Aussagen getroffen, sondern zeitgenössische Glaubensbekenntnisse ins Bild gesetzt. Das Christusbekenntnis heute kann Frauen in ihrem Frausein bestärken, insofern Jesus Christus jegliche Herrschaftsstrukturen destabilisiert.

Das Buch endet mit einem Epilog „Hört auf die Frauen!". Nochmals geht es um eine theologische Vergewisserung: Gottesdienst war seit Anfang an vielsprachig, auch noch nach der Verfestigung der rituellen Strukturen. Diese Vielsprachigkeit hatte ihren Ort freilich meist neben der offiziellen Liturgie. Diese wird erst nach dem II. Vatikanum „vielsprachig", offenbart durch die Übersetzung in die Muttersprachen aber zugleich ihre androzentrischen Sprachmuster. Frauenliturgien dagegen „versuchen konsequent, Glauben auch in Frauensprache gottesdienstlich zu feiern" (218). Dies betrifft z. B. die Korrektur der einseitig männlich dominierten Gottesbilder. Frauenliturgien stehen dabei in denselben Spannungen wie jegliche Liturgie: zwischen Gotteswort und Menschenwort, zwischen der Sprache des Glaubens und der Sprache der „Welt". Frauenliturgien sind besonders stark kontextbezogen und nehmen die Gebrochenheit heutiger Glaubenserfahrung ernst. Kurzum: Es handelt sich um ein prophetisches Glaubenszeugnis, das die Kirche auf ihrem Weg ins dritte Jahrtausend nicht ignorieren darf. Das Buch von B. macht dies auf überzeugende Weise plausibel.

Bonn Albert Gerhards

Missale Romanum. Editio princeps (1570). Edizione anastatica, Introduzione e Appendice a cura di Manlio Sodi / Achille Maria Triacca. – Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1998. XLVI, 719 S. (Monumenta liturgica Concilii Tridentini, 2), kt Lit 98 000 ISBN: 88–209–2547–8

Das 1997 mit einer Edition des Pontificale Romanum begonnene Projekt der beiden bekannten Liturgiewissenschaftler hat erfreulicherweise mit dem anastatischen Nachdruck des Missale Romanum von 1570 eine rasche Fortführung gefunden. Für die liturgiewissenschaftliche Arbeit liegt damit eine unverzichtbare historische Quelle in einer vergleichsweise preiswerten, leicht zugänglichen Ausgabe vor.

Der Text des Missale, im Schwarz-Rot-Druck des Originals, aber verkleinert abgedruckt, wird durch eine ausführliche Einleitung der Hg. (VII–XLVI) und Register (667–717) gerahmt. Die Einleitung führt knapp in die Entstehungsgeschichte des Buchtyps ‚Missale' ein und nennt frühe Ausgaben von Missale-Manuskripten und -Drucken vor 1570. Mit Blick auf die Druckausgabe von 1570 werden die Entscheidungen des Konzils von Trient erläutert und die – höchst bemerkenswert und wenig bekannt, dazu auch die Anm. 42 genannte Literatur – verschiedenen Druckausgaben der Jahre 1570 und 1571 vorgestellt. Aufgrund des guten buchtechnischen Zustandes hat man ein in Mailand in der Biblioteca del Capitolo Metropolitano erhaltenes Exemplar für die Reproduktion verwendet (XXV). Anhand dieses Exemplares und eines ebenfalls 1570 in Rom gedruckten Missale Romanum, heute in der Biblioteca Casanatense in Rom, zeigen die Hg. die Unterschiede zwischen zwei Drucken ein und desselben Buches, von denen immerhin gesagt wird, daß die Varianten von, wenn auch unterschiedlichem, Gewicht sind (XXVI). Hilfreich sind Tabellen, die Abweichungen in den Kalendarien von Breviarium Romanum 1568 und Missale Romanum 1570 sowie zwischen der Editio princeps von 1570 – der Begriff wird aufgrund der Mehrzahl der Drucke des Jahres 1570 allerdings fragwürdig! – und der Editio typica von 1962 aufzeigen. Dagegen sind die Register wenig leserfreundlich angelegt, da sie die Initien nach Textsorten auflisten, man also im Zweifelsfall in mehreren Teilregistern nachschlagen muß.

Ohne Frage stellt diese Editionsreihe ein sehr nützliches Arbeitsmittel für die Liturgiewissenschaft und eine sinnvolle Ergänzung liturgiewissenschaftlicher Handapparate dar. Fraglich bleibt für den Rez.en jedoch, ob der Reihentitel der Tatsache, daß einige der noch zu edierenden liturgischen Bücher mit erheblichen Abstand zum Tridentinum erschienen sind, gerecht wird.

Erfurt Benedikt Kranemann

Häußling, Angelus A.: **Christliche Identität aus der Liturgie.** Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche, hg. v. Martin Klöckener / Benedikt Kranemann / Michael B. Merz. – Münster: Aschendorff 1997. XII, 407 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 79), kt DM 69,00 ISBN: 3–402–04058–1

Das genannte Buch vereinigt 24 Aufsätze des bedeutenden Liturgiewissenschaftlers Angelus Albert Häußling aus den Jahren 1966 bis

1993. Alle Beiträge liegen auch außerhalb dieses Bdes in publizierter Form vor. Die hier gebotenen Nachdrucke stellen unveränderte Wiedergaben dar; einigen Beiträgen hat der Vf. selbst „Nachträge" angefügt, die aus seinem Wissensstand 1997 angebracht erschienen. Die als Festgabe zum 65. Geburtstag des Vf.s zusammengestellte Sammlung enthält ferner eine ausführliche Bibliographie der Schriften H.s von 1959–1996/97 (345–365), für die auch eigens ein „Register der behandelten Themen und der rezensierten Literatur" (366–368) beigebracht ist. Ein ausführliches Register zu den gesammelten Beiträgen des Bdes, bearbeitet von Franz Bartunek, beschließt das äußerst gewissenhaft redigierte und beinahe frei von (Druck-)Fehlern gehaltene Buch.

Im Vorwort nennen die Hg. Auswahlkriterien für die vorgelegte Sammlung: Beabsichtigt war eine Zusammenstellung, die (a) das wissenschaftliche Œuvre H.s repräsentieren und (b) gleichzeitig den Zugang zu Beiträgen erleichtern sollte, die sich nicht in den liturgiewissenschaftlichen Standardmedien finden, etwa im „Archiv für Liturgiewissenschaft", seit Jahrzehnten das von ihm selbst (mit-)herausgegebene wissenschaftliche „Haus"-Organ H.s. Daß dennoch einige Beiträge aufgenommen sind, die dort oder in der gleichfalls renommierten Fachzeitschrift „Liturgisches Jahrbuch" erschienen sind, muß wohl als Folge der Vorrangstellung der thematischen Perspektiven angesehen werden, die dieses Buch verfolgt. In vier Abteilungen wird Einblick in das wissenschaftliche Arbeitsspektrum H.s geboten: *„Paradigmenwechsel in der Liturgie"* (1–139), *„Eucharistie vor wechselnden Horizonten"* (141–211), *„Tagzeitenliturgie im Umbruch"* (213–281) und *„Liturgiewissenschaft vor neuen Aufgabenfeldern"* (283–344).

Alle vier Abteilungen sprechen indes ein Grunddatum der römisch-katholischen Liturgiegeschichte des 20. Jh.s an, das H. existentiell – in seiner Identität als Christ, näherhin als Benediktinermönch – geprägt hat und das seinen liturgiewissenschaftlichen Eros durchwegs beflügelt hat: die Tatsache nämlich, daß sich in eben diesem Jh. Paradigmenwechsel/Horizontverschiebungen/Umbrüche und gerade darin und dadurch neue Aufgabenfelder ereignet bzw. erschlossen haben, wie sie in der Kirchen- und Liturgiegeschichte der Christenheit ihresgleichen suchen. Angesichts dieses epochalen Geschehens beweist H. ein theologisch, historisch und kulturwissenschaftlich hochentwickeltes Sensorium für große wie kleine Fragen und Probleme der Liturgiewissenschaft. Dieses umfassende wissenschaftliche Sensorium schlägt sich nicht zuletzt in einer nüchternen, differenzierten, immer sachlich und klar argumentierenden Darstellungsweise nieder, aus der sich eine deutlich erkennbare wissenschaftliche „Handschrift" herausgebildet hat.

Anstatt die behandelte Themenpalette dieses Sbdes im einzelnen aufzulisten, seien einige Parameter dieser „Handschrift" H.s genannt, die hier deutlich zutage treten. Für die Liturgiewissenschaft heute und morgen scheinen sie mir bedenkens- und beherzigenswert zu sein:

H.s Analysen bestechen durch historische und exegetische Akribie. Einen wichtigen Platz nehmen darin die Erhellung und die Würdigung regionaler Liturgiegeschichten ein, die mühevolle historische Kleinarbeit und Liebe fürs Detail verlangen. Liturgiegeschichtliche Einzelfakten bleiben aber bei H. nie zusammenhanglos, sondern finden in einem vor- und umsichtigen Urteilsprozeß ihren ‚Ort', der uns Heutigen manches zu denken gibt und zu sagen hat. Absolut ernst nimmt H. in diesem Urteilsprozeß die jeweils zeitgenössischen glaubensgeschichtlichen bzw. theologischen Axiome sowie ihre Ein- und Umbrüche (vgl. exemplarisch den Beitrag über die Geschichte der „Gabendarbringung" in der Abtei Maria Laach seit 1892, 184–211).

Daß H. nicht einfach Liturgiehistoriker, sondern Liturgietheologe ist, resultiert aus seinem Interesse, den Glauben der Kirche im ausgehenden 20. Jh. verständlich und einladend zu erschließen. Dafür rüstet ihn neben den historischen Kompetenzen sein ausgeprägtes liturgietheologisches Konzept. Den Kern dieses Konzeptes bildet die Überzeugung, daß Liturgie (nach der Reform des Zweiten Vatikanums) selbst die hermeneutischen Prinzipien zu erkennen gibt, aus denen heraus sie glaubenswissenschaftlich zu explizieren und zu kommentieren ist. Hierin zeigt sich H. als Theologe der „Liturgischen Bewegung", des Zweiten Vatikanischen Konzils und der „Anthropologischen Wende" in der christlichen Theologie.

Gegenwarts- und zukunftsrelevant sind H.s Arbeiten durchwegs dadurch, daß sie die kritische religiöse Lage des „nordatlantischen Menschen im ausgehenden 20. Jahrhundert" (eine oft wiederkehrende ‚Ortsbestimmung') niemals ausblenden, daß christlicher Glaube und Gebet als angefochtene Heilsgüter gesehen werden, denen allerdings die Liturgie vorbehaltlos zu dienen hat, und zwar primär um des Menschen selbst willen (54, 168, 173, 247f, 133f, 310f u. ö.), daß schließlich der Mensch, der und die Heilige, *das* sakrale Symbol des dritten nachchristlichen Jahrtausends sein werde (69f). In der christlichen Liturgie, aber auch in säkularisierten Feier- und Festtraditionen spürt H. Elemente auf, die in der kritischen glaubens- und religionsgeschichtlichen Lage der nordatlantischen Gesellschaften für unsere liturgiefeiernden Gemeinden klärend und helfend aktiviert werden sollten: religiöse Urakte des Gebetes und ihre Strukturmerkmale (257ff, 330f u. ö.), kultische und rituelle Symbolakte, die die Identität religiöser/gläubiger Erfahrung ermöglichen (2–10, 58–70, 334–344), Anhaltspunkte für die Frage nach dem Stellenwert und der Häufigkeit liturgischer Feste und Feiern (71–88, 164–183).

Mit der Liturgiereform des Zweiten Vatikanums sieht H. die römisch-katholische Liturgiegeschichte endgültig aufgebrochen hinein in eine Zukunft, die das Thema „Litugiereform" gar nicht mehr hinter sich lassen kann, sondern als immanentes Kriterium liturgischer Aktivität pflegen und entwickeln muß. Für alle künftige Reformarbeit an und in der Liturgie zieht er aus der Geschichte der christlichen Liturgien die Lehre, daß Tradition und Ratio die beiden Grundpfeiler bilden müssen, auf denen sich liturgische Entwicklungen und Reformentscheidungen aufbauen müssen, sei es im Kleinen (etwa auf Gemeindeebene), sei es im gesamtkirchlichen Maßstab (11–57).

Liturgische Sprachpflege (332) hält H. für ein Dauerdesiderat gottesdienstlicher Praxis, an dem sich Wohl und Wehe christlicher Glaubenskultur mitentscheiden. Im Zusammenhang damit rät er dazu, eine „Pathologie der Liturgie" (332f) zu verfassen, v. a. als innerkirchliches Instrument zur Früherkennung bzw. zur sachgerechten Behandlung liturgischer Krankheitssymptome. Mindestens ebenso notwendig schätzt er die Entwicklung einer liturgietheologischen Ästhetik ein, die die „Gesetze der Gestalt" (329) liturgischen Handelns erkundet und zur praktisch-liturgischen Gestaltgebung befähigt. Was H. zum Profil der Liturgiewissenschaft und ihrer kritischen Funktion zu sagen hat, ist von ungebrochener Aktualität (284–333).

An mehreren Stellen des Buches zeigt sich H.s Bereitschaft zur beharrlichen und selbstkritischen Weiterentwicklung von Themen, die bereits abgehandelt erscheinen (vgl. etwa 11–57, 80–88, 89–113, 164–183). Bei aller Nüchternheit im Stil macht nicht zuletzt diese Beobachtung die Lektüre des ganzen Buches bis zum Schluß spannend.

Den Hg.n ist zu danken, daß sie nicht nur wichtige liturgiewissenschaftliche Sachthemen in exemplarischer Bearbeitung bieten, sondern daß sie mit dieser komprimierten Sammlung gleichzeitig das wissenschaftliche Portrait, den Forschungsstil und (indirekt, aber überzeugend) das liturgische Ethos eines bedeutenden Fachgelehrten zugänglich machen.

Graz Peter Ebenbauer

Kirchenrecht

Das Recht der Kirche, hg. v. Gerhard Rau / Hans-Richard Reuter / Klaus Schlaich. **Bd I. Zur Theorie des Kirchenrechts.** – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser 1997. 602 S. (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, 49), Ln DM 220,00 ISBN: 3–579–02018–8. **Bd III. Zur Praxis des Kirchenrechts.** – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994. 743 S. (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, 51), Ln DM 175,00 ISBN: 3–579–02020–X

Nicht nur kleine Büchlein (libelli) haben ihr Schicksal (sua fata), sondern auch umfangreiche Bde: Der dritte Bd des angezeigten Werkes erschien bereits 1994; der zweite im Jahr 1995, schließlich der erste Bd zwei Jahre später 1997. Dadurch ist für die Besprechung in dieser Zeitschrift ein merkwürdiger Umstand eingetreten. Während der zweite Bd bereits in der ThRv 94 (1998), Sp. 556–558 von Christoph H. F. Meyer besprochen wurde, werden hier nun die Bde I und III rezensiert.

Die aparte Reihenfolge des Erscheinens zeigt bereits, daß es sich hierbei nicht um ein systematisch angelegtes Werk handelt. Vielmehr sind die drei Bde die Herausgabe von zahlreichen Einzeluntersuchungen von ca. 30 Vf.n, die von dem Titel *„Das Recht der Kirche"* zusammengehalten werden. Dieser ist insofern unpräzis, da es sich um ein Evangelisches Kirchenrecht in Einzeluntersuchungen handelt – es werden Beiträge von Professoren der Theologie und der Jurisprudenz sowie von Juristen und Theologen aus der kirchlichen Praxis vorgelegt.

Sie sind Arbeitsergebnisse der Kommission ‚Kirchenrecht – Evangelische Theologie', die bereits 1984 installiert und von der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST), einer Art von Brain-Trust der Evangelischen Kirche, durchgeführt wurde.

Eine solche Arbeitsgemeinschaft empfiehlt sich v. a. deshalb, weil es an keiner Ev.-Theol. Fak. in Deutschland einen Lehrstuhl für Evangelisches Kirchenrecht gibt, wie es für die Kanonistik an einer Kath.-Theol. Fak. selbstverständlich ist. So ist die Forschung an außeruniversitäre Forschungsinstitutionen ausgelagert.

Schon seit der Reformation wirken Theologen und (weltliche) Juristen in den Kirchenleitungen zusammen. Es ist plausibel, daß das weite Feld des Evangelischen Kirchenrechts (mancher Kanonist wundert sich, wie umfangreich und vielschichtig dieses ist) von zahlreichen Rechtsgelehrten (öffentliches Recht, Rechtsgeschichte,

Rechtstheorie), Philosophen und Theologen verschiedener Disziplinen wie von Praktikern aus den Kirchenleitungen abgeschritten wird.

Mit diesem Sammelwerk werden die großen Entwürfe der Altmeister Johannes Heckel (besonders Lex Charitatis, 1952) Erik Wolf, Hans Dombois und Otto Friedrich (die letzteren alle 1961!) fortgesetzt. Diese reflektierten rechtstheologisch v. a. die Erfahrungen des Kirchenkampfes, in dem sich die Trennung von Geistlichem und Weltlichem (in der Tradition von Rudolf Solm) verheerend auswirkte, weil man die Verkündigung des Evangeliums und die geistliche Versorgung der Gemeinden administrativ „rechtens" aushebeln konnte. Insofern war es an der Zeit, nach fast vier Jahrzehnten eine Ortsbestimmung des Evangelischen Kirchenrechts vorzunehmen, auch wenn dies nicht durch eine Hand und deshalb nicht aus einem Guß geschehen ist.

Bd I bringt insgesamt 16 Studien *„Zur Theorie des Kirchenrechts"*. Thematisiert wird in einem ersten Gang der Begriff der Kirche in theologischer (H.-R. Reuter), in philosophischer (H. Folkers) und in juristischer Sicht (W. Bock). In einem zweiten Durchgang wird der Rechtsbegriff in juristisch-rechtstheoretischer (R. Dreier), in philosophisch-historischer (P. Landau) und in systematisch-theologischer Sicht (H.-R. Reuter) entwickelt; alles gründliche und anregende Untersuchungen, die die „Begriffe" jeweils von einem anderen Standort aus beleuchten.

Für das evangelische Kirchenrecht ist eine biblisch-theologische Reflexion unerläßlich. F. Crüsemann eruiert die Frage nach Recht und Theologie im AT, J. Roloff setzt sich mit Ansätzen kirchlicher Rechtsbildung im NT auseinander, während M. Welker die biblische Tradition aus der Sicht der systematischen Theologie beschreibt.

Die theologisch wie rechtlich wichtige Frage nach den Rechtsquellen (Schrift und Bekenntnis, J. Mehlhausen), nach Kirchenverfassung und Kirchengesetz (D. Dehnen) und nach dem Verhältnis von Staatlichem Recht zum Kirchenrecht (G. Robbers) wird in einem weiteren Hauptteil behandelt. Schließlich beinhaltet der Schlußteil die Ökumenizität des Kirchenrechts (D. Pirson). W. Huber und H. Ehnes überschreiben ihre Beiträge mit *„Grundrechte in der Kirche"*. Der Bd wird mit dem Aufsatz *„Sakramente und Amt"* von U. Kühn beschlossen. In summa: Alle Studien sind sehr kenntnisreich und zeigen, daß Könner ihres Faches an der Arbeit sind, wobei man lediglich fragen kann, wie das einzelne sich zum Ganzen fügt.

Bd III versammelt 24 Beiträge *„Zur Praxis des Kirchenrechts"*. Sie dokumentieren vollends, wie die evangelische Kirche ihr Recht gestaltet. Summarisch seien hier die Überschriften der Abschnitte mitgeteilt: 1. Die Ortsgemeinde; 2. Amt des Pfarrers und der Pfarrerin mit Ordination, Lehrbeanstandung und Lehrfreiheit, Lebensführung und Dienstrecht. Der dritte Abschnitt handelt von kirchlichen Werken und Gruppen, etwa der Diakonie im Kräftespiel zwischen Gemeindepraxis und sozialstaatlicher Wirklichkeit.

Der ausführliche vierte Abschnitt befaßt sich mit den Leitungsproblemen der Kirche, insbesondere des Rechts in der Tätigkeit evangelischer Synoden. Schließlich reflektiert der fünfte Abschnitt über das rechtliche Geflecht zwischen Kirche, Staat und Gesellschaft (z. B. das Problem des Kirchenasyls). Abgeschlossen wird dieser dritte Bd mit einem Ausblick auf die Ökumene, v. a. mit Überlegungen zur Rezeption ökumenischer Dokumente in theologischer wie rechtlicher Hinsicht.

Gerade der Praxis-Bd wird für den am katholischen Kirchenrecht Interessierten trotz sehr verschiedener Theorien und Ansätze zahlreiche Sachparallelen erkennen lassen, die man nicht ohne Nutzen zur Kenntnis nehmen kann.

Münster Friedemann Merkel

Selge, Karl-Heinz: **Ehe als Lebensbund**. Die Unauflöslichkeit der Ehe als Herausforderung für den Dialog zwischen katholischer und evangelisch-lutherischer Theologie. – Frankfurt: Peter Lang 1999. CXXXII, 402 S. (Adnotationes in Ius Canonicum, 12), geb. DM 138,00 ISBN: 3–631–34425–2

Ohne den Untertitel zu lesen, der auf dem Umschlag nicht abgedruckt ist, sieht man diesem Buch nicht an, was sich unter dem Begriff „Lebensbund" verbirgt. Aus der Feder eines Kanonisten – der Vf. hat mit der vorliegenden Diss. den Dr. theol. erworben, nachdem er das Lizenziat im kanonischen Recht bereits besaß – hätte man Einzelheiten zum Modellwechsel vom Vertrag zum Bund in der Ehelehre erwartet. Es geht aber um den Bund des *ganzen* Lebens, also um die Lehre von der Unauflöslichkeit.

In vier Kap. ist der Inhalt der Untersuchung aufgeteilt. *„Das Grundverständnis von Ehe und ehelicher Bindung in der gemeinsamen theologisch-kirchlichen Tradition des Abendlandes" (Kap. I)* wird ntl. und historisch bis zum Vorabend der Reformation dargestellt. *„Das Grundverständnis von Ehe und ehelicher Bindung auf Lebenszeit in der theologischen Tradition des Luthertums" (Kap. II)* umfaßt Luthers Ansatz und dessen Wirkungsgeschichte in den deutschen lutherischen Kirchen sowie die geltenden Ordnungen der Evangelisch-Lutherischen und der Evangelisch-Unierten Kirchen in Deutschland. Der *„neuzeitlichen Entwicklung des katholischen Verständnisses von Ehe und lebenslanger Bindung"* ist das *III. Kap.* gewidmet, das sich der Konfrontation der kirchlichen Lehre mit dem neuzeitlichen Eheverständnis stellt und die lehramtliche Position samt der rechtlichen Umsetzung in den Blick nimmt. Im *IV. Kap.*, das mit *„Konzeptionen zur Erhellung der Wirklichkeit unlösbarer ehelicher Bindung – Doktrinelle Entwürfe zur Unauflöslichkeit der Ehe seitens katholischer und evangelischer Theologen der Gegenwart"* überschrieben ist, werden neuere lutherische und katholische Stellungnahmen zum Problem der Unauflöslichkeit der Ehe zur Sprache gebracht. Die *„Auswertung eines interkonfessionellen Dialogs"* schließt das Werk ab, das durch ein Kanones- und ein Personenregister erschlossen wird; vorangestellte 92 S. Quellen und Literatur und 21 S. Abkürzungen lassen die Breite der Fundierung dieser Untersuchung erkennen.

Das Anliegen der Studie ist es, die allgemein als voneinander grundsätzlich verschieden angesehenen Positionen evangelisch-lutherischer und römisch-katholischer Theologie zur Unauflöslichkeit der Ehe miteinander zu vergleichen. Ist man sich im Verhältnis der katholischen Lehre zur Orthodoxie schon im klaren, daß die Lehre übereinstimme, während die Praxis im Umgang mit dem Scheitern von Ehen abweicht, so ist herrschende Meinung, daß die Hinnahme der Ehescheidung und die Wiedertrauung in der evangelischen Kirche auf eine Bestreitung der Unauflöslichkeit der Ehe schließen lasse, zumal die Ehe nicht als Sakrament verstanden wird. S. gelingt es, in sehr großer Breite (und damit notgedrungen in zahllosen Wiederholungen, will er alle maßgeblichen Stimmen hörbar machen) darzulegen, daß im lutherischen Verständnis – damit ist sowohl Luther selbst als auch die herrschende Auffassung evangelisch-lutherischer Theologie heute gemeint – auf der Lebenslänglichkeit der ehelichen Zusage insistiert wird, die Augen jedoch nicht vor dem Scheitern verschlossen werden und der kirchliche Beistand für einen Neubeginn nicht verweigert wird.

Einige knappe Beobachtungen sind zu vermerken: Benedikt XIV. wird meiner Auffassung nach auf S. 209 falsch verstanden; das Rundschreiben „Arcanum" Leos XIII. und damit seine Fundstelle fehlt im Quellenverzeichnis. Wenn es auch üblich ist, zur Interpretation von Gaudium et Spes die deutsche Übersetzung des LThK zu benutzen, wäre doch eine Konsultation des Originaltextes geeignet, einige Akzente deutlicher zu machen (233). In der Überschrift auf S. 270 muß von einer Ehe „unter/zwischen", nicht „von" Getauften die Rede sein. Störend finde ich, daß unter den Namen (in der Regel von Autoren), die in Text und Anmerkungen kursiv gedruckt werden, auch Jesus und Christus erscheinen, die konsequent unter „Jesus Christus" im Personenregister genannt sind. (Am Rande sei bemerkt, daß man in einer theologischen Diss. mit einer Differenzierung zwischen Jesus und Christus rechnen dürfte.)

Der hohe Wert der Untersuchung liegt darin, daß sie die Positionen der beiden Theologien nebeneinanderstellt, wenn das auch keinen Bericht über einen Dialog darstellt, der als solcher bisher nicht stattgefunden zu haben scheint. Das Ergebnis des Vergleichs ist, „daß beide Konfessionen an der Unauflöslichkeit und Unverfügbarkeit der Ehe ausdrücklich festhalten" (377). Die Sakramentalität wird, so S.s Befund, in der evangelischen Kirche zwar nicht formell, aber doch inhaltlich mitgetragen. Und der wirklichkeitsverpflichtete Umgang der evangelischen Christen mit dem Scheitern und der Scheidung als Versagen stellt der katholischen Kirche wieder die Frage nach ihrer eigenen Praxis. S. kann dabei nur andeuten, daß eine positive Begleitung des Neubeginns den Ehebegriff nicht verändern muß und keineswegs bedeutet, daß die erste Ehe der Willkür der Partner überlassen werde oder auch daß die Kirche Ehen „scheiden" müßte.

Es sei dem Kanonisten als Rez. gestattet zu bemerken, daß Überschriften wie diese: „Die Begründung sakramentaler ehelicher Existenz als Ort des jeder Normierung vorausgehenden Gnadenwirkens Gottes an den Menschen" (366) den Seufzer des Verlangens heraustreiben, zur Sprache der (freilich „theologisch verantworteten" [384]) Kanonistik und damit zur Sprachwirklichkeit der Menschen zurückkehren zu dürfen.

Münster Klaus Lüdicke

Moraltheologie

Gleixner, Hans: **Moral im Überangebot?** Neue Lehräußerungen der katholischen Kirche zu Themen der Moral. – Paderborn: F. Schöningh 1997. 117 S., kt DM 24,80 ISBN: 3–506–73173–4

Überangebote bewirken einen Preisverfall. Das ist eine wirtschaftswissenschaftliche Binsenweisheit. Führt ein Überangebot an Moral folglich zu Preisnachlässen oder zu ethischen Sonderangeboten?

Die kirchenamtlichen Dokumente der jüngsten Vergangenheit: Der Katechismus der Katholischen Kirche (1992), der deutsche Moralkatechismus „Leben aus dem Glauben" (1995), sowie die beiden päpstlichen Enzykliken „Veritatis splendor" (1993) und „Evangelium vitae" (1995), können vielleicht als Überangebot, keinesfalls jedoch als Billigangebote mißverstanden werden.

Handelt es sich also beim Buchtitel um eine rhetorische Frage? Sind die jüngsten Lehräußerungen der katholischen Kirche zu Themen der Moral also die dringend notwendige Reaktion auf eine ungebremste Nachfrage nach ethischer Orientierung in unserer Gesellschaft? Geht es den Verlautbarungen also v. a. darum, einem moralischen Vakuum in Kirche und Gesellschaft entgegenzuwirken?

In dem aus Vorträgen entstandenen und für die Publikation erweiterten Bd bemüht sich der Paderborner Moraltheologe Hans Gleixner um eine ausgesprochen wohlwollende Würdigung der genannten Dokumente. V. a. die päpstlichen Lehrschreiben werden sehr behutsam interpretiert und gegen Fehldeutungen in Schutz genommen. Einige kritische Anfragen muß sich der Weltkatechismus gefallen lassen. So wird angefragt, „ob die sittliche(n) Botschaft der beiden Testamente" (23) wirklich ausreichend zur Geltung kommt, auch wenn an anderer Stelle des Buches eine Warnung vor übereilten normativen Kurzschlüssen auf der Basis des ntl. Ethos zu finden ist. Die zweifellos kurzatmige Thematisierung des Gewissens hält der Vf. vor dem Hintergrund der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils (vgl. GS Nr. 16) ebenso für problematisch wie die „schematisierende Gliederung des KKK" (24), dessen „Katalogisierung mittels Nummern" (24) die Gefahr berge, die auch in der christlichen Morallehre wichtige Hierarchie der Wahrheiten aus dem Auge zu verlieren.

Der deutsche Moralkatechismus „Leben aus dem Glauben" (1995) wird als längst überfälliges „Aggiornamento" interpretiert (37) und für seine „nichtimperative, eingängige Sprache" (38) gelobt. Sodann folgt jedoch eine scharfe Kritik, die den unübersehbaren „‚Graben' zwischen KEK II und KEK I" (39) betrifft. Hier fehle eine umfassende Konzeption und Integration zwischen dogmatischer Theologie und theologischer Ethik. Der Vf. deutet auch an wie er sich einen solchen gelungenen Entwurf vorstellt und erinnert an die Einheit von Glaubens- und Tugendlehre bei Thomas von Aquin (40). Diese historische Vergewisserung wird mit dem Plädoyer für die „‚Wiedervereinigung' der beiden Disziplinen", gemeint sind Dogmatik und Ethik, verbunden. Der KEK II lasse zudem eine angemessene, theologisch-christologische Fundierung menschlicher Freiheit (42) vermissen. Abschließend wird in deutlichen Worten „Die ‚Unterbelichtung' der Heiligen als Vorbildgestalten christlicher Moralpraxis" (43) kritisiert.

Die Enzyklika „Veritatis splendor" (1993), die aus lehramtlicher Perspektive aktuelle Tendenzen in der katholischen Fundamentalmoral unter die Lupe nimmt, wird als Einladung an die Fachtheologen zu selbstkritischer Reflexion (63) und als ein Beitrag gedeutet, der Mut zur Wahrheit (69) mache.

Die Präsentation von „Evangelium vitae", die Enzyklika zu den bioethischen Problemfeldern am Anfang und am Ende des Lebens, bildet den Abschluß der besprochenen Dokumente. An seiner grundsätzlichen Zustimmung zur Notwendigkeit einer klaren ethischen Orientierung in diesem höchst kontroversen Feld medizinischer Ethik läßt der Vf. keinen Zweifel. Er unterstreicht die v. a. für die innerkirchliche Debatte wichtige Differenzierung zwischen Abtreibung und Empfängnisverhütung (100). Moniert wird einmal mehr der allzu lockere Umgang in der Interpretation biblischer Texte für die moraltheologische Deutung.

Der bilanzierende Ausblick wiederholt noch einmal zentrale Thesen aus den vorangegangen Darstellungen und Interpretationen. Er bietet sich als Ausgangspunkt für eine kritische Würdigung an.

Der Vf. hat mit seinem Buch den Finger in eine offene Wunde unserer Zeit gelegt. Es gibt zweifellos einen hohen Bedarf an ethischer Orientierung in einer Welt, die unübersehbar durch ein rasantes Wachstum des technisch und medizinisch Möglichen gekennzeichnet ist. Natürliche Vorgänge, die bislang dem Zugriff des Menschen entzogen waren, liegen mehr und mehr in seiner Hand.

Die ethische Kardinalfrage lautet: Darf der Mensch alles, was er kann? Wo liegen die ethischen Grenzen des Machbaren? Wie lassen sich Werte und Normen in einer pluralistischen Welt und Gesellschaft plausibel (aus dem Glauben) begründen?

Keine Frage: die kirchenamtlichen Texte bieten (nicht nur für Katholiken) eine wichtige und unerläßliche Orientierungshilfe. Die Fragen, die sich jedoch stellen, lauten: Werden die Dokumente diesem hohen Anspruch ethischer Rationalität gerecht? Wie klingen die Texte und Forderungen in den Ohren jener, die außerhalb des katholischen Binnenklimas leben? Warum gibt es in der Frage der Rezeption lehramtlicher Verlautbarungen in Gesellschaft wie Kirche eine Art Verweigerungshaltung?

Das sind Überlegungen, die in dem hier vorliegenden Bd zwar allesamt zur Sprache kommen, aber weitgehend in der Schwebe bleiben. Über weite Strecken entspricht die sprachliche Diplomatie des Kommentars der kirchenamtlichen Verbindlichkeit der jeweiligen Textgattung. Die moraltheologische Interpretation kommt dann weitgehend einer Verteidigungsstrategie gleich. V. a. bei der Beschäftigung mit der Enzyklika „Veritatis splendor" bekommt der Leser nur ansatzweise ein Gespür für die tatsächliche Schärfe der moraltheologischen Auseinandersetzung.

Drei Anfragen grundsätzlicher Art seien kurz benannt:

1. Wie läßt sich die Kritik an einer „Ethik ohne Metaphysik" (107), der man sich gerne anschließen möchte, mit dem Hinweis auf die nachstehende Anfrage in Einklang bringen: „Ob allerdings bestimmte, der Ethik des Thomas von Aquin mit ihrem metaphysischen Hintergrund entlehnte Fachtermini (...) dem heutigen Leser ohne weiteres zugänglich und vermittelbar sind, verdient ein Fragezeichen" (22). Handelt es sich bei dieser grundlegenden Frage nur um ein Sprach- oder um ein Sachproblem?

2. Wie verträgt sich der immer noch schwelende Grundlagenstreit zum Proprium einer christlichen Moral und dessen äußerst kritische Bewertung in der Enzyklika „Veritatis splendor" (vgl. Nr. 4 oder Nr. 29) mit der These, daß die „theologische Basis der christlichen Moral und eines humanen Ethos (...) in den päpstlichen Moralenzykliken (VS, EV) besondere Akzentuierung" (107) erfährt?

3. Ist es tatsächlich berechtigt, das Theorem vom „ethischen Kompromiß" (vgl. dazu H. Weber: Der ethische Kompromiß, Freiburg i. Ue. 1984, oder K. Demmer: Art. Kompromiß, in: H. Rotter / G. Virt [Hg.]: Neues Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck 1990, 381–385) in die Nähe von „Relativismus in Sachen Wahrheit und Sittlichkeit" (114, siehe auch 108) zu rücken? Leiden nicht gerade auch die aktuellen Diskussionen zu den ethischen Streitfragen an derartigen Begriffsverwischungen?

Der Vf. hat auf die selbst gestellte Frage, ob Moral im Überangebot vorhanden sei, mit einem klaren Nein geantwortet. Dem wird man gerne beipflichten. In diesem Sinne sind die kirchlichen Dokumente, die er ausführlich bespricht, ein wichtiges Angebot. Mehr noch: sie sind als Orientierungshilfe gedacht. Sie könnten diesen Anspruch um so besser erfüllen, wenn sie in Sprache und Ausrichtung jene Offenheit widerspiegelten, die in der gesellschaftlichen und kirchlichen Öffentlichkeit zur Tagesordnung gehört. Der kleine Bd liefert zu dieser ethischen Grundlagendebatte einen hilfreichen und kontroversen Beitrag.

Münster Klaus Arntz

Kress, Hartmut / **Daiber**, Karl-Fritz: **Theologische Ethik – Pastoralsoziologie**. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1996. 244 S. (Grundkurs Theologie, 7. Urban-Taschenbücher, 427), kt DM 34,00 ISBN: 3–17–010419–5

Der Bd aus der ev. Reihe Grundkurs Theologie besteht aus zwei voneinander unabhängigen Teilen.

Im *ersten Teil* beschreibt der systematische Theologe und Sozialethiker aus Kiel, Hartmut Kreß, *Entwicklung und Stand der protestantischen Ethik.*

Im *ersten Kap.* behandelt Kreß die Leitbegriffe europäischer Ethikgeschichte: Tugend, Gesetz, Gesinnung, Verantwortung. Das *zweite Kap.* ist der evangelischen Ethik im 19. Jh. gewidmet: Gesinnungsethik bei und im Anschluß an Kant, Güterlehre bei und im Anschluß an Schleiermacher, abschließend „Güter" und „Werte" als Basis des Desiderats einer heutigen „Ethik der Kultur". Das *3. Kap.* widmet sich den Begründungsproblemen und Denkoptionen theologischer Ethik im 20. Jh.: die christologische Begründung bei Karl Barth, der neue Rückgriff auf die Ordnungsethik Martin Luthers, der aktuelle Maßstab Verantwortung als rationale Folgenabschätzung, als personal-dialogische Haltung, mit Blick auf Werte und Normen, die teleologische Normbegründung Franz Böckles als Seitenblick auf die katholische Ethik, schließlich als Beispiel neuerer ev. Ansätze die Kriterien und Maximen ethischer Urteilsbildung bei Arthur Rich. Das *vierte Kap.* beschreibt eine anthropologische Grundlegung der Ethik über Gewissen und Personwürde von der Antike über Thomas, Luther, Kant bis Tillich. Abschließend behandelt *Kap. fünf* als Anwendungsbeispiel eine Ethik angesichts der Technikentwicklung in ihrer Beratungs- und Schutzfunktion.

Im *zweiten Teil* des Buches behandelt der Marburger Pastoraltheologe Karl-Fritz Daiber *Fragestellungen und Leistung der Pastoralsoziologie.*

Das *erste Kap.* definiert Pastoralsoziologie im Verhältnis zu Religionssoziologie, Kirchensoziologie und empirische Theologie. Im *Kap. zwei* werden die Methoden empirischer Sozialforschung beschrieben und diskutiert. *Kap. drei* befaßt sich mit den Sozialgestalten des Christentums aus dem Blick der unterschiedlichen religionssoziologischen Ansätze und widmet sich dann ausführlicher den Strukturmerkmalen der Volkskirche in Deutschland. *Kap. vier* beschäftigt sich mit dem Pfarrerberuf zwischen bürgerlicher Profession, kircheninstitutionellen Vorgaben, eigenem Selbstvertrauen und den Auswirkungen der Modernisierung. *Kap. fünf* ist dem Handeln der Kirche unter dem Blickwinkel der religiösen Kommunikation gewidmet und betrachtet deren Formen mit ihren heutigen Voraussetzungen und die entsprechenden Leitungsaufgaben inklusive eines Exkurses zur Jugendarbeit. Im *sechsten Kap.* schließlich wendet sich der Vf. nach der in der Praxis kirchlicher Sozialforschung vorherrschenden Perspektive der Kirchensoziologie noch kurz religiösen Phänomenen

außerhalb der Kirchen zu: Volksreligiosität, Individualreligion und Zivilreligion.

Das Buch ist didaktisch gut aufbereitet, Gliederung, Kursivsetzungen und Kleindruck halten die sehr dichten Texte übersichtlich. Die ausführlichen Literaturangaben stehen als Kleindruckabsätze am Beginn der Kap. und zusätzlich am Ende inhaltlich geschlossener Abschnitte; statt der Fußnoten sind Kurzzitate in Klammern beigefügt. Den Abschluß des Buches bildet ein nach den Teilen getrenntes Namenregister.

Inhaltlich gilt für beide Teile, daß ein guter und mehrdimensionaler Durchblick durch die geschichtliche Entwicklung des jeweiligen Fachs mit Literaturhinweisen und präzisen Detailinformationen gelingt. Bei Kreß ist zu bemängeln, daß zwar ein exzellenter Rückblick vorliegt, jedoch kein Ausblick möglich wird, da die in den letzten Jahrzehnten kontroversiellen Ansätze ausgespart sind, wie etwa Habermas und Otto Apels Diskursethik oder die Befreiungstheologie und Enrique Dussels Befreiungsethik. In den Anwendungsfeldern ist die Schwerpunktverlagerung von einer Technikfolgenbewertung zu einer Schöpfungsethik und von der Wirtschaftsethik zur Ethik der Arbeits- und Sozialwelt nicht beachtet. Damit sind der einzelne und die Institution als Träger der Ethik vorherrschend, die neuen sozialen Bewegungen kommen nicht in den Blick. Daiber hat sein eigenes Verständnis von Pastoralsoziologie als programmatische Vorgaben für die Anfang der 70er gegründete Pastoralsoziologische Arbeitsstelle der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannover formuliert und beschreibt diese junge Disziplin aus dortiger 25jähriger Erfahrung. Sein Ausgangspunkt sind „jene Anforderungen, die an kirchliche Mitarbeiter unter den derzeitigen Bedingungen gestellt werden". Daher könne sich Pastoraltheologie nicht auf den Blickwinkel der Kirchen- und Religionssoziologie beschränken, sondern müsse „Methoden für die Erfassung der verschiedenen Wirklichkeitsbereiche bereitstellen, auf die theologische Reden und Handeln der Kirche bezogen ist". Es gehe nicht nur darum, kirchliches Handeln an gesellschaftliche Anforderungen anzupassen, sondern es aus dem Blickwinkel erfaßter gesellschaftlicher Wirklichkeit kritisch anzufragen (125).

Elmar Klinger[1] hat festgehalten, daß mit dem Konzil und seiner Verschränkung von Dogmatik und Pastoral, Kirche und Welt die Theologie nicht mehr ohne die Soziologie betrieben werden kann. Das bedeutet aber für die Pastoralsoziologie die Herausforderung, ihre Ansätze und Ergebnisse, die soziologisch redlich und kirchensoziologisch fordernd sind, theologisch einzuordnen, zu bewerten und kritisch befragen zu lassen. Diese Anstrengung von beiden Seiten steht noch weitgehend aus.

Reichenberg Maria Widl

Römelt, Josef: **Jenseits von Pragmatismus und Resignation**. Perspektiven christlicher Verantwortung für Umwelt, Frieden und soziale Gerechtigkeit. – Regensburg: F. Pustet 1999. 365 S. (Handbuch der Moraltheologie, 3), geb. DM 48,00 ISBN: 3–7917–1636–0

Innerhalb von drei Jahren 1996–1999 hat der Erfurter Moraltheologe Josef Römelt sein dreibändiges Handbuch der Moraltheologie vorgelegt. Der hier zu besprechende Bd enthält neben der Arbeit von R. einen wirtschaftsethischen Teil, den der Sozialethiker Michael Schramm, ebenfalls Erfurt, verfaßt hat.

Im einzelnen gliedert sich das Buch in sechs Abschnitte mit zehn Kap.n: *A. Von der persönlichen zur sozialen Verantwortung*; I. Über Gesinnungsethik und Verantwortungsethik hinaus (25–43); *B. Politische Ordnung in komplexer Gesellschaft* (23–43); II. Demokratie als Kultur der Freiheit (47–74); *C. Die ökologische Herausforderung*; III. Natur als Gegenstand menschlicher Verantwortung (77–96); IV. Konturen konkreter ökologischer Ethik (97–135); Exkurs: Bevölkerungswachstum – zwischen wissenschaftlichen Projektionen und irrationaler Zukunftsangst (136–154); *D. Hoffnung auf Frieden*; V. Friedenssuche und ihre Aporien (157–193); VI. Gerechtigkeit schafft Frieden (194–215); *E. Wirtschaftsethik als Kritische Moralpragmatik* (M. Schramm); VII. Theologische Wirtschaftsethik und Kritische Moralpragmatik (220–247); VIII. Konkretionen christlicher Wirtschaftsethik (248–277); *F. Globale Kooperation und Weltwirtschaftsordnung*; IX. Eigeninteresse oder Solidarität? Zur Begründung globaler Kooperation (283–287); X. Reform der weltwirtschaftlichen Rahmenregeln. Sozialethische Konkretionen (288–312). Ein Nachwort, ein ausführliches und thematisch gegliedertes Literaturverzeichnis, sowie ein Personen- und Sachregister beschließen den Bd.

[1] Klinger, E.: Das Aggiornamento der Pastoralkonstitution, in: Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, hg. v. F.-K. Kaufmann / A. Zingerle, Paderborn 1996. 171–187; 186.

Bei meiner Besprechung konzentriere ich mich auf den von R. verfaßten Teil, wobei ich positiv hervorheben möchte, daß in diesem Bd der Wirtschaftsethik ein so breiter Raum gewidmet ist.

R. hält auch in diesem Bd konsequent am Begriff der Verantwortung fest, den er im Blick auf die sozialethischen Themen so artikuliert: „Theologische Ethik versucht, im Blick auf die sozialethischen Handlungsfelder von einer personalen Verantwortung zu sprechen, die sich dem Problem struktureller Komplexität des Handelns heute stellt" (18). Deshalb bleibt die theologische Ethik auch dort sehr zurückhaltend, wo die Verantwortung des menschlichen Subjekts hinter der „Verantwortung für die Strukturen" verschwindet. R. übernimmt im Nachwort zu diesem Bd noch einmal eine Aussage aus Bd 1 seines Handbuchs: „Die christlich religiöse Antwort auf die Frage nach dem Sinn menschlicher Freiheit in all ihrer Begrenztheit und Schwäche ist die Erfahrung ihrer bleibenden Gültigkeit – trotz radikaler Bedingtheit, Relativität, ja Schuld und Destruktivität – vor Gott. Auf diesem Hintergrund lohnt es sich für den Christen immer, Verantwortung zu übernehmen – auch wenn die vielen frustrierenden Erfahrungen im öffentlichen und privaten Leben nicht zu leugnen sind" (316f). Mit diesen Zitaten sind zentrale Stichworte für die theologisch-ethischen Überlegungen von R. gegeben – Verantwortung, Komplexität, Sinn menschlicher Freiheit aus christlicher Sicht, Begrenztheit, radikale Bedingtheit u.a. –, die er auch in „Jenseits von Pragmatismus und Resignation" zur Geltung bringt.

Dabei wird im Punkt A der innere Zusammenhang von sozialen Bedingungen des Friedens, wirtschaftlicher Gerechtigkeit und ökologischer Verantwortung aufgezeigt. Behutsam nähert sich R. seinen Themen, zurückhaltend gegenüber Generalisierungen. Für die christliche Sozialethik fordert er: „Sie muß in diesem Sinne zunächst sachlich und der komplexen Rationalität moderner Entwicklung angemessen sein, um eine realistische Bewältigung der Probleme moderner Kultur zu ermöglichen" (36). Darüber hinaus ist neben der Kenntnis des Sachstandes eine Integration der widerstrebenden Tendenzen der gegenwärtigen kulturellen und technischen Entwicklung notwendig. Deshalb „bietet (die theologische Ethik) auf dem Hintergrund christlicher Gotteserfahrung eine theologische Deutung realistischer sozialer Verantwortung heute an im Sinne einer kritischen Integration und im Sinne des – vielfach in moderner wissenschaftlichen Reflexion schon wieder intendierten – notwendigen Ausgleichs gegenwärtiger Differenzierungsprozesse komplexer Gesellschaft" (39). Zu dieser Integration gehört auch die Vermittlung zwischen der individuellen und der strukturellen Ebene. Sie „wird letztlich ermöglicht durch den kritischen Blick, der die letzte theologische Integration komplizierter Wirklichkeitserfahrung im Dienst an der Menschlichkeit des Menschen erschließt – durch den Blick auf die christliche Gotteserfahrung in Geschichte als Heilsgeschichte" (41).

Dieser kritische Blick ist bei R. immer wieder zu spüren, so wenn er im Kap. „Demokratie als Kultur der Freiheit" bei aller positiver Würdigung des Demokratieverständnisses davor warnt, daß von ihm „die Lösung sämtlicher Konflikte und Problemlagen, mit denen das moderne differenzierte Leben den Menschen konfrontiert, erwartet wird" (55). Kann die Freiheit, wie sie in der Demokratie praktiziert wird, sich letztlich aus sich selbst begründen? R. sieht angesichts dieser Frage eine „theologische Ergänzungsbedürftigkeit der demokratischen Kultur" (56–65).

Aus dem Abschnitt „Ökologische Herausforderung" nehme ich einen Hinweis aus dem Exkurs „Bevölkerungswachstum" auf. R. sieht hier zu Recht eine der Schwierigkeiten im sog. „Verhaltensproblem" der Industrienationen, deren Konsum- und Produktionsweisen einen enormen Gefahrenpunkt für die wachsende Größe der Menschheit darstellen. „Der Geburtenzuwachs von einem halben Prozent pro Jahr in den Industrieländern wiegt in puncto Rohstoff- und Energieverbrauch immer noch zwei- bis dreimal schwerer als der Geburtenzuwachs von 2,1% in den unteren Bevölkerungsschichten der Entwicklungsländer. Das rasche Bevölkerungswachstum in der Dritten Welt trägt also zur drohenden Güterverknappung nicht halb so viel bei als die gehobenen Konsumgewohnheiten in unseren Breiten" (144). Selbstverständlich werden auch andere Punkte hier angesprochen, v.a. der, daß auf die Dauer nur durch die Behebung der Armut auch ein Rückgang der Zahl der Menschen möglich ist.

Ausführlich befaßt sich R. mit der Friedensthematik, die in den neunziger Jahren in der Moraltheologie etwas in den Hintergrund geraten ist. Das ist nicht überraschend, da sie in den Jahren zuvor besonders im Zusammenhang des Natodoppelbeschlusses debattiert worden war. Die nach der „Wende" erhoffte Zeit des Friedens hat sich (leider) als trügerisch erwiesen, neue kriegerische Konflikte sind entstanden. R. stellt sich auch hier der komplexen Wirklichkeit, wenn er z.B. die Aporie aufzeigt zwischen dem „Nein zum Krieg" und der Pflicht der Intervention im Falle der „Notwehr". „Es gibt eine Pflicht, den Unschuldigen zu helfen" (183). Die Widersprüchlichkeit der Situation gilt es auszuhalten, realistisch und hoffnungsvoll zu agieren, peace-keeping und peacemaking sind gleichzeitig angezeigt: „die Handlungen zur friedlichen, gewaltlosen Konfliktbeilegung zwischen Staaten, aber auch die Maßnahmen zur Wiederherstellung des Friedens im Falle kriegerischer Auseinandersetzung durch Zwang" (ebd.).

R. weitet zum Schluß seines Beitrags die Perspektive hin auf die soziale Seite der Friedensfrage. Er erörtert die Globalisierung der sozialen Frage und schließt mit einem Exkurs „Option für die Armen".

In die abschließenden Bemerkungen sollen auch die beiden anderen Bde des Handbuchs (vgl. ThRv 93 [1997], Sp. 363–365 und ThRv 95 [1999], Sp. 68f) mit einbezogen werden. R. hält seinen existenzialethischen Ansatz der Verantwortung in allen drei Bden konsequent

durch. Er entzieht sich dabei auch einer individualistischen Verengung, indem er insbesondere in Bd 3 das Verhältnis von individueller und struktureller Verantwortung (28–31) näher skizziert. Bei allen angesprochenen Bereichen besticht R. mit seiner hohen diagnostischen Fähigkeit, die komplexe Lebenswirklichkeit darzustellen und besonders ihre Aporien aufzuzeigen. Das vorliegende Handbuch will durch die aufgewiesenen Widersprüche der gegenwärtigen Situation aber nicht die Mutlosigkeit, ethisch zu handeln, erhöhen, sondern sucht auf dem Hintergrund realistischer christlicher Hoffnung, die Bereitschaft, Verantwortung wahrzunehmen, zu stärken. Eine Weise dazu ist das gelebte „Ineinander von Glauben und komplexer Wirklichkeitserfahrung" (Bd 2; 193). Bei dieser stärker existenzialethisch geprägten Betrachtungsweise überrascht es nicht, daß R. insgesamt gegenüber normativen Vorgaben und dem damit im Zusammenhang stehenden Verständnis von Naturrecht (vgl. auch den Beitrag des Vf.s: Naturrecht und die Identität christlicher Ethik. Ökumenische Ethik in säkularisierter Gesellschaft, in: Unterwegs zum Glauben, hg. v. W. Beinert / K. Feiereis / H.-J. Röhrig, Leipzig 1997, 390–403) zurückhaltend ist. Dies ist verständlich angesichts des normativen Übergewichts früherer Jahrzehnte und der oft sehr differenzierten Situation. Aber in vielen Bereichen des sittlichen Handelns wird es unumgänglich sein, normativ zu argumentieren. Daß R. im Handbuch eigenständig einen Weg geht, zeigt sich auch darin, daß er auf der anderen Seite nicht verstärkt eine Tugendethik entwickelt. Diese Thematik deutet er interessanterweise im sozialethischen Teil (Bd 3) an, wenn er von sozialethischen Tugenden spricht, „die den menschenwürdigen Aufbau der Gesellschaft noch an der Wurzel aller strukturellen Veränderungen nach wie vor entscheidend mittragen" (17). Behutsam am normativen wie tugendethischen Teil gerade auf dem Hintergrund des Ansatzes von R. weiterzuarbeiten ist eine positive Herausforderung, die sich im Gefolge dieses Handbuches als Aufgabe stellt.

R. hat mit dem dreibändigen Handbuch der Moraltheologie eine bemerkenswerte und respektfordernde Leistung erbracht. Die Fülle der angesprochenen Themen und ihre systematische Durchdringung ist beeindruckend. Bei der Vielzahl der in der Moraltheologie anstehenden Fragestellungen ist es hilfreich, sich nicht gleich mit der Fülle der Literatur beschäftigen zu müssen, sondern durch R. eine Problemübersicht und eine Perspektive aus verantwortungsethischer Sicht zu erhalten. Die Bedeutung seines Ansatzes für die Moraltheologie zeigt sich u. a. darin, daß er auch international Beachtung findet (vgl. z. B. TS 59 [1998], 107–135 und ScEs L/1 [1998], 79–97).

Regensburg Herbert Schlögel

Religionswissenschaft

Widl, Maria: **Christentum und Esoterik.** Darstellung, Auseinandersetzung, Abgrenzung. – Graz / Wien / Köln: Styria 1995. 176 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–222–12354–3

Maria Widl legt einen Überblick und eine Stellungnahme aus katholischer Perspektive zu den religiösen Potenzen des als „New Age" eingeführten Komplexes vor. Aus nur begrenzt einsichtigen (werbetechnischen?) Gründen spricht sie aber im Titel statt dessen von „Esoterik", im Text dann von „Neuen Religiösen Kulturformen". Die auf ihrer Diss. (bei P. M. Zulehner) beruhende und für eine populäre Rezeption in einen leicht lesbaren Text umgearbeitete Darstellung weist W. als belesene Vf.in in den vielfältigen Verzweigungen des „New Age" aus und bietet gut sortiertes Material. Die beiden wichtigsten Veröffentlichungen zu diesem Komplex von Christoph Schorsch und Christoph Bochinger allerdings nicht einmal zu erwähnen, ist ein gravierendes Manko. Systematisch scheint mir ihre Arbeit an einem Punkt nicht haltbar: Sie weist die Aspekte resp. „Schlüsselwörter" des „New Age" durchwegs allen Gruppierungen zu und konstruiert damit kontrafaktisch eine Einheitlichkeit (v. a. 17–64), die eine spezifische und damit angemessene Reaktion auf die sehr unterschiedlichen Strömungen überaus erschwert. Ihre nachgeschobene Kategorisierung, mit der sie diese „religiöse Szene" „nur strukturell und intentional" (170) erfassen will, könnte ein Ausweg sein, den sie in ihrer materialen Darstellung allerdings nicht geht.

Ihre theologische Antwort gründet in der Einsicht, daß das „New Age" auf Defizite des Christentums reagiere und als „Herausforderung an die Kirchen" zu begreifen sei (98). Sie zieht daraus die Konsequenz, daß seine „Schlüsselwörter" auch christlich interpretierbar sein müssen; ob man sie gleich christlich „überbieten" (141) muß, versehe ich mit einem Fragezeichen. Per saldo vollzieht sie in ihrer teilweise sehr positiven Einschätzung eine mutige Öffnung auf die „Neuen Religiösen Kulturformen" hin. Dabei unterschätzt sie m. E. aber an einigen Punkten die Differenzen zur christlichen Tradition: Beispielsweise dem „New Age" relativ leichtfüßig Sünden- und Gnadenbewußtsein zuzuweisen (127), stutzt die Radikalität der oft dezidiert als Selbstverwirklichung oder Selbsterlösung formulierten Soteriologien im „New Age" auf ein für W. rezeptionsfähiges Maß (und blendet den Schatten des – auch existierenden – christlichen Gnadendeterminismus weitgehend aus); hier und an anderen Stellen hat W. das „New Age" unter Wert eingekauft. Sie schließt mit einem engagierten Versuch, die Anliegen des „New Age" im Licht des Zweiten Vatikanum, der Gemeinsamen Synode und des Konziliaren Prozesses aufzugreifen, ein – wie ich meine – inspirierter Beitrag zu einer Antwort aus dem Horizont einer christlichen Religionskultur.

Bonn Helmut Zander

Philosophie

Heider, Placidus Bernhard: **Jürgen Habermas und Dieter Henrich.** Neue Perspektiven auf Identität und Wirklichkeit. – Freiburg / München: K. Alber 1999. 166 S. (Alber-Reihe-Philosophie, 3), geb. DM 58,00 ISBN: 3–495–47897–3

Den Zugriff auf das Thema elegant zu nennen, wäre noch Untertreibung. Dem Vf. gelingt mit ihm, in seiner dem Umfang nach (erfreulich) schmalen Salzburger phil. Diss., das umfängliche Werk der derzeit namhaftesten deutschen Philosophen in ein kritisches Verhältnis zu setzen, das er darauf anlegt, Nähen zwischen beiden Positionen konturierter zur Geltung zu bringen, als das die beiden Betroffenen selbst artikulieren. Daß es dabei allerdings zu Wahrnehmungsbeschränkungen v. a. im Falle Henrichs kommt, wird noch zu erläutern sein. Die Eleganz des Zugriffs rührt daher, daß der Vf. die im Oktober 1985 von Habermas ausgelöste und in drei kleinen Texten sedimentierte Kontroverse zwischen ihm und Henrich über Metaphysik und Moderne als heuristisch-hermeneutisches Okular für Diagnosen über das Gesamtkonzept der behandelten Autoren nutzt.

Der kurzen Rekonstruktion der Kontroverse (29–35) ist eine (im Verhältnis zum Gesamt der Arbeit) etwas langatmige *„Einleitung"* (13–17) vorangestellt; sie hätte sich weitgehend auf den Abriß der die Arbeit leitenden Grundthesen (20–23) beschränken lassen. Diese lauten: (a) Habermas und Henrich teilen aufgrund ihrer strukturellen Gemeinsamkeiten auch ähnliche formale Probleme. (b) Für beide fungiert Fichtes Gedanke einer im ganzen (also theoretisch wie praktisch) der freien Konstitutionsleistung des Menschen entspringenden und darum autonomen Vernunft als zentraler Bezugspunkt. (c) Das Fichtesche „Schema einer ursprünglichen, normativ wirksamen Einheit von Konstitutionsleistung und vernünftiger Vorgabe" (22) – also von Wissen und Wirklichkeit – kehrt in den Vernunft- und v. a. Individualitätstheorien Habermas' wie Henrichs wieder. (d) Es gibt bei beiden Autoren Gedanken von Unhintergehbarkeit, bei Henrich klar ausgesprochen, bei Habermas verdeckt (und der Vf. äußert sich in diesem Punkt wenig kommunikativ). (e) Die methodischen Schwierigkeiten beider Konzepte gehen im wesentlichen auf einen „restriktiven Grundbegriff von ‚numerischer' Identität" (22) zurück. Letztere These bildet ausweislich des ihr eigens gewidmeten umfangreichen siebten Kap.s (105–140) so wie des Untertitels so etwas wie den systematischen roten Faden der Untersuchung – und scheint mir dennoch zu den schwachen Seiten der ansonsten so intelligent angelegten Untersuchung zu zählen.

Ich verliere nicht viele Worte darüber, daß die Darstellung von Habermas' Gesamtkonzept auf 28 S. (49–76) ohne große Ausfälle (jedoch mit einer nur eingeschränkten Wahrnehmung des Subjektproblems bei Habermas, vgl. 59) eine ausgesprochen respektable Leistung darstellt, desgleichen diejenige von Henrichs Ansatz und Anliegen auf den Seiten 77–103. Auch die vom Vf. ausdrücklich als „vorsichtig" (101) avisierte Konkordanz zwischen Habermas und Henrich ist weitgehend zustimmungsfähig. Probleme bereiten einige Ausführungen in den Kap. 7 und 8, und da namentlich die auf Henrich bezogenen Ausführungen über Identität. Geschickt beruft sich der Vf. dabei für seinen Vorschlag, das Identitätsproblem in der Nähe des klassischen Analogiebegriffs anzusiedeln und so als eine Art „konzentrischer Übereinstimmung" (108) von Verschiedenem zu deuten, auf den seinerseits subjekttheoretisch hochkarätig einschlägigen Hector-Neri Castañeda, ohne die von diesem bereitgestellten theoretischen Potentiale auch nur von Ferne auszuschöpfen (109f, 132). Die jeweilige Stellung des Subjektgedankens bei Habermas und Henrich wird zwar mit dem Hinweis, letzterer gehe von der Wirklichkeit der Subjektivität aus, ersterer von der Wirklichkeit kommunikativen Handelns, in der sich Subjektivität ausbilde (145), korrekt markiert, jedoch wirken die Ausführungen dazu in ihrer Kürze harmonistisch, sofern Subjektivität bei Habermas in ihrer kommunikativen Generierung nahezu aufgeht, bei Henrich dagegen nicht ohne Kommunikation, aber genausowenig durch Kommunikation erklärt werden kann. Einigermaßen verblüffen muß auch, daß der Vf. in diesem Zusammenhang mit keinem Wort auf die luzide Auseinandersetzung Henrichs mit Tu-

gendhat eingeht[1], obwohl er im Kontext der Identitätsthematik seitenlang (128–131) und auch noch an etlichen anderen Stellen über Tugendhat handelt.

Insgesamt läßt sich der Eindruck nicht abweisen, daß die Erwägungen des Vf.s zu Henrich auf eine etwas begrenzte Textbasis gestützt sind. Anders läßt sich etwa nicht erklären, daß der Vf. mit keinem Wort auf die z. T. voluminösen Hölderlin-Arbeiten Henrichs eingeht, obwohl dessen Begriff des „Grundverhältnisses", auf den sich der Vf. an zentralen Stellen seiner Untersuchung bezieht, ohne Henrichs Bezug auf Hölderlin nicht zureichend begriffen werden kann. Ein zweites Indiz: Henrichs Essay über „Dunkelheit und Vergewisserung"[2] rückt bei Heider in einen so prominenten Rang, daß der für Henrich zentrale Gedanke präreflexiven Vertrautseins des Ichs mit sich in seiner systematischen Valenz weitgehend und die religionsphilosophischen Konsequenzen des Ansatzes gänzlich ins Hintertreffen geraten. Das hat nicht zuletzt auch damit zu tun, daß der Vf. die längst laufenden theologischen Rezeptionen und Auseinandersetzungen mit den beiden von ihm behandelten Autoren nicht berücksichtigt. Der im Biogramm des Vf.s kenntlich werdende Bezug zur katholisch-theologischen Szene hätte diesbezügliche Kenntnisse erwarten lassen.

Münster Klaus Müller

Heidegger, Martin: **1. Die Geschichte des Seyns (1938/40) 2. Koinon. Aus der Geschichte des Seyns (1939/40)**, hg. v. Peter Trawny. – Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 1998. XII, 229 S. (Martin Heidegger. Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes, 69), kt DM 58,00 ISBN: 3–465–02977–1

Der 69. Bd der Heideggerschen Gesamtausgabe enthält zwei Abhandlungen aus den Jahren 1938–1940. Die erste Abhandlung, *„Die Geschichte des Seyns"*, ist umfangreich, während die zweite, *„Koinon, Aus der Geschichte des Seyns"*, nur 20 S.n umfaßt. Am Ende des Bdes befinden sich ein *„Entwurf zu Koinon"* und ein Anhang. *„Die Geschichte des Seyns"* ist von Heidegger selbst in Teile und Abschnitte gegliedert. Heidegger möchte die Fügung der „Beiträge" (GA 65) als innerstes Gefüge dieses Textes festhalten (173) – das ist aber nicht geschehen. Obzwar der Schein des Fragmentarischen deshalb nicht zu leugnen ist (29), besitzt der Text eine eigentümliche Einheit. Diese Rez. möchte etwas von der verborgenen Einheit hervorheben.

Es ist schwierig, einen Zugang zu diesen Abhandlungen zu finden. Wie könnte es auch anders sein? Die Texte *handeln* gerade von der wesentlichen Verschlossenheit ihrer Sache. Dabei ist es auch noch fraglich, ob die Sprache hier *überhaupt von etwas* handelt. Die große Schwierigkeit für das Denken ist, daß die philosophische Sprache immer den Anschein einer Wissenschaft hat (15) und als solche Aussagen über Gegenständliches enthält, während die Sprache des Denkens in demjenigen, was in ihr zur Sprache kommt, einbegriffen ist. Die Sprache des Denkens ist *inständig* im Gesagten.

Die unvermeidliche Schiefheit einer Rez. des Heideggerschen Sprechens liegt darin, daß Heideggers Texte gegenständlich aufgefaßt werden, während sie nie gegenständlich zu verstehen sind. Ein guter Rez. wird z. B. den sachlichen Bezug des rezensierten Textes zu den großen Abhandlungen *„Beiträge"* und *„Besinnung"* hervorheben und konstatieren, daß eine Verschiebung aufgetreten ist. „Beiträge" und „Besinnung" werden jetzt als Vorarbeiten gekennzeichnet (173), und zwar deshalb, weil Bd 69 nicht Entwurf ist, sondern Rückkehr in das „Dasein", die vom Menschsein besetzbare Stätte (28). Wenn wir so sprechen, sind wir unversehens in das historische Vergleichen, d. h. in das gegenständliche Sprechen aufgenommen, und haben Heideggers Anliegen verlassen.

Heidegger weist auf den Unterschied zwischen den wesentlichen Abhandlungen (wie in diesem Bd) und seinen Vorlesungen hin: Das Wesentliche kann in den Vorlesungen *nicht* gesagt werden. Die Frage ist nun: sind *wir* imstande unsererseits diesen Unterschied zu erfahren und zu vollziehen? Alles hängt vom Finden eines gemäßen Wortes ab. Gerade das ist das eigentliche Anliegen dieses Bdes: *„Die Geschichte des Seyns"* ist der Name für den Versuch, die „Wahrheit des Seyns" in das Wort des Denkens zurückzulegen (5). Machen wir den Versuch, die Einheit des Textes aus der Einheit des Wortes hervorzuheben.

Das Wort der Wahrheit des Seyns

Entscheidend für das Lesen des Bdes ist die Erfahrung, daß das uns bekannte Seiende *das, was ist*, nicht erschöpft. Die befremdende Erfahrung des Denkens besteht darin, daß jedes Seiende nur innerhalb eines Horizontes als es selbst hervorkommt. Der Horizont stimmt und bestimmt das Hervorkommen und Erscheinen. Was in „Sein und Zeit" der *Sinn* hieß: der Bereich für jedes Entwerfen und Erscheinen, zeigt sich hier als eigenständiges Geschehen eines Offenen, das jede Weise des Hervorkommens eines Seienden trägt und führt. Darauf deutet das Wort „Wesung der Wahrheit des Seyns" (29) hin. Das Wort *Seyn* wird hier mit y geschrieben, weil im bisherigen Denken der Horizont des Offenen (136) nie als sich selbst zur Sprache kam, sondern nur ausgehend von und zurückkehrend zu dem Seienden – als das *Sein*. Heidegger aber hat erfahren, daß die Offenheit des Seyns sich nur dann eigens zeigt, wenn dieser Horizont von dem in ihm erscheinenden Seienden unabhängig erscheint. Der Horizont genügt sich selbst. Das wesentliche Denken denkt nicht den Menschen, nicht den Gott, nicht die Welt, nicht die Erde, nicht das Seiende als solches oder das Seiende im Ganzen, sondern das *Seyn* (168).

Die Wahrheit des Seyns zu sagen ist uns Menschen fast immer verwehrt. Das Problem der Sprache ist, daß sie als Verkehrsmittel geeignet ist für die Beherrschung des Seienden, wie der Kraftwagen (153), dabei jedoch ihre eigene Herkunft, das Offene, in der Vergessenheit läßt. Diese Vergessenheit ist kein menschlicher Fehler, sondern eine Bewegung der Wahrheit selbst. Die Wahrheit *ist als* Rückzug und jähe Zuwendung.

Die einzige Möglichkeit für ein wahrlich empirisches Sprechen wäre diese: Der Mensch würde nicht *über* die Wahrheit sprechen, sondern auf eine ihm selbst verborgene Weise von der Bewegung des offenen Horizontes angegangen. Besinnung ist: Sich vom Sinn als Horizont stimmen lassen: „Nennen wir das Sagen die ‚Besinnung', dann meint dieses die Einverwandlung des Menschentums in den ‚Sinn', d. h. 'hier und heißt nur: die Wesung der Wahrheit des Seyns" (30). Dem eigentlichen Sagen wird die Wahrheit *zugesagt*, ohne in der Art der Erklärung aussagbar zu werden (98).

Dann ist die Redewendung „Wahrheit des Seyns" ohnehin nicht sinnvoll. Als menschliche Äußerung innerhalb einer Rez. ist sie eine Redefloskel. Das Wort spricht nur selten und dann jäh. Aber es ist dem menschlichen Sprechen verwehrt, je zu wissen ob es von der Wahrheit geführt wird oder in der Verlassenheit, der Verwüstung, herumirrt (135). Wir wissen nicht, ob es in diesem Bde eine reine Findung und eindeutiges Sagen gibt, die anfängliche Erbauung des Seyns in dessen Wort (134).

Das Wort der Geschichte

Wesentlich ist der Gedanke, daß das Seyn eben Seyns-*Geschichte* ist. Geschichte hat mit Historie, mit der Zeitfolge oder mit historischer Epochalität, nichts zu tun. Ein erster Hinweis auf das Geschichtliche könnte sein: Für uns Normalmenschen gibt es nur Seiendes, und zwar als Beherrschungsgefüge. In seltenen Augenblicken, für seltene Menschen, zeigt sich innerhalb der Herrschaft des Seienden auf einmal, daß sich aus dem Seienden der Horizont des Offenen zurückgezogen hat. Das Verhältnis zwischen Herrschaft des Seienden und Vergessenheit ist jedoch selber keine zeitliche Abfolge. Auch wenn das Offene verschwunden ist, ist es nicht weg, sondern herrscht es als Entzug. Das Verschwinden des Offenen ist eine Möglichkeit, die nie endgültig zerstört und so immer im Kommen ist.

Die Grunderfahrung des Denkens besagt, daß das uns bekannte Seiende als Gegenstand der Manipulation ein irgendwie *entschiedenes* Seiendes ist. Als Entschiedenes befindet es sich noch immer innerhalb einer ursprünglichen Entscheidung, der Entscheidung des Offenen, innerhalb deren das Seiende eben *so* gezeichnet ist gegenüber anderen Möglichkeiten, die als solche nicht zerstört werden können.

Eigentlich ist die Vorherrschaft des „Wirklichen" nur die Herrschaft einer Entscheidungslosigkeit. Daß über das Seiende entschieden ist, gerät in die Vergessenheit. Die Entscheidungslosigkeit ist aber eine verborgene Entscheidung: „Jene Scheidung der Wahrheit des Seienden von aufbehaltenen und zugelassenen, aber je jetzt nicht erfüllten Wesensmöglichkeiten" (162). Die zwei Wesensmöglichkeiten der Entscheidung sind: *Entweder* das Totalwerden der Entscheidungslosigkeit in der Herrschaft des Seienden *oder* die Ankunft von deren Entscheidungscharakter. Dabei handelt es sich nicht darum, die eine oder die andere Möglichkeit *zu wählen*, sondern innerhalb der Unentschiedenheit zu *verbleiben*.

Ein Wort wäre nur dann ein wahrlich denkendes Wort, wenn es nicht das Wirkliche beschreiben, sondern von dem verborgenen Entscheidungscharakter des Wirklichen *selber entschieden würde* (61). Dann wäre das Denken vom Kommen der unscheinbaren Möglichkeit gestimmt. Dieses Kommen ist nicht diese oder jene Möglichkeit des Seienden, sondern das Kommen als solches: die Zukünftigkeit. Dieses Kommen bindet wesentlicher denn jede Wirklichkeit, wenn nämlich das Denken ein *Vordenken* ist (72), das sich vom Zukünftigen stimmen läßt: „Das Seyn läßt sich nie erzählend sagen und beschreiben. Wenn sein erst zu gründendes Wesen das Kommen ist, dann entspricht ihm das Fragen, das in den Bezirk der zu stellenden Entscheidung, ihn öffnend, hineinfragt und inständig wird in dem, was als Kommen west" (59f).

Wie gefährdet ein solches Sprechen ist, zeigt sich darin, daß der Mensch ein Fremdling, ein Irrender in der Geschichte des Seyns und dazu noch genarrt durch die Historie des Seienden ist (29). Kein Wunder, daß das Denken zweihundert Jahre vorausdenken muß, damit die ersten Deutschen für die Entscheidung erwachen (86).

[1] Vgl. Henrich, Dieter: Noch einmal in Zirkeln. Eine Kritik von Ernst Tugendhats semantischer Erklärung von Selbstbewußtsein, in: Mensch und Moderne. Beiträge zur philosophischen Anthropologie und Gesellschaftskritik (FS Fahrenbach), hg. v. Clemens Bellut / Ulrich Müller-Schöll, Würzburg 1989, 93–132.

[2] Vgl. Henrich, Dieter: Dunkelheit und Vergewisserung, in: Ders. (Hg.): All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West, Stuttgart 1985. (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung, 14), 33–52.

Die wortlose Machenschaft

Es ist möglich, Bd 69 als philosophischen Kommentar zu der Bedeutung von Macht und Gewalt im geopolitischen Raum vor dem Zweiten Weltkrieg zu lesen. Dann werden wir aber von der verborgenen Sprachlosigkeit an der Nase herumgeführt. Stellungnahmen zu Macht, Gewalt und Politik kommen nie in die Nähe der eigentlichen Entscheidung. Das Sprechen über die Macht ist seinerseits schon von der Macht benommen. Das Seiende, auch das riesenhafte Seiende „der Zweite Weltkrieg", ist nur Anlaß für das Denken, und soll als unwesentlich verschwinden (30, 180). Es ist überhaupt unmöglich, das Seiende, so wie es uns bekannt und vertraut ist, zu handhaben, um zu dessen ‚Seyn' hinüberzugehen. Wenn das Offene hereinbricht, bleibt von dem uns bekannten Seienden nichts übrig. Die Gegenstände von Wissenschaft, Kunst, Politik und Kultur verschwinden, um nie wiederzukommen (167).

Denken ist nur möglich innerhalb einer Entfremdung, die zuerst erfährt, daß sich in dem Seienden „der Zweite Weltkrieg" etwas davon ganz Verschiedenes abspielt: die Macht, die überhaupt keines Trägers bedarf. Die Macht aber spricht das Denken nur dann an, wenn sie nicht als Seiendes bejaht oder verneint, sondern selber als etwas Ungewöhnliches erfahren wird (53). Dieses Ungewöhnliche zeigt sich nur dann, wenn erfahren wird, daß die Totalität der Macht ins Leere stößt – einer Nichtigkeit angehört. Erst wenn diese Nichtigkeit nicht weggestoßen, sondern als Vergessenheit des Offenen erfahren wird, ist es möglich, von dieser Vergessenheit angegangen zu werden. Auch das genügt noch nicht für ein wesentliches Wort. Erst die Entfremdung der Seins*vergessenheit* in eine Erfahrung der Seins*verlassenheit* gibt dem Denken einen Wink. Seinsverlassenheit *ist* die Wahrheit des Seyns selber, insofern in der Verlassenheit das Verlassene auf das Verlassende bezogen bleibt. Seinsverlassenheit ist Seinsbezug (36).

Erst aus der Erfahrung der Verweigerung innerhalb der Verlassenheit spricht das Wesen der Macht, die sich im Zweiten Weltkrieg bekundet: die *Machenschaft*. Diese hat mit Macht nichts zu tun. Das Wort ist seynsgeschichtlich zu lesen und nennt jenes Wesen des Seins, das das Seiende in die Machbarkeit entscheidet (46). Das Wort bezeugt die machtlose Herrschaft der Wahrheit, die eigentlich nichts als Milde ist (8, 106).

Die Sprachnot innerhalb der Epoche der Machenschaft zeigt sich in dem Wort, das diese unsere Epoche in ihrem Wesen erblickt: *Verwüstung*. Dieses Wort deutet nicht auf eine Zerstörung des Seienden hin, sondern auf das Wegbleiben jeglicher Entscheidung in der Vormacht der Beherrschbarkeit (45). Dieses Wegbleiben kann niemals beseitigt werden, wohl aber sich als solches in seiner Verborgenheit zeigen. Nur wo das unversehens geschieht, ist die Verhüllung des Wortes *Verwüstung* zu hören. Dabei ist das Schwerste, die Verwüstung auszuhalten und nicht in Bisheriges oder Zukünftiges wegzuschleichen – was wir alle tun, wenn wir unsere Epoche kritisieren oder gar verwerfen möchten.

Auch das tragende Wort *koinon* ist nur innerhalb dieser extremen Entfremdung zu hören. Heidegger spricht nicht von einem Seienden wie „Kommunismus" oder „Weltgemeinschaft", sondern von einer eigentümlichen Weise, in der *Einheit* erscheint – nämlich als Allgemeinheit, die nichts als Einförmigkeit und Gleichförmigkeit ist (191, 193). Kommunismus ist das planetarisch geschehende Wegbleiben jedes entscheidenden Wortes, in dem Einheit wahrlich erscheinen könnte: Kommunismus ist Wahrheitslosigkeit (37). In diesem sinnlosen Sinne sind Nationalsozialismus, Kommunismus und Liberalismus wesentlich das Selbe (189, 208).

Das Wort des Gottes

Das uns bekannte Seiende lebt von der Vergessenheit des Offenen und wird mit dessen Einschlag verschwinden. Dieser Schwund trifft v.a. den christlichen Gott. Heideggers Denken ist nicht nur unmenschlich, sondern auch gottlos (24). Das seynsgeschichtliche Denken ist niemals religiös (31). Alles Seiende können wir durchstreifen, nie zeigt sich die Spur des Gottes (105).

Wenn sich aber plötzlich die Wahrheit des Seyns zeigt, dann bekommt das Wort *Gott* einen bis zur Unkenntlichkeit verwandelten Sinn, und zwar aus dem verwandelten Sinn des Wortes selber. In dem verwandelten Denken spricht nicht der Mensch, sondern sein Wort gehört der Sprache des Offenen, die als geschichtliches, d.h. als kommendes Wort, nur sein eigenes Kommen sagt. In diesem Kommen liegt die Möglichkeit, daß einem verwandelten, fragenden Menschentum *Antwort* gegeben wird. Dieses Antwortende könnte „der Gott" genannt werden. Wo dieses Wort eine Vollendung des Kommens gewährt, das „Kommendste" ist, kann es als „der letzte Gott" bezeichnet werden (105).

Das Gotthafte und das Menschliche sind aber nie unmittelbar aufeinander bezogen. Das Gotthafte kann sich nicht um das Menschliche kümmern (132) oder gar Tröstungen verteilen (211). Das Göttliche und das Menschliche gehören auf unterschiedliche Weise der Wahrheit zu. Aus dieser Zugehörigkeit könnte eine Entgegnung hervorkommen – wenn das Seyn sich als Gefüge von Erde, Welt, Gott und Mensch entscheiden würde. Hierüber sprechen zu wollen, wäre in diesem Augenblick die reine Überheblichkeit. Es ist fraglich, ob das heutige Menschentum überhaupt imstande ist, auch nur die Gottlosigkeit in ihrem Wesen zu erfahren.

Welche Einheit kommt in *„Die Geschichte des Seyns" zu* Wort? Das Ausgeschlossensein des Menschen aus dem Geschehen der Wahrheit bekundet als Fremdheit und Befremdung, als Nichthaben des Wortes, nicht nur die Zerstreuung, sondern zugleich das Zueinanderfinden des zuäußerst Fremden: die Verweigerung der Fremdheit kann aufscheinen, und enthält so die Möglichkeit der Einheit, nicht als dialektischer Vermittlung, nicht als Einpassung, nicht als Einförmigkeit, sondern als das Zueinander-Leuchten des abgründig Fremdbleibenden.

Leiden Th. C. W. Oudeman

Sandherr, Susanne: **Die heimliche Geburt des Subjekts.** Das Subjekt und sein Werden im Denken Emmanuel Lévinas'. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. 247 S. (Praktische Theologie heute, 34), kt DM 59,80 ISBN: 3–17–015114–2

„Emmanuel Lévinas entwickelt (...) einen spannungsreichen Subjektbegriff, der dem neuzeitlichen Subjektgedanken wie den Gehalten spätmoderner oder bereits postmoderner Kritik gerecht wird und so einen Ausweg aus einer aporetisch gewordenen Situation vorzeichnet." (213). Diese These sucht die Vf.in in ihrer Arbeit in einem luziden Durchgang durch die Schriften von Lévinas zu belegen, die sie auch unter Berücksichtigung jüdisch-rabbinischer Quellentexte interpretiert, und dies immer in kenntnisreicher Auseinandersetzung mit anderen philosophischen wie auch theologischen Positionen, etwa der postmodernen Philosophie Lyotards, der Kritischen Theorie Adornos, der Phänomenologie Husserls und Merleau-Pontys, der Transzendentaltheologie Rahners oder der Politischen Theologie von Metz und der Religionspädagogik Henning Luthers. S. möchte dabei Lévinas-Interpretationen entgegentreten, die entweder quasi ‚postmodern' bei Lévinas eine Absage an Subjektivität ausmachen und dies auch begrüßen, oder die bei ihm ebenso solch eine Absage ausmachen, dies aber als Ausfall von Subjektivität kritisieren. Von dort her formuliert S. die zentrale Frage: „Wie läßt sich ein Subjekt denken, das seine Mündigkeit auf seine Gebürtigkeit hin überschreitet? Ist eine Mündigkeit denkbar, die sich in der Verwiesenheit des Ich auf den anderen Menschen konstituiert? Ist eine menschliche Mündigkeit möglich, die, ohne auf Selbstauflösungs- und verschmelzungswünsche zu regredieren, sich aus ihrer Verstrickung mit Macht, Herrschaft und gewalttätiger Selbsterhaltung löst?" (134)

S. kennzeichnet dieses Subjekt bei Lévinas als zeitlich/sterbliches, d.h. auch als werdendes und leibliches, inkarniertes Subjekt, welches sich als gebürtig erfährt. (18f) Darin sei es kein souveränes, selbstmächtiges und einsames Herrschaftssubjekt gemeint, sondern ein Subjekt, das sich als vom Anderen ‚geboren' weiß: „Diese Geburt untergräbt und stiftet erst die Identität des Subjekts." (21) Oder an anderer Stelle: „Diese Einsetzung und Erwählung, die den Menschen zu einem für den Anderen verantwortlichen Subjekt, und so erst zum Subjekt, erst unersetzlich und einzig macht, geht der Wahlfreiheit voraus." (86) Diese prinzipielle Angewiesenheit und Offenheit für das Andere ist zwar ein asymmetrisches Verhältnis, das aber Subjektivität und Autonomie nicht in einer Verschmelzung mit dem Anderen zerstört (52ff und 68), sondern gerade die Unersetzbarkeit und Freiheit des Subjekts in der Stellvertretung für den Anderen betont. Diese Verantwortung und Stellvertretung wird zwar in äußerster Passivität empfangen, geht aber der traditionellen Unterscheidung von Passivität und Aktivität voraus. (90)

Wie das dem Anderen in der Stellvertretung unterworfene Subjekt über den Anderen nicht verfügen kann, so kann es auch über sich selbst nicht verfügen; seine Geburt ist heimlich, ihm selbst unzugänglich: „Die Geburt des Subjekts geschieht im Verborgenen. Sie ist und bleibt dem Subjekt selbst unzugänglich. Aufgrund der wesentlichen Verborgenheit seiner Geburt ist dem Subjekt volle Selbstgegenwart verwehrt. (...) Die heimliche Geburt hinterläßt im Subjekt eine unheimliche, fremde Spur, sein Leib kann von ihm nie vollständig angeeignet, er kann nie restlos Eigenleib werden, sondern bleibt Fremdkörper. In der heimlichen Geburt wird die Husserlsche ‚Urpräsenz' des Subjekts aufgebrochen." (90f)

Dieser Pol der Gebürtigkeit des Subjekts bei Lévinas steht für die Vf.in in Spannung zu einem Pol der Mündigkeit, wie er sich zum einen in der Verantwortlichkeit abzeichnet, zum anderen in der Subjektgenese im Übergang vom Bedürfnis zum Begehren, die Lévinas in „Totalité et infini" skizziert hat (110ff): „Die Gabe des Selbst setzt ein Selbst voraus, jenes, das sich im Glück des Genießens bildete. (...) Nur ein Ich, das sich im Wirbel des glücklichen Genießens identifiziert und individualisiert, nur ein im Genuß sich in sich zurückziehendes und verinnerlichendes, ein aisthetisches und nicht ein anästhetisches Ich, kann jenes dem anderen Menschen ausgesetzte Ich der Hingabe werden." (120f)

In einer Diskussion mit feministisch-philosophischen Kritiken wie auch Rezeptionen von Lévinas (Irigaray, Gürtler) stellt S. heraus, daß Lévinas' Konzeption der Fruchtbarkeit und der Erotik wie auch seine eigene Kennzeichnung als geschlechtliches (als männliches) Autorsubjekt durchaus auch innovativ sein kann für den Versuch einer „Transsubstantiation" des in sich verschlossenen, virilen Subjekts hin zu einer auch feministisch-philosophisch bedeutsamen „mütterlichen" Subjektivität und zu einer „Verweiblichung des Subjekts" und einer Einschreibung der Geschlechterdifferenz in philosophische Texte. (156ff)

S. hat deutlich das Problem benannt, vor dem jede Subjektphilosophie steht, will sie der Kritik an einem „Herrschaftssubjekt" gerecht werden: Wie ist Subjektivität zusammenzudenken mit der je eigenen Begrenztheit und der Sterblichkeit wie auch mit der Dignität des Anderen, wie Autonomie mit Offenheit und Beziehungsfähigkeit? S. stellt dabei zurecht heraus, daß zwischen Lévinas und der Postmoderne ein wichtiger Unterschied besteht: Er will „Subjektivität" nicht einfach negieren, sondern umformulieren und umdeuten. Das „Subjekt" bei Lévinas ist wesentlich inkarniert und zeitlich, es ist

ebenso wesentlich „subiectum" im Sinne eines Unterworfenseins unter den Primat des Anderen, Subjektsein ist gleichbedeutend mit Geiselschaft und Stellvertretung für den Anderen. Ebenso überzeugend verweist die Vf.in auf die Darstellung der Subjektgenese in „Totalité et infini". Das Anliegen von S. ist dabei wichtig und richtungsweisend: Sie möchte den Subjektbegriff herauslösen aus einer Reduktion von Subjektsein auf das bloße *cogito*, sie möchte es ‚verleiblichen' und ‚verzeitlichen', möchte es herauslösen aus einem Denken der ungebrochenen Selbstpräsenz, und ebenso möchte sie es als wesentlich offen begreifen für die Beziehung zum und für die Verantwortung für den anderen Menschen. Solch ein Subjekt ist gerade kein „Herrschaftssubjekt", es ist nicht gefangen in Selbsterhaltung, Selbstermächtigung und Isolationismus. Dennoch ist zu fragen, ob dieses Anliegen mit der Rezeption von Lévinas' philosophischem Denken wirklich eingeholt werden kann. Zwar hat Lévinas unzweifelhaft einen „Subjektgedanken", nur ist zu fragen, ob dieses „Subjekt" bei Lévinas Subjekt im eigentlichen Sinn ist. Werden bei Lévinas wirklich die beiden Pole Mündigkeit und Gebürtigkeit aufrechterhalten? Oder widersprechen dem nicht zentrale Positionen des französischen Philosophen wie z. B. der Asymmetriegedanke, die Geiselschaft, die Reduktion von Subjektivität auf Stellvertretung, schließlich die Behauptung, daß der Mensch nicht Subjekt ist, sondern erst (in Passivität dem ihn konstituierenden Anderen gegenüber) wird? M. E. weist das Konzept von Lévinas eine so große ‚Schlagseite' zugunsten des Primats des Anderen, der Ausgeliefertheit an den Anderen, der ‚Gebürtigkeit' auf (und dies zeigen ja auch die äußerst problematischen Begrifflichkeiten wie ‚Geiselschaft', ‚Unterwerfung', ‚Gehorsam' usw.), daß kaum Raum bleibt für ein Selbstsein in richtig verstandener und unverstellter Autonomie, und deshalb scheint mir die Lévinassche Philosophie entgegen der Einschätzung der Vf.in gerade keinen ‚Ausweg aus einer aporetisch gewordenen Situation' zu bieten, sondern im Gegenteil diese Situation noch zu verschärfen. Ungeachtet dieser inhaltlichen Differenz bietet „Die heimliche Geburt des Subjekts" eine kompetente und innovative Diskussion Lévinasscher Philosophie.

Münster Saskia Wendel

Natur- / Sozialwissenschaften

Benz, Arnold: **Die Zukunft des Universums**. Zufall, Chaos, Gott?. – Düsseldorf: Patmos 1997. 216 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3–491–72376–0

Der Vf., Arnold Benz, ist Prof. für Astrophysik an der Eidgenössisch-Technischen-Hochschule Zürich.

In vier großen Kap.n schreitet der Vf. sein zumindest im Untertitel interdisziplinär umrissenes Themengebiet ab: *1. Universum. Zeit und Schöpfung, 2. Physik und Wirklichkeit, 3. Leben und Sterben, 4. Zukunft.*

Gleich in der Einleitung bekennt sich der Vf. zur strikten Trennung von Naturwissenschaft und Glaube bzw. Theologie, wie sie von Karl Barth postuliert worden war.

„Ich gehe in diesem Buch von der Annahme aus, dass Glaube und Naturwissenschaft zwei verschiedene Wege sind, die Wirklichkeit zu erfahren. Mit Karl Barth bin ich auch heute noch der Meinung, daß sich Glaubensaussagen und wissenschaftliche Theorien nicht in ein direktes Verhältnis setzen lassen (...) Glaube und Naturwissenschaft bewegen sich auf verschiedenen Ebenen, die sich nicht schneiden." (11)

Nun ist der Vf. nicht nur ein Naturwissenschaftler, sondern, wie in und zwischen den Zeilen deutlich wird, auch ein gläubiger Christ. Somit ist er auf beiden für so völlig disparat gehaltenen Ebenen beheimatet. Aber er sieht offenbar auch im Menschen selbst die Koinzidenz und Vermittlung der beiden Ebenen noch immer nicht gegeben, sondern treibt in Barth'scher Manier die Separation von Naturwissenschaft und Glaube auch hier weiter. So postuliert er zwei verschiedene Wahrnehmungen, die astronomisch-astrophysikalische Observierung und das spontan-mystische Ganzheitserlebnis etwa bei der Betrachtung ein und desselben nächtlichen Himmels. (17ff)

Die Trennung von Naturwissenschaft und Glaube umfaßt seines Erachtens die Methoden, die Wahrnehmungsweisen und die Ziele (56), sie grenzt ein Verfügungswissen gegen ein Orientierungswissen ab (52) und ist somit geradezu vollständig.

B. propagiert eine Trennung der Objektebene und der partizipatorischen Ebene, der Wahrnehmungs- und der Sprachebene und erklärt: „Der Schöpfungsglaube wird damit unerreichbar für naturwissenschaftliche Kritik. Seine Kriterien sind dann ausschließlich religiöse Wahrnehmungen, existentielle Erfahrungen und das Gegebensein der Welt (...) Das göttliche Handeln geschieht auf einer Ebene, zu der die Naturwissenschaft keinen Zugang hat und wo Handeln in einem übertragenen Sinne gemeint ist." (57) Nun hat die Geschichte des Gegeneinanders, Nebeneinanders und Miteinanders von Naturwissenschaft und Theologie gerade gezeigt, wie sehr nicht nur die Naturwissenschaft, sondern auch die Theologie ein Kind ihrer Zeit ist, wie sehr beide von Voraussetzungen leben, die gerade dem anderen der von Benz so sorgfältig separierten Bereiche entstammen.

Und schon vor fünfzig Jahre stand Barth als theologischer Gewährsmann von Benz im Verdacht, lediglich eine theologische Immunisierungsstrategie gegenüber der Naturwissenschaft zu verfolgen. Dieser Verdacht ist seither nicht zerstreut, sondern fast bis zur Gewißheit erhärtet worden.

Wie ein schwankender, wenig belastbarer Steg über die tiefe Schlucht der Unvermittelbarkeit wirkt da der Gedanke, das Staunen über Ordnung, Kreativität und Zeit könne eine Vermittlung von Naturwissenschaft und Glaube leisten. Staunend könne der Glaube eine Tiefendimension im Universum wahrnehmen, die „auf eine transzendente Einbettung des Alls in etwas Umfassendes" hindeute. (64f)

Staunen darf der Mensch über die Feinabstimmung des Universums, die von den physikalischen Grundkonstanten, über das Design des C-Atoms bis hin zu biologischen Evolution reicht und zur umfassenden Deutung im Anthropischen Prinzip geführt hat. (109ff) Aber dann sind der gläubige Naturwissenschaftler und der naturwissenschaftlich tätige Gläubige sozusagen am Ende mit ihrer Wissenschaft und bedürfen einer sich der biblischen Tradition bedienenden Deutung. Karfreitag und Ostern werden zu Interpretationsmustern für die Deutung naturwissenschaftlicher Phänomene ganz gleich, ob es um das Werden und Vergehen neuer Sterne oder neuer Arten geht. (146ff, 199ff)

Gut verständliche (astro-)physikalische und biologische Darlegungen mit anschaulicher Schwarz-Weiß-Bebilderung stehen ziemlich unvermittelt neben lesenswert-meditativen Deutungen der johanneischen Ich-bin-Worte Jesu. Sie illustrierten und konkretisieren einmal mehr die Gespaltenheit dieses Buches und die Gespaltenheit der ihr zugrundeliegenden Theologie.

„Ich fühle mich befreit vom Zwang der Gottesbeweise. Denn die Argumente einer sog. natürlichen Theologie, die aus Erkenntnissen über die Natur Gottes Existenz beweisen und seine Eigenschaften ergründen will, fand ich bemühend, unaufrichtig und vereinnahmend." (9) So steht es schon als Credo am Beginn des Buches; abgesehen davon, daß hier einer natürlichen Theologie mehr unterstellt wird, als sie behauptet, bleibt die Frage, warum die Deutung der naturwissenschaftlichen Befunde mittels eines „Karfreitag-Ostern-Musters" (204) nicht „bemühend, unaufrichtig und vereinnahmend" sein soll.

Dieses Buch ist lesenswert für den, der seine Weltbildspaltung bestätigt finden möchte und den Schizophrenien Barth'scher Provenienz nicht weiter stören. Es ist lesenswert für den, der leicht verständlich dargebotene astrophysikalische Erkenntnisse sucht. Es ist lesenswert für den, der biblische Meditationen in relativ hoher naturwissenschaftlicher Verdünnungsreihe mag. Dies Buch ist informativ, es ist auch in einem guten Sinne fromm. Darüber hinaus hilfreich für einen wirklichen interdisziplinären Dialog ist es leider nicht.

Paderborn Ulrich Lüke

Dennett, Daniel C.: **Darwins gefährliches Erbe**. Die Evolution und der Sinn des Lebens. – Hamburg: Hoffmann und Campe 1997. 783 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3–455–08545–8

Die Evolutionstheorie hat sich seit nunmehr über hundert Jahren unter vielerlei Modifikationen zu *der* Meta-Theorie der Naturwissenschaften entwickelt. In dem hier anzuzeigenden Buch unternimmt es der Philosoph Daniel C. Dennett, diese Erfolgsgeschichte erneut zu erzählen und ihren positiven Ertrag gegen Kritiker zu verteidigen. Der Großteil des Buches ist dabei nicht originell – D. ist selbst kein Biologe –, doch werden die Geschichte der Evolutionsbiologie und gegenwärtige Diskussionen in pointierter und anschaulicher Weise dargestellt.[1]

Die Grundvoraussetzung von „Darwins gefährliches Erbe" ist die strikte Verpflichtung, nur algorithmische Prozesse (sog. „Kräne") als Erklärungen für die Evolution von Natur und Kultur anzuerkennen.[2] Alle anderen Erklärungen werden als Suche nach „Himmelshaken" und Pseudoerklärungen abgelehnt.

In den *ersten beiden Teilen (17–461)* zeigt D. dann, wie die Evolutionstheorie entstanden ist, welches die wesentlichen Prozesse sind, die von ihr zur Erklärung der Entwicklung herangezogen werden, und verteidigt die Theorie gegen Kritiker wie S. Gould.

Es sind v. a. die Überlegungen im *dritten Teil* des Buches, die Theologen und Philosophen besonders interessieren dürften, in dem D. zeigt, wie die Evolutionstheorie sich auch auf Kulturphänomene erstreckt. Dabei erweist sich D. – nach seiner eigenen Unterscheidung – nicht als „gefräßiger", sondern als „gemäßigter" Reduktionist. Während gefräßige Reduktionisten alle Phänomene auf eine einzige Wissenschaft hin reduzieren wollen (sei diese nun die Physik,

[1] Darüber hinaus bietet das Buch demjenigen, der sich mit D. näher befassen möchte, einen Einblick in Hintergründe seiner Position in der Philosophie des Geistes, die er m. W. zuvor nirgends so explizit entfaltet hat.

[2] Diese Grundvoraussetzung begründet das enge Verhältnis von Evolutionstheorie und starker „Künstliche-Intelligenz"-Forschung, auf die D. immer wieder eingeht: Wenn alle Entwicklungen algorithmisch sind, dann muß sich auch menschliches Bewußtsein letztlich durch eine endliche Zahl algorithmischer Prozesse konstruieren lassen.

die Genetik oder eine andere), versuchen gemäßigte Reduktionisten nur, die Phänomene in einen einheitlichen Zusammenhang zu bringen. Daß es sich bei D. um einen gemäßigten Reduktionisten handelt, zeigt sich an seiner Einführung des Begriffs des „Mems", den er von R. Dawkins übernimmt. Ein Mem ist die für die „kulturelle Evolution" relevante Informationseinheit, die wie ein Gen um ihre Erhaltung und Verbreitung kämpft (näher wird der Begriff des Mems bei D. nicht definiert). Mit dem Mem taucht eine Größe auf, die sich nicht durch den Überlebenskampf der Gene erklären läßt und eine nicht reduzierbare, auch gegen die Gene gerichtete, kulturelle Evolution ermöglicht (D.s Beispiel für eine solche Mem-Evolution ist das Zölibat). Wie die Gene im Körper ihres jeweiligen Trägers existieren und diesen auf ihre Erhaltung und Vermehrung hin „steuern", so besiedeln auch Meme ihren entsprechenden „Wirt", d.h. das menschliche Gehirn. Eine gegenüber diesen Mem-Komplexen unabhängig handelnde Person lehnt D. hingegen als illusorisch ab: „Person" bezeichnet die auf Dauer bestimmende „Koalition der jeweils herrschenden Meme" (512). Unsere Wertschätzung für bestimmte Ideen und Vorstellungen sind dabei durch Über-Meme wie Wahrheit, Schönheit usw. bestimmt, die ebenfalls um die Gunst unseres Gehirns buhlen. Auf dem Hintergrund dieser Mem-Theorie diskutiert D. die Einwände von Kritikern an evolutionären Erklärungen von Sprache (N. Chomsky, J. Fodor: 515–559), Bedeutung (u.a. H. Putnam, J. Searle: 560–599) und Bewußtsein (R. Penrose: 600–634).

In den *beiden vorletzten Kap.n* unternimmt es D. dann, Gedanken zur Genealogie und Gestalt der Moral in darwinistischer Sicht auszuführen (635–718). Dabei wendet er sich gegen eine zu gefräßige Form des ethischen Reduktionismus, lehnt aber konsequent den Gedanken einer unbedingten moralischen Verpflichtung ab. Statt dessen bietet er eine kontraktualistische Rekonstruktion ethischer Verpflichtung (695–705) und ein quasi-ethisches Entscheidungsverfahren als „moralische[r] Erste-Hilfe-Ratgeber" (712). Das Buch endet mit der Beteuerung D.s, daß die Evolutionstheorie der Welt nichts von ihrer Großartigkeit und Schönheit nimmt, und in dem Bekenntnis: „Diese Welt ist heilig" (733).

D.s Buch ist gekennzeichnet durch einen durchgehend apologetischen, zum Teil äußerst aggressiven Stil. Die Rhetorik des Buches, die auch vor persönlichen Bekenntnissen und Vereinnahmungen („Wir müssen erwachsen werden", 723), vor suggestiven Vergleichen und reiner Polemik nicht zurückschreckt, deutet auf das Ziel des Buches hin: Hier soll mehr popularisiert als wissenschaftlich überzeugt werden.[3]

Die rhetorische Absicht zeigt sich u.a. auch bei der Einführung der „Mem"-Theorie: Um der Geschlossenheit der Theorie willen versucht D., „Meme" als mit „Genen" vergleichbare Phänomene darzustellen, doch ergibt sich bei genauerem Hinsehen nur eine entfernte Analogie. Damit wird aber der heuristische Wert des Mem-Begriffs äußerst fraglich. Ebenso scheint der Versuch, Phänomene wie Bedeutung, Intentionalität oder ethisches Verhalten soziobiologisch zu erklären, meist zur Aufgabe bzw. Umdefinition der zu erklärenden Phänomene zu führen. So bleibt am Ende D. nur der Appell, daß es eine evolutionäre Erklärung dieser Phänomene geben *muß*, ohne daß diese Forderung zumindest in dem hier zu besprechenden Werk überzeugend eingelöst worden wäre.

Münster Andreas Hansberger

Vogt, Markus: **Sozialdarwinismus**. Wissenschaftstheorie, politische und theologisch-ethische Aspekte der Evolutionstheorie. – Freiburg: Herder 1997. XI, 484 S., kt DM 68,00 ISBN: 3–451–26130–8

Die vorliegende umfangreiche Arbeit ist die leicht überarbeitete Fassung einer Diss. an der Kath.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München. Der Vf. dieser interdisziplinären Studie sieht in der Biologie die neue „Frontdisziplin", die dabei ist, die Physik als „paradigmenleitende Disziplin" abzulösen (4). Normative Aussagen können zwar nicht unmittelbar aus biologischen Fakten gewonnen werden, bleiben aber „in fundamentaler Weise auf die Deutung von Fakten bezogen" (2). Daraus folgt für den Vf.: „Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit ist nicht eine theologisch-deduktive Argumentation, sondern eine nomologische und historische Analyse des Zusammenhangs von biologischer Forschung und normativer Gesellschaftstheorie." (8) Diesem Ansatz bleibt die Arbeit durchgehend verpflichtet. Sie gliedert sich in *drei Teile* und behandelt zunächst die wissenschaftstheoretischen Aspekte von „Darwins Evolutionstheorie", bedenkt dann den soziologisch-politischen Aspekt des „Darwinismus als Gesellschaftstheorie" und widmet sich schließlich theologisch-ethisch der „Evolutionären Gesellschaftstheorie im Anspruch des Humanen" (14).

[3] Dabei fallen v.a. die Angriffe gegen religiöse Überzeugungen auf (vgl. v.a. 726–728), die sich wohl z.T. nur aus dem gesellschaftlichen Kontext der USA erklären lassen, wo es sog. „Kreationisten" und fundamentalistischen Bibellesern immer noch gelingt, in manchen Bundesstaaten u.a. den Schöpfungsbericht als alternative *naturwissenschaftliche* Erklärung an den Schulen lehren zu lassen.

Gründlich räumt der Vf. mit der Vorstellung auf, der Sozialdarwinismus sei das legitime Kind der Darwinschen Evolutionstheorie. Er ist weder das legitime noch das illegitime Kind, da er sich einerseits formal inhaltlich gar nicht aus dem biologischen Darwinismus herleiten läßt und andererseits historisch genetisch als höchst unscharfes Gedanken-Sammelsurium längst vor Darwin einen Verkaufsstand auf dem Markt der Meinungen betrieb.

„Darwin diente – so eine zentrale These dieser Arbeit – mit seiner naturwissenschaftlichen Autorität im Wesentlichen als Verstärker einer ursprünglich humanwissenschaftlichen Theorie." (20) An anderer Stelle ist davon die Rede, Darwin sei primär der „Repräsentant wissenschaftlicher Autorität" gewesen und habe die Rolle eines „Katalysators in dem umfassenden Umbruchsprozeß des Wissenschaftsverständnisses in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts" gespielt (152).

Auch der Weg zentraler Begriffe im Werk Darwins („survival of the fittest", „struggle for existance") führt von der „sozialdarwinistischen" Gesellschaftstheorie zum biologischen Darwinismus, nicht umgekehrt (73ff, 148 etc.). Oft steht Darwin nur frühzeitig an der Wiege der Begriffe, die ihre Entbindung aber z.B. Spencer verdanken. So kommt der Vf. zu der nachvollziehbaren Ansicht, der „Sozialdarwinismus" hieße besser und angemessener „Sozialspencerianismus" (153).

Auch Spencers liberalistische Sozialphilosophie erfährt eine gründliche kritische Sichtung. Sein Sozialdarwinismus wird als pädagogisierender Lamarckismus mit Laissez-Faire-Traditionen und physikalistischen Gleichgewichtsvorstellungen gekennzeichnet (190).

Erhellend ist auch der Stammbaum sozialdarwinistischer Theorien von Francis und seine Modifikation durch den Vf. (154ff).

Er legt überzeugend den außerordentlichen Einfluß des „Bevölkerungsgesetzes" von Malthus und der Naturtheologie von Paley auf Darwin, Spencer, Wallace und Huxley dar (93f, 155f).

Der Vf. macht klar, daß der Sozialdarwinismus keine kohärente wissenschaftliche Theorie ist. Zu groß sind die inhaltlichen Differenzen, zu unklar die oft nur auf biologischen Analogien beruhenden Suggestivbegriffe, zu irrational die Motivation und zu deutlich sind die wissenschaftlichen Inkonsistenzen. In dieses Bild fügt sich auch gut die erhebliche wirkungsgeschichtliche Differenz zwischen der theologischen Überhöhung ökonomischer Randbedingungen im amerikanischen Sozialdarwinismus einerseits und dem antimetaphysischen Affekt des Sozialdarwinismus europäischer und speziell Haeckelscher Prägung andererseits (219, 224ff).

Sehr interessant ist die Genese und Rezeption der Rassentheorie mit ihren nicht nur naiven, sondern auch schon absichtsvollen vornationalsozialistischen Überlegungen zur Rassenhygiene. Der Vf. verfolgt sie angefangen von Gobineau, über Nietzsche und Chamberlain bis hin zu Hitler, der noch bis in Einzelheiten seiner Rassentheorie hinein von Gobineau abhängig bleibt und sich nicht, wie fälschlich von ihm und anderen behauptet, auf Darwin berufen kann (260ff, 277ff, 288ff). Ja mehr noch, Hitlers Theorie vom Daseinskampf verkehrt Darwins Theorie in wesentlichen Punkten ins genaue Gegenteil (293).

Mit dem Begriff des Humanen glaubt der Vf. – vielleicht etwas vorschnell – einen „Integrationsbegriff für eine interdisziplinär ausgerichtete Ethik" gefunden zu haben. Zugleich meint er, eine am Zielwert des Humanen orientierte Ethik werde sich damit als „interdisziplinär integrierende Wissenschaft konstituieren" können (348).

Besonders lesenswert ist auch das abschließende Kap., welches den Begriff der Gerechtigkeit über drei Komponenten zu bestimmen versucht „als evolutionäre Perichorese von Leistung, Ausgleich und Funktionalität" (396ff). Dem Fazit des Vf.s, der darin seinem evolutionären Ansatz treu bleibt, wird man wohl zustimmen können: „Eine endgültig ‚richtige' Sozialordnung ist ebensowenig denkbar wie ein moralisch vollkommener Mensch. Gerechtigkeit ist nicht eine vorgegebene Ordnung, sondern ein Weg zur Evolution des Humanen." (456)

Formal stört, daß der Vf. ohne etwaige Vergleichsabsichten gelegentlich ein und dasselbe Werk mal im englischen Original, mal in der autorisierten deutschen Übersetzung zitiert (126), und gelegentlich ein ärgerliches Kauderwelsch abliefert, das deutsche und englische Sprachbrocken in fast beliebiger Kombination als Sätze zu präsentieren versucht (47, 65, 76, 216 u.a. m.).

Insgesamt aber liegt hier eine gründliche, detail- und kenntnisreiche, keineswegs langatmige, wohl aber ob dieser Vorzüge langen Atem beim Leser voraussetzende Arbeit vor. Sie kann eine große Hilfe für ein inter- und transdisziplinäres Nachdenken sein, das sich nicht mit der „Addition" oder gar nur dem Nebeneinander von ansonsten unverbundenen „Fachmonologen" (327) verwechseln läßt. Diese Lektüre ist sehr zu empfehlen.

Paderborn Ulrich Lüke

Spiritualität

Andriessen, Hermann: **Sich von Gott berühren lassen**. Geistliche Begleitung als pastorales Handeln heute. – Mainz: M. Grünewald 1995. 255 S. (Begleiten – Beraten – Heilen), kt DM 42,00 ISBN: 3–7867–1821–0

Die Sehnsucht nach geistlicher Begleitung wächst nicht nur in der Kirche, sondern bei vielen Menschen, die einen spirituellen Weg ge-

hen. Der holländische Theologe und Psychologe Hermann Andriessen geht in seinem Buch über geistliche Begleitung erst einmal auf die Situation des heutigen Menschen ein und entfaltet seine Grundbefindlichkeit und Sehnsucht. Das ist für mich ein entscheidender Ansatz, um nicht bei der Methode der geistlichen Begleitung stehenzubleiben. Es geht in der geistlichen Begleitung letztlich darum, daß der einzelne seinen urpersönlichen Weg findet, daß er mit seiner Existenz die Antwort auf den einmaligen Ruf gibt, den Gott an ihn gerichtet hat.

Zunächst beschreibt A. das Phänomen des geistlichen Lebens. Es geht um eine ehrliche Selbsterfahrung, um so den wahren Gott erkennen zu können. Ohne die psychologischen Phänomene des geistlichen Lebens zu kennen, wird unsere geistliche Begleitung leicht zu einer Herausforderung auf einen Weg, der den einzelnen überfordert. Dann erklärt A. einige Grundbegriffe geistlicher Begleitung. Geistliche Begleitung muß immer auf die jeweilige Lebenssituation eingehen und dabei die Entwicklungsstufe des einzelnen beachten. Es gibt nicht nur die geistliche Begleitung des einzelnen, in der jeder seinen eigenen Weg finden soll. Es gibt auch die geistliche Begleitung in der Gruppe. Hier kann A. von seiner reichen pastoralen Praxis berichten. Der ganzheitliche Ansatz, wie er Symbole, Bilder der Kunst und den Leib einsetzt, überzeugt. Es geht darum, daß der ganze Mensch für Gott offen wird und daß das Licht Gottes in alle Abgründe der menschlichen Seele und des Leibes eindringt, das Dunkle erhellt und das Erstarrte wieder zum Fließen bringt.

Das psychologische Leitbild, unter dem A. die geistliche Begleitung sieht, ist das Modell von E. H. Erikson, das v. a. auf die Entwicklung der eigenen Identität zielt. Zeichen der gelungenen Selbstwerdung sind Kreativität, Generativität und Authentizität. Das sind Kriterien auch für den geistlichen Menschen. Dabei geht der Weg immer auch über die Integration des Schattens.

A.s Buch bietet für jeden Seelsorger praktikable Hilfen an, wie er selbst andere geistlich begleiten kann. Aber es beschränkt sich nicht auf die Darstellung der Methoden. Es lädt den Seelsorger ein, erst einmal den eigenen Glauben und die eigene Existenz zu reflektieren und sich über den eigenen spirituellen Weg Gedanken zu machen. Nur dann kann der Seelsorger andere behutsam auf dem Weg begleiten, den Gott selbst den einzelnen führen möchte.

Münsterschwarzach Anselm Grün

Bettinger, Armin: **Leben im Alltag der Gegenwart: Herausforderung an die christliche Spiritualität**. Grundlegung und Kriterien gegenwartsbezogener Alltags-Spiritualität. – Würzburg: Echter 1995. 256 S. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, 16), brosch. DM 39,00 ISBN: 3–429–01645–2

Die vorliegende Diss. geht von der Schwierigkeit aus, daß Glaube und Alltagsleben zusammenfinden. Im Extrem läßt sich beobachten eine abgehobene, lebensfremde Theologie und Spiritualität einerseits und ein Alltagsleben, in dem der Glaube keine Rolle spielt und in dem Gott nicht vorkommt, auf der anderen Seite. Dieser Graben wird nicht selten einfach beklagt. Andernorts wird seine Überwindung eingefordert. Der Vf. entbehrt aber Versuche, sich mit dem Verhältnis von Alltag und Spiritualität systematisch zu befassen und reflektierte Wege für eine gegenseitige Beziehungsaufnahme zu erkunden.

In einem *ersten Teil* (16–132) geht der Vf. zunächst der Frage nach, was denn überhaupt mit „Alltag" gemeint ist. Dazu nimmt er Ergebnisse der humanwissenschaftlichen Alltagsforschung auf. Unter den Humanwissenschaften sind es insbesondere die Sozialwissenschaften, die sich mit dem Alltag beschäftigt haben. Sie bringen in starkem Maße die gesellschaftliche Bedingtheit und die soziale Komponente der täglichen Lebenswelten ein. Dies kann vorn Ansatz her helfen, eine individualistisch bzw. privatistisch verkürzte Sichtweise von Spiritualität im Alltag zu vermeiden. Der humanwissenschaftliche Durchgang ermöglicht dem Vf., typische Erfahrungen und Veränderungen des heutigen Alltagslebens herauszuarbeiten. Die wichtigsten Stichworte sind hier: Die Selbstverständlichkeit des Alltags und die zunehmenden Probleme damit – Subjektwerdung und Subjektsein im Alltag – Alltägliches Handeln angesichts wachsender Komplexität – Zeit-Erfahrung im Alltag – Sinn-Erfahrung im Alltag?

In einem *zweiten*, nun theologischen *Teil* (133–172) nimmt der Vf. Grundgedanken in der Theologie Karl Rahners zur Gotteserfahrung im Alltag auf. Es werden Wahrnehmungen aus unterschiedlichen Regionen des umfänglichen Lebenswerkes Rahners zusammengeführt und in eine übersichtliche Skizze eingebracht. Von besonderer Bedeutung dürfte dabei die Erinnerung daran sein, wie K. Rahner Gottes-, bzw. Geisteserfahrung als Möglichkeit in jedem Alltagsleben von Menschen wahrnimmt, und zwar gerade dort, wo es im ersten Blick durch Banalität gekennzeichnet ist.

Die zunächst weitgehend getrennt voneinander entworfenen Teile 1 und 2 werden in einem *dritten Schritt* (173–220) zusammengeführt. Zunächst wird allgemein beschrieben, was Spiritualität im Alltag meint. Erarbeitet werden dann Grundmerkmale gegenwärtiger Alltagsspiritualität und deren Grundhaltungen. Der Vf. schließt mit einer Zuordnung von Alltag und Gebet.

Die an dem Thema Interessierten werden zunächst dankbar dafür sein, zuverlässige und zusammenfassende Informationen über die humanwissenschaftliche Alltagsforschung zu finden. Ähnliches gilt für die gut gegliederte Präsentation der Alltagstheologie Karl Rahners. Im dritten Teil gelingt es dem Vf. darüber hinaus, die humanwissenschaftlichen Eingaben für eine differenziertere Sicht der Alltagsspiritualität aufzunehmen und dabei manche Entsprechung zu den spirituellen Anliegen Rahners auszumachen. Die Zusammenführung der Teile 1 und 2 wirkt allerdings in manchen Abschnitten eher assoziativ als systematisch. So bietet auch das Schlußkapitel über den Zusammenhang von Alltag und Gebet nicht eine Zusammenfassung, sondern eine eher eigenständige, durchaus ansprechende Überlegung.

Osnabrück Dieter Emeis

Kurzrezensionen

Arias, Juan: **Gott im dritten Jahrtausend**. Mit einer Einführung von Leonardo Boff und Gedichten von Roseana Murray. – Graz: Styria 1999. 191 S., geb. DM 29,80 ISBN: 3–222–12743–3

Der spanische Vf., ein in Theologie und Philosophie bewanderter Zeitungsredakteur, stellt die Frage nach dem Gottesbild für das dritte Jt. Das alte Gottesbild wird nicht mehr genügen, immer mehr Menschen, v. a. Frauen, verabschieden sich vom (männlichen) Patriarch und Herrscher. Einige Aussagen, die das Gottesbild des neuen Jt. kennzeichnen sollen: Ein Gott der Solidarität – ein Gott, der von Angst befreit – ein Gott als Frau und Mutter – ein Gott, den wir in uns tragen. Wenn auch nicht im strengen Sinn theologisch, so bietet der Vf. doch viele Ansätze für heutiges Gottesverständnis, die auch für die Theologie bedenkenswert sind. Leonardo Boff hat dem Buch eine beachtliche Einführung vorangestellt, Gedichte von Roseana Murray führen die Gedanken ins Poetische weiter. H. E. W.

Bachl, Gottfried: **Eschatologie I / Eschatologie II**. – Graz / Wien / Köln: Styria 1999. 227 S. / 320 S. (Texte zur Theologie. Dogmatik, 10), kt DM 48,00 ISBN: 3–222–12588–0 / ISBN: 3–222–12667–4

Mit dieser Reihe soll Studierenden der Zugang zu originalen Texten der Theologie geschaffen werden, die entlegen publiziert, sprachlich nicht leicht erschließbar usw. sind. Dies ist auch im vorliegenden Fall hervorragend gelungen. Gottfried Bachl legt – in zwei Bden – 214 Texte zur Eschatologie vor (aus Bibel, Lehramt, älterer und neuerer Theologie). Eine vorzügliche Einleitung sowie eine gute, übersichtliche Bibliographie runden diese Publikation ab. H. E. W.

Faith and History. Essays in Honor of Paul W. Meyer, ed. by John T. Carroll / Charles H. Cosgrove / E. Elizabeth Johnson. – Atlanta: Scholars Press 1990. VIII, 377 S. (Scholars Press homage series), geb. US-$ 49,95 ISBN: 1–55540–383–2

Die FS versammelt 22 Essays, die sich der „twin tasks of promoting rigorous theological reflection in the service of the church and keeping theology in constant conversation with history" (2) widmen. In *Teil I (vier „Studies in the Gospel")* ist von besonderem Interesse v. a. der Beitrag von B. B. Scott *„The birth of the Reader in Matthew"* (35–54), der sich in den Worten bündelt: „The birth in the first unit of the gospel is that of the reader, for the narrator constructs an ideological map by which the reader is to make sense of the story that follows" (54). In *Teil II (elf „Studies in Paul")* bietet Wayne A. Meeks *„On Trusting an Unpredictable God. A Hermeneutical Meditation on Romans 9–11"* (105–124), während E. E. Johnson über *„The Wisdom of God as Apocalyptic Power"* (137–148) nachdenkt. In *Teil III (sieben „Theological Studies")* liest sich v. a. der Beitrag *„Revelation as Our Knowledge of God. An Essay in Biblical Theology"* (313–334) von C. P. Price spannend. Eine Bibliographie des Geehrten und ein Überblick der von ihm betreuten Promotionen und Habil.schriften ist enthalten. J. M. W.

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

Geehrt wird mit dieser FS ein Mann, der seit 1967 als Philosoph in Erfurt, so die Hg., sich „nicht auf den sicheren wissenschaftlichen Binnenraum zurückgezogen, sondern die Herausforderung der nicht-

christlichen Umgebung angenommen" (9) hat. Und so widmen sich auch die insgesamt vierundzwanzig Beiträge, so vielfältig die gewählten Perspektiven im einzelnen auch sind, der Frage nach dem Ort der Gottesrede in sich wandelnden Zeiten, wobei der Schwerpunkt eindeutig auf dem Problemkomplex spezifisch neuzeitlicher Fragestellungen und Säkularisierungsphänomene liegt. M. S.

Jüngste Tage. Die Gegenwart der Apokalyptik, hg. v. Michael N. Ebertz / Reinhold Zwick. – Freiburg: Herder 1999. 320 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3–451–27014–5

Aus der kaum überschaubaren Fülle der Publikationen zum Millenniumswechsel ragt dieser anspruchsvolle, gleichwohl auch breiteren Kreisen zugängliche Sbd heraus. Der rote Faden ist die Apokalyptik. In den Beitragsgruppen wird nach den Quellen *(Teil I)*, Feldern *(Teil II)* und Horizonten *(Teil III)* gefragt. Evangelische und katholische Theologen kommen ebenso zu Wort wie Fachleute aus anderen Gebieten (z. B. Kulturwissenschaften, Sozialpolitik, Biologie, Kunst). Es wird die jüdische Apokalyptik nach Ursprung und Bedeutung vorgestellt, die Offenbarung des Johannes wird analysiert, religionsgeschichtliche Überlegungen zur Eschatologie werden geboten. Spuren der Apokalyptik in Musik, Literatur und Film werden aufgesucht. Die Apokalyptik wird in ihrem Zusammenhang mit Politik, Psychoanalyse und Cyber-Kultur vorgestellt und analysiert.

Wie gehen Christen heute mit dem „apokalyptischen Stachel" um? Angesichts vielfacher Gegenwart apokalyptischer Überlieferung ist diese Frage drängend. Das Buch bietet dazu vielfach bemerkenswerte Gesichtspunkte. H. E. W.

Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute", hg. v. Gotthard Fuchs / Andreas Lienkamp. – Münster: LIT 1997. 230 S. (ICS-Schriften, 36), brosch. DM 34,80 ISBN: 3–8258–2807–7)

Veranstaltungen und Publikationen zum Vaticanum II partizipieren notwendig am weiterhin offenen Rezeptionsprozeß dieses jüngsten Konzils, mischen sich somit notwendig in diesen ein und sind deshalb kirchenpolitisch brisant. Dokumentiert werden mit diesem Bd zwei Akademieveranstaltungen der Diözesen Limburg-Mainz und Essen, die, keineswegs zufällig, sondern aus Gründen der Konzilshermeneutik, die Pastoralkonstitution in den Mittelpunkt ihres Interesses rückten. Die Beiträge heben einerseits, in mehr historischer Perspektive, den Kontext und das kirchengeschichtlich Revolutionäre dieses Konzilstextes (einschließlich der in diesem Dokument selbst begründeten hermeneutischen Konsequenzen für seine Rezeption!) hervor und gehen andererseits Beispielen weltkirchlicher Rezeption nach. Sofern das Konzil in der Tat „Eher ein Startpunkt als ein erreichtes Ziel" (A. Lienkamp) darstellt, kann man diesem Buch nur viele Leser wünschen. M. S.

Gnilka, Joachim: **Theologie des Neuen Testaments.** – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1999. 470 S. (Akzente), brosch. DM 39,80 ISBN: 3–451–26093–X

Bereits 1994 ist dieser Bd als Supplement-Bd zu „Herders Theologischem Kommentar zum Neuen Testament" erschienen. Nun liegt diese Einführung des hochangesehenen Münchener Neutestamentlers als größeres Taschenbuch vor, wofür nicht nur Studierende dankbar sein werden. H. E. W.

Hummel, Reinhart: **Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland?** Herausforderung an Kirche und Gesellschaft. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994. X, 223 S., kt DM 39,80 ISBN: 3–534–11717–4

Der evangelische Theologe Reinhart Hummel, Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart, führt mit diesem Bd in die Auseinandersetzung des religiösen Pluralismus ein und versucht Handlungsoptionen aufzuzeigen, die es sowohl der Kirche als auch der Gesellschaft ermöglichen, produktiv mit dieser Herausforderung umzugehen. Seine Untersuchung ist theologisch motiviert, seine Methodik religionswissenschaftlich. H. gibt zunächst einen Einblick in die interreligiöse Bewegung seit dem Weltparlament der Religionen von Chicago 1893. Die Wurzeln des religiösen Pluralismus liegen jedoch tiefer, weswegen H. auch auf die neuzeitlichen Pluralisierungsprozesse im Protestantismus eingeht. Im Anschluß daran analysiert er die Phasen der Ausbreitung östlicher Religionen und formuliert deren Herausforderungen für das Christentum. Interessant sind seine Ausführungen über neureligiöse Bewegungen und deren Verhältnis zum Christentum. Weitere Schwerpunkte sind die islamische Präsenz in Europa; Reaktionsweisen auf fremde Religionen in säkularen Kulturen. Abschließend erörtert er die Synkretismusproblematik und formuliert eine allgemeine Verhältnisbestimmung für Christen im Zeitalter des religiösen Pluralismus, für die die Spannung zwischen Außen- und Binnenperspektive konstitutiv ist. Nur wenn diese Spannungsgeladenheit nicht aufgelöst wird, ist s. E. eine Konvivialität möglich. Der Bd enthält eine Reihe interessanter Informationen über die Zusammensetzung des religiösen Pluralismus im europäischen Kontext. In religionswissenschaftlicher Hinsicht ist er durchaus informativ, aber theologisch unterläuft er strekkenweise das bereits erreichte Niveau der Auseinandersetzung (s. Diskussion über die pluralistische Religionstheologie). J. M.

Jesus. 2000 Jahre Glaubens- und Kulturgeschichte. Mit Beiträgen von Ida Friederike Görres, Wilhelm Ziehr u. a., hg. v. Jürgen Braunschweiger / Motovun Book. – Freiburg: Herder 1999. 240 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3–451–26981–3

Dieser monumentale Bildband ist ein würdiges Geschenk des Verlags zum Hl. Jahr. Er stellt nicht nur hervorragende Belege aus der Kunst zusammen, die Jesus Christus zum Thema haben. Eine ganze Reihe von Beiträgen von sehr kompetenten Fachleuten wollen Zugänge zu Jesus bzw. zu Jesus dem Christus schaffen – historisch, spirituell, theologisch. Es schreiben Ida Friederike Görres, Wilhelm Ziehr, David Flusser, Carlo Maria Kardinal Martini, Bruno Forte, Serguei Averintser, Hans Küng, Adel Theodor Khoury, Bischöfin Marie Jepsen, Gustavo Gutiérrez und Christoph Kardinal Schönborn. H. E. W.

Kruhöffer, Gerald: **Der Mensch – das Bild Gottes.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 207 S. (Biblisch-theologische Schwerpunkte, 16), kt DM 34,00 ISBN: 3–525–61361–X

Dem Anliegen der Reihe entsprechend wird eine zum einen allgemeinverständliche, zum anderen biblische, philosophische, theologische und humanwissenschaftliche Erkenntnisse miteinander vermittelnde Anthropologie entworfen. Während *Teil A* die biblischen und systematisch-theologischen Grundlagen einer zeitgemäßen Anthropologie skizziert, versucht *Teil B* Konkretionen. Die Themenfelder hier: I.: Gewissen – Schuld – Vergebung, II. Glück – Leid – Lebenssinn, III: Gemeinschaft: Familie – Ehe, IV.: Arbeit und Eigentum: Der Feiertag, V. Friede – Menschenrechte, VI. Ehrfurcht vor dem Leben, VII: Zeit – Geschichte – Ewigkeit. M. S.

Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts. Bd 1 / 2, hg. v. Helmut Moll im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz. – Paderborn: F. Schöningh 1999. LXIV, 651 S. (Bd 1), XXIV, 653–1308 S. (Bd 2), Ln DM 98,00 ISBN: 3–506–75778–4

Dieses „deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts" ist herausgegeben im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz und für breite Kreise gedacht. Entsprechend einer Idee von Papst Johannes Paul II. sollen „die Männer und Frauen, die um des christlichen Glaubens willen von Verfolgung und Tötung heimgesucht worden sind, ... am Ende des Jahrhunderts dem Vergessen entrissen werden" (XXV). Unter Beteiligung vieler kompetenter Persönlichkeiten in den einzelnen Diözesen bzw. aus dem wissenschaftlichen Bereich ist ein monumentales Werk entstanden, in dem (A) Blutzeugen aus der Zeit des Nationalsozialismus, (B) Blutzeugen aus der Zeit des Kommunismus, (C) „Reinheitsmärtyrer" und schließlich (D) „Blutzeugen aus den Missionsgebieten" vorgestellt werden. Daß die wissenschaftlichen Kriterien, deren Anwendung man bei der Erstellung eines solchen Werkes erwartet, erfüllt wurden, sei angesichts von soviel beteiligter Kompetenz vorausgesetzt. Im einzelnen muß von den Historikern beurteilt werden, ob die Darstellungen korrekt und stimmig sind. Jedenfalls füllen die beiden Bde eine Lücke aus, die kirchliche Zeitgeschichte angeht. H. E. W.

Moore, R. Laurence: **Selling God.** American Religion in the Marketplace of Culture. – Oxford: Oxford University Press 1994. 317 S., geb. £ 17.95 ISBN: 0–19–508228–1

Der Historiker R. Laurence Moore (Cornell University/ USA) analysiert in seiner Studie, „how Americans managed a formal separation of church and state while leaving religion a central component of their traditions of laicity" (3). 90% der US-Amerikaner geben an, religiös zu sein. Die meisten von ihnen sind regelmäßige Kirchgänger. M. weist nach, daß die Rede von der Säkularisierung so, wie sie bislang vorgebracht wurde, nicht zu halten ist. Anstelle von Säkularisie-

rung wäre besser von einer Transformation der Religion in die Warenwelt zu sprechen. Diese Aussage will M. analytisch verstanden wissen. Die Kirchen haben seit dem 19. Jh. kommerzielle Kulturen ausgebildet. M. weist darauf hin, daß kommerzielle Aspekte für die Religion in jedem Jh. von Bedeutung gewesen sind. Es handelt sich hier also nicht um eine primär moderne Interdependenz. M. beschreibt sehr anschaulich und spannend, wie religiöse Führer, um die Religion populär zu machen, es verstanden haben, Religion mit anderen Gütern auf dem Markt konkurrieren zu lassen. Für M. ist das alles nicht überraschend, denn würde es sonst heute noch Kirchen mit diesen Einflußmöglichkeiten geben? Aber er macht auch klar: „To say that churches survive by using the same strategies that other institutions use by no means exempts them from criticism." (55) Es erlaubt uns aber zu sehen, wie die Kirchen weiterhin ihren Einflußbereich geltend machen konnten. Die Studie von M. basiert auf einer Perspektive, die uns Europäern eher fremd ist. Sie lenkt unseren Blick aber auch auf Verschleierungen und Verdrängungen, die dieser Fremdheit immanent sind – nicht nur dies wäre von der auch sehr gut lesbaren Studie zu lernen. J. M.

Pelikan, Jaroslav: **Maria**. 2000 Jahre in Religion, Kultur und Geschichte. Aus dem Englischen von Bernardin Schellenberger. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1999. 256 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3–451–26605–9

Der Vf. möchte mit diesem Werk historisch-chronologisch darstellen, „was Maria den Menschen bedeutet hat", m. a. W., welche inspirierende Kraft von ihr ausging und ausgeht in Theologie, Volksfrömmigkeit, Kunst usw. Das – reich bebilderte – Buch ist für breitere Kreise geschrieben, hat aber eine gute theologische Grundlage. Gewisse Übertreibungen, z.B. bzgl. der Interpretation der Marienerscheinungen in den letzten ca. 170 Jahren, sind freilich unübersehbar. H. E. W.

Raiser, Konrad: **Ernstfall des Glaubens**. Kirche sein im 21. Jahrhundert. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 120 S. (Bensheimer Hefte, 90), kt DM 26,80 ISBN: 3–525–87180–5

Wer das Denkende und die praktischen Vorschläge des Generalsekretärs des ÖRK verstehen will, muß zu diesem Buch greifen. Es ist geschrieben anläßlich des fünfzigjährigen Geburtstags der Genfer Organisation (1998) und im Blick auf die Jahrtausendwende. Biblische Perspektiven verbinden sich mit ökumenischen Visionen und Vorschlägen für kirchliches Selbstverständnis und Handeln in der zerrissenen Welt, in der wir leben. H. E. W.

Sundermeier, Theo: **Was ist Religion?** Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 1999. 272 S. (Theologische Bücherei, Studienbücher, 96), kt DM 49,80 ISBN: 3–579–02636–4

Der Vf. versucht mit diesem Bd der grundsätzlichen Frage nachzugehen, was Religion ist. Dabei bemüht er sich, nicht neue begriffliche Verwirrung in die ohnehin schon unübersichtliche und komplizierte Antwortensuche hineinzutragen, sondern durch präzise begriffliche Klärungen das Problem lösen zu helfen. Eine gute Hilfe ist dabei die grundsätzliche Definition von Religion als „die gemeinschaftliche Antwort des Menschen auf Transzendenzerfahrung, die sich in Ritus und Ethik Gestalt gibt" (27). Ebenfalls von Bedeutung ist die weitere Unterscheidung zwischen primärer (Stammesreligionen) und sekundärer (Weltreligionen) Religionserfahrung (34–42). Von besondere Relevanz für die christliche Theologie ist die vom Vf. gestellte Frage, ob das Christentum eine Erlösungsreligion ist. In Anlehnung und Auseinandersetzung mit M. Webers Unterscheidung zwischen einem weltentsagenden kontemplativ-mystischen Religionstyp und einer vorausgehenden weltzugewandten asketisch-„urwüchsigen" Religionsstufe differenziert der Vf. entsprechend grundsätzlich zwischen dem Typus einer auf die Sinnfrage und das Jenseits orientierten individuellen Erlösungs- und einer gemeinschaftsorientierten, weltbezogenen Versöhnungsreligion. Dabei ordnet er die geschichtlichen und theologischen Ursprünge des Christentums dem Typus der Versöhnungsreligion zu und sieht in der für die damalige Inkulturation notwendigen (!) Hellenisierung des Christentums das Einfallstor für erlösungsreligiöse Elemente, die er allerdings bereits hier und da im NT zu finden weiß. Im reformierten Protestantismus glaubt er dabei am ehesten die für das Christentum eigentümliche Dimension der Versöhnung bewahrt, während das gegenüber staatsrechtlichen und sozialethischen Fragen relativ zurückhaltende Luthertum, v.a. aber die katholische und orthodoxe Kirche mit ihrem sakramentalen Denken am ehesten der erlösungsreligiösen Komponente einer auf das jenseitige Heil des einzelnen gerichteten Transzendenzerfahrung anhängen.

Der Vf. bietet mit seiner Differenzierung zwischen Erlösungs- und Versöhnungsreligionen eine Möglichkeit, sich dem Phänomen von Religion zu nähern. Allerdings widmet er bei seiner religionsphänomenologischen Anwendung dieser Begriffe auf das Christentum der Tatsache zu wenig Aufmerksamkeit, daß es beim Inkulturationsprozeß des Christentums im germanischen Umfeld gerade durch die Aufnahme germanisch-rechtlichen Denkens zu einer folgenschweren Uminterpretation (Anselms Satisfaktionstheorie und im Gefolge auch Luther!) der christlichen Versöhnungsbotschaft vom Kreuz kam, so daß nicht einfach von einer Entsprechung zwischen der christlichen Versöhnungsbotschaft und germanischem Denken ausgegangen werden kann, die allein durch römische Missionare verzögert wurde (59). Die religionsphänomenologische Bewertung der christlichen Konfessionen durch den Vf. steht von daher auf tönernen Füßen, v.a. mit Blick auf den gegenwärtigen Katholizismus, dem als letztem vorgeworfen werden könnte, die versöhnungsphänomenologische Dimension des Gemeinschaftlichen (Eucharistie als Communio!) und des Weltbezogenen (katholische Sozialethik!) gegenüber einem auf das Jenseits gerichteten erlösungsphänomenologischen Heilsindividualismus zu vernachlässigen.

Von daher erscheinen die gefundenen Grundkategorien des Phänomens Religion aufs Ganze gesehen geglückt, im Ergebnis ihrer konfessionellen Anwendung zeugen sie allerdings doch zu sehr von einem auf konfessionelle Profilierung bedachten evangelischen Religionsgeschichtler und Missionswissenschaftler. P. L.

Thomas von Aquin: De principiis naturae – Die Prinzipien der Wirklichkeit. Lateinisch-deutsche Ausgabe. Übers. u. kommentiert v. Richard Heinzmann. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1999. 85 S., kt DM 31,30 ISBN: 3–17–015633–0

Die erste deutsche Übersetzung des Traktates „De principiis naturae ad fratrem Silvestrem" Thomas von Aquins hat Richard Heinzmann vorgelegt. Neben der klaren Übersetzung besticht der Bd durch eine ebenso präzise wie verständliche Einführung und Interpretation des frühen Werkes des Aquinaten, in dessen Zentrum die Akt-Potenz-Lehre, die Lehre von den vier Ursachen (causa formalis, materialis, finalis, efficiens) und den drei Prinzipien der Wirklichkeit (Form, Materie, Privation) sowie die Analogielehre steht. S. W.

Wir glauben und vertrauen. Glaubensbekenntnisse aus aller Welt, hg. v. Klaus Vellguth. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1999. 111 S., kt DM 14,80 ISBN: 3–7666–0236–5

Das vorliegende Büchlein will nach Aussage seines Vf.s die Bekenntnisvielfalt des christlichen Glaubens aufzeigen und den Leser zu einer Art eigenen Bekenntnisbildung anregen. Dazu wurden christliche Bekenntnisse aus aller Welt zusammengetragen und aufgelistet. Persönliche, kirchenoffizielle, konkrete und allgemeine Bekenntnisse des christlichen Glaubens kommen zu Wort, wobei sie alle methodisch hingeordnet werden auf das Apostolische Glaubensbekenntnis, das als letztes zur Sprache kommt. An seinem „Vorbild" (9) soll sich inhaltlich der vielfältige Reigen christlichen Bekennens orientieren.

Etwas befremdlich ist allerdings, daß der Hg. den einen christlichen Glauben sprechen lassen will, diese Einheit beim Gottesbegriff aber scheinbar in den Hintergrund tritt, wenn er das jeweilige Bekenntnis als Widerspiegelung dessen versteht, „wie Menschen *ihren* Gott erlebt haben" (8). Ein insgesamt lesenswertes Buch, das die bekennende Vielfalt des christlichen Glaubens an den (drei-)einen Gott gut zum Ausdruck bringt! P. L.

Wind, Renate / **Nessan**, Craig L.: **Wer bist Du, Christus?** Ein ökumenisches Lesebuch zur Christologie Dietrich Bonhoeffers. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998. 80 S. (Kaiser Taschenbücher, 167), kt DM 19,80 ISBN: 3–579–0579–05167–9

Dieses wertvolle Taschenbuch führt in die Christologie-Vorlesung Bonhoeffers von 1933 ein und publiziert Teile daraus. Die von daher zu erwartende, vermehrte Kenntnisnahme dieser Vorlesung ist zweifellos wichtiger für den deutschsprachigen Raum als die Informationen, die man zu ihrer großen Beachtung in den USA (und die Gründe dafür) erhält. H. E. W.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften

Biblica Vol. 81 Fasc. 1, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2000. 600 S., Lit 80.000 (Euro 41,32) pro Jahr. ISSN: 0006–0887: 1–31: McNamara, Martin: Melchizedek: Gen 14,17–20 in the Targums, in Rabbinic and Early Christian Literature; 32–62: Manzi, Franco: La fede degli uomini e la singolare relazione filiale di Gesù con Dio nell'Epistola agli Ebrei; 63–69: Fitzmyer, Joseph A.: Melchizedek in the MT, LXX, and the NT; 70–80: García Martínez, Florentino: Las tradiciones sobre Melquisedec en los manuscritos de Qumrán; 81–94: Rooke, Deborah W.: Jesus as Royal Priest: Reflections on the Interpretation of the Melchizedek Tradition in Heb 7; 95–104: Penna, Romano: Appunti sul come e perché il Nuovo Testamento si rapporta all'Antico; 105–115: Beauchamp, Paul: Lecture christique de l'Ancien Testament.

Theologie der Gegenwart 42, 4/1999, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1999. DM 54,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 242–251: Müller, W. Wolfgang: Das Neue als theologische Kategorie. Bemerkungen zum Verhältnis von Welt- und Heilsgeschichte; 252–264: Weiss, Otto: Zwischen Verwissenschaftlichung und Hermeneutik. Christlicher Glaube im Spannungsfeld von Moderne und Postmoderne; 265–274: Reck, Reinhold: Systeme zwischen Über- und Unterbegrenzung. Das Ringen um die optimale Definition von Grenzrelationen kirchlicher Subsysteme; 275–284: Spölgen, Johannes: Wohin geht die Katechese? Option für eine Erwachsenenkatechese; 285–300: Sandler, Willibald: Subjektivität und Alterität. Auf der Suche nach Anknüpfungspunkten, ausgehend von einer Kontroverse zwischen Klaus Müller und Thomas Freyer; 301–305: Keul, Hildegund: Das Wort Gottes und die Stimme des Friedens. Zehn Jahre nach dem Fall der Mauer.

Christologie in der Lebenspraxis. Elementare christologische Grundfragen und ihr Transfer in der Bibelarbeit, hg. v. Detlev Dormeyer / Herbert Ulonska. – Münster: Lit 2000. 157 S. (Religion und Biographie, 3), brosch. DM 29,80 ISBN: 3–8258–4569–9: 1–20: Ulonska, Herbert: Christologie als Beziehungsgeschehen. Wandlungen im Lebenslauf Jesu; 21–29: Ulonska, Herbert: Auferstehung. Freiheit und Bindung im Umgang mit einem elementaren theologischen Topos; 31–56: Ulonska, Herbert: Kyrios Jesus. Zur Wirkungsgeschichte eines christologischen Titels bei Paulus und in der religiösen Sozialisation; 57–66: Ulonska, Herbert: Prolegomena zu einer Theologie des Neuen Testaments; 67–80: Ulonska, Herbert: Sola scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip und der historisch-kritische Umgang mit der Bibel; 81–95: Dormeyer, Detlev: Markus 1,1–15. Der Prolog des ersten idealbiographischen Evangeliums von Jesus Christus; 97–122: Dormeyer, Detlev: Matthäus 8,1–4. Mehrperspektivisch und kontextuell lesen; 123–136: Dormeyer, Detlev / Bösen, Willibald: Kindervorlesung: Wie Jesus von Nazaret als jüdisches Kind aufwuchs; 137–157: Dormeyer, Detlev: Zwei- und Dreistufenchristologie in der Schule.

Den Glauben verantworten. Bleibende und neue Herausforderungen für die Theologie zur Jahrtausendwende. Festschrift für Heinrich Petri, hg. v. Erwin Möde / Thomas Schieder. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 2000. 338 S., Pb. DM 98,00 ISBN: 3–506–75750–4: 13–19: Mussner, Ferdinand: Der Ursprung der Kirche und Israel. Fundamentaltheologische Überlegungen eines Neutestamentlers; 21–27: Ritt, Hubert: Begründet 1 Petr 3,15 die Fundamentaltheologie?; 29–40: Schmuttermayr, Georg: Ohne Gott und ohne jede Religion? Anmerkungen zur theologischen Relevanz des Hohenliedes; 43–57: Hausberger, Karl: Franz Heiner als Denunziant seines Kollegen Franz Xaver Kraus. Drei Briefe des Freiburger Kanonisten an den Präfekten der Indexkongregation aus den Jahren 1898/99; 59–66: Leinsle, Ulrich G.: Maria als Gegenstand der Philosophie. Zu Caramuels „Philosophia Mariana"; 69–81: Alkofer, Andreas-P.: Freundschaft – eine Tugend für den interreligiösen Dialog?; 83–92: Bauer Karl F.: Verlust von Transzendenz? Zur Umwälzung der Abbildungsweise des Bildes; 93–105: Beinert, Wolfgang: Angst vor dem Chaos. Sekten, Sondergruppen, neue Heilslehren; 107–121: Biser, Eugen: Glaubenserweckung. Versuch einer Aufarbeitung; 123–141: Döring, Heinrich: Die Nähe Gottes „realisieren". Der Gottesglaube angesichts der fundamentalen Gemeinsamkeit mit dem Unglauben; 143–152: Fritsch, Matthias J.: Medienreligiosität als Aufgabe der Theologie. Zur religiösen Dimension des Fernsehens; 153–158: Möde, Erwin: Christliche Toleranz im Zeichen des „Lammes"; 159–168: Müller, Klaus: Wahrheit, die frei macht. Über eine transzendentale Bedingung kommunikativer Kompetenz; 169–193: Schärtl, Thomas: Glaube und Wissen. Zur Frage nach der Autonomie der Glaubenssprache; 195–213: Schieder, Thomas: Die Gottesfrage im Denken Jean-Paul Sartres. Einige kritische Anmerkungen zu Sartres Atheismus unter besonderer Berücksichtigung des Problems der Intersubjektivität; 215–228: Schurr, Adolf: Interpersonale und metaphysische Dimension der Wirklichkeit. Erkenntnis-kritischer Beitrag zur philosophischen Grundlegung der Fundamentaltheologie; 229–246: Seigfried, Adam: „Der theologische Dialog muß weitergehen" – auch im 21. Jahrhundert. Überlegungen zum Verhältnis der anglikanischen und römisch-katholischen Kirchen; 247–253: Stubenrauch, Bertram: Vergessene Autoritäten? Zur dogmatischen Relevanz der Apokryphen; 255–275: Wenzel, Knut: Heilsrede angesichts des Unheils. Die Bezogenheit biblischer Entwürfe von Sinn auf die Erfahrung von dessen Bedrohtheit; 279–285: Böcker, Tobias: Perspektiven christlicher Caritas; 287–295: Graf, Josef: Wozu sind wir auf Erden? Das *„Prinzip und Fundament"* der ignatianischen Exerzitien als Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens; 297–308: Hilger, Georg: Kinder bilden ihre Gottesvorstellungen – Ausdruck einer Kindertheologie?; 309–318: Nastainczyk, Wolfgang: Im Disput um die größere Wahrheit. Bildmeditation und Bemerkungen zur Neuorientierung von Fundamentaltheologie und Religionspädagogik; 319–324: Schneider, Lothar: „... ein Dankeschön wäre doch nett." Zur Sozialethik einer Erfolgsstruktur; 325–336: Schnelzer, Thomas: Was ist Spiritualität? Zur Bedeutung eines vielgebrauchten Begriffs.

Lebensgeschichte und Religion, hg. v. Detlev Dormeyer / Herbert Mölle / Thomas Ruster. – Münster: Lit 2000. 309 S. (Religion und Biographie, 1), brosch. DM 39,80 ISBN: 3–8258–4226–6: 7–22: Esser, Wolfgang: Religiöse Selbsterneuerung in den Lebensgeschichten der Volksmärchen; 23–55: Kollmann, Roland: Religion als Risiko; 56–70: Munzel, Friedhelm: Bibliotherapie als Lebenslektüre; 71–86: Wied, Günther: Recht und Grenze der Elementarisierung in der christlichen Didaktik. Zum Beispiel: Die Josef-Geschichten; 87–99: Mölle, Herbert: Elemente einer „Biographie Israels" in Numeri 20,14ff; 100–115: Dormeyer, Detlev: Biographisches Erzählen im Markus-Evangelium und Vielfältigkeit seiner Lebenslektüre; 116–130: Wördemann, Dirk: Plutarchs Cato der Jüngere und das Markus-Evangelium. Literarische Analogien und religionspädagogische Vorüberlegungen; 131–144: Riesner, Rainer: Das lukanische Doppelwerk und die antike Biographie; 145–153: Friederich, Barbara: Engel-Ratgeber in entscheidenden Situationen christlichen Lebens; 154–169: Ruster, Thomas: Johannes vom Kreuz und die Mortificatión; 170–185: Maurer, Ernstpeter: Biographie und Bruch. Konsequenzen aus der evangelischen Tauflehre; 186–202: Petermeier, Maria: Modelle des Lebens und Glaubens – Edith Stein –; 203–220: Grewel, Hans: Die Erwartungen an das werdende Leben – von der Therapie zur Selektion; 221–236: Englert, Rudolf: Haben wir Theorien, die zu unserer Geschichte passen? Religionspädagogische Konzepte vor dem Hintergrund glaubensgeschichtlicher Erfahrungen; 237–247: Scheipers, Roland: Hinderungsfaktoren und Möglichkeiten religiöser Entwicklung; 248–262: Rustemeyer, Reinhard: Der innere „äußere Beobachter". Sektenstrukturen am Ausgang der Moderne; 263–280: Krämer, Werner: Vorbereitung auf die Arbeitswelt; 281–296: Reis, Oliver: Kohlberg als Schlüssel zum ethischen Lernen im Religionsunterricht? Überlegungen zum Entwicklungsgedanken in der Moralerziehung; 297–309: Arenhövel, Markus: Zur Entwicklung von Religiosität bei Schülern mit geistiger Behinderung und deren Bedeutung für den Religionsunterricht.

Theologie und Psychologie im Dialog über Identität und Fremdheit, hg. v. Michael Schlagheck. – Paderborn: Bonifatius 2000. 114 S. (Schriftenreihe der Katholischen Akademie Die Wolfsburg, Mühlheim/Ruhr), kt DM 24,80 ISBN: 3–89710–097–5: 7–20: Schlagheck, Michael: Wie wir Fremde und Fremdes erleben. Der Dialog von Theologie und Psychologie als Beitrag zur Klärung des Verhältnisses von Identität und Fremdheit; 21–63: Lindner, Wulf-Volker: „Fremde sind wir uns selbst." Identität und Fremdheit aus psychoanalytischer Perspektive; 65–94: Nagel, Ernst-Josef: Der Geist weht, wo er will. Der eine Gott, die vielen Völker; 95–113: Graumann, Carl Friedrich: Wir und die anderen. Zur Perspektivität und Dialektik eines Grundverhältnisses.

Über-Gänge – Forum Zukunft. Die Kirche im 3. Jahrtausend, hg. v. Udo Zelinka. – Paderborn: Bonifatius 2000. 247 S. (Einblicke, 4), kt DM 29,80 ISBN: 3–89710–123–8: 11–16: Zelinka, Udo: Über-Gänge. Eine Einführung; 19–48: Backhaus, Knut: Evangelium und Kultur. Oder: Vom Bruch einer (über-)lebensnotwendigen Allianz; 49–62: Fuchs, Gotthard: Docta ignorantia. Christlicher Glaube in einer Welt schneller Antworten und gefährlicher Fraglosigkeiten; 65–86: Kühnhardt, Ludger: Europa 2000 – 2000 Jahre Christentum. Europas Identität und die Kraft des Christentums; 87–92: Schallenberg, Peter: Jerusalem und Athen – Weimar und Rom. Christliches oder europäisches Menschenbild?; 93–105: Marx, Reinhard: Die Entwicklung eines *neuen* Wertekonsenses und einer *neuen* Solidarität in Europa; 107–121: Wulsdorf, Helge: Die Zivilgesellschaft als Ort kirchlicher Entfaltung. Zur Standortbestimmung der Kirche in der modernen Gesellschaft; 125–142: Rethmann, Albert-Peter: Recht und Moral. Zu einem umstrittenen Verhältnis für eine zukunftsfähige Gesellschaft; 143–144: Bernzen, Christian: Christliche Tugenden für die Gesellschaft von morgen. Ein Statement; 145–172: Fonk, Peter: Wider-Stände. Oder: Christliche Tugenden für die Gesellschaft von morgen; 173–181: Liese, Peter: Politik und Moral im werdenden Europa. Herausforderungen christlich motivierter Politik. Das Beispiel der Biotechnologie; 183–202: Zelinka, Udo: Begegnungen ... Zum Diskurs zwischen Kirche und Welt; 203–209: Garhammer, Erich: „Nicht den Untergang verwalten, sondern den Übergang gestalten." Zehn Thesen zur Zukunft der Gemeinde; 213–246: Strotmann, Norberto: Christsein in der Welt von morgen. Der Spiegel lateinamerikanischer Erfahrungen.

Bibelwissenschaft

Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum, hg. v. Beate Ego / Armin Lange / Peter Pilhofer. – Tübingen: Mohr Siebeck 1999. X, 519 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT, 118), geb. DM 218,00 ISBN: 3–16–147050–8: 3–18: Ruwe, Andreas: Die Veränderung tempeltheologischer Konzepte in Ezechiel 8–11; 19–35: Lange, Armin: Gebotsobservanz

statt Opferkult. Zur Kultpolemik in Jer 7,1–8,3; 37–56: ALBANI, Matthias: „Wo sollte ein Haus sein, das ihr mir bauen könntet?" (Jes 66,1) – Schöpfung als Tempel JHWHs?; 57–73: WILLI-PLEIN, Ina: Warum mußte der Zweite Tempel gebaut werden?; 75–98: WILLI, Thomas: Leviten, Priester und Kult in vorhellenistischer Zeit. Die chronistische Optik in ihrem geschichtlichen Kontext; 99–113: MÜLLER, Hans-Peter: Plausibilitätsverlust herkömmlicher Religion bei Kohelet und den Vorsokratikern; 115–130: ZENGER, Erich: Der Psalter als Heiligtum; 133–148: KURTH, Dieter: Ägypter ohne Tempel; 149–168: HORBURY: William: Der Tempel bei Vergil und im herodianischen Judentum; 171–203: FREY, Jörg: Temple and Rival Temple – The Cases of Elephantine, Mt. Gerizim, and Leontopolis; 205–214: EGO, Beate: Der Strom der Tora – Zur Rezeption eines tempeltheologischen Motivs in frühjüdischer Zeit; 215–227: RUITEN, van J. T. A. G. M.: Visions of the Temple in the *Book of the Jubilees*; 229–238: ESHEL, Hanan: Josephus' View on Judaism without the Temple in Light of the Discoveries at Masada und Murabb'at; 239–249: LICHTENBERGER, Hermann: Zion and the Destruction of the Temple in 4 Ezra 9–10; 251–263: VOGEL, Manuel: Tempel und Tempelkult in Pseudo-Philos *Liber Antiquitatum Biblicarum;* 267–284: SCHIFFMAN, Lawrence H.: Community Without Temple: The Qumran Community's Withdrawal from the Jerusalem Temple; 285–301: BROOKE, George J.: Miqdash Adam, Eden, and the Qumran Community; 303–319: GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino: Priestly Functions in a Community without Temple; 323–334: ESHEL, Esther: Prayer in Qumran and the Synagogue; 335–356: SIEGERT, Folker: Die Synagoge und das Postulat eines unblutigen Opfers; 357–370: HÜTTENMEISTER, F. G.: Die Synagoge. Ihre Entwicklung von einer multifunktionalen Einrichtung zum reinen Kultbau; 371–392: SCHREINER, Stefan: Wo man Tora lernt, braucht man keinen Tempel. Einige Anmerkungen zum Problem der Tempelsubstitution im rabbinischen Judentum; 395–410: AVEMARIE, Friedrich: Ist die Johannestaufe ein Ausdruck von Tempelkritik? – Skizze eines methodischen Problems; 411–425: BÖTTRICH, Christfried: „Ihr seid der Tempel Gottes." Tempelmetaphorik und Gemeinde bei Paulus; 427–460: NIEBUHR, Karl-Wilhelm: Tora ohne Tempel – Paulus und der Jakubusbrief im Zusammenhang frühjüdischer Torarezeption für die Diaspora; 461–475: ÅDNA, Jostein: Jesus' Symbolic Act in the Temple (Mark 11:15–17): The Replacement of the Sacrificial Cult by his Atoning Death; 477–488: POKORNÝ, Petr: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen ..." (Mt 18,20); 489–504: THÜMMEL, Hans Georg: Versammlungsraum, Kirche, Tempel.

Kirchengeschichte

Judenvertreibungen in Mittelalter und früher Neuzeit, hg. v. Friedhelm Burgard / Alfred Haverkamp / Gerd Mentgen. – Hannover: Hahn 1999. VII, 276 S. (Forschungen zur Geschichte der Juden, Abteilung A, Abhandlungen, 9), geb. DM 64,00 ISBN: 3–7752–5618–0: 1–21: HAVERKAMP, Alfred: Judenvertreibungen in Mittelalter und Frühneuzeit – Erscheinungsformen und Zusammenhänge, Betrachtungsweisen und Erkenntnischancen. Zur Orientierung; 23–36: LUZZATI, Michele: Zwischen Akzeptanz und Ablehnung: Lucca und die Juden vom 9. bis zum 16. Jahrhundert; 37–74: LOTTER, Friedrich: Die Vertreibung der Juden aus Mainz um 1012 und der antijüdische Traktat des Hofgeistlichen Heinrich; 75–97: MUNDILL, Robin R.: Medieval Anglo-Jewry: Expulsion and Exodus; 99–118: ABULAFIA, David S. H.: Die Verfolgung der Juden in Süditalien und Sizilien (1290–1541); 119–134: IANCU-AGOU, Danièle: Les Juifs exilés de Provence (1486–1525); 135–163: CLUSE, Christoph: Zum Zusammenhang von Wuchervorwurf und Judenvertreibung im 13. Jahrhundert; 165–187: ZIWES, Franz-Josef: Territoriale Judenvertreibungen im Südwesten und Süden Deutschlands im 14. und 15. Jahrhundert; 189–224: RIES, Rotraud: „De joden to verwisen" – Judenvertreibungen in Nordwestdeutschland im 15. und 16. Jahrhundert; 225–240: BACKHAUS, Fritz: Die Vertreibung der Juden aus dem Erzbistum Magdeburg und angrenzenden Territorien im 15. und 16. Jahrhundert; 241–256: WIJACZKA, Jacek: Die Einwanderung der Juden und antijüdische Exzesse in Polen im späten Mittelalter.

Konversionen im Mittelalter und in der Frühneuzeit, hg. v. Friedrich Niewöhner / Fidel Rädle. – Hildesheim / Zürich / New York: Georg Olms 1999. VII, 216 S. (Hildesheimer Forschungen, 1), brosch. DM 39,80 ISBN: 3–487–11065–2: 1–4: RÄDLE, Friedrich: Konversion. Zur Einführung; 5–8: HOMEYER, Josef: Theologischer Zwischenruf; 9–24: RÄDLE, Fidel: Wie ein Kölner Jude im 12. Jahrhundert zum Christen wurde. Hermannus quondam Iudaeus *De conversione sua*; 25–41: SCHENK, Richard: Robert Grosseteste und die Hypothese einer königlichen Konversionspolitik. Überlegungen zur Frage nach dem praktischen Kontext mittelalterlicher Religionstheorien; 43–57: SCHILLING, Johannes: „Konversionen" in der frühen Reformationszeit; 59–69: BREUER, Dieter: Konversionen im konfessionellen Zeitalter; 71–84: MENNECKE-HAUSTEIN, Ute: Die Konversion des Friedrich Staphylus (1512–1564) zum Katholizismus – eine *conversio*?; 85–132: STILLIG, Jürgen: Konversion, Karriere und Elitenkultur. Profile kirchlicher Konvertitenfürsorge: Ludolf Klencke (1588–1663) und Barthold Nihus (1589–1657); 133–152: FRANK, Günter: „Averroistischer Aristotelismus" und die Dissoziierung von Philosophie und Theologie in der frühen Neuzeit: der Fall „Simon Simonius" (1532–1602). Mit einer Bibliographie; 153–170: SMOLINSKY, Heribert: Konversion zu Konfession. Jüdische Konvertiten im 16. Jahrhundert; 171–180: NIEWÖHNER, Friedrich: Uriel da Costas *Exemplar humanae vitae* (1640); 181–207: ROSA, Susan: The Mentality of a Persecutor: James Drummond, Earl of Perth, and the Recatholicization of Scotland, 1685–1693.

Zeitzeichen. 150 Jahre Deutsche Katholikentage 1848–1998. Mit einem Bildteil „150 Jahre Katholikentage im Bild", hg. v. Ulrich von Hehl / Friedrich Kronenberg. – Paderborn: Schöningh 1999. 252 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3–506–74009–1: 11–14: MEYER, Hans Joachim: Geleitwort: Die deutschen Katholiken und die Demokratie; Aus der Festveranstaltung in der Frankfurter Paulskirche am 11. Juni 1998: 17–22: HERZOG, Roman: Rede anläßlich der Festveranstaltung „150 Jahre Deutscher Katholikentag"; 23–30: MAIER, Hans: 1848 und die deutschen Katholiken; Ausstellung „150 Jahre Katholikentage": 33–39: HUMMEL, Karl-Joseph: Aufbruch aus der Defensive; Historische Entwicklungslinien: 43–58: MAIER, Hans: Fremd unter Fremden? Katholische Zeitkultur im 19. Jahrhundert; 59–72: HÜRTEN, Heinz: Katholikentage im Wandel der Zeit; 73–90: MATHY, Helmut: Ein katholischer Vorort Deutschlands. Mainz und seine Katholikentage von 1848 bis 1998; 91–102: HEHL, Ulrich von: Katholizismus und Einheit der Nation; 103–110: GABRIEL, Karl: Sozial-katholische Bewegung; 111–125: PANKOKE-SCHENK, Monika: Von der Heidenmission zu armenorientierter Entwicklungszusammenarbeit und Evangelisierung; 127–138: DAMBERG, Wilhelm: Bildung und Auflösung des katholischen Milieus; Biographische Notizen aus der Katholikentagsgeschichte: 141–152: BIRKE, Adolf M.: Wilhelm Emmanuel von Ketteler. Ein großer Bischof von Mainz; 153–163: CONZEMIUS, Victor: Robert Schumann 1886–1963. Ein Christ für Deutschland und Frankreich; 165–183: PRUSS, Ursula: Margarete Sommer 1893–1965; 185–200: THIEL, Heinz Dietrich: Johannes Zinke 1903–1968. Brückenbauer zwischen Ost und West.

Liturgiewissenschaft

Die sakrale Backsteinarchitektur des südlichen Ostseeraumes – der theologische Aspekt, hg. v. Gerhard Eimer / Ernst Gierlich. – Berlin: Gebr. Mann. 243 S. (Kunsthistorische Arbeiten der Kulturstiftung der deutschen Vertriebenen, 2), brosch. ISBN:3–7861–1569–9: 15–32: FRANK, Isnard W.: Die architektonischen Konsequenzen der Häufung der missae pro defunctis im Mittelalter; 33–54: RÜTHER, Stefanie: Repräsentation und Legitimation – Zur Darstellung des Rates in den Hansestädten des südlichen Ostseeraumes am Beispiel Lübecks; 55–69: MÜLLER, Matthias: Die „bürgerliche Backsteinkathedrale" als erzbischöfliche Missionsarchitektur – Überlegungen zur Rezeption des Bremer Doms und der Lübecker Marienkirche in den Hansestädten und Bistümern des südlichen Ostseeraumes; 71–79: GREWOLLS, Antje: Die Kapellen mittelalterlicher Kirchen im südlichen Ostseeraum – Funktionale, soziale und sakraltopographische Zusammenhänge; 81–99: STOLT, Bengt: Gottesdienst und Kirchenausstattung in den mittelalterlichen gotländischen Dorfkirchen; 101–115: POSPIESZNY, Kazimierz: Die Organisation des liturgischen Raumes des Deutschordens-Konventshauses in Preußen unter besonderer Berücksichtigung der Marienburg; 117–130: GROSMANE, Elita: Die Veränderungen in der Liturgie und ihre Widerspiegelung in Architektur und Ausstattung des Rigaer Doms; 131–154: KUTZNER, Marian: Die spätmittelalterliche Ausstattung der Marienkirche als Ausdruck der intellektuellen Empfindsamkeit und Religiosität der Danziger Bürger im ausgehenden Mittelalter; 155–177: MOSCICKI, Waldemar: Die unkathedrale Architektur des Frauenburger Domchors – Ein Ausdruck der Machtpropaganda des Bischofs und des Domkapitels von Ermland in Konkurrenz zum Deutschen Orden?; 179–193: WOŹNIAK, Michal: Die Kirchen der Stadt Thorn – Beiträge zur Liturgie im Deutschordensland Preußen; 195–203: ASENDORF, Olaf: Sakrale Türme im Deutschordensland Preußen als Bedeutungsträger; 205–222: SÜNDER-GASS, Martina: Die Pfarr- und Johanniterkirche St. Johannes in Werben/Elbe – Baugeschichte und kunsthistorische Einordnung; 223–232: LUDWIG, Steve: Der deutsche Orden – Urheber des gerade geschlossenen Basilikalchores der Wismarer St. Georgenkirche?; 233–243: EIMER, Gerhard: Mauerdurchbrechender Blick und Hagioskop in der Backsteinarchitektur des Deutschordenslandes.

Zeichen des Lebens. Sakramente im Leben der Kirchen – Rituale im Leben der Menschen, hg. v. Paul M. Zulehner / Hansjörg Auf der Maur / Josef Weismayer. – Ostfildern: Schwabenverlag 2000. 291 S., Pb. DM 36,00 ISBN: 3–7966–0976–7: 9–12: BRAULIK, Georg: „Die Nacht ist meine Erleuchtung, sie wird mir zur Wonne" – Verabschiedung von Hansjörg Auf der Maur am 2. August 1999; 13–22: ZULEHNER, Paul M.: Rituale und Sakramente; 23–37: STEMBERGER, Günter: Rituale im jüdischen Familienleben; 38–55: WERNHART, Karl R.: Rites de passage ethnologisch; 56–66: FIGL, Johann: Rituale und Symbole in den großen Weltreligionen; 67–101: BRAULIK, Georg: Gab es „sacramenta veteris legis"? Am Beispiel der Beschneidung; 102–125: KREMER, Jacob: Älteste Aussagen über die Eucharistie; 126–150: KÜHN, Ulrich: Sakramente in der evangelischen Tradition; 151–164: WEISMAYER, Josef: Sakrament Kirche – Sakramente der Kirche; 165–178: SUTTNER, Ernst Christoph: „Ubi sacramenta, ibi ecclesia." Wo Sakramente gefeiert werden, dort ist die Kirche; 179–198: AUF DER MAUR, Hansjörg: Lobpreis und Anrufung Gottes im sakramentlichen Vollzug. Eine noch immer unterbelichtete Dimension westlicher Sakramententheologie und Praxis; 199–222: KOCH, Kurt: Amtszuständigkeit für Sakramente – und die PastoralassistentInnen?; 223–240: PRIMETSHOFER, Bruno: Das Recht auf Sakramente im Spannungsfeld zwischen Grundrecht und Kirchenordnung; 241–261: HEINE, Susanne: Emanzipation und Ritual: Liturgie im Streit zwischen Feier der Heilstatsachen und Inszenierung des Subjekts; 262–289: TEBARTZ-VAN ELST, Franz-Peter: Die Wiederbelebung des Erwachsenenkatechumenats. Konzepte, Erfahrungen, Perspektiven.

Pastoraltheologie

Bischofsbestellung. Mitwirkung der Ortskirche? mit einer kommentierten Bibliographie zum Thema Demokratie in der Kirche v. Peter Inhofen / Michael Hölzl, hg. v. Bernhard Körner / Maria Elisabeth Aigner / Georg Eichberger. – Graz / Wien / Köln: Styria 2000. 235 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 3), geb. DM 68,00 ISBN: 3–222–12727–1: 11–17: Körner, Bernhard: Rede von der Kirche als Rede von Gott; 18–39: Kasper, Walter: Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes; 40–60: Hell, Silvia: Rückwirkungen des ökumenischen Dialogs auf das katholische Verständnis des Bischofsamtes?; 61–81: Primetshofer, Bruno: Bischofsernennungen; 82–96: Zsifkovits, Valentin: Subsidiäre Amtsbestellung; 97–114: Dyk, Irene: Bischofsamt und Bischofsfindung im gesellschaftlichen Kontext; 115–123: Leimgruber, Ute: Impulse und Fragen. Schlußplenum; 124–160: Körner, Bernhard: Mitgestaltung, nicht Demokratisierung?; 163–188: Hölzl, Michael: Die Demokratisierungsdebatte im Spiegel der Literatur; 189–210: Inhoffen, Peter: Partizipationspotentiale – der status quaestionis.

Practice what you preach. Virtues, Ethics, and Power in the Lives of Pastoral Ministers and Their Congregations, ed. by James F. Keenan / Joseph Kotva. – Franklin, Wisconsin: Sheed & Ward 1999. XI, 337 p, pb. 19,95 $ ISBN: 1–58051–064–7: 1–9: Keenan, James / Kotva, Joseph: Introduction: Why a Course on Virtue Ethics in Church Ministry?; *Part one: Pastoral Ministers and Power. Section one: The Way Churches train their Pastors:* 13–15: Keenan, James F. / Kotva, Joseph: Introduction; *A. Admissions and Candidacy Development:* 17–28: Bondi, Richard: Chapter One: Christ and Darwin go to Church: Ministerial Selection and the Candidacy Process; 29–41: Keenan, James F.: Chapter Two: Testing Religious Order Candidates for HIV; *B. Ordination, Marriage, and Pastoral Assignments:* 43–55: Piar, Carlos: Chapter Three: Ordination and Immigration; 56–65: Meilaender, Gilbert: Chapter Four: Married Clergy and the Acceptance of Appointments; *Section Two: The Way Pastors live:* 67–70: Keenan, James F. / Kotva, Joseph: Introduction; *A. The Pastor and Personal Relationships:* 71–80: Kotva, Joseph: Chapter Five: Seeking Out Good Friends; 81–100: Gula, Richard M.: Chapter Six: The Wisdom of Boundaries: Power and Vulnerability in Ministry; 101–114: Wheeler, Sondra Ely: Chapter Seven: Virtue Ethics and the Sexual Formation of Clergy; *B. Context Affecting Self-Understanding:* 115–127: Kay, Judith W.: Chapter Eight: In the Shadow of the Execution Chamber: Affirming Wholeness in a Broken Place; 128–139: Roberts, Samuel K.: Chapter Nine: Virtue Ethics and the Problem of African American Clergy Ethics in the Culture of Deference; *Part Two: Congregations and Power: Section one: The Way Communities Worship:* 143–146: Keenan, James F. / Kotva, Joseph: Introduction; *A. Truth in Prayer and Preaching:* 147–156: Kotva, Joesph: Chapter Ten: Transformed in Prayer; 157–170: Willimon, William H.: Chapter Eleven: The Preacher and the Virtue of Forgiveness; *B. Inclusive Language and Communion:* 171–185: Fritz Cates, Diana: Chapter Twelve: Imaging and Speaking of God; 186–201: Farley, Margaret A.: Chapter Thirteen: No One Goes Away Hungry from the Table of the Lord: Eucharistic Sharing in Ecumenical Contexts; *Section Two: The Way Communities Behave:* 203–208: Keenan, James F. / Kotva, Joseph: Introduction; *A. Empowering Leaders:* 209–224: Jung, Shannon / Jung, Patricia Beattie: Chapter Fourteen: Leadership in Empowering Others: A Case Study from Rural Congregations/Parishes; 225–238: Wadell, Paul J.: Chapter Fifteen: Ministerial Malaise and Disillusionment: Recovering Hope in Ministry; *B. Arbitrating Conflict:* 239–251: Pinches, Charles: Chapter Sixteen: Debating Homosexuality: Disagreements Held in Patience and Hope; 252–267: Guroian, Vigen: Chapter Seventeen: Serving the Church and Facing the Law: Virtues for Committee Members Evaluating a Pastor; *C. The Measure of Justice:* 280–292: Lebacqz, Karen / Macemon, Shirley: Chapter Nineteen: Vicious Virtue? Patience, Justice, and Salaries in the Church; 293–314: Patrick, Anne E.: Chapter Twenty: „His Dogs More Than Us": Virtue in Situations of Conflict Between Women Religious and Their Ecclesiastical Employers; 315–332: Copeland, M. Shawn: Chapter Twenty-one: Collegiality as a Moral and Ethical Practice.

Religionswissenschaft

Heilige Schriften. Eine Einführung, hg. v. Udo Tworuschka. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000. 318 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3–534–13594–6: 1–28: Tworuschka, Udo: Vom Umgang mit Heiligen Schriften; 29–56: Oorschot, Jürgen van: Altes Testament; 57–83: Walter, Nikolaus: Neues Testament; 84–110: Hoheisel, Karl: Talmud; 111–130: Seidensticker, Tilman: Koran; 131–143: Hutter, Manfred: Heilige Schriften des Zoroastrismus; 144–166: Keller, Carl-A.: Heilige Schriften des Hinduismus; 167–196: Oberlies, Thomas: Heilige Schriften des Buddhismus; 197–210: Baumann, Christoph Peter: Heilige Schriften des Sikhismus; 211–233: Reiter, Florian C.: Heilige Schriften des Taoismus; 234–257: Linke, Bernd Michael: Heilige Schriften des Konfuzianismus; 258–270: Hutter, Manfred: Heilige Schriften der Bahā'ī; 271–287: Pitzer-Reyl, Renate: Heilige Schriften in Neuen Religionen.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Edmund Arens, Kasernenplatz 3, CH-6003 Luzern;
Dr. Klaus Arntz, Domplatz 8, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Grossberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Dr. Michael Bongardt, Reichsstr. 110, D-53125 Bonn;
Dr. Thomas Breuer, Reuteallee 46, D-71634 Ludwigsburg;
PD-Dr. Wilhelm Damberg, Georgskommende 19, D-48135 Münster;
Prof. Dr. Gerhard Dautzenberg, Löberstr. 9, D-35390 Gießen;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Dr. Peter Ebenbauer, Parkstr. 1a, A-8010 Graz;
Prof. DDr. Dieter Emeis, Fritz-Berend-Str. 9, D-49090 Osnabrück;
Dr. Gotthard Fuchs, Friedrichstr. 26–28, D-65185 Wiesbaden;
Prof. Dr. Albert Gerhards, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Dr. Anselm Grün, Schweinfurter Str. 40, D-97359 Münsterschwarzach;
Andreas Hansberger, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Ottmar John, Heideweg 54, D-49477 Ibbenbüren;
PD-Dr. Hans-Martin Kirn, Lange Furche 52, D-72072 Tübingen;
Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Dr. Christoph Lienkamp, Rue Piossioniere 33, F-75002 Paris;
Prof. Dr. Friedrich Lotter, Heideweg 1, D-34131 Kassel-Wilhelmshöhe;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Ulrich Lüke, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Dr. Peter Lüning, Höhenstr. 34, 33098 Paderborn;
PD-Dr. Hubertus Lutterbach, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Johannes Meier, Saarstr. 21, D-55099 Mainz;
Prof. Dr. Friedemann Merkel, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hansgeorg Molitor, Universitätsstr. 1, D-40225 Düsseldorf;
Prof. Dr. Gerhard L. Müller, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. DDr. Klaus Müller, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Burkhard Neumann, Paderborner Str. 23, D-33189 Schlangen;
Prof. Dr. Th. Oudemans, Matthias de Vrieshof 4, Postbus 9515, NL-2300 RA Leiden;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Herbert Schlögel, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Prof. Dr. Thomas Schmeller, Basteistr. 11, D-01277 Dresden;
Dr. Klaus Scholtissek, Mittlerer Dallenbergweg 6a, D-97082 Würzburg;
Prof. Dr. Roman Siebenrock, Universitätsstr. 4, A-6020 Innsbruck;
Dr. Saskia Wendel, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Maria Widl, Geisberg 8, D-97234 Reichenberg;
Dr. Helmut Zander, Am Wichelshof 46, D-53111 Bonn.

Impressum

Theologische Revue (ThRV)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (0251) 832656, Fax (0251) 832857, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

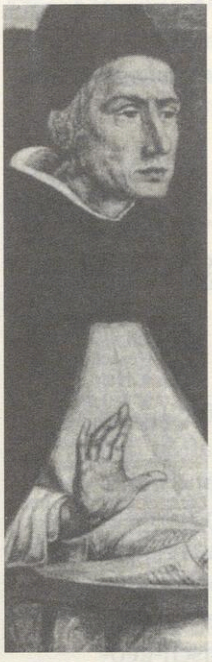
Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Margarete Kubiak, Alexandra Lason, Joachim Sattler
Sekretariat: Monika Liedschulte

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

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

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

© 2000 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



Maria Burger

Alberti Magni Opera Omnia XXXVI/2

Super Dionysium De ecclesiastica hierarchia

Der Kommentar des Albertus Magnus *Super Dionysium De ecclesiastica hierarchia* entstand 1249 in Köln, zu einer Zeit als Thomas von Aquin Alberts Schüler am Dominikanerstudium war. Wichtigster Textzeuge für die kritische Edition ist daher das in der berüchtigten „littera inintelligibilis" geschriebene Thomas-Autograph der Nationalbibliothek in Neapel. Dem hohen Ansehen des Pseudo-Dionysius Areopagita im Mittelalter ist es zu verdanken, daß Albert dessen Gesamtwerk kommentierte. Für die Schrift *De ecclesiastica hierarchia* konnte er dabei auf keine Vorlage zurückgreifen. Albert paraphrasiert den Text und formuliert Fragen und Einwände zur vorgetragenen Lehre. Nach wissenschaftstheoretischen Vorüberlegungen werden himmlische und kirchliche Hierarchie verglichen und der Heiligungsdienst der Kirche mittels der Sakramente beschrieben, insbesondere Taufe, Eucharistie, Myronweihe und Firmung. Es werden die Stände der lehrenden hörenden Kirche vorgestellt. Den Abschluß bildet die Behandlung von Beerdigungsriten, die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele und der Ritus der Kindertaufe. – Mit diesem Band liegen nun alle Kommentare des Albertus Magnus zu den Werken des Areopagiten in kritischer Edition vor (Ed. Colon. XXXVI u. XXXVII), womit ein in den sechziger Jahren von Paul Simon begonnenes Editionsprojekt mehr als zehn Jahre nach dessen Tod seinen Abschluß findet.

1999, 232 Seiten, kart., 208, – DM. ISBN 3-402-04746-2
Halbleder, 228,– DM. ISBN 3-402-04747-0
Halbpergament, 248,– DM. ISBN 3-402-04748-9

Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

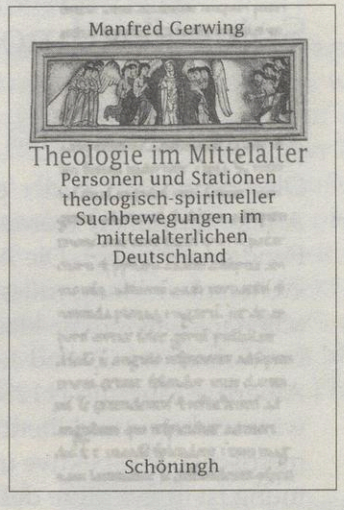
ASCHENDORFF
VERLAG

Neuerscheinungen

Manfred Gerwing

Theologie im Mittelalter

Personen und Stationen theologisch-spiritueller Suchbewegungen im mittelalterlichen Deutschland

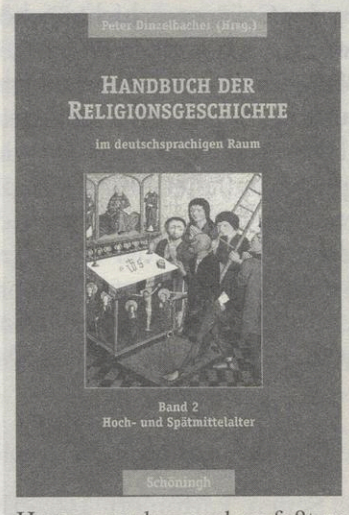


2000. 279 Seiten, kart.,
DM 78,-/öS 569,-/sFr 71,80
ISBN 3-506-73175-0

Ziel dieses Buches ist es, kurz und unter Vermeidung von Fachjargon zentrale Personen und theologische Positionen im mittelalterlichen Deutschland vorzustellen. Das Buch richtet sich nicht nur an die Theologen aus Profession, sondern an alle theologisch Interessierten aus Passion.

- Zur Subskription -

Das neue sechsbändige Standardwerk



Peter Dinzelbacher (Hg.)

Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum

Band 2: Hoch- und Spätmittelalter

Herausgegeben und verfaßt von *Peter Dinzelbacher* mit einem Beitrag von *D. Krochmalnik*

2000. ca. 530 Seiten,
mit 50 Abbildungen und
16 Farbtafeln, Festeinband,
DM 168,-/öS 1.226,-/sFr 154,-
Subskriptionspreis:
DM 138,-/öS 1.007,-/sFr 126,-
ISBN 3-506-72021-X

Schöningh
Postfach 2540 · D-33055 Paderborn

Henryk Anzulewicz

De forma resultante in speculo

Die theologische Relevanz des Bildbegriffs und des Spiegelbildmodells in den Frühwerken des Albertus Magnus

Teil 1: De forma resultante in speculo des Albertus Magnus

Die ersten Gesetze der physikalisch-geometrischen und psychophysiologischen Optik sind bereits in der Antike formuliert worden. Griechen und Araber haben für diesen Bereich der exakten Wissenschaften das Fundament gelegt. Die Assimilation dieses Wissens, das Interesse an ihm im lateinischen Westen und seine Weiterentwicklung müssen im Zusammenhang mit den Übersetzungen aus dem Griechischen und Arabischen ins Lateinische klassischer Werke zur Optik, Ophthalmologie und Sinnespsychologie gesehen werden. Im Verlauf des 12. und 13. Jh. wurden allmählich die hierfür relevanten Schriften ins Lateinische übertragen. Albertus Magnus (†1280) ist der bedeutendste universalistische Denker, der sich unter diesen neuen wissenschafts- und literargeschichtlichen Voraussetzungen auch mit speziellen Fragen zur physikalisch-geometrischen Perspektive und Optik befaßt hat. Seine an Aristoteles orientierte Theorie der optischen Wahrnehmung ist in der Mitte des 13. Jh. neuartig und löst die bisher vorherrschende platonische Konzeption ab. Sein Lehrstück über das Spiegelbild *De forma resultante in speculo* , das zum Bestand des Anthropologieentwurfs *De homine* gehört, verbindet die aus der Rezeption aristotelischer Naturphilosophie gewonnenen Erkenntnisse mit den Ergebnissen der exakten optischen Wissenschaft. In dieser Studie wird zum ersten Mal sowohl dieser Beitrag angemessen gewürdigt als auch die bisher in der Forschung umstrittene redaktionsgeschichtliche Frage der Spiegelbildabhandlung *De forma resultante in speculo*, die zum Kern der Untersuchung dieses ersten Teilbandes gehört und auch kritisch ediert wird, mit Hilfe der Textkritik gelöst.

Teil 2: Die theologische Relevanz des Bildbegriffs und des Spiegelbildmodells in den Frühwerken des Albertus Magnus

Seit den ersten Anfängen der Geistesgeschichte gehört der Bildbegriff zu den Grundkategorien des Denkens. Die griechische Antike, die jüdisch-christliche Bibel, die theologisch-anthropologische Reflexion der Kirchenväter und der Frühscholastik sowie das ganzheitliche Wirklichkeitsdenken im Hochmittelalter haben ihn in seiner vielfältigen Bedeutung und in seinen zahlreichen lexikalischen Formen geprägt und entwickelt. Besonders im christlichen Denken kommt ihm eine wichtige Funktion zu, wo er – theologisch adaptiert und in diesem Kontext philosophisch entfaltet – für die Explikation zentraler Inhalte fast aller Fachgebiete der Theologie Anwendung findet. Diese Studie zeigt, in welcher lexikalischen und semantischen Vielfalt und in welcher spezifisch theologischen Funktion der Bildbegriff und das an ihn angelehnte Spiegelbildmodell bei Albertus Magnus in seinem Frühwerk präsent ist. Ohne den Bildbegriff und das Spiegelbildmodell wäre eine tiefere spekulative Durchdringung theologischer Sachverhalte, die Albertus Magnus gelingt, und das Verständnis seiner dezidiert theologisch bestimmten Denkstruktur kaum möglich.

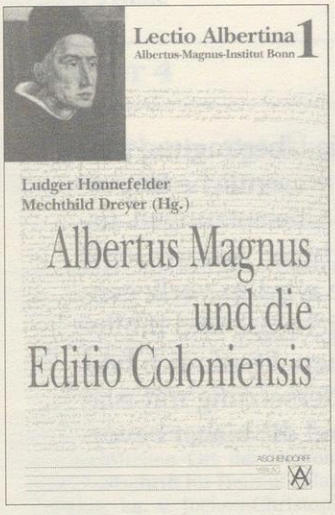
Beiträge zur Geschichte der Philosophie undTheologie des Mittelalters. Neue Folge, Band 53/I + 53/II

1999, 2 Bände, 374 + 338 Seiten, kartoniert 166,– DM. ISBN 3-402-04004-2

Verlag Aschendorff – 48135 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

ASCHENDORFF
VERLAG

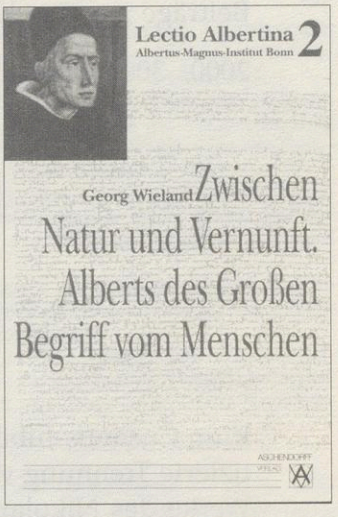
Das Albertus-Magnus-Institut, Bonn, lädt seit 1996 zu einer Albertus-Magnus-Vorlesung (Lectio Albertina) mit anschließendem Jahresempfang ein, um sich und seine Arbeit einer breiteren Öffentlichkeit zu präsentieren. Die Albertus-Magnus-Vorlesung wird von einem international renommierten Wissenschaftler zu einem Thema aus dem Bereich der Philosophie und Theologie Alberts gehalten und in der Reihe Lectio Albertina veröffentlicht.



Ludger Honnefelder / Mechthild Dreyer (Hg.)

Albertus Magnus und die Editio Coloniensis

Im ersten Heft der Reihe sind die Ansprachen und Vorträge publiziert, die beim ersten Jahresempfang aus Anlaß des Abschlusses der Reorganisation des Instituts gehalten worden sind. Den Anfang bildet ein Grußwort von Joachim Kardinal Meisner, Erzbischof von Köln. Das Erzbistum ist der Träger des Albertus-Magnus-Institutes. Es folgt ein kurzer Beitrag des Kirchenhistorikers Norbert Trippen zur Geschichte des Institutes. Anschließend stellt Mechthild Dreyer vor dem Hintergrund der internationalen Entwicklung der philosophischen und theologischen Mediävistik im 20. Jahrhundert Geschichte und Stadt der kritischen Edition der Werke Alberts vor, wobei sie insbesondere auf die dem Projekt zugrundegelegten und auf die derzeit zugrundeliegenden methodischen und institutionellen Vorgaben eingeht. Der Schlußbeitrag von Ludger Honnefelder behandelt Albert Magnus als Gestalt der Schwelle zu einem neuen Aufbruch des Denkens im Kontext der Philosophie des Mittelalters und zeigt zugleich seine Aktualität für die Gegenwart auf.

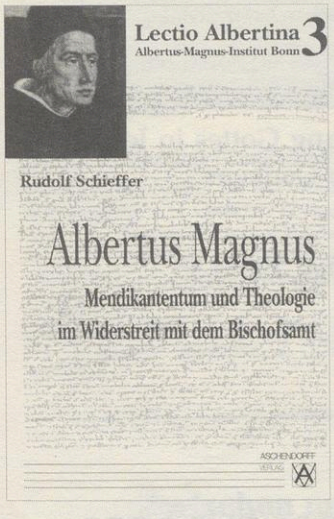


Georg Wieland

Zwischen Natur und Vernunft

Alberts des Großen Begriff vom Menschen

Alberts Lehre vom Menschen ist systematisch nicht einheitlich. Sie läßt sich neuplatonisch als Vernunfttheorie lesen; sie läßt sich aber auch aristotelisch als naturphilosophische Anthropologie lesen. Die Studie knüpft an diese Ausgangslage an – nicht mit dem Ziel, Alberts Lehre nun doch als systematische Einheit zu begreifen. Es kommt vielmehr darauf an, die Konsequenzen der beiden unterschiedlichen Lesarten sichtbar zu machen. Dies geschieht am Beispiel des Glücksbegriffs. An ihm zeigt sich, daß Alberts Vernunfttheorie und seine philosophische Lehre von der menschlichen Vollendung auf einer Linie liegen: die Vollendung des Menschen ist das kontemplative Leben des Philosophen. Es ist einer eigenen Überlegung wert, ob ein solcher Glücksbegriff der Begrenztheit und dem allgemeinen Streben des Menschen nach Vollendung wirklich gerecht werden kann. 1999, 32 Seiten, kartoniert, 18,– DM. ISBN 3-402-04891-4. **Lectio Albertina, Band 2**



Rudolf Schieffer

Albertus Magnus

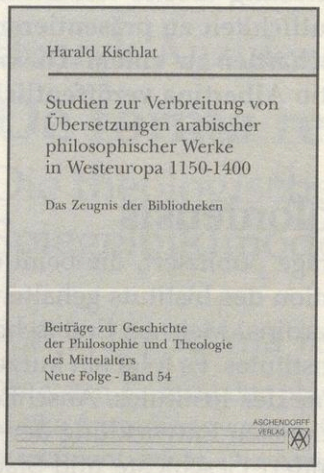
Mendikantentum und Theologie im Widerstreit mit dem Bischofsamt

1260 wurde der große Dominikaner-Theologie Albert im Alter von etwa 60 Jahren Bischof von Regensburg, und nach gut zwei Jahren legte er diese Würde von sich aus nieder. Was bewog Papst Alexander IV., gerade ihn, den Auswärtigen, in dieses Amt zu berufen, und wie reagierten die Ordensoberen darauf? Was veranlasste Albert zu dem zeitigen Rücktritt, und welche Folgen hatte dies für sein weiteres Dasein als Bettelmönch? Die Erörterung dieser Fragen führt zu einigen Grundproblemen im Verhältnis von Hirtenamt, Theologie und Ordensideal, die nicht nur im 13. Jahrhundert aufgetaucht sind.

2000, 25 Seiten, kartoniert, 18,– DM. ISBN 3-402-04892-2. **Lectio Albertina, Band 3**

Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

ASCHENDORFF
VERLAG



Harald Kischlat

Studien zur Verbreitung von Übersetzungen arabischer philosophischer Werke in Westeuropa 1150–1400

Das Zeugnis der Bibliotheken

Die Philosophie des lateinischen Westens erhielt durch die Übertragung philosophischer Werke aus dem Arabischen seit dem 12. Jh. wesentliche Impulse für ihre weitere Entwicklung. Dabei spielten neben Übersetzungen ursprünglich griechischer Texte auch Werke arabischsprachiger Autoren eine große Rolle. Die Verbreitung dieser letztgenannten Texte wird in vorliegender Arbeit mit Hilfe mittelalterlicher Handschriftenverzeichnisse und Bibliothekskataloge sowie weiterer bibliotheksgeschichtlicher Quellen vor allem für Spanien, Frankreich und England in der Zeit von 1150–1400 untersucht. Dabei zeigt sich, dass die Auseinandersetzung mit islamischer Philosophie nicht allein auf die großen Namen der Philosophiegeschichte und die bisher bevorzugt behandelten großen Büchersammlungen der Bibliotheken beschränkt war.

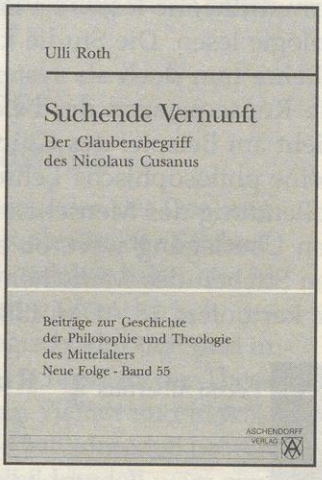
Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, Band 54

2000, 300 Seiten, kartoniert, 78,– DM. ISBN 3-402-04005-0

Ulli Roth

Suchende Vernunft

Der Glaubensbegriff des Nicolaus Cusanus



Zum Cusanus-Jubiläum 2001 erscheint endlich eine Arbeit, die die oft praktizierte Trennung von Philosophie und Theologie bei der Interpretation der Werke des Nikolaus von Kues hinter sich lässt. Unter dem Leitwort »Suchende Vernunft« wird dargelegt, dass und wie »Glauben« das Zentrum des Cusanischen Denkens ausmacht. Hierzu muss der Autor nicht nur die großen Werke (*De docta ignorantia, De visione dei, De pace fidei*) neu lesen und interpretieren, sondern sich auch an das z. T. unedierte Corpus von fast 300 Predigten wagen. Die dadurch freigelegte Kraft des Cusanus, die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus zu denken, setzt einen Markstein in der Geschichte des abendländischen Denkens.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, Band 55

2000, 340 Seiten, kartoniert, 86,– DM. ISBN 3-402-04006-9

Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

ASCHENDORFF
VERLAG

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 | **2000** | **96. Jahrgang**

Michael Plattig: Spiritualität und Mystik. Zwischen modischer Zauberformel und theologischem Begriff – Spurensuche . . . . . Sp. 265

Allgemeines / Festschriften / Universallexika 289

Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott. Dokumentation einer Tagung mit Joseph Kardinal Ratzinger, Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann und Eveline Goddman-Thau in Ahaus, hg. v. Tiemo Rainer Peters / Claus Urban (Harald Wagner)

Soziale Arbeit in historischer Perspektive. Zum geschichtlichen Ort der Diakonie in Deutschland. Festschrift für Helmut Talazko zum 65. Geburtstag, hg. v. Jochen-Christoph Kaiser (Kurt Meier)

Wendung nach Jerusalem. Friedrich-Wilhelm Marquardts Theologie im Gespräch, Hg. v. Hanna Lehming u. a. (Josef Wohlmuth)

Lexikon für Theologie und Kirche. Bd 6: Kirchengeschichte bis Maximianus. Bd 7: Maximilian bis Pazzi. Bd. 8: Pearson bis Samuel (Herbert Vorgrimler)

Evangelisches Kirchenlexikon (EKL). Bd 2: G–K. Bd 3: L–R. Bd 4: S–Z. Bd 5: Register mit Biographischem Index (Herbert Vorgrimler)

Exegese des NT 295

Thüsing, Wilhelm: Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments. Bd III: Einzigkeit Gottes und Jesus-Christus-Ereignis, hg. v. Thomas Söding (Franz Mußner)

Fenske, Wolfgang: Arbeitsbuch zur Exegese des Neuen Testaments. Ein Proseminar (Detlev Dormeyer)

Beutler, Johannes: Studien zu den johanneischen Schriften (Franz Georg Untergaßmair)

Korting, Georg: Die esoterische Struktur des Johannesevangeliums Teil 1/2 (Franz Georg Untergaßmair)

Alvarez Cineira, David: Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission (Knut Backhaus)

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie 302

Kant. Bd I: Analysen / Bd II: Probleme / Bd III: Kritik, Bd. I hg. v. H. Oberer / G. Seel. Bd II u. Bd III hg. v. H. Oberer (Aloysius Winter)

Petzoldt, Matthias: Christsein angefragt. Fundamentaltheologische Beiträge (Heinrich Döring)

Waldenfels, Hans: Gottes Wort in der Fremde. Theologische Versuche II. (Gerhard Beestermöller)

Theologie / Naturwissenschaften 308

Kropac, Ulrich: Naturwissenschaft und Theologie im Dialog. Umbrüche in der naturwissenschaftlichen und logisch-mathematischen Erkenntnis als Herausforderung zu einem Gespräch (Ulrich Lüke)

Wie böse ist der Mensch?, hg. v. Martin Kleer / Caspar Söling (Ulrich Lüke)

Dogmatik / Ökumenische Theologie 311

Jüngel, Eberhard: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht (Peter Neuner)

Vorgrimler, Herbert: Wiederkehr der Engel? Ein altes Thema neu durchdacht (Wolfgang Beinert)

Heidtmann, Dieter: Die Engel: Grenzgestalten Gottes. Über Notwendigkeit und Möglichkeit der christlichen Rede von den Engeln (Herbert Vorgrimler)

Kunzler, Michael: Amen, wir glauben. Eine Laiendogmatik nach dem Leitfaden des Apostolischen Glaubensbekenntnisses (Herbert Vorgrimler)

Herzberg, Kurt: Taufe, Glaube und Ehesakrament. Die nachkonziliare Suche nach einer angemessenen Verhältnisbestimmung (Herbert Vorgrimler)

Juntunen, Sammeli: Der Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren von 1510 bis 1523 (Christoph Strohm)

Kirsner, Inge: Erlösung im Film. Praktisch-theologische Analysen und Interpretationen (Reinold Zwick)

Liturgiewissenschaft 322

Corpus Orationum, Tomus VI: O–P. Tomus VII: P–Q. Tomus VIII: R–S. Tomus IX: S–V. Tomus X: Canon Missae, hg. v. Eugenio Moeller (Dietmar Thönnes)

Pacik, Rudolf: „Last des Tages" oder „geistliche Nahrung"? Das Stundengebet im Werk Josef Andreas Jungmanns und in den offiziellen Reformen von Pius XII. bis zum II. Vaticanum (Theodor Maas-Ewerd)

Ratzinger, Joseph Kardinal: Der Geist der Liturgie. Eine Einführung (Klemens Richter)

Kirchenrecht 326

Amann, Thomas A.: Der Verwaltungsakt für Einzelfälle. Eine Untersuchung aufgrund des Codex Iuris Canonici (Dominicus M. Meier)

Kahler, Hermann: Absentia consensus. Der fehlende Mindestwille zur Ehe als Ehenichtigkeitsgrund (Klaus Lüdicke)

Hallermann, Heribert: Die Vereinigungen im Verfassungsgefüge der lateinischen Kirche (Thomas Schüller)

Stockmann, Peter: Außerordentliche Gemeindeleitung. Historischer Befund – Dogmatische Grundlegung – Kirchenrechtliche Analyse – Offene Positionen (Michael Böhnke)

Moraltheologie 332

Erste Auskunft „Ethik": Ethische Grundbegriffe von A–Z, hg. v. Franz Georg Friemel / Josef Römelt / Heike Sturm (Peter Schallenberg)

Weiss, Andreas M.: Sittlicher Wert und nichtsittliche Werte: Zur Relevanz der Unterscheidung in der moraltheologischen Diskussion um deontologische Normen (Gerhard Stanke)

Fuchs, Josef: Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik. Bd IV. Auf der Suche nach der sittlichen Wahrheit (Gerhard Stanke)

Lehmann, Hartmut: Max Webers „Protestantische Ethik". Beiträge aus der Sicht eines Historikers (Heinrich Springhorn)

Knitter, Paul F.: Die Zukunft der Erde. Die gemeinsame Verantwortung der Religionen. Mit einem Vorwort von Hans Küng (Peter Schallenberg)

Christliche Sozialwissenschaften 339

Ökologische Theologie und Ethik Bd I / Bd II, hg. u. bearb. v. Hans Halter u. Wilfried Lochbühler (Michael Schramm)

Bedford-Strohm, Heinrich: Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit. Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag (Edmund Arens)

Religionswissenschaft 342

Jacobi, Jana: Scientology. Ein Blick hinter die Kulissen (Werner Thiede)

Kurzrezensionen 343

Theologische Literatur – Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften 345

Spiritualität und Mystik
Zwischen modischer Zauberformel und theologischem Begriff – Spurensuche

von Michael Plattig, Münster

Das Interesse an Spiritualität und Mystik boomt in den letzten Jahren, dies läßt sich nicht zuletzt an den steigenden Zahlen der Veröffentlichungen zu diesem Thema ablesen. Das Verzeichnis der Deutschen Nationalbibliothek nennt für die Jahre 1945–1971 nur 16 Titel zum Stichwort Spiritualität und 111 zum Stichwort Frömmigkeit. Für die Jahre 1972–1985 sind es 146 Titel zu Spiritualität, 1986–1992 finden sich 224 Nennungen und 1993–1997 bereits 283 Titel. Für die Jahre 1997/98 werden allein 196 Titel aufgezählt.[1] Dabei entsteht allerdings das Problem, daß es sich bei „Spiritualität" um einen

[1] Das Verzeichnis „Books in Print" hat zum Stichwort Spirituality 5855 Treffer, wobei hier Vergleichszahlen fehlen.

theol A 010
BS: theol A 425
V 3D

schwierigen, weil nicht annähernd eindeutig zu definierenden Begriff handelt.[2] Bereits 1966, als der Begriff Spiritualität nach und nach den Begriff Frömmigkeit ablöste, spricht Josef Sudbrack von einem Modewort[3]. G. Tischler stellt fest, daß die inhaltliche Füllung des Begriffs problematisch ist, denn wenn man „genau wissen möchte, was mit diesem Wort eigentlich gemeint sei, tappt (man) oft im Dunkeln"[4].

Schließlich veranlaßt der inflationäre Gebrauch des Wortes U. Schmälzle zu Überlegungen unter dem Titel: „Leerformel oder Zauberformel? Die Wiederentdeckung des Spiritualitätsbegriffs."[5] Dabei bleibt festzustellen, daß, wie P. Hahnen betont, die christlich-theologische Verwendung des Begriffs nicht ganz unschuldig an der Begriffsverwirrung ist, speiste sich seine Faszination und Tauglichkeit im theologischen Kontext doch oft aus einem unverbindlichen Assoziationspotential.[6]

Ähnliches gilt für den Begriff der Mystik. Auch hier wuchs die Zahl der Veröffentlichungen seit Mitte der 80er Jahre stetig an[7], bei gleichzeitiger Zunahme der Unschärfe des Begriffs.[8]

Diese Situation bringt es mit sich, daß dieser Überblick auch nicht annähernd Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann, die Auswahl ist z. T. durch die Rezensionsexemplare und die subjektiven Einschätzungen des Rez.en bestimmt, es wurde aber versucht ein möglichst breites Feld der Veröffentlichungen zu berücksichtigen und sich nicht auf rein wissenschaftliche Arbeiten zu beschränken. Dies ist besonders im Rahmen von Spiritualität und Mystik wichtig, weil Bücher zu diesen Themen oft direkten Einfluß auf die persönliche Gestaltung des Glaubenslebens der Leserinnen und Leser haben, geht es doch meist nicht um spekulative, theoretische Erörterungen zu einem Thema, sondern um die konkrete Gestaltung des geistlichen Lebens, der Beziehung zu Gott. Der positive und natürlich auch negative Einfluß „frommer Schriften" auf Gläubige darf nicht unterschätzt werden, was im Rahmen der Pastoral noch oft geschieht.[9] Um so dringlicher erscheint es, daß auf allen Ebenen der Veröffentlichungen ein gutes theologisches Niveau gehalten wird, daß Frömmigkeit und Theologie, spirituelle Erfahrung und theologische Wissenschaft ins Gespräch kommen und die latente Trennung beider Bereiche voneinander zum Wohl beider Seiten überwunden wird. Die Auswahl der besprochenen Veröffentlichungen zeigt, daß es Entwicklungen dahin gibt. Diese gilt es zu verstärken, gerade auch zur Optimierung der theologischen Ausbildung, die auf dem Auge der Spiritualität zumindest in Deutschland oft noch ziemlich blind ist.

Wissenschaftliche Reihen

Trotz mancher Vorbehalte ist von seiten der Theologie ein neues Interesse an Spiritualität und Mystik festzustellen. So wird seit 1990 von den renommierten Theologen G. Greshake, M. Kehl und W. Löser bei Echter in Würzburg die Reihe „Studien zur systematischen und spirituellen Theologie" herausgegeben, die im März 2000 den Bd 28 erreicht und durchweg solide bis sehr gute Arbeiten meist zur spirituellen Theologie enthält.

Als Beispiel sei hier Franziska Knapps Diss. zur Botschaft der Liebe in Leben und Werk Marie Noëls auf dem Hintergrund der französischen Spiritualität besprochen.[10]

[2] Eine ganz gute Übersicht liefert Hahnen P.: Das ‚Neue Geistliche Lied' als zeitgenössische Komponente christlicher Spiritualität, Münster 1998, 19–56.

[3] Vgl. Sudbrack J.: Vom Geheimnis christlicher Spiritualität: Einheit und Vielfalt, in: Geist und Leben 39 (1966), 24–44, hier 27.

[4] Tischler G.: Spiritualität und Postmoderne, in: Katechetische Blätter 117 (1992), 872–876, hier 872.

[5] Vgl. Schmälzle U.: Leerformel oder Zauberformel? Die Wiederentdeckung des Spiritualitätsbegriffs, in: Bibel und Liturgie 67 (1994), 102–106.

[6] Vgl. Hahnen, a. a. O., 20.

[7] Von 1972 bis 1985 verzeichnet die „Deutsche National-Bibliographie" 190 Titel zum Stichwort Mystik. Zwischen 1986 und 1997 sind es 405 Nennungen. „Books in Print" nennt 797 Titel.

[8] Vgl. dazu Plattig M.: Mystik, mystisch – Ein Modewort oder die Charakterisierung des Frommen von morgen?, in: Wissenschaft und Weisheit 60 (1997), 105–116, bes. 105–107.

[9] Auch in der Pastoraltheologie scheint dies weithin kein Thema zu sein. Anders etwa in den kulturwissenschaftlichen und volkskundlichen Studien, die im Rahmen der Erforschung lebensgeschichtlicher Aufzeichnungen zu interessanten Ergebnissen gelangen: Heller, Andreas / Weber, Therese / Wiebel-Flanderl (Hg.): Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen, Wien / Köln 1990; Mohrmann, Ruth-E. (Hg.): Individuum und Frömmigkeit. Volkskundliche Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, Münster 1997.

„Lieben – Sein Herz zum Fenster hinauswerfen" so benennt die Vf.in im Titel die Mitte des eindrucksvollen geistlichen Zeugnisses der französischen Dichterin Marie Noël (1883–1967). Bereits zu Lebzeiten wurde sie allgemein zu den bedeutenden Dichterinnen Frankreichs gezählt. Unter anderem erhielt sie für ihr Gesamtwerk den „Grand Prix de L'Académie francaise". Poetische Dichte, gedankliche Klarheit und hohe Sensibilität prägen ihre Gedichte, von denen einige in Knapps Diss., erstmals ins Deutsche übersetzt, zugänglich sind. Die Vf.in läßt den Leser eine faszinierende Frau mit einem tiefen Gespür für die Brüchigkeit und Flüchtigkeit des Lebens entdecken. Leidenschaftlich fragt Marie Noël nach Gott und nach dem wahren Menschsein. Dabei hält sie das zweifelnde Suchen des modernen Menschen aus, der sich nicht mit vorschnellen und bequemen Antworten begnügt. Sie ist kritisch aller oberflächlichen, sentimentalen Frömmelei gegenüber ohne verächtlich oder zynisch zu werden. In einem einseitigen und damit falschen Gottesbild erkennt die Dichterin eine wesentliche Ursache für die Abkehr von Gott: „In einem bestimmten Jahrhundert hatte Frankreich den geraden Weg der Religion verlasen. Seit zwei oder drei Jahrhunderten war ihm fast nur von strengen Lehrern etwas beigebracht worden, die predigten, brummten, drohten, straften, so gut, daß es angefangen hat, Gott wie einen alten, unangenehmen Schulmeister den Rücken zu kehren. Es ist davongelaufen und hat die Schule geschwänzt." (313) Knapp bemerkt dazu: „Es geht ihr [M. Noël] nicht darum, andere zur Bekehrung zu zwingen, sondern um ein zärtliches Hinführen, ein Zurückführen zum Ursprung, in der steten Angst, dem anderen Gewalt anzutun. Sie bewundert Therese von Lisieux wegen ihrer geduldigen, demütigen und stillen Art der Mission, im Gegensatz zu jenen Eiferern, die das Wort Gottes möglichst laut predigen, und „die glauben, es sei ihnen erlaubt oder sogar befohlen, ihren großen Fuß mitten in das Innerste der anderen zu setzen." (313f) Gerade diese Ablehnung eines militanten Klerikalismus wie er um die Jahrhundertwende in Frankreich vorherrschend war und zwar aus der Mitte der Glaubenserfahrung heraus, macht diese Dichterin nicht nur zu einer modernen, sondern auch zu einer aktuellen authentischen Vertreterin einer am Menschen orientierten christlichen Spiritualität in einer Zeit, in der gewisse neue klerikale Tendenzen und besserwisserische Überheblichkeit gerade in der Spiritualität hofierter Gruppen in der Kirche fröhliche Urständ feiern. Deshalb ist die Untersuchung von Knapp mit ihrer guten Ausleuchtung der historischen Hintergründe des Werkes von Marie Noël eine sehr wichtige Arbeit. Nicht nur spiritualitätsgeschichtlich, sondern auch im Sinne der Unterscheidung der Geister bedeutsam für die Einschätzung gegenwärtiger kirchlicher Entwicklungen. Das vorliegende Buch zeigt darüber hinaus die Wurzeln und Konsequenzen der radikalen Auffassung von Liebe auf, welche Triebfeder des Denkens Marie Noëls ist.

Es wäre zu wünschen, daß ähnlich wie bei Madeleine Delbrêl[11], diese Veröffentlichung dazu führt, daß eine wichtige moderne Frau der christlichen Spiritualität auch in Deutschland bekannter wird. Die Form der Arbeit, das sei hier der Vollständigkeit halber erwähnt, entspricht dem akademischen Niveau, beeinträchtigt aber die Lesbarkeit, auch für ein breiteres Publikum, kaum. Der Umfang und die Reihe dürften aber viele doch eher abschrecken, deshalb wäre etwa eine Ausgabe der Texte mit kurzer biographischer und theologischer Einführung ein Gewinn für ein noch breiteres Publikum.

Bereits 1985 startete die von M. Schmidt und H. Riedlinger herausgegebene Reihe „Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen. Abt. I Christliche Mystik" bei frommann-holzboog in Stuttgart-Bad Cannstatt. Die Reihe enthält einzelne Arbeiten (meist Diss.en zu Gestalten der Mystikgeschichte), Textausgaben bzw. Übersetzungen bedeutender Werke und Sbde zu bestimmten Themen. Diese Mischung hat sich bewährt, und die bislang 15 Bde sind von durchweg hoher Qualität.

Noch am Anfang steht die Reihe des Instituts für Spiritualität an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster „Beiträge zur Theologie der Spiritualität". Ziel ist es, Monographien, Sbde und Arbeiten, die am Institut entstanden sind, in lockerer Folge herauszugeben. Bislang sind zwei Bde erschienen.[12]

[10] **Knapp,** Franziska: **„Lieben – Sein Herz zum Fenster hinauswerfen."** Die Botschaft der Liebe in Leben und Werk Marie Noëls auf dem Hintergrund der französischen Spiritualität. – Würzburg: Echter 1998. 470 S. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 23), kt DM 58,00 ISBN: 3–429–02016–6.

[11] Ich denke hier an die wichtige Diss. von Annette Schleinzer und ihre Vortragstätigkeit zu Madeleine Debrêl (Schleinzer, Annette: Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe. Das Lebenszeugnis von Madeleine Delbrêl, Ostfildern 1994). In der gleichen Reihe wie die Arbeit von Knapp ist erschienen: Boehme, Katja: Gott aussäen. Zur Theologie der weltoffenen Spiritualität bei Madeleine Delbrêl, Würzburg 1997. Nicht zu vergessen die Tagungsbeiträge einer Veranstaltung der Kath. Akademie Rabanus Maurus: Fuchs, Gotthard (Hg.): „... in ihren Armen das Gewicht der Welt." Mystik und Verantwortung: Madeleine Delbrêl, Frankfurt a. M. 1995. Solche theologisch fundierten Veröffentlichungen sind neben der Herausgabe der Werke eines Autors/einer Autorin der spirituellen Tradition unverzichtbare Hilfen für die Rezeption und den verantworteten Übersetzungsprozeß der Anregungen aus der Tradition in die Gestaltung der eigenen Spiritualität.

[12] **Therese von Lisieux.** Zur Aktualität einer Heiligen, hg. v. Michael Plattig. – Würzburg: Echter 1997. 156 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–429–01893–5; **Bäu-**

Von Bedeutung für die Mystikforschung sind aber nicht nur theologische Versuche, sondern gerade für das Mittelalter die Arbeiten von Germanistinnen und Germanisten. Der ausgewiesene Mystikkenner und gleichermaßen Theologe und Germanist Alois M. Haas gibt seit 1988 die Reihe „Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700" bei Peter Lang (Bern) heraus.

In dieser Reihe finden sich (ältere) interessante Arbeiten zu Seuse[13] und das St. Trutperter Hohelied[14]. Neuere Arbeiten beschäftigen sich mit „Wissenschaft und Mystik bei J. B. van Helmont (1579–1644)"[15], den Jenseitsvisionen Mechthilds von Magdeburg[16] und dem Bild Mariens in der Deutschen Mystik des Mittelalters[17]. Die beeindruckende Studie von Regine Schweizer-Vüllers zum weiblichen Gottesbild im späten Mittelalter und in der Barockzeit mit interessanten Texten im Anhang erschien bereits in zweiter Auflage.[18] Eine breite Textausgabe (213–584) liefert auch Madeleine Boxlers Diss. zu den deutschen Maria-Magdalene-Legenden des Mittelalters[19].

Die hier kurz benannten Werke, es handelt sich mit einer interessanten Ausnahme[20] um Diss.en an der Univ. Zürich, bewegen sich durchweg auf hohem wissenschaftlichen Niveau und bieten gerade auch für die theologische Forschung wichtige Erkenntnisse und Hinweise. Oft fördert gerade der nicht theologisch „belastete" Blick auf die Quellen überraschende Erkenntnisse und erfrischende Einsichten zutage.

Werke zur Geschichte der Spiritualität bzw. der Mystik

Bemerkenswert ist weiterhin, daß vier Verlage praktisch parallel meist mehrbändige historische Werke zu Spiritualität bzw. Mystik herausbringen.

Bereits abgeschlossen ist die dreibändige, aus dem Englischen übersetzte Geschichte der christlichen Spiritualität[21]. Herausgegeben von Bernhard McGinn, John Meyendorff, Jill Raitt, Louis Dupré, Don E. Saliers und Jean Leclercq haben 23 Vf.innen und Vf. vorwiegend aus dem englischen und französischen Sprachraum mitgewirkt. Dementsprechend sind die Beiträge von unterschiedlicher Art und Qualität, durchweg aber kann konstatiert werden, was Josef Sudbrack in seiner Einführung eine „wissenschaftlich verantwortete Allgemeinverständlichkeit" nennt, für die gerade die englische Geschichtsschreibung (z. B. Peter Brown) steht. Die drei Bde zeigen mit wenigen Ausnahmen, daß Lesbarkeit nicht auf Kosten von Qualität gehen muß. Als Einführung und Überblick gut geeignet. Die Anmerkungen enthalten meist Quellenwerke, Sekundärliteratur ist wenig berücksichtigt, was sich aus der Konzeption des Werkes ergibt. Hilfreich sind die Sach- und Personenregister in jedem Bd.

Nur einbändig ist die *„Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters"*[22] von Peter Dinzelbacher konzipiert. Natürlich kann in einem Bd für einen Zeitraum von 1500 Jahren nur ein Überblick gelingen, der an manchen Stellen unscharf bleiben muß. Bemerkenswert sind die öfter eingestreuten Originalzitate mit Übersetzung, die das flüssige Lesen vielleicht erschweren, dem dargestellten Inhalt aber mehr Farbe, Kontur und Lebendigkeit verleihen.

Bernhard McGinn startete 1991 seine History of Western Christian Mysticism, der erste Bd erschien mit dem Titel: *„Die Mystik im Abendland. Bd 1: Ursprünge"* 1994 bei Herder[23].

Inzwischen sind zwei weitere Bde übersetzt: *Bd 2: „Entfaltung"* und *Bd 3: „Blüte"*. Der vierte Bd: „Krise" steht noch aus. Die Darstellung ist kenntnisreich, der wissenschaftliche Apparat gut entwickelt, neben englischer Literatur ist auch die deutsche Sekundärliteratur gut vertreten. McGinn ist in seiner Darstellung an den großen Zusammenhängen und den Strömungen interessiert, was auf Kosten der Darstellung einzelner Personen oder Sachverhalte gehen muß, der Qualität gleichwohl keinen Abbruch tut.

Eher am Detail bzw. an Personen und kleineren Einheiten interessiert, entsprechend profund und in der Fülle des zitierten Materials unübertroffen ist die Geschichte der abendländischen Mystik von Kurt Ruh[24].

Es ist eine historische Arbeit mit ausdrücklich wissenschaftlichem Interesse, die Positionen diskutiert und an einer breiten Dokumentation der Literatur interessiert ist. Eine wahre Fundgrube für alle, die sich mit Gestalten und Bewegungen der Mystik von Dionysius Areopagita bis zur niederländischen Mystik des 16. Jh.s beschäftigen. Leider erklärt Ruh im Vorwort des IV. Bdes, daß er aufgrund von Alter (Jahrgang 1914) und Krankheit diese Reihe nicht fortsetzen kann, Bd V „Spätmittelalterliche Mystik in Deutschland sowie in der Romania" wird von Alois M. Haas herausgegeben und Bd VI „Die englische Mystik des Mittelalters" von Wolfgang Riehle.

Bemerkenswert ist, daß die drei Werke zur Mystik im Spätmittelalter enden. Dies stellt eine ziemliche Einschränkung des Mystik-Begriffs dar, gleichwohl wird durch das Stichwort des Abendlandes die Grenze abgesteckt. Somit fehlt aber nach wie vor im deutschsprachigen Raum eine Geschichte der Mystik, die wie im Falle der Spiritualität bis in die Gegenwart reichen würde. Spannend wäre etwa die Fortsetzung des Ruhschen Werkes bis in die Gegenwart, ist diese Darstellung doch bislang die detaillierteste und überzeugendste.

Texteditionen und Übersetzungen

Zum „Handwerkszeug" wissenschaftlichen Arbeitens gehören die kritischen Ausgaben der Quellentexte. Hier ist für das Gebiet der Spiritualität und Mystik schon einiges geschehen. Für die gesamte Patristik und Teile des Mittelalters gilt, daß spirituelle und theologische Reflexion nicht unterschieden werden, daß religiöse Erfahrung und philosophisch-theologisches Nachdenken darüber viel enger beieinander lagen, ja meist ineinander verwoben waren. Deshalb sind fast alle kritischen Textausgaben der Patristik unmittelbar relevant für die Theologie der Spiritualität. Es sei hier exemplarisch nur die Reihe Fontes Christiani bei Herder erwähnt, die bis ins Mittelalter reicht und wichtige Texte der Spiritualitätsgeschichte im Original und der Übersetzung erschlossen hat.

Auch die Werke des letzten Vertreters der Patristik, wie Bernhard von Clairveaux zuweilen bezeichnet wird, sind jetzt vollständig zugänglich in der zweisprachigen Ausgabe, die im Tyrolia Verlag erschienen ist und 1999 mit dem

mer, Regina /**Plattig,** Michael: **Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele.** Geistliche Begleitung in der Zeit der Wüstenväter und der personzentrierte Ansatz nach Carl R. Rogers – eine Seelenverwandtschaft?! – Würzburg: Echter 1998. 348 S. (Beitr. z. Theol. d. Spiritualität, 1), kt DM 48,00 ISBN: 3–429–02050–6.

[13] **Diethelm,** Anna Margaretha: **Durch sin selbs unerstorben vichlichkeit hin zuo grsser loblichen heiligkeit.** Körperlichkeit in der Vita Heinrich Seuses. Bern: Peter Lang 1988. 262 S. (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 1), kt sfr 58,00 ISBN: 3–261–03835–7.

[14] **Keller,** Hildegard Elisabeth: **Wort und Fleisch.** Körperallegorien, mystische Spiritualität und Dichtung des St. Trudperter Hoheliedes im Horizont der Inkarnation. – Bern: Peter Lang 1993. 565 S. (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 15), kt DM 111,00 ISBN: 3–906750–23–X.

[15] **Heinecke,** Berthold: **Wissenschaft und Mystik bei J. B. van Helmont (1579–1644).** – Bern: Peter Lang 1996. 206 S. (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 20), kt DM 72,00 ISBN: 3–906753–92–1.

[16] **Bochsler,** Katharina: **„Ich han da inne ungehoertú ding gesehen."** Die Jenseitsvisionen Mechthilds von Magdeburg in de Tradition der mittelalterlichen Visionsliteratur. – Bern: Peter Lang 1997. 193 S. (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 23), kt DM 64,00 ISBN: 3–906756–56–4.

[17] **Górecka,** Marzena: **Das Bild Mariens in der Deutschen Mystik des Mittelalters.** – Bern: Peter Lang 1999. 654 S. (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 29), kt DM 144,00 ISBN: 3–906763–93–5.

[18] **Schweizer-Vüllers,** Regine: **Die Heilge am Kreuz.** Studien zum weiblichen Gottesbild im späten Mittelalter und in der Barockzeit. – Bern: Peter Lang ²1999. 302 S. (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 26), kt DM 74,80 ISBN: 3–906761–92–4.

[19] **Boxler,** Madeleine: **„ich bin ein predigerin und appostlorin."** Die deutschen Maria-Magdalena-Legenden des Mittelalters (1300–1550). Untersuchungen und Texte. – Bern: Peter Lang 1996. 619 S. (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 22), kt DM 132,00 ISBN: 3–906756–48–3.

[20] Die Arbeit von Heinecke ist eine Diss. an der Technischen Universität Dresden.

[21] **Geschichte der christlichen Spiritualität, Bd I: Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert,** hg. v. Berhard McGinn / John Meyendorff / Jean Leclercq. – Würzburg: Echter 1993. 488 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3–429–01500–6; **Bd II: Hochmittelalter und Reformation,** hg. v. Jill Raitt / Berhard McGinn / John Meyendorff. – Würzburg: Echter 1995. 488 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3–429–01657–6; **Bd III: Die Zeit nach der Reformation bis zur Gegenwart,** hg. v. Louis Dupré / Don E. Saliers / John Meyendorff. – Würzburg: Echter 1997. 584 S., geb. DM 88,00 ISBN: 3–429–01880–3.

[22] **Dinzelbacher,** Peter: **Christliche Mystik im Abendland.** Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. – Paderborn: Schöningh 1994. geb. DM 84,00 ISBN: 3–506–72016–3.

[23] **McGinn,** Bernhard: **Die Mystik im Abendland. Bd 1: Ursprünge.** Freiburg: Herder 1994. 527 S., geb. DM 128,00 ISBN: 3–451–23381–9; **Bd 2: Entfaltung.** Freiburg: Herder 1996. 686 S., geb. DM 128,00 ISBN: 3–451–23382–7; **Bd 3: Blüte.** Freiburg: Herder 1999. 589 S., geb. DM 128,00 ISBN: 3–451–23383–5; Bd 4 steht noch aus. Das englische Original erscheint New York 1991–1998.

[24] **Ruh,** Kurt: **Geschichte der abendländischen Mystik. Bd I: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts.** – München: C. H. Beck 1990. 414 S., Ln DM 98,00 ISBN: 3–406–34471–2. **Bd II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit.** – München: C. H. Beck 1993. 547 S., Ln DM 118,00 ISBN: 3–406–34499–3. **Bd III: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik.** – München: C. H. Beck 1996. 534 S., Ln 118,00 ISBN: 3–406–34500–X. **Bd IV: Die niederländische Mystik des 14. bis 16. Jahrhunderts.** – München: C. H. Beck 1999. 331 S., Ln DM 98,00 ISBN: 3–406–34501–8.

Registerband X abgeschlossen wurde.[25] Damit konnten die Hg. in nur neun Jahren eine gelungene und wissenschaftlich sehr sorgfältige Texterschließung vorlegen. Der Registerband erhöht die Benutzerfreundlichkeit des Werkes. Es ist verständlich und nützlich, daß jeder Bd mit einem Register versehen wurde, perfekt wäre es gewesen, wenn der Registerband auch eine Zusammenfassung der Einzelregister enthalten hätte. Diese Unterlassung ist im Rahmen des wissenschaftlichen Arbeitens zu entschuldigen, da mit dem Thesaurus Sancti Bernardi Claraevallensis (Löwen 1987) eine umfassende lateinische Konkordanz auf Mikrofiche vorliegt.

Ein Edelstein in diesem Genre ist die Herausgabe des St. Trudperter Hohenliedes durch Friedrich Ohly[26].

Zum ersten Mal übersetzt, liegt es jetzt ebenfalls zweisprachig vor und ist als Bd 2 der Bibliothek des Mittelalters erschienen. Damit wird nicht nur ein wichtiger Text der Spiritualitäts- und Literaturgeschichte zugänglich gemacht, sondern die Bedeutung des Hohenliedes und seiner Auslegung für die Spiritualitäts- und Mystikgeschichte unterstrichen. Kaum ein anderes Buch der Hl. Schrift wurde so häufig und durchgängig zur Beschreibung mystischer Erfahrung herangezogen wie das atl. Hohelied. Dies wird auch immer wieder im äußerst genauen traditionsgeschichtlichen Kommentar Ohlys deutlich, der wie das Titelblatt zu Recht verheißt als wirklich umfassend angesehen werden kann. Eine wahre Fundgrube, die der Experte für die Hoheliedkommentare mit seinem umfassenden Studien verschwenderischst gefüllt hat. Dieses Buch ist ein wissenschaftliches Meisterwerk.

Bereits 1993 erschienen in der gleichen Reihe sämtliche deutschen Predigten und Traktate und eine Auswahl aus den lateinischen Werken Meister Eckharts herausgegeben und kommentiert von Niklaus Largier[27]. Diese zweisprachige Ausgabe macht die Ergebnisse der großen Stuttgarter Ausgabe der Werke Eckharts[28] einem breiteren Leserkreis zugänglich und bietet eine gute Textgrundlage, einen detaillierten Kommentar und wissenschaftlichen Apparat.

Neben der Texterschließung und den zweisprachigen Ausgaben sind natürlich auch Übersetzungen von wichtigen Werken der Spiritualitätsgeschichte von Bedeutung, v.a. auch, um die Texte einem breiteren Publikum zugänglich zu machen.

Mechthild von Magdeburg „Das fließende Licht der Gottheit"[29] wurde von Margot Schmidt in einer neubearbeiteten Übersetzung vorgelegt. Einführung und Kommentar weisen die Hg.in als exzellente Kennerin der mittelalterlichen Frauenmystik aus. Die Übersetzung dieses Textes gestaltet sich schwierig, da das Original verschollen ist und nur in der alemannischen Übertragung aus dem Kreis der Basler Gottesfreunde (in der Stiftsbibliothek Einsiedeln) vorliegt. Hans Neumann hat diese Hs. neu kritisch ediert[30], ein Grund für die Überarbeitung der deutschen Übersetzung. Diese Übersetzung macht eine grundsätzliche Schwierigkeit von Übersetzungen generell deutlich, Schmidt beschreibt dies so: „Bei der Übersetzung wurde grundsätzlich eine genaue und sinngemäße, für den heutigen Leser zugängliche Form angestrebt. Für einen so differenzierten Text wie den vorliegenden war dies keine ganz leichte Aufgabe, zumal ja auch das Original nur in Übersetzungen vorliegt und von der Schönheit der Sprache und sicher auch der Gedanken manches geschmälert sein dürfte. ... Ein Übersetzer steht ... vor der doppelten Schwierigkeit, in eine wort- und sinngetreue Übertragung auch die musikalische Poesie dieser Dichterin hinüberzuretten. Wo es ohne Zwang möglich war, bei der neuhochdeutschen Bearbeitung auch verlorengegangene Reime wieder herzustellen, wurde dies versucht. Archaische Ausdrücke aber wurden in jedem Falle vermieden, selbst wenn dadurch der Reim verlorenging." (XLIIIf) Es gibt sicher Argumente für diese Konzeption, jedoch ist die „heute zugängliche Form" gerade bei Texten mystischer Erfahrung problematisch. Die Texte an sich ringen mit der Sprache, um das Erfahrene wirklich ausdrücken zu können, sie leben von Bildern und Vergleichen, sie sprechen manchmal nur in Andeutungen und Annäherungen. Die Texte an sich sind oft sperrig und schwer zugänglich. Es kann sicher Anliegen einer Übersetzung sein, diese Sperrigkeit ein Stück erträglicher zu machen, was Margot Schmidt sicher gelungen ist, bleibt doch immer noch genug an Fremdheit übrig. Gegenüber der ersten Übersetzung von 1955 bietet die neue Ausgabe mehrere Indices und auch die Gliederung ist deutlicher sichtbar (die Kopfzeile liefert Buch und Kap. der Gliederung). Insgesamt hat das Werk damit gewonnen und diese Neuausgabe ist zu begrüßen. Schade, daß nicht auch hier eine zweisprachige Fassung möglich war, für den Gebrauch wäre das von Vorteil gewesen. Der Deutsche Klassiker Verlag hat als Bd 19 der Bibliothek des Mittelalters eine zweisprachige Ausgabe des Werkes von Mechthild von Magdeburg angekündigt. Nach Auskunft des Verlages ist aber noch kein Hg. gefunden worden.

Daß Schmidt auf eine zweisprachige Ausgabe verzichtet hat, liegt offensichtlich nicht an der Konzeption der Reihe. Das zeigt die Ausgabe des Buches der Visionen von Hadewijch, das Gerald Hofmann eingeleitet, übersetzt[31] und in einem eigenen Bd kommentiert hat[32].

Hofmann ist es gelungen, einen in vieler Hinsicht schwierigen Text gut zu übersetzen und – soweit das überhaupt möglich ist – zu erschließen. Die Gegenüberstellung von Original und Übersetzung ist hier sehr günstig und hilft durchaus auch dem Nichtexperten, den Text besser zu verstehen. Die Herangehensweise von Hofmann an das Werk ist von der Ehrfurcht des Wissenschaftlers vor der Materie seiner Untersuchungen geprägt und ist sich ihrer Grenzen bewußt: „Die Grenze der Sprache: Das Unsagbare sagen. Der Kommentar hatte sich vorgenommen, sprachlich Schwieriges beim Namen zu nennen und möglichst auch einer kritischen Klärung zuzuführen. Da moderne philologische Untersuchungen der Sprache der ‚Visionen' fehlen, bietet er dazu im Ergebnis v.a. erste Ansätze. Dabei ist hier an der Basis der sprachlichen Mitteilung der Handlungsbedarf für die Forschung besonders groß. In einem Satzbau, der von der Expressivität der Mitteilsamkeit oder aber auch von einem Gestus der Mündlichkeit geprägt zu sein scheint, kommt die Sprache bei Hadewijch als Medium klarer Vermittlung immer wieder an eine Grenze, wird sie zu einem Stilmittel änigmatischer, mehrdeutiger Darstellung, wo sich das Mitzuteilende von der Sache her einer einfachen, eindeutigen Lokution verweigert. Hier besonders ist die Tiefe noch kaum entdeckt, geschweige denn ausgeleuchtet, die sich unter der Oberfläche dieses unvergleichlichen Kunstwerks und Glaubensdokuments eröffnet." (248)

In der gleichen Reihe sind unter dem Titel „Über Schau und Gegenwart des unsichtbaren Gottes" einige Schriften des hl. Augustinus erschienen[33].

Die lateinsch-deutsche Ausgabe der Schriften „Über die Gottesschau", „Erinnerungsschreiben an Fortunatians" und „Über die Gegenwart Gottes" hat Erich Naab besorgt und die Texte mit einer Einführung versehen. Im Anhang findet sich Brief 92 an Italica und Brief 92A an Cyprian ebenfalls in lateinisch-deutscher Ausgabe. Damit wurden gerade für die Mystik- und Spiritualitätsgeschichte wichtige Texte neu erschlossen. Die Einführung ist gelungen, der wissenschaftliche Apparat gut entwickelt, das Literaturverzeichnis übersichtlich und hilfreich gegliedert. Ein Bibelstellen- und ein Personenverzeichnis runden das empfehlenswerte Werk ab.

Neu aufgelegt, allerdings als Nachdruck, wurden die „Deutschen mystischen Schriften" Heinrich Seuses[34]. Damit sind diese wichtigen Quellen der Deutschen Mystik wieder in Neuhochdeutsch erhältlich. Die Einleitung von Alois M. Haas stellt gegenüber der ersten Aufl. von 1966 und des ersten Nachdrucks von 1986 zweifellos eine Bereicherung dar, das Druckbild ist besser und in der Kopfzeile wird die Gliederung fortgeschrieben. Nachteil dieser Veränderungen ist, daß die Seitenzahlen des Nachdrucks nicht mehr mit der 1. Aufl. übereinstimmen und man zur Verifizierung der Sekundärliteratur vor 1999 im-

[25] **Bernhard von Clairvaux: Sämtliche Werke. Bd I,** hg. v. Gerhard B. Winkler. – Innsbruck: Tyrolia 1990. 866 S., Ln DM 104,00 ISBN: 3–7022–1732–0. **Sämtliche Werke. Bd II.** – Innsbruck: Tyrolia 1992. 1176 S., Ln DM 134,00 ISBN: 3–7022–1772–X. **Sämtliche Werke. Bd III.** – Innsbruck: Tyrolia 1992. 1264 S., Ln DM 134,00 ISBN: 3–7022–1863–7. **Sämtliche Werke. Bd IV.** – Innsbruck: Tyrolia 1993. 913 S., Ln DM 134,00 ISBN: 3–7022–1908–0. **Sämtliche Werke. Bd V.** – Innsbruck: Tyrolia 1995. 648 S., Ln DM 134,00 ISBN: 3–7022–1966–8. **Sämtliche Werke. Bd VI.** – Innsbruck: Tyrolia 1996. 712 S., Ln DM 134,00 ISBN: 3–7022–2019–4. **Sämtliche Werke. Bd VII.** – Innsbruck: Tyrolia 1996. 776 S., Ln DM 134,00 ISBN: 3–7022–2052–6. **Sämtliche Werke. Bd VIII.** – Innsbruck: Tyrolia 1997. 1076 S., Ln DM 134,00 ISBN: 3–7022–2118–2. **Sämtliche Werke. Bd IX.** – Innsbruck: Tyrolia 1998. 897 S., Ln DM 134,00 ISBN: 3–7022–2192–1. **Sämtliche Werke. Bd X.** – Innsbruck: Tyrolia 1999. 444 S., Ln DM 134,00 ISBN: 3–7022–2256–1.

[26] **Das St. Trudperter Hohelied.** Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, hg. v. Friedrich Ohly. – Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag 1998. 1402 S. (Bibliothek des Mittelalters, 2), Ln Einzelbezug DM 198,00 ISBN: 3–618–66020–0; Leder-Einzelbezug DM 298,00 ISBN: 3–618–66025–1.

[27] **Meister Eckhart: Werke.** 2 Bde, hg u. komm. v. Niklaus Largier. – Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag 1993. Zus. 2135 S. (Bibliothek des Mittelalters, 20/21) , Ln iKass DM 256,00 ISBN: 3–618–66203–3.

[28] Zuletzt: **Meister Eckhart: Die deutschen Werke. Bd 4: Predigten.** Lfg 1–4, hg. u. übers. Georg Steer. – Stuttgart: Kohlhammer 1997. 256 S., kt DM 328,00 ISBN: 3–17–015398–6.

[29] **Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit.** Zweite, neubearbeitete Übersetzung mit Einführung und Kommentar von Margot Schmidt. – Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1995. 460 S. (Mystik in Geschichte und Gegenwart Abt. I Christliche Mystik, 11), Ln DM 60,00 ISBN: 3–7728–1692–4.

[30] **Neumann,** Hans: **Mechthild von Magdeburg: „Das fließende Licht der Gottheit."** Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. **Bd I: Text.** – Tübingen: Niemeyer 1990. XXVIII, 314 S. (Münchner Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, 100), Ln DM 98,00 ISBN: 3–484–89100–9; **Bd II: Untersuchungen.** – Tübingen: Niemeyer 1993. XV, 334 S. (Münchner Texte u. Unters. z. dt. Lit. d. Mittelalters, 101), Ln DM 98,00 ISBN: 3–484–89101–7.

[31] **Hadewijch: Das Buch der Visionen. Teil I: Text.** Einleitung, Text und Übersetzung von Gerald Hofmann. Mystik in Geschichte und Gegenwart Abt. I Christliche Mystik Bd 12. – Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1998. 212 S., Ln DM 48,00 ISBN: 3–7728–1863–3.

[32] **Hadewijch: Das Buch der Visionen. Teil II: Kommentar** von Gerald Hofmann. Mystik in Geschichte und Gegenwart Abt. I Christliche Mystik Bd 13. – Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1998. 294 S., Ln DM 48,00 ISBN: 3–7728–1864–1.

[33] **Augustinus: Über Schau und Gegenwart des unsichtbaren Gottes.** Texte mit Einführung und Übersetzung von Erich Naab. – Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1998. 296 S. (Mystik in Geschichte und Gegenwart Abt. I Christliche Mystik, 14), Ln DM 88,00 ISBN: 3–7728–1934–6.

[34] **Seuse,** Heinrich: **Deutsche mystische Schriften,** aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und hg. v. Georg Hofmann. – Zürich / Düsseldorf: Benziger 1999. 432 S., Ln DM 49,80 ISBN: 3–545–20156–2.

mer die alte Ausgabe zu Rate ziehen muß, da die Zitation mit H für Hofmann plus Seitenzahl durchaus üblich war. Das Sachregister wurde übernommen und an die neue Seitenzählung angepaßt. Eine Überarbeitung und Erweiterung wäre hier wünschenswert gewesen.

Besonders zu würdigen ist das Unternehmen von Peter Knauer im Echter Verlag Würzburg, die Briefe und Unterweisungen des Ignatius von Loyola und die Gründungstexte der Gesellschaft Jesu in deutscher Übersetzung herauszugeben. Knauer hat aus dem schier übermenschlichen Briefcorpus des Ignatius von Loyola (es umfaßt 6815 Briefe und Unterweisungen aus der Zeit zwischen 6.12.1524 und 31.7.1556) 400 Briefe und Unterweisungen ausgewählt und damit die umfangreichste Übersetzung der Briefe vorgelegt. Die Auswahl orientierte sich an bereits vorhandenen Übersetzungen in andere Sprachen und berücksichtigt in besonderer Weise Deutschland oder das Germanische Kolleg in Rom. Damit wurden nicht nur Briefe unmittelbar geistlichen Inhalts ausgewählt, sondern auch aus deutscher Sicht historisch interessante Texte. Ergänzt wird die Sammlung durch den Bericht vom Tod des Ignatius, von Juan de Polanco im Auftrag von Diego Laínez am 6.6.1556 in Rom verfaßt.[35] Mehrere Register (neben den üblichen zu Bibelstellen, Personen, Orten und Stichworten auch ein sehr erhellendes Register zu den Zitaten der Kirchenväter und alter Schriftsteller) runden das Werk ab. Hilfreich ist auch die Auflistung der Themen am Anfang (XXI) und die fachkundige Einleitung (XXV–XXXII).

Im zweiten Bd der Deutschen Werkausgabe finden sich die Gründungstexte der Gesellschaft Jesu, d. h. „Der Bericht des Pilgers", die „Geistlichen Übungen" (Exerzitien) und die „Direktorien zu den Geistlichen Übungen", das „Geistliche Tagebuch des Ignatius", verschiedene Texte der ersten Gefährten und die Satzungen in ihren unterschiedlichen Stadien sowie die Regeln.[36] Damit sind nun alle wichtigen Texte, vorher nur verstreut zugänglich bzw. vergriffen, in einem Bd zusammengefaßt und mit einem Apparat und ausführlichen Registern versehen. Peter Knauer hat mit diesen zwei Bden eine ausgezeichnete Textbasis auf hohem wissenschaftlichem und sprachlichem Niveau geschaffen, um Ignatius auch für Interessierte zu erschließen, die des Spanischen nicht mächtig sind.

Bemerkenswert ist die parallele Übersetzung der Geistlichen Übungen nach dem spanischen Autograph und der versio vulgata, die bemerkenswerte Unterschiede aufweisen und beide ausdrücklich von Ignatius verfaßt sind. Die Sorgfältigkeit der Edition äußert sich nicht zuletzt darin, daß Knauer die eigenhändigen Korrekturen des Ignatius im spanischen Autograph durch Unterstreichung hervorhebt und in der Fußnote anhand der Veränderung im Spanischen erläutert. Dies läßt v. a. die Gestalt des Heiligen deutlicher durch den Text hindurchscheinen und unterstreicht bzw. konturiert die ihm bedeutsamen Inhalte.

Die Geistlichen Übungen (Übersetzung nach dem spanischen Autograph) sind noch einmal separat als erschwingliche kartonierte Ausgabe erschienen.[37] Auch hier wurden die Korrekturen des Ignatius unterstrichen und erläutert. Sehr leserfreundlich sind die Verweise am rechten Seitenrand auf Parallelstellen bzw. weitere Erläuterungen zum Thema in anderen Stellen des Buches. Damit entsteht so etwas wie ein interner Kurzkommentar. Die Ausgabe ist sprachlich und editorisch sehr gelungen, wenn der Druck auch etwas größer sein könnte. Wer die Geistlichen Übungen in der Übersetzung von Adolf Haas kennt, vermißt die eingestreuten und z. T. auch für nicht spanisch sprechende Leser sehr erhellenden Angaben der spanischen Begriffe in Klammern.[38]

Eine Textausgabe mit Kommentar, wobei der Kommentar aufgrund der Kürze des Textes das absolute Übergewicht hat, liefert Kees Waaijman in „Der mystische Raum des Karmels. Eine Erklärung der Karmelregel."[39]

Das Werk ist eine Übersetzung aus dem Niederländischen, die vom leider inzwischen verstorbenen Hugo Zulauf in hervorragender Weise durchgeführt wurde. Der ursprüngliche Text der Karmelregel, verfaßt von Albertus, Patriarch von Jerusalem (entstanden zwischen 1206 und 1214), ist verlorengegangen, muß daher textkritisch aus Abschriften und Zitaten erschlossen werden, was Paul Chandler für diese Textausgabe besorgt hat. Eine gewisse Milderung der Regel und eine Anpassung der Einsiedlergemeinschaft an die Bewegung der Bettelorden erfolgte 1247 durch Innozenz IV., dessen Bulle zumindest in Kopie erhalten ist. Waaijman bietet beide Regeltexte parallell und jeweils lateinisch-deutsch (22–33), die Unterschiede sind kursiv gedruckt. Dies gibt trotz der sehr kleinen Schrift einen guten Überblick. Damit ist die Karmelregel wieder allgemein zugänglich. Dies ist auch deshalb wichtig, weil die klassische Sammlung der Großen Ordensregeln von Hans Urs von Balthasar, 1994 in 7. Aufl. erschienen[40], die Karmelregel nicht enthält. Man kann zurecht die Frage stellen, ob der sehr kurze Text des Schreibens des Albertus an die ersten Karmeliten auf dem Berg Karmel die Kriterien einer Ordensregel erfüllt, allerdings müßte man dann definieren, welches denn die Kriterien sind. Historisch jedenfalls wurde der Brief des Albertus als Regel anerkannt. Von daher bleibt es unverständlich, warum Hans Urs von Balthasar das spirituelle Grunddokument einer einflußreichen Ordenstradition der Kirchengeschichte einfach und kommentarlos übergeht. Die 7. Aufl. hätte die Chance gehabt dieses zu korrigieren, sie wurde vertan.

Der kenntnisreiche Kommentar Waaijmans zur Regel des Karmel erschließt den Reichtum des Textes. Waaijman liest ihn im Kontext seiner Zeit und auf den verschiedenen Ebenen der Interpretation. Diese Ebenen benennt Waaijman: „Literarisch gesehen, ist die Regel ein Brief. Historisch gesehen, dokumentiert sie die Entstehungsperiode des Karmelordens. Juristisch gesehen, spiegelt sie den Dialog zwischen der Kirchenleitung und einer Gruppe von Einsiedlern, die Anerkennung sucht, wider. Intertextuell gesehen, bildet sie ein Glied zwischen den religiösen Traditionen, aus denen sie schöpft, und der Karmeltradition, die sie begründet. Spirituell gesehen, zeichnet die Karmelregel einen geistlichen Weg vor. Dieser geistliche Weg ist es, der uns, durch alle Auslegungen hindurch, fesselt." (216) Letzteren faßt Waaijman mit Verweis auf die Regel unter den Stichworten, die Grundausstattungen, die spirituelle Einübung, Umformung in Gott, ständige Verinnerlichung, Umformung in Christus, die mystische Dynamik, zusammen. Damit benennt der Vf. wichtige Grundbegriffe der Spiritualität und verankert diese in der Karmelregel. Gerade in der Geschichte des Karmel, der sich sehr früh vom Einsiedlertum zum Mendikantentum wandelte wird eine wesentliche, auch geistlich bedeutsame Entwicklung sichtbar. Nicht der Ort, nicht die stabilitas loci des Einsiedler- und Mönchtums als Ort des Heiles ist von Bedeutung, sondern der „mystische Raum", die dynamische Entwicklung der Gottesbeziehung, die nicht mehr ortsgebunden ist, sondern überall und jederzeit gelebt werden kann.

Waaijmans Kommentar ist nicht nur für Karmeliten oder Ordensangehörige interessant, sondern kann jedem geistlich interessierten Leser wichtige Impulse zur Gestaltung seines geistlichen Lebens geben.

Schade und ärgerlich ist es, daß die Ausgabe keine Literaturliste aufweist und der Leser sich auf die mühsame Suche nach der ersten Zitation eines Werkes in den Fußnoten machen muß, außerdem wurde damit die Gelegenheit verpaßt, auf weiterführende und erläuternde deutschsprachige Literatur zu verweisen, die in den Fußnoten nur begrenzt berücksichtigt ist.

Auch aus der Tradition des Karmel stammt eine vollständige Neuübersetzung der Werke des Johannes vom Kreuz, die von Elisabeth Peeters, Elisabeth Hense und Ulrich Dobhan herausgegeben und übersetzt wird.[41]

Inzwischen sind vier Werke erschienen, der erste Bd „Die Dunkle Nacht" schon in vierter Aufl. Die Herausgabe als Taschenbuch, d. h. zu einem erschwinglichen Preis, trägt wie der gute Apparat und die Erklärung wichtiger Begriffe jeweils in einem Anhang dazu bei, diesen bedeutenden Autor der mystischen Tradition auch im deutschsprachigen Raum bekannter zu machen und sein Werk auch für Nichtfachleute zu erschließen. Literaturhinweise auf deutschsprachige Sekundärliteratur und andere Übersetzungen runden das Bild ab. Bei der Übersetzung geht es um möglichst große Nähe zum spanischen Original, was manchmal stilistische Nachteile im Deutschen hat. Eine Interpretationshilfe stellt das Bestreben der Übersetzer dar, alle wichtigen Leitbegriffe – sofern sie in demselben Sinn verwendet werden – ideolekt zu übersetzen, d. h. jeweils mit demselben Wortstamm, so daß auch im deutschen Text deutlich wird, in welchem Zusammenhang Johannes vom Kreuz ein bestimmtes Leitwort verwendet. Es wurde versucht, ein leserliches, zeitgemäßes Deutsch zu wählen, den Text aber nicht aus rein stilistischen Gründen abwechslungsreicher zu gestalten, als das Original es zuläßt. Damit wird der Text natürlich spröder und weniger gefällig, doch wird dadurch mehr von der Kraft und Tiefe der Sprache eines Johannes vom Kreuz deutlich, der nicht nur als Mystiker, sondern auch als Lyriker und Dichter im spanischen Kontext anerkannt ist.

[35] **Ignatius von Loyola: Deutsche Werkausgabe. Bd I: Briefe und Unterweisungen.** – Würzburg: Echter 1993. XXXII, 995 S., Ln DM 72,00 ISBN: 3–429–01530–8.

[36] **Ignatius von Loyola: Deutsche Werkausgabe. Bd II: Gründungstexte der Gesellschaft Jesu.** – Würzburg: Echter 1998. XXXII, 978 S., Ln DM 78,00 ISBN: 3–429–01957–5.

[37] **Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen,** nach dem spanischen Autograph übers. v. Peter Knauer. – Würzburg: Echter 1998. 151 S., kt DM 24,80 ISBN: 3–429–02018–2.

[38] **Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen,** übertragen aus dem spanischen Urtext mit Erklärungen der zwanzig Anweisungen von Adolf Haas. – Freiburg: Herder [10]1991, 1999. 189 S., kt Gesamtwerk (9 Bde) DM 128,00 ISBN: 3–451–26992–9; Gesamtwerk ISBN: 3–451–27000–5.

[39] **Waaijman,** Kees: **Der mystische Raum des Karmels.** Eine Erklärung der Karmelregel. – Mainz: Grünewald 1997. 232 S., kt DM 32,00 ISBN: 3–7867–2063–0.

[40] **Balthasar,** Hans Urs von: **Die grossen Ordensregeln.** – Einsiedeln: Johannes Verlag [7]1994. 412 S. (Lectio Spiritualis, 12), Ln DM 31,00 ISBN: 3–89411–066–X.

[41] Bisher erschienen: **Johannes vom Kreuz: Die Dunkle Nacht.** Vollständige Neuübersetzung, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Hense / Elisabeth Peeters. – Freiburg: Herder 41999. 223 S. (Spektrum, 4374), kt DM 17,80 ISBN: 3–451–04374–2. **Johannes vom Kreuz: Worte von Licht und Liebe.** Briefe und kleinere Schriften. Vollständige Neuübertragung, hg., übers. u. eingel. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Hense / Elisabeth Peeters. – Freiburg: Herder 1996. 237 S. (Spektrum, 4506), kt DM 18,80 ISBN: 3–451–04506–0. **Johannes vom Kreuz: Der Geistliche Gesang (Cántico A).** Vollständige Neuübertragung, übers. u. eingel. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Hense / Elisabeth Peeters. – Freiburg: Herder 1997. 267 S. (Spektrum, 4554), kt DM 18,80 ISBN: 3–451–04554–0. **Johannes vom Kreuz: Aufstieg auf den Berg Karmel.** Vollständige Neuübertragung, hg., übers. u. eingel. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Hense / Elisabeth Peeters – Freiburg: Herder 1999. 495 S. (Spektrum, 4802), kt DM 24,80 ISBN: 3–451–04802–7.

Somit wurde ein Text vorgelegt, der sich als Studientext eignet und gleichzeitig durchaus ein größeres Publikum ansprechen kann. Das Unternehmen kann bislang als gelungen gelten.

Hg. und Verlag sollten sich allerdings entscheiden, ob es sich um eine „Vollständige Neuübersetzung" oder eine „Vollständige Neuübertragung" handelt. Der erste Bd verwendete Übersetzung, was in den weiteren Auflagen zu Übertragung korrigiert wurde. Bd 2 und 3 bleiben bei Neuübertragung, Bd 4 hat nun kurioserweise auf dem Cover Neuübersetzung und auf der Titelseite Neuübertragung.

Textausgaben und Textsammlungen

Unter dieser Rubik werden Textausgaben und Textsammlungen angeführt, die sich an eine breitere Leserschaft wenden, sich also auf einem mittleren Niveau zwischen Wissenschaftlichkeit und „Frommen Sprüchen" bewegen. Auch wenn diese keinen wissenschaftlichen Anspruch erheben, sollten sie dennoch sorgfältig ediert und einigermaßen auf dem Stand der Forschung sein. Diesem Anliegen wird die von Emmanuel Jungclaussen herausgegebenen Kleine Bibliothek spiritueller Weisheit[42] nicht gerecht.

Daß Jungclaussen die Übersetzung der Geistlichen Übungen von Adolf Haas zusammen mit den Erklärungen der zwanzig Anweisungen und dem Vorwort von Karl Rahner wieder zugänglich gemacht hat, ist das einzig Positive, was sich über dieses Unternehmen „Kleine Bibliothek spiritueller Weisheit" sagen läßt. Doch hat es auch hier nicht einmal für eine Aktualisierung des Literaturverzeichnisses gereicht, es befindet sich auf dem Stand von 1974. Mehr Arbeit hatte da schon Christian Feldmann, der einige Hinführungen und Einleitungen verfaßt hat, ausgerechnet auch zur Textauswahl von Jungclaussen aus der Regel des Hl. Benedikt von Nursia. Fünf der neun Werke sind Neuausgaben von mehr oder weniger gelungenen Textsammlungen. Antonius der Große, Stern der Wüste, scheint noch die Auswahl mit der größten Substanz zu sein und liefert immerhin noch eine Zeittafel (143–147), der Stand der Literaturangaben ist 1985. Benedikt von Nursia, Worte der Weisung, ist eine Neuauflage des Büchleins von Jungclaussen von 1980 ohne jeglichen weiterführenden Literaturhinweis, offensichtlich hält Jungclaussen seine Auswahl für erschöpfend! Die Neuausgabe der Textsammlung von Gerhard Wehr zu Meister Eckhart, Die Gottesgeburt im Seelengrund, glänzt v. a. durch viele halbleere Seiten, die Werke des Hg. werden allerdings auf zwei Seiten am Ende in Auswahl aufgeführt. Etwas mehr Sorgfalt bei der Auswahl und bei der Literatur hätte dieser Neuausgabe wenigstens einen eigenen Wert verliehen. Johannes Tauler ergeht es nicht viel besser, auch hier eine Neuausgabe der Auswahl von Jungclaussen in der 10. Aufl.: Johannes Tauler: Der Meister in dir. Im immerhin neuen Vorwort verteidigt sich Jungclaussen gegen den Vorwurf einer einseitigen Auswahl, denn diese sei aufgrund persönlicher spiritueller Erfahrung entstanden und er bezeugt: „Wenn man mich fragt, wie es mir nach 24 Jahren mit meiner Auswahl geht, so muß ich sagen: Sie ist für mich als Ganzes von unverminderter Aktualität." (9) Ohne auf die Berechtigung der Auswahl eingehen zu wollen, ist doch zu bemerken, daß man als Leser eher auf den Gedanken kommt, daß hier wie bei den anderen Neuausgaben jedenfalls nicht die Perfektion der Auswahl im Vordergrund stand. Jungclaussen erwähnt im Vorwort die Quellentexte und das Buch von Louise Gnädinger, damit sind aber auch hier die weiterführenden Literaturhinweise erschöpft. Diese Literaturangabe eines Werkes von 1993 ist die mit Abstand aktuellste der ganzen Bibliothek. Die Auswahl „Franz von Assisi, Geliebte Armut", Neuausgabe des Werkes von Gertrud und Thomas Sartory, die 1988 bereits die 12. Aufl. erreicht hatte, beseitigt nicht das Manko der ursprünglichen Fassung, daß die Texte nicht genau zitiert sind und deshalb schwer auffindbar.

Überrascht ist man als Leser nun darüber, daß neben den Textsammlungen auch vier ganze Werke von Autoren und einer Autorin (der einzigen Frau – Teresa von Avila – in der Auswahl) der Spiritualitätsgeschichte in der Bibliothek zu finden sind. Als aufmerksamer Zeitgenosse fragt man sich unwillkürlich, welches Konzept eigentlich hinter der Bibliothek steht.

Neben der bereits erwähnten Neuauflage der Geistlichen Übungen findet sich auch eine Ausgabe der Lebendigen Liebesflamme des Johannes vom Kreuz in einer Übersetzung von P. Aloyius ab Immac. Conc. Damit greift Herder nun endgültig in die Mottenkiste, denn diese Übersetzung stammt von 1924 und ist seinerzeit im Theatiner Verlag München erschienen. Dieser Sachverhalt wird nirgends erwähnt, weder in der mageren Einführung von Christian Feldmann, noch auf dem Buchdeckel von Jungclaussen. Auch im Copyright wird dies nicht ersichtlich, im Gegenteil, der unkundige Leser muß am Ende annehmen, es handle sich um die einzige Neuübersetzung der Bibliothek. Dies kann man nur als grob fahrlässig bezeichnen und ist durch nichts zu entschuldigen. Diese Verfahrensweise ist umso erstaunlicher, da im gleichen Verlag demnächst eine wirkliche Neuübersetzung des Werkes erscheint.

Ebenfalls als Neuausgabe deklariert wird die Seelen-Burg von Teresa von Avila. Von Ludger Hohn-Morisch sprachlich aktualisiert und Christian Feldmann eingeleitet greift sie auf eine 1989 erschienen Übersetzung zurück, die ich allerdings nicht verifizieren konnte. Auch hier keinerlei weiterführende Literatur.

Daß Thomas von Kempen mit seinem Buch von der Nachfolge Christi in dieser Bibliothek vertreten ist, ergibt sich aus der historischen Bedeutung des Werkes, ob jedoch die von Hubert Schiel völlig neu bearbeitete Übersetzung von Johann Michael Sailer, die er selber, wie Schiel im Nachwort belegt, eine „Nachbildung" und keinen „mechanischen Letternwechsel" genannt hat (365), geeignet ist, das gegenwärtige Verständnis der „Nachfolge Christi" zu fördern, darf bezweifelt werden. War schon die Sailersche Ausgabe eine Nachbildung, so ist die Neubearbeitung eine Nachbildung der Nachbildung. Man darf an dieser Stelle doch die Frage stellen, ob eine Übersetzung des Thomas von Kempen nicht besser in das Projekt gepaßt hätte. Doch was paßt überhaupt in das Projekt. Die Auswahl scheint äußerst zufällig. Wieso mit Ignatius, Johannes vom Kreuz und Teresa drei Gestalten der spanischen Mystik? Warum Tauler und Eckhart und nur in Textsammlungen, warum nicht eine Vertreterin der mittelalterlichen Frauenmystik, ohne deren Einfluß Tauler und Eckhart in ihren Predigtwerken nicht zu verstehen sind? Warum bricht die Bibliothek 1591 (Tod des Johannes vom Kreuz) ab, gibt es danach keine bedeutenden Werke mehr?

Es bleibt der Verdacht der Willkür in Auswahl, Zusammensetzung, Konzeption und Ausstattung der Bücher. Auch wenn die Bibliothek keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt und sich an die breite Leserschaft wendet, mit dieser Neuauflage hat man der spirituellen Weisheit einen schlechten Dienst erwiesen.

Vor diesem Hintergrund ist erstaunlich, daß im gleichen Jahr 1999 eine weitere Textauswahl aus dem Werk Meister Eckharts von Gerhard Wehr erscheint[43], die wesentlich solider gearbeitet und ediert ist, als die Neuauflage in der Bibliothek. Warum diese gleichzeitig erscheinen bleibt das Geheimnis des Hg.s. Diese Auswahl wendet sich an das gleiche Publikum, die Einleitung ist flüssig geschrieben und wiederholt bekanntes. In der editorischen Notiz nennt Wehr die neueste Werkausgabe von Niklaus Largier von 1993 und auch die Literaturliste ist auf neuerem, die Liste der Publikationen des Vf.s auf neuestem Stand, ein Werk war noch gar nicht erschienen.

Wie eine kompetente, ansprechende, auf der Höhe der Forschung befindliche Ausgabe von Predigten Meister Eckharts für ein breiteres Publikum zu edieren ist, zeigt der von Louise Gnädinger herausgegebene und übersetzte Bd der Manesse Bibliothek „Meister Eckhart. Deutsche Predigten."[44] Die sorgfältige Auswahl und gute Übertragung der Predigten wird ergänzt durch eine Chronologie der Lebensdaten, die interessanterweise bis in unsere Tage reicht und vermerkt, daß das Generalkapitel der Dominikaner 1980 einen Vorstoß zur Rehabilitierung Meister Eckharts befürwortet hat und die Arbeit der eingesetzten Kommission weitgehend abgeschlossen ist (426). Ein sehr dicht und informativ geschriebenes Nachwort, das v. a. auch die Nachwirkung Eckharts würdigt und eine Auswahlbibliographie zu Eckhart schließen diese gelungene und sehr empfehlenswerte Ausgabe ab.[45]

Der Matthias Grünewald Verlag in Mainz startete 1996 eine Reihe mit den Titel „Täglich ein Text".

Wie der Name schon verrät, geht es darum, von einem geistlichen Vf. oder aus einer spirituellen Tradition für jeden Tag des Jahres einen kurzen Text zur persönlichen geistlichen Lesung anzubieten. Das Konzept ist nicht neu, ähnliche Versuche gab es in früheren Jahren häufiger. Neu und erwähnenswert ist die ansprechende Aufmachung (mit Lesebändchen) und die eindeutige Belegung der zitierten Texte. Eine gute Einführung und Literaturhinweise erhöhen noch die Qualität. Offensichtlich wird dies auch von der Leserschaft honoriert und die Reihe gut angenommen, denn der erste Bd mit Texten von Romano Guardini erschien 1998 bereits in 3. Aufl.[46]. Inzwischen sind in gleicher Aufmachung je ein Bändchen mit Texten von Anselm Grün[47], Karl Rahner[48] und

[42] **Kleine Bibliothek spiritueller Weisheit,** hg. u. eingel. v. Emmanuel Jungclaussen. 9 Bde. – Freiburg: Herder 1999. Zus. 1597 S., kt iKass DM 128,00 ISBN: 3–451–27000–5.

[43] **Meister Eckhart: Mystische Traktate und Predigten,** ausgewählt u. erl. v. Gerhard Wehr. – München: Eugen Diedrichs Verlag 1999. 246 S. (Diederichs Gelbe Reihe, 153), kt DM 22,00 ISBN: 3–424–01471–0.

[44] **Meister Eckhart: Deutsche Predigten.** Vierzig der schönsten deutschen Predigten ausgewählt, übertragen und mit einem Nachwort versehen von Louise Gnädinger. Mit 18 Illustrationen. – Zürich: Manesse 1999. 469 S. (Manesse Bibliothek der Weltliteratur), Ln DM 36,00 ISBN: 3–7175–1932–8.

[45] Vermerkt sei noch, daß es Gnädinger offensichtlich nicht nötig hat überall für ihre Publikationen zu werben, diese werben für sich.

[46] **Guardini,** Romano: **Gottes Angesicht suchen.** Einführung von Franz Henrich. Auswahl der Texte: Jakob Laubach. – Mainz: Grünewald ^{3}1998. 132 S. (Täglich ein Text), geb. DM 19,80 ISBN: 3–7867–1976–4

[47] **Grün,** Anselm: **Wenn ich in Gott hineinhorche.** Ausgewählt von Jakob Laubach. – Mainz: Grünewald ^{3}1998. 176 S. (Täglich ein Text), geb. DM 24,80 ISBN: 3–7867–2050–9.

[48] **Rahner,** Karl: **Unbegreiflicher – so nah.** Einführung von Karl Lehmann. Ausgewählt von Jakob Laubach. – Mainz: Grünewald 1999. 184 S. (Täglich ein Text), geb. DM 29,80 ISBN: 3–7867–2199–8. Bemerkenswert ist gerade hier die gute Auswahl und die Einführung von Bischof Karl Lehmann (5–10), die noch einmal unterstreichen, daß Karl Rahner nicht nur ein großer Theologe, sondern auch bzw. gerade deshalb ein hervorragender geistlicher Theologe war.

aus der franziskanischen Mystik[49] erschienen. Die Kriterien der Auswahl von Autoren bzw. Traditionen sind nicht deutlich, v. a. die Aufnahme von Anselm Grün verwundert. Er wird gleichsam als „lebende Ikone" in eine Reihe mit Romano Guardini, Karl Rahner, Franziskus und Klara von Assisi gestellt. Daß Anselm Grün ein wichtiger geistlicher Autor ist und viele Menschen durch ihn und seine Schriften Orientierung finden, ist unbestritten und ist zu würdigen, doch sollte er vielleicht doch bis zu seinem Ableben seine Texte selber herausgeben. Der Verlag ist natürlich am guten Absatz interessiert und der Erfolg des Bändchens (3. Aufl.) gibt ihm recht. Sollte nun aber auch bei geistlichen Autoren der Aspekt der Vermarktung zum einzigen Kriterium des Handelns werden?

Spiritualität und Mystik – Werke

„Frauen, Vision und Mystik", so lautet der Untertitel des Buches von Michaela Diers mit dem Titel *„Das lächelnde Lebendige"*[50]. Dieses gleichermaßen engagierte und gut informierte Buch beschäftigt sich mit der Frauenmystik und hat neben bekannten Vertreterinnen des Genres wie Hildegard von Bingen (33–37), Mechthild von Magdeburg (Zitate an mehreren Stellen), Teresa von Avila (53–70), Therese von Lisieux (101–119) und Simone Weil (120–147) auch unbekannte Frauen wie Madeleine, der Ziegenbock (89–93), und unerwartete wie Bettina von Arnim (71–88) und Kassandra nach Christa Wolff (148–156) zum Gegenstand.

Die einleitenden Bemerkungen zur Mystik überhaupt und zur Frauenmystik speziell sind bemerkenswert, sie vermitteln einen guten, mit vielen Originalzitaten durchsetzten, allgemein verständlichen Eindruck vom Phänomen Mystik, ohne der Versuchung der Definition einerseits und der Beliebigkeit andererseits zu erliegen. Diers unterstreicht, daß ihr „neben der Ganzheitlichkeit mystischer Kategorien der Geist der Freiheit, der die Mystik – zugegebenermaßen in unterschiedlicher Windstärke – durchweht, besonders kostbar ist". (7) Freiheit ist für die Vf.in ein wesentliches Stichwort. Zur Illustration dessen, was mit Mystik gemeint ist, wählt Diers das für die christliche Mystik typische Bild der Berührung und erläutert an diesem in 6 Unterpunkten wesentliche Elemente der Mystik: „Mystik ist nicht irrational, sondern überrational." (14), das bedeutet sie entzieht sich den Kategorien von rational oder irrational. Christliche Mystik (mit dem Bild der Berührung) setzt ein Gegenüber voraus. Sie ist in ihrer Gestalt gebunden an bestimmte Personen eines Kulturkreises in einer historischen Epoche und nicht frei schwebend. Berührung ist Gnade, Gott kommt auf den Menschen zu. Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis gehören zusammen. Sünde ist demnach das „Sich-selbst-Verfehlen", das zugleich ein „Gott-Verfehlen" ist. Mystik behauptet nicht die Wahrheit zu besitzen, Erfahrung und Nicht-Erfahrung gehören zusammen. Sie steht in einem konkreten Lebenskontext und hat oft im Gegensatz zum geläufigen Vorurteil der Abgehobenheit ganz praktischen Charakter. (13–19). Ein weiteres einleitendes Kap. beschäftigt sich mit Mystik und Pseudomystik, wobei letztere als Konzentration auf außerordentliche Phänomene charakterisiert wird (21–24) und erläutert Karl Rahners Mystik des Alltags (24–28). Den besonderen Charakter der Frauenmystik hebt Diers schließlich unter dem Titel „Die andere Stimme in Frauenbiographien" (28–32) hervor.

Neben den lesenswerten Ausführungen zu den oben erwähnten, bekannteren Vertreterinnen der Mystikgeschichte verdient die Darstellung zweier Visionärinnen des 19. Jh.s (89–100) besondere Beachtung. Michaela Diers dokumentiert beeindruckend an der Geschichte von Madleine le Couc († 1921) und Bernadette Soubirous († 1879) wie unterschiedlich durchaus vergleichbare Phänomene in dieser Zeit bewertet wurden. Beide Frauen hatten Visionen in Ekstase und zeigten vergleichbare körperliche Reaktionen. Madleine aus gutbürgerlichen Verhältnissen wird als Obdachlose aufgegriffen und fällt in die Hände eines Arztes, Dr. Janet, der besonders an hysterischer Symptombildung interessiert war, „oder – wie Madleine sagen würde – an ihrem Gnadenleben". (89) Die kurze Geschichte zeigt, wie sich der „moderne Glaube" an die Naturwissenschaft bzw. Medizin im Hinblick auf das Urteil über eine Person auswirkt. „Zwar ist die Amtstracht der Prüfer im 20. Jh. im allgemeinen nicht mehr schwarz, sondern weiß. Geblieben ist allerdings die Empfindlichkeit gegenüber dem von der ‚Normalität' abweichenden Frauencharakter. Noch immer sind die Folgen für diejenigen, die der Prüfung unterzogen werden, schlimm genug, ..." (96) Bernadette hatte das „Glück", daß ihre Visionen früh anerkannt wurden und sie daraufhin in ein Kloster „verschwindet". Sie wird 1925 selig- und 1933 heiliggesprochen. Diers geht es nicht um einen unkritischen Umgang mit außergewöhnlichen Phänomenen, das macht sie in der Formulierung ihrer Kriterien deutlich, sie hinterfragt jedoch mit Recht die Festlegung dessen, was jeweils in einer Zeit als „normal" gilt, und das noch einmal bezogen auf die Situation der Frauen, und kommt im Fall von Madleine le Couc (der Ziegenbock) zu dem Urteil: „Die Mystikerin ist echt, die Zeit ist falsch." (98)

Besondere Aufmerksamkeit verdienen ebenso die Ausführungen der Vf.in zu Christa Wolfs Kassandra, suchen sie doch nach den Spuren mystischer Erfahrung im Sinne der Berührung auf einem Feld, das sich zumindest nicht ausdrücklich als mystisch versteht. Diers versteht es, mit Bezugnahme auf die inneren Stimmen, die bei der Gestalt der Kassandra eine wichtige Rolle spielen, die Anklänge mystischer Erfahrung aufzudecken. „Die Stimme tief im Innen, die bereits in der Tradition Anteil am innersten Selbst des Menschen hat, besitzt hier nicht mehr wie in der Frauenmystik die Transparenz auf Christus, aber sie ist immer noch transparent, nunmehr auf das namenlos andere. ... Die Rückbindung an das nunmehr namenlos andere (das immer noch jenseits des Bewußtseins liegt, aber keinen himmlischen Stützpunkt mehr hat) erschließt auch bei Kassandra die eigene Stimme. Dies geschieht im Rahmen eines Prozesses, den die Autorin [Christa Wolf] als ‚Ringen um Autonomie' verstanden wissen will. Hier wie dort werden Befreiungsprozesse beschrieben." (151) Auch hier also ist die Erfahrung der Befreiung wesentlicher Indikator eines mystisch zu nennenden Prozesses. Dies gilt v. a. im Rahmen der Geschichte von Frauen, wie die Vf.in am Ende noch einmal unterstreicht: „Wo Fremdbestimmung das Werden und somit das Leben selbst verstellt, ist die mystisch-utopische Perspektive allemal vonnöten. Im historischen Kontext ist sie insbesondere für Frauen wichtig, deren Leben über Jahrhunderte hinweg restriktiven Normen und klausurierten Bedingungen (des Klosters oder des Hauses) unterlag. ‚So fest umschlossen ringsum' – schreibt Karoline von Günderode – ‚bleibt uns nur übrig, den Blick hinaufzurichten zum Himmel oder ... in uns selbst zu wenden.' Beiden Blickrichtungen wohnt zu allen Zeiten die Gefahr des auf jenseitige Gefilde oder reine Innerlichkeit abgedrängten Lebens inne – aber auch die Chance, das andere zu erfahren und sodann in die Welt zu tragen. Von letzterem her betrachtet sind die visionäre und sodann die literarisch-utopische Perspektive traditionelle Stützpunkte weiblichen Raumgreifens – sowohl im von fremdbestimmenden Normen abzukoppelnden Innen als auch in der zu erschließenden Welt." (155f)

Der hier wie im ganzen Werk engagierte und gleichzeitig unaufgeregte und kritische Ton der Vf.in ist hervorzuheben. Zusammen mit dem fundierten Wissen und den daraus gut ausgewählten Informationen handelt es sich um ein sehr empfehlenswertes Werk auf hohem Niveau.[51]

In eine ganz anderen Kategorie ist Dorothee Sölles Buch *„Mystik und Widerstand"*[52] einzuordnen.

Sie wendet sich gegen den geistlosen Materialismus unserer Tage. Mystik ist dabei als das antiautoritäre Element zu verstehen. In der Einführung (15–21) schreibt Sölle: „Mit dem Wort ‚Mystik' versuche ich einen Prozeß zu benennen, in dem ich mich in einem doppelten Sinn befinde: die Entdeckung mystischer Traditionen und ihre Aneignung. Sich etwas zu eigen machen, bedeutet, es auch er-innern zu können. Wenn ich lese, wie die Mystiker gedacht, geträumt, gesprochen und gelebt haben, so wird mir auch das eigene Leben immer mystischer, immer verwunderlicher; es ist, als wüchsen mir andere Ohren, ein drittes Auge, Flügel der Morgenröte. Ich verstehe mich selber besser, weil ich durch diese ‚Brüder und Schwestern vom freien Geist' eine Sprache lerne, die mir die eigenen Erfahrungen näherbringt und deutlicher glänzen macht. Erst recht werden die eigenen Entbehrungen klarer, das Gefängnis kann nur benannt werden von einem, der mich aus ihm herausruft." (19) Damit beschreibt Sölle den Grundduktus des Buches. Es ist ein persönliches Buch, das aber durchaus verallgemeinerbare Beobachtungen, Eindrücke, Erfahrungen formulieren will und dabei auf das Verhältnis von Mystik und Widerstand fokussiert ist. Die zitierten Quellen, die im Anhang aufgeführt sind und damit verifiziert werden können, umfassen Islam, Judentum und Christentum und dabei ein breites historisches Feld.

Der Ansatz Sölles bedingt natürlich manche Unschärfe und oft ärgerliche Einseitigkeit, doch geht es Sölle, das muß fairerweise konstatiert werden, nicht um eine wissenschaftliche Untersuchung, sondern um einen persönlichen Zugang. Die Betonung der Widerständigkeit der Mystik wird verstanden als Gegenpol zu einer unpolitischen, seichten, bürgerlichen Religiosität und Anpassungsmentalität. Diese Polarisierung, die sicher manchmal übertrieben und häufig mit biographischen Anekdoten untermauert wird, ist durchaus auf dem Hintergrund Sölles verständlich angesichts einer Tendenz zur Entpolitisierung in der Frömmigkeit, in der neu erwachten Religiosität und in den sog. neuen religiösen Gemeinschaften. So setzt Sölle auf die befreiende Kraft der Mystik in Natur, Erotik, Natur und Gemeinschaft, vergißt dabei aber nicht die Themen des Leidens, der Gewalt und der

[49] **Liebe – allem Leid entrissen.** Franziskanische Mystik, hg. v. Anton Rotzetter. – Mainz: Grünewald 1998. 200 S. (Täglich ein Text), geb. DM 24,80 ISBN: 3–7867–2122–X.

[50] **Diers,** Michaela: **Das lächelnde Lebendige.** Frauen, Vision und Mystik. – Innsbruck/Wien: Tyrolia 1998. 164 S., kt DM 27,00 ISBN: 3–7022–2171–9.

[51] Von vergleichbarer Qualität und sehr informiert ist das von Stefanie Spendel herausgegebene Buch zur „Weiblichen Spiritualität im Christentum", das auf eine Tagung der Kath. Akademie in Bayern von 1995 zurückgeht: Spendel, Stefanie (Hg.): Weibliche Spiritualität im Christentum, Regensburg 1996. Von anderem Zuschnitt und auf wesentlich niedrigerem Niveau mit z. T. nicht ganz nachvollziehbaren Schlußfolgerungen bewegt sich das von Anne Bancroft verfaßte Buch: Bancroft, Anne: Mystiker. Wegweiser für die Zukunft, Olten/Freiburg i. Br. 1992. Interessant allerdings das Kap. zu Richard Rolle, einem englischen Autor des 14. Jh.s (147–181). Zu den anderen behandelten Mystikerinnen und Mystikern gibt es fundierteres und besseres auf dem deutschen Buchmarkt.

[52] **Sölle,** Dorothee: **Mystik und Widerstand.** Du stilles Geschrei. – Hamburg: Hoffmann und Campe 1997. 384 S., geb. DM 44,00 ISBN: 3–455–08583–0, und **Sölle,** Dorothee: **Mystik und Widerstand.** „Du stilles Geschrei." – München: Piper 1999. 383 S. (Serie Piper, 2689), kt DM 19,90 ISBN 3–492–22689–2.

Ohnmacht, die im Untertitel „Du stilles Geschrei" bereits anklingen. Es ist ein Buch mit vielen Denkanstößen, mit dem sich Sölle theologisch und politisch treu geblieben ist. Leider kann man sich als aufmerksamer Leser des Eindrucks nicht erwehren, daß hier ein Buch vorliegt, das auch etwas auf der Modewelle der Mystik mitschwimmt und an zu vielen Stellen zu schnell alles in einen Topf wirft und dem Anspruch einer theologischen Argumentation durchaus auch auf allgemein verständlichem Niveau nicht genügt. Ob damit Sölle dem Anliegen der Mystik einen Dienst erwiesen hat, darf gefragt werden.

Anders als Sölle hält es der populäre evangelische Pfarrer Jörg Zink in seinem Buch *„Dornen können Rosen tragen. Mystik – die Zukunft des Christentums"*[53] nicht für nötig, seine Quellen zu verifizieren, die sog. Quellennachweise sind nicht nur lückenhaft wie zugegeben wird, sondern schlichtweg unbrauchbar (411). Er schreibt sein Buch herunter in einem etwas seichten und einlullenden Stil und bringt unter anderem die üblichen Anekdötchen wie das Rebhuhnessen der Hl. Teresa von Avila (75). Im Anhang bietet er eine interessante Liste mit Kurzbiographien der zitierten Autorinnen und Autoren mit den Seiten, auf denen sich Zitate von diesen finden. Ein schmales Stichwortverzeichnis, das mehr verbirgt als es offenbart (412f) bildet den Abschluß. Insgesamt bleibt ein schwacher Eindruck, der gemildert wird durch manche etwas pointierte Ansätze wie die Themen „Der Sinn des Mitleidens" (166–178) und „Mut zum Widerstand" (185–188). Daneben finden sich aber auch Stellen, an denen Zink, sich selber zitierend, das Maß des Erträglichen überschreitet (180–185). Es ist offensichtlich ein Buch für die große Fangemeinde des Vf.s, das ebenfalls zur gegenwärtigen Mode paßt, denn wie sollte ein Vf. wie Zink ausgerechnet zum Thema der Mystik schweigen?!

Deutlich unterschieden und letztlich nicht vergleichbar, weil in einer ganz anderen „Spielklasse", d.h. auf unvergleichlich höherem Niveau und mit ganz anderem Anspruch bewegt sich das Buch von Josef Sudbrack *„Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext"*[54]. Eigentlich handelt es sich um drei Bücher in einem Buch und um den Versuch, persönlich Rechenschaft abzulegen.

Das erste Buch will den eigenen Standpunkt darlegen und betont, daß die Darstellung der Spiritualität immer von diesem persönlichen und konkreten Standpunkt geprägt ist und es deshalb eine Frage der Redlichkeit ist, ihn zu benennen. Dabei unterstreicht Sudbrack, daß für die Ermöglichung des Dialogs die Standpunktbestimmung notwendig ist. Der Vf. macht deutlich, daß er nicht eine exklusiv wissenschaftliche Arbeit geplant hat, sondern v. a. den offenen Dialog anbieten möchte.

Sudbrack verbindet in seiner Darstellung Sachkompetenz, großes Wissen und Allgemeinverständlichkeit und zeigt, daß letztere nicht zur Banalität führen muß.

Im zweiten Buch will Sudbrack „Verbindungen zu den verschiedensten Wissenschaften, die das Gespräch der Gegenwart repräsentieren" (XV) knüpfen. Er formuliert die „Fundamente christlicher Spiritualität" (35–314). Dies macht den mit Abstand gewichtigsten Teil der Arbeit aus. Am Ende einer Begriffsgeschichte, die in einem breiten Vergleich mit außerchristlichen Verwendungen des Begriffs durchgeführt wird, kommt er zur „Definition oder Umschreibung der christlichen Spiritualität" (77–84). Diese bewegt sich in Spannungsfeldern und es wird deutlich, daß Räume eröffnet, Eckpunkte benannt und Kriterien formuliert werden können, daß es aber eine regelrechte Begriffsdefinition dessen, was Spiritualität ist, nicht geben kann, denn „Spiritualität gehört zu den Urworten (Karl Rahner) wie Herz und Liebe, die sich erst im Umgang mit der Erfahrung aufschließen." (77)

Brennpunkte des Nachsinnens über Spiritualität: Meditation, Identität, Kirchlichkeit sind Gegenstand des zweiten Teils des zweiten Buches. Ins Zentrum der Theologie führt der Abschnitt über die „Erfahrung des Heiligen und das Gottesbild" (239–298), wobei die Problematik des heutigen Nachdenkens über Gott in ziemlicher Breite zur Sprache kommt. Das zweite Buch schließt mit Hinweisen auf die „Methodologie der spirituellen Praxis" (299–314).

Das dritte Buch trägt den Titel „Leben aus dem Glauben" (315–428) und hat die konkrete spirituelle Praxis im Blick. Die Praxis eines Heiligen bildet jeweils den Ausgangspunkt der Überlegungen. Sudbrack schöpft aus der breiten und weiten Tradition christlicher Spiritualität, die ihm als Kenner zur Verfügung steht und entwirft so ein beeindruckendes und vielgestaltiges Bild der Spiritualität, ohne daß diese beliebig wird. Es geht um offene Entwürfe, die Anregungen in großer Breite aufnehmen.

Der Vf. beteiligt sich mit seinem Buch an der Diskussion aktueller Themen der Theologie, z.B. der pluralistischen Religionstheologie, die etwa in der Theorie von der Einheit aller Religionen in mystischer Erfahrung ihre Vorläuferin hatte. Sudbrack wendet sich konsequent gegen Tendenzen, die um der Einheit willen die prägenden Spezifika des Eigenen aufheben wollen und aufhören, von einem dialogischen Gegenüber zu Gott sprechen bzw. von einem Gott, der sich in der Offenbarung den Menschen zu erkennen gab.

Ein bemerkenswertes Buch, in dem Sudbrack seinen Standpunkt prägnant und diskussionsoffen formuliert und für sich in Anspruch nimmt, was er anderen zugesteht, nämlich in Offenheit unterwegs zu sein (202) und zu bleiben.

Sammelbände / Festschriften

Die 700. Wiederkehr des (vermutlichen) Geburtsjahres von Heinrich Seuse (1295) war Anlaß für die Katholische Akademie Freiburg in Konstanz, der Geburtsstadt des Mystikers, eine Seuse-Tagung durchzuführen, deren Beiträge 1998 von Jakobus Kaffanke herausgegeben wurden.[55]

Raphaela Gasser beschäftigt sich mit *„Heinrich Seuses Spiritualität in der Tradition des Predigerordens"* (9–25) und benennt damit einen wichtigen Bezugsrahmen, der in seiner Bedeutung für Seuse manchmal unterschätzt bzw. überhaupt nicht bedacht wurde. Der Art. macht hier manches deutlich. Etwas unverständlich ist die Opposition, die Gasser gegen den Einfluß des Minnesangs auf Seuse konstruiert: „Seuse hat, wie wir gesehen haben, andere Quellen" (22), um wenig später zugestehen zu müssen, daß die Vorstellung des Minneritters sehr wohl Einfluß hatte und zwar an der entscheidenden Stelle seiner „zweiten ker" (22f). Seuse hatte sicher auch andere Quellen, das hat Gasser deutlich gemacht, aber es macht keinen Sinn, nun alles aus der dominikanischen Tradition ableiten zu wollen, was offensichtlich zeitgenössischer Minnevorstellung entspricht.

In gewohnter Weise fundiert, informativ und spannend zugleich ist der Art. von Alois M. Haas zu lesen: *„Heinrich Seuse: Autobiographie und Mystik"* (26–45). Haas unterstreicht mit seiner Untersuchung die Originalität der Vita von Heinrich Seuse, die sich durch keine Gattungsbestimmung festlegen läßt, sie ist „im Grunde ... nur in und aus sich selber adäquat oder dann in einer synthetisch vorgehenden Gattungstypologie erfaßbar, da sie von der sie tragenden Dynamik her jede Einzelbestimmung überschreitet". (45)

Diese ersten beiden Art. überschneiden sich etwas, was die Informationen zur Biographie Seuses anlangt. Das ist den Vf.n nicht anzulasten, u.U. hätte hier die Redaktion korrigierend eingreifen müssen.

Der kenntnis- und quellenreiche Beitrag von Markus Enders *„Heinrich Seuses Konzept einer geistlichen Philosophie"* gibt einen guten Überblick bzgl. des Forschungsstandes und unterschiedlicher Thesen und formuliert gleichzeitig einen Standpunkt, der gut begründet und in der gebotenen Kürze skizziert wird. Enders unterstreicht den christologischen Charakter des Philosophie-Begriffs bei Heinrich Seuse und seine Orientierung an der mönchischen Askese. Letztere ist v. a. bedeutsam hinsichtlich des beständigen Verweilens in der Zelle, das er als den Kern monastischer Askese verstanden hat. Das christlich-monastische Leben, das einzig und alleine der Suche nach dem Heil gewidmet ist, ist nach Seuse das wahre Leben und entspricht dem, was er geistliche Philosophie nennt. Enders setzt Seuses Verständnis deutlich ab vom „auf mönchische Askese verengten Philosophie-Verständnis des frühchristlichen Wüstenmönchtums" (85). Die Frage ist, ob hier nicht wieder ein bestimmtes „eingeengtes" Verständnis von Askese im Rahmen des Wüstenmönchtums tradiert wird, das sich sicher da und dort belegen läßt, das aber nicht durchgängig ist und bei der Disparatheit der Quellen auch nicht als prägend postuliert werden kann.

Ausdrücklich mit dem Vorbild des Wüstenvaters Arsenius für Heinrich Seuse befaßt sich der Beitrag von Louise Gnädinger: *„Arsenius. Ein bevorzugter geistlicher Lehrmeister Heinrich Seuses"* (87–159). Detailreich und mit Akribie zeichnet Gnädinger die Gestalt des Arsenius in Seuses Werk nach. Eindrücklich schildert sie die große Bedeutung, die Arsenius im Leben und in der Spiritualität Seuses zukommt. Enders und Gnädingers Art. ergänzen sich hervorragend.

Insgesamt also ein gelungener Sbd, der zu einem besseren Verständnis von Heinrich Seuses Spiritualität, v. a. auch was ihre Quellen anlangt, beiträgt.

In der gleichen Reihe erschien 1999 ein Bericht über eine Tagung zu Gebet und Meditation bei den Wüstenvätern *„Neige das Ohr deines Herzens!"*.[56] Der Bd vereinigt drei Tagungsbeiträge und fünf weitere Art. aus der Zeitschrift „Erbe und Auftrag". Es sollen hier nur die Tagungsbeiträge besprochen werden.

Nikolaus Egender, Altabt der Dormitio Abtei in Jerusalem, legt einen Beitrag zu *„Gebet und Meditation nach dem Asceticon des Abba Isaias"* (9–19) vor.

[53] **Zink,** Jörg: **Dornen können Rosen tragen.** Mystik – Die Zukunft des Christentums. – Stuttgart: Kreuz 1997. 460 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3–7831–1584–1.

[54] **Sudbrack,** Josef: **Gottes Geist ist konkret.** Spiritualität im christlichen Kontext. – Würzburg: Echter 1999. 472 S., geb. DM 68,00 ISBN 3–429–02078–6.

[55] **Heinrich Seuse – Diener der Ewigen Weisheit,** hg. v. Jakobus Kaffanke. Mit Beiträgen von Markus Enders, Raphaela Gasser, Louise Gnädinger, Alois M. Haas. – Freiburg: Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg 1998. 160 S., DM 22,00 ISBN: 3–928698–15–X.

[56] **„Neige das Ohr deines Herzens!"** Gebet und Meditation bei den Wüstenvätern. Mit Beiträgen von Nikolaus Egender, Judith Pauli, Pia Luislampe, Theresia Heither und Christoph Joest, hg. v. Jakobus Kaffanke. – Freiburg: Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg 1999. 123 S., DM 18,80 ISBN: 3–928698–17–6.

Der sehr informative Art. gibt zunächst die Diskussion um die Autorenschaft des Asceticons kurz wieder und faßt die biographischen Daten des Isaias von Gaza, soweit bekannt, zusammen. Der zweite Teil hat die Gebets- und Meditationspraxis des Asceticons zum Gegenstand, die Egender als „Kellion-Frömmigkeit ägyptischer Tradition" (15) mit Eigenzügen charakterisiert. Diese Eigenzüge werden im dritten Teil behandelt und erweisen das Asceticon und seinen wahrscheinlichen Autor Abba Isaias als wichtiges Zeugnis einer Entwicklung zu echter Jesusfrömmigkeit, in dem „die Nähe des Menschen Jesus spürbar" (16) wird. Dies hebt das Asceticon aus dem frühen Schrifttum heraus, dem dies so nicht geläufig ist und offenbart fast mittelalterlich anmutendende Züge. Ein kurzer Abriß zur Wirkungsgeschichte schließt diesen mit Gewinn zu lesenden Beitrag ab. Umso bedauerlicher ist es, daß es vom Asceticon noch keine kritische Ausgabe und keine deutsche Übersetzung gibt. Wäre dies nicht ein lohnendes Projekt für die von Herder herausgegebenen Fontes Christiani?

Der zweite Beitrag der Tagung von Pia Luislampe, Benediktinerin aus Dinklage, beschäftigt sich mit *„Staunen, Bewunderung und Gebet bei Basilius von Caesarea"* (30–44). Der Vf.in gelingt es sehr anschaulich und gleichzeitig präzise, die geistliche Bewegung nachzuzeichnen, die Basilius von Caesarea in seinen Schriften darstellt. Beginnend mit biographischen Vorbemerkungen führt sie über die Stichworte „Gott finden in allen Dingen", wozu Staunen, Bewunderung und Lobpreis gehören (33–36) über „Das Gedenken Gottes" (36–39) zur Darstellung des Verhältnisses von „Gebet und Heiliger Geist" (40–43), um abschließend deutlich zu machen, wie organisch Basilius die geistliche Entwicklung beschreibt. Durch die Wahrnehmung alltäglicher Dinge öffnet sich der Mensch für das Staunen über die Schöpfung Gottes. „Und bereits in diesem Staunen und der Bewunderung ist der Heilige Geist anwesend, als derjenige, der zur Dankbarkeit und zur Liebe führen will." (44) Luislampes Beitrag gelingt es einmal mehr, deutlich zu machen, daß nicht die Askese das prägende Element des alten Mönchtums war, sondern daß die Askese einem Ziel diente, nämlich „die Erinnerung an Gott eingeprägt wie ein Siegel in uns zu tragen, um zu einer dauernden Haltung der Dankbarkeit zu gelangen". (44) Das Ziel ist nicht die Übung, die Askese, sondern die Haltung. Dies sei all jenen noch einmal gesagt, die nicht müde werden, sich bei den durchaus vorkommenden Auswüchsen mönchischer Askese aufzuhalten und diese überzubewerten.

Leider sind die Fußnoten des Beitrags nicht sehr sorgfältig ediert. Nur einmal (Anm. 2) wird die Bibliothek der Kirchenväter als Quelle angegeben, ebenso nur einmal (Anm. 32) die Patrologia Graeca. Alle anderen Zitate werden zwar mit Autor, Schrift und Kapitelnummer angegeben, die verwendete Ausgabe aber verrät die Vf.in nicht. Auch die bibliographischen Angaben zum Beitrag „Hésychasme et Prière" von I. Hausherr (zitiert in Anm. 25, 27, 30 und 31) sind unvollständig. Die Vf.in schließt ihren Beitrag mit einem Gedicht von Silja Walter. Dieser Abschluß mag sich in einem Vortrag ganz gut machen, er ist aber spätestens in der schriftlichen Form problematisch. Der plötzliche Wechsel von durchaus auf guten Niveau sich bewegender theologisch-spiritueller Prosa zur Poesie macht letztere zum schmückenden Beiwerk, d. h. entwertet sie, abgesehen davon, daß Silja Walters Poesie leider nicht das Niveau der Prosa eines Basilius erreicht.

Der letzte Tagungsbeitrag von Theresia Heither, Priorin der Benediktinerinnen-Abtei Mariendonk, beschäftigt sich mit *„Origenes' ‚Mystikverständnis' in seinem Hoheliedkommentar"* (95–111). Der flüssig geschriebene Beitrag bietet eine gute Einführung in die Bedeutung der inneren Sinne und betont damit den sinnlichen und auf die Betrachtung des Wortes Gottes zentrierten Charakter der Mystik bei Origenes. Manchmal wünschte man sich als Leser mehr Details, besonders die Einführung „Das patristische Mystikverständnis" (96–99) ist sehr grob geraten. Leider sind auch bei diesem Beitrag die Fußnoten unvollständig, die Vf.in verrät anders als in ihrem zweiten Beitrag (45) ihre Quelle nicht.

Insgesamt ist dieser von Jakobus Kaffanke herausgegebene Bd empfehlenswert, jedoch wünscht man sich als interessierter Leser bei manchen Art. einen sorgfältigeren wissenschaftlichen Apparat und eine bessere Edition der Beiträge durch den Hg.

In einem kleinen Beitrag zu Thomas von Aquin bezeichnete Karl Rahner in den sechziger Jahren die nach Thomas zunehmende Trennung von theologischer Wissenschaft und geistlichem Leben als einen „gräßlichen Unterschied".[57] Dieser Unterschied hatte und hat fatale Folgen, die sich nach Rahner darin äußern, daß die theologischen Bücher oft zu ungeistlich und die geistlichen Bücher oft zu untheologisch sind, daß die Versuchung besteht v. a. bei Klerikern, das Theologiestudium als notwendiges Übel auf dem Weg zum Priestertum in Kauf zu nehmen, sich später aber „aus den kleinen, abgeleiteten Rinnsalen einer sekundären frommen Literatur zu nähren und nicht aus der Schrift und aus der hohen Theologie der Väter und großen Theologen".[58]

Daß Theologie eine geistliche Dimension hat und wichtig für das geistliche Leben ist, machen die gesammelten Beiträge des Rahnerschülers und bedeutenden Münsteraner Dogmatikers Herbert Vorgrimler deutlich. Unter dem Titel *„Gottesgedanken Menschenwege"* sind kleinere Beiträge und Predigten des Theologen veröffentlicht[59], die sich im Ton deutlich unterscheiden wollen: „Die wiederholten Versuche, den religiösen Glauben zu leben, rufen mehr Fragen als Antworten wach. So ist der Ton dieser Besinnungen nachdenklicher und gedämpfter als der in einer bestimmten heutigen Literatur zur Glaubens- und Lebenshilfe, nach der Glauben einfach froh macht, lustvoll und schön ist." (5)

Die 20 gesammelten Beiträge, von denen die Hälfte bisher unveröffentlicht ist, und die andere Hälfte an z. T. nicht so einfach zugänglichen Stellen veröffentlicht waren, sind sehr unterschiedlich in ihrer Thematik, aber sehr verwandt in der Haltung und der Vorgehensweise. Es ist die Vorgehensweise des systematischen Theologen, der differenziert, der versucht, genau hinzuschauen und zu formulieren, der auf Widersprüche aufmerksam macht und der sich seiner Grenzen bewußt ist. Vorgrimler liefert damit ganz in der Spur seines Lehrers Rahner und doch in unverwechselbarer Prägung ein Beispiel, daß saubere, differenzierte Theologie und Frömmigkeit keine Gegensätze sind, daß sie aufeinander bezogen sind und bleiben und daß diese Bezogenheit für beide fruchtbar ist. Deutlich wird immer wieder die Achtung Vorgrimlers vor dem gelebten Glauben in seinen verschiedenen Ausdrucksformen und es ist diese Achtung und nicht theologische Überheblichkeit oder gar theologischer Zynismus, die ihn fragen und In-Frage-Stellen läßt. Vorgrimler löst Spannungen nicht auf, gibt keine vorschnellen Antworten und benennt die Möglichkeiten und Grenzen des „Gottdenkens" deutlich. Dieses in der jüdisch-christlichen Tradition stehende Gottdenken, so macht er im ersten Beitrag *„Der allgegenwärtige und verborgene Gott"* deutlich, „kann ein wichtiges Korrektiv dagegen sein, daß das arme Ich sich als Maß selbst der Gotteswirklichkeit ansieht." (9) Es ist ein wichtiges Korrektiv gegen den zu einfachen und kindischen Glauben, in dem alles fraglos aufgeht und der ein in sich geschlossenes System schafft, das sehr schnell zum Zwangssystem wird. „Wir bringen Fragen und mögliche Antworten nicht auf einen Nenner, es gibt kein System, in dem am Ende alles stimmen würde. Wie Gott ist, was also sein Wesen ist, bleibt verborgen. Für die Fragenden bleibt nur die Hoffnung, er möge sich als so unendlich Großer erweisen, daß er Gegensätze in sich aushalten kann, die wir auf keinen Fall in uns aushalten können." (15) Karl Rahner zitierend insistiert Vorgrimler darauf, daß das kindliche Erlebnis des nahen und helfenden Gottes unvermeidlich der Ernüchterung, dem Erwachsenwerden weichen muß. Wenn dieses Bild in die Brüche geht, „dann erfahren wir seine Gegenwart als Verborgenheit. Gott offenbart sich uns als der Verborgene". (14) Vorgrimler stellt sich damit in die bedeutende jüdisch-christliche Tradition theologischer Reflexion über das Leben mit Gott, die immer wieder die Notwendigkeit des Wachstums, des Erwachsenwerdens betont hat und die den Zweifel und das Zerbrechen von Gottesbildern als wichtiges dynamisches Element des geistlichen Weges (z. B. als Dunkle Nacht oder Trockenheit) verstanden hat: „Da Gott spürt, daß sie [die Menschen, die einen geistlichen Weg gehen] bereits ein klein bißchen gewachsen sind, nimmt er sie von der süßen Brust weg, damit sie nun erstarken und aus den Windeln herauskommen, läßt sie von seinen Armen herab und gewöhnt sie daran, auf eigenen Füßen zu gehen. Dabei verspüren sie etwas ganz Neues, denn für sie hat sich alles auf den Kopf gestellt."[60] Doch Vorgrimler hinterfragt nicht nur den zu einfachen und glatten Glauben, er hinterfragt auch zu einfache und glatte theologische Positionen, die einen theologischen Popanz als Feindbild aufbauen, um sich dann daran zu profilieren, so etwa in seinen Beiträgen zur Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann: „Glaube und Geschichte" (68–75) und „Sühne und Opfer" (94–101). In einer Rede anläßlich der Verleihung der Theologischen Diplome formuliert Vorgrimler, nach seinem Glauben befragt: „Es handelt sich um einen Weg, wie gesagt um eine Bewegung, d. h.: nicht um einen Besitz, nicht um letzte Sicherheit. Der Weg bedeutet Suche, Krisen, Ermutigungen, Niederschläge. Der Glaube bietet keinerlei fertige und feste Lösungen aller Lebensfragen an. Er bedeutet vielmehr, alle Fragen nach vorwärts offenzuhalten, sie niemals in Resignation, Pessimismus oder Optimismus für abgeschlossen zu erklären." (153)

Auf gleichem theologischen Niveau und in der gleichen Schule bewegt sich Elmar Klingers hervorragendes kleines Büchlein zur spirituellen Theologie Karl Rahners, das eigentlich für jeden Studenten / jede Studentin der Theologie zur Pflichtlektüre gehören sollte, deshalb sei es hier ausdrücklich erwähnt und gewürdigt.[61]

Von Margot Schmidt und Fernando Domínguez Reboiras herausgegeben erschien in der Reihe Mystik in Geschichte und Gegenwart eine FS für den Hg. der Reihe und anerkannten Kenner der mystischen Tradition Prof. Helmut Riedlinger zu seinem 75. Geburtstag.[62] Der Titel *„Von der Suche nach Gott"* umschreibt das breite

[57] Rahner K.: Thomas von Aquin, in: Ders.: Glaube, der die Erde liebt, Freiburg 1966, 149–153, hier 152.

[58] Ebd.

[59] **Vorgrimler,** Herbert: **Gottesgedanken Menschenwege.** Meditationen und theologische Besinnungen. – Altenberge: Oros 1996, 193 S., kt DM 32,00 ISBN: 3–89375–138–6.

[60] Johannes vom Kreuz, Die Dunkle Nacht I,8,3; zitiert nach: Johannes vom Kreuz, Die Dunkle Nacht. Vollständige Neuübersetzung, Freiburg 1995, 59f.

[61] **Klinger,** Elmar: **Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken.** Zur spirituellen Theologie Karl Rahners. – Würzburg: Echter 1994. 60 S., kt DM 12,80 ISBN: 3–429–01614–2.

[62] **Von der Suche nach Gott.** Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag, hg. v. Margot Schmidt / Fernando Domínguez Reboiras. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1998. 809 S. (Mystik in Geschichte und Gegenwart, Abt. I Christliche Mystik, 15), DM 58,00 ISBN: 3–7728–1922–2.

Spektrum in dem sich die 41 Beiträge renommierter Wissenschaftler bewegen. Das Feld wurde in vier Hauptkategorien unterteilt. Die umfangreichste mit 17 Beiträgen bildet „Mystik und Spiritualität". „Hermeneutik und Theologie des Mittelalters" umfaßt 13 Beiträge. Zwei Beiträge beschäftigen sich mit der „Mariologie" und neun Art. mit „Naturwissenschaft und Theologie". Dieser Bd dokumentiert den gelungenen Versuch, das Thema der Gottsuche auf wirklich breiter Basis und hohem wissenschaftlichen Niveau durchzubuchstabieren, es als Grundströmung verschiedenster Kanäle herauszustellen und als bewegtes Staunen selbst hinter den Gedanken eines Agnostikers zu entdecken. (Hausmann, Rudolf: Natürliche Theologie: Gedanken eines Agnostikers, 663–670).

Die Fülle von 41 Beiträgen kann hier nicht bewältigt werden, deshalb sollen einige Beiträge exemplarisch besprochen werden.

Wolfgang Böhme, Akademiedirektor i. R. und Mitbegründer der Gesellschaft der Freunde christlicher Mystik, in deren Vorstand Helmut Riedlinger viele Jahre mit ihm zusammenarbeitete, unternimmt den interessanten Versuch *„Sieben Grunderfahrungen der Mystik"* zu benennen und im Untertitel zu fragen: „Sind sie auch heute noch möglich?" (173–185) Die Auswahl der sieben Erfahrungen: Nähe Gottes; Alles ist Gnade; Gott im Menschen; Aufenthalt im Heiligtum; Ertrag dein Leiden; Der göttliche Augenblick und Erfahrung der Nichterfahrung, ist begründet, wenn auch in der scheinbar gleichwertigen Gewichtung fraglich. V. a. der Aspekt des Tuns, der Werke kommt zu kurz und wird fast versteckt hinter der Überschrift „Aufenthalt im Heiligtum", das Spannungsfeld Mystik und Politik fehlt ganz. Der Vf. schafft es nicht, den Geruch der reinen Innerlichkeit zu vertreiben und es bleibt am Ende der schale Nachgeschmack, daß man wieder einmal bekannte Positionen vernommen hat, die auch noch offensichtliche und etwa auch im Rahmen der o. g. Gesellschaft immer wieder diskutierte und problematisierte Mängel transportieren.

Böhme betont zwar: „Gerade auch für den Mystiker gehören Gottesliebe und Nächstenliebe, Gottzugewandtheit und weltgestaltendes, dem Nächsten dienendes Handeln eng und unabdingbar zusammen." (180), allerdings kann er diese Gleichgewichtigkeit nicht lange ertragen, sondern muß am Ende feststellen: „Der ‚echte Mystiker' wird in der Tat ‚im Gegenüber und Einssein von Gott und Seele' nicht Halt machen. Aber er wird auch nicht einfach ‚hindurcheilen' wollen, als wären Gestaltung und Aufbau der Kultur das Eigentliche, um das es geht, und das Gegenüber zu Gott eben doch weniger wichtig und entscheidend. In Wahrheit ist es gerade umgekehrt: ..." So eindeutig wie Böhme hier tut ist das nun wiederum nicht, der von ihm zitierte Meister Eckhart formuliert klar: „Gesetzt nun, daß es [Innigkeit und Andacht] voll und ganz Liebe sei, so ist es doch das Allerbeste nicht. Das wird aus folgendem deutlich: Man soll nämlich von solchem Jubilus bisweilen ablassen um eines Besseren aus Liebe willen und um zuweilen ein Liebeswerk zu wirken, wo es dessen not tut, sei's geistlich oder leiblich. Wie ich auch sonst schon gesagt habe: Wäre der Mensch so in Verzückung, wie's Sankt Paulus war, und wüßte einen kranken Menschen, der eines Süppleins von ihm bedürfte, ich erachtete es für weit besser, du ließest aus Liebe von der Verzückung ab und dientest dem Bedürftigen in größerer Liebe."[63]

Böhme trifft eine eindeutige Vorentscheidung und wird damit der Tradition und ihren Fragen nicht gerecht. Das Kap. mündet in den lamentierenden Allgemeinplatz, daß die Folgen des Handelns ohne die Verbindung zu Gott einzubeziehen überall zu sehen seien. Einen ähnlichen Ton schlägt der Vf. im nächsten Kap. „Ertrag dein Leiden!" an, wenn er eine Ursache in der Hilflosigkeit dem Leiden und Sterben gegenüber darin sieht, „daß wir den Gekreuzigten aus dem Blick verloren haben, daß uns sein Opfer nichts mehr bedeutet, daß viele nicht mehr glauben, daß in seinem Sterben die Welt errettet, in seinem Tod aller Tod überwunden ist". (182) Wer sich nach Auschwitz und angesichts der breiten Theodizeediskussion in der Theologie so naiv und unbedarft zu diesem Thema äußert, ohne auch nur diese Problematik auch in ihrer politischen Dimension zu erwähnen und das noch als Grunderfahrung der Mystik versteht, der leistet der Mystik im theologischen Raum keinen guten Dienst.

Ganz anders geht da Josef Sudbrack in seinem gleichermaßen informativen wie anregenden Art. zu *„Mystikforschung und pluralistische Religionstheologie"* (187–205) vor. Sudbrack benennt und diskutiert gegenwärtige Positionen, die z. T. Trendcharakter haben. „Nicht gleichgültige und gleichmachende Toleranz, als sei alles dasselbe ..., auch keine sektiererische Abschottung, sondern Ehrfurcht vor der fremden Überzeugung als Basis des Miteinander-Sprechens." (189) Das formuliert Sudbrack als Voraussetzung und kommt nach Behandlung der Problematik von Sprache und Gotteserfahrung zur Überzeugung, daß die Suche nach Gemeinsamkeiten der großen Religionen nur auf der Basis persönlicher Betroffenheit und mystischem Ergriffensein sinnvoll und überzeugend ist: „In dieser offenen Sehnsucht [für den je größeren Gott, die jede Erfahrung von Gott um Gottes willen lassen muß] – nicht in irgendwelchen vergleichbaren Erfahrungseigentümlichkeiten – liegt ein gemeinsamer Grund, den die Religionen und ihre Mystiker gemeinsam haben; oder noch vorsichtiger gesagt: ein gemeinsamer Grund, den sie alle suchen." (205) Ergriffenheit, Ehrfurcht, Behutsamkeit, Vorsicht, Sudbrack bleibt damit in der Sprache der Mystik und stellt sich nicht theologisch analytisch darüber, das macht den Wert seines Beitrags aus!

[63] Meister Eckhart: Reden der Unterweisung 10; zitiert nach: Meister Eckhart: Werke II, hg. u. komm. v. Niklaus Largier. Frankfurt a. M. 1993, 363.

Klaus Reinhardts Beitrag beschäftigt sich mit *„Erfahrung und Theologie der Liebe Gottes. Die Auslegung des Hohenliedes bei Teresa von Avila und Jerónimo Gracián"* (109–129). Hintergrund dieser Betrachtung ist das neue Interesse an den Betrachtungen der Hl. Tersa von Avila zum Hohenlied[64]. Reinhardt beschreibt das Neuzeitliche des Textes mit dem Geist der Freiheit der Braut, aus dem heraus die Hoheliedauslegung verfaßt sei. Es handelt sich um die erste Hoheliederklärung durch eine Frau (110). Letzteres ist formal wohl richtig, vom Umfang her (Teresa äußert sich zu fünf Versen) und von der Bedeutung her, die das Hohelied etwa bei Mechthild von Magdeburg (Mechthild zitiert nach den Psalmen das Hohelied am häufigsten und zwar quer durch alle 8 Kap. des Hohenliedes[65]) hat, muß man dies zumindest relativieren, was Reinhardt ansatzweise auch tut (115). Interessant an Reinhardts Art. ist die Behandlung der Meditationen Teresas unter Berücksichtigung des Kommentars ihres Freundes und Weggefährten Jerónimo Gracián, der seine Arbeit als die eines Silberschmieds bezeichnet, der die kostbaren Perlen und Edelsteine Teresas gefaßt habe (115). Dabei wird deutlich, daß Teresa wesentlich unbefangener an die Auslegung herangeht, v. a., wenn es um die Interpretation der erotischen Bilder geht. Dabei beruft sie sich ausdrücklich auf göttliche Inspiration, der ihr die Einsicht in die Bedeutung der Verse geschenkt habe (111). Sie preist die Nichtwissenden und damit die Nichtgelehrten (v. a. wohl Frauen) selig, weil sie die Größe Gottes erfahren und, sollte Gott ihnen die Einsicht schenken, zu einem inneren Verständnis der Texte gelangen (119). Bei diesen Bemerkungen spielt sicher Teresas Opposition gegenüber der Mißachtung der Frauen im geistlichen und kirchlichen Leben durch die Männer der Hierarchie und ihr einerseits mißtrauisch-ironisches, andererseits im Sinne der kritischen Prüfung achtungsvolles Verhältnis zu den Theologen eine Rolle. Reinhardt stellt sehr beeindruckend nicht nur die Meditationen Teresas dar, sondern auch die Konsequenzen, die sich aus ihren Betrachtungen für Gottes- und Menschenbild ergeben (121f). Gracián als Theologe ist nun gerade hier in seinen Anmerkungen deutlich zurückhaltender, wenn es etwa um die Aussagen des Hohenliedes über die sinnliche Liebe und Leidenschaft und ihre Aussagekraft bzgl. der Gottesbeziehung geht (122). Obwohl ihn sicher die Achtung vor Teresa leitet, er sie vehement gegen Angriffe verteidigt (114f) und immer natürlich das Eingreifen der Inquisition fürchten muß, kommt darin doch eine wichtige Tendenz zum Ausdruck, daß nämlich die theologische Betrachtung versucht, die Bilder und damit auch das Gottesverhältnis zu enterotisieren. Reinhardt kann Gracián am Ende wohl zu Recht bescheinigen, daß er die übernommene Rolle des theologischen Beraters geschickt ausgefüllt und die von subjektiven Erfahrungen des Geistes geprägten Betrachtungen Teresas in die kirchliche Tradition eingebunden hat, ohne dabei den Geist selbst auszulöschen (128). Die abschließenden Bemerkungen Reinhardts, die sich auf das Verhältnis von geistlicher Schriftauslegung wie sie Teresa betreibt und historisch-kritischer Exegese beziehen, beschreiben eine Diskussion bzw. eine Tendenz, sind aber in ihren Ausschließlichkeitsformulierungen nicht geeignet, wirklich zum Dialog beizutragen. Reinhardt beschreibt den Anspruch der historisch-kritischen Methode, „durch philologische und historische Forschung den eigentlichen Sinn des Textes zu eruieren" (128) und merkt kritisch an: „Man fragt sich, ob nicht auch die historisch-kritische Exegese ... etwas, vielleicht sogar das Wichtigste, verloren hat, nämlich den Geist der Schrift in seiner ganzen Fülle." (129) Formulierungen wie „eigentlicher Sinn" oder „das Wichtigste verloren" sind nicht dazu angetan, die vermeintliche Konkurrenz abzubauen. Die Spannung kann auch nicht im Gegeneinander, sondern nur im Miteinander gelöst werden. Hier treffen im Rahmen der Schriftauslegung wissenschaftliche Theologie und Frömmigkeit bzw. Spiritualität aufeinander und werden oft gegeneinander ausgespielt. Dabei ginge es um ein Nebeneinander und letztlich um ein Miteinander.

Die Kirche hat mit der Ernennung von Teresa von Avila zur Kirchenlehrerin (neben Katharina von Siena und neuerdings auch Therese von Lisieux) deutlich gemacht, daß sie in einer Reihe steht mit Augustinus, Gregor dem Großen, Thomas von Aquin, Bonaventura usw. und damit unterstrichen, daß hohe Theologie gerade auch im Sinne der Wissenschaftlichkeit für die Lehre der Kirche wichtig und bedeutsam ist, daß aber die Lehre vom geistlichen Weg, von der Beziehung zu Gott wie sie sich etwa in den Schriften Teresas findet gleichermaßen Bedeutung zukommt. Könnte dieses Neben- und Miteinander, das in der Gemeinschaft der Kirchenlehrerinnen und Kirchenlehrer symbolisiert wird, nicht auch einen Weg weisen, das eine zu schätzen ohne das andere verachten zu müssen, sondern beide Formen des Fragens und Suchens nach Gott, beide Formen der Schriftauslegung in ihrer Kompetenz und ihrer Bedeutung ernst zu nehmen?

Philosophie

Auch im Rahmen der Philosophie werden Themen aus dem Bereich von Spiritualität und Mystik zum Gegenstand von Publikationen. Als Beispiel sei hier Wilhelm Schmidt-Biggemann mit seinem historischen Werk zur *„Philosophia perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neu-*

[64] Vgl. Stoll, André: Die poetischen Paradiese des Ichs: Teresa von Avilas „Von der Liebe Gottes", Weinheim 1994.

[65] Vgl. Bibelstellenregister: Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit, a. a. O., 415f.

zeit"[66] genannt. Die Definition von Spiritualität ist natürlich sehr offen: „Spiritualität ist als diejenige Theorie verstanden, die, ausgehend von einem ersten Grund, die Welt durch eine geistige Ordnung bestimmt sah. Die Beschreibung, wie diese Ordnung verlorenging und wie der Restitutionsprozeß aussieht, in dem sie erneut verwirklicht werden sollte, war von der Spätantike bis ins Zeitalter der europäischen Frühen Neuzeit kontinuierlicher Gegenstand der ‚Philosophia perennis'." (11) Dieser Entwicklung geht der Vf. kenntnisreich und detailliert nach. Das Buch ist eine historische Fundgrube.

Mit der Mystik bei Husserl und Heidegger beschäftigt sich eine Studie, die Eckard Wolz-Gottwald mit dem Titel *„Transformation und Phänomenologie"* vorgelegt hat.[67]

Im *ersten Teil* erläutert der Vf. seine begrifflichen und historischen Grundlagen unter dem Titel „Die philosophische Mystik als transformative Philosophie" (23–74). Als Grundmodell wählt er die „restauration" des „oculus triplex" nach Hugo von St. Viktor. Im weiteren wendet er dieses Grundmodell nach jeweils einem Teil der Einführung („Die Transzendentale Phänomenologie Edmund Husserls" [75–130] und „Die philosophischen Wege Martin Heideggers" [163–284]) auf Husserl („Die Mystik der transzendentalen Phänomenologie" [131–162]) und Heidegger („Die Mystik in Heideggers Denken" [285–355]) an. Diese sehr klare und systematisch erarbeitete Struktur erleichtert das Lesen dieser spannenden Untersuchung. Der Versuch einer Zusammenfassung unter dem Titel „Wege transformativer Philosophie" (357–377) schließt das Werk ab und bietet noch einmal eine gute Gelegenheit, das Gelesene zu rekapitulieren und den Gedankengang des Vf.s zu rekonstruieren.

Es handelt sich um eine sehr leserfreundliche philosophische Arbeit, die, und das halte ich für ein Qualitätsmerkmal, auch für nicht in der Philosophie beheimatete Interessierte lesbar und v. a. nachvollziehbar bleibt. In gewisser Hinsicht ist dem Vf. das gelungen, was er in der Tradition Eckharts und Taulers als die Entwicklung vom Lese- zum Lebemeister als den wesentlichen Kern philosophischer Mystik beschreibt (358f). Es ist eine philosophische Arbeit, die nicht nur zum Lesen und zur Reflexion, sondern auch zum Leben und zur Kontemplation anregt bzw. wichtige Anstöße dafür liefert. Transformation ist das entscheidende Stichwort, das sich durch die Untersuchung zieht und wird begriffen als „die grundlegende Voraussetzung für mystisches Erfahren, Denken und Leben." (360) „Dieser transformative Weg ist meist mit einer Übungspraxis verbunden. Es geht um ein Exercitium philosophicum als ein Exercitium spirituale. Auch sie zeigt sich in paradoxer Grundstruktur eines unvermögenden Vermögens. Es gilt, sich einerseits in denkender Übungspraxis zu bereiten. Und doch erscheint hier nichts herstellbar, machbar. Alles bleibt gnadenhaftes Geschenk." (360) Aufgabe der philosophischen Mystik als transformativer Philosophie ist es dabei, „Transformation plausibel zu machen, durch Denken zu fördern und in kritischer Reflexion zu begleiten". (361) Der transformative Wandel im Sinne einer Lösung von herkömmlichen Denk- und Glaubensstrukturen, um das „ganz andere" ins Auge zu fassen, birgt Gefahren, die Wolz-Gottwald nicht leugnet. Eine solche Philosophie der Transformation steht in der Gefahr, in „eine schlechte Unverständlichkeit und ein irrationalistisches Denken zurückzufallen". (376) Der Vf. zählt die Vereinnahmung mancher mystischer Autoren für den Nationalsozialismus und Heideggers Parteinahme für diesen als Beispiele auf.

Wolz-Gottwald versteht seine Arbeit als Beitrag zu einer „kritischen und konstruktiven Aufarbeitung der transformativen Aspekte der modernen Phänomenologie" (377). Dies ist sicherlich für die Philosophie von Bedeutung und muß diskutiert werden. Darüber hinaus versucht diese Arbeit aber über den Begriff der Transformation eine wichtige Brücke zu bauen für den „Trialog" zwischen Mystik, Theologie und Philosophie. Daß dieses Gespräch da und dort in Gang kommt ohne ideologische Scheuklappen oder Vorurteile auf der einen oder anderen Seite wäre zu wünschen.

Kleinere Werke

Der kürzlich verstorbene Heinz Schürmann hat 1997 ein *„Werkbuch für Geistliche Schriftlesung und Inneres Gebet"* herausgebracht[68]. Diese Kombination von Schrift und Gebet markiert das Herzensanliegen dieses mutigen Theologen, der nach seiner Habil. 1952 in Münster/W. 1953 auf den Lehrstuhl für ntl. Exegese in Erfurt berufen wurde und diesen bis zu seiner Emeritierung 1978 also zu Zeiten der DDR innehatte.

So dient auch dieses Werkbuch dem Vertraut-Werden mit der Schrift durch die tägliche Beschäftigung mit ihr[69], jedoch nicht in distanzierter Weise, sondern als Quelle für das Innere Gebet, den Dialog mit Christus, für den Schürmann auf jeder Seite und für jeden Tag fünf Anregungen formuliert. So kommt ein Jahr der Jesusbegegnung zusammen und darauf kommt es ihm an: „Solche Jesusgemeinschaft ist das Gut aller Güter, dem nichts vorgezogen werden sollte. Wer diesen Schatz gefunden hat, hat sein wahres Leben gefunden, sein wahres Selbst. In täglicher Jesusbegegnung können wir die Freundschaft Jesu erfahren: ‚Nicht mehr Knechte nenne ich euch …; vielmehr habe ich euch Freunde genannt' (Joh 15,15)." (7f) Die Anleitung für Schriftlesung und Inneres Gebet mit Hilfe des Jesusgebetes (10–26) mit zahlreichen Hinweisen aus der reichen Erfahrung des Vf.s und die Nachbemerkungen des Hg.s mit pastoralen Anregungen (378–381) machen das Buch wirklich zu einem Werkbuch, das nicht gelesen, sondern „getan" werden will.

Carlo Maria Martini, Jesuit, Theologe, Erzbischof von Mailand, Kardinal und geistlicher Autor, der bei der europäischen Bischofssynode mit dem Vorschlag, ein Konzil einzuberufen, Aufsehen erregte, fragt 1997 in einem kleineren Werk nach den Spuren des Heiligen Geistes in unserer Welt heute.[70]

Dabei versucht er einerseits Mut zu machen und solche Spuren aufzuzeigen, andererseits aber auch auf Kriterien der „Unterscheidung der Geister" aufmerksam zu machen. Er stimmt nicht in die undifferenzierte Preisung der sog. neuen geistlichen Bewegungen ein, wie viele seiner Kollegen in der kirchlichen Hierarchie. Er lobt diese Bewegungen ausdrücklich, macht aber auch auf Gefahren der Überidentifikation und der Abhängigkeit von einer Führergestalt aufmerksam (14f). Gleichzeitig betont er mit Berufung auf seine Erfahrungen als Bischof das Wirken des Geistes auch im „gewöhnlichen" Ambiente der ordentlichen Seelsorge (15–17). Martini möchte „eine Hilfestellung geben, damit wir zwei Elemente ins rechte Gleichgewicht bringen: – zum einen den Respekt vor dem je eigenen Weg eines jeden einzelnen; denn jeder hat ein Recht darauf, in aller Freiheit zu wachsen und zu reifen; – zum anderen die gemeinschaftliche Dimension, die Begeisterung, die aus dem Eingebundensein in die verschiedenen Gruppen und Gemeinschaften innerhalb der einen großen Gemeinschaft der Kirche erwächst". (19) Damit beschreibt Martini ein wesentliches Spannungsfeld geistlichen Lebens, nämlich die Spannung zwischen der notwendigen Individualität des geistlichen Weges in Freiheit und seiner Eingebundenheit in eine konkrete und das bedeutet natürlich nicht ideale Gemeinschaft. Martini versucht in seiner sehr eingängigen und einfachen Art der Auslegung der Gaben des Geistes einen wahrhaft katholischen Weg in diesem Spannungsfeld, nämlich die Spannung nicht aufzulösen, sondern zu erhalten, sie aber „aufzuheben" in die je größere Erfahrung des Hl. Geistes, des „Spiritus semper major".

Die im zweiten Teil des Büchleins abgedruckten Auszüge aus einem Brief des Kardinals an die Familien seiner Diözese werben um das Wahrnehmen der alltäglichen Geisterfahrungen, um den Blick und die Aufmerksamkeit für das Unscheinbare und die Unscheinbaren. Dem Anliegen wäre besser gedient gewesen, wenn der Brief in Gänze abgedruckt worden wäre.

Mit dem gleichen Spannungsfeld Individuum und Gemeinschaft beschäftigt sich ein weiteres Buch des Verlages Neue Stadt. Unter dem Titel: *„Christsein in Gemeinschaft"* bietet der Exeget am Institut Mistici Corporis der Fokolarbewegung (Lopiano), Gérard Rossé, bibeltheologische Reflexionen zu den johanneischen Schriften.[71]

Anders allerdings als Martini hält Rossé die Spannung nicht aus, sondern löst sie schon im Vorwort zugunsten eindeutiger Präferenz der Gemeinschaft auf. Er scheut nicht Allgemeinplätze, gekleidet in rhetorische Fragen: „Hat man nicht oft, etwa in manchen Ausprägungen der Mystik, Gemeinschaft mit Gott auf ein individualistisches Allein-mit-Gott-allein verkürzt?" (5) Wenn dies der Fall wäre, würde man nicht von Mystik sprechen, denn diese hat immer als Unterscheidungskriterium den Gemeinschaftsbezug betont. Das ganze Vorwort ist davon erfüllt, daß Rossé etwas zeigen will, nämlich, daß Johannesevangelium und 1. Johannesbrief nicht heilsindividualistisch zu verstehen seien, sondern „warum und in welcher Weise Johannes christliches Leben als gemeinschaftliche Existenz versteht". (7) Rossé zitiert als Unterstützung den renommierten Johanneskommentar von Rudolf Schnackenburg, um sein Vorhaben zu stützen. Der entscheidende Unterschied ist aber, daß Schnakenburg im 3. Teil seines Kommentars ein Ergebnis seiner diffizilen exegetischen Arbeit formuliert, das Rossé zur Folie seiner Betrachtung macht. Diese ist damit nicht mehr ergebnisoffen, sondern Rossé will etwas demonstrieren.

Daß dabei der Text da und dort unter die Räder dieser Vorentscheidung kommt, ist nicht verwunderlich. Trotz der in weiten Teilen durchaus nachvollziehbaren Gedanken bleibt der Eindruck, daß hier

[66] **Schmidt-Biggemann,** Wilhelm: **Philosophia perennis.** Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998. 850 S., geb. DM 148,00 ISBN: 3–518–58261–5.

[67] **Wolz-Gottwald,** Eckhard: **Transformation und Phänomenologie.** Zur Mystik bei Husserl und Heidegger. – Wien: Passagen Verlag 1999. 398 S. (Philosophische Theologie, 11), kt DM 98,00 ISBN: 3–85165–326–2.

[68] **Schürmann,** Heinz: **Ein Jahr der Jesusbegegnung.** Die Evangelien der liturgischen Leseordnung für Werktage ins Gebet genommen. Ein Werkbuch für Geistliche Schriftlesung und Inneres Gebet, hg. v. Paul Christian. – Paderborn: Bonifatius 1997. 400 S., kt mit Lesebändchen DM 39,80 ISBN: 3–87088–979–9.

[69] Die Auswahl orientiert sich an den Evangelien der liturgischen Leseordnung für die Werktage und bringt diese ganz oder in Auszügen.

[70] **Martini,** Carlo Maria: **Spuren des Heiligen Geistes.** Beobachtungen und Anstöße. – München: Neue Stadt 1998. 93 S., geb. DM 19,80 ISBN: 3–87996–385–1.

[71] **Rossé,** Gérard: **Christsein in Gemeinschaft.** Bibeltheologische Reflexionen zu den johanneischen Schriften. – München: Neue Stadt 1998. 143 S., geb. DM 29,80 ISBN: 3–87996–367–3.

ein bestimmtes Gemeinschaftsverständnis biblisch zementiert werden soll. Dem diagnostizierten Heilsindividualismus ist nicht mit Gemeinschaftsideologien zu begegnen, sondern nur in der Anerkennung des berechtigten Individualismus im Sinne der Freiheit der Kinder Gottes unter Betonung der Gemeinschaftsgebundenheit. Im Sowohl-als-auch, das immer in Spannung bleibt, ist die Heilung von beidem zu suchen und bewegt sich offensichtlich auch der Autor des Johannesevangeliums.

Vom Altmeister der Spiritualität in Deutschland, Josef Sudbrack, stammt ein Taschenbuch im Kanisius Verlag mit dem Titel *„Wie ein Kranz aus blühenden Blüten. Zeugen vom Reichtum christlicher Mystik."*[72]

Das Werk ist eine Fundgrube. Kurz und prägnant entfaltet Sudbrack nicht nur einen Blütenkranz, sondern ein Feuerwerk der Themen und Zeugnisse christlicher Mystik. Aufgrund des sehr eingeschränkten Umfangs muß es beim Feuerwerk bleiben, beim Aufblitzen und Aufleuchten des Reichtums bleiben. Zu hoffen ist, daß die Leserinnen und Leser nicht beim staunenden Betrachten stehen bleiben, sondern angeregt werden, sich selbst auf die Entdeckungsreise des Reichtums christlicher Mystik zu begeben. Dafür sind leider die Literaturhinweise am Ende des Büchleins etwas spärlich ausgefallen und bieten fast nur Hinweise auf Werke des Vf.s. Ansonsten ein durchaus faszinierendes Buch, hoffentlich mit „Nachwirkungen".

Spiritualität und Mystik in den Religionen

Annemarie Schimmel, anerkannte Expertin für den Islam und besonders für islamische Mystik, stellt in einem Herder-Taschenbuch der Reihe Spektrum die Frage: *„Wie universal ist Mystik?"*[73] Diese Frage bleibt unbeantwortet, wenngleich die Tendenz des Büchleins in die Richtung geht, die Mystik als universale Strömung in den Religionen zu skizzieren.

Die breite Kenntnis der Quellen und die Auswahl der Texte sind durchaus beeindruckend und geben einen Überblick über mystische Phänomene in den Religionen der Welt. Gleichwohl wirkt die Auswahl auf seiten der christlichen Mystik etwas arm, wobei die Vf.in im Vorwort vermerkt, daß sie von der Sufitradition her die einzelnen Phänomene beschreibt und den Leser einlädt, diese mit seinen Erfahrungen oder Kenntnissen zu vergleichen (9). Die mangelnde Bandbreite der Auswahl ist natürlich ein Vorwurf, den jeder Rez. leicht erheben kann angesichts der Breite der mystischen Tradition und der Schmalheit des Bändchens. Doch bleibt trotzdem ein gewisses Unbehagen am Ende der Durchsicht. Auf seiten des Christentums sind zwar viele wichtige Autorinnen und Autoren zitiert, wenn auch z. B. Teresa von Avila nur einmal mit einem Satz (64), aber die Auswahl der Zitate zeigt eine deutliche Tendenz in Richtung Quietismus. Dies wird verstärkt durch unverhältnismäßig viele Zitate aus dieser Richtung und das Fehlen etwa eines Kap.s zum Thema Mystik und Politik. Enttäuschend ist das Kap. zum Thema Frauen (96), das nur eine Seite umfaßt und diese sich zum größten Teil in einer Aufzählung von Namen erschöpft. Unter der Überschrift „Die Welt als Ort göttlichen Wirkens" (97–99) wird das Verhältnis zur Natur als Schöpfung verhandelt. Hier wie in dem Kap. zum Thema „Wie kann man das Ziel der Suche beschreiben?" (38–45) finden sich keinerlei Hinweise darauf, daß das Ziel der Gottsuche auch mit der positiven Veränderung des Verhältnisses zu den Mitmenschen zu tun hat, ja darin ein Unterscheidungskriterium liegt.

Wie es Teresa in der siebten Wohnung der inneren Burg ausdrückt, also im Zentrum mystischer Erfahrung: „Hierfür ist das Gebet da, meine Töchter, das ist die Bestimmung dieser geistlichen Ehe, nämlich daß ihr immerfort Werke entsprießen, Werke." (Die innere Burg VII,4) „Ich sage es nochmals: allein mit Gebet und Beschauung könnt ihr euer Fundament nicht legen. Wenn ihr nicht nach Tugenden trachtet und euch nicht tätig darin übt, werdet ihr Zwerge bleiben. Ja, Gott gebe, daß dann das Wachsen nimmer stockt; denn ihr wißt doch: Wer nicht wächst, schrumpft ein. Ich halte es für unmöglich, daß die Liebe sich damit begnügt, ständig auf der Stelle zu treten." (Die innere Burg VII,4)

Doch die Frage der Unterscheidung ist nicht das Thema von Frau Schimmel, sondern die Frage nach der Universalität. Sie läßt die Frage des Titels am Ende offen und verweist auf die Vielzahl der Zeugnisse, der Wege, der Typen und Typologien. (115) Sie beläßt es bei der Benennung von Themen wie z. B.: „Sehnsucht nach der Heimat, von der das Herz getrennt ist – das ist ein allen Mystikern gemeinsames Thema." (116)

Darin zeigt sich bei aller Kritik an dem Büchlein, das Annemarie Schimmel die mystische Tradition v. a. des Sufismus sehr gut kennt und deshalb zurückhaltend ist und nicht der Versuchung der Undifferenziertheit erliegt, die die Mystik in einem kurzschlüssigen Welteinheitsmythos zur Überreligion stilisiert. Das Spektrum-Bändchen ist ein Appetithappen, mehr nicht, mehr will es vielleicht nicht sein, allerdings ist dafür das bibliographische Verzeichnis doch etwas dürftig ausgefallen, gerade auch auf dem Hintergrund, daß die meisten Textzitate nicht vollständig belegt sind.

Aus dem Amerikanischen übersetzt wurde das kleine Werk des klinischen Psychologen und Psychoanalytikers Lawrence LeShan mit dem Titel: *„Vom Sinn des Meditierens. Schlüssel zu einem erfüllteren Leben."*[74]

Der Titel markiert schon das Problem. Es wird ein vom Zweck geleiteter Zugang zur Meditation beschrieben und aufgezeigt, der sicher vieles Wichtige enthält, aber der zweckdominiert ist. Auch die vielen Anklänge an die christliche Meditation bestätigen diesen Eindruck, denn LeShans Ziel ist die Selbsterkenntnis, das einander hegen und pflegen, um so zum vollen Menschsein zu gelangen, zur Erkenntnis unseres Beheimatetseins im Universum und dazu, daß dies eine gute Welt für Menschen ist. (153) Das ist eine rosarote Psychologie, die sich dem positiven Denken der amerikanischen Zweckoptimisten verschrieben hat und im Welteinheitsgefühl aufgeht. Christliche Meditation begibt sich auf die Suche nach Gott und bleibt ihm auf der Spur. Dabei werden sich Selbsterkenntnis und Heilung der Beziehungen einstellen, so hoffen die Suchenden.

Doch diese sind nicht das Ziel der Meditation, für die es auch keine Erfolgsgarantie gibt. Bloße Entspannung und rosarotes feeling ist höchstens für die Anfänger auf dem geistlichen Weg zu empfehlen. Es bleibt im Dunkeln, was den Verlag bewogen hat, ein relativ altes Werk (Original 1974) zu übersetzen und herauszubringen, gibt es doch auf dem deutschen Markt wahrlich besseres zum Thema. Daß außer den Werbehinweisen auf die Spektrum Reihe jegliche weiterführende Literatur fehlt, bildet ein weiteres unverständliches Manko.

„Die Botschaft der Mystik in den Religionen der Welt"[75], so ist ein von Hermann Kochanek herausgegebenes Buch betitelt, das aus einer Tagung in der Bildungsstätte der Steyler Missionare in St. Augustin / Bonn erwachsen ist. Das Buch hat ein dreifaches Ziel, nämlich über Ursprung, Bedeutung und Entwicklung mystischer Traditionen in den einzelnen Religionen und Weltanschauungen zu informieren, ihr Spezifikum, gestützt und veranschaulicht durch ausgewählte Quellentexte, zu profilieren und Impulse zum lebendigen Glauben und interreligiösen Dialog zu geben. Die Definition der Einleitung ist entsprechend weit geraten: „Mystik ... geht es um das ganzheitliche Erwachen zum Geheimnis des Göttlichen und zur Erfahrung der wesensmäßigen Einheit von allem in dem göttlichen Urgrund." (19).

Die Beiträge zu den einzelnen Religionen wurden in drei Teile gegliedert: *Mystik des Fernen Ostens* (zur chinesischen, hinduistischen und buddhistischen Mystik, 45–138), *Mystik der Naturreligionen* (zur Mystik in traditionellen afrikanischen Religionen und bei nordamerikanischen Indianern, 141–182), *Mystik der monotheistischen Religionen* (im Judentum, Christentum, Islam,. 185–305). Der *Schlußteil* (309–358) reflektiert den Stellenwert des Christlichen in der gegenwärtigen Gesellschaft und im derzeitigen Religionsdialog.

Zwölf renommierte Vf. (z. B. Michael von Brück, Bardo Weiss, Josef Zapf, Adel Theodor Khoury, Arno Schilson, Josef Sudbrack, Hans Waldenfels) sind vertreten. Die Beiträge sind geprägt von Ehrfurcht vor der religiösen und mystischen Tradition, gerade auch in ihrer jeweiligen Andersartigkeit. Die zitierten Texte dienen nicht nur der Illustration, sondern ergänzen die Beiträge in oftmals sehr gelungener Weise.

Das Buch ist gerade auch für Nichttheologen gut lesbar und vermittelt einen guten Überblick und dies ohne synkretistische Tendenzen, sondern in Differenzierung der Standpunkte, die für das Gelingen eines Dialogs notwendig ist. Die Anmerkungen mit weiterführender Literatur erschließen dem interessierten Leser Wege der Vertiefung. Das Personenregister am Ende (398–400) ist hilfreich, ein Sachregister wäre aber wohl den meisten Lesern dienlicher gewesen.

Zeitschriften

Im 73. Jahrgang erscheint die Zeitschrift *„Geist und Leben"*[76] (bis zum 19. Jg. Zeitschrift für Askese und Mystik). Als *„Zeitschrift für christliche Spiritualität"*, so ihr Untertitel, präsentiert sie Beiträge zu unterschiedlichsten Themen der Spiritualität und Mystik auf einem mittleren Niveau.

[72] **Sudbrack,** Josef: **Wie ein Kranz aus blühenden Blüten.** Zeugen vom Reichtum christlicher Mystik. – Freiburg / Schweiz: Kanisius 1999. 142 S., DM 29,80 ISBN: 3–85764–500–8.

[73] **Schimmel,** Annemarie: **Wie universal ist Mystik?** Die Seelenreise in den großen Religionen der Welt. – Freiburg: Herder 1996. 127 S. (Herder Spektrum, 4484), kt DM 12,80 ISBN: 3–451–04484–6.

[74] **LeShan,** Lawrence: **Vom Sinn des Meditierens.** Schlüssel zu einem erfüllteren Leben. – Freiburg: Herder 1997. 153 S. (Herder Spektrum, 4615), DM 16,80 ISBN: 3–451–04615–6.

[75] **Die Botschaft der Mystik in den Religionen der Welt,** hg. v. Hermann Kochanek. – München: Kösel 1998. 400 S., geb. DM 49,90 ISBN: 3–466–20433–X.

[76] **Geist und Leben.** – Würzburg: Echter 2000 / 73. Jahrgang, 6 Hefte pro Jg., Jahresabonnement DM 69,00 ISSN 0016–5921.

Die Art. sind allgemein verständlich geschrieben und befinden sich meist auf der Höhe der Forschung, verzichten aber auf einen großen wissenschaftlichen Apparat. Die Themen sind bunt gemischt. Unter der Rubrik „Einübung und Weisung" finden sich Anregungen und Impulse zur Gestaltung des eigenen geistlichen Lebens. Die Rubrik „Aus dem Leben der Kirche" behandelt aktuelle Fragen, informiert über Entwicklungen und kommentiert diese. Wichtig sind die Literaturberichte, die ausführlichere Rez.en bieten und die Buchbesprechungen am Ende jeden Heftes zu Büchern, schwerpunktmäßig, aber nicht ausschließlich, aus dem Gebiet der Spiritualität und der Mystik. Der Chefredakteur P. Dr. Franz-Josef Steinmetz SJ achtet auf eine gute Mischung der Themen zwischen Aktualität und historischem Interesse, theoretischen Überlegungen und eher praxisorientierten Beiträgen.

Eine hilfreiche Zeitschrift für alle, die sich für die Themen interessieren, aber auch für alle, die niveauvolle Anregungen für ihr geistliches Leben suchen. Überlegenswert schiene mir die Frage, ob nicht eine thematische Schwerpunktbildung für das jeweilige Heft die Leserfreundlichkeit noch steigern könnte.

Ausdrücklich wissenschaftlich orientiert ist die Zeitschrift *„Studies in Spirituality"*, die seit 1991 vom Titus-Brandsma-Institut in Nijmegen/NL herausgegeben wird. Sie erscheint als Jahrbuch und umfaßt ca. 300 S.n. Die bevorzugte Sprache ist Englisch, es erscheinen aber auch Art. in Französisch, Spanisch und Deutsch (ein bis höchstens drei deutsche Artikel pro Jahr). Jeder Art. schließt mit einem englischen Summary. Seit 1997 finden sich am Ende jeden Bdes Hinweise auf Neuerscheinungen von Büchern zur Spiritualität (international) mit kurzen Inhaltsangaben. Zum Editorial Board gehören Prof. Dr. Kees Waaijman und Prof. Dr. Hein Blommestijn vom Titus Brandsma Institut. Der Advisory Board ist international mit namhaften WissenschaftlerInnen besetzt, u.a. Melquiades Andrés (Caceres – Spanien), Charles André Bernard (Rom – Italien), Elizabeth Dreyer (Silver Springs – USA), Rachel Elior (Jerusalem – Israel), Kaspar Elm (Berlin), Alois Haas (Zürich – Schweiz), Sandra Schneiders (Berkeley – USA) und Philip Sheldrake (Cambridge – England). Die Zeitschrift will wissenschaftliche Art. zu Themen der Spiritualität und Mystik publizieren, damit den internationalen Austausch und Dialog fördern und Spiritualität als wissenschaftliche Disziplin profilieren. Die Palette der Themen und Fragestellungen ist breit, sie reicht von theologischen Fragen und historischen Untersuchungen über grundsätzliche Aspekte und Phänomene der Spiritualität bis zu aktuellen Problemen. Inzwischen wird die Zeitschrift in 33 Ländern gelesen. Sie ist eine der wenigen internationalen wissenschaftlichen Zeitschriften zur Spiritualität, die nicht an eine bestimmte Ordensspiritualität gebunden oder von dieser geprägt sind und ist damit ein wichtiges internationales Publikationsorgan mit gutem Niveau geworden.

[77] **Studies in Spirituality.** – Löwen: Peeters Publishing 1999 / 9. Jahrgang, kt DM 98,00 ISSN: 0926–6453.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott. Dokumentation einer Tagung mit Joseph Kardinal Ratzinger, Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann und Eveline Goodman-Thau in Ahaus, hg. v. Tiemo Rainer Peters / Claus Urban. – Mainz: M. Grünewald 1999. 96 S., kt DM 22,80 ISBN: 3–7867–2169–6

Diesen Bd auf der Ebene theologischer Literatur zu verhandeln, würde das Genus verfehlen. Es handelt sich vielmehr um die Dokumentation der vielbeachteten Tagung im Schloß Ahaus (Westfalen) anläßlich des siebzigsten Geburtstags von J. B. Metz, in deren Mittelpunkt die Referate von Metz selbst, Joseph Ratzinger, aber auch von Jürgen Moltmann und Eveline Goodman-Thau standen. Die Podiums- und Plenumdiskussion über die Beiträge, hier ebenfalls dokumentiert, wurde vorzüglich von Robert Leicht („Die Zeit") moderiert. Die Inhalte der Beiträge bieten keine Überraschungen, aber sie bringen wichtige Grundansätze der genannten Theologen, natürlich besonders von Metz und Ratzinger (deren Beiträge leider nicht aufeinander bezogen waren), auf den Punkt. Daß die Begegnung überhaupt stattfand, war die Sensation, und von ihr vermittelt der Bd den Nichtteilnehmern mindestens einen Eindruck. Einzelaussagen der Referenten haben den Vf. dieser Kurzrezension schon „vor Ort" beeindruckt, etwa die Frage, die Ratzinger heutiger Theologie vorgab: „Was glaubt die Kirche? Wo ist sie im Gehorsam gebunden und wo ist sie frei? Wie kann sie Leiden nicht verhindern, muß aber im Leiden helfen?" (91) Versteht man solche Fragen als „quaestiones disputatae", so brächten sie vermutlich echte Innovation für die heutige Theologie.

Münster Harald Wagner

Soziale Arbeit in historischer Perspektive. Zum geschichtlichen Ort der Diakonie in Deutschland. Festschrift für Helmut Talazko zum 65. Geburtstag, hg. v. Jochen-Christoph Kaiser. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. XV, 374 S., kt DM 69,00 ISBN: 3–17–014144–9

Die informative FS enthält neben themenbezogenen Aufsätzen von Kollegen, Freunden und Weggefährten des Jubilars auch 14 der wichtigsten eigenen Beiträge. H. Talazko (evangelisches Theologiestudium in Leipzig, Dr. jur.) hat nahezu drei Jahrzehnte das Archiv des Diakonischen Werkes der EKD in Berlin-Dahlem (seit 1972: Altensteinstr. 51) geleitet und sich um die historische Aufarbeitung der „Inneren Mission" durch eigene Publikationen (Bibliographie, 365–368) wie durch Anregung und Begleitung zahlreicher Graduierungsarbeiten verdient gemacht.

Der Hg. Jochen-Christoph Kaiser, Kirchen- und Zeithistoriker in Marburg, selbst mit „Studien zur Geschichte der Inneren Mission 1914–1945" (Untertitel) zum „Soziale(n) Protestantismus in 19. Jh." (München 1989) hervorgetreten, führt umsichtig in Bedeutung und Inhalt der FS ein. Zur „Inneren Mission", dem protestantischen Pendant zum katholischen Caritasverband, bietet der Bd ein farbiges Spektrum. Sozialgeschichtlich relevante Einzelprobleme, bestimmte Arbeitsfelder sowie das Verhältnis von Diakonie und Gesellschaft in den unterschiedlichen Epochen werden reflektiert. Neuere Forschungsaspekte werden deutlich. Auf Forschungsaufgaben, zumal regionalgeschichtliche Desiderate wird hingewiesen. Die Erfassung und Erschließung des diakonischen Archivguts der Gliedkirchen der EKD hat der Jubilar bereits auf dem 50. deutschen Archivtag 1975 in Mainz angemahnt. Die eigenen Beiträge behandeln archivalisch fundierte diakoniegeschichtliche Themata (Beiträge zu Wichern und dem Central-Ausschuß für die Innere Mission, Erhebungen zur sozialen Lage; Wandlungen in der diakonischen Publizistik; für die NS-Zeit auch Kurt Gersteins Kontakte zur Inneren Mission; Hilfswerk und Innere Mission und deren Fusionsbemühungen nach dem Zweiten Weltkrieg).

In den Beiträgen der übrigen Vf. zeichnet Hans Otte, Archivdirektor des Landeskirchlichen Archivs in Hannover, Grundlinien der Geschichte des Landesvereins für Innere Mission in Hannover und verweist auf das langwährende distanzierte Verhältnis zwischen freiem Verbandsprotestantismus und Amtskirche im 19. und beginnenden 20. Jh. Die Verkirchlichungstendenz des freien Verbandsprotestantismus setzte umbruchsbedingt erst in der Weimarer Republik ein und wurde besonders durch die Bedrohungssituation im Dritten Reich existenznotwendig (institutionssichernde Unterstellung unter die Kirche). Das wird in den Beiträgen von Michael Häusler, Talazkos Amtsnachfolger im Archiv des Diakonischen Werkes, wie auch bei Rainer Bookhagen *(„Das Planwirtschaftliche Abkommen der Inneren Mission mit der NS-Volkswohlfahrt und der Versuch zur Sicherung der evangelischen Kinderpflege")* deutlich; die Drucklegung seiner Diss. zu diesem Thema wird angekündigt. In einer Art „Zwischenbilanz" entsprechender Forschungen zeichnet der Hg. in einem eigenen Beitrag den „kulturellen Formierungsanspruch der Inneren Mission" als „gesellschaftliche Sinnstiftung" nach und zeigt unter volksmissionarischem Aspekt, „auf welchen Feldern die Innere Mission neben ihren fürsorgerischen und Verkündigungsschwerpunkten noch aktiv gewesen ist" (38): Themen wie „Evangelische Schulen", „Kunst und Sittlichkeit", „Christliche Literaturpolitik". Epochenübergreifender Aussagegehalt kommt den prosopographisch akzentuierten Beiträgen über Exponenten der Inneren Mission zu: so Michael Häuslers Untersuchung zu *„August Wilhelm Schreiber (1867–1945). Eine Pastorenkarriere im Spannungsfeld von freiem Verbandsprotestantismus und verfaßter Kirche"* und der Aufsatz von Jörg Winter (Karlsruhe) über den badischen Landeswohlfahrtspfarrer Wilhelm Ziegler (1901–1993). M. Wischnath (Universitätsarchiv Tübingen) beschreibt das Verhältnis der Freikirchen zum Evangelischen Hilfswerk seit 1945. Der Kirchenhistoriker Martin Greschat (Gießen) erörtert das spezielle Thema *„Das Hilfswerk der EKD und die Entstehung des Deutschfranzösischen Bruderrats"*.

Für die aktuelle Bewertung diakonischer Arbeit in der DDR ist auf den Beitrag von Ernst Petzold zu verweisen, der als Oberkirchenrat und Vizepräsident langjährig in der Leitung des Diakonischen Werkes der DDR gearbeitet hat *(„Eingeengt und doch in Freiheit")*. Hier werden in beeindruckend abgewogener Weise gesellschaftliche Aktionsfelder des Diakonischen Werkes in der DDR beleuchtet. Der kirchliche Stellenwert des seit den 70er Jahren vergrößerten Potentials diakonischer Arbeit in der DDR im Sinne einer auftragsbedingten „Anpassung" an die politischen Rahmenbedingungen des sozialistischen Systems wird kompetent erörtert.

Auch Talazko selbst verweist auf die nach der Gründung des Kirchenbundes 1969 wahrnehmbare „Entspannung im Verhältnis zu Staat und Kirche, an der auch die Diakonie teilhatte. Es entwickelte sich darüber hinaus im Bereich des Gesundheits- und Sozialwesens eine Kooperation, die sich von der Konfrontation der 50er und 60er Jahre deutlich unterschied." (352) Hier wird u.a. auch auf die am

2. Juni 1975 unterzeichnete Vereinbarung über die Ausbildung von mittleren medizinischen Fachkräften in evangelischen Gesundheits- und Sozialeinrichtungen hingewiesen, die als ein bedeutsames Ergebnis oft mühsamer Verhandlungspolitik zwischen Innerer Mission und DDR-Staatsorganen sich für die diakonische Arbeit damals durchaus als förderlich erwies.

Leipzig Kurt Meier

Wendung nach Jerusalem. Friedrich-Wilhelm Marquardts Theologie im Gespräch, hg. v. Hanna Lehming u. a. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1999. 516 S., kt DM 88,00 ISBN: 3-579-00402-6

Anläßlich des 70. Geburtstags von Friedrich-Wilhelm Marquardt haben seine Schüler, Freunde und Diskussionspartner eine FS herausgegeben, die das Anliegen und die Theologie Marquardts vorstellt und würdigt.

Die FS besteht aus *fünf Teilen*, denen eine Einführung in die Dogmatik des Lehrers vorgeschaltet ist (Joachim Liss-Walther, 13–52). Die fünf Teile tragen die Titel: *1. „Fremdheit und Suche nach Heimwegen"* (53–133); *2. „Ein Licht zur Aufklärung der Völker"* (133–252); *3. „König der Juden – Diener der Beschneidung"* (253–338); *4. „Zukunft und Hoffnung"* (339–405); *5. „Wo ist der Freudenort?"* (407–466) Die FS endet mit einer Bibliographie und dem Verzeichnis der Vf.innen und Vf. Ein Namen- und Stichwortverzeichnis fehlt leider. Wie aus den Titelformulierungen hervorgeht, wird das gesamte Werk Marquardts abgeschritten, so daß man die Festgabe durchaus als eine Einführung in sein Denken betrachten kann.

Sehr hilfreich sind dabei für eine erste Information die jeweiligen Einführungen zu den Einzelteilen. Nur wenige Gesichtspunkte können im folgenden dargestellt werden.

Schon in der Einführung wird der Zusammenhang von Israel, Jesus und Kirche, der für Marquardts Denken bedeutend geworden ist, dargestellt. Liss-Walther arbeitet heraus, wie sehr Marquardt die Rede vom Wesen Gottes durch die eines göttlichen Werdeprozesses ersetzt sehen möchte. Was das Verhältnis von Kirche und Israel betrifft, sei Marquardts Denken konsequent eine Theologie nach Auschwitz (18), bedeute somit zugleich eine totale Infragestellung aller Theologie und provoziere eine neue Gestalt der Theodizeefrage. (19) In möglichster Nähe zur jüdischen Halacha sei nun Theologie als evangelische Halacha zu entwerfen. Hinsichtlich der Christologie (23–28) macht der einführende Aufsatz deutlich, daß bei Marquardt ihr einziger Inhalt Jesus selbst sei. Christologie sei hineinzustellen in die eschatologischen Grundlinien mit dem Theorem eines werdenden Gottes. (28–52)

Harry Wassmann *„Bloß nicht Vaterland"* (55–67) versucht eine theologiegeschichtliche Einordnung Marquardts, sowohl was seine Stellung zur dialektischen Theologie, seine Beurteilung Hitlers und des „Naziwahns", als auch die politischen Ereignisse der jungen Bundesrepublik betrifft. In ähnlichen Umfeld bewegt sich Martin Rumscheidts Art. *„Das Licht der Tora und die Kinder von Hitlers willigen Vollstreckern"* (68–76), der zugleich Goldhagens These einbezieht und fragt, ob der deutsche Antisemitismus etwas Spezifisches sei. Der letzte Beitrag des ersten Teiles von Coen Wessel handelt über *„Institutionen des christlichen Hoffens"* (118–132) in narrativer Auslegung von Apg 9,32–35 und 9,36–43. Er sieht darin eine evangelische Halacha grundgelegt. Im Verhältnis von Judentum und Christentum gehe es Marquardt nicht um eine Aufhebung der Gegensätze, sondern eher um deren Aushalten. Zugleich eröffne die Halacha im Rahmen der Eschatologie einen Raum für Kommunikation und Hoffnung. In beiden Begriffen spiegle sich das doppelte Anliegen Marquardts wider: Nie wieder Auschwitz, nie wieder Distanzierung des christlichen Glaubens vom Glauben Abrahams. (130f)

Einige Beiträge des *zweiten Teils* von Chana Safrai und Dorothee C. von Tippelskirch (135–155), Timotheus Arndt (156–172) und Klaus Müller (173–184) kreisen um die Möglichkeiten einer Lerngemeinschaft von Christen und Juden und die sich daraus ergebenden Konsequenzen für eine evangelische Halacha. Marquardt habe die Absicht verfolgt, auf dem Gebiet christlicher Dogmatik jüdisch denken zu lernen. Edna Brocke befragt in ihrem Beitrag *„Gab es ‚das jüdische Nein zu Jesus Christus'?"* (185–195) Marquardts These, die Juden seien Feinde um unsretwillen. Für Brocke gibt es ein jüdisches Nein zu Jesus Christus (191f), allerdings in einer relativen, nicht exklusiven Weise. Die Vf.in schreibt aus jüdischer Sicht: „Wir werden den christlichen Antijudaismus erst hinter uns haben, wenn es uns theologisch gelingt, mit dem jüdischen Nein zu Jesus Christus etwas Positives anzufangen." (190) Ernst Ludwig Ehrlich hebt in seinem Beitrag *„Notwendigkeiten und Schwierigkeiten im jüdisch-christlichen Dialog"* (196–207) die Bedeutung der Dogmatik Marquardts für den jüdisch-christlichen Dialog hervor. Der bekannte jüdische Vf. vertritt die These, wer ohne Kenntnis von Marquardts Werk weiterhin Dogmatik betreibe, bleibe bei einem Fragment stehen. (196) Letztlich gehe es darum, auf gemeinsamem Boden stehend jeweils das Eigene zu verwirklichen und dessen eingedenk zu sein, daß die Bibel uns lehrt: „Ich bin der Gott der ganzen Menschheit." (204f) Wie Hans-Christoph Gossmann (*„Die Bedeutung des Staates Israel für die christliche Theologie"*, 208–216) zeigt, entspricht diese Thematik einem zentralen Anliegen des Geehrten bis heute. Eine ähnliche Thematik verfolgt Thomas Krieners (217–226), wenn er in seinem kritischen Beitrag das Zueinander von Landverheißung und Zionismus bedenkt. Er zeigt die ganze Ambivalenz hinsichtlich der israelischen Siedlungsaktivität seit 1967 auf (225) und betont das Heimatrecht der Palästinenser. (226) Berthold Klappert (*„Dialog mit Israel und Mission unter den Völkern"*, 227–252) bedenkt die Israelvergessenheit der Kirche, die den Verlust ihrer Ökumenizität zeitige (227f). Christliche Mission sei Teilnahme an der universalen Sendung Israels (230f), und der matthäische Missionsbefehl sei im Rahmen der Erwählung Israels zu sehen. Klappert vertritt die These: „Wer an den Christus glaubt, streitet für den Frieden Israels unter den Völkern gegen alle geistigen, seelischen, materiellen Mächte, die diesen Frieden hindern. Diesen Streit sind wir Christen als Christen dem jüdischen Volk schuldig, denn das ist der umfassende, eschatologische Sinn des Christseins." (252)

Im *dritten Teil* geht es schwerpunktmäßig um die Christologie. Hier spitzen sich auch die Probleme am deutlichsten zu, wie schon aus der Einleitung hervorgeht. (Vgl. M. Wyschogrods zitierte Wort: „Ob Jesus der Messias ist, das hängt von euch ab." [254f]) Hans Hermann Henrix (*„Menschwerdung Gottes konkret: Judewerdung"*, 256–269) greift Marquardts Einwand auf, die herkömmliche Christologie habe das Judesein Jesu nicht ernstgenommen. Daß dieses aber eigens zu bedenken sei, zeigt Henrix an einem Dialog Karl Rahners mit Pinchas Lapide auf. Henrix führt Marquardts These weiter, wenn er sagt, das „vere homo" verweise darauf, daß sich die Geschichte Jesu und die Geschichte Israels gegenseitig bezeugen. (269) Und deshalb könne man das „vere deus" als „Gott in Personalidentität mit einem konkreten, historischen Menschen ... nur verständlich machen aus der Gottesverkündigung Israels, wo es zwar nie zu einer Personalidentität gekommen ist, aber zu einer ... unzerstörbaren Selbstbindung Gottes an eine historisch-konkrete Menschengemeinschaft in ihrer ganzen Relativität." (269) Peter J. Tomsons Aufsatz *„Jesus und die messianische Prophetenlektüre: historischer und theologischer Kontext"* (270–286) vertritt die These, der historische Kontext Jesu, aus dem heraus er seine Sendung verstand, sei derselbe wie der der frühen Christologie. Frühjüdische Kreise hätten eine bestimmte apokalyptisch-messianische Lektüre der atl. Propheten gepflegt, aus der die Christologie gespeist wurde. Nach einer Abfolge interessanter Analysen kommt Tomson zu der Frage, wie das Ureigene der christlichen Verkündigung in Kontinuität mit der jüdischen Predigt Jesu neuformuliert werden könne. Peter Winzler (287–302) wendet sich gegen den Verdacht, Marquardt gebe das christliche Proprium auf und lehre eine Verzichtschristologie. Marquardts Ansatz schaffe jedoch Raum für die heutigen Juden, die in der christlichen Dogmatik so nie vorgekommen waren und unter Bultmanns Verdikt vom Ende des Gesetzes als dem Ende der Geschichte Israels gerieten. Peter von Osten-Sacken legt eine jüdisch inspirierte Paulusinterpretation vor. (329) In einzelnen Textanalysen wendet er sich der Frage zu, ob über die polemischen Texte hinaus gezeigt werden kann, daß Paulus seine Herkunft nicht einfach hinter sich gelassen hat. Gerade an einer der schwierigsten Stellen, Röm 7, seien „Paulus der Jude und Paulus der Christ" vereint. (336)

Der *vierte Teil* der FS beleuchtet Marquardts Anstöße für die Eschatologie Marquardts (339–465). Nach Wessel ten Boom (*„Umkehr nach Jerusalem"*, 342–352) ist Marquardts Eschatologie ein leidenschaftlicher Versuch, den Blick für die Zukunft bei Gott und seine unerschöpflichen Verheißungen zu öffnen (349f). Dies gelinge jedoch nur um den Preis eines Gottes, der zu sich selbst kommen müsse. Ebenso bedenkt Dieter Andresen (353–368) das Revolutionäre einer Eschatologie, die auf der Gottwerdung basiert. Der Art. von Volker Stümke (*„Eschatologische Differenz in Gott"*, 369–396) ist von hoher theologischer Brisanz. Es gebe einen doppelten eschatologischen Vorbehalt (396) mit der Konsequenz, daß sogar in Gott selbst eine eschatologische Differenz anzunehmen sei. (370ff) Marquardt insistiere „auf einer Differenz in Gott selbst (in seinen schemot) wie in seinen göttlichen Eigenschaften (den middot)" und unterlaufe „die Selbstoffenbarung Gottes sowohl theologisch wie auch soteriologisch". (390). Das führe wiederholt zu der Aussage, daß Gott keine bereits in sich abgeschlossene Größe sei, sondern eine eschatologische Wirklichkeit genannt werden müsse. (391).

Der *fünfte Teil* befaßt sich mit Marquardts letztem Bd der Dogmatik, der theologischen Utopienlehre. Die einzelnen Beiträge von Andreas Pangritz (*„Die allerfreiesten Sprünge"*, 409–421), Rinse Reeling Brouwer (*„Siehe, wir ziehen hinauf nach Jerusalem"*, 422–435), Martin Stöhr (*„Unwissenschaftliche Nachsätze zur Stadt"*, 436–448), und *Micha Brumlik* (*„Jüdische Utopien im Zeitalter der Emanzipation und ihres Scheiterns – Heine, Cohen und Arendt"*, 449–466) zeichnen Grundlinien des Marquardtschen Denkens in kritischer Sympathie nach, wobei Brumliks Beitrag ein durchaus neues Problemfeld eröffnet, wenn er im Gespräch mit den philosophischen Positionen die Frage stellt, ob das „jüdische Bei-Sich-Sein" auf biblischer Identität beruhen müsse und die Zeit nach der Bibel nicht sehr viel ernster zu nehmen sei.

Die Beurteilung dieses vielschichtigen Sbdes fällt nicht ganz leicht; denn eine FS von diesem Umfang für einen solchen zu Ehrenden weckt hohe Erwartungen, und jede FS ist zuerst eine Würdigung. Der Bedeutsamkeit Friedrich-Wilhelm Marquardts und seinen Anregungen für den jüdisch-christlichen Dialog wäre es aber m. E. zugute gekommen, wenn mit der sympathisierenden Einführung in sein Werk auch eine kritischere Auseinandersetzung verbunden worden wäre. Ist etwa dem zu fördernden jüdisch-christlichen Dialog wirklich gedient, wenn die Frage nach dem Wesen Gottes zugunsten eines göttlichen Werdens ausgeblendet wird? Die Christologie, zu der Marquardt ohne Zweifel wichtige Anstöße gegeben hat, droht in der Rezeption immer mehr zu einer Jesulogie zu werden, in der das entscheidende Theorem der Inkarnation auf das Judewerden Jesu verkürzt wird. Soll hier die frühkirchliche Christologie einfach ignoriert werden? Vielleicht hängt die Problematik der noch ausstehenden und durchaus wünschenswerten Marquardtrezeption damit zusam-

men, daß eine Reihe theologischer und hermeneutischer Grundsatzfragen anstehen, die nur dadurch auf eine solide Basis gestellt werden könnten, daß man sich mehr noch als bislang um jüdisch inspiriertes *philosophisches* Denken bemüht (vgl. Brumlik), das auf dem langen philosophischen Gespräch zwischen Jerusalem und Athen aufbauen kann. Marquardt hat im letzten Bd seiner Dogmatik am Beispiel der Rezeption von Emmanuel Levinas dafür selbst ein Signal gesetzt, das einen eigenen Beitrag in der FS verdient hätte.

Bonn Josef Wohlmuth

Lexikon für Theologie und Kirche. Bd 6: Kirchengeschichte bis Maximianus, hg. v. Walter Kasper. – Freiburg i. Br.: Herder [3]1997. 1508 Sp., Ln DM 450,00 ISBN: 3–451–22006–7. **Bd 7: Maximilian bis Pazzi,** hg. v. Walter Kasper. – Freiburg i. Br.: Herder [3]1998. 1540 Sp., Ln DM 450,00 ISBN: 3–451–22007–5. **Bd 8: Pearson bis Samuel,** hg. v. Walter Kasper. – Freiburg i. Br., Herder [3]1999. 1518 Sp., Ln 450,00 ISBN 3–451–22008–3.

Die neue Aufl. des LThK erscheint erstaunlich zügig und in gleichbleibend guter Qualität. Das Urteil über die Bde 1–5 (ThRv 91 [1995], Sp. 305ff; 93 [1997], Sp. 469ff) bestätigt sich auch bei den Bdn 6–8: Gut bis sehr gut sind die Biographica, v. a. aus den Bereichen Theologie und Kunst, die vielen Informationen über geographische, statistische, hagiographische und archäologische Details, die Art. über biblische Realien und diejenigen über Judaica und Islamistica. Generell wird man sagen dürfen, daß die exegetischen Beiträge den Diskussionsstand insbesondere der historisch-kritischen Forschung exakt wiedergeben. Den moraltheologischen und fundamentaltheologischen Problemen wurde viel Raum zugebilligt. Der Anspruch des neuen LThK, sich getreu an Geist und Buchstaben des II. Vaticanums zu halten, wurde im allgemeinen erfüllt, doch ist zu konstatieren, daß in den dogmatischen Art.n vielfach einseitig die Auffassung der trinitarischen Liebeskommunität vertreten wird, ohne daß die damit verbundenen Gefahren und Probleme gesehen wären und ohne daß vorgebrachte Einwände erwähnt würden. Während für ostkirchliche Themen meist orthodoxe Vf. gewonnen wurden, fällt gegenüber der 2. Aufl. auf, daß relativ wenig evangelische Vf. vertreten sind.

Bd 6 enthält Beiträge, die an Problembewußtsein und / oder Informationsgehalt herausragen: *Kirchenrecht, Kirchensteuer, Kirchliche Ämter und Dienste, Klerus* („Die gegenwärtigen Debatten um das Priestertum u. um die Stellung der Frau im kirchl. Amt offenbaren jedoch die Zerbrechlichkeit einer soziolog. Realität, die einer umfassenden theol. Rechtfertigung entbehrt": 133), *Köln, Kölner Erklärung* v. 1989, *Königsteiner Erklärung* v. 1968, *Konstantinopel* mit den *Ökumenischen Konzilien, Kontextuelle Theologie, Kopten* (deren Theologie allerdings in Bd 1 unter Ägypten dargestellt wurde), *Krieg, Kunst, Leihmutterschaft* (als Beispiel für die Aktualität), *Laie, Liturgien, Luther, Maria* (mit vielen Teilen, darunter auch *in der Literatur, Film, Apokryphe Schriften*, dazu ein eigener Art. *Mariendichtung*), *Martyrer.* Die exegetischen Beiträge über *Kohelet* und das *Magnificat* verdienen wohl eine eigene Erwähnung. Unter den hervorragenden Biographica sind zu nennen: *Paul Klee, Jochen Klepper, Lev S. Kopelev, Alfred Kubin, Else Lasker-Schüler, Le Corbusier.* Vielsagend ist der Beitrag über *Giacomo Lercaro.* Auch dieser Bd bietet Art. über bis zu seinem Erscheinen noch Lebende: *Leszek Kolakowski, Franz König, Walter Künneth, René Latourelle, René Laurentin, Halldór Laxness, Claude Lévi-Strauss, Hugo Loetscher, Jacques Loew, Kurt Marti.* Daß ein Werk dieses Ranges auch Anlaß zu kritischen Bemerkungen bietet, ist selbstverständlich. So wird bei *Kirchenverfassung* die Position des Ignatius v. Antiochien zu Unrecht verallgemeinert. In dem Beitrag über *Konzil* fehlt eine eigentlich theologische Reflexion; auch wird die Bezeichnung „ökumenisch" nicht problematisiert. Der Art. über *Materie* enthält keinen theologischen Teil. Über *Logik* wird, gewiß von kompetenten Fachleuten, in einer kaum verständlichen Sprache gehandelt. Bei *Maximilian Kolbe* wird dessen höchst problematischer Marianismus nicht erwähnt. Der Beitrag über das *Kreuz* zeigt die Neigung, das Turiner Grabtuch für echt zu halten. Die Aufnahme des Generalpräses *H. Klens* und des Bunkerpfarrers *K. Klinkhammer*, gewiß sehr verdienstvolle Leute, in das LThK wirkt ein wenig provinziell.

Bd 7 hat Schwerpunkte, auch dem Umfang nach, in den Art.n *Mensch, Metaphysik, Missionsgeschichte des Christentums, Musik* (dazu gibt es noch einen eigenen Art. *Neue Musik*), *Mystik, Offenbarung, Orden* und damit zusammenhängende Stichworte, *Papst, Paulus* mit der *Paulinischen Theologie.* Kritische und konstruktive Akzente fallen auf bei: *Meßopfer, Morgenländisches Schisma*, im Beitrag über *Nationalsozialismus* der ehrliche Teil *Nationalsozialismus und Kirchen, Nestorius* und *Nestorianismus, Nichteheliche Lebensgemeinschaften, Nouvelle Théologie, Origenes, Parapsychologie.* Als Beispiele für die Aktualität seien ferner genannt: *Medien, Mobbing, Narzißmus, New Age, Ökologie, Op Art, Ordinatio sacerdotalis* von 1994. Unter den Biographica verdienen besondere Erwähnung: *Herbert McLuhan, Margaret Mead, Olivier Messiaen, Alexander Mitscherlich, Johann Adam Möhler, Jacques Monod, Pier Paolo Pasolini.* Von den Lebenden sind aufgenommen *Burkhard Neunheuser* OSB und Bischof *Andrea Pangrazio* von Görz. Einiges ist auch bei diesem Bd kritisch zu beanstanden: Bei *Georg Meistermann* fehlen die Glasfenster im Dom zu Münster und die Literatur von W. Thissen. Bei *Michelangelo* werden seine Sonette und die Verbindung zu V. Colonna nicht genannt. *Jacques-Paul Migne* soll 1924 zum Priester geweiht worden sein. Der Beitrag über Kardinal *Mindszenty* ist völlig unkritisch. In dem sehr einseitigen systematischen Teil von *Monotheismus* wird dieser durch die Communio-Idee entstellt. Warum der Jugendseelsorger *Carl Mosterts* Aufnahme fand, ist nicht deutlich. In ein und demselben Art. über *Neuplatonismus* erhält Plotin zwei Todesjahre, einmal 269, einmal 270.

Bd 8 hat tragende Beiträge zu den Themen *Philosophie, Predigt, Priester* und Zusammensetzungen auch mit Priesterlich, *Protestantismus, Psalmen* (unter vielen Aspekten), *Psychologie, Qumran, Rechtfertigung* (sehr detailliert), *Reformation, Religion* und damit zusammenhängende Stichworte, *Rom.* Erkenntnisfortschritte zeichnen sich z. B. ab bei *Pelagius* und *Pelagianismus, Reliquien, Rezeption* (von großer Aktualität ist die Rezeptionsverweigerung!), *Römerbrief.* Probleme der modernen Welt werden beispielsweise besprochen in: *Postmoderne, Pränatale Diagnostik, Psychopharmaka, Rassismus, Regression, Reproduktionsmedizin, Rockmusik.* Unter den Biographica ragen heraus: *Photios* (ungewöhnlich umfangreich), *Jean Piaget, Pius IX, Pius X, Pius XII, Erich Przywara, Hugo* und *Karl Rahner, Bertrand Russell.* Lebenden Personen sind Art. gewidmet: *Antonio Piolanti* (mit welchem Recht?), *Heinz Piontek, John Rawls, Paul Ricoeur.* In kritischer Hinsicht fällt bei *Perichorese, Person* und *Raum* die tritheistische Neigung zu einer Personenkommunität oder einem „Beziehungsgefüge" in Gott auf, eine Tendenz, die bei Perichorese zur Geschmacklosigkeit wird: Der dreieinige Gott als drei einander in Liebe umtanzende Männer. Ganz unkritisch ist der Art. über *Petrus Damiani.* Bei dem Stichwort *Pharisäer* wird nichts zum Mißbrauch dieses Begriffs als Schimpfwort gesagt. Bei *Pluralismus* hätte der wegweisende Diskussionsbeitrag K. Rahners, auch in der Literatur, erwähnt werden müssen. „Marcel Reding" ist doch wohl zu Unrecht vergessen worden.

Den sieben Hg.n und den 45 Fachberatern / Fachberaterinnen ist zu wünschen, daß sie weiterhin eine Vielzahl höchst kompetenter Vf. finden und die beiden ausstehenden Bde in den Jahren 2000 und 2001 vorlegen können.

Münster Herbert Vorgrimler

Evangelisches Kirchenlexikon (EKL). Internationale theologische Enzyklopädie, hg. v. Erwin Fahlbusch u. a. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. **Bd 2: G-K.** 1989. XI, 768 S., Ln DM 268,00 ISBN: 3–525–50132–3. **Bd 3: L-R.** 1992. IX, 870 S., Ln DM 298,00 ISBN: 3–525–50137–4. **Bd 4: S-Z.** 1996. XV, 720 S., Ln DM 298,00 ISBN: 3–525–50141–2. **Bd 5: Register mit Biographischem Index.** 1997. XLVI, 664 S. Ln ISBN: 3–525–50142–0

Nach der Rez. von Bd 1 in ThRv 81 (1985), Sp. 425f kann nun endlich der Überblick über das vollendete Gesamtwerk erfolgen, verzögert aus persönlichen Gründen. Für Bd 2–4 gilt, daß mindestens in den größeren theologischen Art.n sehr auf den ökumenischen Geist und auf die Möglichkeiten zum Dialog geachtet wurde. Relativ viele Katholiken sind unter den Vf.n / Vf.innen. Wieder sind den einzelnen Ländern informative Beiträge gewidmet. Die theologisch relevanten Themen aus geistes- und naturwissenschaftlichen Bereichen sind kompetent dargestellt. Das EKL bietet prinzipiell keine biographischen Art., sondern berichtet über theologische Auffassungen und Leistungen einzelner Personen in Sachbeiträgen (oft als -ismus benannt).

Bd 2 enthält umfangreiche, den aktuellen Diskussionstand hervorragend wiedergebende Beiträge: *Gebet, Gemeinde, Gerechtigkeit, Glaube, Gnade* (mit einem guten katholischen Teil), *Gottesdienst* (sehr detailliert), *Heil* (wiederum mit einem guten katholischen Teil), *Ikonographie, Islam, Islam und Christentum, Islamische Philosophie, Israel, Judentum, Jüdische Lebensordnungen, Jüdische Philosophie, Jüdische Theologie, Katholizismus, Kirche* (sehr ausführlich) und mit Kirche oder Kirchlich zusammengesetzte Stichwörter. Besonders hervorzuheben sind: ein problembewußter Art. über *Gesetz und Evangelium*, der Beitrag über *Heilsgeschichte* mit Registrierung kritischer Einwände und der zu Recht kritische Beitrag über *Konservatismus.* Spezifische, von Katholiken erarbeitete Catholica sind z. B. *Herz-Jesu-Verehrung, Hirtenbriefe* und *Kurie.* Von den Beiträgen, in die Biographisches eingearbeitet wurde, sind *Hegelianismus* und *Kantianismus* zu nennen. Folgende Beobachtungen beziehen sich auf weniger gut Gelungenes oder Fehlendes: Es findet sich kein Art. über Geist. Gott wird in dem umfangreichen Beitrag *Gotteslehre* mitbesprochen; bei *Heiliger Geist* wird auf *Pneumatologie* verwiesen. Nicht nur Beiträge, sondern auch Verweise fehlen bei *Judenmission, Kirchengeschichte* und *Krankensalbung.* Bei *Kongo* fehlt der Vf. Zu kurz geraten sind die Art. *Himmel* und *Jesus.*

Bd 3 bietet wieder eine ganze Reihe umfangreicher Beiträge in hervorragender Qualität: *Lateinamerikanische Konzile, Lateinamerikanische Theologie, Liberale Theologie, Luthertum, Lutherische Kirchen, Marxismus, Marxismus und Christentum, Mönchtum, Mittelalterliche Kirchengeschichte, Neuzeitliche Kirchengeschichte*, die mit „Ökumenisch" zusammenhängenden Art., *Orthodoxe Katholische Kirchen* (so die Selbstbezeichnung in dieser eingehenden Selbstdarstellung; zusätzlich ist dem Bd eine große Schautafel über die Ostkirchen beigegeben), *Orthodox, Papst* (deutlich und vornehm kritisch), *Philosophie* einschließlich Feministischer Philosophie, *Philosophie und Theologie, Pneumatologie, Reformation und Reformatoren, Reformierte Kirchen, Römisch-katholische Kirche.* Problembewußte Abhandlungen finden sich bei *Lehramt*

und bei *Militärseelsorge*. Personen werden mitbesprochen bei *Luthers Theologie* und bei *Origenismus*. Beiträge katholischer Vf. / Vf.innen: *Maria* (alle Teile), *Messe, Moraltheologie, Naturrecht, Opus Dei, Orden und Kongregationen, Rosenkranz*. Kritische Bemerkungen: Der Beitrag über *Liebe* ist ungenügend, u. a. bespricht er die theologische Tugend nicht. Bei *Lourdes* werden Einzelheiten der Berichte als Fakten dargestellt. Die theologische Beurteilung der *Mystik* ist schwach. Im Art. über *Offenbarung* kommt das katholische Verständnis nur in karikierter Form vor. *Propheten* und *Prophetie* sind auf die biblische Zeit beschränkt. Bei *Religionsphilosophie* fehlt der katholische Anteil völlig. Bei *Melchiten* wird auf *Unierte Kirchen* verwiesen, aber unmittelbar darauf folgt der entsprechende Art. mit dem Stichwort *Melkiten*. Art. und Verweise fehlen bei *Menschenrechte* und bei *Neues Testament*.

Bd 4 bietet umfang- und informationsreiche Beiträge über *Schwarze Kirchen, Schwarze Theologie, Sexismus, Sexualerziehung, Sexualität, Sozialethik, Spiritualität* (mit vielen Teilen), *Staat und Kirche, Sünde, Symbol, Systematische Theologie, Theologie, Theologie der Religionen, Theologie in der Dritten Welt, Theologie und Musik, Theologiegeschichte des 19./20. Jh.* Wegweisend und besonders problembewußt sind die Art. *Strafe, Tier und Tierethik, Todesstrafe, Verheißung und Erfüllung*. Biographisches enthalten die sehr guten Beiträge *Schleiermachers Theologie, Spinozismus, Thomismus* und *Zwinglis Theologie*. Katholische Art. sind: *Sakrament* (der ganze Art.; die reformatorische Kritik wird unter *Sakramentalität* besprochen), *Stundengebet, Synergismus, Unfehlbarkeit, Vollkommenheit, Weihwasser*. Kritische Bemerkungen: *Theodizee* endet mit dem problematischen Hinweis auf Gottes Mit-Leiden. Die *Theologiegeschichte* beginnt erst mit dem 19. Jh.; jeder Hinweis auf Beiträge, die frühere Epochen behandeln, fehlt. In dem Art. über *Trinitätslehre* neigt der katholische Teil zu der gnostisierenden innergöttlichen Dramatik. Bei *Volk Gottes* fehlt jedes kritische Wort zur christlichen Usurpation dieses genuin jüdischen Sachverhalts. Ein Art. „Welt" fehlt ebenso wie ein Verweis (etwa auf Säkularisierung). Bei *Wort Gottes* findet sich kein Anteil über die katholische Auffassung. Unkritisch in biblischer und systematischer Hinsicht ist der Beitrag über *Wunder*.

Bd 5, als nachträgliche Ergänzung dieser dritten Aufl. des EKL konzipiert, erweist sich nicht nur als sinnvoll, sondern auch als notwendig. Er enthält die Abkürzungsverzeichnisse, ein Gesamt-Mitarbeiterverzeichnis, eine kurze Auflistung „Addenda und Corrigenda" (allerdings wird kein Addendum-Stichwort geboten und die Corrigenda sind naturgemäß unvollständig), einen hervorragenden Biographischen Index von M. Greschat (1–679) mit z. T. ausführlichen Biographien der im EKL angeführten Personen, dem ein Initialenverzeichnis der Mitarbeiter dieses Index vorangestellt ist; ein Sach- und Begriffsregister zum ganzen EKL von E. Fahlbusch (681–1254) sowie ein Kirchenverzeichnis ebenfalls von E. Fahlbusch (1255–1332), das auch den Insider darüber staunen läßt, wie viele christliche Kirchen es auf der Welt gibt.

Hg. und Verlag hatten angekündigt, das neue EKL werde über Lehre und Leben der christlichen Kirchen in der Gegenwart einen enzyklopädischen Überblick in weltweitem Zusammenhang, in ökumenischer Perspektive, auf dem Hintergrund des gesellschaftlichen Wandels und der jeweiligen sozio-kulturellen Einflüsse geben. Bei allem Bedenken, daß in einer kontingenten Welt angestrebte Ideale nie voll verwirklicht werden können, kann den Verantwortlichen bestätigt werden, daß sie dieses Ziel in hohem Maß erreicht haben. Zu dem gelungenen Werk gebühren ihnen Dank und Anerkennung.

Münster Herbert Vorgrimler

Exegese des NT

Thüsing, Wilhelm: **Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus.** Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments. **III. Einzigkeit Gottes und Jesus-Christus-Ereignis**, hg. v. Thomas Söding. – Münster: Aschendorff 1999. XVI, 444 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3–402–03410–7

Bd I dieses großangelegten Werkes erschien 1981 (^{2}1996), Bd II 1998. Das Ms. des Bd III hat Thüsing drei Tage vor seinem überraschenden Tod am 24. Mai 1998 beim Verlag abgeliefert. Sein Schüler T. Söding hat seine Publikation betreut, wofür er großen Dank verdient. „Bd IV der ‚Theologie' wird als Fragment erscheinen und die für den Druck geeigneten Paulus-Partien sowie einen ausführlichen Bericht des Herausgebers über die Konzeption der fehlenden Abschnitte enthalten."

Bd III ist wie schon die Bde I und II reich gegliedert – ich weiß, daß T. auf wohldurchdachte und ausführliche Gliederungen großen Wert legte. Ich teile die Großgliederung und Hauptuntergliederung des Bd III mit, damit der Leser dieser Rez. den Reichtum des Inhalts ersehen kann.

Erster Teil: Basileia-Dynamik Gottes und Basileia-Existenz Jesu. 1. Einleitung: Basileia-Handeln und Einzigkeit Gottes, 2. Gottes Basileia-Dynamik des Je-mehr, 3. Die Basileia-Existenz Jesu und sein Tod, 4. Die Basileia und der glaubende Mensch.

Zweiter Teil: Juden und Christen angesichts des Jesus-Christus-Ereignisses. 5. Der Bote der Basileia, seine pharisäischen Gegner und die Christen, 6. Der christliche Antijudaismus und die Theologie des Neuen Testaments, 7. Die Gemeinde Christi, das von ihr getrennte Israel und das Basileia-Handeln des einzigen Gottes.

Dritter Teil: Die Erhöhung Jesu Christi und die Einzigkeit Gottes. 8. Christusverkündigung als „Vergottung Jesu"? Zum Verständnis der Präexistenzchristologie – und ihres Verhältnisses zu der auf dem Kerygma von Tod und Auferweckung Jesu gründenden Christologie, 9. Zum Verhältnis zwischen dem Basileia-Evangelium Jesu und dem nachösterlichen Evangelium von Jesus Christus, 10. Einzigkeit Gottes und Einzigkeit des Kyrios Jesus Christus. Zum Zusammendenken von Gott und Jesus Christus. Hier nenne ich absichtlich die letzten zwei Untergliederungspunkte: 10.4 Trinitätstheologie – von der Einzigkeit Gottes aus und auf sie hingesehen, 10.5 Die Eucharistie als Feier der Einzigkeit Gottes.

Es folgen noch Verzeichnis der mit Kurztiteln zitierten Literatur, Schriftstellenregister, Autorenregister und Sachregister.

„Dieser III. Bd akzentuiert in neuer Weise die Horizonte, in die das Werk als ganzes hineingestellt wird und die zugleich auf seine Anliegen hinweisen; in Stichworten: DEUS SEMPER MAIOR – Theozentrik und Christozentrik – Leben vor Gott in christologisch vermittelter Spannungseinheit von Theozentrik und Proexistenz – Anstreben des Ganzen der Theologie" (XVI). Eine der leitenden Thesen von Bd III gehört zum Thema „Kontinuität und Transzendieren des ‚Früheren' ", resultierend aus der stets Neues schaffenden Dynamik des Basileia-Handelns JHWHs, des Gottes Israels, gipfelnd im „Jesus-Christus-Ereignis" (wie T. bewußt und durchgehend formuliert), da T. den vorösterlichen Jesus vom nachösterlichen Christus nicht trennt, vielmehr in der radikalen, schrankenlosen, von der Barmherzigkeit Gottes getriebenen Proexistenz des vorösterlichen Wirkens Jesu mit ihrem Höhepunkt in seinem Opfertod am Kreuz ein zusammengehöriges Basileia-Geschehen erkennt, weitergeführt in der Erhöhung des Juden Jesus zum Kyrios und Throngenossen Gottes, des Gottes, der immer der Handelnde ist, wie T. ständig in Treue zu seinem ganzen theologischen Programm betont, das sich um das Verhältnis von Einzigkeit Gottes zum Christuskerygma bewegt, unter Einbeziehung der christologischen Entscheidungen von Nikaia und Chalkedon – ich komme darauf zurück.

Schon im Bd II „entdeckte" T. JHWH, den Gott *Israels*, als den primär Handelnden; im Bd III „entdeckt" er darüber hinaus den *Juden* Jesus. Hinter diesen „Entdeckungen" verbirgt sich ein Lernprozeß, wie T. ausdrücklich bekennt, so etwa im Hinblick auf den „Legalismus" der pharisäischen Gegner Jesu. „In der Tat stehen im I. Bd ... ungeschützte, mißverständliche und korrekturbedürftige Formulierungen" (108, vgl. auch 110, Anm. 4). Im Bd III finden sich diese Korrekturen. In diesen Lernprozeß hinein gehört auch T.s umfassende Erörterung des Themas „Christlicher Antijudaismus und die Theologie des Neuen Testaments" (159–220). Jesus „steht in gar keiner Weise gegen Israel; er ist vielmehr als erhöhter Jude der Vermittler der Abrahamsverheißungen an die Völker. ‚Jesus als Israel' bedeutet: In ihm geschieht die Aufgipfelung und Bündelung aller Geschenke Gottes an Israel – für das Volk und die Völker" (218). „Die Notwendigkeit, einen Dienst am Abbau des christlichen Antijudaismus zu leisten, scheint mir ein sehr starkes Motiv zu sein, die Konzeption des Werks festzuhalten und weiter durchzuführen" (220). T.s Beitrag zum Abbau des christlichen Antijudaismus ist profund, gerade auch von der Christologie her, von der Rosemary Ruether bekanntlich behauptete, der christliche Antijudaismus sei die „linke Hand der Christologie". T. weist mit Recht diese These zurück (s. dazu 210). Jesus ist ein „im Bekenntnis der Einzigkeit JHWHs lebender Jude" (214). „Der erhöhte Gekreuzigte lebt aus dem innersten Geheimnis Gottes heraus in der bleibenden, stellvertretend-interzessorischen Proexistenz ‚zuerst für die Juden, dann für die Heiden' ..." (243). „Gott hat seinem Volk Israel (trotz der Zerstörung des Tempels und trotz der fortdauernden Ablehnung Jesu Christi) die Wahrung seiner Identität und damit das Fortdauern ermöglicht" (256; dazu auch F. Mußner: Die „Verstockung" Israels nach Röm 9–11, in: TThZ 109 [2000] Heft 3).

T. will mit seinem Werk auch eine Brücke von der Bibelwissenschaft zur systematischen Theologie schlagen, was man nur begrüßen kann. Daher ist es nicht verwunderlich, daß gerade im Bd III auch bedeutende Vertreter der Systematik ins z. T. kritische Gespräch gezogen werden, wie K. Barth, K. Rahner, H. U. von Balthasar, W. Kasper, J. Ratzinger, W. Pannenberg, B. Welte, weshalb den Systematikern, v. a. den Vertretern der Dogmatik, nur zu empfehlen ist, sich mit dem Werk T.s zu beschäftigen, besonders auch, was die Themen Sühnetod Jesu, Präexistenz Christi, Inkarnation (Joh 1,14!), Eucharistiegeschehen (als Tat des Vaters) und die christologischen Formeln von Nikaia und Chalkedon angeht. Gerade, was Chalkedon betrifft, so bemerkt T., daß die Glaubensformel des Konzils „nicht hoch genug eingeschätzt werden" kann (315), weil es „unmißverständlich das wahre Menschsein" Jesu („vere homo") zur Geltung bringt. Aber dabei sympathisiert T. mit Blick auf die beiden Konzilien mit der Unterscheidung Weltes zwischen „Wesenschristologie" und „Ereignischristologie", wobei die „Wesenschristologie" die Gefahr eines ungeschichtlichen, „metaphysischen" Denkens in sich berge, während doch in der geschichtlichen Wirklichkeit „der Inkarnierte aus Israel kommt und auch als der Erhöhte der Jude Jesus von Nazareth bleibt" (176). T. zitiert Weltes Satz: „Das Ereignishafte des älteren christlichen und christologischen Denkens bildet sich gleichsam ab auf einer neuen, nämlich der metaphysischen Ebene, und so erscheint das Ereignis als Wesen – ousia und nicht mehr als Ereignis" (ebd., vgl. auch 276f, 338–342). Das „Gefährdungspotential", das nach Welte in den christologischen Formeln von Nikaia und Chalkedon steckt – ihre Metaphysifizierung –, kann

abgebaut werden, sobald man das ὁμοούσιος von Nikaia in eins schaut mit dem „Wesen" des Gottes Israels und seiner in seinem Sohn Jesus Christus Neues schaffenden Basileia-Dynamik. „Wesensgleiche" Dynamik, die bis zur Deckungsgleichheit Jesu mit JHWH geht! Und was näherhin das chalkedonensische „vere homo" angeht, so nimmt es ihm seinen „ungeschichtlichen" Charakter in dem Augenblick, da man die Formel zu „vere homo *judaeus*" erweitert, was durch das unbestreitbare Jude-Sein Jesu durchaus legitimiert ist (vgl. dazu F. Mußner: Jesus Christus – vere homo Judaeus, in: Cath 54 [2000], Heft 3). In dieser Erweiterung verwandelt sich die „Wesenschristologie" wie von selbst in „Ereignischristologie"; und ereignet sich zudem als *biblische* Theologie. Dies müßte m. E. bei T. noch deutlicher zur Sprache gebracht werden. T. denkt in seinem gesamten Opus vom „Grundkerygma" Tod und Auferweckung Jesu her, bedenkt auch die Präexistenz- und Inkarnationschristologie, vermag aber auch im Bd III die Inkarnation und Sendung des Logos und Sohnes nicht bzw. nicht genügend als das Grundgeschehen im innovierenden, dynamischen Basileia-Geschehen zu erkennen. Das Erzählziel aller vier Evangelisten geht in Wirklichkeit darauf hin, Jesus der Kirche als den Sohn Gottes zu präsentieren. Die Evangelien sind nicht „nach vorne verlängerte Passionsgeschichten" (M. Kähler); sie entfalten vielmehr den Anfang: den Uranfang (Joh), den Lebensanfang Jesu (Mt und Lk), den „Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohn Gottes" (Mk) (vgl. dazu F. Mußner: Das Erzählziel der Evangelisten; erscheint in der FS für Bischof Franz X. Eder von Passau, Freiburg 2000). Von dieser Einsicht her müßte wohl manches im Werk T.s umformuliert werden, ohne daß dadurch sein Grundanliegen verlorengehen würde.

Es ist schlechthin unmöglich, in einer Rez. den Reichtum des Opus' T.s, speziell nun auch des III. Bdes, für den Leser auszubreiten. Meine Rez. versteht sich als Einladung zu einer intensiven Beschäftigung mit dem anspruchsvollen Lebenswerk T.s. Es gehört zweifellos zu den großen Leistungen katholischer Theologie in unserer Zeit. Ich scheue mich nicht, T. in eine Reihe mit den großen Theologen zu stellen, deren Namen oben genannt wurden. Und noch etwas: T.s Lebenswerk gehört zugleich zu den großen Zeugnissen spiritueller Theologie. Ein von tiefem Glauben erfüllter Mensch und Priester spricht hier zu uns. T. wußte: Gott ist der DEUS SEMPER MAIOR.

Passau Franz Mußner

Fenske, Wolfgang: **Arbeitsbuch zur Exegese des Neuen Testaments.** Ein Proseminar. – München: Chr. Kaiser 1999. 226 S., kt DM 34,00 ISBN: 3–579–02624–0

Das Buch enthält zwei Teile: *„II. Die Methodenschritte der historisch-kritischen Exegese* – Kurzübersicht" *„III. Hauptteil";* eine knappe Einleitung führt in Anliegen und Aufbau des Werkes ein.

Die Kurzübersicht bündelt unter vier Gesichtspunkten die gegenwärtigen, vielfältigen Einzelmethoden. Eine *„Vorbereitung"* gibt mit einem Arbeitsblatt I konkrete Anweisungen, die sonst unter „III. Hauptteil" gehören. Die Bündelungen der „Kurzübersicht" sind *„Der Text"* mit Textkritik, Literarkritik, Linguistik, *„Der Ursprung des Textes"* mit Formgeschichte, Überlieferungsgeschichte, Frage nach dem ‚Historischen Jesus', *„Der Hintergrund des Textes"* mit Traditionsgeschichte, Zeitgeschichte, Soziologie, Psychologie, *„Die Auslegung des Textes"* mit Redaktionskritik, Rezeptionskritik, Wirkungsgeschichte, Hermeneutik. Diese Zuordnung überzeugt. Allerdings deutet die „Linguistik" unter der „Syntaktische(n) Analyse" und der „Pragmatische(n) Analyse" nur kurz die Sprechakttheorie an. Die narrative Analyse fehlt völlig; die „semantische Analyse" verbleibt in Andeutungen.

Im Teil III werden die Regeln deutlicher ausgeführt. Die syntaktische Analyse beschränkt sich auf die Bestimmung der klassischen Elemente eines Satzes. Der Gewinn ist sicherlich, daß eine sorgfältige Differenzierung von Substantiven, Verben und den Restformen erreicht wird. Diese kann dann die Basis für eine narrative und argumentative Analyse bilden. Die semantische Analyse stellt zu Recht die Oppositionsbeziehungen in den Mittelpunkt, bildet aber nur intuitiv semantische Felder und Achsen. Der Schwerpunkt dieser Einführung liegt offenkundig auf der Diachronie. Deren Methoden werden z. T. global (Formgeschichte u. a.), z. T. sehr differenziert und informativ (Frage nach dem ‚Historischen Jesus', Zeitgeschichte, Soziologie, Rezipient) behandelt. Eine Vorliebe für die „Modifizierte Formgeschichte" wird sichtbar. Dieser Ansatz wird im Hauptteil an der Wundergeschichte Mk 2,1 mit allen vorgestellten Methoden durchexerziert. Der „Hauptteil" ist als Vorbereitung für ein Proseminar angelegt. Auf einen breit ausgeführten ersten Methoden-Schritt mit Methodenblättern folgt der jeweils nächste.

Für ein Fernstudium macht dieses Vorgehen Sinn. Doch für die Begleitung eines Proseminars führt das Beharren auf einer einzigen Wundergeschichte zu einer Überfrachtung. Sehr hilfreich ist wiederum der Anhang, der zum Verfassen einer „Proseminar- oder eine(r) Seminararbeit" anleitet. Insgesamt beherrscht F. die Durchführung der Methoden sehr anschaulich, doch die Standardwerke der Methodenlehre bleiben weiterhin unerläßlich.

Dortmund Detlev Dormeyer

Beutler, Johannes: **Studien zu den johanneischen Schriften.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1998. 336 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 25), kt DM 79,00 ISBN: 3–460–06251–7

Der Vf. dieses Sbdes kann auf eine fruchtbare Forschungstätigkeit am johanneischen Schrifttum zurückblicken. Neben seinen monographischen Werken zeigt das vorzustellende Buch die ganze Breite von Themen, die die johanneischen Schriften beschäftigen, aufzeigen und der heutigen Zeit auch aufgeben zum Überdenken, Anpacken und Umsetzen.

Dem Inhaltsverzeichnis entnehmen wir die folgenden Themen: Glaube und Zeugnis im Johannesevangelium; Kirche als Sekte? Zum Kirchenbild der johanneischen Abschiedsreden; „Und das Wort ist Fleisch geworden ..." Zur Menschwerdung nach dem Johannesprolog; Die Heilsbedeutung des Todes Jesu im Johannesevangelium; Die „Juden" und der Tod Jesu im Johannesevangelium; Psalm 42/43 im Johannesevangelium; Das Hauptgebot im Johannesevangelium; Die Johannesbriefe in der neuesten Literatur (1978–1985); Krise und Untergang der johanneischen Gemeinde. Das Zeugnis der Johannesbriefe; Friede nicht von dieser Welt? Zum Friedensbegriff des Johannesevangeliums; Griechen kommen, um Jesus zu sehen; Methoden und Probleme heutiger Johannesforschung; Der atl.-jüdische Hintergrund der Hirtenrede in Johannes 10; Johannesevangelium und Rhetorikkritik. Zu einem neueren Buch; Zur Struktur von Johannes 6; So sehr hat Gott die Welt geliebt (Joh 3,16). Zum Heilsuniversalismus im Johannesevangelium; Zwei Weisen der Sammlung. Der Todesbeschluß gegen Jesus in Joh 11,47–53; Frauen und Männer als Jünger Jesu im Johannesevangelium; Der Gebrauch von „Schrift" im Johannesevangelium; Die Stunde Jesu im Johannesevangelium.

Es sind bereits publizierte Beiträge, die sich den verschiedensten Anlässen (Tagungen der Arbeitsgemeinschaft Deutschsprachiger Katholischer Neutestamentler, der internationalen „Studiorum Novi Testamenti Societas, Einladungen zu Einzelvorträgen in den angelsächsischen Raum und ins französischsprachige Ausland) sowie Begegnungen und Gesprächen mit internationalen Kolleginnen und Kollegen verdanken. Wichtig ist dem Vf. zu betonen, daß er in Absetzung von R. Bultmann den Background der joh. Schriften nicht so sehr in der Gnosis, sondern vielmehr im AT und frühen Judentum sieht. Demgegenüber gibt es sicherlich auch die eine oder andere Einschränkung. Der Vf. verweist auf die Öffnung seiner Exegese für synchrone Auslegungsweisen als Gewinn, der neue Horizonte eröffnet, und verweist auf die Notwendigkeit, die Exegese nicht als einen ausschließlich innerkirchlichen Prozeß zu sehen, sondern von ihr aus den Blick auf unsere Erfahrungswelt zu richten. Dies sind Bezeugungen, Erfahrungen, Ratschläge, die die Leserinnen und Leser dieses Bdes lohnend zur Kenntnis nehmen möchten.

Vechta Franz Georg Untergaßmair

Korting, Georg: **Die esoterische Struktur des Johannesevangeliums.** Teil 1 / 2. – Regensburg: F. Pustet 1994. IX, 447 / 88 S. (Biblische Untersuchungen, 25), kt DM 58,00 ISBN: 3–7917–1422–8

Dieses zweibändige Werk war in seinem Ansatz als Diss. gedacht, die an der Theol. Fak. Paderborn eingereicht werden sollte. Da der Vf. von einer Promotion Abstand nahm, kam es nicht mehr zu einer Einreichung. Abgesehen von dieser Information, die wegen einer entsprechenden Anfrage in einer „Bücherschau" hier gegeben wird, ist festzustellen, daß hier mit großem Fleiß und nicht mehr zu überbietender Akribie gearbeitet worden ist.

Einem „Gesamtüberblick" (I) entnimmt man folgende Gliederung: *Bd 1*: (1) Einleitung: Die Methode des Evangelisten und der Weg Jesu (1–64); (2) Die Grundlegung der Struktur des Evangeliums im Introitus (1,1–18) (65–97); (3) die literarisch-theologische Einheit des ersten Aktes (1,19–6,71) (98–155); (4) Kleinere Einzelanalysen zum ersten Akt (156–222); (5) Strukturanalyse von Kap. 6 (223–292); (6) der zweite Akt (Kap 7–12) (292–346); (7) der dritte Akt (Kap 13–21) (347–447). *Bd 2*: (8) Disposition und gegliederter Text des Evangeliums (7–76); (9) Anhang (77–88).

Wie der Titel sagt, geht es dem Vf. um die Struktur des Johannesevangeliums, wodurch diese Untersuchung sich einreiht in eine große Anzahl von Strukturanalysen zum vierten Evangelium (z. B. Ruckstuhl, Schenke, Stimpfle, Loader u. a.; vgl. ThRv 90 [1994], Sp. 91–108). Nach K.s Hauptthese besteht die literarische Struktur in einer „Bewegung", die vom Vater ausgeht und zum Vater im Geist zurückführt (Beiblatt „Paßworte" und S. 27–29, 439). Diese Struktur wird zusammengehalten von einem architektonischen Bau von Szenen (299–304). Recht ungewohnt sind die Bezeichnungen dieser Szenen als „Introitus" (statt des gewohnten „Prolog") und „Akte". Insgesamt scheint der Vf. bei seiner literarischen und inhaltlichen Untersuchung von der Esoterik beeinflußt zu sein, wie es schon in seinem dritten „Eingangs"-„Leitzitat" aus R. Schneiders Tagebuch („Meine Verse baue ich ... symmetrisch, schwer; ich opfere die Form unter keiner Bedingung, weil die Form Inhalt ist; so kommt etwas Architektonisches zustande") angezeigt wird. Außerdem beruft sich K. auf einen Art. von A. D. Loman (De bouw van het vierde Evangelie, in: Theologisch Tijdschrift

11 [1877], 371–437), mit dem er „konform geht": „An ihm darf niemand vorbeigehen, der sich ernsthaft mit dem Aufbau des Evangeliums auseinandersetzt. Seine grundlegenden Intuitionen sind m. E. das Nonplusultra einer wissenschaftlichen Untersuchung zum Thema. Da die Ausführung und einzelne untergeordnete Aspekte seiner These aber meiner Meinung nach viel zu wünschen übrig lassen, sind wir berechtigt, einen neuen Vorschlag vorzulegen, der sich deutlich von Loman unterscheidet, wenngleich jedermann die offenkundige Übereinstimmung im Wesentlichen auffallen wird" (36f). Das Motiv von der Erniedrigung und Erhöhung des Menschensohnes hat die Johannesforschung schon seit langem beschäftigt und die Frage nach seiner Bedeutung ist sicherlich berechtigt. Ihre Behandlung in dieser Arbeit ist recht eigenwillig und macht es dem Leser nicht leicht, ihr zu folgen.

Das Ergebnis der Arbeit ist im zweiten Bd im Aufweis einer „Makro-Struktur" (8f) dargestellt. Außerdem enthält Bd 2 eine „Kolometrische Textwiedergabe" des griechischen Textes, wobei der Papyrus 66 besonders berücksichtigt ist.

Insgesamt ist das Buch voller Ideen und Fragen (Jesus sei der „neue Josef" [188–190]; ja der „Messias ben Joseph"; Frage der Auferstehung: [433–437]), die es wert sind, daß sie beachtet werden. Dem wurde besonders Rechnung getragen durch die Aufnahme in die renommierte Buchreihe „Biblische Untersuchungen" (begründet von Otto Kuss, herausgegeben von Jost Eckert und Josef Hainz).

Vechta Franz Georg Untergaßmair

Alvarez Cineira, David: **Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission.** – Freiburg: Herder 1999. XI, 479 S. (Herders Biblische Studien, 19), kt DM 108,00 ISBN: 3–451–26894–9

Der Umgang der Herrscher aus der julisch-claudischen wie der flavischen Dynastie mit den religiösen Strömungen der reichsrömischen Gesellschaft bildet den realpolitischen und mittelbar auch einen religiösen Hintergrund urchristlicher Theologie. Wie die ntl. Spätphase unter dem Eindruck Domitians (81–96 n. Chr.) steht, so wird für die Zeit des Apostels Paulus Claudius (41–54 n. Chr.) prägend. Gerade das Urteil über diese beiden *principes* wird in der neueren Forschung zum Teil tiefgreifend revidiert. Weder Exegeten noch Althistoriker neigen freilich dazu, die Querbezüge zwischen reichsrömischer „Religionspolitik"[1] und urchristlicher Religionsgeschichte monographisch aufzuarbeiten. Um so dankbarer wird man für diese gründliche Behandlung des Themas sein, die, von Gerd Theißen in Heidelberg angeregt, ihren Weg an die Kath.-Theol. Fak. zu München fand und unter der Ägide von Hans-Josef Klauck als Diss. angenommen wurde.

Der *erste Teil* der Studie (9–224) untersucht die Religionspolitik des Claudius. Nach der (in einer exegetisch situierten Arbeit wohl nicht unnötigen) Einführung in die Quellenkunde und die Vita des Prinzeps werden dessen „private Religiosität", seine Maßnahmen bzgl. der verschiedenen Priesterkollegien sowie sonstige den Staatskult betreffende Regierungsakte (Restitution des *augurium salutis*, Erweiterung des *pomerium*, stadtrömisches Gründungsjubiläum, festkalendarische Verfügungen usw.) erörtert. Besondere Aufmerksamkeit widmet die Studie dem Kaiserkult, und zwar in seiner Entwicklung unter den Vorgängern des Claudius wie auch unter Claudius selbst, der als Nachfolger Caligulas, durch seine alexandrinische Korrespondenz und mit dem ihm zugeeigneten Tempel zu Camulodonum die Rückfrage zwar nicht leicht, aber interessant werden läßt. Eindeutiger ist nach literarischem wie archäologischem Befund die postmortale Apotheose des Prinzeps zu beurteilen, zumal sie in Senecas „Apocolocyntosis" eine satirische „Verewigung" (und zugleich eine ideengeschichtliche Verortung) erfahren hat. Der (für die ntl. Zeit insgesamt wohl eher gering zu veranschlagende) Einfluß des Kaiserkults auf die konkrete Ausformung der Christologie und auf das Verhältnis der Urchristen zum Staat wird in einem eigenen Abschnitt untersucht.

In den folgenden Kap.n beschreibt A. C. die Haltung des Claudius gegenüber den verschiedenen Religionen der reichsrömischen Welt. Durch seine privatgelehrten Arbeiten aus früheren Jahren hinreichend vorbereitet, förderte der Prinzeps die altitalische „Etrusca disciplina", namentlich das Institut der *haruspices*; auch den Gottheiten und Mysterienkulten der Griechen stand der philhellenische Herrscher (wie ja schon die „Gallio-Inschrift" belegt) mit religiöser Sympathie gegenüber. Den phrygischen Attis-Kybele-Kult hat Claudius dem öffentlichen Kultus integriert (und neben dem von Caligula geförderten ägyptischen Isis-Kult wohl auch „kanalisiert"); die Astrologen hat er politisch gefürchtet und kontrolliert, das keltische Druidenwesen energisch bekämpft. Die Rechtsstellung der Juden im römischen Reich, die spezielle Lage in der Metropole Alexandrien, in der Claudius mehrfach zu intervenieren Anlaß hatte, und schließlich die Auseinandersetzungen in Rom, die im sog. Judenedikt (vgl. Apg 18,2) kulminierten, bilden einen Schwerpunkt der Untersuchung. Die kritische Rekonstruktion der Vorgänge wirkt überzeugend: Cassius Dio LX 6,6 bezieht sich auf ein – wohl im Zusammenhang der Alexandrien-Krise 41 n. Chr. zu sehendes – Zusammenrottungsverbot, Sueton, Claud. 25,4 auf die ordnungspolizeiliche Ausweisung von als Agitatoren geltenden Juden (und damit gerade auch christlichen Missionaren jüdischer Abstammung), die nach bester Datierung 49 n. Chr. erging, als es angesichts der intensivierten christlichen Mission in den Synagogen zu Unruhen gekommen war. Als die Vertriebenen unter Nero nach Rom zurückkehren konnten, hatte das römische Christentum bereits deutlich „heidenchristliches" Gepräge angenommen; da die binnenjüdischen Spannungen an Schärfe nichts verloren hatten, profilierte sich die christliche Gemeinde als Gruppierung eigener Art außerhalb des Synagogenverbandes, eine Entwicklung, die ja erst die neronische Christenverfolgung ermöglicht hat. An der im Wortsinn bewegten Geschichte des judenchristlichen Ehepaares Aquila und Priszilla zeichnet A. C. das Schicksal exilierter Missionare nach und schlägt damit die Brücke zum zweiten Teil seiner Untersuchung.

Insgesamt orientierte sich Claudius an den Werten der augusteischen Religionspolitik, betonte also konservativ das altrömische Element, ging aber insofern mit der Zeit, als er sich den orientalischen Strömungen behutsam öffnete. Konservativität und ein – mitunter überraschend beweglicher – Pragmatismus (der Herrscherkult gehört zu dem letzteren) sind seit jeher „Stand- und Spielbein" römischer Religionspolitik. Die römische Administration war tolerant nicht aus Gesinnung, sondern weil und insofern sie situationsbezogen-praxisorientiert handelte; sie wurde repressiv nicht aus religiösen Gründen, sondern immer dann, wenn es die öffentliche Ordnung nahelegte. Die politischen Maßnahmen des Claudius gegenüber den reichs- und stadtrömischen Juden sind ein deutliches Beispiel solcher Realpolitik.

Der *zweite Teil* der Studie (225–410) untersucht vor dem so eröffneten Horizont die Geschichte der paulinischen Mission, wobei er neben den üblichen einleitungswissenschaftlichen Standardproblemen (Apostelkonvent, antiochenischer Zwischenfall, Frage der Gegner in Galatien, Philippi und Korinth) den Einfluß des Claudius-Edikts auf die Destabilisierung des Verhältnisses zwischen Juden und Christen, die Reiseplanung des Paulus und die „antipaulinische Mission" von Judenchristen nachzeichnet, eingehend die Frage nach dem römischen Bürgerrecht des Paulus diskutiert – und zwar mit dem Ergebnis, es handele sich um eine apologetische Fiktion des Lukas – und schließlich die Entwicklung der stadtrömischen Christenheit von den Anfängen im – um „Gottesfürchtige" ergänzten – judenchristlichen Milieu über die „heidenchristliche" Reorganisation nach dem Claudius-Edikt bis zu der spannungsvollen Situation des Römerbriefes und dem Tod des Paulus (der nach C. A. erst in Rom verhaftet worden ist) rekonstruiert. Ein leserfreundliches Resümee (411–429), ein Verzeichnis der sorgfältig recherchierten Literatur sowie Stellen- und Autorenregister beschließen den von Redundanzen nicht freien Bd.

Vier Kritikpunkte seien angeführt:

1) Die Arbeit hinterläßt einen im Wortsinn zwie-spältigen Eindruck: Hätte sie mit S. 224 geschlossen, so fiele dem Rez.en die Zustimmung leichter. Die Teilung der Arbeit in zwei Bücher (denn darum handelt es sich eigentlich) weist auf das Grundproblem: Es muß aus den Ergebnissen des ersten Teils nun auch noch etwas „für Paulus herauskommen". Doch ist die Politik des Claudius bereits *als solche* exegetisch relevant und wird es nicht erst dadurch, daß man sie mittels des Judenedikts auf Biegen und Brechen zum unmittelbaren Faktor weiter Teile der urchristlichen Entwicklung macht, als sei diese (dank der Überlieferungszufälle gut dokumentierte) Episode kopernikanischer Wendepunkt reichsrömischer Religionspolitik und die Grunderfahrung des Urchristentums schlechthin. Es ist nicht zu bestreiten, daß das Claudius-Edikt die Geschichte und die Gestalt des stadtrömischen Christentums entscheidend verändert hat[2], und gewiß hat es auch den Verlauf der paulinischen Mission beeinflußt, aber seine Darstellung als „Faktor für die Verschlechterung des Verhältnisses zwischen Juden und Christen" (Kap. 10) oder als „Auslöser der christlichen antipaulinischen Mission" (Kap. 11) stellt eine perspektivische Verzerrung dar und wird zudem den *theologischen* Anliegen der Akteure kaum gerecht. A. C. dürfte der Versuchung nicht entgangen sein, seine heuristisch wertvolle Perspektive mit dem historischen Gesamtblick zu verwechseln. So wird dem herausragenden ersten, religionsgeschichtlichen Teil ein höchstens durchschnittlicher zweiter, exegetischer Teil angehängt, bei dem sich die Frage

[1] Der von A. C. benutzte Terminus ist (wohl unvermeidlich) ein anachronistischer Hilfsbegriff: Einerseits lassen sich die verschiedenen Objekte des Regierungshandelns kaum unter „Religion" im heute geläufigen Sinn subsumieren; andererseits bietet auch das Nomen „Politik" nur eine Annäherung an die höchst verschiedenartigen und keineswegs von einem gezielten politischen Willensbildungsprozeß getragenen staatlichen Eingriffe im religiösen Gesellschaftssegment.

[2] Vgl. jetzt auch den Sbd von K. P. Donfried / P. Richardson (Hg.): Judaism and Christianity in first-century Rome, Grand Rapids, Mich. 1998; darin bes. die Beiträge von L. V. Rutgers: Roman policy towards the Jews: Expulsions from the city of Rome during the first century C. E. (93–116), R. Brändle / E. W. Stegemann: The formation of the first "Christian congregations" in Rome in the context of the Jewish congregations (117–127) und J. C. Walters: Romans, Jews, and Christians: The impact of the Romans on Jewish / Christian Relations in first-century Rome (175–195).

stellt, was denn der Forschung fehlen würde, wenn nicht auch noch diese Monographie die „ewigen Fragen" der Einleitungswissenschaft kommentiert hätte.

2) Mit Recht wendet sich A. C. gegen einen theologischen Reduktionismus, neigt aber seinerseits zu einem solchen politischer Natur, der religiöse Geltungsansprüche allenfalls als Epiphänomen behandelt, sie explizite nachordnet, in zum Teil verblüffend vordergründiger Ideologiekritik als Überbau politisch-wirtschaftlicher Interessen deutet oder gar moralisierend als böswillige Tarnung dunkler Machenschaften dequalifiziert. Hier hat manche Aussage weniger den Charakter einer auf Quelleninterpretation beruhenden Kausalerklärung als den einer quellenfreien Unterstellung.

Nur zwei Beispiele seien angeführt: a) Zum Thema jüdische Opposition gegen christliche Gruppierungen: „Die Vertreibung aus Rom löste eine Reaktion seitens der Juden gegen die Christen aus: Sie brachten in einigen griechischen Städten eine Kampagne gegen die Christen in Gang. Damit wollten sie sich an den Christen rächen, vor allem aber die Konkurrenz eliminieren, die für die Juden negative politische, geschäftliche und religiöse Auswirkungen hatte" (419) – schon die Reihenfolge dieser Adjektive ist aussagekräftig, erst recht fragt man sich, wie der Vf. die psychologisierende These eines durch das Claudius-Edikt ausgelösten subjektiven Rachebedürfnisses (vgl. auch 270, 380) anders als assoziativ zu begründen vermag. b) Zum Thema der Opposition toraorientierter Missionare gegen Paulus: „Ihr taktisches Ziel war, das Christentum vor der feindlichen Haltung der Juden zu retten und eine Intervention der Römer gegen die Judenchristen zu vermeiden. Ihre Maßnahmen waren also opportunistisch und politisch motiviert. Doch die Veränderung der Missionspraxis ... sollte vor den Galatern nicht als eine rein politische Maßnahme dargestellt werden, sondern theologische Gründe sollten die neue Forderung verständlich machen" (422; vgl. 312–316). Woher weiß Vf. das, und welche Quellentexte erlauben es ihm, der (hypothetisch erschlossenen) theologischen Argumentation der „Nomisten" a priori abzusprechen, sie sei auch tatsächlich so gemeint?

3) Überhaupt kann die Darstellung der „von außen eingedrungenen", „sich rühmenden" „judaistischen Irrlehrer" (unter diesem – die historische Polemik gedankenlos fortschreibenden – Klischee sind die toraorientierten Missionare zu verstehen; vgl. 311, 330, 344, 347), ihres destruktiven Willens (388: Abfall vom Evangelium und Zerstörung der Gemeinschaft) und ihrer religiös verkleideten, aber ausschließlich taktisch gemeinten Ansprüche, an die sie selbst nicht glaubten (316: „keine religiösen Fanatiker ..., obwohl [!] sie Judenchristen waren"), nur als unsinniges Zerrbild zurückgewiesen werden (bes. 309–316).

4) Über weite Strecken des zweiten Teils herrscht (notgedrungen) die Konjektur, und sie ist nicht immer argumentativ abgesichert. Wo sich der postulierte historische Ablauf nicht mit den bei Paulus faßbaren Informationen deckt, hat Paulus „seine Informationen über das Geschehen in Rom ganz offensichtlich manipuliert" (285: als lägen dem Vf. zuverlässigere Informationen vor!). Und wenn Paulus kein römisches Bürgerrecht genoß, „können wir davon ausgehen, daß Paulus nicht nach Rom transportiert wurde" (363); hier werden Prämisse und Konklusion vertauscht, sieht man noch ganz von der Voraussetzung ab, gelehrte Beobachter seien besser darüber informiert, was im Rahmen des römischen Bürgerrechts möglich und unmöglich war als Bewohner des römischen Reiches selbst (wie Lukas und seine Adressaten), zu deren alltäglicher Lebenswirklichkeit solches Bürgerrecht gehörte. Die Gegnerfrage wird methodologisch höchst anfechtbar behandelt: statt als methodische Fehlleistung wird das „mirror-reading" als leitendes Verfahren ausgewiesen (335, 393).

Kleinere sachliche Fehler (neben einer Reihe von orthographischen und grammatikalischen Versehen im Deutschen wie Lateinischen) sind die Verwechslung von „Prätoren" und „Prätorianern" (17), Germanicus und Britannicus (50), Antiochia am Orontes und Antiochia Pisidiae (242); Mazedonien war nicht kaiserliche (263, 267), sondern seit 27 v. Chr. senatorische Provinz und als solche mit Ausnahme der Jahre 15–44 n. Chr. einem Prokonsul unterstellt; βασιλεία τοῦ Θεοῦ dürfte kaum zu den „wichtigsten Ausdrücke[n] der paulinischen Verkündigung" (265) zählen; der gnomische Aorist bezieht sich gerade nicht „auf ein Ereignis in der Vergangenheit" (283). Daß neben Jakobus und Stephanus auch Zebedäus von der jüdischen Obrigkeit hingerichtet wurde (288, Anm. 91), ist m. W. nicht einmal legendarisch überliefert, was auch für die Anmeldung eines „Primatsanspruches" des Petrus in urchristlicher Zeit (343) gelten dürfte.

Fazit: Ein Buch mit Schwächen, aber doch ein mutiges, grenz- und draufgängerisches Buch, das die historische Situierung des Urchristentums insgesamt fördert.

Paderborn Knut Backhaus

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Kant. Bd I: Analysen, hg. v. Hariolf Oberer / Gerhard Seel. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1988. 384 S., brosch. DM 68,00 ISBN: 3–88479–319–5

Kant. Bd II: Probleme, hg. v. Hariolf Oberer. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1996. 352 S., brosch. DM 68,00 ISBN: 3–8260–1168–6

Kant. Bd III: Kritik, hg. v. Hariolf Oberer. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1997. 376 S., brosch. DM 68,00 ISBN: 3–8260–1169–4

Von den drei Sbden erschien der erste 1988 zum 70. Geburtstag von Hans Wagner, Bd III ist Hans Wagner zum 80. Geburtstag gewidmet (III, 11). Die Absicht der Hg. beruht auf der „zunehmenden Einsicht in die erstaunliche sachproblematische Aktualität der Kantischen Philosophie", die heute noch lange nicht in ihrer vollen Bedeutung erfaßt sei. Neben der „Unkenntnis der Leistung Kants" trete seltsamerweise „immer wieder der Versuch, das nicht hinreichend Begriffene dennoch zu ‚überwinden', ‚über Kant hinauszugehen'". Kants Philosophie sei heute noch keineswegs „als historisch verfügbar" zu betrachten, und das vom frühen Neukantianismus geforderte Zurückgehen auf Kant sei bis zum heutigen Tage keineswegs „auch nur annähernd erfüllt" (I, 7). Diese zutreffenden Feststellungen werden im zweiten Bd von H. Oberer durch die berechtigte Feststellung ergänzt, zum angemessenen Verstehen gehöre v. a., „die Kantischen Texte weder mit angelernten noch mit selbstproduzierten Vorurteilen zu lesen". Gegen eine „Vielzahl" heutiger Interpretationen wird erfreulich deutlich festgestellt, „daß Kant den Satz vom Widerspruch mindestens ebenso gut gekannt, verstanden und berücksichtigt hat wie die Mehrzahl jener Interpreten, die sich darin überbieten, bei Kant Widersprüche aufzudecken"; eine Selbstverständlichkeit, die zu betonen gleichwohl alles andere als überflüssig ist. In dieser Hinsicht mag sich der Hg. nicht mit allen Texten selbst seines Sbdes identifizieren (II, 7f). Im Vorwort zu Bd III nennt der Hg. Beispiele solcher „Interpretationsentgleisungen in unserer zeitgenössischen Kantliteratur". Er spricht von einer „Fülle von unverbesserlichen Reaktionären, die unbequemen Autoren wie Kant durch angeblich ‚interpretierendes' (systematisch inkompetentes) Reaktualisieren von längst Überwundenem: u. a. auch *durch Kant Überwundenem,* glauben begegnen zu können". Abhilfe sieht er nur im „absoluten Vorrang des philosophisch-systematischen Denken(s) gegenüber allem philosophiehistorischen". „Man muß eingesehen haben, was philosophisch möglich ist, um erkennen zu können, was in einem historischen Text philosophisch wirklich ist: ohne gründliche Kenntnis der systematischen Bestimmtheit philosophischer Probleme ist das sachgerechte Verständnis historischer Lösungsversuche dieser Probleme unmöglich." (III, 11–14) Damit wird dem verbreiteten Vorrang einer philosophiehistorischen Betrachtungsweise eine Absage erteilt. Der Rez. möchte bei aller Anerkennung der Berechtigung dieser Auffassung dennoch darauf hinweisen, daß die gründliche Kenntnis der Vorgeschichte, des literarischen Umfeldes und der zeitgenössischen Terminologie unerläßlich ist, um das Eigenständige und Neue im zu interpretierenden Text herauszufinden, das dann freilich systematisch zu würdigen ist. Kant hat ja bekanntlich zwischen „philosophieren lernen" und „Philosophie lernen" deutlich unterschieden und das letztere als der historischen Wissenschaft zugehörig angesehen (vgl. Akad. 2, 306f; 3, 542; 9, 26). Schließlich beklagt der Hg. die „Interpretationsideologie des Neukantianismus", in der noch die „weniger sachliche als vielmehr der eigenen Profilierung dienende Kant-‚Überwindung' durch Fichte, Schelling und Hegel wirksam war". „Ganz pervertiert" werde „das Textverständnis dann, wenn Politik oder Philosophiepolitik eine Rolle spielen". Philosophie sei nach Wolfgang Cramer „nicht primär eine Frage intelligenter Höhenflüge, sondern intellektueller Redlichkeit" (III, 11–15).

Die damit skizzierte Absicht des Hg. dürfte nicht ohne Einfluß auf die Auswahl der einzelnen Beiträge gewesen sein. Es handelt sich in allen drei Bden offenbar um Originalbeiträge mit Ausnahme eines Beitrags von Hans Wagner (aus: Vernunft und Anschauung, Bonn 1993, hier: III, 16–20) und eines Aufsatzes von Josef Schmucker (aus: Kant und die Scholastik heute, Pullach 1955): Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants (III, 99–156), den

der Hg. als das Beste bezeichnet, „was je zur *Metaphysik der Sitten* geschrieben wurde", der aber leider in der Diskussion viel zuwenig Beachtung gefunden habe (III, 15). Bemerkenswert ist, daß der Hg. Vf.n gelegentlich vorab Einsichtnahme in andere Beiträge zur eigenen Stellungnahme gewährte (vgl. z. B. I, 136; III, 77–80; 81; 333).

Bd I unterscheidet sich von den beiden Folgebänden durch ein anderes Layout (z. B. erheblich kleinere Schrift). Er enthält Beiträge zu verschiedenen Bereichen der Kantschen Philosophie: zur theoretischen und praktischen Philosophie, zur Ästhetik und zur Anthropologie, außer den deutschsprachigen Texten zwei in englischer und einen in französischer Sprache. Die theoretische Philosophie behandeln Wolfgang Röd (*Erfahrungstheorie und psychologische Deutung*), Walter Patt (*Raum- und Zeitargumente*), Dieter Henrich (*Identität des Subjekts*), Günter Zöller (*Metaphysical Knowledge*) und Jules Vuillemin (*causalité*); die praktische Philosophie: George Schrader (*Cognition/Volition Dichotomy*), Bernward Grünewald (*transz. Deduktion des Sittengesetzes*), Reinhard Brandt (*Zirkel im 3. Abschn. d. GzMdS*), Susanne Bobzien (*Kategorien der Freiheit*), Karl Bärthlein (*Rechts- und Staatsphilosophie in der Schulphilosophie*), Burkhard Tuschling (*das rechtliche Postulat in Kants Rechtslehre*) und Georg Geismann (*rechtliches Verbot der Lüge*); die Ästhetik: Gerhard Seel (*Lust an schönen Gegenständen*), und die Anthropologie: Gerd Wolandt (*Anthropologie und die Begründung der Geisteswissenschaften*).

Bd II behandelt v. a. die theoretische Philosophie, die Kritik der reinen Vernunft unter gelegentlicher Einbeziehung der Kritik der praktischen Vernunft und der Kritik der Urteilskraft, so Reinhold Breil (*Ursprünge der kritischen Systematik*), außerdem Manfred Baum (*Raumargumente und die Begründung des transz. Idealismus*), Andreas Wittek (*Einheit der Urteilstafel im log. Subjekt*), Bruno Haas (*Qualitätsschematismus*), Henning Dimpker mit Bernd Kraft und Dieter Schönecker (*Torsionen d. dritten Antinomie*), und Hans Wagner (*kosmolog. Antithetik*); die Prolegomena Günter Buhl (*mathematisches Beispiel*), Kants politische Philosophie Georg Geismann (*World Peace; Rational Idea and Reality*) und Stephan Nachtsheim (*Mißverständnis der Kantschen Musikauffassung*).

Bd III ist der praktischen Philosophie Kants gewidmet unter Einbeziehung der Rechtsphilosophie mit Beiträgen von Walter Patt (*synthetic character of the Moral Law*), Bruno Haas (*Kategorien der Freiheit*), Susanne Bobzien (*Anmerkung zu Haas*), Dieter Schönecker (*Übergang von der gemeinen sittlichen zur philosophischen Vernunfterkenntnis*), Josef Schmucker (*Formalismus und mat. Zweckprinzipien in Kants Ethik*), Hariolf Oberer (*Sittengesetz u. Rechtsgesetze a priori*), Friedrich Tretter (*Willkürfreiheit, Freiheit, Recht und Rechtsgültigkeit*), Gerhard Seel (*der zweite Definitivartikel zum ewigen Frieden*) und Georg Geismann (*Spätlese zu Seel*). Dazu kommt der schon genannte Wiederabdruck des kurzen Textes von Hans Wagner: „Hilflose Belesenheit und hilfreiche Textanalyse", der davor warnt, aus „gleichen oder ähnlichen sprachlichen Befunden" „auf sachliche Gleichheiten oder Ähnlichkeiten zu schließen" und dafür Beispiele bringt (III, 16–20). Den Abschluß des Bdes bildet die Bibliographie Hans Wagner (363–376).

Bei der Fülle der Themen können nicht alle Beiträge in diesem Rahmen gewürdigt und diskutiert werden. Grundsätzlich ist zu sagen, daß die drei Bde Abhandlungen auf hohem Niveau enthalten, die sehr speziellen Fragen der Kantforschung nachgehen, Probleme der Interpretation erörtern, Lösungen vorschlagen oder sich auch mit einer vielleicht möglichen Weiterentwicklung des Kantschen Denkens beschäftigen. Darum sind sie kaum als erste Einführung in, wohl aber als Diskussionsbeiträge für die weitergehende Beschäftigung mit Kants Philosophie geeignet. Insofern erweist sich der Untertitel „Analysen – Probleme – Kritik" als zutreffend. Als Beispiel sei auf Dieter Henrichs Abhandlung im ersten Bd verwiesen, in der er im Anschluß an eine frühere Untersuchung den Ausgangspunkt der transzendentalen Deduktion der Kategorien bei Kant in der numerischen Identität als dem „Formcharakter des Selbstbewußtseins" gegeben sieht und auf dieser Grundlage die Deduktion in zehn Schritten skizzenhaft nachvollzieht. Diese Klärung war erforderlich, weil Kant selbst, so Henrich, „die Struktur seines ganzen Werkes von einer eingeschränkten Aufgabe her bestimmte" und es daher hinnahm, daß „dessen für ein systematisches Interesse zentrales Textstück nur die Aufmerksamkeit und den Textumfang eingeräumt bekam, die ein wichtiges Hilfstheorem zu beanspruchen hat, das nur wegen seiner Leistung, nicht um seiner selbst willen entwickelt wird". (I, 40) Hier ergibt sich die Frage, warum Kant sich darauf beschränkte, nur bestimmte Erkenntnisse unter Hintanstellung anderer nach einem Prinzip zu rechtfertigen. Damit sind die grundsätzlichen Zielsetzungen des Kantschen Denkens angesprochen, für die solche Beobachtungen von Bedeutung sind. In welchem Sinn Kant die Metapher der ‚Epigenesis' im Hinblick auf die transzendentale Deduktion der Kategorien verwendet, erörtert Günter Zöller in Auseinandersetzung mit Paton und Vleeschauwer (I, 71–90). Bernward Grünewald versucht in seinem Beitrag (I, 127–167) nachzuweisen, daß „durch eine *systematische* ‚Ausschöpfung' der Kantischen Ansätze (I, 129) die Möglichkeit einer transzendentalen Deduktion des Sittengesetzes" gegeben sei, die Kant in der Kritik der reinen Vernunft bestreitet, in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten jedoch zu unterstellen scheint, obwohl Henrich Kants eigene Versuche in dieser Hinsicht analysiert und als gescheitert betrachtet habe (I, 152). Nachdem Reinhard Brandt in seinem Beitrag (I, 169–191) vorgeschlagen hat, den „ominösen Zirkel" zwischen Freiheit und Sittengesetz in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten im Sinne Kants durch die „Unterscheidung von Intellektual- und Sinnenwelt" zu lösen, ohne des weiteren zu prüfen, ob damit nicht ein neuer Zirkel eingeführt worden sei (I, 191), geht Susanne Bobzien in kritischer Auseinandersetzung v. a. mit L. W. Beck dem wenig beachteten Problem der „Kategorien der Freiheit bei Kant" nach, die von Kant auf wenigen Seiten in der Kritik der praktischen Vernunft behandelt werden (I, 193–220). Sie versucht zu zeigen, „daß und inwiefern diese Kategorien ein unentbehrliches Bindeglied zwischen dem Sittengesetz und dem von diesem abgeleiteten ‚intelligiblen' Begriff des moralisch Guten einerseits und der Möglichkeit von moralisch Gutem in der ‚Erscheinungswelt' andererseits bilden" (I, 194). Demselben Thema widmet sich ausführlich und in ausdrücklicher Abgrenzung gegen Susanne Bobzien Bruno Haas im dritten Bd der Sammlung (vgl. dort die Anmerkung 6 seines Beitrags III, 41–76), wogegen sich Bobzien im selben Bd anschließend nachdrücklich zur Wehr setzt (III, 77–80). Für Haas, so Bobzien, „scheinen Handlungen als Erscheinungen theoretische Gegenstände zu bleiben, die praktisch nur *beurteilt* werden können. Damit bleiben Moralität und Freiheit aber auf der epistemologischen Ebene stecken, auf der es sie jedoch gar nicht geben kann; sie bleiben also letztlich Illusion; und das kann Kant nun wirklich nicht gemeint haben." (III, 80) Diese Beispiele belegen, daß es noch einigen Nachholbedarf besonders in der Erforschung der praktischen Philosophie gibt, um diese und andere Aspekte systematisch überzeugend zusammenzuführen.

Auf die Hintergründe und „Ursprünge der kritischen Systematik Kants" geht Reinhold Breil im zweiten Bd ein. Dabei geht es ihm weniger um die Bedeutung der vorkritischen Arbeiten oder um die Rolle der vorkritischen Auseinandersetzung mit Crusius und der Leibniz-Clarke-Kontroverse, sondern darum, inwieweit auch die kritische Systemdisposition selbst vorkritisch-schulphilosphische Bezüge aufweist. Ausgehend von den Feststellungen Rudolf Zochers (Kants Grundlehre, 1959) hält er es für möglich, „vorkritische Bestimmungen der alten Ontologie auch in späteren Stadien der Systematik Kants wiederzufinden und in einer ‚kopernikanischen', kritisch-transzendentalen Umwendung angewendet" zu sehen (II, 15). Sein besonderes Interesse gilt dabei der mittelalterlichen „Transzendentalienlehre", die Kant als die „Transscendentalphilosophie der Alten" bezeichnet und durch den Satz: „quodlibet ens est *unum, verum, bonum*" (KrV B 113) gekennzeichnet sieht. Kants Kritik an diesem Satz sei „in Wahrheit als eine Kritik an der verkümmerten Wolffschen Fassung der Transzendentalien aufzufassen". Deren Einseitigkeit wird im Fehlen der bei Thomas von Aquin noch selbstverständlichen „einheitsstiftenden Funktion des Bewußtseins" gesehen und in der damit gegebenen Reduktion auf die bloße Theorie, so daß die Wahrheit als „die erkenntnismäßige Ordnung der Dinge an sich, die die ontologische Ordnung widerspiegelt", und das Gute „als Vollkommenheit an den Dingen" und nicht mehr „in Beziehung auf das Begehrungsvermögen, den Willen", aufgefaßt wurde (II, 27). Indem Kant das Kategorienproblem unter dem „Begriff der transzendentalen Einheit" behandele, beziehe er „alle Transzendentalien auf ein Bewußtsein" (II, 30). Vor diesem Hintergrund werden die drei Kritiken Kants als „kategorienvorgängige" Ablösung der scholastischen Transzendentalienlehre verstanden (II, 30): die Kritik der reinen Vernunft in bezug auf das Verum, die Kritik der praktischen Vernunft in bezug auf das Bonum und die Kritik der Urteilskraft im Hinblick auf das Pulchrum (II, 36). Leider wird nicht belegt, wo Kant das Pulchrum, das schon seit dem 13. Jh. von einzelnen Autoren zu den Transzendentalien gezählt wurde, in diesem Zusammenhang vorgefunden haben könnte. Somit sei jedenfalls im Sinne Kants „die transzendentale Einheit ... nicht mehr als eine Einheit der Dinge, sondern als eine Einheit des Bewußtseins, das Gegebenes überhaupt auch in Beziehung auf sich selbst nach theoretischen, praktischen und ästhetischen Bestimmungen zu ordnen und fundieren vermag, aufzufassen". Damit kehre „das Prinzip der transzendentalen Konvertibilität auf einer höheren Ebene wieder", und die „transzendentale Kritik" übernehme damit „die Funktionen der alten ontologischen Transzendentalienlehre" (II, 39f).

Dieser Beitrag wurde deshalb eingehender dargestellt, weil hier eine Detailfrage im Blick auf die systematische Einheit der Kantschen Philosophie im Ganzen behandelt und zur Diskussion gestellt wird.

Grundsätzlich hat sich Kant solche Leser gewünscht: „Ein kleiner Theil derer, die sich das Urtheil über Werke des Geistes anmaßen, wirft kühne Blicke auf das Ganze eines Versuchs und betrachtet vornehmlich die Beziehung, die die Hauptstücke desselben zu einem tüchtigen Bau haben könnten, wenn man gewisse Mängel ergänzte oder Fehler verbesserte. Diese Art Leser ist es, deren Urtheil der menschlichen Erkenntniß vornehmlich nutzbar ist." (Akad. 2, 67)

Auch Manfred Baum sieht Kants Raumargumente in der Kritik der reinen Vernunft im Zusammenhang mit der Begründung des transzendentalen Idealismus. Er bedauert, daß speziell das erste Raumargument in der transzendentalen Ästhetik (B 38) weitgehend mißverstanden wurde, und er vermutet, daß es „seit Kants Zeitgenossen Johann Schultz und Lichtenberg gar nicht mehr verstanden worden ist". Gegen P. F. Strawson und P. Guyer wird aufgrund eingehender Analyse der Texte belegt, daß „die beiden ersten Raumargumente ... notwendige, aber nicht hinreichende Voraussetzungen des Beweises für die transzendentale Idealität des Raumes" darstellen „und damit für den transzendentalen Idealismus", der allerdings erst durch das 3. und 4. Raumargument „hinsichtlich äußerer Gegenstände, sc. daß sie bloße Erscheinungen sind und keine Dinge an sich sein können, vollständig begründet" wird (II, 47f); dem wird jedoch nicht weiter nachgegangen. Es wird (keineswegs zwingend) angenommen, daß Kant seine Meinung über die Anwesenheit der Seele im Körper in den Träumen eines Geistersehers aufgrund der (gegen Crusius gerichteten) Eulerschen These der völligen Ortlosigkeit der Seele schon in der Diss. aufgegeben hat, während er die doppelte Bedeutung des „außer mir" bei J. H. Lambert gefunden und „offensichtlich übernommen" habe (II, 60f), so daß die G. C. Lichtenbergsche Interpretation des 1. Raumarguments bei Kant zutreffend sei.

Unausgesprochen geht der Beitrag davon aus, daß sich der transzendentale Idealismus aus den genannten Voraussetzungen ergeben habe oder sogar ergeben mußte. Das spricht für die überzeugende innere Logik der Kantschen Darstellung. Es läßt sich aber zeigen, daß auch der umgekehrte Weg plausibel und sogar wahrscheinlicher ist: daß nämlich „die wichtigste aller unserer Erkenntnisse: *Es ist ein Gott*" (Akad 2, 65) die zu den unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft" (3, 31) gehört, „zu deren Auflösung alle Zurüstungen der Metaphysik, als ihrem letzten und alleinigen Zweck abzielen" (5, 473), die transzendentale Idealität des Raumes voraussetzen mußte. Das bestätigt Kant selbst gegen Schluß der transzendentalen Ästhetik: „In der natürlichen Theologie ... ist man sorgfältig darauf bedacht, von aller seiner [Gottes] Anschauung ... die Bedingungen der Zeit und des Raumes wegzuschaffen. Aber mit welchem Rechte kann man dieses thun, wenn man beide vorher zu Formen der Dinge an sich selbst gemacht hat ...; denn als Bedingungen alles Daseins überhaupt müßten sie es auch vom Dasein Gottes sein. Es bleibt nichts übrig, wenn man sie nicht zu objectiven Formen aller Dinge machen will, als daß man sie zu subjectiven Formen unserer äußeren sowohl als inneren Anschauungsart macht ..." (KrV B 71f). Diese Überlegung wird später noch einmal ausführlich auf einem Losen Blatt (G 6) aus der Phase ω^1 bestätigt (Refl. 6317, Akad. XVIII, 623–629, bes. 626 unter der Überschrift: „Von der Veranlaßung der Critik"). Aus dieser Perspektive könnten sich womöglich auch andere Kap. der Kantschen Philosophie ‚gegenlesen' lassen.

So geben die Beiträge der drei Bde außer den vielfältigen Forschungsergebnissen, die sie im einzelnen anbieten, reichlich Gelegenheit zu weiterer und vertiefter Beschäftigung mit dem noch lange nicht eingeholten und insofern immer noch äußerst fruchtbaren Denken Immanuel Kants.

Fulda Aloysius Winter

Petzoldt, Matthias: **Christsein angefragt**. Fundamentaltheologische Beiträge. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1998. 232 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–374–01668–5

Petzoldts Sbd, bestehend aus Vorträgen, Vorlesungen und Aufsätzen seit 1985, setzt sich mit brennenden Fragen auseinander, die, wie der Vf. eigens vermerkt, in „besonderer Weise" der Fundamentaltheologie zufallen. Sie gruppieren sich um zentrale Themen, die die Klarheit über das Christsein und die Kompetenz zur Rechenschaft über den Glauben betreffen, und dies in einem Kontext, der den Glauben in außerordentlichem Maße herausgefordert hat und noch immer herausfordert, im Osten Deutschlands, im „Erfahrungsfeld" des Vf.s selbst also.

Weil es sich um ausgesprochen fundamentaltheologische Themen handelt, die Auskunft geben über Glaube und Christentum, den Dialog eröffnen mit anderen Lebens- und Denkweisen und sich der Prüfung der Wahrheit des eigenen Weges stellen, interessiert besonders die Frage, wie dies auf fundamentaltheologische Weise zu leisten ist angesichts der Fragen und Probleme unserer Epoche und angesichts unseres Selbstverständnisses, ohne dabei die konsequente Ausrichtung am Grunddokument des Christlichen, der Heiligen Schrift, aus den Augen zu verlieren. In all den Reflexionen des Sbdes ist das Bemühen erkennbar, im Sinne der fundamentaltheologischen Methode die Sache des Glaubens in das Beziehungsgefüge von Frage und Antwort zu bringen. Das ist dem Vf., unterschiedlich zwar, in überzeugender Weise gelungen, sei es in seiner Apologetik angesichts des Atheismus, wobei insbesondere eine fruchtbare Feuerbach-Begegnung, in der nachgewiesen wird, daß er den christlichen Glauben gründlich mißverstanden hat, geglückt ist, sei es, daß dieser in einer grundsätzlichen Reflexion des heutigen Atheismus, der „radikalsten Form" desselben und Ausdruck der „völligen Gleichgültigkeit" (110) dem Christentum gegenüber, jenem weder durch „Widerlegung" noch durch „Ignorierung" begegnen will, sondern dadurch, daß Christen „schlicht sein (Jesu) Wirken, Leben und Sterben in unsere Zeit auslegen" (115), also „ganzheitliches Lernen des Christseins" dem „ganzheitlichen Lernen des Nichtchristseins" (118) konfrontiert wird, sei es, daß Vf. sich dem Thema „Säkularisierung" in seinen verschiedenen Facetten kritisch und neu aufarbeitend stellt und darum bemüht ist, „in kritischer Kommunikation mit anderen Denkmustern und Gebrauchsweisen die geschichtshermeneutische Kraft dieser Kategorie zu erhalten" (174) – eine äußerst schwierige und doch sehr reizvolle Debatte, die aufgegriffen zu haben, man dankbar sein kann –, sei es, wie sich die (evangelische) Kirche, betrachtet aus ostdeutschem Blickwinkel heraus, im neuen Erfahrungshorizont, jetzt, wo sie nicht mehr der einzig staatsfreie und ideologiefreie Raum sein kann, in der Pluralität verschiedener gesellschaftlicher Teilsysteme neu zu orientieren sucht.

Der besondere Reiz dieser fundamentaltheologischen Beiträge unterschiedlicher Art (nicht dem Entwurf Pannenbergs, sondern eher der Gedankenwelt Ebelings und Joests verwandt) gipfelt nicht zuletzt darin, daß Vf. eigens die „Frage nach der Konfessionalität der Fundamentaltheologie" stellt und im Blick auf die gegenwärtige katholische Fundamentaltheologie konstatiert, „wie nahe dieses Fach inzwischen den grundlagenwissenschaftlichen Bemühungen auf evangelischer Seite gekommen ist", ja mehr noch fragt, „ob nicht eine ökumenische Fundamentaltheologie als Gebot der Stunde zu sehen sei" (57). Dem Definitionsvorschlag des Faches folgt der katholische Kollege gern, selbst was die Überlegungen zur Konfessionalität der Fundamentaltheologie angeht, in denen der Vf. im Blick auf die praeambula-fidei-Problematik „bei aller tiefgehenden Unterschiedlichkeit konfessioneller Prägungen" letztendlich keinen grundsätzlichen konfessionellen Dissens mehr entdecken kann. Ähnliches hat auch für die Frage nach dem „wesentlich Christlichen" Geltung, ohne daß auch hier der konfessionsverschiedene Umgang damit außer acht gelassen werden muß. Die Frage, wie denn Fundamentaltheologie betrieben werden müsse – konfessionell und/oder ökumenisch – wird m. E. deshalb überzeugend beantwortet:

„Fundamentaltheologie sollte sein:
– in der Zielvorstellung ökumenisch,
– in der Durchführung konfessionsbewußt um der ökumenischen Zielstellung willen,
– und die ökumenische Zielstellung bei der Durchführung immer vor Augen: das Gewicht des konfessionellen Ansatzes aber von Problemkreis zu Problemkreis neu bedenkend." (78)

M. E. ist dies ein gelungener Entwurf, um im Gespräch zwischen den Konfessionen und in Konzentration auf die Fragen, die theologisch zentral und fundamental sind, zu einer Übereinstimmung zu kommen, in der sonstige Differenzen an Gewicht verlieren und vom Zentralen her und im Zentralen „aufgehoben" werden. Fundamentaltheologie versteht sich so als ein Verfahren, in dem sich – ganz im Sinn des inzwischen üblich gewordenen „differenzierten Konsenses" – aufgrund des gemeinsamen Verständnisses zentraler und fundamentaler Fragen aus bislang einander ausschließenden Gegensätzen komplementäre Perspektiven ergeben. Diese Überprüfung auf die Möglichkeit der Komplementarität hin auch in der Fundamentaltheologie vermag ich nur zu begrüßen. Auf der Basis einer spannungsvollen Gemeinsamkeit komplementären Charakters sollten wir auch, was dieses Fach angeht, in Zukunft noch mehr miteinander kooperieren – um der Einheit willen.

München Heinrich Döring

Waldenfels, Hans: **Gottes Wort in der Fremde.** Theologische Versuche II. – Bonn: Borengässer 1997. VI, 525 S. (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, 5), geb. DM 65,00 ISBN: 3–923946–30–9

Sieben Jahre nach dem ersten Bd in der Reihe seiner „Theologischen Versuche", publiziert unter dem Titel „Begegnung der Religionen", hat der Bonner Fundamentaltheologe Hans Waldenfels mit dem vorliegenden zweiten Bd seine Studien zum interreligiösen Dia-

log fortgesetzt. Zu Recht macht er darauf aufmerksam, daß der Dialog der Religionen von einem Randthema heute ins Zentrum der Theologie avanciert ist.

Grundanliegen des vorliegenden Werkes ist eine angemessene Hermeneutik anderer Religionen und Weltanschauungen, die nicht mehr vom „Willen zur Beherrschung und Unterdrückung gekennzeichnet" ist, sondern auf „Respekt, Partnerschaft und friedvollem Zusammenleben" gründet. Eine derartige Hermeneutik muß zugleich zu einem neuen Selbstverständnis christlicher Theologie führen, nämlich wie sie „sich angesichts der eigenen Verpflichtung gegenüber Gottes Wort mit diesem in der Pluralität unterschiedlicher Kulturen und Sprachen, gesellschaftlicher Systeme und Religionen verhält" (1).

Das Buch gliedert sich in vier unterschiedlich umfangreiche Themenfelder. Im ersten wird auf die Sprache als der Grundlage jeglichen Verstehens reflektiert. Im Mittelpunkt eines zweiten Themenfeldes steht der Buddhismus als diejenige Religion, die für viele Menschen im Westen als faszinierende Alternative zum Christentum erscheint. Ein drittes Themenfeld geht der Frage nach einer interkulturell-interreligiösen Spiritualität nach. China als Fokus zentraler Herausforderungen für Theologie und Kirche heute ist Gegenstand eines vierten Themenfeldes. Ein Teil des hier vorgelegten Materials wurde schon früher publiziert und wird „hier in durchgesehener, vielfach überarbeiteter Form neu vorgelegt" (1). Ein anderer Teil wird hier zum ersten Mal in deutscher Sprache zugänglich gemacht.

Im Zentrum des ersten Themenfeldes steht die Sprache, oder besser gesagt, stehen die Sprachen (*I: Sprache als Brücken in die Fremde*). Damit deutet sich schon der Problemhorizont dieser Reflexionen an: die Vermittlung zwischen Sprachen, die nur die sinnfällige Manifestation der unterschiedlichen Kontexte, in denen sich menschliches Leben vollzieht, darstellen. Kontextualität wird heute zum neuen Paradigma der Theologie, „nämlich deutlich um die Welt zu wissen, in der wir Menschen leben und dem Text der Botschaft, die zu künden ist, den Rahmen und die Sprache schenkt" (120). Aufgabe der Theologie ist es, die Botschaft von Tod und Auferstehung, die uns immer nur kontextbezogen begegnet, in neue Kontexte zu übersetzen. In diesem Sinne ist der Gesamttitel der Studie zu verstehen, Gottes Wort in neuen, bis dahin fremden Kontexten vernehmbar werden zu lassen.

Mit diesen Überlegungen ist der Boden für den zweiten Fragekreis, ein Dialog mit dem Buddhismus, gelegt (*II: Der uns fremde Buddhismus*). Wenn eine Religion den Menschen des Westens, denen das Christentum fremd geworden ist, als große Alternativantwort auf ihre existentiellen Fragen erscheint, dann ist es der Buddhismus. W. eröffnet seine Überlegungen mit einem Blick auf Henri de Lubac und Keiji Nishitani – zwei zentrale Gestalten im Bemühen um wechselseitiges Verstehen. W. knüpft mit seinen eigenen Überlegungen bei der Einsicht in die „Konvergenz" (206) zentraler Ideen beider Religionen an, nämlich der der Selbstentleerung Gottes im Christentum und der der „Einübung in radikales Lassen" (190) im Buddhismus. Beide Vorstellungen laufen auf eine Liebespraxis hinaus, die keine Diskriminierung nach Gut und Böse kennt. Vor dem Hintergrund dieser Gleichsinnigkeit klopft W. religiöse Grundvorstellungen darauf hin ab, inwieweit sich Christentum und Buddhismus in ihnen treffen oder eben doch unterscheiden: Mystik, Leidinterpretation, Gott, Frieden, Sterben und Weiterleben, Todesproblematik. Eine grundlegende Differenz sieht der christliche Theologe darin, daß in seiner Religion sehr wohl zwischen guter Schöpfung und gefallener Welt unterschieden wird, Endlichkeit also nicht mit Heillosigkeit gleichzusetzen ist.

Das dritte Themenfeld zieht den Blick mehr auf Fragen der fides qua, des gelebten Glaubensvollzugs (*III: Spirituelle Kreuzungen*). Dabei begibt sich W. auf die Suche nach spirituellen Überschneidungen, die sich aus der allen Religionen gemeinsamen Ausrichtung am Heiligen ergeben. Das Christentum kann im Licht des Buddhismus seine eigenen Traditionen spiritueller Wege und Übungen wiederentdecken. Umgekehrt kann das Christentum gerade sein Proprium in diesen Dialog einbringen. „Es gibt keine andere Religion, die ihrerseits das universale Heil so an eine historische Menschengestalt gebunden sieht, ja Gott in so einzigartiger Weise an einen Menschen gebunden vorstellt, daß das von Gott gewirkte Heil diesen in die letzten Weisen des Nichtgöttlichen eintauchen läßt." (435) Nur wenn es möglich ist, eine Art Spiritualität der Weltgesellschaft zu entwickeln, wird die Menschheit auf Dauer ihre Überlebensfragen lösen können. „Das kleine Boot Erde ist ja nicht nur an vielen Stellen angeschlagen, es schwimmt zugleich im großen Meer der Sternenwelt, offensichtlich ohne einen Kompaß, der das Woher und Wohin markiert." (401)

Die so gelegten Fäden bindet W. in einem vierten Themenfeld zusammen: *IV: China – der Bewährungsfall.* „Es gibt ... kein anderes Land der Erde, an dem sich alle interkulturellen wie interreligiösen Bemühungen so sehr zu bewähren haben wie an China." (2) Die Herausforderung besteht darin, die christliche Botschaft zwischen der ‚christlichen Kultur' des Westens und der chinesischen Kultur zu vermitteln. Damit rückt die Spannung von Lokal- und Universalkirche in den Blick. Schließlich geht es um die Identitätsfindung einer Kirche im Minderheitenstatus. „Wenn nicht alles täuscht, kann China zu einem Lernobjekt für unsere eigene Situation im Westen werden." (506)

Die vorliegende Studie besticht durch ihre gelehrte Kenntnis asiatischer Religionen sowie des interreligiösen Dialogs. Der besondere Charme dieser Studie liegt darin, daß W. mit seinen Überlegungen zu einer kenotischen Christologie einen Schlüssel entwickelt hat, der Horizonte nicht nur für die Kirche im Westen und im Osten, sondern auch für die Einheit zwischen beiden aufschließt. Für mich stellt sich allerdings die Frage, ob die Sinnspitze einer kenotischen Christologie auf der Fluchtlinie radikalen Loslassens, oder nicht vielmehr radikalen Ergreifens liegt. Daran schließt sich die Frage an, ob die Grundbestimmung christlicher Nächstenliebe wirklich im Mitleid oder nicht in der Mitfreude zu suchen ist – der des Freundes des Bräutigams in der Hochzeitsnacht (Joh 3,29).

Barsbüttel Gerhard Beestermöller

Theologie / Naturwissenschaften

Kropac, Ulrich: **Naturwissenschaft und Theologie im Dialog.** Umbrüche in der naturwissenschaftlichen und logisch-mathematischen Erkenntnis als Herausforderung zu einem Gespräch. – Münster: Lit-Verlag 1999. XVII, 394 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 13), brosch. DM 69,80 ISBN: 3–8258–3727–0

Die hier zu besprechende Arbeit wurde von der Theologischen Fak. der Univ. München als Diss. angenommen. Der Vf. formuliert die Zielrichtung seiner Studie wie folgt:

„Die großen Umbrüche in den Naturwissenschaften und der Mathematik in diesem Jahrhundert und die durch sie gewonnene Einsicht in Erkenntnisgrenzen haben zu einer Ablösung des überkommenen naturwissenschaftlichen Weltbildes geführt und einen bis weit in das 20. Jahrhundert hinein erhobenen naturwissenschaftlichen Universalanspruch in Frage gestellt. Sie sind die Ursache dafür, daß die Konstitution neuer Weltbilder in Angriff genommen werden konnte und mußte. Diese Umstürze gaben darüber hinaus nicht wenigen Naturwissenschaftlern Anlaß, sich religiösen Fragen zuzuwenden und nach neuen Gottesbildern zu suchen. Die Möglichkeit, unterschiedliche Welt- und Gottesbilder zu konzipieren, hat ihren Grund in der Offenheit von Resultaten der Grundlagenforschung für verschiedene weltanschauliche Deutungen. Für Naturwissenschaft und Theologie folgt daraus, daß weder das Konfrontations- noch das Trennungsmodell angemessen ist, ihre wechselseitigen Beziehungen zu regeln, sondern das Dialogmodell. Das kritisch-produktive Gespräch stellt die adäquate Form der Begegnung zwischen beiden Partnern dar." (22)

Im *ersten Teil* (*„Erkenntnisumbrüche in den Naturwissenschaften und der Mathematik"*) geht es um Grundlagenfragen, wie sie sich in ihrer jeweiligen Neuformulierung durch Quantenmechanik, die Gödelschen Theoreme und die Chaostheorie darstellen. Im *zweiten Teil* (*„Aufbrüche der religiösen Thematik im Interferenzprozeß zwischen Wissenschaft und Weltanschauung"*) stehen Forscherpersönlichkeiten im Mittelpunkt, die neue Weltbildinterpretationen auf den Weg gebracht haben. Im *dritten Teil* (*„Die veränderte Erkenntnissituation in den Naturwissenschaften und in der Mathematik als Herausforderung zu einem Gespräch"*) sollen ein Plädoyer für den Dialog und Konkretionen zu Gehalt und Gestalt des Gesprächs geboten werden.

Der *erste Teil* versammelt manches, was aus anderen, überwiegend von Physikern zu verantwortenden Publikationen schon bekannt ist, z. B. die Entwicklung der Quantenphysik von Planck bis zur Kopenhagener Deutung. Die besonders signifikanten Versuche, z. B. das Doppelspaltexperiment (47ff), und die neu eingeführten Begriffe, z. B. Unschärferelation, Welle-Teilchen-Dualismus, Komplementarität etc. werden in einer auch für den physikalischen Laien gut nachvollziehbaren Weise dargestellt.

Interessanter ist da für den quantenphysikalisch schon vorinformierten Leser, was der Vf. zur Chaosforschung schreibt. In der Biologie findet zur Berechnung der Populationsdynamik bestimmter Tierarten die Logistische Gleichung Verwendung. Sie ist ein exzellentes Beispiel zur Verdeutlichung chaotischer Prozesse. Und an dieser Gleichung zeigt der Vf. (82ff) die wesentlichen Störungsquellen für die Prädikationsgewißheit: 1. die Nichtlinearität der Gleichung, 2. der irreduzibel iterative Charakter, 3. die Unvermeidbarkeit von Anfangs- und Rundungsfehlern und 4. die Sensitivität gegen bestimmte Werte der Wachstumsrate r (92ff). Leider läßt der Vf., und hier ist er eben Mathematiker und kein Biologe, empirische Werte zur Ermittlung von Populationsdynamiken außer acht. Er läßt mehrere Rechner unterschiedlicher Leistungsfähigkeit und mit marginal erscheinenden Differenzen im Ausgangswert parallel laufen und demonstriert eindrucksvoll die Irritation, die von chaotischen Phänomenen ausgeht. Die Selbstähnlichkeit bei fraktalen Strukturen und die Abhängigkeit der Ergebnisse von der Skalenlänge (116ff) werden ebenso thematisiert wie die Bedeutung der Chaosforschung für ein neues Wissenschaftsparadigma.

Im Bereich der mathematischen Grundlagenfragen, auch hier erweist sich der Vf. als ein guter Didaktiker, wendet er seine Aufmerksamkeit der nichteuklidischen Geometrie, dem Logizismus, der intuitionistischen Mathematik und dem Formalismus zu und landet bei den Gödelschen Theoremen. Das Er-

gebnis ist auch hier ein das interdisziplinäre Gespräch anregendes Negativergebnis:

„Selbst in der strengsten aller Wissenschaften ist die Idee einer absoluten Sicherheit eine Illusion. Die Mathematik ist letztlich nicht aus sich selbst heraus begründbar, sondern beruht, wie alle Naturwissenschaften, auf Prämissen, die über sie hinausweisen. Ohne ein Quentchen ‚Metaphysik' scheitert jede Grundlegung." (125)

Für alle dargestellten mathematischen Paradigmen arbeitet der Vf. in nachvollziehbarer Weise die jeweiligen philosophischen Prämissen heraus (175ff, 196ff, 208ff).

Der *zweite Teil* nimmt einen stark biographischen Zugang zur gewählten Thematik. Namentlich geht es um drei, die Physik und Mathematik prägende Gestalten, um Max Planck, Werner Heisenberg und Heinrich Scholz. Aber auch der kurze zwischendurch erfolgende Seitenblick auf Bohr, Einstein, Gödel, Hilbert etc. ist interessant. Und auch, wenn dem naturwissenschaftlich-philosophisch-theologisch interessierten Leser allenfalls Scholz weitgehend unbekannt ist, ergeben sich doch für die als bekannt geltenden Planck und Heisenberg interessante neue Aspekte aus der Verschränkung von Werk und Biographie.

Der Vf. nimmt eine gut nachvollziehbare philosophische Zuordnung von Planck zu Kant (243ff), von Heisenberg zu Platon (265ff) und von Scholz zu Leibniz (299ff) vor. Diese Zuordnung führt er bis hinein in die jeweiligen Gottesbilder (dritter Teil, 343ff) weiter aus. Darüber hinaus zeigt er für alle drei, wie sie jeweils zur Vermeidung des Kollaps ihrer wissenschaftlichen Position nicht mehr zu mathematisch-physikalischen, sondern zu philosophischen Argumenten greifen. So verteidigt Planck seinen Determinismus gegen die Quantenphysik, die er doch selbst mit aus der Taufe gehoben hatte, Heisenberg seine Symmetrieannahmen gegen die Quantenchromodynamik und Scholz seinen absoluten Wahrheitsbegriff mit der Annahme eines ‚intellectus divinus'.

Insbesondere der *dritte Teil* markiert die inhaltlichen Grenzen der Arbeit. Während der Rahmen des ersten Teils (ca. 280 S.n) sehr weit gesteckt ist, wird es gegen Ende der Arbeit zunehmend enger und dünner. Teil zwei umfaßt 80, Teil drei sogar weniger als 50 S.n. Sicher enthält die Arbeit insbesondere in Teil eins erhebliche Redundanzen, die aber vielleicht auch der auf den hier behandelten Themenfeldern überwiegend ahnungslosen philosophisch-theologisch ausgerichteten Leserschaft geschuldet sein mögen. Aber da, wo der vermutliche Leser seine Stärken haben mag, hat diese Arbeit ihre Schwächen. Und da geht sie kaum, oder doch entschieden zu wenig den Weg des im Obertitel verheißenen Dialogs, sondern zeichnet nur noch im Sinne des einschränkenden Untertitels die Geländemarkierungen, wo dieser Dialog sicher mit Recht geführt werden könnte und sollte. Auch in anderer Hinsicht erweist sich der Obertitel als zu weit gefaßt. Vielleicht sollte diese Arbeit, weil von Chemie und Biologie überhaupt nicht die Rede ist, besser heißen ‚Physik und Mathematik im Dialog mit Theologie'. Schließlich ist die Physik nicht mehr die unumstrittene Leitdisziplin der Naturwissenschaft und die Mathematik, obzwar ein außerordentlich wichtiges Instrument für diese, selbst vielleicht gar keine Naturwissenschaft.

Gleichwohl wünsche ich dieser Arbeit eine große Leserschaft, weil sie den Theologen didaktisch gut aufbereitet in die weißen Flekken ihrer mathematisch-physikalischen terra incognita viele neue Ortsangaben für eine auch theologisch lohnende interdisziplinäre Nachdenklichkeit einzeichnet. Und in dieser kartographischen Hinsicht ist diese Arbeit als Orientierungshilfe für eine interdisziplinäre Querfeldeinwanderung hilfreich und wichtig.

Paderborn Ulrich Lüke

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

Immer stärker gelangen Biologen mit ihren Fragestellungen in Bereiche, die traditionell den Geisteswissenschaften vorbehalten waren. Die Theologie (aber auch die Philosophie) ist aufgefordert, die durch Forschungsergebnisse geprägten neuen Argumente der „Jahrhundertwissenschaft Biologie" (P. Sitte) zu prüfen und gegebenenfalls zu verinnerlichen als Teilvoraussetzung, von der aus sie sich begreift und forscht. Wie fruchtbar dieser Ansatz ist, zeigt diese Dokumentation einer Tagung der Katholischen Akademie ‚Die Wolfsburg' zur Problematik des Bösen.

Bereits die einleitenden Überlegungen (9–22) von Caspar Söling demonstrieren die enge Verflechtung von Natur und Kultur, die auch vor der Religion nicht halt macht. Anhand des Massakers an den Midianitern, wie es das Buch Numeri darstellt, zeigt der Limburger Biologe und Theologe, wie bereits in der Bibel grundlegende Verhaltensmuster des Menschen beschrieben sind und wie sie sich vor dem Hintergrund von Verhaltensforschung und Soziobiologie deuten lassen. Diese Ausführungen sind keine Verflachungen der Theologie zur Naturwissenschaft, sondern – ganz im Gegenteil – zeigen sie, wie die naturwissenschaftlichen Interpretationen uns helfen, den biblischen Kerngedanken der Geschichte deutlicher zu sehen. Denn nach Söling zeigt die biblische Überlieferung, wie die Theologie genutzt wird, um naturales Machtstreben durchzusetzen. Oder kurz formuliert: wie ein religiöser Fundamentalismus leicht seine Wurzeln nicht in Gott, sondern in ganz natürlichen Bedürfnissen besitzt.

Den Deutungsmustern dieser natürlichen Bedürfnisse und Antriebe ist der in London lehrende Prof. für evolutionäre Anthropologe Volker Sommer (*„‚Das sogenannte Böse' des Konrad Lorenz: Gelesen für die Gegenwart"*, 23–36) auf der Spur. Der bekannte Primatenforscher zeigt, wie sich die Verhaltensforschung von Konrad Lorenz zur Soziobiologie und Verhaltensökologie der Gegenwart entwickelt und sich damit auch die ursprüngliche Fragestellung verändert. Mit seinem Buch ‚Das sogenannte Böse' hatte Konrad Lorenz in den 60er Jahren Wissenschaftsgeschichte geschrieben. Grundmodell seiner Überlegungen war die Vorstellung, daß unbewußte Triebe jedes Lebewesen steuern. Diese Triebe werden jedoch durch natürliche Schlüsselreize aktiviert oder gehemmt. Berühmt ist das Beispiel von den balgenden Hunden: Legt sich der eine auf den Rücken, dann wird der Bauch zum Schlüsselreiz, der bei seinem Gegner eine Hemmung des Tötungstriebes bewirkt. Eine sinnvolle Konstruktion, die nach Lorenz der Arterhaltung dienen soll. Sommer zeigt, daß dieses Modell von Lorenz auf sehr einseitigen Beobachtungen und Interpretationen beruht. An zahlreichen Beispielen demonstriert er, wie die Natur ganz offensichtlich den obersten Zweck der Arterhaltung unterläuft, wenn sie die Artgenossentötung zuläßt. Während Lorenz in ihr eine Pervertierung der Natur durch die menschliche Kultur sah, zeigt Sommer mittels neuerer soziobiologischer Überlegungen, daß die Natur offensichtlich eine andere Referenzgröße für das Verhalten von Lebewesen hat. Ihr geht es nicht um Arterhaltung, sondern um die Verbreitung der Gene. Deswegen kommt Sommer zu gegenteiligen Konsequenzen, wenn es um die Vermeidung mitmenschlicher Aggression geht: „Das Naturwesen Mensch scheint keine natürlichen Vorgaben zu besitzen, die an der Artgenossentötung hinderten. Eine wirksame Gegensteuerung können wir nur vom Kulturwesen Mensch erwarten." (33)

Was Sommer aus der Beobachterperspektive beschreibt, das manifestiert der Bremer Hirnforscher und Kognitionswissenschaftler Gerhard Roth (*„Ist das Böse angeboren?"*, 37–48) anhand der Ergebnisse der Neurobiologie. Nach seinen Erkenntnissen ist das Hormon Testosteron von entscheidender Bedeutung für die Aggressivität des Menschen (genaugenommen der Männer). Ein hoher Testosteronspiegel korreliert mit einer hohen Neigung zur Aggression, die in Gewalt gegenüber Menschen, Tieren und Gegenständen enden kann. Aber wodurch wird die Höhe dieses Auslösers bestimmt? Die Bildung dieses Hormons hängt nach Roth von endogenen (maternale Prägung, Lernleistungen des limbischen Systems) und exogenen Faktoren (Frustrationsverarbeitung, Konditionierung) ab, die sich nicht eindeutig und klar voneinander abgrenzen lassen. Entscheidend aber ist, daß nur massive psychologische und physiologische Eingriffe die physiologisch ausgeprägte Persönlichkeit manipulieren können. „Der bloße Appell an die Vernunft oder Einsicht ist das ungeeignetste Mittel. Es kann also sein, daß sich die Frage, ob ein Mensch sich über- oder unterdurchschnittlich aggressiv und böse verhält, sehr früh in seiner Entwicklung entscheidet. Die Tatsache, daß die alltägliche Aggressivität in vielen Kulturen und Nationen in den letzten 100 Jahren stark abgenommen hat, zeigt aber, daß zu Pessimismus kein Anlaß besteht."(46)

Zwei Theologen antworten auf diese Vorgaben von seiten der Biologen. Sie wählen dabei jedoch gegensätzliche Wege. Während der Innsbrucker Dogmatiker Raymund Schwager (*„Die Erbsünde als das Böse im Menschen"*, 49–61) die große Nähe („Verwobenheit") zwischen traditioneller Erbsündentheologie und neuerer Überlegungen der Verhaltensforschung/Soziobiologie herausstellt und dadurch in der Gefahr steht, die Theologie zum Echo der Naturwissenschaft zu machen bzw. den Gedanken der menschlichen Freiheit als sekundär erscheinen zu lassen, stellt der Mainzer Fundamentaltheologe Arnim Kreiner (*„Warum der gute Gott den Sündenfall nicht verhinderte?"*, 61–72) die Sünde als die Kehrseite der Willensfreiheit dar. Er geht davon aus, daß mit den Menschen freie Wesen existieren sollen. Wenn deren Freiheitsspielraum sittlich relevant sein soll, dann kann auch Gott nicht garantieren, daß diese Wesen ihre Freiheit nicht mißbrauchen. Dann aber stellt sich die Frage, wieso das Ausmaß des Freiheitsmißbrauchs so erschreckend hoch ist. Für Kreiner läßt es sich nur erklären, wenn man Neigungen zur Sünde annimmt, die offenbar mit den Bedürfnissen und Trieben oder Interessen des einzelnen zusammenhängen. Dieses egoistische Verhaltensprogramm scheint zur natürlichen Ausstattung des Menschen zu gehören. Es ist jedoch nicht an sich böse, denn es handelt nicht selbst. Vielmehr disponiert es seine Träger. Erst wenn er diesen Neigungen nachgibt, sofern sie vermeidbar wären, handelt der Mensch böse. Der Mensch ist also dasjenige Wesen, das von der Evolution her in seinem Verhalten disponiert ist, dem es aber gleichzeitig in der Macht steht, sich von seinen ererbten Verhaltensprogrammen zu distanzieren und sich somit zu sich selbst zu verhalten. Das qualifiziert ihn zu einem sittlich verantwortlich Handelnden, das qualifiziert ihn erst zur Möglichkeit, wirklich böse zu handeln. Dann nämlich, wenn er wider besseren Wissens bewußt das als schlecht Erkannte tut. Damit hat der Schöpfer dem Geschöpf die Möglichkeit des tragischen und sündhaften Scheiterns eröffnet. „Diese Möglichkeit hat der Schöpfer zu verantworten. Daß aus dieser Möglichkeit allzuoft bittere Realität wurde und wird, haben allerdings seine freien Geschöpfe zu verantworten." (72)

Eine weitere Vertiefung erfährt das Thema durch den fast Kompendien Beitrag des Wuppertaler Neutestamentlers Thomas Söding (*„Erlösung von dem Bösen. Jesu Umgang mit Schuld und Leid"*, 73–104). Gleich zu Beginn macht er klar, daß die ntl. Jesus-Tradition geprägt ist von den elementaren Erfahrungen, die die Zeitgenossen Jesu einerseits mit dem Bösen andererseits mit dem Guten gemacht haben, das ihnen in seiner Gestalt begegnete. Infolge dieses Ansatzes bietet Söding einen breiten Überblick über das Böse im NT. (Nur einige Stichworte seien hier genannt: Die Gestalt des Bösen im Blickwinkel Jesu, die

Sünde der Menschen, die Unheilsmacht des Bösen, die Befreiung vom Bösen durch Jesus, der Sturz Satans und die Dämonenaustreibungen Jesu, Sündenvergebung in Wort und Tat, Jesu Leiden und Sterben, die Verwirklichung der Herrschaft Gottes.) Da aber diese Ausführungen monologisch nur die ntl. Perspektive berücksichtigen, gelingt ihnen nicht der Überschlag zur Fragestellung dieses Bdes. Das ist schade, denn Söding selbst bietet am Ende und damit quasi am Rande Begegnungsmöglichkeiten an, wenn er schreibt: „Was freilich weder von der Psychologie und der Biologie noch von der Soziologie oder der Politologie, sondern nur von der Philosophie und Theologie reflektiert werden kann, ist die widergöttliche Dimension des Bösen, die aber nach jesuanischer Tradition die entscheidende ist. Daß es diese theologische Dimension gibt, kann weder natur- noch geschichts-, kultur- oder sozialwissenschaftlich widerlegt oder bewiesen werden. [...] Das Widergöttliche des Bösen zu erkennen ist aber zugleich die Voraussetzung, die Möglichkeit der Erlösung vom Bösen überhaupt nur in Erwägung zu ziehen." (97)

Den Bd beschließt eine *Diskussion* (105–112) zwischen Gerhard Roth, Volker Sommer, Armin Kreiner und Caspar Söling. Gerade dieser letzte Teil ist mit am spannendsten zu lesen, weil sich nun die Interdisziplinarität am meisten verdichtet. Die Verwobenheit der Fragestellung und die Verantwortungsnotwendigkeit der Wissenschaften werden besonders deutlich bei der provozierenden Frage, ob der Holocaust nur ein Art natürlicher Supergau war. Während Roth ausweicht und die Frage weiterreicht, macht Sommer klar, daß die Erklärung für ein Erdbeben nicht die Ursache für ein Beben sei. Die Wissenschaft beschreibe und erkläre, aber sie könne die Ursachen nicht noch einmal einholen. Für Kreiner ist das ein Zündeln, ohne Verantwortung übernehmen zu wollen, wenn es knallt. Er macht auf die Gefahr aufmerksam, daß der Determinismus sich vom Erklärungsversuch zum Leitbild und damit zur self-fullfiling-prophecy entwickeln kann. Die Menschen sind dann zur Verantwortungslosigkeit verurteilt. Sommer wiederum kontert darauf mit dem Hinweis, daß das Christentum selbst in guter Absicht zu bösen Taten aufgerufen habe – also auch sein Leitbild zum Mißbrauch gedient habe. Damit schließt sich der Bogen zur Einleitung von Söling, der die enge Verwobenheit religiöser Vorstellungen und biologischer Disposition als Ausgangspunkt und Fragehorizont dieses Buches dargelegt hatte. Die Frage *„Wie böse ist der Mensch?"* wird nicht abschließend beantwortet. Aber wer konnte das schon erwarten?

Im Spektrum der neueren Literatur zum Bösen, die in letzter Zeit im theologischen wie auch im nicht-theologischen Raum stark zugenommen hat, schließt der Bd eine gravierende Lücke, die seit der Diskussion um Konrad Lorenz' ‚Das sogenannte Böse' existiert. Die wichtigsten Informationen finden Geisteswissenschaftler, Lehrer, Forscher, „interessierte Laien" hier übersichtlich, informativ und auf dem neusten Stand der theologischen und naturwissenschaftlichen Forschung gebündelt. Damit setzt das vorliegende Taschenbuch die in Bd 1 begründete Tradition breiter Interdisziplinarität bei guter Verstehbarkeit fort.

Paderborn Ulrich Lüke

Dogmatik / Ökumenische Theologie

Jüngel, Eberhard: **Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens.** Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht. – Tübingen: J. C. B. Mohr Siebeck 1998. XIV, 244 S., kt DM 24,00 ISBN: 3–16–147060–5

Nachdem die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (GER) unterzeichnet wurde und die Kontroversen um Inhalt und Form dieser Konsensbildung sich etwas gelegt haben, läßt sich J.s Schrift zur Rechtfertigungslehre mit größerem Abstand betrachten und gelassener würdigen. Die Arbeit wurde mitten in den Auseinandersetzungen um die Gemeinsame Erklärung veröffentlicht, sie war von diesen Kontroversen herausgefordert, ohne daß sie direkt und im Detail auf sie eingehen würde. Vielmehr hat der Vf. nach eigenem Bekunden v. a. an „die vielen Pfarrer und Religionslehrer gedacht, die das Evangelium auszulegen und zu verkündigen haben und dies gern tun". Ihnen will er eine theologische Deutung an die Hand geben, daß sie es „mit gutem Gewissen tun können" (XIIIf). Und geschrieben ist das Buch für die Christenmenschen, die sich über die Wahrheit ihres Glaubens Rechenschaft geben wollen. Nicht primär im Blick waren dagegen die Fachtheologen. Doch auch sie können eine Menge lernen aus der „kompromißlosen Theologie", für die der Vf. plädiert, und die ihn zur Kontroverse mit der GER veranlaßte.

Das Werk umfaßt zwei Teile. In einem *ersten Teil* (1–125) wird die Rechtfertigungslehre dargestellt und in ihrer Bedeutung für das Verständnis des Evangeliums umrissen. Dabei hebt J. insbesondere das Paradox des christlichen Glaubens hervor. So lautet seine Themenangabe: *„Gott für die Gottlosen! Leben für vom Tode Bedrohte und dem Tode Verfallene! Heil für eine heillos verfahrene und in selbstverschuldetem Unheil festgefahrene Menschheit! Befreiende Wahrheit für Menschen, die die Wahrheit unterdrücken und mit der Wahrheit zugleich sich selber und ihre Mitmenschen in lebensfeindliche Lügen verstricken!"* (1). Zahlreiche Hervorhebungen im Text und viele Ausrufezeichen zeigen, daß das Buch mit heißem Atem geschrieben ist und die von Nietzsche konstatierte „Umwerthung aller antiken Werthe", die hier vorgenommen wird, deutlich machen will. Hier führt nicht vornehme Distanz, sondern persönliches Engagement die Feder. Es geht um Heil und Unheil, um Leben und Tod, um Sinn und Unsinn. Luthers These bildet das Motto: „Ohne diesen Artikel ist die Welt nichts als Tod und Finsternis" (14). Doch wie soll man das heute begreiflich machen?

Rechtfertigung ist nach lutherischer Aussage „Mitte und Grenze aller Theologie" (13), dieser Artikel ist „Meister und Fürst, Herr, Lenker und Richter über alle Arten von Lehre" (14). Folgerichtig werden in J.s Werk von dieser Mitte her die großen Themen des christlichen Bekenntnisses aufgeschlüsselt: die Lehre von Gott und seiner Gerechtigkeit, die Christologie, die Lehre von der Sünde und von der (Un-)Freiheit des Menschen. Die stringente Darstellung all dieser Themen von der Rechtfertigungslehre her gibt dieser Konzeption eine große Einheitlichkeit und Geschlossenheit.

Die Rechtfertigungslehre ist nun aber nicht nur Mitte, sondern auch Grenze aller Theologie, d. h. sie urteilt über Irrlehre und Abfall von der Botschaft der Schrift. Hier kommen die reformatorischen Exklusivpartikel in den Blick: das solus Christus, sola gratia, sola verbo, sola fide. Sie haben immer eine polemische Zuspitzung, denn sie scheiden aus, was mit dem Glauben an die Rechtfertigung durch Christus allein nicht vereinbar ist, was folglich dem *damnamus* des Bekenntnisses verfällt. Diesen Exklusivpartikeln widmet sich der *zweite Teil* des Buches (126–220). An dieser Stelle haben sich die Kontroversen festgemacht, die seit der Reformation das Verhältnis zwischen den christlichen Kirchen bestimmen. Das gilt, wie J. darlegt, noch nicht so sehr für das „solus Christus". Letzteres wird, jedenfalls prinzipiell, auch durch das Konzil von Trient und II. Vatikanum vertreten, selbst wenn sich dort, v. a. in der Mariologie und der Ekklesiologie, „soteriologische Nebenzentren" abzeichnen, die das *solus Christus* in Frage zu stellen geeignet sind (145). Gewichtiger sind die Differenzen zwischen den Konfessionen nach J.s Überzeugung in den anderen Exklusivpartikeln, die nun aber das *solus Christus* erst konkret werden lassen und auf dieses zurückwirken. In der Frage des *sola gratia*, allein die Gnade, ist J. überzeugt, daß hier die in der GER behauptete Einigung noch keineswegs erzielt sei. Er zitiert Karl Barth: „Es ist schwer, in der Rechtfertigungslehre des Tridentinums etwas Besseres als ein im Sinne des Paulus ‚anderes Evangelium' zu erkennen. Ihr fehlt alles Oberlicht" (156) und auch die Interpretation des Tridentinums durch Hans Küng vermag ihn nicht zu überzeugen. „In Wahrheit ist das Gnadenverständnis des Tridentinums von dem der reformatorischen Theologie tiefgreifend unterschieden" (159). Die Betonung des freien Willens und das Verständnis der Gnade „als eine Art Ersatzleistung", die das erbringt, was der Mensch nicht zu leisten vermag, versteht den Menschen und die Gnade unter dem Aspekt der Leistung. Das mag neuzeitlichem Menschenbild entsprechen, mit der Botschaft von der Rechtfertigung aber ist es nach J. unvereinbar, selbst wenn der Vf. zugesteht, daß sich derartige Tendenzen auch innerhalb des Protestantismus aufspüren lassen und dieser manchmal „nur allzu tridentinisch" auftritt (169).

Die Gerechtigkeit kann dem Menschen immer nur von außen und je neu durch das Wort gesagt und zugesprochen werden, sie bleibt fremde Gerechtigkeit. Der Mensch kann sie nicht nur nicht verdienen, sie geht auch nie in seinen Besitz über, wird nie zu einem habitus. Gnade wird nicht Anteil des Sünders, sie gehört nicht zu seiner ontischen Ausstattung. Das grenzt J. ab von einer Theologie des Als-Ob, denn die Relation, die Gott stiftet, schafft den Menschen selbst um. Aber sie tötet den alten Menschen und konstituiert den neuen. Der Mensch ist *simul iustus et peccator*, Gerechter und Sünder zugleich: „Ein Sünder bin ich in mir selbst außer Christo, kein Sünder bin ich in Christo außer mir selbst" (188). Glaubende sind Menschen, die sich als Sünder erkennen. Dies gilt nach J. auch für die Gemeinschaft der Glaubenden, für die Kirche. Diese wird nach evangelischem Verständnis immer eine sündige Kirche sein, eine Formulierung, die das II. Vatikanum vermieden hat und die, wie J. darlegt, mit dem Kirchenbild der Enzyklika *Mystici Corporis* eines Papst Pius XII. als unvereinbar erscheint.

Die Zusammenfassung der Rechtfertigungslehre erkennt J. im sola fide und in der Heilsgewißheit, die der Glaube schenkt. Glaube ist Erwählungsgewißheit, „geglaubte Verwerfung wäre ein Widerspruch in sich" (207). Der Glaube aber macht den Menschen zur Person, zum Heiligen, zum Priester. Die Amtsträger, die es in der Kirche gibt, „haben gegenüber allen anderen Glaubenden weder eine besondere Vollmacht (potestas) noch einen sog. unverlierbaren Charakter (character indelebilis), der ihnen in einem besonderen Weihesakrament (ordo) zugeeignet wird. Auch die gemeindeübergreifenden (episkopalen) Ämter haben *kein* Mehr an *potestas*" (216). In den Aussagen über das allgemeine Priestertum aller Gläubigen, mit dem „die Kirche steht und fällt" (213) gewinnt die Arbeit eine fast polemische Schärfe. Hier werden Konzeptionen, die herkömmlicherweise mit der katholischen Kirche verbunden werden, als strikt evangeliumswidrig angeprangert.

Das Buch ist – trotz aller offensichtlichen Schärfe und Zuspitzung – wie es im Untertitel heißt „in ökumenischer Absicht" geschrieben. Es macht aber auch deutlich, wie Ökumene hier verstanden wird: „Die Ökumene gedeiht nur dann, wenn wir auf beiden Seiten im besten Sinne des Wortes *evangelischer* werden. Dann werden wir auf beiden Seiten auch im besten Sinne des Wortes *katholischer*" (XIII). Insofern steht das Werk in einer Tradition, wo im Bezug auf die offiziellen Lehrtexte die Unterschiede zwischen den Konfessionen

schroff herausgestellt wurden, um auf diesem Wege dann zu einer Versöhnung zu gelangen. Es kann nach dieser Konzeption der ökumenischen Verständigung nur dienlich sein, die jeweilige Eigenart möglichst deutlich zu machen, um Klarheit über die Ausgangslage zu vermitteln. Jede kompromißbereite Verschleierung des eigenen Standpunktes würde nicht zur Verständigung helfen, weil die Differenzen sich dann an anderer Stelle unvermittelt und um so unerwarteter zeigen müßten. Sie würde eine Einigung vortäuschen, die sich nicht bewähren könnte. Die Betonung des je eigenen Profils ist demnach Voraussetzung für einen fruchtbaren Dialog. Darüber hinaus hat die Ökumene inzwischen eine Stufe erreicht, wo es nicht mehr darum geht, sich nur Freundlichkeiten zu sagen, sondern wo gegenseitiges Verstehen und Vertrauen auch Kritik möglich macht. Wir müssen einander die Wahrheit sagen und können darauf hoffen, daß dieser Dienst angenommen und verstanden wird. Zudem: Selbst wenn das Buch in manchen Passagen mit deutlichen Spitzen gegen römisch-katholische Lehraussagen geschrieben ist, es ist sehr wohl auch als Kritik an den evangelischen Kirchen zu lesen. Denn auch dort ist das, was hier als das genuin und verbindlich Evangelische dargestellt wird, keineswegs selbstverständliche Realität, weder in der Frömmigkeitspraxis und der amtlichen Liturgie, noch in der Verkündigung und in manchen Lehräußerungen. Die Beunruhigung über die Schärfe der Kritik kann vielleicht dadurch abgefangen werden, daß diese sich letztlich an beide Kirchen wendet, auch wenn sie zumeist nur die katholische Tradition anspricht.

Aber dennoch bleibt die Rückfrage: Warum kommen die Ergebnisse der neueren katholischen Theologie so wenig zum Tragen? Es werden Lehraussagen als verbindlich angenommen und kritisiert, die man – jedenfalls in der ökumenischen Bemühung – zumindest nicht mehr so deutet, wie sie hier als inakzeptabel dargestellt und kritisiert werden. Die wichtigen katholischen Beiträge zur Rechtfertigungslehre und zum Rechtfertigungsdekret des Tridentinums – es sei verwiesen auf die Arbeiten von Hans Urs v. Balthasar, Hans Küng, Otto Hermann Pesch, Vinzenz Pfnür – werden erwähnt, bekommen aber für die Argumentation keine tragende Funktion. Waren all diese Bemühungen umsonst? Hoffentlich nicht. Aber wir müssen zur Kenntnis nehmen, daß evangelische Theologen, selbst wenn sie diesen Arbeiten zustimmen und ihnen alles Wohlwollen entgegenbringen, die katholische Lehre eher in kirchenamtlichen Texten zu erkennen geneigt sind, als in gelehrten Studien einiger Theologen. Man mag es bedauern, aber vatikanische Verlautbarungen – etwa zur Frage des Laien in der Kirche oder über die Frauenordination – haben für das ökumenische, auch für das ökumenisch-theologische Klima weit mehr Gewicht, als alle historischen Arbeiten über Kontroversthemen, die nun einmal nur begrenzte Breitenwirkung entfalten. Es gibt keine „inneren Angelegenheiten" mehr, die eine Kirche ohne Rücksicht auf ihre ökumenischen Verpflichtungen für sich alleine regeln könnte.

Die GER spricht davon, daß die Rechtfertigungslehre „ein unverzichtbares Kriterium" für jede evangeliumsgemäße Verkündigung sei. Die inzwischen kirchenamtlich besiegelte Übereinkunft in diesem Kriterium muß nun Frucht bringen in der Kirche, ihrem Gottesdienst, ihrer Verkündigung. Denn man kann sich nicht im Kriterium einigen, ohne daß dies Konsequenzen zeitigen würde. Sollten diese ausbleiben, dann bekämen im nachhinein die Kritiker recht, die den (differenzierten) Konsens massiv in Frage gestellt haben. J.s Buch ist ein Mahnruf, der zeigt, wo nun Konsequenzen zu ziehen sind, selbst wenn der Vf. mehr auf nach seiner Überzeugung noch ungelöste Aufgaben verweist, als daß er die Wege offenlegen würde, auf denen gewichtige Ansätze zu einer Lösung bereits erzielt wurden.

München Peter Neuner

Vorgrimler, Herbert: **Wiederkehr der Engel?** Ein altes Thema neu durchdacht. – Kevelaer: Verlagsgemeinschaft Topos / Butzon und Bercker ^{3}1999. 120 S. (Topos plus Taschenbücher, 301), kt DM 14,80 ISBN: Topos plus: 3–7867–8301–2 / Butzon und Bercker: 3–7666–0218–7

Die neue Taschenbuchreihe TOPOS plus legt die dritte Aufl. einer erstmals 1991 erschienenen Information des nunmehr emeritierten Münsteraner Dogmatikers vor. Allein diese Tatsache beweist schlagend das merkwürdigerweise seit einigen Jahren breit erwachte Interesse an einem beinahe schon vergessenen Kapitel des christlichen Lehrbestandes. Fernsehen, Rundfunk, Printmedien und Dutzende von Buchtiteln befassen sich mit den himmlischen Geistwesen – nicht immer mit der bei einem so diffizilen Thema empfehlenswerten Diskretion (um es selbst diskret zu umschreiben). Bei Christinnen und Christen werden Irritationen erregt, zumal dann wenn sie von der grassierenden fundamentalistischen Lebens- und Glaubensangst erfaßt sind. Die unverändert gedruckte Stellungnahme Vorgrimlers ist eine ebenso wichtige wie wertvolle, v. a. aber auch theologisch zuverlässig-nüchterne Darlegung der wesentlichen Dimensionen der christlichen Engellehre. Besonders sympathisch berührt, daß keine magistralen Antworten erteilt werden, sondern in sehr behutsamer Art die Komplexität des Phänomens dargelegt wird, so daß dem Leser und der Leserin ein wirklich katholischer Spielraum meditativer Besinnung und personaler Haltung eröffnet wird.

Nach einer beobachtenden Hinführung zum „Schicksal der Engel" breitet das Bändchen die (höchst raren und vagen) lehramtlichen und biblischen Belege (auch sie in diffuser Beleuchtung), Traditionszeugnisse und Erfahrungsberichte aus, um abschließend die bleibende Aktualität des Themas zu bekräftigen. Literaturangaben, die allerdings über den Stand von 1990 nicht hinausgehen, runden die „Neudurchdenkung" des alten Themas ab. Es wäre sehr zu begrüßen im Anblick der vielen Neuerscheinungen, wenn der bloße Verweis auf Buchhandel und Verlagsverzeichnisse durch wirkliche Titelangaben ersetzt würde – eine Neuauflage böte dazu Anlaß, für die man sich durchaus Bedarf vorstellen kann.

„Angelus enim nomen officii est, non naturae": Dieses auch von Vorgrimler zitierte Augustinusdiktum ist tatsächlich aktuell: Gott begegnet uns in vielen Weisen der Vermittlung, unter denen die personale gewißlich die vornehmste, die göttlichste ist. Insofern kann man vom Engelwesen nicht schweigen; geredet werden muß deswegen noch lange nicht sehr viel; es genügt zu sagen, was hier gesagt wird.

Pentling Wolfgang Beinert

Heidtmann, Dieter: **Die Engel: Grenzgestalten Gottes.** Über Notwendigkeit und Möglichkeit der christlichen Rede von den Engeln. – Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1999. 240 S.; Paperback DM 78,00 ISBN: 3–7887–1759–9

Es handelt sich bei vorliegender Arbeit um eine evangelisch-theologische Diss., die von Jürgen Moltmann in Tübingen betreut wurde. Vf. hat sie in vier Hauptteile gegliedert.

Der *erste Teil* gibt interessante Einblicke in die Verwendung des Engel-Motivs in der säkularen Gesellschaft: Werbung, Esoterik, Sterbeforschung, Tiefenpsychologie, Film, Literatur und Kunst (mit Illustrationen). Naturgemäß kann es sich nur um ausgewählte Beispiele handeln. Der *zweite Teil* ist den Engeln in der Systematischen Theologie des 20. Jh.s gewidmet, und zwar konzentriert auf Erik Peterson und Karl Barth. Bei den Studien über diese beiden Autoren begnügt sich Vf. nicht mit Exzerpten aus den Werken, sondern er „verortet" beide in ihrer jeweiligen theologischen Zeitgeschichte mit dem Hintergrund ihrer Auseinandersetzungen. Der Teil wird abgeschlossen mit einem Überblick über die weitere Entwicklung der Angelologie nach Barth, mit einem Exkurs über die röm.-kath. Angelologie, der sich K. Rahner und H. U. von Balthasar zuwendet. Aus der ev. Theologie führt Vf. W. Trillhaas, H.-G. Fritzsche, P. Tillich, P. Althaus, W. Elert, U. Mann, B. Graham (etwas aus dem Rahmen fallend), C. Westermann, M. Welker und J. Moltmann an. Diese Auswahl läßt sich vertreten; der Überblick kann als durchaus repräsentativ gelten; ausführliche Zitate bieten eine zuverlässige Information. In einer Zusammenfassung (144–146) wird deutlich, daß es sich bei den untersuchten Theologen um einen großen Interpretationspluralismus handelt. Systematisiert weist dieser zwei Wege der Begründungen auf, entweder aus der Anthropologie oder aus der Gotteslehre, während das römisch-katholische Lehramt an einer metaphysischen Ontologie festhält. In diesem zweiten Teil kann man die hauptsächliche Leistung des Vf.s sehen, der damit seine Fähigkeit zur theologischen Systematik unter Beweis gestellt hat.

Der *dritte Hauptteil* erörtert die Notwendigkeit und Möglichkeit der christlichen Rede von den Engeln. Faktisch geht es um die Verwendung des Engel-Motivs in den beiden biblischen Testamenten. Die Darstellung ist sorgfältig je nach den unterschiedlichen Orten des Engel-Vorkommens gegliedert, enthält einen Exkurs über die Schutzengel und bezieht auch Mächte und Gewalten sowie die Dämonen kurz mit ein. Der Vf. stützt sich in diesem Hauptteil auf exegetische Standardliteratur. Er kommt zu dem Fazit, daß in der Schrift die Engel (nur) funktional in das Heilsgeschehen eingebunden sind, während die Menschen in Entscheidungsfreiheit eingesetzt und damit ungleich höher als die Engel, denen nur eine periphere Rede gelte, qualifiziert sind.

In dem 13 S. umfassenden *vierten Teil* versucht Vf. die Engel als Grenzgestalten zu definieren. Sie sind seiner Auffassung nach Grenzgestalten Gottes in der Übergangszone vom göttlichen Bereich in die irdische Schöpfung, nicht notwendige, aber mögliche Boten Gottes. Die Engel sind sodann Grenzgestalten der Systematischen Theologie und können überall dort zur Sprache gebracht werden, wo es um die Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung geht: In Gotteslehre, Schöpfungslehre, Christologie, Pneumatologie, Ekklesiologie und Eschatologie. „Die Engel sind eine bildhafte, persönliche Form der Rede von der Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung" (204). Schließlich und endlich gelten die Engel dem Vf. als Grenzgestalten zwischen Kirche und Gesellschaft. Ihr heutiges Vorkommen in den unterschiedlichsten gesellschaftlichen Zusammenhängen könnte von der Kirche dazu benützt werden, die alle Bereiche betreffende

Beziehung zu Gott neu zur Sprache zu bringen („Wiedergewinnung der transzendenten Offenheit" 206).

Auch heute hält Vf. die Begegnung mit einem Engel als Begegnung mit Gott für möglich. Ein solches konkretes Begegnungsgeschehen wird von ihm freilich nirgendwo beschrieben. Die von ihm gestellte Aufgabe, auf die Rede von Engeln nicht zu verzichten, aber entmythologisierend neue Ausdrucksformen für sie zu finden, wird von ihm nicht eingelöst, war aber im Kontext einer theologischen Diss. auch nicht einlösbar.

Münster Herbert Vorgrimler

Kunzler, Michael: **Amen, wir glauben.** Eine Laiendogmatik nach dem Leitfaden des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. – Paderborn: Bonifatius 1998. 696 S., geb. DM 59,80 ISBN: 3–89710–038–X

Der Vf., geb. 1951, lehrt Liturgiewissenschaft in Paderborn mit erkennbarer Schwerpunktsetzung bei ostkirchlichen Liturgien. So ist man auf die Charakteristik einer Dogmatik gespannt, die ein interessantes „interdisziplinäres" Unternehmen sein könnte. V. a. fragt man sich, inwiefern sie sich von den nicht wenigen Dogmatiken unterscheide, die Ende des 20. Jh.s erschienen sind, und ob es ihr gelinge, die alten Glaubensinhalte in „heutiger" Sprache wiederzugeben. Der Untertitel gibt an, daß Vf. sich an den Inhalten und dem Aufbau des Apostolicums orientiert hat. Nach Meinung des Rez.en ist das Vorhaben gründlich mißglückt.

Zweifellos finden sich auch hier gelungene, beachtenswerte Passagen: Vf. distanziert sich kritisch von der Satisfaktiontheorie Anselms (384ff). Er weist auf deren negative Folgen hin und zeigt aufgrund seiner gründlichen ostkirchlichen Kenntnisse, daß das Kreuz auch ohne die Theorie des stellvertretenden Sühneleidens gedeutet werden kann. Er nimmt in sympathischer Weise gegen Krieg und Todesstrafe Stellung (435). Zum Niveau heutiger Dogmatik passen auch die Kap. über die Ökumene (622ff) und über die Hölle (650ff). Diesen positiven Elementen stehen jedoch zahlreiche gravierende Schiefheiten und Fragwürdigkeiten gegenüber.

Zunächst fragt man sich, für wen dieses Buch bestimmt ist, das sich *Laien*dogmatik nennt und von dem Vf. eingangs ankündigt: „Ein theol. Buch soll es sein, dessen Seiten auch mit dem Herzblut des Glaubens und in der Kraft des Heiligen Geistes geschrieben sein soll" (sic! 20). Es ist didaktisch ungeschickt und unübersichtlich, stellt eine Ansammlung theologischer Zitate v. a. aus den Bereichen der östlichen Patristik und der ostkirchlichen Theologie dar, wobei Vf. unvermittelt Theologennamen ohne Vornamen einführt (wer ist Müller oder Fischer?). Da dem Vf. die Fähigkeit zu strikter Systematik abgeht, springt er unvermittelt zwischen Mittelalter, Gegenwart und Altertum hin und her. So kommen z. B. auf zwei Seiten Lessing, Troeltsch, die Matthäuspassion und Peter Rosegger vor (153f). Ausführlich werden byzantinische und auch syrische Hymnen zitiert, ohne daß Vf. sich bemüht, etwas zu einem heutigen Verständnis beizutragen. Vielsagend zu diesem Verzicht auf ein „aggiornamento" ist die Bemerkung zu einem Hymnus des Kaisers Justinian, er zeige in seiner hohen, sich vom Alltäglichen abhebenden Sprache, daß das Christusgeheimnis „kaum in die Aktualität eines spätbürgerlichen Christentums am Ende des 2. Jahrtausends gepreßt werden kann" (342). Langatmig werden alle alten christologischen Häresien vorgestellt, mit ihren Fragen und Antworten, die nicht diejenigen heutiger Menschen sind, und die ohnedies in allen Manualien Aufnahme finden.

Bei den vielfach eingestreuten Bemerkungen zur religiösen und kirchlichen Situation der Gegenwart fällt eine Menge wissenschaftlich nicht begründeter Pauschalurteile und Mutmaßungen auf. Den „Zeitgenossen" wird eine moralisierende Kritik zugedacht („der zur Liebe unfähige Mensch" 40). Besonders negativ kommen Menschen weg, die „linksliberal-ökologisch-gesellschaftskritisch" eingestellt sind, oder auch die „Alt-68er" (öfter).

Das Buch ist von kuriosen Formulierungen durchzogen wie: „Das Du ist nicht das Ich, es ist anders, möglicherweise das glatte Gegenteil" (84), „Die Wahrheit an sich ist eine schwierige Sache" (98), „Im Vergleich mit allen anderen Religionen kommt der Gott, an den die Christen glauben, wahrlich nicht schlecht davon" (157); daß der Vater die Quelle der Gottheit ist, kann so erläutert werden: „Herr X ist die ‚Mitte' des Gesangvereins" (189), „Das ‚Liebesspiel' ist immer Bewegung zwischen Personen" (236), Christus ist als „Opfertier" am Kreuz gestorben (340), „Keineswegs war die Erdenzeit des Gottessohnes von Menschwerdung bis zur Himmelfahrt so etwas wie ein ‚Abenteuerurlaub' des Einen aus der Dreifaltigkeit, keineswegs kehrt er aus der irdischen Wildnis in die Zivilisation der väterlichen Herrlichkeit zurück und setzt die göttliche Gemeinschaft mit dem Vater und dem Heiligen Geist fort wie zuvor" (486). Die Beispiele, die auch zu inhaltlichen Schiefheiten führen, ließen sich leicht vermehren.

In der Trinitätstheologie folgt K. der bei Richard von St.-Victor ausgeprägten Sicht, von einer Liebeskommunität in Gott zu sprechen und damit den strikten Monotheismus zu verlassen. Seine erstrangigen Bezugsgrößen sind dabei H. U. von Balthasar und G. Greshake, mit denen er sich gegen den „einpersonalen Gott" wendet. „Die drei göttlichen Personen schöpfen alle Möglichkeiten, Erfahrungen und auch Hinterfragungen des Daseins aus" (80). Ein einziger Gott wäre „ein furchtbares Über-Ich", das reine Panik verursache und zu Zwangsneurosen führe (181). Hier wie auch in anderen Formulierungen, z. B. über die „Einsamkeit" eines einpersonalen Gottes oder über die „göttliche Wesenheit", „hinter der sich die Personen gleichsam verstecken" (199, ähnlich 202), wird deutlich, daß für die Absage an den strikten Monotheismus alle Mutmaßungen und Unterstellungen recht sind. Dem entsprechen dann die phantasievollen Behauptungen über das „communiale" trinitarische Innenleben: Der dreifaltige Gott feiert seit aller Ewigkeit ein Fest, wobei sich „gegenseitige Daseinsbestätigung einer Person durch andere Personen" ereigne; „jede der drei Personen jubelt über die andere" (186f). Mit Greshake (in dem Art. „Perichorese" im neuen LThK) gefällt es dem Vf., von einem Reigentanz, einem Männerballett also, der drei Personen zu sprechen (234); „im dreifaltigen Gott gibt es ein ewiges Liebesspiel" (240, 333). Es geht in K.s Trinität recht neckisch-spielerisch zu: Gott „verbirgt sich geradezu in der Übernahme vieler Rollen und in geradezu spielerischem Verstecken" (246). In einem Zusammenhang, in dem Vf. sich hinsichtlich des unendlichen Abstands zwischen dem göttlichen Vater und Sohn auf von Balthasar stützt, hält er den Vergleich für möglich, der Vater verhalte sich wie ein irdischer Vater, „der unbeirrbar treu zu seinem rauschgiftsüchtigen Sohn steht" (190). Oder dieser Vater habe wie ein irdischer Vater Freude und Selbstbestätigung an der Ähnlichkeit seines Sohnes (ebd.). Wo ungehemmt Vergleiche gezogen werden, da wird die Sprache, dogmatisch gesehen, in unzulässiger Weise ungenau: „Der Sohn ist völlig verschieden vom Vater" (189).

Dem Pathos, mit dem der strikte Monotheismus bekämpft wird, entspricht das Verdikt über diejenigen, die an ihm festhalten. Obwohl Vf. es besser wissen müßte, da ihm der alte Sabellianismus gut bekannt ist, wendet er sich, mit Greshake zum Teil in wörtlicher Anlehnung an J. Moltmann und dessen Konstrukt eines politischen Monotheismus (207), gegen diejenigen, die Bedenken gegen den „Personenbegriff" in der Trinitätslehre haben und die nach weniger mißverständlichen Umschreibungen suchen. So widmet K. ein eigenes Kap. den „modalistischen Tendenzen" im Abendland (198ff), gegen den „verlockenden Zug zur unitarischen Zerstörung der Dreifaltigkeit" (204). Die Andersdenkenden bekommen ihre qualifizierenden Etiketten: Modalisten, Unitarier. An diesem Punkt muß nun leider gesagt werden, daß K. in der Polemik gegen solche, die nicht in sein Klischee passen, jedes Maß vermissen läßt. Dafür nur wenige Beispiele. „Auch für den Holländer (!) Schillebeeckx ist Jesus nichts besonderes." „Es erschreckt, wie sowohl bei Küng als auch bei Schillebeeckx die beinahe zweitausend Jahre währende Suche nach dem rechten Zugang zum Geheimnis Jesu Christi um der Mittelmäßigkeit westeuropäischer Kleinbürger willen, deren Interesse am Christentum merklich nachgelassen hat, auf deren Niveau herabgesenkt wird." „Noch viel weiter, allerdings auch klarer und weniger fromm getarnt, geht Ohlig vor" (alle Zitate 293). Andere als die Genannten machen dem Ketzerjäger das Handwerk schwerer: Nicht wenige Theologen wollen das Entscheidende verschweigen, indem sie ihr „Immer-zu-Wenig" „hinter kunstvoll kaschierenden, nur schwer direkt als falsch oder mangelhaft zurückweisbaren Formulierungen" verbergen (342). Hier geht es nicht mehr um sachliche Gegengründe, sondern nur noch um eine zutiefst unanständige Diffamierung. Bei K. bleibt die uralte ethische Regel, wonach dem Andersdenkenden bis zum Erweis des Gegenteils „bona fides" zuzubilligen ist, völlig außer acht, da er den anderen gesinnungsmäßig pure Taktik und fromme Tarnung unterstellt und mühsame Suche nach dem heute möglichen und verantwortlichen Glaubensverständnis überhaupt nicht gelten läßt.

Einen besonderen Aspekt weist innerhalb der Polemik des Vf. eine latent antisemitische Tendenz auf. Er konstatiert ein „modisch gewordenes Liebäugeln mit dem Judentum" bei manchen heutigen Theologen (273), eine „auf die Zurückdrängung des trinitarischen Bekenntnisses hinauslaufende übergebührliche Betonung der Kontinuität des Christentums mit seinen jüdischen Ursprüngen" (217, Anm. 101; man beachte die wissenschaftliche Wertung „übergebührlich"). So wundert es nicht, daß Vf. fragt, ob Gott im AT wirklich selber anwesend war (331); es wundern die Behauptungen nicht, daß im NT Gott Glauben schenkt und Jesus Liturgie feiert, während es im AT keine Liturgie gab (332) und das Judentum keine Liturgie, sondern nur Erinnerung hat (366, Anm. 33); daß das absolut Neue des NT „das Alte völlig in den Schatten" stellt (334); daß der Alte Bund dem Neuen weichen mußte (174); daß das AT im Unterschied zum NT Gott nur „analog" oder „nur übertragen" als Vater erkennen konnte (175ff); daß Jesus sich gegen die Tora (die er doch bis zum letzten Jota erfüllen wollte) wandte (358). Ein Christ kann nach Meinung K.s wirklich fragen, ob das Buch Kohelet überhaupt in den biblischen Kanon gehöre, „das vielleicht ungläubigste aller biblischen Bücher"; es wurde vielleicht nur darum in den Kanon aufgenommen, um die Menschen „daraufzustoßen", wie tief der Mensch fallen kann (454, Anm. 6; ein Beispiel, wie bewandert Vf. in der exegetischen Diskussion ist). In diesem Kontext wundern die Ausfälle des Vf.s gegen E. Zenger, der die christliche Identität gefährde, nicht (172, Anm. 110; 310, Anm. 19).

Aus Raumgründen ist es nicht möglich, auf die theologischen Fragwürdigkeiten dieses Buches, dem das Imprimatur des Generalvikariats Paderborn erteilt wurde, mit mehr als ein paar wenigen Beispielen einzugehen. Das Leid, das in dieser Dogmatik ohnehin keine breite Aufmerksamkeit findet, wird so erklärt: „Gott hat den Menschen als Mangelwesen erschaffen, damit er in der Erwartung der Fülle zu sich selbst findet und Gott ihn damit beschenken kann als Vollendung seiner Liebe". „Er hat den Menschen als Mangelwesen gewollt (!) und ihn sich so geschaffen wie ein verliebter Bräutigam die Armut seiner Braut braucht (!), um sie mit allem, was er ist und hat, freien und schließlich in innigster Vereinigung unaufhörlich beschenken zu können" (51). Seit wann heiligt bei Gott der Zweck die Mittel? Jeder Gottesdienst, statuiert Vf., der nicht Teilhabe an der himmlischen Liturgie sein will, ist „ohne jede Heilsbedeutung

und dazu von langweiliger, abstoßender Öde" (187). Der erste Sündenfall „wiederholt sich in jedem Menschen aufs neue" (325). Jesus *mußte* auferstehen, weil sein Leib so von Gottes Lebensmacht durchdrungen war, daß er gar nicht im Tod bleiben *konnte* (473 u. ö., Hervorhebungen von K.). Wo bleibt die Vereinbarkeit mit dem „unvermischt" von Chalkedon? „Die himmlische Gottesstadt ... ist noch eine Baustelle, an der die drei Personen der Trinität ebenso bauen wie die Menschen" (529). Die drei „Personen" als Handwerker, wenn „sie" nicht gerade tanzen?

Dem liturgischen Ästheten, der ganz in der Vergangenheit lebt, ist die Freude an den byzantinischen Hymnen zu gönnen. Ausflüge in die Gegenwart mit ihren Glaubensfragen und ihrer Glaubensnot sind ihm weniger zu empfehlen; noch weniger ist diese *Laien*dogmatik (Dogmatik eines Laien?) einer Empfehlung wert.

Münster Herbert Vorgrimler

Herzberg, Kurt: **Taufe, Glaube und Ehesakrament.** Die nachkonziliare Suche nach einer angemessenen Verhältnisbestimmung. – Frankfurt: Peter Lang 1999. 425 S. (Bamberger Theologische Studien, 11), brosch. DM 98,00 ISBN: 3–631–34623–9

Die vorliegende Untersuchung wurde als katholisch-theologische Diss. unter der Leitung von Georg Kraus in Bamberg erstellt. Sie befaßt sich mit einer Materie, bei der Dogmatik und Kirchenrecht gleichermaßen Mitspracherecht verlangen: Sie beabsichtigt eine umfassend fundierte, auch theologiegeschichtlich verantwortete Auseinandersetzung mit der „Identitätsthese", nach der bei der Ehe von Getauften Ehevertrag und Sakrament identisch sind.

Einleitend geht Vf. von empirischen Befunden zur Ehesituation auch von „getauften Nichtglaubenden" aus, die gar kein Sakrament zu vollziehen beabsichtigen. Ferner bietet er eine Übersicht über die kirchenrechtlichen Vorgaben und weist auf die aktuelle Diskussion hin.

Die Arbeit selber ist in zwei Hauptteile gegliedert. Im *ersten Hauptteil* untersucht der Vf. die Frage, ob Glaube oder Taufe für die Sakramentalität der Ehe konstitutiv sind. Nach den folgenden Überschriften der Kap. oder Paragraphen könnte man vermuten, daß es sich um eine möglicherweise nicht repräsentative Auswahl handelt; der Eindruck trügt jedoch. H. hat bei den behandelten Autoren jeweils eine sehr große Anzahl weiterer mit der Thematik zusammenhängender Abhandlungen berücksichtigt und zur Sprache gebracht.

Im *ersten Kap.* befaßt sich Vf. mit „exemplarischen Ansätzen" gegenwärtiger Ehetheologie, wobei er zwei Gruppen des Verständnisses unterscheidet, solche, bei denen – wenn auch in unterschiedlicher Weise – die Sakramentalität der Ehe auf die Taufe zurückgeführt wird, und solche, bei denen der Glaube als konstitutiv für das Ehesakrament gilt. Der erste untersuchte Autor ist K. Rahner (46–97) mit seinem Verständnis der Ehe als ekklesialem Selbstvollzug. Die Ausführlichkeit dieses Abschnitts erklärt sich daraus, daß Vf. zu Beginn die Sakramententheologie Rahners im ganzen darstellt. Auf Rahner folgt die Kanonistin Sabine Demel (98–127), die um eine Differenzierung der „Identitätsthese" aufgrund ihrer Konzeption einer „gestuften" Sakramentalität der Ehe bemüht ist. Als bloßes Beispiel dafür, wie viele Autoren Vf. mit berücksichtigt, sei erwähnt, daß er hier auch die Auffassungen von W. Aymans, E. Corecco, D. Baudot, F. Courth, Th. Schneider, K. Lehmann u. a. zur Sprache bringt. Die zweite Gruppe, nämlich derer, die eine notwendige Verbindung von Glaube und Sakrament annehmen, beginnt mit der Betonung der Trauung als Liturgie bei mir (128–153). Darauf wendet sich Vf. U. Baumann und der Eheschließung als Glaubensgeschehen (Bundesschluß) zu (154–173). Es schließt sich ein Abschnitt über H. O. Meuffels und dessen These vom Sakrament als Kommunikation der Communio an (174–191). Ein dazu gehörender Abschnitt bietet einen Überblick über eine Grundintention der nachkonziliaren Theologie, das Ehesakrament als Glaubenswirklichkeit darzustellen.

Das *zweite Kap.* dieses ersten Hauptteils dient „theologisch-dogmatischen Erinnerungen". Kurz und kondensiert rekonstruiert Vf. die theologiegeschichtlichen Ansätze zu einer Ehetheologie: NT mit den „klassischen" Ehetexten, Alte Kirche, wobei Augustinus relativ ausführlich behandelt wird, Frühscholastik mit der Suche nach dem Sakramentsbegriff und mit einer besonderen Sicht auf die Taufe, Thomas von Aquin, die Ehelehre des Konzils von Trient und deren neuscholastische Rezeption, das Werden der „Identitätsthese" auf der Basis der Taufe, die amtlich-kirchlichen Dokumente zwischen Tridentinum und II. Vaticanum.

Der *zweite Hauptteil* ist dem II. Vaticanum gewidmet (276–316). In einem *ersten Kap.* geht Vf. auf die Verhältnisbestimmung von Taufe und Glaube in bezug auf das Ehesakrament in den Aussagen des Konzils ein, wobei er zunächst die konziliare Sakramententheologie (GS, LG, SC und die sonstigen Ehetexte) systematisiert und dann die Entwicklung vom Vertragsmodell zum Bundesmodell differenziert entfaltet. Er hebt hervor, daß das Konzil bei der Sakramentalität der Ehe nicht das bloße Tauffaktum allein, sondern auch die „priesterliche Berufung" aller Getauften und ihre Christusbeziehung zur Geltung brachte.

Im *zweiten Kap.* konfrontiert Vf. die „Identitätsthese" mit dieser konziliaren Verhältnisbestimmung. Dabei greift er auf die Schöpfungstheologie zurück, nach der – unter Berücksichtigung der Einheit von Natur und Gnade – Ehe mehr umfaßt als nur den gültigen Ehevertrag. Vf. stellt das Problem auch in den Kontext der Partnerschaften in der modernen Gesellschaft.

Das *dritte Kap.* stellt eine Art konkreter Zusammenfassung und Programmatik dar. Die Position des Vf.s ist klar: Ohne Glaube kein Sakrament (354, Anm. 165). Aus Erwägungen über die geschöpflich-personale Freiheit der Partner ergibt sich für den Vf. überzeugend, daß eine automatische Ableitung der Sakramentalität der Ehe aus dem Tauffaktum diese Freiheit umginge. Überlegungen konkret spiritueller Art gelten der kirchlichen Trauung als „Beziehungsdefinition" und der „lebenslangen Ehe" gläubiger Christen als Auftrag zum dauerhaften Zeugnis. Die Konsequenzen für die Praxis und vor allem für das geltende Kirchenrecht sind deutlich: Zumindest müßten Wege gesucht werden, den Glauben als Konstitutivum für das Sakrament einzubringen und bei getauften Nichtglaubenden auf eine „Zwangssakramentalität" zu verzichten.

Damit sind die wesentlichen positiven Erträge dieser umfassenden Untersuchung bereits genannt. Vf. kommt das große Verdienst zu, bei der umsichtigen und quellenmäßig zuverlässigen Rekonstruktion des Werdens der „Identitätsthese" deren Aporien aufgedeckt zu haben. Die Arbeit stellt den Versuch dar, Kirchenrecht und systematische Theologie ins Gespräch miteinander zu bringen. Inwieweit das gelingt, wird sich zeigen. Bisher verwiesen, wie bei der Vorbereitung des neuen CIC, die Kirchenrechtler unter ausdrücklichem Theologieverzicht auf die Begründungspflicht durch die Systematik, ließen sich aber unkritisch von den Vorgaben des „Gesetzgebers" leiten.

Naturgemäß bietet eine Arbeit dieses Ausmaßes und Anspruchs auch Anlaß zur Kritik. Einiges sei hier festgehalten. Bei dem Abschnitt über K. Rahner fehlt die große Biographie von K. H. Neufeld; die Jahreszahlen zu Rahners Wirken in Innsbruck sind falsch; der Vermerk über seine Konzilstätigkeit ist ungenügend (46, Anm. 1). Vf. meint, Rahners Bild von Liebe und Ehe basiere nicht auf der tatsächlichen Erfahrungswelt *konkret* gelebter Ehen; sein Bild von Ehe sei unrealistisch und idealisiert (72, auch 73, 76, wo Vf. zu Unrecht in die diesbezügliche Rahnerkritik Baumanns einstimmt). Wie anders soll ein Systematiker über Ehetheologie sprechen, als indem er, wie Rahner, von der verwirklichten personalen Liebe als Idealform ausgeht? Auf welchen Fehlformen, Konflikten und Zerrüttungen ließe sich denn eine Ehetheologie aufbauen? Unter Berufung auf G. Neuhaus vermißt Vf. bei Rahner eine ausreichende Unterscheidung von Schöpfungsgnade und Erlösungsgnade (80). So kann nur urteilen, wer sich nicht ernsthaft mit Rahners Verständnis von Erlösung (von der bereits der Schöpfung zugrunde liegenden Selbstmitteilung Gottes aus) beschäftigt hat. Das Jawort ist nach Rahner nicht, wie Vf. meint (81), die Vollgestalt der Liebe; Rahner spricht von der Vollgestalt des Glaubens bei einer bewußt kirchlichen Trauung. Von Rahner fordert Vf. die Verbindung von Glaube und Sakrament (84), die Rahner nach H. selbst (69, 75) durchaus hat. Weil Vf. so wie der von ihm zitierte Baumann auf historische Ableitungen der sieben Sakramente fixiert ist, um ihre Besonderheit zu retten, versteht er die Tragweite eines „erweiterten Sakramentsbegriffs" nicht (90). Entgegen der Meinung des Vf.s ist es theologisch kein Unterschied, ob der Priester oder das Paar um den Segen Gottes bittet (149). Den von Baumann nicht erfundenen, aber in die Ehetheologie eingebrachten Begriff eines „analogen Sakraments" beurteilt Vf. positiv (165, Anm. 28 u. ö.). Natürlich kann man, nicht nur beim „Quasi-Sakrament" Kirche, alle Sakramente mit W. Beinert in einer bestimmten Hinsicht „analog" nennen. Das bildet jedoch nicht den Hintergrund bei Baumann, der im ökumenischen Interesse „analog" in den Zusammenhang der Herkunft von Jesus einbringt. Bei dem Referat über Meuffels' Kommunikationstheorie fehlt im Unterschied zu den anderen behandelten Autoren jedes kritische Wort. Dabei hätten Begriffe wie „Interaktion" oder „Spiel" durchaus Anfragen nötig. Die Eröffnungsrede Johannes' XXIII. zum Konzil hätte nicht nach der provisorischen Übersetzung der HerKorr 1962, sondern nach der kritischen Edition von L. Kaufmann und N. Klein, in der die Textmanipulationen der Kurie festgehalten sind, zitiert werden sollen (399, Anm. 123).

Einige Corrigenda: Baumman (159, Anm. 10), Quaestinones dispuntandae (192, Anm. 8), egos (260, Anm. 318).

Es versteht sich, daß die vorgebrachten Kritikpunkte den Wert der Untersuchung nicht mindern. Die künftige Ehetheologie wird die Arbeit auf jeden Fall berücksichtigen müssen. Es ist zu wünschen, daß sie auch im Kirchenrecht Aufmerksamkeit findet und zur Gewissenserforschung führt. In einer Kirche der Zukunft sollte eine Zwangssakramentalität keinen Platz haben. Die Arbeit enthält überdies wertvolle Gedanken eines Ehemannes zu einer spezifisch ehelichen Spiritualität, nicht nur für eine Vertiefung der Entscheidung zur kirchlichen Trauung, sondern auch zum christlichen Zeugnis im ehelichen Alltagsleben.

Münster Herbert Vorgrimler

Juntunen, Sammeli: **Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren von 1510 bis 1523.** – Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 1996. 449 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 36), kt ISBN: 951–9047–40–9

Die bei Tuomo Mannermaa geschriebene Diss. unternimmt den Versuch, anhand einer Analyse der Begriffe *nihil* und *annihilatio* die Auseinandersetzung der finnischen Luther-Forschung mit der relational-personalen Deutung der Theologie Luthers fortzuführen.

In der Einleitung wird diese v. a. von Gerhard Ebeling entfaltete und dann von Wilfried Joest vertiefte Luther-Deutung knapp skizziert (11–24). Als Gegenpositionen werden die Arbeiten T. Mannermaas, J. Forsbergs und S. Peuras vor-

gestellt, welche die unio cum Christo seinshaft und ontologisch verstehen sowie Luthers theologia crucis nicht gegen jede Art von Metaphysik gerichtet sehen. Damit geschehe keine Vermengung von Gott und Mensch, sondern für Luther sei es gerade entscheidend, daß die göttliche Wirklichkeit im Glauben kein Akzidens sei, vielmehr einen festen ontologischen Status, nämlich den der Substanz habe. Gerade der Substanz-Charakter der im Glaubenden anwesenden Gerechtigkeit bzw. Christi selbst sichere, daß die göttliche Wirklichkeit auch als im Menschen Anwesendes das bleibe, was sie in sich sei und so Gott Gott bleibe und der Mensch Mensch (25–33).

Gegen das Verständnis der Begriffe nihil und annihilatio in der relational-personalen Luther-Deutung, wonach der Mensch Nichts vor Gott ist, weil seine Existenz im Glauben nicht etwas in ihm Seiendes ist, sondern als eine neue Extern-Relation zwischen ihm und Gott verwirklicht wird, profiliert der Vf. ein anderes Verständnis: Die häufige Bestimmung des Menschen als Nichts vor Gott bedeutet für Luther, daß der Mensch in allem, was er ist und hat, völlig von Gott abhängig ist. Von sich aus ist er nichts, hat er nichts und kann er nichts tun. Diese ontologische Tatsache, die zum Wesen der Wirklichkeit gehört, ist nach Luther wahr, und zwar unabhängig davon, ob der Mensch sie anerkennt oder nicht. Sie gilt sowohl für das Sein des Menschen auf der Ebene der Natur, das er unabläßlich durch die natürlichen Gaben Gottes bekommt, als auch auf der Ebene der Gnade, wo er sein geistliches Sein durch die geistlichen Gaben erhält. In bezug auf diese beiden Seinsweisen ist der Mensch nihil ex se, weil er sein Sein nicht ex se, sondern ex deo bekommt.

Nach J. ist der Begriff des Nichts bei Luther also ein Ausdruck für die völlige ontologische Abhängigkeit des Menschen und der ganzen Welt von Gott. Erläutert wird das vom Vf. durch den Hinweis auf „Luthers positive Stellungnahme zu der platonischen Lehre der participatio" (175–200). Auch Luthers Auffassung, daß die Existenz des Geschaffenen die beständige Anwesenheit Gottes in ihm voraussetzt, vermittelte den „Eindruck, daß er das allgemeine Sein jedes Geschaffenen als Teilhabe am Sein Gottes versteht". Dies würde „zumindest ein Stück weit erklären, warum Luther den Menschen als Nichts bezeichnet: der Mensch ist kein *ens per se*, sondern ein *ens per participationem* ..." (406). Der Vf. relativiert diesen Deutungsvorschlag jedoch, wenn er betont, daß sich Luther sehr wenig über das allgemeine esse im Zusammenhang mit der participatio äußert. Im Blick auf das natürliche Sein solle die Frage, ob Luther in der Verwendung des nihil-Begriffs das allgemeine, natürliche Sein als participatio an Gott versteht, strenggenommen unbeantwortet bleiben. Anders hingegen verhält es sich nach Auffassung des Vf.s mit dem geistlichen Sein in der Gnade. Wenn Luther den Christen Nichts nennt, so sei deutlich, daß er das Sein des Gerechtfertigten als Teilhabe an Gott durch den im Glauben gegenwärtigen Christus auffaßt. Der Christ ist „Nichts", weil sein geistliches novum esse nicht aus ihm selbst kommt. Es verwirklicht sich in ihm als Teilhabe an Gott durch die unio cum Christo. „Das wahre geistliche Sein liegt allein bei dem, an dem partizipiert wird, während der, der partizipiert, ein *nihil* ist, weil er selbst keine *dispositiones* oder andere Beiträge zu seinem geistlichen Sein (d. h. dem in seinem Glauben anwesenden Christus) zu leisten vermag" (406). Der Vf. betont, dies impliziere jedoch nicht, daß der Mensch in der unio seine geschaffene Substanz verlieren würde. Denn Gott und Mensch bewahren ihre Substanzen in der Glaubensunion. Die annihilatio des Menschen als das fremde Werk Gottes ist notwendig, da der Mensch als Gerechtfertigter das neue Sein in Gestalt der unio cum Christo geschenkt bekommt.

Besondere Aufmerksamkeit widmet der Vf. dem Zusammenhang von nihil ex se-Sein des Menschen und der Liebe Gottes. Die Liebe Gottes ist bei Luther Liebe zum Nichts. Sie ist schöpferische Liebe, die, anders als die menschliche Liebe, nicht aus der Güte oder dem Sein ihres Gegenstands heraus entsteht, sondern ihrem Gegenstand die Güte gibt und ihn dadurch ins Sein bringt. Nach dem Maßstab dieser Liebe wirkt Gott sowohl in der Schöpfung aus dem Nichts als auch in der Rechtfertigung als dem Geben des geistlichen Seins in Christus (263–276).

Entsprechend seinem Ziel, die relational-personale Deutung Luthers, die dessen fundamentalen Neuansatz gegenüber der Tradition betont, in Frage zu stellen, greift der Vf. ausführlich auf die Geistesgeschichte vor Luther zurück. Auf immerhin 110 S.n gibt er einen Überblick darüber (38–147). Der Vf. betont ausdrücklich, daß er keine historisch-genetische Methode gewählt hat, sondern einen systematischen Zugang (36f, 404). Hier liegt eine gewisse Schwäche der Arbeit, denn an einigen Stellen werden dann doch Einflüsse der Tradition auf Luther postuliert oder erwogen. Die Teile 3–5 gehen dann, jeweils in sich abgeschlossen, in chronologischer Abfolge die Texte Luthers bis zum Jahre 1523 durch. Der Vf. hat umfassend das Vorkommen der Begriffe nihil, annihilatio und redigere ad nihilum in folgenden Schriften analysiert: „Dictata super Psalterium" (1513–1516), „Römerbriefvorlesung" (1515–1516), „Heidelberger Disputation" (1518), „Operationes in Psalmos" (1521) und „Magnificat-Auslegung" (1521).

Dem Vf. ist es gelungen, die genannten Begriffe in ihrer Bedeutung für die Theologie Luthers umfassend herauszuarbeiten. Die Arbeit leistet mehr, als der Titel auf den ersten Blick sagt. Sie ist der Versuch einer Gesamtdeutung der Theologie des jungen Luther im Gefolge der Arbeiten T. Mannermaas. Sie macht mit ihren eingehenden Studien zu Luthers Verwendung des Begriffs „Nichts" u. a. die Grenzen einer systematisierenden personal-relationalen Luther-Deutung sichtbar. Luther kann eben doch nicht so stark aus seinem Metaphysik-bezogenen Kontext herausgehoben werden, wie man das nach Kant gerne wünschte. Gleichwohl bleibt – und das ist kritisch gegen J. einzuwenden – Luthers pointierte Hinwendung zu einer personal-relationalen Heilsvermittlung gegenüber dem vorherrschenden materialistisch-substanzhaften, sakramentalen Modell festzuhalten. Dies verbietet systematisierende Deutungen der Theologie Luthers, in denen die von philosophischer Ontologie her geprägten Begriffe „participatio" oder „substantia" eine systemtragende Funktion erhalten.

Bochum Christoph Strohm

Kirsner, Inge: **Erlösung im Film**. Praktisch-theologische Analysen und Interpretationen. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1996. 295 S. (Praktische Theologie heute, 26), kt. DM 69,00 ISBN: 3–17–014413–8

Nachdem das Thema „Erlösung" nicht nur in der christlichen Glaubenstradition eine zentrale Rolle spielt, sondern von ubiquitärer Relevanz ist, sind auch seine Bearbeitungen in den Künsten entsprechend häufig und vielgestaltig. Als erste Monographie, die sich seiner mit Blick auf die Filmkunst als dem populärsten und wirkmächtigsten Medium unseres Jh.s annimmt, verdient die Arbeit von Inge Kirsner von vornherein einige Aufmerksamkeit. Die an der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Hamburg angenommene Diss. trug ursprünglich den Titel „Wie im Spiegel ein dunkles Bild". Inwiefern „Kinogeschichten mit ihrer fragmentarischen Darstellung menschlichen Seins" dieses Bild dem Menschen zeigen und die „Sehnsucht nach mehr" wachhalten (Rückentext), will K. exemplarisch anhand von vier ihrer „Filmfavoriten" (9) erschließen.

Die Konzeption ihrer Untersuchung skizziert K. knapp (und z. T. etwas ‚dunkel') folgendermaßen (12): „Im ersten Teil der Arbeit wird es um den Begriff der Erlösung *durch* den Film gehen, um das Medium und seinen Raum, das Kino [‚Film und Theologie' (11–37)]; im zweiten Teil um eine Erlösung *im* konkreten Film. Hier in der Werkanalyse, der sinnlichen Ausführung der Theorie soll der Schwerpunkt liegen [‚Der Film und seine Geschichten' (39–242)]. Das dritte und letzte Kap. versucht eine Zusammenfassung der verbindenden Elemente zwischen Film und Theologie [überschrieben in Umstellung eines bekannten Titels von Henning Luther mit ‚Alltag und Religion' (243–283)]." Das angehängte Literaturverzeichnis ist durch die Aufgliederung in „Allgemeine Literatur" und „Die Filme" – letztere Rubrik dann nochmals untergliedert nach den vier Beispielen und jeweils nach „Allgemeines" und „Kritiken u. a." – etwas unübersichtlich und auch nicht ganz konsequent gearbeitet (bisweilen fehlen z. B. bei Aufsätzen die Seitenangaben).

Bereits der *erste Teil* löst K.s mit der Bitte um Nachsicht verbundene Ankündigung ein, daß man ihrer Darstellung „die Beschäftigung mit ihrem Medium [Film] anmerkt: ein Erstlingswerk voller Schnitte und Montageelemente, in dem sich Narration und Essay abwechseln" (9) – durchaus ungewöhnliche Stil-Verheißungen für eine wissenschaftliche Arbeit! Wer sich dann unter der Überschrift *„Erlösung und Film"* (1.1) eine systematische Einführung erwartet hat, muß sich mit Ausführungen zum „‚erlösenden' Sprachgebrauch" des Filmtheoretikers André Bazin und einigen Hinweisen auf philosophische Erlösungskonzepte zwischen Platon und Aristoteles („Erlösung von den Dingen" vs. „Erlösung durch die Dinge" [14]) bescheiden. Denn nach gut zwei S.n eilt K. schon weiter zur großen Frage nach der „Funktion der Kunst" (15–17), um dann unvermittelt in einen „kurzen Abriß der Filmtheorien" – eher: *einiger* Theorien – überzuschwenken, der weithin dem entsprechenden Abriß im populären Handbuch von James Monaco und einem „spitzenmäßigen Referat" (17, Anm. 20) zweier Kommilitonen folgt. Als ein Patchwork unterschiedlichster Theorieansätze aus Filmwissenschaft und Theologie stellen sich dann auch die weiteren Vorüberlegungen dar – unbeschadet, daß sie viele anregende Gedanken versammeln (manche Fragestellungen wären allerdings besser im dritten Teil aufgehoben). Sollen auf jeweils nur wenigen S.n außerordentlich komplexe Felder – vom Plädoyer „Für eine theologische Ästhetik" (26) bis zu „Film und Predigt" (32) – durchmessen werden, wird die Fragmentierung unvermeidlich.

So steht der Leser mit einem etwas unsortierten Bündel verschiedenster Theoriebausteine am Eingangstor zum zweiten *Hauptteil*, der der „Betrachtung der einzelnen Filme" (10) gilt. „Betrachtung" steht dabei nicht zufällig, stimmt K. doch „in den Grundzügen" Susan Sontags und George Steiners Absage an aufgeblähte Metatexte zu. Statt dessen will sie sich dicht an den Filmtexten entlang „einer möglichen Aussage" nähern, und zwar jeweils besonders über „die im Film erzählte Geschichte". Im Hintergrund der Untersuchungen steht dabei jenes – von K. mit dem spezifischeren „transcendental style" von Paul Schrader vermengte – Basis-Modell der Filmdramaturgie, das die „story" im Dreischritt von „Alltägliches", „Krise" und „Entscheidung, Ausgang" (44f) erfaßt: in allen ihren Filmbeispielen unterbrechen Krisen den Gang des Alltäglichen und erscheint ein „Weiterleben nach den bisherigen Maßstäben unmöglich": „entweder findet eine Erweiterung der bisherigen Lebensmöglichkeiten statt (...) oder ein Weiterleben erweist sich als unmöglich" (45). Die erste Alternative sieht K. in den beiden russischen Filmen *„Solaris"* von Andrej Tarkowskij (1972) und *„Die Kommissarin"* von Alexander Askoldow (1967) gege-

ben, die zweite in *„Blast of Silence"* von Allen Baron (1961) und – zu Unrecht, geht es hier doch um einen Tod aufgrund eines Unglücksfalls – in *„Jesus von Montreal"* von Denys Arcand (1989). Mit diesen vier filmischen „Biographien", die für den Zuschauer „eine Herausforderung für den eigenen Lebensentwurf" bedeuten und ihnen „eine spielerische Projektion" ermöglichen (47), kommen zugleich vier ganz unterschiedliche Filmgenres in den Blick, was einerseits reizvoll, andererseits aber auch die vergleichende Analyse erschwert. Die Genres sind – in der Reihenfolge der Untersuchung – bei Baron der „Gangsterfilm", bei Askoldow der „Revolutionsfilm", bei Arcand (den K. sehr kritisch diskutiert) der „Jesus-Film" und bei Tarkowskij der „Science Fiction-Film". Bei allen stilistischen und sonstigen Unterschieden seien die ausgewählten Filme doch auch durch eine Reihe „inhaltlicher Fragen miteinander verbunden": durch die „Frage nach der An- bzw. Abwesenheit Gottes", die Frage „nach dem Problem des Bösen, der Schuld und der Sühne und die Frage „nach dem Sinn des Lebens" (246).

Die Untersuchung der Filmbeispiele erfolgt nach einem festen Raster, das sich allerdings keiner der eingangs vorgestellten Filmtheorien eindeutig zuordnen läßt. K. selbst beschreibt ihr Vorgehen so: „Der Gattungs- bzw. Genre-Einordnung folgen Angaben zum Regisseur und zur [Entstehungs-]Geschichte des jeweiligen Films. Die Nacherzählung des Filminhalts wird durch eine nähere Beschreibung des Themas bzw. der Themenkomplexe spezifiziert. – Die Darstellung des Themas wird durch eine Untersuchung der filmischen Gestaltungsmittel ergänzt. Den Schluß bilden Bemerkungen zur Filmrezeption und zur persönlichen Bewertung des Films." (47) Hinzu kommt einleitend jeweils – außer bei Tarkowskij – eine Darstellung des „Analyseziels". In der Durchführung dieses Programms nehmen dann die ‚Vorfragen', vorab die Referate zu den jeweiligen Genres sehr breiten Raum ein – auf Kosten der eigentlichen analytischen Arbeit, die sich unter dem unscheinbaren Titel „Beschreibung des Themas" verbirgt.

In ihren Interpretationen gelingen K. viele interessante Beobachtungen und erhellende Einsichten. Allerdings verblaßt in den Ausführungen bisweilen ein wenig der ‚rote Faden' und die Fokussierung auf das Leitthema. So erfahren wir bei Askoldow beispielsweise viel über den russischen Film, aber vergleichsweise wenig zum Thema Erlösung, das hier gestaltet ist als Geschichte einer „Menschwerdung", als „Lösung von einer abstrakten Utopie" (262), hier: der kommunistischen Heilserwartung, und als „frei werden für ein menschlicheres Selbst – durch Liebe" (82). Am überzeugendsten sind die von der negativen Theologie gespurten Überlegungen K.s zum existentialistischen film noir „Blast of Silence", der Geschichte eines Berufskillers, dessen Leben (ganz auf der Linie des atl. Tun-Ergehen-Zusammenhangs) durch seine Taten vergiftet ist und der erst im Tod, den er durch Nichtausführung eines Auftrags selbst provoziert, Erlösung findet; und zum anderen die Ausführungen zu „Solaris", den K. im Horizont der thematischen Grundlinien von Tarkowskijs Oeuvre erschließt. Ähnlich wie bei Askoldow geht es auch in „Solaris" um eine als „Menschwerdung" (223) und „Entstockung des Herzens" (242) gestaltete Erlösung. Tarkowskijs Protagonist, der Kosmonaut Kelvin, gelangt zu ihr durch die Hilfe der von K. überzeugend als christomorph erschlossene Figur seiner verstorbenen Kollegin Harey, die – als geheimnisvoll Wiederkehrende – in ihm die Fähigkeit zur Annahme der Stimme des Gewissens, zur Liebe und zum Glauben weckt.

Die Beispielfilme sind so angeordnet, daß eine inhaltliche Linie sichtbar werden soll „von der in ‚Blast of Silence' dargestellten Gottesferne über die Hoffnung (‚Die Kommissarin') und die Liebe (in ‚Jesus von Montreal') zum Glauben (in ‚Solaris')" (47, ähnlich 251) – oder, anders formuliert, eine Bewegung „von ‚unten' nach ‚oben'": „vom gottfernen Existentialismus von „Blast" bis zur gottsuchenden Religiosität von „Solaris" (250). In formal-stilistischer Hinsicht sieht K. eine Bewegung dahingehend, daß „die Wirklichkeit in der Abfolge der vier Filme immer phantastischer bzw. ‚illusionistischer' dargestellt (wird). Dem konsequenten Realismus Barons folgt der ästhetisierte Realismus Askoldows, dem nicht-illusionistischen Wunderbaren bei Arcand folgt das illusionistische Wunderbare Tarkowskijs." (134)

Einige Ergebnisse, die sich aus einem vergleichenden Blick auf die Filme ergeben, werden dann eingangs des *dritten Hauptteils* skizziert (bes. 246–250). Allerdings bewegt sich K. dann recht schnell weg von ihren Beispielen hin zu grundsätzlichen Überlegungen in praktisch-theologischer Perspektive. Unter den Überschriften *„Religion als Unterbrechung des Alltags"* (255), *„Augenblick und Ewigkeit"* (263) und *„Theologie als Wahrnehmungswissenschaft"* (273) werden dabei viele für den Dialog von Theologie und Film bedeutsame Aspekte diskutiert bzw. zumindest in sehr anregender Weise angedacht. Selbst wenn hier gelegentlich bei der Profilierung der strukturellen Affinitäten von Theologie und Film bzw. von Glaubens- und Filmerfahrung die bleibenden Differenzen etwas verschwimmen, wird jeder, der sich für besagten Dialog interessiert, diese S.n mit einigem Gewinn lesen. Und er wird darüber vielleicht auch verschmerzen, daß das Thema „Erlösung" schließlich ganz aus dem Blick gerät, statt daß seine verschiedenen, verstreuten Fäden am Ende nochmals gebündelt würden. So bleibt es bis zuletzt bei einem Oszillieren der Rede von „Erlösung" zwischen den verschiedensten Vorstellungen: Neben Konzepte, die Erlösung etwa mit Opfer und Stellvertretung oder mit dem Aufbrechen neuer Hoffnung zusammendenken, tritt etwa die Beschreibung des Kinos als „Ort gemeinsamer Anonymität, in dem man erlöst ist von etwas und gleichzeitig zu etwas hin" (31); Erlösung könne aber auch „ganz weltlich" verstanden werden als „Befreiung von körperlicher und seelischer Qual", was wiederum meinen kann: „Das immer scharfe Bewußtsein darf einmal ausgeschaltet werden" (12); ‚Erlösung' im Kino könne ferner „für den Zuschauenden ein Stück Sinnvermittlung durch Betrachtung und / oder Teilnahme an der Geschichte" (46) bedeuten, sie verbinde sich aber auch ganz allgemein mit der „Bildersprache" des Films: könnte diese doch jene „neue Sprache" sein, nach der Ingeborg Bachmann Ausschau gehalten hat, in der Hoffnung, daß sich die „Erlösung von der alten Sprache" mit einer „Erlösung aus der alten Zeit" (36) verbindet.

„Die neue und die alte Sprache" – die Sprache des Kinos und die der Theologie – wollte K. mit ihrer Arbeit „in Beziehung zueinander bringen", um so „die Theologie über ihre traditionellen Grenzen hinaus neu verstehen lernen" (11f). Das ist ihr im Zuge der Einzelanalysen wie auch in den übergreifenden Überlegungen in vielerlei Hinsicht gelungen. Dabei hätte der offenere ursprüngliche Titel (nach 1 Kor 13,12) dem Buch besser zu Gesicht gestanden als die nachträgliche, etwas gezwungene Fokussierung auf das Thema Erlösung, das systematischer hätte verfolgt werden müssen, wollte es die Achse der Untersuchung sein. Dennoch ist K.s Arbeit ein wichtiger und (besonders in den interpretierenden Parts) oft auch fesselnd geschriebener Beitrag zum Dialog von Film und Theologie, der mittlerweile auch hierzulande dabei ist, seinen Kinderschuhen zu entwachsen. Und man liest das Buch auch mit Sympathie für das immer noch Mut und die verschiedensten Kompetenzen erfordernde Grenzgängertum – bei K. obendrein verbunden mit kundigen ‚Ausflügen' in Literatur, Malerei und Musik! Dieser ihr engagierter ‚Blick über den Zaun' könnte andere ermuntern, sich ebenfalls auf dieses gleichermaßen schwierige wie für die Theologie wichtige Terrain zu wagen.

Freiburg Reinhold Zwick

Liturgiewissenschaft

Corpus Orationum, hg. v. inchoante Eugenio Moeller, subsequente Ioanne Maria Clément, totum opus perfecit Bertrandus Coppieters T Wallant. ISBN: 2–503–00000–2. **Tomus VI:** O-P. Orationes 3700–4334. – Turnhout: Brepols 1995. LXIV, 282 S. (Corpus Christianorum, Series Latina, CLX E), kt bfr 5000,00. **Tomus VII:** P-Q. Orationes 4335–4954. – Turnhout: Brepols 1995. LXIV, 322 S. (Corpus Christianorum, Series Latina, CLX F), kt bfr 5000,00. **Tomus VIII:** R-S. Orationes 4955–5538 – Turnhout: Brepols 1996. LXIV, 285 S. (Corpus Christianorum, Series Latina, CLX G), kt bfr 5000,00. **Tomus IX:** S-V. Orationes 5539–6121. – Turnhout: Brepols 1996. LXIV, 283 S. (Corpus Christianorum, Series Latina, CLX H), kt bfr 5000,00. **Tomus X.** Canon Missae Orationes 6122–6739. – Turnhout: Brepols 1997. LXI, 253 S. (Corpus Christianorum, Series Latina, CLX I), kt bfr 5000,00

Nachdem mehr als sechs Jahre seit Beginn der Edition vergangen sind, ist es an der Zeit, auch diejenigen Bde zu besprechen, die den bereits in der ThRv 92 (1996), Sp. 196f besprochenen ersten vier Bden nachfolgten.

Wie bei einem solch umfassend angelegten Werk zu erwarten war, sind alle Bde nach dem gleichen Schema aufgebaut; die individuellen und verschiedenartigen Orationen sind in ein alphabetisches System gebracht, das ihre Handhabung leichtmacht. Die detaillierte Aufzeichnung der Quellen der aufgelisteten Orationen garantieren eine präzise Recherche und stellen daher ein inzwischen zum Standardrepertoire gehörendes Handwerkszeug eines jeden Liturgietheologen dar, der sich mit lateinischer Euchologie beschäftigt.

Jeder Bd enthält nach einer Bibliographie sämtlicher vorkommender Quellen ein Verzeichnis der Sigla und Abkürzungen, das auch als entsprechend einzulegendes Beiheft jedem Bd hinzugefügt ist. Auf diese Weise erübrigt sich ein lästiges Zurückblättern bei intensiver Betrachtung einer ausgewählten Oration. Jeder Oration folgen im Apparat zunächst die einschlägigen Quellen (Sakramentare oder Missalien), danach die Rubriken bzw. Titel der liturgischen Feiern, in denen sie vorkommen, dann schließlich einige kurze textkritische Anmerkungen. Kommen Orationen, die offensichtlich auf demselben Fundament stehen, mit größeren Varianten mehrfach vor, ist die gleiche Ordnungsnummer vergeben, die jedoch durch kleine Buchstaben hinter den Zahlen die Unterschiede anzeigt (5632a, 5632b, 5632c ...); variieren innerhalb einer solchen Nummer die Angaben im Apparat, ist dies durch Großbuchstaben verdeutlicht (5632b -A-, 5632b -B- ...).

Zwar innerhalb des Werkes konsequent gebraucht, doch für vorgebildete Benutzer oftmals verwirrend, sind die von den gängig in der Sakramentar- und Missaleforschung abweichend verwendeten Abkürzungen. Die bereits in den ersten Bden vermißten neueren Forschungen innerhalb der bibliographischen Angaben wurden bisher nicht ergänzt. Auch nachkonziliare Orationen jeglicher Couleur werden weiterhin konsequent nicht berücksichtigt.

Der ergänzende zehnte Bd, der den gleichen Aufbau aufweist wie alle vorangegangenen, beschäftigt sich mit den „liturgischen Stücken" des Canon Missae (Canon Actionis, Post Sanctus, Ante Orationem Dominicam, Post Orationem Dominicam, Ad Communionem, Ad Pacem) und stellt ebenso wie das gesamte Corpus Orationum eine große Hilfe dar.

Das Seitenlayout sowie die typographische Präsentation lassen Wünsche offen. Die Seitenumbrüche sind verhältnismäßig schlecht überschaubar. Ein mühevolles Suchen nach zentralen und wichtigen euchologischen Begriffen würde durch einen systematisch und alphabetisch angelegten Register-Bd erleichtert werden, zumal die un-

glaubliche Fülle der zusammengetragenen und textkritisch aufbereiteten Orationen auf diese Weise innerhalb der Forschung sicher noch besser benutzt werden könnte.

Trotz der kleinen Anmerkungen kann der Eindruck nur bestätigt werden, der sich bereits nach Erscheinen der ersten Bde eingestellt hatte: Es handelt sich hier um eine Sammlung von unschätzbarem Wert für die Orationenforschung und die historisch-kritische und vergleichende Liturgiewissenschaft.

Münster Dietmar Thönnes

Pacik, Rudolf: **„Last des Tages" oder „geistliche Nahrung"?** Das Stundengebet im Werk Josef Andreas Jungmanns und in den offiziellen Reformen von Pius XII. bis zum II. Vaticanum. – Regensburg: F. Pustet 1997. 446 S. (Studien zur Pastoralliturgie, 12), kt DM 128,00 ISBN: 3–7917–1551–8

Rudolf Pacik, geb. 1947, legt mit diesem Buch eine Untersuchung vor, die im Wintersemester 1995/96 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck als Habil.schrift angenommen worden ist. Der Vf. behandelt die Reform der Stundenliturgie darin unter zwei Aspekten. Zum einen stellt er Jungmanns (1889–1975) Sicht und Wertung des Offiziums sowie den Beitrag des Innsbrucker Liturgiewissenschaftlers zur Erneuerung der Stundenliturgie heraus; zum anderen konzentriert er sich auf die Vorarbeiten zu einer Reform des Breviers unter Papst Pius XII. (1939–1958) und verfolgt deren Entwicklung bis zur Konzilskonstitution „Sacrosanctum Concilium" (4. Dezember 1963) einschließlich. Ausgeklammert bleibt das Entstehen der „Liturgia horarum" (1971). Dazu gibt es inzwischen eine Arbeit von S. Campbell: From Breviary to Liturgy of the Hours. The Structural Reform of the Roman Office (1964–1971), Collegeville/Minnesota 1995.

Beiden Teilthemen seiner Untersuchung mißt P. „gleiches Gewicht" (17) zu. Dies drückt er mit dem „und" im Untertitel aus. Das eine Thema dient also nicht nur als Hintergrund für das andere und umgekehrt. Beide Themen hängen eng zusammen, wie alsbald sichtbar wird. Dennoch entsprechen die beiden Teile der Arbeit nicht den genannten inhaltlichen Schwerpunkten; vielmehr sind sie chronologisch ausgerichtet: *1. „Vom Beginn der öffentlichen Tätigkeit Jungmanns bis zur Zeit vor dem II. Vatikanischen Konzil"* (21–144), *2. „Die Zeit des II. Vatikanischen Konzils"* (145–402).

Der Vf. verzichtet darauf zu erklären, was er unter der „öffentlichen Tätigkeit" Jungmanns versteht und wann diese beginnt. (Man kann jedoch der Zeittafel zur Vita Jungmanns [403–406] entnehmen: um 1925.) P. setzt an mit dem bekannten Aufsatz „Was ist Liturgie?" (ZKTh 55 [1931], 83–102). Er diskutiert Jungmanns Liturgiebegriff und greift dabei auf dessen Nachlaß zurück; er berücksichtigt die Kritik Odo Casels, Johannes Pinsks und Richard Stappers, um dann darzulegen, wie Jungmann das Stundengebet des Klerus und die Andachten der Gemeinde versteht. Spezielle Forschungen zum Stundengebet hat Jungmann erst in den 50er Jahren betrieben. Entscheidend war die Umfrage der Zeitschrift „Ephemerides Liturgicae" vom 28. Januar 1948, die wenige Wochen nach dem Erscheinen der Liturgie-Enzyklika „Mediator Dei" (20. November 1947) signalisierte, daß man in Rom eine Generalreform der Liturgie plante. Auf Veranlassung Pius' XII. wurde eine Reformkommission eingesetzt, die im Juni 1948 ihre Tätigkeit aufnahm und bis 1960 bestand („Pius-Kommission").

P. beschreibt die EL-Umfrage und deren Ergebnisse; er ediert in diesem Zusammenhang Jungmanns Antwort vom 14. Juli 1948 (78f), berichtet (auch) über die Stellungnahmen zur Brevierreform von Paul Bayart (Lille), Theodor Klauser (1894–1984) und Pierre Salmon (1896–1982), um sich dann mit der am 25. Juni 1949 (für den internen Gebrauch) gedruckt erschienenen „Memoria sulla riforma liturgica" auseinanderzusetzen, die von der Historischen Sektion der Ritenkongregation und v. a. von Joseph Löw (1893–1962) erarbeitet worden ist. Der Vf. informiert kurz über den Inhalt dieser Denkschrift, stellt deren Vorstellungen zur Reform der Stundenliturgie heraus (88–93) und behandelt im einzelnen die „Stellungnahme dreier auswärtiger Experten", die um ihr Urteil zur „Memoria" gebeten worden waren: Dom Bernard Capelle OSB (1884–1961), der Abt von Mont-César, Josef Andreas Jungmann SJ und Mario Righetti (1882–1975) aus Genua, der durch sein „Manuale di storia liturgica" (ab 1944) bekannt geworden ist (93–100). Weiter informiert P. über einen 1950 entstandenen Entwurf Jungmanns, der einer Eingabe der österreichischen Bischöfe zur Reform des Breviers diente (101–103); er berichtet über die Vereinfachung der Rubriken (1955) und über die Umfrage, die auf Beschluß der „Pius-Kommission" 1956/57 unter den Bischöfen zum Thema „Brevierreform" durchgeführt wurde (103–108). Deren Ergebnisse findet man im Suppl. IV zur „Memoria" dokumentiert.

Jungmanns geschichtliche Forschungen zur Stundenliturgie in den Jahren ab 1950 stehen im Dienste dieser Reform. P. stellt die einschlägigen Arbeiten in einem eigenen Abschnitt dar (109–128) und wertet sie aus (128–144), um „Jungmanns Sicht des Stundengebetes" möglichst klar herauszustellen. Damit endet der *erste Teil* der Untersuchung.

Im umfangreicheren *zweiten Teil* bietet P. zunächst eine Übersicht zum „Weg des Liturgie-Schemas" (147–156). Er stellt dann nicht nur die Debatte über das Stundengebet in der ersten Sitzungsperiode des Konzils genau dar (283–324), sondern folgt zuvor den Vorbereitungsphasen, näherhin der Arbeit am Liturgie-Schema in der Vorbereitenden Liturgiekommission (1959–1962). In seine Darstellung bezieht P. ein: Jungmanns Stellungnahmen zum Entwurf der „Relatio de Officio divino" (Januar 1961), die Korrespondenz Jungmanns mit Herman Schmidt (1912–1982), Rahners Gutachten „De natura et valore precationis christifidelium in relatione ad Corpus Christi mysticum", Joseph Paschers Stellungnahme zu Rahners Thesen, eine Konferenz von Mitgliedern der Antepraeparatoria in Trier (12. Dezember 1961), die Diskussion über das „Beten im Namen der Kirche" auf der 34. Konferenz der Liturgischen Kommission (der Fuldaer Bischofskonferenz) in Trier (14./15. Dezember 1961) sowie deren Fortsetzung bei der nächsten Konferenz in der Abtei Schweiklberg (1.–5. April 1962). Ebenso ausführlich wendet sich P. der Arbeit der Liturgiekommission des Konzils während der beiden ersten Sitzungsperioden des Konzils und in der dazwischen liegenden „Pause" zu, um aufzuzeigen, wie das die Stundenliturgie betreffende Kap. IV der Liturgiekonstitution sich entwickelt hat (325–381).

Den Abschluß des zweiten Teils bildet das Kap. „Das Tagzeitengebet im Urteil Jungmanns nach Verabschiedung der Liturgiekonstitution" (382–402). Darin schöpft P. v. a. aus Jungmanns Kommentaren zur Konstitution „Sacrosanctum Concilium", aus Jungmanns „Konzilstagebuch" und aus Jungmanns Buch „Christliches Beten in Wandel und Bestand" (München 1969; Neuausgabe durch K. Richter: Freiburg 1991). Am Ende kann nur von „halb gelösten Problemen" die Rede sein, zumal von der in der Liturgiekonstitution *nicht* hinreichend verwirklichten Differenzierung zwischen der monastischen Stundenliturgie und dem „Weltpriester-Offizium". Gleichwohl zeichnet sich wenigstens ansatzweise ein solches ab, wenn man an die „Kleinen Horen" denkt. Dennoch bleibt Angelus A. Häußlings Frage, gestellt in der FS Kleinheyer (Freiburg 1988), gerechtfertigt: „Ist die Reform der Stundenliturgie beendet oder noch auf dem Weg?"

Die vorgestellte Untersuchung P.s fußt auf den für sie erforderlichen Quellen. Dem Vf. stand Jungmanns Nachlaß zur Verfügung. Dieser bildet den „Ausgangspunkt" (17) der Arbeit und hat offenbar den Weg zu allen Dokumenten geebnet, die man im Quellenverzeichnis (413–428) exakt zusammengestellt findet. Die „Memoria sulla riforma liturgica" der Sectio Hist. der SRC (angeblich 1948, in Wirklichkeit erst im Sommer 1949 erschienen) mit ihren Supplementa und das bisher zur Arbeit der „Pius-Kommission" erreichbare Material wird inzwischen ergänzt durch die Diss. von Nicola Giampietro OFM Cap: Il Card. Ferdinando Antonelli e gli sviluppi della riforma liturgica dal 1948 al 1970, Roma 1998 (StAns 121 / Analecta liturgica 21), besonders durch die dort im Anhang (278–388) von Giampietro veröffentlichten Protokolle (verbali) Antonellis zu allen Sitzungen der „Pius-Kommission" in der Zeit vom 22. Juni 1948 bis zum 8. Juli 1960 (es waren insgesamt 82).

Bereits die Gliederung der (mit dem Haupttitel) eher journalistisch „etikettierten" Arbeit P.s läßt erkennen, daß der Vf. die Fülle des Materials nicht so ganz leicht bewältigt hat. Der „Anlauf" im ersten Teil erweist sich als etwas umständlich. Manche Teile sind – bei aller Sorgfalt der Auswertung der Quellen – eher zu weitschweifig geraten. Teils mag dies durch die Besonderheit bedingt sein, daß P. auf der ganzen Linie chronologisch vorgeht, daß er mit Jungmann einen verdienstvollen Liturgiker (und dessen spezielle Bemühungen um die Stundenliturgie) herausgreift und zugleich die offiziellen Schritte in der Reform der Stundenliturgie von 1948 bis 1963 behandelt. Der besondere Wert dieser Untersuchung liegt m. E. v. a. darin, daß sie dazu beiträgt, die heutige Gestalt der Stundenliturgie, die sich Kompromissen verdankt, zu verstehen. Dasselbe gilt auch für unerfüllt gebliebenen Desiderate.

Eichstätt/Bayern Theodor Maas-Ewerd

Ratzinger, Joseph Kardinal: **Der Geist der Liturgie.** Eine Einführung. – Freiburg: Herder 2000. 208 S., geb. DM 36,00 ISBN: 3–451–27247–4

Selbstbewußt knüpft der Präfekt der Glaubenskongregation an der 1918 erschienenen und für die Liturgische Bewegung in der ersten Hälfte des 20. Jh.s programmatischen Schrift Romano Guardinis an, die den allerdings etwas bescheideneren Titel „Vom Geist der Liturgie" trug. Und in der Tat will er damit den Anstoß für eine neue „Bewegung zur Liturgie hin und in ihren rechten äußeren und inneren Vollzug hinein" (8) geben. Weder das Eine noch das Andere ist im eigentlichen Sinne wissenschaftliches Werk. R. befaßt sich dabei jedoch ausführlich mit den Ergebnissen neuerer Liturgiewissenschaft und steht diesen äußerst kritisch gegenüber. Ebenso kritisch ist seine Reflexion der kirchlichen Liturgie 36 Jahre nach der Promulgation der Konzilskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Sacrosanctum Concilium". Dabei fällt auf, was jetzt in einem eher für breitere Kreise gedachten Buch nicht akzeptabel ist: Seine Kritik legt an keiner Stelle konziliare oder nachkonziliare offizielle kirchliche Dokumente zugrunde; dabei wäre doch zu erwarten, daß, wer immer Kritik an der gegenwärtigen Liturgie übt, zunächst klar sagt, welche Entscheidungen auf welcher Grundlage getroffen wurden. Der Leser

wird hier aber weithin – wie wir meinen – mit einem Zerrbild von Liturgie (das gegen die offiziellen Bestimmungen in manchen konkreten Gottesdiensten gegeben sein mag) konfrontiert, gegen das sich dann der Kardinal wendet.

Der Bd gliedert sich in vier Teile: *Vom Wesen der Liturgie* (11–43) mit Ausführungen zum Ort der Liturgie in der Wirklichkeit, zum Verhältnis von Liturgie, Kosmos und Geschichte sowie zu der vom biblischen Glauben bestimmten Grundgestalt christlicher Liturgie. Ein *zweiter Teil* steht unter dem Titel von *Zeit und Raum* (47–79), wobei v. a. die Gedanken über das Kirchengebäude als heiliger Ort, über Altar und Gebetsrichtung sowie die Aufbewahrung der Eucharistie von einiger Brisanz sind. *Teil 3* ist dem *Verhältnis von Kunst und Liturgie* gewidmet (99–134), konkret der Bilderfrage und der Musik. *Teil 4* enthält *Gedanken zur liturgischen Gestalt* (137–192), wobei es um Gesten und Haltungen, aber auch um Gewänder und die Materie der Sakramente geht. Einige wenige Literaturhinweise und ein Register bilden den Anhang.

Der erste grundlegende Teil beeindruckt zunächst durch den Rückgriff auf biblische Überlieferung und – das schon problematischer – Religionsgeschichte. Erst jüngst hat Arnold Angenendt (Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997) erneut aufgezeigt, wie eine vom christlichen Ursprung her nicht begründbare allgemeine Basisreligiosität z. B. hinsichtlich des Opfergedankens in das westliche Christentum eindringt und daher nicht Grundlage für heutiges Frömmigkeitsverständnis sein kann. R. bietet hier Thesen, die durchaus zu hinterfragen sind. Für ihn ist die Anbetung Gottes die eigentliche Sinnbestimmung des Menschen und der Kult die Antizipation des endgültigen Lebens. Damit ist dann das Opfer verbunden. Dies werde nun dort nicht mehr ernst genommen, wo die Liturgie allein von der Synagoge im Gegensatz zum Tempel konzipiert sei, weshalb Priestertum und Opfer nicht mehr integriert werden könnten. Weiter wird die Universalität allen christlichen Gottesdienstes betont, wobei Versuche, die Liturgie von der Versammlung oder von der Mahlgestalt her zu beschreiben, als eindeutige Verkürzung abgelehnt werden.

R. plädiert mit Recht für die Objektivität des Gottesdienstes, gibt aber den Erfahrungen der konkret versammelten Gemeinde, ihrer Subjektivität keinen erkennbaren Platz. Darum aber ging es gerade bei der Liturgiereform, die doch nicht das überkommene Ritual lediglich perfektionieren und auf die „althergebrachten Normen der heiligen Väter" hin reinigen wollte (R. meint im Vorwort, die vorkonziliare Liturgie sei ein übertünchtes Fresko gewesen, das das Konzil nur freilegen wollte!), sondern die Gemeinde als Mitträgerin der Liturgie versteht und daher deren Voraussetzungen mitbedacht sehen wollte. Wenn sich Kirche heute als Ecclesia semper reformanda verstehen muß, dann bedarf sie einer Liturgia semper reformanda, denn Ekklesiologie und Liturgie, Kirchenbild und Liturgieverständnis entsprechen einander. Weithin drängt sich der Eindruck auf, daß R. die Communio-Theologie des Konzils einseitig als Communio hierarchica begreift. Er favorisiert eine universalistische Sicht der Liturgie, die kaum der in Lumen Gentium (LG 26) vertretenen eucharistischen Ekklesiologie entspricht, denn letztere bedarf einer Dezentralisierung des liturgischen Rechts (SC 22).

Abgelehnt werden zur Umschreibung des Gottesdienstes alle Begriffe, die von der Versammlung ausgehen oder vom Mahl, obwohl doch Synaxis, Brotbrechen und Herrenmahl ursprüngliche biblische Bezeichnungen und zudem ökumenisch konsensfähig sind. Damit steht R. im Gegensatz zu allen nachkonziliaren liturgischen Dokumenten, die dem gegenüber ausgewogen sind, z. B. den Altar als Tisch des Herrn wie als Ort der Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers bezeichnen. Mit der Vorstellung, daß die Eucharistiefeier eine Mahlgestalt hat, in der das Opfer auch in der Kommunion, in der Hingabe Christi als das gebrochene Brot für die Vielen, zum Ausdruck kommt, kann sich R. nicht anfreunden. Wenn das Geheimnis der Eucharistie aber vornehmlich von einigen sehr globalen oder kosmischen Gesichtspunkten her gedeutet wird, steht zu befürchten, daß es in die Gefahr kommen kann, ganz aufgelöst zu werden.

Das gilt auch für die Einengung der Bedeutung von Eucharistie ausschließlich auf den Aspekt der Anbetung. Gerade diese Zuspitzung des Eucharistieverständnisses allein auf seinen anabatischen Aspekt sollte doch durch die Aufwertung des Wortgottesdienstes, durch die Rede von den beiden Tischen des Wortes und des Mahles überwunden werden. Das katabatisch-heilshafte Handeln Gottes war vorkonziliar ja aus der ausschließlich als Opferfeier verstandenen Messe geradezu ausgeschlossen, insofern der Wortgottesdienst lediglich als Vormesse galt und die Kommunion für die Gläubigen kaum innerhalb der Eucharistiefeier stattfand. Von daher verwundert es kaum noch, wenn R. schreibt: Die Kommunion „erreicht ihre Tiefe nur, wenn sie getragen und umfangen ist von der Anbetung. Die eucharistische Gegenwart im Tabernakel setzt nicht eine andere Auffassung von Eucharistie neben oder gegen die Eucharistiefeier, sondern bedeutet erst ihre volle Verwirklichung" (78). Alle nachkonziliaren römischen Dokumente machen aber deutlich, daß die Verehrung der Eucharistie sekundär gegenüber dem eucharistischen Mahl ist, daß die Aufbewahrung der eucharistischen Gestalten allein von der Kommunion für Sterbende und Kranke her zu begründen ist. Auch hier zeigt sich wieder ein Gegensatz von Anbetung und Gemeinschaft, die ja gerade in der Kommunion ihre Mitte hat. Diese Auffassung durchzieht das ganze Buch. Wortgottesdienst und Kommunion der Gläubigen erscheinen als uneigentliche Liturgie. Das eucharistische Hochgebet wird auf Anbetung reduziert, daß es aber wesentlich auf die Teilnahme am eucharistischen Mahl zielt, wird kaum gesehen. Von daher kann dann auch wieder eine „Kanonstille" propagiert werden: „Wer je eine im stillen Kanongebet geeinte Kirche erlebt hat, der hat erfahren, was wirklich gefülltes Schweigen ist, das zugleich ein lautes und eindringliches Rufen zu Gott, ein geisterfülltes Beten darstellt" (185). Das widerspricht der klaren Vorstellung des römischen Meßbuchs: „Das Eucharistische Hochgebet wird vom Priester laut und vernehmlich vorgetragen und von der Gemeinde mit dem Zuruf Amen abgeschlossen. Die mit Melodien versehenen Teile können gesungen werden." Und die Meßbuch-Einführung Art. 12 verlangt, daß gleichzeitig nichts anderes gebetet und gesungen wird und auch die Orgel schweigt. Nur so kann die Gemeinde Mitträger dieses großen Lobpreises sein, dem sie durch weitere Akklamationen zustimmt. So sinnvoll und notwendig auch die Stille im Gottesdienst ist, das Hochgebet als Verkündigung und Proklamation des Glaubens der Gemeinde in Lobpreis und Dank ist wahrlich der denkbar ungeeignetste Ort dafür.

Gemäß der von R. vorgetragenen Liturgietheologie ist es konsequent, wenn er nicht nur die Orationen, sondern auch das Eucharistiegebet nach Osten in gemeinsamer Gebetsrichtung von Priester und Gemeinde vollzogen wissen will (65ff). Doch für die eucharistische Gegenwart Christi gilt, daß der Altar Ort der Theophanie und damit auch Ziel der Orientierung ist. Demgegenüber ist in der Eucharistiefeier das Kreuz – R. will es wieder auf die Mitte des Altares stellen – sekundär, darf jedenfalls das eucharistische Geschehen nicht verdecken, denn der Altar mit den eucharistischen Gestalten ist das primäre Christussymbol. Zur Feier der Eucharistie gehören beide Dimensionen: die eschatologische Ausrichtung auf den kommenden Herrn und die Versammlungsgestalt der „circum(ad)stantes", wie der römische Kanon die Gemeinde bezeichnet. „Wenn der Altar nur entrückter Opferstein und nicht auch (und vielleicht in erster Linie) Tisch des Herrn wäre, der für uns das Brot bricht, dann wäre jede Versammlungsgestalt, die an communio auch nur im Entferntesten erinnert, in der Tat verfehlt" (A. Gerhards). Die Aussagen von Bibel und Liturgie sind für beide Sichtweisen offen. Die Engführung des Raumkonzepts bei R. liegt darin, daß es nur die Synagoge und letztlich auch den Tempel als Vorbilder des liturgischen Raumes kennt. Hinzu tritt aber auch das jüdische Mahl, dem sich die Eucharistie in ihrer Gestalt mitverdankt. Hier steht aber der Tisch in der Mitte der Gemeinschaft.

Niemand wird R. berechtigte Kritik an Erscheinungsformen heutiger Liturgie absprechen wollen. Aber die Einseitigkeit seiner Sichtweise erinnert doch stark an eine tridentinische Gottesdienstauffassung, obwohl er im Unterschied zu manchen anderen seiner Äußerungen hier nicht direkt für eine erweiterte Zulassung der Meßfeier nach dem tridentinischen Ritus plädiert. Es muß aber zu denken geben, daß Traditionalisten sein Buch begrüßen und ihm dafür danken (Una Voce-Korrespondenz 30 [2000], 188–191). Der Erfurter Bischof Joachim Wanke hat anläßlich des Bischofsjubiläums von Bischof Scheele ausgeführt: „Wir haben derzeit weniger mit ‚Falschlehre' zu tun als vielmehr mit ‚kleinkarierter Lehre'. Das Katholische wird – aus Angst? aus falsch verstandener Tradition? – verkürzt auf einige Aspekte, die in sich richtig sein mögen, aber in ihrer Isolierung falsch werden ... In Weimar erleben unsere Gläubigen staunend einen Traditionalisten-Gottesdienst mit Kardinal Ratzinger als levitiertes Hochamt in Barockgewändern und mit steifem Zeremonienspiel. Viele Gläubige fragen sich erschrocken: Was ist denn mit unserer Kirche los? Hier als Bischof wachsam zu helfen, die ‚Katholische Mitte' zu wahren und die theologische Spreu vom Weizen zu trennen, das ist derzeit für mich eine vorrangige Aufgabe." Genau darum geht es auch der Liturgiewissenschaft bei der Beurteilung von Werken wie diesem. Dabei ist sie keineswegs einäugig, denn die von R. wahrgenommenen Fehlentwicklungen müssen in der Tat nicht zuletzt durch ein Mehr an liturgischer Bildung möglichst abgestellt werden. Subjektivismus und auch Banalisierung entsprechen nicht dem Geist der Liturgie, den das II. Vatikanum gemeint hat. Aber das darf doch nicht dazu führen, wie die Traditionalisten den Weg zurück vor das Konzil zu beschreiten.

Münster Klemens Richter

Kirchenrecht

Amann, Thomas A.: **Der Verwaltungsakt für Einzelfälle.** Eine Untersuchung aufgrund des Codex Iuris Canonici. – St. Ottilien: EOS 1997. XXXIV, 237 S. (Münchner Theologische Studien. 3. Kanonistische Abteilung, 54), geb. DM 44,00 ISBN: 3–88096–354–1

Zum Schutz des einzelnen vor Willkür und als Garantie der Vorhersehbarkeit verwaltungsmäßigen Handelns ist im modernen Verfassungsstaat die Gesetzesbindung der Verwaltung verankert. Zwar kennt das kirchliche Recht der katholischen Kirche aufgrund der Einheit der Kirchengewalt keine Gewaltentrennung, wie sie im staatlichen Bereich möglich ist, doch differenzieren die kanonistische Tradition, der Codex Iuris Canonici und der Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium die Leitungsgewalt auf den verschiedenen Ebenen der Kirchenverfassung in funktioneller Hinsicht in gesetzgebende, exekutive und richterliche Gewalt. Wir haben eher von einer funktionalen Gewalten*unterscheidung* auszugehen, als von einer dem staatlichen Bereich parallelisierten Gewalten*trennung*. In diesem Kontext

ist die Frage nach einer Überprüfbarkeit von Verwaltungsakten auf eine Rechtsverletzung hin zu sehen, wie auch die Frage nach dem Subjekt desselben. Die Entwicklungen der kanonistischen Lehre nach dem II. Vatikanischen Konzil und v. a. im Alltag der Kirche provozieren neue Fragen an die Lehre von den Verwaltungsakten für Einzelfälle. Die Erkenntnis von der Teilhabe aller Christgläubigen am „munus regendi", die Größe und Kompliziertheit des modernen kirchlichen Verwaltungsapparates, zudem ein anhaltender Priestermangel haben bewirkt, daß zunehmend Laien Ämter und Aufgaben innerhalb der kirchlichen Verwaltung übernehmen. Wenn aber Laien leitende verwaltende Tätigkeiten ausüben, können sie dann auch Verwaltungsakte im Sinne des can. 35 CIC setzen? Ist das nicht der Fall, so wird eine Abgrenzung zwischen hoheitlichen Verwaltungsakten und sonstigem verwaltenden Handeln notwendig, da es trotz der Einführung des abstrakten Begriffes „Verwaltungsakt für Einzelfälle" (actus administrativus singularis) in den CIC an einer Legaldefinition des Rechtsbegriffes fehlt.

Die Untersuchung von Thomas A. Amann, die im Wintersemester 1995/1996 von der Kath.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München als Diss. zur Erlangung des akademischen Grades eines Lizentiaten des kanonischen Rechtes angenommen wurde, geht in systematischer Arbeitsweise dem Rechtsbegriff des Verwaltungsaktes für Einzelfälle nach.

Im *ersten Teil* (3–44) definiert der Vf. anhand von zwei Charakteristika – dem Subjekt als Autorität der Verwaltung und dem Zweck, den die Ausübung ausführender Gewalt oder die Verwaltungsaufgabe im Einzelfall verwirklicht – den zu untersuchenden Rechtsbegriff und arbeitet Wesenselemente heraus, z. B. die Rechtmäßigkeit, die Einbindung in das Leben der Communio oder die rechtsverbindliche Willensentscheidung im Einzelfall. In Anlehnung an die vom Betreuer der vorliegenden Diss., Winfried Aymans, vorgeschlagene Definition eines kirchliches Gesetzes (Aymans-Mörsdorf, Kanonisches Recht I, 159) faßt A. die dargestellten Qualifizierungen und Definitionen des Verwaltungsaktes zusammen als „eine rechtmäßige, auf die Förderung des Lebens der Communio ausgerichtete rechtsverbindliche Willensentscheidung im Einzelfall, die von der zuständigen kirchlichen Autorität mit ausführender Leitungsgewalt für eine oder mehrere Personen einseitig verfügt und diesen in gehöriger Form mitgeteilt ist" (10).

Im *zweiten*, dem umfangreichsten *Teil* der Arbeit (45–190) werden die einzelnen Arten des Verwaltungsaktes für Einzelfälle dargestellt. Der Vf. orientiert sich hierbei an den Bestimmungen und der Systematik des CIC/1983 und berücksichtigt jeweils das Subjekt, das Objekt und die Form des Aktes. Dieser Teil der Untersuchung ist überwiegend darstellender und kommentierender Art, wobei A. im Anmerkungsapparat gegenteilige Ansichten benennt, sie aber leider nicht im zuvor erörterten Begründungszusammenhang diskutiert.

Im *dritten Teil* (191–213) grenzt der Vf. den kodikarisch erarbeiteten Begriff des Verwaltungsaktes für Einzelfälle gegenüber Rechtshandlungen ab, die nicht als Verwaltungsakte zu qualifizieren sind. Dabei handelt es sich zunächst um nicht einseitige Verwaltungsrechtshandlungen, so etwa Verwaltungsverträge oder Wahlen, sodann um zwar einseitige, doch nicht Rechte und Pflichten begründende oder verändernde Verwaltungsmaßnahmen, z. B. verwaltungsinterne Verfügungen im Einzelfall, Beurkundungen oder schlichtes Verwaltungshandeln.

Das *Ergebnis* der Untersuchung (215–217) wird in einer abschließenden Zusammenfassung komprimiert dargestellt und eine abschließende Definition des Verwaltungsaktes für Einzelfälle gegeben. Danach ist der actus administrativus singularis zu bestimmen als „eine nicht sakramentale rechtmäßige einzelfallbezogene Gestaltung von Rechten und Pflichten innerhalb der Communio, die von der zuständigen kirchlichen Autorität mit ausführender Leitungsgewalt, also ohne Bindung an gerichtliche Förmlichkeiten, für eine oder mehrere bestimmte Personen einseitig verfügt und diesen in gehöriger Form mitgeteilt ist" (217). In seiner abschließenden Definition des Verwaltungsaktes für Einzelfälle konkretisiert A. im Gegensatz zur ersten Arbeitsdefinition, die sich überwiegend in der Aufzählung von Wesenselementen erschöpfte, den Rechtsbegriff durch Abgrenzungen gegenüber sakramentalen wie auch gegenüber gerichtlichen Handlungen kirchlicher Amtspersonen und verzichtet auf die Nennung der Zwecksetzung.

Die bereits im zweiten Teil der Arbeit verwandten Gliederungskriterien Subjekt, Objekt und Formerfordernis erfahren eine Differenzierung, die hinsichtlich der letzten beiden Kriterien vom Rez.en geteilt wird; die Erschließung kann als geglückt bezeichnet werden. Nur in bezug auf das Subjekt der Verwaltungsakte teilt der Rez. nicht die Meinung des Vf.s, daß der Träger von ausführender Leitungsgewalt immer ein Kleriker sein müsse und somit Verwaltungsakte für Einzelfälle nur von Klerikern gesetzt und auch nur von ihnen vollzogen werden können (70). Diese Eingrenzung führt, wie schon Michael Böhnke in seiner Rez. in DPM 6 (1999), 226–229, 228 m. E. richtig feststellt, „in der systematischen Darstellung der Arten der Verwaltungsakte zu zweierlei Konsequenzen, nämlich erstens, daß nicht jedes Dekret, Reskript oder jede Erlaubnis in Ausübung von ausführender Leitungsgewalt erteilt wird, und zweitens, daß ein und derselbe Verwaltungsakt im Einzelfall bisweilen als Verwaltungsakt, bisweilen aber nicht als Verwaltungsakt zu qualifizieren ist, je nachdem ob dem Subjekt ausführende Leitungsgewalt oder beispielsweise nur Verbandsgewalt zukommt". Ein solcher rechtsunsicherer Umstand kann m. E. vom Gesetzgeber nicht intendiert sein und verdeutlicht so die Begrenzung der vorgelegten Definition im Blick auf das Subjekt des Verwaltungsaktes für Einzelfälle.

Dieser Umstand schmälert aber in keiner Weise den wissenschaftlichen Ertrag der vorliegenden Untersuchung. Kein Zweifel herrscht über die Originalität der Arbeit, wenn man bedenkt, daß bisher relativ wenig über die Thematik des Verwaltungsaktes für Einzelfälle gearbeitet und hier nun eine umfassende Darstellung des Rechtsbegriffes vorgelegt wird. Unter methodischem Gesichtspunkt ist der Diss. A.s eine hohe Qualität zu bescheinigen. Die Untersuchung wird bereichert durch ein Personen-, Sach- und Quellenregister sowie ein ausführliches Literaturverzeichnis, die dem interessierten Leser die Arbeit und die damit verbundene wissenschaftliche Diskussion gut erschließen.

Meschede Dominicus M. Meier

Kahler, Hermann: **Absentia consensus.** Der fehlende Mindestwille zur Ehe als Ehenichtigkeitsgrund. – Frankfurt: Peter Lang 1999. 402 S. (Adnotationes in Ius Canonicum, 14), kt DM 98,00 ISBN: 3–631–34656–5

Der innere Wille der Partner schafft die Ehe, er kann durch keine menschliche Macht ersetzt werden. Das sagt der zweite der Canones des kanonischen Eherechts. Die Konsequenz daraus müßte eigentlich klar sein: Wo kein innerer Wille der Zustimmung, da keine Ehe – oder eine nichtige Ehe. Aber so einfach ist es nicht. Das Gesetzbuch hält in can. 1101 § 2 eine Ehe nur dann für nichtig, wenn einer der Partner *durch einen positiven Willensakt* die Ehe selbst ausgeschlossen hat. Diese Formel, die durch den Redaktor des CIC/1917, Card. Gasparri, in das kanonische Recht gekommen ist, hat es bewirkt, daß sich die Judikatur mit dem *Fehlen des (ausreichenden) Willens* fast nicht beschäftigt hat. Kahler macht in seiner Bochumer Diss. deutlich, wie das möglich war: Den Nupturienten wurde (einhellig) eine *inclinatio naturalis* zur Ehe zugesprochen, seit Benedikt XIV. wurde von einer *voluntas generalis* ausgegangen, die Ehe so zu schließen, wie Christus sie gewollt hat, und schließlich wurde die Ehe als ein Vertrag über die Zeugungsfunktion verstanden, den man als gültig vermuten konnte, wenn jemand die sozialtypische Figur der Ehe als Dauergemeinschaft zwischen Mann und Frau zum Zwecke der Fortpflanzung gekannt hatte. Wer unter diesen Prämissen den Ritus der Eheschließung vollzog, der hatte den o. g. unersetzlichen Willen zur Ehe in ausreichender Weise gefaßt und betätigt.

Die Wirklichkeit aber sieht anders aus, wie K. deutlich macht, und zwar in bezug auf das gewandelte Eheverständnis: Ist die Ehe kein Vertrag über das *ius in corpus*, sondern eine Gemeinschaft des ganzen Lebens (vgl. can. 1055 § 1 CIC/1983), dann ist nicht mehr einfach ein formgerechtes Jawort ausreichend. Weder die *inclinatio naturalis* kann hier als Argument dienen, erst recht nicht eine *voluntas generalis* der genannten Art und ganz sicher nicht das in can. 1096 des CIC/1983 beschriebene „Mindestwissen". Es ist daher eine Klärung der Frage nötig, ob sich eine Grenze des Mindestwillens zeigen läßt, die nicht unterschritten werden darf, ohne daß die Ehe nicht gültig zustande kommt.

Nach einer Einführung in die Fragestellung, den Forschungsstand und den Aufbau der Arbeit gliedert K. seine Untersuchung in *vier Hauptteile*. In der *„Problemanzeige" (II.)* stellt er Beispiele aus der deutschen kirchlichen Rechtsprechung dar und das Bemühen englischer Kanonisten. In der *„Rechtslage" (III.)* behandelt er hauptsächlich das Verhältnis von Ehewille und Eheverständnis nach Maßgabe des CIC/1917, nach der Konstitution „Gaudium et Spes" des 2. Vatikanums, in den Arbeiten der Codex-Reform und im CIC/1983 (der keine Norm über den Mindestwillen enthält). Einzelne Urteile aus der Rechtsprechung der Rota Romana, die sich auf verschiedensten Zugangswegen mit dem Problem auseinandersetzen, werden im Teil *„Rechtsprechung der Römischen Rota" (IV.)* behandelt. In den *„Schlußfolgerungen" (V.)* stellt K. die beiden Seiten der Medaille dar: die Merkmale des ehebegründenden Konsenses und den fehlenden Mindestwillen als Ehenichtigkeitsgrund. Die einschlägigen Register runden das Werk ab.

K.s Arbeit leistet weit mehr, als die kodikarische Verengung der Simulations-Kriteriologie auf den *positivus voluntatis actus* zu durchbrechen. Zunächst recherchiert er umfassend die Suchbewegungen innerhalb der Kanonistik, die schon seit Jahrzehnten verein-

zelt zu beobachten sind, aber zu keiner „herrschenden Meinung" geführt haben. Dann setzt er sich mit der Genese des Gesetzestextes auseinander, der in seiner Vereinseitigung das Problem schafft, arbeitet den Systemwandel heraus, der aus dem Eheverständnis des Konzils folgt, und leistet dabei einen wertvollen Beitrag zur rechtlichen Umsetzung eben dieses Eheverständnisses. Den Ehenichtigkeitsgrund „fehlender Mindestwille" beschreibt er griffig und anwendbar und ordnet ihn dem System des kanonischen Eherechts sachgerecht zu.

Nur wenige kritische Bemerkungen sind gerechtfertigt: K. erliegt wie viele andere Autoren der Gefahr, das *bonum coniugum* nicht immer sicher kategorial von den augustinischen *bona matrimonii* zu unterscheiden (188, 371): Es ist kein Gut, sondern das Wohl der Gatten. Mit der Chiffre „inclusio elementi" ist eine Begründungslinie in der Rota-Rechtsprechung nicht eben aufschlußreich gekennzeichnet: Gemeint ist die Einfügung einer Zielsetzung in den Ehewillen eines Partners, die dem rechten Eheverständnis so zuwider ist, daß dieser Wille keine gültige Ehe erzeugen kann. Nicht ganz durchschaut hat K. den Mechanismus der Codex-Reform: Die Stellungnahmen zum Schema 1980, meint er, seien von der Plenaria 1981 beraten worden, was nicht zutrifft. Sie wurden vielmehr vom Sekretariat und den Konsultoren des Eherechts-Coetus bearbeitet und in der „Relatio" beantwortet. Wenige Einzelfragen wurden der Plenaria vorgelegt, worüber es ein veröffentlichtes Wortprotokoll gibt, das K. nicht zu kennen scheint – jedenfalls zitiert er es an einschlägiger Stelle nicht (178). Ob *actus humanus* mit „menscheneigener Akt" gelungen übersetzt ist (passim), wage ich zu bezweifeln. An Druckfehlern ist das Buch erfreulich arm, doch auf einen möchte man nicht verzichten: Gen 1,28 wird mit „Seid furchtbar und mehret euch" (300) wiedergegeben – das mußte ja mal passieren!

Im Ergebnis: K.s Studie ist nicht nur eine bahnbrechende Fundamentierung und Ausarbeitung eines bisher nur wenig und ungeschickt gehandhabten Nichtigkeitsgrundes, sondern darüber hinaus eine große Hilfe zur Konkretisierung des konziliaren Eheverständnisses im kanonischen Recht, v. a. in der Arbeit der kirchlichen Gerichte.

Münster Klaus Lüdicke

Hallermann, Heribert: **Die Vereinigungen im Verfassungsgefüge der lateinischen Kirche.** – Paderborn: F. Schöningh 1999. 592 S., kt DM 118,00 ISBN: 3–506–73907–7

Nicht erst die Diskussionen um die Gründung des Vereines „Donum vitae", die engagierte Katholiken für den ins Auge gefaßten Ausstieg der deutschen Bischöfe aus der gesetzlichen Schwangerschaftskonfliktberatung in die Wege geleitet haben, sondern auch die oft unübersichtliche kirchliche Vereinslandschaft in der Bundesrepublik Deutschland und ihre damit oft ungeklärten Zuordnungsprobleme zum neu gestalteten Vereinigungsrecht des CIC/1983 verlangen seit längerem nach einer umfassenden Studie zu dieser Materie des kirchlichen Gesetzbuches. Heribert Hallermann, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Kirchenrechtlichen Lehrstuhl des Kath.-Theol. FB in Mainz hat sich dieser Aufgabe mit seiner 1998 angenommenen Habil.schrift gestellt. Die bisher erschienenen Arbeiten von Winfried Schulz (Der neue Codex und die kirchlichen Vereine, Paderborn 1986) und Winfried Aymans (Kirchliche Vereinigungen. Ein Kommentar zu den vereinigungsrechtlichen Bestimmungen des Codex Luris Canonici, Paderborn 1988) stellen erste, komprimierte Einführungen in diese komplexe Materie dar, bedurften aber dringender Ergänzung durch eine umfangreichere Studie.

Die Arbeit zeigt einen einfachen Aufbau, in dem sie in chronologischer Abfolge die Entwicklung des kodifizierten Rechts bis zum CIC/1983 nachzeichnet: das Vereinsrecht des CIC/1917 (29–143), weitere Entwicklung bis zum Ende des II. Vatikanums (145–228), die Arbeiten am Vereinigungsrecht während der Codexreform (229–319), das Vereinsrecht des CIC/1983 (321–457), partikularkirchlich vereinsrechtliche Bestimmungen im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz (457–480). Neben einer ausführlichen Gliederung (7–15), einem Quellenverzeichnis (562–566), einem Literaturverzeichnis (567–582), einem Sachregister (583–592) – ein Personenregister fehlt leider! – ist die Redaktionsgeschichte der cc. 215, 278, 298–329 CIC/1983 während der Codexreform auf der Basis der bisher veröffentlichten Quellen in einem eigenen Quellenteil dokumentiert (485–561), der die Studie unter anderem ihre beträchtliche Seitenzahl verdankt. Bis auf den Schlußteil, in dem H. vereinsrechtlich relevante Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz kritisch beleuchtet, ist der Topos der Arbeit nicht systematisch-problemorientiert, sondern H. referiert in zeitlicher Abfolge die Entwicklungen im kirchlichen Vereinsrecht bis zum geltenden Recht.

Im eigentlichen Sinn neu sind dabei nur der Abschnitt über die Revisionsarbeiten am kirchlichen Vereinsrecht und der bereits erwähnte Schlußteil. Kernprobleme der alltäglich-praktischen Arbeit mit dem Vereinsrecht des Codex bleiben zum Teil unbearbeitet, so beispielsweise die Frage nach der Rechtsüberleitung altkirchlicher bzw. altodikarischer kirchlicher Vereine in das neue Vereinsrecht des CIC/1983, die in der Bundesrepublik Deutschland äußerst virulenten staatskirchenrechtlichen Verbindungslinien zwischen den vereinsrechtlichen Bestimmungen des Bürgerlichen Gesetzbuches und den vereinsrechtlichen Normen des Codex, die nur selten zur Deckung zu bringen sind, wobei als Einzelaspekt nur die Frage nach der Geltung des kirchlichen Dienst- und Arbeitsrechtes für private kanonische Vereinigungen und die in ihr tätigen hauptamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter erwähnt sei.

Was ist also erwähnenswert? Sicherlich die verdienstvoll zu nennende, akribische Aufarbeitung der Revisionsarbeit des kirchlichen Vereinigungsrechtes. Zumeist gibt H. die verschiedenen Meinungen der Konsultoren referierend wieder und verknüpft diese mit einzelnen Veränderungen des jeweiligen Gesetzestextes in den verschiedenen Entwurfsstadien. Bisher kontrovers geführte Debatten in der Literatur bleiben zumeist unberücksichtigt bzw. unbeantwortet. So ist z. B. die rechtliche Qualität der in c. 299 § 3 CIC/1983 geforderten recognitio der Statuten einer privaten kanonischen Vereinigung durch die zuständige kirchliche Autorität durchaus umstritten. Nicht nur die Frage, welche Form der Vereinigung ihre Statuten zur recognitio vorlegen muß, wird kontrovers diskutiert, sondern auch die, was der rechtliche Inhalt einer recognitio ist. Eine bloße Kenntnisnahme der Existenz einer kirchlichen Vereinigung, die sich als private kanonische Vereinigung verstanden wissen will, oder die Nichtbeanstandung ihrer Statuten (W. Schulz) oder doch qualitativ mehr, nämlich die Feststellung, daß die Statuten nichts enthalten, was Glaube und Sitte und kirchlicher Disziplin entgegensteht und deswegen beanstandet werden müßte (H. Schmitz, W. Aymans)? H. widerspricht sich bei der Darlegung seiner Position hinsichtlich der recognitio selbst. Nachdem er sorgfältig die entsprechenden Ausführungen der Reformkommission hierzu dargelegt hat (272), überrascht es um so mehr, daß er bei der Interpretation des c. 299 § 3 CIC/1983 zu folgendem Schluß kommt: „Insofern beinhaltet die ‚recognitio' ein Urteil über die kirchliche Authentizität des Vereins und besagt, daß weder die Vereinszwecke noch die beabsichtigte Arbeitsweise des Vereins in irgendeiner Weise gegen die Lehre der Kirche, ihre Ordnung oder die Unversehrtheit der Sitten verstoßen." Hierzu steht der sich direkt daran anschließende Satz im Widerspruch, wenn H. die recognitio auf „eine Art Kenntnisnahme" reduziert. Entweder prüft die zuständige kirchliche Autorität aktiv-inhaltlich mit der Meßlatte, Glaube, Sitte und Disziplin oder nimmt nur registrierend zur Kenntnis. So bleibt ein zentraler Streitpunkt der Kanonistik ungelöst, weitere Forschungen sind notwendig, da H. sich in Widersprüche verstrickt. Ein vergleichbarer Widerspruch in der Argumentation findet sich auch bei der Unterscheidung von kirchlichen und nichtkirchlichen Vereinigungen. Recht deutlich kritisiert H. die Auffassung von Aymans, der die Entscheidung darüber im Bestehen oder Nichtbestehen einer institutionellen Verbindung zwischen der Vereinigung und der kirchlichen Autorität begründet sieht, und wirft ihm vor, dieses Kriterium nicht begründet zu haben. Dem ist zunächst entgegenzuhalten, daß Aymans überzeugend nachweist, worin die institutionelle Bindung bestehen kann. Diese Kritik wird allerdings noch unverständlicher, wenn H. selbst an anderer Stelle dieses Kriterium heranzieht und dabei sogar bloß „irgendeine Beziehung zur Kirche" fordert. Es könne nicht verhindert werden, daß eine als kanonischer Verein zwangsweise aufgelöste „Personengesamtheit" „außerhalb der kirchlichen Rechtsordnung und ohne irgendeine Beziehung zur Kirche weiter" (463) existieren könne. In diesem Zusammenhang ist auch darauf hinzuweisen, daß H. kaum auf die bahnbrechend neue Unterscheidung in öffentliche und private kanonische Vereinigungen hinsichtlich der Frage nach ihrer Genese eingeht. Obwohl er die einschlägigen Stellen aus den Communicationes zitiert und wiedergibt und sicherlich zutreffend beide Vereinigungsformen mit Verweis auf die einschlägige Kommentierung skizziert, scheint ihm der wesentliche Einfluß des belgischen Kanonisten Onclin auf diese umwälzende Neuerung im CIC/1983, die auch ihren Niederschlag in den Allgemeinen Normen gefunden hat, nicht bekannt zu sein. Dies überrascht deshalb, weil H. die Redaktionsgeschichte der vereinsrechtlichen Normen des CI/1983 genau nachzeichnet. Dabei muß der maßgebliche Einfluß Onclins auffallen, der sich in vielfältigen und in den Communicationes abge-

druckten Beiträgen von Onclin widerspiegelt. Eric de Beukelaer, ein Schüler von Schulz, der seine Lizentiatsarbeit hierzu in Münster verfaßt hat, konnte durch Studium der publizierten Beiträge von Wilhelm Onclin und der erstmaligen Aufarbeitung des bisher unveröffentlichten privaten Archivmaterials von Onclin nachweisen, daß diese Unterscheidung aus dem belgischen Zivilrecht stammt. Als einflußreicher Mitarbeiter in der zuständigen Reformkommission konnte Onclin in engem kollegial-wissenschaftlichen Austausch mit Del Portillo diese zivilrechtliche Eigenart des belgischen Rechts für das kodikarische Recht fruchtbar machen. Diese noch nicht publizierten Forschungsergebnisse, die H. so nicht bekannt sein konnten, werden sicherlich die Diskussion zu diesem Themenkomplex, der konstitutiv für das kirchliche Vereinigungrecht ist, neu beleben.

Die im Schluß-Kap. formulierte deutliche Kritik H.s an den Beschlüssen und Verlautbarungen der Deutschen Bischofskonferenz zum kirchlichen Vereinigungsrecht ist zutreffend und nachvollziehbar belegt. Insbesondere der Beschluß des Ständigen Rates über die geistliche Leitung in den katholischen Jugendverbänden kann vor dem normierten Vereinigungsrecht nicht bestehen. In der Tat zeigt er schwerwiegende inhaltliche wie auch gravierende formale Mängel auf, die durch eine inakzeptable Verknüpfung verfassungsrechtlicher Institute mit vereinigungsrechtlichen Kategorien zustande gekommen ist. „Die Anwendung dieser Erklärung würde dazu führen, daß wesentliche Aspekte der Vereinsautonomie, die vom geltenden universalkirchlichen Recht geschützt werden, im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz keine Beachtung finden." (473) Dieser berechtigten Kritik ist wahrlich nichts hinzuzufügen.

Abschließend bleibt festzuhalten, daß H. eine materialreiche Studie mit Fleiß vorgelegt hat, die bedauerlicherweise nur vereinzelt die virulenten Probleme des kirchlichen Vereinigungsrechts mit Blick auf die besonders vielfältig strukturierte Vereinigungslandschaft in der Bundesrepublik Deutschland einer Lösung zuführt.

Limburg Thomas Schüller

Stockmann, Peter: **Außerordentliche Gemeindeleitung.** Historischer Befund – Dogmatische Grundlegung – Kirchenrechtliche Analyse – Offene Positionen. – Frankfurt: Peter Lang 1999. 276 S. (Adnotationes in ius canonicum, 10), geb. DM 89,00 ISBN: 3–631–34220–9

Zum Pfarrer kann jemand nur gültig bestellt werden, wenn er die Priesterweihe empfangen hat. Daß diese Bestimmung des c. 453 § 1 CIC/1917, die im CIC/1983 und CCEO wiederaufgenommen worden ist (vgl. c. 521 § 1 CIC/1983 und c. 281 § 1 CCEO), keine Ausnahme zuläßt, weist nach Peter Stockmann auf eine „übersteigerte theologische Konzeption" der Pfarrei hin (214), der es durch die Formulierung „einer rechtlichen (Ausnahme-)Regelung", „die einer ebenso entkrampften wie geordneten Durchführung der Pastoral dienen will" (214), entgegenzutreten gilt. Jene wäre unter „Beachtung einer Theologie der Gemeindeleitung" zu treffen (216).

Dementsprechend sammelt und diskutiert S. in seiner 1998 an der Univ. Passau vorgelegten theologischen Diss. Argumente für die Option einer in Zukunft vielleicht realisierbaren Bestellung von Laien zu Leitern von Pfarreien. Er sichtet den historischen Befund (23–32), streift die dogmatische Grundlegung (33–49), wendet sich dann umfassend und mit zahlreichen rechtsgeschichtlichen Beispielen der Auslegung des c. 517 § 1 CIC/1983 zu (51–117), bevor er c. 517 § 2 CIC/1983 – eher kurz – interpretiert (118–130). Das umfangreiche 5. Kap. thematisiert unter dem Titel „Offene Positionen" „Laikale (Pfarr-)Gemeindeleitung in der Rechtsgeschichte" (134–205) und „in der Rechtssystematik" (206–216). Ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis (217–276) ist der Untersuchung angefügt.

Spannend ist es zu beobachten, wie bei S. die Argumente liegen und welche Argumentationsstrategie er verfolgt. Er vermag nachzuweisen, daß es in der Geschichte der Kirche in besonderen Situationen laikale (Pfarr-)Gemeindeleitung immer wieder gegeben hat und möchte dies im Sinn einer „probata praxis Ecclesiae" (206) verstanden wissen. Er reflektiert zweitens, daß die dogmatische Grundlegung von einem Nexus zwischen Priesterweihe, Vorsitz in der Feier der Eucharistie und Gemeindeleitung ausgeht und sieht in der exemplarisch vorgestellten dogmatischen Diskussion (Rahner, Lehmann, Kasper) eine „starke Fixierung auf den Dienst des Priesters" (49). Er konstatiert zutreffend, daß die Bestimmungen des c. 517 CIC/1983 keine (Pfarr-)Gemeindeleitung durch Laien vorsehen und kritisiert dies. Insbesondere die Bestimmung des c. 517 § 2 CIC/1983 stellt für S. „ein hölzernes Eisen" dar, weil „der Laie bis auf drei Ausnahmen ... faktisch die Funktion eines Priesters hat und ausübt" (131). Dieses kritische Urteil, das S. zustimmend von S. Demel übernimmt, veranlaßt seine weitergehenden Überlegungen, mit denen S. die Differenz zwischen normativer und faktischer Realität zugunsten der letzteren abbauen will. Jene habe sich erst durch die keine Ausnahme zulassenden canones 453 § 1 CIC/1917, 521 § 1 CIC/1983 und 281 § 1 CCEO zugespitzt. Dabei tritt die geübte Tradition mit der Autorität einer erprobten kirchlichen Praxis gegen die Autorität der positivrechtlichen Norm an (das Pfarramt als Einrichtung kirchlichen Rechts, die Reichweite der pfarrlichen Amtsgewalt und die Unterordnung des Pfarrers unter den Bischof [206]). Gelänge es ihr, sich als dogmatisch konform auszuweisen, könnten „unter Beachtung der Theologie der Gemeindeleitung für die Praxis rechtliche Festlegungen [getroffen werden], – seien sie als Ausnahme- oder Übergangsregelungen konzipiert –, die es ermöglichen, auch einen Laien als Pfarreileiter zu bestellen" (216). C. 521 § 1 CIC/1983 wäre dementsprechend zu ändern oder zu ergänzen.

S. fordert zwar, in eine kanonistische Diskussion darüber einzutreten. Jene würde sich aber recht bald auf die dogmatische Grundlegung zurückverwiesen sehen, wenn sie zu einem Ergebnis führen soll, das die „Theologie der Gemeindeleitung" zu beachten hat. Der Nexus zwischen Priesterweihe, Vorsitz in der Feier der Eucharistie und Gemeindeleitung müßte nach Meinung des Rez.en zunächst systematisch hinsichtlich seiner Struktur bestimmt werden, um in der kanonistischen Diskussion, will man sie denn angesichts der pastoralpersonalen Not in dieser Richtung weiterführen, weiterzukommen. Die Aufmerksamkeit auf diesen Punkt gelenkt zu haben, darin besteht der unbestreitbare Verdienst dieser gründlichen Studie.

Aachen Michael Böhnke

Moraltheologie

Erste Auskunft »Ethik«. Ethische Grundbegriffe von A–Z, hg. v. Franz Georg Friemel / Josef Römelt / Heike Sturm. – Leipzig: Benno 1998. 204 S., geb. DM 19,80 ISBN: 3–7462–1262–6

Lexika und Handbücher erfreuen sich aktuell im theologischen Raum großer Beliebtheit – die theologische Ethik macht da keine Ausnahme! Vielleicht liegt es an der zunehmend unübersichtlicher werdenden Lebenswelt, die es gerade auf dem Feld ethischer Entscheidung dem Individuum zunehmend unmöglich macht, alle Aspekte einer anstehenden Güterabwägung in den Blick zu bekommen. Eine kluge Kasuistik täte not – diese jedoch steht weitgehend immer noch unter dem Verdikt jesuitischer Rabulistik und scholastischer Spitzfindigkeit. So bemühen sich Handbücher, dem Entscheidungsnotstand abzuhelfen.

Die *„Erste Auskunft Ethik"* versammelt in dieser Intention „ethische Grundbegriffe von A – Z". Sie ist Teil einer vom Benno-Verlag herausgegebenen Reihe „Erste Auskunft", in der bisher schon „Religion" und „Sekten" erschienen sind. Im *Vorwort* wird auf die „früher selbstverständlichen Sitten und Bräuche" und „ihre gesellschaftsformende Kraft" verwiesen, die verloren scheint (5). So soll durch „Beobachtung, Untersuchung und Befragung des ethischen Sediments von Religion in Gesetzgebung und gesellschaftlichem Bewußtsein" (6) ein Abriß fundamentaler Ethik in Stichworten zusammengetragen werden. Das gelingt durchweg gut. Wichtige ethische Begriffe (Abtreibung, Arbeit, Dekalog, Gewissen, Soziale Marktwirtschaft, Tugend) finden sich ebenso wie eher ungewöhnliche Stichworte (Abstinenz, Hypnose, Märchen, Zauberei), bei denen zum Teil gefragt werden kann, ob sie zu einer ersten ethischen Auskunft gehören müssen. Hätte man sich auf fundamentale Schlüsselbegriffe beschränkt, so hätten diese ausführlicher dargestellt werden können. Denn dies wird doch teils schmerzlich vermißt: eine etwas breitere und auch historisch verankerte Darstellung. Zwar fällt angenehm auf, daß zu Anfang eines jeden Begriffes zunächst eine kurze Definition steht, und daß durchgehend ideologische oder gar polemische Frontstellungen vermieden werden, dennoch bleibt manche Darstellung eben wegen historischer Verweise etwas blaß. So könnte unter dem Begriff „Deontologie" ein Hinweis auf Immanuel Kant auftauchen oder unter dem Begriff „Homosexualität" Verweise auf die ethische Geschichte dieses Problemkreises. Gut hingegen gelungen in dieser Hinsicht das Stichwort „Moralsysteme" oder „Medizinische Ethik". Manchmal läuft der sprachliche Ausdruck etwas aus dem Ruder (Stichwort „Erotik", wo vom „gemüthaft-seelischen Magnetismus der Geschlechter" die Rede ist); manche Begriffe fehlen ganz und werden doch – auch in einer nur ersten Auskunft! – schmerzlich vermißt. Zu denken ist hier etwa an Stichworte wie Sünde, Lebensentscheidung oder Psychose, zumal etwa der Begriff „Neurose" (warum Plural?) genannt und erläutert wird. Stellenweise gerät die Darstellung sehr knapp und kursorisch. Gerade dann wäre der Leser für wenigstens grundlegende Literaturhinweise dankbar, die am Ende eines Art.s Hinweise zum Weiterstudium bieten könnten. Sehr erfreulich freilich ist die Zusammenschau von Individual- und Sozialethik, die von Arbeitslosigkeit und Ärgernis bis Zins und Zivilcourage versucht, ein einheitliches christliches Menschenbild in den Blick zu bekommen, ohne ständig zwischen Individuum und Sozialverband zu trennen.

Als erste Auskunft einer christlich-theologischen Ethik ist das Buch gut geeignet. Für eine zweite und weitere Auskunft freilich braucht es weitere Bemühung, die aber ohne Zweifel dieser ersten Auskunft Anstoß und erste Orientierung verdankt.

Dortmund Peter Schallenberg

Weiß, Andreas M.: **Sittlicher Wert und nichtsittliche Werte.** Zur Relevanz der Unterscheidung in der moraltheologischen Diskussion um deontologische Normen. – Fribourg / Freiburg / Wien: Universitätsverlag / Herder 1996. 355 S. (Studien zur theologischen Ethik, 73), brosch. DM 72,00 ISBN: Universitätsverlag: 3–7278–1070–X / Herder: 3–451–26141–3

Der Vf. hat sich folgende Ziele gesetzt: „Formulierung, Verständnis und Rolle" (12) der Unterscheidung zwischen sittlichem Wert und nichtsittlichen Werten bei vier Vertretern einer teleologischen Normierungstheorie herauszuarbeiten, diese Unterscheidung in der Auseinandersetzung mit ihren Kritikern auf ihre Berechtigung zu prüfen und gegenüber möglichen Mißverständnissen abzugrenzen (13) und „Nutzen und Schwierigkeiten der Anwendung dieser Unterscheidung innerhalb der normierungstheoretischen Fragestellung in der Moraltheologie ein Stück weit zu klären". (13)

In einem *ersten Schritt* kennzeichnet er im Rückbezug auf die stoische Güter- und Wertelehre und auf Kants Betonung der Einzigartigkeit des sittlich Guten den sittlichen Wert als unbedingten Wert, insofern er ein Selbstwert ist, der Vorrang vor allen anderen Werten beanspruchen kann und von dem die kategorische bzw. absolute Forderung ausgeht, ihn zu realisieren. (32)

Das *zweite Kap.* hat die Unterscheidung zwischen deontologischer und teleologischer Normierungstheorie zum Inhalt. Der Vf. hebt hervor, daß sich auch teleologisch ausnahmslos gültige Normen formulieren lassen, z. B.: „Jede nicht zur Verhinderung eines anderen großen Übels unbedingt notwendige Tötung eines Menschen ist ausnahmslos sittlich falsch und verboten." (66) und legt besonderen Wert auf die Unterscheidung zwischen sittlichem Wert- und sittlichem Verpflichtungsurteil. Urteile über Gesinnung oder Motive des Handelnden versteht er als sittliche Werturteile (sittlich gut oder sittlich böse bzw. schlecht). Ein sittliches Verpflichtungsurteil charakterisiert eine Handlung im Bezug auf ihre sittliche Richtigkeit (sittlich richtig oder sittlich falsch, [69]). Die Unterscheidung zwischen sittlich gut bzw. schlecht und sittlich richtig bzw. falsch ist deshalb besonders zu beachten, weil sich die zwischen Deontologen und Teleologen kontroversen Fragen allein auf „das Kriterium sittlicher Richtigkeit" (71) beziehen. Am Ende dieses Kap.s geht er kurz auf den Begriff „Folgen einer Handlung" ein und versteht darunter alle vorhersehbaren „Auswirkungen einer Handlung auf das Wohlergehen aller Betroffenen". (77)

Da die Diskussion, die zur Entwicklung einer teleologischen Normierungstheorie führte, sich an dem „Prinzip der Handlung mit doppelter Wirkung" entzündete, legt er im *dritten Kap.* das Verständnis dieses Prinzips in den moraltheologischen Handbüchern dar und hebt seine Problematik (offene Fragen und Unklarheiten, [127]) hervor.

In den *Kap.n vier bis sieben* referiert er die Bedeutung der Unterscheidung von sittlichem Wert und nichtsittlichen Werten bei Peter Knauer, Louis Janssens, Bruno Schüller und Richard A. McCormick. Er bietet am Ende jedes Kap.s eine kurze und kritische Zusammenfassung bzw. bei Schüller einen Exkurs zum Thema: „Der sittliche Wert als Gegenstand einer Konkurrenz von Werten."

Das *8. Kap.* setzt sich mit „einigen typischen Bedenken gegenüber der Verwendung der Unterscheidung in normativ-ethischen Fragen" (269) auseinander. Einige Autoren kritisieren die Mehrdeutigkeit der Rede von nichtsittlichen Werten (P. M. Qay, D. J. Billy, J. Seifert) – diesen Einwand hält der Vf. nicht für relevant –, andere assoziieren mit nichtsittlich die Vorstellung von sittlich nicht relevant (M. K. Duffy – in diesem Zusammenhang verteidigt der Vf. auch die Unterscheidung zwischen Beschreibung und Bewertung einer Handlung – und R. R. Roach) und beziehen die Charakterisierung „nichtsittlich" nicht nur auf Sachverhalte, sondern auch auf Handlungen.

Der Vf. hält die Verwendung des Prädikats „nichtsittlich" für Handlungen, die in ihrer sittlichen Qualität noch nicht endgültig qualifiziert sind, nicht für nützlich, obwohl sie „von manchen Autoren im Kontext der Diskussion um teleologische und deontologische Ansätze" (335) praktiziert wird. Als Kriterium für die Unterscheidung sittlich/nichtsittlich soll allein die „Abhängigkeit von einer freien Entscheidung (eph hemin)" (335) gelten. Das führt zu einer klaren Unterscheidung. „Nichtsittliche Werte, d. h. Werte, die nicht von der freien Entscheidung des Menschen abhängen, sind sittlich relevant, machen für sich allein aber nicht die sittliche Qualität einer Handlung oder einer Person aus. Nichtsittliche Handlungen, d. h. Handlungen, die nicht von der freien Entscheidung des Menschen abhängen, können nicht sittlich beurteilt werden und sind in diesem Sinn sittlich neutral." (335) Er fügt noch an, daß die Bezeichnung nichtsittlich für sittlich relevante Werte zwar mißverständlich ist, daß es aber „keinen besseren Ersatz" (335) dafür gibt. Allerdings wird hier der Begriff nichtsittlich auch in unterschiedlicher Weise verwandt. Einmal (im Bezug auf Werte) bedeutet er: sittlich relevant, ein andermal (im Bezug auf Handlungen) meint er: sittlich neutral.

Im *Schlußkap.* betont der Vf., daß die Unterscheidung von sittlichem Wert und nichtsittlichen Werten „eine weitgehend hermeneutische Funktion" (345) bei der Kritik am Prinzip der Handlung mit doppelter Wirkung hatte. Sie ist jedoch „nicht spezifisch für eine teleologische Theorie" (345), sondern kann auch von Deontologen akzeptiert werden (vgl. J. Seifert, 289). Ebenso trifft die „Diskussion um die Ausnahmslosigkeit von Normen und ‚in sich schlechte Handlungen'" (343) weitgehend nicht die Differenz zwischen der teleologischen und einer deontologischen Normierungstheorie. Der Unterschied beider Theorien liegt im „Urteilskriterium" (345). Teleologen sehen das Urteil über die sittliche Richtigkeit (Verpflichtungsurteil) allein in der Abwägung hinsichtlich der von der Handlung betroffenen nichtsittlichen Werte begründet, für Deontologen spielen bei manchen Handlungen auch andere Gesichtspunkte (Naturwidrigkeit und fehlende Berechtigung) eine wichtige Rolle. Sie betrachten aber nicht das verursachte nichtsittliche Übel (z. B. Tod eines Unschuldigen) als sittliches Übel, sondern halten die Handlung, die ein solches Übel verursacht (z. B. die direkte Tötung eines Unschuldigen) für sittlich unverantwortlich (aufgrund fehlender Berechtigung des Menschen, einen Unschuldigen direkt zu töten).

Ziel der Arbeit ist es, die Bedeutung der Unterscheidung von sittlichem Wert und nichtsittlichen Werten in der teleologischen Argumentation einiger Autoren bzgl. der sittlichen Richtigkeit einer Handlung herauszuarbeiten. Eingehend setzt sich der Vf. auch mit den Einwänden der Kritiker, die auf diese Weise bekannt gemacht werden, auseinander. Diese Auseinandersetzung wie die vorhergehende Darstellung der Positionen der referierten Teleologen geschieht auf einem hohen Reflexionsniveau. Als Ergebnis seiner Untersuchungen zeigt sich, daß der Unterschied zwischen einer teleologischen und einer deontologischen Argumentation nicht in der Unterscheidung zwischen sittlichem Wert und nichtsittlichen Werten begründet ist, sondern in der Frage des Urteilskriteriums. Diese Feststellung ist m. E. zutreffend. Die Unterscheidung zwischen sittlichem Wert (unbedingt verpflichtend) und nichtsittlichen Werten (sittlich relevant und dabei offen für eine Abwägung) wirkt sich aus in der Unterscheidung zwischen Werturteilen und Verpflichtungsurteilen.

Der Vf. neigt eher zur teleologischen Normierungstheorie. Es stellt sich allerdings die Frage, ob die Art der Verursachung der Folgen (durch ein Tun oder durch ein Unterlassen) nicht auch eine Rolle spielt. B. Schüller hat seine Position, die der Vf. auf S. 63 referiert, später selbst angefragt, wenn er schreibt: „Tun und Lassen mögen genau den gleichen Erfolg haben, den Tod eines Menschen; trotzdem werden sie sehr verschieden sittlich beurteilt. Das ethische Gewicht verlagert sich von der freien Entscheidung einerseits und vom Wert des Menschenlebens andererseits auf ein Mittleres, auf die verschiedenen Möglichkeiten des Menschen, bestimmte Erfolge zu erreichen. Das hat auf den ersten Blick etwas Befremdliches an sich. Man ist einen Augenblick geneigt, anzunehmen, ausschlaggebend könne nur sein, ob das Leben eines Menschen erhalten bleibe oder zugrunde gehe; es mache keinen ethisch relevanten Unterschied, ob das durch ein Tun oder ein Unterlassen erreicht werde. Nach einem zweiten und dritten Blick allerdings werden die meisten, auch wenn sie sonst eher teleologisch denken, entschlossen an der sittlichen Bedeutsamkeit des Unterschieds zwischen Tun und Lassen festhalten wollen, zumindest für einige wichtige Fälle. Aber sind sie auch in der Lage, die Berechtigung ihrer Überzeugung reflex aufzuweisen? Diese Aufgabe, vor der – nebenbei bemerkt – ein Deontologe nicht weniger steht als ein Teleologe, ist meines Wissens noch gar nicht in Angriff genommen worden." (B. Schüller: Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf ^{2}1980; 191)

Außerdem stellt sich die Frage, wie die Folgen, die der Handelnde nicht direkt verursacht, aber ermöglicht (vgl. das Problem der materiellen Mitwirkung) zu beurteilen sind. Solche Folgen können sehr wohl vorausgesehen werden und sind sicher auch mitzubedenken. Haben sie dasselbe Gewicht wie die Folgen, die der Handelnde direkt herbeiführt? Mir scheint, die Art der Verursachung der Folgen ist nicht belanglos für die sittliche Beurteilung einer Handlung. Ist es nicht auch von Bedeutung, ob eine Auswirkung der Handlung als Ziel oder als Mittel zum Ziel oder als weitere sich aufgrund der konkreten Umstände ergebende Folge zu verstehen ist? Und welche Rolle spielt die Tatsache, daß das Voraussehen der Folgen mit unterschiedlicher Wahrscheinlichkeit verbunden ist? Der Hinweis bei den Ausführungen über die Folgen, daß neben ihrer nichtsittlichen Qualität allein entscheidend ist, ob sie vorhergesehen werden oder nicht, erscheint mir als zu knapp.

Das sind aber Fragen, die sich an eine teleologische Normierungstheorie grundsätzlich richten, die aber nicht ausdrücklich Thema dieser sorgfältigen und eingehenden Untersuchung waren.

Fulda Gerhard Stanke

Fuchs, Josef: **Für eine menschliche Moral.** Grundfragen der theologischen Ethik. **Bd IV: Auf der Suche nach der sittlichen Wahrheit.** – Fribourg u. a.: Universitätsverlag / Herder 1997. 264 S. (Studien zur theologischen Ethik, 74), brosch. DM 48,00 ISBN: Universitätsverlag: 3–7278–1071–8 / Herder: 3–451–26210–X

Dieser Bd enthält 17 Aufsätze, die J. Fuchs in den Jahren 1992–1997 veröffentlicht hat, v. a. in der Zeitschrift „Stimmen der Zeit". Eine erste Gruppe von Beiträgen hat er unter dem Stichwort *Sittliche Weisung* zusammengefaßt, für die zweite Gruppe hat er die Über-

schrift *Sittliche Treue* gewählt, und der dritte Teil bietet die *Bibliographie Josef Fuchs 1940–1996*, zusammengestellt von F. J. Busch.

In diesen Aufsätzen beschäftigt sich der Vf. v. a. mit der Frage: Welche Bedeutung hat die Offenbarung (Gebote Gottes) (u. a. 1. Was heißt „Gottes Gebot"? 2. Das sog.e christliche „natürliche Sittengesetz" 4. Weltethos oder säkularer Humanismus?) – und damit verbunden das kirchliche Lehramt (u. a. 7. Die Last moraltheologischer Lehrautorität 11. „Wer euch hört, der hört mich." Bischöfliche Moralweisungen.) –, die Vernunft (natürliches Sittengesetz) (u. a. 2. Das sog.e christliche „natürliche Sittengesetz" 4. Weltethos oder säkularer Humanismus?) und das persönliche Gewissen des einzelnen (u. a. 5. Was heißt „Irriges Gewissen"? 6. Sittliche Selbststeuerung.) für die Erkenntnis der sittlichen Wahrheit?

Durch kurze Anmerkungen am Ende jedes Beitrags schafft er die Verbindung zu den folgenden Ausführungen.

Daß es objektive sittliche Wahrheit gibt, ist für den Vf. unbestritten. Es gibt aber nicht nur die für alle gemeinsame sittliche Wahrheit, sondern auch die je eigene der verschiedenen Kulturen und der einzelnen Menschen. „Nun haben nicht nur die verschiedenen menschlichen Kulturen eine teilweise je eigene sittliche Wahrheit. Auch die einzelnen Menschen haben irgendwie eine je eigene Lebenswahrheit." (200) Diese Grundgedanken finden sich an vielen Stellen; einige Male (ausdrücklich 46, Anm. 5 und 139, Anm. 6) verweist er auf die Aussage des II. Vatikanischen Konzils, daß Christen „bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen." (GS 43) Beide Urteile können nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv, d. h. bezogen auf die „Gesamtwirklichkeit der betreffenden Personen" (192) richtig sein. „Die Gewissen haben aber die Gesamtwirklichkeit der betreffenden Person objektiv richtig zu beurteilen. Entsprechend haben beide ihrem nicht nur subjektiven, sondern auch objektiv richtigen Gewissensurteil zu folgen. Müßten nicht manche sogenannte irrige Gewissensurteile als objektiv richtig beurteilt werden? Sie wären die richtige Repräsentation des ethischen Anrufs." (192)

Der Vf. äußert deshalb auch Skepsis gegenüber der Idee eines Weltethos, „weil in den verschiedenen Gruppen, Gesellschaften, Völkerschaften, Nationen usw. mit ihren so verschiedenartigen ererbten Geisteshaltungen, Traditionen, Lebenserfahrungen und Umwelten weder eine genügend gleichartige Interpretation und noch weniger eine gleichartige Wertung innerhalb der verschiedenen Lebensbereiche denkbar ist; darum werden viele sittliche Einsichten über gutes und böses, über menschenwürdiges und sündiges Verhalten, hier und dort, nicht übereinstimmen können. Das schließt nicht aus, daß im Bereich einiger Fragestellungen und Probleme dennoch auch gemeinsame sittliche Einsichten gefunden werden können – sowohl weltweit wie zumal im engeren Bereich bestimmter Kulturen." (102f, vgl. auch 44)

Die Bedeutung der Offenbarung für die konkrete sittliche Entscheidung des einzelnen beschreibt er folgendermaßen: „Das uns von der Offenbarung her gewordene neue und tiefere Verständnis des Menschen im christlichen Horizont, seiner Letztberufung in Christus, seiner Führung durch den Heiligen Geist (das ‚neue Gesetz' in uns), seiner personalen Würde, seiner akzentuierten Berufung zur (individuellen und sozialen) Liebe usw., helfen ihm u. U., eine letztlich nicht in allem evidente natürliche Güter- und Werteordnung in Einzelfällen interim spezifisch festzulegen, manche sittliche Forderungen und manche Sünden spezifisch oder doch tiefer zu werten und zu wägen; dieses christliche Verständnis könnte daher auch die persönlichen Entscheidungen zur Sünde oder zum Guten merklich beeinflussen." (116)

Hier berühren sich seine Überlegungen mit den Aussagen von Alfons Auer zum Thema: Autonome Moral im christlichen Kontext.

Über die Aufgabe des kirchlichen Lehramtes sagt er: Es hat „uns bei der Findung brauchbarer sittlicher Handlungsnormen beizustehen und zu helfen. Es hat dazu allerdings weder besondere Offenbarungen (auch nicht durch die Bibel) noch besondere eindeutige Inspirationen. Vielmehr müssen die Vertreter dieses Lehramtes vom ethischen Anruf und den ersten ethischen Prinzipien und von der sorgfältigen Kenntnis und Deutung der gegebenen konkreten Wirklichkeit her unter dem Beistand des Heiligen Geistes und des Wortes Gottes kreativ zu ‚relativ'-absoluten Handlungsnormen zu kommen versuchen und sie uns mit ihrer Autorität nahebringen. Aber auch damit vermögen sie nicht, absolut jede Ungenauigkeit und jeden Zweifel in uns zu eliminieren." (190) In einem ähnlichen Zusammenhang weist er darauf hin, daß alle Getauften auf den Beistand des Heiligen Geistes vertrauen können (104).

In vielen Beiträgen setzt sich der Vf. mit den Aussagen von VS (9. Das moraltheologische Problem „Todsünde"; 10. Die sittliche Handlung: das intrinsece malum; 12. Offenbarung gegen Dissens?; 16. Epikie – Der praktizierte Vorbehalt.) und EV (13. Das „Evangelium Vitae" und die „Kultur des Todes". Zur Enzyklika „Evangelium Vitae"; 14. Gott – der Herr über Leben und Tod.) auseinander.

Der Vf. versteht sich als Anwalt der Bedeutung und Würde der persönlichen Gewissensentscheidung („christliche Existentialethik", „Individualforderungen" [191], „innovative Moral" [103]), und er stellt kritische Fragen an manche traditionelle Überzeugungen und Redeweisen der Moraltheologie (vgl. z. B. *intrinsece malum* und Gott als Herr über Leben und Tod) und offizielle Stellungnahmen zu grundsätzlichen und aktuellen Fragen in der moraltheologischen Diskussion. Wer Anregungen für eine kritische Auseinandersetzung mit diesen u. a. in VS und EV angesprochenen Fragen sucht, findet sie, engagiert und kompetent vorgetragen, in vielfältiger Weise.

Fulda Gerhard Stanke

Lehmann, Hartmut: **Max Webers „Protestantische Ethik"**. Beiträge aus der Sicht eines Historikers. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 157 S. (Kleine Vandenhoeck-Reihe, 1579), kt DM 22,80 ISBN: 3–525–33575–X

Die Ideen Max Webers sind ausgesprochen reizvoll: Sie bieten bei vielen gesellschaftlichen Anlässen in kirchlich-theologischen, aber auch allgemein-geisteswissenschaftlichen Kontexten die Gelegenheit, mit Bildung zu reüssieren. Seine Antithese zum historischen Materialismus in der Wertung geschichtsrelevanter Faktoren sowie seine Lehre von den „Idealtypen" in der geschichtswissenschaftlichen Begriffsbildung, in der die Differenzierung von politischer Herrschaft in einen „traditionalen", einen „charismatischen" und einen „legalen" Typus eine prominente Rolle spielt, sind in vielen small talks reaktivierbar. Die Unterscheidung von „Gesinnungs- und Verantwortungsethik" ist hin und wieder gar bis in das politische Tagesgeschäft vorgedrungen. Webers facettenreiche Kapitalismusthese schließlich ist dort im Schwange, wo es um den Stellenwert von Theologie und Kirche in der sich rasch modernisierenden westlichen Gesellschaft geht.

Die Aufsatzsammlung von Hartmut Lehmann hat sich die letztgenannte These zum Gegenstand gewählt. Sie ist zum größeren Teil im Zusammenhang seiner Arbeit an der Edition der „Protestantischen Ethik" (PE) im Rahmen der historisch-kritischen Ausgabe der Werke Webers entstanden, was sich in einer ausgesprochen genauen Kenntnis der Quellen niederschlägt. L. rekonstruiert die konkrete Entstehungsgeschichte der PE von 1904/05 und diskutiert in diesem Zusammenhang einige ausgewählte, sehr erhellende Aspekte der Weberschen Kapitalismusthese.

Im *ersten Aufsatz* werden Hintergründe und Kontexte aufgelistet, in denen die Webersche These wuchs und sich verdichtete. Die Liste enthält partielle Vorwegnahmen der These in Eberhard Gothein, „Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwaldes" (1892), und in Georg Jellinek, „Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte" (1895). Webers Heranwachsen in einem von Kulturkampfpropaganda geprägten protestantischen Milieu wird ebenso erwähnt wie auf seine kulturgeschichtlichen Eindrücke bei Aufenthalten in Italien und Amerika aufmerksam gemacht wird. In einer ersten Stellungnahme zur Kapitalismusthese hebt L. kritisch hervor, „daß es in der religiösen Entwicklung des Protestantismus vom 16. ins 17. Jahrhundert weniger Kontinuität gab, als Weber dies ... annahm" (19). Das gilt sowohl für die frömmigkeitsgeschichtlichen Entwicklungen der verschiedenen protestantischen Gruppen, den Calvinismus und Puritanismus eingeschlossen, als auch für die soziale, konfessionelle und theologische Homogenität der den Protestantismus tragenden Schichten der Bevölkerung. Die verbreitete apokalyptische Stimmung, die damit verbundene Sorge um das Heil, die Minderheitensituation des Protestantismus gerade nach den Konfessionskriegen und das starke Zusammengehörigkeitsgefühl protestantischer – auch calvinistischer – Gruppen modifizieren zudem das Webersche Bild des einsam und asketisch um sein Heil besorgten, rational in der Welt operierenden und seine Berufspflichten erfüllenden idealtypischen Puritaners.

Im *zweiten Aufsatz* legt L. überzeugend dar, daß und wie Webers Lutherinterpretation unter einem ausgeprägten antilutherischen Affekt leidet, was das lutherische „Kirchentum" seit der Reformation und seine ethisch-sozialen Wirkungen angeht. Dieser Affekt schlägt sich in ungenauen, wenig an den Quellen orientierten, daher pauschalierenden und letztlich ambivalent bleibenden Behauptungen und Wertungen über die Entstehung und Ausbreitung der Berufsidee nieder, die zwar – Weber zufolge – für die Entwicklung des kapitalistischen Geistes auf dem Boden des Calvinismus von erheblicher Bedeutung, bei Luther aber noch nicht grundsätzlich, weil nicht religiös neu durchdacht gewesen sei. (33)

Im *dritten Aufsatz* bricht L. dennoch eine Lanze für Weber, der sowohl methodisch als auch im Hinblick auf seine heuristischen Valenzen für die Erforschung der Reformationszeit vorbildhaft bleibe: seine Analyse von Wortfeldern und deren Entwicklungen, seine die Mentalitätsgeschichtsschreibung vorwegnehmende Fokussierung auf die Zusammenhänge von Theologie, Frömmigkeit, sozialen Formationen und Handlungstypen, sowie seine Deutung der Reformationszeit als Moment der „Geschichte der Transformationen von der mittelalterlichen zur modernen Welt" (48) haben Bestand bzw. bleiben wegweisend.

Im *vierten Aufsatz*, der Webers Pietismusinterpretation gewidmet ist, weist L., ähnlich wie schon bei Webers Lutherinterpretation, folgenreiche methodische Mängel nach: Die Darstellung und Bewertung des Pietismus sei nicht zureichend quellen- und detailorientiert, was zu einer verkürzten kultur- und wirtschaftsgeschichtlichen Würdigung des Pietismus führe. Seine Anlehnung an A. Ritschls Untersuchungen zum Pietismus sowie seine instinktive Ablehnung emotionaler Religiosität lassen ihn die sozialethische Bedeutung der pietistischen Hoffnung auf den Aufbau des Gottesreiches und die Mitwirkung der Glaubenden daran übersehen. Darüber hinaus übersehe Weber, daß im Pietismus vielfach die Zeit als Geschenk Gottes angesehen wurde, das unter keinen Umständen verschleudert werden durfte, sondern unter (zeit)ökonomischen Gesichtspunkten eingesetzt werden sollte.

Im *fünften Aufsatz* unternimmt L. eine solide Bewertung eines Satzes von Weber, wonach der Calwer Pietismus als Beispiel für „die Kombination von intensiver Frömmigkeit mit ebenso stark entwickeltem geschäftlichen Sinn

und Erfolg" (66) zu gelten habe. Im Ausgang von der Separation auch wirtschaftlich und politisch einflußreicher Calwer Pietisten um 1711/12 untersucht L. eingehend „Pietismus und Wirtschaft in Calw am Anfang des 18. Jahrhunderts". Fein abgestuft und in Auseinandersetzung mit anderslautenden Urteilen der neueren Pietismusforschung sowie mit Seitenblicken auf den Halleschen Pietismus, der eigene sozialethische und politische Akzente setzte, kommt L. zu dem Schluß, daß die Webersche Einordnung des Calwer Pietismus den historischen Befunden nicht gerecht wird. Allenfalls habe „die pietistische Ethik ... alle jene Tugenden enthalten, die im wirtschaftlichen Bereich zum Erfolg gehörten, also Fleiß und Sorgfalt, Genauigkeit und Ausnützung der Zeit" (92); Einstellungen allerdings, die den in Frage stehenden Personenkreis weitestgehend auch schon vor seiner Bekehrung auszeichneten.

Der *sechste Aufsatz* skizziert die zum Teil parallelen, zum größeren Teil aber divergierenden Wege, die Sombart und Weber in der Debatte über die Entstehung des Kapitalismus gingen. Er profiliert einen kleinen, aber erhellenden Ausschnitt der sozial- und geschichtswissenschaftlichen Urteilsbildung der ersten beiden Jahrzehnte des 20. Jh.s. In Schlaglichtern wird die Breite des argumentativen Kontextes, in dem die Webersche These theoretische Prägnanz und heuristische Kraft entwickelte, deutlich.

Im *siebten Aufsatz* schlägt L. vor, die PE als ein „implizites Selbstzeugnis" (147, Anm.) Webers zu seinen Erfahrungen von Krankheit, Rekonvaleszenz und beruflicher Umorientierung zu entschlüsseln. Zu diesem Zweck nimmt er an, daß Weber in der PE „gewissermaßen Anamnese, Diagnose, und Therapie zu Papier gebracht" (121) habe. Die parallele Auflistung von Webers durch Depression, Berufsunfähigkeit und Aufgabe des Lehrstuhls bestimmten biographischen Abschnitt von 1898 bis 1903 auf der einen Seite und seinen Analysen zum Berufsgedanken der reformatorischen Tradition und den Auswirkungen des Prädestinationsgedankens im Calvinismus auf der anderen Seite mögen wertvoll sein für das Verständnis des wissenschaftlichen Ethos von Weber. Wenn aber Webers Ausführungen z. B. zu den Zeichen der Erwählung, zur Gnadengewißheit oder zum Reichtum im Calvinismus direkt umgemünzt und als seine eigenen wissenschaftliche Werke, als sein Selbstverständnis als Wissenschaftler und als sein wissenschaftliches Ansehen interpretiert werden (111ff), oder wenn etwa Webers Ausführungen zum Luthertum als Abrechnung mit der wilhelminischen Universitätslandschaft gelesen werden (116ff), dann dürfte die Grenze zur Spekulation überschritten sein. L. ist sich durchaus im klaren darüber, daß die Beweislage für Entschlüsselungen dieser Art dünn ist, weil noch kaum entsprechende Zeugnisse von Weber außerhalb der PE vorliegen. Er schlägt aber „allgemein" vor, wissenschaftliche Zeugnisse (also nicht nur die von Weber) als Krisenliteratur zu verstehen, um die Verbindungen zwischen persönlichen Umbrüchen, den Objekten der Forschung und der wissenschaftlichen Intuition bei der Thesenbildung zu erheben.

Die Aufsatzsammlung von L. ruft eindringlich die bleibende Bedeutung der Weberschen Kapitalismusthese in Erinnerung: Geistige Kräfte und Größen können den Verlauf geschichtlicher Veränderungen entscheidend bestimmen. Sie macht auf die Nichtselbstverständlichkeit des Kapitalismus aufmerksam, auf konstituierende und dynamisierende Kräfte, die aus einem bestimmten kulturgeschichtlichen Zusammenhang hervorgegangen sind.

Unübersehbar ist, daß L. mit Webers wissenschaftlichem Ethos, seiner theoretischen Prägnanz, und seiner ernsthaften Suche nach verläßlicher sozial- und geschichtswissenschaftlicher Erkenntnis sympathisiert. L. bringt dabei durchaus das Instrumentarium fein abgestufter, sensibler sozial- und kulturgeschichtlicher Forschung ins Spiel, zumeist als implizite Kritik an Weber, z. T. aber auch als explizite, wie besonders deutlich im Aufsatz über den Calwer Pietismus durchgeführt. Die Studien bieten fortwährend Anregungen, bestimmte Themenbereiche der Weberschen Deutung des Kapitalismus (Luther und Luthertum, kulturgeschichtlicher Ort der Reformationszeit, sozialgeschichtliche Stellung des Pietismus, Ambivalenz der religiösen Gruppen in bezug auf moderne Wirtschaftsweisen etc.) auf dem Hintergrund vorangeschrittener historischer Kenntnisse und verfeinerter geschichtswissenschaftlicher Vorgehensweisen zu bedenken und sich von ihnen inspirieren zu lassen.

Die Lektüre der Sammlung bereichert jeden, der Genaueres über Gründe und Hintergründe der PE erfahren möchte – und der in entsprechenden small talks über die Gemeinplätze hinausgehen möchte.

Lehrte Heinrich Springhorn

Knitter, Paul F.: **Die Zukunft der Erde.** Die gemeinsame Verantwortung der Religionen. Mit einem Vorwort von Hans Küng. Aus dem Amerikanischen von Susanne Schaup. – München: Kösel 1998. 379 S., geb. DM 49,90 ISBN: 3–466–20436–4

Fast könnte es paradox erscheinen: In einer Zeit, die vom klassischen Naturrecht katholischer Provenienz ziemlich entschlossen Abschied genommen hat, ist scheinbar eine Wiederkehr des verabschiedeten Gastes durch die Hintertür zu beobachten. Die Rede ist vom säkularisierten Naturrecht, das sich in der späten Neuzeit als Vernunftrecht und Menschenrecht darstellt, und schließlich in der Postmoderne als Weltethos wiederbegegnet. Basis dieses unaufgebbaren ethischen Grundwasserspiegels scheint die Rede vom Humanum zu sein, jener Vernunfteinsicht in die Pflicht zum guten Handeln, die etwa Immanuel Kant mit seinem kategorischen Imperativ umreißt und die in biblischer wie nicht christlicher Überlieferung in Gestalt der Goldenen Regel begegnet. Allein, der unethische Teufel steckt wieder einmal im Detail: Jenseits bloß formaler Festlegung auf das Gute, das Lebensfördernde, das Schöne und das Vernünftige scheint im Gestrüpp von Konkretisierung, Kasuistik und Kompromiß kein Weg gebahnt. Kündet nicht die Katastrophe von Auschwitz im 20. Jh. von der ausweglosen Suche nach einem allgemeinverbindlichen humanen Ethos? Bleibt also nur der Rückzug in die konsensuale Transzendentalpragmatik oder gar hinter die Schutzmauern je verschiedener religiös begründeter Moralsysteme? Oder kann es auf der Grundlage eines globalen Religionspluralismus eine Einheit im globalen Ethos geben, die schärfer konturiert ist als formale-methodische Regeln? Und schärfer noch: Bedarf ein gemeinsames Ethos eines gemeinsamen Gottes? Oder muß der Gottesgedanke freigehalten werden von ethischer Verwertbarkeit? Im Sinne etwa der Keuner-Geschichte Bert Brechts: „Einer fragte Herrn K., ob es einen Gott gäbe. Herr K. sagt: Ich rate dir nachzudenken, ob dein Verhalten je nach der Antwort auf diese Frage sich ändern würde. Würde es sich nicht ändern, dann können wir die Frage fallenlassen. Würde es sich ändern, dann kann ich dir wenigstens noch so weit behilflich sein, daß ich dir sage, du hast dich schon entschieden: Du brauchst einen Gott."

In der deutschsprachigen Theologie und Ethik kommt Hans Küng das Verdienst zu, den Sinn für ein weltweites „minimum morale" mit seinem „Projekt Weltethos" geschärft zu haben. Ohne Zweifel wirkte die nordamerikanische Diskussion um den Religionpluralismus dabei als Initialzündung: Eine legitime Vielfalt von Religionen muß nicht zwingend eine Vielfalt von ethischen Entwürfen zur Folge haben. Zu denken ist in diesem Zusammenhang an die klassische Unterscheidung von Genese und Geltung: Unterschiedliche Genese von Ethik kann durchaus in einer gemeinsamen Geltung von Grundregeln menschlichen Lebens konvergieren. Einer der theologischen Protagonisten dieser Denkbewegung, Paul F. Knitter, Prof. für Theologie der Religionen an der Xavier University in Cincinatty (USA), hat 1995 Überlegungen zu einer globalen Verantwortungsethik unter dem Titel „One Earth Many Religions. Multifaith Dialog and Global Responsibility" vorgestellt, die jetzt in deutscher Übersetzung „Die Zukunft der Erde. Die gemeinsame Verantwortung der Religionen" vorliegen. Hans Küng unterstreicht im Vorwort sehr nobel theologische Differenzen zwischen ihm und K. hinsichtlich der „Normativität und Finalität Jesu Christi als das Offenbarungsereignis Gottes für Christen" (9), die K. überschreiten will hin zu einem „interreligiösen Dialog, der in einem Dialog des Handelns und einem Dialog des Lebens geführt wird". (12). Gemeinsames Ziel aber ist ein „individuell verantwortetes Weltethos" (13) in einer Welt vieler Religionen mit eigenem Wahrheitsanspruch. Religiöse Genese und globale Geltung von Normen treten auseinander im Dienst an umfassend-weltweiter Gerechtigkeit.

Das *1. Kap.* stellt die „dialogische Odyssee" von K. dar, da ja jede Theologie in einer Lebensgeschichte verwurzelt ist. Der Bogen spannt sich vom Seminar der SVD-Missionare 1958 über das Studium an der Gregoriana in Rom und erste Begegnungen mit der Theologie Karl Rahners bis hin zum Promotionsstudium in Marburg über protestantische Auffassung anderer Religionen. Die eigene Lehrtätigkeit ab 1972 in Chicago führt den Weg vom Exklusivismus klassischer Missionstheologie über den Inklusivismus des anonymen Christen bei Karl Rahner hin zum Pluralismus des einen Gottesgedankens in verschiedenen Religionen. Das vorliegende Buch versteht sich explizit als dialogische Fortsetzung der Odyssee, jetzt aber auf dem Feld der Ethik: „Statt nach dem gemeinsamen Gott in den unterschiedlichen Religionen zu suchen", oder „von einem gemeinsamen Kern unserer individuell verbrämten religiösen Erfahrungen auszugehen", soll „die Erlösung oder das Wohlergehen der Menschen und der Erde zum Ausgangspunkt" genommen werden, um echten Dialog zu ermöglichen und Schnittmengen zu sichten (47). Im Hintergrund steht ohne Zweifel der klassische Grundsatz scholastisch-thomanischer Naturrechtstheologie: Niemand kann nicht glücklich sein wollen! Das Streben nach Glück und Erlösung bildet das Fundament eines möglichen Weltethos – wobei offen bleiben muß, ob dieses abstrakte Ethos sich in eine konkretere globale Ethik umformen läßt.

Das *2. Kap.* benennt die hauptsächlichen Merkmale eines multireligiösen Dialogs und seine Prämissen. Im *3. Kap.* folgt ein Überblick über Probleme und Gefahren, wie sie in jüngeren Entwürfen eines globalen Religionspluralismus gesehen werden. *Kap. 4 und 5* bilden das Herz des Buches: Zunächst wird die globale Bedrohung von Mensch und Umwelt als Grund der vorliegenden Überlegungen eindrucksvoll dargestellt, um sodann in Antwort auf Kritiker

die globale Verantwortung als Fundament des Dialoges deutlich zu machen. Das *6. Kap.* setzt sich nochmals näher mit dem Vorwurf auseinander, nicht alle Religionen dieser Welt sähen in der Erlösung oder dem Glück ihr Ziel, oder, wenn schon dies zuträfe, seien durchaus different in der genaueren Fassung einer endzeitlichen Erlösung. Hier wird als gemeinsames Fundament ein Sicheinlassen auf die Welt im Sinn prophetischer Tradition herausgestellt – wird damit aber der klassische Unterschied zwischen Utopie und Eschatologie, zwischen diesseitigem Glück und jenseitiger Seligkeit nicht vorschnell eingeebnet? Und was hätte dies für Konsequenzen für eine Ethik, die abgelöst ist von globaler religiöser oder mystischer Erfahrung. Vf. hält diese Ablösung nicht für wünschenswert – aber gibt es wirklich eine tragfähige mystische Erfahrung der Menschheit, etwa im Sinn eines anonymen Mystikers? Im *7. Kap.* wird das öko-humane Gesamtwohl als gemeinsamer Fluchtpunkt verschiedener religiöser Erfahrungen betrachtet. Im *8. Kap.* geht es um eine mehr praktische Darstellung eines globalen Dialoges in gewaltfreier Theorie und Praxis; das *9. Kap.* bietet zusätzlich konkrete Beispiele für einen solchen Dialog, insbesondere in Basisgemeinschaften in Indien und Sri Lanka.

Ein Schlußwort benennt „theologische Restbestände" (317), etwa der Rolle Christi, der Bedeutung von kirchlichen Gemeinschaften oder dem Verhältnis von „Reich Gottes in unserer Nachfolge Jesu und der Ausübung seiner Mission" (319). Das Buch endet durchaus eindrucksvoll mit der jesuitischen Prägnanz des „omnia ad maiorem dei gloriam" und einem kräftigen „Amen"! Der Vorhang fällt – und einige Fragen bleiben offen, wie angedeutet wurde. Dennoch handelt es sich um ein wertvolles und insbesondere für global engagierte Christen und Gemeinden anregendes Buch, mit sympathischer Begeisterung und eindrucksvoller Frömmigkeit geschrieben. Es ist eine Art franziskanischer Schöpfungsfrömmigkeit, die auch zum Grundbestand christlichen Denkens gehört, aber vielleicht zu lange verschüttet lag. Gobale Ökumene wird ohne Zweifel als modernes Naturrecht bei der öko-sozialen Natur beginnen und die globale Zusammenarbeit im sozial-caritativen Bereich erstreben. Vielleicht verläuft der Weg wirklich von einer gemeinsamen Praxis der Liebe hin zu wachsenden Übereinstimmungen im Glauben. Damit wird die Frage nach der Einzigkeit Christi keinesfalls unwichtig, jedoch im Projekt eines globalen Weltethos zunächst systemisch suspendiert. Was wiederum die Dogmatik und die Moraltheologie nicht dispensiert, gute Argumente für die universale Heilsbedeutung Christi und seiner Kirche zu sammeln!

Dortmund Peter Schallenberg

Christliche Sozialwissenschaften

Ökologische Theologie und Ethik, hg. u. bearb. v. Hans Halter / Wilfried Lochbühler. **Bd I.** – Graz: Styria 1999. 311 S. (Texte zur Theologie. Abteilung Moraltheologie, 1,1), kt DM 54,00 ISBN: 3–222–12718–2. **Bd II.** – Graz: Styria 1999. 206 S. (Texte zur Theologie. Abteilung Moraltheologie, 1,2), kt DM 54,00 ISBN: 3–222–12719–2

Da schon seit Jahrzehnten das Thema Ökologie auch innerhalb der Theologie diskutiert wird, ist die Textflut kaum noch zu überblicken. In dieser Situation ist es zweifelsohne hilfreich, einschlägige Texte zu den wichtigsten Themenkomplexen an einem Ort zur Hand zu haben.

In *Bd I* dokumentiert das *Kap. 1* die Erkenntnis der ökologischen Krise als Herausforderung der Theologie (z. B. Vorwürfe an die jüdisch-christliche Tradition), *Kap. 2* orientiert über Ursachen und Hintergründe des Ökoproblems (z. B. Antwort auf die Vorwürfe), *Kap. 3* fragt nach der Relevanz der Bibel für das Thema und *Kap. 4* stellt systematische Ansätze einer ökologischen Theologie vor (u. a. ökologische Schöpfungstheologie, feministische Theologie).

In *Bd II* widmet sich das *Kap. 5* den Grundlagenfragen einer systematischen ökologischen Ethik (z. B. Anthropozentrik, Rechte der nichtmenschlichen Natur) und *Kap. 6* stellt einige kirchliche Verlautbarungen zur Umweltproblematik vor.

Den Bearbeitern Hans Halter und Wilfried Lochbühler ist uneingeschränktes Lob zu zollen: Die Texte sind sorgfältig und zweckmäßig zusammengestellt, jedes Kap. wird durch eine orientierende Einführung thematisch eingeordnet, und zu jedem Einzeltext wird eine hilfreiche Einleitung geboten. Man hätte sich vielleicht gewünscht, daß auch die Diskussionen innerhalb der christlichen Sozialethik stärkere Berücksichtigung gefunden hätte, aber dies sei, so die Bearbeiter, aus quantitativen Gründen nicht möglich gewesen. Insgesamt wird ein vielfältiges Panorama vorgestellt, und die LeserInnen mögen nun selbst beurteilen, ob die (Moral-)Theologie etwas Relevantes zum Thema beizusteuern hat(te).

Erfurt Michael Schramm

Bedford-Strohm, Heinrich: **Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit.** Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag. – München: Chr. Kaiser 1999. 503 S. (Öffentliche Theologie, 11), kt DM 68,00 ISBN: 3–579–02626–7

Die bei W. Huber erstellte, umfangreiche Heidelberger Habil.schrift beschäftigt sich mit dem hochaktuellen sozialethischen wie systematisch-theologischen Thema der Gemeinschaft. In Auseinandersetzung mit soziologischen Gemeinschaftstheorien und Befunden einerseits sowie biblisch- und systematisch-theologischen Überlegungen zur Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe andererseits skizziert sie eine die Ergebnisse der Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus sozialethisch aufnehmende Konzeption des kommunitären Liberalismus und entfaltet ein Konzept von Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit im Blick auf die demokratische Kultur, die Zivilgesellschaft sowie eine öffentliche Kirche.

Nach einleitenden Bemerkungen zur gegenwärtigen Konjunktur des Gemeinschaftsbegriffs und dessen historischer Belastetheit im deutschen Kontext sowie einer knappen Skizze des Forschungsstands stellt B.-S. die vieldiskutierte und nicht nur in ihrer Wirkungsgeschichte problematische Gemeinschaftskonzeption von F. Tönnies vor, deren begriffliche Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft für B.-S. ungeachtet diverser Schwächen (Idealisierung, Ontologisierung, Dichotomisierung) von bleibender Bedeutung ist. Freilich beurteilt er E. Durkheims Explikation der Veränderungen der Gemeinschaftsformen und -bindungen im Zuge der Arbeitsteilung, der damit verbundenen Umstellung von mechanischer auf organische Solidarität und Durkheims Aufweis der Bedeutung der Berufsgruppen, welche differente Individuen über intermediäre Gruppen in die Gesellschaft integrieren, als für eine Theorie der Gemeinschaft in der Moderne ertragreicher.

Die folgenden Überlegungen zur Individualisierungstheorie setzen sich v. a. mit U. Becks und E. Gernsheim-Becks essayistischen, theoretisch unscharfen und in ihrer empirischen Reichweite umstrittenen Thesen und Entwürfen auseinander, denen laut Vf. insbesondere „ein aktualistischer und damit auch individualistischer Normbegriff zugrunde" (126) liege, der einen Zugang zum Phänomen normativer Traditionen von vornherein verschließe. Sodann trägt B.-S. aus den USA und aus Deutschland empirische Befunde zur Auflösung überkommener Gruppensolidaritäten einerseits und neuer Gemeinschaftsbildungen andererseits zusammen. Berücksichtigt werden v. a. die wichtigen Untersuchungen der Bellah-Gruppe, die Längsschnittstudie des Allensbacher Instituts sowie die von M. Diewald unternommene Auswertung empirischer Untersuchungen zur Veränderung sozialer Beziehungen. Diewalds Netzwerkkonzept trägt laut B.-S. „den Bedingungen einer ausdifferenzierten Gesellschaft Rechnung, weil es einen Zugang zu der pluralen Fülle von Gemeinschaftsbeziehungen ermöglicht, die sich in einer solchen Gesellschaft ergeben" (159). Er mache zudem deutlich, daß für die Gewinnung von Gemeinschaftsbeziehungen kommunikative Kompetenz entscheidend sei. Im Anschluß an Diewald legt B.-S die Bedeutung der Reziprozität dar und nimmt dessen Unterscheidung einer unmittelbaren, einer aufgeschobenen sowie einer generalisierten Reziprozität auf. Für ein Verständnis von Gemeinschaft, welches die Partikularperspektive nicht gegen die Universalperspektive ausspielt bzw. sich davon abschotten will, muß laut Vf. die generalisierte Reziprozität die grundlegende Bezugsgröße sein.

Seine theologisch-ethischen Ausführungen beginnt B.-S. mit einer Thematisierung von Liebe als Quelle von Gemeinschaft. Sie setzen sich sodann mit A. Nygrens Entgegensetzung sowie K. Barths Inbezugsetzung von Eros und Agape auseinander, bedenken mit Barth die Gefährdung des Eros durch die Sünde und nehmen von Luther her eine Qualifizierung des Eros durch die Agape vor. Das Verhältnis von Gottes Liebe und menschlicher Liebe wird an exemplarischen Texten des AT, der paulinischen Theologie, der synoptischen Überlieferung sowie des Corpus Johanneum erhellt, wobei es B.-S. darauf ankommt zu zeigen, daß die johanneischen Aussagen entgegen der Annahme einer gnostischen Färbung in weitgehender Kontinuität zu den anderen atl. und ntl. Überlieferungen den Vorrang der göttlichen Liebe und deren transformative Kraft unterstreichen. Bedeutet Sünde wesentlich menschliche Selbstisolierung, so steht dieser die Agape gegenüber, welche eine theozentrische Struktur aufweist, so daß sich jede menschliche Liebe Gottes vorausgegangener Liebe verdankt.

Angesichts der in der protestantischen Tradition vorherrschenden Auffassung von Nächstenliebe als Überwindung der Selbstliebe, die er klassisch wiederum bei Nygren formuliert findet, ist B.-S. daran gelegen, die konstitutive Bedeutung der Selbstliebe für die Nächstenliebe deutlich zu machen und beide als Ausdrucksformen von Reziprozität zu verstehen. Von daher begreift er sowohl die Fixierung auf das Selbst als auch die Selbstvergessenheit als Gestalten von Sünde und kennzeichnet das biblische Liebesverständnis als eines intendierter und zugleich eschatologischer Reziprozität. In Auseinandersetzung mit S. Posts Theorie der auf den Nahbereich der „special relations" konzentrierten Agape nimmt B.-S. eine philosophische sowie biblische Klärung von universaler und partikularer Gemeinschaft vor, um daraus den grenzüberschreitenden Charakter der Nächstenliebe aufzuzeigen und darzulegen, daß biblisch gesehen universale Geltung und kontextuelle Umsetzung des Liebesgebots zusammengehören. Gegen die „communio incurvata in seipsum" (309) verortet er das christliche Liebesverständnis im universalen Horizont und plädiert dementsprechend für einen konkreten Universalismus, der die liebende Einfühlung in die Nahen und aus solcher Erfahrung gespeiste Zuwendung zu den

Fernen verbindet. Im Pluralismus erkennt B.-S. eine produktive Kraft, welche die Gemeinschaft vor Ausgrenzung und Selbstisolierung bewahrt. Die Achtung vor dem anderen ist, wie er im kritischen Gespräch mit E. Levinas, dem der theoretische Zugang zur Reziprozität fehle, betont, eine konstitutive Dimension theologisch-ethischen Gemeinschaftsverständnisses. Das Zusammenspiel von Pluralismus und Differenz macht der Vf. entlang von biblischen Einsichten M. Welkers u. a. deutlich, die von einem christozentrischen Universalismus zum Pluralismus des Geistes führen. Gottes Bundesliebe und menschliche Reziprozität kommen als Dimensionen kommunikativer Freiheit zur Sprache, wobei letztere als menschliche Antwort auf Gottes Bundesliebe in die Gemeinschaft kommunikativer Freiheit führe und aus ihr heraus ihre transformative Kraft entfalte.

Im Schlußteil der Arbeit stellt B.-S. sozialethische Reflexionen zum Zusammenhang von Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit und demokratischer Kultur an. Im Anschluß an die Debatte zwischen Kommunitarismus und Liberalismus plädiert er für einen kommunitären Liberalismus, der zum einen nachdrücklich für die Rechte jeder einzelnen Person eintritt, gleichzeitig aber auch die Bedeutung qualifizierter gemeinschaftlicher Bindungen bedenkt, die er in Gemeinschaften aus kommunikativer Freiheit gegeben sieht, welche sich in einem universalen Horizont bewegen. Als Dimension einer demokratischen Kultur gilt ihm weniger ein radikal pluralistischer postmoderner Ansatz als ein nicht differenzblinder Gerechtigkeitspluralismus, welcher ihm zufolge die „sozialtheoretische Konsequenz eines biblisch-theologisch geklärten Pluralismusverständnisses" (414) darstellt. Eine markante Gestaltungsform kommunikativer Freiheit erkennt B.-S. in der kommunitär-liberal konzipierten Zivilgesellschaft, welche auf der Basis einer verfassungsmäßigen Gegenseitigkeitsordnung die verschiedenen Dimensionen von Reziprozität zur Geltung bringt. In ihr operiert die Kirche als ein weitverzweigtes Netzwerk von Gemeinschaften, die darin ihre Überzeugungen, Potentiale und Ressourcen als öffentliche Kirche einbringt.

B.-S. hat ein anregendes, wichtiges, komplexes und richtungsweisendes Werk vorgelegt, das durch seine interdisziplinäre und internationale Anlage und Ausrichtung besticht. Es verarbeitet eine beeindruckende Fülle soziologischen, sozialphilosophischen, ethischen, biblischen sowie systematisch-theologischen Materials, ist klar strukturiert und in seinen Ansichten und Einsichten profiliert. Besonders hervorzuheben ist m. E., daß und wie es dem Vf. gelingt, ein Gemeinschaftsverständnis zu erarbeiten, das der restaurativ-harmonistischen Versuchung widersteht und produktiv auf die Belange gesellschaftlicher Integration, Gerechtigkeit und Freiheit bezogen wird. B.-S. leistet damit zugleich eine fruchtbare Rezeption der Kommunitarismus-Liberalismus-Debatte, deren Kurzschlüsse er vermeidet, deren Ertrag er indessen festhält und theologisch weiterführt. Insbesondere ist anzuerkennen, wie der Vf. den sich durch das ganze Werk hindurchziehenden Gedanken der Reziprozität gegen soziologische, sozialethische sowie theologische Bedenken durchhält und gegenüber diversen Gestalten des theologisch nicht zuletzt von Levinas her wieder zunehmend attraktiven Asymmetriedenkens entfaltet. Dazu tragen seine umsichtige Klärung des biblischen Verständnisses von Liebe und Sünde das Ihre bei. Die Ambivalenz des Gemeinschaftsdenkens tritt gerade angesichts der auch ekklesiologisch und ekklesial brisanten Formen regressiver Gemeinschaften sowie einer „communio incurvata in seipsum" deutlich zutage. Leider werden diese Bezüge allerdings nicht einmal ansatzweise weiterverfolgt. Vielleicht deshalb, weil B.-S. allzu sehr an der kreativen Rolle religiöser Gemeinschaften gelegen ist und er die Kirche als eine transformatorische Kraft versteht, welche aus ihrer eigenen Tradition und deren Potentialen ihren Beitrag zur demokratischen Kultur, zum gesellschaftlichen Zusammenhalt und zur Zivilgesellschaft leistet. Auch wenn die ekklesiologischen Implikationen seines Konzepts unterbelichtet bleiben, was einem Sozialethiker nicht vorzuwerfen ist, so zeigt sich überzeugend die systematisch-theologische wie sozialethische Relevanz eines Verständnisses von Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit. Damit kommt im Blick auf Individualität wie Solidarität, Gemeinschaft wie Gesellschaft ein partikulares und universales aufeinander beziehendes, kommunikatives Verständnis zum Zuge, welches Strukturierung, Grenzziehung und Grenzüberschreitung zusammendenkt.

Kritisch ist m. E. anzumerken, daß die Arbeit arg breit angelegt ist und bisweilen der Diskussion von systematisch später nicht mehr aufgenommenen Positionen allzu viel Raum gibt. Die Berücksichtigung nahezu jedes und jeder Heidelberger TheologenIn wäre für den Argumentationsgang nicht unbedingt nötig gewesen. Schwerer wiegt, daß in einem Werk, welches das Konzept kommunikativer Freiheit zur Grundlage hat, die einer solchen Freiheit entsprechenden Formen und Vollzüge kommunikativer Praxis unterbelichtet bleiben. Insbesondere die Praxis des Diskurses als ein wesentliches Moment und Medium des Zusammenhalts sowie des Zusammenfindens in der modernen Gesellschaft hätte es verdient, deutlicher herausgearbeitet zu werden. Denn kommunikative Freiheit ist nun einmal auf Verständigung angelegt und angewiesen; sie manifestiert und konkretisiert sich in den vielfältigen Vollzügen kommunikativen Handelns, gerade auch in der kommunikativen Praxis der Konsenssuche. Unverständlich bleibt mir, weshalb neben M. Theunissen als Inaugurator des Begriffs der „kommunikativen Freiheit" der katholische Theologe H. Peukert nicht genannt und gewürdigt wird, der diesen Begriff fast zeitgleich mit und unabhängig von Theunissen aufbrachte, in die theologische Diskussion einbrachte und im Rahmen seiner theologischen Theorie kommunikativen Handelns zur Geltung brachte (vgl. dazu die im Literaturverzeichnis des Vf.s angegebene, ebenfalls von W. Huber betreute Heidelberger Diss. von P. Bubmann: Fundamentalethik als Theorie der Freiheit, Gütersloh 1995, bes. 294ff). Eine formale Kleinigkeit: Auf S. 335 fehlt in Anm. 438 offensichtlich eine Zeile.

Festzuhalten bleibt, daß B.-S. ein umfassendes, durchsichtiges und deutlich Position beziehendes Werk vorgelegt hat, an dem die künftige theologische Diskussion um Gemeinschaft und Gesellschaft nicht herumkommen dürfte. Gerade die stark binnenkirchlich orientierte und mehrheitlich regressive Züge aufweisende katholische Communiotheologie und -ekklesiologie könnte hier einen sozialwissenschaftlich ausgewiesenen, sozialethisch ausgerichteten sowie biblisch kompetenten reformatorischen Widerpart finden.

Luzern Edmund Arens

Religionswissenschaften

Jacobi, Jana: **Scientology.** Ein Blick hinter die Kulissen. – Kevelaer: Verlagsgemeinschaft Topos / Butzon und Bercker 1999. 127 S. (Topos plus Taschenbücher, 300), kt DM 14,80 ISBN: Topos plus: 3–7867–8300–4 / Butzon und Bercker: 3–7666–0205–5

Das eher unscheinbar wirkende Taschenbuch hat es durchaus in sich: Hier hat ein höherrangiges Ex-Mitglied der Scientology-Church nicht einfach die Zahl aufsehenerheischender Erlebnisberichte zu erhöhen, sondern die geistigen Konturen der dem Ganzen der weitläufigen Organisation zugrundeliegenden Weltanschauung offenzulegen versucht. Die Vf.in (J. J. ist verständlicherweise ein Pseudonym) war „OT V", hatte also eine der höchsten Geheimgradstufen erreicht. Entsprechend kompetent berichtet sie über die Inhalte und Gefahren auf der „Brücke" zum scientologischen Heil der „vollkommenen Freiheit". Was finanzielle und psychische Abhängigkeit von Scientology bedeutet, läßt sich durch dieses sachorientierte Buch vielleicht besser verstehen als durch viele biographische Einzelberichte.

Gelegentlich spürt man der Vf.in ihre Enttäuschung, ja ihre Wut auf das „Gehirnwäsche"-System deutlich an, dem sie nach vielen Jahren entronnen ist. Ungeachtet dessen ist ihre auf wesentliche Zusammenhänge konzentrierte Darstellung verläßlich. Der in den öffentlichen Medien oft im Vordergrund stehende Aspekt des „Wirtschaftsimperiums" gewinnt die ihm zustehende Nachrangigkeit gegenüber dem Leitaspekt der geistesmagischen Ideologie. Die „Ethik", das Preis- und Mitarbeiter-System und philosophische Aspekte kommen zur Sprache – wobei letztere davon zeugen, daß eine andere Variante esoterischen Denkens der Vf.in wesentlich geholfen hat, von Scientology loszukommen.

Im Mittelpunkt des Buches steht die Schilderung des Befreiungswegs zum „Clear" und dann zu den oberen Stufen eines „Operierenden Thetanen" (OTs): Diese Offenlegung wirkt entmythologisierend. Daß der Rez. mit derselben Intention die OT-Inhalte sogar bis hinauf zum VIII. Grad bereits 1994 skizziert hatte (in: MEZW 57, 282ff), scheint der auf ihre Pioniertat sichtlich stolzen Vf.in allerdings entgangen zu sein. Überhaupt enttäuscht am Ende v. a. der Blick ins Literaturverzeichnis: Von den zahlreichen Sachbüchern, die im Laufe des letzten Jahrzehnts hierzulande über Scientology erschienen sind[1], führt J. nur zwei auf. Lang und doch auch wieder höchst unvollständig ist hingegen ihre Auflistung von Werken L. Ron Hubbards, des geistigen Vaters von Scientology. Dieser Befund spricht für eine zweifellos lobenswerte Auseinandersetzung mit den Quellen, kaum aber für ein ebenfalls fruchtbringendes Sich-Einlassen auf die neuere Diskussion derselben – als könnte man aus ihr nicht ähnlich viel lernen wie aus der eigenen Begegnung mit den Originalmaterialien.

Dennoch ist dieses neue Taschenbuch zu „Scientology" alles andere als überflüssig: Obwohl es die öffentliche Diskussion kaum berücksichtigt, ist es geeignet, sie zu bereichern! Wer die Faszination und die Gefahren von Scientology bis hinauf in die höheren Etagen aus „erfahrenem" Munde knapp, nachvollziehbar und mit Augenmaß für Wesentliches geschildert bekommen möchte, dem kann kaum ein geeigneteres Büchlein zum Thema in die Hand gedrückt werden.

Erlangen Werner Thiede

[1] Vgl. z. B. F.-W. Haack 1991; F. Valentin / H. Knaup 1992; anonymus 1993; L. v. Billerbeck / F. Nordhausen ^{3}1993; J. Hermann ^{4}1994; P. Köpf 1995; W. Thiede ^{2}1995; T. Voltz ^{3}1996; H. Hemminger 1997.

Kurzrezensionen

Dendl, Jörg: **Wallfahrt in Waffen.** Der erste Kreuzzug ins Heilige Land 1095–1099. – München: Langen Müller 1999. 287 S., 16 Farbfotos, 4 Abbildungen, geb. DM 39,90 ISBN: 3–7844–2724–3

Inquisition, Hexenverfolgung und Kreuzzüge sind die drei Chiffren für das Böse in der Kirche schlechthin. Solche Vorurteile erschweren ein „unvoreingenommenes Verständnis" (11), um das es dem vorliegenden Buch geht. Es entstand aus Lehrveranstaltungen an der FU Berlin und versucht, den 1. Kreuzzug, vom Aufruf Urbans II. in Clermont 1095 bis zur Eroberung Jerusalems 1099, in narrativer Weise in steter Rückkoppelung an die einschlägigen zeitgenössischen Quellen darzustellen. Aus den zahlreichen Geschichten, die hier erzählt werden, ergibt sich ein vielschichtiges Bild des 1. Kreuzzugs zwischen Machtpolitik und Wallfahrt: ein Geschichtsbuch, das zum Lesen einlädt und sich deshalb auch für weitere Kreise durchaus eignet. Daß allerdings im 1. Kreuzzug tatsächlich „die Wurzeln der Konflikte von heute" liegen, wie auf der Umschlagrückseite behauptet, scheint zu marktschreierisch zu sein, was ein an sich gutes historisches Lesebuch eigentlich gar nicht nötig hätte. Wf.

Dramm, Sabine: **Dietrich Bonhoeffer und Albert Camus.** Analogien im Kontrast. Mit Geleitworten von Eberhard Bethge u. a. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998. 192 S. (Kaiser Taschenbücher, 166), kt DM 29,80 ISBN: 3–579–05166–0

Die lesenswerte Studie Sabine Dramms nimmt Bonhoeffer und Camus in einer „Symmetrie der Gegensätze" wahr und legt diese Sicht ebenso kenntnis- wie facettenreich dar. Es geht dabei nicht zuletzt um einen Dialog über Grenzen hinweg, jenseits der Nationen, Ideologien und Glaubensbekenntnisse – nicht als Zugeständnis an die Postmoderne, sondern als Suche nach der Glaubwürdigkeit des Menschen in einer weltlich gewordenen und zusammenwachsenden Welt, festgemacht im „Netzwerk Toleranz". Zwar haben sich der nicht-religiöse Christ Bonhoeffer und der Agnostiker Camus, der Gespräche mit Christen führte, nicht gekannt, waren sich aber v. a. durch den gemeinsam rezipierten Nietzsche (also einen lebensphilosophischen Impuls) und durch ihre Existenz im Widerstand überaus nahe. Die Belege aus den unterschiedlichen Werkphasen, die von der Vf.in mit assoziativer Sicherheit zusammengestellt werden, sind verblüffend. Dieses Buch folgt einer lebensgeschichtlichen Hermeneutik. Es ist für Liebhaber und mit Liebe geschrieben, Zeile für Zeile, eindringlich, emotional, aber ganz unpathetisch. T. R. P.

Harnack, Adolf von: **Das Wesen des Christentums**, komm. u. hg. v. Trutz Rendtorff. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1999. 273 S., kt DM 58,00 ISBN: 3–579–02629–1

Nicht das Werk als solches – es gehört zu den bekanntesten theologischen Klassikern – ist hier vorzustellen. Aufmerksam zu machen ist vielmehr auf die Gestaltung dieser Neuausgabe. Sie folgt der Ausgabe letzter Hand von 1929 und ist in jeder Hinsicht mustergültig: Versammlung aller Vorworte, die Harnack dem Werk beigegeben hat; Seitenkonkordanz aller wichtigen Ausgaben usw. Dazu kommt die vorzügliche Einleitung bzw. Kommentierung durch Trutz Rendtorff. Dieses Buch setzt Maßstäbe. H. E. W.

Heftrich, Eckhard: **Nietzsches tragische Größe.** – Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 2000. 226 S. (Das Abendland. N. F., 25), kt DM 48,00 ISBN: 3–465–03042–7

Die zwölf Texte (davon zwei bislang unveröffentlicht) des Germanisten und u. a. langjährigen Mitherausgebers der Nietzsche-Studien, entstanden zwischen 1964 und 1999; sie folgen der 1962 erschienenen und bis heute wichtigen Monographie des Vf.s „Nietzsches Philosophie – Identität von Welt und Nichts". Verpflichtet wird, gegen jede psychologisierende Deutung des „Falls Nietzsche", auf die „Sache Nietzsche". Davon zeugen einerseits der Eingangsaufsatz („Die Grenzen der psychologischen Nietzsche-Erklärung"), aber auch die anläßlich von Editionen und Rückblicken auf Reihen entstandenen Texte; letztere bieten zugleich einen Eindruck in die wechselhafte Nietzsche-Forschung des letzten Jh.s. Darüber hinaus bilden die Aufsätze eine Fundgrube einer im genitivus subjectivus und objectivus zu verstehenden „Rezeption Nietzsches": Einerseits erhellen sie die geistesgeschichtliche Selbstverortung Nietzsches (Goethe, Wagner), andererseits geben sie Hinweise auf die vielfältige Rezeptions- und Wirkungsgeschichte im 20. Jh. (Thomas Mann [unter Einschluß von Hinweisen auf die Zeit zwischen 1933 und 1945: 171ff], Heidegger, Jung u. a.). Letzteres in wohltuender, weil distanzhaltender und kritisch-differenzierender Weise: Denn glich es, in den Worten H.s, lange Zeit einer „gegen den Zeitgeist gerichteten Donquichotterie", Nietzsche als einen Philosophen ernst zu nehmen, „anstatt ihn unter ideologischen und psychologischen Generalverdacht zu stellen", so gilt es heute eher, ihn „gegen seine neuen Jünger" zu verteidigen (7); und auch dies in kritischer Distanz! M. S.

„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

Im Jahr 1999 war Johannes Joachim Degenhardt 25 Jahre Erzbischof von Paderborn. Dazu erschien diese vom Generalvikar der Erzdiözese herausgegebene FS, die neben einigen eher auf Gratulation ausgerichteten Beiträgen auch solche von theologischer Bedeutsamkeit im eigentlichen Sinne enthält. So bietet der Aufsatz des Direktors der „Kommende", Peter Schallenberg, wichtige Überlegungen zur sozialethischen Einordnung der Arbeit der Gesellschaft. Ähnlich beachtenswert ist der Beitrag Udo Zelinkas über den Diskurs zwischen Kirche und Welt. Der Beitrag von Hermann-Joseph Rick über Liboriverehrung und Liborifeier – v. a. während der Amtszeit von Degenhardt – ist nicht nur diözesangeschichtlich bemerkenswert. H. E. W.

Krimphove, Dieter: **„Wir haben ein Gesetz ...!"** Rechtliche Bemerkungen zum Strafverfahren gegen Jesus. Münster: Lit 1997. 192 S. (Ius vivens. Abteilung B: Rechtsgeschichtliche Abhandlungen, 5), brosch. DM 39,80 ISBN: 3–8258–2706–2

Dieses Buch ist innerhalb einer rechtsgeschichtlichen Reihe erschienen und behandelt den Prozeß Jesu unter juristischen Gesichtspunkten. Das ist nichts Neues – neu ist jedoch der Ansatz, das damalige Prozeßgeschehen nach den damaligen Straf- und Strafprozeßrechtsnormen des rabbinischen und des römischen Rechts zu rekonstruieren. Insofern ist die Arbeit für Neutestamentler (und für Theologie überhaupt) von Interesse. H. E. W.

Lück, Wolfgang / **Schweitzer,** Friedrich: **Religiöse Bildung Erwachsener.** Grundlagen und Impulse für die Praxis. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1999. 248 S., kt DM 39,50 ISBN: 3–17–014982–2

Einen Beitrag zur Grundlegung religiöser Erwachsenenbildung zu leisten und zugleich konkrete Impulse für die Praxis der Erwachsenenbildung zu geben ist ein zentrales Anliegen der Vf. Mit ihrer Studie wollen sie ferner – als Ergänzung zu den bereits vorhandenen Entwürfen katholischerseits – eine Darstellung zur religiösen Erwachsenenbildung aus evangelischer Perspektive vorlegen und damit diese bis dahin offene Lücke schließen. Inhaltlich bleibt das Buch seinem Untertitel treu: Der Grundlagenteil (Teil I) bietet eine fundierte theoretische Auseinandersetzung mit religiöser Entwicklung im Erwachsenenalter und erörtert ferner die Frage eines Verständnisses von Religion in der Moderne und seine Konsequenzen für die religiöse Erwachsenenbildung. Indem Religion auch an die Bearbeitung existentieller Fragen gebunden wird, stellt sie für die Vf. eine nicht nur legitime, sondern konstitutive Dimension von Bildung dar, die sich ihres christlichen Profils bewußt ist und gleichzeitig von Offenheit gegenüber den sie in Anspruch nehmenden Menschen geprägt ist. Der zweite und dritte Teil sind dann der Praxis gewidmet, greifen wichtige Themen wie Veranstaltungsplanung, Organisation sowie Veranstaltungs-Inhalte auf und stellen konkrete Methoden vor. Ein eigenes Kap. ist der Vorstellung konkreter Entwürfe erwachsenenbildnerischer Veranstaltungen gewidmet. Insgesamt leistet das Buch in seiner Kombination von theoretischer Grundlegung und Impulsen für die Praxis einen wichtigen Beitrag für die Arbeit in der Erwachsenenbildung und deren Reflexion. J. K.

Mensching, Günther: **Rousseau zur Einführung.** – Hamburg: Junius 2000. 154 S. (Zur Einführung, 214), brosch. DM 19,80 ISBN: 3–88506–314–X

In seiner Einführung in die Philosophie Rousseaus erläutert Vf. deren grundlegenden Motive anhand der beiden großen Schriften Rousseaus, den Discours „Über Ursprung und Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen" und den „Gesellschaftsvertrag", liest Rousseau also in erster Linie als einen politischen Philosophen. Im Mittelpunkt stehen dabei Rousseaus emphatisches Naturverständnis unter negativer Bewertung der Kultur – sowie sein aus dem Naturverständnis abgeleitetes Verständnis der Gesellschaft. Ebenso erläutert werden Rousseaus Begriff der Freiheit sowie seine Setzung eines all-

gemeinen Willens („volonté générale") und dessen Bedeutung für das Gesellschafts- und Freiheitsverständnis. S. W.

Prechtl, Peter: **Descartes zur Einführung.** – Hamburg: Junius 2000. 174 S. (Zur Einführung, 126), brosch. DM 19,80 ISBN: 3–88506–926–1

In seiner Einführung in Descartes' Philosophie widmet sich Vf. zum einen der Darstellung der zentralen Motive des Cartesischen Denkens, so der Erkenntnistheorie, dem Stellenwert der angeborenen Ideen und v. a. der Subjekt- und Bewußtseinstheorie. Hinweise zur Fortführung des Cartesischen Denkens in Modellen der Gegenwartsphilosophie schließen sich an. Zum anderen stellt Vf. aber auch verschiedene Kritiken am Cartesischen Paradigma, insbesondere am Leib-Seele-Dualismus, dem Essentialismus und der an sicherer Gewißheit orientierten Erkenntnistheorie vor. Dabei erwähnt er neben der Kritik der Zeitgenossen Descartes' u. a. die phänomenologische Leibtheorie Merleau-Pontys und Einwände aus der Analytischen Philosophie. S. W.

Die Kreuzzüge. Kriege im Namen Gottes, hg. v. Jonathan Riley-Smith. – Freiburg: Herder 1999. 224 S. (Herder / Spektrum, 4755), kt DM 19,80 ISBN: 3–451–04755–1

Das vorliegende Taschenbuch stellt ein Remake in Light-Version des „Großen Bildatlas der Kreuzzüge" (Herder 1992) dar. Die Texte, Karten und Abb.en stammen allesamt aus diesem Bd, so daß sich eine eingehendere Besprechung erübrigt. Geboten wird ein allgemein verständlicher Überblick für ein breiteres Publikum, der sich aber auch als erste Einführung für Studierende eignet, wenn man auch beklagen mag, daß weiterführende Literatur völlig fehlt. Wenige Seiten Bibliographie wären sicher nicht zuviel verlangt gewesen. Zu begrüßen ist der weite Kreuzzugsbegriff, den der Vf. verwendet. Es ging eben nicht nur um Feldzüge in den Nahen Osten gegen die Muslime zur Befreiung der Hl. Stätten. Kreuzzüge wurden gegen zahlreiche Feinde – Häretiker wie die Katharer, politische Widersacher des Papsttums wie italienische Städte oder Kaiser Friedrich II. oder „Heiden" wie im Baltikum – ausgerufen und in den Ritterorden quasi institutionalisiert. Wf.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften

Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden. III: um 2000, hg. v. Wolfgang Braungart / Manfred Koch. – Paderborn u. a.: Schöningh 2000. 266 S., kt DM 98,00 ISBN: 3–506–72202–6: 19–28: Böschenstein, Bernhard: Die Toten von Auschwitz und Treblinka als Grund von Celans Dichtung; 29–41: Stauf, Renate: „Komm. Nur einmal. Komm." Epiphanieerfahrungen bei Ingeborg Bachmann; 43–62: Behre, Maria: „Endlos von neuem anfangen." Eva als Initiatorin der Zeitlichkeit in Gedichten Rose Ausländers; 63–79: Ensberg, Claus: Ästhetische Irritation religiöser Weltdeutung in Werken sogenannter ‚christlicher Dichter'; 81–98: Spies, Bernhard: Religiöse Bilder und Denkmuster in einer irreligiösen Kultur. Zur Literatur aus der DDR; 99–117: Jabłkowska, Joanna: Brocken, die heilig geworden sind. Zu Martin Walsers Heimatbewußtsein; 119–143: Koch, Manfred: „Eigentlich bin ich gar nicht von hier." Hans Magnus Enzensbergers Poesie des Verschwindens; 145–158: Egyptien, Jürgen: Peter Handke und das Heilige; 159–171: Braungart, Wolfgang: „Blutige Reinigung." ‚Ithaka' von Botho Strauß; 173–195: Laak, Lothar van: Rituale des Verschwindens. Überlegungen zu Cees Nootebooms Roman ‚Rituale' und zu einer Ästhetik der Resignation; 197–218: Ossar, Michael: Gegenwartsbewältigung in Robert Schindels ‚Gebürtig'; 219–252: Schumacher, Eckhard: Can You Feel It? Pop, Literatur und Religiosität; 253–256: Ott, Karl-Heinz: Unterwegs.

Christentum und Spätmoderne. Ein internationaler Diskurs über Praktische Theologie und Ethik, hg. v. Wilhelm Gräb u. a. Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer 2000. 221 S., kt DM 48,90 ISBN: 3–17–016098–2: 10–26: Welker, Michael: Warum brauchen pluralistische Gesellschaften christliche Theologie?; 27–36: Härle, Wilfried: Am selben Strang? Theologische Ethik und Praktische Theologie vor einer Neubestimmung des Verhältnisses des spezifisch Christlichen zum allgemein Menschlichen; 37–52: Nipkow, Karl Ernst: Moral und Religion, Ethik und Theologie zwischen Konkurrenz und Verständigung; 53–68: Browning, Don: Hermeneutik als Grundlage und Aufgabe praktisch-theologischer Ethik; 70–80: Schweitzer, Friedrich: Religiöse Bildung als Sinn- und Wertvermittlung. Möglichkeiten und Grenzen kirchlicher Pädagogik in pluralistischen Gesellschaften; 81–92: Wegenast, Klaus: Frühchristliche Paränese, ethische Urteilsbildung und ethische Erziehung; 93–100: Scheible, Heinz: Die Bedeutung der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium für Theologische Ethik und Praktische Theologie am Beispiel Melanchthons; 101–112: Kaempf, Bernhard: Der allgemeine Erziehungsauftrag der Kirchen unter den laizistischen staatskirchenrechtlichen Bedingungen Frankreichs; 114–126: Gräb, Wilhelm: Wahrnehmung gelebter Religion oder wie Theologische Ethik und Praktische Theologie zusammenspielen; 127–144: Ven, Johannes A. van der: Religiöse Sozialisation in der späten Neuzeit; 145–158: Rau, Gerhard: Ekklesiologie distanzierter Kirchenmitgliedschaft: Eine Herausforderung für die Praktische Theologie und die Theologische Ethik; 159–168: Schmidt, Heinz: Verständigung als Aufgabe Praktischer Theologie; 170–179: Hastings, Thomas J.: Theologie, Praxis und kultureller Habitus. Fragen zur japanischen Situation; 179–188: Bons-Storm, Riet: Die Relevanz der Geschlechtsrollendiskussion in Ethik und Praktischer Theologie; 189–204: Ackermann, Denise M.: Ein Mensch wird ein Mensch durch andere Menschen. Eine Ethik der Beziehung angesichts von Andersartigkeit und Anderssein; 205–219: Louw, Daniel J.: Praktische Theologie und Ethik im gesellschaftlichen Transformationsprozeß Südafrikas. Die Konkretion von Versöhnung.

Displacements. Cultural Identities in Question, ed. by Angelika Bammer. Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press. XXXI, 286 S. (Theories of Contemporary Culture, 15), pb. ISBN: 0–253–31138–1 / 0–253–20897–1 (pbk.): 3–24: Yellow Bird, Pemina / Milun, Kathryn: Interrupted Journeys: The Cultural Politics of Indian Reburial; 25–46: Ramos, Julio: *Faceless Tongues:* Language and Citizenship in Nineteenth-Century Latin America; 47–55: Ghosh, Amitav: The Imam and the Indian; 59–70: Yaeger Kaplan, Alice: On Language Memoir; 71–89: Hirsch, Marianne: Pictures of a Displaced Girlhood; 90–109: Bammer, Angelika; Mother Tongues and Other Strangers: Writing „Family" across Cultural Divides; 110–121: Massey, Doreen: Double Articulation: A Place in the World; 125–151: Chow, Rey: Where Have All the Natives Gone?; 152–155: Clifford, James: Year of the Ram: Honolulu, Feb. 2, 1991; 156–171: Schwarz, Bill: Memories of Empire; 172–181: Roberts, Sheila: An Incomplete Replacing: The White South African Expatriate; 182–201: Shapiro, Susan E.: *Écriture judaïque*: Where Are the Jews in Western Discourse?; 205–215: Adler, H. G.: A *„Mischling"* Attempts to Fight for His Rights (translated by Jamie Owen Daniel); 216–232: Remmler, Karen: Sheltering Battered Bodies in Language: Imprisonment Once More?; 233–250: Norindr, Panivong: „Coming Home" on Fourth of July: Constructing Immigrant Identities; 251–266: Chang, Elaine K.: A Not-So-New Spelling of My Name: Notes towards (and against) a Politics of Equivocation; 269–272: Bhabha, Homi K.: Frontlines / Borderposts; 273–273: Hak Kyung Cha, Theresa: Aller à la ligne.

Einheit und Vielfalt. Tradition und Innovation in der Kirche, hg. v. Karl Hillenbrand / Günter Koch / Josef Pretscher. Würzburg: echter 2000. 111 S., brosch. DM 19,80 ISBN: 3–429–02226–6: 11–35: Ebner, Martin: Vielfalt und Einheit unter neutestamentlichen Gemeinden; 36–53: Gabriel, Karl: Wieviel Einheit braucht, wieviel Vielfalt braucht eine lebendige Gesellschaft?; 54–68: Hillenbrand, Karl: Einheit und Vielfalt in Europa. Eindrücke von der zweiten europäischen Bischofssynode; 69–88: Löser, Werner: Einheit und Vielfalt in der katholischen Kirche – Einheit und Vielfalt als ökumenisches Ziel; 89–93: Scheele, Paul-Werner: Homilie in der ersten Vesper des Domkirchweihfestes anlässlich der Domschultagung „Einheit und Vielfalt" am 23. 10. 1999; 94–109: Wanke, Joachim: Der Bischof im Dienst von Einheit und Vielfalt, von Bewahrung und Erneuerung.

„Freiheit im Bekenntnis." Das Glaubensbekenntnis der Kirche in theologischer Perspektive, hg. v. Pierre Bühler / Emidio Campi / Hans Jürgen Luibl. Zürich: Pano Verlag 2000. 250 S., kt DM 32,00 ISBN: 3–907576–16–0: 17–32: Bühler, Pierre: Bekennen als Prüfstein christlicher Freiheit. Zum Einstieg in die Vorlesungsreihe; 33–43: Fischer, Johannes: Bekenntnis und Verbindlichkeit. Die Bedeutung des Bekenntnisses für die spirituelle Einheit der Kirche; 47–73: Saxer, Ernst: Bekenntnis, Bekenntnisschriften und Kirchenordnung in der reformierten Reformation; 75–89: Campi, Emidio: Die Bekenntnisfrage in Geschichte und Gegenwart der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich; 93–108: Zumstein, Jean: Theologie als Credoauslegung. Paulus und die urchristlichen Bekenntnisse; 109–128: Krüger, Thomas: Glaubensbekenntnis und Gotteserkenntnis. Denkanstöße aus dem Alten Testament; 129–149: Schmid, Konrad: Die Geschichte im Credo. Genealogie und Theologie des Geschichtsbezugs alttestamentlichen Glaubens; 153–165: Stubbe, Ellen: Seelsorge und Bekenntnis; 167–181: Grözinger, Albrecht: Bekenntnis zwischen Dogmatik und Poetik. Die sprachschöpferische Kraft von Bekenntnissen; 183–199: Marti, Andreas: „So sie's nicht singen, glauben sie's nicht." Gesprochenes und gesungenes Bekenntnis im neuen Reformierten Gesangbuch; 203–222: Schmid, Georg: Bekenntnisse im spirituellen Aufbruch der Gegenwart; 223–232: Opočenský, Milan: Bekenntnis und Ökumene; 235–248: Reich, Ruedi / Campi, Emidio / Bühler, Pierre: Voten zur Ringvorlesung Freiheit im Bekenntnis.

From Quest to Q. Festschrift James M. Robinson, ed. by Jon Ma. Asgeirsson / Kristin de Troyer / Marvin W. Meyer. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 2000. XLIV, 345 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CXLVI), kt Euro 60,00 / BEF 2400 ISBN: 90–5867–009–0 (Leuven University Press) / 90–429–0771–1 (Uitgeverij Peeters): 3–42: Frenschkowski, Marco: Welche biographischen Kenntnisse von Jesus setzt die Logienquelle voraus? Beobachtungen zur Gattung von Q im Kontext antiker Spruchsammlungen; 43–71: Hieke, Thomas: Schriftgelehrsamkeit in der Logienquelle: Die alttestamentlichen Zitate in der Versuchungsgeschichte Q 4,1–13; 73–117: Kloppenborg Verbin, John S.: A Dog among the Pigeons: The „Cynic Hypothesis" as a Theological Problem; 119–142:

Ebner, Martin: Feindesliebe – ein Ratschlag zum Überleben? Sozial- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu Mt 5,38–47 / Lk 6,27–35; 143–156: Meyer, Marvin W.: Did Jesus Drink from a Cup? The Equipment of Jesus and His Followers in Q and al-Ghazzali; 159–169: Neirynck, F.: *NAZAPA* in Q: Pro and Con; 171–188: Tuckett, Christopher M.: Q 12,8: Once again „Son of Man" or „I"; 189–218: Jacobson, Arland D.: Jesus against the Family: The Dissolution of Family Ties in the Gospel Tradition; 219–264: Piper, Ronald A.: Wealth, Poverty and Subsistence in Q; 265–283: Hartin, Patrick J.: The Woes against the Pharisees (Matthew 23,1–39): The Reception and Development of Q 11,39–52 within the Matthean Community; 285–294: Bovon, François: Tracing the Trajectory of Luke 13,22–30 Back to Q: A Study in Lukan Redaction; 295–302: Attridge, Harold W.: „Seeking" and „Asking" in Q, *Thomas*, and John; 303–322: Uro, Risto: Washing the Outside of the Cup: *Gos. Thom. 89* and the Synoptic Parallels.

Religionspsychologie heute, hg. v. Christian Henning / Erich Nestler. – Frankfurt a.M. u. a.: Lang 2000. 378 S. (Einblicke. Beiträge zur Religionspsychologie, 2), brosch. DM 98,00 ISBN: 3–631–35981–0: 13–28: Wulff, David M.: On the Current Status of the Psychology of Religion in the United States; 29–57: Wikström, Owe: The Psychology of Religion in Scandinavia; 59–65: Holm, Nils G.: Bericht über die Arbeit der Internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie und Religionswissenschaft; 67–102: Henning, Christian: Zankapfel Psychoanalyse. Ein Rückblick auf das gespannte Verhältnis von Theologie und Psychologie im 20. Jahrhundert; 105–121: Fraas, Hans-Jürgen: Anthropologie als Basis des Diskurses zwischen Theologie und Psychologie; 123–159: Nestler, Erich: Denkfähigkeiten und Denkweisen. Ein bereichs- und biographietheoretischer Rahmen zur Rekonstruktion der Entwicklung religiöser Kognition; 161–179: Heine, Susanne: Die „Heilige Natur". Zur Aktualität ontologischen Denkens in der Psychologie; 181–200: Nestler, Erich: Wenn Seelsorge therapeutisch wird. Versuch einer Verhältnisbestimmung von psychologischer und theologischer Religionspsychologie am Beispiel der Seelsorgetheorie; 203–226: Belzen, Jacob A. van: Auf dem Weg zu einer Religionspsychologie ohne Apologetik und Reduktionismus – Empirisch-psychologische Forschung zur Niederländischen ‚Bevindelijken' Tradition; 227–252: Lorentz, Matthias: Christologie Jugendlicher. Gruppendiskussionen als qualitativ-empirische Gegenstandsannäherung; 253–279: Popp-Baier, Ulrike: Selbsttransformationen in Bekehrungserzählungen eine narrativ-psychologische Analyse; 281–297: Leembruggen-Kallberg, Elisabeth: Religious Coping and Cross Cultural Adaption in Multiple Cultured Women: Describing the Experience; 299–318: Schöll, Albrecht: Strategien der Bewältigung von lebenspraktischen Problemen in Neuen Religiösen Bewegungen (NRB); 319–346: Straube, Eckart / Selinger, Katrin / Hellmeister, Gerhard / Wolfradt, Uwe: Alternative Glaubenssysteme und deren funktionale Bedeutung bei Jugendlichen dargestellt am Beispiel des Okkultismusinteresses; 347–359: Wofradt, Uwe / Pretz, Jean / Sommer, Sieghard: Ost-West-Unterschiede bezüglich der Religiosität unter protestantischen Studierenden; 361–377: Huber, Stefan: Nonmetrische Multidimensionale Skalierung (NMDS) als Meßmodell für subjektive Sichtweisen der Religiosität.

Revue Biblique N° 2 Avril 2000, publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 2000 ISSN: 0035–0907: 163–174: Hübner, Ulrich: Les jeux d'enfants et les jouets dans la Palestine antique; 175–204: Tappy, Ron E.: Lineage and law in pre-exilic Israël; 205–231: Harris, Scott L.: Proverbs 1:8–19, 20–33 as „introduction"; 232–259: Husser, Jean-Marie: Entre mythe et philosophie. La relecture sapientielle de Genèse 2–3; 260–272: Kraus, Thomas J.: Der Artikel im Griechischen: Nutzen einer systematischen Beschäftigung anhand von ausgewählten Syntagmata (Hab 1,12; Jud 17. Joh 6,32).

Sanctity and Secularity during the Modernist Period. Six perspectives on hagiography around 1900. Six perspectives sur l'hagiographie aux alentours de 1900. – Bruxelles: Société des Bollandistes 1999. XI, 187 S. (Subsidia hagiographica, 79), kt Euro 35,00 ISSN 0777–8112 ISBN: 2–87365–007–9: 1–45: Joassart, B.: Hippolyte Delehaye (1859–1941): Un bollandiste au temps de la crise moderniste; 47–65: Talar, C. J. T.: Pious Legend and „Pious": Albert Houtin (1867–1926) and the Controversy over the Apostolic Origins of the Churches of France; 67–102: Goichot, É.: Henri Bremond: Aux frontières de l'hagiographie; 103–130: Barmann, Lawrence: Baron Friedrich von Hügel and Mysticism: In Pursuit of the Christian Ideal; 131–150: Talar, C. J. T.: Saint of Authority and the Saint of the Spirit: Paul Sabatier's *Vie de saint François d'Assise*; 151–181: Ders.: A Naturalistic Hagiography: J.-K. Huysman's *Sainte Lydwine de Schiedam.*

Theologie der Gegenwart 43, 1/2000, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1997. DM 54,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 2–12: Müller, Klaus: Theologie in der Informationsgesellschaft. Eine wissenschaftstheoretische Neuverständigung im Kontext der gegenwärtigen Vernunftkrise; 13–25: Ekkart, Angelika M. / Eckart Joachim: Erfolg ein Name Gottes? Kriterien pastoralen Erfolgs; 26–36: Lesch, Walter: „Bioethik" aus sozialethischer Sicht. Anfragen an eine Kultur der Starken und Gesunden; 37–53: Scheule, Rupert: Die Zukunft der Arbeit und die sehr große Ratlosigkeit. Eine Kritik der Sprachkritik; 54–56: Eckart, Angelika M. / Eckart Joachim: „Iß deine eigene Frucht." Erfolgskontrolle durch Praxisbegleitung.

Theologie im Umbruch. Zwischen Ganzheit und Spezialisierung, hg. v. Wolfgang Weirer / Reinhold Esterbauer. – Graz / Wien / Köln: Verl. Styria 2000. 350 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 6), geb. DM 40,80 ISBN: 3–222–12782–4: 11–14: Weirer, Wolfgang: Die Herausforderung, das Selbstverständnis (neu) zu reflektieren: Umgestaltung der Studienpläne an den theologischen Fakultäten in Österreich; 15–32: Pawlowsky, Peter: Wer braucht noch Theologie? Zur öffentlichen Relevanz der Theologie heute; 33–36: Haring, Fritz: Caritas und theologische Ausbildung; 37–40: Zeier, Ludwig / Uhl, Dorothea: Über Träume, Schätze, Religionslehrer/innen und universitäres Lernen; 41–46: Skazedonig, Bernadette: Theologiestudium in Graz: Theologische Integration der Fächer aus der Sicht einer Studierenden; 47–54: Lagger, Christian: Plädoyer für eine starke Theologie; 57–72: Kolb, Anton: Rolle und Relevanz der Philosophie. Würdigung der Enzyklika „Fides et ratio"; 73–83: Esterbauer, Reinhold: Ansprüche. Zum Fach Religionsphilosophie an einer katholisch-theologischen Fakultät; 85–95: Larcher, Gerhard / Wessely, Christian: Selbstverständnis der Theologie als Fundamentaltheologie; 97–115: Rapp, Ursula / Schiller, Johannes: Von fragmentarischen Texten zur Auslegung im Plural. Sprachwissenschaftliche und feministische Perspektiven alttestamentlicher Bibelwissenschaft; 117–130: Hutter, Manfred: Religionswissenschaft als Annäherung an Fremdes; 131–148: Inhoffen, Peter: Moraltheologie: Weisheitslehre oder Normwissenschaft?; 149–167: König, Otto: Integration und Differenz oder: Wozu ist Dogmatik gut?; 169–173: Zinnhobler, Rudolf: Wozu Kirchengeschichte?; 175–187: Schwendenwein, Hugo: Das Selbstverständnis des Kirchenrechtes im heutigen Theologiestudium; 189–203: Jensen, Anne / Larentzakis, Grigorios: Ökumenische Theologie; 205–210: Felber, Anneliese: Patrologie: Neuorientierung aus der Tradition; 211–225: Aigner, Maria Elisabeth: Gesellin beim „Bau von Windmühlen"...? Pastoralpsychologie als Ressource der Praktischen Theologie und deren Bedeutung im Kontext einer theologischen Fakultät; 227–242: Ebenbauer, Peter: Liturgische Theologie. Zum Profil der Liturgiewissenschaft; 243–267: Angel, Hans-Ferdinand: Profil und Profilierung der universitären Religionspädagogik; 269–286: Neuhold, Leopold: Ethik und Gesellschaftslehre in der Herausforderung durch den Wandel der Gesellschaft; 289–310: Woschitz, Karl M.: Vielfalt und Einheit. Reflexion zu einer „Biblischen Theologie"; 311–332: Körner, Bernhard: Die eine Theologie oder keine Theologie. Erste Annäherung an Einheit und Identität der christlichen Theologie; 333–348: Weirer, Wolfgang: Theologie als praktische Wissenschaft? Die Frage nach der Einheit der Theologie aus praktisch-theologischer Perspektive.

Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. Festschrift M. Gilbert, ed. by N. Calduch-Benages / J. Vermeylen. – Leuven: Leuven University Press / Peeters Leuven / Peeters France 1999. XXVII, 463 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CXLIII), kt Euro 75,00 BEF 3000 ISBN: 90–6186–956–0 (Leuven University Press) ISBN: 90–429–0754–1 (Uitgeverj Peeters Leuven) ISBN: 2–87723–450–9 (Peeters France): 3–13: Minissale, Antonio: Some Uncommon Words in the Hebrew Text of Ben Sira; 15–30: Calduch-Benages, Nuria: Aromas, perfumes y fragancias en el libro de Ben Sira; 31–40: Murphy, Roland E.: The Use of Proverbial Sayings in Sirach; 41–50: Wright, Benjamin: B. Sanhedrin 100b and Rabbinic Knowledge of Ben Sira; 51–61: Sauer, Georg: Gedanken über den thematischen Aufbau des Buches Ben Sira; 63–74: Liesen, Jan: Strategical Self-References in Ben Sira; 75–89: Beentjes, Pancratius: Brotherhood in the Book of Ben Sira; 91–127: Reiterer, Friedrich V.: Die immateriellen Ebenen der Schöpfung bei Ben Sira; 129–136: Wischmeyer, Oda: Gut und Böse. Antithetisches Denken im Neuen Testament und bei Jesus Sirach; 137–147: Whybray (†), R. N.: Ben Sira and History; 147–158: Wénin, André: De la création à l'alliance sinaïtique. La logique de Si 16,26–17,14; 159–168: Lella, Alexander A.: The Life of a Fool is worse than Death: Sir 22,9–15; 169–179: Dumoulin, Pierre: La parabole de la veuve, de Ben Sira 35,11–24 à Luc 18,1–8; 181–193: Ska, Jean-Lois: L'éloge des Pères dans la Siracide (Si 44–50) et le canon de l'Ancien Testament; 195–213: Vermeylen, Jacques: Pourquoi fallait-il édifier des remparts? Le Siracide et Néhémie; 215–229: Marböck, J.: Der Hohepriester Simon in Sir 50. Ein Beitrag zur Bedeutung von Priestertum und Kult im Sirachbuch; 231–238: Israel, Felice: Un chiarimento di storia linguistica a Sir 50,26; 241–253: Scarpat, Giuseppe, ‚Sanitas' come traduzione latina di σωτηρία (Sap 6,26; 18,7); 255–263: Clifford, Richard J.: Proverbs as a Source for Wisdom of Solomon; 265–277: Manfredi, Silvana: A proposito di misericordia: è ipotizzabile un rapport tra Sapienza e i profeti?; 279–288: Líndez, Jósé: La luz en el libro de la Sabiduría; 289–301: Kolarcik, Michael F.: Universalism and Justice in the Wisdom of Solomon; 303–312: Nobile, Marco: La thématique eschatologie dans le livre de la Sagesse en relation avec l'apocalyptique; 313–329: D'Alario, Vittoria: La réflexion sur le sens de la vie en Sg 1–5. Une réponse aux questions de Job et de Qohélet; 331–349: Raurell, Frederic: From ΔΙΚΑΙΣΥΝΗ to ΑΘΑΝΑΣΥΙΑ (Wisd 1,1.15); 351–356: Schenker, Adrian: „Et comme le sacrifice de l'holocauste il les agréa" (Sg 3,6); 357–367: Mazzinghi, Luca: La Sapienza, presente accanto a Dio e all'uomo: Sap 9,9b.10c e la figura di Iside; 369–385: Niccacci, Alviero: Wisdom as Woman. Wisdom and Man. Wisdom and God (Wisd 10,1–2); 387–394: Bogaert, Pierre-Maurice: Κύριος, le Nom incommunicable (Sg 14,21); 397–404: Pahk, Johan Yeong S.: Woman as Snares: A Metaphor of Warning in Qoh 7,26 and Sir 9,3; 405–410: Lohfink, Norbert: Der Weise und das Volk in Koh 12,9 und Sir 37,23; 411–426: Puech, Émile: Le livre de Ben sira et les manuscripts de la Mer Morte.

Auf dem Weg zu einer seelsorglichen Kirche. Theologische Bausteine. Christian Möller zum 60. Geburtstag, hg. v. Manfred Josuttis / Heinz Schmidt / Stefan Scholpp. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 295 S., kt DM 58,00 ISBN: 3–525–60403–3: 11–21: Bohren, Rudolf: Die Gemeinde

predigt mit; 22–36: SCHOLPP, Stefan: Predigt ist Seelsorge; 37–48: LÄMMLIN, Georg: Die kurze Geschichte des Predigtnachgesprächs. Zur Unterscheidung des Gesprächs in der Kirche vom Gerede; 49–61: RASCHZOK, Klaus: Homiletische Gleichnisse. Vom seelsorglichen Dienst der Predigtlehre am Prediger; 62–71: NESTLE, Dieter: Liturgie als Seelsorge. Ein religionspädagogischer Beitrag; 72–84: NICOL, Martin: Ich stehe fertig und bereit. Klangrede als Seelsorge; 85–94: STEIGER, Lothar: Fleisches Blödigkeit. Liedpredigt (EG 125,3); 95–107: CONRAD, Joachim: „Ich steh vor dir mit leeren Händen, Herr". Poimenik am Beispiel eines Liedes (EG 382); 108–113: REICH, Christa: Weihnachtsbrief an einen Chor (EG 20); 117–126: JOSUTTIS, Manfred: Seelsorge im energetischen Netzwerk der Ortsgemeinde; 127–138: SCHMIDT, Heinz: Lebenszyklisch orientierte Familienseelsorge in der Gemeinde; 139–144: SCHALLA, Thomas: Heimat Gemeinde. Ein Versuch über Individualität und Gemeindeformen; 145–154: WEYMANN, Volker: Zum Grundzug geistlichen Lebens und zu geistlicher Kirchenleitung; 155–162: ESCHMANN, Holger: Zwischen Fürsorge und Berufung. Seelsorge in der Gemeinschaft der Suchenden und Glaubenden; 163–173: ZIMMERLING, Peter: Seelsorgerliches Handeln in charismatischen Bewegungen als Herausforderung kirchlicher Poimenik; 174–178: JÖRNS, Klaus-Peter: Einsamkeit; 179–188: HAUSCHILDT, Eberhard: Die „eigenen" Trümpfe ausspielen. Christliche Seelsorge auf dem Psychomarkt; 189–198: ENGELHARDT, Klaus: Seelsorge an Frauen und Männern in öffentlicher Verantwortung; 199–208: SEITZ, Manfred: Die Notwendigkeit von Mission. Mission – das Urwissen vom Leben für viele öffnen; 211–222: OEMING, Manfred: „Leidige Tröster seid ihr alle" (Hiob 16,2). Das Hiobbuch als provokativer poimenischer Traktat; 223–244: THEISSEN, Gerd: Der Ambivalenzkonflikt mit Gott dem Vater. Über die therapeutische Funktion religiöser Symbolik bei Paulus; 245–253: SOMMER, Dieter: Zueignung. Sören Kierkegaards Sündenrede; 254–263: EISINGER, Walther: Seelsorglich unterrichten; 264–275: HERTZSCH, Klaus-Peter: Narrative Illustrationen in der praktisch-theologischen Vorlesung. Am Beispiel: Persönliche Identität und Rollenerwartung im Pfarramt; 276–285: RAU, Gerhard: Seelsorge und Kreativität; 286–295: GRÖZINGER, Albrecht: „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst". Fremdfürsorge und Selbstfürsorge als Thema protestantischer Theologie.

Kirchengeschichte

Studien zur Gnosis, hg. v. Gerd Lüdemann. Frankfurt a. M. u. a.: Lang 1999. 287 S. (Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums, 9), brosch. DM 79,00 ISBN: 3–631–34331–0, ISSN: 0949–3069: 7–20: LÜDEMANN, Gerd: Die Apostelgeschichte und die Anfänge der simonianischen Gnosis; 21–260: JANSSEN, Martina: Mystagogus Gnosticus? Zur Gattung der „Gnostischen Gespräche des Auferstandenen"; 261–287: ZELLWEGER, Roald A.: Das Mandäerproblem im Lichte des frühen syrischen Christentums.

„In Christo ist weder man noch weyb." Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform, hg. v. Anne Conrad. – Münster: Aschendorff 1999. 232 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum, 59), kt DM 39,80 ISSN: 0170–7302, ISBN: 3–402–02980–4: 7–22: CONRAD, Anne: Aufbruch der Laien – Aufbruch der Frauen. Überlegungen zu einer Geschlechtergeschichte der Reformation und katholischen Reform; 23–48: LEICHT, Irene: Gebildet und geistreich: Humanistinnen zwischen Renaissance und Reformation; 49–68: HALBACH, Silke: Publizistisches Engagement von Frauen in der Frühzeit der Reformation; 69–94: RÜTTGARDT, Antje: Die Diskussion um das Klosterleben von Frauen in Flugschriften der frühen Reformationszeit (1523–1528); 95–113: GROCHOWINA, Nicole: Zwischen Gleichheit im Martyrium und Unterordnung in der Ehe. Aktionsräume von Frauen in der täuferischen Bewegung; 114–128: GRITSCHKE, Caroline: „Deß Schwenkfeldts Lehr ... sey Jnen ain zeugnuß Jres hertzens." Frauen als Anhängerinnen Schwenckfelds; 129–151: HENZE, Barbara: Kontinuität und Wandel des Eheverständnisses im Gefolge von Reformation und katholischer Reform; 152–171: WESTPHAL, Siegrid: Kirchenzucht als Ehe- und Sittenzucht. Die Auswirkungen von lutherischer Konfessionalisierung auf das Geschlechterverhältnis; 172–198: MUSCHIOL, Gisela: Die Reformation, das Konzil von Trient und die Folgen. Weibliche Orden zwischen Auflösung und Einschließung; 199–230: KOCH, Lucia: „Eingezogenes stilles Wesen"? Protestantische Damenstifte an der Wende zum 17. Jahrhundert.

Johann Arndt – Rezeption und Reaktion im Nordisch-Baltischen Raum, hg. v. Anders Jarlet. – Lund: Lund University Press 1999. 171 S. (Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis, 41), brosch. ISSN: 0346–5438 ISBN: 91–7966–587–X: 7–13: BROHED, Ingmar: Johann Arndt in der Forschung Hilding Pleijels; 15–25: BACH-NIELSEN, Carsten: Spuren von Arndt in dänischer Missionsgeschichte, Hymnologie und Emblematik; 27–33: ARVIDSSON, Bengt: Wissenschaft und Frömmigkeit Johann Arndt in der dänischen Geistesgeschichte der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts; 35–44: HÄGGLUND, Bengt: Johann Arndts Auslegung des Psalters und ihre Rezeption in Schweden; 45–55: LINDGÄRDE, Valborg: Schwedische Edelfrauen auf Streifzug im Paradijsgärtlein; 57–83: REPO, Matti: Astrologische Alchemie als Vorbild der Neuen Geburt bei Johann Arndt. Ein Beitrag zu den frühesten Einflüssen Arndts im Schwedischen Königreich; 85–93: LENHAMMAR, Harry: Begegnungen mit Arndt; 95–109: JARLERT, Anders: Johann Arndt, die Erwekkungsbewegungen und das schwedische Frömmigkeitsleben; 111–119: LAASONEN, Pentti: Die Bücher Johann Arndts in Finnland im 17. und 18. Jahrhundert; 121–129: ERIKSON, Leif: Johann Arndt und die Finnländische Erweckung des 19. Jahrhunderts; 131–142: GUMMELT, Volker: Johann Arndt-Rezeption und – Reaktion in den schwedischen Provinzen Deutschlands; 143–162: WALLMANN, Johannes: Arndtrezeption im Baltikum. Johann Fischer und die Rigaer Ausgabe des Wahren Christentums von 1678/79; 163–171: KRESLINS, Janis: Zeugnisse eines neuen Selbstbewusstseins: Arndt auf Estnisch, Lettisch und Litauisch.

Papst Paul VI. Zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages 1897–1997. Vorträge des Studientages am 29. November 1997 in Aachen, hg. v. Geschichtsverein für das Bistum Aachen e.V. – Neustadt a.d. Aisch: Ph. C. W. Schmidt 1999. 196 S., kt ISBN: 3–87707–539–8: 9–43: WITTSTADT, Klaus: Papst Paul VI. Schwerpunkte seines Pontifikates; 45–111: SCHWEDT, Herman H.: Papst Paul VI. und die Aufhebung des römischen Index der verbotenen Bücher in den Jahren 1965–1966; 113–138: MUSSINGHOFF, Heinrich: Die Entwicklung des Staat-Kirche-Verhältnisses in Deutschland unter dem Pontifikat Papst Pauls VI. (1963–1978); 139–151: BRECHER, August: Papst Paul VI. und Bischof Johannes Pohlschneider: Gemeinsame Grundhaltungen – Übereinstimmungen – persönliche Bekanntschaft; 153–196: REUDENBACH, Hermann-Josef: „Die doppelte Kathedrale": Papst Paul VI. deutet den Aachener Dom.

Praktische Theologie

Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker, hg. v. Christian Grethlein / Michael Meyer-Blanck. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2000. VIII, 642 S., brosch. DM 48,00 ISBN: 3–374–01767–3: 1–65: GRETHLEIN, Christian / MEYER-BLANCK, Michael: Geschichte der Praktischen Theologie im Überblick – eine Einführung; 67–110: GRÄB, Wilhelm: Praktische Theologie als Theorie der Kirchenleitung: Friedrich Schleiermacher; 111–150: HAUSCHILDT, Eberhard: Das kirchliche Handeln des Christentums: Carl Immanuel Nitzsch; 151–206: SCHRÖDER, Bernd: Die Wissenschaft der sich selbst erbauenden Kirche: Theodosius Harnack; 207–236: KUMLEHN, Martin: Praktische Theologie als Selbstvergewisserung kirchlichen Handelns: Ernst Christian Achelis; 237–278: PLAGENTZ, Achim / SCHWAB, Ulrich: Religionswissenschaftlich-empirische Praktische Theologie: Friedrich Niebergall; 279–330: HERMELINK, Jan: Organisation der volkskirchlichen Gemeinde: Martin Schian; 331–387: ROOSEN, Rudolf: Reformatorische und historische Praktische Theologie: Leonard Fendt; 389–431: MEYER-BLANCK, Michael: Tiefenpsychologie und Strukturtheologie: Otto Haendler; 433–469: GRETHLEIN, Christian: Kritische Theorie religiöser Praxis: Gerd Otto; 471–500: GRÖZINGER, Albrecht: Die dreifache Gestalt des Christentums: Dietrich Rössler; 501–530: SCHMIDT-ROST, Reinhard: Zwischen den Zeiten. Praktische Theologie im Umfeld der Dialektischen Theologie; 531–563: METTE, Norbert: Praktische Theologie in der katholischen Theologie; 565–596: SCHWEITZER, Friedrich: Praktische Theologie in Nordamerika; 597–624: REYMOND, Bernard: Die Praktische Theologie im französischsprachigen Raum.

Zwischen Volk und Bekenntnis. Praktische Theologie im Dritten Reich, hg. v. Klaus Raschzok. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2000. 342 S., brosch. DM 44,00 ISBN: 3–374–01796–7: 9–49: RASCHZOK, Klaus: Praktische Theologie im Dritten Reich. Eine Einführung; 51–80: LICHTENFELD, Manacnuc Mathias: Georg Merz – Praktische Theologe der Bekennenden Kirche; 81–95: BOBERT-STÜTZEL, Sabine: Dietrich Bonhoeffer – Praktische Theologie im gesellschaftlichen Kontext; 97–110: VOIGT, Kerstin: Otto Haendler – Die Innenwendung; 111–126: CORNELIUS-BUNDSCHUH, Jochen: Kultus und Ehrfurcht. Paul Graffs Liturgik und der Kult des Nationalsozialismus; 127–149: OHST, Martin: Emanuel Hirsch und die Predigt; 151–166: WIGGERMANN, Karl-Friedrich: Leonhard Fendt als Lehrer der Praktischen Theologie in Berlin; 167–202: RASCHZOK, Klaus: Wolf Meyer-Erlach und Hans Asmussen; 203–224: JOCHHEIM, Martin: Der Einzelne und das Volksganze. Seelsorge im Dritten Reich; 225–237: MÖLLER, Christian: „Gemeindeaufbau" im Streit zwischen „Deutschen Christen" und „Bekennender Kirche"; 239–278: RICKERS, Folkert: Religionspädagogik in Thüringen 1933 bis 1945; 279–297: HERTZSCH, Klaus-Peter: Praktische Theologie nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches; 299–339: PETZOLD, Klaus: Auschwitz als Thema in Schule und Gemeinde.

Zuerst der Mensch. Erkundungen und Perspektiven für eine zeitgemäße Glaubensvermittlung. Ehrenfried Schulz zum 60. Geburtstag, hg. v. Thomas Luksch / Hermann Würdinger. – München: Don Bosco 1999. 263 S., kt DM 39,00 ISBN: 3–7698–1191–7: 12–23: WAHL, Heribert: Seelsorge als heilendes Handeln am ganzen Menschen? Chancen und Grenzen der „neuen Ganzheitlichkeit" für die Pastoral; 24–35: OFFERGELD, Degenhard: Leibhaftige Religiosität. Überlegungen zur anthropologischen Perspektive der Religionspädagogik; 36–46: ESCHENWECK, Martina: „Die Bibel ist wie ein Kräutlein ..." Kreative Bibelarbeit mit Erwachsenen; 47–56: MÖDL, Ludwig: Kunst der Gegenwart im Blickfeld der Pastoral; 57–68: ENDRES, Gerhard L.: Von der Entfremdung der Arbeit zur Solidarität der Arbeit. Anregungen aus der Katholischen Soziallehre für die Pastoral; 70–82: BOPP, Karl: Leben im Maß der Zeit. Praktisch-theologische Überlegungen zu einer „zukunftsfähigen" Biographiegestaltung; 83–96: WÜRDINGER, Hermann: Vom christentümlichen Angebot zum biographischen Ereignis. Überlegungen zur Sakramentenpastoral; 97–108: PICHLMEIER, Andrea: Weisheit, die nur hier fließt. Zur spirituellen Bedeutung der Lebensgeschichte; 109–120: HABERSETZER, Marianne: Miteinander alt werden. Lebensgeschichtliche Überlegungen in der Katechese mit alt gewordenen Paaren; 121–140: SCHILLING, Hans: „Wenn ich doch nur Schluß machen könnte ...!" Pastoraltheologische Anmerkungen zum Euthanasieproblem ...; 142–154: LUKSCH, Thomas: Medienbotschaften und Glaubenskommunikation; 155–163: WENDLINGER, Karin: „Auf ein Wort." Verkündigung im Hörfunk; 164–175: DETAM-

BEL, Daniel: Religiöses unterhaltsam verkündigen? Probleme und Chancen einer zeitgemäßen Verkündigung durch das Fernsehen; 176–187: ZÖLLER, Stephan: Wenn der Terminator den Erlöser jagt. Religiöse Elemente in populären Unterhaltungsfilmen; 189–201: LEIMGRUBER, Stephan: Zukunftsperspektiven eines erfahrungsnahen Religionsunterrichts; 202–219: WEIDINGER, Norbert: Bildungstheorie, Bildungsreform und Religionsunterricht. Eine Momentanaufnahme in kritischer Absicht; 220–233: HERGET, Ferdinand: Einsichtiges Lernen. Didaktisch-methodische Überlegungen zum problemzentrierten Religionsunterricht an beruflichen Schulen; 234–243: BEER, Peter: „Unser Leben sei ein Fest ..." Von der Bedeutung religiöser Feste für den Dialog der Religionen im Kontext Schule; 244–255: GLEISSNER, Alfred: Europa für die Menschen; 257–261: FEIFEL, Erich: Der Lebens-Paß. Ehrenfried Schulz zum sechzigsten Geburtstag.

Missionswissenschaft

Macau. Herkunft ist Zukunft, hg. v. Roman Malek. – Sankt Augustin / Nettetal: Steyler Verl. 2000. XVIII, 666 S., brosch. DM 70,00 ISBN: 3–8050–0441–9: 1–16: MALEK, Roman: Macau: Herkunft ist Zukunft. Eine Einführung; 19–150: Präliminaria; 153–186: PTAK, Roderich: Wirtschaftlicher und demographischer Wandel in Macau: Stadien einer Entwicklung; 187–212: FOK, K.C.: Die Ming-Debatte über die Akkommodation der Portugiesen und die Entstehung der Macau-Formel. Frühe chinesische Reaktionen auf die portugiesische Niederlassung; 213–228: HAIPENG, Zhang: Die Erforschung der Geschichte von Macau: Fortschritte und Probleme bei der Untersuchung der macanesischen Geschichte in Festland China; 229–238: Die Erforschung der Geschichte Macaus: Mons. Manuel Teixeira; 241–254: WEIMING, Peter Zheng: Volkstümliche Glaubensvorstellungen in Macau; 255–284: WENQIN, Zhang: Die Verehrung von Seefahrer-Schutzgottheiten in Macau; 285–328: SHIBAO, Tan: Die Geschichte des Ama-Tempels in Macau. Neue Entdeckungen; 331–336: QICHEN, Huang: Macau, eine Brücke für den Kulturaustausch zwischen China und dem Westen im 16. und 17. Jahrhundert; 337–350: MATOS, Manuel Cadafaz de: Die portugiesischen Missionen in China und der portugiesische Beitrag zum Buchwesen im 16. Jahrhundert; 351–360: VÄTH, Alfons: Johann Adam Schall von Bell und das Jahr 1622 in Macau; 361–402: WENQIN, Zhang: Der Katholizismus in der Dichtung Macaus der Qing-Zeit; 403–434: SANTOS, Domingos Maurício Gomes dos: Die erste westliche Universität im Fernen Osten; 435–448: Die St. Pauls-Kirche: Eine Bilddokumentation; 449–468: CHANG, Aloysius Berchmans: Die Bedeutung des St. Pauls-Kollegs; 469–484: SCHÜLLER, Sepp: P. Simon a Chunha (Wu Yushan) und die ersten Jesuitenmaler in Macau; 485–498: TEIXEIRA, Manuel: Herausragende Frauengestalten Macaus; 499–514: ZETSCHE, Jost: Macau, Robert Morrison und die chinesische Bibel; 515–520: Nachklänge der Revolution. Berichte aus der Diözese Macau (1910–1911); 521–528: VÄTH, Alfons: Über Macau 1917; 531–542: LAUF, Victoria / HOI, Thomas Luk Man / CHUNG, Peter: Die römisch-katholische Kirche Macaus und das Jahr 1999; 543–580: Macaus Kirchen und Kapellen: Eine Bilddokumentation; 581–590: CENTRO DIOCESANO DOS MEIOS DE COMMUNICAÇÃO SOCIAL: Das Medienapostolat der Kirche in Macau; 591–606: CHEONG, Antonio Ng Kuok: Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in Macau in der Perspektive der Zivilgesellschaft; 609–638: NGAI, Gary M. C.: Die Identität Macaus. Zur Notwendigkeit, sie zu bewahren und in das nächste Jahrhundert hinein zu entwickeln.

Musik

Hof- und Kirchenmusik in der Barockzeit. Hymnologische, theologische und musikgeschichtliche Aspekte. 13. Arolser Barock-Festspiele 1998 Tagungsbericht, hg. v. Friedhelm Brusniak / Renate Steiger. – Sinzig: studio 1999. 301 S. (Arolser Beiträge zur Musikforschung, 7), kt DM 42,00 ISSN: 0944–0992 ISBN: 3–89564–059–X: 11–26: KREMER, Joachim: „Ein fortgesetztes Teutschland"? Deutsch-skandinavische Musikbeziehungen im 18. Jahrhundert; 27–36: BRUSNIAK, Friedhelm: Musikalische Einflüsse aus Schweden auf Joachim Christoph Nemeitz (1679–1753); 37–49: HASSAN, Karim: Gluck-Rezeption in Stockholm und Berlin in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts; 51–70: JARLERT, Anders: Bach ein „fünftes Evangelium" mit oder ohne einen „fünften Evangelisten"? Zum Bachverständnis Nathan Söderbloms; 71–88: LÜTTEKEN, Laurenz: „Nach des Hofes Sitten wandeln" „Seines vesten Glaubens leben". Zum Spannungsfeld von Hofmusik und Kirchenmusik im 18. Jahrhundert; 89–101: JUNG, Hermann: Hofmusik und Kirchenmusik in Mannheim zur Zeit Carl Theodors (1743–1778); 103–126: ADELBERT, Heiner: „Nun laßt uns den Leib begraben." Dramatische Trauerlied-Inszenierungen im Zeitalter des Barock – Vorformen des modernen Bibliodramas; 127–166: HARNISCH, Ulrike: „Ob man solches ... öffentlich introducircen / und jederman ohne besonderes Aergernis in die Hände geben könne?" Die Grafschaft Waldeck, die Theologische Fakultät Wittenberg und das ‚Geistreiche Gesangbuch' von Johann Anastasius Freylinghausen; 167–179: POETZSCH, Ute: „O Land, Land, höre des Herrn Wort." Zu Telemanns Kantaten zum 10. Sonntag nach Trinitatis; 181–205: FRANKLIN, Don O.: Konvention und Invention in Kantate 46: Johann Sebastian Bachs Kantate für den 10. Sonntag nach Trinitatis; 207–220: RICHTER, Matthias: Philipp Nicolai und sein Freudenspiegel des ewigen Lebens; 221–245: KADELBACH, Ada: Die geistlichen Lieder Philipp Nicolais und die höfische Akrostichtradition; 247–267: WALTER, Meinrad: „Wachet auf, ruft uns die Stimme!" Philipp Nicolai und Johann Sebastian Bach als Ausleger des Gleichnisses von den klugen und törichten Jungfrauen; 269–275: STEIGER, Lothar: Schön und herrlich; 277–301: STEIGER, Renate: Johann Sebastian Bachs Kantate „Wie schön leuchtet der Morgenstern" BWV 1.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Edmund Arens, Kellerstr. 10, CH-6005 Luzern;
Prof. Dr. Knut Backhaus, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
DDr. Gerhard Beestermöller, Bergredder 64 a, D-22885 Barsbüttel;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Dr. Michael Böhnke, Piusstr. 10, D-52066 Aachen;
Prof. Dr. Heinrich Döring, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Universität Dortmund, D-44221 Dortmund;
Prof. Dr. Karl-Egon Lönne, Universitätsstr. 1, D-40225 Düsseldorf;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster;
Prof. Dr. Ulrich Lüke, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Theodor Maas-Ewerd, Buchenhüll Haus Nr. 20, D-85072 Eichstätt;
Dr. Dominicus M. Meier, Klosterberg 11, D-59872 Meschede;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4 A, D-04157 Leipzig;
Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, D-94032 Passau;
Prof. DDr. Klaus, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Peter Neuner, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Dr. Tiemo Rainer Peters, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. DDr. Michael Plattig, Hörsterplatz 4, D-48147 Münster;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Peter Schallenberg, Brackeler Hellweg 144, D-44309 Dortmund;
Dr. Thomas Schüller, Roßmarkt 4, D-65549 Limburg;
Prof. Dr. Michael Schramm, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Prof. Dr. Jörg Splett, Isenburgring 7, D-63069 Offenbach;
Dr. Heinrich Springhorn, Ahltener Str. 12, D-31275 Lehrte;
Prof. Dr. Gerhard Stanke, Domplatz 5, D-36037 D-Fulda;
Prof. Dr. Christoph Strohm, Universitätsstr. 150, D-44780 Bochum;
Dr. Werner Thiede, Richard-Wagner-Str. 8, D-75242 Neuhausen;
Dr. Dietmar Thönnes, Zur Windmühle 7a, D-48163 Münster;
Prof. Dr. Franz Georg Untergaßmair, Postfach 1553, D-49364 Vechta;
Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, D-48341 Altenberge;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster;
Prof. Dr. Aloysius Winter, Theol. Fakultät Fulda, Domplatz 2, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Reinhold Zwick, Karlstr. 63, D-79104 Freiburg.

Impressum

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

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Maximilian Halstrup, Margarete Kubiak, Alexandra Lason, 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 2000
Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directy to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

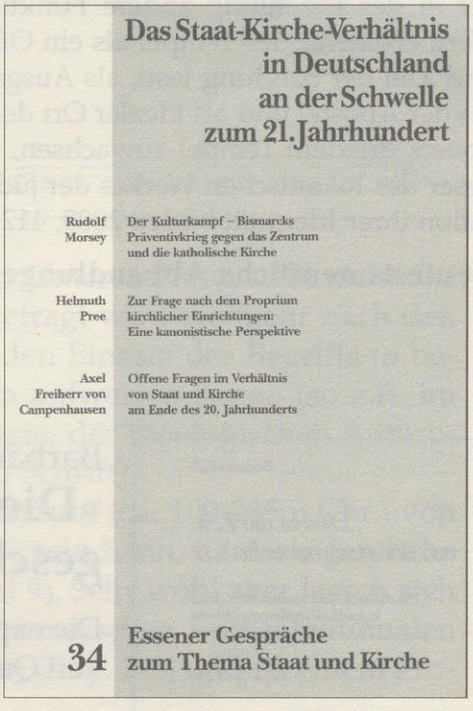
© 2000 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040-568 X

Das Staat–Kirche–Verhältnis in Deutschland an der Schwelle zum 21. Jahrhundert

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Band 34

Begründet von Joseph Krautscheid und Heiner Marré.
Herausgegeben von Heiner Marré, Dieter Schümmelfeder und Burkhard Kämper.

Das letzte Essener Gespräch im 20. Jahrhundert unter dem Thema »Das Staat-Kirche-Verhältnis an der Schwelle zum 21. Jahrhundert« nahm den historischen Wendepunkt zum Anlass zu Rückschau, Bestandsaufnahme und Ausblick nach vorne. Lassen sich die historisch gewachsenen Beziehungen von Staat und Kirche in das 21. Jahrhundert hinüberretten? Reichen dazu die soziale Größe und die gesellschaftliche Relevanz der Kirchen aus? Oder gibt es erste Anzeichen dafür, dass der Umzug von Parlament und Regierung nach Berlin, der Beginn der so genannten Berliner Republik, für die Kirchen mehr als ein Ortswechsel sein wird? Wird der gesunkene Anteil der Kirchenmitglieder an der Gesamtbevölkerung, wird die damit zusammenhängende Säkularisierung der Gesellschaft Auswirkungen auf das Verhältnis von Staat und Kirche haben?
Der Band enthält Beiträge von Axel Freiherr von Campenhausen, Rudolf Morsey und Helmuth Pree.



2000, VIII und 188 Seiten, kartoniert,
68,– DM / öS 496,– / sFr 61,50
ISBN 3-402-04365-3

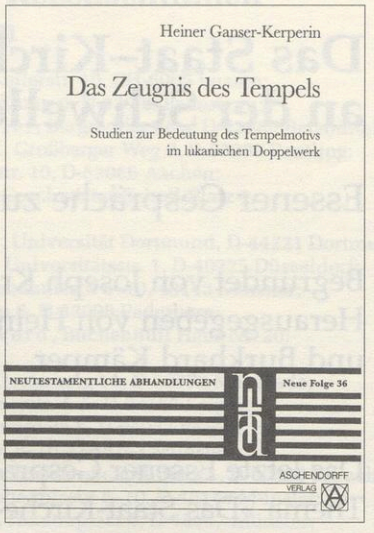
Verlag Aschendorff – 48135 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung
Besuchen Sie uns im Internet:
http://www.aschendorff.de/buch

ASCHENDORFF
VERLAG

Heiner Ganser-Kerperin

Das Zeugnis des Tempels

Studien zur Bedeutung des Tempelmotivs im lukanischen Doppelwerk



Jerusalem und vor allem sein Tempel spielen im lukanischen Doppelwerk im Vergleich zu den drei anderen Evangelien und der paulinischen Theologie eine zentrale Rolle. Gegenüber einer verbreiteten Lukas-Exegese, die den Tempel und seine vorausgesagte Zerstörung in eine heilsgeschichtliche Substitutionstheorie einspannt, zeigt die vorliegende Arbeit in detaillierten narratologischen Textanalysen auf, dass dem Tempel in der Erzählung andere Funktionen zukommen. Im lukanischen Werk erscheint der Tempel als ein Offenbarungsort, als Ausgangspunkt und Ziel der Sendung Jesu, als Ausgangsbasis des weltweiten Zeugnisses der Apostel und als idealer Ort der Begegnung Gottes mit seinem Volk. Diese verschiedenen Funktionen, die dem Tempel zuwachsen, zeigen an, dass auch für die heidenchristlichen Leserinnen und Leser des lukanischen Werkes der jüdische Tempel in Jerusalem ein wesentliches Element der Konstitution ihrer Identität bildet. 2000, 412 Seiten, kart., 102,– DM. ISBN 3-402-04784-5.

Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 36



Barbara Fuß

»Dies ist die Zeit, von der geschrieben ist ...«

Die expliziten Zitate aus dem Buch Hosea in den Handschriften von Qumran und im Neuen Testament

Die Verwendung biblischer Schriften bei der Abfassung eigener Literatur ist eine Gemeinsamkeit aller Gruppierungen des Judentums zur Zeit des Zweiten Tempels. Am Beispiel der expliziten Zitate aus dem Buch Hosea führt die Autorin detailliert vor, wie sich die Schriftverwendung der qumranischen Autoren und diejenige des Paulus und des Matthäus-Evangelisten bei aller Übereinstimmung in der formalen Vorgehensweise in der inhaltlichen Anwendung grundsätzlich voneinander unterscheiden. 2000, 311 Seiten, kart., ca. 88,– DM. ISBN 3-402-04785-3.

Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 37

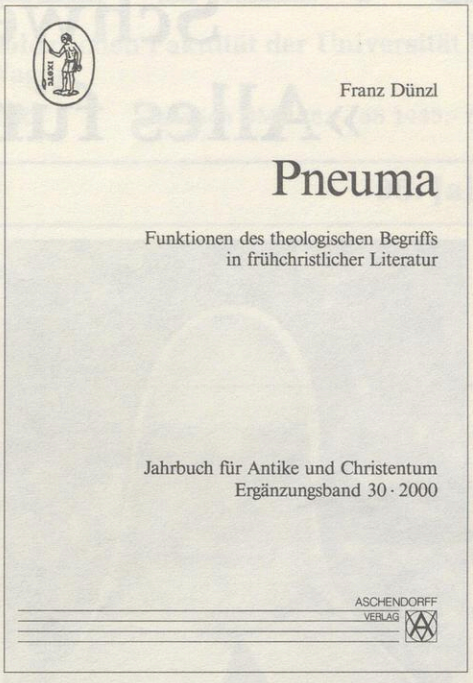
Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch jede Buchhandlung
Besuchen Sie uns im Internet:
http://www.aschendorff.de/buch

ASCHENDORFF
VERLAG

Fanz Dünzl

Pneuma

Funktionen des theologischen Begriffs in frühchristlicher Literatur



Ausgangspunkt der vorliegenden Studie ist die Beobachtung, dass der theologische Begriff Heiliger Geist (griech.: Pneuma; latein.: spiritus) in den Schriften des frühen Christentums bis hin zu Origenes († 254 n. Chr.) kaum reflektiert und diskutiert, sondern aus biblischer und teils auch aus philosophischer Tradition übernommen und in verschiedenen Funktionen und unterschiedlicher Bedeutung für die theologische Arbeit genutzt wird. Aus dieser Erkenntnis ergeben sich der methodische Ansatz und die Gliederung der Arbeit: Im Blickfeld der Untersuchung steht nicht das Pneumaverständnis einzelner Autoren der Alten Kirche, gefragt wird vielmehr nach den Typen frühchristlicher Pneuma-Theologie, die sich durch den Einsatz des Begriffs in bestimmten thematischen Kontexten mit je eigener Funktion aufweisen lassen (so z.B. im Kontext der Christologie, der entstehenden Trinitätstheologie, der theologischen Anthropologie oder im Zusammenhang der Autorisierung der Hl. Schrift).
Im Ergebnis zeigt die Studie, dass in dem behandelten Zeitraum (ca. 100-235 n.Chr.) von christlicher Pneumatologie im strengen Sinn nicht die Rede sein kann, da die eigentliche Reflexion des Themas erst mit Origenes einsetzt (Kap.1 und 9). Sehr wohl aber lassen sich – trotz der Vielfalt und Divergenz der Aussagen – die thematischen und intentionalen Linien der frühchristlichen Rede vom Pneuma nachzeichnen (Kap. 2-8) und zu einem Profil altkirchlicher Pneuma-Theologie vereinen (Kap. 10).

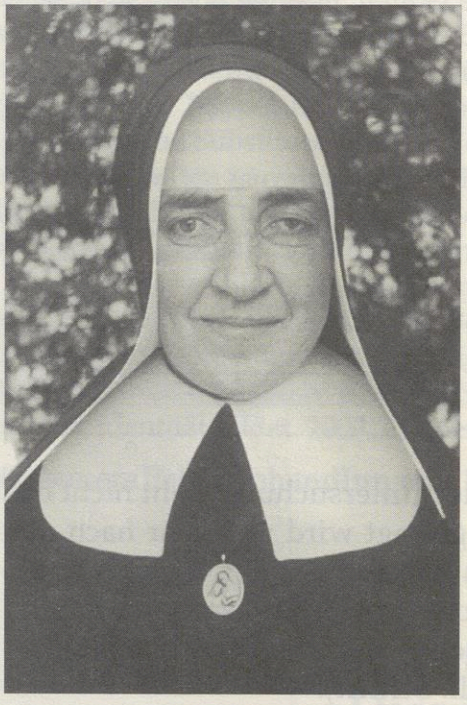
2000, 451 Seiten, gebunden,
ca. 148,– DM / 1.080,– öS / 131,50 sFr
ISBN 3-402-08114-8

Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 30

Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch jede Buchhandlung
Besuchen Sie uns im Internet:
http://www.aschendorff.de/buch

ASCHENDORFF
VERLAG

Schwester Euthymia
»Alles für den großen Gott«



Zur bevorstehenden Seligsprechung informiert dieser reichhaltige Sammelband über: Biographie der Schwester Euthymia – Erinnerungen von Verwandten und Zeitzeugen – Beter und Gebetserhörungen – Spirituelle und psychologische Deutungen – Seligsprechungsprozess – Orden der Clemensschwestern – Heilige und Selige des Bistums Münster. Mit einem Geleitwort von Bischof Reinhard Lettmann.

184 Seiten, 40 Abbildungen, kartoniert,
DM 19,80 / öS 145,– / sFr 19,–
ISBN 3-402-05366-7

Die Verfasser

Michael Bangert
Dr. theol., Pfarrer in Gimbte, Diözesanpräses der kfd in Münster

Paul Deselaers
Dr. theol., Spiritual am Bischöflichen Priesterseminar in Münster

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz
Dr. phil. habil., Dr. theol. h.c., Professorin für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft an der TU Dresden

Sr. M. Pacis Helleberg
Generaloberin der Clemensschwestern, Münster

Martin Hülskamp
Lic. theol., Lic. jur. can., Msgr., Domkapitular, Offizial des Bistums Münster, Vizepostulator im Seligsprechungsverfahren

Johannes Loy
Ressortleiter Feuilleton »Westfälische Nachrichten«, Münster

Stefanie Meier
Dipl. theol., Redakteurin »Westfälische Nachrichten«, Münster

Elke Seul
Buchautorin, Redakteurin »Westfälische Nachrichten«, Münster

Verlag Aschendorff – 48135 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

ASCHENDORFF
VERLAG

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 **2000** **96. Jahrgang**

Reinhard Hoeps: Gebirgslandschaft mit Bilderstreit. Braucht die Theologie die Kunst? . . . . . Sp. 355

Bilderverbot. Bd 2, hg. v. Michael J. Rainer / Hans-Gerd Janssen (Wolfgang Beinert)

Allgemeines 367

Edith-Stein-Jahrbuch. Jahreszeitschrift für Philosophie, Theologie, Pädagogik, andere Wissenschaften, Literatur und Kunst. Bd 5: Das Christentum. Zweiter Teil, hg. i. A. des Teresianischen Karmel (Susanne Sandherr)

Hoff, Johannes: Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida (Joachim Valentin)

Wallich, Matthias: Autopoiesis und Pistis. Zur theologischen Relevanz der Dialogtheorien des Radikalen Konstruktivismus (Bernhard Fresacher)

Exegese des AT 378

Rüterswörden, Udo: Dominium terrae. Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung (Ute Neumann-Gorsolke)

Oswald, Wolfgang: Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und ihrem historischen Hintergrund (Christoph Dohmen)

Rabe, Norbert: Vom Gerücht zum Gericht. Revidierte Text- und Literarkritik der Kundschaftererzählung Numeri 13.14 als Neuansatz in der Pentateuchforschung (Christian Frevel)

Braulik, Georg: Studien zum Buch Deuteronomium (Emanuel Bouzon)

Zenger, Erich: Die Nacht wird leuchten wie der Tag. Psalmenauslegungen (Otto Kaiser)

Kunz, Andreas: Ablehnung des Krieges. Untersuchungen zu Sacharja 9 und 10 (Harald Schweizer)

Bibelwissenschaft / Exegese des NT 395

Bibeldidaktik in der Postmoderne. Klaus Wegenast zum 70. Geburtstag, hg. v. Godwin Lämmermann u. a. (Detlev Dormeyer)

Kügler, Joachim: Der andere König. Religionsgeschichtliche Perspektiven auf die Christologie des Johannesevangeliums (Klaus Scholtissek)

Patrologie 398

Fürst, Alfons: Augustins Briefwechsel mit Hieronymus (Christof Müller)

Kirchengeschichte 399

Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefele (1809–1893), hg. v. Hubert Wolf (Manfred Weitlauff)

Religionsphilosophie 401

Religionsphilosophie. Europäische Denker zwischen philosophischer Theologie und Religionskritik, hg. v. Thomas Brose (Johanna Rahner)

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte . . 405

McGinn, Bernard: Die Mystik im Abendland. Bd 3: Blüte. Männer und Frauen der neuen Mystik (1200–1350) (Josef Sudbrack)

Schulz, Michael: Karl Rahner begegnen (Karl-Heinz Menke)

Chenu, Marie-Dominique. Moyen-Âge et Modernité. Colloque organisé par le Département de la recherche de l'Institut catholique de Paris et le Centre d'etudes du Saulchoir à Paris, le 28 et 29 octobre 1995 sous la présidence de Joseph Doré et Jaques Fantino (Marianne Heimbach-Steins)

Dogmatik / Ökumenische Theologie 409

Peter, Benedikt: Der Streit um das kirchliche Amt. Die theologischen Positionen der Gegner Martin Luthers (Friederike Nüssel)

Slenczka, Notger: Selbstkonstitution und Gotteserfahrung. W. Elerts Deutung der neuzeitlichen Subjektivität im Kontext der Erlanger Theologie. Studien zur Erlanger Theologie II (Gunther Wenz)

Liturgiewissenschaft 413

Forneck, Torsten-Christian: Die Feier der Dedicatio ecclesiae im Römischen Ritus. Die Feier der Dedication einer Kirche nach dem deutschen Pontifikale und dem Messbuch vor dem Hintergrund ihrer Geschichte und im Vergleich zum Ordo dedicationis ecclesiae und zu einigen ausgewählten landessprachlichen Dedikationsordines (Reiner Kaczynski)

Raum als Zeichen. Wahrnehmung und Erkenntnis von Räumlichkeit, hg. v. Thomas Nisslmüller / Rainer Volp – Raumerfahrungen. Raum und Transzendenz. Beiträge zum Gespräch zwischen Theologie, Philosophie und Architektur, hg. v. Dirk Ansorge / Christoph Ingenhoven / Jürgen Overdiek (Klemens Richter)

Kirchenrecht 416

Der Rechtsbegriff im Kirchenrecht. Zur Abgrenzung von Recht und Moral in der deutschsprachigen Kirchenrechtswissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts, hg. v. Ludger Müller (Klaus Lüdicke)

Christliche Sozialwissenschaften 417

Kreuzer, Thomas: Kontexte des Selbst. Eine theologische Rekonstruktion der hermeneutischen Anthropologie Charles Taylors (Axel Heinrich)

Bounds, Elizabeth M.: Coming together, coming apart. Religion, community and modernity (Edmund Arens)

Lob-Hüdepohl, Andreas: Solidarität am Standort Deutschland (Michael Schramm)

Religionswissenschaft 421

Baudler, Georg: Die Befreiung von einem Gott der Gewalt. Erlösung in der Religionsgeschichte von Judentum, Christentum und Islam (Gerd Neuhaus)

Riedl, Gerda: Modell Assisi. Christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext (Horst Bürkle)

de Silva, Lynn A.: Mit Buddha und Christus auf dem Weg (Hans Waldenfels)

Heilserwartung und Terror. Politische Religionen des 20. Jahrhunderts, hg. v. Hermann Lübbe (Jürgen Manemann)

Gutmann, Hans-Martin: Die tödlichen Spiele der Erwachsenen. Moderne Opfermythen in Religion, Politik und Kultur (Georg Baudler)

Philosophie 431

Wieland, Georg: Zwischen Natur und Vernunft. Alberts des Großen Begriff vom Menschen (Klaus Müller)

Pöggeler, Otto: Heidegger in seiner Zeit (Frank Schlegel)

L'homme machine? Anthropologie im Umbruch. Ein interdisziplinäres Symposion, hg. v. Harald Schwaetzer / Henrieke Stahl-Schwaetzer (Walter Andreas Euler)

Philosophie in synthetischer Absicht / Synthesis in Mind, hg. v. Marcelo Stamm (Jörg Splett)

Das besondere Buch 435

Rationalitätstypen, hg. v. Karen Gloy (Harald Wagner)

Kurzrezensionen 437

Theologische Literatur – Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften 437

BS: Theol A 425
Theol A 010
ZID

Gebirgslandschaft mit Bilderstreit. Braucht die Theologie die Kunst?

von Reinhard Hoeps, Münster

I Vom Bild zur Kunstreligion

Im Jahre 1809 kam es im Schloß des Grafen Franz Anton von Thun-Hohenstein im böhmischen Tetschen zu einer religionsgeschichtlich denkwürdigen Begegnung zweier Bilder. Im ehelichen Schlafzimmer fand Caspar David Friedrichs (1774–1840) kurz zuvor fertiggestelltes *Kreuz im Gebirge* (Abb. 1) seinen Platz neben einem Stich der *Sixtinischen Madonna* in das gräfliche Schlafzimmer geführt hat. Das Bild gelangte zu seiner bis heute andauernden Berühmtheit erst 1754, als es von seiner ursprünglichen Aufgabe einer Altartafel in Piacenza entbunden und durch König August III. von Sachsen für die Dresdener Gemäldesammlungen erworben wurde. Hier entwickelte es sich in kurzer Zeit zum künstlerischen Leitbild und zum Kristallisationspunkt romantischer Religiosität.[2] Raphaels Madonna galt als Inbegriff von Keuschheit und Reinheit als Idealen einer in der Kunst gipfelnden Religion, ihr Vf. – im Mythos jünglingshafter Reinheit des Geistes – als Hoherpriester ihres Kultes. Heinrich Wackenroders Programmschrift dieser Kunstreligion, seine *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders* (1797) werden eröffnet mit der Bewunderung von Raphaels Marienvision als Methode der Bildfindung;[3] im zweiten Bd des *Athenäum* widmet August Wilhelm Schlegel in den Gesprächen über *Die Gemählde* der *Sixtinischen Madonna* ausführlich höchstes Lob wegen der Intensität ihres religiösen Gefühls:

> Doch endlich kam Sankt Raphael,
> In seinen Augen glänzten hell
> Die himmlischen Gestalten.
> Herabgesandt von sel'gen Höhn,
> Hatt' er die Hehre selbst gesehn
> An Gottes Throne walten.



Abb. 1: Caspar David Friedrich, Das Kreuz im Gebirge (1808), Dresden, Staatliche Kunstsammlungen, Gemäldegalerie

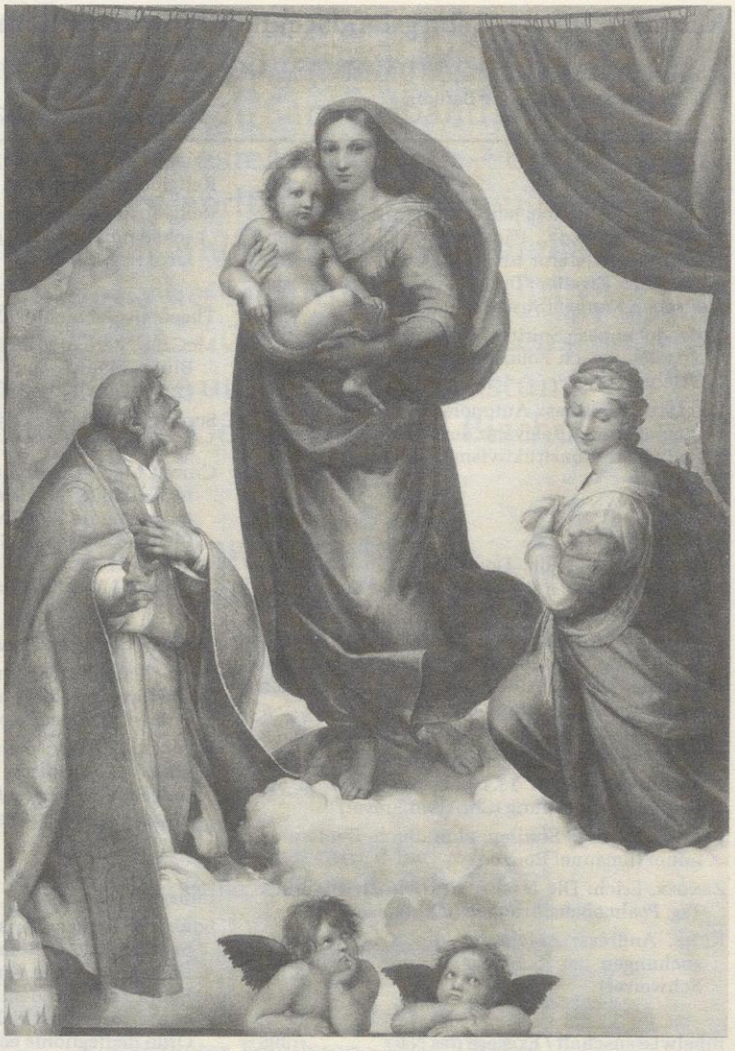


Abb. 2: Raphael Santi, Sixtinische Madonna (1512/13), Dresden, Staatliche Kunstsammlungen, Gemäldegalerie

Bung und Fertigkeit; das Verdienst liegt beim Künstler, sein Bild ist ein Kunstwerk.

Doch dieser auch in veränderten religiösen Vorstellungshorizonten begründete Epochenwechsel war vermutlich nicht die Ursache, die einen Stich der *Sixtinischen Madonna* in das gräfliche Schlafzimmer geführt hat. Das Bild gelangte zu seiner bis heute andauernden Berühmtheit erst 1754, als es von seiner ursprünglichen Aufgabe einer Altartafel in Piacenza entbunden und

Stich der *Sixtinischen Madonna* (Abb. 2), die Raphael (1483–1520) fast genau drei Jh.e zuvor (1512/13) gemalt hatte.

Raphaels Madonna gehört sowohl in ihrer Epoche als v. a. auch durch die Form ihrer Darstellung einem Bildtyp an, mit dem – folgt man Hans Belting – die *Kunst* den Platz einnimmt, den bis dahin das *Bild* innehatte:[1] Zwei Vorhänge geben den Blick frei auf eine Mariengestalt mit dem Kind in den Armen, auf Wolken stehend und flankiert von dem in Anbetung niederknienden hl. Sixtus und der hl. Barbara. Einerseits nimmt Raphael im Sujet der Madonna mit dem Kind das Motiv der Marienikone auf (Abb. 3). Während aber dort die Gegenwart Mariens in ihrer Erscheinung den Gehalt des Bildes ausmacht, schaut der Betrachter hier die Vision eines Künstlers, dessen Aufmerksamkeit und Vorstellungskraft der Erscheinung den ihr angemessenen Ausdruck verleihen. Das Künstlersubjekt, dessen Spuren die Ikone so weit wie möglich zu tilgen suchte, wird für den Betrachter zur Bedingung der Anschauung. Die Erscheinung wird sichtbar in der Idee des Malers. Die Ikone hatte sich dagegen v. a. als nicht von Menschenhand gefertigtes Bildnis (acheiropoieton) zu legitimieren versucht, um der atl.en Bildpolemik (Jes 40; Weish 13 u. a.) und ihrer Verhöhnung der stets unbeholfenen menschlichen Machwerke ohne jede Befähigung zur Gegenwart Gottes zu entgehen. Die *Sixtinische Madonna* verdankt sich umgekehrt gerade einer besonderen Bega-

[1] Vgl. **Belting,** Hans: **Bild und Kult.** Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst. – München: C. H. Beck 1993. 700 S., kt DM 78,00 ISBN: 3–406–37768–8.

[2] Vgl. ebd., 533–538; Jörg Traeger, Renaissance und Religion. Die Kunst des Glaubens im Zeitalter Raphaels, München 1997, 26–34.

[3] Wilhelm Heinrich Wackenroder / Ludwig Tieck, Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders, Stuttgart 1979, 7–11.

Der stellt ihr Bildniß, groß und klar,
Mit seinem keuschen Pinsel dar,
Vollendet, ohne Mängel.
Zufrieden, als er das gethan,
Schwang er sich wieder Himmel an,
ein jugendlicher Engel.[4]



Abb. 3: Salus Populi Romani (6.Jh.), Rom, S. Maria Maggiore

Diese Kunstreligion hat eine bestimmte konfessionelle Ausrichtung. Die Künstler und Literaten, die sich ihr anschließen, verstehen sich als katholisch. Deshalb reisen sie aus dem Norden in das gelobte Land Italien, was für viele auch die Abkehr von ihrer eigenen protestantischen Herkunft bedeutet. Die Sehnsucht nach der Reinheit des Geistes baut auf Anschauungen von sinnlicher Evidenz, die durch eine Religion des spröden Wortes und des bloßen Hörens verstellt worden schienen.

Gleichwohl faßt die religions- und kulturgeschichtliche Situation um 1800 den Gegensatz der Konfessionen nicht in die Opposition von Wort und Bild, vielmehr sind aus dem Protestantismus dieser Zeit eigene bildliche und bildtheologische Vorstellungen hervorgegangen. Für sie steht exemplarisch Caspar David Friedrichs 1808 vollendetes *Kreuz im Gebirge* ein, das der Graf von Thun-Hohenstein auf Anregung seiner jung vermählten Gattin zunächst als Altarbild für die Schloßkapelle in Tetschen vorgesehen hatte, bevor es dann schließlich aus nicht ganz geklärten Gründen im Schlafzimmer des Schlosses mit Raphaels *Sixtinischer Madonna* zusammentraf. Diese Irritation bei der Findung des Aufstellungsortes markiert eine epochale religionsgeschichtliche Zäsur, die sich in diesem Bildwerk offenbart: Das Kreuz Jesu Christi wird in der Form seiner Entzogenheit präsentiert. Der Gekreuzigte ist dem Betrachter abgewandt, das Kreuz selbst ein Gipfelkreuz im Szenarium einer Gebirgslandschaft mit einem Corpus aus Bronze. Der Kontrast der Malerei zu ihrem Rahmen, der das Vokabular des konventionellen Altarretabels aufnimmt, fällt ins Auge. Friedrich zielt nicht so sehr auf eine Darstellung des Kreuzesgeschehens, sondern auf deren reflexe Vermittlung: Es ist die Darstellung einer Darstellung, und sie steht unter dem Eindruck zunehmender Entfernung und verlorener Unmittelbarkeit.

Die theologische Brisanz dieses Bildes ist schon zur Zeit seiner Entstehung verspürt worden. Das Entschwinden der Kultbildikonographie in die Profanität und Unbestimmtheit der Landschaft stellt nicht nur die Rolle des Bildes im Christentum, sondern mehr noch umgekehrt die bildliche Valenz christlicher Bekenntnisaussagen in Frage. Dem Vorwurf des Kunstkritikers Friedrich Wilhelm Basilius von Ramdohr, es sei „eine wahre Anmaßung, wenn die Landschaftsmalerei sich in die Kirchen schleichen und auf Altäre kriechen will“[5], begegnet Friedrich mit einer an johanneischer Christologie orientierten Interpretation seines Bildes: „Jesus Christus, an das Kreuz geheftet, ist hier der sinkenden Sonne zugekehrt, als das Bild des ewigen allgelebenden Vaters“.[6] Die Abwendung des Gekreuzigten vom Betrachter wird als *Hinübergehen zum Vater* (Joh 16,5) gedeutet; im Lichtreflex der Sonne auf dem bronzenen Corpus wird der Kreuzestod zur Verherrlichung durch den Vater (Joh 17,1). Doch angesichts der Anmutung des Bildes erscheint die Verherrlichung am Kreuz wie ein nachgeschobenes theologisches Argument, das die starke Emotion, die das Bild erweckt, nachträglich in den Koordinaten verbürgter Theologie zu fixieren sucht. Friedrichs Verteidigung zieht die theologisch anerkannten Register für eine öffentliche Legitimation, während seine Religiosität in Wirklichkeit allein noch in der Intensität des Gefühls ihrer selbst gewiß ist. Schleiermachers *Reden über die Religion* werden im Hintergrund der Malerei von Caspar David Friedrich vermutet.[7]

Zwei religiöse Welten prallen im gräflichen Schlafzimmer aufeinander. Mit dem Rückgriff auf Raphael wird das klassische Ideal einer mit dem Christentum versöhnten Kunst beschworen. Von hier aus wird für die überlieferten Bekenntnisaussagen, für die biblischen Erzählungen und ihre Protagonisten nach anrührendem visuellen Ausdruck gesucht in der Hoffnung, dem christlichen Überlieferungszusammenhang seine durch aufgeklärte Kritik stark angegriffene Plausibilität durch Kunst zurückgeben zu können, wenn man den Abbau von barocker Ausschmückung und Emphase als Reinigung und als Rückbesinnung auf eine naiv-ursprüngliche Innigkeit versteht. Bei Caspar David Friedrich hingegen ist der Betrachter Zeuge der Auflösung christlicher Erzähltraditionen. Menschenleere und Ruinen prägen seine Landschaften; die Abwendung des Gekreuzigten bezeugt den Evidenzverlust, der das Repertoire christlicher Darstellungsthemen bis in sein Zentrum befallen hat. Religiöse Empfindung läßt sich nur noch in einem von der Geschichte entvölkerten, leeren und verlassenen Raum verspüren. Im Zusammenbruch des überlieferten ikonographischen Kosmos liegt der Ursprung einer unmittelbaren und überwältigenden Religiosität des Gefühls. Der Begriff der *Kunstreligion* enthält seitdem – wenn er überhaupt noch anzuwenden ist – einen religionskritischen Akzent: Die Kunst ist von größerer religiöser Intensität und Reflexivität als die Religion selbst.

II Transzendenz und Konkurrenz

Bei den Anfängen der Kunstentwicklungen des 19. und 20. Jh.s haben religionsgeschichtliche und theologische Motive eine maßgebliche Rolle gespielt. Sie sind zu bedenken, will man den Weg europäischer und nordamerikanischer Kunst in die Moderne angemessen verstehen. Aus kunsthistorischer Sicht haben sich aus der Ausgangskonstellation um 1800 die weitreichendsten Perspektiven schließlich aus einer durch den Namen Caspar David Friedrichs markierten Linie ergeben. Von ihr aus sind die für die künstlerische Moderne wesentlichen Tendenzen der Abstraktion und der Konkretion gedeutet wor-

[4] Die Gemählde, in: August Wilhelm / Friedrich Schlegel (Hg.), Athenäum, Bd II/1 (1799), 39–151, hier: 150f (Reprint hg. v. Bernhard Sorg, Dortmund 1989, Teil I, 526f).

[5] Friedrich Wilhelm Basilius von Ramdohr, Über ein zum Altarblatte bestimmtes Landschaftsgemälde von Herrn Friedrich in Dresden, und über Landschaftsmalerei, Allegorie und Mystizismus überhaupt (1809), in: Sigrid Hinz (Hg.), Caspar David Friedrich in Briefen und Bekenntnissen, Berlin 1984, 138–156, hier: 154.

[6] Ebd., 137. Zum Bild und zum Streit um seine Deutung vgl. Reinhard Hoeps, Das Gefühl des Erhabenen und die Herrlichkeit Gottes, Würzburg 1989, 106–117; Alex Stock, Gesicht – bekannt und fremd. Neue Wege zu Christus durch Bilder des 19. Und 20. Jahrhunderts, München 1990, 53–70; Hilmar Frank, Der Ramdohrstreit. Caspar David Friedrichs „Kreuz im Gebirge“, in: Karl Möseneder (Hg.), Streit um Bilder – Von Byzanz bis Duchamp, Berlin 1997, 141–160.

[7] Vgl. Rainer Volp, Transzendenz als Prüfstein. Die theologischen Perspektiven von C. D. Friedrich und Ph. O. Runge, in: Kunst und Kirche Jg. 1978, 71–76; William A. Dyrness, The Aesthetic Expression of Schleiermacher's Romantic Faith, in: Christian Scholar's Review 14 (1985), 335–346.

den.[8] Ob damit aber auch dessen religiöse Intentionen weitergeführt wurden, scheint eher fraglich.

Im Rückblick stellt sich Friedrichs Versuch, das Verschwinden christlicher Ikonographie noch einmal christologisch zu begründen, als eine der letzten Anstrengungen dar, die künstlerische Entwicklung zu Ausdrucksformen des Ungegenständlichen mit Hilfe des klassischen theologischen Instrumentariums in den christlichen Traditionszusammenhang zu integrieren. Gerade der Verzicht auf die Darstellung christlicher Themen wie dann auf jede gegenständliche Referenz wurde zum Ausgangspunkt des künstlerischen Kampfes um Autonomie, nach der die Werke jegliche Illustrations- und Repräsentationsverpflichtungen von sich weisen, um sich statt dessen auf die systematische Entwicklung der spezifisch bildlichen Ausdrucks- und Erkenntnismöglichkeiten zu konzentrieren. Zwar werden auch manchen gegenstandsfreien Werken religiöse Ambitionen nachgesagt, doch lassen sie kaum eine bestimmte religiöse oder gar kirchliche Bindung erkennen. Die Vorstellung von Religion bleibt vage oder sie konkretisiert sich in individuellen Imaginationen, die sich ganz auf die einzelne Künstlerpersönlichkeit beschränken, ohne Affinitäten zu bestehenden Religionen zu entwickeln.

Unter den verschiedenen Schwierigkeiten, die sich für die Theologie angesichts unterschiedlicher Richtungen moderner Kunst ergaben, gehört das Problem der Nichtgegenständlichkeit und der Autonomie vermutlich zu den grundsätzlichsten, fehlt es doch an der Eindeutigkeit einer Ikonographie, die den christlichen Deutungshorizont verläßlich anzuzeigen vermag. Die Rückbindung an Texte und Erzählungen, die hier vermißt wird, ist dabei lediglich ein Indiz für die grundsätzliche Prävalenz des Wortes gegenüber dem Bild, die das abendländische Christentum prägt. Die Reserve der Theologen gegenüber Künstlern und Kunstwerken hat ihre Gründe[9] – und diese konvergieren gar mit den künstlerischen Intentionen, die prinzipiell auf die Entwicklung von Ausdrucks- und Erfahrungsmöglichkeiten jenseits des Wortes und der begrifflichen Fixierung ausgerichtet sind. Können Werke solcher Art noch von genuinem theologischen Interesse sein oder bilden sie lediglich ein Feld im Bereich der Gegenwartskultur, zu dem in Beziehung zu treten sich die Theologie um der Zeitgenossenschaft willen allenfalls genötigt sieht? Dann aber ist auch umgekehrt zu fragen: Kann den Werken ein theologisches Interesse überhaupt noch zugemutet werden?

Gegenwärtig erfährt die Kunst, zumal die moderne, in der Theologie vergleichsweise geringe Aufmerksamkeit. Entweder werden die Werke als Manifestationen bestimmter Ideen aufgefaßt oder sie repräsentieren das *Ästhetische*, weshalb man in beiden Fällen an die Philosophie verwiesen wird. Unter den Kategorien von *schön* und *häßlich* scheinen sich die Kunstwerke auf einem Feld der *Zweckfreiheit* und des *interesselosen Wohlgefallens* zu bewegen, das mit dem theologischer Erkenntnis- und Handlungsinteressen keine Berührungspunkte hat.[10] Zumal der in der Moderne verschärft vorgetragene Anspruch künstlerischer Autonomie hat ein verbreitetes theologisches Desinteresse legitimieren können. Nur wenige hielten es für ihre Aufgabe, zeitgenössische Tendenzen der Kunst aus theologischer Perspektive kritisch – in Befürwortung wie in Ablehnung – zu begleiten.[11] Wo die Kunst aber solche Aufmerksamkeit fand, wurde schließlich größerer Aufwand auf Erörterungen verwendet, die das Verhältnis zwischen der Kunst der Moderne und der Theologie in grundsätzlicher Weise klären sollten. Die wesentlichen theologischen Positionen des 20. Jh.s hierzu sind inzwischen aus unterschiedlichen Perspektiven in ihrer Argumentation und vor ihrem religionsgeschichtlichen Hintergrund charakterisiert worden.[12] In der Regel suchen sie nach fundamentalen Gemeinsamkeiten zwischen Kunst und Religion, die es wiederzubeleben gelte, nachdem sie seit der Epochenzäsur um 1800 und deren Folgen untergegangen waren.

[8] Vgl. Robert Rosenblum, Die moderne Malerei und die Tradition der Romantik. Von C. D. Friedrich zu Mark Rothko, München 1981.

[9] Vgl. Boespflug, François: Das Bild und die Stimme, in: **Wozu Bilder im Christentum?** Beiträge zur theologischen Kunsttheorie, hg. v. Alex Stock. – St. Ottilien: Eos 1990. XII, 292 S. (Pietas Liturgica, 6), geb. DM 58,00 ISBN: 3–88096–286–3; 161–173. Zum theologiegeschichtlichen Hintergrund vgl. **Lange,** Günter: **Bild und Wort.** Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts. – Paderborn: F. Schöningh ^{2}1999. 279 S. (Ikon Bild + Theologie), kt DM 68,00 ISBN: 3–506–73783-X.

[10] Über die Möglichkeiten und Bedingungen einer *theologischen Ästhetik* (oder auch einer *ästhetischen Theologie*), die lange einzig durch das monumentale Werk Hans Urs von Balthasars vertreten war, sind die Debatten in jüngster Zeit wieder aufgenommen worden.

[11] Vgl. die kritische Zusammenstellung bei Alex Stock, Zwischen Tempel und Museum. Theologische Kunstkritik – Positionen der Moderne, Paderborn 1991.

[12] Vgl. ebd. Dazu auch die perspektivenreich systematisierte Darstellung bei Johannes Rauchenberger, Kunst – Raum theologischer Erkenntnis, Paderborn 1999; siehe auch: Inken Mädler, Direktiven – Perspektiven. Die Kunst der Moderne im Horizont theologischer Bestimmungen, in: Wolfgang Erich Müller / Jürgen Heumann (Hg.), Kunst-Positionen. Kunst als Thema evangelischer und katholischer Theologie, Stuttgart 1998, 18–34.

Das in jüngster Zeit vermutlich produktivste dieser Modelle entdeckt diese Verwandtschaft über alle Gräben hinweg in einer beide in ihrem Urgrund bewegenden Suche nach *Transzendenz*.[13] Auch ohne präzise Definition und Klärung des theoretischen Hintergrundes soll dieser Begriff religiöse Suchbewegungen in der Kunst der Moderne kennzeichnen, selbst wo diese sich längst aus konfessionellen und institutionellen Bindungen verabschiedet und die jeweiligen ikonographischen und symbolischen Programme aufgegeben haben. Im Werk zahlreicher Künstler der Moderne werden spirituelle Züge aufgedeckt, die sich mit Positionen aus der Geschichte der Religionen in Kontakt bringen lassen. In den Werken spürt man religiösen Grundhaltungen und -erfahrungen nach, von denen aus sich manche Ausdrucksform institutionalisierter Religion kritisch betrachten läßt, die aber v. a. die grundständige, wenn auch verschüttete Übereinstimmung zwischen Kunst und Religion erweisen sollen.

Das Modell der *Transzendenz* insistiert auf der Vielfalt der Formen und Motive, das Offensichtliche zu überschreiten, um den Werken in ihrem Kunstcharakter und v. a. in ihrem Anspruch auf Autonomie gerecht zu werden. Ihres theologischen Potentials ansichtig zu werden, erfordert schließlich eine erhebliche Ausweitung des Religionsbegriffs weit über die Spezifika einer bestimmten Religion, etwa des Christentums, hinaus. Überhaupt sind für diese Demonstrationen des Zusammenhanges von Kunst und Religion weniger religionsphilosophische, theologische und kunsttheoretische Argumentationen entscheidend. Ihre Stärke liegt darin, vorrangig die Evidenz der Werke selbst zur Sprache zu bringen, wie Wieland Schmied es in zwei bahnbrechenden Berliner Katholikentagsausstellungen 1980 und 1990 gezeigt hat.[14] Die besondere Produktivität des *Transzendenz*-Modells liegt in dieser Präsentation maßgeblicher Bildwerke und Kunstströmungen der Moderne für ein vom christlichen Bekenntnis und seiner Geschichte geprägtes Publikum.

Wieland Schmied ging es darum, die Auseinandersetzung des Christentums mit moderner und Gegenwartskunst als notwendig zu erweisen. Der Autonomieanspruch entzieht nämlich die Werke nur deshalb der religiösen Verwendung, um sie in grundsätzlicher Weise als eigenständige Gestalt religiöser Reflexion den etablierten theologischen Erkenntnistraditionen gegenüberzustellen, denen mittels dieser Konfrontation neues Leben eingehaucht werden soll. Schmieds Bilanz zehnjähriger Diskussionsbemühungen im Katalog zur Ausstellung *GegenwartEwigkeit* von 1990 fällt allerdings enttäuschend aus: Interesseloses Wohlgefallen, ja Ignoranz, dominiert auf kirchlicher Seite weiterhin. „Wer über Kunst und Kirche spricht, der gerät in die Gefahr, Wünsche für Realität, Ausnahmen für die Regel zu nehmen und eine vertrauensvolle Partnerschaft für möglich zu halten, für die tatsächlich alle Voraussetzungen fehlen. Und die vielleicht, will man nicht in Illusionen verharren, gar nicht mehr wünschenswert ist."[15]

Inzwischen breiten sich Ausstellungen zeitgenössischer Kunst in Kirchenräumen zwar so vehement aus, daß man sich ihnen kaum noch irgendwo entziehen kann, doch auch durch die oft spektakulären Inszenierungen scheint das Bewußtsein für die Notwendigkeit einer gründlichen Auseinandersetzung zwischen Kunst und Religion nicht wirklich nachhaltig geschärft zu werden.

Die Ursachen für dieses Scheitern mögen vielfältig sein. Sie reichen von gravierenden kunstgeschichtlichen und -theoretischen Defiziten in Aus- und Fortbildung jener Theologen und Kirchenvertreter, die solche Ausstellungen zu verantworten haben,[16] bis zur Situation der Gegenwartskunst, die mehr und mehr das Pathos der Avantgarde ablegt, das vor zwanzig Jahren vielleicht noch in den Vergleich mit religiöser Emphase gerückt werden konnte. Aber auch das Konzept von *Transzendenz* und *Spiritualität* selbst leistet seinen Beitrag zu diesem aufwendigen, aber wenig produktiven Nebeneinander. Es tendiert dahin, die dringlich angemahnten Kontroversen nicht zu provozieren, sondern eher bereits im Vorhinein zu entschärfen.

Das Bewußtsein tiefgründiger Verwandtschaft zwischen Kunst und Religion beruhigt über die offensichtlichen Divergenzen durch einen alles überspannenden Horizont. Es sind dagegen spezifische und uneingeholte Gegensätze und Widersprüche, die zu einer theologischen Auseinandersetzung überhaupt erst herausfordern, weil in ihnen Positionen und Verfahren der Theologie selbst in Frage gestellt

[13] Vgl. Günter Rombold, Der Streit um das Bild, Stuttgart 1988; ders., Ästhetik und Spiritualität, Stuttgart 1998. Dazu Stock, Zwischen Tempel und Museum (wie Anm. 11), 174–185.

[14] Zeichen des Glaubens – Geist der Avantgarde. Religiöse Tendenzen in der Kunst des 20. Jahrhunderts, Stuttgart 1980; GegenwartEwigkeit. Spuren des Transzendenten in der Kunst unserer Zeit, Stuttgart 1990.

[15] Wieland Schmied im Katalog GegenwartEwigkeit (wie Anm. 14), 21.

[16] Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Kunst und Kultur in der theologischen Aus- und Fortbildung (Arbeitshilfen Nr. 115), Bonn 1993.

sind. Von theologischem Interesse sind deshalb etwa religionskritische Ambitionen moderner Kunstwerke, die dezidiert über die Abweisung religiöser Ikonographie wie auch über religionssoziologische und moraltheologische Facetten einer Gesellschaftskritik hinausgehen.

Barnett Newman (1905 – 1970), dessen *Stations of the Cross* zum Inbegriff für die spirituelle Begabung avantgardistischer Malerei geworden sind (Abb. 4), knüpft die Konzeption der amerikanischen Kunst seiner Zeit immerhin an einen ästhetischen Typ von Offenbarung, der den christlichen ablösen will: „Instead of making *cathedrals* out of Christ, man or *life*, we are making them out of ourselves, out of our own feelings. The image we produce is the self-evident one of revelation, real and concrete, that can be understood by anyone who will look at it without the nostalgic glasses of history."[17] Die Malerei beansprucht nicht weniger, als eine gegenüber der jüdisch-christlichen Tradition eigenständige Offenbarung zu sein.

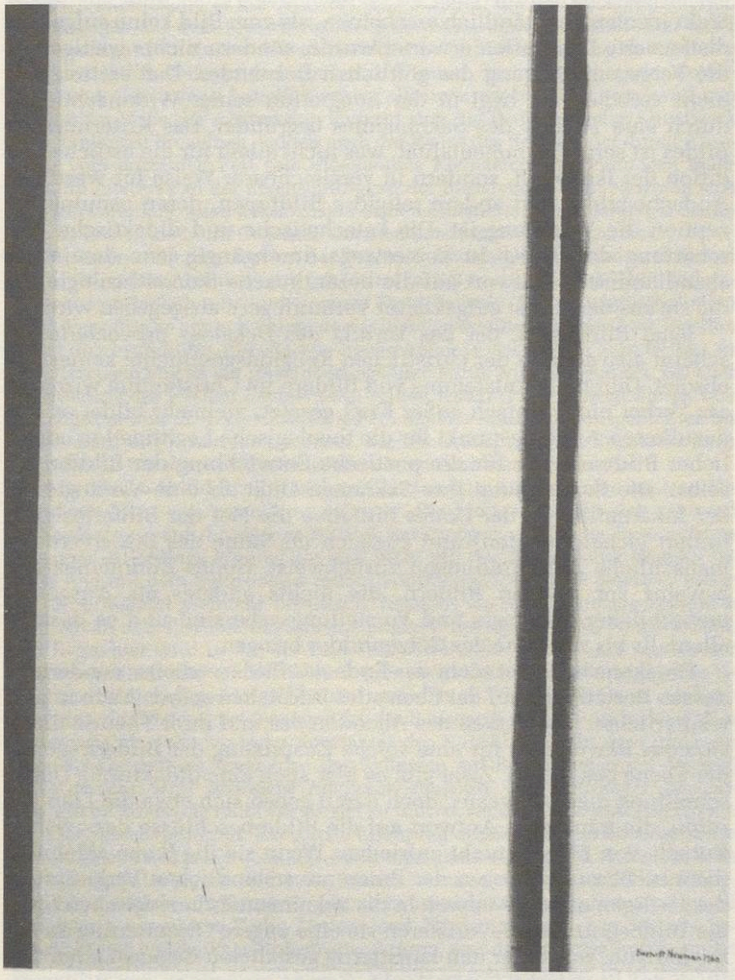


Abb. 4: Barnett Newman, Stations of the Cross: Fourth Station (1960), New York, Sammlung Annalee Newman

Leicht wird die theologische Brisanz dieses Anspruchs übersehen, weil er nicht auf den klassischen vernunft- und ideologiekritischen Modellen der Bestreitung aufbaut. Tatsächlich gründet er in einer zugespitzten Selbstreflexion der Malerei auf ihr genuines Ausdruckspotential. Newman argumentiert gegen künstlerische Formen der Abstraktion, die sich zwar aus der Verpflichtung auf den außerbildlichen Gegenstand lösen, aber gerade darin immer noch dem Schema der Repräsentation verhaftet bleiben. Zwar geben sie nichts mehr Bestimmtes aus dem Bestand der Wirklichkeit wieder, doch erliegen sie dem Spiel von Urbild und Abbild nur um so gründlicher, wenn sie statt dessen abstrakte, d.h. allgemeine, grundsätzliche Bedeutungen tragen wollen. Gerade die Forcierung der Abstraktion bestätigt mit Nachdruck das Ideal diskursiver Vernunft. Barnett Newman sieht die moderne Kunst Europas gerade kraft ihrer epochalen Errungenschaften in die Falle einer übergreifenden Logik des Bedeutens geraten, die letztlich das von ihr selbst propagierte Ziel künstlerischer Autonomie verfehlen muß.

[17] Barnett Newman, Selected Writings and Interviews, ed. by John Philip O'Neill, New York 1990, 173.

Dieser fatalen Entwicklung ist deshalb eine *Position der Bedeutungslosigkeit* (Ad Reinhardt) entgegenzusetzen, die jegliches Darstellen kategorisch ausschließt und das Bild systematisch zu einer Wirklichkeit eigener und unverwechselbarer Art entwickelt. Die Anschauung, die für die traditionelle Malerei auf Personen, Dinge und Ideen ausgerichtet war, gilt nun autonomen Erscheinungen, die aus den elementaren Artikulationen der Malerei selbst gewonnen sind.

Wenn Barnett Newman in diesem Zusammenhang von *Offenbarung* spricht, so kennzeichnet dieser Begriff den bildlichen Ursprungsort einer unverrechenbaren anschaulichen Erfahrung. Er wahrt den Sinn für die Unvorhersehbarkeit und nicht beherrschbare Eigengesetzlichkeit des Anzuschauenden; gleichzeitig zeichnet er die so fremde Erscheinung durch eine überwältigende Erfahrung gesteigerter Bedeutsamkeit aus, die – schon von Newman selbst – in der Tradition des Erhabenen gedeutet worden ist.[18]

Newmans Rekurs auf den Offenbarungsbegriff sichert das Bild als visuelle Realität von eigenständiger Art, die dem Betrachter selbst Gegenstand, nicht bloß Darstellung einer anschauenden Erfahrung wird. Es geht also um die begriffliche Profilierung einer kunsttheoretischen Position, nicht um die Bestreitung religiöser Bekenntnisse über Möglichkeit und Faktizität göttlicher Selbstmitteilung. Daß Newmans biographische Verwurzelung im Judentum einer solchen Konfrontation subjektiv entgegenstand, ist oft bemerkt worden. Doch ist damit allein die offenbarungskritische Spitze der programmatischen Aussagen Newmans und v.a. seiner Malerei noch nicht gebrochen. Die Offenbarungsvorstellung wird ja keineswegs als Vergleich oder metaphorisch in Anspruch genommen, sondern sie charakterisiert im wörtlichen Sinne den ontologischen wie erkenntnistheoretischen Status dieser Malerei. Die dezidierte Abgrenzung gegenüber religiöser, besonders auch christlicher Offenbarung trifft deshalb den Kern der bildlichen Ambition genau: Das besondere Potential solcher Malerei und ihre spezifische Ausdrucksweise zu verstehen, bedeutet, sie als eine eigene Form von Offenbarung zu realisieren. Diese ist grundsätzlich durch keinen Offenbarungsbegriff einer theologischen Tradition gedeckt.

Mag die Anknüpfung an solche Traditionen in der Kunsttheorie des 20. Jh.s indirekt noch von deren Fortleben und Erklärungsrelevanz zeugen, so bleibt diese religionsgeschichtliche Kontinuität eher formal, wird sie doch durch ein konkurrierendes Offenbarungsmodell bewerkstelligt: Eine Offenbarung in Bildern, *out of ourselves*, kann schwerlich in ein christliches Konzept von Offenbarung integriert werden, vielmehr nimmt sie, wo sie sich durchsetzt, dessen Stelle ein.

Aus der Versicherung grundsätzlicher Übereinstimmung zwischen christlicher Religiosität und Kunst der Moderne erwächst schließlich ein tiefgreifender Dissens durch ein Verhältnis gegenseitiger Konkurrenz. Es ist keineswegs ausgemacht, daß spirituelle und über die Welt des Sichtbaren hinausreichende Ambitionen der Kunst deren Autonomie letztlich noch in ein Einvernehmen mit überlieferten Religionen wenden. Zielen sie nicht eher darauf ab, diese zu ersetzen? Eine Konfrontation solcher Art fordert jene ernsthafte theologische Auseinandersetzung mit Kunstwerken, die sich sonst ohne Nachteile zu erübrigen scheint. Wo aus der innigen Verwandtschaft ein Übergriff wird, ist die Theologie herausgefordert. Verkündet eine solche Malerei nicht fremde Götter? Weckt sie nicht ein neues Bewußtsein für das biblische Bilderverbot?

III Gegenwart des Bilderverbotes

Zum Ausgangspunkt differenzierter Debatten zwischen Theologie und Kunst der Moderne[19] sind in den letzten Jahren ausgerechnet ikonoklastische Argumentationen seit dem Bilderverbot des ATs geworden.[20] Die Polemik gegen die Bilder, mehr noch die Warnung vor ihnen zeugt offensichtlich von einem höheren Bewußtsein für ihr Po-

[18] Vgl. Max Imdahl, Barnett Newman: Who's afraid of red, yellow, and blue III, Stuttgart 1971; Jean-François Lyotard, Der Augenblick, Newman (1983), in: ders., Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens, Berlin 1986, 7–23; ders., Das Erhabene und die Avantgarde, in: Kunstforum International 75 (1984), 121–128; Hoeps, Das Gefühl des Erhabenen und die Herrlichkeit Gottes (wie Anm. 6), 173–202.

[19] Für einen Überblick über neuere Beiträge hierzu vgl. etwa die Sbde: Walter Lesch (Hg.), Theologische und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst, Darmstadt 1994; Jahrbuch der Religionspädagogik 13 (1996): Kunst und Religion; Wolfgang Erich Müller / Jürgen Heumann (Hg.), Kunst-Positionen. Kunst als Thema gegenwärtiger evangelischer und katholischer Theologie, Stuttgart 1998; Jörg Herrmann u.a. (Hg.), Die Gegenwart der Kunst, Ästhetische und religiöse Erfahrung heute, München 1998.

[20] Vgl. Gottfried Boehm, Ikonoklastik und Transzendenz. Der historische Hintergrund, in: Wieland Schmied (Hg.), GegenwartEwigkeit (wie Anm. 14), 27–34; ders., Die Bilderfrage, in: ders. (Hg.), Was ist ein Bild?, München 1994, 325–343, bes. 328–332. Aus theologischer Perspektive: Reinhard Hoeps, Bild und Ikonoklasmus. Zur theologisch-kunsttheoretischen Bedeutung des Bilderverbotes, in: Christoph Dohmen / Thomas Sternberg (Hg.), ... kein Bildnis machen, Würzburg 1987, 185–203.

tential als die spiritualisierende Ausdeutung oder gar die liberale Duldung. In den Kunstwissenschaften hat das Bilderverbot Konjunktur, weil es dem Bildwerk das Höchste zutraut. Und das heißt, daß es der modernen Kunsttheorie – wie schon dem atl.en Verbot – nicht um Formen des Abbildens geht, sondern um die Präsenz des Dargestellten im Bild. Das Verbot markiert das Niveau, auf dem das Bild als eigene Form des Erkennens und des Darstellens in Erscheinung tritt.

Was das Verbot ex negativo festhält, läßt sich im Rückblick als frühgeschichtlicher Vorläufer einer kunsttheoretischen Entwicklung verstehen, die das Bild als eigenständiges Verfahren der Reflexion zu profilieren gesucht hat. Bereits künstlerische Tendenzen des 19. Jh.s hielten die Theorie dazu an, das Potential der Kunst nicht mehr aus dem Zusammenhang einer Ästhetik zu deuten, die zwar die Eigenständigkeit des künstlerischen Prozesses sichert, dafür jedoch jede Erwartung von Erkenntnisgewinn fahren lassen muß. Im Spektrum der philosophischen Abteilungen wechselt die theoretische Grundlegung der Kunst aus der *Kritik der Urteilskraft* in die *Kritik der reinen Vernunft.*

So entwarf etwa Konrad Fiedler ein Konzept der künstlerischen Tätigkeit, nach dem die sinnliche Anschauung anders als in der Diskursivität des Verstandes nicht in die Subsumtion unter Begriffe, sondern in die *Ausdrucksbewegung* der Hand geführt wird, die den visuellen Eindruck in der ihm eigenen Sphäre reflektiert und wiederum in zu Sehendes – die Malerei – übersetzt.[21] In Analogie zur Texthermeneutik sind die spezifischen Strukturen des Verstehens von Bildern herausgearbeitet worden;[22] die eigenen Bedeutungsdimensionen, welche die Malerei aus der planimetrischen Disposition des Bildfeldes zu entfalten imstande ist, hat Max Imdahl in der kunstwissenschaftlichen Methodologie der *Ikonik* den an außerbildlichen Maßgaben orientierten Verfahren der Ikonographie und der Strukturanalyse gegenübergestellt.[23] Bilder enthalten ein eigenes semantisches Potential, das nicht auf Operationen des Begriffs zurückgeführt werden kann und deshalb als eigene Form des Erkennens verstanden werden muß.

Wenn man aus der Perspektive der künstlerischen Moderne das biblische Bilderverbot als frühes Wahrzeichen der Eigenständigkeit und Wirkmächtigkeit des bildlichen Ausdrucks erkennt, so bleibt der theologische Hintergrund, vor dem eine solche Deutung des zweiten Gebotes möglich ist, einstweilen noch unausgeleuchtet. Ohnedies schien der religiöse Gehalt des Bilderverbotes lange Zeit allenfalls historisch oder symbolisch erschlossen werden zu können: entweder als Ableger des Fremdgötterverbotes oder als Mahnung zum Verzicht auf Vorurteile, meist in anthropologischer, auch in gesellschaftskritischer Hinsicht. Die gegenwärtige Bedeutung des Verbotes ist im ersten Falle redundant, im zweiten Falle wird sie gerettet um den Preis der Auflösung des bildtheoretischen – und manchmal auch des theologischen – Zusammenhanges. Es wundert deshalb nicht, wenn in katechetisch zubereiteten Listen des Dekalogs vom Bilderverbot auch schon einmal abgesehen werden kann.

Die Konjunktur, die das Bilderverbot dagegen in der letzten Zeit erfahren hat, verdankt es einer verstärkten Aufnahme der Debatte um Traditionen der *negativen Theologie*:
Neben Begriffen und allerlei Arten von Vorstellungen sind es auch Bilder im künstlerischen Sinne, die über die Unverfügbarkeit, Verborgenheit und Unerkennbarkeit Gottes hinwegtäuschen wollen und die deshalb nicht betrachtet, sondern durchschaut werden müssen. Bilder sind demnach Kennzeichen einer unaufgeklärten Religiosität, die noch nicht zu einem adäquaten Gottesgedanken vorgedrungen ist. Prophetische und weisheitliche Bildpolemiken lassen sich als Zeugen für diese bildskeptische Position aus theologischen Motiven anführen: Wer Bilder von Gott macht oder besitzt, desavouiert sich selbst, weil er sich für seine Gottesbeziehung denkbar ungeeigneter Mittel bedient. Das Bilderverbot tritt hier auf in der Rolle des Pädagogen, der am Weg des Fortschritts zur theologischen Aufklärung vor unnötigen und peinlichen Rückschritten warnt.

In dieser Deutung des Bilderverbotes wird dem Bild die schwächste Position zugeschrieben: die unmögliche Darstellung Gottes mit untauglichen Mitteln. Durch die Kunst der Moderne ist die Theologie dagegen zurückverwiesen auf frühe Formulierungen des Bilderverbotes, die eine Präsenz göttlicher Macht im Bild voraussetzen. Wenn der Gott Israels für sich selbst auch solche bildliche Manifestation zurückweist, so wird das Vermögen der Bilder dazu doch grundsätzlich anerkannt. Gerade deshalb müssen sie untersagt werden: nicht wegen ihrer Unzulänglichkeit, sondern weil sie für die Entfaltung göttlicher Macht besonders angemessen sind. Eine Deutung des Bilderverbotes, die sich nicht mit der religionsgeschichtlichen Rekonstruktion begnügt und auch hinter die Ebene der symbolisierenden Ausweitungen zurücktreten will, sieht sich einem ambitionierten Bildbegriff konfrontiert, der mit gängigen Vorstellungen von Repräsentation und Illustration wenig gemein hat, modernen künstlerischen Entwicklungen aber in überraschender Weise verwandt scheint.

Auch viele der christlichen Bildtraditionen haben sich nicht damit zufriedengegeben, unterhalb der Schwelle des vom zweiten Gebot anvisierten Bildniveaus zu bleiben. Das Verbot muß aus dieser Sicht insofern verständlich erscheinen, als vom Bild keine aufgeklärt distanzierte Illustration erwartet wurde, sondern nichts weniger als die Vergegenwärtigung des göttlichen Beistandes. Daß es trotzdem nicht verboten ist, liegt in der Integration seiner Wirkmächtigkeit durch eine Theorie des Sakramentes begründet. Das Kriterium des Bildes ist seine Sakramentalität, was nicht allein für die östliche Tradition der Ikone gilt, sondern in vergleichbarer Weise für westliche Andachtsbilder und andere religiöse Bildtypen, deren genuine Rezeption die Verehrung ist. Die katechetische und didaktische Entschärfung der Bilder ist keineswegs durchgängig jene dominante abendländische Antwort auf die byzantinische Ikonentheologie, als die sie aus dem Geist aufgeklärter Vernunft gern ausgegeben wird.

Jener Bildbegriff, der das Verdikt des Dekalogs provozierte, erscheint also auch in der christlichen Religionsgeschichte keinesfalls obsolet. Durch die Entstehung von Bildern im Christentum wird dieses Verbot nicht einfach außer Kraft gesetzt, vielmehr bildet es den dezidierten Ausgangspunkt für die theologische Legitimation christlicher Bildnisse wie für die poetische Entwicklung der Bildformen selbst. Die Ikone deutet ihre Sakramentalität als eine Verlängerung der Inkarnation, in der Gottes Initiative die Not der Bilderlosigkeit lindert (acheiropoieton) und zugleich im Sinne des Bilderverbotes menschliche Bilderfindungen zurückweist. Gottes Bildoffenbarung bewahrt vor solchen Bildern, die nichts anderes als Ausgeburt menschlicher Phantasie und Vorstellungsgabe sind und es deshalb allenfalls bis zur Stufe des Götzenbildes bringen.

Die Ikone bedeutet nicht das Ende des Bilderverbotes, sondern ist dessen Bestätigung auf der Ebene des Bildlichen selbst. Auch in mittelalterlichen Bildwerken des Abendlandes und ihrer Theorie findet sich das Bewußtsein für eine solche Zuspitzung der Bilderfrage auf der Ebene des Bildes. Zwar gibt es hier auch eine didaktische Unterschreitung dieses Niveaus, doch damit geben sich etwa die *Libri Carolini*, die fränkische Antwort auf die Bilderbeschlüsse des zweiten Konzils von Nicaea, nicht zufrieden. Wenn sie die Ikone ablehnen, dann nicht zuletzt wegen der ihnen unverständlichen Verknüpfung des Heiligen mit der Malerei. In der sakramententheologischen Linie der Bildbegründung favorisieren sie eine engere Orientierung an der Eucharistie, was unter den kunstfertig gestalteten Gegenständen den Blick auf liturgische Geräte lenkt. Gerade eingedenk des Bilderverbotes lehnen die *Libri Carolini* die zweidimensionalen Darstellungen ab, der sie den Kelch der Eucharistie entgegenstellen. Als Bild ist vor dem Verbot die abstrakte Gestalt des liturgischen Gefäßes ausgewiesen, in seiner Konsequenz dann auch das Reliquienbehältnis. So kommt es schließlich zu einer theologischen Begründung von Skulptur und Plastik gegen die Malerei im Osten – und dies ausgerechnet in der Befolgung eines biblischen Bilderverbotes, das sich in erster Linie gegen gegossene und geschnitzte Bildnisse richtete.[24]

Im zweiten Gebot liegen nicht allein die Wurzeln der ikonoklastischen Bewegungen des Christentums, es ist auch für grundlegende Argumentationsgänge zur theologischen Legitimation des Bildes konstitutiv.[25] Es erschließt die religiöse Bildkultur des christlichen Bekenntnisses, die, von ihm her gesehen, alles andere als marginal erscheint: Sie reicht in das Zentrum der Gotteslehre.

[21] Vgl. Konrad Fiedler, Über den Ursprung der künstlerischen Tätigkeit, in: ders., Schriften zur Kunst (2 Bde), hg. v. Gottfried Boehm, Bd. I, München 1991.

[22] Vgl. Gottfried Boehm, Zu einer Hermeneutik des Bildes, in: ders. / Hans-Georg Gadamer (Hg.), Die Hermeneutik und die Wissenschaften, Frankfurt a. M. 1978, 444–471.

[23] Vgl. Max Imdahl, Giotto – Arenafresken. Ikonographie, Ikonologie, Ikonik, München 1980; ders., Bildautonomie und Wirklichkeit. Zur theoretischen Begründung moderner Malerei, Mittenwald 1981.

[24] Vgl. **Stock,** Alex: **Bilderstreit als Kontroverse um das Heilige,** in: **Wozu Bilder im Christentum?** Beiträge zur theologischen Kunsttheorie, hg. v. Alex Stock. – St. Ottilien: Eos 1990. XII, 292 S. (Pietas Liturgica, 6), geb. DM 58,00 ISBN: 3–88096–286–3, 63–85; Reinhard Hoeps, Aus dem Schatten des Goldenen Kalbes. Skulptur in theologischer Perspektive, Paderborn 1999.

[25] Vgl. Eckhard Nordhofen, Der Engel der Bestreitung. Über das Verhältnis von Kunst und Negativer Theologie, Würzburg 1993.

IV Kunst und Bild

In der Auseinandersetzung mit der Kunst der Moderne wird die Theologie nicht nur auf die historischen, sondern auch auf die systematischen Implikationen der eigenen, der christlichen Bildgeschichte verwiesen. Natürlich ist damit der Horizont der Werke bei weitem nicht abgeschritten, vielmehr ist umgekehrt eine religiöse Problemlage umrissen, die Interesse an der Kunst mit theologischen Gründen dringlich macht. Ist aber dieses Ansinnen auch legitim, oder wird die theologische Einsicht auf Kosten der Kunst gewonnen, die dafür ihren in der Moderne mühsam erstrittenen Anspruch auf Autonomie preiszugeben hätte? Ist der Kunst der theologische Diskurs zuzumuten?

Als Barnett Newman der europäischen ungegenständlichen Malerei eine unterschwellige Orientierung an außerkünstlerischen Ideen und Vorstellungen vorwarf, entwickelte er zur Antwort eine Malerei, die alle auskomponierten Beziehungen auf dem idealen Rechteck des Malgrundes unterlief. Erst unter den Bedingungen einer strikt *nicht-relationalen* Malerei schien das Schema der Abstraktion überwunden werden zu können, das mit wachsender Entfernung vom Gegenstand lediglich um so allgemeinere Ideen zu repräsentieren pflegte: Im Maße der Abstraktion entfernt sich die Bedeutung des Kunstwerk vom konkreten Einzelnen, jedoch nach der Weise des Begriffs, der durch Absehung vom einzelnen Fall sein allgemeines Kennzeichnungsvermögen realisiert. Im Interesse an der Eigenständigkeit der Bildsprache sieht Newman sich deshalb veranlaßt, auch die höchsten Stufen künstlerischer Abstraktion hinter sich zu lassen, sie in ihr Gegenteil umzukehren: Malerei wird konkret.

Newman stellt dazu forciert das Rechteck des Malgrundes heraus, indem er es auf übergroße Abmessungen (oft bis zu ca. 2,5 m x 5,5 m) ausdehnt und nahezu ausschließlich mit einer einzigen Farbe bedeckt. Nur an wenigen Stellen wird diese Fläche von schmalen, unregelmäßig verteilten, senkrechten Streifen (*zips*) durchschnitten, die wie von irgendwoher in das farbige Feld treffen, es durchkreuzen und an der gegenüberliegenden Kante wieder verlassen. Bei aller Profilierung des idealen Rechtecks in seinen festen Grenzen zeigt dieses sich vermöge der *zips* doch gleichzeitig als ein nahezu wahllos herausgenommenes Detail eines unbestimmten Größeren, das die Grenzlinien des Rechtecks nach allen Seiten hin ebenso offensichtlich wie unabsehbar überschreitet.

Mit diesem Verfahren der Malerei bei Newman werden keine noch so allgemeinen Ideen zur Vorstellung gebracht. Die Malerei bezieht sich ganz auf sich selbst und auf ihr eigenes Ausdrucksvermögen und ist in diesem Sinne autonom. Allerdings begnügt sie sich nicht mit der Austreibung fremder Inhalte und mit dem Solipsismus reiner Selbstbezüglichkeit. In gewisser Weise ist diese Malerei vielmehr historisch, insofern sie das rechteckig begrenzte Bildfeld als den überlieferten „Austragungsort" der Malerei zum Thema erhebt. Der Betrachter wird in die das Bild konstituierende Ambivalenz von idealer Geschlossenheit und willkürlicher Begrenzung durch die unabhängig vom jeweiligen Bildinhalt gesetzten Geraden und rechten Winkel geführt. In der Konstruktion der Malerei bei Newman ist die Bewegung dieser Ambivalenz alles andere als eine akademische Spezialität der Kunsttheorie. In dem Maße, in dem die Darstellung einer Idee der Reflexion auf Bedingungen der Malerei selbst weicht, wird Newmans Anspruch eingelöst, dem Betrachter eine anschauliche Erfahrung nicht vor Augen zu führen, sondern allererst zu eröffnen.

Das Sprachvermögen, das solche Erfahrung evoziert, ist das künstlerischer Autonomie; das Thema aber, das darin artikuliert wird, greift zurück in eine Epoche vor jeder Kunst: in die des Bildes. Newman verzichtet auf die wichtigsten Kennzeichen von Kunst. Es geht nicht um eine virtuose Beherrschung und Darbietung komplexer Farb-, Linien- und Flächenverläufe. Die Malerei beschränkt sich auf denkbar einfache Strukturen, und der Künstler verschwindet dahinter beinahe ganz, anstatt sich als Genius zu extrapolieren. Er ist nicht der Lehrmeister des Betrachters, sondern öffnet ihm lediglich die Möglichkeit zu eigener Erfahrung. Der Anspruch auf Nobilitierung als *Kunst* spielt für diese Malerei keine Rolle mehr, die Behauptung eigenständiger Wirklichkeit ausgenommen. Aber auch diese Autonomie verfolgt andere Ziele als die reine Ausgrenzung: Auf dem Höhepunkt ihrer Entwicklung, der mit dem Namen Barnett Newmans verbunden ist, hält sie sich nicht mehr damit auf, zur Sicherung der eigenen Unabhängigkeit den Abstand zu den Dingen wie auch zu den Traditionen der Kunstgeschichte zu vergrößern. Die Konzentration auf die genuinen Ausdrucksmittel der Malerei stellt vielmehr das angemessene Instrumentarium bereit für die systematische Untersuchung des spezifischen Realitätsgehaltes und des besonderen semantischen Potentials dessen, was ein Bild ist.

Im Zentrum der Kunst steht bei Newman das Interesse am Bild. Darin kündigt sich nicht zuletzt auch eine wesentliche Perspektive in der Kunst der Gegenwart an, die in einer Zeit nach den Avantgarden der Abstraktion und der Konkretion – aber doch auf deren Grundlage – erneut Wege der gegenständlichen Darstellung erproben. Mit den Entwicklungen der künstlerischen Moderne im Rücken lassen sich solche Werke der Malerei und der Plastik, v. a. aber auch der Photographie, des Films und des Videos, erst recht der elektronisch generierten Bilderwelten verstehen im Horizont der Frage nach dem spezifischen Leistungsvermögen des Bildes wie nach dem Status an Wirklichkeit, der ihm dementsprechend zukommt. Nicht von ungefähr ist die Frage nach dem Bild zu einem Kristallisationspunkt für die Suche nach einem adäquaten Verständnis der gesellschaftlichen und kulturellen Gegenwart geworden. Von hier aus gewinnt auch die unterschiedliche Beurteilung der Bilder in den verschiedenen Epochen der Kulturgeschichte verstärkte Aufmerksamkeit. Möglicherweise stellt sich aus heutiger Sicht nach einer Zeit der Forcierung von Kunst und ihrer Autonomie die Geschichte des Bildes als der übergreifende Horizont dar, der – trotz der einstigen Ablösung durch die Kunstgeschichte – auch diese noch integriert.[26] Der Beitrag, den dazu das Streben nach Autonomie in der Kunst der Moderne geleistet hat, scheint allerdings noch nicht hinreichend erfaßt.

Wenn der Blick auf die Kulturgeschichte des Bildes fällt, erweist sich der mit Abstand umfangreichste Teil davon als durch das christliche Bekenntnis geprägt. Die Theologie ist deshalb zur Beteiligung an der kulturgeschichtlichen Arbeit herausgefordert. Darüber hinaus öffnet der Diskurs des Bildes die Perspektive auf theologische Fragestellungen, die gleichfalls an Bildvorstellungen orientiert sind. Das betrifft zuerst das Problem des Gottesbildes und der aus ihm erwachsenen Bilderstreitigkeiten, deren systematischer Stellenwert vor diesem Hintergrund vielleicht doch höher zu veranschlagen ist, als dies weithin geschieht. Hierzu gehört aber insbesondere auch der Komplex des Sakramentalen, der, ursprünglich in der Terminologie des Bildlichen entworfen, nach der frühen Ablösung davon heute mehr denn je in Erklärungsnotstand gerät, wenn es um die Gegenwart des im Sakrament Bezeichneten geht. Die Geschichte des Bildes und v. a. auch der autonomen Kunst in der Moderne haben hier ein breites, weit über vage Ideen des Symbolischen hinausgehendes Spektrum von Vorstellungen und Theoremen der Anschauung entwickelt, an denen die Theologumena der sakramentalen Heilsgegenwart bis hin zur eucharistischen Realpräsenz zu messen wären. Weitere vom Verständnis des Bildlichen berührte Fragestellungen liegen in der Schöpfungstheologie, schließlich auch im Offenbarungsbegriff, sofern theophane Motive für ihn als konstitutiv zu erachten sind. Bild und Kunst markieren nicht eines jener Felder, auf dem sich die Theologie mit einem ihr fremden Bereich der Kultur oder des Wissens in Beziehung setzt. Die Auseinandersetzung ist aus genuin theologischen Gründen geboten und bedarf deshalb der Professionalisierung sowie auch der akademischen Institutionalisierung.

V Bildtheologie und theologische Bildkritik

Die Auseinandersetzung mit der Bilderfrage ist innerhalb der Theologie auf unterschiedliche Fächer verteilt, was der interdisziplinären Zusammenarbeit förderlich ist, bislang aber durchweg zu einer Marginalisierung der einschlägigen Fragestellungen geführt hat. Die gegenwärtige Wiederentdeckung des Bildes könnte zu einer Fortentwicklung der interdisziplinären Forschung und zur Einrichtung geeigneter Organisationsformen genutzt werden.

Was innerhalb der Theologie die Aufarbeitung eines lange vernachlässigten Problemkreises ist, stößt im gesellschaftlichen Bewußtsein gerade auf das Gegenteil eines Randphänomens: Eine ungezügelte Flut von Bildern überschwemmt alle Lebensbereiche und duldet keine abgesonderte Position, von der aus sie sich überschauen ließe. Bilder sind Medium der Erkenntnis, häufiger noch aber behindern sie gegenwärtig die Entfaltung des Erkenntnisvermögens. Mehr denn je sind Theorien erforderlich, die sich auch als Kritik des Bildes wie des Bildgebrauchs formulieren lassen. Aber auch an die Suche nach Bildern ist zu denken, die selbst über das Vermögen zu einer solchen Bildkritik verfügen.

Auch eine theologische Bildtheorie wird ohne eine Bildkritik nicht auskommen können. Dies jedoch nicht nur aus Gründen gegenwärtiger Bildkultur, sondern, wie sich gezeigt hat, bereits aus prinzipiellen eigenen Beweggründen: Die Ursprünge eines jüdisch-christlichen Bildbegriffs liegen im Ikonoklasmus, der im Laufe der Religionsgeschichte oft die strengere Argumentation ausbildete als die tolerante Haltung der Bilderduldung. Darüber hinaus konstituiert er aber auch noch die Bilder des Christentums und ihren Gebrauch, insofern sie den Affront des Bilderverbotes nicht einfach tilgen, sondern sich aus der Auseinandersetzung mit ihm herausbilden. Die Kritik des Bildes ist in ihnen zur Sache des Bildes selbst geworden. Die Theologie, aus der Bildvergessenheit erwacht, könnte sich als ein Ort genuiner Bildkritik wie der Reflexion des kritischen Bildes etablieren.

[26] Indiz dafür sind neuere kunst- und kulturwissenschaftliche Bemühungen um eine Bestimmung des Bildbegriffs, etwa: Volker Bohn (Hg.), Bildlichkeit, Frankfurt a. M. 1990; Gottfried Boehm (Hg.), Was ist ein Bild?, München 1994; Hans Belting / Dietmar Kamper (Hg.), Der zweite Blick. Bildgeschichte und Bildreflexion, München 2000.

Bilderverbot. Bd 2, hg. v. Michael J. Rainer / Hans-Gerd Janßen. – Münster: Lit-Verlag 1997. VIII, 330 S. (Jahrbuch Politische Theologie, 2), brosch. DM 39,80 ISBN: 3–8258–2795–X

Der Politischen Theologie geht es um sach- wie zeitgerechte Gottesrede. Der Bd 2 des von ihr inspirierten und von ihren Vertretern getragenen Jahrbuchs ist dem „negativ-theologischen" Aspekt der Grundthematik gewidmet, der Unverfügbarkeit Gottes, der die Unverfügbarkeit seines Ebenbildes, des Menschen, korrespondiert. Das ist der Gedanke, der hinter dem in vielen Religionen, auch der atl.-biblischen, ausgesprochenen Bilderverbot steckt. Die ikonoklastischen Kämpfe in der Alten Kirche sind bekanntlich zugunsten der Bilder entschieden worden. Die seinerzeit aufgeworfene durchaus ernst zu nehmende theologische Problematik ist damit aber keineswegs wirklich erledigt worden. Daß sie hier wieder aufgenommen und unter den Vorzeichen der Moderne bedacht wird, ist dankbar zu begrüßen.

Weniger dankbar ist die Aufgabe, diesen umfangreichen Bd angemessen vorzustellen. Über die für jedes Sammelwerk geltenden Rezensionsschwierigkeiten hinaus ergeben sich besondere Irritationen dadurch, daß 30 Vf.innen und Vf. außerordentlich unterschiedliche Beiträge geliefert haben – unterschiedlich hinsichtlich des genus litterarium, der Gewichtung, der Bedeutung in sich und für den Gesamtduktus des Unternehmens. Man kann eigentlich nur ein paar Hinweise liefern, die zur Lektüre anregen wollen.

Das Buch gliedert sich in fünf Sektionen. Die Abteilung „Forum" umfaßt knappe Statements zur Sache (1–20). Unter ihnen verdient besondere Hervorhebung ein Brief des brasilianischen befreiungstheologischen Bischof Pedro Casaldaliga. Arnulf Rainer, einer der bedeutenden österreichischen Gegenwartskünstler, trägt mit drei Bildern zur Diskussion bei; die guten Reproduktionen sind zu loben. Sektion 2 enthält unter dem Titel „Thema" die Hauptbeiträge des Werkes (21–270) – darunter sehr spezielle Untersuchungen wie jene von Verena Lenzen über die Oper „Moses und Aron" von A. Schönberg oder die Versöhnungsidee Adornos (J. A. Zamora). Theologisch grundlegend ist die einleitende Übersicht von J. Ebach „Gottesbilder im Wandel – Biblisch-theologische Aspekte". Die Konnexe zwischen Bilderverbot und Theodizeefrage erhellt kundig Hans-Gerd Kanssen, der eine der beiden Hg.

„Debatte" ist die lapidare Überschrift über den 3.Teil (271–307) – wiederum kürzere Essays, die um den Gedanken der Repräsentation kreisen. J. Werbicks Fragestellung *„Repräsentation – ein theologischer Schlüsselbegriff?"* reizt den Theologen in dieser Sektion besonders ob der zahlreichen Anregungen, die er den Leserinnen und Lesern gibt.

Eine Rez. füllt den sehr kurzen Teil 4. Die Sammlung schließt mit drei Aufsätzen, die unter dem Titel „Institute und Projekte" zusammengefaßt werden; darunter befindet sich ein Beitrag über das „Hamburger Mahnmal gegen Faschismus, Krieg, Gewalt" von Jochen Gerz.

Pentling Wolfgang Beinert

Allgemeines

Edith-Stein-Jahrbuch. Jahreszeitschrift für Philosophie, Theologie, Pädagogik, andere Wissenschaften, Literatur und Kunst. **Bd 5: Das Christentum. Zweiter Teil**, hg. i. A. des Teresianischen Karmel. – Würzburg: Echter 1999. 445 S. (Edith Stein Jahrbuch, 5), brosch. DM 58,00 ISBN: 3–429–02091–3

Der mit einem Gespräch des Hg.s José Sánchez de Murillo mit Wolfhart Pannenberg über „Glaube, Vernunft und die Zukunft des Christentums" (15–34) anhebende, in fünf unterschiedlich lange und gewichtige Teile gegliederte Bd (*I „Eröffnung"*, 15–53; *II „Hauptthema: Das Christentum"*, 37–206; *III „Literarische und philosophische Studien"*, 209–264; *IV „Zeitspiegel"*, 267–307; *V „Edith-Stein-Forschung"*, 325–437) will die philosophisch-theologische „Fundamentalreflexion" des Vorgängerbandes auf das *„Christentum* und *unsere Welt"* in „der mystischen, pastoralen und spirituellen Dimension" (11) ergänzen.

Pannenberg berichtet von einer zunächst anonymen Damaskusstunde des glaubenslosen Siebzehnjährigen, die im Rückblick „wie eine Berufung zum Zeugnis für die Herrlichkeit Christi" war (16) und das Interesse für das Miteinander von Vernunft und Glaube weckte. Sánchez de Murillo bezweifelt die Zugänglichkeit solcher „Tiefenerfahrungen" (17) für die Vernunft. Pannenberg betont seinen weiten, den *intellectus* einbegreifenden Vernunftbegriff und die epochale Dringlichkeit des Gesprächs von Glaube und Vernunft. Der starre Frontverlauf zieht sich unverändert durch das lange, dadurch etwas statische Gespräch: Sánchez de Murillo betont, schützt und fürchtet um das Geheimnis, das Unsagbare, das Tiefenphänomen, das Mystische, das Gefühl; Pannenberg betont, schützt und fürchtet um eine vernehmende, dem Glauben benachbarte, antidogmatische, offene, subtile, umfassende, dem Geheimnis dienstbare Vernunft, um *„rationale Rekonstruktionen der Wahrheit des Glaubens"* (19). Dramatisch gestaltet sich der Disput um die Theodizeefrage (27–29). Sánchez de Murillo sieht eine alles ordnende und einordnende Theologie und Philosophie als verdrängende Instanzen auf der Täterseite. Pannenberg spricht im Blick auf Folter, Gewalt und Elend von Gottes „Geheimnis des Schreckens"; „gewisse sentimentale Vorstellungen von Gott" seien zu verabschieden: Die richtig gestellte Gottesfrage werde „von solchen Fragen ... nicht mehr erreicht." (28) Natur- und von Menschen gemachte Katastrophen habe es immer gegeben. Adornos Wort, nach Auschwitz sei von Gott zu schweigen, sei der Kommentar eines Zuschauers: Die Juden gingen in Auschwitz „mit Psalmen auf den Lippen in die Gaskammern ... Wenn man diesen Weg gehen muß, dann bleibt einem gar nichts anderes als Gott." (29) Die Entgegnungen Sánchez de Murillos sind zweifellos berechtigt. Es ist schmerzlich zu sehen, wie Pannenberg hier, möglicherweise *auch* provoziert durch das monoton rationalitätskritische und erstaunlich herzensgläubige Credo seines Gesprächspartners, sein bedeutendes Projekt, der heute übermächtigen Versuchung des Kommunikationsabbruchs und der Entzweiung und Verengung von Glaube und Vernunft zu widerstehen, zu diskreditieren droht.

Eine den Hauptteil eröffnende *„Textauswahl"* (37–53) präsentiert, von den Psalmen bis Luise Rinser, mit knappen Überschriften versehene gehaltvolle geistliche Kostproben, die auf ein polyphones mystisches Liebes-Christentum einstimmen (oder als Tribut an die Häppchenkultur verstimmen).

Eberhard Jüngels Beitrag *„Hoffnung. Bemerkungen zum christlichen Verständnis des Begriffs"* (55–62), hebt mit 1 Thess 4,13 und Eph 2,12 die *„Eindeutigkeit christlicher Hoffnung"* ab von der bei Hesiod, Sophokles, Vergil und Plato aufgezeigten konstitutiven Ambivalenz dieses Existenzials für die „Heiden" (59). War Hoffnung in der griechischen Antike durch Attribute wie gut oder schlecht zu qualifizieren, so ist sie im NT „als solche ‚gute Hoffnung'" (60). Mit Röm 3,28 und Hebr 11,1 weist Jüngel die Gründung und Begründung christlicher Hoffnung im Glauben auf; Hoffnung ist expliziter, am Leben gehaltener und getroster Glaube. Ob dem ‚heidnischen Existential' der *spes vagans* der Wind aus den Segeln genommen ist, ist selbst nach dieser schlüssigen Besinnung zu fragen.

Frauenforschung und Kirchengeschichte finden auch im Bereich der Liturgie nur langsam zueinander. Für Teresa Berger ist *„‚Christlicher Gottesdienst': Lebenszusammenhang (auch) von Frauen"* (63–72). Die Kategorie Geschlecht, hier im Sinne von *gender*, ist als Basiskategorie auch der liturgiegeschichtlichen Analyse anzuerkennen. „Auf dem Spiel steht letztlich die ‚Wahrheit' der Geschichte des christlichen Gottesdienstes." (64) Dabei sind die soziokulturelle Heterogeneität und geschichtliche Vielfalt weiblicher gottesdienstlicher Lebenswirklichkeit zu beachten, weshalb Abstinenz gegenüber vermeintlichen „Konstanten" (67) gottesdienstlichen Lebens von Frauen geboten ist. Bei der Frage nach dem Gottesdienst als Ort öffentlicher Präsenz von Frauen in der Spätantike zeigt sich, daß auch neuere Liturgiegeschichtswerke Frauen und ihre gottesdienstliche Realität als Subjekte übersehen. Berger skizziert Veränderungen, die in die gegenwärtige Historiographie einzutragen wären, um diese Wirklichkeiten sichtbar zu machen. Am Ende steht das Plädoyer, die geschichtlichen gottesdienstlichen Lebenszusammenhänge von Frauen weder wie bisher zu übersehen noch sie unbesehen als hoffnungslos patriarchalisch abzutun, sondern sich der Mühe zu unterziehen, „ein sehr komplexes, differenziertes und natürlich auch ambivalentes Bild der Liturgie durch die Zeit" zu zeichnen, „im Dienst an der Kirche und ihrer ‚Wahrheit', im Dienst am Gottesdienst und den Frauen heute" (72).

„Gott ist Liebe, doch mit einer gläubigen Deutung der erotischen Liebe hat die Kirche sich immer schwer getan." Es geht um die „‚mystische' Frage, ob wir in denen, die wir leidenschaftlich und leibhaftig lieben, den Einen erahnen können, den unsere Seele liebt." (73) Sind menschliche Liebeserfahrungen als Kostproben und Vorgeschmack der großen Geheimnisse des Glaubens zu erleben, so müssen sie nicht als deren Konkurrenz und Ersatz gefürchtet werden. In menschlicher Sehnsucht nach und Begabung zu Liebe und Zärtlichkeit hat sich Gott dem Menschen schon eingebildet, bevor dieser es weiß. Biblische Stimmen, entwicklungspsychologische Überlegungen, aber auch Erfahrungen der mystischen Tradition (Angelus Silesius, Meister Eckart) zur Frage von Einheit und Zweiheit und zum *„Wunder der Dreiheit"* (84) finden Gehör. „Anstöße zur ‚angewandten Spiritualität'" (85) beschließen den persönlichen, sprachlich präzisen und, angesichts einer Tradition christlicher Sexualabwertung, behutsam erneuernden Beitrag. (Heinrich Dickerhoff, *„‚Habt ihr den gesehen, den meine Seele liebt?' Christlicher Gottesglaube und menschliche Sexualität"*, 73–86).

„Von Tränen, Herzenszerknirschung und Reue: Die Tränen bei Hildegard von Bingen" handelt/behandelt der Beitrag Michael Plattigs (87–103). Biblischer Grund für das Charisma der Tränen ist in den Psalmen gelegt, in ntl. Berichten über das Weinen Jesu, der Seligpreisung der Weinenden, den Tränen der salbenden Frau in Lk 7,38. Die geistlichen Schriftsteller der Väterzeit suchen das Phänomen zu klären, etwa in der Unterscheidung der Tränen der Zerknirschung von denen des Mitleids und der Andacht: Die innere Bewegung, deren wahrnehmbarer Ausdruck die Tränen sind, steht auf dem Prüfstand. Differenzierte Tränen-Lehren entstehen (Catarina von Siena). Hildegard entwickelt eine facettenreiche Tränenlehre mit physiologischen und spirituellen Schwerpunkten und entfaltet so die Bedeutung der Tränen für die Gesundung des ganzen Menschen, in der Beziehung zu anderen, zu Schöpfung und Schöpfer, an Leib und Seele.

Hildegards musikalisches Werk wird von Thomas Ogger, *„Hildegard von Bingen und die Musik"* (105–110), mit Einflüssen des antiken und frühchristlichen Griechenland (Mikrokosmos-Makrokosmos, phytagoreisch-platonische

Lehre von der Sphärenmusik), die bemerkenswerte Parallelen im ostasiatischen, indischen, vorderasiatischen und nordafrikanischen Raum aufweisen, in Verbindung gebracht. Boethius' Leitgedanke des Zusammenspiels von Musica humana und Musica mundana erlangt bei Hildegard tragende Bedeutung.

„Nichts ist heiliger als die Armen. Heiliger noch als die Heilige Schrift sind die Armen." (116) Anton Rotzetter setzt mit *„Franz von Assisi"* (111–123) drei Akzente: Armut, Frieden, Demut Gottes. Franzens Forderung nach Gerechtigkeit für die Armen steht im Kontext des ökonomischen Umbruchs zur entwickelten Geldwirtschaft (113–116). Die irreduzible Vielschichtigkeit des franziskanischen Friedensgrußes „Pax et bonum" in seiner materiell-leiblichen, geistig-geistlichen und sozial-politischen Dimension wird plastisch herausgearbeitet (117–120). Franz von Assisis zentrale Erfahrung der Demut oder Subversivität Gottes, ist „ein praktischer, ja politischer Gedanke" (122), den es eklesiologisch und politisch zu buchstabieren gilt.

Nicht nur Spuren von Bruch und Umbruch zeigt das spirituelle Leben Ignatius', sondern, zumal in den mit den Ritteridealen verbundenen Werten, eine starke innere Kontinuität (132), wie Rogelio García-Mateo, *„Ignatius von Loyola: Vom Hofritter zum Mystiker"* (125–136), am „Bericht des Pilgers" und dem „Exerzitienbuch" aufweist. Zwei Linien werden in die Gegenwart verlängert: Die aktuelle ökologische Krise verlangt nach einer Spiritualität des „Gott finden in allen Dingen"; das ignatianische „in actione contemplativus" kann als kritischer Maßstab gegenwärtiger Renaissancen einer weltlosen Religiosität dienen, denn es gibt „keine echte Gotteserfahrung ohne Weltbegegnung ...; aber auch umgekehrt: ... keine wahre Menschenachtung ohne Gottesverehrung" (136).

Edith Steins Verständnis des Gebetes als liebender Hingabe des Menschen an Gott und Gottes an den Menschen steht Teresas Deutung des Betens als Übung der Gottesliebe und -freundschaft nahe, bemerkt Kaori Suzawa in ihrem vergleichenden Beitrag *„Teresa von Avila – ein Meilenstein auf dem Weg zur Spiritualität Edith Steins"* (137–149). Das Innerste des Menschen erkennt Teresa als intimen und kostbarsten Raum einer Gebet und Betrachtung zugänglichen Burg. Im „innersten Seelengrunde (...), wo Gott selber wohnen muß" (146), findet für Teresa die mystische Vermählung statt. Ähnlich ist bei Edith Stein der Aufstieg zu Gott zugleich der Abstieg in die tiefste Tiefe der Seele. Edith Stein in Japan? Gerade ihre Strenge, Klarheit und Konsequenz ziehen an. Meditation und Disziplin bestimmen ihren geistlichen Weg zur Selbstentäußerung; Suzawa sieht Gemeinsamkeiten mit dem Zen-Weg. Zudem seien Steins Überlegungen zu Wesen und Aufgaben der Frauen hilfreich. Die Vertiefung *einer* Fragestellung hätte gutgetan; so bleibt der Vergleich der beiden großen Karmelitinnen noch an der Oberfläche.

Teresas Lebenswerk ist „nicht einfach eine Re-Forma, ... sondern eine Neugründung" (158). Ulrich Dobhan stellt in seinem konzentrierten Beitrag über *„Die Christin Teresa"* (151–164) zunächst die Ordens- und Kirchenreform im Spanien des 16. Jh.s dar (151–157), von der sich der Weg Teresas abhebt. Keinerlei Rigorismus, sondern, in einer die Menschheit Jesu akzentuierenden Neuausrichtung am Evangelium, Dienst für den Herrn, Übung der Tugenden zur Förderung des Zusammenlebens, geschwisterliche Liebe, Demut im Sinne der Anerkennung der ganzen Wirklichkeit, Ebenbürtigkeit aller Menschen, Achtung des/der einzelnen als Wohnort Gottes, Respekt vor dem individuellen Weg leiten das Wirken dieser Gründer-Mutter.

Die Weltgesundheitsorganisation beabsichtigt, Spiritualität als Faktor menschlicher Gesundheit festzuschreiben (Dieter Günter, *„Menschwerdung nach Johannes vom Kreuz"*, 165–177, hier 176). „Hat der Mensch ... nur einen, auch nur den geringsten Grad von Gottesliebe, so lebt er bereits", schreibt Johannes vom Kreuz (177). Günter zeichnet Linien sanjuanistischer Theologie und Anthropologie nach und betont die strukturell dialogische Dynamik menschlicher Geistigkeit. Mystische Erfahrung und Vernunft sind bei Johannes nicht gegeneinander isoliert; Erkenntnis- und Urteilsvermögen dürfen vom Phänomen Mystik nicht abgespalten werden, beide Größen bedürfen einander.

Auf eine biographische Skizze (179–181) folgen in Rüdiger Haas' *„Jakob Böhme – Denker der Tiefe"* (179–193) zentrale Gedanken Böhmes (182–188) und Hinweise zu seiner Nachwirkung in Romantik, Tiefenpsychologie, ontologischer Phänomenologie und Tiefenphänomenologie (188–193), letztere wird als legitime Erbin dieser „deutschen Vorsokratik" (193) gekennzeichnet. Zu wünschen bleibt eine auch Lesern, denen er kein Schibboleth ist, zugängliche Bestimmung des Begriffs „Tiefenphänomenologie".

Die dunkle Glaubensnacht, so Michael Jakel, *„Nacht-Erfahrung bei Therese von Lisieux"* (195–206), ist nach Johannes vom Kreuz nicht ein, sondern der Weg zu Gott (196). Therese geht ihn im für unsere Zeit noch dringlicheren solidarischen Mitgehen mit den Glaubenslosen, den „impies" (202); eine psychologische Wurzel der dunklen Glaubenskrisen ist ihre „Skrupelkrankheit" (200), Frucht eine jansenistisch geprägten Erziehung. Johannes vom Kreuz und Therese von Lisieux „öffnen sich in absoluter Weise dem Leiden ohne Trost" (205), wo sie den leidenden Gott finden und in seine Liebe gewandelt werden.

Dominique Millet-Gerard möchte in seiner am Anfang des dritten Teils stehenden Studie *„Der Christ Paul Claudel"* (209–220) aufzeigen, „daß Christus der Kern seines Werkes und die Heilige Jungfrau dessen poetischer Mittelpunkt ist." (210). Nach dem Bekehrungserlebnis 1886 setzt sich Claudel, Angehöriger einer positivistisch erzogenen Generation, durch die Leküre von Pascal, Bossuet, Dante und Katharina Emmerich und anhand von Bibel, Liturgie, „Catechismus Romanus" und „Summa Theologica" mit dem neuen Glauben auseinander. Der nicht immer erfolgreiche Bekehrungseifer des „katholischen Gorilla" Claudel (211) ist außerordentlich. Themen und Motive der theologischen Traktate und allegorischen Bibelexegesen Claudels finden sich auch im dramatischen Werk. Die hier bedeutende Rolle des Weiblichen erschließt sich, so Millet-Gerard, in marianisch-liturgischer Perspektive. „Et Verbum caro factum est" kann als Schlüsselwort dieses antignostischen, keinesfalls antiintellektuellen Christentums gelten.

„Wenn du nichts besitzt (sic), hast du auch nichts zu verlieren." (222) Mit diesem Bob-Dylan-Zitat führt Thomas Ogger in *„Mystische Poesie im Islam und im Christentum"* (221–236) ein. Mit biographischen Hinweisen und Textbeispiel werden zehn morgen- und abendländische Mystikerinnen und Mystiker vorgestellt, von der islamischen Mystikerin des 8. Jh.s Rabia'al-Adawiya bis zur hochmittelalterlichen christlichen Seherin Hildegard und dem gegenreformatorischen Dichter und Streiter Johannes Scheffler (Angelus Silesius). Oggers abschließende Überlegung, „daß alle diese Gedichte beinahe austauschbar sind" (235), da sie auf die Gottesliebe abzielten, wird der Vielfalt und inneren Differenziertheit der zu Gehör gebrachten Stimmen allerdings nicht gerecht.

„Gott sehnt sich danach, wie ein Kind geliebt zu werden." (241) Die Menschwerdung Gottes entdeckt Erhard Meier (*„Der kindhafte Gott. Überlegungen zu Allmacht und Liebe Gottes"*, 237–251) als Kindwerdung. Das Kind steht für Offenheit, Vertrauen und Weite, es ist hilflos, liebebedürftig und verletzlich, es ist voller Energie, „chaotisch und frei, ungebunden, ent-fesselt" (245); ein Kind macht alles neu. Ein auf die Allmacht Gottes enggeführter Glaube hat wesentliche biblische Dimensionen verloren, die eine Besinnung auf die Kindschaft Gottes neu zu erschließen vermag.

Rose Staudt führt *„Ein Gespräch mit Edith Stein"* (253–258). „Rose" befragt „Edith", die in der Regel gewissenhaft antwortet, dreimal jedoch die Auskunft verweigert. Stein versagt eine Deutung ihres Lebensweges von der Kindheit in einer jüdischen Familie bis zum Karmel. Über die verschwiegene Antwort an Hedwig Conrad-Martius „secretum meum mihi" schweigt sie sich weiterhin aus. Unkommentiert bleiben schließlich das von „Rose" erhoffte anbrechende „Zeitalter der Liebe", die Bedeutung der Heiliggesprochenen für die Weltgeschichte, und „die Zukunft der Welt: Edith: ..." (258).

„Zur Entwicklung der Phänomenologie in Italien (1986–1995)" (259–264) berichtet *Maro Mocci* von einem Aufleben der Philosophie Husserls in Übersetzungen und Kommentaren, in verschiedenen Feldern der Philosophie sowie der Humanwissenschaften: Religionsphilosophie, Philosophien der Leiblichkeit, der Subjektivität und Intersubjektivität, des Weiblichen, Phänomenologie und Hermeneutik, Arbeiten zur Logik und zum Erfahrungsbegriff, phänomenologische Ästhetik, Psychiatrie, Pädagogik und Rechtsphilosophie. Erhofft wird von Husserl Unterstützung bei einer kritischen Theoriebildung, die der Dichte der Erfahrung entspricht. Eine 36 Titel umfassende Bibliographie beschließt den Beitrag.

„Konfessionsverbindende Ehen" (267–272) erwartet Bernhard Häring, der zu Beginn des *vierten Teils* „Zeitspiegel" an die Verfemung der Mischehe erinnert und konfessionsverschiedenen Ehen eine „prophetische Dynamik" (272) zutraut.

Eckard Wolz-Gottwald nimmt Mystik und Pixel in den Blick (*„Die Mystik der Computergraphik. Neue Wege der Eckhart-Interpretation"*, 273–285). Die Interpretation der paradoxen *transformatio mystica* in Eckharts frühen „Reden der Unterweisung" erfolgt „auf der Ebene des ‚oculus carnis (Computergraphik)' und oculus rationis (rationale Analyse)'" (275). „Der Blick zwischen die Pixel gibt den Blick frei für eine mystische Philosophie, die nicht in der Wahrheit der Vernunft, sondern in einer Wahrheit des Lebens ihr Fundament findet." (285) – Auch ohne Bilder- oder Maschinenstürmerei bleibt nach der Eignung gerade *dieser* Bilder zu fragen, den Blick zu öffnen auf eine inkarnierte, widerständige Wahrheit jenseits verfügender Vernunft. Sind sie ihr nicht vielmehr perfekt eingepasst? Wie fleischlich ist das Auge der Computergraphik?

Margit Eckolts sachkundiger Beitrag über *„Die Frau in der (post-)modernen Gesellschaft. Die katholische Soziallehre in Lateinamerika"* (287–296) sieht im Zuge einer weltweiten kulturellen Entwicklung zu wachsender Gerechtigkeit für Frauen die Kirchen Lateinamerikas auf dem *„Weg zu einer Entfaltung der katholischen Soziallehre aus der Perspektive der Frau"* (290). Die kirchliche Option für die Armen, für die arme Frau, wird unter den Bedingungen machistischer Gewalt eine „‚Option für das Leben' sein." (291) Theologische Reflexion aus der Perspektive der Frau ist als „weisheitliche Theologie und Feier des Lebens" durch einen tiefen „Lebensrealismus, der die inkarnatorische Dimension des Glaubens ernst nimmt", gekennzeichnet. Aus der Erfahrung des Heiligen in der Alltäglichkeit und konfrontiert mit dem lebendigen Gotteswort, entfaltet die Theologie der Frauen „ihren ‚logos' aus dieser als Gabe Gottes verstandenen ‚Option für das Leben'". (295) Eine katholische Soziallehre, die sich der prophetischen und gesamtgesellschaftlichen Aufgabe der Kirche stellt, wird von diesem Votum entscheidende Impulse erhalten.

Bruno H. Reifenraths ansonsten blaß bleibende Überlegungen, *„Die Vorbildwirksamkeit in der Erziehung. Reflexionen im Anschluß an Edith Stein"* (297–305), ziehen aus Steins Reflexion auf den pädagogischen Akt und die Bedeutung des Vorbilds einen „als *kategorischen Imperativ* der pädagogischen Praxis" bezeichneten Schluß: „Der Lehrer und Erzieher müsse sich so verhalten, daß er wollen könne, den ihm anvertrauten jungen Menschen jederzeit als Vorbild dienen zu können." (305)

Dieter Ulich fragt *„Was ist eine Aggression? Anmerkungen zur Definitionsproblematik"* (307–322) und verordnet De-Ontologisierung und lebensweltlich-soziale Erdung der Debatte. Wird Aggression als Schädigung verstanden, so bedarf die Klärung des Aggressionsbegriffs einer Reflexion auf Werte, Erwartungen und Ziele der an der Aggression Beteiligten. Zentral ist die Frage nach kultur- und gesellschaftsvarianten „Bedeutungskonstruktionen und deren Durchsetzung" (322).

In den *Schlußteil* führt Reinhard Körner ein: *„Einfühlung nach Edith Stein. Phänomenologie und Christsein heute"* (325–338). Einfühlung begreift die 27jährige Wissenschaftlerin und ‚Atheistin' in ihrer Diss. „Zum Problem der Einfühlung" als Erfahrung fremden Bewußtseins, als Erfahrung des anderen selbst. Sie stößt auf die Frage nach der Einfühlung in geistige Personen, in Gott, die sie als „‚jetzt'" (332) nicht zu klären stehen läßt. Im Anschluß deutet Körner nicht Ein*sicht*, sondern Ein*fühlung* als *„Grundakt des menschlichen Glaubensvollzugs"* (333) in jüdisch-christlicher Tradition, als inneres, hörendes Beten, um zu der (nun allerdings rein christlichen) These zu gelangen: *„In Jesus von Nazareth ist Gott einfühlbar geworden"* (336). Historisch-kritische Bibelexegese und Einfühlungsbeziehung zu Jesus sollen nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern zusammenspielen (337). Die Rückwirkung der Einfühlung auf den Einfühlenden läßt sich mit Angelus Silesius benennen: „‚Mensch, was du liebst, in das wirst du verwandelt werden: Gott wirst du, liebst du Gott – und Erde, liebst du Erden.'" (338)

Maria Amata Neyer berichtet über die Begegnung von *„Edith Stein und Elisabeth von Thüringen"* (339–355) anläßlich der großen bis grandiosen, betont *katholischen* Feiern zum 700. Todestag (1931) der ökumenischen Heiligen, zu denen Edith Stein eine Reihe von Festvorträgen beizusteuern hatte. Als Heilige der Nächstenliebe konnte Elisabeth einer Zeit brennender sozialer Probleme und erdrückender wirtschaftlicher Not besonders nahegebracht werden; dieser Aktualität und Affinität stand wohl eine Art archetypischer Prinzessin-Diana-Effekt zur Seite. Edith Stein setzte auch in ihrem Wiener Festvortrag am 30. Mai 1931 zum Dritten Österreichischen Katholischen Frauentag die Schwerpunkte ungefällig („Elisabeth von Thüringen – Natur und Übernatur in der Formung einer Heiligengestalt"). Bemerkenswert, so Neyer, ist im Blick auf die insgesamt elf Vorträge, wie lebendig und einfühlend Stein, die sich wohl erst im Jubiläumsjahr näher mit der Thüringer Heiligen befaßte, gerade das *Kind* Elisabeth schildert.

Daß *„Edith Stein und der Sport"* (357–362) keineswegs eine Mésalliance bilden, zeigt Armin Ader am Leitfaden des Lebensberichts „Aus dem Leben einer jüdischen Familie" auf. Der „freien, selbstbestimmten Sportnutzung" (362) Edith Steins mit ihren Wurzeln in Jugendbewegung (und wohl auch Schöpfungsbejahung) steht die Instrumentalisierung des Sports in der rassistischen und totalitären Ideologie des Nationalsozialismus gegenüber.

John Sullivan widmet sich Edith Steins Beitrag für eine FS zur Geschichte des Kölner Karmels Maria vom Frieden. Auch ein Exvoto und ein lateinisches Epigramm tragen Edith Steins ‚Handschrift', wie Sullivan mit Sorgfalt recherchiert (*„Edith Stein und der Frieden im Jahre 1937. Eine Dokumentation"*, 363–371).

Freda Mary Oben sieht *„Edith Stein und Etty Hillesum: Zusammen in Westerbork"* (373–383). Die 1943 im Alter von 29 Jahren in Auschwitz Ermordete, deren geistiger Weg sich in Briefen und Tagebüchern spiegelt, ist eine bewegende Gestalt zwischen – oder in – Judentum und Christentum und legt so den Vergleich mit Edith Stein nahe. E. Hillesum arbeitete als Angestellte des *Joodsen Raad* im Sammellager Westerbork, als die Schwestern Edith und Rosa Stein dort zum Weitertransport nach Auschwitz eintrafen. Obens aufschlußreiche, wenngleich merklich skizzenhafte Synopse ist verdientsvoll und läßt auf eine vertiefende Arbeit der Vf.in hoffen.

Joachim Feldes rekonstruiert in *„Edith Stein und Schifferstadt"* (385–396) das kurze Wiedersehen der Deportierten mit der durch ihren geistlichen Begleiter Josef Schwind vertrauten Kleinstadt, aus dem Gefangenentransport heraus und auf dem Weg ins Todeslager. Edith Stein gelang es, mit verschiedenen Anwesenden Kontakt aufzunehmen, Grüße aufzutragen und eine schriftliche Nachricht an eine befreundete Freiburger Benediktinerin zu übergeben: „Grüße von Schwester Teresia Benedicta a Cruce. Unterwegs ad orientem." (396)

Carla Jungels wendet sich der übersehenen acht Jahre älteren Schwester zu: *„Rosa Stein"* (397–403). Zu der demütigenden und lebensnotwendige Lebensräume verschließenden rassistischen Diskriminierung nach 1933 kam die Schwierigkeit der Entfremdung von der Familie durch die Hinwendung zur katholischen Kirche. Da ihr der erhoffte Status der Pfortenschwester im Echter Karmel verweigert wurde, trat Rosa Stein 1941 in den III. Orden ein. Die Versuche Ediths, gemeinsam mit ihrer Schwester in einen sicheren Schweizer Karmel zu gelangen, scheiterten. Nach ihrem gewaltsamen Ende geriet Rosa Stein, „wie die meisten ihrer jüdischen Brüder und Schwestern, nahezu in Vergessenheit" (402).

Michael Linssen folgt den mäandernden Besitzverhältnissen der Schriften, Unterlagen und Akten aus dem Nachlaß (*„Das Archivum Carmelitanum Edith Stein"*, 405–422); zumal die Scheidung vom Husserl-Archiv wird unter die Lupe genommen.

Seit den 50er Jahren wird das geistliche Werk Steins in Italien übersetzt und im katholischen Raum rezipiert. In den 70er und vor allem 80er Jahren findet verstärkt das philosophische Werk auch unter erziehungs- und gesellschaftswissenschaftlichen sowie psychologischen und juridisch-politologischen Aspekten Aufmerksamkeit. Eine Bibliographie italienischer Arbeiten bis 1998 zu wichtigen Facetten von Person und Werk vervollständigt den Forschungsbericht von Anna Maria Pezzella, *„Edith Stein in Italien. Übersetzungen, Studien, Bibliographie"* (423–437).

„Das Christentum" – der Titel verheißt eine überblickartige Darstellung und ist insofern irreführend. Insbesondere der zweite und fünfte Teil enthalten dessenungeachtet beeindruckend konzentrierte und informative Beiträge. Bedauerlich ist das Fehlen weiterführender Untersuchungen zu Theologie und Philosophie E. Steins (mit Ausnahme des Versuchs von Körner). Entfernt die romantisierende Tendenz des in einigen Beiträgen (Sánchez de Murillo, Haas) umgehenden Terminus „Tiefenphänomenologie" nicht vom Denken Husserls und Steins? Verstärkung und Auffrischung wäre den literarischen Studien zu wünschen. Im vierten Teil hält vor dem im Vorwort genannten Doppelziel Christentum und Welt vor allem die orientierende Analyse Eckolts stand.

Allen am Lebens-Werk Edith Steins Interessierten bietet das Jahrbuch 1999 ein Netzwerk, an dem weitergearbeitet werden kann.

Bonn Susanne Sandherr

Hoff, Johannes: **Spiritualität und Sprachverlust.** Theologie nach Foucault und Derrida. – Paderborn: Schöningh 1999. 344 S., kt DM 88,00 ISBN: 3–506–73937–9

Die Wahrnehmung und theologische Relecture zeitgenössischen französischen Denkens hat bereits seit einiger Zeit im deutschsprachigen Raum Konjunktur. Dies gilt zunehmend auch jenseits der intensiven Rezeption der Arbeiten von Emmanuel Levinas[1]. Nur selten jedoch findet sich eine Arbeit, die mit dem Anspruch auftritt, Grundannahmen einer theologischen Disziplin zu erschüttern und diese Disziplin von im weitesten Sinne philosophischen Ansätzen her neu zu entwerfen. Genau dies aber ist das weit ausgreifende Vorhaben Johannes Hoffs: Entlang der klassischen fundamentaltheologischen Traktate und in engem Kontakt mit den umfangreichen Arbeiten Jacques Derridas und Michel Foucaults, aber auch inspiriert von Emmanuel Levinas, Jacques Lacan und Michel de Certeau entwickelt der Vf. seine Studie mit dem Ziel *„den Möglichkeitsraum zu erforschen, innerhalb dessen sich die ‚Unmöglichkeit' einer Offenbarung ereignen ‚könnte'"* (30). Bereits hier wird deutlich, daß das gewählte Vorgehen Paradoxien und Verfremdungseffekte nicht nur an den Grenzlinien zwischen Theologie und Philosophie zur Sprache bringt, sondern auch innerhalb des Diskurses um den menschgewordenen Gott.

Dabei scheut H. die Auseinandersetzung mit herrschenden philosophischen Modellen (K.-O. Apel, J. Habermas, M. Frank) so wenig wie mit fundamentaltheologischen (Th. Pröpper und H. Verweyen für eine transzendentalphilosophische, J. Wohlmuth, Th. Freyer u. E. Dirscherl für einen von Levinas geprägten Zugang sowie K. Rahner für eine anthropologische Grundlegung systematischer Theologie). Dies unterstreicht den Anspruch, mit dem hier nicht weniger als ein neues Paradigma des theologischen Denkens zwischen Phänomenologie und Transzendentalphilosophie aufgerufen wird.

Im *ersten Hauptteil* der Arbeit *(Zur historischen und systematischen Situierung der Vernunftkritik Derridas)* grenzt der Vf. die Derridasche Rationalitätskritik gegen Habermas' Universalpragmatik einer- und die Transzendentalphilosophie andererseits ab. Dem Habermasschen Gedanken der Lebenswelt, der „ebensogut zu kritischen Anfragen Anlass gibt, wie [er] ‚Sinnressourcen' zur Lebensgestaltung und zur kritischen Hinterfragung von Expertenkompetenzen zur Verfügung stellt" (37), wird eine hohe Anschlußfähigkeit an die französischen Sprachspiele attestiert. Habermas gerät allerdings laut H. allzusehr in die Nähe der Heideggerschen Rede vom „Hirten des Seins" (43), wenn er der Philosophie die Rolle einer „Platzhalterin" einräumt. Die Vorstellung, Regeln einer idealen Kommunikationsgemeinschaft, einer zukünftigen universalen Gerechtigkeit, mit jedem Sprechakt zu antizipieren und im Denken zu konkretisieren, führt darüber hinaus zu Spannungen mit einem jüdischem Messianismus Benjaminscher Prägung, zu dem Habermas sich zwar formal bekennt, der jedoch ein „Ereignis der δύκη impliziert, „dem das Denken nicht gewaltsam zuvorkommen darf" (46), wie Derrida in seiner Arbeit über Marx[2] feststellte.

H. erkennt, daß Habermas zwar scheinbar auf eine „Letztbegründung" seiner Diskurstheorie verzichtet, ihr jedoch mit der Idee einer „zwanglosen Einheit zwischen den fragmentierten Rationalitäten" eine schwere Last aufbürdet, nämlich „ein unhintergehbares Kriterium zur Unterscheidung zwischen legitimen und illegitimen Vermittlungsansprüchen zur Verfügung zu stellen" (49). Ausführlich widmet sich der Vf. nun dem inzwischen geradezu klassischen Argument des performativen Widerspruchs, das ein solches Kriterium zur Verfügung stellen soll (48–63). Indem H. sich der Kantschen Kritik des apagogischen Beweises anschließt, gelingt es ihm zu zeigen, daß dieses Argument nur greift „wenn Sprechakte als transparente Einheiten aus präsentisch homogenen Momenten aufgefasst werden" (54). Derrida hatte in seiner subjekttheoretisch nach wie vor bedeutendsten Schrift „Die Stimme und das Phänomen" mit (und gegen) Husserl jedoch gezeigt, daß es im konkreten Sprechakt eine solche

[1] Vgl. u.a.: F. Prammer: Die philosophische Hermeneutik Paul Ricœurs in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie, Innsbruck / Wien 1988; J. Valentin: Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida, Mainz 1997; S. Orth: Das verwundete Cogito und die Offenbarung. Von Paul Ricœur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie, Freiburg 1999; H. Steinkamp: Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die praktische Theologie, Mainz 1999.

[2] J. Derrida: Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale, Frankfurt a. M. 1995.

ungebrochene Anwesenheit des Subjekts bei seiner Rede nicht gibt, daß die Nachträglichkeit oder Medialität also „als Modell für den Normalfall von Sprache gelten kann" (57). Damit ist jedoch eine Fuge im Ich selbst aufgetan, H. spricht vom *„Ent-eignis"* das letztlich die Anwesenheit des Todes, also die potentielle Abwesenheit des sprechenden Ichs als Möglichkeit des Mißlingens in jedem Sprechakt markiert (63). Die Universalpragmatik scheint also in ihrem Versuch einer Begründung ihres Anspruchs zu scheitern, gerade *weil* sie es vermeidet, letzte Fragen auch explizit zu stellen.

Im Nachvollzug der Debatte zwischen Apel und Derrida (64–74) entpuppen sich die beiden Positionen als v. a. in der Beurteilung des Descarteschen Cogito different: Während Apel die Descartesche Reflexion zu retten versucht, indem er sie zu einem „Anwendungsfall des sprachpragmatischen Arguments vom zu vermeidenden ‚performativen Widerspruch'" erklärt und sie „zum Ausgangspunkt der Aufhebung des Ich-Subjekts in das Hypersubjekt einer universalen Kommunikationsgemeinschaft" (74) macht, leugnet Derrida zwar nicht die Möglichkeit einer sich im Akt des Cogito manifestierenden Einheit, weist aber darauf hin, daß jene Versöhnung sich „allein im Unendlichen, jenseits der Determinierungen, der Verneinungen"[3] vollziehe, also in einem notwendig immer sprachlich verfaßten philosophischen Diskurs offengehalten werden müsse (75). Dies muß – so macht H. auch gegen M. Franks Kritik deutlich – v. a. gelten, um die Singularität der jeweils hochindividuellen Selbstidentifikation nicht zu einem bloßen Zustimmungsakt zu degradieren und den (von Derrida emphatisch gebrauchten) Verantwortungsbegriff weitestmöglich zuzuspitzen (77–80). H. ist sich bewußt, daß er damit bei Derrida auf die Radikalisierung eines „nicht-ontologischen Zuges des Kantischen Autonomiebegriffs" (80) gestoßen ist, und hat damit seine These, daß „die Vernunftkritik von Derrida [...] ihre entscheidenden Impulse aus der Tradition der Kantischen Aufklärungsphilosophie empfängt" (33), belegt.

Die trotz ihrer bisweilen einseitig theologisch-mystischen Zuspitzung verständliche und kenntnisreiche Einführung in die Foucaultsche Kritik der humanwissenschaftlichen Vernunft in seiner frühen und mittleren Schaffensphase (84–109) soll hier hervorgehoben werden. Sie eröffnet den *zweiten Hauptteil* der Arbeit *(Grundlinien theologischer Propädeutik im Anschluß an Foucault und Derrida).* Foucaults Kritik betrifft die Theologie insofern sie sich im Kontext der Humanwissenschaften bewegt und in jüngerer Zeit explizit an deren Anthropozentrik teilhat (103ff). Dabei gerät jedoch, so H., die Reflexion göttlicher Alterität in den Hintergrund. Die unkritische Übernahme des neuzeitlichen Offenbarungsbegriffs – er birgt die Gefahr einer Ausgrenzung dieses Phänomenbereichs aus dem Bereich der Vernunft – stellt die Theologie vor die Alternative zwischen Dogmatismus und Positivismus (107). Die Lektüre der jüngsten Arbeiten J. Derridas zu Fragen der Religion[4] reichern diese Zeitansage um die Wahrnehmung eines „Bedeutungsverlust[es] der Eigenkörperlichkeit" (112ff) als Folge eines aufgeklärt-universalen Religionsbegriffs an, der sich im Dialog mit anderen Religionen als eurozentrisch erweist, insofern sie „idiomatisch irrationale Züge" im Namen der Ökumene opfert. Jedoch: „Der Schatz, den die Religionen hüten, lässt sich nicht an beliebigen Orten vergraben; er verbindet sich stets mit dem Glauben an eine singuläre Geschichte, eine unverwechselbare Weise zu sprechen und zu leben, eine nicht austauschbare Topologie des Heiligen usw. Es ist der Glaube, an einem idiomatischen Eigenkörper *(corps propre),* einem Korpus von unverwechselbaren Schriften und Tradition teilzuhaben, der ihre Überlieferung als verbindlich erscheinen läßt und deren Gedächtnis an Stätten des Heiligen bindet, zu deren Verteidigung man wie Abraham bereit sein muss, alles *zu opfern.*" (122) Um diesen „Mehrwert", der das Spezifikum einer Religion ausmacht, zu bewahren, bedarf es einer „prekären Balance zwischen Kalkül und Überschreitung (oder ‚Überlistung')" (131) – der Vf. macht keinen Hehl daraus, daß er Kalkül und Ökonomie für die Größen hält, die zur Zeit diese Balance verhindern. Jene prekären Situationen, in denen sich die Rationalität der Menschenrechte und ihr „irrationaler" Bruch im Namen einer Religion gegenüberstehen, lassen sich mit Foucault und Derrida allerdings nicht entscheiden, sondern nur beschreiben.

Speziell in der Liturgie und in iterativen Gebetspraktiken wie dem Rosenkranz finden sich körperliche Vollzüge, denen unter den genannten Hinsichten und angesichts der Derridaschen Hochschätzung des Materiellen vor dem Geistigen rational irreduzible Qualitäten zukommen. (141–153). H. ist sich zwar bewußt, daß er mit der Materialität auch den Fetischismus aufruft „der sich in einer Welt toter Artefakte und Prothesen verliert" (153) – man hätte sich hier allerdings eine ausführlichere Diskussion solcher magisch-destruktiver Versuchungen des Sakramentalen gewünscht.

Im Versuch einer *Semiotischen ‚Grundlegung' des Christentums im Anschluß an E. Levinas und J. Derrida* (153–174) erscheint Derridas Levinas-Rezeption als antiemphatische „Pragrammatologie" im Namen einer Maxime der geringstmöglichen Gewalt, die für H. ausgezeichnete „Perspektiven zu einer christlichen Fortschreibung der Levinasschen Ethik eröffnen" (161). Vor einer einfachen Gleichsetzung der Levinasschen und der christlichen Stellvertretungsmetaphorik wird jedoch – zu Recht – gewarnt: „Gott offenbart sich nicht im Modus des Dialogs. Er überfällt mich wie ein Dieb, der hinter meinem Rükken agiert, um mich mit der Gewalt einer unwiderstehlichen Intrige an ein *anderes* Du zu verweisen." (165) Stimmt man hier zu, gewinnt das Erlösungsgeschehen befremdlich-irrationale Anteile zurück: H. lehnt eine *Rechtfertigung des Sinnes* der Stellvertretung im Namen einer unvertretbaren Verantwortung des Glaubensaktes rundweg ab, da diesem ein apriorischer Status zukomme, und erklärt ein Primat der Eucharistie vor dem historischen Ereignis, auf das sie gründet (167ff). Damit wird die Aporie zwischen einer sakralisierten historischen Rückfrage und jenem Sakrament offengelegt, in dem sich das historische Ereignis authentisch wiederholen soll. Allein: zerstört nicht eine Vereindeutigung dieser – typisch modernen – Aporie zugunsten der Eucharistie (169) die von H. selbst eingeklagte Balance nun zuungunsten der Vernunft, also einer Kriteriologie, welche die Unterscheidung von Sakrament und Fetischismus überhaupt erst ermöglicht? H. liefert sie nach, wenn er angesichts Mt 23,31 die Begegnung mit dem anderen Menschen zum gleichberechtigten Ort der Stellvertretung erklärt, der ebenso wie die Eucharistie die Abwesenheit des Menschensohnes thematisiert und verbirgt. Dem Satz „Ohne das wiederholende Opfer der Kirche bleibt das eine Opfer Christi bedeutungslos" (174) müßte demnach jedoch ein weiterer angefügt werden. „Ohne die Hingabe an den anderen Menschen bleibt das Opfer der Kirche inhaltslos."

Im Kap. *„Das ‚satanisch Böse' als Spur eines Geltungsmangels"* fordert H. konsequent – nun im Namen der Schrift- und Gesetzesobservanz – das Eingeständnis eines gefährlichen Irrationalismus aller – auch christlicher – Rituale und eine schwache Theologie, die „eingesteht, daß der Satan *immer schon* durch die Ritzen der Fundamente des Glaubens in das Innerste seiner Heiligtümer eindringen konnte" (193). Die naheliegende Schlußfolgerung, „rückhaltlose Entkörperlichung" sei nur mit Hilfe einer fundamentalen Kritik der Theologie aufzuhalten, entsteht jedoch nur für den, der weiterhin strategisch mit dem altbekannten Dualismus Körper-Geist arbeitet, ohne – wie der Vf. – die Chancen einer betenden und sich ihrer materialen Bedingungen bewußt werdenden schwachen Theologie ausreichend zu erwägen.

Die folgende Rekapitulation des Foucaultschen Werkes nach seiner genealogischen Wende besticht durch Präzision und Griffigkeit und legt seine Wurzeln in der Tradition der Kantischen Metaphysikkritik offen: „Die philosophisch-historiographischen Arbeiten Foucaults praktizieren ein Ethos der ‚Überschreitung'. Sie nehmen Abschied von der Gegenwart, doch sie fragen nicht, wer der andere ist, der sie zu diesem Abschied treibt" (204).

H. folgt Foucault in dessen Analysen zur Entstehung des modernen Sexualdispositivs im Spätwerk[5]. In ihrer Zuspitzung durch M. de Certeau wird deutlich, daß die „fortschreitende Fixierung auf den menschlichen Körper" in der neuzeitlichen Beichtpraxis „als Zeichen einer religionsgeschichtlichen Krise zu lesen ist" (211): bereits in der frühen Neuzeit wurde der neu „erfundene" Sex nämlich zu einem chimärenhaften Ersatz, der auf die leer bleibende Stelle Gottes verweist. Doch die Bedeutsamkeit dieses Dispositivs reicht bis hinein in das typisch abendländische Verlangen. (Es verbindet Inquisition und Naturwissenschaft), „den Schutzschirm des Begehrens zu durchstoßen, um dem begehrten anderen das widerstrebende Eingeständnis ‚nackter Wahrheiten' abzuringen" (223). Begreift man Theologie mit H. als „auf der Suche nach einer Sprache für das Unaussprechliche", so wird hier deutlich, daß sie mit der „Gastfreundschaft der Humanwissenschaften" nicht zu rechnen hat (224), ja daß diese den „Möglichkeitsraum" zerstören, „in dem die Frage nach der Transzendenz des Absoluten als bedeutungsvoll erfahren werden kann" (233).

Die Suche nach angemessenen Antworten auf diese Diagnose führt im *dritten Hauptteil (Philosophische Grundfragen einer machtkritischen Ekklesiologie)* erneut zu den Körpern: „Wenn die Theologie nach Spielräumen sucht, die der Hegemonie der modernen Politik des Körpers entgleiten, hat sie diese vor allem unterhalb des Niveaus diskursiver Antworten zu suchen: auf der Ebene von Ritualen und non-verbalen Praktiken, die Möglichkeitsräume von Transzendenz offenhalten, gerade weil sie sich nicht als klar definierte ‚Antworten' fixieren lassen" (234). Solche Einsichten geraten dem Vf. in seiner demonstratio catholica zu einem Plädoyer für kirchliche Institutionalisierungsformen und zu einer Kritik des theologischen Expertendiskurses (237f). Die an Foucault gewonnene Einsicht, Erstarrungstendenzen eines Machtdispositivs wie der Humanwissenschaften ließen sich nicht dadurch lösen, daß man sie kritisiere (wie die Theologie), sondern daß man seine Spielregeln umfunktioniere (245), ist sicher wegweisend für die aktuelle Krise der Kirchen, jedoch nur so lange, wie sie offen läßt, an welchen Orten solche Umfunktionierungen tatsächlich stattfinden. Kritisiert doch H. selbst an Habermas und Adorno „das latent totalitäre Selbstverständnis eines Diskurses, der in kritischer Stellvertretung zwischen ‚richtigen' und ‚falschen' Diskursen unterscheiden zu können glaubt" (251f).

Neben der Hermeneutik ist die Psychoanalyse einer der Orte, an denen Widerstand geleistet wird gegen die Verdrängung der Künste des gemeinen Volkes, gegen eine humanwissenschaftliche „Kolonialisierung des Alltags" (258). Letztere weicht einer neuen Autonomie der Subjekte jenseits des Expertenwissens, wenn in der Lacanschen Therapie, der sich H. inzwischen zugewandt hat, dem Analysanden klar wird, daß er gerade jenseits der bewußten Sprache zu sich kommt: „Authentisch spricht der, der zur unkontrollierten Eigendynamik seines Sprechens *steht,* nicht authentisch der, der verleugnet, dass er selbst durch dieses Sprechen spricht." (268) Dabei ist entscheidend, daß der Therapeut darum weiß, daß seine Autorität eine formale, der Klient also uneingeschränkt Autor seines Unbewußten ist (275f). Certeau vermittelte solcherlei Ehrlichkeit mit Foucaultscher Machtanalyse und legt „vorrationale Grundlagen wissenschaftlichen Arbeitens" offen: „Nehmen sie dem Autor einer historischen Abhandlung seinen Professorentitel, und er ist nur mehr ein Romancier."[6] Damit wird den Geisteswissenschaften v. a. eine ethische Funktion zu-

[3] J. Derrida: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a. M. 1976.

[4] Vgl. J. Derrida: Foi et savoir. Les deux sources de la ‚religon' aux limites de la simple raison, in: La Religion. Séminaire de Capri sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo, Paris 1996, 9–86 und ders.: Den Tod geben, in: Haverkamp A. (Hg.): Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida Benjamin, Frankfurt a. M 1994, 331–445.

[5] Vgl. M. Foucault: Sexualität und Wahrheit I-III, Frankfurt a. M. 1983 u. 1986.

[6] M. de Certeau: Theoretische Fiktionen, Wien 1997, 136.

gewiesen, die von keiner anderen Institution übernommen werden kann, nämlich menschliches Sprechen in seiner jeweiligen Vorläufigkeit zu enttarnen und dabei aber auch das eigen Überflüssigwerden in Kauf zu nehmen.

Eine Neudefinition der Theologie liefert H. an dieser Stelle allerdings nicht, wenn er die Elemente, die zur Zeit schon das Feld theologischer Rede abstekken, noch einmal aufzählt: Ausübung des wissenschaftlichen Lehramtes der Kirche in Rückbindung an deren apostolisches Hirtenamt, dies nach den Maßstäben des allgemeinen Wissenschaftskanons und mit pastoralem Auftrag (278f). Angesichts aktueller Debatten um die Eigenständigkeit des theologischen Diskurses wird man sicher zustimmen, wenn der Vf. sie abschließend „im Spannungsfeld eines Systems konkurrierender Autoritäten" lokalisiert. Damit wächst dem letzten Kap. der Arbeit *„Das apostolische Amt als Platzhalter eines ortlosen Diskurses"* allerdings eine besonders wesentliche Bedeutung zu:

Nach Certeau erschöpft sich die Rolle von Institutionen „keineswegs in ihrer ‚herrschaftstabilisierenden' Funktion: Sie [...] bergen [...] zugleich ein emanzipatorisches Potential" (279). Wer um die hierarchologischen Implikationen der Schriften des Pseudodionysios Areopagita weiß, wundert sich nicht, daß an dieser Stelle zunächst ein Parcours zwischen der Relecture negativtheologischer Texte durch Derrida einer- und anthropologischer Theologie Rahnerscher Prägung andererseits folgt. Zunehmend wird deutlich, daß sich hinter dieser Themenstellung die schon früher debattierte Begründungsfrage verbirgt. Als Ergebnis sehr ausführlicher Reflexionen stößt H. auf die schon andernorts beklagte Tatsache[7], daß spätestens seit der 2. Aufl. von „Hörer des Wortes" „[d]ie Möglichkeit einer rein philosophischen Analyse der Potentia oboedentialis des Menschen [...] zugunsten einer genuin theologischen Anthropologie ausgeblendet" wird (300). Auch was wir über Derrida erfahren, ist nicht neu: Er hält die Begründungsfrage in der Schwebe und bezieht so eine „Zwischenposition zwischen klassisch transzendentalphilosophischen Ansätzen und einer Ethik Levinasschen Stils" (301)[8]. Die Frage nach einer „institutionenfreundlichen" Begründung des theologischen Diskurses muß freilich (noch) unbeantwortet bleiben, denn: Das Ja und Amen des Glaubens, auf das Derrida rekurriert, ist hochindividuell gedacht und „bleibt mit institutionellen Kalkülen unverträglich" (304).

H. muß also zu passenderen Instrumenten greifen, und d. h. in diesem Fall v. a. zu den Überlegungen des Slowenischen Psychoanalytikers und Kulturtheoretikers Lacanscher Schule, Slavoj Žižek[9]. Indem der Vf. hier den Derridaschen Gedanken eines gewaltsamen und sprachlich uneinholbaren Anhebens jeden Diskurses, des Meisters bei Lacan, und den Begriff des „symbolisch generalisierten Kommunikationsmediums" (Luhmann) mit der kirchlichen Hierarchie kurz schließt, können so schöne Sätze entstehen wie „Der Bischof gleicht einem Therapeuten, der seinem Patienten Rätsel aufgibt" (307) oder: „Die Autorität des bischöflichen Stellvertreters erwächst nicht aus seinem *metaphorischen* Bezug zum Christusereignis. Sie resultiert aus dem metonymischen Bezeichnungswert des ‚Stuhls', auf dem er sitzt. Sein Körper gleicht einer Berührungsreliquie" (311). Daß eine derart gerechtfertigte Autorität „bedingungslosen Gehorsam gegenüber scheinbaren ‚Äußerlichkeiten'" fordern kann, leuchtet ein, daß sie „den Ausbruch aus der Erstarrung dogmatischer Lehrmeinungen motivier[en]" wird (311), darf bezweifelt werden.

Dem hierarchischen Amt kommt die Funktion zu, „das Begehren nach Deutung" erwachen zu lassen, indem es „die Bedeutsamkeit des gesamten symbolische Feldes markiert" (314). Darin ist seine Funktion anderen Institutionen vergleichbar, die ebenfalls das Anheben von „Glaubensdiskursen" katalysieren (so etwa den mathematischen, historiographischen etc.). Damit dies tatsächlich gelingen kann, müssen nach Certeau[10] der hierarchischen Autorität eigen sein: „Ein konservatives Moment mnemotechnischer Verknappung und ein poetisches Moment von Alterität" (321). Das Gleichgewicht zwischen diesen widerstrebenden Momenten zu halten und damit das Verkommen zu einer „stereotypen Maschine" ebenso zu vermeiden, wie den Verlust der „Kreditwürdigkeit ihrer Glaubensartikel" (323) ist für H. bzw. für Certeau die eigentliche Aufgabe des Amtes. Dabei ist seine konstitutive Funktion nicht zu unterschätzen. Nicht die identische Wiederholung einer historische *Präsenz* (des fleischgewordenen Gottes), sondern das Bewahren von Spuren seiner *Abwesenheit*, erfahren als Tod und Himmelfahrt, und im Versprechen sich daran zu erinnern, konstituieren den Glauben, der damit unmittelbar und unvertretbar an ein in seiner Bedeutung gewandeltes Eucharistiesakrament gebunden wird (324).

Daß H. hier nicht in Verabschiedung der „Wut des Verstehens" einer „Wut des Beherrschens" das Wort redet, macht sein abschließender Verweis auf die grundlegende Unmöglichkeit eines unmittelbaren Zugangs zur Wahrheit auch für die „Glaubensinstitution" noch einmal deutlich: „Der Weg nach draußen wird stets unter dem Blick eines Wächters enden. Bloßgestellt vor den Augen der Welt, wird er den Idiotus des Glaubens zu der schmerzhaften Einsicht führen, daß der Grund seiner Liebe verschwunden ist." (326)

H. leistet eine brillante und unbedingt diskussionswürdige Rekonstruktion der Formen kirchlichen Handelns, traditionsbildender Mechanismen und theologischer Reflexion auf der Höhe aktueller Theoriedebatten. Daß eine kompetente Auseinandersetzung keineswegs diesseits progressistischer Theologien enden muß, zeigt seine Arbeit ebenso auf, wie die Notwendigkeit letzter Fragen. Zu den besonderen Leistungen der Arbeit dürfte es gehören, angesichts des im Titel konstatierten Sprachverlustes, die gerade für den katholischen Glauben prägenden nondiskursiven, v. a. im weitesten Sinne liturgischen Praktiken in die (systematische) Theologie (wieder)einzuführen.

Anfragen bleiben v. a. bzgl. einer künftigen Rolle der Theologie: Wird hier in einer theologischen Diss. ihre Selbstauflösung als Expertendiskurs, oder „lediglich" ihre Verwandlung zu einem integralen Element kirchlicher Institutionenpolitik gefordert? Das von H. gebrauchte Bild eines Trödlers, „in dessen Geschäft die Leute Werkzeuge entdecken, deren Bestimmung den panoptischen Aufsehern des herrschenden Diskurses verborgen bleibt" (253), erscheint jedenfalls deutungsbedürftig. Darüber, ob die Theologie sich damit abfinden soll, daß Antworten auf drängende Fragen der Kirche „sich künftig an Orten entscheiden, die der Analyse ihrer ‚Experten' unzugänglich sind" (256), müßte ebenfalls gestritten werden. Erst eine faire und ergebnisorientierte Diskussion dieser Arbeit kann zeigen, ob H.s Erwartungen pessimistisch genannt werden dürfen.

Freiburg i. Br. Joachim Valentin

[7] Vgl. H. Verweyen: Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie K. Rahners, in: TThZ 95 (1986), 115ff.

[8] Vgl. J. Valentin, a. a. O., 64 u. ö.

[9] Vgl. v. a. S. Žižek: Philosophie von der Psychoanalyse aus betrachtet, in: E. Seifert (Hg.): Perversion der Philosophie. Lacan und das unmögliche Erbe des Vaters, Berlin 1992, 17ff.

[10] Vgl. M. de Certeau: L'institution du croire, in: RSR 71 (1983), 61ff.

Wallich, Matthias: **Autopoiesis und Pistis**. Zur theologischen Relevanz der Dialogtheorien des Radikalen Konstruktivismus. – St. Ingbert: Röhrig 1999. 638 S. (Saarbrücker Hochschulschriften, 32), kt DM 84,00, ISBN: 3–86110–175–0

Die 1997 von der Phil. Fak. der Univ. Saarbrücken angenommene und für die Veröffentlichung mit einem Vorwort von Gebhard Rusch versehene Diss. läßt sich einer Reihe von theologischen Arbeiten zur interdisziplinären Standortbestimmung im Spannungsfeld zwischen Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften zuordnen. Gegenwärtig hat diese Spannung freilich im US-amerikanischen Wissenschaftsdiskurs eine weitaus größere Sprengkraft als in Europa, wovon die Sokal-Affäre aus der jüngsten Zeit auch bei uns einen kleinen Eindruck vermittelte. Es überrascht daher nicht, daß Wallich seine Untersuchung im wesentlichen einem vom DAAD geförderten Studienaufenthalt an der Annenberg School of Communication in Philadelphia verdankt.

Der Vf. befaßt sich mit erkenntnistheoretischen Auffassungen, die unter dem Sammelnamen „Radikaler Konstruktivismus" auftreten und dem Zentrum des beschriebenen Spannungsfeldes zuzurechnen sind. Sie erheben den Anspruch, Empirie und Theorie weder relativistisch noch positivistisch, sondern „konstruktivistisch" zu versöhnen. Vieles weist darauf hin, daß konstruktivistisches Gedankengut zu einem Mainstream im wissenschaftlichen Diskurs avanciert.

Erkenntnis wird darin v. a. bestimmt: durch rekursive Geschlossenheit (systemtheoretisch) und durch Viabilität bzw. Passung (evolutionstheoretisch, nicht zu verwechseln mit dem klassischen Anpassungsmodell). Aussagen über die Realität der Realität bzw. die Erkennbarkeit der Realität als Realität, wie sie im ontologischen Paradigma als selbstverständlich vorausgesetzt ist, werden vermieden. Die Frage, die die Philosophie seit der Antike begleitet, wird vielmehr mit Jein beantwortet. Sehr verkürzt lautet die Antwort etwa: Es gibt Realität, aber wir haben keinen (unmittelbaren) Zugriff auf sie. Diese Auskunft löst gewöhnlich Irritationen aus, da man entscheiden muß, welchem Paradigma man diese nun zuordnen soll, dem realistischen oder dem idealistischen. Die gängige Kritik an konstruktivistischen Positionen hängt wesentlich davon ab, wie diese Entscheidung ausfällt.

Als weitere Schwierigkeit kommt hinzu, daß sich unter dem Sammelnamen mittlerweile eine Unmenge verschiedenster Theorieansätze auf unterschiedlichem wissenschaftlichen und populärwissenschaftlichen Niveau verbirgt (zum Überblick vgl. z. B. Müller, A. (Hg.): Konstruktivismus und Kognitionswissenschaft. Kulturelle Wurzeln und Ergebnisse, Wien / New York 1997). Was auf den ersten Blick nach einer Weiterentwicklung im Geiste Immanuel Kants aussieht, auf den sich Konstruktivisten mit Vorliebe beziehen, kann sich unter Umständen schnell als platter Naturalismus entpuppen.

W. stellt sich mit seiner Arbeit also keine einfache Aufgabe. Wo fängt man ein solches Unternehmen an? Was schließt man aus? W. präzisiert zunächst die Fragestellung. Er will lediglich die Relevanz des epistemologischen Ansatzes radikaler Konstruktivisten für die Theologie im Bezug auf das Dialogverständnis untersuchen (23–30). Dazu grenzt er Dialog gegen „objektivierendes" bzw. „instrumentali-

sierendes" Denken und Handeln ab und rechnet ihn dem „Zweckfreien" zu. Schließlich macht er noch eine theologische Einschränkung. Mit Berufung auf 1 Joh 1,16 und im Anschluß an Hasenhüttls „Gotteslehre" definiert er Gott als „Prädikat", genauer als „ein Wort für die Erfahrung des Beschenktseins im Dialog" (34, vgl. 329, 428, 451 u. ö.) und leitet seinen Wahrheitsbegriff davon ab: „Wahr ist ein biblischer und dogmatischer Satz nur, insofern er existentiell nachzuvollziehen, d. h. dialogisch einlösbar ist" (34). „Religion" bzw. „Gotteserfahrung" bleibt also bei ihm auf einen bestimmten optimalen (möglicherweise utopischen?) Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen beschränkt.

Diese Entscheidung ist folgenreich, wenn man etwa bedenkt, daß dadurch andere Bereiche wie z. B. die Welt der Pflanzen, der Tiere und der Dinge oder andere (weniger optimale?) Formen der Kommunikation, wie sie durch die modernen Medien und die gesellschaftliche Differenzierung entstanden sind, u. U. nicht mehr als „Spuren Gottes" wahrnehmbar sind und gleichsam vor den Toren des „Reiches Gottes" bleiben.

Nach sehr ausführlichen Vorüberlegungen zur Fragestellung (23–40), zu charakteristischen Gemeinsamkeiten konstruktivistischer Positionen (41–86) und zur Rezeptionsgeschichte in der Theologie – ausgehend von der Auseinandersetzung mit der Kybernetik in den 70er Jahren – (87–103) kommt W. zu der Frage, die ihn bei der Darstellung der konstruktivistischen Positionen, die er in mehreren jeweils mit Zwischenreflexionen versehenen ausführlichen und sehr gut belegten Anläufen präsentiert, leiten soll: „Wie ist im konstruktivistischen Denken ein Eingehen auf den anderen zu denken, wenn der einzelne ein epistemisch geschlossenes System darstellt?" (103, 250 u. ö.).

Im *ersten* und umfangreichsten *Durchgang* (*Geschlossenheit und Interaktion*, 104–246) referiert W. kognitionstheoretische Aspekte: Heinz von Foersters Theorie der epistemischen Geschlossenheit, die jeden vor die Entscheidung zwischen Solipsismus und Leben in Gemeinschaft stelle, wofür von Foerster Anleihen bei Bubers Dialogphilosophie nimmt, Humberto R. Maturanas biologisches Konzept der Autopoiesis, die zu fundamentaler Einsamkeit führe, die aber im Bereich des menschlichen Lebens wieder durch Liebe („die Emotion, die jenen Handlungsraum schafft, in dem wir die Nähe des anderen im Zusammenleben akzeptieren", 162), und durch Sprache, die eine konsensuelle Realität herstelle, transzendiert werde, Gerhard Roths neurophysiologische Thesen zur Parallelität neuronaler und mentaler Vorgänge, in der „ich das Konstrukt eines mir unzugänglichen realen Gehirns bin" (183), Gebhard Ruschs Theorie sprachlicher Kommunikation jenseits des klassischen Informationsübertragungsmodells, in der Verstehen bedeutet: „einer Orientierungserwartung entsprechen" (198), Auffassungen aus der Systemischen Therapie und der Systemischen Pädagogik sowie schließlich eine Art „Synthese" mit Hilfe der Kognitionstheorie Ernst von Glasersfelds (mit von Foerster einem der – aus Österreich in die USA emigrierten – „Väter" des erkenntnistheoretischen Konstruktivismus), der ebenfalls eine „Verantwortungsethik" vertritt. In der Zwischenreflexion (*Radikalkonstruktivistische Spezifika als Stationen eines Dialogs*, 247–357) würdigt W. die Einordnung erkenntnistheoretischer Fragen „in die evolutionstheoretische Perspektive" (251), die Relativierung aller Erkenntnis und Theorie auch der konstruktivistischen aufgrund der radikalen, unhintergehbaren Beobachterperspektivität sowie die verantwortungsethischen Folgerungen daraus (267–275, 303–357) und die Betonung der Zweckfreiheit und der Nichttrivialität der Lebewesen mit Blick auf die Geschlossenheit des neuronalen bzw. kognitiven Systems sowie der „Sonderstellung" des Menschen im Sozialen (276–302). Sein Schluß: „Die Verknüpfung von Skepsis und Anerkennung des anderen kann als Proprium des radikalkonstruktivistischen Diskurses gesehen werden" (312), wird u. U. nicht von jedem Teilnehmer an diesem Diskurs so vertreten.

Im *zweiten Durchgang* (*Anthropologische Akzente*, 358–426) extrahiert W. anthropologische Vorstellungen: noch einmal aus der biokybernetischen Theorie von Foersters, vor allem im Blick auf dessen „Epistemologie der Nichttrivialität" (364) und die Beschreibung von „Kohärenzen zwischen nichttrivialen Systemen" (364) als Alternative zu ontologisch-metaphysischen Modellen, aus Paul Watzlawicks und Gregory Batesons psychologischen Ansätzen, die durch den Übergang von einem substanzorientierten Denken („terms of things") zu einem Beziehungsdenken („terms of relationship") geprägt seien, und Francisco J. Varelas (mit Maturana zusammen Begründer des Autopoiesiskonzepts) „Begriff der Bescheidenheit" (417), der – unter anderem auch vom Buddhismus inspiriert – Letztbegründungsversuche ausschließe und zur „Grundhaltung des Erbarmens" (421) führe. In seiner Bilanz (*Autopoiesis und Pistis*, 427–457) streicht W. erneut den zwischenmenschlichen Dialog als gemeinsamen Bezugspunkt unter dem Aspekt der Zweckfreiheit, Nichtobjektivierbarkeit und Nichttrivialität heraus, von wo aus er es für möglich hält, „die Vokabel ‚Gott' aus der vornehmlich metaphysischen Tradition in den pragmatischen Kontext zu implementieren" (457).

Im *dritten Durchgang* (*Kunst der Unterscheidung*, 460–492) werden zwei logische Entwürfe vorgestellt, die „Laws of Form" von George Spencer Brown, die von der These ausgehen, daß Erkennen das Anwenden von Unterscheidungen bzw. das Ziehen einer Grenze (Form) sei, die man kreuzen („crossing") oder in die man wieder eintreten („reentry") könne, und die „Dialektik" Gotthard Günthers, die ebenfalls auf eine Überwindung der zweiwertigen Logik und der Letztbegründungsversuche sowie der Unterscheidung von Form und Inhalt zielt. Auch hier kommt W. in seinen Zwischenüberlegungen (*Logik und theologische Unterschiede* 493–510) zu dem Schluß, daß Religion bzw. Theologie „das Zweckfreie indiziert" (505). „Gottesprädikation artikuliert also die dialogische Unterscheidungsoperation, in der der andere nicht verobjektiviert wird." (507).

Der *vierte* und zugleich letzte *Durchgang* (*Zum Spiel der Unterschiede*, 511–571) ist zwei Kommunikationstheorien gewidmet, der von Krippendorff, den er aus Philadelphia kennt, und der von Luhmann, wobei nur letztere eindeutig konstruktivistischen Auffassungen zuzuordnen ist. Im wesentlichen referiert W. Krippendorffs Metapherntheorie, deren Pointe er darin sieht, daß jeder Konstruktion soziale Partizipation vorgelagert sei (528), und ausführlich Niklas Luhmanns Kommunikations-, Religions- und Liebesbegriff als „Synthese von Unterscheidungs- und Autopoiesistheorie" (534). In seiner letzten und zugleich kürzesten *Auswertung* (*Unterscheidung und Kommunikation*, 573–593) kommt W. zu dem Ergebnis, daß „Theologie ohne Sein ... keine Beliebigkeit bzw. keine Aufgabe der Frage, was ist, sondern eine Reflexion auf den sozialen Kontext" (577) bedeute. Diese müsse ihrerseits in den Dialog mit dem Konstruktivismus die „Hoffnungsperspektive" einbringen, um der Kommunikation das Element des Zweckfreien bzw. „ihr liebendes Gesicht zu erhalten" (582) und die „Angemessenheit vorfindlicher Konstruktionen" (601) in Frage zu stellen.

Eindeutig liegt das große Verdienst dieser Arbeit in der umfangreichen Vermittlung der wichtigsten Aspekte konstruktivistischer Theorieelemente und ihrer Vertreter in den Kontext der Theologie. Dabei wäre sicherlich die Diversität der Ansätze stärker herauszuarbeiten und auf benachbarte Theorieaspekte z. B. von Günther, Bateson oder Krippendorff zu verzichten. Wie in den meisten Arbeiten dieser Art gelingt es W., die Positionen ausgezeichnet darzustellen, demgegenüber zuweilen die theologische Auseinandersetzung zu verblassen droht. Zu dieser Beobachtung passen zwei Fragen, die ich kritisch anmerken möchte, ohne dadurch die Leistung der Arbeit in Frage stellen zu wollen.

Zum einen: Warum knüpft W. seine theologischen Argumentationen ausgerechnet an die Schwachstellen seiner Dialogpartner an, wo diese die konstruktivistische „Logik" verlassen und sich zu entscheidungs- und verantwortungsethischen Folgerungen hinreißen lassen? Damit nimmt er sich die Möglichkeit, konzentriert auf die erkenntnistheoretischen Kernaussagen nach Ausgang und Verlauf theologischer Theoriebildung Ausschau zu halten. Vielleicht hätte die Untersuchung von einer konsequenteren Beachtung der wesentlich komplexeren und v. a. auf Kommunikation ausgerichteten Theorie Luhmanns profitiert.

Ein Zweites: Warum wählt W. auf theologischer Seite den schmalen Grat einer an Bubers Dialogphilosophie angelehnten „relationalen Theologie", wie sie Hasenhüttl in den 70er Jahren vorlegte? Andere theologische Arbeiten, die sich für den interdisziplinären Diskurs mit konstruktivistischen Positionen anbieten, finden keine Beachtung, z. B. Schaefflers theologisch vielfach rezipierte Erkenntnistheorie (v. a. Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, München 1995) oder Veröffentlichungen US-amerikanischer Theologen, die sich mit postmodernen Gedanken auseinandersetzen (z. B. auch deutsch: Tracy, D: Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik, Mainz 1993 oder Schüssler Fiorenza, F.: Fundamentale Theologie. Zur Kritik theologischer Begründungsverfahren, Mainz 1992). Ebenso findet die bedeutendste theologische Kontraposition zum Konstruktivismus im deutschsprachigen Raum, für die Verweyen (Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie) und sein Schülerkreis stehen, praktisch keine Berücksichtigung.

Noch einmal sei aber trotz dieser kritischen Einwände betont: W.s Untersuchung markiert den gelungenen Anfang einer theologischen Auseinandersetzung mit dem Konstruktivismus und damit einen wichtigen Schritt in der interdisziplinären Verortung der Theologie gegenüber den anderen wissenschaftlichen Disziplinen.

Trier Bernhard Fresacher

Exegese des AT

Rüterswörden, Udo: **Dominium terrae**. Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1993. X, 205 S. (BZAW 215), geb DM 124,00 ISBN: 3–11–013948–0

Der 1993 erschienene Bd umfaßt fünf Beiträge, die sich mehr oder weniger dezidiert mit dem Thema des Habil.vortrages, dem dominium terrae (Kap. III), beschäftigen.

Im *ersten Beitrag* („*Das Land frißt seine Bewohner*", 1–9) nimmt Rüterswörden die Problematik des „dominium terrae" in Gen 1,28 über den „Umweg" der priesterlichen Kundschaftergeschichte Num 13f (ob hier überhaupt von P^g ge-

redet werden kann, ist neuerdings fraglich geworden, z. B. Th. Pola: Die ursprüngliche Priesterschaft [BWANT 70], 1995) in den Blick. Es gehe um die Rekonstruktion der Fragestellung, auf die die Priesterschrift in diesem Vers Antwort suche. Im Zentrum stehe die sog. Verleumdung des Landes דבת הארץ in Num 13,32, ein Zitat, das seinen Niederschlag in Ez 36,13 und Lev 26,38 gefunden habe. In Num 13 müsse es als entwickelte Form der Auseinandersetzung mit der Exilskatastrophe verstanden werden. Nach R. steht im Hintergrund von Num 13,32 „die Annahme, das Land versage sich seinen Bewohnern als Strafe für Israels Verhalten" (7). Aufgrund der semantischen Differenz von ארץ in Gen 1 (Erde als ganze) und Num 13f (Israels zukünftiges Land) müsse davon ausgegangen werden, „daß in Gen 1 grundlegende Setzungen beschrieben sind, die sich im Fortlauf von P für Israel in besonderer Weise konkretisieren. ... Die Verleumdung des Landes bestünde daher in der Leugnung der schöpfungsmäßigen Qualität des Landes und somit auch dessen Schöpfers" (8). Ohne diese These weiter auszuführen – warum nur im Konjunktiv? – verweist R. von Num 13 her darauf, daß hinter dem dominium terrae ein zeitgeschichtliches Problem stecke: „Es liegt in Israels Land, das seine Qualität als Lebensgrundlage verloren hat"(9). Aufgrund der Gegenwartsbezüge von P^g ist es das Anliegen von R., die Themen Land, Tier und Schöpfung bis zur Exilszeit in den Blick zu nehmen.

Daher wendet sich R., ohne eine weitere Fragehinsicht zu benennen, im *zweiten Kap.* (*„Schöpfung in der vorpriesterlichen Urgeschichte"*, 10–42) Gen 2f zu. Ausgehend von der literarischen Analyse Chr. Dohmens unterscheidet R. eine vorjahwistische (!) Textstufe und einen jahwistischen (!) Text. In der alten Textvorlage gehe es „um Erschaffung, Formung, (sic!) des Menschen aus Erde, die Bestimmung des Menschen zur Arbeit sowie die Bewässerung der Erde" (12). Dem letzten Aspekt wendet sich R. aufgrund des uneindeutigen hebräischen Begriffs אד (Quelle/Regen) näher zu und fragt nach „religionsgeschichtlichen Vorstufen" (13). Sehr ausführlich beschreibt er durch Texte und ikonographisches Material die Vorstellungen des mesopotamischen Gottes Enki/Ea als Herrn des Wassers, des Regens und der Vegetation. Wie ein nachakk. Rollsiegel (Abb. 8) zeige, könne der Grundwasserstrom die ganze Welt samt Himmel umfassen, d. h. sowohl für Quelle als auch für Regen stehen. Dieses gemahne an den Ausdruck אד aus Gen 2. R. nimmt trotz gewisser Unsicherheiten an, daß im syrisch-palästinischen Raum der Gott El die Funktion Eas übernommen habe und kommt zu dem Schluß, daß die von Dohmen rekonstruierte Vorlage des Jahwisten „wie ein theologischer Text der mesopotamischen Schöpfungstradition" wirke. „Womöglich hat die Vorlage des Jahwisten nicht von Jahwe, sondern von El gehandelt" (26). Ob dieser Schluß angesichts der versagenden schriftlichen Quellen überzeugend ist, muß fraglich bleiben. Welche Bedeutung diese Erkenntnis für den größeren Gesamtzusammenhang hat, bleibt R. auf jeden Fall schuldig. Er wendet sich unvermittelt der mit dem Slogan „Bewahrung der Schöpfung" innewohnenden Problematik zu. „Ob damit wirklich eine biblische Intention zum Ausdruck kommt" (26f), müsse, zumal in Gen 2 nicht zwischen Schöpfung und Bewahrung unterschieden werden dürfe, hinterfragt werden. Zu Recht formuliert R. die Frage, „ob die Bewahrung der Schöpfung als menschliche Möglichkeit gedacht ist oder ob sie nicht allein Gott vorbehalten ist"(27). Denn nach Gen 2,15 sei der Mensch nur Hüter und Bewacher des Garten Edens, nicht jedoch der gesamten Erde. Zudem beziehe sich das Bebauen und Bewahren nicht auf die Tierwelt, die noch nicht geschaffen sei. Die gesamte Schöpfung sei mitnichten im Blick (28). R. stellt die Einheit des „Bebauen und Bewahren" in den größeren Textzusammenhang Gen 3 und 4 und kann deutlich machen, daß am Ende der Paradiesgeschichte diese Einheit zerbrochen ist. Wie die Verwendung von שמר „behüten/bewahren" in Gen 3,24 und 4,9 zeige, bewahre der Mensch nach der Vertreibung aus dem Paradies nicht mehr, sondern sei durch Arbeit gekennzeichnet (s. Kain). „Der Mensch ist so beschaffen, daß er als Strafe für sein Verhalten sich mit einer widerstrebenden Natur abplagen muß"(31). Leider werden diese interessanten Aspekte ebensowenig wie der Exkurs zu Jer 5,24 mit der These von der „Bewahrung der Schöpfung", die dem dominium terrae immer wieder entgegengestellt wird, konfrontiert. Statt dessen wendet sich R. der Flutgeschichte und ihren mesopotamischen Parallelen Atramḫasis und Gilgamesch zu. Nicht nur der Anlaß der Sintflut – hier Zorn der Götter, dort menschliches Fehlverhalten (s. Gen 6,5) – seien unterschiedlich, sondern auch der Ausgang sei signifikant anders: Während in Mesopotamien die Dezimierung der Menschheit weiter durch Pest etc. angeordnet werde, werde in Gen 8 eine weitere Flut ausgeschlossen und JHWH garantiere den Rhythmus der Jahreszeiten. Dies zeige, daß im Mittelpunkt der Rede von der Schöpfung die Erhaltung stehe.

Ohne weitere Aufnahme der in diesem Abschnitt erarbeiteten Aspekte wendet R. sich in *Kap. III* (*„Schöpfung in der Prophetie"*, 43–80) prophetischen Texten zu, die ex negativo den Erhaltungsaspekt in dem in die Krise geratenen Verhältnis JHWH-Israel dokumentieren. Zu Beginn geht R. auf Am 7 ein. R. sieht hier den Nachklang der jahwistisch-jehovistischen [kann man heute noch so reden?] Schöpfungskonzeption, die sich in dem Verbum יצר, zeige. Sonst für Menschenschöpfung verwendet, werde es hier für die die Saaten gefährdenden Heuschrecken verwendet. R. kommt zu dem Schluß: „Jahwe kann aber auch die Lebenswelt dadurch beeinträchtigen, daß er Schädlinge schafft. Der Strafgedanke, der Israel wegen dessen sozialen Unrechts trifft, ist vermittelt durch die Schöpfungstheologie" (46). M. E. müßte es hier präziser heißen: „ist vermittelt durch JHWH, den Schöpfer, der gleichzeitig als Herr der Geschichte angesehen wird". R. sieht hierin ein Weltordnungsdenken, das einen Zusammenhang zwischen rechtem Handeln und dem Gedeihen des Landes setzt. Die implizite Ineinssetzung von Schöpfung und Weltordnungsdenken wird leider nicht kritisch reflektiert. Im folgenden untersucht R. Jer 18 und Hos 4,1–3. Bei der Analyse dieser Texte werden literarische Gestalt, Frage der Ursprünglichkeit sowie z. T. Überlegungen zur Semantik breit diskutiert, jedoch wird das Thema „Schöpfung" bzw. die theologische Relevanz schöpfungstheologischer Anspielungen sehr viel weniger gewichtet. Für Jer 18 wird eine an יצר ausgemachte Schöpfungskonzeption vorausgesetzt (wie schon für Am 7), ohne zu berücksichtigen, daß in Jer 18 dieses Verbum nicht begegnet, sondern mit יוצר wirklich der Töpfer gemeint ist, so daß der Bezug zur Schöpfungstheologie sehr viel indirekter ist als in Am 7. Anders als in Gen 2,7f ist JHWH hier nicht als schaffender, im Bild: „töpfernder" Gott vorgestellt (s. dazu den „Appendix", 55f). Der primäre Anknüpfungspunkt ist m. E. die prophetische Symbolhandlung, die den souveränen Umgang mit dem Geschaffenen im Bild des Töpfers zeigt. Indem JHWHs Handlungsweise der des Töpfers gleicht, er also sein Volk vernichtet, wird seine Funktion als Schöpfer thematisch, aber v. a. seine Stellung als Herr der Geschichte. Zu fragen bliebe dann auch, ob man wirklich von einer „radikalen Uminterpretation der mit יצר ausgedrückten Schöpfungskonzeption", die „ihres lebensfördernden Gehalts entkleidet" (55) ist, sprechen kann. – Ein Beispiel für die „Rede über die Natur" sieht R. im Gerichtswort Hos 4,1–3. Neben Beziehungen zum Deuteronomium verweist R. auf die semantischen Parallelen von V. 3 zu Gen 1,28 und faßt Hos 4,1–3 einfach zusammen: „Wenn sich die Bewohner des Landes versündigen, versagt das Land seinen Ertrag" (67). Es handle sich nicht um eine Rücknahme der Schöpfung (Verweis auf Gen 8,22), sondern gehe um das Verhältnis JHWHs zu Israel. Leider wird die hier konstatierte Zusammenschau von ökologischer und sozialer Sphäre sowie die Brückenfunktion zu Gen 1,28 nicht weiter vertieft. Warum weltbildhaft in V. 3 geredet wird, wenn doch das JHWH-Israel-Verhältnis gemeint ist, hätte einer weiteren Erklärung bedurft. Den prophetischen Texten fügt R. noch eine Betrachtung von Dtn 28 unter dem Thema „Natur und Gesetz" an, die in der Gewichtung hinter die Diskussion um die schwierige Redaktionsgeschichte jedoch zurücktritt. Während zu Recht herausgestellt wird, daß in den Vv. 47–51 die „ökologische Katastrophe eigentümlich zurücktritt" und die Vereinseitigung auf die militärische Niederlage zur Folge hat, daß die Qualität des Landes als Lebensgrundlage ungeschmälert bleibt (72), werden die Vv. 38–40.41f mit Hinweis auf die „Tiere als Nahrungskonkurrenten" oder auf den Qualitätsverlust des Landes nur unzureichend ausgelotet, zumal mit Weinberg und Ölbaum (Dtn 28,39f) diejenigen Pflanzen genannt sind, mit denen das Land gesegnet ist (Dtn 8,8). Ob V. 26 so zu begreifen ist, daß die Tierwelt, die auch in Gen 1,26 genannt ist, als Konkurrenten des Menschen angesehen werden, ist m. E. hier nicht ersichtlich.

Der abschließende Exkurs zu Ps 93,3 zeigt zwar die Schwierigkeiten der Tempusdiskussion in den Psalmen auf, führt aber nicht über die hier generell als schwierig empfundene Zusammenschau von Allgegenwart des Chaos und der Vorstellung der göttlichen Strafe, die Erhaltungszusagen zurücknimmt, hinaus.

Von hier aus leitet R. zum zentralen *Kap. IV* (*„Erwägungen zum dominium terrae in Gen 1,28"*, 81–130) über, indem er die Ergebnisse der vorhergehenden Kap. zuspitzt: Die prophetischen Texte zeigten Unheil als Aussetzung von Erhaltung, und der dtn – dtr Text mache ökologische und militärische Katastrophen als Strafe für die Abkehr von Gottes Geboten deutlich, so daß die Zuspitzung im Exil, das Land fresse seine Bewohner (Num 13), in einem traditionsgeschichtlichen Kontinuum stehe. Auf diesem Hintergrund müsse Gen 1 als Antwort auf die Frage nach dem Menschen, als Zusage des Landes als gesicherten Lebensbereich gesehen werden.

Von dieser sehr interessanten und überzeugenden Perspektive aus untersucht R. das „dominium terrae", das seit dem Mittelalter „das menschliche Verfügungs- und Herrschaftsrecht über die Erde und die Tierwelt bezeichnet"(83). Hierbei ist das Verständnis des hebräischen Verbums רדה entscheidend.

R. hält es durchaus für möglich, ausgehend von Joel 4,13 [könnte hier nicht doch eher die Wurzel ירד, so Janowski, oder רדד, so schon Rudolph, vorliegen?] die Konnotation „treten/niedertreten" für רדה anzunehmen. Dies werde unterstützt durch die grammatische Konstruktion mit der Präposition ב, die für Herrschaftsverben typisch sei. Methodisch hält er sich an die Grundsätze von W. Gesenius, d. h. Prüfung des atl. Sprachgebrauchs eines Wortes, seiner Verwendung in der jüdischen Tradition und Frage nach etymologischen Ableitungen in den semitischen Sprachen, und untersucht alle textlich gesicherten Belege. Diese Untersuchung führt ihn zur Unterteilung der Belege in zwei miteinander in Beziehung stehenden Kategorien: a) Belege aus dem Zivilrecht (Lev 25,43.46 [53R]; 1Kön 9,23, davon abhängig: 1Kön 5,30; 2Chr 8,10), in denen das Verhältnis eines Herren/Beamten über gewaltunterworfene Personen thematisiert wird, das begrifflich in der Opposition עכד::רדה+כ greifbar werde. b) Belege, die völkerrechtlichen Charakter haben (1Kön 5,4; Ps 72,8; [Ps 110,2]; Lev 26,17; Ez 29,13–15; Jes 14,1–2), in denen die Herrschaft eines Königs über fremde Völker oder die eines Volkes über ein anderes beschrieben wird. Wichtig ist R., daß רדה nicht als spezieller Terminus der Königsideologie aufgefaßt, sondern der Herrscher als Repräsentant des Volkes angesehen wird.

Gesondert von dieser Kategorisierung behandelt R. die Frage der gewalttätigen Konnotation von רדה; er zieht dazu Belege heran, die er seiner grundsätzlichen Kategorisierung nicht einordnet. Einen gewalttätigen Aspekt, der nicht bzw. nicht nur durch die zusätzliche Bestimmung כפרך/כאף erzielt wird, liegt nach R. in Lev 26,17; Jes 14,2 und 6 (hier wegen der Parallele zu מכה „schlagen") und auch in Ez 34,4 vor: כפרך+רדה meine hier „gewalttätig niedertreten" und beschreibe das Verhältnis Hirt–Herde. Eine andere Auffassung, wie beispielsweise „herrschen" für רדה lasse die konsequent durchgeführte Bildhälfte nicht zu, die eben nicht das Verhältnis König–Volk oder Volk–Volk thematisiere. Daß hier jedoch Hirten als Bild für die Anführer des Volkes stehen, wird bei dieser Auffassung nicht berücksichtigt. So kommt R. zu dem Schluß, daß רדה an einigen Stellen eine gewalttätige Konnotation innewohne, diese aber nicht immer angenommen werden müsse.

Etymologisch gehöre ירה wie die Verben ירד und רדד zu denjenigen Verben, „die Tätigkeiten umschreiben, die womöglich mit den Füßen ausgeübt werden und abgeleitete Bedeutungen tragen“(101). Eine Ableitung von bspw. ägyptisch *rd* „Fuß“ sei daher wahrscheinlich, nicht – wie von Lohfink in die Diskussion eingebracht – von akk. *redû*. Daher ließe sich „an eine Bedeutungsentwicklung in die Richtung ‚treten‘ für רדה ... denken“; ob jedoch „die Bedeutung ‚treten‘ zu einer Nebenbedeutung neben einer wertfrei aufzufassenden Bedeutung ‚herrschen‘ wurde, kann die Etymologie nicht entscheiden“ (102).

Die Anwendung dieser unterschiedlichen Ergebnisse auf Gen 1 vollzieht sich in wenig aufeinander bezogenen Gedankenschritten, die den völkerrechtlichen bzw. den königsideologischen Sprachgebrauch geltend machen. Aufgrund der Verwendung kollektiver Größen (Menschheit/Tiere) wendet R. den völkerrechtlichen Gebrauch von רדה auf Gen 1 an: „So wie ein siegreiches Volk über seinen Nachbarn die Oberhand hat, so soll die Menschheit insgesamt die Oberhand über die Tierwelt haben“ (108). Darüber hinaus wird für Gen 1 der königsideologische Hintergrund (!), der das Verhältnis von Tierwelt und Menschheit bestimmt, dreifach spezifiziert: im Hinblick auf die Rolle des Königs als Herrn der Tiere, im Hinblick auf die mit ירה verbundene Ikonographie und in Hinblick auf die Gottesebenbildlichkeit, deren Folge die Herrschaft ist. Dominierend für die weitere Darstellung ist die Auseinandersetzung mit ikonographischem Material: Führt R. aufgrund der Ableitung von äg. *rd* „Fuß“ und dem atl. „Treten“ äg. und akk. Herrscherdarstellungen an, die den Triumphator zeigen, wie er als Gestus der Unterwerfung den Fuß auf den Gegner setzt, so lehnt er diese Auffassung für Gen 1 aufgrund des Speisegebotes in Gen 1,29f ab und verweist auf eine Darstellung Darius I, die bei gleichem Bildmotiv eine andere Aussageintention zeige: „Die Völker sind nicht als unterworfene Kriegsgegner im Blick, sondern als Stützen legitimer Herrschaft“ (120). Da für Darius auch die Vorstellung als „Herr der Tiere“ belegt sei und die Inschrift gleichfalls die Gottebenbildlichkeitsaussage aus Ägypten aufnehme, ist nach R. die persische Königsideologie, die sich als „Friedensherrschaft“ darstelle, auch aufgrund der zeitlichen Nähe zu P für das Verständnis von Gen 1 entscheidend: „Eine Interpretation des dominium terrae auf diesem Hintergrund ergibt eine Rechts- und Friedensherrschaft der Menschen über die Natur“ (126). „Zudem sagt Herrschaft über die eigentlich als lebensbedrohend erfahrene Natur dem Menschen ein angstfreies Leben in seinem Lebensbereich zu“ (127). Und entsprechend der Bedeutung des Gesetzes im Perserreich schließt R. für das dominium terrae, „daß regulative Prinzipien im Blick sind, die die Herrschaft des Menschen über die Natur vor Willkür und vor allem Mißbrauch schützen“ (129). Die Intention der Herrschaft bestimmt R. im Sinne einer fundamentalen anthropologischen Absicherung, die darin besteht, „daß die Menschheit nicht Sorge tragen muß, daß die Erde als Lebensgrundlage versagt und daß die Menschheit nicht durch die Tierwelt dezimiert wird“ (130). So wichtig und überzeugend m. E. diese anthropologische Akzentuierung des dominium terrae ist, so bleiben doch Fragen offen: 1. Wenn tatsächlich die persische Königsideologie hinter Gen 1 steht [es fällt m. E. schwer, die übrigen Ergebnisse R.s mit dieser Ausrichtung auf die persische Königslinie in Einklang zu bringen], wie ist dann die Position/Funktion der Tierwelt in dieser Herrschaftskonzeption zu beurteilen? Wie fügt sich die Vorstellung vom „Herrn der Tiere“ hier ein? 2. Regulative Prinzipien für das dominium terrae bleiben für Gen 1 spekulativ. In welchem Verhältnis stehen Gen 9,1–3 (4–6) zu Gen 1? R.s Ansätze müßten hier m. E. noch weitergedacht werden.

In *Kap. V* wendet sich R., anders als man es aufgrund der bestimmenden Thematik erwarten könnte, nicht Gen 9,1–3 zu, sondern nimmt einen bereits publizierten Aufsatz mit dem Titel *„Der Bogen in Gen 9. Militärhistorische und traditionsgeschichtliche Erwägungen zu einem biblischen Symbol“* (131–154) auf. Gegen die Ansicht C. Amerys, der den Regenbogen in Gen 9 als Zeichen der sich fortsetzenden Ausbeutung der Natur durch den Menschen ansieht, und der Gegenmeinung E. Zengers, der kampfbereite Bogen sei das Symbol des Schöpfergottes, profiliert R. die schon von Wellhausen vertretene Ansicht, der abgelegte Bogen symbolisiere Versöhnung und Huld. Während die ikonographischen Belege keine Parallelen darstellten (s. Palastrelief Assurbanipals), da hier der abgelegte Bogen „den vollständigen Triumph über den geschlagenen Feind“ (139) signalisiere, versucht R. eine Annäherung an das Bild in Gen 9 „von dem Alltagswissen über den Bogen, seiner Behandlung und Anwendung zu unternehmen“ (ebd.). Die m. E. zu langen Ausführungen (140–144) führen zu dem Ergebnis, daß 1. Kompositbögen oft reflex sind und 2. Bogen unbespannt, d. h. ohne Sehne, aufbewahrt wurden. Die z. Zt. von P^g gebräuchlichen Bögen, wie in Persepolis zu sehen, weisen auf Kompositbögen hin, und der hebr. Terminus דרך קשת (vgl. Jes 5,28; Jer 4,29 u. ö.) bedeutet das Aufziehen der Sehne mit Hilfe des Fußes. R. resümiert für Gen 9: „Der abgelegte, entspannte, von seiner Sehne befreite Bogen ist das Erinnerungszeichen Jahwes, daß er keine Vernichtungshandlung gegen die Erde und ihre Bewohner mehr ausführt“ (151). Das Bild des Friedens kennzeichne P^g in hohem Maße. Da der Bogen in den Wolken allen Lebewesen gelte, komme der Deutung Amerys keine Geltung zu.

Zum dominium terrae bemerkt R. abschließend, daß einerseits unter den Bedingungen der Antike negative Auswirkungen menschlicher Herrschaft nicht bewußt werden konnten und daß andererseits P^g ein statisches Weltbild ohne Fortschritt repräsentiere, in dem ein dominium terrae folgenlos geblieben wäre. Ob P^g wirklich ein so statisches Weltbild darstellt, ist m. E. angesichts der Dynamik der Urgeschichte (Gen 1 -> Gen 6 -> Gen 9) sowie der Korrespondenz von Schöpfung und Sinai (vgl. Janowski: Tempel und Schöpfung, in JBTh 5 [1990], 65f) bestreitbar. R. ist dagegen recht zu geben, daß hinter den Endtext zurückgefragt werden muß, „um das Konzeptionelle der darin eingegangenen Vorlagen herauszustellen“ (154).

Insgesamt vermittelt der Bd von R. viele interessante grammatische, semantische, ikonographische, religionsgeschichtliche und traditionsgeschichtliche Aspekte zum Problemfeld „dominium terrae“. Besonders der Versuch, Gen 1,28 als Antwort auf zeitgeschichtliche Probleme zu lesen und die anthropologische Dimension zu betonen, ist m. E. überzeugend. Jedoch sind die Fragehinsichten und Problemstellungen der Einzelbeiträge z. T. zu wenig profiliert, und unterschiedliche Aspekte stehen oft wie eratische Blöcke nebeneinander (s. fehlende strukturierende Gliederung im Beitrag zu Gen 1). Grammatische oder literarkritische Erwägungen unterbrechen oft den Gedankengang (wieso kein Petitdruck?) und erschweren die Lektüre des Bdes, der mit einem Literaturverzeichnis (die Literatur ist z. T. schon vollständig in den Fußnoten erwähnt!), einem Bildnachweis und einem Register der biblischen und außerbiblischen Belege endet.

Uetersen Ute Neumann-Gorsolke

Oswald, Wolfgang: **Israel am Gottesberg**. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und ihrem historischen Hintergrund. – Freiburg (Schweiz) / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1998. VII, 286 S. (Orbis Biblicus et Orientalis, 159), geb. 109,00 ISBN: Universitätsverlag: 3–7278–1161–7 / Vandenhoeck & Ruprecht: 3–525–53795–6

Für die Tora und damit die Bibel Israels bilden die Sinaiüberlieferungen im Exodusbuch zweifellos das Herzstück. Von hierher erklärt sich, daß die Pentateuchforschung an diesem Textkomplex ebensowenig vorbeikommen kann, wie Arbeiten zu diesem Textkomplex nicht ohne den Referenzrahmen der Pentateuchforschung möglich sind. Die vorliegende Arbeit, die von der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Zürich im Wintersemester 1997 als Diss. angenommen wurde, sieht diesen forschungsgeschichtlichen Kontext recht klar und holt ihn auch zu Beginn in einem problemorientierten Ansatz ein. Dieser läßt die klassischen Quellenzuordnungen (J; E; Dtr; P) in Ex 19–24 ebenso zu Wort kommen wie Positionen, die solch diachroner Aufspaltung der Texte skeptisch gegenüberstehen. Die exakte Wahrnehmung dieser Forschungssituation stellt die Grundlage für die methodische Weichenstellung der Untersuchung dar, die Oswald im Anschluß an H. Schweizer und O. H. Steck vornimmt. Ganz zu Recht plädiert O. an dieser Stelle dafür, Literarkritik, Quellenscheidung und Datierung der Texte bzw. historische Hypothesenbildung strikt zu trennen. In diesem Sinne setzt die Arbeit bei der literarischen Gestalt des vorliegenden Textes ein. Die den Grundstock der gesamten Arbeit liefernde Textdarstellung des zweiten Kap.s ist von größter Präzision bestimmt. Hier zeigt O., wo seine Stärken liegen. Eine so detaillierte Textwahrnehmung der narrativen Teile von Ex 19–24 liegt bisher nirgends vor. Die genaue Textwahrnehmung dieses Kap.s wird durch einen eigens ausgearbeiteten hochinteressanten Bedeutungsaspekt, die „Topologie“ („sämtliche Bedeutungselemente, die die Akteure und das Geschehen verorten“) abgerundet. Nicht zuletzt die im Anhang beigegebene Tabelle zu dieser Topologie läßt die Konzeption und Komposition dieses Teils der Sinaiperikope durchschaubar werden. Schließlich stellt O. noch den Aspekt einer „Epistemologie“ („alle Bedeutungselemente eines Textes, die über Erkenntnisgewinn, Erkenntnisstatus oder Erkenntnisverlust bzw. -verhinderung der Textakteure eine Aussage machen“). Daß mit der Topologie und der Epistemologie zentrale Aspekte der Sinaitheophanie erfaßt sind, wird jeder Leser des Textes schon bestätigen, der sich immer wieder die Frage stellen muß: Was geschieht wo, bzw. wer hat was gesehen oder gehört?

Die in diesem Durchgang durch den Text erkannten Konzeptionen stellt O. sodann in sechs „topologisch-epistemologischen Typen“ zusammen: 1. *„Jhwh-Jarad-Typ“*; 2. *„Jhwh-Berg-Typ“*; 3. *„Jhwh-kommt-Typ“*; 4. *„Jhwh-Himmel-Typ“*; 5. *„Volk-Oben-Typ“*; 6. *„Visio-Dei-Typ“*. Bevor die Untersuchung zur Literarkritik voranschreitet, widmet sie sich in einem kurzen Abschnitt der Parallelerzählung in Dtn 4.5.

Der Einstieg in die diachrone Analyse (Literarkritik) setzt bei den Textteilen ein, die „in sich keine Kohärenzprobleme aufwerfen“ (80). Die literarkritischen Detailbeobachtungen sind auch hier sehr genau; wenn aber „Textgruppen“ aufgrund von konzeptionellen und / oder sprachlichen Ähnlichkeiten gebildet werden, gerät das Ganze in die Gefahr, die zuvor so gut zurückgewiesene Art der Zuweisung von Textstücken zu Quellen und Schichten auf anderem Wege wieder einzuführen. Und nachdem sieben solcher Textgruppen gebildet worden sind („Jhwh-Jarad-Sinai-Texte; Vertrags-Texte; Ältesten-Texte; Boten-Texte; Mose-Texte; Visio-Dei-Texte; Dekalog-Texte“), geschieht

auch genau das im Kontext der Redaktionsgeschichte des vierten Kap.s: „Aus Textgruppen werden Quellen und Schichten" (114). Das Problem bei diesem Vorgehen ist nicht die Frage, ob grundsätzlich von Quellen und Schichten bei der Hypothesenbildung zum Pentateuch ausgegangen wird, sondern ob Quellen und Schichten auf dem hier eingeschlagenen Weg methodisch kontrolliert begründet werden können, denn thematische Anknüpfungen, weitergehende Auslegungen oder stilistische Nachahmungen, wie sie gerade bei Fortschreibungen vorkommen, werden bei O.s Vorgehen ausgeklammert. Der hier eingeschlagene Weg von Textgruppen zu Quellen und Schichten voranzuschreiten, liegt im Endergebnis gar nicht so weit von den klassischen Modellen der Quellenscheidung entfernt, denn auch O. isoliert seine Textgruppen und behandelt später ihr Zusammenwachsen. Auf der Basis seiner Redaktionsgeschichte deutet O. schließlich auch seine topologischen und epistemologischen Beobachtungen:

„Am Gottesberg wird die Legitimität der juridischen und politischen Führung Israels besiegelt. Wer dort direkt mit Gott kommuniziert hat, kennt die Grundsätze dieser Führerschaft und kann sie anwenden und auslegen. Alle anderen sind dagegen von jenen ersten abhängig, sie können nicht aus eigener Kenntnis und Legitimität die politische Führerschaft übernehmen. Das topologische Gefälle ist daher zugleich ein Machtgefälle. Die Sinaiperikope in all ihren literarischen Stadien entfaltet eine Topologie und eine Epistemologie der Macht. Man versteht die Topologie des Textes nicht wirklich, wenn man sie geographisch interpretiert" (118).

So richtig der letzte Halbsatz auch ist, so fragwürdig die Rede von der „Topologie und Epistemologie der Macht", denn sie übersieht völlig die Raum-Zeit-Konzeption, die auch im Blick auf Kult (Festzeiten und -ordnungen) eine entscheidende Rolle spielt. Die hier zu setzenden Fragezeichen werden in der weitergehenden Entfaltung dieser Hypothese immer größer bzw. zahlreicher, wenn O. schließlich versucht, die vordere Sinaiperikope als programmatisches Werk der politischen Führungsschicht der Exils- und Nachexilszeit zu deuten, die ihre Konzeption eines gesellschaftlichen Verfassungsentwurfs in der Fiktion einer Theophanie am Gottesberg ausgedrückt hätte[1].

Unabhängig davon, wie sicher die literarische Basis ist, auf der diese Hypothesenbildung ruht, stellt sich die einfache Frage, für wen solche Texte geschrieben werden und wer sie liest. Der Text enthält keine Textsignale, die den Leser unmittelbar auf die hier vorgelegte Deutung bringen würden, d.h. aber als *Textintention* läßt sich folglich die hier vorgelegte Deutung nicht ausweisen (was nicht ausschließt, daß Anspielungen dieser Art vorhanden sind). In methodischer Hinsicht überschreitet O. die „Grenzen der Interpretation", wie sie Umberto Eco zutreffend beschrieben hat, wenn er zwischen der „Interpretation" und dem „Benutzen" von Texten unterscheidet.[2] Das Problem zeigt sich schließlich zum Abschluß auch noch einmal in dem die Gesamtproblematik sehr gut darstellenden Abschlußkapitel zum „Gottesberg" (241ff), wo O. die Sinai- bzw. Horeb- und Zionsproblematik entfaltet und zu folgendem Schluß kommt:

„Verständlich wird die Entwicklung erst, wenn man die Grundschicht der Gottesbergperikope als oppositionelle Weiterentwicklung der Zionstheologie interpretiert. Nicht mehr der Zion mit seinem Heiligtum, sondern ein namenloser, in der Wüste gelegener Berg ist der Ort, an dem Jhwh wohnt. Zion wird entthront, an seine Stelle tritt aber kein anderer geographisch eingrenzbarer Ort. Vielmehr soll die institutionalisierte Identifikation von Jhwh mit einer heiligen Stätte aufgehoben werden. Die Ätiologie der Reformkonzeption bleibt ohne geographisch identifizierbaren Haftpunkt; die Lokalität wird rein funktional definiert. Die daraus resultierende Sitte (Ex 20,24) ist ebenfalls rein funktional definiert. Dort, wo des Namens Jhwhs gedacht wird, ist er auch gegenwärtig – an welchem geographischen Ort auch immer das sein mag. Aus diesem Grunde bedarf die EG-Erzählung auch keiner erzählerischen Weiterführung über Ex 34 hinaus. Der Gottesberg liegt an keinem Ort, von dem aus ein geographisch definierbarer Weg in das Land führen könnte. Das am Gottesberg installierte Gemeinwesen ist in ähnlicher Weise funktional definiert" (251).

Die hier skizzierte Programmatik scheitert letztendlich daran, daß die Textperspektive vom Sinai zum Zion geht und die ganz späten „Morija-Texte" wie 2 Chr 3,1f (vgl. 1 Chr 21) bzw. Gen 22,2 den Tempel als „Offenbarungsort" ausweisen und dazu auf die Konzeptionen der Sinaiperikope zurückgreifen[3]. Genau diese Verbindung kommt bei O. nicht in den Blick, es ist die Leserperspektive, die der große Rabbiner Benno Jacob in das markante Stichwort vom „wandernden Sinai"[4] gebracht hat.

Gute und übersichtliche Tabellen runden das anregende Werk ab, das bei aller Kritik einen wichtigen Eckpunkt in der Diskussion über die Sinaiperikope bildet und an dessen präziser Textwahrnehmung keine künftige Arbeit zu Ex 19–24 vorbeigehen kann.

Osnabrück Christoph Dohmen

[1] Markant tritt das Problem zutage, wenn O. die Fortführung seiner Hypothese im Bereich der – eigentlich gar nicht zu trennenden! – hinteren Sinaitheophanie in Ex 32,34 andeutet und dabei die Erzählung vom Goldenen Kalb als „Reflexion über die Folgen einer Abweichung" (124) versteht: „Personen, die das israelitische Gemeinwesen auf einer anderen Basis als auf der am Gottesberg gelegten konstituieren wollen, werden von Jhwh zur Rechenschaft gezogen" (124). Die Erzählung kennt aber gar keine Trennung dieser Art, es ist vielmehr immer „das Volk" (mit oder gegen Aaron)!

[2] Vgl. U. Eco, Die Grenzen der Interpretation, München 1992, bes. 47ff, 139ff.

[3] O. übernimmt zwar L. Perlitts „Horeb-Deutung" (= „Ödnis"), vernachlässigt bei der Ablehnung der Ersetzungsthese (Sinai -> Horeb) aber, daß die Erklärung der ungewöhnlichen Toponymbildung (Part.) einer der tragenden Pfeiler der These von Perlitt ist, während er selbst die Bildung „Horeb" nicht erklärt.

[4] B. Jacob, Das Buch Exodus, Stuttgart 1997, 1032.

Rabe, Norbert: **Vom Gerücht zum Gericht.** Revidierte Text- und Literarkritik der Kundschaftererzählung Numeri 13.14 als Neuansatz in der Pentateuchforschung. – Tübingen / Basel: A. Francke 1993. VIII, 474 S. (Textwissenschaft, Theologie, Hermeneutik, Linguistik, Literaturanalyse, Informatik, 8), kt DM 136,00 ISBN: 3–7720–1958–7

Der Titel der vorliegenden Arbeit, die im Wintersemester 1992/93 an der Kath.-Theol. Fak. in Tübingen als Diss. angenommen wurde, will nicht nur eine Kurzfassung der Kundschaftererzählung selbst bieten, sondern sucht „ebenso die in der referierten Literatur zu einem vermeintlichen Forschungskonsens stilisierte Annahme ..., in diesen beiden Kapiteln lägen zwei oder mehr Parallelerzählungen zugrunde – eine Idee, die das Urteil der vorgelegten Untersuchung als textinadäquat, als Gerücht" (440) herauszustellen. „Was die Quellenkritiker einem Zusammenarbeitungsmodell mit mindestens zwei Parallelerzählungen inklusive redaktioneller Ergänzungen zumuten, wird in der aktuellen Studie zwangloser mit Hilfe eines reinen Wachstumsmodells erklärt, dem zufolge eine Grundschicht sukzessive erweitert worden ist. Diese Sichtweise zieht nur die Konsequenzen aus den Fehleinschätzungen in der Sekundärliteratur zu Num 13.14 und aus den unter seiner Obhut eruierten Textbefunden" (439).

Indem Rabe für Num 13f das Modell einer Grundschicht mit mehreren Erweiterungen verficht, will er zugleich seine Arbeit, die in methodischer Hinsicht eng angelehnt ist an die exegetische Methodik von Harald Schweizer[1], als Neuansatz in der Pentateuchkritik verstanden wissen. Angesichts der sog. Pentateuchkrise stellt sich „die vorliegende Forschungsarbeit ... die Aufgabe einer methodologischen Besinnung innerhalb der Pentateucherforschung als notwendige Konsequenz ihrer Grundlagenkrise" (2). Damit ist die Latte sehr hoch gelegt. Ausgangspunkt seiner methodischen Besinnung ist die Beschränkung auf den Einzeltext unter Absehung seines literarischen Kontextes, denn die traditionelle Forschung habe darin gesündigt, daß sie die Ergebnisse der Quellenkritik aus der Genesis in das Buch Numeri übertragen habe. R. abstrahiert deshalb „gänzlich von der Quellentheorie, ... berücksichtigt ... soweit als möglich n i c h t den Kontext von Num 13.14 oder sog. Parallelerzählungen" und „praktiziert eine entzerrende, die Analyse verlängernde stufenartige Prozedur, welche Textbeobachtungen, ihre Bewertung und daraus sich ergebende Folgerungen zu trennen und nachvollziehbar zu gestalten versucht" (3). Um dieses Ziel zu erreichen, geht R. in vier Schritten vor:

Nach der *Einführung* folgt als erstes ein *Literarüberblick zur Literarkritik in Num 13.14* (5–80) und eine ausführliche *Textkritik* (81–140). Danach bietet die Arbeit eine *Übersetzung* des in sog. Äußerungseinheiten gegliederten Textes, die breit erläutert wird (141–220). Das umfangreichste *fünfte Kap.* (221–438) legt eine *Literarkritik* in fünf Schritten vor. Zu Beginn werden in Kohärenzbeobachtungen Leseauffälligkeiten am Text entlang gesammelt, dann sog. minimale Leseeinheiten als relative kohärente Zusammenhänge abgegrenzt und im dritten Schritt die Leseauffälligkeiten diskutiert. Das führt zur Abgrenzung von Teiltexten, deren Zusammenhang untereinander im vierten Schritt diskutiert wird. Die fünfte Stufe arbeitet noch verbliebene Leseauffälligkeiten ab, so daß schließlich die Ergebnisse in einer redaktionsgeschichtlichen Auswertung präsentiert werden können. Abgeschlossen werden die Ausführungen durch einen methodischen Rückblick und eine *Schlußbetrachtung* (439–442). Im *Anhang* (434–475) finden sich Literaturverzeichnis, Autoren- und Bibelstellenregister, ein Register der literarkritischen Leseauffälligkeiten und eine aus-

[1] H. Schweizer: Literarkritik, in: ThQ 168 (1988), 23–42; ders.: Die Josefsgeschichte. Konstituierung des Textes. Teil I: Argumentation, 1991. Dazu B. R. Knipping: Textwahrnehmung „häppchenweise", in: BN 62 (1992), 61–95 und die Replik Schweizers: Leckere Häppchen oder dicke Mehlsuppe, in: BN 62 (1992), 61–95.

klappbare Schichtentabelle, die die Forschung ab 1860 in übersichtlicher Form präsentiert.

Die Arbeit besticht durch ihr klares, gegliedertes und stark formalisiertes Vorgehen. Dadurch versucht sie größtmögliche methodische Transparenz zu erreichen – ein durchaus notwendiges wie ehrbares Unterfangen. Dadurch wird das Werk allerdings zur schweren und anstrengenden Lesekost, die dem Leser mit Absicht nichts erspart. Vielmehr will sie ihn in den Prozeß des Verstehens hineinnehmen, um so das durch den Lesevorgang bestimmte Kommunikationsgeschehen transparenter zu machen.

Ob das allerdings am Ende gelingt und die Arbeit zu einem verbesserten Verständnis des exegesierten Textes beiträgt, ist dem Rez.en bis zum Schluß fraglich geblieben. Kritische Anmerkungen stehen daher im Vordergrund, wenn im folgenden auf den Inhalt ausführlicher eingegangen wird:

Den *forschungsgeschichtlichen Überblick* teilt R. in acht Etappen, beginnend mit dem Verzicht auf Literarkritik bis zu dem jüngeren Forschungskonsens der Quellenkritik, in Num 13f zwei Parallelerzählungen zu finden. Die einzelnen Abschnitte hinterlassen den Eindruck mangelnder Stringenz. Schon zu Beginn werden im erläuternden Text zu den Forschungspositionen generelle Vorentscheidungen getroffen und Urteile vorbereitet, die von den Beobachtungen nicht gedeckt sind. V. a. zeigt sich eine deutliche Voreingenommenheit gegenüber jeglicher Quellenscheidung, was die Position der Arbeit vorspurt. Immer wieder scheint in der Darstellung der Forschungsgeschichte die Forderung durch, daß die These zweier Parallelversionen in Num 13f ihre Versionen nicht nur absolut randscharf voneinander trennen können muß, sondern diese zudem noch vollständig und in sich lückenlos lesbar sein müßten. Diese Forderung ist m. E. überzogen, methodisch kaum einlösbar und einem redaktionellen Prozeß nicht angemessen. Damit ist das „Scheitern" sämtlicher in der Forschungsgeschichte vorgelegter Versuche vorprogrammiert: „Der Kardinalfehler der Literarkritik zu beiden Kapiteln besteht in der permanenten Verwechslung von Literarkritik und Quellenscheidung" (73). Durchaus richtig ist die Anfrage, daß die Quellenscheidung nicht aus der Genesis auf Num 13f übertragen werden darf, allerdings hat man bei R. den Eindruck, als sei mit dieser (als cantus firmus wiederholten) Erkenntnis schon die Quellenscheidung als solche ad absurdum geführt. Seine argumentativ nicht gestützte Unterstellung, die Quellenkritik entbehre schon in der Genesis einer nachgewiesenen Grundlage, ist Voraussetzung, jeglichen Ansatz einer am Erzählduktus des Tetrateuch orientierten quellenhaften Erklärung von Num 13f abzulehnen. So erscheint es ihm leicht, die Forschung des 19. Jh.s scharf zu kritisieren, v. a. die Autoren, die neben einem Genesis- auch noch Exodus-, Numeri- und Josuakommentare verfaßt haben, doch wird er damit deren Leistung schwerlich gerecht. Die Würdigung jener Versuche kommt entschieden zu kurz, wenn wiederholt vom „Scheitern" oder vom „Debakel" die Rede ist oder Beiträge als „peinlich", „unglaubwürdig" oder „unzulänglich" bezeichnet werden. Die Unangemessenheit solcher Urteile gipfelt in der Zusammenfassung der Forschungsgeschichte: „Demgegenüber lehrt dieser Literaturüberblick, daß die Kritiker sowohl am Text als auch in ihren Thesenbildungen weitgehend versagen. (...) Für beide Kapitel beweisen die Quellentheorien nur dann ihre Sinnhaftigkeit, wenn sie in der Lage sind, die Leseschwierigkeiten dieses Textes in nachvollziehbarer ungezwungener Weise als Indizien eines sukzessiven, detailliert und klar beschreibbaren Kompilationsprozesses verschiedener Paralleltexte und Nachträge zu erklären. Gemessen an diesem Maß sind die Quellentheorien an Num 13.14 kläglich gescheitert" (78). Abgesehen von diesen scharfen (Fehl-)Urteilen ist in der Darstellung der Forschungsgeschichte erkennbar, daß die P-Variante der Kundschaftererzählung seit ihrer Ausgrenzung durch Theodor Nöldeke (1869) weitestgehend stabil und unbestritten geblieben ist, und sie der einzige Erzählfaden ist, der in sich unabhängig lesbar ist. Dagegen ist der Erzählanfang und die Lückenhaftigkeit des vorpriesterlichen Fadens das größte Problem der These zweier Parallelversionen. Damit ist für R. das Hauptproblem benannt und im Anschluß an B. D. Eerdmans die Hypothese einer Grundschrift mit Erweiterungen vorgespurt. Die Arbeit sieht damit die gängige Literarkritik destruiert und legt einen scheinbar unbelasteten eigenen Versuch vor.

Die Forderung nach methodisch sauber abgegrenzter *Textkritik*, die R. schon an anderer Stelle vorgetragen hat[2], ist berechtigt und nachvollziehbar. Zuzustimmen ist ihm in der Forderung, sich auf ein Manuskript zu beschränken und keinen Mischtext textkritisch zu kollationieren. Allerdings bleibt seine methodische Vorgabe, *unlesbare Textstellen* aufzufinden und zu *korrigieren*, nicht unproblematisch. Das Kriterium der *Grammatik* greift nur begrenzt, denn die althebräische Grammatik ist deskriptiv und bietet daher nur selten die Möglichkeit, syntaktische Auffälligkeiten als textkritische Verderbnisse zu markieren. Wo verläuft die Grenze zwischen synchroner und diachroner Textkritik? Die geforderte Trennung von Literarkritik und Textkritik ist richtig, auch das Eingeständnis, daß es unweigerlich Überschneidungen zwischen synchroner Textkritik und diachroner Betrachtung gibt. Nach dem methodischen Vorspann werden die Leseschwierigkeiten und textkritischen Varianten zum Codex Leningradensis in extenso diskutiert (98–140), wobei sich der Leser manches Mal entweder eine Verkürzung oder zumindest zusammenfassende Wertungen gewünscht hätte. Zwar sind nicht alle der dort diskutierten Probleme für ein Verständnis des Textes bedeutungslos, doch bringen die ausführlichen Diskussionen vielfach wenig ein. So ist z. B. die Frage, ob man das *q^ere perpetuum* הוּא in היא ändert, für das Textverständnis belanglos. Die ausführlichst geführte Diskussion von 30 „Problemstellen" führt lediglich in einem Fall zu einer relevanten Vokalisierungsänderung, was natürlich auch für den Vf. die Frage aufwirft, ob das den Aufwand lohnt. Seine Zuversicht, das Textverständnis sei durch die Diskussion erheblich verbessert worden (139), kann der Rez. nicht teilen.

[2] Vgl. N. Rabe: Zur synchron definierten alttestamentlichen Textkritik, in: BN 52 (1990), 64–97.

Die folgende *Einteilung des Textes in Äußerungseinheiten* (Äe), die zusammen mit der *Übersetzung* die Grundlage der Exegese bildet, setzt viel voraus. Der hohe Anspruch wird etwa darin deutlich, daß der Gliederungsversuch das Wissen „um geglückte oder mißlungene menschliche Kommunikation" (143) voraussetzt. Daß dabei Subjektivität die Oberhand gewinnt, gibt R. selbst zu: „Fehlen äußere grammatische Anhaltspunkte, müssen zwangsläufig Intuition und Erfahrung dessen, was zu einer Äe wahrscheinlich gehört oder nicht, was die kommunikative Funktion einer Äe ausmacht, mit herhalten" (143). Ob die Trennung in Äe sinnvoller ist als eine auf (ebenfalls problematischen) syntaktischen Kriterien beruhende Satzabgrenzung, mag Gegenstand der Diskussion bleiben. Vielfach dient jedenfalls die auf die Kommunikationssituation bezogene Größe „Äußerungseinheit" durchaus der Strukturierung des Textes. In der starken Zergliederung des Textes problematisch wird das Verfahren allerdings, wenn etwa eine Relativpartikel als eigenständige Äe diskutiert wird (so zu Num 13,32; 14,7.8 u. ö.).

Bei allem Wohlwollen gegenüber einer Arbeitsübersetzung ist die von R. gebotene Übersetzung schwere Kost. Wenn וידבר יהוה אל־משׁה als „Und sprach YHWH zu Mose" und שׁלַח־לך „schicke dich betreffend" „übersetzt" wird, mag das zwar etwas über die Rolle zu erkennen geben, die R. „im Kommunikationsprozeß spielt" (144) und wie „er als Rezipient den Text (vorläufig) versteht" (ebd.), doch ist das eher Nachahmung als Übersetzung. Sein Bekenntnis, „daß im Deutschen die Wortstellung und die Ausdrucksweise gelegentlich ungewohnt wirken, unterstützt eher den Verstehensprozeß, als daß es ihn behindert, weil der Leser zum langsamen Verfolgen der Übersetzung gezwungen wird" (219), hat zweifelhaften Wert, zumal diese Diss. sowieso nur Fachexegeten zur Hand nehmen, die eine Kenntnis von der Ausgangssprache haben. Es ist auch mehr als fraglich, ob man die Leser des eigenen Werkes zu etwas zwingen sollte. Heraus kommt jedenfalls eine zum Teil wirklich nicht lesbare Übersetzung, die allerdings von R. nicht nur als Grundlage der Literarkritik (220), sondern auch als Dokument profunden Textverständnisses (228) angesehen wird. Man fragt sich allerdings mehrfach, ob R. nicht doch den Text durch seine Fixierung auf Äußerungseinheiten atomisiert und gar nicht als Erzähl*zusammenhang* in den Blick nimmt.

Die ausführliche *Literarkritik* steht wie die gesamte Arbeit unter hohem Anspruch: „Ihre Methodik sollte sowohl den methodischen Reflexionsgrad, die Präzision und die Vollständigkeitsanstrengungen der bisherigen literarkritischen Bemühungen um Num 13.14 übertreffen" (221), wobei zugleich aber eine „gegenüber bisherigen literarkritischen Arbeitsweisen strikt begrenzte und synchron ausgerichtete Literarkritik gefordert" (ebd.) sei. Die Methodik geht von der synchronen Textoberfläche aus. Zunächst werden fünffach klassifizierte Leseauffälligkeiten gesammelt: Syntaktische Brüche, inhaltliche Spannungen, terminologische Differenzen, terminologische Indifferenzen, Mehrfachnennungen und Informationsdefizite. Im zweiten Schritt wird der Text in „minimale Leseeinheiten" gegliedert, kurze Textbereiche, in denen keine Leseauffälligkeit auftritt. Der dritte Schritt setzt aus minimalen Leseeinheiten wieder Teiltexte zusammen. Sobald „mehrere Ungereimtheiten, Unpäßlichkeiten der Grammatik und der Sprachstruktur" (225) eine Gruppe von „minimalen Leseeinheiten" von einer anderen Gruppe abgrenzen, wird eine Teiltextgrenze gesetzt. Kurz: Die 311 Leseauffälligkeiten führen zu 98 minimalen Leseeinheiten und diese schließlich zu 30 Teiltexten. Ziel des vierten Schritts ist dann, die Zusammengehörigkeit von Teiltexten zu diskutieren, um so zusammenhängende Textteile, v. a. die Grundschicht herauszudestillieren. R. selbst ist von der pädagogischen Leistung seines Modells überzeugt: „Dieses entzerrende und aufwendige Verfahren weist noch weitere Vorteile auf. Vom Beginn der Stufe 1 bis gegen Ende der Stufe 4 findet der Textrezipient (scil. der Leser der Diss.!) keine Ergebnisse der Literarkritik vor, die die Endthese andeuten. D. h. er laviert sich durch Ansammlungen von Äe, minimalen Leseeinheiten, Teiltexten und Textschichten mit jeweils begrenzter Bezugsbasis, ohne feste durchgängige Anhaltspunkte für ein einsichtiges Endresultat vor sich zu haben, die die Ergebnisfindung erleichtern könnten" (436f). Obwohl der Vf. der Ansicht ist, dem Rezipienten seiner Ausführungen einen Gefallen zu tun, ist nach Meinung des Rez.en das Gegenteil der Fall. Das ausgedehnte und aufwendige Verfahren soll die Nachvollziehbarkeit literarkritischer Entscheidungen erhöhen, indem es den Verstehensprozeß weitestgehend formalisiert und so transparent zu machen versucht. Erreicht wird allerdings vielfach das Gegenteil:

In der Sammlung der Leseauffälligkeiten (La) wird man in ein Netz von Brauchbarem und Unbrauchbarem verstrickt. Die Lesbarkeit der Beobachtungen ist durch die Formalisierung stark eingeschränkt. Im folgenden Beispiel wird die Fuge zwischen der Namensliste der Kundschafter und der Umbenennung Hoseas in Num 13,16 beschrieben: „La 24: Stilistischer Wechsel Äe 13,16c.17a: 13,4a–16b Der bis auf die Äe 13,16b nominale Stil des erratischen Blocks der Äe 13,4a–16b mit den zwölf listenförmig angeordneten statischen Nominalsätzen der Äe 13,4b–15a wird erzählend durch Sachverhaltsschilderung bzw. Handlungsbericht abgelöst, die die Form der Verbalsätze besitzen (Äe 13,16c.17a)." (233). Vielfach sind die Leseauffälligkeiten der Erwähnung kaum wert, so etwa wenn Mose als handelndes Subjekt nach der YHWH-Rede in Num 13,2 folgt und dies als „stilistischer Wechsel" notiert wird oder wenn

als *inhaltliche* (!) Spannung notiert wird, daß die Kundschafter in V. 4 mit Namen benannt werden und als terminologische Differenz gewertet wird, daß die Kundschafter jetzt nach Stämmen differenziert werden.

Die überfrachtete Sammlung der „Leseauffälligkeiten" hätte sich sicher weit mehr als um die Hälfte kürzen lassen, zumal sie im dritten Schritt wieder wegdiskutiert werden. Durch das aufwendige Vorgehen wird eine Fülle von Beobachtungen aufgehäuft, die den Blick auf die wichtigen Beobachtungen, etwa daß Mose in 13,17 nach 13,3 zum zweiten Mal sendet oder die terminologischen und sachlichen Differenzen zwischen Kanaan, Negeb, Gebirge usw. verstellen oder zumindest erschweren. Häufiger sind Leseauffälligkeiten nicht nachvollziehbar, etwa wenn R. die Determination der דבת הארץ Num 13,32 als Informationsdefizit anführt, zumal er hundert Seiten später selber eingesteht, daß kein Leseproblem vorliegt. Zum Teil stellt sich sogar der Eindruck ein, als führe die Formalisierung den Vf. in ein Unverständnis des Textes. So wird etwa Num 14,33 als im Widerspruch zu Num 14,29–32 stehend vermerkt und darüber debattiert, ob die Kinder zu den Gemusterten, die in der Wüste umkommen werden, gehören.

In der nachfolgenden Diskussion werden die Leseauffälligkeiten vorausgesetzt und sog. „minimale Leseeinheiten" abgegrenzt, die ohne Kohärenzstörungen für sich lesbar sein sollen. Dadurch sollen literarische Grenzen deutlicher werden. Die Diskussion ist nur mit Mühe nachzuvollziehen, da man ständig wieder hin- und herblättert, um Referenzen wie Äe 14,28e und La 233 zu identifizieren. Für den Leser ist das eine Zumutung und der Erkenntnisgewinn ist außerordentlich bescheiden, denn hier werden jetzt die vorher notierten Leseauffälligkeiten als für die Literarkritik relevant oder irrelevant diskutiert. Sofern sie „Leseprobleme" darstellen, sind sie literarkritisch relevant, die übrigen Leseauffälligkeiten spielen keine weitere Rolle mehr. Deutlicher als zuvor fließen jetzt subjektive Kriterien in die Bewertungsvorgänge ein. Auch hier regt sich an vielen Stellen heftiger Widerstand gegen die Arbeitsweise R.s. Als Beispiel für eine Argumentation zur Bewertung einer Leseauffälligkeit (La) sei Num 14,1 zitiert, wo üblicherweise wegen des Wechsels von der Gemeinde zum Volk und wegen der semantischen Doppelung ein literarischer Schnitt angenommen wird. Zur Trennung zwischen 14,1a und 14,1b schreibt R.: „Nach der doppelten Betonung des Stimmeinsatzes und der Stimmaktivierung in den Äe 14,1ab erfolgt das unspezifische Weinen in der Äe 14,1c und nicht ein verbaler Stimmausdruck. In der Textkritik zur Äe 14,1a wird das Weinen der Äe 14,1c nach dem Angeben und Geben der Stimme als Konkretisierung und Spezifizierung der Stimmäußerung beschrieben. Auf der Ebene des Endtextes mag diese Interpretation akzeptabel sein, entpuppt sich bei genauerer Betrachtung aber als wohlwollend. Sicherlich *kann* die Stimme auch eine Funktion beim Weinen ausüben. Und weil Weinen nicht notwendigerweise immer mit einer Stimmbetätigung verknüpft sein muß, ist nicht sicher, daß die Äe 14,1a–c unter diesem Aspekt zusammengehören. Die La 122 wird mit Blick auf die La 78.121 als abhängiges Lesehindernis bewertet" (305). Schon beim Lesen dieses Beispiels wird man an die Grenzen des Wohlwollens kommen und nach der Effizienz der Beobachtungen fragen.

Im Anschluß an die Diskussion der Teiltexte wird nach deren Verhältnis zueinander gefragt. Konkret bedeutet das nichts anderes als die Herstellung eines kohärenten Erzählfadens, der in Num 13,1 beginnt. Methodisch wird so vorgegangen: Es wird so lange der jeweils nächstfolgende Teiltext geprüft, bis ein kohärenter Anschluß gefunden ist. Danach wird ein Teiltext übersprungen, da dieser zu dem zuletzt angefügten Glied per definitionem in Spannung steht und die Suche beim übernächsten Teiltext fortgesetzt. So wird etwa über sieben ermüdende Seiten nach dem Anschluß an Num 13,21 in Num 13,25f gesucht. Und trotz dieser intensiven Suche wird dabei noch der methodische Rahmen verlassen, wenn aus dem in Frage kommenden Teiltext erst ein Wort, nämlich „Kadesch" (ohne Zweifel zu Recht!) literarkritisch entfernt werden muß, damit der Anschluß gelingt. Hier „bastelt" R. nicht weniger als die „normalen" Literarkritiker vor ihm. Auch in der literarkritischen Aufteilung von Teiltexten zeigt sich, daß die Methodik trotz des formalisierten Vorgehens noch einer gewissen Flexibilität bedarf, um einen kohärenten Text zu eruieren. Das eigentliche Problem des Vorgehens folgt erst nach der Aussonderung der Grundschicht, wenn die bisher übersprungenen Teiltexte noch einmal behandelt werden. Wiederum sucht R. pragmatisch reduziert nach Anschlüssen, findet aber keinen kohärenten Text mehr. Die verbleibenden Textstücke hängen damit in der Luft. Dabei unterstützt das methodische Vorgehen die Fragmentierung des vorliegenden Textes. Redaktionsgeschichtlich ist das Vorgehen kaum plausibel. Daß der von ihm gebrauchte Terminus „Grundschicht" eigentlich erwarten ließe, daß die verbliebenen Teiltexte zwar nicht untereinander, aber zum Grundtext in einem sinnvollen Bezug stehen, wird bei R. nicht reflektiert. Wichtig ist ihm *allein* der gegen die bisherige Forschung versuchte Nachweis, daß es keine zwei Parallelversionen gibt. Nach dem Durchgang durch die Teiltexte verbleiben neben dem Grundtext etwa 20 (!) weitere Teiltexte, die nicht in einem Zusammenhang miteinander stehen sollen. Was mit diesen Textfragmenten weiter geschehen soll und in welchem Verhältnis sie zum Grundtext stehen, bleibt zunächst unklar. Bevor R. zu redaktionsgeschichtlichen Fragestellungen kommt, werden in einem fünften Schritt noch einmal diejenigen Leseauffälligkeiten im gleichen Stil diskutiert, die bisher noch keine Lösung gefunden haben. Der Ertrag dieses nochmaligen Aufgreifens wird dem Leser nicht klar.

Als *Ergebnis* wird zunächst die Grundschicht unkommentiert in der schon zuvor gegebenen Übertragung geboten. Auch jetzt entsteht in der Zielsprache kein lesbarer Text. Die herausgearbeitete Grundschicht hat eine große Nähe zum traditionellen priesterschriftlichen Faden und steht damit im Anschluß an die bisherige Forschung, die den priesterschriftlichen Anteil als das Sicherste in Num 13f festgehalten hat. Allerdings wird die Grundschicht bei R. wegen seiner selbstauferlegten Quellenabstinenz ausdrücklich *nicht* mit der Priestergrundschrift verbunden, sondern bleibt für sich. Der zweite Schritt der Ergebnissicherung versucht redaktionskritische Folgerungen. Dabei wird der Leser zunächst in der Erwartung getäuscht, die langwierige Analyse hätte zu einer Datierung von Grundtext und Überarbeitung geführt. An keiner Stelle wird dem Leser verraten, ob es sich um einen vorstaatlichen oder nachexilischen Grundtext handelt oder ob die Fortschreibungen, die drei Viertel des gesamten Textes ausmachen sollen, zeitlich, sozialgeschichtlich, politisch oder sonstwie zu verorten sind. Vielmehr werden im Nebel eines „zeitlich nicht genau bestimmbare(n) Redaktionsvorgangs" (429) die verbliebenden Textfragmente jetzt in sieben Gruppen zusammengeordnet, wobei der Leser zwar erfährt, daß die Teiltexte „formal, thematisch oder durch Motivationen verbunden" (414) sein sollen, begründet wird das im Einzelnen jedoch nicht. Hier muß es der Leser auch akzeptieren, daß jetzt die Textschicht 8.11 (Num 13,22a*.23) mit dem Teiltext 9 (Num 13,22a*) redaktionsgeschichtlich zusammenhängen soll, was zuvor aus methodischen Gründen nicht in den Blick kam. Daß dies auch dem geneigtesten Leser kaum noch vermittelbar ist, merkt R. selbst, wenn er abschwächend schreibt: „Die Einfügungen vermitteln eine Präferenz für die Einzelheit, für Hintergrundinformationen, für den Versuch, die Glaubwürdigkeit der geschilderten Ereignisse durch die lückenlose Darstellung und implizite Textverweise zu steigern. Diese gemeinsamen Tendenzen und Motive der Teiltexte 8.11 und 9 weisen sie *einer* redaktionellen Richtung zu, aus der zwei Mitglieder aktiv geworden sind" (420). Das ist ebenso konstruiert wie die willkürlichste Literarkritik, die R. immer wieder als Negativfolie dient. Ist die einerseits differenzierende, andererseits zusammenordnende „Schullösung" für den gerade besprochenen Textbereich noch akzeptabel, zeigt sich in der folgenden Argumentation die methodische Aporie. Hier werden die Teiltexte 22.24–27 als redaktionsgeschichtlich zusammengehörige Gruppe behandelt, und auch hier war vorher breit diskutiert worden, daß die einzelnen Textteile keinen Zusammenhang untereinander haben. Weil das weiter gelten muß, lautet das Urteil am Schluß: „Die Textteile 22.24–27 (gehören) durch ihre gemeinsamen Merkmale und Tendenzen der Differenzierung, der Präzisierung des YHWH-Urteils der Grundschicht, sowie seines ethischen, theologischen und rechtsförmigen Ausbaus *einer* Redaktionsrichtung an, die sich aus mehreren (höchstens fünf) Bearbeitungsphasen zusammensetzt" (422). Diese diachron nicht weiter differenzierte Aussage zeigt das Dilemma der (zu) vielen voneinander unterschiedenen Fortschreibungen und Glossierungen der Grundschicht, ein Modell, das kaum zu einer plausiblen Hypothese der Textentstehung geeignet ist, zumal es R. oftmals nicht gelingt, den Grund für die punktuelle Fortschreibung nachvollziehbar zu benennen. So heißt es etwa zur Einfügung von Num 14,36–38: „Teiltext 27 (Äe 14,36–38a) bietet im Anschluß an die *YHWH*-Rede den unmotivierten (*sic!*) Bericht über den Vollzug der Hinrichtungen der meisten Kundschafter durch *YHWH*, deren Ankündigung man seinem Urteil aus erzähltechnischen Gründen (z. B. Umfang, Komplexität und Abschluß der Ansprache) nicht mehr beigeben konnte" (421). Derlei erzähltechnische Postulate kreidet R. der traditionellen Exegese (die diese Verse recht einmütig der P-Version beließ) in seinem Forschungsüberblick an anderen Stellen an. Ein letztes Beispiel mag erhellen, wie wenig R. letztlich den Redaktionsprozeß sinnvoll zu entschlüsseln in der Lage ist. Mit Num 14,39b–45 kommt er in seiner Grundschrift-Fortschreibungshypothese redaktionsgeschichtlich natürlich nicht zurecht. Diese Textschicht habe „mit der sonst in Num 13.14 geschilderten Erzählung wenig zu tun" (426), weshalb er sie auch als Fortschreibung der Grundschicht nicht plausibel machen kann. Deshalb muß s. E. diese Textschicht „aufgrund der mangelnden Anpassung an die erweiterte Grundschicht der Redaktion bereits vorgelegen haben" (426). Damit verschwindet das Textstück für ihn im traditionsgeschichtlichen Nirwana „unbekannter Herkunft" (426). Redaktionsgeschichtlich deutet er zumindest an, daß die Hinzufügung in den Rahmen „größerer Pentateuchzusammenhänge" (426) geschehen sei. Gerade wegen der Bezüge in die vorpriesterliche Überlieferung hinein war das Stück in der Forschung als Element der vorpriesterlichen Kundschaftererzählung anerkannt. Hier, wie in den klassischen Dubletten (um nur 13,17//13,3 und Num 13,22//13,21 zu nennen), die R. als Fortschreibungen des Grundtextes *nicht* plausibel machen kann, zeigt sich, daß das Zwei-Quellen-Modell zur Entstehung von Num 13f durchaus Sinnvolles beizutragen hat und vom Erklärungswert her höher einzustufen ist, als das Modell des Vf.s.

R. selbst versucht, dem redaktionsgeschichtlichen Dilemma durch Zusammenfassen von Teiltexten zu Bearbeitungen zu entgehen und sein komplexes Modell am Ende wieder zu vereinfachen. Das zeigt sich am deutlichsten, wenn er die Notizen über die Erbauung Hebrons Num 13,22, über Eschkol Num 13,24, das Wort Kadesch in 13,24, das Weinen des Volkes in Num 14,1b (!), den Vers 14,25 sowie die Notiz über die Bundeslade in Num 14,44b als Interpolationen führt, die „eine Vorliebe für die Einzelheit (verraten), für die kurzweilige Hintergrundnachricht, für einen Bildungsdrang, für das Brillieren mit Kenntnissen, die entweder mit der Grundschicht wenig zu tun haben (der Bau Hebrons) oder vom Leser leicht erschließbar und im Textverlauf störend sind (die Talbenennung)" (427). Diese Textstücke werden zwar als Glossen geführt, sollen aber doch redaktionsgeschichtlich einer „letzten redaktionellen Hand" (428) zugesprochen werden. Schon daß die formalisierende Sprache hier gegen blumige Beschreibungen getauscht worden ist, verrät, daß hier die konstruierte „Endredaktion" eine Notlösung ist, die mit Gewalt die Textentstehungshypothese zu vereinfachen sucht. Die zusammengebundenen Textfragmente sind viel zu disparat, als daß sie sinnvoll einer Hand zugesprochen werden könnten. Das gilt insbesondere für (den selbst nicht einheitlichen Vers) Num 14,25 und für Num 14,1b, beides bezeichnenderweise wieder klassische Anker der vorpriesterlichen Kundschafterversion.

„Die Kohärenz und Lesbarkeit literarkritischer Ergebnisse sind ein maßgeblicher Gradmesser für die Anerkenntnis einer literarkritischen These" (75). Wendet man R.s eigenen Maßstab auf seine Ausführungen an, so wird die Anerkenntnis seiner Textentstehungshypothese sich in Grenzen halten. Die Schwächen zeigen sich besonders am Schluß, wenn die Hauptthese einer Grundschicht mit Erweiterungen redaktionsgeschichtlich nicht plausibel gemacht werden kann und selbst der Grundtext ohne Kontexteinbindung und Datierung bleibt. Zwei weitere Hauptprobleme der Arbeit sind zum Schluß noch anzusprechen:

Die Kundschaftererzählung ist ein anerkannter Spitzentext des Pentateuch, an dem sich derzeit die Geister scheiden. Umstritten ist v. a. der Stellenwert der Erzählung in den übergreifenden Geschichtsentwürfen, denn mit Num 13f steht die Frage des Landes auf dem Plan.

R. sieht hingegen von den Konsequenzen seiner These für die Pentateuchentstehung gänzlich ab. Wenn die früheste durchlaufende Version der Kundschaftererzählung ausgesprochen nahe bei dem traditionell priesterlich genannten Erzählfaden ist, dann hat das unweigerlich Konsequenzen für die Gestalt eines vorpriesterlichen Tetrateuch und seiner Extension bis an die Landesgrenze. Wenn noch dazu die Frage unbeantwortet bleibt, ob die Grundschicht in den Kontext eines Erzählwerkes (Priestergrundschrift) zu stellen ist oder nicht, dann kann man mit Fug und Recht sagen, daß der Arbeit Entscheidendes fehlt. Auch ist von einer Arbeit zu Num 13f nicht zuviel verlangt, daß sie das Verhältnis zu Dtn 1 mitbedenkt. Zwar ist methodisch richtig, die Bezüge zu der Parallele für die interne Literarkritik von Num 13f heuristisch zurückzustellen, doch darf es die Analyse dabei nicht belassen. Problematisch bleibt schließlich die aufgehobene Kontextualität der Literarkritik (so etwa das Verhältnis von Num 13f zu Num 15 und/oder Num 16 oder die Einbindung in das System der Redeeinleitungen im Buch Numeri sowie die Zugehörigkeit zu einem übergreifenden Erzählzusammenhang).

Deutlich zu kurz kommt auch die Theologie der Erzählung, ihre Einbindung in die Fabel des Pentateuch und ihre geschichtsgebundene Aussage. Nach der Literarkritik bricht die Betrachtung ab und auch das ist nicht akzeptabel. Nicht jede literarkritische Arbeit muß auch alle bibeltheologischen Aspekte der Erzählung aufarbeiten, aber Literarkritik darf auch nicht als Selbstzweck Textentstehungsprozesse rekonstruieren. Sonst wird das zugrundeliegende Textmodell, das gerade die Entstehung als Prozeß intentional geleiteter Rezeptionsprozesse deutet, selbst zur Farce. Gerade für theologische Fragestellungen zeigt die Arbeit wenig Gespür.

So wird z. B. Num 14,13f bis zur Erschöpfung syntaktisch beschrieben, aber keine Überlegung darüber angestellt, daß die Aussage, YHWH habe sich dem Volk Auge in Auge gezeigt, angesichts von Ex 33,20 oder Dtn 4 als sperrig empfunden worden sein muß, so daß wohl auch V. 14bβ die Aussage durch die aus Ex 13,21 übernommene Feuer- und Wolkensäule zu korrigieren sucht. Auch bei der sog. Gnadenformel hat man nicht den Eindruck, daß hier die Verbindung zu Ex 34,6f für den Vf. interessant wäre: „Zwar können die Adjektive der beiden koordinierten Annexionsverbindungen der Äe 14,18a auf eine attributiv-appositionelle Explikation *YHWHs* verweisen, so daß die Nominalsatzprädikation zwischen יְהוָה und נֹשֵׂא verläuft, doch spricht für die Ansetzung der Prädikation zwischen *YHWH* und den Annexionsverbindungen zum einen, daß diese Nominalgruppen wie das Partizip indeterminiert sind, zum anderen ergibt sich in den Äe 14,18ab eine Parallele, weil sowohl der Nominalsatz als auch der Verbalsatz je einen partizipialen attributiven Anhang beinhalten. Die Parallelführung mit zwei Sätzen läßt die Spannungsmitte zwischen Sündenvergebung und simultaner Strafe deutlich hervortreten, zumal wenn die Konjunktion -ו des Verbalsatzes der Äe 14,18b adversativ verstanden wird" (197). Letzteres wird in der Übersetzung ebensowenig eingelöst, wie die theologische Tiefe der „Spannungsmitte" ergründet wird. Dabei ist gerade der Zusammenhang von verschonender Barmherzigkeit und strafender Gerechtigkeit im Vergleich zu der Sündenerzählung in Ex 32–34 für die Theologie der Kundschaftererzählung von ausgesprochen hoher Bedeutung. Auch an anderen Stellen ließe sich zeigen, daß theologische Problemfelder für R. in der „Exegese" keine Rolle spielen.

Die Arbeitsleistung ist sicher beachtenswert, und R. trägt zur Diskussion um Num 13f vieles bei. Die Arbeit schärft noch einmal die Frage nach der Valenz der Quellenscheidung im Buch Numeri. Ihre Motive sind redlich, insofern sie v. a. auf Nachvollziehbarkeit der Ergebnisse und Transparenz im Verstehensprozeß Wert legt. Das Selbstverständnis R.s, seine Untersuchung als „Entlarvung" und als „Gericht" über die literarkritische Zweiquellen-Hypothese zu Num 13f zu verstehen, ist – abgesehen davon, daß dies nach Meinung des Rez.en nicht gelungen ist – nicht gerade bescheiden. Einen methodischen Neuansatz in der Pentateuchforschung bietet die Arbeit aber wohl nicht. Ein solcher wäre sicher stärker auf der Inhalts- und Kontextseite zu suchen und kann nicht ausschließlich in einer Formalisierung des Verstehensprozesses gesehen werden. Pentateuchtexte sind eben mehr als Einzeltexte, nämlich Intertexte in Kontexten. Systemzwänge sind unvermeidbar, torpedieren allerdings die Methode dann nicht, wenn sie reflektiert und angezeigt werden. Die „Alten", die die Quellenscheidung noch an mehr als einem Buch des Pentateuch durchführten, haben das durchaus getan. Der diffizilen Arbeit von R. waren sie auch insofern voraus, als sie nicht den Anspruch hatten, jede minimale Auffälligkeit erschöpfend zu erklären und daß sie den Erklärungswert ihrer Hypothesen nicht überforderten. Daß sie mit dieser Haltung zugleich Raum für die theologischen Aussagen gewonnen haben, sollte innerhalb der Methodendiskussion der atl. Wissenschaft zu denken geben.

Bonn Christian Frevel

Braulik, Georg: **Studien zum Buch Deuteronomium.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1997. 285 S. (Stuttgarter biblische Aufsatzbände, 24), kt DM 79,00 ISBN: 3–460–06241–X

Die Beiträge dieses Sbdes sind aus einem Symposium zum Deuteronomium entstanden, das in Münster am 26. und 27. Juli 1993 im Rahmen des International Meeting der Society of Biblical Literature stattgefunden hat. Der Bd enthält zehn Beiträge, die thematisch und methodologisch verschiedene Probleme der modernen Deuteronomiumforschung behandeln. Er ist sowohl der Stadt Münster zu ihrem 1200jährigen Jubiläum wie auch Nobert Lohfink zu seinem 65. Geburtstag gewidmet.

1–25: G. Braulik, *„Die dekalogische Redaktion der deuteronomischen Gesetze. Ihre Abhängigkeit von Levitikus 19 am Beispiel von Deuteronomium 22,1–12; 24,10–22; 25,13–16"*. Die redaktionsgeschichtliche Analyse versucht durch den Vergleich von Dtn 22,1–2; 24,10–22; 25,13–16 mit dem „Gemeindekatechismus" Lev 19, als Programm der spätexilischen Gemeinde interpretiert, zu zeigen, daß die dekalogische Redaktion der deuteronomischen Gesetze jünger ist als Lev 19 und ihn als Grundlage hat. 27–36: M. Krebernik, *„M. Weinfelds Deuteronomiumskommentar aus assyriologischer Sicht"*. Der Ausgangspunkt dieses Beitrages ist die Auffassung Weinfelds', daß die Redaktionsgeschichte des Dtn mit zwei Vertragsmodellen, einem überkommenen hethitischen und einem aktuellen neuassyrischen, gearbeitet hat. Krebernik analysiert dann die „Esarhaddon's Succession Treaty" (EST) und kommt zum Schluß, daß die terminologischen Parallelen nicht ausreichen, um EST als „maßgebliches Modell" für das Dtn zu postulieren. Die jüdischen Theologen haben wahrscheinlich konkret auf diesen Vertrag, in dem sicherlich Manasse auch genannt wurde, angespielt, „um den Bund Israels mit Jahwe darzustellen und inhaltliche Kontraste durch formale Analogien zu unterstreichen". Vorhandene Unterschiede zwischen EST und Dtn gehen möglicherweise auf eine nicht wortwörtliche aramäische Übersetzung des assyrischen Vertrages zurück. 37–63: Bernard M. Levinson, *„„But You Shall Surely Kill Him!' The Text-Critical and Neo-Assyrian Evidence for MT Deuteronomy 13:10"*. Aus der Untersuchung der Versionen, dem Vergleich mit dem neuassyrischen Esarhaddon's Succesion Treaty und dem Zakutu-Vertrag kommt Levinson zum Schluß, daß man das vorhandene Verb הרג nicht zu emendieren braucht, obwohl es in Dtn nur hier erscheint. Es spiegelt wahrscheinlich eine neuassyrische Norm wider und entspricht dem akkadischen *dâku* oder dem assyrischen *duāku*. Dtn 13,10 verlangt also absolute und exklusive Loyalität Jahwe gegenüber. 65–78: N. Lohfink, *„Zur Fabel des Deuteronomiums"*. Der Ausgangspunkt dieses Beitrages ist die Feststellung, daß das Deuteronomium, wie die anderen Bücher des Pentateuchs, eine Erzählung, ja fast schon eine Rahmenerzählung, ist. Der Bucherzähler läßt aber den größeren Teil der Geschichte durch die Hauptperson, Mose, erzählen. Nachdem Lohfink schon früher die Gattungsbezeichnung Fabel benutzt hatte, um die Erzählstruktur von Dtn 31–32 zu erklären, versucht er hier die Fabel von Dtn 5–31 zu zeigen. Eine erste Frage ist: Wie stehen die beiden Versammlungen Israels, von denen im Dtn 5–31 berichtet wird, zueinander (cfr. Dtn 5,1 und 29,1)? Im Licht von vier Beobachtungen am Text kann Lohfink annehmen, daß das Deuteronomium einen einzigen Tag erzählt, nämlich den Tag des Bundesschlusses in Moab. Das Ziel der Erzählung des Bundesschlusses ist vielleicht nicht der Bund selbst, sondern die Amtseinsetzung Josuas. Es scheint also, daß auf der Ebene der Fabel der Bundesschluß in Moab und der Amtsübergang von Mose auf Josua enger zusammenhängen, als es vielleicht aus der Erzählstruktur zu erkennen ist. 79–92: F. Nwachukwu, *„The Textual Differences between the MT and the LXX of Deuteronomy 31. A response to Leo Laberge"*. Diese textkritische Studie untersucht eingehend die in Dtn 31 vorhandenen Textunterschiede zwischen MT und LXX. Der MT-Text von Dtn 31 ist sicherlich zuverlässiger. Wo die MT-Lesungen aber eher als sekundär anzunehmen oder zumindest nicht unbedingt prioritär gegenüber dem LXX-Text sind, darf man vielleicht den Beobachtungen von Laberge entnehmen, denen zufolge die LXX eine andere Vorlage als der MT vor sich hatte und der MT wei-

tere Entwicklungen mitgemacht hat. 93–104: E. Otto, *„Von der Programmschrift einer Rechtsreform zum Verfassungsentwurf des Neuen Israel. Die Stellung des Deuteronomiums in der Rechtsgeschichte Israels"*. In seinem redaktionsgeschichtlichen Aufsatz zeigt Otto anhand von Dtn 19, daß das dtn Deuteronomium eine Auslegung des Bundesbuches sein will. Das dtn Deuteronomium wird als eine das Bundesbuch reformierende Schrift dargestellt. Der Dtr-Redaktor hat dann Dtn 12–26 zur Programmschrift für das nachexilische Israel weiterentwickelt. Der Dekalogredaktor DtrD wiederum gliederte Dtn 12–26 zu einem neuen Verfassungsentwurf des Neuen Israel nach dem Exil. 105–118: Ch. Schäfer-Lichtenberger, *„Der deuteronomische Verfassungsentwurf. Theologische Vorgaben als Gestaltungsprinzipien sozialer Realität"*. Der Ausgangspunkt dieses Beitrages beruht auf der Annahme, daß Dtn 16,18–18,22 einen Verfassungsentwurf darstellt, der mit drei theologischen Vorgaben arbeitet: Jhwh allein ist der Gott Israels, die Verehrung dieses Gottes ist an einem Kultort konzentriert, daneben tritt auch die Behauptung, daß alle Israeliten gleich sind vor Gott und unter sich. Das Zusammentreffen dieser drei Prinzipien bedeutet sicherlich in der sozialen Realität ein „nicht geringes Konfliktpotential". Einige Beobachtungen am Text von Dtn zeigen aber, daß die Vf. diese Gefahr kannten. Die Reorganisation des Staates folgt weder dem Muster der Josia-Zeit („ein Gott, ein Tempel, ein König") noch der späteren Zeit („ein Gott, ein Heiligtum, ein Priester"). Die Tendenz zur hierarchischen Gestaltung der Gesellschaft wird durch das Prinzip dezentraler Selbstverwaltung entschärft. „Wahlrecht, Delegation von unten nach oben, Begrenzung von Machtchancen und Pfründen sind die Mittel, die im Verfassungsentwurf einen Aufbau der Gesellschaft von unten her garantieren und so das Gleichheitspostulat realisieren". Darüber hinaus wird im Beitrag deutlich, besonders in der Textanalyse des Königs- (Dtn 17,14–20) und des Prophetengesetzes (Dtn 18,9–20), wie die Autoren des Dtn durch einige Aussagen dem Konflikt ausweichen. Alle Ämter Israels sind der Tora unterworfen. „Die Tora ist die Form, die die göttliche Verfasserität in der Lebenswirklichkeit Israels angenommen hat". 119–141: H. U. Steymans, *„Eine assyrische Vorlage für Deuteronomium 28,20–44"*. Aus dem Vergleich zwischen Dtn 28,20–44 und VTE § 56 kann man feststellen, daß fast jedem Vers aus Dtn 28,20–44 eine Parallele in VTE § 56 entspricht. Sollte aber der Autor von Dtn 28,20–44 VTE § 56 nicht gekannt haben, müßten solche Ähnlichkeiten dann von einer gemeinsamen Fluchtradition herrühren, die man sowohl in Assyrien als auch in Juda kannte. Da aber weder Lev 26 noch andere assyrische Verträge solche Fluchsequenzen aufweisen, kommt Steymans zum Ergebnis, dem biblischen Vf. habe die Fluchsequenz der VTE und zwar wahrscheinlich in aramäischer Version vorgelegen. Somit ist die Entstehungszeit von Dtn 28,20–44 zwischen 672 – Kompositionszeit der VTE – und 597, die Zeit der Adê-Vereidigung gegenüber Nabukadnezzar II, anzusetzen, 143–158: T. Veijola, *„Der Mensch lebt nicht vom Brot allein'. Zur literarischen Schichtung und theologischen Aussage von Deuteronomium 8"*. Hier wird in einer literarkritischen Analyse von Dtn 8 gezeigt, daß das Grundgerüst des Kap.s aus den Versen 7a.10a.11a.14bb.17–18a. besteht. Der Text bekam dann durch einen nomistisch orientierten Redaktor einen rahmenden Kommentar (V.1.11b.18b. 19–20). Der Autor der Grundstufe arbeitete unter dem Motto „das Leben im Verheißenen Land". Ein Ergänzer beschrieb dann in V 7b-9.10b.12–14aba.15–16 die psychologische Wirkung des materiellen Wohlstandes im Vergleich mit den Erfahrungen in der Wüste. Während sich die Grundstufe des Kap.s und ihre erste Bearbeitung auf das Thema „Land" konzentriert, hat der nomistisch orientierte Redaktor das Anliegen des Dtn – die Betonung der Gesetzeserfüllung als Bedingung für den Besitz des Landes – vor Augen. Der Zusammenhang zwischen Gehorsam (V 1) und Landgabe (V 7ff) wird durch eine theologische Abhandlung über die Bedeutung der Wüste unterbrochen (V 2–6). Dieser Abschnitt bildet eine formale und thematische Einheit, die durch die drei konsekutiven Perfekta וזכרת (V 2), וידעת (V 5) und ושמרת (V 6) zusammengehalten und in drei Sinneinheiten gegliedert wird: Rückblick auf die Vergangenheit (V 2–4), eine glaubensmäßige Schlußfolgerung (V 5) und eine Anwendung auf das Handeln (V 6). 159–174: R. Westbrook, *„Riddles in Deuteronomic Laws"*. Hier sucht Westbrook nach Kriterien, die die scheinbare Unordnung des Aufbaus von Dtn 12–26 erklären können. Er zieht einen Vergleich mit dem Zahlenspruch Spr 30,18–19, der aus Titel, vier Teilen und einem „Schlüsselwort" (clue) besteht, wobei er das Schlüsselwort als „Riddle" einordnet. Westbrook findet auch einen ähnlichen Aufbau in den keilschriftlichen Rechtssammlungen, besonders, wenn man spätere Kopien des KH in Betracht zieht. Er stellt dann fest, daß im „riddle"-Modell „the legal category is the answer to the riddle und the individual laws its parts". Die chronologischen und logischen Folgen im Aufbau der kasuistischen Gesetze dienen als Schlüsselworte, die das Ganze einen. Die altorientalischen Rechtssammlungen sind „wissenschaftliche" Erzeugnisse der Schreiberschulen, in denen weisheitliche, lexikalische, medizinische, nomistische und andere Texte verfaßt wurden. So „the riddle technique gives a casuistic code the opportunity to be eclectic in the interest of science and streches the topic to its farthest limits". Bei seiner Analyse von Dtn 12–26 findet Westbrook, daß die Gattung „riddle" ein gutes Instrument zur Erklärung des Aufbaus dieser Rechtssammlung bietet.

Rio de Janeiro Emanuel Bouzon

Zenger, Erich: **Die Nacht wird leuchten wie der Tag**. Psalmenauslegungen. – Freiburg i. Br. / Basel / Wien: Herder 1997. 496 S. (Akzente), brosch. DM 39,80 ISBN: 3–451–26379–3

Der vorliegende Bd faßt die erstmals 1988 und 1991 veröffentlichten Bücher *Mit meinem Gott überspringe ich Mauern* und *Ich will die Morgenröte wecken* von Erich Zenger zusammen. Ihn als Psalmenausleger einzuführen, erübrigt sich nach der Verbreitung der beiden, an einen breiteren Leserkreis adressierten Bde und v. a. nach dem ersten, die Auslegung der Psalmen 1–50 enthaltenden und zusammen mit Frank-Lothar Hossfeld erarbeiteten Kommentar in der Neuen Echterbibel. Bietet dieser (der Eigenart der Reihe entsprechend) den Text der Einheitsübersetzung, so legt Z. in dem hier angezeigten Bd seine eigenen, dichterisch adäquaten Übertragungen vor. Seine Beiträge wurden ursprünglich in der Wochenzeitschrift *„Christ in der Gegenwart"* veröffentlicht. Sie setzen sich das dreifache Ziel, den christlichen Leser wieder zum Beten der Psalmen zu ermutigen, indem sie nach Z. Sicht unberechtigte Vorbehalte des christlichen Psalmenlesers entkräften, so daß das Psalmengebet als eine Brücke über den zwischen Judentum und der Kirche liegenden Graben wahrgenommen wird. In diesem Sinne wollen seine Auslegungen dem Leser eine angemessene Einführung in die Gestalt und Theologie des Psalmenbuches bieten.

Mit diesen im Vorwort (7f) und im *ersten Kap.* (*Psalmen rezitieren – wozu und wie?*, 9–20) gesetzten Akzenten sind bereits die drei Besonderheiten der folgenden Psalmenauslegungen Z.s gekennzeichnet: Mit dem ihm eigenen dichterischen Schwung geht es ihm in diesen Beiträgen vorab darum, die Psalmen als Gebete darzustellen, die auch für den heutigen Leser nichts von ihrer einstigen Aktualität verloren haben und die auf legitime, sogleich genauer zu kennzeichnende Weise Synagoge und Kirche verbinden. In Luthers die Christen mittels des vorangesetzten Artikels exklusiv mit dem ausgewählten Geschlecht, königlichen Priestertum und Volk Gottes identifizierender Übersetzung von 1. Petrus 2,9 meint er einen Ausdruck von dessen Antijudaismus zu erkennen. Ihrem Wesen nach aber könne die Kirche nur Volk Gottes zusammen mit Israel, aber nicht ohne es sein (19). Demgemäß läßt Z., wo immer es sich ihm anbietet, auch die jüdische Auslegung zu Wort kommen. Neben diese für eine brüderliche Gemeinschaft zwischen Juden und Christen plädierende Grundtendenz tritt als zweites Anliegen in einer ebenso für Z.s Generation typischen wie zugleich theonom gebrochenen Weise sein sozialkritisches Engagement. Es führt ihn zusammen mit seinem Werben für die Gemeinschaft zwischen Judentum und Christen zu dem Versuch, die christlichen Vorbehalte gegen die Rachewünsche der Feindaussagen des Psalters wie folgt als unberechtigt zu erklären: Auch christlich geurteilt sei den Unterdrückten nicht die brüderliche Liebe zu den Unterdrückern verordnet, damit diese so weitermachen können wie bisher. Das Psalmenbuch entlarve vielmehr die Unterdrükkungsmechanismen und fordere Gott selbst auf, die Zustände zu beenden – damit SEIN Reich der Gerechtigkeit und Solidarität wachse (18). Die dritte Eigentümlichkeit seiner Auslegungen beruht darauf, daß er sich nicht mit der v. a. formgeschichtlich und gegebenenfalls auch frömmigkeitsgeschichtlich orientierten Auslegung der einzelnen Psalmen begnügt, sondern sie in ihren Kontext einordnet. Kann man das Nebeneinander von Judentum und Christentum (ich würde auch den Islam nennen) theologisch unterschiedlich beurteilen, ohne deshalb fremdenfeindlich oder antisemitisch gesinnt zu sein[1], so betone ich gern, daß Z. mit seinen Beiträgen zur Theologie der fünf Psalmenbücher und der ihnen zugrundeliegenden Teilsammlungen einen wesentlichen und unentbehrlichen Beitrag zur Psalmenforschung geleistet hat. Auf dem Gebiet dieser kontextuellen und kompositionskritischen Auslegung hat Z. inzwischen weitergehende Erkenntnisse gewonnen, als sie sich hier in den sparsamen Hinweisen im Rahmen des *zweiten dem Psalmbuch als Teil der Bibel gewidmeten Kap.* (21–38) finden. Sie zeichnen sich jedoch im *dritten, „Das zweifache Portal des Psalmenbuchs"* überschriebenen *Kap.* ab, in dem er die Psalmen 1, als die toraorientierte, und 2 als messianische Pforte zum Psalter und die ihn beschließenden Ps 149 und 150 als die eschatologisch gemeinten Schlußhymnen als Tor

[1] Wie man von einem Marburger nicht anders erwartet, vertrete ich in dieser Beziehung sehr dezidierte, sich von den gegenwärtigen, vermutlich beim jetzigen Stand der Dinge unvermeidbaren interkonfessionellen und interreligiösen Gesprächsrunden grundsätzlich unterscheidende Positionen: Wir sind heute mit dem factum konfrontiert, daß es sich beim Judentum, Christentum und Islam trotz ihrer in unterschiedlicher Weise gemeinsamen biblischen Wurzeln um drei selbständige Hochreligionen und in der Orthodoxie, dem Katholizismus und dem Protestantismus um drei selbständige Kirchentümer handelt. Einen Frieden zwischen den Konfessionen und Religionen kann es m. E. nur unter der Voraussetzung geben, daß sie sich sämtlich statt als Heilsanstalt als Heilsangebot verstehen und ihr Traditionsgut einer radikalen Ideologiekritik unterziehen. Erst auf diesem Hintergrund sind fruchtbare, die ausgetretenen Bahnen des Mittelalters oder der frühen Neuzeit hinter sich lassende Religionsgespräche sinnvoll zu führen. Denn jenseits der Ideologiekritik wäre der Weg zu einem vorurteilslosen phänomenalen Vergleich der gelebten Frömmigkeit und Sittlichkeit der unterschiedlichen Religionen und Denominationen aussichtsreich. Auf diese Weise kämen die Gemeinsamkeiten und Unterschiede in das Blickfeld, welche den normalen Menschen und nicht nur die theologischen Spezialisten betreffen und bewegen. So träte das credo in unum deum so zur Sprache, daß es sich als Gemeinschaft stiftend, statt als Gemeinschaft trennend erwiese. Aber bis die Theologen auch nur der drei großen westlichen Weltreligionen und ihrer Konfessionen selbstkritisch, aufgeklärt und mutig genug sind, um sich auf dieses Wagnis einzulassen, sollten wir wenigstens Lessings Ringparabel nicht vergessen.

zur Welt würdigt (39–69). Daß der chassidische Psalm 149 kein Soldatenlied ist, gesteht man Z. gern zu. Aber ob die V. 6b-9a einfach als legitimer Ausdruck der Solidarität Gottes mit und seiner Parteinahme für die Unterdrückten gelesen werden können (58), erscheint mir als fraglich. Die hier zu Worte kommenden recht realistischen Erwartungen der Frommen über ihre künftige Vergeltung an den Völkern und Züchtigung der Nationen samt der Bindung der Könige und Fürsten in eisernen Fesseln demonstriert, daß die Frommen für sich die Weltherrschaft erhofften, weil sie sich für die einzig wahren Repräsentanten Israels und damit für den Mittelpunkt der Weltgeschichte hielten. Um zu erkennen, wie man sich in den Kreisen der Frommen die Abrechnung mit den Besatzungsmächten vorstellte und welchen gefährlichen Realitätsverlust ihre ideologische Selbsteinschätzung für sie bedeutete, braucht man nur zu vergleichen, wie sie sich in der Kriegsrolle 1QM den Entscheidungskampf mit den Seleukiden und später den römischen Kaisern vorstellten und wie diese Kämpfe tatsächlich verlaufen sind. Mit der Bergpredigt läßt sich scheinbar schlecht Politik machen. Aber in ihr ist für Rachefeldzüge und Befreiungskriege kein Platz, sondern eine leidensbereite Revolution des Herzens angestrebt, deren bleibende Möglichkeit selbst Nietzsche Respekt abnötigte. Mithin gebe ich mit aller Vorsicht zu bedenken, ob das christliche Verhältnis zum AT nicht einer komplizierteren theologischen Reflexion bedarf als die, die sich in diesen an eine breitere Leserschaft gerichteten Auslegungen Z.s spiegelt.

Da wir das Grundproblem im Rahmen einer Rez. nicht angemessen behandeln können, soll es bei diesem Hinweis auf die Problematik der von Z. in seiner leidenschaftlichen und ihn ehrenden Anteilnahme am Schicksal des Judentums im 20. Jh. begründeten hermeneutischen Position sein Bewenden haben. Statt dessen sei dem Leser angezeigt, daß ihm Z. nicht weniger als die Auslegung von 51 Psalmen bietet und damit den Exegeten auf die beiden dringend erwarteten Bde seines und Frank-Lothar Hossfelds Psalmenkommentar vorbereitet.

In Zweier-, Dreier- oder Vierergruppen zusammengefaßt und jeweils mit einer signifikanten Überschrift versehen werden außer den bereits genannten der Reihe nach ausgelegt die Ps 13; 30 und 40 (*Klage und Dank*, 70–103); Ps 47; 15 und 133 (*Volk Gottes*, 104–126); Ps 114 und 126 (*Leben in der Geschichte des Volkes*, 127–157); Ps 20; 21 und 101 (*Von der Verantwortung des Staates*, 158–171); Ps 12; 14 und 11 (*Option für die Armen*, 172–187); Ps 19; 33 und 8 (*Des Herrn ist die Erde und die auf ihr leben*, 188–211); Ps 16 und 23 (*Gottesmystik*, 212–232). Bis dahin folgt der neue Bd der Reihenfolge der Einführung von 1988.

Zwischen die Auslegung der zuletzt genannten Psalmengruppe und der jenen Bd beschließenden von Ps 151 (487–489) sind jetzt die Texte aus der „Morgenröte" von 1991 eingeschaltet. Dadurch tritt das neue *elfte Kap.* (*„Ein Lebensbuch"*) mit seinen Hinweisen auf den Psalter als Echo eines verdichteten Lebens und auf seine Bewährung als Gebetbuch in aussichtslosen Situation pointiert in die Mitte des ganzen Buches (233–250). Wer die Psalmen auslegt und wer sie liest, sollte wissen, daß sie nicht das Ergebnis intellektueller Spielereien, sondern des Ringens mit dem lebendigen Gott sind und daher unzähligen in ihren letzten Nöten geholfen haben. Weiterhin werden dann die Ps 104 und 148 (*Geheimnis der Schöpfung*, 251–274) sowie die Ps 46 und 65 (*Zion – Quelle des Lebens*, 275–296) behandelt. Der Auslegung der Ps 93; 99 und 118 (*Visionen des Gottesreiches*, 297–321) ist eine Würdigung der Komposition der Jahwe-Königs-Psalmen Ps 93–100 vorangestellt[2].

Es folgen die Erklärungen der Ps 81; 82 und 118 (*Der Gott des Exodus*, 320–347); der Wallfahrtspsalmen 120–134, von denen die Ps 125; 127; 129 und 134 genauer vorgestellt werden (*Der Gott der kleinen Leute*, 348–366). Anschließend werden der Ps 6 und 44 (*Anschrei aus der Tiefe*, 367–393); der Ps 130; 51 und 103 (*Vergebung der Sünden*, 394–425); der Ps 90; 49 und 73[3] (*Leben mitten im Tod*, 426–453) und schließlich die Ps 4; 139 und 42/43 (*Gottesnähe*, 454–485) ausgelegt.

Schon wer die Kapitelüberschriften liest, bekommt so einen Eindruck von dem Reichtum des Psalmenbuches als einem Begleiter in allen Lebenslagen und von der zupackenden, wenn auch gelegentlich die Probleme zu sehr vereinfachenden Frische, mit der Z. die von ihm geliebten Texte behandelt.

Marburg Otto Kaiser

Kunz, Andreas: **Ablehnung des Krieges**. Untersuchungen zu Sacharja 9 und 10. – Freiburg: Herder 1998. VII, 427 S. (Herders Biblische Studien, 17), geb. DM 108,00 ISBN: 3–451–26665–2

Die Leipziger Diss. (1997) ließ den Vf. zunehmend Parallelen erkennen zwischen der geistesgeschichtlichen Problemstellung, die für Sach 9.10 anzunehmen ist, und seinem eigenen hermeneutischen background (Theologie in der DDR in Frontstellung zu einer politisch unwirtlichen Umwelt). Und einen zweiten Aspekt nennt das Vorwort – wie zu zeigen sein wird: mit Recht –, daß nämlich der Vf. einen „nichtkonventionellen methodischen Weg gegangen" sei.

Daher zunächst einiges zur Methode: Es verblüffte und erfreute den Rez., eine derart explizite Rezeption von Impulsen von Sprach- und Textwissenschaft in der Diss. vorzufinden. Die Forschungsgeschichte ist natürlich integriert, damit eine Reihe von Beiträgen, die sich der Formgeschichte verpflichtet fühlen. In Abhebung davon liegt nun aber ein sehr starker Akzent auf der Einzeltextbeschreibung, und damit sind die alten Trampelpfade verlassen. In Theorie wie Praxis sind „Kriterien der Textualität" präsent bzw. werden deskriptiv eingesetzt. Besonders wichtig sind dabei die verschiedenen Formen von „Wiederaufnahme" oder die „thematische Struktur/Entwicklung" des Textes. Und wenn immer die Textbeschreibung allzu viele Daten zu erheben scheint, helfen gute Grafiken (z. B. 146.163.190), den Durchblick wiederzugewinnen. Mit diesen ausgewählten Analysegesichtspunkten (es wären ergänzend schon noch einige weitere denkbar – vgl. meine/unsere Behandlung der Josefsgeschichte, 1995) geschieht v. a. eines – was Vf. auch immer wieder ausspricht: Zunächst konzentriert er sich unzweideutig auf die literarische Ebene – ohne bereits auf Historie, Sitz im Leben u. ä. zu schielen. „Erst nachdem die Textintention auf der sprachimmanenten Grundlage geklärt ist, kann die Frage nach dem Weltwissen und somit nach dem historischen Kontext geklärt werden" (75). Entsprechend folgt auf die literarische Deskription je klar getrennt die Frage der Textdatierung und die des historischen Kontextes. – Was wäre es für ein Gewinn für die Exegese, wenn diese beiden Ebenen flächendeckend ebenso sauber auseinandergehalten würden!

Vor – aber da beginnt der Dissens – diesen, den Hauptteil des Buches ausmachenden Methodenschritten hat zu erfolgen, was ich „Konstituierung des Textes" nenne. Es sind die bei Sach 9.10 schwierigen Fragen von Textkritik und Übersetzungsbegründung. Und es sind die Fragen der Literarkritik, also die nach der Abgrenzung der Einzeltexte voneinander. Daß diese Aspekte nicht ähnlich klar getrennt abgehandelt werden, zähle ich zu den methodischen Schwächen des Buches. Bei der Erarbeitung der Einzeltexte spielen sehr stark Stichwortbezüge eine Rolle (z. B. 45ff), kontrastierende Einzelbedeutungen (z. B. von פקן) in 10,3a und 3b, vgl. 48), die aber als solche ambivalent sind: sie können für Kohärenz oder für redaktionelle Wiederaufnahme sprechen. Eine Literarkritik, die an einer Textstelle alle Leseschwierigkeiten zusammenträgt und gemäß Lese-/Textfluß bewertet, findet sich nicht. Fragen von Textkritik und Übersetzungsbegründung können auch noch bei der Textanalyse vorkommen (z. B. 79), die dadurch aufgebläht ist und auch irritiert – wegen der uneinheitlichen Analyseaspekte (soll nun ein gegebener Text beschrieben oder sein Verständnis erst gefunden werden?). Wenn Verständniserklärungen (z. B. 89) zu einem Zeitpunkt erfolgen, wo Fragen der Literarkritik schon abgehandelt sind, überzeugt das nicht: die Literarkritik braucht ein bereits geklärtes Textverständnis.

Aber kommen wir zu den materialen Ergebnissen: Einer These Stecks folgend wird Sach 9.10 als „Fortschreibungseinheit" verstanden, näherhin die 3 Texte 9,1–10; 9,11–17; 10,3b–12. Sach 9f ist also nicht homogen, aber der zweite Text nimmt auf den ersten Bezug, der dritte auf den zweiten (und ersten). Dieses Ergebnis wird zwar vielfältig erläutert, aber im Kern nicht entwikkelt: es steht von den ersten Seiten her fest. Und es bleibt die Frage, ob durch diese Vor-Festlegung nicht manche Entscheidung bei schwierigen Einzelfragen schon zu sehr determiniert ist. Dazu gehört der Übergang von 9,8/9,9. Das unvermittelte Umkippen des Tones wirft bei einer Reihe von Ps und Prophetentexten die gleiche Frage nach Einheitlichkeit oder redaktioneller Erweiterung auf. Nach ausführlichem Vergleich unter – allerdings abstrakten – Gattungsgesichtspunkten (166ff) wird entgegen dem Trend (167) für Kohärenz plädiert (vgl. 186). Daß Gattungsgesichtspunkte überhaupt (also das Ausgreifen auf ganz andere Texte mit notorisch zweifelhafter Begrifflichkeit, wobei jene anderen Texte zudem ihre eigene literarkritische Problematik beinhalten) hier weiterhelfen, bestreite ich. Das Problem ist textintern zu lösen. Kommen wir zum Aspekt „Historie" (192ff). Es ist eine Stärke der Arbeit, nach ausführlicher Textdeskription ebenso ausführlich zusammenzutragen, was man aus der für richtig erachteten Zeit um 200 v. Chr. weiß, und beides, literarische Ergebnisse und verfügbares historisches Wissen, differenziert in Beziehung zu setzen. So ist „der geographische Rahmen in Sach 9,1–10 deckungsgleich mit dem territorialen Bereich, auf den sich die seleukidische Machterweiterung erstreckte" (201). Der Text ist „eine Antwort JHWH-treuer Kreise auf die politischen Ambitionen der hellenistisch orientierten Seleukidenparteil" (208). Näherhin stelle „Sach 9,8–10 eine Polemik gegen die Verehrung des hellenistischen Basileus" (231f) dar. Der König von V.9f sei keine vergottete Person, sondern ein Geringer, der aber im Gegensatz zum Fremdherrscher Jahwes Schutz genießt. Schön illustriert wird dies durch den „Esel als Reittier und (das) Unvermögen zur Gewalt" (236). Der Vf. von Sach 9,1–10 ist Zeitzeuge des 5. Syrischen Krieges. Er ist schriftgelehrt (nimmt Am 1,3–10; Jes 20,5f auf), deutet die seleukidische Eroberung von Phönizien sowie von Aschkelon und Gaza als Strafgericht Jahwes über die verhaßten hellenistischen Städte (vgl. 239).

Die kürzer behandelten weiteren Texte werden noch vor dem Makkabäeraufstand situiert (9,11–17). Eine nachhaltige Verfolgungssituation läßt sich in dieser Fortschreibung nicht erkennen (vgl. 320; 324). Die Bedrohung allerdings ist spürbar, darin der Appell an die JHWH-Treuen, sich unter den Schutz JHWHs zu stellen bzw. sich auf den Beschneidungsbund zu beziehen (vgl. 297).

Dagegen gehört Sach 10,3b–12 in die Frühzeit der makkabäischen Erhebung (vgl. 365). Der Vf. der zweiten Fortschreibung ist aber weit von der Abfassung etwa von Tierapokalypsen (Aufstand anheizend) oder Reserven gegen ei-

[2] Daß Zenger den Gottesnamen nicht ausschreibt, sondern es bei der Wiedergabe des Pentagramms beläßt, merke ich an.

[3] Mit einem Zusatz *Nach Auschwitz*, 451–453.

nen Aufstand entfernt. Wenn gekämpft wird, geschieht es auf JHWHs Initiative hin (369). Was gegenwärtig geschieht, entspricht JHWHs Geschichtsplan.

Es ist für den Rez. nicht absehbar, ob auch nach Behebung der methodischen Schwächen immer noch dieselben, plausibel klingenden Ergebnisse resultieren würden. Auf jeden Fall ist der Vf. zu bestärken, auf seinem eingeschlagenen methodischen Weg weiterzugehen, weitere Aspekte hinzuzunehmen und so vermehrt Erfahrung zu sammeln. Und er möge positive Resonanz für derartige Selbständigkeit im Denken ernten! Seine Diss. bezeugt – trotz der Einwände – die entsprechende Kompetenz.

Mössingen Harald Schweizer

Bibelwissenschaft / Exegese des NT

Bibeldidaktik in der Postmoderne. Klaus Wegenast zum 70. Geburtstag, hg. v. Godwin Lämmermann / Christoph Morgenthaler / Kurt Schori u.a. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1999. 389 S., kt DM 89,00 ISBN: 3–17–015979–8

Die FS für Klaus Wegenast umfaßt 27 Aufsätze zur Bibeldidaktik. Vier Gesichtspunkte gliedern das Kompendium: *1. Teil: Tradition und Situation; 2. Teil: Menschen und Lebenswelten; 3. Teil: Zugänge zur Bibel; 4. Teil: Realisationen.*

Teil 1 geht über den Zusammenhang von Textbearbeitung und Rezeptionsweise. Das von Wegenast geprägte Leitthema „Gleichursprünglichkeit" bildet das Hauptkriterium. Es zieht sich als Leitbegriff durch alle vier Teile. J. Oelkers stellt „aus erziehungswissenschaftlicher Sicht" die „Postmoderne" als „pädagogisches Problem" vor. M. Baumann beschreibt von der Pädagogik aus die *„Bibeldidaktik als Konstruktion eines autonomen Subjekts"*. Ch. Bühler: *„Ist die Bibel wahr"* kritisiert den Fundamentalismus mit der situationsbezogenen Mehrdeutigkeit der biblischen Texte. Ch. O. Müller bietet eine engagierte Auseinandersetzung mit der historisch-kritischen Exegeten (Hofius): *„‚Gleichursprünglichkeit': offengelegt – verdeckt – kurzgeschlossen – differenziert"*. Hermeneutisch ist die Gleichursprünglichkeit immer verdeckt vorhanden; sie wird nur selten offengelegt. Ihre Leugnung führt zu kurzgeschlossenen Abwertungen anderer Auslegungen. Daher kritisiert Müller auch den Differenzierungsversuch von Theißen, „wissenschaftliche Exegese" von „engagierter Lektüreform" zu unterscheiden. Beide fallen unter die „Pluralität von diskursfähigen Weisen wissenschaftlicher Hermeneutik" (61). K. Dienst problematisiert die Auswirkungen der Mehrdeutigkeit von Textsinn und Pluralität für *„Schriftprinzip und Bibeldidaktik"*. Er verweist auf die elf Auslegungswege der Arnoldshainer Konferenz. Als Konsequenzen bleiben Skepsis gegen eine „sozialphilosophische Individualisierungsthese" und Vertrauen in konfessionelle „Frömmigkeitsgestalten", denen es um „Schrifttreue" und nicht um ein abstraktes „Schriftprinzip" geht. K. Schori: *„Messiasrezeption in religionspädagogischer Absicht. Die Frage nach dem Messias Jesus Christus auf dem Hintergrund postmoderner Instabilität"* stellt einen postmodernen Fragekatalog an Teilnehmer des Katechetikstudiums (vergleichbar der deutschen Religionslehrer-Ausbildung) vor. Mit ihm analysiert Schori die gegenwärtigen Möglichkeiten einer Messiasrezeption. Ch. Morgenthaler greift aus der Perspektive der Pastoralpsychologie den Zusammenhang von „Subjekt, Story und Tradition" auf. Geschichten konstituieren das Subjekt, sowohl das gesunde wie das kranke. „Gleichursprünglich nach Text und Situation, nach Tradition und Erfahrung fragen, bedeutete in unserem Zusammenhang, gleich beharrlich nach der narrativen Verfaßtheit biblischer Traditionen wie heutiger Subjektivität zu fragen und dies in Konzepten des Unterrichts und der Bildung umzusetzen." (100). Morgenthaler sieht bisher solch bibeldidaktische Entwürfe noch nicht verwirklicht. Diesem Mangel läßt sich mit einem Verweis auf einen ablegenen Wegenast abhelfen: K. Wegenast: Unterrichtliche Erzählanlässe im Religionsunterricht, in: H. B. Kaufmann / H. Ludwig (Hg.): Die Geistes-Gegenwart der Bibel. Elementarisierung im Prozess der Praxis, Comenius-Institut Münster 1979, 101–122. Das Buch ist der Zwischenbericht eines Projekts zum Erzählen, das unter der Leitung von H. B. Kaufmann und der Teilnahme von Wegenast und u. a. dem Rez.en über mehrere Jahre lief. Wegenast unterscheidet zwischen freiem und gebundenem Erzählen in der Schule. Der „Morgenkreis" bietet Gelegenheit, daß jeder erzählt, was ihn bewegt hat oder gerade bewegt. Glücklich der Lehrer, dem eine biblische Erzählung oder Metapher in den Sinn kommt. Es geht Schülern doch gerade darum, zu hören, was die Lebensgeschichten des Lehrers sind. Morgenthaler hat recht, wer den Morgenkreis liebt, sollte wenigstens in die Gruppen-Therapie gehen. Dort darf er zuhören und die anderen zuhören lassen.

Teil 2 stellt exzellente Aufsätze zu den unterschiedlichen Lebenswelten der heutigen Rezipienten vor: G. Lämmermann: *„Die Schimäre des Subjekts"*; F. Schweitzer: *„Die Konstruktion des Kindes in der Bibeldidaktik"*; A. A. Bucher: *„Verstehen postmoderne Kinder die Bibel anders?"*; J. A. van der Ven: *„Das religiöse Bewußtsein von Jugendlichen und die Krise der Jugendpastoral"*; L. Zogg Hohn: *„Sandro, Elena, Adrian, Andrea und Co ..."*; W. Gräb: *„Die Pluralisierung des Religiösen in der ‚Postmoderne' als Problem der ‚Bibeldidaktik'"*.

Teil 3 diskutiert an konkreten Beispielen Zugänge zur Bibel. R. Lachmann wendet sich mit *„Wundergeschichten ‚richtig' verstehen"* gegen zu scharfe Abgrenzungen innerhalb des breiten Feldes der postmodernen Wunderdidaktik (historisch-kritisch, semiotisch, metaphorisch, symboldidaktisch). N. Mette: *„Befreiende Bibellektüre: eine Herausforderung für die hiesige Bibeldidaktik – am Beispiel der Bartimäus-Perikope (Mk 10,46–52)"* zeigt konkret die narrative und sozialgeschichtliche Auslegung der lateinamerikanischen Lektüre. Die eigene Armutserfahrung verschmilzt mit der Armutserfahrung des behinderten Bettlers. Wohltuend würdigt M. die hiesigen bibeldidaktischen Bemühungen, die Erfahrungen des Bettlers ebenfalls nachzuerleben. Zu Recht kritisiert er das Fehlen von „strukturellen Dimensionen", auf die die südamerikanischen Theologen (noch) nicht verzichten. Wissen ist Macht; der Arme weiß es und will lernen, seine soziale Konstruktion der Wirklichkeit auf Befreiung hin mit Herrschaftswissen umzubauen. P. Biehl: *„Bibeldidaktik als Symboldidaktik"* führt mit dem Untertitel *„Sprung – Spurensuche – Wahrnehmung"* in die gegenwärtige Diskussion um die Symboldidaktik und pluralisierende Hermeneutik ein. Im Unterschied zu Müller hält er Theißens Differenzierung von wissenschaftlicher Exegese und engagiertem Spurenlesen für berechtigt. Hier ist weiterer Diskussionsbedarf gegeben. Mit Schröer und Wegenast hält der Rez. das Hierarchie-Modell „Wissenschaftliche Exegese – Applikation" für neandertalisch, bei der „Gleichursprünglichkeit" stellen sich allerdings Fragen zur Qualität des Leseakts. Erfolgt das Lesen als naives Konsumieren oder als kritisches Verstehen oder als forschendes Analysieren? Alle drei Ebenen sind in jedem Zugang anwesend. Biehl bevorzugt daher „Vorformen des Bibliodramas" und das „Bibliodrama", da es ihm um Erfahrungen mit den biblischen Symbolen geht. Ob nun Kritik und Reflexion von dem Pluralismus der historisch-kritischen Exegese (Dienst) oder vom Methodenkonzept anderer Zugänge geleistet werden, liegt dann wieder auf einer gleichrangigen Ebene. H. G. Heimbrock: *„Erlösung in Lehre und Alltagskulturen"* bearbeitet das Thema Erlösung. In Auslegung heutiger Lebenswirklichkeit der Schüler werden gegenwärtige Zeugnisse von Erlösungserwartungen analysiert. H. Kessler: *„Körper – Raum – Subjektivität. Die Spiritualität des Bibliodramas"* betont die Körperarbeit. Mund, Herz und Atem werden von Worten eines Bibeltextes in Bewegung gesetzt. Der Spieler vervollständigt als impliziter Leser die Sinnmöglichkeiten des Textes. K. E. Nipkow: *„Hermeneutik und Ideologiekritik. Konzepte der Vergangenheit? Herausforderungen für die Zukunft"* stellt knapp die Erträge der Bibeldidaktik nach dem 2. Weltkrieg vor. Die hermeneutische Problem- und Aufgabenstellung des hermeneutischen Religionsunterrichtes der 60er Jahre bleibt gültig. Die anschließenden Modelle des Kontextes, der Ideologiekritik und der Symboldidaktik behalten ebenfalls bleibende Fragestellungen. Ende der 70er Jahre ergibt sich ein „Delta, das sich inzwischen bis heute noch weiter erfahrungshermeneutisch verbreitert hat" (271): die „Biblische Didaktik" Baldermanns, die „interaktionale Bibelauslegung" des Rez.en, die „religionsdidaktische Elementarisierung" (Nipkow mit dem Comenius-Institut), die „erfahrungsnahe Bibeldidaktik" von Berg, die „plurale Hermeneutik und Didaktik" von Langer. Der Dialog zwischen allen sollte die innerbiblische Pluralität ständig beachten und im Unterrichtsprozeß realisieren. J. Lähnemann: *„Die Bibel – ein Buch interreligiösen Lernens"* beschreibt den Wert interreligiösen Lernens in der Bibel und mit der Bibel für den Religionsunterricht und das Bibliodrama. Judentum und Islam lassen sich mit der Bibel lernen, die wiederum Anstöße der Begegnung mit Vertretern dieser verschwisterten, monotheistischen Religionen liefern kann.

Teil 4 bringt „Realisationen" unterschiedlichster Art: H. Schröer: *„Spuren der Bibel in säkularer Poesie"*; W. Neidhart: *„Gegengeschichten. Große Erzählungen erzählend unterlaufen?"*; A. Studer: *„Auseinandersetzung mit ‚Destruktiver Religion' als Voraussetzung für eine befreiende Bibelarbeit"*; Ch. Reents: *„Bibel weg – hat kein'n Zweck?"*; W. Kohler: *„De-Institutionalisierung von Religion als Chance öffentlichen Religionsunterrichts"*; R. Mokrosch: *„Der von Gott geschaffene und der biotechnische Mensch"*; Ph. Wegenast: *„Führe mich, o Herr, und leite meinen Gang nach deinem Wort ..."*. Die Beiträge tasten sich konkret und mutig in unterschiedlichste Gefilde vor. Sie bieten säkulare, poetische Vergleichstexte an (Schröer), einen Erzählentwurf zu Ex 3–14 im Stil von Rap (Neidhart), eine Einheit zur Lehrerfortbildung (Studer), Überlegungen zu Rahmeninstitutionen von Bibelarbeit (Kohler) und Parallelen in der Arbeitswelt (Wegenast).

Die FS ist eine Mischung von Sbd und Kompendium. Die vier Teile stellen echte Gliederungen dar. Über die Zuordnung einzelner Beiträge läßt sich streiten. Heimbrock gehört m. E. zu Teil I, Reents und Mokrosch gehören zu Teil III.

Mokrosch verbindet Bioethik mit Bibeldidaktik und liefert konkrete Vorschläge zur Umsetzung. Reents faßt Gesprächsbeiträge zusammen: „zwölf Argumente und zwölf Gegenargumente" – so der Untertitel ihres Beitrages. Gegen antikes Buch steht das Kulturzeugnis mit wichtigen Biographien, gegen Fehler im Alltag steht die verdeckte kulturelle Prägung des Alltags durch die Bibel, gegen Spezialisten-Fachbuch steht der Erwerb kritischer, autonomer Kompetenz, gegen schwindenden Kirchenbezug steht der interreligiöse Gebrauch; gegen veraltetes Gottesbild steht die Vielfalt biblischer Gottessymbolik usw. Fazit: Einfühlung in Barrieren und biblische Alphabetisierung bedingen sich gegenseitig.

Große Linien werden sichtbar. Der Religionsunterricht kann einerseits punktuell ohne biblische Textarbeit zentrale biblische Themen zeitgemäß zum Thema machen. Andererseits bleibt er auf die biblischen Texte gleichursprünglich verwiesen. Für die Textarbeit mit der Bibel steht eine unübersehbare Fülle von Methoden und hermeneutischen Konzepten zur Verfügung (*Teil I*). Die Lebenswelt der Kinder und Jugendlichen hat sich entsprechend in eine plurale Vielfalt aufgespalten; der Zugriff der Adressaten auf die Bibel ist daher vielfältig (*Teil II*). Bei den Zugängen zur Bibel (*Teil III*) zeigt sich eine überraschende Einmütigkeit. „Gleichursprünglichkeit" meint zum einen, „alles ist erlaubt, was dem Adressaten nützt" (frei nach 1 Kor

10,23f), zum andern sorgfältige Arbeit am Text. Der narrative Anarchismus wird vielfältig mit dem Respekt vor der alten biblischen Tradition verbunden, die für Wahrheit bürgt.

Mit Bedauern haben die Hg. die „Sichtweise von Vertreterinnen und Vertretern der Exegese selber" ausgespart (15). Wegenast ist ja beides, Neutestamentler und Bibeldidaktiker in einer Person. Diskutiert wurden immerhin die Versuche von Luz, Theißen und vom Rez.en. Eine institutionale Diskrepanz ist angesprochen, die leider in keinem Aufsatz thematisiert wird. Wie kommen Bibelwissenschaftler und Bibeldidaktiker miteinander ins Gespräch? Die „Gleichursprünglichkeit" behaupten inzwischen fast alle Exegeten. Müller wies aber verdeckte Abwehrhaltungen der Exegeten auf. Warum bestehen diese? Lehramtsstudenten verlangen ein Kurzzeitstudium (Kohler), Fakultäten sind auf Langzeitstudiengänge ausgelegt. Können die Träger dieser unterschiedlichen Ausbildungsgänge miteinander kommunizieren? Die Aussparung des Dialogs ist durchaus „pragmatisch". Denn wenn diesen Dialog nicht nur die Bibeldidaktiker seit Wegenast einseitig führen wollen, sondern in Zukunft auch die Exegeten in diesen Dialog einsteigen wollen, müssen weitere, andere Kompendien geschrieben werden.

In *Teil 2* weist Bucher auf die differenzierte entwicklungsbedingte Rezeption von biblischen Gattungen durch Kinder und Jugendliche hin. Es geht nicht darum, eine Gattung wie früher global einer Jahrgangsstufe zuzuordnen, sondern deren unterschiedliche Rezeptionsmöglichkeiten in allen Jahrgängen zu kennen und zu nutzen. Bucher plädiert daher für die Beibehaltung eines moderaten Strukturalismus für die religiöse Entwicklungspsychologie und für die gestuften Ausformungen der Erzählgrammatik. Entsprechen nicht ntl. Konstruktionen wie die markinische Geheimhaltungsstrategie den unterschiedlichen Zugängen zu den Erzählgattungen (Wundergeschichten, Gleichnissen und Gesprächen)? Will gar der erste Evangelist unterschiedliche Hörergruppen (Volk, Jünger, Schriftgelehrte) gezielt auf das unterschiedliche Niveau ihres moralischen Urteils ansprechen? Für antike Hörer wäre diese Stufung eine Selbstverständlichkeit. Notwendigkeiten zum Gespräch sind also genügend gegeben. Das Lebenswerk von Wegenast muß weitergehen; es hat in dieser FS einen würdigen Widerhall gefunden.

Dortmund Detlev Dormeyer

Kügler, Joachim: **Der andere König**. Religionsgeschichtliche Perspektiven auf die Christologie des Johannesevangeliums. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1999. 165 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 178), kt DM 43,80 ISBN: 3–460–04781–X

Die neue Studie von J. Kügler wendet die religionsgeschichtliche Perspektive auf die joh Christologie an, die der Vf. zuvor in seiner Habil.schrift (Ders.: Pharao und Christus? Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage nach einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und ntl.er Christologie im Lukasevangelium [BBB 113], Bodenheim 1997) für das Lk-Ev ausführlich vorgestellt und diskutiert hat: Lassen sich – gegebenenfalls über atl.e und frühjüdische Rezeptionswege – Einflüsse altägyptischer Königstheologie auf die ntl.e, hier joh Christologie erkennen und wie sind diese zu bestimmen? Damit sind weitreichende traditions- und religionsgeschichtliche, exegetische, theologische und hermeneutische Fragen aufgeworfen, die durchweg problembewußt aufgenommen werden (78, 87, 137).

Der treffend gewählte Titel: *„Der andere König"* beinhaltet die These der einzelnen Fallstudien zu joh Texten: Die joh Christologie ist stärker, als bisher gesehen wurde, von königstheologischen Motiven mit der ihnen eigenen Heilsbedeutung geprägt, die sich aus altägyptischen Vorstellungen und ihren (früh-)jüdischen, bes. weisheitlichen Transformationen speisen. Zugleich werden auch inhaltliche Veränderungen, ja ein „Aufsprengen" der Vorgaben (122f, 125f), erkennbar. Die (offen formulierte) hermeneutische Grundfigur K.s heißt „Rezeption durch Transformation" (126 u. ö.). In diesem Sinn sucht er, Rezeptionen und Transformationen in den joh Zeugnissen aufzuweisen.

K. setzt ein mit einem knappen Überblick über die von ihm postulierte christologische Denkbewegung aufgrund einer „frühen Inthronisationschristologie" (27) im Urchristentum (17–29): „In diesem Prozeß der sukzessiven Vorverlagerung der königlichen Sohn-Gottes-Würde des Auferstandenen bis hin zum Beginn seines öffentlichen Wirkens, ja bis zum Beginn seiner physischen Existenz, kommen religiöse Grundmuster zum Tragen, die zur Reaktivierung bestimmter (durchaus von Ägypten beeinflußter) Elemente biblischer Königstradition führten" (29). Traditions- und rezeptionsgeschichtlich läßt sich nach Ansicht des Vf.s im Frühjudentum (Weisheit, Philo von Alexandrien) eine weisheitliche Transformation der älteren Königstheologie nachweisen, die die (personifizierte) „Weisheit bzw. den Logos mit königlichen Zügen ausstattet" (30–36; Zitat: 36).

Im einzelnen wendet sich der Vf. dem Titel Logos für Jesus Christus zu (Joh 1,1–18), fragt nach dem Zusammenhang von Logos und „königlichem Sohn" im JohEv (vgl. 1,49; 12, 13.15; 18, 30–40; 19, 19–21) und interpretiert die „ikonische Konstellation" (65) des Logos als Sohn im Schoß des Vaters in Joh 1,18 (37–71). K. argumentiert hier ausführlich für die Übersetzung von κόλπος mit „Schoß" und versteht dieses Bild auf dem Hintergrund des zeitgenössischen kulturellen Wissens als Ausdruck einer Sohnesbeziehung zum Vater. Es schließen sich Durchgänge zu Joh 6 („Jesus als Brot des Lebens"; 72–108), zu Joh 10 („Jesus als der gute Hirte"; 109–127) zum „Machtwort des Königs" nach Joh 18,4–6 (128–145) und zu „Jesus als Gott" (146–165) an.

Sachkritisch fordert K. unter Berufung auf das Vatikanum II (Nostra aetate 2) eine „Entradikalisierung" der „soteriologischen Exklusivität der joh Christologie" (70f). Dazu wird K. u. a. auch durch eine – durchaus streitbare – antithetische Auslegung der joh Verhältnisbestimmung zwischen Mose und Jesus in Joh 1,17 und der Brotrede Joh 6 geführt (68f, 89, 92).

Bei seiner literarkritisch bzw. traditionsgeschichtlich interessierten Auslegung von Joh 6 rekurriert der Vf. auf eine zeitlich frühere, „realisierte Eschatologie, die deterministisch unterfangen ist": „Der Glaubende ist in vollem Maße erlöst, ihm fehlt nichts mehr" (97). Diese Position sei durch „Hinzufügungen" (101), die die futurische Dimension des Heils betonen, korrigiert worden (101). Auch die „eucharistische Weiterführung", die „literarkritisch jünger", aber „traditionsgeschichtlich älter" sei, verdanke sich der Redaktion des Evangelisten (107). Solche an den Positionen der klassischen joh Literarkritik orientierten Urteile werden von wachsenden Teilen der neueren Johannesforschung in ihrer Überzeugungskraft in Zweifel gezogen.

Im Schlußkap. votiert K. für eine Verhältnisbestimmung von Christologie und Theologie im JohEv, die dem Sohn „Anteil an der Gottheit des Vaters" zuspricht, die aber keine „Gleichheit im Sinne von Identität oder Gleichrangigkeit" (150) ausdrückt. Ob die dazu angeführte Auslegung des Thomasbekenntnisses in Joh 20,29 dieses ganz ausschöpft, läßt sich diskutieren.

Die Ausführungen von K. zeigen am Beispiel der joh Königs-Christologie nachdrücklich auf, wo und wie in joh Textzeugnissen das „kulturelle Wissen" potentieller Rezipienten angesprochen wird. Dieses kulturelle Wissen der Hörenden und Lesenden beeinflußt notwendig ihren Verstehensprozeß (*modus receptionis*), der methodisch und inhaltlich unterschieden werden kann von der *intentio auctoris* und dem *senus operis*.

Würzburg Klaus Scholtissek

Patrologie

Fürst, Alfons: **Augustins Briefwechsel mit Hieronymus.** – Münster: Aschendorff 1999. IX, 289 S. (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 29), Ln DM 94,00 ISBN: 3–402–08113–X

Die vorliegende Rekonstruktion und Interpretation der Korrespondenz zweier großer Vordenker des frühen Christentums, aus der Habil.schrift des Vf.s im Fach Alte Kirchengeschichte und Patrologie bei Prof. Brox (Regensburg) erwachsen, schließt nunmehr kraftvoll und überzeugend eine schmerzliche, tiefgehende Forschungslücke, die sich in den letzten gut einhundert Jahren – seit den wegweisenden Vorarbeiten von Franz Overbeck – aufgetan hatte und von der nicht unbeträchtlichen Anzahl der seitdem erschienenen Studien und Beiträge niemals befriedigend gefüllt zu werden vermochte. Dieses jahrzehntewährende Desiderat ist einerseits erstaunlich, insofern es sich beim Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus um ein kirchengeschichtliches, patrologisches, exegetisches, aber auch profanhistorisches Juwel handelt; es ist andererseits verständlich, insofern die Materie – insbesondere die zeitliche Reihung und Zuordnung der relevanten und nur zum Teil erhaltenen Briefe – äußerst diffizil ist und schon so manchen Interpreten zur Verzweiflung getrieben oder auf wissenschaftliche Holzwege gelockt hat. Um so erfreulicher ist daher die Tatsache zu konstatieren, daß die Monographie von Fürst jetzt entscheidende historische Klärungen vorlegt und darüber hinaus einen inhaltlich-systematischen Deutungsrahmen des Briefwechsels anbietet – er ist in den Augen des Vf.s Paradigma für den innerkirchlichen Umgang mit Meinungsverschiedenheit und Konflikt –, der das geschichtliche Material in unerwarteter ekklesiologischer und kirchenpolitischer Aktualität erschließt.

Die Arbeit teilt sich in vier Hauptgliederungspunkte: Deren *erster* (*Eintracht und Streit: Paulus und Petrus*, 1–87) skizziert die exegetische Basis, auf der der Kontakt, zugleich aber auch der Dissens der beiden Protagonisten sich hauptsächlich konstituiert: die biblisch belegte Auseinandersetzung zwischen Paulus und Petrus um Juden- und Heidenchristentum und deren Exegese und Bewertung, verdichtet in bezug auf Gal. 2,11–14. Während nämlich Hieronymus in Anschluß an Origenes den Streit der Apostel für ein religionspädagogisches Scheingefecht im Dienste eines Aggiornamento des christlichen Keryg-

mas innerhalb eines jüdisch geprägten Adressatenkreises hält, wendet sich Augustin entschieden gegen die Unterstellung eines so gearteten Täuschungsmanövers – der gute Zweck heilige mitnichten das Mittel der Lüge –, sondern geht vielmehr von einem echten Dissens der Apostel in bezug auf die heilsgeschichtliche Rolle des mosaischen Gesetzes aus, wobei er freilich letztendlich durchaus eine gewisse Akkomodation (auch des Paulus) an jüdisch-judenchristliche Traditionen zugibt, ja gutheißt, und damit, wie der Vf. zu Recht bemerkt, von der origenistischen Position faktisch keineswegs so weit entfernt liegt, wie auch umgekehrt Hieronymus je nach situativem und literarischem Kontext gelegentlich der Ansicht Augustins auffällig nahekommt. Der *zweite*, umfangreichste Teil der Studie (*Liebe und Kritik: Augustinus und Hieronymus*, 88–176) rekonstruiert vor dem zuvor gezeichneten exegetischen Hintergrund historisch scharfsinnig und psychologisch einfühlsam die erste Phase der brieflichen Korrespondenz der beiden Kirchenväter in den Jahren 394–405, die neben dem Disput über den Wert der Septuaginta und über Sinn oder Unsinn einer Übersetzung des AT aus dem hebräischen Urtext – bekanntlich ein Großprojekt des Hieronymus – vornehmlich in besagtem Apostelstreit ihren Gegenstand hat. Dabei erweist sich der Theologe aus Hippo Regius als der Motor des von mancherlei Irrungen und Wirrungen getrübten und von Transportproblemen behinderten Briefwechsels und offenbart in den uns erhaltenen Schreiben eine entwickelte Dialogfähigkeit und reife Streitkultur, während der Mönch in Bethlehem sich eher abweisend-defensiv verhält, offensichtlich zur Personalisierung der Konflikte neigt und den als leidig empfundenen Kontakt schließlich für lange Zeit einfriert.

Der *dritte Block* der Untersuchung (*Eine schiefe Allianz: Augustinus und Hieronymus gegen Pelagius*, 177–230) skizziert, erklärt und interpretiert die zweite Phase des Briefverkehrs der in Temperament und Verhalten so unterschiedlichen Partner in den Jahren 415–419. Zunächst ranken sich die theologischen Diskurse in den wiederum nur lückenhaft tradierten und erneut von Augustinus angestoßenen Schreiben vorrangig um verschiedene Ansichten zur Entstehung der menschlichen Seele – Traduzianismus oder Kreatianismus? –, um die Theologen sodann in Richtung einer letztlich nur oberflächlich vermittelten und vom Vf. folgerichtig als „schief" titulierten Allianz im Kampf gegen Pelagius und seinen Freiheitsoptimismus einander näherzubringen. Auch diese zweite Kontaktphase endet schließlich mit in diesem Fall freundlicher, aber nichtsdestotrotz hartnäckiger Gesprächsverweigerung von seiten des Hieronymus. F. erhellt in diesem Kap. seiner Arbeit dabei nicht nur den Textbestand, sondern gibt darüber hinaus anregende Einblicke in die kulturelle und kirchenpolitische Landschaft dieser Zeit, so daß durch die Fenster der Briefkorrespondenz die pralle Historie der Spätantike hineinscheint.

Unter dem gelehrten Titel „*Synkrisis*" (231–247) resümiert der Vf. abschließend den Ertrag seiner Detailuntersuchungen und wertet seine Erkenntnisse noch einmal unter dem Fokus der Frage nach „Dissens und Konflikt" in der Kirche aus. Augustinus und Hieronymus figurieren hier gleichsam als Idealtypen zweier grundsätzlicher Haltungen von Streitkultur: „Während Hieronymus die ... Überschriften jeweils mit einem *Oder* buchstabierte, gilt für Augustinus: Eintracht *und* Streit, Liebe *und* Kritik" (235). Indessen sei auch und gerade in kirchlichen Kreisen in Geschichte wie Gegenwart – und auch hierin muß man F. wohl leider beipflichten – „das ‚Modell Hieronymus' weiter verbreitet ... als das ‚Modell Augustinus'" (239).

Versuchen auch wir zu guter Letzt eine ‚Synkrisis' des von uns Festgestellten und Gesagten, so ist zunächst erneut die durchweg hohe Qualität des vorgestellten Werkes zu rühmen: Was Aufbau und Inhalt betrifft, so dürften obige Zusammenfassungen und Wertungen dieses Urteil bereits plausibel gemacht haben; was Darstellung und Sprache angeht, so lassen die Ausführungen gleichfalls nichts an Prägnanz und Präzision vermissen – bei einer gelegentlich überschießenden Vorliebe für Abstraktionen, siehe z. B. die Zwischenüberschrift „Simulatorische Akkomodation" (35), die selbst einem gebildeten Rezipienten wohl nicht den geringsten apriorischen Informationsgehalt zu vermitteln vermag. Die Berücksichtigung und Diskussion der Forschungsliteratur läßt hingegen wiederum keinerlei Wünsche offen. Bei all diesen Vorzügen liegt die originellste und am meisten nach Nachahmung rufende Qualität der Studie m. E. indes im hermeneutischen und methodischen Verfahren, historische Akribie auf der einen und systematisch-synthetische Gesamtdeutung auf der anderen Seite aufs harmonischste zu verbinden. Von daher könnte der Titel dieses Buches sicherlich das berechtigte Interesse einer noch größeren Zahl möglicher Leser wecken, wenn die Formel „Augustins Briefwechsel mit Hieronymus" zusätzlich den Untertitel trüge: „Paradigmatisches über den innerkirchlichen Umgang mit Dissens und Konflikt".

Würzburg Christof Müller

Kirchengeschichte

Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefele (1809–1893), hg. v. Hubert Wolf. – Ostfildern: Schwabenverlag 1994. XV, 338 S., geb DM 28,00 ISBN: 3–7966–0732–2

Carl Joseph (von) Hefele, der Tübinger Kirchenhistoriker – Vf. einer großen Konziliengeschichte – und Rottenburger Bischof, zählt zweifellos zu den markantesten Gestalten des deutschen Katholizismus im 19. Jh., neben Johann Adam Möhler, seinem akademischen Lehrer, und Ignaz Heinrich von Wessenberg, gegen dessen „Unkirchlichkeit" er als „Möhlerianer" und „Jungkirchler" Stellung bezog, dessen vierbändiges Alterswerk „Die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts ..." (Konstanz 1840) er mit den Verdikten „unfrei", „befangen", „unwahr" belegte, neben Ignaz von Döllinger, seinem Mitstreiter in dessen ultramontaner Lebensphase, Johann Ev. von Kuhn, seinem charakterlich durchaus schillernden Fakultätskollegen, mit dem er stets freundschaftlich und in enger Kooperation verbunden war, und einer ganzen Reihe weiterer Persönlichkeiten unterschiedlicher Prägung. Und wie bei nicht wenigen von ihnen liegt auch auf seinem Leben ein Schatten schicksalhafter Tragik, verursacht durch die besonderen Umstände der innertheologischen und innerkirchlichen Entwicklung seiner Zeit. Als Gelehrter und Bischof hätte Hefele längst eine umfassende Biographie verdient. Doch einem solchen Unternehmen steht die prekäre Quellenlage entgegen, verursacht durch den Umstand, daß Hefele selber nahezu seinen gesamten Nachlaß vernichtet hat, auch einen Großteil seiner Briefe, soweit es ihm gelungen war, diese von seinen Korrespondenzpartnern zurückzuholen (was freilich nicht heißt, daß nicht immer wieder neue Quellen auftauchen).

So vermag allein aus diesem Grund auch der aus Anlaß des 100. Todestags Hefeles und des 125. Jahrestags seiner Wahl und Weihe zum Bischof erschienene und mit einem Geleitwort Bischof Dr. Walter Kaspers versehene vorliegende Sbd eine Hefele-Biographie nicht zu ersetzen. Gleichwohl bringt er – teilweise in Zusammenfassung des derzeitigen Forschungsstandes – zahlreiche neue Aspekte, die das Bild Hefeles konturenreicher erscheinen lassen und die Hefele-Forschung weiter vorantreiben.

So bietet Rudolf Reinhardt, der sich durch das Aufspüren neuer Quellen und deren kritische Auswertung um die Hefele-Forschung am meisten verdient gemacht hat, eine sehr differenzierte Lebensskizze (1–17). Mit wenigen Strichen zeichnet er prägnant Hefeles akademische Karriere an der Tübinger Kath.-Theol. Fak. und schriftstellerische Tätigkeit, seine Rolle in der ultramontan-jungkirchlichen Partei und im offenen Württemberger Kirchenkampf, im Streit um die Nachfolge des ersten Rottenburger Bischofs Johann Baptist von Keller (1845) – im Verein mit Kuhn, Döllinger, dem Münchener Nuntius –, seine Wandlung zum „Gemäßigt-Ultramontanen" nach 1848, seine ihn desillusionierende Tätigkeit als Konsultor zur Vorbereitung des Ersten Vatikanums, seine Wahl zum Bischof von Rottenburg (17. Juni 1869), deren päpstliche Bestätigung die „Radikal-Ultramontanen" mit allen Mitteln zu hintertreiben suchten (weshalb auch die Präkonisation erst am 22. November 1869 erfolgte), schließlich seine Rolle in der sog. Konzilsminorität und die mit letzter Sicherheit wohl kaum zu klärenden Umstände seiner Unterwerfung unter die Konzilsbeschlüsse (10. April 1871), für die Reinhardt eine Reihe von möglichen Deutungen anführt.

Uwe Scharfenecker geht den „*Stationen einer Freundschaft*" nach (18–51), nämlich jener Hefeles zu den Grafen von Rechberg in Donzdorf und dem Kreis der mit der Regierung in Konflikt geratenen „möhlerianisch-jungkirchlichen" Geistlichen, die sich unter dem Patronat des Grafen Albert von Rechberg zur sog. „Donzdorfer Fakultät" zusammenschlossen und mit ihren Sympathisanten ein gefährliches Potential bildeten. Auch nach 1848, als sich Hefele und Kuhn von ihnen distanzierten, hielten die „Donzdorfer" (nun allerdings nicht mehr zum gräflichen Wohlgefallen) an ihrem radikal-kirchlichen Kurs gegenüber Regierung, Bischof und Ordinariat unverrückt fest und wurden schließlich durch Joseph Mast und Karl Erhard Schmöger der berüchtigten „Höheren Leitung" in Altötting unterstellt (ein „Kapitel" der Kirchengeschichte des 19. Jh.s, das nicht nur in tiefe „spirituelle" Abgründe blicken läßt, sondern auch mit seinen erschreckenden kirchenpolitischen Weiterungen seinesgleichen sucht!).

Claus Arnold untersucht an drei „Fallbeispielen" das kirchengeschichtliche Profil von Hefeles „Conciliengeschichte" (52–77) und kommt u. a. zu dem Ergebnis, daß der Autor und scharfe Wessenberg-Kritiker, von Möhlers Sicht einer organischen Geschichtsentwicklung geprägt, „zwischen teleologischer Geschichtsbetrachtung und unbefangenem Quellenstudium, zwischen romantischer und kritischer Historie" steht. Hefele habe durchaus erkannt, daß sich in historischer Perspektive manches anders, als in dogmatischer oder kanonistischer Hinsicht wünschenswert, darstellte, doch theologisch sei dies für ihn ohne Konsequenz geblieben. Nachdem er auf dem Konzil mit seinem Honorius-Argument nicht durchgedrungen war, habe er sich nach der Unfehlbarkeitsdefinition „so gut, wie es eben möglich war", arrangiert (76) (eine kleine Richtigstellung am Rande: nicht der Altkatholik Johann Friedrich von Schulte, sondern der Altkatholik Johann Friedrich war der spätere Döllinger-Biograph [71]).

Hubert Wolf, der Hg., beschäftigt sich (in seiner hier abgedruckten Frankfurter Antrittsvorlesung) mit der Tübinger Kath.-Theol. Fak. und ihrer – in taktisch-konstantes Schweigen gehüllten – Haltung gegenüber dem Unfehlbarkeitsdogma im Vorfeld des I. Vatikanums, während des Konzils und danach (78–101). Er zeichnet ein bemerkenswertes Bild der unter dem Diktat Kuhns nach außen strikte Geschlossenheit und Schweigsamkeit wahrenden Fakultät,

die intern aber, obwohl in der Hauptsache aus Ultramontanen (keineswegs aus „Liberalen") zusammengesetzt, die vatikanischen Beschlüsse – wie Wolf belegt – aus theologischer Überzeugung rundweg ablehnte. Daß sie sich dennoch keiner Opposition anschloß, hing mit ihrer von Kuhn verordneten Rücksichtnahme auf Bischof Hefele, den ehemaligen Fakultätskollegen, zusammen, mit dem die Tübinger „auf jeden Fall im Gleichschritt ... marschieren" wollten (90). Hefeles schließliche (verklausulierte) Unterwerfung unter das vatikanische Dogma aber war – wie Wolf zumindest mit höchster Wahrscheinlichkeit zeigen kann – „von langer Hand vorbereitet und mit Kuhn und der Fakultät abgesprochen" (92), zur Vermeidung eines öffentlichen Ärgernisses und Konflikts mit dem württembergischen Staat und um der Fakultät den anderwärts geforderten „Offenbarungseid" (zu dem sie sich nicht bereitgefunden haben würde) zu ersparen. „Die Rechnung war einfach – und sie ging auf", allerdings zu einem hohen Preis für Bischof und Fakultät (94), die intern an den Rand einer Zerreißprobe geriet. Kuhn und Hefele aber mußten erkennen, daß sie als Ultramontane jahrzehntelang – teils mit verdeckten Waffen – einem System gedient hatten, von dem sie sich nunmehr in ihrer Überzeugung betrogen sahen; doch behielten sie diese Erkenntnis in Erwägung höherer Rücksichten still für sich.

Barbara Schlüter versucht in ihrem (mit dem Bischof-Carl-Joseph-von-Hefele-Preis 1993 ausgezeichneten) Beitrag *„Hefele im Urteil der nicht-kirchlichen Presse (1863–1893)"* (102–223) das zeitgenössische Hefele-Bild zu erheben, zugleich als eine Art indirekten Seismographen für den jeweiligen Stand der damaligen Entwicklung des Spannungsfeldes Kirche-Staat-Gesellschaft, und sich von diesem methodischen Ansatz her – auf dem Weg über die öffentlichen, genauer: veröffentlichten Urteile aus staatlicher, protestantischer, katholischer und liberal-gesellschaftlicher Sicht – dem Theologen, Kirchenhistoriker und Bischof zu nähern. Sie bietet eine auf die liberale „Allgemeine Zeitung" und das halboffiziöse „staatliche" Organ des „Schwäbischen Merkur" und seiner „zweiten Abteilung", der „Schwäbischen Kronik" gestützte interessante Untersuchung, deren Schwerpunkte – gleichsam „naturgemäß" – Hefeles mit (vergeblichen) Hoffnungen verknüpfte Berufung zum Konzilskonsultor, seine Wahl zum Bischof, seine Haltung auf dem Konzil und das Drama seiner Unterwerfung – die ihm von der „Allgemeinen Zeitung" auch bei seinem Tod nicht verziehen wurde – bilden. Dabei zeigt die Vf.in nicht nur auf, wie sehr den Rottenburger Bischof die veröffentlichte Meinung über ihn beeindruckte, sondern sie formuliert und begründet auch – angesichts der schwierigen Quellenlage – plausibel die These, daß ein ursächlicher *zeitlicher* Zusammenhang bestand zwischen einer (wohl auf einer gezielten Indiskretion Döllingers beruhenden) herausfordernden Notiz in der „Allgemeinen Zeitung" vom 8. (oder 7.? [die Vf.in nennt beide Daten]) April 1871 mit der angeblich „authentischen" Versicherung, „daß von Hefele die Annahme des Unfehlbarkeitsdogmas als *schlechthin unvereinbar mit seinem Gewissen* hält, und ... hierin eines Sinnes mit ihm die Mehrzahl seines Klerus ist" (159), und Hefeles verklausuliertem Unterwerfungsakt mit der Publikation der dogmatischen Konzilskonstitutionen und seinem Schreiben an den Klerus seines Bistums vom darauffolgenden 10. April (159), während er unter demselben Datum in einer fünfzeiligen Mitteilung an die Zeitungsredaktion die ihn provozierende (ihn in seinen Augen offensichtlich kompromittierende) und unter Zugzwang setzende Notiz inhaltlich dementierte (161).

Den Schluß des Sbdes bildet – neben einer von Birgit Bronner und Barbara Wieland erarbeiteten Bibliographie des Schrifttums Hefeles und der wichtigsten Literatur (286–322) – die von Rudolf Reinhardt eingeleitete und kommentierte Edition zweier Predigten Hefeles (von 1834 und 1849) sowie seiner ursprünglich im „Deutschen Volksblatt" veröffentlichten Notizen über seine (durchaus komfortable „Vergnügungs"-)Reise in konfessionell gemischter Gesellschaft im Herbst 1863 mit der Eisenbahn und auf dem Schiff nach Italien, Rom und Neapel (224–285). Auf dem Hintergrund der damals aufkommenden neo-ultramontanen Rom-Mystifizierung und Papst-Apotheose blieben Hefeles Eindrücke und Urteile vergleichsweise nüchtern, auch wenn ihn natürlich die Gruppenaudienz bei Pius IX. tief berührte und er der Risorgimento-Bewegung keinerlei Verständnis entgegenbrachte.

Besondere Erwähnung verdient die Bildauswahl, die die Beiträge illustrierend begleitet und u. a. Hefele in seinen verschiedenen Altersstufen zeigt. Im ganzen vermitteln die Beiträge dieses mit Personen- und Ortsregister versehenen ansprechenden und v. a. auch sehr lebendig schildernden Gedenkbandes nicht nur ein Persönlichkeitsbild Hefeles, des wissenschaftlichen Theologen und des Bischofs, in kritischer Sicht, sondern auch ein spannendes und zugleich beklemmendes Kapitel der Kirchengeschichte (nicht nur) des katholischen Württemberg im 19. Jh. Daß man bei der Lektüre des Bdes zuweilen auf „Erscheinungen" stößt, wie sie sich ähnlich – leider! – immer noch oder erneut in der kirchlichen Gegenwart des endenden 20. Jh.s merkwürdig wiederholen, soll nicht verschwiegen sein.

München Manfred Weitlauff

Religionsphilosophie

Religionsphilosophie. Europäische Denker zwischen philosophischer Theologie und Religionskritik, hg. v. Thomas Brose. – Würzburg: Echter 1998. 324 S. (Religion in der Moderne, 4), brosch. DM 48,00 ISBN: 3–429–02060–3

Der von Thomas Brose 1998 herausgegebene Sbd enthält Beiträge, die auf Studientage der Katholischen Studentengemeinde und Veranstaltungen des Philosophisch-Theologischen Forums an der Berliner Humboldt-Univ. in den Jahren 1994–1997 zurückgehen. Unter dem Leitthema der Frage nach Gott sind hier Einführungen und Analysen zu ausgewählten Gestalten der philosophischen Theologie, der Religionsphilosophie und Religionskritik über 1000 Jahre europäischer Geistesgeschichte hinweg – von Anselm v. Canterbury bis Emmanuel Levinas – versammelt. Die Beiträge zeigen – wohl bedingt durch je unterschiedliche Vortragsorte und Zielgruppen – sehr verschiedene Ausrichtungen und Zielsetzungen. Sie alle bieten zunächst eine Hinführung zu Persönlichkeit und Werk des vorzustellenden Theologen oder Philosophen. Einige behalten danach den eher einführend-vorstellenden Charakter bei und bieten einen z. T. vorzüglichem Überblick, während andere sich nach kurzem Anlauf inmitten der theologisch-philosophischen Fachdiskussion situieren. Der verbindende Gedanke der Gottesfrage erlaubt es aber, sie alle als Teile eines umfassenden Spektrums abendländischer Philosophiegeschichte zu verstehen, ein Spektrum, das gerade in seiner innerhalb des Sbdes vorgestellten Auffächerung sowohl die Vielfalt als auch die inneren Beziehungen des philosophischen Diskurses verdeutlichen will.

Gerhard Gädes Analyse der Hauptwerke Anselm (*„Die Rolle der „ratio" bei der Glaubensverantwortung im Denken Anselms von Canterbury"*, 9–36) gewinnt ihre Überzeugungskraft u. a. durch die im Anschluß an R. W. Southern gewonnene Einordnung der Gedanken Anselms in die theologie- und glaubensgeschichtliche Umbruchsituation des 11./12. Jh.s („Gottes Nichtsein denken zu können, war nur eine Seite der sich anbahnenden Umstrittenheit der christlichen Glaubensgrundlagen. Die andere war die Infragestellung der christlichen Heils- und Erlösungsordnung", 11). Diese bedingt nach Gäde nicht nur die methodische Neubesinnung Anselms – eine durch die bleibende Dienstfunktion wie den göttlichen Geschenkcharakter der Vernunft im tiefsten Grund gläubige und nicht rationalistische Glaubensanalyse *sola ratione*, die die Unvernunft des Unglaubens offenlegen soll –, sondern macht auch die bleibende „Modernität" der Anselmschen Gedanken aus.

Eher grundlegend-einführenden Charakter haben die Ausführungen *„Zur Frage nach Gott bei Thomas von Aquin"* von Ulrich Kühn (37–48), die die bleibende Relevanz des dritten und fünften Wegs der „Fünf Wege" des Thomas – die Frage nach dem „Woher" und „Wohin" der Dinge – in den Mittelpunkt stellen. Kühn beschreibt Thomas als „großen Philosophen", der christliche Theologie betreibt nach den Erfordernissen seiner Zeit: „die christliche Botschaft mit den Mitteln des Denkens verstehbar zu übersetzen, zu erläutern und nachdenkliche Zeitgenossen einzuladen, sich auf das Experiment von Glaube und Theologie einzulassen, weil es in einem tiefen Sinne das wahrhaft Vernünftige ist" (46). Dabei verzichtet Kühn auf eine kritische Sichtung der gerade durch diese situative Verortung der religionsphilosophischen Methode des Thomas mitbedingten Gefahr eines extrinsezistischen Offenbarungsverständnisses und verliert so einen Teil der Wirkungsgeschichte des Ansatzes aus dem Blick.

Ähnliche Bedenken könnte man gegenüber dem Beitrag Harald Schöndorfs äußern. Unter dem Titel *„Rene Descartes. Die Grundlegung der neuzeitlichen Philosophie und die Gründung des menschlichen Geistes in Gott"* (71–82) legt Schöndorf eine kompakte Kurzanalyse des philosophischen Neuansatzes Descartes' vor: Wo alle bisherigen Gewißheiten erschüttert werden, findet der Mensch „in seinem Selbstbewußtsein Gewißheit, weil das Bei-sich-Sein des Geistes die unmittelbarste Form der Gegenwart ist" (71) und bringt damit eine „Tendenz zu einem gewissen Höhepunkt, die sich schon mit dem Ende des Mittelalters ankündigt und in der Renaissance voll durchbricht: die Herausstellung des menschlichen Individuums und seiner unvergleichlichen Einmaligkeit und Würde" (72). Eine Entwicklung, die Schöndorf u. a. in einer Analyse des cartesischen Freiheitsbegriffs festmacht (78ff) und in ihrer Funktion als Prototyp eines modernen naturwissenschaftlichen Denkens (76f) prägnant faßt, zugleich aber die wirkungsgeschichtliche Problematik des cartesischen Gottesbegriffs allenfalls andeutet.

Eine Wiederentdeckung besonderer Art bietet der Aufsatz von Günther Frank zu Philipp Melanchton (*„Philipp Melanchton und der Beitrag reformatorisch-humanistischer Theologie zur religionsphilosophischen Problematik der frühen Neuzeit"*, 49–70). Frank räumt nicht nur mit dem gängigen Vorurteil auf, daß mit der reformatorischen Absage an eine aristotelisch-scholastische Metaphysik der Zugang zu einer eigenständig situierten Religionsphilosophie verbaut sei, sondern weist mit einer Analyse des Beitrags Melanchtons – der ausgezeichnet ist durch eine schöpfungstheologische Grundlegung und ein am platonischen Vorbild der Wesensverwandtschaft gewonnenes Verständnis der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, das über die Motive der „notitiae naturales" und des „lumen naturale" so etwas wie ein Modell einer philosophischen Gotteserkenntnis ermöglicht – einen eigenständigen Weg dorthin auf. Melanchtons Setzung einer postlapsarisch noch vorhandenen, strukturellen Möglichkeit der Gotteserkenntnis – die freilich schon zu seinen Lebzeiten von seiten der lutherischen „Orthodoxie" energischen Widerspruch erfährt – erlaubt ihm eine positive Wiederanknüpfung an die patristisch-scholastischen Denkmodelle. Die philosophische (und damit gesetzliche) Gotteserkenntnis bleibt freilich auch bei Melanchton streng von der gläubigen (dem Evangelium gemäßen) Erkenntnis geschieden, ist also sowohl „offenbarungstheologisch suffizient wie soteriologisch irrelevant" (64), und dennoch wird damit eine

Gotteserkenntnis auch außerhalb von Kirche und Offenbarungstheologie als bleibend möglich anerkannt. Melanchtons auf den platonischen Gottesbegriff zurückgreifende neuplatonische Geistphilosophie trägt im Kern eine durchaus modern zu nennende Subjektphilosophie, die aus jener „Vernünftigkeit des menschlichen Geistes aufgrund eingestifteter ‚notitiae naturales', die jene Unendlichkeitsstrukturen im Geist sind und gleichzeitig die Voraussetzung jeglicher Erkenntnis bilden", resultiert (66). Dieses sich wirkungsgeschichtlich aus einem spätmittelalterlichen „Innantismus" entwickelnde „theo-rationalistische" Konzept wird spätestens von Locke und Leibniz zugunsten einer Betonung der Erkenntnisfähigkeit des erkennenden Subjekts aufgebrochen werden (66ff), hält aber die theologisch zentrale Frage der Denkmöglichkeit einer theonomen Autonomie des Menschen bleibend offen.

Einen differenzierten Blick auf die Wirkungsgeschichte des Spinozaschen Ansatzes ermöglicht der Aufsatz von Ursula Goldenbaum (*„Der historische Ansatz des Theologisch-politischen Traktats Baruch Spinozas als Ausweg aus den religionsphilosophischen Debatten des 17. Jahrhunderts"*, 83–112). Die Beschränkung auf eine Analyse der Ausführungen zur Biblischen Hermeneutik läßt – gleichwohl als die Grundlage jeglicher Religionskritik Spinozas verstanden – das kritische Potential des Ansatzes nur bedingt zur Geltung kommen. Eine aufgeklärte Theologie wird daher später Spinozas Ausführungen zur Biblischen Hermeneutik annehmen und zugleich die Problematik um sein Verständnis menschlicher Freiheit und seinen Gottesbegriff ausblenden bzw. dieses zurückweisen. Gerade darin begründet sich die von Goldenbaum notierte uneinheitliche Rezeptionsgeschichte des Theologisch-politischen Traktats, die sich seine wissenschaftstheoretischen Ideen – Verwerfung einer strengen Verbalinspiration; Begründung einer historisch-kritischen Hermeneutik der Hl. Schrift unter gleichzeitiger Beibehaltung ihrer Relevanz als ethische Erziehungsschrift – ohne deren theologische Konsequenzen zu eigen macht und so dem Spinozaschen Ansatz seine Brisanz nimmt.

Die geistesgeschichtliche Zäsur eines expliziten Umschwungs von aufgeklärter Religionsphilosophie zu expliziter radikaler Religionskritik macht Thomas Brose am Werk *David Humes* fest (131–158). Als „historischer Bürge" der kantischen Transzendentalphilosophie ist die Philosophie Humes durch eine destruktive Potenz des Denkens gekennzeichnet, die alles nachfolgende und auf sie replizierende Denken mitbestimmt (133). Zu dieser Wirkung tragen nicht nur Humes methodologische Überlegungen (Unterscheidung zwischen Vernunft- und Tatsachenwahrheiten wie die Verwerfung synthetischer Apriori-Urteile), seine Kritik am metaphysischen Substanzdenken (134), dessen Kausalitätskonzeption (135) und die Kritik am apriorischen wie den teleologischen Gottesbeweis (142f) bei, sondern auch seine Überlegungen zu einer psychologischen Begründung von Religion (150ff) – die später z. B. im Ansatz L. Feuerbachs fruchtbar werden – wie seine die jüdisch-christliche Tradition bewußt in Frage stellende Hochschätzung des Polytheismus, die ihm als einzige Möglichkeit wirklicher religiöser Toleranz erscheint (152f) und die bis hin zum postmodernen „Lob des Polytheismus" (O. Marquardt) ihre Wirkungsgeschichte zeitigt. Das freilich brachte bereits Hume zu Recht den Vorwurf eines nicht mehr rational zu verantwortenden Naturalismus und Dezisionismus (137) ein – ein Vorwurf, der auch gegenüber seinen modernen Nachfolgern angemessen erscheint (156f).

Der völlige Verlust gegenwärtiger Relevanz wie eine Wiederkehr ganz anderer Art kennzeichnen hingegen nach der Analyse von Hans Poser den Lösungsversuch zur Theodizeefrage aus der Feder von Gottfried Wilhelm Leibniz (*„Von der Zulassung des Übels in der besten Welt. Über Leibnizens Theodizee"*, 113–130). Der Versuch Leibniz', der es ihm erlaubte „das menschliche Individuum als freies Wesen und vernünftigen Spiegel dieser Welt eingebettet zu wissen in einen göttlichen Schöpfungsplan, auch wenn das Übel zugelassen werden mußte" (139), zerbricht an der neuen Gestalt des malum morale wie einer modernen Wende der Problematik hin zu menschlichen „Handlungsfolgen, die, obwohl nicht intendiert, zur Gefährdung der ganzen Menschheit zu werden drohen. [...] Wenn nicht Gott, sondern der Mensch die Natur zu dem gestaltet, was sie ist, wird er jene Fragen, die Leibniz thematisierte, an sich selbst zu stellen haben" (130).

Ein explizites Auseinanderdriften von ursprünglichem Ansatz und wirkungsgeschichtlicher Entfaltung nimmt Richard Schaeffler in seiner Analyse der Religionskritik Immanuel Kants in den Blick (*„Immanuel Kant. Kritik und Neubegründung der Religion"*, 159–176). Von Kant selbst als kritische Analyse zur Verteidigung eines aufgeklärten Religionsverständnisses konzipiert, entwickelt der Kantische Ansatz ein kaum beabsichtigtes, religionsdestruktives Potential (vgl. „Ein Rettungsversuch mit tödlichem Ausgang?", 161ff). Zu Recht hebt Schaeffler aber in seiner Bewertung auf die bleibend-positiven Vorgaben der Kantischen Neugründung der Religion aus der „Dialektik der menschlichen Vernunft" (168ff) gerade auch für eine moderne Anfrage an Religion und Glaube ab: „Die kantische Neubegründung der Religion im Durchgang durch Kants Religionskritik enthält so den Ansatz zu einem Religionsverständnis, das uns gleichermaßen vor einem unkritischen Glauben an die Vernunft wie vor einem skeptischen Irrationalismus bewahren kann" (175f).

Eine interessante Ergänzung dieses Bildes eines Kantisch-aufklärerischen Zur-Sprache-Bringens von Religion und Gottesfrage bietet der Beitrag von Olaf Briese zu *„Wissen, Ahnung, Glaube. Heinrich Heines Auseinandersetzung mit der Religion"* (177–198). Heines literarische Umsetzungen zum Thema „Unsterblichkeit" werden hier als Zeugnis sowohl der aufklärerischen Prämisse einer „vernunftgemäßen Untermauerung von Glaubensartikeln" verstanden, aber auch als Teil einer nachaufklärerischen Umkehrung dieser Bewegung gedeutet, die nun die „hinfällig werdenden Vernunftansprüche mit Glaubenspostulaten zu stützen" sucht (178). Heines Ausgangspunkt ist das aufklärerische Verständnis des Menschen als unersetzbarem Individuum und autonomem Subjekt, und genau daran entzündet sich sein Nachdenken über die Unsterblichkeit: nämlich an der „das Verhältnis von Individuum und Gattung berührende[n] Frage nach dem Sinngehalt menschlichen Lebens angesichts des unvermeidlichen Todes" (185). Diese Prägung hält sich durch von der frühen Phase einer autonom anhand eines Subjektpantheismus gewonnenen bis zur Spätphase einer nun theologisch-gläubig gesicherten, freilich das traditionelle Glaubensgut zumindest ansatzweise säkular-metaphorisch dekonstruierenden Unsterblichkeitsvorstellung: „Vernunft und Glaube – wobei Glaube hier das zwanglose Experimentieren mit tradierten religiösen Mustern bedeutet – gehen weit weniger ineinander auf als bisher. Eher verweisen sie aufeinander. Es bleibt ein Freiraum, der sich als Ort ironischer Poesie erweist, in dem die beiden Alternativen auf ihren Gehalt geprüft werden" (196).

Einen expliziten Brückenschlag zwischen der kantisch-nachkantischen Entwicklung und der Sprachphilosophie der Moderne versucht der Beitrag Georg Gimpls zum Werk des Kant-Kontrahenten Franz Brentano (*„Franz Brentano und die Wiederaufnahme des ontologischen Gottesbeweises. Im Blickwinkel einer empirischen Linguistik"*, 233–256). Gimpl nimmt sowohl den Einfluß Humescher Philosophie auf Kant („Ohne Hume kein Kant" – so das Diktum Brentanos) wie die methodologische Abhängigkeit Brentanos von dieser Philosophie in den Blick und zieht zugleich am Modell der Kritik Brentanos an der Behandlung des ontologischen Arguments durch Kant wie seiner eigenen Auslegung die Linien bis zu einer nachwittgensteinschen und nachheideggerschen Sprachphilosophie aus. Die Kennzeichnung Brentanos als „philosophische Übergangserscheinung par excellence" (239) trifft die im Werk Brentanos deutlich werdende „Zwitterstellung" seines philosophischen Schaffens in ihrem Kern: Sie stellt ihn am Beispiel seiner Analyse der Kopula „ist" sowohl als „versteckten Kantianer" wie als – wenngleich wie Kant selbst viel zu kurz greifenden – Vorläufer moderner, d. h. nachmetaphysischer Sprachphilosophie vor: Brentanos philosophisch-psychologischen Überlegungen zu Existentialurteil und Akttheorie stehen „gewissermaßen auf der Schwelle jenes *pragmatic turn*, den der späte Wittgenstein dann so radikal und down to earth zu Ende geht" (255), und ermöglichen so der modernen Sprachphilosophie die positive Anknüpfung an ihre, wenn auch zeitbedingt mit vielerlei „Holzwegen und Schnitzern" belasteten historischen Vorläufer (255f).

Als religionskritische Dauerbrenner über die Zeitenwende zur Moderne hinweg erweisen sich dagegen die Überlegungen von Ludwig Feuerbach (Arve Brunvoll: *„Religionsphilosophie bei Ludwig Feuerbach. Religionskritik und Theologierezeption"*, 199–220) und Karl Marx (Peter Ehlen: *„Die Kritik der Religion bei Karl Marx"*, 221–232). Brunvolls Entfaltung der Feuerbachschen Abhängigkeit von der Theologie Martin Luthers, die von diesem aber letztlich nicht als Gesprächspartner angesehen wird, sondern nur als „Projektionsoberfläche für die eigenen Gedanken" dient (220) und den Feuerbachschen Umgang damit jeglicher immanenter Kritik entzieht, mündet in die Feststellung einer offenen Anfrage Feuerbachs an jegliche Theologie, „ob wir bereit sind, die Identitätsprämisse Feuerbachs zu akzeptieren und die anthropologische Konsequenz der Prämisse zu ziehen, daß der Mensch von sich selbst aus sein eigenes Wesen bestimmen muß" (220). Deren kritische Infragestellung im Rahmen einer subjektphilosophischen Analyse unterbleibt bei Brunvoll allerdings.

Die zentrale Position der Marxschen Religionskritik bestimmt sich dadurch, daß Marx selbst sie als Grundlage aller Kritik, auch als Ausgangs- und Zielpunkt jeglicher Kritik von Staat und Gesellschaft verstanden hat. Das „Dasein von Religion" weist immer auf einen „Dasein des Mangels" hin, das selbst noch in der atheistischen Gottesleugnung eine Vermittlung des menschlichen Selbstbewußtsein setzt. Innerhalb des Ideals der sozialistischen Gesellschaft sind Entfremdung und damit Vermittlung von Selbstbewußtsein jeglicher Art, sei es auch in der Form des Atheismus, notwendig an ein Ende gekommen und damit überflüssig geworden. Hierin erweist sich die Marxsche Gesellschaftsutopie tatsächlich als Ersatz der mit ihr konkurrierenden Utopie des christlichen Glaubens. Inwieweit auch bei Marx die eigenen systemimmanenten Vorentscheidungen letztlich einen objektiven Blick auf diese Konkurrenzutopie versperren, bleibt auch für Ehlens Analyse die offene Frage.

Den expliziten Übergang zur Philosophie des 20. Jh.s signalisiert Michael Gabels Beitrag zur Religionsphilosophie Max Schelers (*„Religion als personales Verhältnis. Max Schelers religionsphilosophischer Entwurf"*, 257–280). Schelers anthropologische Arbeiten stellen nach Gabel den Versuch dar, die eigenen neukantianischen Wurzeln und die phänomenologische Methode Husserls zu einem Gesamtentwurf zu vermitteln, der zumindest den Anspruch hat „durch die [auch für die Korrelation von religiösem Akt und religiosem Gegenstand] in Anspruch genommene phänomenologische Freilegung der Korrelation und Gegenstand des Aktes [...] tatsächlich [...] die neuzeitliche Subjekt-Objekt-Spaltung" zu überwinden (260f). Von den einen pauschal als irrationalistischer subjektivistischer Entwurf abgelehnt, handelt er sich andererseits explizit den Vorwurf eines nunmehr rein funktionalen Religionsverständnisses ein, das „jede intersubjektive Vergewisserung der Objektivität der Wirklichkeitserfahrung ausschaltet" (263). Ein Vorwurf, dem Gabel durch Verweis auf den Anspruch einer auf die intersubjektive Vermittlung letztlich abhebenden phänomenologischen Grundlegung jedes personalen (und damit auch jedes religiösen wie jedes metaphysischen) Aktes im aktualen Vollzug entgegenzutreten versucht (265ff). Die Einbringung der Gottesidee als notwendige (Voraus-)Setzung der „Idee einer unendlichen und vollkommenen Geistperson" innerhalb des Vollzug eines „relationale[n] Miteinander[s] endlichen Personseins innerhalb der endlichen Pluralität von „Mikrokosmosen" (276) mag zwar einen philosophischen Begriff von Offenbarung (277ff) ermöglichen, legt aber zugleich die Begrenztheit des Ansatzes offen, der über einen Gottesbegriff

als Ziel des perennierenden menschlichen Strebens nicht hinauszuweisen vermag.

Mit Walter Benjamin (KURT ANGLET: *„Walter Benjamin und die Theologie"*, 281–300) und Emmanuel Levinas (SIEGFRIED FOELZ: *„Der jüdische Philosoph Emmanuel Levinas. Zeuge einer tieferen trennenden Gemeinsamkeit von biblischem und griechischem Denken"*, 301–322) rundet sich das Bild der vorgestellten philosophischen Denker nicht nur auf das 20. Jh. hin ab, sondern nimmt auch die mit Spinoza bereits ins Blickfeld geratene und die europäische Geistesgeschichte als ganze prägende jüdische (Religions-)Philosophie explizit in den Blick. Dieses jüdische Erbe vergegenwärtigt sich im Werk Walter Benjamins, wie die Ausführungen Anglets zeigen, in einer nur sehr indirekten Weise, der eine sehr fragmentarisch schlaglicht-, ja häufig nur mosaiksteinartige Zweideutigkeit zu eigen ist (Benjamin als der „ins Profane versetzte Theologe", 283). Seine („Religions" [?]-) Philosophie bewegt sich zwischen der „skurrilen Allianz von historischem Materialismus und Theologie" (282) – die die Theologie nur mehr als „Gestalt des Eingedenkens, der gedrückten Theologie [versteht], die sich im Salon der Wissenschaften und der avancierten Künste nicht darf blicken lassen – als eine Märchenfigur der Vergangenheit, die gleichwohl nicht die Gegenwart und die Zukunft aus dem Auge verliert" (281) – und einer „resoluten Säkularisierung" theologischer Inhalte und theologischer Nomenklatur, die letztlich in einer bewußt mythologisch-nihilistischen Umdeutung ins Paradoxe mündet, so daß sich eine theologische Überlieferung allenfalls noch gebrochen, gespiegelt, zweideutig zuzuspielen („zuzuraunen") vermag.

In viel direkterer und produktiverer Präsenz zeigt sich die jüdische Tradition in der Religionsphilosophie Emmanuel Levinas". Die biographisch wie werkgeschichtlich exzellente Einführung von Foelz bringt mit beeindruckender Prägnanz auf wenigen Seiten selbst den mit der Levinasschen Philosophie wenig Vertrauten diese nahe und skizziert deren Hauptthesen und Grundzüge in ihrem positiven Rekurs auf die, sich vom griechischen Denken bewußt abhebende jüdisch-atl. Tradition und in ihrer bleibenden Relevanz für das heutige religionsphilosophische Denken.

Wenngleich man auch den einen oder anderen philosophisch denkenden Kopf vermißt – das Fehlen eines Beitrags zur idealistischen Philosophie bzw. zu Friedrich Nietzsche mag wohl als der gravierendste Mangel empfunden werden –, überzeugt der hier vorgelegte Sbd doch durch das breite Angebot und die Qualität der einzelnen Beiträge, von denen man einige als gelungene Einführung in Ansatz und Werk der vorgestellten Denker nachdrücklich empfehlen kann.

Freiburg i. Br. Johanna Rahner

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte

McGinn, Bernard: **Die Mystik im Abendland. Bd 3**: Blüte. Männer und Frauen der neuen Mystik (1200–1350). – Freiburg: Herder 1999. 589 S., geb. DM 128,00 ISBN: 3–451–23383–5

Auch wer sich viel mit Mystik beschäftigt, den erwartet eine Überraschung wie sie auch McGinn traf. Er mußte vom Plan, die Zeit von 1200–1350 (Franz von Assisi bis über Eckhart hinaus) chronologisch darzustellen, Abstand nehmen, um den zwei Bewegungen: Franziskaner- und Frauen-Mystik in einem eigenen Bd gerecht zu werden. Als Mystik gilt ihm dabei (richtiger als Ruh) „eine besonders tiefe und unmittelbare Weise des Bewußtseins von Gott" (9f).

Mit den notwendigen Vorbehalten wagt M., diese Periode zu situieren: Wachsende wirtschaftlich-politische Verflechtung und Urbanisierung des Abendlandes (gegenüber der Mönchskultur); damit eine „Alphabetisierung der Laien", was sich im Streben nach „vita apostolica" (Gemeinschaft, Predigt) und in einer „Demokratisierung" (537) der Mystik zeigt. Drei Schwerpunkte sind es: Ein neues Verhältnis von Kloster (Innerlichkeit) zur Welt (Aktivität); das Hervortreten der Mystikerinnen (mit Warnung vor modern-feministischer Deutung); neue Sprach- und Darstellungsweisen, wobei M. – gegen Ruh – vor einer Überbewertung des Volkssprachlichen warnt, aber das Biographische, Visionäre und besonders die Innerlichkeit der „Erlebnismystik" (wiederum mit Kritik an Fehlbewertungen) hervorhebt.

Das *1. Kap.*, *„Das Miteinander von Männern und Frauen und die Ursprünge der neuen Mystik"*, beginnt bei den Beginen in Lothringen, wie es Jacob von Vitry u. a. an Maria von Ognies schildern; daneben steht das „verblüffend" ähnliche Verhältnis Franz von Assisis („Modell") zu Klara („Vorbild", 69): Gesang (jubilus), erotische Bilder usw. sind Zeichen der neuen Innerlichkeit.

Das *2. Kap.* über die *frühe franziskanische Mystik* hat Bonaventura im Zentrum; seine ganzheitliche mystische Theologie vereint verschiedenste Aspekte: Sinne – Geist; Liebe – Erkennen; Kosmos – Innerlichkeit; Aufstieg – Gnade; der ps. – dionysische Gott (jenseits aller Welt) kommt mit Thomas Gallus zur Sprache.

Die weitere Tradition verfolgt das *3. Kap.*, wobei die *„Mystiker unter den Spiritualen"* wichtig sind: P. J. Olivi, Ubertino da Casale, der Dichter Jacopone, aber auch Raimund Lullus. Angela de Folignos Zeugnis wertet M. als „Spitzentext" der Mystik.

Mit den *„Mulieres Religiosae"* (*4. Kap.*) werden die Linien ausgezogen bis zum Höhepunkt des *5. Kap.*: dort ernennt M. die drei Beginen, Hadewijch von Antwerpen, Mechthild von Magdeburg, Marguerite Porete mit Angela de Foligno OFM zu den „Vier Evangelist(in)en" der Zeit; dies nicht nur wegen der innigen Liebes- und Erlebnismystik (Mechthild), sondern mehr noch wegen der Sprache des Eins-Werdens mit Gott (schon Angela hört: „Tu es ego et ego sum tu", 275; deutlicher noch Hadewijch). Das gemahnt an Eckhart, so daß Flaschs Theorie von Eckhart als „Nicht"-Mystiker und „Nur"-Intellektuellem wanken muß: in der (eckhartschen) Sprache dieser Frauen lebt zweifelsohne wahre Erfahrung. Das *letzte Kap.* über andere Frauenmystikerinnen (darunter die Helftaer Zisterzienserinnen) behandelt weitere Perlen dieser großen Zeit.

Das von M. erarbeitete Stück christlicher Geistesgeschichte wird von der europäischen Theologie augenblicklich, wie ausführliche Verweise sowie Literatur- und Namen-Register bezeugen, wenig beachtet, ist aber wichtiger als vieles andere. Neben den unmittelbaren Zeugnissen sei auf ein Doppeltes hingewiesen: Das Sich-Durchdringen von Erfahrung und Reflexion (Bonaventura, Hadewijch, vgl. 59f; und eben auch später: Eckhart) und der durchgängige Zug einer Art Teamwork von Frau und Mann.

Bei aller Bewunderung dieses großartigen Bdes stellte sich eine, allerdings wichtige Frage: Ob nicht doch der Psychologie (die Besessenheit Christina v. Stommelns, die Verehrung des Praeputium Christi, 330) mehr Raum zu gewähren sei? Die Übersetzung liest sich flüssig. Man hätte ihre Prinzipien allerdings (Benutzung deutscher Quellen) von vorneherein klären sollen; dann hätte spätestens der Lektor gemerkt, daß z. B. Auerbachs „Mimesis" (49) im Original deutschsprachig ist.

Abschließend drängt sich die Bewertung auf, auch wenn sie phrasenhaft klingt: M.s Arbeit verdient jetzt schon die Wertung epochal.

München Josef Sudbrack

Schulz, Michael: **Karl Rahner begegnen.** – Augsburg: Sankt Ulrich 1999. 200 S., kt DM 19,80 ISBN 3–929246–37–6.

Im Unterschied zu den bisher vorliegenden „Einführungen" in Leben und Werk Karl Rahners bietet das von Michael Schulz präsentierte Buch keine bloße Übersicht über die Werke, sondern – wie der Titel schon sagt – eine „Begegnung" mit der Person und erst über die Person (*Teil I*: 12–70) mit dem Denken (*Teil II*: 72–196).

Der Leser erfährt interessante Details über das Familienleben der Rahners, über den Charakter des Schülers und Studenten, über das Motiv, in den Jesuitenorden einzutreten, über seine Kontakte zum Kreisauer-Kreis, über das Philosophiestudium bei Martin Heidegger, über Hintergründe seiner von Martin Honecker abgelehnten philosophischen Diss., über einen Konflikt mit dem Freiburger Erzbischof Konrad Gröber, über das Scheitern des zusammen mit Hans Urs von Balthasar gefaßten Planes einer „Neuen Dogmatik", nicht zuletzt auch über die Entwicklung von Rahners Denken während der Zeit als Berater von Kardinal König auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil und in Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Strömungen der nachkonziliaren Entwicklung. Schulz spart kein Thema aus. Er schildert z. B. den Konflikt zwischen Rahner und Ratzinger aus Anlaß der fehlgeschlagenen Berufung von Johann Baptist Metz auf den Münchener Lehrstuhl für Fundamentaltheologie; und er kommentiert – fair und freimütig zugleich – den nicht selten als peinlich verdrängten Briefwechsel mit Luise Rinser.

Gezielt wählt Vf. einige Zitate aus, um Rahners genuin Ignatianische Spiritualität zu illustrieren. In bezug auf den 1990 seliggesprochenen Sohn des italienischen Botschafters in Berlin – als Pier Giorgio Frassati 1921 Pensionsgast der Familie Rahner in Freiburg – bemerkt R. kurz vor seinem Tod: „Wenn ich das [die Seligsprechung] noch erlebe, hätte ich also einen beatifizierten Menschen in meinem Leben kennengelernt, mit dem ich als Kind im Wald Ringkämpfe veranstaltete." (14). Kurz vor seiner Priesterweihe durch Kardinal Faulhaber verfaßt er ein Gebet, in dem er die Frage stellt: „Können [...] die Menschen Dich in mir erkennen oder wenigstens fassen, daß Du mich gesandt hast als den Boten Deiner Wahrheit, als den Lastträger Deines Erbarmens?" (21). Und in seiner letzten Rede während einer Akademieveranstaltung in Freiburg zur Feier seines 80. Geburtstages heißt es: „Achtzig Jahre sind eine lange Zeit. Für jeden aber ist die Lebenszeit, die ihm zugemessen ist, der kurze Augenblick, in dem wird, was sein soll." (70).

Insgesamt läßt Schulz eine wachsende Enttäuschung Rahners über den Beharrungswillen der kirchlichen Institutionen bzw. der sog.en „Amtskirche" erkennen. Selbst mit dem ansonsten hochgeschätzten Kardinal Döpfner kommt es zu Konflikten. Die Enttäuschung über den mangelnden Mut zu Veränderungen im Dienste der Menschen läßt vorübergehende Verbitterung erkennen. Dennoch überwiegt die von Ignatius bestimmte Spiritualität auch jene Phasen in Rahners Leben, die von Enttäuschung geprägt sind. Die Liebe zur sichtbaren Kirche, die Gabe der Unterscheidung der Geister, und die tiefe Überzeugung von der Anwesenheit Jesu Christi in den Schwächen und Verirrungen „seines Bodenpersonals" hat er nie verloren.

Konzentriert auf das Wesentlichste und doch niemals oberflächlich informiert Vf. im zweiten Teil seiner Einführung (72–196) über die philosophischen Voraussetzungen des Rahnerschen Denkens, über seine Thomas-Interpretation,

über seine Kant- und Maréchal-Rezeption, über seine Heidegger-Lektüre und über das Verhältnis seiner Religionsphilosophie zu den Autoren der sog.en „nouvelle théologie". In knappen Strichen referiert er die zentralen Inhalte der frühen Werke „Geist in Welt" und „Hörer des Wortes" und folgt dann der Gliederung des „Grundkurses". Dabei ist es für den Leser außerordentlich hilfreich, daß am Rande immer wieder Literaturhinweise gegeben werden, die zu einer Vertiefung oder Ergänzung beitragen können.

Alle großen Themen der Rahnerschen Theologie werden in diesem schmalen Bd kompetent und im Gespräch mit der Sekundärliteratur dem Forschungsstand entsprechend vorgestellt. Der Streit um die zutreffende Interpretation des „übernatürlichen Existentials" wird ebenso ausgewogen dargestellt wie die Auseinandersetzung um die „These vom anonymen Christentum". Balthasars Vorwurf der „anthropologischen Reduktion" wird ebenso wenig verschwiegen wie die Frage nach Sünde und Sühne in Rahners Christologie. Vf. faßt jeden Gang des „Grundkurses" unter Einbeziehung verwandter Aufsätze und Lexikonartikel zusammen und eruiert zugleich seinen Beitrag zu den einzelnen dogmatischen Traktaten.

Kurzum: S. ist es gelungen, Rahners Leben und Werk in seiner Genese und systematischen Konsistenz klar und differenziert, einfühlsam und kompetent auf 200 S.n so vorzustellen, daß die Brücke von der Theologie zum Leben und vom Leben zur Theologie sichtbar wird.

Bonn Karl-Heinz Menke

Chenu, Marie-Dominique. **Moyen-Âge et Modernité**. Colloque organisé par le Département de la recherche de l'Institut catholique de Paris et le Centre d'études du Saulchoir à Paris, le 28 et 29 octobre 1995 sous la présidence de Joseph Doré et Jacques Fantino. – Paris: Le Centre d'Études du Saulchoir (Diffusion Cerf) 1997. 215 S., kt FF 140 ISBN 2–204–05774–6

Der vorliegende Bd dokumentiert ein Forschungssymposium zum Werk des Dominikaners Marie-Dominique Chenu (1895–1990), das im Jahr seines 100. Geburtstags in Paris stattfand. Die Themen der Tagung gruppieren sich um den Zusammenhang zwischen dem theologiehistorischen Werk des Dogmengeschichtlers und Thomas-Forschers Chenu einerseits und dem Schaffen des „prophetischen Inspirators" der Konzilstheologie (C. Geffré) andererseits. Die Beiträge lassen sich in vier Gruppen systematisieren:

Die ersten zwei Beiträge dienen der biographischen Vergewisserung: André Duval eröffnet den Bd mit einer bio-bibliographischen Orientierung (*„Présentation biographique de M.-D. Chenu par ses œuvres essentielles"*, 11–23), in der er anhand der Wirkungsstätten des Dominikaners die Phasen seines Schaffens und die wichtigsten Marksteine seines Schrifttums nachzeichnet. Dabei zeigt sich v. a., wie sehr Chenu in den zwei Jahrzehnten zwischen der Indizierung seiner Programmschrift „Une école de théologie. Le Saulchoir" im Jahr 1942 und dem Beginn des Konzils seine aus den Quellen der Tradition genährte, den Anschluß an die Moderne suchende Theologie der Inkarnation vertiefen konnte, die dann durch das Konzil selbst ihre Bestätigung gefunden hat – gerade ein Jahrzehnt, nachdem Chenu als einer der Theologen der Arbeiterpriesterbewegung nach deren Verbot Paris verlassen mußte.

Zur biographischen Vergewisserung und Kontextualisierung der Theologie Chenus trägt auch Étienne Fouilloux bei, indem er die Indizierung des Büchleins über Chenus Konzept des Theologie-Treibens und -Lehrens genauer unter die Lupe nimmt (*„Autour d'une mise à l'Index"*, 25–56). Aus den bisher zugänglichen Quellen rekonstruiert Fouilloux die Schritte des Verfahrens von der ersten Auseinandersetzung zwischen Chenu und den römischen Ordensangehörigen um Garrigou-Lagrange 1937 bis zur Indizierung der Schrift selbst und den Maßnahmen gegen das Dominikaner-Studium von Le Saulchoir in den Jahren 1942/43 einschließlich der z. B. in Briefen an Chenu dokumentierten Reaktionen. Dabei geht er v. a. der Frage nach, worauf die Strafmaßnahme im Kern gerichtet war, die auf den ersten Blick wie eine groteske Überreaktion gegenüber einem Büchlein, das lediglich als Manuskript kursierte, erscheinen muß: Galt sie in erster Linie Chenu persönlich oder darüber hinaus auch Le Saulchoir insgesamt? Fouilloux kommt zu dem Schluß (und korrigiert damit eine von ihm selbst früher vertretene Auffassung), Ziel der Maßnahmen sei v. a. die des „Neomodernismus" verdächtigte Ausbildungsstätte Le Saulchoir gewesen, die freilich ihre Prägung durch Chenu als Rektor erfahren hatte. Für diese Deutung sprechen insbesondere die weit über die persönliche Bestrafung Chenus hinausgehenden Eingriffe in die Einrichtung – von der Suspendierung eines Teils der Lehrenden bis hin zu dem Versuch, die Redaktion der Zeitschrift der Hochschule zu zerschlagen. Auch wenn noch nicht alle die Affäre betreffenden Archiv-Materialien zugänglich sind (insbesondere nicht diejenigen des Hl. Offiz), läßt sich anhand der Darlegungen Fouilloux' das Ausmaß dieser fatalen Auseinandersetzung um den „richtigen" Weg der Theologie ermessen: eine Debatte, in der sich menschlich wie theologisch Abgründe öffnen, die auch in der Gegenwart noch keineswegs als geschlossen gelten können.

Eine zweite Gruppe von Beiträgen ist dem Mediävisten Chenu gewidmet. *Jacques Le Goff* eröffnet die Reihe mit einer kurzen Skizze zur sozialgeschichtlichen Kontextualisierung der frühen Dominikaner und ihres Engagements in Theologie und Studium (*„L'intellectualité dominicaine au Moyen Âge et sa relation au monde de la Ville et de l'Université"*, 57–65), in der er den städtischen Kontext als Motor des Wandels in der Theologie, in der Buchproduktion und in der Ausbildung für Pastoral und Predigt darlegt.

Jean Jolivet schließt hier an mit der Darstellung der mediävistischen Arbeiten Chenus (*„Les Études consacrées par le Père Chenu au Moyen Age"*), die mit ca. 70 Titeln einen beachtlichen Teil seines Œuvres ausmachen und sich von Beginn seines wissenschaftlichen Schaffens in den frühen zwanziger Jahren mit einem deutlichen Schwerpunkt in den Jahren 1946 bis 1959 chronologisch durch sein ganzes Werk ziehen. Kennzeichnend für Chenus Arbeitsweise ist die in der Epoche der Neuscholastik alles andere als selbstverständliche Verbindung von Theologie, Theologiegeschichte und Geschichtstheologie. Seit seinem Aufsatz „La théologie comme science au XIIIe siècle" (1927) verfolgt Chenu konsequent sein Modell einer geschichtsbewußten Theologie, das er immer wieder in den Studien zur mittelalterlichen Theologiegeschichte erprobt und weiterentwickelt. Jolivet verfolgt die Hauptzüge dieses Ansatzes an den zentralen Werken Chenus zum scholastischen Wissenschaftsverständnis und zu Thomas von Aquin und verifiziert darin Chenus systematische Leitidee, daß eine Geschichte der Theologie in bestimmter Hinsicht zum inneren Bestand der Theologie selbst gehöre (67).

Unter den theologiehistorischen Schwerpunkten Chenus kommt der Erforschung und Relecture des Aquinaten zweifellos die prominenteste Stellung zu. Dieser Aspekt seines Werkes wird ebenfalls in zwei Beiträgen beleuchtet: Henry Donneaud beleuchtet in seiner Untersuchung den historischen Hintergrund des Thomismus in der Ära Leos XIII. (*„Le Renouveau thomiste sous Léon XIII: Critique historiographique"*), indem er sich kritisch mit den Darstellungen des Thomismus in der aktuellen Theologiegeschichtsschreibung auseinandersetzt.

Er geht aus von dem bipolaren Modell der maßgeblichen historiographischen Studien, die dem „paleo-thomistischen", traditionalistischen und antimodernen Ansatz der römischen Theologen einen „neo-thomistischen", philosophisch aufgeschlossenen Ansatz der Leuvener Schule um Mercier gegenüberstellen. In Auseinandersetzung mit den Hauptvertretern dieser Sichtweise (R. Aubert, der seinerseits auf eine bereits 1902 veröffentlichte Studie von C. Besse zurückgreift, sowie F. Beretta in einem Beitrag von 1995) kritisiert Donneaud die diesen Studien zugrunde liegende Kriteriologie, die v. a. in bezug auf die Fragen des Verhältnisses von Philosophie und Apologetik sowie von Philosophie / Metaphysik und exakten Wissenschaften zu wenig differenziert sei und deshalb die Vielfalt der Spielarten des Thomismus nicht hinreichend genau wahrnehme.

Ruedi Imbach setzt ebenfalls bei der Pluralität thomistischer Ansätze an und konzentriert seine Untersuchung auf den Vergleich dreier verschiedener Zugänge zum Werk des Thomas von Aquin selbst, nämlich der Ansätze von J. Maritain, E. Gilson und M.-D. Chenu, jeweils unter der Fragestellung, warum und wie Thomas gelesen wird / werden soll (*„L'Étude historique de Saint Thomas et les thomismes"*). Während Maritain (*„Le docteur angélique"*, 1930) Thomas als Vertreter einer philosophia perennis liest und deren zeitüberhobene Gültigkeit emphatisch betont, gibt Gilson (*„Le thomisme"*, 1920), eine textnahe Erläuterung und systematische Einführung in das Denken des Aquinaten, in der Absicht, seinen systematischen metaphysischen Zugriff auf die Wirklichkeit zu erschließen. Chenu unterscheidet sich von beiden durch einen dezidiert historischen Zugang, der Thomas aus der wechselseitigen Durchdringung von geistiger Wahrheit und den historischen Bedingungen ihrer Erkenntnis heraus verstehen will. Insofern ist – so das Ergebnis des Vergleichs – Chenus Einführung gerade deshalb eine historische, weil sie auf dem geschichtlichen Charakter des thomasischen Werkes insistiert und diesen zu erschließen sucht.

Die theologiehistorischen Forschungen bilden das Fundament, auf dem sich Chenu schon früh auch der Gegenwart, der Ortsbestimmung und den Aufgaben der Kirche in der modernen Welt und insbesondere den „missionarischen" Herausforderungen der entchristlichten Gesellschaft zuwendet. Diese Facette seines Wirkens, seine gegenwartsbezogene Theologie und deren Bedeutung für das Zweite Vatikanische Konzil, ist Gegenstand der vierten Gruppe von Beiträgen. Claude Geffré greift in seinem Beitrag (*„Théologie de l'incarnation et théologie des signes du temps chez le Père Chenu"*, 131–153) einmal mehr das für die Theologie Chenus zentrale Motiv der Inkarnation auf. Er arbeitet den engen Zusammenhang zwischen der aus einer Relecture altkirchlicher und mittelalterlicher Theologoumena genährten inkarnatorischen Theologie einerseits und der Neuakzentuierung des Motivs der Zeichen der Zeit als Spezifikum einer Theologie unter den Bedingungen der Moderne heraus. Dabei weist er die Konzeption von Inkarnation als „incarnatio continua" – analog zum Gedanken der „creatio continua" – und die Entfaltung einer Theologie der irdischen Wirklichkeiten entlang dem Zusammenhang von Natur und Gnade (gratia supponit et perficit naturam) als Basis einer von ihrer Grundeinstellung her optimistischen Geschichtstheologie aus. Diese findet ihre konsequente Umsetzung in der Ausdeutung des biblischen Topos der „Zeichen der Zeit", mit der Chenu die klassische Lehre von den loci theologici kritisch ergänzt, indem er ein Instrumentarium anbietet, um die Gegenwart im Sinne der „lieux théologiques en acte" zu dechiffrieren. Geffré, der mit seinem Beitrag die Einheit von Chenus theologischem Œuvre zwischen Theologiegeschichte und systematischer Theologie überzeugend darlegt, bleibt jedoch nicht bei der Darstellung und Rekonstruktion der theologischen Leitideen Chenus stehen. Er schließt mit drei kritischen Überlegungen, die er – ganz im Sinne von Chenus geschichtlichem Denken – festmacht an der historischen Differenz zwischen der ersten Hälfte des 20. Jh.s als der Zeit, in der Chenu seine theologische Konzeption erarbeitet hat, und der Jetztzeit der Jahrtausendwende: Seine kritischen Anfragen richten sich auf das optimistische, von Aufklärung und Fortschritts-

glauben bestimmte Geschichtsbild, das Chenus Denken präge; auf die Konzeption des Verhältnisses von Kirche und Moderne, das heute – unter dem Vorzeichen eines tiefgreifenden Vertrauensverlustes in die Errungenschaften der Moderne – eher im Sinne einer „alternativen Utopie" (151) denn im Sinne eines möglichst nahtlosen Anschließens gedacht werden müsse, um Identität des Christlichen in der Postmoderne zu konturieren; und schließlich auf die Frage nach dem impliziten Gottesbild einer Theologie der Zeichen der Zeit, das Gefahr laufe, in einer einseitig als Fortschritts- und Erfolgsgeschichte wahrgenommenen Geschichte deren Widerständigkeit und Negativität, deren Opfer und damit die Verborgenheit und Abgründigkeit Gottes aus dem Blick zu verlieren.

Anhand des Konzilstagebuchs, das Chenu während der ersten und am Anfang der zweiten Session geführt hat, und unter Beiziehung weiterer Quellen, insbesondere der fünfzig (!) Artikel, die Chenu zum Konzil verfaßt hat, zeichnet Giuseppe Alberigo die Beziehung des Dominikaners zum Zweiten Vatikanum nach („*Un Concil à la dimension du monde: Marie-Dominique Chenu à Vatican II d'après son Journal*", 155–172). Diese Beziehung ist kurz und bündig „paradox" zu nennen (155), insofern Chenu zwar theologisch und geistlich in außerordentlicher Weise zum Profil dieses Konzils beigetragen hat, offiziell aber nahezu ein Geächteter blieb; oder – wie Alberigo am Ende seines Art. resümiert: insofern „le Concile légal" es vorzog, ihn nahezu zu ignorieren, während „le Concile réel" das Mißtrauen ihm gegenüber überwand und seine Mitwirkung ausgiebig in Anspruch nahm. Das Paradox schlägt sich auch in der Wirkung dieser Mitarbeit nieder, insofern mit der theologischen Leitidee der Zeichen der Zeit und der Vergegenwärtigung der Kirche in der Moderne Kerngedanken eben der Schrift aus den 30er Jahren, die Chenu einen Platz auf dem Index eingebracht hatte, zum roten Faden der Pastoralkonstitution des Konzils avancierten. Die Spuren dieser spannungsvollen Arbeit „hinter den Kulissen" deckt Alberigo in seiner Analyse von Chenus Konzilstagebuch auf – von der auf Chenu zurückgehenden Idee und Initiative zu einer „Botschaft an die Welt" bis hin zur Arbeitsgruppe „Zeichen der Zeit" im Rahmen der Vorarbeiten für die Pastoralkonstitution.

Chenus Rolle in bezug auf „Gaudium et spes" wird noch einmal eigens analysiert in dem (in italienischer Sprache abgefaßten) Beitrag Giovanni Turbantis („*Il Ruolo del P.D. Chenu nell'elaborazione della costituzione Gaudium et spes*", 173–212). Er arbeitet die Leitideen heraus, mit denen Chenu tatsächlich die Arbeit des Konzils und namentlich die Gestalt der Pastoralkonstitution mitgeprägt hat. Ausgehend von den Schwerpunkten der Aufmerksamkeit, die Chenu von Anfang an hinter den Kulissen geltend gemacht hat – der missionarische Charakter der Kirche, die Deutung der Zeichen der Zeit, die Verurteilung struktureller Ungerechtigkeiten – lassen sich drei Akzente identifizieren: (1) die theologische Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt in Überwindung der „Logik der *christianitas*", (2) die Deutung der Geschichte als Heilsgeschichte im Licht von Schöpfung und Inkarnation, und (3) die – vom Konzil nur in abgeschwächter Form rezipierte – Verurteilung Armut verursachender ungerechter Strukturen im Sinne des Aufbruchs zu einer „Kirche der Armen", mit der Chenu entschieden sympathisierte. Anhand von Archivmaterialien kann Turbanti genauer als bisher die Wege der Mitwirkung Chenus im Konzil nachzeichnen und die Kontinuität seines Einsatzes während der gesamten Konzilszeit, aber auch von dort zu den vorausliegenden und nachfolgenden Perioden seines Schaffens veranschaulichen.

Der Tagungsband mit durchweg sehr lesenswerten Beiträgen prominenter Vf. trägt wesentlich zu einem tieferen und umfassenderen Verständnis des Werkes von Marie-Dominique Chenu bei. Einerseits wird die staunenswerte Konsistenz dieses über ca. 70 Jahre sich erstreckenden theologischen Schaffens anschaulich, andererseits werden die theologie- und kirchengeschichtlichen Kontexte, in denen Chenu selbst sich bewegte und in die er mit seinen Forschungen vorstieß, als unerläßliche Verstehensbedingungen für einen großen Theologen des 20. Jh.s – und darüber hinaus für die (unabgeschlossenen) theologischen Auseinandersetzungen dieser Epoche – transparent.

Bamberg Marianne Heimbach-Steins

Dogmatik / Ökumenische Theologie

Peter, Benedikt: **Der Streit um das kirchliche Amt**. Die theologischen Positionen der Gegner Martin Luthers. – Mainz: Philipp von Zabern 1997. IX, 251 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 170), Ln DM 68,00 ISBN: 3–8053–1977–0

Nachdem die Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre (GE) von evangelischer und römisch-katholischer Seite am 31. 10. 1999 stattgefunden hat und damit eine Übereinstimmung in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre dokumentiert ist, muß sich nun zeigen, wie weit diese Übereinstimmung reicht und trägt. Die Bewährungsprobe wird von allen Seiten in der Frage nach dem Verständnis des kirchlichen Amtes gesehen. Zu diesem Problemkomplex leistet die historische Studie von Benedikt Peter über die theologischen Positionen der Gegner Martin Luthers im Streit um das kirchliche Amt einen Beitrag von aktueller Bedeutung, wenngleich die 1993/94 als Diss. von der Katholisch-Theologischen Fak. der Univ. Tübingen angenommene Arbeit bereits 1997 und damit vor der Debatte über die GE und deren Unterzeichnung erschienen ist.

P. untersucht das Amtsverständnis der altgläubigen Kontroverstheologen Hieronymus Emser, Heinrich VIII., Johannes Eck und Johannes Cochläus und ihre jeweilige Auseinandersetzung mit Martin Luther. Er geht damit zurück zu dem bislang nur lückenhaft erforschten (vgl. den Forschungsüberblick 3ff) „Anfang der zwischen altgläubiger Kirche und reformatorischer Bewegung erbittert geführten Auseinandersetzung um Amt und Ämter in der Kirche" (2). Dies geschieht in der Überzeugung, daß gerade „der genaue Blick auf den damals gegebenen Dissens ... zur ökumenischen Erkenntnis der inspirierenden Kraft des gemeinsamen Rechtfertigungsglaubens führen" könne (2, vgl. dazu den Abschnitt „Konvergenz und Konsens im ökumenischen Dialog", 20–28).

Der Einzeldarstellung der kontroverstheologischen Positionen schickt P. eine kurze Beschreibung des historischen und religiösen Kontextes (33–39) und biographische Skizzen (39–47) voraus, um sodann zuerst die literarische Auseinandersetzung zwischen Hieronymus Emser und Martin Luther zu behandeln (49–81). Zwischen Emser und Luther geht es, wie P. zeigt, primär um die Frage nach der Unterscheidung von zweierlei Priestertum. Gegenüber Luthers Lehre vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen argumentiert Emser für die „Differenz zwischen weltlichen Laien und geistlichen Amtsträgern mit Jurisdiktionsgewalt" (52ff) auf der Basis der Unterscheidung von Taufe und Weihe als zwei Wegen des Glaubens (53, 76). Im Hintergrund steht nach P. dabei Emsers Auffassung von der Prävalenz der Tradition (49ff) vor der Schrift. „Emser sieht die Schrift notwendig in Abhängigkeit von der Tradition und ihrer ‚Verwalterin', der Kirche. Sie ist Garantin der Wahrheit der Schrift." (77) Luther dagegen lehne Autoritäten neben der Schrift ab und kritisiere die Unterscheidung eines vierfachen Schriftsinns (63). Schon in der Auseinandersetzung zwischen Emser und Luther wird mithin deutlich: „Der Streit um das Amt ist auch ein Streit um die Schrift und die Autorität ihrer Auslegung. Und umgekehrt: der Streit um die Prinzipien der Schriftauslegung ist ein Streit um das Amt." (76)

Im Zuge seines Schriftverständnisses gelangt Luther zwangsläufig zu einer anderen Interpretation der von Emser für sein Amtsverständnis herangezogenen Bibelstellen als Emser selbst. Nach Luthers Aussagen in den reformatorischen Hauptschriften besteht das von Christus eingesetzte kirchliche Amt, wie P. zusammenfaßt, im öffentlichen „Dienst an Gottes Wort und den Sakramenten, wozu jeder Getaufte befähigt" sei. (70) Das Amt werde von Luther lediglich auf ordnungsgemäße Berufung der Gemeinde zur öffentlichen Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament zurückgeführt. (70) Aufgrund der in der Taufe vermittelten Freiheit (72ff) gebe es für Luther dabei keinen Unterschied zwischen Geistlichen und Laien: „Weil das Evangelium allen in gleicher Weise zugesprochen wird, allen gemeinsam ist und ohne Einschränkungen auch für den normalen Gläubigen gilt, kann nicht zwischen besonderen evangelischen Räten für Vollkommene und den für alle verbindlichen Geboten unterschieden werden. Zu meinen, auf dem Weg der ‚Möncherei' den vollkommeneren Weg gehen zu können, bedeutet die Taufe ... und ihre Gnade zu verleugnen und widerstreitet der evangelischen Freiheit, die Frucht des Wortes und des Glaubens ist. Die Freiheit der Taufe bedeutet, daß „die Werke der Geistlichen und der Priester, wie heilig und hoch sie auch sein mögen, vor dem Angesichte Gottes gar nicht unterschieden sind von den Werken eines Bauern, der auf dem Felde arbeitet, oder eines Weibs, die ihrer Haushaltung abwartet, sondern daß alles vor Gott nach dem Glauben geschätzet, werde ..." (73) Während Luther dementsprechend im Dialog mit Rom das allgemeine Priestertum der Gläubigen hervorhebt, vollzieht er „in Auseinandersetzung mit spiritualistischen Richtungen des linken Flügels der Reformation, aber auch gegen die Einflußnahme politischer Instanzen" einen „Rückzug auf die Institution des Amtes" (211). Vor allem in späteren Schriften lege Luther in scharfer Polemik gegen „Winkelprediger" großen Wert auf „Kontrolle der öffentlich verkündigten Lehre" und auf „ordentliche Berufung" der Prediger (211f). Das Amt werde von Luther dabei von Anfang an „in der theologischen Sicht der Kirche als konstitutiv angesehen und in den Zusammenhang der Lehre von den zwei Regimenten eingeordnet". (213) Eine „nicht zu übersehende Diskrepanz zwischen geistlichem Anspruch und kirchenreformerischer Praxis" bleibe dennoch zurück, die damit zusammenhängt, daß in der Reformation innerkirchliche Aufgaben der Bischöfe weltlichen Herrschern zugeordnet werden müssen (212).

Deutlicher als bei Emser tritt in der Entgegnung Heinrichs VIII. von England auf Luthers Schrift *De captivitate Babylonica ecclesiae* das politische Interesse an der Superiorität der Priesterweihe hervor. Heinrich VIII. verteidigt in seiner *Assertio septem Sacramentorum* 1520/21, deren Inhalt sich in P.s Arbeit erstmalig referiert findet, die bestehende Sakramentenpraxis, insbesondere das Sakrament des ordo, kritisiert „Luthers Unterscheidung und Trennung von Kirche Christi und päpstlicher Kirche" (86) und erklärt dessen „Angriff auf das Sakrament der Weihe als grundlos", illegitim und ketzerisch (87, vgl. insgesamt 83–89).

Besonders ausführlich behandelt P. sodann die Position von Johannes Eck (91–190). Während Eck in *De primatu Petri* „die Verteidigung der Einsetzung des päpstlichen Primates *iure divino* mittels Schrift- und Traditionsbeweis" (103) anstrebt, zielen seine Denkschriften auf „eine Erneuerung und Reformierung der Kirche von oben und die gleichzeitige Bekämpfung der lutherischen Bewegung" (108). In seinem *Enchiridion* oder *Handbüchlein*, einem Bestseller der Gegenreformation, vollzieht Eck die „erste umfassende inhaltliche Auseinandersetzung mit den durch die Reformation aufgeworfenen Themen" (111). Er

verteidigt die Vorstellung, „daß in den drei Sakramenten Taufe, Firmung und Ordination der Seele je unterschiedlich von Gott ein unauslöschliches Zeichen, *character*, eingeprägt wird" (114) und beschreibt den „Status des Sakramentes des Ordo" durch „die Aufgaben des Sakramentsdienstes" (116), wobei er den „Dienst Christi völlig auf den sakramentalen Opferdienst reduziert, jeder Hinweis auf Wortverkündigung fehlt" (120, vgl. zur Verteidigung des Meßopfers bei Eck 128–143). In den 404 Artikeln erstellt Eck schließlich als „amtliche Grundlage für die Augsburger Religionsverhandlungen" eine „Liste von Ketzereien aus den Büchern Luthers und anderer neuer Sekten" (143). Hier wird u. a. deutlich, daß Eck ebensowenig wie Emser und Heinrich VIII. bereit ist, Luthers Gedanken der durch die Taufe geschenkten Freiheit des Christenmenschen amtstheologisch zu berücksichtigen (144, vgl. 86). Überhaupt zeigt der „ecksche Reflex auf die Kritik des priesterlichen Standes" nach Auffassung von P. „folgende Tabubereiche auf: seine Exklusivität, seine Hierarchisierung, seine Macht und die damit verbundenen konkreten Ausformungen seiner Selbstdarstellung". (145) Dagegen werde in der CA ausgehend von „der notwendigen Unterscheidung von weltlichem und geistlichem Regiment" das geistliche Regiment „in Evangeliumspredigt und Darreichung der Sakramente" (145) gesehen, dessen öffentliche Wahrnehmung durch das kirchliche Amt zwar ordentliche Berufung, aber keine Priesterweihe erfordere (146), worauf die Confutatio in einem „ungewohnt versöhnlichen Ton" reagiere und einen gewissen „Spielraum für die Anerkennung der lutherischen Ordination" lasse (148). In der Sache allerdings, so urteilt P., „bleiben die Confutatoren kompromißlos. Hier redet man letztlich aneinander vorbei". (151) Vor allem aber kritisiert P., daß ein „rechtfertigungstheologisches Durchdenken der Materie des kirchlichen Amtes unterbleibt". (151) Aus heutiger Perspektive ist überdies bedauerlich zu sehen, daß Eck im Jahre 1541 ein Judenbüchlein verfaßt (vgl. dazu 180–186), in welchem er antijudaistische Thesen kontroverstheologisch instrumentalisiert.

Aufgrund der umfassenden Einsicht in Ecks amtstheologische Aussagen urteilt P. abschließend, eine „ausgesprochen *theologische* Systematik" sei zwar nur bedingt feststellbar, doch „die Beliebigkeit der Schrifthermeneutik, die detaillierte Aufzählung der Tradition, Aneinanderreihung von ‚Zufälligkeiten' und uneinheitlichen Begründungsgängen auf der einen Seite sowie der Zwang zu Konformität und Uniformität andererseits" seien bei Eck „vereint in der inneren Logik des kontroverstheologischen Gestus" (187).

Zum Schluß seiner Studie stellt P. die Verteidigung des Priestertums durch Johannes Cochläus (vgl. 191–205) dar, der „mit der Zeit neben Eck zu ‚dem' Luthergegner geworden" sei (191). Cochläus konzentriert sich dabei weniger auf „ein bestimmtes ‚Priesterbild'", sondern – im Interesse „an der äußerlichen, geordneten und unerschütterlichen *Kirche*" stärker auf „den vorgegebenen, tradierten Rahmen des kirchlichen Amtes", das er „auf die Einsetzung durch den historischen Jesus" zurückführt und „vor allem kultisch-sazerdotal bestimmt" (203). Für eine „Überordnung des Sakraments der Priesterweihe über die anderen Sakramente" argumentiert er primär aus praktischen Erwägungen (ebd.). Den Lutheranern wird zwar zugestanden, „daß sie die rechte Taufen und den wahren Leib und Blut Christi haben", aber „aufgrund der gebotenen, doch negierten Einigkeit (1 Kor 14,33)" hätten ihre Sakramente „keine so kräftige Wirkung." (202) Vielmehr gerate das unwürdig begangene und Uneinigkeit dokumentierende Sakrament des Altars zum Gericht, das Pfarramt hingegen „zur Verwüstung der Kirchen", „das Predigtamt zum ketzerischen Mißbrauch des Wortes Gottes", „die Pfaffenweihe zur ‚Huntzweihe' und die deutschen Lieder zum Wolfsheulen" (202). Angesichts solcher Polemik möchte man P. insbesondere von evangelischer Seite gerne zustimmen, wenn er mit Joseph Lortz urteilt, Chochläus sei kein Theologe (204). Vielmehr gelte hier wie für die anderen von P. dargestellten altgläubigen Positionen, „daß die theologischen Inhalte den kirchenpolitischen Absichten nachgeordnet werden." (208)

In seiner Zusammenfassung kommt P. zu dem Ergebnis, daß alle Parteien, „vor allem aber die altgläubigen Kontroverstheologen", „die Herausforderungen theologischen Denkens und die Möglichkeiten gegenseitiger Verständigung nur unzureichend genutzt und Schuld auf sich geladen" haben (207). In welcher Weise dies auch für die von P. behandelten reformatorischen Positionen von Luther und Melanchthon gelten kann, deutet P. nur vorsichtig an. Dies zeugt von seinem entschiedenen Bemühen, von katholischer Seite einen Beitrag zum ökumenischen Gespräch zu liefern, der dieses in keiner Weise mit historischen Urteilen über die Gegenseite zusätzlich belastet. In Richtung auf ökumenische Verständigung zielt dabei insbesondere die im Kontext seiner Studie gewonnene Einschätzung, daß für die frühe Phase der Reformation „noch nicht von sich ausschließenden konfessionellen Systemen" zu sprechen sei (209). Daß der Dissens in der Amtsfrage nach der Überzeugung von P. deswegen „nicht als unüberbrückbar angesehen werden" muß, weil er „ein geschichtlich verursachter und gewordener ist" (209), wird man aus evangelischer Sicht nur hoffen können. Betrachtet man allerdings die auch noch in der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanums gelehrte Rolle der kirchlichen Lehrtradition, so ist deutlich, daß die tiefere ökumenische Problematik gerade im geschichtlichen Gewordensein des Dissenses einschließlich der lehramtlichen Festschreibung liegt. An der Handhabung der in „Dei Verbum" getroffenen Aussagen wird sich darum letztlich entscheiden, ob sich „ein Verständnis des Priestertums als ‚levitischer Stand' bzw. als ein diesem nachempfundener Stand" „die Spiritualisierung des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen, das einen qualitativ geringeren Grad an ‚Repräsentation' bedeutet" (220), revidieren lassen. Dies jedenfalls wäre neben der von Otto Hermann Pesch geforderten evangelischen Reflexion auf die göttliche Gesetztheit des kirchlichen Amtes eine wichtige Voraussetzung für eine „Übereinkunft über die heilsvermittelnde Bedeutung der Kirche und die göttliche Leitungsfunktion des kirchlichen Amtes" (220).

München Friederike Nüssel

Slenczka, Notger: **Selbstkonstitution und Gotteserfahrung.** W. Elerts Deutung der neuzeitlichen Subjektivität im Kontext der Erlanger Theologie. Studien zur Erlanger Theologie II. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 364 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 86), kt DM 118,00 ISBN: 3–525–56293–4

Nach den Grundsätzen der Erlanger Theologie konfessionellen Luthertums, wie sie im 19. Jh. u. a. von Johann Christian Konrad von Hofmann repräsentiert wurde, geht der Königsweg, den die theologische Wissenschaft methodisch und der Sache nach zu befolgen hat, von der persönlichen Erfahrung des Heils aus, welche den Christen zum Christen macht, um von der unmittelbar gewissen Tatsache, die den Inhalt der christlichen Heilserfahrung bildet, auf deren Voraussetzungen zu führen, welche, so der Schluß der Argumentation, selbst notwendig Tatsachen sein müssen, damit die unmittelbar evidente Tatsächlichkeit der Heilserfahrung in ihnen ihren Grund finden kann. In diesem Sinne gilt die Hofmannsche Maxime, wonach der Theologe an sich selbst als Christ den eigensten Stoff seiner Wissenschaft habe. Im ersten, „Der Glaube und sein Grund" überschriebenen Teil seiner Studien zur Erlanger Theologie, der 1998 erschienen ist (vgl. ThRv 95 [1999], Sp. 131–133), hat Slenczka gezeigt, daß bei Franz Hermann Reinhold von Frank und Ludwig Ihmels der Ansatz von Hofmann auf prinzipiell vergleichbare Weise begegnet. Daß dies auch noch für Werner Elert als den hervorragendsten Vertreter Erlanger Theologie im 20. Jh. gilt, wird in dem hier anzuzeigenden zweiten Teil der Studie erwiesen. Damit gelingt es S., Elerts Theologie der selbstgewählten Isolation zu entnehmen, die den Schein eines erratischen Blockes erweckt, und sie im Rückgang auf ihre traditionellen Wurzeln zu verorten.

Der Versuch, Elert von seinen Ursprüngen in der Erlanger Theologie des 19. Jh.s her zu verstehen, wird unter vier Hauptgesichtspunkten durchgeführt, nämlich im Blick auf die Genese und Funktion seines Gesetzesbegriffs (23–73), auf seine Verhältnisbestimmung von Dogma und Erfahrung (74–127), auf die Auseinandersetzung mit der Autonomie neuzeitlicher Subjektivität, wie sie in der 1931/32 erschienenen zweibändigen „Morphologie des Luthertums" in programmatischer, am exemplarischen Gegensatz zu Ernst Troeltsch orientierter Weise statthat (128–253), sowie im Blick auf die positive Entfaltung christlichen Glaubens, wie die 1940 erstmals publizierte Dogmatik Elerts sie vornimmt (254–340). Wesentliche Aufgabe des Elertschen Gesetzesbegriffs ist es, das Christentum ins Verhältnis zur Kultur im allgemeinen und zur Wirklichkeitserfahrung der zeitgenössischen Moderne im besonderen zu setzen. Unter dem bestimmenden Einfluß der Kulturmorphologie Oswald Spenglers wird die Analyse der natürlichen Existenz des Menschen auf die Erfahrung schicksalhaften Versagens fokussiert, wie es nachgerade im modernitätsspezifischen Insistieren auf unmittelbarer Selbstbestimmung menschlichen Willens zutage trete, welches die wahre Wirklichkeit der Freiheit ebenso zwangsläufig wie zwanghaft verfehle. In der Gegenwart der Neuzeit zeigt sich, so S., nach Elerts Urteil die prinzipiell in allen Zeiten aufweisbare anthropologische Grundstruktur menschlicher Nichtigkeitserfahrung vor dem Deus absconditus vorzüglich im scheiternden und sich selbst zugrunde richtenden Autonomieanspruch der Subjektivität.

Im Kontrast hierzu gewinnt die Erfahrung einer Neusetzung des Subjekts, wie sie im Glauben manifest ist, ihr eigentümliches Profil. Ihren Grund findet die besagte Neubestimmung menschlicher Subjektivität im Glaubensevangelium. Das Dogma hinwiederum ist nach Elert nichts anderes als die Ausdrucksgestalt des im differenzierten Zusammenhang von Evangelium und Glauben sich vollziehenden Geschehens der Neukonstitution des durch abstrakt autonome Selbstsetzung sich verfehlenden Subjekts. Damit ist das zentrale theologische Anliegen der Erlanger Tradition in strukturanaloger Weise erneut identifiziert: „die Deutung der gegenständlichen Lehrinhalte des Glaubens als Ausdruck des Glaubens einerseits, und die Erfassung dieser Inhalte als in einer unableitbaren Erfahrung gegebene Konstituenten des Glaubens andererseits" (341).

In Konsequenz der Strukturanalogie seiner Argumentation zur Erlanger Tradition des 19. Jh.s zielt Elert darauf ab, „das Scheitern des Autonomieanspruches und die externe Konstitution des Subjekts als Korrelat der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zu etablieren" (129). Das dogmatische Material lutherischer Bekenntnistradition wird auf diese Weise folgerichtig in eine theologische Theorie menschlicher Subjektivität zwischen Sünde und Versöhnung transformiert. Insbesondere Kants Philosophie und die in ihr begegnende Unterscheidung von transzendentalem und empirischem Subjekt ist

es, in bezug auf welche Elert seiner Grundeinsicht Geltung zu schaffen versucht. Freilich bleibt die Interpretation Kants nach dem Urteil von S. nicht selten „in höchstem Maße oberflächlich, und zwar genau dadurch, daß Elert gerade nicht an der internen Logik der Position Kants interessiert ist, sondern an den gleichsam gegenständlichen Übereinstimmungen mit der Theologie Luthers" (251).

Nicht nur in philosophischer, sondern auch in theologischer Hinsicht hinterläßt Elerts theologische Subjektivitätstheorie nach Auffassung von S. ungelöste Fragen, etwa diejenige, wie etwas, „was nur unter den Bedingungen dieser Subjektivität und unter deren Voraussetzung thematisierbar ist, seinerseits Konstitutionsgrund dieses Subjektes sein kann" (253). Diese Frage habe Elert auch in seiner ausgearbeiteten Dogmatik nicht zufriedenstellend beantworten können. Vielmehr bleibe er der Grundaporie schon der älteren Erlanger Tradition verhaftet, derzufolge „die Dogmatik der Ausweis eines Inhaltes ist, der nur dem Glauben erschlossen ist und dessen Bedingung der Erkenntnis also der Glaube ist, der aber gleichzeitig in diesem Inhalt seinen Grund findet und expliziert" (265). Depraviert der Grund des Glaubens, so bleibt zu fragen, damit nicht zu einer lediglich gesetzten Voraussetzung, womit der Projektionsverdacht der Religionskritik zumindest tendenziell ins Recht gesetzt wäre?!

Die Untersuchung von S. beläßt es in systematischer Hinsicht bei dieser offenen Frage bzw. bei der kritischen Feststellung einer bestehenden Aporie. Ihr konstruktiver Ertrag beschränkt sich entsprechend im wesentlichen auf den geleisteten Aufweis eines Kontinuitätszusammenhangs, der von den Anfängen Erlanger Theologie im 19. Jh. bis zum Spätwerk Werner Elerts reicht. Die Grundintention der Erlanger tritt dabei klar zutage: Gott, wie er in Jesus Christus in der Kraft des Hl. Geistes offenbar ist, als richtenden und rettenden Grund menschlicher Subjektivität vorstellig zu machen und zu begreifen. Wie hingegen die Deutung der Antithetik von Gesetz und Evangelium so vorzunehmen ist, daß sich die im Glauben evidente Gotteserfahrung als eine nicht nur gesetzte, sondern sich selbst voraussetzende Voraussetzung zur Geltung bringt, bleibt einstweilen verborgen: „Das Ergebnis der Arbeit ist daher", um es mit den Worten ihres Vf.s zu wiederholen, „im wesentlichen begrenzt auf den Aufweis des theologiegeschichtlichen Zusammenhanges der hier verhandelten Position in einer systematischen Fragestellung, bietet aber hinsichtlich der Lösung dieser Fragestellung keine Handreichung." (354)

München Gunther Wenz

Liturgiewissenschaft

Forneck, Torsten-Christian: **Die Feier der Dedicatio ecclesiae im Römischen Ritus.** Die Feier der Dedication einer Kirche nach dem deutschen Pontifikale und dem Messbuch vor dem Hintergrund ihrer Geschichte und im Vergleich zum Ordo dedicationis ecclesiae und zu einigen ausgewählten landessprachlichen Dedikationsordines. – Aachen: Shaker Verlag 1999. 469 S., kt DM 89,00 ISBN: 3–8265–6425–1

In Bd IV des „Pontifikale für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes" ist im Jahr 1994 die definitive nachkonziliare Ordnung für „Die Weihe der Kirche und des Altares" erschienen. T.-Ch. Forneck beabsichtigt mit seinem hier vorzustellenden Buch einen ersten Kommentar zur Ordnung für „Die Feier der Dedikation einer Kirche" (294) zu geben. Einleitend spricht er sich für die Verwendung dieses Begriffs „Kirchendedikation" anstatt „Kirchweihe" aus, was in wissenschaftlichen Veröffentlichungen im Gegensatz zur Umgangssprache sicher gut möglich und auch angebracht ist. Man versteht dann freilich nicht, wenn der Vf. später etwa bei der „Indienstnahme" von Ambo (214–216) und Tabernakel (272–276) wieder von „Segnung" spricht und es als auffällig bezeichnet, daß keine Segensgesten vorgesehen sind; statt dessen müßte er dies vom römischen Modellbuch und von den (zugegebenermaßen nicht konsequent eingehaltenen) römischen Maßgaben für die Erarbeitung des deutschen Benediktionale (vgl. Gottesdienst 13 [1979] 26) her begründen.

Im *1. Teil* seiner Untersuchung beschäftigt sich der Vf. mit der geschichtlichen Entwicklung der Kirchendedikation im Bereich des Römischen Ritus. Dies tut er, indem er die aus den gelasianischen (GeV, GeA, GeG und GeB) und gregorianischen (GrH, GrTr, GrP) Sakramentaren, den Ordines Romani 41–43 und den Pontifikalien (PRG, PontRom 12. Jh., PontRomCur, Durandus Pont, PontRom) bekannten Ordnungen beschreibt. Anschließend geht er zu den Reformen der Feier der Kirchendedikation im 20. Jh. über, wobei er nicht nur die letzte vorkonziliare Ausgabe des PontRom (1961) und den O.DedEccl (1971), sondern auch die seinerzeit nur mit Sondererlaubnis zu gebrauchenden „Bozze di stampa" von 1973 und die deutsche Studienausgabe von 1981 einbezieht, die selbstverständlich keine Geltung mehr haben. Die von erstaunlichem Fleiß und großer Akribie zeugenden Ausführungen des Vf.s beschränken sich in diesem Teil weitgehend darauf, die Texte der lateinischen Quellen deutsch wiederzugeben, d. h. den in den Rubriken geregelten Verlauf der jeweiligen Feier nachzuerzählen und den Inhalt der liturgischen Texte zusammenzufassen. Leider findet weder eine Auswertung des reichen Quellenmaterials noch eine Auseinandersetzung mit der im zehn S. umfassenden Literaturverzeichnis angeführten Sekundärliteratur statt. Es wird nur festgestellt, was in den Quellen offen zutage tritt, während auf Zusammenhänge und Entwicklungen nur selten aufmerksam gemacht wird, Erklärungen der einzelnen Elemente der Feiern kaum gegeben werden. Beispielsweise vermißt man bei der ersten Erwähnung des nicht jedem sofort verständlichen „Alphabetritus" eine Erläuterung (22). Da ein Register im Buch fehlt und an dieser Stelle auch kein Querverweis in den Anmerkungen gegeben wird, stößt man erst dort, wo davon die Rede ist, daß der Ritus aufgegeben wurde, auf einen etwa einseitigen „Exkurs" über ihn (201f). – Der Nutzen dieses 1. Teils der Arbeit kann darin gesehen werden, daß einem Leser, der der lateinischen Sprache nicht mächtig ist, der Inhalt der wichtigsten Quellen ausführlich dargeboten wird.

Den *2. Teil* seiner Studie widmet der Vf. der Ordnung für die Kirchendedikation, wie sie im geltenden deutschen Pontifikale enthalten ist, wobei er zum Vergleich die Ordnungen für das englische und das französische Sprachgebiet sowie für Italien und für Spanien heranzieht. Auch hier wird der Ritus v. a. bis in alle Einzelheiten beschrieben, während der Inhalt der liturgischen Texte, einschließlich der vorgeschlagenen Lesungen, zumeist geistlich gedeutet wird. Die Beschreibung aber macht einen äußerst verwirrenden Eindruck, weil der Vf. alle Abweichungen der zum Vergleich herangezogenen Ordnungen von der deutschen Fassung des Ritus im Text bespricht, während er die Anmerkungen, die sich dafür anböten (ebenso wie im ersten Teil), fast ausschließlich für Quellenangaben benützt.

Anstatt deutlich zu machen, daß der lateinische Ordo von 1977 den Modellritus enthält, der so, wie er veröffentlicht ist, nirgendwo gefeiert wird, sondern in den volkssprachigen Ordines angepaßt werden muß, wird bei der Beschreibung der einzelnen Elemente der Feier wahllos aneinandergefügt, was die einzelnen Ordnungen, gleich ob derzeit gültig oder längst abgelöst, festlegen bzw. vorschlagen. Aufschlußreich wäre dagegen gewesen, einerseits die Stadien der Entwicklung des lateinischen Buches und andererseits die geltende deutsche Ausgabe mit der vorausgehenden Studienausgabe hinsichtlich der jeweils vorgenommenen Anpassungen zu vergleichen, sowie die Unterschiede und die Entwicklung zu diskutieren.

Der Vf. hätte vom Leiter und den anderen Mitgliedern der mit der Erarbeitung des deutschen Ordo beauftragten Arbeitsgruppe sicherlich wichtige Informationen über die mit Bedacht gewählten Anpassungen und Antworten auf viele seiner Fragen erhalten können. Es wäre vielleicht auch gelungen, ihn davon zu überzeugen, daß bei einer solch ausgedehnten Feier wie einer Kirchendedikation nicht jeder Schritt des Bischofs geregelt sein muß und man sicher auch in einer nächsten Auflage dem Bischof nicht unnötige Hinweise geben wird, wie jenen, während der kurzen Zeit der Schließung des Reliquiengrabes vom Altar weg an seinen Sitz gehen (235), um gleich darauf wieder zur Besprengung mit Weihwasser an den Altar zurückzukommen. Es wäre auch abwegig, wollte man die Litanei für das ganze Sprachgebiet tatsächlich mit der Anrufung von Elzéar von Sabran und Delphinia als heiligen Eheleuten, Stefan, Gisela und Emmerich „als hl. Familie" usw. (229) ergänzen.

Sinn eines volkssprachigen Ordo kann niemals sein, alle Einzelheiten der Feier für ein ausgedehntes Sprachgebiet festzulegen; deshalb gehen „die Hinweise des neuen deutschsprachigen Kirchendedikationsordo" bewußt nicht derart ins einzelne, wie vielleicht in anderssprachigen Ordines (187). Aus dem gleichen Grund wäre „ein mahnender Hinweis an die Diözesanleitungen ..., eine hilfreiche Handreichung für die Kirchenrektoren zu erstellen" (183), fehl am Platz. Die Handausgabe des Pontifikale mit den pastoralen Hinweisen reicht dazu aus, daß ein Kirchenrektor mit seinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern die Feier der Kirchweihe so vorbereiten kann, wie es im konkreten Fall angebracht ist.

Das Buch enttäuscht leider wegen seiner Mängel, die hier nur teilweise aufgeführt sind und freilich nicht alle dem Vf. zuzuschreiben sein mögen, sondern ihren Grund zum Teil auch darin haben könnten, daß die Betreuung einer liturgiewissenschaftlichen Diss. durch einen Fachgelehrten an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Freiburg nicht gegeben ist.

München Reiner Kaczynski

Raum als Zeichen. Wahrnehmung und Erkenntnis von Räumlichkeit, hg. v. Thomas Nißlmüller / Rainer Volp. – Münster: Lit-Verlag 1998. 131 S. (Ästhetik – Theologie – Liturgik, 1), kt DM 39,80 ISBN: 3–8258–3580–4

Raumerfahrungen. Raum und Transzendenz. Beiträge zum Gespräch zwischen Theologie, Philosophie und Architektur, hg. v. Dirk Ansorge / Christoph Ingenhoven / Jürgen Overdiek. – Münster: Lit-Verlag 1999. 167 S. (Ästhetik – Theologie – Liturgik, 7) ISBN: 3–8258–4164–2

Beide Publikationen, die sich im wesentlichen mit Aspekten des Verhältnisses von Raum und Liturgie befassen, sind in der noch von dem 1998 verstorbenen Mainzer evangelischen Theologen Rainer Volp begründeten Reihe zu Ästhetik, Theologie und Liturgik erschienen. Wie kaum ein anderer Praktischer Theologe hat er sich um einen Brückenschlag von Theologie und religiös-ästhetischer Theoriebildung zur Kunst sowie zur Architektur bemüht.

Das Bändchen „Raum als Zeichen" erfaßt im wesentlichen die Beiträge des 8. Internationalen Semiotik-Kongresses von Amsterdam 1996, der unter dem Thema „Kultur – Zeichen – Raum" stand. Die neun Beiträge befassen sich zwar alle mit Aspekten der Semiotik, doch dies in großer Spannbreite, vom Streit um das Bild Christi bis zur Räumlichkeit der Seele. Unter liturgiewissenschaftlicher Fragestellung sei der Aufsatz von Gerhard Lukken *„Semiotik des Raums. Theater und Ritual – Unterschiede und Berührungsebenen"* (55–70) hervorgehoben. Der Tilburger Liturgiewissenschaftler stellt Unterschiede und Gemeinsamkeiten vor, vergleicht die kommunikative Struktur des Theaters mit der des Gottesdienstes, das narrative Programm des Publikums mit dem „des Volkes", der die Liturgie Mitfeiernden. Fazit: Wenn in der Liturgie das Theatralische vorherrscht, werde der Ritus als Vergegenwärtigung eines Heilsereignisses durch Anamnese beschädigt. Und wenn im Theater das Ritual in den Vordergrund tritt, führe das zur Desintegration der Aufführung. Nun gibt es vornehmlich seit dem frühen Mittelalter zunehmend dramatische Elemente in der Liturgie, besonders deutlich in der Feier der drei österlichen Tage. Daß ein Passionsspiel keine Liturgie mehr ist, dürfte selbstverständlich sein. Wie aber ist die Fußwaschung am Gründonnerstag zu beurteilen, zweifellos doch eine Dramatisierung des Geschehens im Abendmahlssaal? Es handelt sich sehr wohl um ein Nachspiel, das vielleicht an der Grenze des Rituellen anzusiedeln ist. Doch bietet die Entwicklung mittelalterlicher Meßliturgie manche Hinweise dafür, daß durch das Schauverlangen theatrale Strukturelemente in der Liturgie vorherrschend wurden. Mit Recht wird auf die Raumstruktur mit ihrer Trennung in Chorbühne für den Klerus als Darsteller und dem Volk als Zuschauer hingewiesen, so daß schon Theodor Klauser von einer „Auflösung der liturgischen Gemeinschaft" sprechen konnte. Auf die Gefahr, daß auch heutige Liturgie, die in der Reform doch die Anamnese als Zentrum wieder zurückgewinnen wollte, ins Theatralische fallen kann, wird aufmerksam gemacht, u.a. am Beispiel szenischen Spiels der Schriftverkündigung etwa in Familiengottesdiensten. „Wichtig ist dabei, dass dieses liturgische Drama genügend mit der Liturgie verbunden bleibt und als echte Mischform gepflegt wird. Auf diese Weise ist es möglich, das Drama als Unterrubrik in die Liturgie aufzunehmen. Wenn das Drama zu stark in den Vordergrund rückt, avanciert das Ritual zur Theateraufführung. Doch als liturgisches Drama sollte es eng mit dem liturgischen Horizont verwoben bleiben" (70).

Einen geschlosseneren Eindruck macht das Bändchen „Raumerfahrungen" mit insgesamt zehn Aufsätzen, die sich dem Gespräch zwischen Architektur, Philosophie und Theologie verdanken, das seit einigen Jahren durch Symposien der Katholischen Akademie des Bistums Essen gepflegt wird. Beiträge seitens der Architekten befassen sich mit *„Raum und Psychologie"* (Günter Pfeifer, 11–35), mit der *„Wiederentdeckung des Ortes"* im Rahmen der Stadtplanung (Thomas Sieverts, 36–53), mit dem *„Wandel der Raumerfahrung"* (Lothar Kallmeyer, 54–61), *„Raum – eine liturgische Grundkategorie"* (Heinz Dohmen, 26–140), *„Transzendenz in den Architekturideologien"* (Ottokar Uhl, 153–163) sowie der *„Wiederbelebung kirchlicher Baukultur"* (Peter Kulka, 164–166). Von philosophischer und theologischer Seite gibt es *„Überlegungen zum Verhältnis von Architektur, Philosophie und Theologie"* (Dirk Ansorge, 141–152), zur Frage *„Was ist Raum? Phänomenologische Notizen zu einer unendlichen Frage und ihrer Bedeutung für den Kirchenbau"* (Markus Zink, 102–125) sowie Ausführungen zur Frage der Sakralität des Kirchenbaus: Thomas Sternberg, *„Suche nach einer neuen Sakralität? Über den Kirchenraum und seine Bedeutung"* (62–81) und Klemens Richter *„Heilige Räume. Eine Kritik aus theologischer Perspektive"* (82–101).

In diesem Bd werden notwendige Überlegungen zur Baugestalt liturgischer Räume angestellt, wobei es sich heute zumeist um Umbauten handelt, die allerdings stark zunehmen, offensichtlich weil eine veränderte Sicht von Ekklesiologie und Liturgie, wie sie das II. Vatikanum in den Blick genommen hat, nun auch in zunehmend mehr Gemeinden relevant wird. In diesem Rahmen ist dies ein wichtiges Buch.

Münster Klemens Richter

Kirchenrecht

Der Rechtsbegriff im Kirchenrecht. Zur Abgrenzung von Recht und Moral in der deutschsprachigen Kirchenrechtswissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts, hg. v. Ludger Müller. – St. Ottilien: Eos 1999. XXV, 342 S. (Münchener Theologische Studien. 3. Kanonistische Abteilung, 52), geb. DM 68,00 ISBN: 3–88096–352–5

Als Aufhänger für seine Untersuchung, mit der er 1996 an der Kath.-Theol. Fak. München die venia legendi für Kirchenrecht erlangte, nennt Vf. ein bekanntes Problem des kirchlichen Rechtes, nämlich die belohnende Wirkung der Nichtigerklärung einer Ehe wegen eines (sogar gezielt gesetzten) Willensmangels auf seiten des nunmehr „Begünstigten". Dient hier nicht das Recht dem Unredlichen?

In der Tat ist die Frage nach dem Verhältnis des kirchlichen Rechtes zur Moral ein spezielles Problem des Verhältnisses dieses Rechtes zur Theologie – und M.s Erörterungen zum Rechtsbegriff sind daher ein Beitrag zur theologischen Grundlegung des Kirchenrechts, wie sie die Münchner Schule in Weiterführung der Anliegen ihres „Vaters" Klaus Mörsdorf bearbeitet. M. legt diesen Beitrag historisch an und begründet die Wahl des Zeitraumes als nicht zwingend, aber doch aus der Perspektive des katholischen Kirchenrechts geeignet – es werden auch evangelische Kirchenrechtler zur Sprache gebracht – damit, daß in der Mitte des 19. Jh.s eine neue Blüte der Kirchenrechtswissenschaft entstanden sei und die Ankündigung des 2. Vatikanischen Konzils und der Reform des kanonischen Rechtes die Wissenschaft vor z.T. wesentlich andere Fragen gestellt habe.

Die Darlegungen haben den Rechtsbegriff in der Kanonistik im Visier, wobei die Abgrenzung zu einer anderen normativen Ordnung in der katholischen Theologie, der Moral, der Kontrastierung und Profilierung dient.

Im Bemühen, sowohl eine gewisse chronologische wie auch eine an einzelnen Fragestellungen orientierte Abfolge der Darstellung zu bewahren, legt Müller vier Kap. vor. Das *erste Kap.* beschäftigt sich mit philosophischen und historischen Vorgaben im 18. und 19. Jh., die die Situation der Kirchenrechtswissenschaft zu Beginn des Untersuchungszeitraumes prägen.

Das *zweite Kap.* behandelt drei Zeitabschnitte der Arbeiten katholischer Kanonisten, indem die Kirchenrechtslehrer der Mitte des 19. Jh.s, die Autoren in der Zeit zwischen Syllabus und dem CIC/1917 sowie die katholische Kirchenrechtswissenschaft nach 1917 durch Zuordnung einzelner Namen zu bestimmten Fragestellungen charakterisiert und ausgewertet werden. Innerhalb dieses zweiten Kap.s ist Joseph Klein ein eigener Abschnitt vorbehalten.

Der evangelischen Kirchenrechtswissenschaft ist das *dritte Kap.* gewidmet. Auch hier wechseln Zeitabschnitte und Namen: die evangelische Kirchenrechtslehre bis zum Beginn des 20. Jh.s, dann Rudolph Sohm, schließlich die Kirchenrechtslehre nach dem Ende des Wilhelminischen Kaiserreichs.

Als *viertes Kap.* ist eine Darlegung des „Ertrags der kirchenrechtlichen Diskussion des 19. und 20. Jh.s" bezeichnet, in der die grundsätzliche Bestimmung des Verhältnisses von moralischer und rechtlicher Ordnung, der Ausgangspunkt zur begrifflichen Bestimmung des Verhältnisses von Recht und Moral, die Spezifika der Rechtsordnung und schließlich deren Funktion behandelt werden. „Ergebnisse und offene Fragen" schließen den vom Literaturverzeichnis und Personenregister gerahmten Text ab.

Es ist natürlich angemessen, daß sich ein Buch, in dessen Haupttitel sich nur der Rechtsbegriff findet, über die Moral und ihre Unterschiedenheit vom Recht weniger handelt. Dennoch fühle ich mich als Leser etwas unterinformiert. Zunächst fällt es mir schwer, im Auswertungs-Kap. 4 zwischen dem zu unterscheiden, was M. als Meinung der von ihm untersuchten Autoren referiert, und dem, was er als eigene Meinung oder Stellungnahme dazu formuliert. Nur selten bedient er sich zum Referieren des Konjunktivs der indirekten Rede oder der wörtlichen Zitation, so daß sich seine Meinung mit der seiner historischen Gesprächspartner vermengt. So kann ich also nicht beurteilen, ob die folgende Formulierung für das Problem des Untertitels das Fazit M.s ist:

„Der Unterschied zwischen Recht und Moral ist also nicht darin gelegen, daß das Recht verbindlich sei und die Moral nicht, sondern er liegt *ausschließlich* in der Art und Weise der Verbindlichkeit"

(322, Hervorhebung von mir). Es ist allerdings festzustellen, daß M. auch unstreitige Unterschiede mitgeteilt hat, so daß das Recht nur die zwischenmenschlichen Beziehungen regele (311). Damit ist die unmittelbare Beziehung des Menschen zu Gott ausgeklammert. Zu den Ergebnissen und offenen Fragen spricht M. fast nur vom Recht und überläßt dem Leser, durch Negation der aufgezählten Begriffsmerkmale (u.a. Beziehung zwischen Menschen, Handeln wenigstens nicht prinzipiell ohne Außenwirkung, äußere Erfüllung, Judiziabilität, Aufrechterhaltung der Gemeinschaftsordnung und der Freiheit des Individuums, Gerechtigkeit) herauszufinden, was die Charakteristika der Moral sind, die in Anm. 5 auf S. 2 so definiert wird: „Wenn in dieser Arbeit von ‚Moral' im Gegenüber zum Recht die Rede ist, ist damit nicht nur die Frage der Gerechtigkeit oder die Frage des Vernunft- oder Naturrechts gemeint (...), sondern die gesamte sittliche Ordnung."

M.s Arbeit ist in der Tat sehr interessant, was das Bemühen um die Selbstfindung des Kirchenrechts gegenüber vielfältigen Infragestellungen betrifft. Indem er zahlreiche Gelehrte zur Sprache bringt, die weitgehend in Vergessenheit geraten sind, zeichnet er zugleich ein Bild der lebhaften Auseinandersetzungen um das Kirchenrecht in der behandelten Periode. Auf die Frage habe ich aber keine Antwort gefunden, die M. mit Karl Neundörfer so beschreibt: „Wir leiden – persönlich und als Kirche – darunter, daß wir *Recht und Moral* miteinander verquicken. Wir nehmen vielfach das Recht moralisch und werden dadurch ängstlich, und die Moral rechtlich und werden dadurch äußerlich .." (zit. auf S. 336). Damit geht M. nicht über den Ansatz der Münchner Schule hinaus, das kanonische Recht in abstracto zu charakterisieren und zu rechtfertigen. So bleibt die Aufgabe weiterhin unerledigt, die leidvollen Grenzverletzungen zwischen den beiden Ordnungen – man erinnere sich an den seinerzeit in Münster arbeitenden Kapuziner-Kanonisten Heribert Jone und seine „Katholische Moraltheologie unter Berücksichtigung des Codex Iuris Canonici ..." (Paderborn 1931) – historisch und im Recht der Gegenwart aufzuzeigen und anhand einer beide Ordnungen positiv beschreibenden Kriteriologie zu bearbeiten. Solange das nicht geschieht, wird das „Ärgernis der kirchlichen Eheprozesse" (H. Flatten, bei M. in der ersten Anmerkung zitiert) nicht behoben werden können.

Münster Klaus Lüdicke

Christliche Sozialwissenschaften

Kreuzer, Thomas: **Kontexte des Selbst.** Eine theologische Rekonstruktion der hermeneutischen Anthropologie Charles Taylors. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 1999. 409 S. (Öffentliche Theologie, 12), kt DM 88,00 ISBN: 3–579–02638–0

Diese überarbeitete Diss., die protestantische Ethik mit aktueller Sozialphilosophie zu verbinden sucht, besteht im wesentlichen aus zwei Teilen, einer eingehenden und kritischen Darstellung des Denkens von Charles Taylor und einem entfalteten Credo für eine theologische Ethik als Wissenschaft der Lebensführung.

Die Darstellung der Taylorschen Sozialphilosophie geht deren zentralen anthropologischen Einsichten nach, als da sind: Kritik eines individualistischen Personenkonzeptes anhand der Hervorhebung der sozialen Situiertheit der Person; Ausarbeitung eines Begriffes der positiven Freiheit gegen ein einseitiges Verständnis der Freiheit als Freiheit von Fremdbestimmung; Aufweis der transzendenten Momente innerhalb der modernen Kultur und des aus ihr aufsteigenden Selbst. Obwohl Thomas Kreuzer sich bereit zeigt, dieser Variante einer an der Sittlichkeit orientierten Sozialphilosophie – die Rede von Kommunitarismus wird zu Recht weitgehend vermieden (202) – grundsätzlich zu folgen, spart er Kritik nicht aus. Namentlich ist Taylor ihm zu „katholisch", d.h. er unterstellt einen gemeinsamen Wertehorizont (92, 183, 292f, 306) und beurteilt den Menschen ontologisch zu optimistisch, nur *justus*, nicht *peccator* (300, 306). Taylor ist demnach, philosophisch gewendet, zu universalistisch, zu nah noch an Kant (225 u. ö.).

Was K. insgesamt zu Taylor zu sagen hat, ist ausführlich, bedenkenswert und informativ, aber nicht wirklich dramatisch, zumal dieser insbesondere nach den Arbeiten z.B. von Axel Honneth hierzulande längst kein Unbekannter mehr ist. Es ist daher von größerem Interesse, welchen Gewinn Vf. aus der aristotelisch orientierten Sozialphilosophie hinsichtlich einer theologischen Ethik erzielen will. Einer „Rehabilitierung der Ethik des guten Lebens" (19), das sei vorweggeschickt, bedarf es in Zeiten ihrer Konjunktur wirklich nicht mehr. Vorbemerkt sei auch, daß Vf. den Konservatismus-Vorwurf zwar erwähnt (25f, 97), ihn aber mit der Versicherung, daß das gelebte Ethos in sich reflexiv und kritisch sei (323), nicht ernsthaft zurückzuweisen vermag. Der Punkt ist, daß verstehen und begründen nicht dasselbe sind und „Begründungsversessenheit" (97) nicht durch Hermeneutik des Selbst geheilt werden kann.

Einleitend macht Vf. die ihm wichtig erscheinenden Fronten auf, an denen er im dritten Teil der Arbeit, nach dem Taylor-Kap., anzutreten gedenkt, wobei er eine entschiedene Aversion gegen den kantischen Ethiktyp erkennen läßt. Ethik, so seine Auffassung, habe die „in Geltung befindlichen *storys* zu sichten, sie zu deuten und zugänglich zu machen" (17), sie habe das narrativ verfaßte Selbst zu interpretieren und zu kritisieren. Ethik sei deshalb aufzufassen als „Lebensführungshermeneutik" (17). In diesem Konzept wird der Zuständigkeitsbereich der Ethik einerseits erheblich – man möchte sagen: maßlos – bis „in Fragen der Automarke, des Urlaubsziels oder der Gestaltung von Partnerschaften" (362) hinein erweitert; auf der anderen Seite muß der normative Anspruch oft eingeschränkt werden, ihr Geltungsanspruch ist dann „kein unbedingter, sondern nur ein konziliarischer" (363, vgl. 33). Hier wäre eine begründete und konkrete Differenzierung der unterschiedlich hohen Geltungsansprüche wünschenswert, die durch die bloße Aufstellung einer Tugendenliste im Anschluß an Martha Nussbaum (363f) nicht als erledigt erachtet werden kann. Ferner besteht Vf. darauf, sich in der Ethik von der Fixierung auf Handlungen zu lösen und sich dem weiteren Feld der Lebensführung zuzuwenden (327f), gleichwohl wird diese Unterscheidung nicht expliziert und wirklich fruchtbar gemacht. Ohnehin befaßt K. sich nahezu ausschließlich mit Visionen und Forderungen bzgl. einer Ethik, wie sie auszuführen wäre, ohne an die Verwirklichung zu gehen, noch überhaupt, als Vorarbeit die dabei anstehenden Schwierigkeiten zu sichten.

In der Stoßrichtung wendet sich dieses Buch, soweit es negativ bestimmt ist, gegen Kant und diejenigen, die ihm in der Ethik folgen. Deontologische Ethiken neigten dazu, die geltenden Üblichkeiten und damit den wirklichen Menschen zu übergehen und einen „Terror der reinen Gesinnung" (23) zu fördern. Die Betonung des moralischen Subjekts stünde für Individualismus, sozialen Atomismus sowie Instrumentalisierung des anderen und sei zudem konstitutiv für die Steuerung des kapitalistischen Produktionsprozesses (44). Diese Anschuldigungen werden durch Wiederholung nicht zutreffender. Bekannt ist auch, daß Differenzen in den Prinzipien nicht zu hermetisch voneinander abgegrenzten Ethikkonzeptionen führen müssen. Wichtig ist in diesem Zusammenhang jedoch v. a., daß K. sich hier Blindheiten zuzieht, die sein Konzept unnötig belasten, das nicht zufällig in Begründungsfragen schwächelt. „Subjekt", „Kategorischer Imperativ" und „ideale Kommunikationsgemeinschaft" sind für ihn offenbar Reizworte, die aber nicht das Ganze der kantisch orientieren Ethik ausmachen. Tatsächlich läßt sie, wie z.B. Heiner Hastedt bereits wußte und Vf. geahnt haben mag (351), durchaus Raum für Überlegungen ein gelungenes Leben betreffend. So ist es richtig, daß man die Ethik nicht auf Begründungsfragen engführen darf, doch folgt daraus nicht, daß Begründungen in der Ethik nichts zu suchen hätten. Und wenn man Fragen der Lebensqualität und Lebensführung zu stellen gedenkt, folgt daraus nicht, daß Fragen nach dem Leiden oder dem, was wir einander schulden, falsch gestellt oder unerheblich seien (26, 352). Nebenbei bemerkt, wäre es zur Ablösung von allzu entschiedenen Entgegensetzungen hilfreich, die pragmatischen Kontexte deontologischer Ethiken zu beachten. Wenn Kant das moralische Selbstverständnis expliziert, dann zaubert er gerade *kein* „abstraktes Sollen aus einem fernen Ideenhimmel auf die Erde" (23) herunter. Seine Ethik erschließt vielmehr eine kritische Instanz, die die vom Vf. behauptete Reflexivität des Ethos plausibel macht und den philosophisch fragwürdigen Rückgriff auf religiöse Autoritäten hätte abmildern können. Die Religion als „Kitt der Moderne" (12) anzusetzen, überzeugt m. E. nur wenig: Als empirische Aussage zur Entwarnung in Sachen Säkularisierung (56, Anm. im Blick auf Osteuropa) erscheint sie reichlich optimistisch und widerstrebt zudem der Problemanzeige einer in der Krise befindlichen, weil gottvergessenen Moderne. Als hermeneutischer Grundsatz zur Erhellung des modernen Menschen ist sie ansatzgemäß ebenfalls nicht naheliegend und erweckt darüber hinaus den Verdacht der Theodizeeblindheit, denn nicht wenige Brüche in individuellen wie kollektiven *storys* werden in religiöser Sprache erst wahrnehmbar und anklagbar. Als normative Empfehlung zur Heilung der Moderne schließlich ist sie der Begründung bedürftig, wollte die Ethik des guten Lebens nicht ihrerseits über die Köpfe der wirklichen Menschen hinweg räsonieren. K. scheint hier einen nichtdiskursiven Sonderzugang des Glaubenden in Anspruch zu nehmen, der ihn in die Lage versetzt, das geltende Ethos zu kritisieren. „Sie [sc. die theologische Ethik] überprüft das in Geltung Befindliche im Horizont des Geistes Gottes, der gutes und gerechtes Leben ermöglicht." (350, vgl. 353). Wie ist eine solche Selbstdistanzierung möglich, die den theologischen Ethiker derart zum Maieuten werden läßt?

Den Reiz der Arbeit im Begründungsdiskurs der Ethik zu suchen, würde ihr nicht gerecht und ihren Intentionen zuwiderlaufen. K., der an der Konzeption und Leitung der kürzlich gegründeten Fundraising Akademie in Frankfurt am Main maßgeblich beteiligt ist, interessiert sich v. a. für die Betonung der zivilgesellschaftlichen Ressourcen in der Ethik, und hier liegen auch die Stärken seines Ansatzes, der sich *deshalb* mit guten Gründen aus dem sog. Kommunitarismus speist. Auch die Wahl des Hauptgewährsmannes, in der K. Taylor gegenüber Michael Walzer, für den er auch Sympathien hegt (312, Anm.), den Vorzug gibt, wird aus einer solchen Zielsetzung der Arbeit verständlich – gleichwohl hätte die Anlage der Arbeit m. E. stärker darauf eingestellt werden können. Die Rezeption Taylors hätte ebenso deutlicher zugespitzt werden können, wie die Frontstellung gegen Kant plus Nachfolger. Die Konzentration auf Taylors Kritik der negativen Freiheit und auf den Übergang „[v]on der Defizitorientierung zum Kompetenzmodell" (45) hätte die weit ausholenden Darstellungen entlasten und einer schärferen Konturierung der Grundgedanken *K.s* mehr Raum verschaffen können. Eine Hermeneutik des Selbst böte ferner die Möglichkeit, Motivationsfragen anzuschließen. Weniger dünnhäutige Aufregung gegenüber deontologischer Ethik schließlich könnte hartnäckige Rückfragen unterbinden und die Attraktivität dieser praxisnahen Überlegungen stärker hervortreten lassen. Das Glaubenswissen als allgemeine Belehrungsinstanz in Fragen der Lebensführung herbeizuziehen, ist philosophisch eben entschieden rechtfertigungsbedürftig; es dagegen für hermeneutisch überzeugend und hinsichtlich der Weckung von Solidarität für kompetent zu halten und es dahingehend konkret auszuweisen, dürfte dagegen interessant sein. Das richtige Buch im falschen Diskurs, so ließe sich bilanzieren.

Hamburg Axel Heinrich

Bounds, Elizabeth M.: **Coming together, coming apart.** Religion, community and modernity. – London / New York: Routledge 1997. 184 S., kt $ 13,99 ISBN: 0–415–91262–8

In ihrer am Union Theological Seminary in New York erstellten Diss. beschäftigt sich Elizabeth M. Bounds mit der brisanten Thematik des Zusammenhangs von Gemeinschaft, Religion und Moderne. Ausgehend von der Beobachtung, daß der Begriff „Gemeinschaft" (nicht nur) in den USA derzeit ein viel gebrauchter, hoch suggestiver, mit sehr unterschiedlichen Bedeutungen befrachteter Terminus ist, ja geradezu ein wissenschaftliches wie politisches Kampffeld markiert, macht sich die Vf.in daran, diverse relevante Bedeutungen von „community" zu differenzieren, deren Gebrauch von Seiten exemplarischer liberaler weißer Theologinnen und Theologen einerseits, schwarzer Frauen andererseits aufzuzeigen und Konsequenzen im Blick auf eine zivilgesellschaftlich verstandene Gemeinschaft zu ziehen.

Zu Beginn steckt B. das Terrain ab. Sie unterscheidet einen sechsfachen Gebrauch von community, der ihr zufolge ein Verlangen nach 1) unmittelbaren Beziehungen, 2) kollektiver Verbindung, 3) der Erfahrung vereinheitlichter Transzendenz, 4) der Bekräftigung verlorengegangener bzw. erodierter Traditionen und Praktiken, 5) der Schaffung eines neuen Handlungsmusters und 6) wirksamer politischer Partizipation bezeichnet. „Community" zeigt sich damit als ein komplexer Terminus, der gleichzeitig persönliche und gesellschaftliche, symbolische und institutionelle Dimensionen betrifft. B.s Interesse besteht nun darin, community als „a trope of civil society" (3) herauszustellen. Dazu mischt sie sich in die kommunitaristische Diskussion ein und bringt darin die von Habermas entwickelte und von seinen amerikanischen Kritikerinnen N. Fraser und S. Benhabib weitergeführte Theorie der Öffentlichkeit sowie der Zivilgesellschaft ein. Im Anschluß an C. West hält B. fest: „The call to community can be a call to resistance or a call to preserve dominating power." (20).

Das zweite Kap. bietet eine kurze Darlegung des Verhältnisses von Moderne und Postmoderne, wobei einerseits Habermas' Konzept der Modernisierung zur Sprache kommt, zugleich indes feministische und marxistische Stimmen einbezogen werden, die die Postmoderne als eine neue Phase der modernen Entwicklung analysieren, „where capitalism is able to penetrate new sectors of modern society and new areas of the globe" (35). In der postmodernen Zivilgesellschaft entstehen laut B. neben hegemonialen und neohegemonialen zugleich post- und gegenhegemoniale Kräfte.

Die Rede über sowie die Bedeutung von community skizziert B. anhand der kommunitaristischen Positionen der weißen (Ex-)Liberalen D. Bell, C. Lash und M. Walzer. Während die beiden ersten neokonservative Rückzüge zur als Gesellschaftskitt reanimierten Religion favorisieren, sieht B. bei Walzer gegenhegemoniale Formen von Demokratie angesprochen. Von den weißen theologischen Ethikern R. J. Neuhaus, S. Hauerwas und L. Rasmussen berücksichtige einzig letzterer die moralischen Dimensionen partizipatorischer Politik. Seine posthegemoniale Konzeption begreife die Kirche als eine inklusive Gemeinschaft und biete analog zu Walzer „a foundation for developing a strong moral, democratic society" (70).

Als weiße Frauen, die sich auf der Suche nach Gemeinschaft befinden, kommen J. B. Elshtain, L. S. Cahill, M. Young und S. Welch zu Wort. Während B. bei ersterer eine naturalisierte Sicht der emotionalen Welt der Familie erkennt, die die Dichotomie von öffentlich und privat, welche Feministinnen überwinden wollen, gerade reproduziert, sieht sie bei Cahill eine feministische Apologetik katholischer Tradition, wenngleich deren Grenzen implizit erweitert würden. Demgegenüber erscheinen ihr Youngs Überlegungen zur heterogenen Öffentlichkeit sowie Welchs Erörterungen der Gemeinschaften des Widerstandes fruchtbarer.

Afro-amerikanische Gemeinschaftsmodelle stehen im Mittelpunkt des „Community Apart" überschriebenen fünften Teils. M. L. Kings integratives Modell, das mit dem Kommunitarismus zusammen stimme, wird dabei Malcolm X' seperativem schwarzen Nationalismus gegenüber gestellt. Die schwarze post-civil rights community, in der es neben einer in die Marktgesellschaft integrierten schwarzen Mittelklasse die ausgeschlossene Mehrheit der sozial marginalisierten black community gibt, wird anhand signifikanter Stimmen v. a. schwarzer Frauen, so von b. hooks und D. Williams zur Sprache gebracht.

B. schließt mit Reflexionen zum Zusammenhang von Gemeinschaft, Zivilgesellschaft und Solidarität, wobei sie zusammenfassend festhält, eines der Hauptkennzeichen des neohegemonialen Zugangs zur Gemeinschaft sei, daß er beim Beklagen des Verlustes von Gemeinschaft die dabei wesentliche Rolle des Kapitalismus unterschlage und statt dessen moralischen Verfall für solchen Verlust verantwortlich mache. „In contrast, I suggest, that a transformative, counterhegemonic form of community will acknowledge the material conditions of our society and the ways in which they affect culture and social transformation." (114) Zum zweiten gehe der neohegemoniale Ansatz von einer monolithischen Kultur aus, wogegen die feministischen Differenztheoretikerinnen auf die Existenz und Relevanz marginalisierter gegenhegemonialer Gemeinschaften der Erinnerung und der Solidarität verweisen. Während Kommunitaristen der Familie eine Schlüsselrolle für die Reproduktion moralischer Werte zuschreiben, stellten Feministinnen Gerechtigkeit als einen elementaren „family value" (115) heraus. Und wo neohegemoniale kommunitaristische Positionen die liberale Trennung von öffentlich und privat, Kultur und Politik realiter reproduzierten, gehe es darum, eine partizipatorische Politik als zentral für jedes transformative Verständnis von Gemeinschaft zu begreifen, wozu B. neben afro-amerikanischen und feministischen Stimmen auch die Konzeptionen von Walzer und Rasmussen heranzieht.

B. hat eine außerordentlich interessante und scharfsinnige Studie verfaßt, welche gleißendes Licht in manches Dunkel des gegenwärtigen Gemeinschaftsdiskurses bringt. B.s Studie beleuchtet prägnant den heterogenen und kontradiktorischen Gebrauch des Communitybegriffs und tritt für ein m. E. überzeugendes, erweitertes zivilgesellschaftliches Verständnis ein, in dem subalterne, gegenhegemoniale und transformatorische Stimmen und Projekte eingebracht und zur Geltung gebracht werden können. Die Arbeit krankt z. T. an der Kürze der Darstellung einzelner Positionen. Das gilt nicht nur im Blick auf neokonservative Männer; auch die Ansätze und Anliegen von Elshtain und Cahill (bei letzterer auf äußerst schmaler Literaturbasis) sind bis zur Unkenntlichkeit verkürzt. Über die ambivalente Rolle von Religion wäre – gerade auch im Blick auf Casanovas wichtige Hinweise auf heutige „public religions" – wesentlich mehr zu sagen gewesen. Gleichwohl bleibt B. das Verdienst, einen provokativen Diskurs zwischen Modernitätstheoretikern, Kommunitaristen, Feministinnen und womanists inszeniert zu haben, der im Blick auf das gegenwärtig virulente Gemeinschaftsdenken manche Fallstricke aufzeigt, wie er umgekehrt dessen Potentiale deutlich macht.

Zwei formale Kleinigkeiten: Seite 79 Zeile 5 fehlt ein „when", Zeile 11 findet sich ein „the" zuviel.

Luzern Edmund Arens

Lob-Hüdepohl, Andreas: **Solidarität am Standort Deutschland.** – Berlin: Morus-Verlag 1997. 240 S. (Schriften der Diözesanakademie Berlin, 13), brosch. DM 42,00 ISBN: 3–87554–320–3

Wenn man einschlägigen Umfragen Glauben schenken darf, dann betrachtet es die geneigte Öffentlichkeit als eine wichtige Aufgabe von Kirchen (und Theologie), an grundlegende soziale Moralprinzipien wie etwa Gerechtigkeit oder eben Solidarität zu erinnern. Solche Moralprinzipien haben eine innovative Funktion: Sie sind noch nicht die Lösung des Problems, fungieren aber als ‚Heuristik', als Suchanweisung also, konkrete Mittel und Wege zur Lösung sozialer Probleme zu finden.

Der Bd versucht, dieses heuristische Potential an einzelnen Problemfeldern abzuarbeiten: So untersucht Günter Frankenberg den Zusammenhang von öffentlicher Freiheit und ziviler Solidarität, Barbara Riedmüller die Sozialstaatsillusionen, Günter Schmid die Strukturprobleme der Massenarbeitslosigkeit, Bernd Schulte die europäische Sozialpolitik, Maria Estor die Quo-

tierungsfrage, Stephan Ramesohl den Klimaschutz, Georg Kardinal Sterzinsky das Migrationsproblem und Peter Rottländer die internationale Solidaritätsarbeit.

Insgesamt wendet sich das Buch, wie Andreas Lob-Hüdepohl in der Einführung notiert, gegen „die neumodisch neoliberale Vorstellung vom radikalen Abbau staatlich organisierter Solidarität", ohne zu verkennen, „daß staatlich organisiertes Solidarverhalten nur ein Teil" der „zivilen Solidarität darstellt" (27). Kritisch ist m. E. allerdings anzumerken, daß der Gedanke, daß tragfähige Solidarität nicht gegen, sondern ‚*durch* ökonomische Rationalität' (Hermann Sautter) verwirklicht werden muß, im vorliegenden Bd eher unterbelichtet bleibt. Gleichwohl leistet das Buch zur sozialethischen Aufarbeitung einer grundlegenden Moralkategorie der Moderne einen nützlichen Beitrag.

Erfurt Michael Schramm

Religionswissenschaft

Baudler, Georg: **Die Befreiung von einem Gott der Gewalt**. Erlösung in der Religionsgeschichte von Judentum, Christentum und Islam. – Düsseldorf: Patmos 1999. 396 S., geb. DM 54,80 ISBN: 3–491–70314–X

Die Arbeiten des Aachener Theologen Georg Baudler zeichnen sich stets durch das Bemühen aus, die Ergebnisse religionswissenschaftlicher, historischer, exegetischer und systematisch-theologischer Forschung in eine große Synthese zu bringen. Kann so etwas heute überhaupt noch gelingen? Sein akademischer Lehrer Karl Rahner sprach gegen Ende seines Lebens immer häufiger davon, daß der heutige Theologe wie jeder andere Wissenschaftler zunehmend in einer Situation „gnoseologischer Konkupiszenz" lebe. Mit diesem Wortungetüm brachte er den schlichten Sachverhalt zur Sprache, daß der einzelne Wissenschaftler in seinen subjektiven Erkenntnisfortschritten gemessen am explosiven Wachstumsprozeß sämtlicher Forschungsbemühungen immer dümmer werde. Denn beim gegebenen Spezialisierungsprozeß wissenschaftlicher Arbeit könne das Bewußtsein des einzelnen subjektiv gar nicht mehr all das verarbeiten, was gewissermaßen „objektiv gewußt" werden könne, und dies gelte bezogen auf die Theologie schon zunehmend für die jeweilige Disziplin, in der sich der einzelne Theologe aufhalte.

Es ist darum verständlich, wenn man sich als Theologe in seinen Veröffentlichungen lieber im Schneckenhaus der eigenen Disziplin aufhält und sich nicht zu weit aus deren Fenster hinauslehnt. Auf diese Weise werden allerdings all diejenigen, die im Bereich von Schule und Gemeinde die Ergebnisse ihres theologischen Studiums vermitteln wollen, in erbärmlicher Weise alleine gelassen. Denn sie müssen tagtäglich jene Synthese theologischer Forschung leisten, die sich die akademische Theologie oft nicht zutraut. So ist die verbreitete Theologiemüdigkeit derer, die katechetisch und religionspädagogisch tätig sind, manchmal durchaus verständlich, und in diesem Sinne ist der im Bereich der Gemeindepastoral oft zu hörende Satz, man sei „mehr pastoral orientiert", in der Regel eine höfliche Umschreibung der Tatsache, daß man froh ist, mit den Problemen der wissenschaftlichen Theologie nichts mehr zu tun zu haben.

So verdient die theologische Arbeit B.s zunächst einmal schon deshalb Respekt, weil sie stets darum bemüht ist, von den Orten praktischer Glaubensvermittlung her das Ganze der Theologie in den Blick zu nehmen. Ein solches Unternehmen kann nicht ohne Verkürzungen gelingen. Wenn ich also solche Verkürzungen abschließend zur Sprache bringe, dann ist dies nicht mit dem Unterton gemeint, der sagen will: „Wie kann man so etwas nur schreiben?" Vielmehr geschieht dies aus der beschriebenen Haltung der Anerkennung heraus, in der ich mich der religionspädagogischen Ausrichtung B.s verbunden weiß und fragen möchte, ob manche Gedanken nicht über diejenige Gestalt hinaus weitergeführt werden müssen, die B. ihnen gibt.

Die Grundthese dieses Buches ist Lesern B.s bekannt und tritt einem bereits im Titel entgegen: In der biblisch bezeugten Abba-Erfahrung Jesu wird die Existenz Gottes als die einer grenzenlosen und bedingungslosen Liebe offenbar, die auch durch die Mächte von Tod und Gewalt nicht zerstört werden kann. Auf diese Weise wird der Mensch von der Vorstellung eines Gewaltgottes befreit, der nur Angst und Schrecken verbreitet. Gleichzeitig macht B. diejenigen Projektionsvorgänge deutlich, die dazu führen, daß in der Übermacht einer dem Menschen gegenüber gleichgültigen oder feindlichen Natur die Realität des Göttlichen erfahren wird und auf diese Weise Züge jener Gewalt annimmt, die man nun menschlicherseits durch Akte der Gewalt bannen muß. Letzteres geschieht entweder dadurch, daß man sich die „titanische" Illusion verschafft, die göttliche Gewalt zu übertreffen, indem man selbst tötet und sich als „Herr des Lebens" aufbaut. Oder es geschieht durch die Praxis des religiösen Opfers, das die göttliche Gewalt ablenkt und sich an jemandem austoben läßt, der stellvertretend für uns sein Blut vergießt – und damit gegebenenfalls die Sühneleistung für jene Sünden vollbringt, mit denen wir selbst den Zorn Gottes herausgefordert haben. Damit ist zugleich noch einmal die Vorstellung vom Opfertod Christi als Rückfall in eine solche archaische Projektionslogik zurückgewiesen.

Während B. bis hierhin sich auf die Ergebnisse seiner früheren Arbeiten bezieht, setzt er sich in der vorliegenden Studie nun mit einer weiteren Haltung auseinander, mit der man die Erfahrung einer dem Menschen bedrohlich gegenübertretenden Natur bewältigen kann. Denn die unterschiedlichen Formen ostasiatischer Religiosität kommen darin überein, daß der Mensch durch den Rückzug in das eigene Innere seine Verhaftung an die Welt des sinnlich Faßbaren überwindet. Vor diesem Hintergrund gelangt B. nun dazu, Leben und Botschaft Jesu zu bestimmen: In seiner Abba-Erfahrung überwindet Jesus die zuerst genannten Formen einer Logik der Gewalt. Zugleich ist darin aber jene Gelassenheit und Angstfreiheit integriert, zu der die ostasiatischen Religionen auf verschiedenen Wegen befähigen. Doch anders als bei ihnen vergleichgültigt die Abba-Erfahrung Jesu nicht die empirische Welt. Denn er hat sich nicht aus ihr zurückgezogen, sondern sich ihr gerade in ihren Gewaltmechanismen ausgeliefert und diese dabei verwandelt.

Dies mag bis hierhin als das typische Modell eines religionstheologischen Inklusivismus erscheinen, der die Wahrheit anderer Religionen immer schon überboten zu haben beansprucht. Dieser Inklusivismus dürfte im Blick auf das hier entwickelte Bild des biblischen Jesus auch gegeben sein. Doch ist dies für B. kein Grund, der es den Christen erlaubte, auf die anderen Religionen nun in arroganter und besserwisserischer Pose herabzuschauen, denn er hat hier ein Bewußtsein der Einzigkeit Jesu Christi geliefert, die alle geschichtlich verfaßten Religionen – und damit auch das Christentum – unter ihr Maß stellt. Mehr noch: Der Christ kann nur dann zu einem adäquaten Verständnis Jesu gelangen, wenn er ihn im Kontext der Religionsgeschichte wahrnimmt. Insofern eilt die Jesusgestalt dem kirchlichen Verstehensprozeß stets voraus, zumal nicht nur die Kirche, sondern bereits die biblischen Texte selbst die Botschaft Jesu nur so zur Sprache bringen, daß ihr Zeugnis durch die Projektionsformen der Gewalt entstellt ist. Letzteres geschieht dort, wo die Evangelien Jesus zu apokalyptischen Drohworten greifen lassen oder aber etwa der Hebräerbrief den Kreuzestod Jesu als ein Gott besänftigendes Sühnegeschehen begreift. Nur dann gelangt der wahre Jesus Christus zur Sprache, wenn deutlich wird, auf welche Weise die Wahrheit anderer Religionen ihn prägt. Das aber bedeutet, ihn nicht nur vom Judentum her zu verstehen, auf dessen Boden er stand, sondern auch vom Islam her, der ihn als Propheten anerkennt und sich mit Judentum und Christentum als Religion Abrahams begreift.

Dazu nimmt B. den Koran beim Wort, der bekanntlich Abraham als ersten Muslim bestimmt, um bezogen auf die Abrahamsgestalt nun genau das vorzunehmen, was er bei der Jesusgestalt getan hat. Er zeichnet aufgrund einschlägiger Aussagen des Korans ein Bild Abrahams als einer Persönlichkeit, die erstmals den einen Gott als eine universale Friedensmacht erfahren hat, um dann von den Traditionen des Sufismus her „Islam" als gläubige Haltung der Friedensbereitschaft und Gewaltlosigkeit dem Islam als historisch und sozial vermittelter Religionsgemeinschaft gegenüberzustellen. Diese Sicht des Islam mutet allerdings dem gläubigen Muslim genauso wie zuvor dem Christen die Forderung zu, Texte seiner Heiligen Schrift gegebenenfalls als Projektionsgestalt menschlicher Gewaltmechanismen zu begreifen, welche die Wirklichkeit Gottes nur so zur Sprache bringen, daß sie sie zugleich auch entstellen. Entsprechend ist Jesus auch in die Tradition des Judentums zu stellen, da er das Judentum nicht hat überwinden wollen, sondern dessen Wahrheit in einer Weise verinnerlicht hat (vgl. 329), die ihn dazu befähigt, frei von jeglicher Angst auf die Gewalt- und Tötungsmächte dieser Welt zuzugehen. So ist in religionstheologischer Hinsicht v. a. bemerkenswert, daß B. die These von der Einzigkeit Jesu Christi so entwickelt, daß sie gerade nicht den Dialog mit anderen Religionen überflüssig macht, sondern zu ihm herausfordert.

Dennoch ergeben sich – wie einleitend angekündigt – an die vorliegende Studie eine Reihe von Fragen. Die m. E. zentrale Gegenfrage, die B. provoziert, ergibt sich aus seiner Konzeption des „biblischen

Menschen". Denn er stellt diesen stets einem in statischen Kategorien befangenen „griechischen Seinsdenken" (129) gegenüber, das wirkungsgeschichtlich zu „scholastische[n] oder neuscholastische[n] Winkelzüge[n]" (176) geführt habe. Und schon einleitend lesen wir: „Die heutige religionspädagogische und pastorale Situation fordert uns auf, diese philosophisch-gegenständliche, spekulative theologische Redeweise bedingungslos aufzugeben und wie der biblische und vorbiblische Mensch nicht mehr objektivierend von ‚Gott an sich' zu sprechen, sondern von den Begegnungen und Erlebnissen, die entsprechend der jeweiligen religiösen Tradition als Gotteserfahrung gedeutet wurden und so ursprünglich zum Reden von Gott geführt haben" (16). Doch beruht der dargestellte Gedankengang B.s auf der Voraussetzung, daß Gottes Gegenwart stets „nach Menschenart" erfahren und immer wieder in einer Weise bezeugt werde, die sie zugleich durch die Projektionsgestalt der Gewalt auch überfremde. Insofern steht und fällt B.s eigene Konzeption der Religionsgeschichte mit der von ihm kritisierten methodischen Unterscheidung von „Gott an sich" und seiner „Erscheinung für uns". Denn gerade dort, wo die Gegenwart Gottes in der Sprache der Gewalt bezeugt wird, versucht er immer wieder nachzuweisen, daß Gott *an sich* ein anderer sei als derjenige, als der er hier, für *uns* erscheine.

So ist mir die schroffe Zurückweisung eines philosophischen Sprechens von Gott in dieser Form nicht verständlich. Vielmehr gewinnt man phasenweise den Eindruck, daß die Konzeption des „biblischen Menschen" die Funktion gewinnt, B.s Begriff vom „lieben Gott" dem religionskritischen Einspruch zu entziehen. Denn wenn die menschliche Gotteserfahrung stets nach Menschenart erfolgt, dann ist die theologische Aufdeckung menschlicher Projektionsmechanismen nicht frei von dem Verdacht, nur neue Formen der Projektion an die Stelle der alten zu setzen. Und so muß auch die Feststellung jener „Revolution im Gottesverständnis", in der Gott als die Wirklichkeit einer bedingungslosen und alle Grenzen übersteigenden Liebe offenbar wird, sich fragen lassen, ob Gott hier nicht unbemerkt zur Projektionsfolie eines Bedürfnisses nach dem wird, was man neuhochdeutsch „wellness" nennt und womit wir ihn „einen guten Mann sein lassen".

Schließlich kennen wir auch im Umgang mit irdischen Vätern und Müttern, an deren Liebe zu zweifeln wir keinen Grund haben, die Erfahrung, daß sich in einem ganz realen Sinne ihren Kindern gegenüber „ihr Antlitz verfinstert" und die genannte Liebe nicht etwa durch kindliche Einbildung und Projektion, sondern ganz real die Erscheinungsgestalt von Zorn und „drohendem Gericht" annimmt – dies aber gerade aus Liebe. Und jeder, der einmal zur Schule gegangen ist, kennt die rückblickende Erfahrung, daß wir mitunter ausgerechnet denjenigen Lehrern, unter denen wir gelitten haben, am meisten verdanken. Erkenntnistheoretisch formuliert: Der *Begriff* der Liebe kann auch dort noch realisiert sein, wo wir einstweilen unfähig sind, ihn mit unseren *Anschauungen zu* verbinden. So bedeutet die biblische Tradition der Klage auch nicht notwendig den Rückfall in jene Projektionslogik, die einen archaischen Gewaltgott konstruiert, sondern beklagt die Unfähigkeit des Gläubigen, seine eigene Erfahrung der Wirklichkeit mit dem Zeugnis von einem Gott zusammenzubringen, der „an den Vätern Großes gewirkt hat".

Eine letzte Anfrage betrifft B.s Auseinandersetzung mit Rene Girards Theorie zum Sündenbockmechanismus: Er kann nämlich Girard dort beipflichten, wo er mit ihm die religiöse Opferpraxis als Versuch begreift, die naturwüchsige Erfahrung der Gewalt dadurch zu bewältigen, daß man sie auf Sündenböcke ableitet. Wo aber Girard zusammen mit Raymund Schwager Jesus „als vollkommenen Sündenbock" bestimmt, sieht er Girard hinter seine eigenen Ansätze zurückfallen, so daß er sogar meint, letztere ihm gegenüber verteidigen zu müssen (vgl. 79). Hier gewinne ich den Eindruck, daß überall dort, wo B. „Opfer" hört, er automatisch den Rückfall in den Glauben an eine archaische Gewaltgottheit konstatiert. Ich sehe jedoch den zwischen Girard und Schwager gegebenen Konsens dort, wo nicht Gott den Kreuzestod braucht, sondern die grenzenüberschreitende Liebe Gottes nur so beim Menschen ankommen kann, daß sie jene grenzbildenden Mechanismen der Gewalt auf sich zieht, die sie darin zugleich überwindet. Dies scheint mir aber gar nicht so weit von jener Deutung des Kreuzestodes zu liegen, die B. selbst vorlegt (vgl. 224 ff). Gewiß bedeutet die von Girard und Schwager entwickelte Deutung des Kreuzestodes Jesu einen zwangsläufigen „anthropologischen Pessimismus" (vgl. 78). Ist das Christentum aber dort, wo es die gewaltüberwindende Kraft der Liebe als eine göttliche Gabe bekennt, die wir zwar erhoffen, aber nicht selber herstellen können, nicht zwangsläufig „anthropologisch pessimistisch"? V. a. aber wäre einmal die menschliche Geschichte daraufhin zu befragen, zu welchen Gewaltexzessen ein ungebremster anthropologischer Optimismus geführt hat.

Essen Gerd Neuhaus

Riedl, Gerda: **Modell Assisi.** Christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext. – Berlin: W. de Gruyter 1998. XIII, 523 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 88), Ln DM 198,00 ISBN: 3–11–015814–0

„Exklusivistische Ausschließlichkeitsforderungen, pluralistische Nivellierungsspekulationen und inklusivistische Solidaritätskonzepte spalten die christliche Theologie in drei konfessionsunabhängige Lager" (V). Angesichts dieser Lage will die vorliegende Arbeit – 1997 von der Kath.-Theol. Fak. Augsburg (Prof. Anton Ziegenaus) als Diss. angenommen – am Beispiel des Gebetstreffens, zu dem Papst Johannes Paul II. Vertreter verschiedenster Religionen 1986 nach Assisi eingeladen hatte, einen Beitrag leisten. Im Blick auf die Forschungslage soll zwei Desideraten entsprochen werden: der Notwendigkeit interdisziplinärer Aufarbeitung der Thematik und deren anwendungsbezogene Verifizierung in bezug auf die pastorale Praxis. An beiden Zielsetzungen ist die vorliegende Arbeit zu messen und zu beurteilen.

Die Vf.in geht mit Recht davon aus, daß dem Gebetstreffen in Assisi ein richtungsweisender und maßstabgebender „Modellcharakter" für die zukünftigen interreligiösen Dialoge zukommt. Mit Hinweis auf die nachfolgende Diskussion („Wirkungsgeschichte und Deutungshorizont") zeigt sie die Notwendigkeit einer interdisziplinären theologischen Aufarbeitung der sich hier stellenden Fragen auf. Dazu will sie „über der umfassenden Prüfung divergierender Argumente vordringen zu einer (heilsgeschichtlichen) Bewertung des interreligiösen Dialogs am exemplarischen Beispiel religionsumspannender Gebetstreffen in einem gemeinsamen Anliegen (Modell Assisi)" (20). Dazu greift sie umfassend aus, nahezu erschöpfend, hinsichtlich der für das Thema einschlägigen religionswissenschaftlichen, biblisch-exegetischen und theologisch-systematischen Literatur unter Berücksichtigung der lehramtlichen Vorgaben.

Ein längeres Kap. (60 S.) ist den religionswissenschaftlichen Aspekten einer vergleichenden Betrachtung der Gebetsweisen in den verschiedenen Religionen gewidmet. Ein ausführlicher Teil gibt zunächst einen Einblick in die neueste Forschungslage. Die anschließenden „Strukturanalogien" beziehen sich auf Kategorien wie sie u. a. Rudolf Otto in seiner Bestimmung des Heiligen vorgelegt hat. Grundlage eines Gemeinsamen in den je unterschiedlichen Gebetsweisen und -bezügen ist „das Wissen um kreatürliche Kontingenz und die Transzendenz des Göttlichen in der unüberbietbaren Nähe des Homo christianus zum dreieinen Gott (45). Von daher beantwortet sich für die Vf.in die Frage nach den möglichen Strukturanalogien in den Gebetsweisen der Völker. Die in diesem religionswissenschaftlichen Teil gewonnenen Einsichten werden im Sinne einer Legitimationsbegründung auf die Gebete des Treffens von Assisi angewendet. Bereits der Befund in den religionswissenschaftlichen Strukturanalogien machen für Vf.in die Unterscheidung zwischen der Dimension allen Betens und den verschiedenen Gebetsweisen in den Religionen zwingend. Sie erlauben „keine Marginalisierung des eigenen Gebets-Propriums jeder Religion" (89). Darin ist ihr uneingeschränkt zuzustimmen. Darin aber liegt auch eine notwendige zweifache Antwort auf Kritik und Mißdeutung des Ereignisses von Assisi. Es war weder Preisgabe der je unterschiedlichen und insbesondere des christlichen Gebetsgrundes noch war es die von den pluralistischen Theologen suggerierte neue Gemeinschaft ‚auf höherer Ebene'. Im Blick auf die „theologische(r) Konvergenzargumentation stellt sich vielmehr die Frage nach einer grundsätzlichen Vereinbarkeit der religionswissenschaftlich abgesicherten Rede vom genuinen Beten nichtchristlicher Provenienz mit dem Offenbarungs-Zeugnis der Heiligen Schrift" (93).

Dieser Frage geht die Vf.in in einem weiteren Kap. nach, in dem sie im AT und im NT ausgewählte Texte exegesiert, die ihr für diese Frage relevant erscheinen. Dazu zählen Beispiele der Begegnung und Auseinandersetzung Israels mit Kult- und Gebetspraxis seiner Nachbarn (1 Kön 8, 41; Mi 4,5; Jdt 10,8), aber auch der noachitische Bund (Gen 9, 817). Im NT werden in der synoptischen Tradition Beispiele gefunden und der These widersprochen, daß die Völker („Heiden") für Jesus kein Thema gewesen seien. Nach der Ortsbestimmung der johanneischen Gemeinde „zwischen jüdischer Synagoge und heidnischer Welt" wendet sich die Vf.in Beispielen v. a. in der paulinischen Literatur und in den Acta zu. Beachtlich ist auch in diesem Kap. die nahezu erschöpfende Auswertung der Literatur zum neuesten Forschungsstand (Belege, Verweise und Anmerkungen nehmen teilweise die Hälfte der Textseiten ein). Insbesondere die Areopagrede dient der Vf.in als ein herausragendes Beispiel für die frühchristliche Missionsverkündigung. „Wie das gewählte Anknüpfungs-Szenarium mit seinen unterschwelligen ‚Widersprüchen' weiß sich auch die literarische Darstellungsform dem frühchristlichen Missionskerygma einer ‚Anknüpfung im Widerspruch' verpflichtet" (182). Auch bei diesen auf dem neuesten Stand sich bewegenden Auslegungen der Texte steht die Frage von Assisi als

hermeneutisches Prinzip im Hintergrund. Sie wird hier nicht unmittelbar thematisch wie auch im folgenden Teil, der sich mit geschichtlichen Beispielen beschäftigt, denen die Vf.in Modellfunktion für die leitende Fragestellung ihrer Arbeit zuspricht. Die These „Kirchengeschichte als Missionsgeschichte" wird als Leitmotiv für den Dialog mit außerchristlicher Religion und Kultur an griechischen und römischen Beispielen, bei Nikolaus von Kues und im Blick auf die Missionsgeschichte in Amerika, Asien und Afrika belegt. Eigene Kap. sind dem Thema im Blick auf die „gewandelte Situation des 20. Jahrhunderts", auf die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Verlautbarungen Johannes Pauls II. in bezug auf den Dialog der Religionen gewidmet. Am Ende dieses Teiles der Arbeit wird ein Fazit unter heilsgeschichtlicher Perspektive in bezug auf die Bestimmung des ‚Modells Assisi' gezogen. In dieser Sicht – „und welche andere Perspektive wäre den Aussagen religionswissenschaftlicher Theorie, biblischer Offenbarungs-Zeugnisse, theologischer Tradition und lehramtlicher Entscheidungen angemessener? – darf mit dem (missions-)geschichtlichen Argument auch die Konvergenzargumentation als solche für belegt gelten". Damit „repräsentieren" sowohl die Bemühungen im Dialog mit den Vertretern anderer Religionen als auch Gebetstreffen wie das in Assisi „die adäquate ... Reaktion auf ureigene Traditionen, zeitgeschichtliche Bestimmungen des Christentums im allgemeinen und der Katholischen Kirche in besonderen" (290).

Den Abschluß bilden nur kurze Erwägungen zum „trinitarischen Proprium christlichen Betens" (10 S.n), zur pastoraltheologischen Relevanz des ‚Modells Assisi' im Blick auf die Lage in Deutschland (13 S.n) und seine Bedeutung für „die Zukunft des interreligiösen Dialogs" (3 S.n).

Die Ergebnisse einzelner Kap. sind in 7 Abb. schematisiert und übersichtlich zur Darstellung gebracht. Das Literaturverzeichnis von insgesamt 128 S.n entspricht der in der Arbeit überaus reichhaltig herangezogenen und im jeweiligen Kontext der Arbeit ausgewerteten Sekundärliteratur.

Die Vf.in belegt ihre aus meiner Sicht begründete und zu begrüßende modellhafte Behandlung des Gebetstreffens in Assisi in einer die heutigen theologischen Diskurse einbeziehenden Weise, weitet sie durch interdisziplinäre Exkurse aus und macht sie fruchtbar für die Zielsetzung der Arbeit im ganzen. Das Buch bietet damit über das eigentliche Thema hinaus auf hohem Niveau ein theologisches ‚Gespräch' auf breiter Basis. Damit hat es selber etwas vom „Modellcharakter" seiner zugrunde gelegten Methode an sich. Es empfiehlt sich dadurch über den behandelten Themenkreis hinaus als ein ‚instrumentum studiorum'. Wer mit der Materie vertraut ist, wird es gerne als Wegweiser in dem breiten Strom der Literatur zur Hand nehmen. Angesichts der inzwischen zahlreichen Veröffentlichungen und der in ihnen kontrovers geführten Diskussion zum Thema „Assisi 1986" und zum Dialog der Religionen stellt diese Arbeit eine dem Ereignis und seinem dialogischen Umfeld gerecht gewordene Gesamtdeutung und Würdigung dar. Von nun an wird es keinem mehr leichtfallen, das Ereignis Assisi unter einseitige und eigenwillige theologische Vorzeichen zu setzen – seien sie ‚pluralistisch' oder ‚exklusivistisch'.

München Horst Bürkle

de Silva, Lynn A.: **Mit Buddha und Christus auf dem Weg**. Aus dem Englischen übersetzt von Marco Moerschbacher / Petrus Höhensteiger. – Freiburg: Herder 1998. 220 S. (Theologie der Dritten Welt, 24), kt DM 39,80 ISBN: 3–451–26676–8

Mit diesem Bd wird ein singhalesischer Methodist vorgestellt, der einmal durch seinen Lebenskontext (Sri Lanka), sodann aber auch seinen beruflichen Ort (Direktor des *Ecumenical Institute for Study and Dialogue* in Colombo von 1962–1982) zu einem der stärksten christlichen Dialogpartner mit dem Theravada-Buddhismus in Sri Lanka heranwuchs. De Silva lebte von 1919 bis 1982, als ihn verhältnismäßig schnell der Tod nach dem Tod seiner Frau ereilte. Bekannt ist er seit langem, zumindest außerhalb Deutschlands, durch sein Hauptwerk *The Problem of the Self in Buddhism and Christianity* (London 1979). Ihn einem breiteren deutschen Publikum bekannt zu machen, ist das Ziel des vom Aachener Missionswissenschaftlichen Institut Missio herausgegebenen Bdes.

Umrahmt sind die sechs Beiträge des Vf.s durch eine Einführung in sein Leben und Werk, aus der Feder eines Benediktiners der Bayrischen Abtei Schäftlarn, und einem Nachwort des Jesuiten Aloysius Pieris, dem ein Nachruf auf den Verstorbenen aus dem Jahr 1982 zugrunde liegt. Beide Vf. machen auf ihre Weise auf das für den Dialog schwierige Klima in Sri Lanka aufmerksam und wissen gerade darum S.s Bemühungen zu würdigen. Nicht unwichtig ist bei der Beurteilung dieses Mannes, daß sein Weg selbst eine deutliche Entwicklung durchlaufen hat, der aus einer mehr von Polemik geprägten Atmosphäre in eine offene ökumenische Dialogik geführt hat. Wichtig ist für Pieris S.s Versuch, dem buddhistischen Nicht-Seele-Verständnis in einem theistischen Kontext Raum zu verschaffen und somit mit dem christlichen Gottesglauben zu versöhnen. Das „System" einer asiatischen Theologie hat S. freilich nicht entwerfen können; wo er zu versöhnen oder zu „relativieren" suchte, erreichte er nach Pieris' Worten am Ende schon deshalb die Gesprächspartner nicht im vollen Maße, weil er in buddhistischen Fragen nicht konsistent blieb. Es bleibt gerade bei der Lektüre des Nachworts der Eindruck, daß das Leben S.s eher abgebrochen endete.

Vermutlich ist es nicht falsch, bei der Lektüre des Bdes mit dem Nachwort des Wegbegleiters und Nachfolgers zu beginnen und dann zum Vorwort eines sympathischen Lesers der Veröffentlichungen S.s überzugehen, wobei sich dann dort nachträglich einiges relativiert. Höhensteiger nennt als wichtige Themen im Werk S.s sein Verständnis von Dialog im Dreieck von gegenseitigem Verstehen, spirituellem Wachstum und konkretem Handeln und sieht Verständnisbrücken und Ansatzpunkte in der Tillichschen Korrelationsmethode und der buddhistischen Tilakkhana-Lehre (Anschluß an die drei Existenzmerkmale *anicca* = Vergänglichkeit, *dukkha* = Leidensunterworfenheit und *anatta* = Nicht-Selbst bzw. Selbstlosigkeit), in de Silvas Überzeugung von Gottes Notwendigkeit für den Menschen sowie in seiner Behandlung der postmortalen Existenz.

Leider nennt der Bd nirgends den eigentlichen Hg. So wird nicht klar, auf wen die Auswahl der sechs Texte zurückgeht, die zu zwei Teilen gruppiert sind unter den beiden gleichfalls nirgends erläuterten Titeln: *Teil 1*. Die erste Begegnung im Zeichen von Inklusivismus und Erfüllung; *Teil 2*. Die zweite Begegnung im Zeichen von Pluralismus und Dialog. In gewissem Sinne erinnern die beiden Titulaturen an bekannte Zuordnungen in der Diskussion der pluralistischen Religionstheologie; sie insinuieren zugleich eine Entwicklung S.s in Richtung auf ein pluralistisches Religionsverständnis. Gerade diese Entwicklung drängt sich freilich bei Pieris so nicht auf, wenn er schreibt: „Aber bis zum Schluss ist er ein Apologet geblieben – ein Apologet im Sinne der hellenistisch-patristischen Tradition. Ähnlich wie die griechischen Kirchenväter verwendete er in der Theologie eher die nichtchristliche (hier die buddhistische) *Philosophie* als die genuin religiösen Symbole. Einem solchen Ansatz kam zudem seine eigene Konfessionszugehörigkeit – er war Methodist – entgegen, die ihn den Akzent stärker auf die Verkündigung des Wortes als auf liturgische Feiern legen ließ ..." (215)

Im *Teil 1* finden sich die drei Aufsätze: *„Der buddhistisch-christliche Dialog"* (1967); *„Warum an Gott glauben. Ein christlicher Beitrag zum Gespräch mit dem Buddhismus"* (1970); *„Christliche Theologie im Kontext des Buddhismus"* (1979). Die Zäsur zwischen diesen und den folgenden drei Aufsätzen dürfte im Sinne von Pieris eher in der Konfrontation mit dem Tod, dem seiner Frau und am Ende seinem eigenen, zu suchen sein. Hier steht an erster Stelle ein Aufsatz: *„Buddhismus und Christentum – notwendige Relativierungen"*, – ein Beitrag, von dem Pieris ausdrücklich sagt, daß er zum Zeitpunkt seines Todes fertig gewesen sei, den er „für ein perfektes Kompendium seiner theologischen Überzeugungen" (215) halte und ediert habe. Bei allem Respekt sagt Pieris aber dann auch, daß Buddhisten S.s Gedankengang seltsam diffus finden müßten, „besonders an Stellen, wo der Autor von einer buddhistischen Schule zur anderen wechselt" (216). Im übrigen heiße das schillernde Wort „relativieren", „zumindest theoretisch, etwas anderes als ‚die Wesensmerkmale zur Disposition stellen'" (ebd.). Der 2. Art., ebenfalls im Todesjahr S.s 1982 veröffentlicht, handelt von der „theologischen Bedeutung anderer Glaubensüberzeugungen", der 3. – posthum 1983 erschienen – ist überschrieben: *„Gedanken über das Leben inmitten des Todes"*. Alle Beiträge bezeugen das deutliche Bemühen, die Grundlehren des Christentums – den Glauben an den einen Gott, „Christus", das Geisteswirken, die Todeserfahrung u. a. – in einer Weise zu denken, die auch den Grundüberzeugungen seiner Umwelt und hier des aktuell wirksamen Buddhismus Gerechtigkeit widerfahren läßt. In seinen Gedanken steht er in der Nähe indischer Theologen der verschiedenen Konfessionen, die gerade aus einem christlichen Verständnishorizont heraus für neue Öffnungen eintreten.

Pieris sieht die eigentliche Leistung S.s darin, daß er der ökumenischen Ausrichtung des buddhistisch-christlichen Dialogs einen institutionellen Status gegeben hat, einmal in der Umwandlung des *Centre of Study of Religion and Society* in eine ökumenische Einrichtung, sodann im Grundimpuls, den er der von ihm gegründeten und von Pieris neuorganisierten Zeitschrift *Dialogue* mitgegeben hat, die er zu einem Forum im Geiste ökumenischer und interreligiöser Offenheit gestaltete. Bleibende, wenngleich unabgeschlossene Anstöße finden sich in S.s Äußerungen zur Reinkarnation und zur Keine-Seele-Theorie (diese zumal in ihrer „theo"-logischen Verknüpfung) sowie in seiner Beschäftigung mit dem populären Buddhismus, aus dem heraus sich ganz allgemein Übergänge zur Volksfrömmigkeit ergeben. Nicht mehr niedergeschrieben hat S. seine Überlegungen zu befreiungstheologischen Fragestellungen, die er freilich erst relativ spät – trotz seiner Zugehörigkeit zu EATWOT, zu deren Gründungsmitgliedern er zählte, – aufgriff. Zweifellos wird seine Bedeutung für den begonnenen buddhistisch-christlichen Dialog fortbestehen.

Düsseldorf Hans Waldenfels

Heilserwartung und Terror. Politische Religionen des 20. Jahrhunderts, hg. v. Hermann Lübbe. – Düsseldorf: Patmos 1995. 128 S. (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, 152), brosch. DM 26,80 ISBN: 3–491–72340-X

Der Bd enthält eine Sammlung von Vorträgen der im Herbst 1994 von der Katholischen Akademie in Bayern veranstalteten Tagung „Politische Religionen? Kommunismus und Nationalsozialismus. Zum Spezifikum totalitärer Regime des 20. Jahrhunderts".

In seiner Einleitung umschreibt Hermann Lübbe das Diskussionsfeld der Tagung (Totalitarismus, Politische Religion, Anti-Religion) und ordnet es in sein Konzept progressiver Selbsthistorisierung der modernen Kultur ein, welches s. E. besonders in den gegenwärtigen temporalen Verdichtungen eine bislang unbekannte Herausforderung darstellt. Vergangenheit verständlich und damit v. a. auch für die nachfolgenden Generationen aneignungs- und zurechnungsfähig zu halten – das bedeutet nach Lübbe, auf unser Jh. bezogen, dieses als das „Jahrhundert der großen totalitären Mächte" (8) in Erinnerung zu behalten. Dabei seien wir heute jedoch noch sehr weit von einem vollen Verständnis der totalitären Bewegungen entfernt, was aber nicht heiße, daß die Konzentration der Historiker auf den Nationalsozialismus als Verdrängungsarbeit zu charakterisieren sei, eher wäre das Gegenteil zu sagen: „Es hätte einer Verdrängung extremen Ausmaßes bedurft, um die Aufmerksamkeit der Historiker vom Nationalsozialismus abzulenken." (8) Der hermeneutische Schlüssel zum Verstehen der totalitären Mächte ist für Lübbe die Wahrnehmung der Modernität der Schrecken und der sich daraus ergebende Legitimitätsbedarf. So kann er formulieren: „Nicht um moralische Dekomposition handelt es sich, sondern um höhere Moral, zu der man sich in einem Akt ideologischer Geschichtssinnergreifung erhebt." (9) In diesem Kontext drängt sich die Frage auf, „ob in letzter Instanz die Selbstlegitimation totalitärer Gewalt nicht religiösen Charakter habe" (10). Damit formuliert Lübbe die zentrale Fragestellung des vorliegenden Bdes: Kann der NS aufgrund seiner Religions- und Kirchenähnlichkeit als „Politische Religion" (Eric Voegelin) charakterisiert werden? Ist er Religion oder Anti-Religion? Lübbe macht sogleich auf die Konsequenzen dieser Frage aufmerksam: „Beschriebe man nämlich generell Totalitarismus als Politische Religion, so ergebe sich aus unseren Erfahrungen mit den Terrorkonsequenzen dieses Totalitarismus als religionspolitische Konsequenz eine Politik strikter laizistischer Entmächtigung der Religion. Beschreibt man hingegen den Totalitarismus, auf den wir inzwischen in Europa zurückblicken können, in der skizzierten Weise als Anti-Religion, dann wird jene Religion, gegen die diese Anti-Religion sich richtet, im Maße ihrer Lebendigkeit zu einer totalitätsbrechenden politischen Kraft. Das antitotalitäre Interesse wäre dann insoweit ein Interesse an einer öffentlichen politischen Kultur, die bis in Recht und Verfassung hinein uneingeschränkte Modernität mit Säkularisierungsresistenz verbindet." (13)

Im folgenden Beitrag verweist Lübbe auf den Zusammenhang von Heil und Terror seit der Aufklärung; dabei ist ihm die Ausformulierung der Verwandlung der Revolutionstheorie bei Marx in eine politische Ideologie des totalitären Typus ein besonderes Anliegen. Die Konsequenzen einer solchen geschichtsmetaphysisch-ideologischen Orientierung der Politik spiegeln sich in der Tscheka-Maxime wider: „Uns ist alles erlaubt." (28) Durch die analoge Gleichsetzung von Klassen- und Rassenkämpfen gelingt Lübbe – im Rückgriff auf Karl Popper – die Einbindung des Nationalsozialismus in den oben konstruierten Gedankengang, so daß er schließlich resümierend formulieren kann: „Absolute Dominanz ideologisch ausgelegter Wertrationalität, Perhorreszierung bloß individueller Interessen, Antipragmatismus – kurz: politische Heilsgläubigkeit prägt das Bewußtsein der totalitären Großtäter unseres Jahrhunderts" – um jedoch einschränkend zu konstatieren: „selbstverständlich ist die Ideologie des Rassenkampfes keine hinreichende Bedingung des nationalsozialistischen Völkermords." (31) Die Quintessenz lautet: „Vergegenwärtigt man sich heute diese Zusammenhänge, so verblüfft es noch im nachhinein, daß es jemals möglich war, den Instrumentalismus und Objektivismus methodisch restringierter Rationalität für ein Prädispositiv ideologischen Engagements zu halten. Der Sachzusammenhang liegt genau umgekehrt: Das heilsideologisch besetzte Bewußtsein ist ein Bewußtsein absolut dominierender Wertrationalität, die sich aus den Restriktionen des methodischen Objektivismus, desgleichen auch aus den Bindungen sozial kontrollierter Gemeinerfahrung, aus dem Traditionalismus des Comon sense, radikal emanzipiert hat. Um einen ‚Rückfall in die Barbarei' handelt es sich somit bei der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft gerade nicht. (...) Dieser Terror war vielmehr ein politisches Phänomen, das einzig im Kontext der modernen Zivilisation verständlich gemacht werden kann, nämlich als politische Konsequenz des Versuchs, den Desorientierungsfolgen des eigenen Gescheitertseins an den Herausforderungen der ohnehin desorientierungsträchtigen Moderne in die Gewißheiten einer Geschichtsideologie zu entkommen, die einen in die Rolle des Endsiegers einsetzt." (33)

Michael Rohrwasser beginnt seine Darlegungen mit der Feststellung: „Marxismus und Nationalsozialismus zeichnen sich als Ideologie beide durch ihre Religionsfeindlichkeit aus." (35) – worunter man in den folgenden Ausführungen v. a. die Christentumsfeindlichkeit zu verstehen hat. Im Duktus seines Gedankengangs konstruiert er einen kausalen Nexus zwischen dem Nationalsozialismus und dem Kommunismus; ersterer sei der Versuch gewesen letzteren zu kopieren. In Anknüpfung an Ernst Noltes Charakterisierung der religiösen Elemente im Kommunismus als „jüdisch-messianische Elemente" (40) wird die marxistische Theorie als eine säkulare Heilsökonomie gedeutet; hierbei interessiert ihn besonders die apokalyptische Ausrichtung des marxschen Denkens. Im Anschluß daran reiht er strukturlos Zitate aneinander, die den religiösen Charakter des Leninismus beweisen sollen. Der Leser wird durch einige Querverbindungen zum Nationalsozialismus immer wieder dazu angehalten, den Begriff des Leninismus mit dem des Nationalsozialismus auszutauschen. Die mangelnde geschichtsmethodologische Absicherung dieses Vergleichs läßt den Text in gefährliche Fahrwasser abdriften: Jüdischer Messianismus als Ursprung des Nationalsozialismus? Nolte redivivus!

Helmuth Kiesel exemplifiziert den Begriff „Politische Religion" anhand ausgewählter Beispiele aus der deutschsprachigen Literatur des 20. Jh.s. Zunächst eruiert er religiöse Elemente in der nationalsozialistischen Literatur, um von hier aus überzuleiten zu Hermann Brochs Roman „Die Verzauberung" (1933), der „das Phänomen der politischen Religionen auf eine unvergleichbar scharfe Weise reflektiert." (63) Im Anschluß daran widmet er sich Alfred Döblin, im besonderen seiner Unterscheidung zwischen Utopie und Religion, und Günter Kunerts Gedicht „Von den Genüssen: der dritte", das er „als Hymne auf das neue Zeitalter der großen technischen Weltveränderung, in dem der Mensch zum Subjekt der Geschichte wird, zum neuen Gott, thronend auf dem Sitz einer Planierraupe" (72) charakterisiert. Quintessenz: beide Bewegungen, der Nationalsozialismus und der Kommunismus, sind als politische Religionen zu verstehen, deren Geschichtsphilosophie „ein Gegenentwurf zum christlichen Geschichtskonzept" (74) ist. Der Argumentationsduktus dieses Textes ist streckenweise schlicht zu nennen.

Persönliche Reflexionen zu zwei Diktaturen finden sich in dem Beitrag von Wladyslaw Bartoszewski. Dieser verweist gleich zu Beginn seiner Ausführungen auf den Unterschied: „Wenn also ein Pole die Erfahrungen mit *zwei* Diktaturen vorstellt, ist für ihn sicher die Tod und Vernichtung bringende NS-deutsche Okkupation *nicht* gleich der 45jährigen Zeit der nichtsouveränen Volksrepublik Polen, eines Staates, der auch (...) durch die ganze Welt *politisch* und *diplomatisch* akzeptiert wurde." (77) Er konstatiert, daß der Kommunismus in Polen eine Art Religion gewesen sei, was man vom Nationalsozialismus nicht behaupten könne. Schließlich entwickelt er folgende Differenz: „Ich glaube, charakteristisch für die Nazis war, daß sie im Grunde genommen niemanden überzeugen wollten. Sie wollten hörige Vollstrecker ihrer Befehle haben. Die Kommunisten dagegen wollten die Leute überzeugen oder sie mindestens dazu bewegen, sich als ideologisch überzeugt zu erklären." (92) Dennoch zieht er die Möglichkeit in Betracht, daß der NS zu einer Ersatzreligion hätte werden können, hätte er für einige Generationen in Europa gesiegt. Ideologisch betrachtet hat – so B. – der Kommunismus eine größere Wirkung gehabt als der Nationalsozialismus, letzterer bleibt jedoch hinsichtlich der Vernichtungsmaschinerie singulär.

Hans Maier schlägt in seinem Beitrag vor, den Begriff „Politische Religion" zu einem Konzept des Diktaturvergleichs auszuarbeiten. Zunächst einmal analysiert er religiöse Elemente im Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus. In einem zweiten Schritt entwickelt er das analytische Potential des Konzepts „politische Religionen" (Werfel-Voegelin-Aron). Dabei betrachtet er den Faschismus und NS v. a. religionsphänomenologisch und den Bolschewismus kirchensoziologisch. Schließlich endet er mit einigen Bemerkungen zum Verhältnis von Religion und Politik: Totalitäre Politik bedarf der radikalen Absage an das Christentum, da dieses die Weigerung darstellt, *post Christum natum* einen irdischen Herrscher absolut setzen zu wollen. Deswegen versuche der totalitäre Staat, Staat und Kirche in einem zu werden. Ein gut strukturierter, informativer Beitrag, der jedoch sogleich die Problematik der Perspektive eines solchen Konzepts indiziert: Die Judenvernichtung droht zu einer Marginalie zu werden, während der Hauptfeind das Christentum ist. Es fehlt eine dezidierte vergleichende Analyse von Katholizismus und Faschismus/Totalitarismus, Christentum und Nationalsozialismus.

Joseph Rovan befaßt sich in seinem Aufsatz mit religiösen Fundamentalismen und zeigt auf, daß politische Religionen bereits vom Ansatz her totalitär sind.

Der vorliegende Versuch, das analytische Potential des Begriffs „Politische Religion" auszuloten, ist inspirierend, macht jedoch – eher ungewollt – die Grenzen deutlich, wenn es darum geht, aus diesem Begriff ein Konzept des Diktaturvergleichs entwickeln zu wollen. Aus dem Begriff wäre vermutlich mehr analytische Kraft freizusetzen, wenn man ihn nicht sogleich durch eine totalitarismustheoretische Blickweise verengte. Zudem ist zu betonen, daß eine totalitarismustheoretische Ausrichtung immer – und dies ist ja strukturell bedingt – die Singularität beispielsweise der Judenvernichtung aus dem Blick verliert. Dies ist kein Argument gegen den Vergleich, aber ein Plädoyer für einen sich seiner Grenzen bewußten Vergleich. Muß der Begriff „politische Religion" unbedingt zu einer Restituierung des alten Totalitarismusbegriffs herhalten? Hat er nicht mehr und andere Möglichkeiten? Schließlich stellt sich die Frage, ob der Begriff in dieser Form nicht in der Gefahr steht, der bloßen Apologetik des Christentums zu dienen – wäre dem so, müßte der Begriff „politische Religion" so reformuliert werden, daß er zu einer Exkulpation nicht mißbraucht werden könnte. Dazu wäre jedoch auch selbstkritisches Potential zu entfalten. Ob dies gelingen kann oder ob das kritische Potential dieses Begriffs nicht bereits allzusehr geronnen ist, das wäre in weiteren Studien von den Vf.n darzulegen. Ferner ist allgemein festzuhalten, daß das Konzept, wie es hier vorgeschlagen wird, eine ideologische Kohärenz der nationalsozialistischen Ideologie unterstellt, die in dieser Art und Weise sicherlich nicht für den Nationalsozialismus behauptet werden kann.

Münster Jürgen Manemann

Gutmann, Hans-Martin: **Die tödlichen Spiele der Erwachsenen.** Moderne Opfermythen in Religion, Politik und Kultur. – Freiburg: Herder 1995. 288 S., kt DM 39,80 ISBN: 3–451–23622–2

Hans-Martin Gutmanns Buch beinhaltet eine theologische Zeitkritik unter der Perspektive des Opfers. Er geht davon aus, daß seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges das Opfer in der Bundesrepublik „ein verdrängtes Thema" ist. Diese Verdrängung geht einher mit der „Entmächtigung des Vaters in Familie und Öffentlichkeit" (10), auch und gerade wenn feministische Autorinnen den patriarchalen Charakter der Institutionen in der neuzeitlich-bürgerlichen Gesellschaft noch immer beklagen. „Die grundlegenden Regeln des gesellschaftlichen Austausches sind fraglich geworden" (ebd.). Dieser Austausch ermöglichte in den alten Gesellschaften die Vermittlung von Gewalt und Gemeinschaft, von Ordnung und individuellem Leben. Er fand sein Muster und kultisches Vorbild im Opfer. Mit M. Josuttes sieht G. den Preis für die Verdrängung des Opfers in unserer Gesellschaft in der weitverbreiteten Depressivität des heutigen Menschen. Da sich der Mensch nicht mehr in der Lage sieht, Gott im Rahmen des Opfers etwas zu geben, „wird der Mensch zum Nichts. Er ist das zerschlagene und zerstörte Wesen, zu dem er auch seinen Nächsten und seine Lebensumwelt zugrunde richtet" (12f).

Doch trotz dieser Verdrängung findet sich das Opfer unerkannt und verändert, „verschoben, verdrängt, verstümmelt, aber offenbar nicht seiner Macht beraubt" (13), in politischen Begründungszusammenhängen und ökonomischen Konstellationen, in Film und Literatur sowie in individuellen Lebensgeschichten auf vielfältige Weise wieder. „Gerade weil es keine religiöse Artikulation mehr findet, entfaltet es seine zerstörerische Gewalt" (13).

Dies aufzuzeigen, ist das Anliegen G.s in den literarischen, historischen und gesellschaftlichen Analysen seines Buches. In einem *ersten Kap.* stellt er mosaikartig die ungemein weitverbreiteten gruseligen Erzählungen Stephen Kings, das Menschenopfer fordernde „Spiel" der Erwachsenen im Straßenverkehr, den im Golf-Krieg von den kriegsführenden Parteien verwendeten Opfer-Mythos und die in seinen Augen typischen Lebensgeschichten konkreter Menschen unserer Zeit nebeneinander und durchflicht sie auf kunstvolle Weise mit wichtigen Theorien zum Thema des Opfers, wie mit G. Bataills „Der heilige Eros", mit der Mimetischen Theorie R. Girards, mit Stephen B. Karpmans Analyse des Märchenschemas (Verfolger-Opfer-Retter) sowie mit der bekannten Analyse des Opfers als eines Gabentauschs durch H. Hubert und M. Mauss am Ende des vorigen Jh.s. Am Ende des Kap.s kommt er auf den Hebräerbrief zu sprechen, der einerseits eine starke Kultkritik enthält, andererseits aber die Bedeutung des Todes Jesu doch wiederum in kultischen Kategorien deutet. Diese Widersprüchlichkeit sucht G. durch die sein Mosaik abschließende und zusammenfassende Hypothese zu begründen: „Das Opfer ist eine anthropologische Grundkonstellation" (61), hinter die der Mensch nicht zurückgehen kann. Wo er sie zu verdrängen sucht, brechen Chaos und Zerstörung in sein Leben und seine Welt ein.

Diese seine Grundthese entfaltet G. in einer Analyse der Krisenerfahrungen der zwanziger Jahre unseres Jh.s, wie sie im Kulturpessimismus der evangelischen Theologie sowie in der Zeitkritik der Jugendbewegung zum Ausdruck kommen, und in dem gestörten Vater-Sohn-Verhältnis, wie es sich im Leben und literarischen Schaffen Franz Kafkas ausdrückt und in den Romanen „Der Untertan" von Heinrich Mann und „Der Vater" von Jochen Klepper gestaltet ist.

Besonders spannend und auch für die historische Analyse aufschlußreich ist das umfangreiche *vierte Kap.* des Buches, wo G. seine These auf die Geschichte des Nationalsozialismus anwendet. In den, wie er sagt, „politischen Opfermythen" dieser Zeit kommt besonders intensiv die zerstörerische Wirkung einer nicht mehr religiös eingebundenen Opfermentalität zum Ausdruck. Es ist bestürzend zu lesen, wie der zu seiner Zeit von Millionen gelesene Roman von Walter Flex, „Der Wanderer zwischen beiden Welten", Christentum und Opfergesinnung auf eine Weise miteinander verbindet, daß dadurch das brutale Kriegsgeschehen des ersten Weltkriegs zu einer romantischen Opferhandlung verklärt wird. Dieser Opfermythos setzt sich dann in den Schriften und später in den Reden von Joseph Goebbels in einer fortwährend sich steigernden Radikalität und Intensität fort. Dabei ist auch Goebbels, aus einem streng katholischen Elternhaus stammend und in seiner Studentenzeit mit dem Plan befaßt, ein Christus-Drama zu schreiben, stark von seiner christlich-religiösen Erziehung geprägt. Sein Roman „Michael. Ein deutsches Schicksal in Tagebuchblättern" zelebriert ähnlich wie Walter Flex' „Wanderer zwischen beiden Welten" eine Opferbegeisterung, die in der Schilderung des Gemetzels von Nahkampf-Situationen im Ersten Weltkrieg ihren Höhepunkt findet: „Ich stürze mich in den Feuerregen, ich bin ein Held, ein Gott, ein Erlöser" (Goebbels: „Michael"; nach Gutmann, 171). Diese menschenverachtende nationalsozialistische Opferbegeisterung steigert sich bis zu der berühmt-berüchtigten Rede, die Goebbels am 30. Januar 1943 nach dem Verlust von Stalingrad im Berliner Sportpalast vor Parteifunktionären hält, wobei er Stalingrad als „Fanal zum totalen Krieg" erklärt. Dabei quittiert er die fanatischen Zurufe der Funktionäre mit dem Satz: „Unser Volk opfert sich freudigen Herzens." (nach Gutmann, 201). Am ersten Mai 1945 inszeniert Goebbels dann diesen Opfermythos in seiner eigenen Lebensgeschichte: Er und seine Frau töten zuerst ihre fünf Kinder und bringen sich dann selbst ums Leben.

Dieser „Grenzenlosigkeit des Selbstopfers" (201) korrespondiert die „Totalität der Vernichtung" (203), wie sie im Holocaust ihren radikalsten Ausdruck findet. Zu Recht sagt hier G., daß es nicht, wie dies S.-W. Marquardt im Anschluß an Th. W. Adorno fordert, genügt, einzig und allein und immer wieder neu den Opfern zuzuhören und angesichts der Ungeheuerlichkeit des Geschehens zu verstummen. „Es muß", schreibt G., „mit allen zugänglichen Mitteln der Theologie und der außertheologischen Wissenschaften verstanden werden, was geschehen ist" (204). Nur wenn wir uns um ein solches Verstehen des Ungeheuerlichen bemühen, können wir die Verhaltensmuster und die gesellschaftlichen Strukturen abbauen, die dieses Ungeheuerliche ermöglicht haben und dadurch langfristig eine Wiederholung des Grauens vermeiden. Allerdings erscheint es mir sehr fraglich, ob die von R. Girard in seiner Analyse des Opfers bereitgestellten Kategorien in der Lage sind, ein solches Verstehen zu ermöglichen. Ich kann G. nicht folgen, wenn er die stufenweise Ausgrenzung der Juden aus der Gesellschaft bis hin zur Deportation in die Vernichtungslager als eine „Sacralisation" dieser Menschen bezeichnet und in ihrer Tötung deren „Höhepunkt" gegeben sieht. Dieser systematische, mit industriellen Mitteln durchgeführte millionenfache Mord stellt zwar den äußersten Exzeß einer weder sich selbst noch andere schonenden Opfermentalität dar, aber er kann nicht mehr mit religionsgeschichtlich überlieferten kultischen Abläufen verglichen werden.

Dies entspricht ja auch der sein Buch abschließenden Reflexion G.s, in der er fragt, welche Aufgaben auf Kirche und Theologie angesichts der dargestellten, zum äußersten Gewaltexzeß führenden Verwendung des Opferbegriffs und der Opfervorstellungen in unserem Jh. zukommen. Seine These ist nämlich, daß es sich bei den von ihm analysierten Phänomenen um eine Verschiebung, Verdrängung und Verstümmelung des religiösen Opfers handelt, so daß die Aufgabe von Theologie und Kirche heute darin besteht, die – seiner Meinung nach „anthropologisch unhintergehbare" – Opferkonstellation wieder in den religiös-kultischen Raum zurückzuholen und dadurch dem Menschen die Möglichkeit zu geben, sie in diesem geschützten und umgrenzten Raum auszuleben. Indem die Kirche neu und auf überzeugende Weise „das endgültige und alle weiteren Opfer entzaubernde Kreuzesopfer Jesu Christi" und die „das Böse bannende Macht des ‚Vaters' " darstellt und mit den Gläubigen feiert, könne, meint G., der Mensch davor bewahrt bleiben, den Opfermythos im Leben des Alltags und in der profanen Geschichte in der dargestellten – dann uneingegrenzt-exzessiven – Weise zu realisieren.

Diese theologisch-pastorale Grundthese G.s scheint mir allerdings äußert diskussionsbedürftig. Sie kann die Wucht der – von ihm selbst anhand des Opferbegriffs überzeugend durchgeführten – Zeitanalysen nicht auffangen. Diese demonstrieren vielmehr ein im Opferbegriff und in den Opfervorstellungen enthaltenes Tötungs- und Zerstörungspotential, das, wie ja auch die Religionsgeschichte zur Genüge zeigt, nicht bleibend in kultische und religiöse Eingrenzungen gefaßt werden kann. Vielmehr wird in der Opferreligiosität die zerstörerische Gewalt als etwas Heiliges und Heilbringendes vor Augen gestellt und – auch im Kult – weitertradiert, so daß es immer neu zu dann auch profanen Ausbrüchen dieser Gewalt kommen kann. Man braucht nur die prophetische Opferkritik in ihrer Grundsätzlichkeit ernst zu nehmen – „Liebe will ich, nicht Opfer" (Hos 6,6), „Bring Gott als Opfer dein Lob", denn alles was du ihm sonst geben wolltest, gehört ihm ja immer schon (Ps 50) und: Am Ursprung der Jahweverehrung gibt es kein Opfer (Jer 7,22; Am 5,25) –, um zu erkennen, daß es von der Bibel her durchaus möglich ist, im Opfer eine Form der Gottesverehrung zu sehen, die zwar – ohne theologische Durchdringung – im AT noch vielfach geübt wird, ihrer Natur nach jedoch dem Gottesverständnis widerspricht, wie es sich in der Geschichte und den Geschichten der biblischen Lebensdeutung vom *El-Schaddai*, dem „gewaltigen Gott" über *Jahwe*, dem „Ich-bin-da" seines Volkes bis hin zum *Abba* Jesu, „der seine Sonne aufgehen läßt über Bösen und Guten, und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte" (Mt 5,45), herauskristallisiert und im jüdisch-christlichen Lebensvollzug je neu gesucht und gefunden werden muß.[1] Das Opfer ist zwar eine uralte „anthropologische Grundkonstellation" (61), aber diese ist durchaus „hintergehbar". Sie beinhaltet nämlich, wie insbesondere G.s Analysen der Nazi-Ideologie zeigen, jene Verfaßtheit des Menschen, die biblisch „Sünde" heißt und in der Tradition als „Ur- und Erbsünde" artikuliert wird. Dieser aber geht die paradiesische Verfaßtheit des Menschen voraus und die im Kreuzestod Jesu an ihr Ziel kommende Erlösung beinhaltet die *Befreiung* von dieser Konstellation. Während das Judentum seit der Zerstörung des zweiten Tempels die Gottesverehrung durch Opfer aufgegeben hat, bleibt paradoxerweise das Christentum, das durch den Geist und Lebensatem Jesu zur Gottesanrede *Abba* geführt wird, durch die Sühnopferdeutung des Todes Jesu in Liturgie und Frömmigkeit weiter der Opfermentalität verhaftet. Es wäre an der Zeit, sich nicht nur in der Exegese daran zu erinnern, daß es im NT eine

[1] Vgl. Baudler, Georg: El-Jahwe-Abba. Wie die Bibel Gott versteht, Düsseldorf 1996.

Vielzahl[2] von unterschiedlichen Interpretationen dieses Todes gibt, und einzusehen, daß die Sühnopferdeutung heute das Wesen und die heilende Kraft dieses Todes nicht mehr aussagen kann. Nicht nur die Religionsgeschichte[3], sondern auch die anhand des Opferbegriffs entfalteten eindringlichen Zeitanalysen G.s legen dies eindringlich nahe. Das Buch ist sehr lesenswert.

Aachen Georg Baudler

Philosophie

Wieland, Georg: **Zwischen Natur und Vernunft**. Alberts des Großen Begriff vom Menschen. – Münster: Aschendorff 1999. 29 S. (Lectio Albertina, 2), kt DM 18,00 ISBN: 3–402–04891–4

Eine kleine Perle, die Wieland da vorlegt: Auf weniger als 30 S. gelingt es ihm, eine der herausfordernsten Diskussionen der Hochscholastik im Blick auf *den* Autor der Epoche zu fokussieren, der bis heute in der durchschnittlichen Philosophiegeschichtsschreibung geradezu stiefmütterlich behandelt wird. Letzteres ist schon lange so: Im Gegensatz zu derjenigen über seinen Schüler Thomas von Aquin nimmt sich die Albert-Literatur eher überschaubar aus, desgleichen das Bemühen um eine Übersetzung des umfangreichen Opus. Dem korrespondiert, daß Albert erst mehr als 650 Jahre nach seinem Tod, also in unserem Jh. (1931), heiliggesprochen und zum Patron der Naturwissenschaftler gekürt wurde. Wenn das denn, wie Kenner der Sache vermuten, nicht zuletzt mit der Intention verbunden war, den Philosophen Albert ob seiner durchaus eigenwilligen Positionen etwas hinter dem Naturwissenschaftler Albert zum Verschwinden zu bringen, so implizierte das Patronat insofern das sprichwörtliche Körnchen Wahrheit, als sich die überwältigende Zahl von Alberts philosophischen Schriften mit naturphilosophischen Themen befaßt und in deren Zentrum anthropologische und psychologische Fragen als paradigmatische Auseinandersetzung mit dem Phänomen der beseelten Natur stehen (5). Bemerkenswert, daß Alberts anthropologisches Interesse bereits um 1242, also deutlich vor der um 1250 einsetzenden (und gewiß spektakulären) Auseinandersetzung mit Aristoteles Spuren hinterläßt (4f).

Der nachfolgende kleine Forschungsbericht zu Alberts Anthropologie wie die anschließenden Erwägungen W.s haben ihr systematisches Zentrum im Leib-Seele-Verhältnis und der aristotelischen bzw. neoplatonischen Anteile seiner Fassung. Gefragt wird dabei v. a. nach dem Verhältnis von Alberts Fassung des anima-forma-corporis-Theorems zu seiner Intellekttheorie (6 ff). W.s Fazit zu dieser komplexen Diskussionslage: Für Albert gehöre die Geistseele ebenso wesentlich zum Leib, wie dieser auf die Seele hingeordnet sei (25) – und zwar so sehr, daß es sich bei der Geistseele um ein Prinzip handle, für das die Vereinigung mit dem Leib besser sei als die Trennung von ihm (18; auch 12, Anm. 36). Gleichzeitig kenne Albert in hohem Maß eine Autonomie der Seele gegenüber dem Geist bis hin zum Fehlen einer „unmittelbare(n) Kommunikation" (25) zwischen beiden. Nach W. ist das „Alberts letztes Wort zum Menschen" (ebd.).

Die letzten Seiten seiner Abhandlung (25–29) widmet W. der Frage, inwiefern das bei Albert selbst nicht ausgemittelte Verhältnis zwischen Intellekttheorie und Anthropologie (Leib-Seele-Theorem) emblematisch für die beiden von Albert ausgehenden wirkungsgeschichtlichen Linien – die „Deutsche Mystik" und die Thomasische Traditionslinie – stehen, um daran auch die eigentliche anthropologische Differenz zwischen Albert und Thomas festzumachen.

Münster Klaus Müller

Pöggeler, Otto: **Heidegger in seiner Zeit.** – München: Wilhelm Fink 1999. 304 S., kt DM 48,00 ISBN: 3–7705–3390–9

Der Bochumer Emeritus der Philosophie Otto Pöggeler, langjähriger Leiter des Hegel-Archivs, ausgezeichneter Kenner und Vermittler des Heideggerschen Denkens erster Stunde, versammelt in diesem Buch seine größtenteils zwischen 1988 und 1996 an verschiedenen Orten veröffentlichten Vorträge und Aufsätze zu Heidegger. Allein zwei Texte sind unpubliziert. Es handelt sich hier also nur bedingt um ein „neues" Heidegger-Buch P.s. Für diese Sammlung wurden jeweils drei der fünfzehn Texte unter thematische Schwerpunkte zusammengestellt: *A. Logik und Zeit* (1. Heideggers logische Untersuchungen. 2. Zeit und Sein bei Heidegger. 3. Destruktion und Augenblick). *B. Zum philosophischen Kontext* (1. Heideggers Begegnung mit Dilthey. 2. Ausgleich und anderer Anfang. Scheler und Heidegger. 3. Philosophie und Politik bei Heidegger und Hannah Arendt). *C. Ethik und Gemeinschaft* (1. Besinnung oder Ausflucht? Heideggers ursprünglicheres Denken. 2. Existenziale Anthropologie. 3. Die Stimme des Volkes). *D. Politik und Technik* (1. Philosophie und Nationalsozialismus – am Beispiel Heideggers. 2. Heidegger und die politische Philosophie. 3. Wächst das Rettende auch? Heideggers letzte Wege). *E. Religion und Kunst* (1. Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie. 2. Philosophie und Theologie in „Sein und Zeit". 3. Der hermeneutische Zugang zum Bild).

Diese fünf inhaltlichen Ordnungspunkte schließen die Vielfalt der behandelten Themen eher provisorisch zusammen; deshalb kann der im Buchtitel anklingende *methodische* Ansatz P.s dem Leser einen Leitfaden durch diese Lektüre bereitstellen: P. geht es darum, „Heidegger in seine Zeit zurück[zu]stellen" (17), d. h. dessen „Denken jeweils auf die Motive einer bestimmten Situation, mag diese von dem philosophischen Gespräch, von der Aufgabenstellung in der Politik oder von der Zuwendung zu Religion und Kunst geprägt sein" (17), zu beziehen. Dies scheint zwar selbstverständlich, weil die einzelnen Texte ursprünglich ohnehin in spezielle, thematisch vorgegebene Vortragszusammenhänge gehören. Gleichwohl liegt eben hier P.s Arbeitsweise als solche. Indem Heideggers Ansätze auf ihre Tragfähigkeit in bezug auf damalige und heutige Fragestellungen hin überprüft werden sollen, entgeht P. von vornherein den Gefahren einer einseitig „exegetischen" bzw. rein textimmanenten Methodik. Auch begreift sich sein Ansatz so notwendigerweise als ein *kritischer*, denn „mit der Zuwendung zu den Wegen Heideggers" ist damit auch „die Kritik an der Einseitigkeit dieser Wege oder gar an Irrwegen mitgegeben." (17) Im vorgegebenen Rahmen der einzelnen Beiträge kann P. die erforderliche Analyse der Heideggerschen Motive oft nur skizzenhaft vorführen. So gilt, was er in *A1* zu seiner Darstellung von Heideggers „logischen Untersuchungen" anmerkt, gewissermaßen exemplarisch für viele hier von ihm vorgetragene Themen: Diese können wohl auch aufgrund der „bestimmte[n] Diskussionszusammenhänge" (17), in welche die einzelnen Beiträge gehören, „nur angezeigt und pauschal bestimmten Titeln unterstellt, nicht eigentlich entfaltet werden." (24) Derart erschließen die Texte zumeist (Ausnahme: *D*) ein thematisches *Feld*, das P. auch mittels zahlreicher Verweise auf andere in den entsprechenden geschichtlichen und sachlichen Kontext gehörenden Autoren durchschreitet. Viele Inhalte kehren an jeweils anderer Stelle des Buches wieder. P. bemerkt im Vorwort selbst, daß „der Leser in Kauf nehmen [muß], daß einiges doppelt oder mehrfach vorgetragen wird." (18) So tauchen wesentliche Aspekte, wenngleich von unterschiedlicher Fragestellung her, inhaltlich jedoch weitgehend unverändert, immer wieder einmal auf.

Entgegen der weitverbreiteten Meinung, Heidegger habe nach seinem Bruch mit Husserl eher eine Zerstörung der traditionellen Logik betrieben, zeigt P. in *A*, daß dieser „durchaus Husserls *Logische Untersuchungen* fortgeführt und an eigenen logischen Untersuchungen gearbeitet" hat (20). Die speziellen Ansätze Heideggers dürfen nicht ausgehend vom verabsolutierten Ideal der analytischen Philosophie aus der Philosophie als solcher herausgedrängt werden. Heideggers „Schematisierung" der Zeit, „formal anzeigende Hermeneutik" und „Metontologie", bis hin zu dessen späten Versuchen, welche die Aufgabe, dem *Logos* der Philosophie nachzufragen, niemals aufgegeben haben, werden in ihrer Entwicklung vorgestellt. So ging es Heidegger z. B. nicht um Theologie, als er entsprechende Impulse (u. a. Kierkegaards „indirekte Mitteilung" und den *Kairos*-Gedanken des 1. Thess.) in sein Denken aufnahm und fortführte, sondern um die Ausarbeitung der Grundstrukturen der faktisch-historischen Existenz als solcher. Von der *zeithaften* Lebenserfahrung des geschichtlich existierenden, auf den unverfügbaren Augenblick hin ausgerichteten Daseins sollte ein Verstehenshorizont für den „Sinn von Sein" überhaupt aufgeschlossen werden. Erst seit Anfang der 30er Jahre konzentrieren sich Heideggers Bemühungen verstärkt darauf, eine quasi religiöse Dimension der Welt offenzulegen. So läuft die Konzeption der „Beiträge zur Philosophie", Heideggers zweitem Hauptwerk von 1936–38, auf Reflexionen über den „letzten Gott" zu. Dieser, der Motive aus Gen. 33/34 und Hölderlins in sich vereint, erscheint nur im „Vorbeigang" und „Wink", d. h. in der Flüchtigkeit eines nicht festzuhaltenden Augenblicks. Nicht im letztlich gescheiterten Ansatz von „Sein und Zeit", sondern erst in den „Beiträgen" gelingt es Heidegger auch, „eine Daseinsanalyse, die den entscheidenden Anstoß für eine hermeneutische Philosophie geben kann", auszuformen (56).

Die zahlreichen, zur Erhellung der Genese des Heideggerschen Denkens *en passant* gegebenen historischen Exkurse werden in *B* in eine konzentriertere Form überführt. Gleichwohl bleibt auch hier P.s Herausstellen historischer

[2] Barth, G.: Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 1992, beschreibt insgesamt neun solcher „frühchristlichen Versuche, Jesu Tod zu verstehen".

[3] Vgl. Baudler, Georg: Das Kreuz. Geschichte und Bedeutung, Düsseldorf 1998.

„Einflüsse" maßgeblich, auch wenn Heideggers diesbezüglich kritische Töne anklingen (81f, 87). W. Dilthey, M. Scheler und Hannah Arendt sind jeweils Thema eines eigenen Beitrags:

Gerade im Anschluß an Dilthey, der der Phänomenologie einen Zugang zur *Geschichte* eröffnet, kann Heidegger seinen Ansatz zu einem geschichtlich-„hermeneutischen" umformen. Knapp ein Jahrzehnt bleibt dessen Einfluß, v. a. durch den 1923 veröffentlichten Briefwechsel Dilthey / Yorck (der auch Theologen wie R. Bultmann und G. Scholem anregt) wirksam. Auch Scheler, dessen Arbeiten für Heidegger bald wichtiger werden, als diejenigen Husserls, hat maßgeblichen Anteil an der von Heidegger eingeleiteten Wende innerhalb der Phänomenologie. Jedoch greift Heidegger nur bestimmte wegweisende Tendenzen dieser Denker auf, ist zugleich immer auch eine grundsätzliche Kritik (z. B. an Schelers Religionsphänomenologie) wirksam. Spätestens Mitte der 30er Jahre, als Heidegger einen gänzlich „anderen Anfang" der Philosophie anstrebt, läßt er die noch in „metaphysischen" Ansätzen befangenen Dilthey und Scheler, aber auch andere Weggenossen wie Jaspers zurück. Daß Heidegger den speziellen Fragestellungen beider Denker so nur ungenügend gerecht werden konnte, klingt des öfteren an (82f, 111 f, 129, 134) und kennzeichnet eine generelle Kritik P.s, die noch zur Sprache kommen muß. – Die Motive, die Hannah Arendt und Heidegger jeweils anders bewogen, einer neuerlichen Ausarbeitung einer praktischen, auch politischen Philosophie entgegenzutreten, kommen im dritten Beitrag in den Blick. Weil der Philosophie die Verpflichtung, eine Orientierung in aktuellen Fragestellungen zu geben, nicht erlassen werden kann, bleibt die Aufgabe bestehen, auch gegen Heidegger und Hannah Arendt eine Rehabilitierung der praktischen Philosophie voranzutreiben (148).

C befaßt sich mit ethischen Fragestellungen im Werk Heideggers:

Heidegger geht es von Anfang an ausschließlich um eine orientierende, „formal anzeigende" *Hinführung* in den lebensweltlichen Bereich existenzieller Handlungen und Entscheidungen. Diese selbst kann die Philosophie nur erschließen und vorbereiten, nicht jedoch vorwegnehmen. Auch die in „Sein und Zeit" erarbeiteten fundamentalen Bestimmtheiten des menschlichen Seinsverständnisses (die „Existenzialien") sind der existenziellen Handlungssphäre selbst vorgeordnet. Da die Daseinsanalytik zudem vollends im Dienst der Ausarbeitung der Seinsfrage steht, werden dort „anthropologische" Fragestellungen bewußt nur am Rande mitthematisiert. – Heideggers Bemühungen nach der „Kehre" fragen noch ursprünglicher nach einem der „Ethik" selbst noch vorausliegenden Bereich. Allein von diesem *ursprünglich*-Ethischen aus (*ethos* = Ort des Wohnens) kann das Wesen des Menschen begriffen, erst so ethische Fragestellungen sachgemäß artikuliert werden. Die sachliche Konsequenz dieses „andersanfänglichen", „besinnlichen" Denkens, sich vorerst aller ethisch-*konkreten* Fragen enthalten zu müssen, problematisiert P. ebenso, wie Heideggers sachliche Verschränkung der Sphären Ethik und Religion bzw. Politik und Kunst.

D stellt ohne Zweifel den interessantesten Teil des Buches dar, auch weil sich hier P.s Heidegger-Kritik am deutlichsten in ihren Grundzügen artikuliert.

V. a. die von Heidegger aufgenommene und aktualisierte Diagnose der weltpolitischen Situation *Nietzsches* war es, die ihn zu seinem kurzzeitigen nationalsozialistischen Engagement motivierte. Gegen die auf geschichtliche Nivellierung und Mittelmäßigkeit zulaufenden Tendenzen des Christentums, Liberalismus und Sozialismus wird das „Schaffen der großen Schaffenden" mit seiner Ausrichtung auf die Tiefe des Lebens und geschichtliche Größe in Anschlag gebracht und der revolutionären Führergestalt Hitlers unterstellt. Sowohl Heideggers Abhebung Hitlers vom kritisierten Parteiprogramm als auch die nicht bedachte bzw. anerkannte Eigenständigkeit der politischen Sphäre begünstigen dessen politische Option. – Heideggers enttäuschte Abwendung vom Nationalsozialismus manifestiert sich v. a. in seiner seit Mitte der 30er Jahre formulierten *Totalitarismus-Kritik*. Diese – so P.s These – bleibe jedoch dem Kritisierten nahe, trage selbst totalisierend-verallgemeinernde Züge an sich (215, 228, 231), welche sich bis in Heideggers weiteres („seinsgeschichtliches") Denken hinein fortschrieben. P. verweist auf Heideggers auch weiterhin intakten Antiamerikanismus, das nach wie vor anvisierte Ziel einer radikalen, *ganzheitlichen* Wandlung –, v. a. aber auf dessen Tendenz, das „Dichten und Denken" als einzige Alternativen einer totalen, universalen Technologie (= Weltanschauung) entgegenzusetzen. Genau hier scheinen nun auch die Motive für P.s generelle Kritik am „seinsgeschichtlichen" Frageansatz Heideggers (56, 144, 240) zu liegen und seine in der Forschung umstrittene Auffassung, er habe diesen später zur Gänze verabschiedet (24).[1] – Das von P. immer wieder kritisierte Vorbeigehen Heideggers an den konkreten Einzelaufgaben der Philosophie ist sachlich richtig, hat jedoch P.s Position in bezug auf die von ihm geforderte *praktische* Philosophie zur Voraussetzung (s. o. zu *B* und *C*).

Abgesehen von einem Ausflug in Heideggers „hermeneutisch" orientierte Auseinandersetzung mit der Kunst (*E3*) bietet der abschließende Teil *E* nochmals einen konzentrierten Einblick in die vielfältigen „theologischen" Motive im Denken Heideggers: Der ehemalige Student der katholischen Theologie, der sich schon früh zu einem freien Protestantismus bekannte, macht bereits Anfang der 20er Jahre den Versuch, eine in der Geschichtlichkeit des Daseins (s. o. zu *A*) ansetzende Phänomenologie der Religion auszuformen. Ihm geht es dabei jedoch nicht um die Legitimierung einer bestimmten Theologie, sondern darum, Religion als eine Grundmöglichkeit der menschlichen Existenz unter anderen auszuweisen. Die vielfältigen theologischen Spuren in „Sein und Zeit" verweisen so zwar auf die theologischen Quellen, aus denen sich Heideggers Begriff des faktisch-historischen Daseins speist; dennoch begreift sich dieser Ansatz selbst als „atheistisch": Die Philosophie selbst kann nur „formal" in die religiöse Dimension *einweisen*, wehrt damit zugleich alle metaphysischen und moralischen Zugriffe auf Gott ab. – Auch die seit Mitte der 30er Jahre einsetzenden Auseinandersetzungen mit der Dichtung Hölderlins ist von einem (im weitesten Sinne) „theologischen" Ziel bestimmt: Von der dichterischen, *mythisch-religiösen* Erfahrung aus soll eine Wende des unheilvollen Zeitalters vorbereitet werden. Die geschichtliche Wandelbarkeit des Göttlichen und dessen im Offenbarungs-Augenblick *zugleich* auch geschehender Entzug stehen dabei im Mittelpunkt.

Alles in allem bietet P.s Arbeit einen kompetenten Einblick in wichtige – maßgeblich von ihm selbst beigebrachte – Erkenntnisse der Heidegger-Forschung. Was dem Leser auffällt und eine kritische Bemerkung nötig macht, ist allein P.s mitunter stark *historisch* geprägter Ansatz: „Hätte Heidegger bei seinen logischen Untersuchungen nicht stärker die Orientierung an Husserl durchhalten sollen? Hätte er nicht in der neugewonnenen Nähe zu Schelers metaphysischer Fragestellung bleiben können? Mußte wirklich der Ansatz der *Beiträge* sofort wieder zurückgenommen werden auf die Frage nach unscheinbaren Anfängen?" (17) Solche, P.s Vorträge immer wieder durchziehenden Fragen führen wohl eher von der Bewegung des Heideggerschen *Gedankens* selbst fort. Daß dessen Denken sich nicht additiv aus anderen Positionen „zusammensetzt", ist P. natürlich bewußt. Diesem eignet – wie P. selbst wiederholt dargestellt hat – eine geschichtliche *Wandelbarkeit*, weshalb es eben nur *bestimmte* Motive aufnehmen kann, andere angeeignete aber auch beizeiten abermals abstoßen muß. *Warum* dies so ist, warum es sich eben so und nicht anders entfaltet, kann ein Blick auf historische Bezüge allein schwerlich erhellen. Vielmehr ist zugleich eine phänomenologische Analyse dieses Denkens gefordert, die andere Zweige der Heidegger-Forschung übernommen haben.

Wuppertal Frank Schlegel

[1] Vgl. kritisch dazu: Frank Schlegel: Art. „Topologie des Seins; Ortschaft des Seins" in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 10 (1998), 1291f.

L'homme machine? Anthropologie im Umbruch. Ein interdisziplinäres Symposion, hg. v. Harald Schwaetzer / Henrieke Stahl-Schwaetzer. – Hildesheim / Zürich / New York: Georg Olms 1998. 310 S. (Philosophische Texte und Studien, 45), pb. DM 68,00 ISBN: 3–48710639–6

Der vorliegende Sbd geht auf ein interdisziplinäres Symposion zurück, welches unter der Leitung der beiden Hg. vom 10. bis 12. Oktober 1997 in Köwerich an der Mosel stattfand. Die für dieses Symposion gewählte Thematik, nämlich das Menschenbild der Moderne von verschiedenen Seiten her zu beleuchten, stellt eines der großen Problemfelder im Gespräch zwischen den verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen und innerhalb der einzelnen Fächer dar und lohnt eine intensive Reflexion.

In ihrem einführenden Aufsatz *„L'homme machine: Vom Bruch zum Umbruch. – Zur Einführung: La Mettrie und die anthropologische Frage der Gegenwart"* (9–25) behandeln die Hg., Harald Schwaetzer und Henrike Stahl-Schwaetzer, zunächst die Rezeptionsgeschichte der These von La Mettrie und geben anschließend einen klaren Überblick über den Aufbau des Symposions sowie den Inhalt der einzelnen Referate. Diese Zusammenschau wird wohl jeder Leser des Bdes dankbar verwenden, denn es dürfte kaum einen geben, der in der Lage sein wird, alle Beiträge gleichermaßen zu würdigen. Handelt es sich doch um Arbeiten aus dem Bereich der Theologie, Philosophie, Germanistik, Sinologie, Psychologie, allgemeine Literaturwissenschaft, Soziologie, Medizin, Physik und Biologie, so daß der Sbd den Untertitel *„ein interdisziplinäres Symposion"* zu Recht führen kann. Das weite Themenspektrum macht zum einen den besonderen Reiz dieses Buches aus, erschwert aber auch die Lektüre; eine Auswahl entsprechend der jeweiligen Vorbildung und den jeweiligen Interessensschwerpunkten ist dabei unvermeidlich.

Die einzelnen Referate sind drei Themenfeldern zugeordnet: *„Freiheit und Determination"* (27–132); *Mensch und Maschine"* (133–215) und *„Individuum und Gesellschaft"* (217–262). Die Reihe der Aufsätze zum Thema *„Freiheit und Determination"* eröffnet der Beitrag von William J. Hoye: *„Eine Stellungnahme des Thomas von Aquin zur Frage, ob der Mensch zur freien Entscheidung fähig ist"* (29–47). Anhand von Thomas' Abhandlung über die Willensfreiheit (Summa theologiae Teil I Frage 83 Art. 1) stellt Hoye dar, daß der Aquinate die menschliche Freiheit unbedingt bejaht, diese aber zugleich als verursachte, d. h. von Gott dem Menschen geschenkte Freiheit charakterisiert. August Herbst behandelt *„Theodor Ziehens psychologische Erkenntnislehre"* (49–67). Herbst stellt zunächst den Psychiater, Psychologen und Philosophen Theodor Ziehen (1862–1950) vor und entfaltet dann dessen Psychologie und Erkenntnislehre, die er als eine Konstruktionslehre interpretiert. Ilona Ruschmeiers Aufsatz *„L'homme machine! Argumente eines Biologen gegen die Willensfreiheit"* (69–90) erörtert die Position des Biologen und Philosophen Bernhard Rensch (1900–1990), der – so die Vf.in – als „einer der wenigen Denker in der Geschichte der Philosophie" einen konsequenten Determinismus vertreten habe (71). Dazu wäre ergänzend zu sagen, daß der Determinismus zwar in der abendländischen Philosophiegeschichte eine Minderheitenposition darstellt, innerhalb der islamischen Philosophie und Theologie aber eine große Bedeu-

tung besitzt. Im letzten Teil ihres Beitrags setzt sich die Vf.in mit den praktisch-ethischen Implikationen des Determinismus bzw. der Bejahung der Willensfreiheit auseinander.

Der Abschnitt „*Freiheit und Determination*" schließt mit den Aufsätzen von Dirk Cysarz, „*Die Herzschlagfolge aus mathematisch-physikalischer Sicht*" (91–107), und Friedrich Edelhäuser, „*Intentionalität und Bewegung. Victor von Weizsäckers Gestaltkreis als intentionaler Akt*" (109–132).

Im *zweiten Teil* des Bdes sollen unter der Überschrift „*Mensch und Maschine*" die – wie die Hg. in ihrem einleitenden Aufsatz feststellen – „verschiedenen Verfaßtheiten des menschlichen Erkenntnisvermögens mit seinen zwei Grundpfeilern von Wahrnehmen und Denken aus der Sicht von Philosophie und Literatur- bzw. Kulturwissenschaften beleuchtet werden. In den Vordergrund rückt das Thema „Geist und Materie" und die dualistische oder monistische Interpretation ihres Verhältnisses. In der Erkenntnisfrage trifft der Mensch auf einen Konkurrenten, der ihn sich selbst anzugleichen oder gar aus diesem ihm ureigentümlichen, ihn über die Naturreiche erhebenden Bereich zu verdrängen droht: die Technik bzw. Maschine, im ausgehenden 20. Jh. konkret der Computer. Das menschengeschaffene Kunstprodukt wird zur Gefahr seines Urhebers im Angriff auf das Vermögen, dem es seine Herkunft verdankt: das schöpferische, erkennende Bewußtsein des Menschen." (18)

In höchst origineller Weise taucht das Motiv der Erschaffung eines „künstlichen Menschen" bei E.T.A. Hoffmann auf, wie Matthias Freise in seinem Aufsatz „*Die Puppe als Geliebte in E. T. A. Hoffmanns Sandmann*" (135–147) ausführt. Bedauerlich ist, daß Freise den Gedankengang dieses interessanten Textes nicht klar darlegt, sondern sich in erster Linie mit den zahlreichen Interpretationsmustern beschäftigt.

Valerij Dem'Jankow, „*Verstehen im Rahmen der menschlichen Hermeneutik und der Computerhermeneutik*" (149–164), behandelt die Frage, inwieweit das menschliche Verstehen noch vom „Verstehen" des Computers unterschieden werden kann. Für den Menschen gehört das Verstehen zum Vollzug seiner Existenz und ist immer mit Emotionen verbunden; beides kann man nicht auf den Computer übertragen.

Henrij Jäger, „*Das Maschinenherz als Metapher für das ‚rechnende Denken'. Technik- und Kulturkritik im Werk des Zhuangzi*" (165–184), befaßt sich mit dem „Buch vom südlichen Blütenland" des daoistischen chinesischen Philosophen Zhuangzi (350–280 v. Chr.). Ähnlich wie Martin Heidegger, so der Vf., vertritt Zhuangzi in diesem Werk eine Technikkritik, die sich nicht gegen die Technik an sich wendet, sondern gegen den Menschen, der sich durch die Dominanz des „rechnenden Denkens" der von ihm geschaffenen Technik immer mehr angleicht.

Harald Schwaetzer, „*Anthropologie im Zeichen der Bombe. Eine Skizze zur Entwicklung der Anthropologie im 20. Jh. bei Spicker, Anders, Buber und Heisterkamp*" (185–215), behandelt in sehr dichter Form das anthropologische Konzept der vier genannten Philosophen, die sich allesamt in je eigener Form gegen die Auffassung vom Menschen als Maschine gewandt haben.

Im *dritten Teil* des Bdes wird das Verhältnis von „*Individuum und Gesellschaft*" von verschiedenen Seiten her beleuchtet.

Klaus Reinhardt, „*Anthropologie im Umbruch vom Mittelalter zur Neuzeit. Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf bei Nikolaus von Kues*" (219–228), thematisiert einen zentralen Aspekt der cusanischen Anthropologie, der v. a. in der italienischen Renaissance, etwa bei Giovanni Pico della Mirandola, eine eminente Bedeutung erlangt hat: Cusanus leitet aus der biblischen Vorstellung der Gottebenbildlichkeit ein dynamisches Verständnis des Menschen ab, das dem Menschen die Aufgabe zuweist, sich in einem unabschließbaren Prozeß immer mehr durch Verwirklichung der eigenen Anlagen dem göttlichen Urbild anzugleichen und dabei zugleich zum kreativen Gestalter seiner Umwelt zu werden.

Wie sehr die von Cusanus und Pico entwickelten Ideen in säkularisierter Form bis in die Gegenwart fortwirken, zeigt der Aufsatz des Soziologen Martin Heidenreich, „*Die Gesellschaft im Individuum*" (229–247). Dies wird etwa in der sich auf den modernen Menschen beziehenden Feststellung des Vf.s deutlich: „Das Selbst ist ... aktiv an der Definition seiner eigenen Ziele, Denk- und Verhaltensweisen beteiligt – es hat nicht die Wahl, nicht zu wählen. Moderne Gesellschaften sind ohne eigensinniges, kreatives Handeln nicht denkbar" (244f).

Stephanie Hartmann, „*Trinitätslehre und Anthropologie*" (249–252), sieht im Begriff der Perichorese, der in der Theologie verwendet wird, um die gegenseitige Durchdringung der göttlichen Personen zu beschreiben, einen Ansatz für ein Gesellschaftsmodell, das sowohl dem Individuum als auch der Gemeinschaft gerecht wird: „Eine Gemeinschaft, die dem Ideal der Perichorese nahekommen will, sollte sich durch Aneinander-Partizipieren, durch wechselseitiges Durchdringen der Mitglieder ohne Selbstaufgabe an die Gemeinschaft auszeichnen" (251).

Reinhold Mokrosch, „*Gewissen – personale Entscheidungsinstanz oder maschinenähnliches Systemregalativ?*" (253–262), skizziert die alternativen Positionen zum Gewissensverständnis innerhalb der abendländischen Geistesgeschichte: einerseits die Vorstellung, das Gewissen sei dem Menschen per Naturanlage gegeben, andererseits die Auffassung, das Gewissen entwickle sich genetisch aus den Normen der Umwelt, der Gesellschaft. Als Vertreter der erstgenannten Position nennt Mokrosch den Apostel Paulus, Thomas von Aquin und Kant; zu den Verfechtern der zweiten Anschauung rechnet er Luther, Freud und Niklas Luhmann. Seine eigene Position in dieser Frage charakterisiert der Vf. als eine Verknüpfung beider Richtungen.

Im Anschluß an die Referate dokumentiert der Sbd eine Podiumsdiskussion, die beim Köwericher Symposion stattfand (265–293). Diese mit den Worten „Der biotechnische Mensch" überschriebene Diskussion behandelt v. a. die ethischen Folgen der Gentechnologie. Teilnehmer sind Jens Heisterkamp, der das Gespräch mit einem Statement eröffnet, August Herbst, Reinhold Mokrosch, Irmgard Schwaetzer und Gregor Sträter.

Der Bd schließt mit einem Personen- und einem Sachregister sowie bio-bibliographischen Informationen zu den Vf.n (295–310).

Trier Walter Andreas Euler

Das besondere Buch

Rationalitätstypen, hg. v. Karen Gloy. – Freiburg / München: K. Alber 1999. 285 S. (Alber-Reihe Philosophie), geb. DM 72,00 ISBN: 3–495–47960–0

Das abendländische Denken ging bis ins 19. Jahrhundert von der *Einheit der Vernunft* aus. Konzedierte man eine Vielfalt von Rationalität, so sah man darin doch nur eine Vielfalt von Aspekten der einen Vernunft. Seit dem letzten Jahrhundert nun – und verschärft durch die sogenannte „Postmoderne" in diesem Jahrhundert – ist ein Zerfall der Vernunft in eine Pluralität von Vernunfttypen eingetreten, eine Tatsache, welche besonders die Theologie der Gegenwart beschäftigen muß. Gerade in ihren auf Universalität bedachten Aussagen setzt sie ja die Universalität von Vernunftaussagen voraus.

In seinem berühmten Werk von 1928 über „Denkformen" hat *Hans Leisegang* gezeigt, daß es nicht nur jenen Rationalitätstypus gibt, der unser heutiges Denken weitgehend bestimmt, sondern viele andere Denkschemata, die zu anderen Typen von Rationalität führen. Eine Tagung an der Universitären Hochschule Luzern hat sich mit der angesprochenen Gesamtproblematik befaßt und geht dabei sinnvollerweise von Leisegangs Denkformenlehre aus. Dementsprechend widmen sich drei Beiträge des Buches, das die genannte Tagung dokumentiert, dieser Position (*Hans Poser, Nicolas Tüzesi, Patrick Frei*). Die Diskussion um Einheit und Pluralität der Vernunft wird in den folgenden Beiträgen grundsätzlich weitergeführt, d. h. ohne expliziten Bezug auf *Hans Leisegang* (*Axel Wüstehube, Annemarie Pieper, Enno Rudolph*). Im zweiten Teil des Sammelbandes werden nicht in erster Linie Grundsatzfragen behandelt, sondern es geht hier um spezielle Rationalitätstypen wie rhetorische, analogische und auch in außereuropäischen Kulturkreisen gewachsene Rationalitätsformeln (*Wilhelm Schmidt-Biggemann, Wolfram Groddeck, Manuel Bachmann, Karen Gloy, Dietz Otto Edzard, Rudolf Zihlmann*).

Der hohe Wert des Buches besteht darin, daß es ein drängendes Problem der Theologie, das letztlich die verantwortete Geltung theologischer Aussagen anzielt, in einem breiten Spektrum von Beiträgen vorstellt und auch Lösungswege wenigstens andeutungsweise eröffnet. Der Bd ist deshalb besonders für Fachvertreter und Studierende der Systematischen Fächer von großem Nutzen, führt er doch auf hohem Niveau, aber doch nicht allzu schwer verständlich, in das Problem ein.

Münster Harald Wagner

Philosophie in synthetischer Absicht. Synthesis in Mind, hg. v. Marcelo Stamm. – Stuttgart: Klett-Cotta 1998. 627 S., Ln DM 98,00 ISBN: 3–608–91861–2

Erst dem Vorwort des Hg.s entnimmt man, daß die Aufsätze Dieter Henrich gewidmet sind, eröffnet durch ein Bild von Hann Trier (mit dem Nachdruck eines Katalogbeitrags von Henrich selbst).

Die 29 Abhandlungen (16 in englischer Sprache) sind zu fünf Gruppen geordnet: *I. Subjektivität, Naturalismus, Ich-Gedanken / Mind, Nature, Stances of the Self* (J. Mittelstrass, A. C. Danto, R. M. Chisholm, C. McGinn, J. Perry, W. Carl, D. Davidson); *II. Wissensbegründung und Skepsis / Skepticism and the Question of Knowledge* (H. Sluga, Ch. Parsons, D. Føllesdal, E. Sosa, H. Putnam); *III. Themen und Wege der Metaphysik / Metaphysics: Topics and Methods* (P. Guyer, H. Fahrenbach, V. Vitiello, M. Dummett, M. Theunissen); *IV. Konzeptionen der Ethik, Orientierung des Lebens / Ethical Reasoning, Leading a Life* (G. Vattimo, B. Williams, W. Schluchter, H. Frankfurt, R. Wollheim, E. Tugendhat); *V. Perspektiven in Religion und Kultur / Prospects of Civilization* (W. Pannenberg, R. Spaemann, H. E. Allison, S. Cavell, E. H. Gombrich, H.-G. Gadamer). Die Gruppentitel und die Beiträgernamen (zum Schluß gibt es, vor einem Kommentar nochmals zu Trier, eine Vorstellung der Vf. von jeweils ca. zwölf Zeilen, wiederum deutsch oder englisch) vermitteln wohl schon eine Vorstellung von dem, was den Leser erwartet, auch wenn sich die

Wortmeldungen im einzelnen, zwischen dem Eingangsplädoyer für einen pragmatischen Dualismus von Neurophysiologie und Philosophie und der abschließenden Meditation über unser Wissen „zwischen gestern und morgen", hier nicht referieren und schon gar nicht diskutieren lassen.

Herausgepickt sei Heideggers Frage nach dem Gegenteil von Erwarten (606): nicht, wie die Schüler meinten, Erinnern, sondern Vergessen. Oder Cavell, zu Benjamin und Wittgenstein, über das Interesse sog. analytischer Philosophie an Nonsense (578): „an interest that fruitfully differentiates it from its estranged sibling, called continental metaphysics". Spaemann, über Gottesbeweise nach Nietzsche, argumentiert mit dem futurum exactum, das zur Konstitution des Praesens gehört (536; wieder einmal zeigt sich der – eigentliche – Buddhismus als eigentliche Alternative; Leibniz' Notiz, daß jeder Beweis ad hominem sei [534], findet sich bei Couturat S. 184). Für Theologen relevant sind Tugendhats Gedanken über den Tod unter Ausklammerung allen Danachs. Nach ihm (gegen Heidegger und Nagel) fürchten wir den Tod, weil er uns die Chance nimmt, dem Leben einen Sinn zu geben (504); Entzentrierung könnte Gelassenheit schenken, die freilich niemand anstreben „muß" (510f, wie Tugendhat stets statt „soll" schreibt). Fahrenbach greift Kants Differenzierungen von Meinen, Wissen, Glauben, Beweis und Argument auf, samt dem schlichten Vorhalt, wenn es hier keinen Sinn gebe, nütze auch ein transzendenter nicht (299), bzw. entweder gelinge das Leben aus sich oder auch nicht mit Metaphysik (338) – während es doch statt um Entweder / Oder um Implikation geht. Und mag es „keine Pflicht geben, die Existenz eines Dinges anzunehmen" (316), so wäre Kant mit Rosenzweig zu fragen, ob man nicht verpflichtet sein könne, Liebe als Liebe anzuerkennen.

Ob nun „die eigentliche Einsicht in die Natur einer Reihe" tatsächlich „darin besteht", sie abzubrechen (10), jedenfalls erlaubt sie Fortsetzung und Neubeginn, um „die Orientierung im Philosophieren immer neu ins Werk zu setzen", und nach wie vor so kontrovers, wie es die Philosophie charakterisiert.

Offenbach Jörg Splett

Kurzrezensionen

Westermann, Claus: **Genesis 1–11. Bd I: Genesis 1–11. (BK I/1).** Teil 1: Gen 1–3. Teil 2: Gen 4–11. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag ^{4}1999. VIII, 380 S. (Biblischer Kommentar Altes Testament, 1), pb DM 98,00 ISBN: 3–7887–1746–7

Die zwei Bde der sog.en „Studienausgabe" des monumentalen Genesiskommentars von Claus Westermann sind im unveränderten Nachdruck der 1. Aufl. aus dem Jahre 1974 nun in Paperback erschienen. Der kürzlich verstorbene Vf. hatte damals mit seiner Materialsammlung den Umfang alles bisher Dagewesenen im Rahmen der Genesiskommentierung gesprengt. Sein Werk wurde viel rezensiert und braucht hier vom Abstand eines Vierteljahrhunderts nicht nochmals besprochen zu werden. Es stellt sich freilich die Frage nach der Sinnhaftigkeit einer unveränderten Aufl. nach so vielen Jahren, die ja auch nicht gerade billig ist und sich daher zum Studieren weder durch Preis noch durch die Bindung empfiehlt. Gerade in der Genesisforschung ist in den letzten dreißig Jahren so viel an Umbruch geschehen, der in dieser Neupublikation freilich keinerlei Niederschlag findet. So kann man die beiden Bde Studierenden vor allem als forschungsgeschichtliches Zeugnis ihrer Zeit und vor allem als Materialsammlung empfehlen. I. F.

Katalog der Wiegendrucke der Stiftsbibliothek zu Aschaffenburg. Unter Verwendung der Arbeiten von Hermann Leskien und Wendelin Renz, hg. u. bearb. von Ludwig K. Walter. – Paderborn: F. Schöningh 1999. 448 S. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, 54), kt DM 98,00 ISBN: 3–87717–058–7

Der vorliegende Katalog der Inkunabeln (Frühdrucke bis 1500) der Stiftsbibliothek zu Aschaffenburg beruht zu großen Teilen auf den Vorarbeiten der bereits im Titel namentlich angeführten Wendelin Renz (1908) und Hermann Leskien (1975). Nach einer ausführlichen Einführung zur Geschichte und zu den Beständen der Bibliothek werden diese Bestände (insgesamt 586 Titel in 389 Bden) durch die Beschreibung der einzelnen Inkunabeln und durch ein umfassendes Register (Beteiligte Personen – Beibände – Provenienzen – Drucker – Druckorte und Drucker – Buchstempel – Fragmente – Sammelbände) in vorbildlicher Weise erschlossen, so daß nun für die gezielte Nutzung der Bibliothek nicht nur durch die Buch- und Druckforschung, sondern auch durch die Theologie ein sinnvolles Hilfsmittel zur Verfügung steht. J. Sa.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften

Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren, hg. v. Mariano Delgado / Odilo Noti / Hermann-Josef Venetz. – Luzern: Edition Exodus 2000. 240 S., kt DM 45,00 ISBN: 3–905577–42–9: 9–24: Gutiérrez, Gustavo: Situation und Aufgaben der Theologie der Befreiung; 25–34: Duquoc, Christian: Theolgie der Befreiung. Verdienste und Grenzen; 35–53: Delgado, Mariano: „Blutende Hoffnung". Zur Gottes-Rede von Gustavo Gutiérrez; 54–66: Maier, Martin: Spiritualität und Theologie im Werk von Gustavo Gutiérrez; 67–88: Alberigo, Giuseppe: „Die Kirche der Armen". Von Johannes XXIII. zum Zweiten Vatikanischen Konzil; 89–99: Sobrino, Jon: Zurück zur Kirche der Armen. Für Gustavo Gutiérrez, den Christen und Theologen von Medellín; 100–116: Sievernich, Michael: Gezeiten der Befreiungstheologie; 117–130: Gibellini, Rosino: Die Auseinandersetzung zwischen der Theologie des Nordens und der Theologie des Südens; 131–150: Brieskorn, Norbert: Theologie der Befreiung und Menschenrechte; 151–170: Eckholt, Margit: „Zwischen Entrüstung und Hoffnung". Theologische Frauenforschung als Befreiungstheologie?; 171–185: Venetz, Hermann-Josef: Der erste Johannesbrief im Dialog mit befreiungstheologischen Grundanliegen; 186–199: Weber, Franz: „Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt". Anfragen an das Apostolische Schreiben *Ecclesia in America* aus der Sicht lateinamerikanischer Kirchenerfahrung; 200–214: Kruip, Gerhard: Impulse der Theologie der Befreiung für die kirchliche Solidaritätsarbeit; 215–229: Noti, Odilo: Zivilgesellschaft, Anmerkungen zu einem politischen Pudding-Begriff; 230–239: Biesinger, Albert: Familienkatechese. Befreiungstheologische Aspekte und Realisierungen.

Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert. Vom „Wesen des Christentums" zu den „Kurzformeln des Glaubens", hg. v. Mariano Delgado. Stuttgart: W. Kohlhammer 2000. 272 S., Pp. DM 39,90 ISBN: 3–17–015680–2: 9–13: Delgado, Mariano: Das Christentum der (deutschsprachigen) Theologen im 20. Jahrhundert: Wesen des Christentums, Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, Kurzformeln des Glaubens; 15–22: Neufeld, Karl H.: Adolf von Harnack – „Wesen des Christentums" (1900); 23–36: Ruddies, Hartmut: „Wesensbestimmung ist Wesensgestaltung" – Der Beitrag Ernst Troeltschs zur Wesensbestimmung des Christentums; 37–51: Sturm, Erdmann: Die Rechtfertigung des Zweifels als Paradox – Paul Tillichs Begründung eines theologischen Prinzips und sein Programm einer philosophischen Theologie; 52–60: Henke, Peter: Friedrich Gogartens Christsein „in der Welt von heute"; 61–73: Scheliha, Arnulf von: Die Überlehrmäßigkeit des christlichen Glaubens – Das Wesen des (protestantischen) Christentums nach Emanuel Hirsch; 74–83: Knauer, Peter: Zu Gerhard Ebelings „Das Wesen des christlichen Glaubens" (1959); 84–96: Kreidler, Johannes: Karl Adams „Wesen des Katholizismus"; 97–113: Ruster, Thomas: Romano Guardini: „Das Christliche ist ER SELBST" – Größe und Grenze toralosen Christentums; 114–122: Heinzmann, Richard: Michael Schmaus – „Vom Wesen des Christentums"; 123–140: Gestrich, Christof: Karl Barth – „Dogmatik im Grundriß"; 141–147: Koch, Kurt: Vernunft des christlichen Glaubens – Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses durch Wolfhart Pannenberg; 148–163: Krenski, Thomas: Spekulativer Karsamstag – Hans Urs von Balthasars originärer Beitrag zur Relecture des Apostolischen Glaubensbekenntnisses im 20. Jahrhundert; 164–173: Möde, Erwin: Eugen Biser – Miniaturportrait eines großen Lebenswerkes; 174–185: Wiedenhofer, Siegfried: Joseph Ratzinger – „Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis" (1968); 186–196: Karrer, Leo: Orientierung und Hoffnung – Hans Küngs „Credo für Zeitgenossen"; 197–206: Hilberath, Bernd Jochen: Theodor Schneider – „Was wir glauben"; 207–221: Vergauwen, Guido: Dietrich Bonhoeffers Ringen um eine Kurzformel des Glaubens in Zeiten der Gefahr; 222–234: Meyer-Wilmes, Hedwig: Dorothee Sölles Credo als Kurzformel des Glaubens oder Zwischen Gebet und Gedicht – Dorothee Sölles Ansatz einer Theopoesie; 235–245: Hoping, Helmut: Ein transzendentaltheologischer Begriff des Christentums – Rahners Kurzformeln des Glaubens; 246–258: Delgado, Mariano: „Jüdisches Korrektiv" – Das Christentum von Johann Baptist Metz; 259–268: Walter, Peter: Gottes Gottsein als Ermöglichung des Menschseins des Menschen – Walter Kaspers „Einführung in den Glauben".

Erlöst durch Jesus Christus, hg. im Auftrag der Theologischen Fakultät der Universität Luzern v. Eduard Christen / Walter Kirchschläger. – Freiburg, Schweiz: Paulusverl. 2000. 147 S. (Theologische Berichte, 23), kt DM 29,80 ISBN: 3–7228–0419–1: 13–28: Thoma, Clemens: Erlösung in jüdischer Optik; 29–70: Kirchschläger, Walter: Hat Gott seinen Sohn in den Tod gegeben? – Zum biblischen Verständnis von Erlösung; 71–107: Hoping, Helmut / Tück, Jan-Heiner: „Für uns gestorben" – Die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu und die Hoffnung auf universale Versöhnung;

109–120: WIEDERKEHR, Dietrich: Befreiungstheologie in der Schweiz – Abstand und Nähe einer praktischen Soteriologie; 121–145: MÖDL, Ludwig: Erlösung und Seelsorge – Pastoraltheologische Überlegungen.

Kirchengeschichte

Der Theologe Melanchthon, hg. v. Günter Frank. – Stuttgart: Jan Thorbecke 2000. 452 S. (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten, 5), geb. 58,00 DM ISBN: 3–7995–4806–8: 15–24: SCHEIBLE, Heinz: Dankesrede des Preisträgers: Melanchthons Bedeutung für Kirche und Kultur; 25–47: BAYER, Oswald: Melanchthons Theologiebegriff; 49–65: WIEDENHOFER, Siegfried: Melanchthon als frühneuzeitlicher Theologe; 67–81: FRANK, Günter: Wie modern war eigentlich Melanchthon? Die theologische Philosophie des Reformators im Kontext neuerer Theorien zur Herkunft der Moderne; 83–101: BRECHT, Martin: Melanchthon und Luther oder: Samsons Kinnbacke; 103–127: KÖPF, Ulrich: Melanchthon als systematischer Theologe neben Luther; 129–152: JUNGHANS, Helmar: Philipp Melanchthon als theologischer Sekretär; 153–168: WARTENBERG, Günther: Melanchthon als Politiker; 169–193: PETERS, Christian: Reformatorische Doppelstrategie: Melanchthon und das Augsburger Bekenntnis; 195–211: DINGEL, Irene: Melanchthon und die Normierung des Bekenntnisses; 213–226: AUGUSTIJN, Cornelis: Melanchthon und die Religionsgespräche; 227–242: GÄBLER, Ulrich: Melanchthon und die Schweiz; 243–257: SCHILLING, Johannes: Melanchthons deutsche Dogmatik; 259–290: JUNG, Martin H.: Leidenserfahrungen und Leidenstheologie in Melanchthons Loci; 291–338: HASSE, Hans-Peter: Melanchthon und die „Alba amicorum": Melanchthons Theologie im Spiegel seiner Bucheintragungen; 339–356: STROHM, Christoph: Zugänge zum Naturrecht bei Melanchthon; 357–373: ZIEBRITZKI, Henning: Tugend und Affekt: Ansatz, Aufriß und Problematik von Melanchthons Tugendethik, dargestellt anhand der „Ethicae doctrinae elementa" von 1550; 375–392: WENGERT, Timothy J.: Gesetz und Buße: Philipp Melanchthons erster Streit mit Johannes Agricola; 393–409: VERCRUYSSE, Jos E.: „Melanchthon, qui modestior videri voluit...". Die ersten Jesuiten und Melanchthon; 411–432: KNOPP, Ludwig: Melanchthon in der Musik seiner Zeit – eine bibliographische Studie.

Religionsphilosophie / Philosophie

Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie, hg. v. Dietrich Korsch / Enno Rudolph. – Tübingen: Mohr Siebeck 2000. VI, 268 S. (Religion und Aufklärung, 7), kt DM 74,00 ISBN: 3–16–147303–5: 5–32: RICHTER, Cornelia: Symbol, Mythos, Religion. Zum Status der Religion in der Philosophie Ernst Cassirers; 33–47: HÄDRICH, Jürgen: Religionsbegründung und Religionskritik in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers; 48–75: LÜTTERFELDS, Wilhelm: Erfüllte und unerfüllbare „symbolische Formen". Menschlicher Leib und christlicher Gott; 76–90: RUDOLPH, Enno: Die sprachliche Kohärenz des symbolischen Universums. Der Weg zur ungeschriebenen Religionsphilosophie Ernst Cassirers; 91–99: MEYER-BLANCK, Michael: Ernst Cassirers Symbolbegriff – zeichentheoretisch gegengelesen; 100–138: STOELLGER, Philipp: Die Metapher als Modell symbolischer Prägnanz. Zur Bearbeitung eines Problems von Ernst Cassirers Prägnanzthese; 139–162: LAUBE, Martin: Kultur und Individuum. Aspekte ihrer gegenläufigen Verhältnisbestimmung bei Friedrich Schleiermacher und Ernst Cassirer; 162–178: KORSCH, Dietrich: Religion und Kultur bei Hermann Cohen und Ernst Cassirer; 179–200: VOIGT, Friedemann: Kultur und Bildung bei Georg Simmel, Ernst Cassirer und Adolf Harnack. Lehr- und Wanderjahre der Goethe-Rezeption in Kulturphilosophie und Theologie; 201–228: DANZ, Christian: Der Begriff des Symbols bei Paul Tillich und Ernst Cassirer; 229–248: GRÄB, Wilhelm: Religion in vielen Sinnbildern. Aspekte einer Kulturhermeneutik im Anschluß an Ernst Cassirer.

Dogmatik

Die Enzyklika „Humani generis" Papst Pius' XII. 1950–2000. Geschichte, Doktrin und Aktualität eines prophetischen Lehrschreibens, hg. v. David Berger. – Köln: Una-Voce-Deutschland e.V. 2000. 155 S., kt DM 19,00 ISBN: 3–926377–24–0: 13–52: BERGER, David: Der theologiegeschichtliche Kontext der Enzyklika *Humani generis*; 53–84: HOERES, Walter: Geschichtlichkeit als Mythos und Programm – *Humani generis* und die immerwährende Wahrheit; 85–113: GÜNTHÖR, Anselm: 50 Jahre *Humani generis* und der Thomismus; 115–139: SCHMITZ, Rudolf Michael: „Dann ist alles geeint, aber zum allgemeinen Ruin" – Zur Aktualität der Enzyklika *Humani generis*.

Literatur

Spuren zum Geheimnis. Theologie und moderne Literatur im Gespräch, hg. v. Thomas Schreijäck. – Ostfildern: Schwabenverl. 2000. 180 S., brosch. DM 19,80 ISBN: 3–7966–1004–8: 7–12: SCHREIJÄCK, Thomas: Spuren zum Geheimnis. Vorausgedanken zu einem unverzichtbaren Gespräch; 13–52: MOTTÉ, Magda: Die Rede von Gott in der modernen Literatur; 53–85: HEIL, Stefan: „Wo Gott wohnt". Möglichkeiten des Dialogs zwischen Literatur und Theologie am Beispiel der Gottesrede bei Ödön von Horváth; 86–140: HÄMEL, Beate-Irene: „Stolpern zwischen zwei Sternen". Die Dichtung César Vallejos als Beitrag zum interdisziplinären und kulturellen Gespräch; 141–165: SILLER, Hermann Pius: Tribunal und Freispruch. Ein Weg in die theologische Rechtfertigungslehre; 166–179: SCHREIJÄCK, Thomas: Über das Heimleuchten beim Zunachten. Gedanken zum Gedicht „Licht am Mittag" von Bernhard Welte.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Edmund Arens, Kellerstr. 10, CH-6005 Luzern;
Prof. Dr. Georg Baudler, Augustinerbach 2a, D-52062 Aachen;
Prof. Dr. Emanuel Bouzon, Praça Santos Dumont 6, 22470-060 Rio de Janeiro, Brasilien;
Prof. Dr. Horst Bürkle, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Christoph Dohmen, Schloßstr. 4, D-49074 Osnabrück;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
PD Dr. Walter Andreas Euler, Domfreihof 3, D-54290 Trier;
Dr. Bernhard Fresacher, Stefan-Andres-Str. 38, D-54296 Trier;
Dr. Christian Frevel, Wilhelm-Backhaus-Str. 1a, D-50923 Köln;
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, An der Universität 2, D-96047 Bamberg;
Axel Heinrich, Horner Landstr. 411, D-22111 Hamburg;
Prof. Dr. Reiner Kaczynski, Professor-Huber-Platz 1, D-80539 München;
Prof. DDr. h. c. Otto Kaiser, Am Krappen 29, D-35037 Marburg;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Jürgen Manemann, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Dr. Christof Müller, Dominikanerplatz 4, D-97070 Würzburg;
Prof. DDr. Klaus Müller, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gerd Neuhaus, Kohlenstr. 49, D-45289 Essen;
Dr. Ute Neumann-Gorsolke, Moltkestraße 2, D-25436 Uetersen;
PD Dr. Friederike Nüssel, Schellingstr. 3/III, D-80799 München;
Dr. Johanna Rahner, Hochmeisterstr. 2, D-79104 Freiburg;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster;
Dr. Susanne Sandherr, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Frank Schlegel, Brunnenstr. 6, D-44623 Herne;
PD Dr. Klaus Scholtissek, Hagia Maria Sion / Dormition Abbey, P.O.B. 22, IL-91000 Jerusalem;
Prof. Dr. Michael Schramm, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Prof. Dr. Harald Schweizer, Sand 13, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Jörg Splett, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
Prof. Dr. Josef Sudbrack, Universitätsstr. 4, A-6020 Innsbruck;
Dr. Joachim Valentin, Werthmannplatz 3, D-79085 Freiburg;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. DDr. Hans Waldenfels, Regina-Pacis-Weg 1a, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Manfred Weitlauff, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III, D-80799 München.

Impressum

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

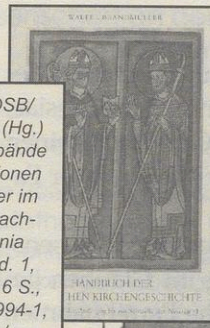
Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Maximilian Halstrup, Björn Igelbrink, Margarete Kubiak, Alexandra Lason, Joachim Sattler
Sekretariat: Monika Liedschulte

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.

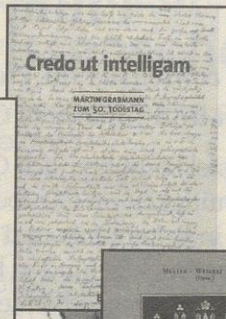
Verlag und Anzeigen
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: DM 38,–/öS 277,–/sFr 35,–,
Jahresabonnement: DM 198,–/öS 1445,–/sFr 176,–,
Studentenabonnement: DM 158,40/öS 1156,–/sFr 140,50.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7% MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster 2000
Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directy to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 2000 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

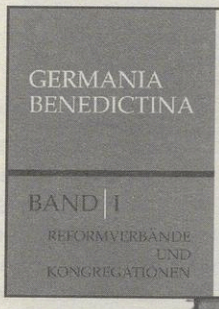
EOS



Walter Brandmüller (Hg.),
Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte,
B. 1: Von den Anfängen bis zur Schwelle der Neuzeit,
17 x 24,5 cm, 1432 S.,
2 Teilbände,
2 Übersichtskarten,
ISBN 3-88096-671-0,
DM 198,00 /
Euro 100,00



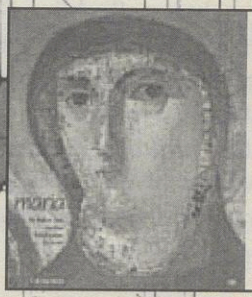
Thomas Prügl (Hg.),
Credo ut Intelligam,
Martin Grabmann zum 50. Todestag,
24 x 17 cm, 240 S.,
42 Abbildungen,
ISBN 3-88096-931-0,
DM 35,00 /
Euro 17,90



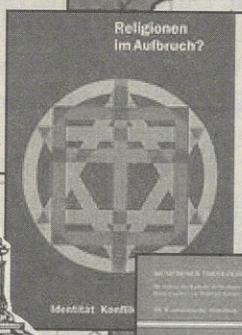
Ulrich Faust OSB/ Franz Quarthal (Hg.)
Die Reformverbände und Kongregationen der Benediktiner im deutschen Sprachraum, Germania Benedictina, Bd. 1,
24 x 16 cm, 916 S.,
ISBN 3-8306-6994-1,
DM 108,00 /
Euro 55,22



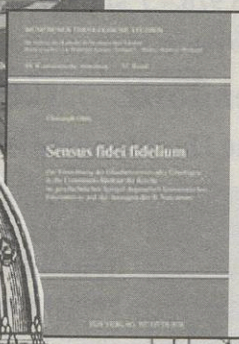
G. Müller, H. Weigel, W. Zorn (Hg.),
Handbuch der Geschichte der evangelischen Kirche in Bayern,
B. 2: 1800-2000,
646 S., 17 x 24,5 cm,
viele Illustr., Karten,
ISBN 3-8306-7042-7
DM 88,00 /
Euro 45,00



E.-M. Jung-Inglessis,
Maria. Ihr Bild in Rom von den Katakomben bis heute,
19 x 17 cm,
220 S.,
71 Abbildungen,
ISBN 3-8306-6990-9,
DM 39,50 /
Euro 20,20



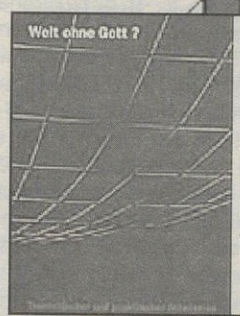
Venanz Schubert (Hg.),
Religionen im Aufbruch?
Identität - Konflikt - Toleranz.
Sammelband,
21 x 14,8 cm, 328 S.,
ISBN 3-8306-7055-2
DM 28,00 /
Euro: 14,32



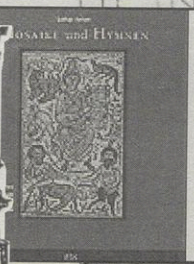
Christoph Ohly,
Sensus fidei fidelium.
Zur Einordnung des Glaubenssinnes aller Gläubigen in die Communio-Struktur der Kirche,
24 x 16 cm, 408 S.,
ISBN 3-8306-7024-9
DM 68,00 /
Euro 34,77



Imelda Abbt, Wolfgang M. Müller (Hg.),
Simone Weil.
Ein Leben gibt zu denken,
Sammelband,
22,5 x 15,5 cm,
264 S.,
ISBN 3-8306-6997-6,
DM 46,00 /
Euro 23,52



Venanz Schubert (Hg.),
Welt ohne Gott?
Theoretischer und praktischer Atheismus.
21 x 14,8 cm, 276 S.,
ISBN 3-8306-7018-4,
DM 24,80 /
Euro 12,68



Lothar Heiser,
Mosaike und Hymnen.
Frühes Christentum in Syrien und Palästina,
19 x 16 cm, 760 S.,
72 Abbildungen,
ISBN 3-8306-7012-5
DM 58,00 /
Euro 29,65

EOS-Verlag
Erzabtei St. Ottilien
D-86941 St. Ottilien
Deutschland

Tel.: (08193) 71 261
Fax: (08193) 68 44
E-mail: eos-verlag@t-online.de
Website: www.eos-verlag.de

Michael Becht **Pium consensum tueri**

Studien zum Begriff *consensus* im Werk von Erasmus von Rotterdam, Philipp Melanchthon und Johannes Calvin



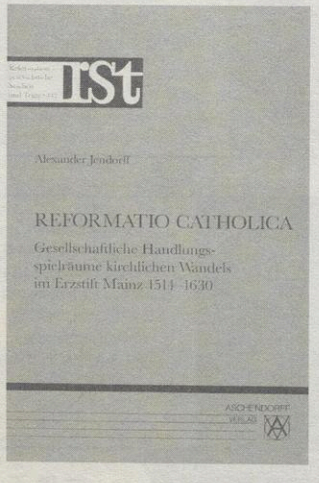
Seit den Tagen der Apostel bemühen sich Christen um die Bewahrung bzw. Wiederherstellung der Einmütigkeit im Glauben. Der Begriff des consensus ecclesiae, in dem dieses Ideal der in Bekenntnis und Leben einträchtigen Gemeinde seinen geschichtsmächtigen Ausdruck gefunden hat, durchzieht daher wie ein roter Faden die Kirchen- und Theologiegeschichte.
Auch im Zeitalter der Reformation, die im Rückblick als ein ungeheurer Konsensbruch erscheint, wurde leidenschaftlich um Übereinstimmung im Glauben gerungen: Sowohl die altgläubige Seite als auch die reformatorische Partei nahmen für sich in Anspruch, mit der wahren Kirche in Einklang zu stehen.
Der Verfasser versucht, das Konsensverständnis dieser Epoche aufzuzeigen, indem er den Gebrauch des Wortes consensus in den Werken von drei maßgeblichen Autoren des 16. Jahrhunderts, die mehr oder weniger stark vom Renaissancehumanismus geprägt sind und unterschiedlichen konfessionellen Lagern angehören, untersucht. Durch die Analyse des Konsensbegriffs an einem konkreten theologiegeschichtlichen Ort gewinnt das vielschichtige und oft schillernde Wort Konsens so Anschaulichkeit und ergeben sich wertvolle Perspektiven sowohl für den Vorgang der innerkirchlichen Wahrheitsfindung als auch für die ökumenischen Verständigungsprozesse der Gegenwart.

Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Band 144

2000, XIV und 589 Seiten, kartoniert,
ca. 134,– DM / öS 978,– / sFr 119,–
ISBN 3-402-03808-0

Alexander Jendorff **Reformatio catholica**

Gesellschaftliche Handlungsspielräume kirchlichen Wandels im Erzstift Mainz 1514 – 1630



Die moderne Historiographie interpretiert das Erneuerungsbemühen der katholischen Kirche im 16. Jahrhundert als Katholische Reform und Konfessionalisierung. Sie verortet das historische Geschehen im Rahmen weiträumiger gesellschaftlicher Prozesse. Aber wie sah »Reform« vor Ort aus? Wer gestaltete sie? Wie konnte sie umgesetzt werden? Wie gingen die Betroffenen mit Reformanliegen um? Wie reagierte die kurfürstliche Regierung auf Widerstand oder auf Gegenvorschläge? Die Studie stellt auf der Basis umfangreichen Archivmaterials für das Fallbeispiel Mainz die Reformpartizipienten, ihre Interessen und die Bedingungen für reformerischen Wandel dar.
Reformen konnten nicht einfach befohlen werden: Ihr Erfolg oder Misserfolg war von der Haltung der übrigen gesellschaftlichen Gruppen abhängig.

Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Band 142

2000, 586 Seiten, kartoniert,
ca. 132,– DM / öS 963,– / sFr 117,–
ISBN 3-402-03806-4

Verlag Aschendorff – 48135 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

ASCHENDORFF
VERLAG

Von der philologischen zur völkischen Religionswissenschaft

Das Fach Religionswissenschaft an der Universität Tübingen von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Dritten Reiches

Von **Horst Junginger**

1999. 397 Seiten (Contubernium, Band 51). Geb. DM/sFr 168,– / öS 1.226,–. ISBN 3-515-07432-5

Die Studie über die ersten 100 Jahre Religionswissenschaft an der Universität Tübingen befaßt sich sowohl mit wissenschaftsgeschichtlichen als auch wissenschaftstheoretischen Fragestellungen. Trugen Gelehrte wie H. Ewald, R. Roth und R. Garbe wesentlich dazu bei, die religiöse Überlieferung der ganzen Menschheit erschließen zu helfen, wurde ihr philologischer Ansatz zunehmend von völkischem Gedankengut überlagert. Nach 1933 traten die Idee der Rasse und die Vorstellung eines einheitlichen arischen Glaubens immer mehr in den Vordergrund. Der als Führer der Deutschen Glaubensbewegung bekannte Tübinger Religionswissenschaftler J. W. Hauer ließ sich dabei auf eine Kooperation mit dem NS-Staat ein, die dem verbrecherischen Charakter dieses Systems erschreckend nahe kam.

Die Haltung der kappadokischen Bischöfe Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa zur Sklaverei

Von **Richard Klein**

2000. 306 Seiten (Forschungen zur antiken Sklaverei, Band 32). Kart. DM/sFr 96,– / öS 701,–. ISBN 3-515-07746-4

Der Autor entwirft aus dem umfangreichen literarischen Erbe der „drei großen Kappadokier" erstmalig ein Gesamtbild von deren Einstellung zur Sklaverei. Es umfasst gleichermaßen die philosophisch-theologische Grundlegung wie die praktischen Konsequenzen ihrer Sicht der Sklaverei, zu deren Erklärung auch die „vornehme" Herkunft der drei Bischöfe und die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse der römischen Provinz Kappadokien herangezogen werden. Das Hauptergebnis des Buches besteht in dem Nachweis, dass keiner der drei gebildetsten Vertreter der damaligen Kirche die Institution der Sklaverei jemals in Frage gestellt hat. Sie verwickelten sich jedoch mitunter bei ihren Urteilen in auffallende Inkonsequenzen und Widersprüche, die sich dadurch erklären, dass sie ihr pastorales Ziel darin sahen, dem christlichen Gleichheits- und Brudergedanken innerhalb der bestehenden Rechts- und Gesellschaftsordnung Geltung zu verschaffen.

Mission und Gewalt

Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt und die Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/19

Herausgegeben von **Ulrich van der Heyden** und **Jürgen Becher**

2000. 557 Seiten (Missionsgeschichtliches Archiv, Band 6). Geb. DM/sFr 160,– / öS 1.168,–. ISBN 3-515-07624-7

Inhalt: A. Feldtkeller: Christliche Mission und islamische Ausbreitung — **A. Carmel:** Der Kaiser reist ins Heilige Land – Legende und Wirklichkeit — **E. J. Eisler:** Gewalt gegen die protestantische Mission in Nablus und die nachfolgende Versöhnung (1854-1901) — **F. Foerster:** Die gewaltlose Missionskonzeption C. F. Spittlers für Jerusalem und Äthiopien — **K. Hock:** Jihad – Mahaismus – Sklaverei. Eine islamische Tradition der Gewalt im Zentralsudan? — **V. Pawliková-Vilhanová:** Islam and Christian Missions in 19th-Century East and Central Africa — **M. Pesek:** Die deutsche Kolonialpolitik zwischen Pragmatismus und Paranoia in Deutsch-Ostafrika 1908-1914 — **S. von Sicard:** Missionary Attitudes and Approaches to Muslims. Zanzibar 1864-1890 — **W. Ustorf:** An Inquiry into the Shadow Side of the Missionary Self — **H. C. Jatti Bredekamp:** The Khoekhoe Servants Revolt, Moravian Missionaries and Khoekhoe Converts at the Turn of the 18th Century in South Africa — **E. Dammann:** Gedanken eines alten Missionars über Gewalt in der Mission in Schwarzafrika — **H. Heese:** The People of Amalienstein and Zoar and the Berlin Missionary Society in the 19th Century — **I. Hexham:** The Tyranny of Theory and the Ethics of Historical Research — **U. van der Heyden:** Der „Burenkrieg" von 1899 bis 1902 und die deutschen Missionsgesellschaften — **E. Höckner:** Strukturelle Gewalt im Kontext sozialer Beziehungen — **G. Pakendorf:** Die Missionsordnung im 19. Jh. — **C. M. Pauw:** Mission and Violence in Malawi. A Case Study involving the Dutch Reformed Church Mission and colonial Violence — **K. Poewe:** The Berlin Mission's Opposition to, and Compromise with, the Völkisch Movement and the National Socialism: Knak, Braun, Weichert — **J. W. Raum:** Missions and Missionaries and the Problem of Violence during the Frontier Wars on the eastern Frontier of the Cape Colony in the Middle of the 19th Century — **K. Roller:** Gewalt und Geschlecht in Texten der Berliner Mission aus der Zeit um 1900 — **A. Schultze:** H. Kallenberg und sein Widerstand gegen die gewaltsame Landnahme der Europäer in Südafrika um 1880 — **Harri Siiskonen:** The Seven Year War (1863-1870) in Namibian Historiography — **U. Trüper:** Zara Schmelen und die Verschriftlichung der Nama-Sprache — **M. Bergunder:** Proselytismus in der Geschichte des indischen Christentums — **A. Frenz:** Berichte über Aufstände der Mappilas in Hermann Gunderts Briefen und in seinem Tagebuch — **V. Mielke:** Unterstützung und Bekämpfung von Gewalt durch Missionarinnen in China 1842 bis 1918 unter besonderer Berücksichtigung der Missionarinnen der Liebenzeller Mission — **C. S. Mohanavelu:** Karl Graul's Efforts to promote Evangelic Lutheran Mission in Tamil Nadu, 1844-1864 — **A. Nehring:** Die Maravar Aufstände. Kastenkonflikte in Südindien im Spiegel der Leipziger Missionsberichte — **C. K. Omari:** A reflective Synopsis of the Berlin Missionaries: Past Experience — **I. Grienig:** Farmarbeiter in Deutsch-Südwestafrika — u.a.

Franz Steiner Verlag Stuttgart
Postfach 10 10 61 — D-70009 Stuttgart
http://www.steiner-verlag.de / service@steiner-verlag.de

Preisänderungen vorbehalten

Márta Fata

Ungarn, das Reich der Stephanskrone, im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung

Multiethnizität, Land und Konfession 1500 bis 1700



Ungarn, das ehemalige Reich der St. Stephanskrone, bietet für die Reformations- und Konfessionsgeschichte besonders interessante Perspektiven. Phänomene der Multikonfessionalität verbinden Ungarn mit dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation, der Schweiz und den Niederlanden. Typisch für den ostmitteleuropäischen Raum sind freilich die Verflechtungen zwischen Konfession und Nationalität in dem Vielvölkerreich, welches Ungarn ebenso wie Polen-Litauen und Russland war. Eine Geschichte von Reformation, Katholischer Reform und Gegenreformation, Konfessionsbildung und Konfessionalisierung im historischen Ungarn umfasst auch die Gebiete der heutigen Staaten Slowakei (Oberungarn) und Kroatien (einschließlich Dalmatien und Slawonien), mit Siebenbürgen und dem Temeser Banat einen wesentlichen Teil des heutigen Rumänien, sowie größere Gebietsanteile der Ukraine (Karpato-Ukraine), Jugoslawiens (Banat, Batschka, Syrmien) und Österreichs (Burgenland). Dieser KLK-Band stellt die Entwicklungen der Reformation und der konkurrierenden Konfessionen im 16. und 17. Jahrhundert sowohl unter den Magyaren als auch unter den mitwohnenden ungarländischen Nationalitäten dar.

Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Band 60

2000, X und 361 Seiten, kartoniert,
ca. 68,– DM / öS 496,– / sFr 61,50
ISBN 3-402-02981-2

Verlag Aschendorff – 48135 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung
Besuchen Sie uns im Internet:
www.aschendorff.de/buch

ASCHENDORFF
VERLAG

Neuerscheinungen

Pierre Blet SJ
Papst Pius XII. und der Zweite Weltkrieg
Aus den Akten des Vatikans
Aus dem Französischen von *Birgit Martens-Schöne*

2000. XIII + 326 Seiten, kart.,
DM 48,-/öS 350,-/sFr 44,30
ISBN 3-506-71903-3

Lukas Rölli-Alkemper
Familie im Wiederaufbau
Katholizismus und bürgerliches Familienideal in der Bundesrepublik Deutschland 1945-1965

2000. 716 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag
DM 142,-/öS 1.037,-/sFr 130,80
ISBN 3-506-79994-0
= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Band 89

Hubert Wolf/Claus Arnold (Hrsg.)
Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum

2000. 252 Seiten, kart., DM 78,-/öS 569,-/sFr 71,80
ISBN 3-506-73764-3
= Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, Band 4

Manfred Spieker
Kirche und Abtreibung in Deutschland
Ursachen und Verlauf eines Konflikts

2000. 264 Seiten, kart., DM 48,-/öS 350,-/sFr 44,30
ISBN 3-506-78622-9

Bardo Weiß
Ekstase und Liebe
Unio mystica bei den deutschen Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts

2000. X + 988 Seiten, Festeinband,
DM 248,-/öS 1.810,-/sFr 228,30
ISBN 3-506-79722-0

Filippo Tamburini/Ludwig Schmugge (Hrsg.)
Häresie und Luthertum
Quellen aus dem Archiv der Pönitentiarie in Rom (15. und 16. Jahrhundert)

2000. 231 Seiten, kart., DM 88,-/öS 642,-/sFr 81,-
ISBN 3-506-73269-2
= Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, Band 19

Jetzt als Kassette wieder lieferbar!

Eugen Drewermann
Strukturen des Bösen
3 Bände. 1.992 Seiten, 33 Abb., kart. in Kassette,
DM 98,-/öS 715,-/sFr 90,30
ISBN 3-506-72100-3

Bd. 1: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht
Bd. 2: Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht
Bd. 3: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht

Schöningh
Postfach 2540 • D-33055 Paderborn

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 6 | **2000** | **96. Jahrgang**

Maria Brun: Christliches Fundament und friedliche Globalisierung. Europa und die Kirchen . . . . . Sp. 443

Allgemeines 455

Trennert-Hellwig, Matthias: Die Urkraft des Kosmos. Dimensionen der Liebe im Werk Pierre Teilhards de Chardin (Michael Schulz). . . . .

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. (Michael Rosenberger)

Franz Overbeck – Heinrich Köselitz [Peter Gast]. Briefwechsel (1877–1905), hg. u. kommentiert von David Marc Hoffmann, Niklaus Peter, Theo Salfinger (Magnus Striet)

Stein, Edith: Selbstbildnis in Briefen. Erster Teil 1916–1933. Einleitung von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz. Bearbeitung und Anmerkungen von Maria Amata Neyer O. C. D. (Waltraud Herbstrith)

Wesen und Widerstand, hg. im Auftrag der Reinhold-Schneider-Gesellschaft von Carsten Peter Thiede / Karl Josef Kuschel / Wolfgang Frühwald (Bd 1 u. 2) (Magnus Striet)

Schieder, Martin: Jenseits der Aufklärung. Die religiöse Malerei im ausgehenden Ancien régime (Alex Stock)

„Christen und Gewürze." Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten, hg. v. Klaus Koschorke (Georg Evers)

Tillich, Paul: Frühe Werke (Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, Bd 9), hg. v. Gert Hummel / Doris Lax (Erdmann Sturm)

Shadow of Spirit. Postmodernism and Religion, ed. by Philippa Berry / Andrew Wernick (Edmund Arens)

Körner, Dorothea: Katholiken in Polen. Gespräche mit Intellektuellen. Mit einem Geleitwort und einem Beitrag von Horst Dähn (Thomas Bremer)

Widl, Maria: Christentum und Esoterik. Darstellung, Auseinandersetzung, Abgrenzung (Helmut Zander)

Kulturgeschichte der christlichen Orden in Einzeldarstellungen, hg. v. Peter Dinzelbacher / James Lester Hogg (K. Suso Frank)

Sedmak, Clemens: Theologie als „Handwerk". Eine kleine Gebrauchsanweisung (Harald Wagner)

Bibelwissenschaft / Exegese des NT 469

Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur Biblischen Theologie, hg. v. Markus Öhler (Thomas Söding)

Hesemann, Michael: Die Jesus-Tafel. Die Entdekkung der Kreuz-Inschrift. Mit einem Vorwort von Carsten Peter Thiede (Detlev Dormeyer)

Einführung in die exegetischen Methoden, hg. v. Gottfried Adam / Otto Kaiser / Werner Georg Kümmel / Otto Merk (Christian Münch)

Schmidt, Thomas: Das Ende der Zeit. Mythos und Metaphorik als Fundamente einer Hermeneutik biblischer Eschatologie (Christian Nanz)

Hotze, Gerhard: Paradoxien bei Paulus. Untersuchungen zu einer elementaren Denkform in seiner Theologie (Hans Hübner)

Kirchengeschichte 480

Betz, Hans Dieter: Gesammelte Aufsätze. 4. Antike und Christentum (Marco Frenschkowski)

Büsser, Fritz: Die Prophezei. Humanismus und Reformation in Zürich. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. Zu seinem 70. Geburtstag am 12. Februar 1993, hg. v. Alfred Schindler (Alexandre Ganoczy)

Steinhauf, Bernhard: Giovanni Ludovico Madruzzo (1532–1600). Katholische Reformation zwischen Kaiser und Papst: Das Konzept zur praktischen Gestaltung der Kirche der Neuzeit im Anschluß an das Konzil von Trient (Johanna Schmid)

Klosterberg, Brigitte: Zur Ehre Gottes und zum Wohl der Familie. Kölner Testamente von Laien und Klerikern im Spätmittelalter (Rafael Feismann)

Busch, Norbert: Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg (Dietmar Thönnes)

Guske, Hubertus: Chronik der Berliner Konferenz (BK) Europäischer Katholiken 1964 bis 1993. Erster Teil: 1964–1978. Zweiter Teil: 1979–1993. Aus Archiven zusammengestellt von Hubertus Guske (Kurt Meier)

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie 489

Dierksmeier, Claus: Das Noumenon Religion. Eine Untersuchung zur Stellung der Religion im System der praktischen Philosophie Kants (Jörg Splett)

Schmidt-Leukel, Perry: Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens (Harald Wagner)

Dogmatik / Ökumenische Theologie 491

Rahner, Karl: Sämtliche Werke. Bd 3: Spiritualität und Theologie der Kirchenväter (Gerhard Ludwig Müller)

Rahner, Karl: Sämtliche Werke. Bd 8: Der Mensch in der Schöpfung (Gerhard Ludwig Müller)

Rahner, Karl: Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums (Gerhard Ludwig Müller)

Boomgaarden, Jürgen: Das Verständnis der Wirklichkeit. Dietrich Bonhoeffers systematische Theologie und ihr philosophischer Hintergrund in „Akt und Sein" (Timo Rainer Peters)

Beinert, Wolfgang: Das Christentum (Harald Wagner)

Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke lateinisch / deutsch VIII, hg. v. Gerhard B. Winkler / Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke lateinisch / deutsch IX, hg. v. Gerhard B. Winkler (Stephan Ernst)

Iwand, Hans-Joachim: Christologie. Die Umkehrung des Menschen zur Menschlichkeit (Harald Wagner)

Liturgiewissenschaft 499

Heinz, Andreas: Feste und Feiern im Kirchenjahr nach dem Ritus der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien (M'ad'dono) (Stefan Rau)

Kirche und Medien. Im Auftrag der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Fachgruppe Praktische Theologie (Stefan Böntert)

Neijenhuis, Jörg: Das Eucharistiegebet – Struktur und Opferverständnis. Untersucht am Beispiel des Projekts der Erneuerten Agende (Martin Stuflesser)

Kunzler, Michael: Archieratikon. Einführung in Geist und Gestalt der bischöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine (Thomas Bremer)

Moraltheologie 508

Lobe, Matthias: Die Prinzipien der Ethik Emanuel Hirschs (Erdmann Sturm)

Scola, Angelo: Il Mistero Nuziale. 1. Uomo-Donna (Michael Schulz)

Philosophie 511

Steffens, Andreas: Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts oder Die Wiederkehr des Menschen (Axel Heinrich)

Rosmini, Antonio: Philosophie der Politik (Karl-Egon Lönne)

Klassische Metaphysik, hg. v. Uwe Meixner / Ethik, hg. v. Peter Welsen / Erkenntnistheorie, hg. v. Hans-Ulrich Baumgarten / Sprachphilosophie, hg. v. Christian Bermes / Wissenschaftsphilosophie, hg. v. Volker Gadenne / Aldo Visintin (Klaus Müller)

Kunzmann, Peter: Dimensionen von Analogie. Wittgensteins Neuentdeckung eines klassischen Prinzips (Klaus Müller)

Maurer, Ernstpeter: Der Mensch im Geist. Untersuchungen zur Anthropologie bei Hegel und Luther (Heinrich Springhorn)

Kurzrezensionen 523

Theologische Literatur – eingegangene Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften . . 525

Liebe Leserinnen und Leser der „Theologischen Revue"!

Zusammen mit meinen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen wünsche ich Ihnen und Ihren Familien ein gesegnetes Weihnachtsfest und ein gutes Jahr 2001, das ja nun wirklich den Einstieg ins dritte Jahrtausend unserer Zeitrechnung bedeutet!

Prof. Dr. Harald Wagner

theol A 010
BS: theol A 425
V-210

Christliches Fundament und friedliche Globalisierung. Europa und die Kirchen

von Maria Brun, Luzern

I. Standortbestimmung

Das Thema Europa beschäftigt heute viele Menschen. Es ist aktueller denn je. Fast kein Tag vergeht ohne einen Artikel in den Zeitungen. Sogar die Menschen auf der Straße sind für dieses Thema sensibilisiert. Am Bier- oder Stammtisch führt es zu heftigem Meinungsaustausch. Mit kritischem Gehör werden Debatten von Politikern und Wirtschaftsleuten verfolgt. Einerseits ist man von der neuen Idee angetan; andererseits beschleicht einem ein banges Gefühl vor dem Ungewissen. Man steht vor Problemen, die dringend einer Lösung bedürfen, wie: Arbeitslosigkeit, Migration, Grenzen des Sozialstaates, Arbeitsplatzbeschaffung, Preisstabilisierung, gegenseitige kulturelle Verträglichkeit. Man sieht aber auch das Positive, das verheißungsvoll Lockende, von dem man jedoch noch nicht genau weiß, ob es nur oberflächliche Erleichterungen sind oder ob es tatsächlich ein neues Gesicht, ein Gesicht für das 21. Jh. bietet: offene Grenzüberschreitungen, uneingeschränkte Handelszonen, freier Migrationsraum, die die Einheit Europas konkret erfahrbar machen; angeglichene Ausbildungsstätten, freie Mitarbeiterwahl, faire Löhne für alle und ethnische Gleichheit bestätigen die Gleichberechtigung; Sicherung des Friedens, Religions- und Meinungsfreiheit, kulturelle Vielfalt versprechen den Respekt vor völkischer Pluralität und kultureller Identität zu garantieren. Und was sich jeder für sich selbst erhofft: daß es im Finanziellen aufwärts, weil im Beruflichen vorangeht, denn schließlich kümmert sich ja jeder um seine Weiterbildung und versucht damit am Ball zu bleiben. Mit anderen Worten: Das neue Europa soll die Zukunft in jeder Hinsicht sichern; man will frei sein von Sorgen.

Wieweit sich diese doch etwas eigennützigen Wünsche auch tatsächlich mit den Zielen der „Architekten" des neuen und gemeinsamen Hauses Europa decken, muß erstmals eruiert werden. Dazu liegen Studien und Dokumentationen in reicher Fülle vor. Einige sollen hier genauer vorgestellt und diskutiert werden.

II. Wirklichkeit versus Wahrheit: das Leben in der Cyberwelt

Aktualität und Brisanz des Themas lassen es nicht zu, daß kostbare Zeit vergeudet wird. Trotzdem möchten wir bei der Diskussion rund um Europa auf eine unkonventionelle Art einsteigen, nämlich mit der Frage: Was sagt die junge Generation zum Thema Europa? Eine Frage, die oft ausgelassen wird oder schlichtweg vergessen geht. Kann man allerdings die Welt von morgen aufbauen, ohne die tragenden Generationen von morgen bereits einzubeziehen?[1] Oder anders gefragt: Berührt die Europafrage überhaupt den Interessenbereich Jugendlicher? In welcher „Welt" leben eigentlich jugendliche Europäer und Europäerinnen heute?

Will man dazu eine Meinung hören, konsultiert man am besten die elektronische Welt. Das Spielzimmer der Kleinsten reduziert sich bereits räumlich in äußerst praktischer Form auf den Computer. Der Bildschirm wird zur Spielwiese und für die Größeren auch zum Arbeitsplatz. Da ist die grenzenlose Wissensgrube, der Zugang zum absoluten Wissen. Heute ist man on-line. Wer da nicht Schritt hält, ist out, gehört der alten Generation an, paßt nicht ins dritte Jahrtausend, kurzum: hat den Anschluß verpaßt!

Dank des Internets ist heute jeder und jede weltweit vernetzt. Man braucht die gute alte Stube nicht einmal mehr zu verlassen; gerade sie ist heute wieder topaktuell, denn sie bietet die universale Vernetzung. Zunehmend können nun auch der Mann und die Frau auf der Straße davon profitieren; ihre Benachteiligung wird mit den neuesten Möglichkeiten des Natel aufgefangen. Die Technik verhilft dazu, daß diejenigen draußen nicht länger „im Regen" stehen bleiben müssen, sondern „dran" bleiben können. Ja, was bietet denn eigentlich die Cyberwelt? Welches Wissen vermittelt sie? Um davon eine Ahnung zu bekommen, wie sich Jugendliche und ältere Junggebliebene die Zukunft vorstellen, wirft man am besten einen Blick in den neuesten Megahit der Filmszene: MATRIX.

Wie sich der Streifen nicht gerade unbescheiden selbst vorstellt, geht es hierbei um einen „Cyber-Sci-Fi-Action-Thriller der Superlative: einen Meilenstein in der Filmgeschichte. Kino total – und kultverdächtig", der selbstverständlich seine Wirkung bei der Jugend nicht verfehlt. Wir haben es mit dem aktuellen Favoriten der Jugendszene zu tun! Wie der Begriff „Matrix" es selbst aussagt, geht es um eine „neue" Welt, die nach ganz anderen, unbekannten, eben neuen Regeln und Gesetzen abläuft. Eine Welt nach dem Maßstab einer anderen, einer neuen Matrix. Diese neue Welt wird der „bekannten" alten Welt gleichsam gegenüber gestellt. Jeder kennt die Spielregeln der aktuellen Welt, auch wenn er sich nicht an sie hält. Sie nimmt im gewohnten Trott ihren Lauf, so daß man schon fast mit schlafwandlerischer Sicherheit sich im Gedränge vorwärts schieben lassen kann. Doch gerade hier kommt das böse Erwachen – allerdings nur für den, der fähig ist, dahinter zu blicken und der Sache auf die Spur zu kommen, oder anders gesagt, der in die „Wahrheit eingeführt" wird. Denn so offenbart der Film: „Die Realität, wie wir sie erleben, ist nur eine Scheinwelt. In Wahrheit werden die Menschen längst von einer unheimlichen virtuellen Macht beherrscht – der ‚Matrix'."

Nun, auch die vom Streifen versprochene Kultverdächtigkeit wird sich über kurz oder lang bewahrheiten. Jugendliche leben irgendwie bereits zwischen diesen beiden Welten, wie sie der Film darstellt. Auch wenn sie den Sinn der Matrix nicht wirklich zu erkennen vermögen, geschweige denn die dahinter versteckte Symbolik – die Anforderungen an humanistisch gebildete Erwachsene stellt! – durchdringt der intelligent gemachte Film trotzdem in erster Linie die Welt der Teenager-boys. Was interessieren da noch die Sorgen der „Alten", die sich sowieso nicht vom Gewohnten losreißen können und sich – in den Augen Jugendlicher wohlweislich – immer um dasselbe kümmern: Geld, Profit, Erfolg. Jungs und Teenies leben in einer „anderen" Welt, die heißt: have fun. Eine Matrix-Welt fasziniert, denn auch sie ist letztlich Spiel, eben Gedankenspiel. Es ist noch keine bös gewordene Wirklichkeit; vorerst ist sie nur denkbar und ausgedacht. Die Cyberwelt ist Spieltisch, also make fun. Die Jungs sind fasziniert von dieser neuen Welt, die sie als die ihre betrachten. Somit stellt sich hier der Verdacht ein, daß Europa ein Thema für die „Alten" ist und bleiben wird; die Jungen beschäftigen sich mit interplanetaren Weltsystemen!

Sein- und Scheinwelt, Spiel und Ernst, Verantwortung und Unverbindlichkeit, Illusion und Realität, Herausforderung und Anforderung, ich und die anderen, Freunde haben und allein, auf sich selbst gestellt sein, Wahrheit und Wirklichkeit, hier und jetzt – oder doch lieber Wirklichkeit versus Wahrheit? Manipulierte Bilder, Situationen, Freundschaften, die zeitlos, aber auch ohne Berührung sind, raumlos, geschichtslos, endlos; in ihrer Unverbindlichkeit ebenfalls beziehungslos und auf Grund ihrer Realitätslosigkeit oft auch realitätsfremd. Dies ist die spielerische virtuelle Welt. Wie es auch sein könnte. Eine Art Trance, Hypnose. Für viele wohl bereits zu einer noch unaufgedeckten Droge geworden. Eine Bereicherung also oder vielmehr eine Verführung? Die Tücken des Spiels können das heimliche Wunschdenken des einzelnen schamlos ausnützen und ihn in eine Wahnwelt „verführen". Welches Problem bedroht letztlich die Cyber-Orientierten, besonders die Jugendlichen? Ohne fundamentale Kenntnis können sie in eine virtuelle Welt eintauchen, die sie schließlich für real halten.[2] „Matrix" zeigt, wie das Zuviel des Guten zu einem schizophrenen Lebenszustand führen kann.

III. ... et respice finem: Verlockung oder Verantwortung

Im Zusammenhang mit dem Thema Europa stellt sich nun die Frage, ob die Perspektiven für dieses neue Haus, das ja Bestand haben und in dem alle, ungeachtet ihrer Herkunft, Rasse, Religion, Geschlecht, Hautfarbe, Kultur, Gesinnung, sozialem Stand gemeinsam und nebeneinander in Frieden, Harmonie, Toleranz, Eintracht sollen leben können, aus irgendeiner ideellen Welt stammen oder ob sie auf einem Fundament stehen, welches das geplante Gebäude auch zu halten vermag. Da man ja bekanntlich im nachhinein immer klüger

[1] Zulehner und Denz berücksichtigen in ihrer Wertestudie „Wie Europa lebt und glaubt" immer den Faktor „Alter", ohne jedoch speziell Themenbereiche auf Jugendliche auszurichten. – Anders Bäckström widmet in seinem Beitrag „Church Building and Life View", der sich gezielt auf die Situation in Schweden bezieht, ein Kap. dem Thema „The Church and the Generations". In: **Informationes Theologiae Europae.** Internationales ökumenisches Jahrbuch für Theologie. 7. Jg. 1998, hg. v. Ulrich Nembach. – Frankfurt: Peter Lang 1998. 366 S., brosch. DM 95,00 ISBN: 3–631–34098–2, 166–169. – Alle anderen Studien lassen den Faktor Jugend außer acht.

[2] Hierzu der sehr aktuelle Aufsatz von Karen de Leon-Jones: Cityscapes and Virtual Worship. Religious Iconography in the Computer Age. In: **Informationes,** 211–225, in dem sie anhand von Homepages mit „Urban Cathedrals" und „Medieval New York" eine Standortbestimmung von Surfern zwischen PC- und realer Welt macht.

ist als zuvor, scheint weder Vorprellen noch Blockade die richtige Verhaltensweise zu sein. Wie schön und gut wäre es, wenn man zum voraus einen Blick in die Zukunft erheischen könnte, um bei der Entscheidungsfindung auf Nummer sicher zu gehen. Doch das Leben ist nun mal nicht so. Daher braucht es stets beides: weise Vorsicht und kluges Abwägen im Blick auf das Ziel, jedoch verankert im Wissen um die sicheren Werte des Bestehenden, auf das man sich verlassen und von dem ausgegangen werden kann. Dies hat auch für das Europa von morgen Gültigkeit.

Es sei nochmals ein Parallelverweis auf „Matrix" erlaubt. „Neo" – der neue Mensch bzw. der Mensch in einer neuen Welt – hat die Wahl, eine blaue oder eine rote Kapsel zu schlucken. Entscheidet er sich für die blaue Kapsel, wird sich für ihn nichts verändern; er wird da bleiben wo er ist, das Leben wird weiterhin seinen gewohnten Lauf nehmen. Entscheidet er sich für die rote Kapsel, wird er gleichsam – so lautet die verlockende Verheißung – in die tiefsten Tiefen eingeführt, die nichts Geringeres bieten werden als die volle Wahrheit. Wer könnte diesem Angebot widerstehen? Schon gar nicht heute, wo zahllose neureligiöse Gruppierungen Bewußtseinserweiterung, mentale Fähigkeiten, überirdische Zugänge, telepathische Bereicherungen, übersinnliche Erlebnisse, sphärische Durchdringung und außerirdische Kontakte versprechen und dazu konkrete Anleitungsprogramme für teures Geld anbieten. Heute ist dies eine durchaus willkommene Alternative zu den angestammten, traditionellen Kirchen, seien diese nun als sog.e Nationalkirchen oder Volkskirchen bezeichnet oder werden sie eher als Privatinstitution einzelner weniger betrachtet, da der Staat infolge von Aufklärung oder Französischer Revolution (1789), Säkularisation oder Kulturkampf sich längst von der Kirche emanzipiert hat[3]. Auch wenn die Herausforderungen, die manchenorts gar zu Proselytismus werden, die Kirchen verletzen – wie dies zur Zeit v.a. in Osteuropa der Fall ist[4] –, muß man sich doch fragen, ob diese neureligiösen, meistens esoterischen, teilweise auch okkulten Gedankenguts sich bedienender Gruppen, letztlich ihr Ziel erreichen und die neu erworbenen oder abgeworbenen Adepten auf die Dauer zu befriedigen vermögen. Denn es könnte durchaus dem einen oder der anderen so ergehen, daß er oder sie wie „Neo" verzweifelt schreit: Ich will hier aussteigen! Worauf in stoischer Ruhe die lakonische Antwort ertönt: Es gibt kein Zurück mehr!

Spätestens hier – wenn es eben schon zu spät ist – wird sich die eine oder der andere an weit vergangene Tage erinnern und von weiter Ferne wird ihm oder ihr eine banale Kindergeschichte im Gedächtnis aufsteigen: Verheißung, daß die Augen aufgehen werden, Verlockung durch einen anmutenden Apfel und die nachträglich bittere Erfahrung, daß es kein Zurück mehr gibt ... Wenn wir heute Europa aufbauen, so ist es unbedingt notwendig, daß wir keine Luftschlösser bauen, uns von keiner Chimäre verleiten lassen, auf Egoismen verzichten, vielmehr das Wohl *aller* im Blickfeld haben, uns der vollen Verantwortung bewußt sind und sowohl grundlegende als auch für alle verpflichtende Werte quasi als Leitplanken festlegen. Die Weitsicht wird sich x-fach bezahlt machen; sie ist keine altkluge Institution, sondern Auszeichnung eines modernen Menschen. Denn wenn sich die „Architekten" des neuen Europa für die falsche Kapsel entscheiden, reißen sie ganz Europa mit in den Abgrund. Am Übergang vom 20. zum 21. Jh. brauchen wir weder eine neue Sintflut noch einen weiteren Fall des „Turms zu Babel". Genozide, faschistische und kommunistische Regimes sind weit mehr, als die Menschheit ertragen kann. Oder soll es auf Grund unvernünftiger Fehlentscheidung und egozentrischer Verantwortungslosigkeit als Schlußfolgerung wiederum lapidar heißen: Solange *diese* Matrix existiert, wird die Menschheit niemals frei sein. Und wie lange soll dann die Menschheit wieder auf eine Erlöserfigur warten oder einer befreienden Gunst der Stunde entgegenharren, bis der Krieg beendet und die Freiheit zurückgegeben sein wird? Wir brauchen Weltenbauer, die Friedenstifter sind! Und Europa soll und kann in dieser Hinsicht Symbolcharakter an den Tag legen. Die Entscheidung liegt allein in unseren Händen.

[3] Vgl. etwa Möller, Horst: Nation und Bikonfessionalismus in der neueren deutschen Geschichte. In: **Europa fordert die Christen.** Zur Problematik von Nation und Konfession, hg. v. Günther Gillessen u.a. – Regensburg: F. Pustet 1993. 154 S., kt DM 26,80 ISBN: 3–7917–1329–9, 9–23.

[4] Vgl. dazu die ausführlichen Informationen von Barker, Eileen: But Who's going to win? National and Minority Religious in Postcommunist Society. In: **Informationes,** 11–39.

IV. Wie lebt und glaubt Europa heute?

In einer aktuellen Wertestudie haben Paul Zulehner und Hermann Denz[5] eine sog.e Kulturdiagnose erstellt, deren Recherchen sich auf die Zeiträume 1981–1983 und 1990/91 erstreckten; gesamthaft wurden ca. 65 000 Personen befragt. Im Anschluß an die erste, vorwiegend sozialwissenschaftliche Analyse, ist diese zweite Studie *religionssoziologisch* ausgerichtet und untersucht vornehmlich den Teilbereich „Religion, Glaube und Kirchen". Alle übrigen Wertefelder werden diesem zugeordnet. Die Ergebnisse werden im Vergleich Europa–Amerika dargestellt. Im europäischen Bereich wurde Osteuropa nicht einbezogen. Dieser Kulturdiagnose hatten sich in der ersten Phase auch andere Länder angeschlossen: Australien, Japan, Mexiko sowie das damals noch kommunistische Rußland und Ungarn. Dank der zweiteiligen Forschungsphase konnte die Entwicklung innerhalb eines Jahrzehnts beobachtet werden, was nach 1989 zum Teil markante Verschiebungen in den mitteleuropäischen Staaten verzeichnen ließ.

Im *ersten Teil* wird der Glaube untersucht unter den Gesichtspunkten Religiosität, Christlichkeit, Kirchlichkeit; eine soziореligiöse Landkarte ist erstellt und die Erwartungen an die Kirche(n) erforscht worden. Im *zweiten Teil* werden die „Kulturbereiche" Lebenssinn, Lebensräume, Moralitäten und im öffentlichen Bereich Arbeit und Politik erforscht. In der Feineinteilung finden sich hier Gebiete wie Grundbefinden, Lebenssinn und Tod, Frauen – wobei anzumerken ist, daß das Thema Männer völlig ausfällt, was für den Vergleich und der gerechten Vollständigkeit halber, nicht hätte fehlen dürfen (wie dies übrigens die Vf. selbst feststellen, 12). Ferner sind verschiedene Lebensformen erwähnt, zu denen Partnerschaft, Familie, Kinder, Nachbarn und die ganze weite Welt gehören. Dann sind aber auch Fragen wie Abtreibung oder Euthanasie erläutert. Im politischen Bereich werden Themen wie Unmut und Apathie, Freiheit oder Gleichheit, außerdem Umwelt, Verteidigung, Wirtschafts- und Sozialpolitik angesprochen. Der *dritte Teil* befaßt sich mit Werten und der Sozialstruktur, der *vierte Teil* mit Entwicklungen, die in einem Jahrzehnt etwa Politik, Arbeit, Familie, Partnerschaft, das Frauenbild und die Moralitäten betrafen. Im *fünften* und letzten *Teil* werden allgemein Positionen und Zukunft gerichtete Optionen aufgezeigt.

Hier sei auf einige Ergebnisse hingewiesen, die sich aus der Datenfülle ergeben und von größerem Interesse sein dürften: 1. Fast zwei Drittel der Europäer halten sich selbst für religiös (18). Die Tradierungschancen der Religion sind günstig, wenn die Religion aus dem Elternhaus an die Kinder weitergeht (24). 2. Der Begriff „religiös" kann nicht mit „christlich" oder „kirchlich" gleichgesetzt werden. Die Menschen erheben einen größeren Anspruch auf Selbststeuerung ihres Lebens. Deshalb hat sich das Verhältnis zu Institutionen, ähnlich wie das Verhältnis zu Normen und Autoritäten, geändert. 3. In den europäischen Ländern ist ein allgemeiner Gottesglaube weit verbreitet (28). Die persönliche Religiosität ist bei einem beachtlichen Teil „unsichtbar" geworden: Religion verschwindet zwar nicht, wird aber immer mehr zu einer „privaten", „persönlichen", d.h. „entinstitutionalisierten" und damit „entkirchlichten" Angelegenheit (34). 4. Europa ist ein überwiegend durch das Christentum geprägter Kontinent (34). Doch wird auch festgestellt, daß je geringer die Kirchenbindung ist, desto mehr die Religiosität schwindet (36). Die Studie kommt hier auf die exkommunistisch regierten Länder zu sprechen. Dabei ist zu beachten, daß die Studie 1993 verabschiedet wurde. Seit 1989 hat sich die Situation in den ehemaligen Ostblockländern allerdings markant verändert, so daß gewisse Aussagen nicht mehr zutreffen (36).

Im besonderen interessieren natürlich die Ergebnisse im Zusammenhang mit Europa und Religion bzw. Platz und Aufgabenbereiche der Kirchen in einem künftigen „neuen" Haus Europa. Die Studie hält fest, daß eine allgemeine Angst vorherrscht, die kulturelle Identität einzelner Staaten und Völker könne bedroht sein. So ist Europa gespalten in „Europa-Befürworter" und „Europa-Skeptiker" (180), wobei Europa im Süden mehr gewollt wird als im Norden (113). Hier wird auch eine interessante Beobachtung gemacht, daß in Europa die Freiheit mehr zählt als die Gleichheit (169). Offensichtlich ist die Freiheitsliebe nicht nur ein Charakterzug der Schweizer! Soll Europa tatsächlich zu einem „gemeinsamen" Haus werden, braucht es unwillkürlich auch integrative Kräfte, die Verständigung und – da wo es nötig ist – Versöhnung bewirken; also doch eine Art gemeinsame weil verbindliche „europäische Identität", die allerdings erst noch aufzubauen wäre. Großen Kreisen ist in der Zwischenzeit klargeworden – und das untermauern die vielen unzufriedenen und kritischen Stimmen –, daß nicht allein das ökonomische, eventuell mit einem politischen gekoppelte Interesse den „Bauplan" Europas bestimmen könne und dürfe, sonst riskiere das „Haus" zu einer „Festung" zu werden (231). Es bedürfe vielmehr einer „Vision", vielleicht sogar einer „zündenden Idee", die allerdings im geistigen Bereich anzusiedeln ist, weil ihr die Aufgabe zukomme, Beziehung stiftend und einen inneren, geistigen Zusammenhalt zwischen den Völkern und Nationen zu wirken[6]. Es liegt auf der Hand, diese Aufgabe mit den religiösen Institutionen verkoppelnd zu sehen.

[5] **Zulehner,** Paul M. / **Denz,** Hermann: **Wie Europa lebt und glaubt.** – Düsseldorf: Patmos 1993. 264 S. (Europäische Wertestudien), kt DM 39,80 ISBN: 3–491–77946–4.

[6] So die „Vision" des deutschen Bischofs Josef Homeyer: Für ein ökumenisches Europa. Die Kirche und Europa aus katholischer Sicht. In: US 44 (1989), 270.

Im Kap. „Positionen und Optionen" (230–264) geben Zulehner und Denz einige grundlegende Hinweise für die „neue" Aufgabenstellung der Kirchen in einem „neuen" Europa. Dabei wird ersichtlich, daß alt bekannte Wege verlassen werden müssen, wollen die Kirchen im „Supermarkt religiöser Möglichkeiten" (231) wegweisend bleiben. Entsprechend der in dieser Wertestudie offengelegten neuen Standortbestimmung der heute gelebten Religiosität werden die Kirchen nicht umhin können, gewisse Akzentverschiebungen in der Glaubensvermittlung und Bezeugung vorzunehmen. So wird u. a. festgestellt, daß die Hinführung zu Lebenssinn (241ff) und das Erfahrbarmachen der Heilszuwendung Gottes künftig wichtiger sein werden als moralische Belehrung (239). Lamentationen über eine unchristliche, gottlos gewordene moderne Welt (232) müssen sich davor hüten, nicht „den Untergang zu verwalten" (264). Europa braucht heute eine Kirche, die in prophetischer und partizipativer Weise den Neuaufbruch ins dritte christliche Jt. gestaltet, geleitet von der im wahrsten Sinne des Wortes „bewohnbaren" Vision des Mensch gewordenen Immanuel (263f).

V. Kirche und Religion in Europa

Wenn die Zukunft Europas von einer *geistigen Vision* getragen sein soll, so daß einerseits das neue „Haus" zu einem „gemeinsamen Zuhause" wird, weil sich hier alle wohl fühlen, und andererseits in diesem Haus die vielfältigsten Wohnungen eingerichtet werden sollen, so daß jeder seine Eigenart beibehalten und auf Grund seiner kulturellen und geistigen Mannigfaltigkeit zu einer lebendigen europäischen Pluralität beiträgt, mag es durchaus bereichernd sein, einen Blick in die Geschichte zurückzuwerfen. Die Zukunftsperspektiven sollen ja bei ihrer Realisation einen Lebensraum errichten, in dem alle gut und gerne wohnen werden. In der Komplexität des Alltags wird demnach v. a. das Zusammenspiel von Staat und Kirche eine Rolle spielen, ein altes Thema, das historisch gesehen die verschiedensten Etappen, Formen und Strukturprinzipien durchlaufen hat je nach politisch oder kirchlich bedingter Zeitgeschichte. Einen Blick in die Schatzkammer historischer Erfahrungen zu werfen, haben sich 1992 die Katholische Akademie in Bayern und die Evangelische Akademie Tutzing vorgenommen. Die Beiträge der gemeinsamen Tagung sind als Sbd[7] erschienen und sollen hier kurz vorgestellt werden.

Eine gesamteuropäische Situation, wie die aktuellen Projekte zu gestalten versprechen, hat es als solche in der Geschichte Europas noch nie gegeben. Zwar gab es ab und zu Großreiche, die mehr oder weniger große Flächen unter einem Regierungshaupt oder -stil geographisch und politisch, z. T. auch kirchenpolitisch vereinten, aber die künftige Situation ist neu, weil noch nie da gewesen. Das heißt m. a. W., daß der Blick in die Vergangenheit nur Analogien aufzeigen kann. Man kann heute also nichts kopieren; es gibt keine fertigen Muster – um so mehr als jede Epoche sich ihr eigenes geschichtliches Gewand selber schaffen muß. Diese Umstände erklären, weshalb sich die Münchner Tagung auf den Bereich *Nation und Konfession* konzentriert hat. Angefangen von der ältesten, für christliches Umfeld interessierenden und relevanten Bezugnahme entwirft Josef Schreiner eine bibeltheologische Grundlegung[8], wonach ein Volk aus seiner Bindung und Verbindung mit dem Glauben zu einer geformten Gemeinschaft wird. Natürlich besteht hier die Gefahr einer Abgrenzung, doch schafft der Glaube eine Gemeinschaft, die immer auch auf die „anderen" hin offen sein muß, ja sogar die Hinzunahme anderer verlangt (69). Dies dürfte eine wesentliche Feststellung im Hinblick auf verschiedene religiöse Traditionen sein, die sich künftig in Europa noch näherkommen werden. Es sei hier nur auf das Selbstverständnis des Islam hingewiesen.

Die beiden Aufsätze von Horst Möller[9] und Kurt Nowak[10] beschäftigen sich mit geschichtlichen Daten zum Thema Konfession und Nation Deutschlands. Auf diesem Hintergrund bietet Möller eine ganze Reihe Begriffsklärungen und kommt zum Schluß, daß im heutigen Europa zwei verschiedene Entwicklungstendenzen festzustellen sind: Westeuropa neige „zur verstärkten Einigung", Osteuropa zur „Wiederbelebung der Nationen". In diesem Kontext habe die Kirche eine ganz bestimmte Verantwortung wahrzunehmen, nämlich „daß die Konfessionen entscheidend dazu beitragen, Europa zu verbinden, anstatt es zu trennen" (23). Nowak verfolgt die gesellschaftspolitische Entwicklung bis zum Tiefpunkt der Zwischenkriegsjahre, als es nach 1918 dem deutschen Protestantismus gelungen ist, auf Grund namhafter Pioniere[11] durch das Engagement in der Ökumene „die nationale bzw. nationalistische Engführung" zu durchbrechen und sich auf europäische und internationale Verständigung auszurichten (43).

Friedrich W. Grafs Überlegungen richten sich auf multikulturelles Zusammenleben[12]. Als Ausgangspunkt wählt er die konfessionelle Vielgestaltigkeit, auf Grund dessen „das Christentum" (sic!, 79) nicht als „einheitliches Kulturprinzip für eine europäische Integration unmittelbar in Anspruch genommen werden könnte", m. a. W. stößt er sich an der nicht bestehenden Einheit unter den Christen. Dies kommt auch in einer sprachlichen „Ungehobeltheit" zum Ausdruck, dessen despektierlicher Unterton deutlich auf den Leser durchkommt (75–76). Graf entwirft dann eine *„Kultur der Toleranz"* (87–91), die fundamentale Ansätze beinhaltet. Wenn „unsere", d. h. die in Europa vorherrschende „Kultur der Toleranz" auf historische Erfahrungszusammenhänge zurückzuführen ist – und als solche keineswegs voraussetzungslos und ethisch indifferente Beliebigkeit bedeutet –, stellt sich die Frage, ob in Europa immigrierende Völker und Religionen, die aus Hintergründen eines täglichen Überlebenskampfes und der Intoleranz kommen, überhaupt diese „Kultur der Toleranz" annehmen (können). Zugespitzt formuliert kann man sich auch fragen, ob „die Toleranz nicht etwas spezifisch Westliches" ist? (87) Dieselbe Frage kann man natürlich auch ganz allgemein für die Menschenrechte stellen. L.-J. Bonny Duala-M'bedy[13] geht dieser Frage nach und stellt dabei fest, daß „in keiner anderen Kultur das Konzept der Menschenrechte mit der gleichen Deutlichkeit auftritt" wie in Europa (280). Sie hängen vom Menschenbild ab, das von der einzelnen Kultur und Religion geprägt ist (290). Und an die Adresse vehementer Menschenrechtler richtet er die Beobachtung und Einsicht, daß sich die Menschenrechte nicht übertragen lassen, sondern daß sie in jedem Kulturkreis „in sozialgeschichtlicher Hinsicht erkämpft werden (müssen)" (304). Johannes Hanselmann[14] bezieht sich in diesem Zusammenhang auf Karl Jaspers (137), wobei man zusammenfassend sagen könnte: In Europa steht der Mensch im Mittelpunkt, was erklärt, weshalb Pluralität, Toleranz, gegenseitige Achtung ein solch vorherrschendes Gewicht haben. Wie groß jedoch der Anteil der Kirchen an der Formulierung verbindlicher Werte und verbindender Ethik sein wird, darüber müssen sich der Landesbischof von München und Prof. Graf vorerst noch zusammensetzen.

VI. Nationale Erfahrungshorizonte

Es ist durchaus sinnvoll, daß nebst der allgemeinen Geschichte Europas auch die einzelnen Länder und Nationen zur Sprache kommen und ihre Erfahrungen in die Überlegungen heutiger Problemstellungen einbringen. So liegt eine Reihe bemerkenswerter Art. vor, die meistens auf gewisse Aspekte konzentriert das Leben der Kirche(n) im jeweiligen nationalen Kontext darstellen, so z. B. in Tschechien und der Slowakei, Kroatien, Polen, Skandinavien, Irland, Österreich und Portugal. Teils sind es historische Berichte, teils thematisch orientierte Beiträge[15]. Des öftern sind die Daten in Statistiken erfaßt und anschließend ausgewertet worden, so etwa Themen wie Priester – Bischöfe, Kirchenlieder und Kirchenbauten, religiöse Eheschließung, Wertsysteme, religiöse Minderheiten, Weltkirche und Weltreligionen. Es fällt ferner auf, daß die meisten „Nationalberichte" aus Mitteleuropa stammen, wenige aus Nord- oder Westeuropa, jedoch keiner aus Osteuropa. Diese auffallende Vakanz wird noch zur Sprache kommen, denn wie soll über ein christliches Europa beschlossen werden, wenn keine einzige orthodoxe Stimme zu Wort gekommen ist?

Es sei erlaubt, auf einige thematische Untersuchungen einzugehen, die von besonderem Interesse scheinen. Eileen Barker[16] bringt einen Erfahrungsbericht über neue religiöse Bewegungen und Sekten, die in den osteuropäischen Ländern eine echte Herausforderung an die – meistens orthodoxen – Mutterkirchen stellen. Sie ermöglicht damit einen Einblick in die Ist-Situation, nachdem immer wieder Klagen über aggressiven Proselytismus in den Westen dringen. Loek Halman und Thorleif Pettersson gehen in ihrer Studie[17] den verschiedenen Wertsystemen nach, die – je nach Tätigkeits- und Interessenbereich – dem heutigen Menschen angeboten werden, ihn vor die Wahl stellen und oftmals auch überfordern. Es ist ein leichtes, sich auszumachen, daß Wirtschaft und Politik, die heute weitgehend das Leben der Menschen bestimmen, andere Parameter setzen als ein religiöser Wertekatalog. Die Analyse kommt schließlich zum erstaunlichen Schluß, daß die Unterschiede zwischen Nord und Süd nicht dem wirtschaftlichen Fortschritt und dem Säkularisationsgrad zuzuschreiben sind, sondern vielmehr ihre Begründung in der Religion haben.

[7] **Europa fordert die Christen.**

[8] Schreiner, Josef: Glaube und Volk in der Heiligen Schrift. Eine bibeltheologische Grundlegung. In: **Europa fordert,** 52–72.

[9] Möller, Horst: Nation und Bikonfessionalismus in der neueren deutschen Geschichte. In: **Europa fordert,** 9–23.

[10] Nowak, Kurt: Konfession und Nation. Betrachtungen zu ihrem Verhältnis in der Kirchengeschichte Deutschlands. In: **Europa fordert,** 24–51.

[11] Zu nennen sind etwa Friedrich Siegmund-Schultze, Max Diestel, Adolf Deissmann, Otto Baumgarten, die sich bei „Life and Work", „Faith and Order" und im Völkerbund engagierten.

[12] Graf, Friedrich Wilhelm: Menschheitsglaube oder Nationalreligion? Glaube und Nation im multikulturellen Nationalstaat. In: **Europa fordert,** 73–91.

[13] Duala-M'bedy, L.-J. Bonny: Sind die Menschenrechte ein europäischer Export? In: **Die eine Welt und Europa.** Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen als Jahrbuch. Salzburger Hochschulwochen 1995, hg. v. Heinrich Schmidinger. – Graz / Wien / Köln: Styria 1995. 309 S., kt DM 39,80 ISBN: 3–222–12324–1, 279–305.

[14] Hanselmann, Johannes: Verantwortung der Kirchen für die Zukunft Europas. In: **Europa fordert,** 126–137.

[15] Die meisten dieser Beiträge sind veröffentlicht in: **Informationes Theologiae Europae.**

[16] Vgl. Anm. 4.

[17] Halman, Loek / Pettersson, Thorleif: A North-South Divide in Basic Value Profiles? Comparative Analyses of Values Among the Mass Publics in Northern Protestant and Southern Catholic European Countries. In: **Informationes,** 189–209.

Die Untersuchung betrifft: Vertrauen in öffentliche Institutionen, Glaube bzw. Religion als öffentliche oder private Angelegenheit, Familienwerte.

Ähnlich geht Alfred Dittgen der Frage der kirchlichen Eheschließung nach.[18] Die statistischen Nachforschungen erstrecken sich über ganz Westeuropa; als einziges orthodoxes Land ist Griechenland mit berücksichtigt worden. Der Vf. kommt zum Schluß, daß eine allgemeine Tendenz zur Abnahme bzw. eine Stabilisierung des niedrigen Prozentsatzes kirchlicher Eheschließungen festzustellen ist. Ausnahmen bilden Irland und Griechenland. Allgemein muß zu dieser Studie gesagt werden, daß sie in ihrer Interpretation bzw. Begründung *einige Schwachpunkte* aufweist. So heißt es etwa im Kap. über Zivilehen „in katholischen Ländern Westeuropas", daß es „nicht erstaune, daß dieser Akt (der religiösen Eheschließung), der *nicht notwendig* ist, vernachlässigt worden sei" (178) – was natürlich gerade im Hinblick auf die katholische Kirche nicht stimmt. (Übrigens schreibt der Vf. an anderer Stelle [176], daß „die katholische Kirche die Zivilehe nicht anerkenne"!) Dasselbe gilt für die Einschätzung der Situation in Nordirland (182). Was die Situation in Griechenland anbetrifft (182), ist es nicht bloß so, daß die Griechen „wenig Interesse" für die Zivilehe zeigen (die erst 1982 eingeführt wurde) und „der Einfachheit halber" in der „offiziellen Kirche" Griechenlands heiraten. Es ist zwar richtig, daß sich der Grieche als Orthodoxer versteht, aber er heiratet in der Kirche, weil die Orthodoxie nur eine nach orthodoxem Ritus geschlossene Ehe als gültig anerkennt.

Einzelne Art. aus ehemaligen Ostblockländern machen auf die äußerst schwierige Übergangssituation aufmerksam, in der diese Länder sich heute befinden und damit ringen, ihr „Gleichgewicht" in internen und externen Angelegenheiten wiederzufinden. Tomas Halik beschreibt die aktuelle Lage im Gebiet der ehemaligen Tschechoslowakei markant in der Überschrift seines Berichtes: „Rückzug auf Feindbilder oder Mut zur Öffnung?"[19]. Er zeigt die Schwierigkeiten auf, die der Bürger und die Bürgerin, die unter einem kommunistischen Regime gelebt haben, im Kontakt mit der westlichen Welt haben können (44). Diese Details zu wissen sind für den westlichen Menschen sehr wichtig, besonders auch im Zusammenhang mit der Schlußfolgerung, die der Vf. macht: Die Öffnung von 1989 bewirkt, daß sowohl der Westen als auch der Osten nicht mehr wie früher sein können; sie müssen zusammen zu einer gemeinsamen, neuen Welt werden, denn „die Folgen des Jahres 1989 verändern die ganze Welt ... Es geht dabei um tiefgreifende kulturelle, mentale und geistliche Veränderungen." (49) Ähnlich präsentiert Helmut Juros[20] die Übergänge in Polen anhand der spezifischen Problematik im Verhältnis von Nation und Konfession. Bekanntlich hat ja die römisch-katholische Kirche in Polen einen sehr starken Einfluß auf Politik und Gesellschaft. Juros kommt zum Schluß, daß die Gesellschaft die Basis des Staates ist und der Kirche die Aufgabe zukommt, die geistige Homogenität der Gesellschaft zu festigen (122–124), um sie nicht zuletzt vor einem unheilvollen Nationalismus zu bewahren (115f).

VII. Europa in der einen Welt

Im Rahmen der Salzburger Hochschulwochen wurde das Thema „Die eine Welt und Europa" zur Diskussion gestellt.

Wie Heinrich Schmidinger im Vorwort zum Jahrbuch 1995[21] festhält, ist „Europa das Ergebnis einer Geschichte" (7). Für Europa hat sich allerdings im 20. Jh. manches geändert. Es ist keine „Weltmacht" mehr. Es ist ein Kontinent, der zweitkleinste, und steht innerhalb der Länder- und Mächtevielfalt heute neben etlichen anderen. Das bringt auch der Titel „Die eine Welt und Europa" zum Ausdruck. Doch darf man andererseits die Tatsache nicht verkennen, daß Europa aus einem Fundament hervorgegangen ist, das es nachhaltig geprägt hat: Die *griechische* Philosophie mit der demokratischen Staatsform, das *römische* Denken mit Rechtswesen und Administration, der *christliche* Glaube mit seiner Ethik und Lebensform[22]. Aus diesem Erbe heraus, das nicht einfach abgelegt oder gar geleugnet werden kann, hat Europa auch heute noch etwas in der Welt zu sagen, d. h. Europa kann in der einen Welt weiterhin einen wegweisenden Platz einnehmen – unter der Voraussetzung, daß es selbst es schafft, angesichts der Herausforderungen und Umstrukturierungen am Übergang zum 21. Jh. eine neue prophetische Linie einzuschlagen.

Francis D'Sa[23] geht von der Feststellung aus, daß es nur *eine* Welt gibt und alle in dieser einen Welt leben. Er stellt dabei aber zwei Tendenzen fest, die die Welt zwar maßgebend beeinflussen, sie des öftern aber nicht voll respektieren: einerseits die Religion, die so stark auf Gott konzentriert ist, daß sie „weltlos" zu sein scheint, andererseits die Säkularisation, die „gottlos" zu sein scheint, weil sie sich nur auf die Welt konzentriert (196). Nach einer Situationsanalyse, die zum Ergebnis kommt, daß wir mehrheitlich in einer Welt ohne Gott leben – die dementsprechende Mängel aufweist, indem das Herz und die Liebe zu kurz kommen und der Glaube und die Hoffnung keine Kraft mehr haben (168–172) –, hält der Vf. fest, daß „wer Mensch wird, religiös ist" (206). Seine These bezieht sich schließlich darauf, daß ein „Weltethos" gewünscht wird, welches nichts anderes als „ein anderer Name für Religion und Säkularisation ist" (206). – Der tiefsinnige Artikel verwendet viele Bilder; teilweise wirkt er fast überladen. Der Exkurs „Brot" ist leicht befremdend (174f). Man fragt sich, weshalb „Gott" durch „Tiefendimension" ersetzt wird (194–205). Der Einfluß indischer Religionen wird direkt in die Umschreibung von „Weltethos" eingebracht; es ist allerdings fraglich, ob der westliche Leser die ganze Dimension von „Dharma" nachvollziehen (198f) und somit den Ausführungen bis zum Schluß folgen kann.

Immer wieder wird die Frage gestellt, ob Europa künftig noch *christlich* sein soll und sein wird. Medard Kehl untersucht die Frage der heutigen Relevanz des christlichen Glaubens in einer multikulturellen Welt.[24] *Novalis* wird mehrmals zitiert[25], der bereits Ende 18. Jh. vom einstigen „christlichen Europa" träumte. Wenn infolge der Französischen Revolution die Trennungstendenz von Staat und Kirche im Zuge der Aufklärung erfolgte und die Kirchen einen massiven Schlag erhielten, so hat „die nationalsozialistische Rassenideologie einen radikalen Bruch mit den Grundlagen der gemein-europäischen, abendländischen Kultur vollzogen: mit dem jüdisch-christlichen Erbteil, mit der Überlieferung der griechisch-römischen Antike, mit den Werten der Menschenrechte und der Demokratie (61). Joseph Rovan geht sogar noch einen Schritt weiter: „Das, was den Europäern an Werten und Lebensformen gemeinsam gewesen war, wurde durch Hitler von innen her zerstört."(62) Der „Wiederaufbau" des zerstörten Europa war nicht nur eine äußere Aufgabe, sondern mußte auch in den inneren, z. T. tief verletzten Dimensionen stattfinden. Die Europaidee ist eine Nach-Kriegs-Idee (63), zu der auch eine moralisch-geistige „Wiederaufrüstung" gehört (87), will man erfolgreich sein angesichts der vielfältigen politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und geistigen Herausforderungen (78–84). Sucht man nun nach Werten, die für alle Menschen Gültigkeit haben, so fragt sich Rovan, ob *Novalis*' „Die Christenheit oder Europa" nicht neu zu interpretieren wäre als „Europa oder die Christenheit" (87).

Im Beitrag von Herwig Büchele[26] wird eine direkte Forderung nach einer neuen Weltordnung, basierend auf einer neuen politisch-ethischen Kultur gestellt. Bewußtseinsänderung, Verantwortungsbewußtsein und Gewissen müssen deren Grundlage sein (51). Nebst konkreten Modellvorschlägen (43–45, 47–49) ist der Vf. davon überzeugt, daß nur eine *christliche* Ausrichtung, die alle Menschen und Völker umfaßt, auf die brennenden Fragen befriedigend wird Antwort geben können (38–42). Würde man sich konkret für ein bewußtes Weiterexistieren eines christlichen Europa entscheiden, müßten selbstverständlich gewisse Faktoren ins Auge gefaßt werden. Die Kirche(n) müßten ein „weltkirchliches Bewußtsein" entwickeln (114), also aus dem innereuropäischen „Horizont" ausbrechen und zu einem „multikulturellen Christentum" werden (101ff); die allzu europäische Theologie müßte sich erweitern und durch Inkulturation zu einer „befreienden Theologie" werden (103) – dies die konkreten Vorstellungen von Giancarlo Collet[27]. Dabei ist zu beachten, daß es künftig nicht nur um eine Vielfalt „kontextueller Theologien" geht (103). Auch die gezielte ökumenische Diskussion der verschiedenen christlichen Theologien müßte vorangetrieben werden, denn in der Begegnung mit den anderen Religionen kann das Christentum künftig nur als *eines* glaubwürdig auftreten – was natürlich keineswegs die Existenz verschiedener Traditionen ausschließt! Bei der Realisierung eines multikulturellen Christentums wird es dann vornehmlich darum gehen, den *Kern* des Evangeliums und des christlichen Glaubens so herauszuschälen, daß bei der jeweiligen Inkulturation einer unheilvollen Verwechslung von Form und Wesen des Glaubensgehaltes[28] vorgebeugt werden kann.

VIII. Europa konforme Kirchen

In seiner ausführlichen und äußerst kompakten Studie über „Protestantismus und Europa", die von der Gestaltung her einige Anforderungen an den Leser stellt, geht Ralf Hoburg[29] der Frage nach, welche Stellung künftig die Kirchen, im besondern die protestantische Kirchengemeinschaft, in Europa haben werden.

Geschichtliche Daten, entwicklungspolitische Hintergründe, Stellung und Beitrag des Christentums in der europäischen Geschichte, bis hin zur Entstehung des Gedankens, Europa könne die „politische Leitidee der Zukunft" sein (7), findet man alles in diesem Buch gesammelt. Ein Anhang mit den wichtigsten politischen und kirchlichen Dokumenten vervollständigt das Werk (209–218). Natürlich untersucht Hoburg auch die Behauptung, auf der ja soviel aufgebaut und von der soviel erhofft wird, ob es denn jemals ein sog.es „christliches Europa" gegeben habe oder ob die „geistige Einheit" von Europa eher ein Mythos sei (9–18). „Europa" ist heute ein „politisches Schlagwort", eine „gei-

[18] Dittgen, Alfred: L'évolution du mariage religieux en Europe, signe de l'évolution de la religiosité? In: **Informationes,** 173–188.

[19] In: **Informationes,** 41–50.

[20] Juros, Helmut: Zur Problematik von Nation und Konfession am Beispiel Polen. In: Europa fordert, 107–125.

[21] **Die eine Welt und Europa.**

[22] Vgl. Brun, Maria: Ein vereintes Europa aus orthodoxer Sicht. In: US 54 (1999) 73–79, hier 75f.

[23] D'Sa, Francis X.: Weltethos aus Religion – Was kann Europa dazu beitragen? Gedanken zur Säkularisation der Religion und zur Religion der Säkularisation. In: **Die eine Welt,** 165–206.

[24] Kehl, Medard: Der Universalitätsanspruch der Kirche in einer multikulturellen Welt. In: **Die eine Welt,** 249–278.

[25] Hanselmann, Johannes, a.a.O. 130. Rovan, Joseph: Die Idee Europas und ihre Chancen heute. In: **Die eine Welt,** 29–52.

[26] Büchele, Herwig: Eine Welt oder keine. Sozialethische Grundfragen angesichts einer ausbleibenden Weltordnungspolitik. In: **Die eine Welt,** 29–52.

[27] Collet, Giancarlo: Die europäische Kirche wird Weltkirche. Konsequenzen und Herausforderungen. In: **Die eine Welt,** 89–117.

[28] Vgl. Papandreou, Damaskinos: Form als Norm. Geschichtlichkeit und Verbindlichkeit. In: Eucharisteria. FS für Damaskinos Papandreou zum 60. Geburtstag, hg. v. Maria Brun und Wilhelm Schneemelcher. – Athen: Ekdotike Athenon 1996, 303–316.

[29] **Hoburg**, Ralf: **Protestantismus in Europa.** Erwägungen für eine Kirche der Konfessionen. Geschichte, Modelle, Aufgaben. – Berlin: WICHERN-Verlag 1999. 242 S., 17 Abb., geb. DM 34,00 ISBN: 3–88981–113–2.

stes-geschichtliche Tradition" und steht für die „Kultur des Abendlandes" (16). Im Bemühen der Kulturen entstand denn auch ein „europäisches Lebensgefühl" (64). Bleibt allerdings die Frage, ob denn Europa überhaupt so etwas wie eine „Seele" habe, etwas das es von innen heraus motiviert und zusammenhält? (14) Ein Anliegen, das auch Papst Johannes Paul II. anläßlich seiner Reise nach Santiago de Compostela im Jahre 1982 aufgegriffen (44) und dem sich 1995 auch der Rat der EKD gewidmet hat (213f).

„Was geht die Kirchen Europa an?" Wenn das „neue Europa" in erster Linie eine politische und wirtschaftliche Angelegenheit zu sein beabsichtigt, kann man sich ja tatsächlich fragen, was sich die Kirchen hier einmischen wollen. Vielleicht zerbricht man sich den Kopf über eine Sache, von der man doch lieber die Finger hielte. Hoburg kommt auf Grund der europäischen Kirchengeschichte zu folgender Erkenntnis: „Wer von Europa spricht, kann die Kirchen nicht außer acht lassen. Er zöge sich sonst den historischen Boden unter den Füßen weg ... Die Existenz der Kirchen gehört zu den Voraussetzungen europäischer Einigungspolitik." (26) M. a. W. muß das Erbe und der Auftrag des christlichen Glaubens „weiter verfolgt" werden (28) und die kirchliche Stimme in Europa weiterhin „hörbar" sein (28). Doch drängen sich ihm gleichzeitig Bedenken auf, daß die Kirchen in der heutigen Zeit noch gar nicht „zukunftsfähig", d. h. „Europa konform" sind (7). Diese Bedenken bzw. Erkenntnis – wie immer man sie beurteilen will – sind denn auch der Stimulus zu dieser Forschungsarbeit.

Die Kirchen sind nicht inaktiv geblieben. Sie haben sich um Anerkennung seitens der EU bemüht. Im Zusatzprotokoll des Maastricht-II-Vertrags von Amsterdam 1997 ist ein Paragraph beigefügt worden, der die rechtliche Stellung der Kirchen in Europa für die Zukunft sichern wird. Damit ist „eine gesicherte Basis geschaffen worden, die auf der bisherigen Linie der EU-Politik liegt" (113f). Ferner haben einzelne Kirchen in Brüssel eigene Dienststellen eingerichtet – die EKD bereits seit 1990 –, um näher bei der Sache zu sein (29f). Man ginge falsch in der Annahme, die Kirchen wären etwa nur „persona non grata" und müßten sich auf allen Ebenen durchkämpfen. Auf sozialer Ebene sind sie beim Staat gern gesehen, wenn man vor Augen hält, daß sie jährlich allein in der BRD über 20 Mrd. DM für soziale Belange investieren! Eine rechte finanzielle Mehrbelastung für den Staat, müßte er auch für diese Summen aufkommen! „Bis heute bilden die großen christlichen Kirchen eine gesellschaftliche Kraft in allen europäischen Staaten." Aber allein als „Partner der Sozialpolitik und Träger sozial-diakonischer Einrichtungen" anerkannt zu sein, würde letztlich die Kirchen unbefriedigt lassen, weil ihrer Aufgabe nicht gerecht werdend. Ihre erste Bestimmung ist und bleibt die Glaubensverkündigung und daraus folgt das diakonische Engagement (31ff).

Wen mag es erstaunen, daß in der Folge der durch die Säkularisation verursachten geistigen Verarmung und im Zuge des Wertewandels einer pluralen und multireligiösen Gesellschaft (46, 51) sich beim postmodernen Menschen eine „Sehnsucht nach geistiger Beheimatung" bemerkbar macht? Die neue Herausforderung an die Kirchen heißt heute: Können sie die religiösen Grundbedürfnisse eines nach ganzheitlicher Lebenserfahrung dürstenden und nach Sinnsuche hungernden Menschen des ausgehenden 20. Jh.s ausreichend auffangen? (46ff) Oder lassen sie diese spirituell heimatlosen Menschen in die religiösen Scheinwelten moderner Sektenangebote entgleiten?[30] Krisenzeiten beinhalten stets auch Chancen, und hier geht es ganz bestimmt darum, daß die christlichen Kirchen in diesem neuen bzw. neu aufzubauenden Europa vorerst noch ihren eigenen Platz suchen und finden müssen. (40) Konkret heißt das: Ihnen wird die Aufgabe zukommen – *zusammen* mit den Vertretern anderer in Europa angesiedelter Religionen – für *alle* Menschen annehmbare und verpflichtende ethische Grundwerte neu zu definieren[31] und eine religiöse Orientierung anzubieten[32], die auf die drängenden Probleme der heutigen Zeit und des kommenden dritten Jt.s eine echte und lebbare Antwort bieten. Voraussetzung dafür ist allerdings, daß die Kirchen in Europa mit einem „offiziellen Mandat gegenüber den Behörden in Brüssel und Strassburg" auftreten können (28). Und hier stellt sich dann sofort die Frage: Wie organisieren sich künftig die protestantischen Kirchen innerhalb von Europa?

Hoburg stellt angesichts des drängenden Gebotes der Stunde fast beklemmt fest, „daß die Kirchen für sich selbst noch immer keine Perspektiven für die Zukunft Europas und ihren Beitrag dazu entwickelt haben" (89). Dies gilt inhaltlich wie auch formal-strukturell. Der letzte Punkt betrifft in erster Linie die protestantische Kirchengemeinschaft. Die Frage stellt sich nicht in gleicher Weise für die römisch-katholische und die orthodoxe Kirche, da diese auf Grund ihres zentralistischen bzw. synodalen Strukturprinzips als Einheit in Erscheinung treten. Die protestantischen Kirchen verstehen sich hingegen als eine „kooperierende Gemeinschaft eigenständiger Kirchen", die jedoch die „Frage ihrer Einheit mit deren institutionellen Folgen nur ungern thematisieren", weil sie ihrem Kirchenkonzept zutiefst zuwiderläuft. Dies wird denn auch, wie Hoburg richtig erkennt, „die schärfste Anfrage an das ökumenische Selbstverständnis der reformatorischen Kirchen sein" (199f). Wenn die protestantischen Kirchen Westeuropas allgemein erkennen, daß ihre primäre Aufgabe darin bestehen wird, zunächst „die eigene Schuldgeschichte zu reflektieren"[33] – in bezug auf die Juden, gegenüber anderen Religionen und Konfessionen, im Rückblick auf ihren Missionsbegriff (107–111) –, sich der Verkündigung, der Verantwortung und der Versöhnung als nächste Aufgaben zu stellen (81–91, 169–198), dann bedürfen sie aber auch der notwendigen Gefäße, um sich Gehör zu verschaffen und aktiv werden zu können. Denn künftig wird – so die Ansicht Hoburgs – „nicht die partikular gewordene Institution Kirche, sondern nur die Idee des Christentums die geistige Einheit Europas gewähren" können (75). So stellt sich hier konkret die Frage, ob die christlichen Kirchen – nicht nur die protestantischen – sich künftighin nicht der bereits auf den verschiedensten Ebenen praktizierten Globalisierung anschließen sollten. So eigenartig dieser Vorschlag erscheinen mag, hieße dies doch – auf kirchliche Situation angewandt –, daß die einzelnen Kirchen, die ja heute alle miteinander in einem ökumenischen Dialog stehen, daraus endlich die Konsequenzen ziehen sollten. Im Klartext hieße das: die Einheit in der Vielfalt der christlichen Traditionen anzuerkennen! Damit würde die Herausforderung des neu zu entstehenden Europa sogar zu einem Segen für die Kirchen!

Welche Vorschläge macht nun Hoburg für die reformatorische Kirchengemeinschaft? Die These ist im Untertitel des Buches zusammengefaßt: Hoburg erwägt „eine Kirche der Konfessionen". Was heißt das? Kurz gesagt: Die Vielfalt reformatorischer Kirchen würde künftig nicht mehr regional nach Landeskirchen strukturiert sein – wie dies in Deutschland und der Schweiz der Fall ist –, sondern sich als Bekenntniskirchen organisieren, um zumindest national eine Einheit zu bilden. Einen organisatorischen Ansatz dazu findet man bei den Kirchen in den Niederlanden, die diesbezüglich „innovativ und zukunftweisend" sind (105, 154–157). Anhand der Analyse der verschiedenen Kirchenmodelle, wie sie sich im europäischen Kontext präsentieren (112–168), kämen drei Varianten in Frage: Die wachsende Gemeinschaft der Kirchen in Europa könnte sich in der Form der *Leuenberger Konkordie* oder einer *Evangelischen Synode* oder einer *Europäischen Kirchenkonferenz* zusammenschließen (199–208). Da die Kirchen gewissen Vorstellungen der EU entsprechen müßten (106), um als Gesprächspartner ernst genommen zu werden (208), würde – so die Schlußfolgerung von Hoburg – das Modell der *Leuenberger Kirchengemeinschaft* diesen Vorstellungen am nächsten kommen, da es „konfessionelle Identität und nationale Strukturen gleichermaßen bedenkt" (104). Eine „Kirche der Konfessionen" hätte ferner den Vorteil, „dem politischen Modell eines Europa in Regionen" zu entsprechen, „zur Profilierung der protestantischen Stimme zu führen" und diese bewußter „in den gesellschaftlichen Meinungs- und Wertebildungsprozeß einbringen" zu können (105ff). Für welchen Weg sich der Protestantismus in Europa entscheiden wird, wird uns die nächste Zukunft zeigen.

IX. Fehlfunktionen der Matrix

Wenn man die „Europaszene" beobachtet, hat man den Eindruck, daß sich enorm viel Kräfte darum bemühen – im positiven und auch im negativen Sinn. Die einen wollen die Gunst der Stunde zu ihrem Vorteil ausnutzen, die anderen möchten die Chance nutzen, um etwas Gutes entstehen zu lassen. Keiner weiß, wohin Europa geht, welches Gesicht es morgen haben wird. Wir ziehen in eine unbekannte Welt, doch nicht alle haben Abenteuerlust. Die aktuelle Situation provoziert ein Kräftefeld, das manche nicht auszuhalten vermögen. Wer genau wissen möchte, woran er ist, sieht sich um eine verbindliche Antwort geprellt. Wer zu den Waghalsigen gehört, riskiert aufs Geratewohl. Wer sich schon immer schlitzohrig durch die Welt gemogelt hat, wird auf Kosten anderer von der situationsbedingten Ungewißheit profitieren. Und in diesem Puzzle von Charakteren erwartet jeder und jede eine von allen respektierte Autorität, die im richtigen Moment auf „Start" oder „Stop" drückt – obwohl jeder und jede, ganz unserer Zeit entsprechend, sich immer noch den Freiraum zur freien Entscheidung ausbedingen möchte. Die vielen Stimmen, die in dieser Umbruchstimmung wach werden, sind ein Indiz dafür, daß sich – wie übrigens in jedem System – Fehlfunktionen einzuschleichen beginnen, die je nach Gravität und bei unterlassener Spurensuche das System zu stören, wenn nicht sogar zu zerstören drohen.

[30] Hier sei auf die interessante Studie von Walter Sparn: Esoterik? Ein theologischer Orientierungsversuch. In: **Informationes,** 331–342, verwiesen, die auf Defiziterscheinungen und damit berechtigte Anliegen an die Adresse der christlichen Theologie und Kirchen, aber auch auf die Gefährdungen der Esoterik eingeht.

[31] Hier sei noch auf zwei Beiträge hingewiesen, die zu dieser Problematik wichtige Ansätze bieten: Flanagan, Kieran: Re-Directions in the Sociology of Religion: the Issue of Virtue Ethics. In: **Informationes,** 283–294. Flanagan geht von der Situation aus, daß jüngst britische Politiker die Soziologen angefragt hätten, neue Wege für eine Aufwertung der öffentlichen Moral aufzuzeigen, und verweist dann auf eine Neuentdeckung der Tugend-Ethik. – Schweitzer, Friedrich: Towards Comparative Research on Religious Education in Europa: Reasons – Obstacles – Methodological Considerations. In: **Informationes,** 143–152. Der Autor zeigt in seinem zwar kurzen, aber prägnanten Artikel, wie notwendig eine religiöse Erziehung ist.

[32] Schwarzwäller, Klaus: Jesus Christus als Schemen. Erwägungen zur Wechselwirkung zwischen Theolgie und Gesellschaft anhand der Christologie. **Informationes,** 115–142. Der Vf. macht auf „Weg und Holzweg" , auf „Art und Abart" der Christologie aufmerksam, wie sie teilweise in den vergangenen Jahren gelehrt wurde, und den daraus resultierenden Folgen. Ein bedenkenswerter Einblick!

[33] Papst Johannes Paul II. hat am 12. März 2000 Versöhnungsbitten ausgesprochen, womit die römisch-katholische Kirche in diesem Akt des Schuldbekenntnisses eine Initiative zur „Reinigung des Gedächtnisses" im „Jubeljahr 2000" ergriffen hat. Vgl. in: OR 30 (17. 3. 2000) und katholische und evangelische Kommentare dazu in: US 55 (2000), 99–130.

Liest man den Festvortrag von Andrzej Szczypiorski[34] bei den Salzburger Hochschulwochen 1995, wird einem sehr klar vor Augen geführt, welch große Aufgaben in nächster Zeit auf Europa zukommen. Hat man als einfältige Person den Eindruck, mit dem Ende des 20. Jh.s hätten sich – abgesehen von einigen regionalen Konflikten – alle großen Probleme in Europa nun endlich aufgelöst – d.h. noch nicht, daß sie alle eine Lösung gefunden haben –, erschreckt der Vf. mit der unheimlichen Feststellung: „Ein Gespenst geht um in Europa" (26). In seiner Abhandlung zeigt er die Veränderungen und Entwicklungen seit der Aufklärung bis zum Niedergang der kommunistischen Regimes auf und bemerkt dazu, daß „die antikommunistische Revolution auch das Ende der aufklärerischen Illusionen" war (24). Was ist nun aber von dieser großartigen Idee einer durch die Vernunft regierten Welt geblieben? Angst, Verunsicherung, große Zweifel. Und – so bemerkt der Vf. – der Ruf nach einer starken Hand, die Sicherheit bietet, die Sehnsucht nach einem „klugen Herrscher" wird laut (27). Man wünscht sich m.a.W. eine Letztinstanz in der Art eines „Safe-Programms", das die störenden Viren aufdeckt, beseitigt oder zumindest unschädlich macht. Und man kann sich fragen: Ist das etwa der Weg, den Rußland einzuschlagen im Begriff ist?

Virus 1: Egoismus und Ungerechtigkeit

Wie sieht eine Welt aus, in der die Maximen Profit, Erfolg, Selbstverwirklichung – sprich Egoismus – und das Recht des Stärkeren, „Cleveren", Asozialen, Rücksichtslosen, Brutalen das Sagen haben? Was ist, wenn ein politisches System zuläßt, daß sich einzelne mit herrischem Gehabe über die Menschenrechte hinwegsetzen? Wie sieht eine Gesellschaft aus, die die menschenverachtende Haltung gutheißt, daß auf die Schwächeren keine Rücksicht zu nehmen sei? Wie kleinkariert muß ein Mensch sein, der meint, er könne auch ohne die anderen leben? Welch naive Weltsicht kann sich die Meinung anmaßen, alle anderen müßten ihre Ideen gut finden? Wie sieht eine Welt aus, die von geistiger und moralischer Verwahrlosung gekennzeichnet ist? Welche Atmosphäre herrscht, wenn jeder im anderen einen Konkurrenten, Rivalen, Übervorteilten oder Spitzel sieht? Wie lebt's sich in einer Welt, in der politisches Faustrecht, wirtschaftlicher Futterneid, protegierte Bestechung an der Tagesordnung sind?[35] – Wo die Menschenrechte mit Füßen getreten, dem Mensch jegliche Würde abgesprochen, die Nächstenliebe keinen Platz und die Gerechtigkeit keine Chancen mehr hat: da kann der Mensch nicht mehr leben!

Virus 2: Schlechte Migrationspolitik

Es gibt jegliche Menge Gründe, die Menschen zur Emigration treiben. Das 20. Jh. wird auch als „Jh. der Flüchtlinge" bezeichnet. Mit dieser akuten Thematik befaßt sich Otto Triffterer[36] und er stellt die Aussage zur Diskussion, ob die Immigrationswellen für die einzelnen Länder eine „Katastrophe oder eine Chance" bedeuten (121). Er kommt zu der bemerkenswerten Schlußfolgerung: „Jeder kleine Schritt zu einer größeren Menschlichkeit ist es wert, verfolgt und durchgesetzt zu werden." (157) So edel und menschlich diese Haltung ist, kann man allerdings nicht verleugnen, daß der relativ hohe Prozentsatz Ausländer in gewissen Ländern zu unliebsamen Reaktionen führen kann, sei dies ein politischer Rechtsrutsch oder rechtsextreme Kreise, die sich eine Volksjustiz erlauben. – Hier ist also eine kluge und ausgewogene Politik verlangt. Denn wenn die Einheimischen das Gefühl erhalten, die „Fremden" hätten bessere Lebensbedingungen, Sonderrechte und würden mit Bevorzugung behandelt, provoziert das Unmut und Mißbilligung.

Virus 3: Nationalismus

Sozusagen parallel zur westlichen Einheitsbestrebung hat sich im Osten Europas nach dem Fall der Mauer von Berlin eine Bewegung zugunsten der Befürwortung der nationalen Einheit eingestellt. Diese Tendenz muß im Kontext und als Reaktion auf die eisernen Klammern der kommunistischen Regimes verstanden werden, die eine Politik der Zwangsverbindung verschiedener Völker verfolgt hatten. Waren diese forcierten Koexistenzen auf Haßliebe aufgebaut, so erstaunen manch massive Gegenbewegungen in Richtung Trennung und Eigenexistenz nicht, wie dies u.a. bei Ex-Jugoslawien der Fall ist. Nationale Bewegungen neigen aber dazu, nationalistisch zu werden. „Engstirniges Nationaldenken", das durchaus eine „Flucht vor der Moderne" oder sogar eine „antimoderne Revolte" sein kann und im Gegenzug oft eine geschichtliche, kulturelle und religiöse Heroisierung inszeniert, kann sich in negativem Sinn als „geistiger Machtkomplex" aufführen, der einen „Solidaritätsanspruch mit der Tendenz zu absoluter und totaler Geltung" an den Tag legt.[37] Damit einhergehend werden meistens „eigene Unrechtstaten aus dem Gedächtnis getilgt" und manchenorts gesellt sich eine „nationale Xenophobie" dazu.[38] – M.a.W. wird hier deutlich, daß da wo das Recht auf nationale Eigenständigkeit, völkische Eigenart und ein minimales Maß an Eigenbestimmung unterbunden werden, früher oder später mit Gegenreaktionen zu rechnen ist. Dies gilt auch für das Zeitalter der Globalisierung!

Virus 4: Fundamentalismus

Vom Nationalismus braucht es oft keinen großen Schritt bis zum Fundamentalismus. Fundamentalistische Strömungen kann es überall da geben, wo ungerechte Situationen entstehen, wo kulturelle und religiöse Werte und Traditionen nichts mehr gelten, d.h. sie können prinzipiell auf der ganzen Welt, in jedem Land und Kulturkreis in Erscheinung treten – also nicht nur im Islam. Theo Sundermeier kommt in seiner äußerst interessanten Arbeit[39] zur aufschlußreichen Schlußfolgerung: „Fundamentalismus und Moderne wachsen auf einem Holz" (344). Ursprüngliche Erneuerungsbewegungen, die sich für Recht und soziale Gerechtigkeit einsetzen, gegen fremdgesteuerte Wirtschaftsformen aufbegehren, sich auch gegen schlechte Einflüsse aus dem „dekadenten Westen" zur Wehr setzen, geraten oftmals unter politischen Druck, wenn sie sich „kritisch gegen die korrupten Regierungen" (ebd., 358) wenden. Von dem Moment an, wo die Hoffnung auf eine friedliche Lösung der Probleme aufgegeben wird, werden sie zu radikalem Fundamentalismus, der selbst „Recht und Gerechtigkeit im Keim erstickt" (ebd., 362). Dabei entsteht eine „Gewaltspirale" (362), die kaum zu durchbrechen ist. – Mit Blick in die Zukunft heißt dies: Wo Recht und Gerechtigkeit herrschen, wird dem Fundamentalismus der Nährboden entzogen.

X. Welches Europa wollen wir?

Wenn man sich in den Medien über Europa orientiert, geht es meistens um politische oder wirtschaftliche Themen. In internen Kreisen werden andere Dimensionen angesprochen. In den vorliegenden, zu besprechenden Dokumentationen geht es eindeutig um die geistig-geistliche Dimension des „neuen" Europa, des Europa von heute und morgen. Beim genaueren Hinhören in die Welt hinaus, ist es manchmal, als ob ein Hilfeschrei an die Kirchen erginge. Etwas scheint nicht im Gleichgewicht zu sein. Ein unterschwelliges Unbehagen macht sich breit. Worum geht es? Ganz klar: Im Zuge der Globalisierung hat die Wirtschaft das Heft in die Hand genommen. In galoppierenden Schritten entstehen Megafusionen, Wirtschaftsgiganten. Wie kommen Durchschnittsbürger und -bürgerinnen damit in Berührung? Durch Unsicherheiten: Monatliche Umstrukturierungen, ein ständiger Chefwechsel, Englischkurs in Eile, laufend neues Briefkopfpapier und wenn's ganz schlechtgeht – der „blaue Brief" zu Hause im Briefkasten. Der Hilfeschrei wird lauter, denn in ein paar Monaten sieht man sich bereits ausgesteuert endültig auf der Straße. Gleichgesinnte finden sich unter dem Motto: „So kann's doch nicht weitergehen!"

Was sagen die Ökonomen und Politiker zu dieser „neuen" Situation, in der von allen Geduld erwartet wird? „Die neue Weltlage hat neue Formen angenommen und benötigt neue Strukturen." Es ist interessant, daß ausgerechnet aus Wirtschaftskreisen die Forderung nach „ethischen Korrekturen" immer lauter wird. Und wer soll diese „Korrekturen" vornehmen? Die Politik? Die Wirtschaft? Die Religion? Es gibt Stimmen, die von einer „autonomen Selbstverantwortung" im Sinne einer „ethischen Verantwortung" reden und „neue Rahmenbedingungen" fordern[40]; dies ginge demnach an die Adresse der Wirtschaftsleute. Andere plädieren für eine neue „Gleichgewichtsformel zwischen Sozialstaat, Politik und Wirtschaft", damit die grundlegenden Werte Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit „in neuen, zukunftsfähigen Formen sozialer Organisation überleben können"[41];

[34] Szczypiorski, Andrzej: Ost und West – die Zukunft Europas. In: **Die eine Welt**, 15–28.

[35] Vgl. dazu den Artikel von Santer, Inge: Ende der brüderlichen Liebe. In: Die Weltwoche Nr. 51 (23. 12. 1999) 8.

[36] Triffterer, Otto: Die „Dritte Welt" vor der Tür Europas. In: **Die eine Welt**, 119–164.

[37] Nowak, Kurt: a.a.O. 47f.

[38] Juros, Helmut: a.a.O. 115ff.

[39] Sundermeier, Theo: Fundamentalismus: Sehnsucht nach Eindeutigkeit – Kampf um Gerechtigkeit. In: **Informationes**, 343–364.

[40] Ruh, Hans: Der Markt braucht „ethische" Korrekturen. In: C-Akademiebrief Nr. 2 (2000) 1.

[41] Schreiber, Hans-Peter: Globalisierung und die Notwendigkeit der gesellschaftlichen Veränderung. In: C-Akademiebrief Nr. 2 (2000) 1–3.

die Hauptverantwortung läge hier wohl eher beim Staat. Und eine weitere Stimme: Da die Globalisierung „zum erklärten Ziel wurde" und folglich „nicht mehr politische, sondern wirtschaftliche Begriffe die Tagesordnung diktieren", kann Europa nur funktionieren, wenn die Wirtschaft „in neuer Solidarität" Verantwortung übernimmt. Der „soziale Friede" muß künftig ebensosehr gewährleistet sein wie der strategische, kulturelle und religiöse, denn das größte und wichtigste Potential ist und bleibt der Mensch![42]

Die eben aufgeführten Positionen machen deutlich, daß auch Politiker und Wirtschaftsleute einsehen müssen, daß eine Welt, in der nur der Profit und das Geld regieren, menschlich verarmt – und schließlich weder Geld noch Profit übrigbleiben. Darf es soweit kommen, daß die Wirtschaft „unser aller aufoktroyiertes Glaubensbekenntnis" wird?[43] Hat der Mensch nur einen Wert als „Arbeitstier", als „Großverdiener"? Nach welchen Gesetzen läuft eine Welt, in der „das personale Vermögen des Menschseins ... in Geld-Vermögen"[44] gewertet wird? Durch all diese kritischen und warnenden Stimmen hindurch nimmt man nicht nur Besorgnis, sondern auch Bewußtsein wahr, daß der Mensch auf die effektiven Werte, die nämlich das Leben erst lebenswert machen, nicht verzichten kann und daß weder Geld noch Vermögen noch Erfolg dieses „geistige Vermögen" aufwiegen, geschweige denn ersetzen. Angesichts der neuen Situation, die Europa immer noch überrollt, mag man sich fragen, ob auf die anfängliche Begeisterung allmählich Ernüchterung und Besinnung folgen, die doch den Realitätsbezug suchen und demzufolge zu neuen, verantwortbaren Entscheidungen Anlaß geben werden. Es scheint, als ob sich ein Weg langsam in diese Richtung abzuzeichnen begänne. In diesem Kontext käme die Wirtschaft – als Finanzmacht – künftig nicht darum herum, im sozialen Bereich den Staat zu entlasten und Verantwortung zu übernehmen. Der Staat wäre Garant der – auf der Menschenrechtserklärung basierend – vereinbarten Werteordnung und wäre weiterhin zuständig für Gesetzeserlasse; ihm käme ferner die Aufgabe einer Kontrollinstanz und soweit nötig Appellations- und Sanktionsfunktion zu. Die Kirchen bzw. Religionen wären die Hüterinnen der ethischen Grundwerte, die für jeden Menschen auf der ganzen Welt gelten[45], und könnten in gewisser Weise die Funktion eines Kollektiv-Gewissens ausüben.

Wenn es Grundwerte – und daraus folgernd Grundrechte – gibt, die für jeden Menschen gelten, wenn um so mehr die christlichen Kirchen auf Grund ihres Schöpfungs- und Glaubensverständnisses jedem Menschen eine einzigartige personelle Würde zusprechen, dann erstaunt es um so mehr, daß die aktuelle Bewegung, die auf verschiedenen Ebenen durch Europa geht, an den „Grenzen" zu Osteuropa stehenbleibt. Europa ist von seiner Kultur und seiner Geschichte her eines. Der Osten kann und darf nicht geleugnet werden, auch wenn er während über 40 Jahren politisch isoliert war. Dies käme einem Verrat gleich! Ralf Hoburg erwähnt, daß der Begriff „Mitteleuropa wiederbelebt" worden sei, „um die Zugehörigkeit des ehemaligen Ostblocks zu Europa zu verdeutlichen"[46]. Es scheint, daß dies jedoch bloße Theorie irgendwo auf einem Schreibpapier geblieben ist, denn weder die Wirtschaft noch die Politik noch die Kirchen machen daraus Ernst. Für die ersten beiden kann man das „verstehen". Die Strategien der EU würden viel zu stark belastet, wenn sie sich auf die „Armenhaussituation" der osteuropäischen Länder einlassen müßte. Und da die Strukturen der EU mit der gestiegenen Mitgliederzahl auf 15 Länder nicht Schritt halten konnten und sich wie in Babykleidern vorkommen, ist hier offensichtlich der „richtige" Moment, um vor der Aufnahme der osteuropäischen Länder vorerst einmal einen Stop einzuschalten. Eine plausibel scheinende Begründung! Die jahrzehnte- um nicht zu sagen jahrhundertelange „Westorientierung" bewirkte eine konstante Ausgrenzung „sowohl der Orthodoxie als auch des Islam"[47]. Das heißt aber keineswegs, daß diese Praxis heute weiter verfolgt werden muß! Wenn das „europäische Bewußtsein" den Respekt vor dem anderen und seiner Verschiedenheit in den Mittelpunkt gestellt hat und dadurch zu einem „christlichen" Europa geworden ist[48], wird es durch die Ignoranz der orthodoxen Brüder und Schwestern im Osten seinem Anspruch nicht gerecht. Niemand kann leugnen, daß die Orthodoxie seit 2000 Jahren ein konstitutives und wesentliches Element des geistigen Erbes Europas ist. Wer meint, Europa ende da, wo die orthodoxen Länder beginnen, darf weder vom „vereinten Europa" noch von „Europa" überhaupt reden. Die Orthodoxie ist „einer der beiden Lungenflügel, dank denen Europa atmet" – um ein Wort von Papst Johannes Paul II. aufzugreifen.[49]

Schließlich sei zum Schluß nochmals die Frage erlaubt: Gibt es für das „neue gemeinsame Haus Europa" eine „zündende Idee", eine Vision, ein Leitmotiv, wonach die „Architekten" ihre Pläne ausrichten können? – Ob es das *christliche* Evangelium ist, das Sinn und Beziehung stiftend wirkt und zu einem geistigen Zusammenhalt unter den Völkern wird beitragen können, oder ob man es das Ideal des *Friedens* nennt, das Europa zu einer „Großmacht des Friedens"[50] werden läßt – eines wünschte ich mir: daß Europa über sich selbst hinauswächst, um eines Tages für die ganze Welt wegweisend zu sein.

[42] Imhof, Rudolf: Macht und Verantwortung der Wirtschaft. In: C-Akademiebrief Nr. 2 (2000) 3–4.

[43] Bossart, Pirmin: Nostalgischer und gelassener Abschied. In: Neue Luzerner Zeitung Nr. 157 (6. 7. 2000) 32.

[44] Büchele, Herwig: a.a.O. 37.

[45] Hier sei noch auf zwei Beiträge hingewiesen, die zu dieser Problematik wichtige Ansätze bieten: Flanagan, Kieran: Re-Directions in the Sociology of Religion: the Issue of Virtue Ethics. In: **Informationes,** 283–294. Flanagan geht von der Situation aus, daß jüngst britische Politiker die Soziologen angefragt hätten, neue Wege für eine Aufwertung der öffentlichen Moral aufzuzeigen, und verweist dann auf eine Neuentdeckung der Tugend-Ethik. – Schweitzer, Friedrich: Towards Comparative Research on Religious Education in Europa: Reasons – Obstacles – Methodological Considerations. In: **Informationes,** 143–152. Der Vf. zeigt in seinem zwar kurzen, aber prägnanten Artikel, wie notwendig eine religiöse Erziehung ist.

[46] Hoburg, Ralf: a.a.O., 116.

[47] Ebd. 72.

[48] Lustiger, Jean-Marie: Christliches Europa – was bedeutet das? In: **Europa fordert,** 138–154, hier 150.

[49] Talypin, Longin (Erzbischof): Orthodoxie et l'Europe. In: Episkepsis 31 (31. 5. 2000) Nr. 583, 12.

[50] Habsburg, Otto von: Erzherzog von Österreich: Festvortrag beim Jahreskongreß OESSH, St. Gallen (3. 6. 2000).

Allgemeines

Trennert-Hellwig, Matthias: **Die Urkraft des Kosmos.** Dimensionen der Liebe im Werk Pierre Teilhards de Chardin. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1993. 552 S. (Freiburger theologische Studien, 153), kt DM 78,00 ISBN: 3–451–23230–8

In seiner im SS 1992 an der Univ. Freiburg eingereichten Diss. rechtfertigt der Vf. die erneute Beschäftigung mit dem Denken und Forschen des Jesuiten, Theologen und Paläontologen Pierre Teilhards de Chardin (= T.) damit, daß noch eine Untersuchung fehlt, die versucht, vom zentralen Thema der Liebe aus das Werk T.s zu erschließen. Die These der vorliegenden Studie lautet, „daß T. in der Liebe die eine Urkraft erkennt, die von Gott ausgeht, der selbst reine Liebe ist, Mikro- und Makrokosmos hervorbringt und zu seiner Vollendungsgestalt in Jesus Christus verwandelt" (3). Unter dem Stichwort *Evolution der Liebe* erörtert daher T.-H. die mystisch-naturwissenschaftliche Kosmologie T.s, und zwar gemäß den drei Erkenntniswegen, die zu ihr führen: „Physik", „Metaphysik" und „Mystik". Diese Bereichsteilung, die der Vf. zur Grundlage der Gliederung seiner Diss. macht, entnimmt er einem bei T. beliebten Grundriß, der sich u. a. in der Schrift *Comment je vois* (bezeichnenderweise auch mit *Comment j'aime* betitelt) wiederfindet (5).

Anders als in der Naturwissenschaft versteht T. unter „Physik" eine organische Zusammenschau der Naturentwicklung, die auch die Noogenese, den kosmischen Christus als finalen Punkt *Omega* und das Phänomen der Religion umfaßt. Physisch steht hier für die empirisch-sinnliche Zugangsweise zur kosmologischen Erkenntnis im Gegenzug zu einer idealitisch-begrifflichen Konstruktion und Deduktion der Wirklichkeit. Die Materiebeobachtung zeigt die Evolution immer komplexerer Einheiten. In dieser Wahrnehmung erkennt T.-H. das „wissenschaftliche Schlüsselerlebnis" T.s (43). Die Evolution führt zur Genese eines geistigen Innenraums der Organismen, der in der menschlichen Subjektivität seiner selbst habhaft wird. Den Dualismus von Materialismus und Idealismus versucht T. so im Ansatz zu überwinden. „Geist-Materie" sei der eine Stoff des Universums (74). T.-H. stellt heraus, wie dieser Ansatz sich im klassischen Verständnis von der unmittelbaren Erschaffung der menschlichen Seele durch Gott niederschlägt: Es ist Gott, der durch seine immanente Präsenz im Inneren der Lebewesen die materiellen Entwicklungslinien so in einem Punkt verschmelzen läßt, daß sich dieser Punkt von seiner materiellen Basis zu lösen vermag. Dieser Punkt ist der materiell durch Gott generierte Geist (76). In dieser auf den Menschen zulaufenden Verschmelzung disparater Linien zeigt sich die Urkraft der Liebe, die immer dichtere Einheiten schafft. Darum driftet die Entwicklung weiter zur planetaren Sozialisation.

T.-H. stellt sich in diesem Zusammenhang auch der mitunter peinlich berührenden ‚Physik' des Krieges, die für T. eine positive Erschließungssituation darstellt. Die im Krieg zur Erscheinung kommenden ungeheuren menschlichen Kraftanstrengungen begrüßt T. als Hinweis auf die Möglichkeit, diese Kräfte auch als Entfaltung der Liebeskraft für den Aufbau einer menschlichen Gesellschaft mobilisieren zu können (96). Durch den weiteren technischen Fortschritt der Menschheit sieht T. ohnehin die Notwendigkeit wachsen, daß sie zur Einheit findet. Das heute von vielen gebrauchte Schlagwort der Globalisierung nimmt T. vorweg, ohne es auf eine rein ökonomische Perspektive einzuschränken. Ziel der Menschheitsentwicklung ist der Punkt Omega: die christologisch vermittelte und trinitarisch letztbegründete, differenzierte Einheit von Gott und Mensch in Liebe. T.-H. macht ausführlich mit den kritischen Stimmen aus dem naturwissenschaftlichen Bereich bekannt, die sich gegen T.s evolutive Einheitsschau erhoben haben, z. B. die des Biologen Jacques Monods (122–126). Dem existentialistischen und nihilistischen Evolutionismus Monods hält T. zu Recht den Sinnprimat entgegen, unter dem allein das Ganze der Wirklichkeit wie auch deren Teile verständlich werden. Die Annahme einer sinnlosen Naturentwicklung ist eine contradictio in adiecto. Die wachsenden Grade an Komplexität zeigen klar eine *Sinn*-Richtung an. – Heute könnte man zudem auf das *anthropische Prinzip* verweisen, das T. auch astrophysikalisch ins Recht setzt und nun Monods Theorie den Platz „am Rande des Universums" zuweist. – T.-H. kann aber auch nicht die Stimmen innerhalb der Kirche ausblenden, die T.s visionäre Kosmologie ablehnten (197–205). In diesem Zusammenhang hebt T.-H. T.s entschiedene Treue zur Kirche und zu seinem Orden hervor. Gerade deshalb sei T.s Versöhnungsversuch von Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube von nachhaltiger Wirkung gewesen – und das trotz aller Anfragen, die man nach wie vor an T.s Theologie herantragen kann.

T.-H. stellt im *zweiten Teil* seiner Arbeit T.s Metaphysik als *Hyper-Physik* dar. Sie erweist die Wahrheitskompetenz des Christentums dadurch, daß sie zeigt, wie der Glaube zur kritischen Assimilation und Vollendung des Evolutionsparadigmas in der Lage ist. Da T. Schöpfung als Anziehung Gottes von vorn, aus der absoluten Zukunft, begreift, wird nach T.-H. einsichtig, daß T. keinesfalls eine deistische Evolutionstheorie vertritt: Das Neue, Gnadenhafte – Gottes Liebe – zieht den Evolutionsprozeß über den Menschen in die eschatologische Vollendung (222–236). Dabei wird der Mensch als Wesen der Freiheit konstituiert. Aus der aposteriorischen Rückblende erscheint nach T. die Schöpfung als notwendig-freier Liebesakt Gottes (243). – An dieser Stelle z. B. müßte man die Frage weiter vertiefen, wie man von einer Bedeutung der Welt für Gott sprechen kann, ohne Gott in eine Abhängigkeit von der Welt zu bringen, von der der Mensch letztlich nichts hat, vor allem keinen göttlichen Gott und keine wahre Freiheit. Nicht ein göttliches Bedürfnis nach dem Menschen garantiert dessen Würde vor Gott – so jedoch T. (243), vielmehr gefährdet eine göttliche Angewiesenheit auf den Menschen dessen freie Eigenständigkeit (vgl. G. W. F. Hegel). Der trinitarische Gott ist in sich schon je größere Liebe und Vereinigung; auf dieses Je-Mehr-Sein der göttlichen Personen füreinander könnte das Mehr-Sein der Schöpfung für Gott bezogen werden (vgl. H. U. v. Balthasar, TD IV: 463–476). – T.-H. setzt sich ebenso mit der Schwierigkeit auseinander, daß T. Ereigniskategorien wie Ursünde, Sünde, Inkarnation und Kreuz in kosmologische Kategorien übersetzt (228ff, 246–311). Dem klassischen Mißverständnis der anselmischen Satisfaktionslehre unterliegt auch T. – möglicherweise wegen der Schuldogmatiken, die er studierte (302 – vgl. jedoch die Arbeiten von G. Gäde [1989] u. G. Greshake [1983: 80–104]). – An dieser und an manchen anderen Stellen hätte der Vf. vielleicht doch – bei aller verständlichen Begeisterung für T. (523) – einige behutsame kritische Anmerkungen zulassen können, ohne sogleich einer kalten Objektivität zu verfallen.

Im *dritten Teil* erörtert der Vf. die Mystik T.s, die wiederum einen Zugang zum Ganzen der Wirklichkeit eröffnet, weil sie ebenso empirisch ansetzt: bei der Liebe zur Welt. Diese Liebe öffnet zum Universellen hin, weil sie in der spirituellen Begegnung mit Christus gründet, dem universale concretum. Christlich-inkarnatorisch ist T.s Mystik, da sie gerade das Geschöpfliche als Medium und nicht als Blockade der Gottesliebe versteht. Ziel aller Mystik ist die liebende Einigung mit dem Omega-Gott (485–521). Breiten Raum widmet T.-H. T.s Ausführungen zu Themen, die dem Leitmotiv der Arbeit – der Liebe als Urkraft des Kosmos – besonders entsprechen: das Ewig-Weibliche, die Liebe zwischen Mann und Frau sowie die Evolution der Keuschheit als Form sozialer, planetarischer Caritas.

Die anspruchsvolle und quellenreiche Arbeit von T.-H. trägt sicherlich dazu bei, die großartige Intuition T.s wachzuhalten: daß Christentum und Evolutionsparadigma kritisch miteinander zu versöhnen sind – zur Bereicherung beider. Die Arbeiten von R. Koltermann, Naturphilosophie (1994) u. U. Lüke, Bio-Theologie (1997) zeigen beispielsweise, wie man das Anliegen T.s in freilich modifizierter Form und mit anderen gedanklichen Mitteln weiterführen kann.

München Michael Schulz

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 Verlag 1999. 66 S., kt DM 16,80 ISBN: 3–7698–1143–7

Das kleine Büchlein dokumentiert in Wort und Bild das sechste Pfingstsymposion des Zentrums für Umwelt und Kultur (ZUK) in Benediktbeuern im Jahr 1998, welches inhaltlich zugleich dem zehnjährigen Bestehen dieser außergewöhnlichen Einrichtung gewidmet war. Dementsprechend unterschiedliche Beiträge werden präsentiert: Die Predigt des Festgottesdienstes, Festreden anwesender Politiker, wissenschaftliche Vorträge und die grundlegenden Thesen einer Fachdiskussion. Im Rahmen dieser Rez. wird das Hauptaugenmerk selbstverständlich auf den wissenschaftlichen Beiträgen liegen, der Rest wird kurz gestreift.

Unter dem Titel *„Der Weg als Wagnis"* (9–12) eröffnet die Predigt von Bischof Alois Kothgasser das Büchlein. Ausgehend von Röm 8,19 beschreibt er die Aufgabe der Kirche in bezug auf die Schöpfungsbewahrung damit, kraft der ihr eigenen Hoffnung auf die Vollendung der Welt im umfassenden Schöpfungsfrieden der Gesellschaft voranzugehen, sie gleichsam zu „ziehen" anstatt sie moralisierend „schieben" zu wollen.

„Umweltbildung: Von der ‚grünen Wende' zur ‚kulturellen Wende'" (13–30) lautet der Festvortrag von Gerhard de Haan, der vom Umfang wie von der Stellung innerhalb des Bändchens her den zentralen Beitrag darstellt. Der Vf., Prof. an der Freien Univ. Berlin und Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Umwelterziehung, präsentiert darin eine Art bilanzierende „Summe" dessen, was Umwelterziehung – 1978 in Tiflis von den Mitgliedsstaaten der UNESCO zu einem zentralen Anliegen der Völkergemeinschaft deklariert – könnte und was sie gegenwärtig in Deutschland leistet. Zugleich versucht er konkrete Perspektiven und Desiderate für die Zukunft zu erarbeiten.

In einem ersten Schritt erarbeitet de Haan, gestützt auf zahlreiche empirische Untersuchungen (vorwiegend über die schulische Umweltbildung) und unter Heranziehung einer Fülle von Einzeldaten, die Beschreibung des *Ist-Standes*. Vom quantitativen Umfang der Umweltbildung her ergibt sich ein vernichtendes Urteil: „Insgesamt gesehen etabliert sich die Ökologiethematik im Schulbereich nur auf niedrigstem Niveau" (18). Die tatsächlich gehaltenen Stunden bleiben im Umfang weit hinter dem zurück, was die Lehrpläne eigentlich fordern. Zudem konzentriert sich die Behandlung ökologischer Fragen fast ausschließlich auf die naturwissenschaftlich-technischen Fächer, während sie im sozialwissenschaftlichen Fächerspektrum praktisch völlig ausgeblendet bleibt. Damit reduziert sich Umweltbildung thematisch auf Fragen des technischen Umweltschutzes. Die viel wichtigeren Bereiche der Umweltpolitik und der notwendigen Lebensstiländerungen kommen nicht in den Blick. Zudem, so belegt de Haan, ist auch für die interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen Lehrern verschiedener Fächer sowie die Kooperation zwischen Schulen und außerschulischen Bildungseinrichtungen überwiegend Fehlanzeige zu konstatieren. Letzteres liege im Süden Deutschlands freilich auch daran, daß spezifische Umweltbildungseinrichtungen dort im Vergleich zum Norden und Osten sehr rar seien. – Zusammenfassend läßt sich über den Ist-Zustand sagen: Nur selten wird Umweltbildung als integrative, den ganzen Menschen und nicht nur seine kognitiven Fähigkeiten ansprechende Aufgabe verstanden. Zudem wird die soziopolitische Dimension der Ökologieproblematik weitgehend vernachlässigt. Die „grüne Wende" der Bildungsarbeit ist nach 20 Jahren noch immer nicht den Kinderschuhen entwachsen.

In einem zweiten Schritt begründet de Haan daher die Notwendigkeit einer ergänzenden *„kulturellen Wende"*. Diese untermauert er mit dem Konzept des sustainable development, das seit der UN-Konferenz für Umwelt und Entwicklung in Rio 1992 zum ethischen wie politischen Maßstab umweltverträglichen Handelns avanciert ist. Dieses Konzept zwingt die Bevölkerung der Industrieländer neben der Ausschöpfung technisch möglicher Effizienzsteigerungen und dem weitgehenden Umstieg auf regenerative Ressourcen auch in einem erheblichen Maß zu Änderungen des eigenen Lebensstils. Davon hat die Umweltbildung bisher kaum Kenntnis genommen.

In einem dritten Schritt erarbeitet de Haan daher *Elemente* einer derart skizzierten kulturellen Wende. Dazu zählt erstens die Hierarchisierung der Relevanz von Umweltthemen entlang des Maßstabs der Nachhaltigkeit. Danach wären vier Themen vordringlich zu behandeln: Energie – Verkehr – Landwirtschaft und Lebensmittel – Wohnen. Wie leicht zu sehen ist, hängen alle vier Themen sowohl mit der Frage politischer Rahmenbedingungen als auch mit dem Problem des persönlichen Lebensstils zusammen. Demzufolge nennt de Haan sechs Themenfelder, die sich mit Strategien zur Umsetzung der Nachhaltigkeitsforderung befassen: Die Fragen der Effizienz, der wirtschaftlichen Rahmenbedingungen, der Lebensstile, der globalen Verflechtung der Lebensverhältnisse, der Bedeutung der Ästhetik für Lebensstiländerungen und der Rolle des Zeitfaktors (Stichwort Zeitökologie). Schließlich formuliert der Vf. vier Kompetenzen, die in der Umweltbildung zu vermitteln wären: Vernetzungs- und Planungskompetenz, Partizipationsfähigkeit sowie die Fähigkeiten zur Wahrnehmung und kritischen Bewertung von (Un-)Gerechtigkeiten und Risiken.

Um diesem hohen Anspruch näherzukommen, stellt de Haan in einem vierten Schritt das vom Wissenschaftlichen Beirat Globale Umweltveränderungen (WBGU) erarbeitete *„Syndromkonzept"* vor, das er bereits andernorts in wissenschaftliche Veröffentlichungen eingebracht hat. Das Konzept basiert auf drei Erkenntnissen: 1) Das menschliche Handeln hat Auswirkungen auf die Erde als ganze. 2) Umweltbildung muß die technisch-naturwissenschaftlichen wie auch die soziopolitischen und individualethischen Aspekte der Ökologieproblematik miteinander verbinden (s. o.). 3) Schon naturwissenschaftlich betrachtet sind Ökosystemvernetzungen überkomplex, nicht adäquat faßbar. – Zur Lösung der so aufgezeigten Problematik zerlegt das Syndromkonzept die Dynamik der Mensch-Umwelt-Wechselwirkungen daher in global relevante, formalisierte Basisdynamiken, die Syndrome. Diese sind immer noch hoch aggregiert und transsektoral. In ihnen werden aber funktionale Muster der Wechselwirkungen zwischen Mensch und Natur sichtbar, die in vielen Weltregionen

analog vorhanden sind und deshalb exemplarisch an einem Beispiel veranschaulicht und einer Problemlösung zugeführt werden – so z. B. der Massentourismus in der Syndromgruppe „Nutzung", die sog. Grüne Revolution in der Syndromgruppe „Entwicklung" und das Phänomen Müllkippe in der Syndromgruppe „Senken". Als Vorteile des Syndromkonzepts nennt de Haan v. a. ihre besser begrenzbare Zahl (für ihn gibt es z. B. nur 15 Hauptsyndrome) sowie die Möglichkeit, auf Grund der Analyse relativ reibungslos positive, problemlösende Szenarien zu entwerfen.

„Umweltpolitik morgen: Konsens statt Dekret" (31–39) lautet der Titel des (freilich nicht wissenschaftlich angelegten) Referats von Thomas Goppel, dem Bayerischen Staatsminister für Umwelt und Naturschutz. Seine These: Die Geschichtsschreibung werde einmal die vergangenen (drei?) Jahrzehnte des zunehmenden ökologischen Umbaus als „zweite Wende" der Industriezivilisation und „einen gewaltigen, evolutiven, historischen Fortschritt" beschreiben (32). In diesem Sinne listet Goppel die Erfolgsmeldungen bayerischer und deutscher Umweltpolitik auf. Dabei erweckt er allerdings den Anschein, als sei die Agenda 21 in Bayern bereits vollständig umgesetzt. Und was die politischen Perspektiven nach vorn angeht, setzt er hauptsächlich auf Freiwilligkeit der VerbraucherInnen und der Wirtschaftsbetriebe. Verordnungen wie auch marktwirtschaftliche Anreize will er zwar nicht ganz abschaffen, aber weitgehend deregulieren. Ob sich diese Linie (bei aller Achtung vor dem Subsidiaritätsprinzip) wissenschaftlich halten ließe, muß zumindest bezweifelt werden.

Für die Podiumsdiskussion über *„ZUKunft aus Erfahrung. Perspektiven in Bildung, Kirche und Politik"* hat Markus Vogt, Referent am ZUK, vierzehn Thesen zusammengestellt (40–44). Nach einer einleitenden These, die den Titel der Tagung erläutert, stellt er in den Thesen 2–4 das Leitbild der Nachhaltigkeit als grundlegende Vision einer globalen Solidarität dar, das zwar eine Pluralität seiner Umsetzung erlaube, aber dennoch verbindlicher Regelungen zum Schutz der natürlichen Ressourcen bedürfe. – Thesen 5–9 wenden sich der Frage der Umweltbildung zu: Ein grundlegender Umdenkungsprozeß sei erforderlich, damit der im Leitbild der Nachhaltigkeit angezielte kulturelle Umbruch Erfolg haben kann. Eine positive Darstellung neuer Lebensstile müsse daher das oberste Ziel der Umweltbildung sein. Gleichzeitig müßten die Individuen befähigt werden, aktiv gesellschaftspolitische Prozesse im Blick auf größere Nachhaltigkeit zu beeinflussen. – Die letzten fünf Thesen wenden sich der Rolle der Kirche zu: Der christliche Schöpfungsglaube bedürfe der Verknüpfung mit einem Rahmenkonzept, um ethische und politische Gestaltungskraft zu gewinnen. Dafür biete sich das Konzept der Nachhaltigkeit an, das der Glaube vertiefen könne. Im synonym für „Nachhaltigkeit" verwendeten Begriff „Zukunftsfähigkeit" schwinge nämlich eine Dimension mit, die für den Glauben von je her zentral ist: Die Ausrichtung menschlichen Handelns auf eine sinnvolle, beständige Zukunft. Durch das eigene Beispiel könne und müsse die Kirche hier vorbildhaft wirken, um andere überzeugen zu können.

Kritisch sei angemerkt, daß in den Thesen Vogts eine grundlegende Differenz des christlichen Schöpfungsethos zum Nachhaltigkeitsethos nicht thematisiert wird: Während letzteres nämlich material anthropozentrisch konzipiert ist, also nur die Interessen der Menschen im Blick hat, wendet sich das erste auch den Tieren und Pflanzen als Mitgeschöpfen zu, denen vorab zur Frage ihrer Nutzbarkeit für den Menschen ein Eigenwert und eine geschöpfliche Würde zukommt. Das christliche Schöpfungsethos radikalisiert und erweitert damit letztendlich das Nachhaltigkeitskonzept, ohne daß dessen Wert für die gegenwärtige Politik geschmälert wird. – Bedauerlich, daß die anschließende Podiumsdiskussion in dem Büchlein nicht dokumentiert wurde.

Politiker sind immer in der Gefahr, die eigenen Leistungen in allzu günstigem Licht zu sehen. Dieser Versuchung erliegt auch Hans Zehetmair, Bayerischer Staatsminister für Kultur, in seinem Referat *„Umwelterziehung heute: Von der Jugend lernen"* (46–55). Im Gegensatz zu Gerhard de Haan, der mit einer Fülle empirischer Daten schonungslos die Mängel der bayerischen Umwelterziehung aufgedeckt hatte, zeichnet Zehetmair mittels der Illustration einiger weniger, zweifellos gut gewählter Musterbeispiele ein idyllisches Bild von umweltbewußten Kindern und Jugendlichen. Wenn es dann aber als Erfolg gefeiert wird, daß ein Dutzend bayerischer Schulen am Umweltaudit „Energie sparen an bayerischen Schulen" teilnehmen, ist das wohl doch eher als Beispiel für die getrübte Wahrnehmung eines Politikers zu werten.

Im abschließenden Referat *„Die Schöpfung bewahren: Eine Herausforderung für die Umweltbildung"* (56–63) rundet der Leiter der Bundesstiftung Umwelt, Fritz Brickwedde, den thematischen Reigen ab. Die Rolle der großen Religionen für die Umweltbildung, verstanden als lebenslangen kognitiven wie emotionalen Lehr- und Lernprozeß, setzt Brickwedde sehr hoch an, weil er in ihnen die tiefsten kulturellen Kräfte des Menschen gebündelt sieht. Insofern verwundert es nicht, daß er am Schluß seiner Ausführungen in durchaus sympathischer Weise ein deutlich stärkeres Umweltengagement der Kirchen einfordert.

Insgesamt bietet das Büchlein mit dem Referat von Gerhard de Haan und den Thesen von Markus Vogt zwei beachtliche Beiträge für die wissenschaftliche Diskussion in Theologie, ökologischer Ethik und Umweltpädagogik. Was der Rez. jedoch vermißt hat, ist die Anbindung dieser wissenschaftlichen Reflexion an die Praxis des ZUK. Diese Einrichtung der Salesianer Don Boscos betreibt seit nunmehr über zehn Jahren eine Form der Umweltbildung, die ihresgleichen sucht: Bildung wird hier ganzheitlich verstanden, spricht Verstand, Gefühl und Sinne an und ist stark erlebnisorientiert sowie an die christliche Spiritualität rückgebunden. Als Zielgruppen sind Jugendliche, Erwachsene und Senioren mit je eigenen Angeboten angesprochen, aber auch für UrlauberInnen und sogar für Blinde gibt es spezifische Veranstaltungen. Dieses markante Konzept der Umweltpädagogik an Hand der Thesen von de Haan und Vogt reflexiv zu entfalten, wäre eine lohnende wissenschaftliche Aufgabe.

Würzburg Michael Rosenberger

Franz Overbeck – Heinrich Köselitz [Peter Gast]. Briefwechsel (1877–1905), hg. u. kommentiert von David Marc Hoffmann, Niklaus Peter, Theo Salfinger. – Berlin / New York: de Gruyter 1998. XLVIII, 837 S. (Supplementa Nietzscheana, 3), Ln DM 398,00 ISBN: 3–11–013023–8

Mit diesem voluminösen Bd wird der Öffentlichkeit ein 275 Nummern umfassender Briefwechsel zwischen Franz Overbeck und Heinrich Köselitz alias Peter Gast zugänglich gemacht; ein Briefwechsel, der seinen einzigen Grund in der gemeinsamen Freundschaft zu Friedrich Nietzsche hatte. Diese Dokumentation ist insofern von unschätzbarem Wert für die Nietzsche-Forschung, als sie (v. a. in der Gestalt Overbecks) eine der frühesten Etappen der Nietzsche-Rezeption, aber auch die Geschichte der Edition seiner Werke und der Geschichte des Weimarer Nietzsche-Archivs erhellt (XIX). Wie ein roter Faden durchziehen Hinweise zu Nietzsches Leben und seinen Schriften diesen Briefwechsel, wobei auch die Differenzen zwischen Overbeck und Köselitz in der jeweiligen Wertung der Schriften Nietzsches deutlich werden. Zu Recht weisen die Hg. darauf hin, daß der „kritische Theologe und Antitheologe" Overbeck eines „aufs tunlichste und zeitlebens vermieden" habe: „eine religionsaffine Deutung Nietzsches nämlich" (XL; vgl. auch Nietzsche selbst in Ecce homo [= KSA 6, 365]). Vor einer solchen Deutung war Overbeck in der Tat gefeit. Dabei tat der Umstand der Freundschaft Nietzsches gegenüber keinen Abbruch, daß sich im gesamten Werk Nietzsches affirmative Religionssäkularisate finden, die allesamt auf eine ästhetische Bejahung des Daseins und der Welt hinauslaufen. Auch solch einer Affirmation gegenüber blieb der kritische Overbeck distanziert. Die persönliche Freundschaft Overbecks gegenüber Nietzsche hingegen galt, was auch dieser Briefwechsel nachdrücklich belegt. Er war es, der den 1889 in Turin Erkrankten nach Basel holte, und der sich am meisten dagegen wehrte, daß das Erbe Nietzsches, sein Nachlaß, von der Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche mißbraucht würde.

Der Bd ergänzt sowohl in einzigartiger Weise (wenn auch indirekt) die Herausgabe der Werke Nietzsches als auch die seit 1995ff erscheinende Overbeck-Ausgabe (vgl. zu den bislang vorgelegten Bden dieser Ausgabe ThRv 94 [1998], 292–295). Die Einleitung der Hg. informiert auf präzise Weise über die Dreierkonstellation einer Freundschaft, die diesen Briefwechsel allererst motivierte; und dies in einer Art, die die gesamte Komplexität von Sachdifferenzen zwischen den dreien, aber auch die Verschiedenheit ihrer intellektuellen und psychischen Struktur in den Blick kommen läßt. Sehr informativ ist die Zeittafel (793–814), die die Chronologie der Ereignisse differenziert wiedergibt und zu einem leichteren Verständnis des Briefwechsels verhilft. Unterm Strich ist der Bd aber auch ein nachdenkenswertes Zeugnis für einen Mann, der – darauf lohnt es sich mit Einverlaub eigens hinzuweisen – im Vergleich zu Overbeck und erst recht zu Nietzsche heute ein eher zwielichtiges Schattendasein führt, da er einerseits kein eigenes intellektuelles Profil größeren Ausmaßes ausbilden konnte und andererseits bis heute an der unguten Geschichte des Nietzsche-Archivs und der Vereinnahmung ihres Bruders durch Elisabeth Förster-Nietzsche teilhat: Heinrich Köselitz. Es war seine uneingeschränkte, kritiklose Bewunderung Nietzsches, die ihm bis in die Zeit der Wahnsinnsbriefe Nietzsches hinein nicht abhanden kam, und die, als Nietzsches Loyalität ihm gegenüber von Elisabeth Förster-Nietzsche auch nur andeutungsweise in Frage gestellt wurde, Köselitz dazu verführte, sich an der Arbeit des Nietzsche-Archivs, nachdem er seine Mitarbeit bereits eingestellt hatte, doch wieder zu beteiligen, um der Sache auf den Grund gehen zu können – was wiederum seine Freundschaft mit Franz Overbeck, dem Hellsichtigeren der beiden, zerbrechen ließ. Daß Köselitz sich schließlich endgültig vom Archiv lossagte, weil er „das falsche Spiel" (XXXVIII) nicht mehr aushielt, und sich fortan zurückzog, spricht für ihn, spricht auch für seine Freundschaft zu Nietzsche, wirft aber noch einmal ein Licht auf die ganze Tragik seines Lebens, immer und bis heute im Schatten von Nietzsche und Overbeck.

Münster Magnus Striet

Stein, Edith: **Selbstbildnis in Briefen**. Erster Teil 1916–1933. Einleitung von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz. Bearbeitung und Anmerkungen von Maria Amata Neyer O. C. D. – Freiburg: Herder 1998. 360 S. (Edith Steins Werke, 8), geb. DM 68,00 ISBN: 3–451–26675–X

Langsam werden die Editionen von Edith Steins Gesammelten Werken sachbezogener. Bisher fehlten z. B. in Edith Steins Hauptwerk der Spätphase „Endliches und Ewiges Sein" die von ihr intendierten Anhänge „Martin Heideggers Existentialphilosophie", sowie „Seelenburg" (bisher in Sbd „Welt und Person", Bd VI). Eine Neuausgabe der Steinschen Übersetzung: „Des hl. Tomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit" (Bd III und IV) wäre wünschenswert. Selbst wenn für Thomasfachleute die Art dieser Übersetzung nicht genügt, ist doch die Sprache gut und regt Menschen zur Lektüre an, die nie Thomas lesen würden. Die Werke Steins aus ihrer Phase der frühen Phänomenologie (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Tübingen, Bd V und VII), wozu auch die Diss. gehört (München 1980), sollten auch in die von der Edith-Stein-Gesellschaft (Speyer) geplante Neuordnung der Werkausgabe einbezogen werden. Vielleicht könnte das in Kooperation mit der philosophischen Fak. Eichstätt geschehen (Studien zur Philosophie Edith Steins, Symposion, Eichstätt 1991). Im Namen der „Heiligkeit" Edith Steins besteht die Gefahr, fachlich schwächere Schriften aus der Spätphase in einer Weise heranzuziehen, wie es ihnen sachlich nicht zukommt.

Edith Stein war in erster Linie Philosophin und ist es, wie der Philosoph Roman Ingarden bemerkt, bis zuletzt geblieben. Man muß die tragischen Wege in ihrer Entwicklung ernst nehmen: Nur wegen ihres Frauseins wurde sie von ihrem Doktorvater Edmund Husserl nicht für einen Lehrstuhl an einer Univ. gefördert. Nach ihrer Konversion zum Christentum mußte sich Edith Stein mit Disziplinen wie Pädagogik und Theologie beschäftigen, für die sie fachlich keine genügende Schulung hatte. Heiligkeit im theologischen Sinn hat nicht unbedingt etwas zu tun mit hoher philosophischer oder wissenschaftlicher Qualifikation. Gerade in Brüchen und Umbrüchen des eigenen Lebens kann sich jedoch die sokratische Erkenntnis durchsetzen, die auch jesuanisch ist: „Ich weiß, daß ich nichts weiß." Das ist nicht damit zu verwechseln, daß Edith Stein den Entzug der Habilitation entwürdigend empfunden hat.

In einer neuen Werkausgabe sollte man genauer unterscheiden zwischen streng philosophischen Werken und Schriften zur Spiritualität. Das Kompendium der Steinschen Briefe nimmt eine gewisse Mittelstellung ein. Leider sind längst nicht alle Briefe auf uns gekommen, viele sind vernichtet worden aus Angst vor der Judenverfolgung. Zwei empfehlenswerte Briefbände sind: „Briefe an Roman Ingarden" (Bd XIV) und die vollständige Neubearbeitung und Ergänzung des bisherigen Bdes VIII: „Selbstbildnis in Briefen", Erster Teil, 1916–1933. Besonders die Anmerkungen in beiden Bden zeigen das historische Milieu, gehen Personalfragen nach, oder ergänzendem Material. Die Anmerkungen, die Neyer in mühsamer Kleinarbeit beigesteuert hat, sind eine Fundgrube für weitere Forschungen.

Wichtig ist, daß Edith Steins Karte an Bischof Sigismund Waitz, Innsbruck-Feldkirch, vom 6. August 1932, zu lesen ist, auf der sie ihm sehr deutlich ihr Befremden kundtut über seine antijüdischen Passagen in seinem Paulusbuch.

Ebenso bedeutsam ist, daß der Kölner Karmel bis heute in das Schreiben Edith Steins nicht Einblick nehmen konnte, das sie Anfang April 1933, wahrscheinlich in Beuron, an Papst Pius XI schrieb. Edith Stein bat den Papst um eine Privataudienz. Sie wollte ihm die bedrängte Lage der jüdischen Bürgerinnen und Bürger im Nazi-Deutschland schildern. Sie erhoffte sich ein Rundschreiben des Papstes zum Schutz der jüdischen Bevölkerung. Erzabt Raphael Walzer weilte Ende April 1933 in Rom. Wahrscheinlich hat er dort den Brief dem Vatikan übergeben. Edith Steins Hilferuf fand kein Gehör. Sie erhielt nur eine oberflächliche Bestätigung des Eingangs ihres Briefes. Es wäre sehr wichtig, gerade im Zusammenhang mit der Heiligsprechung Edith Steins am 11. Oktober 1998, Einblick in dieses Dokument zu gewinnen.

Interessant in der Neuausgabe von Bd VIII sind auch Eingliederungen von Briefen von Freunden Edith Steins wie: Roman Ingarden, der Platoforscher Julius Stenzel, Breslau, der der Widerstandsbewegung gegen Hitler nahestehende Literaturhistoriker Emil Henk, Heidelberg, der verhaftet wurde, wieder frei kam und nach 1945 Mitbegründer des Hilfswerks für die Hinterbliebenen der Opfer des 20. Juli wurde.

Lebendig sind Briefe Erich Przywaras und Josef de Vries', die uns ein bißchen Einblick geben in die wissenschaftliche Werkstatt Edith Steins. Alexandre Koyré, ein enger Freund Edith Steins aus dem Phänomenologenkreis, zuletzt Paris, verrät uns den Spitznamen Edith Steins im Kreis der Philosophen, wenn er einen Brief beginnt: „Carissima Anonyma", Liebste Namenlose.

Als Nachtrag runden sieben Briefe Edith Steins an Roman Ingarden den Briefband ab. In Bd XIV 1991 waren viele Sachfehler oder Auslassungen zu beklagen. Sr. Amata Neyer ließ für die fast 100 Fehler einen Korrekturzettel in die Bücher einlegen. Die interessante Stelle Edith Steins über die Theologen Möhler und Scheeben aus dem Brief vom 8. November 1927 ist in den Brief jetzt eingefügt. Bekannt sind Kopien der Briefe Edith Steins an Ingarden schon länger durch das Engagement seines ältesten Sohnes, des Physikers Roman Stanislaus Ingarden, Torun.

Edith Steins Vorträge für die Frau waren in der Zeit des herannahenden Nationalsozialismus modern und bahnbrechend (Berufstätigkeit, politische Verantwortung, eigenständiges Denken). Heute wirken viele ihrer Gedanken überholt (symbolisch, psychologisch, anthropologisch). Ihre kämpferischen weitblickenden Forderungen sollten nicht ohne Kommentar aus der heutigen Frauenforschung vorgestellt werden (Elisabeth Gössmann / Tokio, Theresa Wobbe / Erfurt, Rachel Feldhay Brenner / Pennsylvania).

Tübingen Waltraud Herbstrith

Wesen und Widerstand, hg. im Auftrag der Reinhold-Schneider-Gesellschaft von Carsten Peter Thiede / Karl Josef Kuschel / Wolfgang Frühwald. – Paderborn: F. Schöningh 1997. 209 S. (Forum zur christlichen Literatur im 20. Jahrhundert, Jg. 1997, 1), kt DM 38,00 ISBN: 3–506–79145–1

Wesen und Widerstand, hg. im Auftrag der Reinhold-Schneider-Gesellschaft von Carsten Peter Thiede / Karl Josef Kuschel / Wolfgang Frühwald. – Paderborn: F. Schöningh 1998. 199 S. (Forum zur christlichen Literatur im 20. Jahrhundert, 2), kt DM 38,00 ISBN: 3–506–79146–X

Das mit diesen beiden Bden neu eröffnete Jahrbuch, das v. a. Beiträge aus der Literaturwissenschaft bietet, aber auch unveröffentlichte beziehungsweise schwer zugängliche Texte erneut präsentiert, versucht, „wissenschaftlichen Anspruch mit Allgemeinverständlichkeit" zu verbinden. Bd 1 ist primär dem Œuvre Reinhold Schneiders gewidmet, unterteilt in *„Die Person"*, *„Das Nachleben"* und *„Das Werk"*. Geradezu – dieser Ausdruck sei erlaubt – bewegend ist das Bild, das W. Frühwald (*„Verschüttete Traditionen. Reinhold Schneiders Position im deutschen Widerstand gegen den Nationalsozialismus"*, 13–25) von Schneider zeichnet: von seinem Zerrissensein, die darin bestand, einerseits nicht, wie z. B. der Kreisauer Kreis, die Trennung zwischen Ethik und Politik vollziehen zu wollen, andererseits aber, bei strikter Ablehnung des Tyrannenmordes und zugleich verstrickt in sein tragisches Geschichtsverständnis, das Ja zum reinen Selbstopfer als einzig moralisch integere Möglichkeit anerkennen zu können, so daß das Scheitern des Attentats vom 20. Juli 1944 noch „als Gnade erscheinen" (25) mußte. Bd 1 schließt mit einem Wiederabdruck des Gedenkwortes Schneiders zum 20. Juli aus dem Jahr 1946. Die Beiträge vermitteln das Bild eines Menschen, der in vielem beispielhaft für die Geschichte des 20. Jh.s steht und deshalb, weil er in vielem Grundsituationen der conditio humana widerspiegelt, bleibendes Interesse verdient.

Der Bd 2 bietet neben den Laudationes auf die Preisträger der Reinhold-Schneider-Plakette 1997 und 1998 (Bischof Dr. A. Nossol und C. F. von Weizsäcker) durch I. Zimmermann und W. Frühwald Beiträge und Reden, die nach dem Ort und der Bedeutung religiös-christlicher Literatur im 20. Jh. fragen. Im Unterschied zu Bd 1 begrenzt sich der hier vorgelegte nicht mehr auf das Werk Reinhold Schneiders, sondern weitet die Bezugspunkte aus: etwa auf St. Andres, T. S. Eliot, J. Brodsky, B. Moore, D. Lodge. Über diese Beiträge hinaus sind eine aus dem Jahr 1964 datierende Rede v. Weizsäckers über das Werk Schneiders sowie als Originalbeiträge das Evangelienspiel *„Die Roggenfuhre"* des christlichen Literarten A. Goes sowie das berühmt gewordene Rundfunkgespräch zwischen R. Schneider und G. Benn zum Thema *„Soll die Literatur das Leben bessern?"* beigefügt, in dessen Zentrum die Divergenz zwischen Benns Ästhetik des Nichts und Schneiders, immer wieder auf eigene Erfahrungen rekurrierend, Insistenz auf die Aufgabe der Literatur, ethisch-christliche Werte vermitteln zu sollen, steht.

Nach der Lektüre der beiden Bde drängen sich dem Leser zumindest zwei bleibende Eindrücke auf: erstens die offensichtliche Bedeutung, die die Religion faktisch für die Bewahrung der Idee der Humanität im Kontext der geschichtlichen Katastrophen des letzten Jh.s hatte (und noch hat!?), zweitens (vergleiche den Beitrag von K.-J. Ku-

SCHEL: *Großstadterfahrung und Glaubenskrise: Ein erneuter Blick auf Reinhold Schneiders „Winter in Wien"*, Bd 2: 119–128) die Reichweite der Erschütterung, die diese Katastrophen, aber auch die wissenschaftliche Entwicklung und die Erfahrung einer ausdifferenzierten Moderne auf bis dahin geltende religiös geprägte Orientierungsmuster ausübten und als Konsequenz das literarische Schaffen veränderten.

Münster Magnus Striet

Schieder, Martin: **Jenseits der Aufklärung.** Die religiöse Malerei im ausgehenden Ancien régime. – Berlin: Gebr. Mann 1997. 444 S. (Berliner Schriften zur Kunst, 9), Ln DM 150,00 ISBN: 3–7861–1727–6

Die oft beschworene alte Freundschaft der Kirche mit der Kunst hat eine durchaus wechselvolle Geschichte. Das *Siècle des Lumières* gehört eher zu ihren schwierigeren Phasen. Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Entwicklung der Sakralkunst im 18. Jh., begrenzt auf Frankreich mit dem topographischen Schwerpunkt Paris. Zwischen dem Höhepunkt sakraler Barockkunst im 17. Jh. und dem *renouveau* religiöser Malerei im 19. Jh. gilt das 18. Jh. als eine Periode des Niedergangs, die weder in der allgemeinen Kunstgeschichte noch in der Bildtheologie übermäßiges Interesse gefunden hat. Die Berliner Diss. von M. Schieder (1994, Freie Univ.) nimmt sich dieses historischen Feldes in einer Weise an, die auch und gerade für die Theologie wichtigen Erkenntnisgewinn erbringt. Dies liegt zunächst am methodischen Ansatz, der nicht rein kunstimmanent-stilgeschichtlich operiert, sondern vom Kontext her „die sakrale Malerei in ihrem historischen Zusammenhang mit den politischen und sozialen Spannungen, den Ideen und mentalen Umbrüchen" (15) darzustellen versucht.

Das *erste Kap.* beleuchtet das ambivalente Verhältnis zwischen der reformkatholischen Bildprogrammatik und der französischen Kunstästhetik im 18. Jh. Im *zweiten Kap.* werden die kirchenpolitischen und frömmigkeitsgeschichtlichen Ursachen der Auftragskrise für religiöse Malerei im 18. Jh. untersucht (Desakralisierung der Monarchie; jansenistisch-jesuitische Auseinandersetzungen; durch die Aufklärung induzierter Mentalitätswandel der religiösen Praxis, Desinteresse der die moderne Kunstentwicklung tragenden sozialen Eliten). Das *dritte Kap.* widmet sich der ikonographischen Dimension dieser Krise (Säkularisierung des Übernatürlichen und der Heiligen; jansenistischer Christozentrismus usw.), das *vierte* der stilgeschichtlichen Ebene.

Die in den gedruckten Quellen wie den Pariser Pfarrarchiven sorgfältig recherchierte Untersuchung ist gerade, weil sie so ins lokalkirchengeschichtliche Detail geht, für die Einsicht in die realiter identifizierbaren Ursachen einer kirchenkünstlerischen Niedergangsphase, die Schieder aber doch nicht als pure Dekadenz der Sakralkunst verstanden wissen möchte, sehr erhellend. Der detailgenaue Blick erkennt durchaus auch vorausweisende, schöpferische Elemente und Werke von hohem künstlerischen Rang. Der Aufschlußwert der Arbeit liegt nicht nur im Bereich der Kirchengeschichte der Aufklärung. Sie kann auch in mancher Hinsicht die Augen für das Ursachengeflecht des Verhältnisses von Kunst und Kirche im 20. Jh. öffnen.

Das Werk ist auf bestem Papier gedruckt, mit ausgiebigem Literaturverzeichnis und Namenregister versehen. 17 Farbtafeln und 113 schwarzweiße Abb. zeigen, was besprochen wird.

Köln Alex Stock

„Christen und Gewürze." Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten, hg. v. Klaus Koschorke. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. 298 S. (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte, 1), kt DM 98,00 ISBN: 3–525–55960–7

Der vorliegende Bd enthält die Akten des Internationalen Interdisziplinären Symposiums, das 1997 in Freising stattfand und sich aus Anlaß des fünfhundertjährigen Jubiläums der „Entdeckung des Seewegs nach Indien" durch Vasco da Gama mit den verschiedenen Formen der Interaktion von westlich-kolonialen mit indigenen Christentumsvarianten befaßte. Die Veröffentlichung markiert zugleich den Beginn einer neuen Reihe, die Studien zur Geschichte des Christentums in Asien, Ozeanien, Afrika, der Karibik und Lateinamerika zum Ziel hat. Neben Arbeiten zur Geschichte des Christentums in den einzelnen Kontinenten und Regionen liegt der Schwerpunkt der Reihe, an der Kirchen- und Christentumshistoriker aus verschiedenen Konfessionen zusammenarbeiten, auf Studien, die gemeinsame Entwicklungen und transkontinentale Bezüge zum Inhalt haben.

Der Bd „Christen und Gewürze" greift eine Thematik auf, die in Zukunft zunehmend an Gewicht gewinnen wird und die auf einen Mangel der traditionellen Missions- und Kirchengeschichte hinweist. Schließlich wurden bisher Studien zur Missions- und Kirchengeschichte so gut wie ausschließlich aus der Perspektive der aussendenden Kirchen bzw. Missionsgesellschaften, d. h. aus europäischer bzw. zeitlich später auch nordamerikanischer Sicht geschrieben. Dies gilt selbst für Arbeiten, die von asiatischen, afrikanischen oder lateinamerikanischen indigenen Vf. verfaßt wurden, die wegen der Quellenlage und der im Westen erfahrenen Ausbildung sich von den herkömmlichen Klischees nur schwer lösen konnten (vgl. zu dieser Problematik den Beitrag von Y. Leung: Mission history versus church history, the case of Chinese histeriography in *Ching Feng* 40 [1997] 3.4, 177–213).

Fünf Beiträge befassen sich mit Asien. TEOTONIO DE SOUZA, vormals in Goa, jetzt in Lissabon lebend, versucht in seinem Beitrag über die Beziehungen zwischen den Thomaschristen und dem portugiesischen Padroado (31–42) die ambivalenten Haltungen beider Gruppen von der Ankunft Vasco da Gamas in Indien 1498 bis zur Synode von Diamper 1599 nachzuzeichnen. Dabei zeigt er, wie parteiisch und einseitig die meisten Behandlungen dieser Zeitspanne bisher gewesen sind.

Aus der Sicht eines engagierten koreanischen Theologen beschreibt KIM YONG-BOK (216–229) die Entwicklung des koreanischen Christentums in der Auseinandersetzung mit dem japanischen Imperialismus. Die in unseren Tagen entstandene eigenständige koreanische *Minjung-Theologie* verdankt sich der Teilnahme der koreanischen Christen am Leiden, den Hoffnungen und am Kampf des koreanischen Volkes für Gerechtigkeit, Freiheit und Friede im Widerstand gegen die verfremdenden japanischen Interventionen.

RUDOLF WAGNER beschränkt seine Studie der Taiping Rebellion in China (132–157) auf ein Herausarbeiten der westlichen Rezeption auf die Entstehung einer chinesischen Christentumsvariante und stellt heraus, daß die Reaktion sich rein auf die Suche nach einer Analogie zu diesem Phänomen im Westen beschränkte. Asiatische bzw. chinesische Quellen werden dabei nicht berücksichtigt. Es wird nicht ganz klar, ob damit eine Kritik an westlicher Selbstgenügsamkeit gemeint ist, die das Fremde und Exotische durch die Einengung auf den eigenen Horizont zu domestizieren sucht.

Im Hinblick auf asiatische Missions- und Kirchengeschichtsschreibung hält JOHN C. ENGLAND (73–86) fest, daß das grundlegende Problem bei der Behandlung des kulturellen und intellektuellen Kontexts des Christentums in Asien die „Vernachlässigung der zahlreichen schriftlichen Beiträge asiatischer Christen" darstelle, die auf ungerechtfertigten Annahmen sich stütze, daß diese entweder „gar nicht vorhanden, unbedeutend oder häretisch" seien (73). J. Englands stellt Beispiele einheimischer Autoren aus Japan, Indien, China und den Philippinen als Fallbeispiele vor, um in seiner Einleitung und im Schluß auf die grundsätzlichen Probleme der Interpretation und Rezeption dieser Beiträge für die interkulturelle Christentumsgeschichte in Asien herauszustellen. Dabei betont er, daß für die interkulturellen Kriterien und Methodologien der Interpretation dieser Phänomen erst noch entwickelt werden müssen.

KLAUS KOSCHORKES Beitrag über die christlichen Kirchen in Ceylon (95–105) zeigt, wie der Katholizismus durch indische Priester (Oratorianer) sich als Kraft des Widerstands gegen die holländische Kolonialmacht erweist. Das Neue liegt dabei darin, daß es indische Priester sind, die als Asiaten eine Mission in einem anderen asiatischen Land wahrnehmen.

Im lateinamerikanischen Kontext befaßt sich ARMANDO LAMPE in seinem Beitrag über Curaçao (106–116) ebenfalls mit dem Verhältnis von Katholiken und holländischen Calvinisten. Dieser Beitrag ist an manchen Stellen wegen des schlechten Englisch kaum verständlich. Die Studie von JOHANNES MEIER über das Schicksal der Chiquitos Reduktionen der Jesuiten in Bolivien (117–131) wirft die theologische Frage auf, inwieweit die Akkommodationsmethode der Jesuiten durch die späteren Entwicklungen zur Theologie der Inkulturation überholt oder wenigstens teilweise gerechtfertigt erscheint.

Im Hinblick auf Lateinamerika – aber ähnliches gilt auch für Asien und Afrika – zeigt JEFFREY KLAIBER (87–92) auf, wie das Christentum in der Rezeption peruanischer Indios und Mestizen in den eigenen kulturell-historischen Rahmen eingeordnet und zur Kraft für den Widerstand gegen die Kolonialmacht wird. Die Beiträge von FRANZ WEBER (191–202) und MARTIN DREHER (203–215) befassen sich mit Frömmigkeitsformen von Katholiken bzw. Pfingstlern in Brasilien und reflektieren über das Versagen der katholischen sowie der protestantischen Kirche für die Migranten religiöse Heimstätte zu werden.

Die Fallstudie zur Entwicklung des Kimbanguismus im Kongo von JOSEPH OKALLA (230–245) versteht sich als Anregung einer Neubesinnung zur Geschichtsschreibung indigener afrikanischer Christentumsbewegungen, benennt die anstehenden Probleme und macht konkrete methodologische Vorschläge. Zentral steht dabei die Einsicht, daß der Kimbanguismus ein herausragendes Beispiel dafür ist, daß Afrikaner in Reaktion auf die Entfremdung durch ein koloniales Christentum eine eigene afrikanische Form von Christsein im Rückgriff auf ihren religiösen und kulturellen Kontext entwickelt haben. VERENA BÖLL (43–58) geht der Geschichte der Beziehungen zwischen der äthiopisch-orthodoxen Kirche und den portugiesischen Jesuiten in Äthiopien während des 16. und 17. Jh. nach. Seitens der Jesuiten ging es dabei um den Versuch, die äthiopische Kirche zur Union mit Rom zu bewegen. Dieses Unternehmen endete 1632 mit der Ausweisung der Jesuiten und aller katholischen Priester und Missionare unter Kaiser Fasiladas (1632–1667). V. Böll beschränkt sich dabei darauf, im wesentlichen die europäische Geschichtsschreibung der Epoche zu referieren. Da, wo sie sich auf „äthiopische Quellen" beruft (z. B. 53), werden wiederum nur deren Verarbeitung in europäischen Werken benutzt. Wie katholische bzw. protestantische Spiritualität in afrikanischer Rezeption zu verschiedenen Christentumsvarianten führen, wird am Beispiel der Geschichte des Christentums in Uganda (1877–1997) im Beitrag von KEVIN WARD

(158–170) gezeigt. Als Beispiel für zwei Formen von Christentum in ein und derselben Familie präsentiert Frieder Ludwig (246–258) die kontrastierenden Biographien der Akinyele Brüder aus Nigeria als Beispiel für eine *indigene* bzw. eine *koloniale* Variante des Christentums in Afrika.

Als Beitrag zu den allgemeinen historischen Perspektiven (259–273) skizziert Reinhard Wendt die Grundstrukturen des europäischen Interesses an Asien und ganz kurz auch Grundmuster asiatischer Reaktionsformen. Derselben Aufgabe stellt sich Horst Gründer in seinem Beitrag (286–296), der im Hinblick auf Amerika die Ziele der spanischen Mission in Lateinamerika mit der Missionspraxis der Franzosen und der Engländer in Nordamerika vergleicht und die ihnen zugrundeliegenden Modelle darstellt. Aus sozialgeschichtlicher Sicht stellt Helmut Bley die Bedingungen für die Konversion in Afrika südlich der Sahara (274–285) vor. Den letzten drei genannten Beiträgen ist gemeinsam, daß es um die Ausarbeitung allgemeiner historischer Perspektiven für die Interaktion zwischen christlicher Mission und indigenen religiös-kulturellen Gegebenheiten geht. Die vorgetragenen Thesen und Meinungen bleiben daher notwendig sehr allgemein und vergröbernd. Von der Quellenlage stützen sie sich so gut wie ausschließlich auf Studien europäischer oder nordamerikanischer Vf. Dies spiegelt den gegenwärtigen Stand der Forschungen und ihrer Bedingungen wie Standort der wichtigsten Archive und Dokumentationen wider.

Abschließende Bemerkungen: Wie bei allen Konferenz- und Sbden leidet auch dieser Bd an einer Reihe von Unausgewogenheiten und Überschneidungen. Es fehlt ein Personen- und Sachregister, das bei der Benutzung der geplanten Reihe sich negativ bemerkbar machen muß. Hilfreich sind jedoch die kurzen Zusammenfassungen in Deutsch, Englisch und Spanisch am Ende der einzelnen Beiträge. Sprachlich gliedern sich die Beiträge in elf in englischer und acht in deutscher Sprache. Die Zusammensetzung der Vf. ist angesichts der Zielsetzung des Symposiums und der Ziele der intendierten Buchreihe etwas stark „Erste-Welt-lastig", weil Autoren der „kolonialen und indigenen Christentumsvarianten" nur in vier Fällen zu Wort kommen. Dabei handelt es sich bei *Teotonio de Souza*, der schon seit einigen Jahren nicht mehr in Goa, sondern in Portugal lebt und arbeitet, sowie bei *Joseph Okalla*, der ebenfalls schon mehrere Jahre in Deutschland studiert und arbeitet, um Personen, die vom direkten Kontakt mit ihrer Heimat abgeschnitten erscheinen. Wenn man die oft emotional geführte Debatte über die Problematik der Missions- und Kirchengeschichte der Länder der Dritten Welt verfolgt hat und die Vorwürfe gegenüber den Einseitigkeiten und Parteilichkeiten, die sich in den Werken von Autoren aus der Ersten Welt finden, dann muß man bedauern, daß hier nicht stärker versucht wurde, authentische Stimmen aus den betreffenden Kontinenten und Regionen zu Wort kommen zu lassen. Das Problembewußtsein ist in den verschiedenen Beiträgen durchaus zu spüren. Vgl. hierzu den Appell von *Franz Weber* in seinen Überlegungen zu einer transkontinentalen Christentumsgeschichte (199–200). Es wird bedauert, daß trotz der verbesserten Quellenlage an „primären Dokumenten", eine „eigenständige Darstellung der Geschichte als Ganzes" noch fehle. Es überwiegen immer noch die „reduktionistischen" Darstellungen aus der missionarischen Erfahrung (so. A. Hastings, 59). Was hier über Afrika am Beispiel des Kongo gesagt wird, gilt für andere afrikanische und asiatische Situationen im gleichen Maße.

Errata:

Bei den indischen Sprachen ist mit *Kankarni* (18, 78) wohl richtig *Konkani* gemeint. Der Ausdruck *„VOC-Kirche"* (Einführung 19) müßte wohl aufgeschlüsselt werden, damit deutlich wird, daß die *Vereenigde Oost-Indische Compagnie*, das Instrument des holländischen Kolonialismus, überall in den holländischen Kirchen das reformatorische Christentum (Calvinismus), wie es in den Kirchen der Niederlande praktiziert wurde, eingeführt hat. Ein erstaunlicher und wohl nicht zulässiger Neologismus ist „blitzconversion" (138). „Status confessiones" (225) muß „status confessionis" heißen.

Aachen Georg Evers

Tillich, Paul: **Frühe Werke** (Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, Bd 9), hg. v. Gert Hummel / Doris Lax. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 1998. VIII, 598 S., Ln DM 320,00 ISBN: 3–11–015872–8

Der Bd enthält teils veröffentlichte, teils unveröffentlichte Texte Paul Tillichs aus den Jahren 1906 (also der Studienzeit) bis 1915. Es sind folgende:

1. 1–19: *„Fichtes Religionsphilosophie in ihrem Verhältnis zum Johannesevangelium"* (1906) ist eine bei Wilhelm Lütgert (Halle), nicht wie die Hg. behaupten, bei dem Philosophen Fritz Medicus angefertigte Seminararbeit. T. hat im WS 1905/06 an den phil. Übungen von Medicus, aber auch am Systematischen Seminar von Lütgert teilgenommen. Die Arbeit wurde von Lütgert korrigiert. Daß sie mit Recht zu den „frühen Werken" T.s gezählt werden kann, kann man nicht behaupten. Wichtigere und umfangreichere, bisher nicht veröffentlichte Texte (z. B. der Aufsatz „Gott und das Absolute bei Schelling") aus der Zeit bis 1915 hätten eher als diese kleine Seminararbeit in diesen Bd aufgenommen werden können.

2. 20–153: *„Welche Bedeutung hat der Gegensatz von monistischer und dualistischer Weltanschauung für die christliche Religion?"* (1908). Publiziert werden mit Recht beide Versionen (von den Hg.n „Urfassung" und „Schönschrift" genannt). Es handelt sich um die zum ersten Theol. Examen vorgelegte Hausarbeit, den ersten Text, in dem T. ausführlich über seine philosophischen und theologischen Überzeugungen Auskunft gibt. Er unterscheidet zwischen einer physisch-ontologischen und einer geistig-teleologischen Stufe des Monismus. Der Begriff „Stufe" deutet schon an, daß es sich um „Vorstufen" handelt. Jede dieser beiden Positionen wird durch den Dualismus kritisiert und durch diese Kritik so lange auf eine höhere Stufe getrieben, „bis das der Person Jesu entsprechende und dem christlichen Heilsbesitz völlig gerecht werdende philosophische Weltbild erreicht ist" (153). In der Person Jesu Christi ist die Synthese ermöglicht und verwirklicht.

Aktuelle sowie nachträgliche Streichungen der ersten Version wurden von den Hg.n nicht dokumentiert. Die zweite Version gibt Fragen auf. War eine Publikation beabsichtigt, und ist die Angabe von Druck und Verlag (eines Freundes T.s) ernst gemeint?

3. 154–272: *„Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien"* (1910). Lediglich die von T. 1910 publizierte Fassung der phil. Diss., nicht aber auch die (im Archiv in Harvard aufbewahrte) handschriftliche Version wird abgedruckt bzw. berücksichtigt. Der Seitenumbruch des Originaldrucks wird gekennzeichnet, leider aber ohne die Angabe der Seitenzahlen.

4. 273–434: *„Systematische Theologie"* (1913).

Dies ist zweifellos das wichtigste Stück des Bdes, handelt es sich doch immerhin um T.s bisher nicht bekanntes, erstes theologisches System. Es besteht aus den drei Teilen Apologetik (von T. auch „Fundamentaltheologie" genannt), Dogmatik und Ethik. Sein Lehrer Martin Kähler hatte die „Wissenschaft der christl. Lehre" (1. Aufl. 1886) ebenso gegliedert. Eine theologische Erschließung des Werkes steht noch aus. Im *ersten Teil*, der Apologetik, gibt T. eine Begründung des theologischen Prinzips, im *zweiten Teil*, der trinitarisch aufgebauten Dogmatik, dessen Entfaltung zu einem System religiöser Erkenntnis und im *dritten Teil*, der Ethik, dessen Anwendung auf das Geistesleben der Menschheit. Das theologische Prinzip ist das in Jesus Christus gegebene Paradox. Der absolute Standpunkt oder die Intuition und der relative Standpunkt oder die Reflexion werden als Standpunkte verworfen. „Der absolute Standpunkt muß sich ... unbeschadet seiner Absolutheit zu dem relativen herablassen und ihn zu sich erheben. Die Intuition muß in die Sphäre der Reflexion, der Einzelheit, des Widerspruchs eingehen ... Dieses Verhältnis aber ist das Paradox" (315). In Jesus Christus läßt sich das Absolute herab zum Relativen und (!) kehrt das Relative zurück zum Absoluten. Damit ist der eigentümliche Charakter der christlichen Theologie gegeben: Das, was Objekt des Glaubens ist, wird Objekt des Wissens, ohne daß der Glaube verneint wird. Mit dem Glaubensurteil verbindet sich ein geschichtliches Urteil. Das Verhältnis von absolutem und relativem Standpunkt ist das Paradox. „Tatsächlich handelt es sich dabei um die Menschwerdung Gottes, um die Identität des Absoluten mit einem bestimmten Relativen" (315). Der Ort des Paradox ist eine konkrete Religion, die aber dem geschichtlichen Urteil bzw. der Reflexion nicht preisgegeben ist, „weil sie, ohne sich aufzugeben, über sich selbst hinausführen kann, in sich ein Prinzip der Selbstüberwindung hat" (316). Hier kündigt sich der uns bekannte spätere T. an. Die Frage stellt sich, was T. mit diesem Werk beabsichtigt und warum er es nicht damals oder später veröffentlicht hat. Warum hat er in Halle den unten genannten fünften Text als Habil.schrift vorgelegt und nicht dieses „System"?

Rätselhaft ist, warum R. Wegener, T.s theol. Gesprächspartner und Freund, den Text korrigiert und manchen Abschnitt gestrichen hat. In der Edition werden die Korrekturen Wegeners mitgeteilt. Leider werden aber die von T. bzw. von Wegener (!) gestrichenen Sätze und Abschnitte nicht abgedruckt. Diese editorische Inkonsequenz ist bedauerlich, da T.s Texte, seien sie von ihm selbst oder von Wegener später gestrichen, wichtiger sind als Wegeners Korrekturen, Randbemerkungen und Streichungen.

Da z. B. T. den Begriff „Freiheit" später (!) gestrichen und durch „Geist" ersetzt hat (293, aber auch 291), muß er folgerichtig die sich auf das Substantiv „der Geist" beziehenden Pronomina in das genus masculinum korrigieren. Dies hat er zunächst getan, weiter unten aber unterlassen. In einer Edition ist dieses Versehen zu korrigieren, andernfalls entsteht, wie dies leider der Fall ist, ein unverständlicher Text, der durch ein eingeschobenes „sic!" auf seine Unverständlichkeit sogar aufmerksam macht. Auch auf S. 291 hat T. später das Wort „Freiheit" durch „Geist" ersetzt (wie unmittelbar davor in der These zu § 10), aber die Pronomina zu ändern vergessen. Hier haben die Hg., wohl unter dem Eindruck der unveränderten Pronomina, das Wort „Freiheit" entgegen der T.schen Korrektur beibehalten. Diese Bemerkungen sollen zeigen, daß in einer Edition auch gestrichene Wörter bei der Herstellung des Textes Beachtung verdienen, ganz abgesehen davon, daß gestrichene längere Abschnitte in einem so wichtigen Text wie diesem hätten in die Edition mit aufgenommen werden müssen.

5. 435–592: *„Der Begriff des Übernatürlichen, sein dialektischer Charakter und das Prinzip der Identität – dargestellt an der supranaturalistischen Theologie vor Schleiermacher"* (1915).

Der erste Teil dieser Habil.schrift ist 1915 im Druck erschienen, der zweite, nicht ganz vollständige Teil ist als Typoskript erhalten. Auch hier wäre eine Mitteilung der Seitenumbrüche des Druckes hilfreich gewesen, da in der Literatur bisher nach dem Erstdruck zitiert wurde. Die zahlreichen von T. unkorrekt wiedergegebenen Quellenangaben und Zitate wurden von den Hg.n korrigiert.

Der Bd schließt mit einem knappen Personen- und Sachregister. Sie bieten auch bei den aufgeführten Namen und Begriffen nur eine Auswahl der Belegstellen. Wichtige andere Stellen werden nicht genannt.

Mit diesem neuen Bd sind wichtige Texte des frühen Tillich wieder bzw. erstmalig zugänglich gemacht, v. a. die bisher nicht edierte „Systematische Theologie".

Münster Erdmann Sturm

Shadow of Spirit. Postmodernism and Religion, ed. by Philippa Berry / Andrew Wernick. – London / New York: Routledge 1993. XIII, 274 S., kt £ 12,99 ISBN: 0–415–06639–5

Der in der sog. Postmoderne wiederkehrenden Faszination des Religiösen, Heiligen und Mystischen sowie deren Affinitäten zum postmodernen Denken gehen die 19 in diesem Bd gesammelten theologischen, philosophischen, kultur- und literaturwissenschaftlichen Beiträge nach.

Dabei werden in einem *ersten Teil* Landkarten skizziert und Positionen abgesteckt, die etwa mit Baudrillard die Kunst Warhols und Kiefers beleuchten (M. C. Taylor), die postmoderne Agenda als Problematisierung des Säkularen explizieren (J. Milbank) sowie Milbank und Taylor als zwei christliche „politische Theologen" (?) mit jüdischen Positionen, v. a. mit Levinas, ins Gespräch bringen (G. Rose). Auf letzteren bezieht sich auch T. Foshay in seinen Überlegungen zur Spur des Anderen bei Levinas, Derrida und Gans.

Unter dem Leitwort *„Ethik und Politik"* kommen im *zweiten Teil* u. a. die Politik der Spiritualität sowie die Spiritualität der Politik (G. Finn), die Bedeutung der Genealogie für eine postmoderne Ethik (J. Hodge) sowie die Konzeption „grundloser Demokratie" (G. Horowitz) zur Sprache.

Im *dritten Teil* wird schließlich das Thema *„Geschlecht und Psyche"* in zumeist feministisch orientierten biblischen Studien zum Begriff der Nation in Bibel und Bibelwissenschaft (R. M. Schwartz), zum Femininen in Jesaja 66, 13 (R. Magliola), zu Jesus und der Ehebrecherin (P. Klindienst Joplin) sowie in psychohistorischen Artikeln zur „Gynesis" bei Freud und Schreber (J. O. Neill) sowie zu Kristevas und Irigarays Verständnis der Beziehung von Frau und Raum (P. Berry) diskutiert.

Der Bd bietet ein Panorama, bisweilen ein Potpourri postmoderner Positionen. Dieses ist methodisch wie inhaltlich zu divergent und heterogen, als daß es hier im einzelnen gewürdigt werden könnte. Daß, wie die Hg. annehmen, mit dem Rekurs auf alte und neue Religion, Spiritualität und Mystik dem Nihilismus gerade postmodern Spuren und Schatten des Geistes entgegenzuhalten sind, dafür gibt der Bd ebenso anregende Beispiele, wie er das Ungenügen eines eklektizistischen Umgangs mit diesen Traditionen zeigt. Dazu trägt nicht zuletzt die z. T. problematische Kürze der Texte bei, die allenfalls Blitzlichter markieren, statt Argumente ausformulieren. Im Index sucht man viele der im Text behandelten Autoren (z. B. W. Benjamin, J. D. Crossan, J. Caputo, C. Mouffe) vergeblich.

Luzern Edmund Arens

Körner, Dorothea: **Katholiken in Polen**. Gespräche mit Intellektuellen. Mit einem Geleitwort und einem Beitrag von Horst Dähn. – Berlin: Verlag am Park 1998. 430 S. (Studien über Kirche und Politik, 1), kt DM 39,80 ISBN: 3–932180–45–3

Der vorliegende Bd enthält 14 ausführliche Interviews mit polnischen katholischen Intellektuellen, Laien und Priestern, die wichtige Akteure bei der wechselvollen Entwicklung des polnischen Katholizismus seit 1945 waren. Die große Mehrheit der Interviewten ist vor 1928 geboren, so daß sie auch den 2. Weltkrieg schon bewußt miterlebt haben. Zentrale Geschehnisse und Entwicklungen der Nachkriegszeit wie das Abkommen mit dem Staat von 1950, die Haft von Primas Wyszyński (1953–1956), die „Große Novene" zur Vorbereitung auf das Millennium, das II. Vatikanum, die Wahl von Kardinal Wojtyła zum Papst, die Entstehung der „Solidarnosc", das Kriegsrecht, die „Wende" und das Staat-Kirche-Verhältnis im freien Polen werden von Beteiligten in diesem Buch dargestellt und (je nach Sichtweise) historisch eingeordnet. Auch die Auseinandersetzungen um die berühmte Wochenzeitschrift „Tygodnik Powszechny", um die „Klubs der Katholischen Intelligenz", die ZNAK-Bewegung, die PAX-Gruppe, den Briefwechsel zwischen dem polnischen und dem deutschen Episkopat sowie um die Dialoge katholischer Intellektueller mit marxistischen Philosophen spielen eine wichtige Rolle. Dabei ist es besonders instruktiv, die Differenzierungen innerhalb des polnischen Katholizismus zu verfolgen. Somit liegt hier ein höchst interessanter Bd vor, der geradezu als Einführung in die Nachkriegsgeschichte des polnischen Katholizismus empfohlen werden kann. Bedauerlich ist nur, daß viele Druckfehler, Übersetzungsungenauigkeiten und redundante Anmerkungen stehengeblieben sind.

Münster Thomas Bremer

Widl, Maria: **Christentum und Esoterik.** Darstellung, Auseinandersetzung, Abgrenzung. – Graz / Wien / Köln: Styria 1995. 176 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–222–12354–3

Maria Widl legt einen Überblick und eine Stellungnahme aus katholischer Perspektive zu den religiösen Potenzen des als „New Age" eingeführten Komplexes vor. Aus nur begrenzt einsichtigen (werbetechnischen?) Gründen spricht sie aber im Titel statt dessen von „Esoterik", im Text dann von „Neuen Religiösen Kulturformen". Die auf ihrer Diss. (bei P. M. Zulehner) beruhende und für eine populäre Rezeption in einen leicht lesbaren Text umgearbeitete Darstellung weist W. als belesene Vf.in in den vielfältigen Verzweigungen des „New Age" aus und bietet gut sortiertes Material. Die beiden wichtigsten Veröffentlichungen zu diesem Komplex von Christoph Schorsch und Christoph Bochinger allerdings nicht einmal zu erwähnen, ist ein gravierendes Manko. Systematisch scheint mir ihre Arbeit an einem Punkt nicht haltbar: Sie weist die Aspekte resp. „Schlüsselwörter" des „New Age" durchwegs allen Gruppierungen zu und konstruiert damit kontrafaktisch eine Einheitlichkeit (v. a. 17–64), die eine spezifische und damit angemessene Reaktion auf die sehr unterschiedlichen Strömungen überaus erschwert. Ihre nachgeschobene Kategorisierung, mit der sie diese „religiöse Szene" „nur strukturell und intentional" (170) erfassen will, könnte ein Ausweg sein, den sie in ihrer materialen Darstellung allerdings nicht geht.

Ihre theologische Antwort gründet in der Einsicht, daß das „New Age" auf Defizite des Christentums reagiere und als „Herausforderung an die Kirchen" zu begreifen sei (98). Sie zieht daraus die Konsequenz, daß seine „Schlüsselwörter" auch christlich interpretierbar sein müssen; ob man sie gleich christlich „überbieten" (141) muß, versehe ich mit einem Fragezeichen. Per saldo vollzieht sie in ihrer teilweise sehr positiven Einschätzung eine mutige Öffnung auf die „Neuen Religiösen Kulturformen" hin. Dabei unterschätzt sie m. E. aber an einigen Punkten die Differenzen zur christlichen Tradition: Beispielsweise dem „New Age" relativ leichtfüßig Sünden- und Gnadenbewußtsein zuzuweisen (127), stutzt die Radikalität der oft dezidiert als Selbstverwirklichung oder Selbsterlösung formulierten Soteriologien im „New Age" auf ein für W. rezeptionsfähiges Maß (und blendet den Schatten des – auch existierenden – christlichen Gnadendeterminismus weitgehend aus); hier und an anderen Stellen hat W. das „New Age" unter Wert eingekauft. Sie schließt mit einem engagierten Versuch, die Anliegen des „New Age" im Licht des Zweiten Vatikanums, der Gemeinsamen Synode und des Konziliaren Prozesses aufzugreifen, ein – wie ich meine – inspirierter Beitrag zu einer Antwort aus dem Horizont einer christlichen Religionskultur.

Bonn Helmut Zander

Kulturgeschichte der christlichen Orden in Einzeldarstellungen, hg. v. Peter Dinzelbacher / James Lester Hogg. – Stuttgart: A. Kröner 1997. XII, 419 S. (Kröners Taschenausgabe, 450), Ln DM 42,00 ISBN: 3–520–45001–1

Nach einer Einführung „Mönch und Kultur" von den beiden Hg.n werden 14 Orden von einzelnen Vf.n vorgestellt. Es sind die großen bekannten Orden – Augustiner (Chorherren und Eremiten), Benediktiner, Dominikaner, Franziskaner, Jesuiten, Karmeliten, Prämonstratenser, Zisterzienser – dazu auch die Kartäuser, Hospitalorden, Ritterorden und zusammenfassend orthodoxes Mönchtum. Das leitende Interesse ist deren Ertrag für die Kulturgeschichte. „Kultur ist dabei [...] nicht auf künstlerische Zeugnisse beschränkt, sondern schließt soziale Tätigkeit und Bildungswesen, regelmäßige Tageseinteilung und Arbeitsethos ein" (Vorwort IX). Das Buch möchte die Kulturleistungen mit den verschiedenen Orden in Beziehung setzen, möchte die Interdependenz von kultureller Leistung und Spiritualität des einzelnen Ordens aufzeigen, wohl wissend, daß deren Verhältnis kaum genau zu bestimmen ist (ebd. X). Äußerlich läßt es sich ja abgrenzen, indem die einzelne Ordensgemeinschaft zum Subjekt kulturellen Verdienstes wird. In dieser Art ist das Buch auch geschrieben und kann lange und beeindruckende Reihen kultureller Leistungen

aufzählen (in bescheidenen Illustrationen auch demonstrieren). Der eigentliche Nenner ist für mich: Askese und Stil, wobei Stil zunächst das interne geordnete Leben betrifft und dann die Außenwirkung, die, um wirksam zu werden, Stil und Stile der Umwelt aufnehmen muß.

Anfragen und notwendige Korrekturen sollen nicht weiter angebracht werden; nur ein paar Hinweise: Das Gebot, im Kloster lesen (und schreiben) zu lernen, stellt nicht erst Caesar von Arles auf, es findet sich schon bei Pachomius, Praecepta 139. Für die Bettelordenskirchen sollte endlich der Begriff des „multifunktionalen Kultraumes" (I. W. Frank) rezipiert werden. Daß Augustinus „das Reich Gottes mit der irdischen Kirche in eins setzte", sollte nicht gesagt werden (2). Und das Christentum ist nicht erst seit 313 toleriert, sondern seit dem 30. IV. 311 (Toleranzedikt des Galerius); Kaiser Konstantin geht dann den entscheidenden Schritt von der tolerierten zur privilegierten christlichen Kirche.

Freiburg i. Br. K. Suso Frank

Sedmak, Clemens: **Theologie als „Handwerk"**. Eine kleine Gebrauchsanweisung. – Regensburg: F. Pustet 1999. 192 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–7917–1637–9

„Die Theologin und der Theologe, wenn sie irgendeinen Anspruch auf Gestaltung menschlichen Lebens haben, müssen sich auch in der Praxis bewähren" (7). In diesem Sinne redet der Vf., habilitierter Fundamentaltheologe aus Österreich, von Theologie als „Handwerk". Welche „Werkzeuge" haben die Theologen in ihrem Werkzeugkasten, was „können" sie, so daß man mit ihren Produkten etwas anfangen kann? Solchen Fragen geht der Vf., übrigens sehr bewundernd, in Sozialtheorien von den Anfängen des Christentums her nach. Es hat ein Fundament in Jesus Christus, an dem man auch etwas über die Art Theologie zu betreiben, ablesen kann (z. B. ist Theologie bei Jesus spirituell eingebettet, bedient sich der Vernunft, respektiert soziale Umfelder, ist herausfordernd). V. a. muß Theologie Handlungs- und Lebensorientierung geben. Von solchen Grundlagen her vermag es der Vf., die Dimensionen der „klassischen" Erkenntnistheorie der Theologie einzuordnen (Schrift, Tradition, Lehramt), den diesbzgl.en Kanon aber auch zu erweitern (z. B. Analyse der lokalen Kultur, Berücksichtigung der anderen Religionen u. ä.). Dies führt hin zur Frage, wie in der Theologie Modelle gewonnen werden. Als „drei Werkzeuge, die für die theologische Modellbildung sehr nützlich sind" (122), nennt er: Theologische Sprachanalyse, theologische Kulturanalyse, theologische Sozialanalyse. Die südamerikanische Befreiungstheologie hat schon deshalb seine Sympathie, weil dort „die soziale Praxis der Gläubiger – und das wiederum im Rahmen von bestimmten Gemeinden – zum Ort gemacht wird, an dem theologisch gedacht und gearbeitet, gelitten und erfahren wird" (163).

Ich halte dieses Buch insgesamt für einen wichtigen Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre und Methode bzw. zum Stellenwert von Theologie überhaupt, zumal zu diesem wichtigen Thema wenig gearbeitet wird. Es bietet oft überraschende Perspektiven, die freilich nicht immer so neu sind, wie es der Anschein wohl erwecken möchte.

Münster Harald Wagner

Bibelwissenschaft / Exegese des NT

Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur Biblischen Theologie, hg. v. Markus Öhler. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1999. 224 S., kt DM 58,00 ISBN: 3534–13836–8

Biblische Theologie verlangt nicht nur die großen hermeneutischen Würfe, die über die Verschiedenheit und Zusammengehörigkeit des Alten und Neuen Testaments reflektieren, sondern auch die exegetische Einzelarbeit an den Verbindungsklammern. Daß die Spur der Traditionsgeschichte ntl.er Haupt-Wörter regelmäßig tief hinein ins AT und ins Frühjudentum führt, ist seit der Religionsgeschichtlichen Schule immer wieder aufgezeigt worden. Deshalb ist es gut, daß der vornehmlich von jungen österreichischen Autoren organisierte Bd bedeutende *Gestalten* des ATs auf ihre Bedeutung für das NT hin untersucht und sich nicht auf die herausragenden Figuren Abrahams, Moses und Davids beschränkt, sondern auch Adam, Kain, Abel, Noah und Henoch einbezieht, Frauen und Priester, Richter und Könige.

R. Oberforcher stellt die Genealogie Jesu als narrative Christologie vor (5–26) und untersucht die ntl.e Rezeption atl.er Priestergestalten (141–160), M. Ernst wendet sich Adam zu (27–39), W. Uebele den Sündern und Gerechten der Urzeit (40–53), J. Pichler steuert das wichtige Abraham-Kap. bei (54–74), H. Löhr porträtiert Isaak, Jakob, Esra und Josef (75–96), M. Grohmann die „Erzmütter Sara und Hagar, Rebekka, Rahel" (97–116), M. Hasitschka untersucht die Gestalt des Mose (117–140), K. Huber die Könige Saul, David und Salomo (161–183) und der Hg. Elija und Elischa (184–203), bevor C. Claussen „alttestamentliche Gestalten" wie Bileam und Isebel als „negative Beispiele" darstellt (204–217).

Die Auswahl orientiert sich an Belegstellen des NTs. Erhellend wäre ein Überblick, der vergleichend frühjüdische und frühchristliche Vorlieben und Deutungstypen darstellen würde. Erstaunlicherweise fehlt ein Eva-Kap. Die Linie bricht mit den „vorderen Propheten" ab. Gleichwohl wird ein breites Spektrum abgebildet.

Alle Beiträge sind exegetisch solide. Alle zeichnen – mehr oder weniger detailliert – die substantiellen Gemeinsamkeiten mit frühjüdischen Positionen nach, markieren aber auch – mehr oder weniger tiefgreifend – die Spezifika, die in der christologisch bestimmten Rezeption des NTs liegen. Methodische Experimente fehlen. Die Traditions- und Redaktionsgeschichte beherrscht die Szene.

Auch wenn den anderen Beiträgen Unrecht geschieht, seien zwei besonders hervorgehoben. R. Oberforcher räumt kräftig mit dem liberalen Vorurteil auf, das NT dokumentiere die prinzipielle Überwindung des Kultischen und Priesterlichen; sein Beitrag, kräftig gegen den Wind des Zeitgeistes segelnd, weist auf, von welch großem Potential die atl.en Kult-Texte für die ntl. Christologie, Soteriologie und Ekklesiologie sind – auch wenn das „Ein-für-allemal" des stellvertretenden Sühnetodes Jesu die ntl.e Gestalt des Priesterlichen nur als radikale Transformation der atl.en Gestalten erkennen läßt. H. Löhr findet den treffenden Ausdruck: „Das Neue Testament erzählt nicht über die Patriarchen, sondern es predigt mit ihnen" (92). Würde diese Einsicht durchweg beherzigt, könnte manches Urteil einer irregeleiteten Reduktion und gar Verfälschung, wie es der Bd anderswo hier und da in den Raum stellt, zurückhaltender ausfallen.

Der Bd ist ein solider Baustein, der im Haus der Biblischen Theologie eine gute Verwendung finden kann.

Wuppertal Thomas Söding

Hesemann, Michael: **Die Jesus-Tafel**. Die Entdeckung der Kreuz-Inschrift. Mit einem Vorwort von Carsten Peter Thiede. – Freiburg: Herder 1999. 355 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3–451–27092–7

Hesemann ist Chefredakteur und Sachbuchautor „über die großen Rätsel der Menschheit", wie der Klappentext verrät. Historischer Journalismus schadet dem vorliegenden Bd nicht, im Gegenteil, er sorgt für eine spannende Lektüre. H. zitiert reichlich Quellenmaterial, legt spannende Fährten und informiert anschaulich. Die Bibliographie ist selektiv und für die Fragestellung zureichend.

Allerdings fällt das Werk in drei große Teile auseinander. *Kap. 1–3* befassen sich mit den historischen Fragen der Passion Jesu und der frühen Christentumsgeschichte (23–165), *Kap. 4–5* mit der Kreuzauffindung durch Kaiserin Helena (165–241), *Kap. 6* bringt das Thema des Buches, die Untersuchung der „Jesus-Tafel", die sich in der Basilika S. Croce in Gerusalemme in Rom befindet (241–297), *Kap. 7* ist ein Anhang, der den Evangelisten Johannes zum Augenzeugen macht (297–314).

H. geht es permanent um Frühdatierungen. Für die synoptische Darstellung werden die umstrittenen Fragmente aus Höhle 7 in Qumran und vom Magdalene-College in Oxford herangezogen. Den zeitgeschichtlichen Schlüssen kann nur z. T. gefolgt werden. H. hält leider an der Historizität des Sanhedrin-Prozesses mit unzureichenden Gründen fest; die Passa-Amnestie relativiert er zu Recht zu einem einmaligen Vorgang. Die Kreuzigung erfolgt über Anbindung und Annagelung. Für Jesus wird dann aufgrund von Joh 20,25 (ungläubiger Thomas) auf Annagelung zurückgeschlossen, während für die beiden Mitgekreuzigten die übliche Anbindung gilt. Überhaupt räumt Kap. 7 dem Joh-Ev eine viel zu hohe Historizität ein. Der Apostel Johannes soll das Evangelium geschrieben haben. Die alte Apologetik kehrt unangefochten zurück.

Zurückhaltender ist der kirchengeschichtliche Teil. Eusebius berichtet in der Vita Constantini von einem Aphrodite-Venus-Heiligtum mitten in der neuerbauten Stadt Aelia Capitolina und identifiziert es mit dem Grab Jesu. Die Verlegung Jerusalems hatte in der Tat Teile der alten Stadtmauer zur Mitte gemacht. Meliton von Sardes, Mitte des 2. Jh.s, weiß darum. Eine kleine Steilwand mit Höhlen eines aufgelassenen Steinbruchs animierte zur Errichtung eines Heiligtums. H. unterstellt gleich das Wissen der Christen und Heiden um den Platz des Grabes, das nun geschändet werden sollte (ab 132 n. Chr.). Hier konnte Kaiserinmutter Helena 325 das Grab Jesu und die Zisterne mit Kreuzesbalken wiederfinden. Eusebius schweigt zur Kreuzesauffindung, und zwar aufgrund seiner Reserve gegen Reliquien- und Bildkult. Andere, zeitgleiche Quellen bezeugen Helenas Erfolg. Nur, die Auffindung der Kreuzestafel wird erst ab 400 berichtet. Das wahre Kreuz Jesu Christi mußte durch eine Wunderheilung

identifiziert werden, zu der später die Wiederauffindung der Tafel trat. H. macht es sich nachträglich ganz leicht. Nur Jesu Kreuz hatte Nägel – wegen Joh 20,25. Diese Schriftstelle hatten die Kirchenväter wie Rufinus und Ambrosius leider übersehen. Die weitere Geschichte der Kreuzesreliquien wird spannend verfolgt. Schließlich ist der Leser in Santa Croce angelangt. Ist die Kreuzestafel echt? H. fragt u. a. den Kölner Archäologen W. Eck. Der wehrt ab: 1. Die Aufschriften in Griechisch und Lateinisch verlaufen wie das Hebräische von rechts nach links. Diese Spott-Schreibweise ist singulär. 2. Die Aufschriften werden üblicherweise in Farbe auf eine geweißte Tafel angebracht. An der Existenz einer Tafel am Kreuze Jesu braucht daher nicht gezweifelt zu werden, wohl aber an der Tafel von Santa Croce. Der C-14-Test steht außerdem noch aus.

Wer gerne Historie kriminalistisch serviert bekommen möchte, wird mit Vergnügen dieses Buch lesen. Die Zeitgeschichte ist sorgfältig mit Texten, Skizzen und Bildern skizziert, allein die Schlüsse sind nur etwas für Reliquiengläubige. Wer aber über die Passion Jesu gesicherte Rekonstruktionen haben möchte, sollte lieber zu den anderen Büchern greifen, auf denen der Vf. aufbaut.

Dortmund Detlev Dormeyer

Einführung in die exegetischen Methoden, hg. v. Gottfried Adam / Otto Kaiser / Werner Georg Kümmel / Otto Merk. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus ^{7}2000. 148 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–579–02651–3

Mit einem Abstand von gut 20 Jahren zur letzen Auflage haben G. Adam, O. Kaiser und O. Merk die Neubearbeitung eines Klassikers unter den exegetischen Methodenbüchern vorgelegt. Er ist nach wie vor als knappe und übersichtliche Information für die Hand von Anfängerinnen und Anfängern konzipiert (9) und umfaßt drei Teile: zur atl.en Exegese (11–70), zur ntl.en Exegese (71–111) und zur wissenschaftlichen Arbeitsweise in den biblischen Fächern (113–149).

Im Kap. zur atl.en Exegese versteht Otto Kaiser die Disziplin Exegese gerade um ihres theologischen Ranges willen als historisch-kritische Wissenschaft, die damit unter den Bedingungen des historischen Denkens der Neuzeit „dem Grundbedarf der Kirche in der Zeit [entspricht], ihren Glauben, ihre Lehre und ihr Leben immer erneut an dem sie begründenden Zeugnis der ersten Zeugen zu überprüfen und auszurichten" (14; 19). Angesichts des hermeneutischen Problems, daß Sprache und Denkweise der biblischen Texte uns durch geschichtliche Veränderungen fremd geworden sind (15–20), weist Kaiser der Exegese die doppelte Aufgabe zu, zunächst den Sinn des Textes, d. h. die in ihm verschlüsselte Mitteilung (20), zu rekonstruieren (20–24), um dann im Zusammenspiel mit den anderen theologischen Disziplinen nach seiner Bedeutung für gegenwärtiges Welt- und Existenzverständnis zu fragen (24–26). Die Rekonstruktion des Textsinns vollzieht sich dabei als Beseitigung unangemessener Vorurteile und als Annäherung an die (historisch verstandene) Gegenwart des Textes und an die Sprach- und Denkgemeinschaft, der er entstammt. Entfaltet wird das aus diesen Überlegungen abgeleitete exegetische Programm (26–27) – nach einem Kap. zu Ausgaben und Übersetzungen kanonischer und deutero-kanonischer Texte sowie zu sprachlichen und grammatikalischen Hilfsmitteln (27–32) – in den Methodenschritten: lautes Lesen und Rohübersetzung (33), Textkritik (33–38), Analyse des Aufbaus und der Form (38–41), Gattungsbestimmung und Gattungsgeschichte (41–50), Literar- und Redaktionskritik (51–55), Einzelexegese als Wort- und Sacherklärung (55–66), Bestimmung des Sitzes im Leben, d. h. des institutionellen und gesellschaftlichen Hintergrundes, der Adressaten und der geschichtlichen Situation des Textes (66–68). Ausführungen zur Umsetzung der Analyse in eine zusammenhängende, gut lesbare Arbeit (69) sowie zu Stil und Ziel der Exegese (69f) schließen den atl.en Part des Buches ab.

Kaiser bietet eine sehr dichte und informative Einführung in die Arbeitsweise der (atl.en) Exegese. Hilfsmittel und Standardliteratur zu den verschiedenen Methoden und Fragestellungen werden breit und mit Erläuterungen und Kommentaren versehen erschlossen. Auch aus der Sicht ntl.er Exegese ist diese systematisch angelegte Einführung mit Gewinn zu lesen, zumal der entsprechende zweite Teil des Buches stärker exemplarisch orientiert ist.

Kaiser betreibt historisch-kritische Exegese aus theologischen Gründen, um des in den Schriften enthaltenen Zeugnisses für die Kirche willen (13f). Gerade von dieser Perspektive her ergeben sich aber auch Anfragen an Kaisers Sicht des biblischen Textes. *Zum einen:* Methodisch geht er in der Auslegung von der ggf. zu rekonstruierenden Grundschicht aus und betrachtet eventuelle spätere Stadien der Überlieferung primär diachronisch, von ihren Vorlagen her (27). Eine Exegese, die sich als Anwältin des Textes versteht (22–24), müßte aber fragen, ob diese Perspektive dem Text und der Art, wie er sich präsentiert (und wie er gelesen wurde), angemessenen ist, und von hierher ihr Vorgehen ableiten: Setzt der Text sich erkennbar in Relation zu seinen Vorlagen? Oder zeigt er sich primär als Einheit, die für sich wahrgenommen sein will? Allein das Faktum der Überlieferung, sowenig es ignoriert werden darf, genügt zur Begründung eines Vorrangs der Diachronie nicht (52). Von dieser Überlegung her fällt auf, wie stark Kaiser Beobachtungen zu „Aufbau" und „Struktur" für die Rekonstruktion von Vorlagen auswertet (38; 39; 40), wie wenig sie dagegen als Beitrag für das Verständnis des vorliegenden Textes präsentiert werden (knapp im Zusammenhang der Gattungsanalyse 47). Auch der literarische Kontext gerät nur einseitig unter der Perspektive „Abgrenzung" bei der Literarkritik in den Blick (54f).

Zum anderen sei nur knapp darauf hingewiesen, daß eine Reflexion auf die Bedeutung des Kanons für die Exegese fehlt, obwohl sich Kaiser in einer „alttestamentlichen" Exegese die Texte offenkundig von hierher vorgeben läßt. Vielleicht hängt damit auch zusammen, daß die zu rekonstruierende Zielgröße der Textkritik nur vage bestimmt wird. Wo die Grenzen zur Literarkritik verlaufen, ist nicht völlig klar. (36: absichtliche vs. unabsichtliche Änderungen? Vgl. aber 33.) Ob der Zieltext als *ein* Text überhaupt existiert und wo er zu suchen ist (als letzte Redaktion?, im Zusammenhang der Kanonisierung?), wird nicht deutlich.

Die von dem 1995 verstorbenen *Werner Georg Kümmel* verfaßte Darstellung der ntl.en Exegese wurde für diese Auflage von Otto Merk bearbeitet. Merk läßt Kümmels Text im wesentlichen bestehen, fügt einige wenige mit eckigen Klammern gekennzeichnete, den aktuellen Diskussionsstand beleuchtende Bemerkungen in den Haupttext ein und ergänzt v. a. die Literatur in den Fußnoten. Kümmels Text ist stärker exemplarisch orientiert. Nach einer kurzen Skizze zur Fragestellung der Exegese (eine doppelte: Klärung der geschichtlichen Umstände der Textentstehung; Erhebung der Sachaussage des Textes und ihrer Bedeutung; 73f) werden zunächst knapp drei vorbereitende Schritte zur eigentlichen Textauslegung samt den zugehörigen Hilfsmitteln vorgestellt: die Textkritik (v. a. eine Einführung in den Nestle/Aland als die wissenschaftliche Standardausgabe des griechischen NT; 74–78), das Bemühen um das sprachliche Verständnis des Textes mittels Wörterbüchern und Grammatiken (78–80) und die Klärung der Einleitungsfragen (80f). Es folgt eine ebenso knappe Skizze der exegetischen Aufgabe und Vorgehensweise sowie typischer Hilfsmittel wie Kommentare oder Konkordanzen (82–85.85–89). Hinsichtlich der Vorgehensweise wird zwischen den Synoptikern und dem übrigen NT unterschieden. Die zweite Hälfte des ntl.en Parts besteht aus zwei Beispiel-Auslegungen, die nicht in erster Linie Ergebnisse präsentieren, sondern einen Einblick in die Arbeitsweise bieten (90–99: Röm 5,1–11; 99–109: Mt 12,22–37). Den Abschluß macht eine überschaubare Liste eingeführter und neuerer Methodenlehren der ntl.en Exegese (110–111).

Die Einführung in die ntl.e Exegese trägt stärker als ihr atl.es Pendant den Charakter eines gründlichen Einblicks, der zur intensiveren Beschäftigung etwa mit Hilfe eines umfassender angelegten Lehrbuchs hinführen will (72). Dieses Ziel zu erreichen, ist die Skizze zweifellos geeignet. Wer nach Kümmel/Merk den Teil von Kaiser liest, kommt dann schon ein gutes Stück weiter.

In der Wahrnehmung des Textes betonen Kümmel und Merk die Einheit des Textes, die Verwiesenheit von Teiltexten auf das Ganze (82; 85f). Darin ist ihnen ausdrücklich zuzustimmen. Wenn die Synoptiker allerdings allein aufgrund des Faktums der mehrschrittigen Überlieferung von den anderen Texten des NT unterschieden werden, provoziert das ähnliche Anfragen wie oben an Kaiser. Die Aufgabenbeschreibung, die für „den größeren Teil der neutestamentlichen Schriften" gegeben wird (nämlich den Sinn der Aussagen zu erheben und Textstellen in den Zusammenhang der ganzen Schrift oder ggf. des Schriftkorpus zu stellen; 82) muß uneingeschränkt auch für die Synoptiker geltend gemacht werden. Die Beispiele lösen den Anspruch, einen Text als Teil des Ganzen zu betrachten, dann auch nicht ein. Beide Texte werden als vom Kontext weitgehend isolierbar betrachtet (91 bzw. 101). Verständnisschwierigkeiten beim zweiten exegetischen Beispiel aus dem Matthäusevangelium werden methodisch regelmäßig mit dem Rückgang auf die Quellen beantwortet (104; 105; 106).

Eine abschließende Bemerkung zum Umgang mit der Vorlage von W. G. Kümmel: Der Text erweist sich in der Tat weiterhin als gelungene Hinführung zur Exegese und bestätigt die Entscheidung zu moderaten Eingriffen. Mit einer Einschränkung: Angesichts der durch die 26. und 27. Auflage des Nestle/Aland stark veränderten Ausgangslage der Textkritik (vgl. die sehr umfangreiche ergänzende Anm. 2, 75–77) erscheint in diesem ausdrücklich an Anfängerinnen und Anfänger gerichteten Buch eine Neufassung des einschlägigen Abschnitts angemessen; die deutliche Korrektur des Haupttextes in der Fußnote erschwert das Verstehen.

Gottfried Adam führt im *dritten Teil* in die wissenschaftliche Arbeitsweise ein, speziell mit Blick auf das exegetische Studium. Die Themenkreise sind: die Eigenart von und die Mitarbeit in akademischen Lehrveranstaltungen (115–118), das Lesen und Auswerten von Literatur (119–124), der Umgang mit Bibliotheken, Katalogen und Bibliographien (124–128), Formen schriftlicher Arbeiten wie Protokoll, Referat, Arbeitspapier und Seminararbeit (129–135), ergänzt um ein Kap. zur formalen Gestaltung schriftlicher Arbeiten, mit Aus-

führungen z. B. zu dem von Erstsemestern oft so gefürchteten Umgang mit Zitaten und Anmerkungen (135–144). Es folgen noch eine Grundorientierung zur Arbeit mit Computer und Internet in den biblischen Fächern (144–147) und Hinweise auf weiterführende Literatur (147–149).

Daß eine Darstellung der exegetischen Methodik in der gegenwärtigen Situation der wissenschaftlichen Schriftauslegung unwidersprochen bleibt, ist nicht zu erwarten. Das vorgestellte Buch führt in die „klassische", stark – wenn auch nicht einseitig – diachron orientierte Exegese ein, nach wie vor eine wichtige, aber nicht die einzige Perspektive exegetischer Betrachtung der Schrift. Ihre Sicht präsentieren die Vf. ebenso konzentriert wie gekonnt. Adams Darstellung wissenschaftlicher Arbeitsweise ist eine für Studienanfängerinnen und -anfänger wertvolle Zugabe.

Wuppertal Christian Münch

Schmidt, Thomas: **Das Ende der Zeit**. Mythos und Metaphorik als Fundamente einer Hermeneutik biblischer Eschatologie. – Bodenheim: Philo Verlagsgesellschaft 1996. 467 S. (Bonner Biblische Beiträge, 109), geb. DM 124,00 ISBN: 3–8257–0038–0

Mit seinem im Jahre 1941 gehaltenen Vortrag über Neues Testament und Mythologie hat Rudolf Bultmann eine der breitesten theologischen Diskussionen des 20. Jh.s ausgelöst. Er hatte damals behauptet, die Botschaft des NTs könne in einer technisierten und aufgeklärten Welt nicht mehr einfach in den Worten der biblischen Autoren ausgesagt werden. Das in der Neuzeit durch Naturwissenschaft und Technik veränderte Weltbild stelle eine Verstehensbarriere für die ntl.e Botschaft dar, insofern diese mit den Vorstellungen des antiken Weltbildes verbunden sei. Das antike Weltbild bezeichnete Bultmann als „mythisch". Er wählte diesen Ausdruck, weil ihm die Konnotation des Urzeitlichen und Voraufgeklärten anhaftet und er sich vorzüglich dafür eignet, den großen Abstand zwischen Antike und Gegenwart hervorzuheben. Als mythische Vorstellungen galten Bultmann all jene, die heute durch naturwissenschaftliche Erkenntnisse als widerlegt gelten müssen, z. B. Himmel und Hölle als bewohnte und genau lokalisierbare Orte, sodann alle im weitesten Sinne übernatürlichen Phänomene wie Wunder, Engelerscheinungen oder Dämonen. Sein Interpretationsansatz bestand bekanntlich darin, alle diese Vorstellungen nicht objektiv, sondern subjektiv als Aussagen über die menschliche Existenz aufzufassen.

Die große Zeit von Bultmanns hermeneutischem Programm der existentialen Interpretation ist längst vorbei, auch wenn auf protestantischer Seite v. a. zwei Exegeten, Hans Weder und Hans Hübner, das Erbe Bultmanns in kritischer Auseinandersetzung zu bewahren versuchen. Innerhalb der katholischen Theologie hat die Diskussion um den Mythos nie den Stellenwert wie in der protestantischen Exegese erreicht. Einzelne katholische Autoren haben jedoch im letzten Jahrzehnt ihr Interesse am Mythos entdeckt und durch Publikationen einen Beitrag zu der bislang hauptsächlich auf evangelischer Seite geführten Diskussionen geleistet. Besonders ist hier der von Karl Kertelge im Jahre 1990 herausgegebene Bd über Metaphorik und Mythos im NT zu nennen. Seit einiger Zeit gibt es nun eine noch von Josef Blank angeregte und nach dessen Tod von Karl-Heinz Ohlig betreute Diss., die das Thema Mythos von der Religionswissenschaft aus für das Verständnis der ntl.en Eschatologie fruchtbar machen will. Der Vf. der Diss. ist Thomas Schmidt, und die Anregung dazu hat er offenkundig aus der Lektüre von Rudolf Bultmanns hermeneutischen Schriften erhalten. Die Übereinstimmungen im Grundansatz sind auffällig. Schon S.s Behauptung, die ntl.e Eschatologie sei in „der mythischen Sprache der Bibel" formuliert, läßt auf eine gewisse Nähe zu Bultmann schließen. Eine weitere Parallele zeigt sich in S.s Überzeugung, die Sprache der Bibel sei in der heutigen Zeit nicht mehr unmittelbar verständlich. Auf der Suche nach einem hermeneutischen Schlüssel zur ntl.en Eschatologie jedoch meidet S. die ausgetretenen Pfade der existentialen Interpretation. Er läßt sich statt dessen von der Religionswissenschaft auf neue Wege zum Verständnis des Mythos führen. Anregungen sucht er bei vier neueren religionswissenschaftlichen Mythostheorien (von Mircea Eliade, Ulrich Mann, Fritz Stolz und Carsten Colpe). In seinem anschließenden Versuch, auf dieser Grundlage eine Typologie des Mythos auszuarbeiten, trägt S. eine ganze Anzahl von wichtigen Erkenntnissen zusammen. Den Mythos bestimmt er als eine „ambivalente, gattungsindifferente symbolische Erzählung", die auf die „soteriologischen Grundfragen des Lebens" (85) antwortet. Unter dieser Perspektive verliert die bis heute in der biblischen Exegese geübte traditionsgeschichtliche Scheidung zwischen Mythos und jüdisch-christlicher Erzähltradition ihre Relevanz. Denn wenn ein Mythos sich primär dadurch auszeichnet, auf Grundfragen des Lebens zu antworten, wird jede religiöse Erzählung – unabhängig von ihrer traditionsgeschichtlichen Herkunft – zum Mythos, insofern sie dem Menschen Hilfestellungen zur intellektuellen Bewältigung existentieller Fragen gibt.

Dieselbe übergeordnete und weitgehend vom Konkreten abgelöste religionswissenschaftliche Perspektive behält S. auch bei, wenn es darum geht, die Religion zu charakterisieren. Er begreift sie als ein „soteriologisches System" (K. H. Ohlig), das durch Heilsverheißungen dem Menschen hilft, sich mit seiner eigenen Endlichkeit abzufinden. Vor diesem Hintergrund vergleicht er die im antiken orientalischen Kulturraum verbreiteten „Soteriologien" (Erlösungsvorstellungen). Nach S. lassen sich zwei Grundtypen unterscheiden: Erlösung durch kosmische Erneuerung und Heil in der Geschichte. Die ntl.e Eschatologie nimmt nach S.s Urteil eine Mittelstellung ein, insofern sie eine Mischform aus beiden Erlösungskonzepten darstellt.

Auf die religionsphänomenologische Einordnung der ntl.en Eschatologie folgt eine Exegese ausgewählter ntl.er Texte. Eingangs zeichnet S. in groben Linien die Erforschung der ntl.en Eschatologie nach. Dann wendet er sich den synoptischen Endzeitvorstellungen zu. Seine Aufmerksamkeit gilt zunächst der Frage nach den eschatologischen Implikationen des synoptischen Zentralbegriffs der Basileia. S. beschreibt ausführlich ihren Charakter als Heilsherrschaft und nimmt auch ihre Christozentrik in den Blick. Anschließend geht er noch auf die individuellen Unterschiede der synoptischen Evangelien ein. Trotz ihres großen Umfangs bringen S.s Ausführungen leider keine neuen Erkenntnisse; der Vf. beschränkt sich weitgehend darauf, den Urteilen namhafter Exegeten zu folgen. Daß hierbei auch so manches von der Forschung überholte Urteil bedachtlos weitertradiert wird, wie z. B. Joachim Jeremias' Urteil über Jesu Abba-Anrede, zeigt, daß S. nicht wirklich in die Tiefe gegangen ist. Sein religionswissenschaftlicher Grundansatz macht sich bei den Exegesen übrigens nur am Rande bemerkbar, etwa wenn er die Reich-Gottes-Botschaft Jesu als „Basileia-Mythos" bezeichnet.

Unter der Überschrift „Der Mythos vom Logos" (H. Weder) behandelt S. im Anschluß an die Darstellung der synoptischen Endzeitvorstellungen die Eschatologie des vierten Evangeliums. Deren präsentischer Eschatologie und dem Problem wie sie mit der primär futurischen Eschatologie der Synoptiker zu vereinbaren ist, gilt sein Hauptinteresse. Ausführlich werden die Bemühungen Bultmanns um die Interpretation des Johannesevangeliums referiert und diskutiert. Es folgen Exegesen u. a. zum Nikodemus-Gespräch (Joh 3), zu Jesu Endzeitrede (Joh 5,19–30) und zum Gespräch Jesu mit Martha (Joh 11,17–27), anhand derer S. die enge Verbindung zwischen Eschatologie und Christologie im Johannesevangelium hervorhebt. Schließlich wendet sich S. dem umstrittenen Urteil Bultmanns zu, die futurisch-eschatologischen Aussagen des Johannesevangeliums (z. B. Joh 6,51–58) seien einer kirchlichen Redaktion zuzuweisen. Nach Ansicht des Vf.s bedarf es einer solchen literarkritischen Lösung nicht, um das Nebeneinander von futurisch- und präsentisch-eschatologischen Aussagen plausibel zu erklären. Mit Josef Blank meint er, daß bereits bei den Synoptikern das Heil nicht nur in der Zukunft liegt, sondern von einer unmittelbar zu treffenden Entscheidung abhängt, und insofern die Kluft zwischen Johannes und den Synoptikern keineswegs unüberbrückbar ist. Den weitgehenden Verzicht auf futurische Eschatologie im vierten Evangelium erklärt sich S. aus der Auseinandersetzung mit gnostischen Strömungen, v. a. aber aus einer Konfrontation mit dem Problem der Parusieverzögerung. Die johanneische Lösung, die Eschatologie als gläubige Begegnung mit dem Christus praesens zu interpretieren, ist nach Ansicht des Vf.s der erste überzeugende Versuch zur Überwindung der Naherwartungsproblematik. Den exegetischen Teil beschließt ein Abschnitt, in dem S. versucht, die These zu begründen, daß „die Evangelien, in eschatologischer und damit christologischer Hinsicht eine Einheit bilden" (322). Seiner Ansicht nach ist das Verbindende zwischen den eschatologischen Entwürfen der einzelnen Evangelien in deren „mythologischer Perspektive" zu sehen. Die mythologische Perspektive ist für S. dabei nichts anderes als der Blick des Glaubenden, insofern er in der historischen Person des Jesus von Nazareth die rettende Nähe des eschatologischen Heiles zu sehen vermag.

Im vierten und letzten Abschnitt lenkt der Vf. explizit auf seine Ausgangsfrage nach dem Verständnis der biblischen Eschatologie zurück. Nach S.s Ansicht genügen die exegetische Analyse und die religionsgeschichtliche Untersuchung, die er vorgenommen hat, noch nicht, um die Eschatologie der biblischen Evangelien in ihrer ganzen Tiefe zu verstehen. Ein vertieftes Verständnis hofft S. in Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen hermeneutischen Diskussion gewinnen zu können. Hierzu erscheint ihm die Hermeneutik Paul Ricoeurs besonders geeignet. Sehr gewissenhaft führt er in diese ein, informiert über Ricoeurs Symboltheorie und dessen Ansichten über das Wesen der Metapher. Bedauerlich ist jedoch, daß die eigentlich interessante Frage, wie die Hermeneutik konkret auf die eschatologischen Texte angewendet werden kann, bei S. nur ganz knapp behandelt wird. Immerhin wird deutlich, daß seiner Ansicht nach die Eschatologie metaphorisch zu interpretieren sei. Schließlich wendet sich der Vf. noch dem Verständnis der urchristlichen Naherwartung zu, für die er eine „kairologische" Interpretation vorschlägt, die auf eine chronologische Fixierung der Parusie zugunsten einer psychologischen Auffassung verzichtet. Abschließend nimmt S. noch die biblische Eschatologie als ein gesellschaftliches Produkt in den Blick, und hebt die Gefahr der Ideologisierung ebenso wie ihre ideologiekritische Kraft ins Bewußtsein.

Die Diss. von S. ist kein leicht verständliches Werk. V. a. seine z. T. recht eigenwillige Terminologie macht es dem Leser nicht gerade einfach, die Gedanken des Vf.s zu fassen. Sein Versuch, eine Hermeneu-

tik der ntl.en Eschatologie zu entwerfen, verdient aber Anerkennung, auch wenn der von S. beschrittene Weg über die Religionswissenschaft nicht zu überzeugen vermag.

Wuppertal Christian Nanz

Hotze, Gerhard: **Paradoxien bei Paulus.** Untersuchungen zu einer elementaren Denkform in seiner Theologie. – Münster: Aschendorff 1997. XIII, 380 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, 33) Ln DM 98,00 ISBN: 3–402–04781–0

Rudolf Bultmann bringt im Sachregister seiner „Theologie des NT“[1] das Stichwort „Paradoxie der christlichen Situation“ – kein Stichwort „Paradoxie“! – und versteht darunter die Situation zwischen einem „nicht mehr“ und „noch nicht“ gemäß Phil 3,12–14, ebenso die Paradoxie des eschatologisch-kirchlichen Bewußtseins, nämlich einerseits geschieden von der Welt aufgrund der Heiligung durch Christus und andererseits gefordert durch den Indikativ, das Leben nicht mehr nach den Begierden der früheren heidnischen Zeit zu gestalten (z. B. 1Petr 1,14). Im Blick auf 1Petr 1,3 spricht er von der Paradoxie „wir sind, was wir sind, in der Hoffnung“.[2] Henning Schröer versteht das ntl. Paradox zunächst von der Herrlichkeit *Gottes* her; mit der ntl. δόξα als Übersetzung für den hebr. *kabod* des AT in der Bedeutung „Herrlichkeit Gottes in ihrer Wucht und Macht und wohl auch in ihrer Strahlkraft (Lichterfahrungen)“ erreichten wir „mit *Paradox als Kategorie*[3] die Spannung, daß gegenüber der geläufigen Erwartung von Gottes Macht (oder auch Ohnmacht) die wahre *Doxa* wahrzunehmen“[4] sei. Schröer verweist aber dann auch auf die Paradoxie der christlichen Existenz, wie sie in 2Kor 12,10 zum Ausdruck kommt.[5] Sören Kierkegaard hat schon im vergangenen Jh. die Paradoxie der christlichen Existenz, dann aber v. a. auch die der Inkarnation ausführlichst thematisiert (s. u.). Da aber das theol. Problem des Paradoxes im NT noch nicht ausdiskutiert sein dürfte, ist es ein verdienstvolles Unterfangen, wenn Gerhard Hotze in seiner bei Karl Kertelge gefertigten Diss. „Paradoxien bei Paulus“ dem Wesen der Paradoxie bei einem solchen ntl. Autor nachgeht, dessen Theologie in besonderer Weise durch den Gebrauch solcher Paradoxien geprägt ist.

Zunächst der Überblick über das Buch: Die Einleitung bringt nach wenigen einführenden Worten einen recht ausführlichen Abschnitt zur Forschungsgeschichte, wobei – auch in aufschlußreicher Weise für das Vorgehen H.s – drei Ansätze bei den paulinischen Paradoxien genannt werden: 1. Der rhetorische Ansatz, 2. Der hermeneutische Ansatz, 3. der exegetische Ansatz. Eine gewisse Entsprechung besteht zwischen dieser Dreiteilung und der Gliederung des Buches in zwei Hauptteile: 1. *Annäherungen*, 2. *Textauslegungen*. Man hätte gern einen 3. Teil erwartet, in dem die Exegesen des 2. Teils Gegenstand einer ausführlichen Gesamtwertung geworden wären. Aber das geschieht nur in recht kurzer Weise in „Der theol. Ort der Paradoxien des Paulus“ am Ende des 2. Teils auf knapp 15 S.n, zudem noch in „Ergebnisse“ auf gut 4 weiteren S.n nach diesem 2. Teil.

Die *Annäherungen* bringen im *1. Kap.* Formen und Verwendungen des Paradoxen vor und neben Paulus: *A. Begriffserklärung: logische Struktur – rhetorische Funktion; B. Rhetorische Formen des Paradoxon; C. Beispiele paradoxen Denkens (heidnisch-philosophische Paradoxien, z. B. Heraklit und Stoa, und biblisch-theol. Paradoxien).* Das *2. Kap.* ist überschrieben: *Paradoxalität bei Paulus – ein Überblick;* die Unterabschnitte: *A. Rhetorische Paradoxien (Wortfiguren, Gedankenfiguren); B. Theologische Paradoxien (I. Ärgernis und Torheit des Kreuzes; II. Die eschatologische Spannung der neuen Schöpfung).* Die *Textauslegungen* interpretieren 1Kor 4,9–13; 2Kor 11,21b–12,10; Phil 3,7–11; 2Kor 4,7–12; 2Kor 6,8–10; 2Kor 1,3–11. Sieht es nach diesem Überblick so aus, als seien die „Textauslegungen“ der eigentliche Teil des Buches, so dürften sie doch eher die Explikation dessen sein, was in den „Annäherungen“[6] *programmatisch* gesagt ist.

Wir können es uns ersparen, näher auf Kap. 1 in den „Annäherungen“ einzugehen, weil der Vf. hier nur in bekannte Sachverhalte einführt, weithin unter Benutzung der klassischen Werke von Heinrich Lausberg. Wir beginnen deshalb die eigentliche Rezension mit der Sichtung des 2. Kap. in den „Annäherungen“. Wegen der programmatischen Ausführungen scheint mir die Diskussion an dieser Stelle die wichtigste Aufgabe für den Rez.en zu sein. Auf die „Textauslegungen“ gehe ich nur sporadisch ein, werde aber den Schlußfolgerungen aus ihnen noch einige Aufmerksamkeit schenken.

H. definiert das Paradox im weitesten Sinne als „Phänomen, das dem landläufigen Vorverständnis von einer Sache widerspricht“ (26; kursiv bei H.). Für die Beschäftigung mit Paulus seien allein *sprachliche* Paradoxa relevant, vorsprachliche Paradoxien könne man in dieser Untersuchung vernachlässigen.

Der sicherlich interessanteste Abschnitt des Buches ist der über die theol. Paradoxien bei Paulus. Dieser nehme hinsichtlich der Fülle und Vielfalt der Verwendung von Paradoxien im NT eine Spitzenstellung ein. Von hoher theol. Relevanz und auch zutreffend ist, daß für H. *der Rhetoriker Paulus auf den Theologen Paulus verweist.* Die Paradoxalität sei nicht nur sprachliches Mittel, sondern – und das ist für den Vf. der entscheidende Gesichtspunkt – „wesentlich eine *Denkform* des Apostels“. Und so formuliert er seine Grundthese (79; von H. kursiv gesetzt):

„Dreh- und Angelpunkt der paulinischen Theologie ist das Bekenntnis zu Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen. Die aus diesem christologischen Kerygma von Tod und Auferstehung entwickelte Kreuzestheologie und Eschatologie sind der ‚Sitz im Leben‘ wenn nicht aller, so doch der meisten theologischen Paradoxien bei Paulus.“

Es sind also zwei zentrale theol. Aspekte, die Paulus veranlaßt haben, in Paradoxien zu formulieren (80): 1. Die *Kreuzestheologie* und 2. die *Eschatologie.* Die kreuzestheologischen Paradoxa besitzen nach H.s Interpretation eine charakteristisch andere Struktur als die eschatologischen. Denn bei ersteren gehe es um ein Paradox im allgemeinen Sinne; er meint damit den *gedanklichen Widerspruch zum landläufigen Vorverständnis* (z. B. Erweis der Herrlichkeit Christi *im* Kreuz, 84). Der eschatologische Typos hingegen sei durch eine *Antithetik von Gegensätzen* gekennzeichnet. H. versteht darunter die neue Schöpfung in ihrer dialektischen Spannung von Tod und Leben, Sünde und Gnade, Fleisch und Glaube oder Gegenwart und Zukunft (80):

„Die kreuzestheologischen Paradoxien enthalten eine schockierende Umkehrung des Bekannten und Gewohnten in sein Gegenteil, die eschatologischen ein scheinbar unmögliches Zusammendenken von Gegensätzen.“

Man könnte bereits an dieser Stelle fragen, ob man Umkehrung und Zusammendenken derart auseinanderreißen sollte, wie es hier geschieht. Aber eine Interpretation der von H. vorgenommenen Unterscheidung *in bonam partem* scheint mir möglich. Also lasse ich sie gelten, zumal gerade sie die Möglichkeit gibt, das mit ihr zum Ausdruck Gebrachte noch weiterzudenken. Und diese Möglichkeit scheint mir, wie gleich noch zu zeigen ist, das heuristisch Wertvolle an H.s Gedankenführung – oder soll ich sagen: an der Denkart des Autors über die Denkart des Paulus? – zu sein.

Im Abschnitt *„Ärgernis und Torheit des Kreuzes“* betont er eingangs im Unterabschnitt „Der Tod Christi“ mit Recht, daß der Kreuzestod zusammen mit der Auferstehungsbotschaft „das *Grundparadox christlichen Glaubens*“ darstellt (81, Kursive durch mich). Die Menschwerdung Jesu werde hingegen nur an wenigen, meist traditionell vorgeprägten Stellen erwähnt. Dennoch sei für unsere eigenen späteren Überlegungen darauf aufmerksam gemacht, daß er in Gal 4,4 den anstößigen paradoxen Kontrast „Gott – Geschichte“ ausgesprochen sieht: Die Frau stehe für den Menschen Jesus, das Gesetz für den Juden Jesus, der als *präexistenter* Gottessohn in die *geschichtliche* Wirklichkeit eintrat. V. a. legt er Wert auf „die nahezu als Identifikation (ὁμοίωμα) erscheinende Zusammenbringung der kontradiktorischen Gegensätze θεός und ἁμαρτία“, die im höchsten Grade paradox sei (82). Doch zurück zur Kreuzestheologie! Unter Verweis auf eine Reihe anderer Paulusstellen, v. a. 1Kor 2,8, sieht er im Kreuz, dem eigentlichen Zentrum der Verkündigung des Paulus, dessen größtes Paradox (84): „Was könnte anstößiger sein als ein Gott, dessen Sohn stirbt?“ Dieses „paradoxe Nebeneinander von Kreuz und Herrlichkeit“ habe „eine soteriologische Zielrichtung“ (85). Das theologische Fazit (85f):

„Die paradoxe Grundaussage ist überall die gleiche: Im gekreuzigten und gestorbenen Christus erweist sich die δύναμις θεοῦ ‚für die, die gerettet werden‘ (1Kor 1,18).“ Ist aber der nächste Satz (85f) einleuchtend?: „Allein von dieser soteriologischen Ausrichtung her wird die Paradoxie des Todes wenigstens teilweise plausibel.“

Im 2. Unterabschnitt von Kap. 2 B thematisiert H. den Fluch des Gesetzes, im 3. den mitgekreuzigten alten Menschen. Das unter dem letzten Punkt Gesagte gipfelt im Gegensatz „Mensch – Gott“. So sieht H. in Gal 2,20 „auf engstem Raum ... eine logische Paradoxie im strengen Sinne ausgesprochen“, eine Aussage zudem, in der der Apostel paradigmatisch für den gerechtfertigten Menschen steht: „Christus ist es, der in der menschlich-sarkischen ζωή des Paulus dessen *eigentliche* ζωή ausmacht.“ Gottes δύναμις stehe nicht nur stellvertretend für menschliche ἱκανότης (2Kor 3,5), für πειθοὶ σοφίας λόγοι (1Kor 2,4), sondern sie bestehe „gerade *in* all den defizienten Erscheinungsweisen der menschlichen Existenz“ (107). Der *existentielle* Aspekt kommt also in solchen „wohl eindrucksvollsten Paradoxien“ zum Ausdruck (108):

[1] Bultmann, R.: Theologie des Neuen Testaments, hg. v. O. Merk, Tübingen ^{9}1999.

[2] Ib. 102f.

[3] Kursive durch mich.

[4] Schröer, H.: Art. Paradox II. Theologisch: TRE 25, (731–737) 732f; s. auch ders.: Art. Paradox II, HWP 7, 90–96; ders.: Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem, Göttingen 1960, 67–96.

[5] Schröer, H.: Art. Paradox II. Theologisch: TRE 25, (731–737) 733.

[6] Die Überschrift „Annäherungen“ ist ein gewisses understatement. H. bringt hier mehr als bloße Annäherungen.

„Auch die anthropologische Paradoxie von der Kraft (Gottes) in der Schwachheit (des Menschen) gründet im christologischen Paradox des Kreuzes und der damit verbundenen Umkehrung der Verhältnisse."

Die Klimax vom kreuzestheologischen Paradox zum Paradox des Gegensatzes von Mensch und Gott hin dürfte H. richtig gesehen haben. In der Tat sind ja im Gegenüber von Gott und Mensch alle Theologie und, wie gleich noch zu zeigen ist, alle Wirklichkeit gegründet.

Die Ausführungen über die *eschatologischen Paradoxa* – der Abschnitt trägt die Überschrift „Die eschatologische Spannung der neuen Schöpfung" – setzen mit der Auferstehung Christi ein, um von dort her die Rechtfertigung des Gottlosen zu thematisieren, dann das Verhältnis von Fleisch und Glaube, um mit der Hoffnung auf die Rettung abzuschließen.

Im Abschnitt über die Auferstehung Jesu setzt H. mit der Fundamentalaussage ein, daß sein Tod und seine Auferstehung gemeinsam „das eine soteriologische und eschatologische Ereignis" sind (108). Versteht er nun dieses *Ereignis* als Paradox, so geht es allerdings beim Paradox als Ereignis gerade *nicht primär* um eine *Denkform*; hat doch das Paradox als Ereignis Geschehnischarakter. Dazu ist gleich noch einiges Grundsätzliche anzumerken. Daß die Rechtfertigung des Gottlosen (Röm 4,5) unter die Überschrift „Eschatologie" subsumiert wird, kann man insofern theol. gut vertreten, als die Rechtfertigung im Gesamtgefüge der paulinischen Theologie eschatologischen Charakter hat. Denn sie ist ja die Antizipation des göttlichen Endgerichts in der jeweiligen geschichtlichen Existenz des einzelnen. Andererseits gehört die Rechtfertigung aber auch zur Kreuzestheologie. Es zeigt sich auch hier, daß die Unterscheidung von kreuzestheologischen und eschatologischen Paradoxien nicht ganz problemlos ist. H. sieht mit Recht die *iustificatio impii* als die Mitte des paulinischen Evangeliums. An bestimmten Stellen, v. a. des Röm, habe Paulus die Botschaft dieser Rechtfertigung auf folgende Weise zugespitzt (112f):

„Daß Gott sich des Frevlers erbarmt, ist im Grunde noch kein Paradox; Paulus erzeugt dieses jedoch durch die (kausalen, finalen o. ä.) *Verknüpfungen* von Sünde und Gnade, welche auf eine bestimmte Relationalität beider Größen hinweisen und so die eschatologische Dialektik der ‚neuen Schöpfung' zum Ausdruck bringen."

Wenn der nächste Abschnitt die Überschrift „Fleisch und Glaube" trägt, so geht es nicht um das Verhältnis des Glaubenden zu seinem Fleisch, wobei σάρξ als der jeweils individuelle Ort der ἁμαρτία im Gegensatz zum πνεῦμα verstanden wäre, sondern um „Fleisch" als die konkrete geschichtliche Existenz. Es geht um das geschichtliche und zugleich eschatologische, „von einer paradoxen Dialektik" geprägte „Sein (!) in Christus" als den „Kontrast von *Tod* und *Leben* oder – als dessen personalen Bezugsgrößen – von *Mensch* und *Gott*" (123). H. will zeigen, daß im Sinne des paradoxen paulinischen Denkens Tod und Leben in der Gegenwart des Glaubenden gleichermaßen am Werke sind, obwohl sich doch beide Größen gegenseitig ausschließen (128). Für den Abschnitt „Hoffnung auf Rettung" mag es genügen, nur die Teilüberschriften zu nennen: *Auferstehung der Toten; Leiden, um verherrlicht zu werden.*

Um den zweiten Teil des Buches, die „Textauslegungen", wenigstens an einer Stelle zu würdigen, wähle ich seine Exegese von 2Kor 4,7–12 aus. H. zeigt sehr schön, wie auf verschiedenen Ebenen, nämlich der theol., der empirischen, der christologisch-anthropologischen und der apostolischen der dialektische Kontrast zwischen den zermürbenden Bedingungen des Verkündigungsdienstes und der positiven Sicht der apostolischen Existenz als eine Dialektik von Tod und Leben gesehen werden kann. Ich zitiere eine theol. zutreffende und m. E. sprachlich gut gelungene Stelle (286):

„Zu erklären ist diese Dialektik mit der Unterscheidung zweier Ebenen: Der empirisch-irdischen Realität tritt die göttliche Wirklichkeit des Glaubens gegenüber, der gegen die weltliche Todeserfahrung ‚anglaubt', ohne dabei irdisch-konkret greifbar zu werden. Die empirische Sicht erkennt nur die Drangsale – bis zum Äußersten (‚Tod'); das Auge des Glaubens dagegen erfaßt, dem irdischen Augenschein zum Trotz, das ‚Übermaß der Kraft Gottes'."

Unerklärlich bleibt mir allerdings, warum H. den für seine Thematik so wichtigen Text 1Kor 1,18ff aus den „Textauslegungen" ausgespart hat. Zwar bezieht er sich schon zu Beginn des Abschnitts „Ärgernis und Torheit des Kreuzes" auf ihn (85f), aber man hätte sich wegen des theol. Gewichts dieser Stelle gewünscht, daß er sie ausführlich diskutiert hätte (s. u.).

Schauen wir noch einmal darauf, was das erklärte Ziel H.s ist: Er will das Paradox als *Denkform* des Paulus herausstellen, will deren logische Struktur erforschen und sie auf ihre theol. Dignität hin befragen (1). Seine Antwort haben wir bereits zur Kenntnis genommen: Bei den kreuzestheologischen Paradoxa geht es um den *gedanklichen Widerspruch* zum landläufigen Vorverständnis. Daß ein gedanklicher Widerspruch Moment einer Denkstruktur ist, versteht sich von selbst. Im Blick auf den „eschatologischen Typ" (80) des Paradoxes erklärt H. aber, dieser sei „gekennzeichnet durch eine *Antithetik von Gegensätzen*" (80). Er nennt, wie schon gesagt, in diesem Zusammenhang die dialektische Spannung von Tod und Leben, Sünde und Gnade, Fleisch und Glaube und schließlich von Tod und Zukunft. Dann stellt sich jedoch die Frage, ob diese Gegensätze nur Gegensätze im Bereich des menschlichen Denkens sind oder ob es hier nicht auch, ja sogar primär, um Gegensätze seinsmäßiger Art geht, also um *Gegensätze im ontischen Bereich*. Ist also das, was Paulus im eschatologischen Kontext formuliert, paradox lediglich in seinem theologischen Denken oder spricht er von paradoxen Gegensätzen in der *Wirklichkeit des eschatologischen Seins*? Ist nicht das eschatologische Sein in sich paradox? Nach H. enthalten zwar die eschatologischen Paradoxien „ein scheinbar (!) unmögliches Zusammendenken von Gegensätzen" (80); somit ist wieder das Denken angesprochen. Wenn aber diese Unmöglichkeit nur eine *scheinbare* ist (also keine anscheinende!), dann ist doch das Zusammendenken von Gegensätzen möglich, die in der Realität bestehen. Dann ist der Gegensatz – und somit auch das Paradox! – eine ontische Gegebenheit; dann geht es um eine *ontologische Aussage.*

Wir müssen also fragen, ob H.s Diss. nicht über die von ihm ausdrücklich ausgesprochene Intention hinaus implizit auf eine Dimension der paulinischen Paradoxie verweist, die den Bereich des rein Gedanklichen transzendiert. Noch einmal: Darüber äußert sich der Vf. *expressis verbis* nicht. Aber der *heuristische Wert* einer Arbeit kann ja auch darin bestehen, daß ihre Ergebnisse den Leser deshalb zum Weiterdenken provozieren, weil der Vf. Bausteine dazu bereitgelegt hat, selbst aber noch nicht diejenigen Konsequenzen gezogen hat, zu denen er möglicherweise, wenn auch mehr *nolens* als *volens*, den Leser inspiriert. Dann ist es jedoch zunächst einmal die Aufgabe des Rez.en, dem Vf. einer Studie für diese Bausteine zu danken. Man wird den Vf. dann allerdings fragen müssen, warum er an einer bestimmten Stelle stehengeblieben ist. Und diese Frage ist notwendig ein Stück deutlicher Kritik. Aber die Kritik ist in doppelter Weise relativiert; denn einmal bleibt jeder an irgendeiner Stelle seines Denkens stehen, und zum zweiten ist es wichtiger, zum Weiterdenken animiert zu werden als den fragmentarischen Charakter eines Denkens zu inkriminieren.

Fragen wir also, ob es nicht vielleicht in H.s Buch gewisse Hinweise darauf gibt, daß er zumindest *im Ansatz* die *ontologische* Dimension der paulinischen Paradoxien erkannt hat und nicht nur die *gnoseologischen*. Und ich meine, daß dies in der Tat der Fall ist. So sieht H. immerhin sehr klar, daß „sachlicher Ursprung und Kern der paulinischen Theologie" der Tod Jesu ist; wir zitierten schon (81):

„Daß Christus, der Sohn Gottes, am Kreuz gestorben, ja ‚für uns' gestorben ist, stellt zusammen mit der Auferweckungsbotschaft das Grundparadox christlichen Glaubens dar."

Als *„Grundparadox"* des christlichen Glaubens nennt H. also gerade keinen paradoxen Gedanken, sondern das *Geschehen* der Kreuzigung (83: das „Faktum des Kreuzes") und das Vorliegen einer Botschaft, nämlich der von der Auferweckung des Gekreuzigten! Er spricht vom paradoxen Nebeneinander von Kreuz und Herrlichkeit, das eine soteriologische Zielrichtung habe (85), also vom paradoxen Nebeneinander eines geschichtlichen Geschehens und eines geglaubten Geschehens, durch das das geschichtliche Geschehen seinen von Gott intendierten Sinn erhält. Auch jetzt wieder nicht eine Paradoxie des Denkens, sondern die des göttlichen Handelns! Kurz danach spricht er von der überall gleichen „paradoxen *Grundaussage*" (85): „Im gekreuzigten und gestorbenen Christus erweist sich die δύναμις θεοῦ ‚für die, die gerettet werden' (1Kor 1,18)." Ist nun von einer paradoxen Grundaussage die Rede, so kann diese Aussage *als* Aussage einen paradoxen Sachverhalt bzw. ein paradoxes Geschehen zum „Gegenstand" haben, also *ontologischer* Natur sein, aber ebenso *als* Aussage eine paradoxe Denkform zum Ausdruck bringen, also *gnoseologischer* Natur sein. Nun ist jedoch Gottes Dynamis im Sinne des Paulus geschichtliches *Ereignis* Gottes, ist ein Geschehen, ist Gottes paradoxes Handeln, wie nicht nur aus der hier genannten Stelle 1Kor 1,18, sondern auch aus Röm 1,16f erhellt.

H. hebt korrelativ dazu das *existentielle* Moment des Evangeliums – dieses Evangelium *ist* ja nach Röm 1,16 die Dynamis Gottes – hervor (137; Kursive durch mich):

„Die Paradoxalität des Evangeliums vom gekreuzigten und auferstandenen Sohn Gottes wurde von Paulus am stärksten dort *empfunden*, wo sie ihm *persönlich widerfuhr* – an der *eigenen Existenz*. Wo der Apostel – als Paradigma des Glaubenden – mit seiner *ganzen Existenz* in das *Geschehen* (!) von Tod und Auferweckung einbezogen wird, übersetzt und verschärft er das christliche Kerygma in das Paradox vom Ruhm der Schwachheit oder in die Dialektik von Tod und Leben. Die apostolischen Paradoxien bilden den Gipfel des Phänomens ‚Paradoxalität' bei Paulus."

Haben wir unseren Vf. richtig verstanden, so umfaßt für ihn die Paradoxalität des Evangeliums einerseits die Paradoxie des Handelns Gottes, gipfelnd in der Menschwerdung in der Zeit, und andererseits die Paradoxie der Existenz des Glaubenden. Beide Paradoxien ergeben in ihrem Zueinander die eine Paradoxie der Heilsrealität, die vom Evangelium geschaffen ist: Das Evangelium als die Präsenz des dynamischen Gottes und das geglaubte Evangelium in der Existenz

des Glaubenden. Trifft diese Interpretation der Argumentation durch H. zu, so befindet er sich auf dem Wege zu demjenigen Verständnis des Paradoxes in der paulinischen Theologie, das er freilich noch nicht deutlich und scharf genug formuliert.

Dies mag ein Blick auf *Sören Kierkegaard* noch besser verstehen lassen. Bereits auf den ersten S.n nennt ihn H. mehrfach. Ausdrücklich erklärt er im Anschluß an H. Vorgrimler[7], daß dieser und Karl Barth den Grund dafür gelegt hätten, „daß in der evangelischen Theologie des 20. Jh.s ‚Paradoxalität weitgehend die Denkform schlechthin' ist" (3). So überrascht es doch ein wenig, daß er nur ganz am Rande auf den dänischen Denker eingegangen ist. Denn er hätte in seinen Überlegungen durch ihn noch erhebliche Hilfe für ein weiteres Durchdenken der Paradoxie-Problematik erfahren können, v. a. durch die „Philosophischen Brocken" und die „Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken". Ich nenne hier in aller Kürze nur zwei Aspekte, die für den Dänen wesentlich sind. Zunächst zum Begriff der *Wahrheit*! Für Kierkegaard ist Wahrheit niemals Satzwahrheit im Sinne der philosophischen Logik. Einer seiner Kernsätze lautet: „Die Subjektivität ist die Wahrheit." Und er expliziert: „Dadurch, daß sich die ewige wesentliche Wahrheit zum Existierenden verhielt, entstand das Paradox."[8] Das existentielle Moment wird zum christologischen. Auf die Frage nach dem Absurden antwortet er: „Das Absurde ist, daß die ewige Wahrheit in der Zeit *geworden*[9] ist, daß Gott geworden ist, geboren ist usw., ganz und gar ein Einzelmensch geworden ist, nicht zu unterscheiden von einem anderen Menschen ..."[10] Das Absurde ist aber für Kierkegaard das Paradoxe.[11]

Kann gegen die Deutung des Paradoxes durch Kierkegaard als *Geschehen* aber nicht jene Stelle angeführt werden, wo dieser formuliert „der *Satz* (im dänischen Original: *saetning*), daß Gott in menschlicher Gestalt dagewesen ist, geboren worden ist, gewachsen ist usw., ist wohl das Paradox sensu strictissimo, das absolute Paradox"?[12] In der Tat ist *saetning* im Dänischen der grammatische *terminus technicus* für „Satz". Aber dem ganzen Zusammenhang nach ist zu interpretieren: der Satz, in dem das Paradox ausgesprochen ist, nicht aber: der Satz *ist* das Paradox.

Die Inkarnation als das Werden der ewigen Wahrheit in der Zeit ist für Kierkegaard also das *Geschehen*, das das Paradox ausmacht. In diesem sind das existentielle und das ontologische Moment zusammengebunden. Das Paradox ist bei Kierkegaard unbestreitbar als Denkform gegeben. Es ist aber darüber hinaus in wesentlicher Weise auch das christologische und soteriologische Geschehen in Zeit und Geschichte. H. hätte die o. g. Aspekte seiner Überlegungen schon allein durch einen Blick auf die „Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift" vertiefen und so die Engführung auf die Denkform vermeiden können.[13] Angelegt ist bei ihm, wie gezeigt, die Überwindung dieser Engführung durch seine Darlegungen. Aber noch einmal: Sein *implizit* aufgewiesener Weg auf das hin, was uns Kierkegaard lehrt, hat bereits heuristischen Wert, seine Diss. führt in die richtige Richtung. Und was er zum existentiellen Charakter des Paradox sagt, auch und gerade in seinen „Textauslegungen", verdient volle Beachtung.

Kommen wir zu den Schlußüberlegungen des 2.Teils, in denen wir H.s theol. Resümee vor uns haben (sie sind m. E. wichtiger als die „Ergebnisse" nach dem 2. Kap.)! In Abschnitt A diskutiert er den Stellenwert der paulinischen Paradoxien. Der „theol. Ort" der Paradoxien sei auf den ersten Blick eher *existentieller* Art. Sie begegnen dort am stärksten, wo Paulus seine eigene apostolische Existenz reflektiert. Allerdings dürfte nicht, sowenig sie ein genuin theol. Phänomen seien, für ihr Zustandekommen die Theologie ausgeblendet werden. Entscheidend ist für H. (342): „Die paulinischen Paradoxien entstehen aus dem Gegensatz von Erfahrung und Offenbarung." Danach ist es also nicht die Offenbarung als solche, die von ihrem Wesen her paradox ist, obwohl H. doch eine Reihe von Formulierungen bringt, die gerade den paradoxen Charakter der Offenbarung indizieren. Dann aber ist wohl anzunehmen, daß er die Differenz von paradoxer Realität und paradoxer Denkform nicht anvisierte. Anscheinend ist in der Tat das *Paradox* für H. ein *Bewußtseinsphänomen* (wenn ich einmal den geistesgeschichtlich etwas überholten Begriff „Bewußtsein" verwenden darf), obwohl er kurz danach den „Ort" der paulinischen Paradoxien als Schnittpunkt von irdischer Existenz und göttlicher Offenbarung, von Zeit und Eschaton und von Gott und Welt bestimmt. Auch seine Umschreibung des Paradoxes als der in seiner Kühnheit beeindruckende Versuch einer Zusammenbindung der beiden Wirklichkeiten von vorfindlicher Realität und Glaubenswirklichkeit dürfte als Bewußtseinsphänomen intendiert sein. Aber ich frage noch einmal: Könnte es nicht sein, daß trotz dieser Intention bei H. irgendwie, wenn auch nicht kraft bewußter Argumentation, ein wenig die Differenz von Bewußtseinsphänomen und geistlicher Realität im Hintergrund der Überlegungen H.s stand? Es ist für den Rez.en die *eigentliche* Frage an den Vf., von der jener zu diesem Augenblick nicht weiß, wie der Vf. antwortet. Es ist m. E. durchaus möglich, daß der Vf. auf meine Frage erklärt, *alle* Aussagen über die paulinischen Paradoxien beträfen nur die Denkform des Apostels. Ich würde es aber begrüßen, wenn H. an dieser Stelle zum Weiterdenken in diejenige Richtung bereit wäre, die ich hier zu zeichnen versuchte. Allerdings steht dagegen folgende Aussage (345; ganzer Satz bei H. kursiv):

„Die *Paradoxien des Paulus* sind das *Ergebnis einer theologischen Reflexion*, die die Vereinbarkeit, ja Kongruenz jener Peristasen des Apostels mit dem Dienst am Evangelium zum sprachlichen Ausdruck zu bringen sucht."

Sollte H. dabei bleiben, daß die paulinischen Paradoxien *nur* „das Ergebnis einer theol. Reflexion" sind, so bleibt mir nur zu respektieren, daß es ihm gelungen ist, die paradoxe Denkform des Paulus gut herauszuarbeiten. Und schließlich gibt es Exegeten, die, anders als der Rez., H. in dieser seiner exegetischen Bescheidenheit zustimmen. So oder so – dem Vf. ist für seine Monographie, die zweifelsohne die Forschung fördert, zu danken. Und wenn ich schon beim Dank bin, dann darf ich als lutherischer Rez. nicht versäumen, dem katholischen Vf. für seinen ökumenischen Impetus zu danken. Denn er hebt hervor, daß „bis heute" Paradoxien die Domäne der evangelischen Theologie (Sören Kierkegaard, Karl Barth, Rudolf Bultmann) sind, daß aber das eschatologisch Neue paradox sein muß, „um seine Inkommensurabilität mit dem ‚alten Äon' klar herauszustellen" (350).

Aus den „Ergebnissen" zitiere ich, ohne Kommentierung, nur die 10. und letzte (360; ganzer Satz bei H. in Kursive):

„Die im Evangelium sich ereignende Kollision von Gott und Welt als theologischer Ort der paulinischen Paradoxien ist ‚in diesem Äon' ebenso unvermeidlich, wie sie zeitlich befristet ist."

Bad Sooden-Allendorff Hans Hübner

Der Besprechung eines von Georg Braulik herausgegebenen Buches in ThRv 96, Sp. 390 wurde versehentlich ein falscher Datensatz zugeordnet. Richtig hätte es heißen müssen: Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium, hg. v. Georg Braulik. – Freiburg: Herder 1995. VI, 198 S. (Herders biblische Studien, 4), Ln DM 82,00 ISBN: 3–451–23623-0.

Kirchengeschichte

Betz, Hans Dieter: **Gesammelte Aufsätze. 4. Antike und Christentum**. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1998. VII, 309 S., Ln DM 168,00 ISBN: 3–16–147008–7

Nachdem 1990, 1992 und 1994 die ersten drei Bde der gesammelten Aufsätze von Hans Dieter Betz erschienen sind, liegen nun mit dem angezeigten Bd 13 Arbeiten aus den Jahren 1990–1997 vor (drei davon zuvor unveröffentlicht). Der gewählte Obertitel beschreibt nicht nur das thematische Umfeld, sondern auch die inhaltliche Programmatik; nahezu alle Studien sind Beiträge zu dem heuristischen Programm „Antike und Christentum", wie es exemplarisch von F. J. Dölger inauguriert worden ist. Namentlich die den Bd ab-

[7] Vorgrimler, H.: Art. Paradox: LThK VIII, 2. Aufl., VIII, 75.

[8] Kierkegaard, S.: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, Erster Teil, in: *ders.*, Gesammelte Werke, hg. von E. Hirsch, H. Gerdes und M. Junghans, 16. Abt. ^{3}1994, 200.

[9] Kursive durch mich; dänisch: *„er bleven"*.

[10] Ib. 201.

[11] Siehe auch Schröer, H.: Die Denkform der Paradoxalität, 84: „Aber andererseits meint Kierkegaard mit Paradox nicht nur diese spezielle Aussageform, sondern auch ein ontologisches Verhältnis von existierendem Geist und ewiger Wahrheit. Deshalb können *Wirklichkeiten* wie der Einzelne, der Augenblick und die Sünde als Paradox bezeichnet werden, denn das Paradox ist eine *ontologische* Kategorie." Ib. 85: „Die Einheit von Zeit und Ewigkeit ist eine logische Paradoxie, denn die Begriffe sind kontradiktorisch entgegengesetzt. Aber zugleich kann man die Schwierigkeit ontologisch sehen, die Begriffe zusammenzudenken ist kein Problem, aber die Wirklichkeit ihrer Einheit zu akzeptieren, das ist die Schwierigkeit. Das Letztere ist, worauf Kierkegaard hinauswill." *Hotze* bezieht sich zwar wiederholt auf *Schröer*, sogar auf Stellen, die dem soeben Zitierten nahekommen. Aber er läßt die genannte Unterscheidung im Prinzip unbeachtet.

[12] Ib 208f.

[13] Es ist bezeichnend, daß er im Literaturverzeichnis von *Kierkegaard* nur nennt: Der Pfahl im Fleisch. Vier erbauliche Reden.

schließende *„Presidential address"* anläßlich des Jahrestreffens 1997 der Society of Biblical Literature (267–290) bietet eine weitausholende kulturgeschichtliche Verortung dieser Fragestellung, über die B. auch zusammenfassend in der neuen RGG[4] (deren Mitherausgeber er ist) I (1998), 542–546 gehandelt hat. Eröffnet wird der Sammelbd (zehn der Aufsätze sind in englischer Sprache, drei in deutscher) mit einer Konfrontation von Wellhausens berühmtem Diktum „Jesus war kein Christ, sondern Jude" mit neuen Problemstellungen, wie sie in den Generationen nach Wellhausen entstanden sind. B.' emphatischer Hochschätzung für Wellhausen als Neutestamentler stimme ich gerne zu; dieser Aspekt von Wellhausens Arbeit ist ohne Frage zu sehr in Vergessenheit geraten, obwohl viele ntl. Arbeiten dieses wohl genialsten Exegeten des späten 19. und frühen 20. Jh.s wieder leicht zugänglich sind (vgl. meine Übersicht *„Wellhausen"*, BBKL XIII, 1998, 716–727). Inhaltlich ist nach B. über Wellhausen hinaus v. a. die Komplexibilität des Judenchristentums zu bedenken, welche das Entweder-oder von Wellhausens Formulierung relativiert. Forschungsgeschichtlich sind auch Studien über Eduard Norden (78–99) und über *„The Birth of Christianity as a Hellenistic Religion: Three Theories of Origin"* (100–127) orientiert. Einen gegenwärtigen Trend der amerikanischen ntl. Wissenschaft sichtet die seit ihrer Erstveröffentlichung 1994 bereits vielbeachtete Studie *„Jesus and the Cynics: Survey and Analysis of a Hypothesis"* (32–56). Im Gespräch v. a. mit F. Gerald Downing, dem wohl dezidiertesten Vertreter der These, Jesus sei als ein jüdischer Kyniker zu verstehen, aber auch mit Leif Vaage und Burton L. Mack entfaltet B. eine sorgfältig abgewogene mittlere Position. Auch bringt er – was in der amerikanischen Forschung bisher praktisch nicht geschehen ist – die Kynikerthese mit ihren forschungsgeschichtlichen Vorläufern ins Gespräch (etwa mit Nietzsche). Für die gegenwärtigen Vertreter der These gilt: „To be frank, the proponents of the ‚Jesus as Cynic' hypothesis have made it easy to citicize it simply on methodological grounds." Trotz gewichtiger Einwände (die B. knapp und präzise referiert) hat die Kynikerthese einen wichtigen Fragehorizont neu eröffnet, der bei sorgfältigerer Beachtung der Unterschiede und v. a. einer genaueren (auch sozialgeschichtlich differenzierten) Typologie wandernder Philosophen und Prediger noch manche Entdeckung ermöglicht. Darin ist B. m. E. zuzustimmen. Im Augenblick befindet sich die Kynikerthese in einer methodischen Sackgasse, aus der sie aber sehr wohl auch wieder herausfinden könnte (zur Position Downings vgl. zuletzt ders., *Deeper Reflections on the Jewish Cynic Jesus*, JBL 117, 1998, 97–104). B.' Position dürfte hier auch in der deutschen Forschung in hohem Maße konsensfähig sein.

Mit seinen Arbeiten zum religiösen Umfeld des NT – die das Hauptgewicht des Sammelbdes ausmachen – stemmt sich B. gegen die gerade in der deutschen Exegese verbreitete „sonderbare Abneigung gegen alles Hellenistische" (VI), sonderbar v. a. deshalb, weil doch unsere eigene Wissenschaft und Kultur ganz entscheidend auf griech.-hellenistischen Wurzeln beruht. Den von B. konstatierten „Verlust der Antike" nach dem 2. Weltkrieg (288) möchte ich insofern konkretisieren, als wohl nicht so sehr der Verlust an faktischem Wissen über die Antike eine kulturmorphologische Verlagerung ersten Ranges darstellt, sondern das verschwundene Gefühl der kulturellen Kontinuität: über die römische Kaiserzeit informiert sich der Student oder Schüler nicht anders als über die Geschichte Chinas oder das vorkolumbianische Amerika, nämlich als einen Phänomenkomplex (vielleicht) faszinierender Fremdheit, aber nicht mehr als Vorgeschichte unserer eigenen geistigen Welt. In den exegetischen Wissenschaften macht sich dies insofern schmerzlich bemerkbar, als die diversen Problemanzeigen in Sachen „Hellenismus" für mein Gefühl viel zuwenig die grundlegende Abhängigkeit unserer Welterfassung von derjenigen der griech.-hellenist. Wissenschaft (die diesen Namen sehr wohl verdient) bedenken. B. ist ohne Frage eine wichtige Stimme im Chor der ntl. Wissenschaft, und nicht zuletzt deshalb, weil er innovativ (und manchmal auch spekulativ) den Platz des frühen Christentums in eben dieser hellenistischen Welt bedenkt. Zugespitzt gesagt: das frühe Christentum setzt sich nicht mit der röm.-hellenistischen Welt auseinander, es ist Teil dieser (darum gibt es streng genommen auch keine „Einflüsse", als hätte es je ein Christentum gegeben, das nicht Teil dieser Welt war). Ein schönes Beispiel für diesen Problemhorizont ist der Beitrag *„Heroenverehrung und Christusglaube"* (128–151), der im Hauptteil eine detaillierte interpretierende Paraphrase von Philostrats Heroicus bietet (wohl etwa Anfang des 3. Jh.s.), einer eigentümlicherweise kaum beachteten Schrift des Vf.s der berühmten Biographie des Apollonius von Tyana. Die Heroenverehrung wird als wichtige Möglichkeit persönlicher Frömmigkeit kenntlich, die nun – hier liegt der Clou der Studie – im frühen Christentum offenbar in bewußter Entscheidung als christologische Denkmöglichkeit ausgeschlossen wurde (129). Die Betonung des leeren Grabes – auch hier hat B. sicher recht – bedeutet eben ganz wesentlich auch die Verunmöglichung eines Heroenkultes (dessen zentrales Kultzentrum fast immer das Grab des Heros ist). Angesichts des akkumulierenden, additiven, freilich auch experimentellen Charakters der frühen Christologie ist eine solche Beobachtung von einiger Bedeutung. Interessant ist weiter die Funktion der Opposition pistis – apistia, für die es sonst außerhalb der jüdischen und christlichen Literatur nur wenige im engeren Sinn religiöse Parallelen gibt.

Ein eigenes Arbeitsgebiet von B. ist die antike Magie (vgl. den von ihm hg.en Bd The Greek Magical Papyri in Translation: Including the Demotic Spells, 1986. [2]1992, der im wesentlichen eine englische Übersetzung von PGM bietet). In dieses Feld führen die Studien *„Secrecy in the Greek Magical Papyri"* (152–174), *„The Changing Self of the Magician according to the Greek Magical Papyri"* (175–186) und *„Jewish Magic in the Greek Magical Papyri (PGM VII. 260–71)"* (187–205). Nicht weit entfernt ist *„Der Erde Kind bin ich und des gestirnten Himmels"* (222–243) über das Menschenbild der berühmten orphischen Goldblättchen, die unser Bild der griechischen Religionsgeschichte so nachhaltig verändert haben, von denen aber bis heute keine umfassende Textausgabe vorliegt (allerdings hat sich die Zahl der Texte auch in den letzten Jahren noch vermehrt). Diese Beiträge führen in Gebiete, in denen sich Neutestamentler nur selten bewegen, obwohl sie für das NT von immenser Bedeutung sind. Gerade der beträchtliche Textbestand zur altjüdischen Magie (B. beschränkt sich hier allerdings auf ein spezielles Thema, die geburtserleichternde und Fehlgeburten verhindernde Magie) ist von der ntl. Wissenschaft bisher viel zuwenig rezipiert worden, wobei z. B. die von Peter Schäfer und Shaul Shaked hg.e Sammlung Magische Texte aus der Kairoer Genizah, 2 Bd.e, 1994–1997 wichtiges neues (allerdings gegenüber den Texten in PGM jüngeres) Material bietet. In *„The Changing Self of the Magician (...)"* wird die magische Initiation als zeitlich begrenzte, also erneuerungsbedürftige rituelle Vergottung des Magiers interpretiert, wie es eine Reihe von Zaubertexten detailliert beschreiben. Über B. hinausführen könnte hier eine stärkere Berücksichtigung der imaginativen Funktionen der Magie, als zelebrierter Allmachtsfantasien vor dem Hintergrund massiver und oft klar benennbarer Ohnmachtserfahrungen. Man wird nicht davon ausgehen dürfen, daß alle in den Zauberpapyri beschriebenen Rituale tatsächlich ausgeführt wurden; Magie hat es zu allen Zeiten auch mit imaginierten Möglichkeiten zu tun. In jedem Fall erlaubt die im deutschen Sprachraum sträflich vernachlässigte Beschäftigung mit der antiken Magie manches Streiflicht auf Judentum und frühes Christentum. Sollte die komplexe Tabuierung des Gottesnamens im antiken Judentum nicht doch auch einige Erhellung aus der Art und Weise erfahren, wie die Zauberpapyri einerseits ähnlich tabuierend mit ägyptischen und griechischen Götternamen umgehen und andererseits gerade das jüdische IAΩ (= Jahwe) rezipieren (den häufigsten Götternamen in den Zauberpapyri überhaupt, vgl. jetzt David Aune, RAC 17, 1996, 1–12)? B. bietet zu solchen Fragen – ohne sie eingehend zu behandeln – wichtiges Material (hier speziell in *„Secrecy in the Greek Magical Papyri"*). Aufschlußreich sind auch B.' Erwägungen zu Hermetik und Gnosis (*„Hermetism and Gnosticism: The Question of the Poimandres"*, 206–221), wo B. wesentliche Grundgedanken beider Bewegungen aus der Dynamik und Ambivalenz des altgriechischen „Erkenne dich selbst" ableitet. *„Paul between Judaism and Hellenism: Creating a Space for Christianity"* (244–266) ist eine eher allgemein gehaltene Übersicht über den religionsgeschichtlichen Ort des Paulus, ein Gebiet, zu dem B. in früheren Arbeiten bekanntlich essentielle Beiträge geleistet hat. Alle Fäden der Forschungen von B. münden in den bereits erwähnten Schlußaufsatz *„Antiquity and Christianity"* (267–290), der das Forschungsprogramm Antike und Christentum letztlich als Beitrag zu einer „global symbiosis of religious cultures" verstehen möchte (290).

Einige wenige kritische Anmerkungen werden erlaubt sein. Manchmal macht sich das Erbe der Bultmann-Schule (der B. entstammt) an Stellen bemerkbar, wo dies nicht mehr der Mehrheitsmeinung entspricht. Nur noch wenige Gelehrte sprechen von einem Einfluß der Gnosis auf das Johannesevangelium oder auf Paulus (277); vielmehr geschieht im 1. Jh. wohl erst Gnosis in statu nascendi. Ob man von einer Opposition Jesu gegen die hellenistische Welt sprechen darf (273), ist mir fraglich. B.' Kronzeuge ist die Tempelreinigung, über die er in *„Jesus and the Purity of the Temple (Mark 11:15–18): A Comparative Religion Approach"* (57–77) auch zusammenfassend handelt und die er (vielleicht doch etwas zu modern) im Kontext einer Kritik an der hellenistisch-römischen Politik repräsentativer Sakralbauten und der zunehmenden Kommerzialisierung des Kultbetriebes sehen möchte (also nicht als grundsätzliche Kultkritik). Definitiv falsch ist die vielleicht nur zu rasch dahingeschriebene Aussage, unter Augustus seien Kaiserkult und römische Staatsreligion ununterscheidbar in eins zusammengeflossen (66).

Die vertraut gediegene Aufmachung des Mohr-Bdes mit sorgfältigen Registern bedarf kaum eigener Hervorhebung. Wie wenige andere Neutestamentler hat B. über Jahre hinweg das Gespräch zwischen ntl. Wissenschaft und klassischer Altertumswissenschaft geführt; auch der angezeigte Bd darf in beiden Disziplinen mit Beachtung rechnen.

Mainz Marco Frenschkowski

Büsser, Fritz: **Die Prophezei**. Humanismus und Reformation in Zürich. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. Zu seinem 70. Geburtstag am 12. Februar 1993, hg. v. Alfred Schindler. – Bern: P. Lang 1994. 244 S. (Züricher Beiträge zur Reformationsgeschichte, 17), brosch. DM 80,00 ISBN: 3-906752-60-7

Das Buch umfaßt vier thematisch bestimmte Teile, unter den Titeln: Humanismus, Ekklesiologie, Kirche und Staat, Zürich und Calvin.

Im *ersten Teil* wird zunächst Zwinglis Begriff „Prophezei" als Bezeichnung des Prediger-, Exegeten- und Theologendienst umschrieben und mit dem prophetischen Selbstverständnis des Züricher Reformators in Verbindung gebracht. Allerdings handelte es sich bei ihm um einen humanistisch gebildeten Propheten. Nach dem Vf. verdankte Zwingli Erasmus schon seine Wende zur Reformation (18), als „Schüler" des Rotterdamers habe er schon 1516 „das Evangelium entdeckt" und nicht „erst unter dem Einfluß Luthers" (43). Er habe von Erasmus übernommen: die philosophische Methode (30), eine Weise der Dogmatik (32), die Christozentrik, den Paulinismus (16), aber auch eine der „devotio moderna" eng verwandte Spiritualität (21, 41f). Freilich wurde Zwingli nicht nur Verfechter einer spirituellen „militia christiana" (23), sondern – nach atl.em Muster – auch eines „bellum ... iustum ... divinum" (37f), vor allem gegenüber den Rom treu gebliebenen Kantonen (13). Das erklärt teilweise die zunehmende Ablehnung Zwinglis durch Erasmus, der seinen Tod auf dem Schlachtfeld geradezu begrüßt hat (20).

Der *zweite* Teil präzisiert die zwinglische „Prophezei" in einem ausgesprochen ekklesiologischen Kontext als Dienst am kirchenkonstitutiven Wort Gottes (78). Wie das verkündigte „verbum divinum" universal, d.h. „katholisch" und „ökumenisch" ausgerichtet ist, so soll auch die konkrete Kirche die Katholizität als Wesensbestimmung besitzen. Allerdings im Sinne einer „reformierten Katholizität (95). So identifiziere sich „die Kirche Christi" mit der „catholica", zu der die „romana" eben nicht gehöre. Entgegen dem mittelalterlichen Anspruch Roms und trotz der „Abgrenzungen des Tridentinums" und der „Definitionen der beiden Vaticana" (107) komme der römischen Weltkirche der katholische Name eigentlich nicht zu. Das scheint mir eine auch aktualisierbare Konsequenz zu sein, die Büsser von Zwinglis Ekklesiologie zieht. Auf der anderen Seite wünscht der Vf. den Dialog auch mit Rom (95). M.E. wäre eine gründlichere inhaltliche Bestimmung des theologischen Katholizitätsbegriffes hilfreich gewesen, um den Eindruck eines voreiligen Ausschlusses der „romana" aus der „catholica" sowie die einfache Identifikation letzterer mit der „reformata" (116) zu vermeiden.

Man könnte auch kritisch fragen – welcher Standort wird der lutherischen Kirche innerhalb der „re-formierten" Katholizität zuerkannt? Ist hier die Meinung V. F. Salvards, geäußert in seiner „Harmonia Confessionum Fidei" (1581), die als reformiertes Pendant des lutherischen Konkordienbuches (1579) dargestellt wird (95), maßgeblich, daß nämlich „der Abendmahlstreit zwischen Lutheranern und Reformierten kein hinreichender Grund für eine Spaltung" (98) sei? Überzeugt aber eine solche Behauptung, wenn man alle dogmatischen Differenzen zwischen etwa der lutherischen Konsubstantiations- und Realpräsenzlehre einerseits und der zwinglianischen Erinnerungsmahltheorie andererseits deutet? Konnte sich Luther und kann sich ein heutiger lutherisch-evangelischer Dogmatiker mit der Meinung abfinden, daß das Herrenmahl keine Wandlung der Elemente, sondern nur die „Verwandlung der Gemeinde in den Leib Christi" (125, 140) herbeiführe, oder daß die eucharistische Gegenwart des Herrn nur nach dem Motto: „wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind" (176), zu deuten sei.

Im *dritten Teil* wird in höchst interessanter Weise ausgeführt, wie die von Zwingli und Bullinger vertretene Theologie des Bundes zur Entstehung einer demokratisch-föderativen Gesellschaftsordnung führen konnte (152). Hierbei spielt auch der Begriff „Eidgenossenschaft" eine einleuchtende politisch-theologische Rolle (170). Wie eine solche unbestreitbare Wirkungsgeschichte mit einer auch heute gelten könnenden „staatskirchlichen Ordnung" (202) vereinbar sei, könnte m. E. noch weiterreflektiert werden. Eine ähnliche denkerische Herausforderung liegt vermutlich in folgenden zwinglischen Ansichten: (a) Vaterlandsliebe und Patriotismus seien auf die vom 5. Gebot eingeschärfte Vater-Ehrung zurückzuführen (159); (b) „allein wer ein Christ ist", könne „ein rechter, tüchtiger Staatsbeamter sein" (194 f), (c) die Inhaber der Obigkeit verdienen, laut 1 Petr 2, 13f, Gehorsam (152), denn (so Zwingli) „die Behörden sind gleichsam das Haupt" für die Glieder (195) und sie müssen (so Calvin) „als Gottes Stellverteter" handeln, als lebendige Bilder" der göttlichen Vorsehung und Macht" (194f). Das, was dem Papst abgesprochen wird, scheint hier also der Obrigkeit zugestanden zu sein. Aber dieser Schein kann auch trügen, wenn man die verschiedenen theologischen und historischen Kontexte beachtet. Hinter einer ähnlichen Titulatur mag wohl ein je verschiedenes Wirklichkeitsverständnis liegen. Allerdings gehört die Lehre vom Staat, sowohl nach Zwingli wie nach Calvin, zu einem Teil der Ekklesiologie. B. spricht sogar von einer „Identifikation von Kirche und Staat" bei Zwingli (88).

Im *vierten Teil* wird recht einleuchtend dargelegt, wieweit Zwingli, „der Wegbereiter und Vorläufer Calvins", nicht nur „in bezug auf die Wissenschaftsmethode" (192), sondern auch in durchaus dogmatischen Fragestellungen, war. Die Forscher, auf die der Vf. sich hier beruft sind F. Blancke, A. Ganoczy, E. Saxer, T. Stadtland, W. Locher. Auch der Einfluß Bullingers auf Calvin, besonders in bezug auf die Bundestheologie und das Staatskirchensystem, wird glaubwürdig dargelegt (212–214).

Das Werk zeichnet sich durch sorgfältig gewählte, reichliche Dokumentation, durch Klarheit und Konsequenz in der Stellungnahme und nicht zuletzt durch eine ökumenische Offenheit, die sich auf Quellenanalyse stützt, aus. Eine wertvolle und zum Weiterforschen anregende Veröffentlichung!

Würzburg Alexandre Ganoczy

Steinhauf, Bernhard: **Giovanni Ludovico Madruzzo (1532–1600).** Katholische Reformation zwischen Kaiser und Papst: Das Konzept zur praktischen Gestaltung der Kirche der Neuzeit im Anschluß an das Konzil von Trient. – Münster: Aschendorff 1993. XXXII, 269 S., 2 Abb. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 132), kt DM 94,00 ISBN: 3–402–03794–7

G. L. Madruzzo gehörte als Kardinal, unmittelbarer Reichsfürst, päpstlicher Legat und Inhaber weiterer hoher Ämter zu den großen Gestaltern der Kirche in der Zeit des Konzils von Trient. Der Vf. zeichnet im ersten Teil seiner Arbeit chronologisch den Lebensweg Madruzzos mit dem Ziel, durch Aufschlüsse über Handlungsmotivationen und -intentionen, persönliche Prägung und den soziokulturellen und politischen Kontext seiner Zeit die Bedeutung und Wirkung dieses Mannes auf die kirchenpolitische Entwicklung seiner Zeit zu erforschen. Madruzzos Durchführung der tridentinischen Reformbeschlüsse stellt im zweiten systematischen Teil des Buches eine weitere Präzisierung des Komplexes der katholischen Reform dar.

Die vorhandene Literatur und die Quellen wurden kritisch gesichtet, eingeteilt und kommentiert. Die Hinweise zu den Quellen aus dem Familien- und Dienstarchiv und der damit verbundenen Themenbereiche dürften auch für andere Forschungen im weiteren Umfeld Madruzzos interessant sein.

Neben der ertragreichen Darstellung des Umfelds Madruzzos und seiner Einordnung in die größeren Zusammenhänge seiner Zeit wird aber leider manchmal nicht klar, ob manche Schlußfolgerungen bereits in der Literatur vorhanden waren, oder vom Vf. selbst stammen. Einige Ergebnisse sind nicht nachvollziehbar, da Angaben über das zugrundeliegende Material fehlen. Auch wären wesentlich mehr Zitate aus zeitgenössischen Quellen und nicht nur aus der wissenschaftlichen Sekundärliteratur wünschenswert.

Die Darstellung ist teilweise äußert detailliert, in manchen Aspekten bleibt Steinhauf jedoch bei der reinen Darstellung der Inhalte der Quellen, ohne auf die dadurch gestellten Fragen oder aufbrechenden Problembereiche zumindest anfanghaft einzugehen.

Insgesamt handelt es sich bei der Arbeit S.s um eine gelungene Gesamtdarstellung zum aktuellen Forschungsstand über einen Mann der Gegenreformation, der durch sein Konzept der Kirchenreform die nachtridentinische Kirche prägte.

Augsburg Johanna Schmid

Klosterberg, Brigitte: **Zur Ehre Gottes und zum Wohl der Familie**. Kölner Testamente von Laien und Klerikern im Spätmittelalter. – Köln: Janus 1995. 326 S. (Kölner Schriften zur Geschichte und Kultur, 22), kt DM 58,00 ISBN: 3–922977–48–0

Die vorliegende Untersuchung über Kölner Testamente von B. Klosterberg wurde im Jahre 1992 als Inaugural-Diss. bei R. Kottje an der Univ. Bonn eingereicht. Die historische Forschung der letzten Jahre beschäftigt sich unter überwiegend zwei Fragestellungen mit der Quellengattung der Testamente. Im Blick auf die Sozialgeschichte stehen die Legate aus dem Bereich der Sach- und Alltagskultur – Kleidung, Kleinodien, Möbel und Bücher – im Mittelpunkt. Hervorzuheben sind hier die Arbeiten von G. Jaritz über Wiener und S. Mosler-Christoph über Lüneburger Testamente. Der zweite Strang geht den Stiftungen *ad pias causas* nach. Neben der hier zu besprechenden Arbeit sind in letzter Zeit Untersuchungen von M. Riethmüller (Hamburg – *to troste miner sele*), C. S. Jensen (Lübeck – *Fromme gaver i senmiddelalderlige lybske testamenter*) und D. Poeck (Hansestädte im Ostseeraum – *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters,* 286ff und *Land am Meer,* 215ff) erschienen sowie zwei weitere über Lübeck und Riga in Vorbereiung.

Die Stadt Köln bietet mit einer Gesamtzahl von 1775 Testamenten aus dem Zeitraum von 1302–1525 nach Lübeck mit 7489 und Wien mit 2230 Einzelvermächtnissen den drittgrößten Überlieferungsstrang im deutschsprachigen Raum. Diese Dichte der Überlieferung verspricht interessante Einblicke in das spätmittelalterlich-städtische Stiftungswesen. Für Köln ist die von K. vorgelegte Untersuchung die erste systematische Auswertung dieser Quellengattung.

Einer knappen Einleitung über die bisherige Forschung und der Fragestellung folgen drei Teile über die Testamente im allgemeinen: Überlieferungssituation (24–42), formale und rechtliche Aspekte (43–58) sowie die soziale Stellung der Aussteller (59–77). Mit Beginn des fünften Teiles – *Die testamentarischen Bestimmungen über die Begräbnisstelle* – stellt die Vf.in die Frage nach den kirchlich-religiösen Stiftungen, also den Kernpunkt ihrer Diss., in den Mittelpunkt der fortlaufenden Betrachtungen. Es folgen Beobachtungen zu den Stiftungen an kirchliche und karitative Institutionen inner- und außerhalb von Köln – getrennt nach Laien- (Teil VI) und Klerikertestamenten (Teil VII). Die Teile VIII *(Die Bedeutung von Familie und Haushalt im Spiegel der*

Kölner Testamente) und IX *(Familiärer Zusammenhalt und religiöse Interessen)* beenden die Untersuchung und werfen ein Licht auf die Frage eines entstehenden bzw. existierenden Familienbewußtseins in der Kölner Bürgerschaft.

Gerade der zuletzt angesprochene Punkt könnte im Blick der Kölner Testamente sehr gut beantwortet werden. Denn anders als in Lübeck, Hamburg, Wien, Konstanz und Magdeburg sieht das Kölner Erb- und Testamentsrecht keinen Pflichtanspruch der gesetzlichen Erben vor. Den Testatoren war es somit vollkommen freigestellt, „über ihr Gesamtvermögen oder Vermögensteile" (47) zu verfügen. So macht K. Angaben zu dem Verhältnis von Begräbnisstelle und bürgerlich-familiärem Selbstverständnis (81–86), untersucht die *Stellung und Bedeutung der Kinder in letztwilligen Verfügungen* sowie anderer Verwandte (212–231) und widmet sogar – ähnlich wie J. Chiffoleau (*La comptabilité de l'au-delà*, 179) – den verstorbenen Verwandten einen eigenen Abschnitt (257f). Als Ergebnis wird festgehalten, daß die Kölner in der Regel „das Erbe unter den weltlichen Kindern gleichmäßig" (216) aufteilten und daß nichteheliche Kinder „rechtlich außerhalb des Familienverbandes" (219) standen. Den „erwachsenen Kindern (wurde) die Vormundschaft ihrer unmündigen Geschwister oder sonstiger Verwandte" (220) übertragen und die Austeller waren darum bemüht, „ihre Güter innerhalb der Familie" (226) weiterzugeben. Eine an diese Beobachtungen sich anschließende Analyse über Art und Weise des familiären Bewußtseins fehlt und so bleibt die Vf.in mit ihren Ergebnissen hinter den in diesem Punkt vorzüglichen Erkenntnissen der Doktorarbeit von W. Schmid *Stifter und Auftraggeber im spätmittelalterlichen Köln* zurück.

Einen interessanten und durchweg positiv zu bewertenden Aspekt der Diss. von K. stellen die Ergebnisse zu den Zusammenhängen von Testierverhalten und politisch-kirchlichen Differenzen im mittelalterlichen Köln dar. Am Beispiel der Legate zugunsten der Dominikaner (116–120) kann die Vf.in dieses Zusammenspiel sehr gut zeigen. Bis zur Mitte des 14. Jh.s standen die Predigerbrüder „im Brennpunkt des Interesses" (117), doch der Konflikt mit dem Rat der Stadt Köln über den Verkauf von ererbtem städtischem Grundbesitz führte ab 1344 zu einem völligen Niedergang der Testierbereitschaft seitens der Bevölkerung für gut zehn Jahre (118). Dieser Gesichtspunkt spätmittelalterlichen Stiftungsverhaltens ist in den obengenannten Untersuchungen über Testamente bislang nicht beachtet und herausgearbeitet worden.

Schmerzlich vermißt wird eine vom Titel *Zur Ehre Gottes (...)* anzunehmende Einordnung und Erarbeitung religionsgeschichtlicher und theologischer Fragestellungen. Eine wenn auch nur in Ansätzen geleistete Diskussion hätte der Arbeit an einigen Stellen sehr viel mehr Tiefgang verliehen. Dies ist übrigens ein Manko sehr vieler historisch ausgerichteter Untersuchungen zu diesem Themenkomplex. Unverständlich bleibt auch die Begründung von K. zu den relativ selten testierten Wallfahrten in Kölner Testamenten: „Möglicherweise führte die Präsenz vieler Heiliger im *hilligen Coellen* (...) zu der Auffassung (...), nicht unbedingt noch zum Heil ihrer Seele der Fürbitte auswärtiger Heiliger zu bedürfen" (105). Denn schon im folgenden Satz kommt die eigentliche Erklärung dieses Phänomens: Erzbischof Wilhelm hatte am 7. April 1354 verfügt, „Gelübde und gelobte Pilgerreisen durch Geldzahlungen abzulösen, die der Domfabrik zugewendet werden mußten" (105). Daß die Kölner diesem Erlaß gefolgt sind, zeigt die Legatvergabe zugunsten der Domfabrik eindrücklich (105–112).

An einigen Stellen erscheint der Sprachgebrauch und die Auswahl der Fachausdrücke nicht nur antiquiert – etwa *in pios usus* (103 u. ö.), sondern auch vollkommen fragwürdig: Die Bezeichnung der Dominikaner als *Prediger* (115 u. ö.) anstatt als Predigerbrüder, die Wörter *Legatar* (167 u. ö.) und *stiftisch* (198) sowie die Auflösung der Währungsangabe *m.d.* nach *marca dominorum* anstatt nach *marca denariorum* (126 Anm. 122).

Als Fazit muß festgehalten werden: Auch wenn die von K. vorgelegte Untersuchung z. T. noch nicht bekannte Forschungsergebnisse vorstellt, bleibt sie doch deutlich hinter den in ihr liegenden Möglichkeiten zurück und präsentiert sich in ihrer Gesamtheit als eher unvollkommen und nicht durchdacht.

Göttingen Rafael Feismann

Busch, Norbert: **Katholische Frömmigkeit und Moderne**. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser 1997. 368 S., kt DM 88,00 ISBN: 3–579–02605–4

Die Studie von Norbert Busch, seine 1995 von der Fak. für Geschichtswissenschaft und Philosophie der Univ. Bielefeld angenommene Diss., versucht in drei Fragekomplexen sich mit dem Phänomen des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland auseinanderzusetzen. Dem entsprechen drei große Gliederungsblöcke: *„I. Historie und Historiographie des Herz-Jesu-Kultes, II. Entwicklung und Bedeutung des Herz-Jesu-Kultes im 19. Jh.: Religiöse Krisenbewältigung zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg, IV. Die Träger des Herz-Jesu-Kultes: Verbreitungsmethoden, Frömmigkeitspraxis, Motive und Mentalitäten."* In diese drei Kap., die in einem einleitenden Kap. als Leitfaden benannt werden, fügt sich ein weiterer Block ein, der sich – wie schon oftmals im Laufe der Geschichte vorher – in Abhängigkeit zu einer christologischen Fragestellung herausgebildet hat: III. Der Herz-Mariä-Kult: *„Katholische Frömmigkeitsrestauration zwischen Vormärz und Kulturkampf."* Diese inhaltlich-forschenden Kap. werden gerahmt von einem einleitenden *(„1. Die Religion – ein neues Thema für die deutsche Sozialgeschichte, 2. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte katholischer Frömmigkeit: Fragen, Methoden, Perspektiven, 3. Der Herz-Jesu-Kult: Bedeutung, Repräsentativität, Quellen")* und einem zusammenfassenden Abschnitt, an den sich ein hilfreiches Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Personenregister anschließen.

Die katholische Kirche sah sich im Laufe des 19. Jh.s in die Defensive gedrängt, weil sie durch den Verlust des Kirchenstaates politisches Gewicht verlor, und sie schließlich im Kulturkampf zur gesellschaftlichen Außenseiterin wurde. Die Säkularisierung stellte den kirchlichen Heilsanspruch zunehmend in Frage. B. untersucht in seiner Studie, wie die kirchlichen Amtsträger und die einfache Bevölkerung die Herausforderungen der Moderne religiös verarbeiteten. Er kommt zu differenzierten Ergebnissen, zumal er zahlreiche Quellen in den unterschiedlichsten Zusammenhängen untersucht.

Als konstitutiv für den „Erfolg" des Herz-Jesu-Kultes arbeitet der Vf. zum einen die massive Förderung durch die kirchliche Hierarchie heraus, konstatiert aber ebenso, daß diese Frömmigkeitserscheinung „von unten" akzeptiert und liturgisch gefeiert wurde. „Die populäre Praxis und Akzeptanz des Kultes weist die katholische Bevölkerung dabei keinesfalls als manipulierbare Masse aus, die den klerikalen Vorgaben widerspruchslos Folge leistete." (313) Der Kult wurde gerade wegen des breiten Spektrums seines Kultangebotes, das auf die Bedürfnisse vieler zugeschnitten war, angenommen.

Die Frage nach der Trägerschaft des Kultes berührt neben der sozialen Komponente auch die geschlechterspezifische, denn B. kommt zum eindeutigen Ergebnis, daß Frauen hinsichtlich dieses Kultes an vorderster Stelle standen – offensichtlich wegen der im 19. Jh. noch eindeutigen Einteilung der Bereiche Beruf/Haushalt. Auch die Rolle des Priesters ist nicht uninteressant in diesem Zusammenhang: „Er tat alles, um sich von den männlichen Attributen der bürgerlichen Existenz abzugrenzen und sich statt dessen mit einer androgynen Aura zu umgeben (...) Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum der Klerus der sukzessiven Feminisierung der Frömmigkeit lange keinen Widerspruch entgegensetzte und sie mitunter sogar unterstützte" (315). Ein Phänomen, das man sich aus heutiger Perspektive und mit Blick auf die Gegenwart nur schwer erklären kann.

Auch die Frage nach dem „Untergang" bzw. Wandel der Herz-Jesu-Frömmigkeit stellt B.: Im Zug der zunehmenden Industrialisierung standen mehr und mehr die Männer im Mittelpunkt des seelsorglichen Interesses und so verwundert es nicht, daß es zu einer Maskulinisierung und ebenso Nationalisierung des Kultes kam. Wenig später, zu Beginn des 20. Jh.s, besann man sich des französischen Ursprungs dieser Frömmigkeitsform und wurde im deutschen Katholizismus deswegen und wegen seiner „populären Vollzugsmöglichkeiten" (316) attackiert. Außerdem war zu befürchten, daß wegen der nicht geringen individuellen Kultpraxis von Laien deren Autonomie gestärkt würde zuungunsten des Klerus. – Auch hier wird wieder einmal deutlich, daß historische Studien durchaus lehrreich Parallelen zu scheinbar modernen Problemen und Zeitanalysen aufweisen.

Die Studie ist, insgesamt betrachtet, weniger von einem systematischen-theologischen Interesse geleitet, als vielmehr von einem historisch und kirchengeschichtlichen, wie die vereinzelte theologische Literatur deutlich macht.

Der geneigte Theologe vermißt speziellere Schriften wie z. B. G. Valerius, Das Herz Jesu und die Soziale Frage. Leo Dehon (1843–1925), Gründer der Herz-Jesu-Priester (SCJ), Würzburg 1992 oder W. Paschke, Landes- und Diözesanweihen an das Heiligste Herz Jesu. Vom 17. Jh. bis heute. Masch. Diplomarbeit. Theol. Fak. der Univ. Wien, Wien 1992 (zugegebenermaßen etwas entlegen) oder die als Original zitierte (hier nach Sendbote) Enzyklika „Anum sacrum" von Leo XIII. (25. 3. 1899). Es fällt auf, daß viele Zitate sekundären Quellen entnommen wurden („zitiert nach"). Auf das Gesamtvolumen bezogen fallen wenige Druckfehler auf (Anm. 6, S. 316: „Kathlizismus" u. ä.).

Die Studie nimmt zielsicher am Beispiel des Herz-Jesu-Kultes die Herrschaftsmechanismen des Katholizismus sowie die zunehmende Klerikalisierung im 19. Jh. in den Blick und leistet einen wichtigen Beitrag zur sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Erforschung dieser eindrucksvollen Frömmigkeitsform.

Münster Dietmar Thönnes

Guske, Hubertus: **Chronik der Berliner Konferenz (BK) Europäischer Katholiken 1964 bis 1993**. Erster Teil: 1964–1978. Zweiter Teil: 1979–1993. Aus Archiven zusammengestellt von Hubertus Guske. – Berlin: Edition Ost 1999. 514 u. 524 S., je DM 49,80 ISBN: 3–932180–91–7

Für kritisch-objektive Aufarbeitung friedens- und kirchenpolitischer Aktivitäten der „Berliner Konferenz katholischer Christen aus europäischen Staaten" (seit 1979: „Berliner Konferenz europäischer Katholiken") bietet die zweibändige Chronik eine zeitgeschichtlich aufschlußreiche Grundlage. Hubertus Guske (Jg. 1930), ehedem Publizist der Ost-CDU, seit 1961 Chefredakteur der „begegnung – Monatsschrift deutscher Katholiken", war Mitinitiator und hauptamtlicher Mitarbeiter der 1964 gegründeten Berliner Konferenz (= BK), seit 1987 im neugeschaffenen Amt des Generalsekretärs. BK-Vorsitzender war bis zu seinem Tode 1987 der CDU-Journalist Otto Hartmut Fuchs, langjähriger Hg. der „begegnung"; übergangsweise leitete danach der Italiener Franco Leonori die Konferenz. Nach der Wende 1989 als unabhängige Vereinigung, seit Juli 1990 ohne bisherige staatliche Subventionen eigenfinanziert, löste sich die BK 1993 auf. Nachfolgeorganisation wurde das „Ökumenische Friedensforum europäischer Katholiken" unter Vorsitz von Pater Karl Derksen O.P. (Niederlande). G. wurde als ständiger Berater des Vorstandes berufen.

Über verwendete Quellen und organisatorische Struktur der BK wird einleitend das Nötigste gesagt (I, 8–18). Vor allem konferenzeigene Bestände, ebenso staatliche und parteiamtliche Archivalien sind herangezogen, auch einschlägige MfS-Unterlagen. Auf Einzelbelege wird umfangsbedingt verzichtet; ein Personenregister fehlt. Hilfreiche Verweise im Text erleichtern Benutzung und Lektüre. Hinweise zum kirchen- und zeitgeschichtlichen Kontext sind kursiv gesetzt. Abschließend (II, 508–528) finden sich: ein resümierender Sachstandsbericht des Hg.s aus dem Jahre 1996 *(„Einige Erkenntnisse")* sowie einige Kurzanalysen *(„Die BK in den Stasiakten"; „Zum Verhältnis zwischen Pax Christi und BK"; „Zur Geschichte der Beziehungen BK – CFK").* Die nach Jahren (1959–1993) gegliederte Chronik vermittelt durch Insider-Kenntnisse des Hg.s ein realistisches Bild; sie deckt Hintergründe auf und kann so auch Motive und Ziele der Handelnden verdeutlichen. Zeithistorisch interessant wird „auf ein Geflecht übereinstimmender, aber auch widersprüchlicher oder gegensätzlicher Interessen" innerhalb der Berliner Konferenz und den sie tragenden staatlich-politischen Kräften dokumentativ hingewiesen. Dabei werden „Vorgänge, die das Ansehen der BK belasten können, (...) nicht ausgespart" (6f).

Aus Katholikentagungen hervorgegangen, die seit 1959 von der „Nationalen Front" der DDR veranstaltet wurden, und bald als internationale Bewegung konzipiert, war die 1964 gegründete BK zunächst als katholisches Pendant zur Unterstützung der 1958 von Prag aus initiierten Christlichen Friedenskonferenz (= CFK) gedacht, die mit ihren „Allchristlichen Friedensversammlungen" – unter maßgeblicher Mitwirkung der Russisch-orthodoxen Kirche und protestantischer Kirchen des Ostblocks wie westlicher Bruderschaftskreise (z. B. der BRD) – eine Art friedenspolitisch aktive „Ostökumene" darstellte. Es gab zwar Bemühungen der BK um Zusammenarbeit mit der CFK (I, 433). Aus unterschiedlichen Motiven blieb indes die konfessionelle Autonomie der BK als katholische Organisation erhalten.

In westlichen Ländern (BRD, Italien, Frankreich, Belgien, Niederlande u. a.) war die BK vorwiegend eine Laienorganisation. In der DDR untersagte der katholische Episkopat die Beteiligung von Priestern und hielt Distanz zur BK. Umgekehrt entsandte die CSSR ausschließlich katholische Geistliche (progressive Priestervereinigung „Pacem in terris"), ähnlich die UdSSR. Politische Entscheidungsträger in den Ostblockstaaten waren die dortigen Staatskirchenämter bzw. die Leitungen der kommunistischen Parteien. In der DDR, dem Sitz der „Berliner Konferenz europäischer Katholiken", war die „Koordinierungsgruppe" das staatliche Lenkungsorgan für die BK (I, 14). Ihr gehörten Vertreter des Nationalrats der Nationalen Front der DDR, der Arbeitsgruppe Kirchenfragen des ZK der SED, des Staatssekretariats für Kirchenfragen, des Friedensrates der DDR, der Parteileitung der CDU und des BK-Büros (Sekretariat) an. Im Jahre 1984 umfaßte der „Internationale Fortsetzungsausschuß" (IFA) 48 Mitglieder, Priester und Laien, aus 25 Ländern. Mitarbeiter gab es in 26 europäischen Ländern; in zwölf Ländern eigenständige BK-Gruppierungen. Die alle zwei bis drei Jahre stattfindenden Plenartagungen umfaßten zumeist über 200 Delegierte. Ein „Arbeitsausschuß" der DDR-Mitglieder des IFA erledigte die laufenden Arbeiten im engen Anschluß an das Berliner Sekretariat. Fachtagungen, Konsultationen, Frauen- und Jugendtreffen, Theologentreffen, vor allem auch die regelmäßigen Sitzungen des Internationalen Fortsetzungsausschusses zeigen ein Spektrum friedenspolitischer Aktivitäten und Konzeptionen im europäischen Kontext zweier gegensätzlicher Weltsysteme. Beziehungen bestanden auch zu der offiziellen katholischen Friedensbewegung „Pax Christi" (PC), wobei das Verhältnis zu deren internationaler Leitung (PCI) unkomplizierter war als zu ihrer westdeutschen Sektion.

Diskussionsverläufe in den Verhandlungen sind aspekthaft erfaßt. Umfangsbedingt unterbleiben mußte die publizistische Auswertung der „begegnung", die seit Oktober 1961 erschien. In ihrem Geleitwort verstand sie sich als „unabhängige Zeitschrift katholischer Laien", deren Stimme „auch über die Grenzen Deutschlands hinausdringen" solle (I, 23). Um theologische Vertiefung des friedenspolitischen Engagements blieb man bemüht. Auch gelegentliche Begegnungen mit Vertretern des Episkopates wie vatikanischer Stellen sind informativ geschildert. Neben friedens- und abrüstungspolitischen Zielen waren der BK in der DDR auch kirchenpolitische Aufgaben zugedacht, zumal in der DDR politische Einwirkungsmöglichkeiten auf die katholische Kirche angesichts der distanzierten Haltung der Berliner Bischofskonferenz fehlten (I, 54). Hier limitierte die amtskirchliche Distanz seitens der katholischen Hierarchie (Berliner Bischofskonferenz) den Wirkungsradius der BK. Kontaktbemühungen zu vatikanischen Stellen, von denen sich die BK eine gewisse Aufwertung versprach, blieben hinter den Erwartungen zurück, wenngleich an päpstlichen Verlautbarungen (z. B. Enzyklika „Pacem in terris", UNO-Rede von Papst Paul VI. u. a.) legitimatorisch angeknüpft werden konnte.

Für das distanzierte Verhältnis des ostdeutschen Episkopats gegenüber der BK werden viele Beispiele gebracht, ebenso für die Bemühungen der BK um amtskirchliche Akzeptanz. So hatte bereits am 15. Mai 1965 der Berliner Erzbischof Alfred Bengsch die vom II. Vatikanischen Konzil angeregte „überdiözesane Zusammenfassung des Laienapostolats (...) bei den gegebenen politischen Verhältnissen" in der DDR abgelehnt; es bestehe „die große Gefahr, daß katholische Laien sich für politische Zwecke mißbrauchen lassen. Leider hat sich eine Gruppe ‚katholischer Persönlichkeiten' ohne Billigung des Episkopates konstituiert, die mittels einer Zeitschrift ‚Die Begegnung' versucht, die katholischen Gläubigen für den Aufbau des Sozialismus zu gewinnen und die Autorität des Episkopats zu untergraben." (I, 47) Dem Versuch der BK, sich mit der Konzilskommission für den Laienapostolat oder einzelnen katholischen Laienorganisationen Fühlung zu nehmen (und sich dadurch als kirchentreu auszugeben), sei ablehnend zu begegnen (I, 47).

Ähnliche Bedenken äußerte Erzbischof Bengsch in seinem Brief an Papst Paul VI. vom 22. 11. 1965 gegenüber der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", weil die dort geäußerte häufige Ermahnung zur Zusammenarbeit der Christgläubigen mit politischen Organisationen argumentativ von den „sogenannten progressiven Christen" aufgegriffen werden könne. Die Einheit der Bischöfe und Priester in der DDR beruhe wesentlich darauf, „sich strikt jedes politischen Gesprächs (mit staatlichen Stellen und politischen Organisationen) und jeder politischen Aktivität zu enthalten" (I, 58). Selbst für Bischof Schaffran (Dresden), dem als damaligem Vorsitzenden der Bischofskonferenz eine etwas entgegenkommendere Haltung attestiert wurde (II, 139), war 1980 „nach wie vor die Linie Kardinals Bengsch's verbindlich (...), keine Kontakte zu den Teilnehmern der BK zu unterhalten". Er erklärte sich aber bereit, „die durch die BK gegebenen Möglichkeiten zu nutzen, sich mit katholischen Würdenträgern aus sozialistischen Ländern zu treffen". (II, 59). Auch G. mit Frau wurde 1983 von Bischof Schaffran privat empfangen (II, 145); später (1985) hat er G. gegenüber Freundeskreise der BK befürwortet, an denen einzelne interessierte Priester gesprächsweise teilnehmen könnten. Auch Möglichkeiten gottesdienstlicher Mitwirkung für Konferenzteilnehmer (z. B. Mitzelebration ausländischer Würdenträger) wurden verschiedentlich eingeräumt.

Für die staatliche Beurteilung der Berliner Bischofskonferenz (im Wechsel ihrer Vorsitzenden) finden sich in der Chronik immer wieder Anhaltspunkte (kritischer Akzent gegenüber der Linie Kardinal Meisners; II, 139). Kirchenpolitisch ging es bei der BK in der DDR um stärkere gesellschaftspolitische Integration des katholischen Bevölkerungsteils und – international gesehen – um spezifisch katholizismusadäquate Unterstützung friedens- und abrüstungspolitischer Erfordernisse der Warschauer Paktstaaten wie der Weltfriedensbewegung. Tendenzen einer „Theologisierung" der Konferenz, wie sie gelegentlich bei der CFK konstatiert wurden, galten den staatlichen Partnern der BK als politisch wirkungsmindernd. Doch meinten mar-

xistische Kirchenpolitiker mitunter auch, die BK müsse durch konfessionsspezifisch-katholische Argumentation ihre kirchliche Akzeptanz erhöhen. Aus verlegerischen Gründen raumsparend ohne einzelne Fundortangaben konzipiert, erweist sich die Chronik von G. als beachtenswerter Beitrag zur Aufarbeitung der historischen Relevanz friedenspolitisch engagierter Katholiken aus Ost- und Westeuropa im politischen Bezugs- und Spannungsfeld konfliktgeladener internationaler Verhältnisse.

Die Protokolle von Beratungen der Vertreter verschiedener Staatskirchenämter lassen auch deren strategische und taktische kirchenpolitische Vorstellungen erkennen.

Leipzig Kurt Meier

Religionsphilosophie/Fundamentaltheologie

Dierksmeier, Claus: **Das Noumenon Religion.** Eine Untersuchung zur Stellung der Religion im System der praktischen Philosophie Kants. – Berlin: W. de Gruyter 1998. VIII, 238 S. (Kantstudien. Ergänzungshefte, 133), Ln DM 158,00 ISBN: 3–11–016288–1

„Religion ist ja im Kern nichts anderes, als der Versuch von Subjekten, in gemeinschaftlicher Anstrengung einer ethisch asymmetrischen Welt stets aufs neue sittliches Gepräge und sittlichen Sinn zu geben" (194; 213: „Für wahrhaft religiöse Selbstbezüge ist ein transzendentes Objekt außer uns entbehrlich"). Kenntnisreich und mit so entschiedener wie differenzierender Konsequenz erarbeitet die Hamburger Diss. den „Voraussetzungsboden" (11) normativer Religionsphilosophie bei (nicht unbedingt dem historischen – 185) Kant.

Nach grundlegenden Klärungen zur Struktur von praktischer Vernunft und Freiheit, den Postulaten (die nicht aus Ermöglichungsbedingungen zu transzendenten Erfüllungsversprechen verkommen dürfen, 36), dem höchsten Gut und bes. zur Unterscheidung von (konstitutivem) Schematismus und (regulativer) Symbolisierung bestimmt D. den systematischen Ort der Religion: parallel zur Geschichte als dem Regulativum für das äußere Handeln in (negativ) Recht und (positiv) Politik bildet sie das Regulativ für das Innere in Gesinnungs- und Zweckeethik. Sie entspringt dem „transzendentalen Konflikt" des Menschen „zwischen der unbedingten Verpflichtung aus dem transzendentalen Subjektbegriff und der endlichen Realität seines Selbst" (79). So geht es nicht um das Phänomen Religion, sondern noumenal um die Möglichkeitsbedingungen sich vollziehender Sittlichkeit. Am Christus-Symbol exemplifiziert D. die ihm zufolge hier gewahrte Mitte zwischen „philosophistischer Reduktion" (die das vere Deus unterschlüge) und theologischem „salto mortale" (der es konstitutiv = idolisch, statt symbolisch nehme). Solch „offenbarungsfundamentalistischer Umschlag" im „pneumatologischen Zirkel" (100) heißt hier umstandslos „unsittlich" (102), mit den bekannten Etiketten: Intoleranz, Denkverbot, Vermittlungsmonopol der Priesterschaft, absurder Missionsauftrag ... Ein eigenes Kap. gilt kritisch dem religiösen Gefühl (R. Otto), darin der schöne Satz (113), das Bilderverbot meine nicht die Versinnbildlichung des Göttlichen, sondern die Vergötterung des Sinnbilds. Kernaussage indes: es gehe, statt um Objektbeziehung, um die phänomenale Seite der Beziehung des Subjekts auf das transzendentale Selbst (115), sonst hieße Liebe zu Unendlichem realiter Haß auf das Endliche (116). Private Symbolbildung bleibt prekär. In Zufluchtsuche vor der Ungeschütztheit eines sinnlosen Lebens schließen die Individuen sich zu ethischen Gemeinschaftswesen zusammen (womit – gegen Kants Wortlaut – nicht bloß die Kirchen gemeint sein müssen, 120).

Ähnlich werden Recht und Politik (122–142) und deren Reflexion in der Geschichtsphilosophie vorgestellt (zu dieser führen Fragen zwischen Individuum und „forum externum publicum", 143). Auch hier droht Fundamentalismus, und für dessen Kritik kommen nicht zuletzt die Religionsgemeinschaften zum Zuge, v. a. indes die Philosophie als öffentliche Meinung: „nicht Partei im Meinungsstreit", „vielmehr Partei für den Meinungsstreit selbst". So sind die ethischen Gemeinwesen in einen größeren Zusammenhang von Vernunftinstitutionen einzubetten.

Der *dritte Teil* gilt Verhältnisbestimmungen. *1. Religionsphilosophie und Orientierung*: Warum sollte menschliches Dasein erlöst werden, statt seine Endlichkeit zu akzeptieren? Religion sollte sich nicht phänomenal von anderen Kulturformen abgrenzen wollen, sondern noumenal die Rede vom Transzendenten auf ihr transzendentales sittliches Zentrum fokussieren. Statt rückwärts-, ist der Sinn religiöser Rede wesentlich vorwärtsgewandt (166). *2. Wissenschaften der Religion*: Religionsphilosophie ist autonom (ihren Blick äußerlich zu nennen wäre fundamentalistische petitio principii, 174); so kann sie die phänomenalen Religionen kritisieren. Theologie demgegenüber „untersucht deskriptiv eine Religion im besonderen" (normativ höchstens bzgl. ihrer selbst, nicht für Religion, 176). Nicht „die sich verzehrende Widersprüchlichkeit offenbarungstheologischer Dogmen" (177), sondern die Rechtfertigung der Menschen, wie sie sind, indem man ihrem Wunsch nach einem gnädigen Gott statt eines gerechten entspricht, ist es, „was Kant in wutschäumende Opposition" bringt (178). Schließlich Gott. Erst jetzt, denn „Religion bedarf nicht übersinnlicher Objekterkenntnis, sondern unbedingter Selbstbeziehung" (183): Gotteslehre spricht den Grund des Guten, die ungeschuldete Möglichkeit sinnhaften Seins an. Nicht normativ mit Religion befassen sich die Religionswissenschaften. *3. Religion und öffentliches Handeln* (D. äußert sich zum Staatskirchenrecht, der Gesellschaftspolitik, dem religiösen Dialog in der Moderne). *4. Religion und Anthropologie*: Als empirische arbeitet Anthropologie der Religionsphilosophie und Geschichtsphilosophie zu – die ihrerseits beide ihr als transzendentaler zuarbeiten, bzgl. der unbedingten Ausgerichtetheit des Menschen als sinnlichen Vernunftwesens. So fordern schließlich Anthropologie und Gottes-Lehre sich gegenseitig: in einer Pneumatologie, für die im Rahmen kritischer Philosophie das letzte Subjekt natürlich der menschliche Geist ist. Das tut der Unbedingtheit keinen Abbruch, da die ja (siehe eingangs) „der Transzendentalität des sittlichen Selbstbezugs, nicht der Transzendenz des Gegenstandes" geschuldet ist: „Insofern der Religiöse wahrhaft religiös ist, wird ihm durch die Aufklärung nichts, andernfalls nur der Aberglaube genommen" (213). Die Sonderrolle der Religion aber bleibt gerechtfertigt, solange die menschliche Situation durch den transzendentalen Konflikt gekennzeichnet bleibt.

Der Anhang bringt ein Schaubild zum System von Kants praktischer Philosophie, das Literaturverzeichnis und ein Sach- (kein Namen-)Register (die wenigen Druckfehler stören den Sinn nicht; IIX statt VIII?).

Eindrucksvoll, wie systematisch Religion hier kantimmanent gedacht wird – und wie kantimmanent dies geschieht. Erklärlich sicher ein Stück weit aus dem Gegenüber zu reformatorischen Positionen (wie etwa Rosenaus Plädoyer zum Abraham-Opfer [übrigens nicht minder ahistorisch irrig als Kant/Kierkegaard; geht es doch statt um Ethik und Gehorsam um die Glaubenshoffnung – Röm 4; Hb 11], das die gebotene Unterscheidung der Geister als Anmaßung denunziert und die „Lebendigkeit" des biblischen Gottes in Schellings gewittrigem Finster-Hell findet, als wäre eine solche Sakralität noch anbetungswürdig); doch warum z. B. keinerlei Bezug auf die Arbeiten R. Schaefflers, die einen anderen Kant zeigen? Jenseits kantexegetischer Punkte wären Sach-Rückfragen zu stellen, ob von Hegel, dem späten Fichte, der „Dialektik der Aufklärung" her oder in der Spur von Maréchal/Blondel.

Frankfurt a. M. Jörg Splett

Schmidt-Leukel, Perry: **Grundkurs Fundamentaltheologie.** Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens. – München: Don Bosco Verlag 1999. 291 S., kt DM 36,00 ISBN: 3–7698–1146–1

Um es vorab zu sagen: Diese Einführung in die Fundamentaltheologie erfüllt eigentlich alle Kriterien, die man von einer studiumspraktikablen Einführung dieser Art erwartet. Sie bietet nicht nur formale Strukturen und Überblickspassagen, sondern läßt sich auch auf Inhalte ein. Sie folgt der klassischen Gliederung (Religion – Offenbarung / Glaube – Kirche), so daß sie eigentlich auch jenseits der Eigenwilligkeit jeweiliger Vf. brauchbar ist. Sie ist vom Umfang her „studentenfreundlich", enthält gute bibliographische Hinweise und sehr hilfreiche Arbeitsblätter zur Vertiefung.

Am Anfang steht eine kurze Einführung in die Aufgabe, Geschichte und Methode der Fundamentaltheologie, die auf das Wesentliche reduziert ist. Am Ende dieser Einleitung sind die wichtigsten Gesamtdarstellungen vorgestellt (die brillante Gesamtdarstellung von *Jürgen Werbick*, 2000 erschienen, konnte der Vf. noch nicht kennen). Unter verschiedenen Aspekten wird dann in den *Kap.n 3–8* das Thema *„Religion u. Religionskritik"* durchbuchstabiert. Neben den „klassischen" Fragen, die man üblicherweise in vergleichbaren Darstellungen behandelt, kommt auch das Problem des „Redens von Gott" (53–69) und das der Theodizee (111–139) vor. Die *Kap. 9–12* gehen das Offenbarungsproblem an. Im *Kap. 11* kommt das Problem des Verhältnisses von christlicher Offenbarung und Existenz bzw. Anspruch der nichtchristlichen Religion zur Sprache. Hier plädiert der Vf. – wie ja auch sonst aus seinen Publikationen bekannt – für eine pluralistische Lösung, worüber breit diskutiert wird. Ich möchte deshalb diesen Punkt hier einklammern. Sachlich tangiert seine Position dann natürlich auch die christologische Frage. So meint er, „daß es von gradualistisch und funktionalistisch ansetzenden Christologien her keinen Grund gibt, die Möglichkeit weiterer Inkanationen auszuschließen" (222). Diese Position bietet manche Angriffsfläche. Eher wird man sich mit der Deutung der Kirche von ihrer sakramentalen Struktur her befreunden können. Zwar ist mir die Zuordnung des ökumenischen Problems zur Fundamentaltheologie gerade in der Münchner Tradition vertraut *(Heinrich Fries!)*, doch können elf Textseiten (des 14. Kap.s) kaum einen angemessenen Überblick leisten. Daß sich der Vf. hier auch auf eine Art „pluralistische" Lösung bei der Bestimmung des Verhältnisses von katholischer Kirche und nichtkatholischer Gemeinschaften festlegt (v. a. 249), überrascht nicht.

Von den Vorbehalten gegen diesen pluralistischen Anspruch abgesehen, darf dieses Buch sicher als ein gutes Lernmittel für das theologische Studium angesehen werden. Darüber hinaus ist es eine gute Hilfe für alle an den systematischen Grundfächern Interessierten.

Münster Harald Wagner

Dogmatik / Ökumenische Theologie

Rahner, Karl: **Sämtliche Werke. Bd 3: Spiritualität und Theologie der Kirchenväter**, hg. u. bearbeitet von Andreas R. Batlogg u.a. – Düsseldorf / Freiburg: Benziger / Herder 1998. (Sämtliche Werke, 3), geb. DM 150,00 ISBN: Benziger: 3–545–22124–5 / Herder: 3–451–23703–2

Im vorliegenden Bd der Sämtlichen Schriften Karl Rahners wird zum ersten Mal die theologische Doktorarbeit von 1936 *„E latere Christi"* im Druck vorgelegt, die ausführlich das biblische und patristische Thema des Hervorgangs der Kirche aus der Seitenwunde des am Kreuz erhöhten Christus behandelt und am Ende noch einen Einblick in die Entwicklung des Themas im Mittelalter und der Neuzeit gibt. Wie sehr R. über eine bloß positivistisch begründete Institutionenekklesiologie hinausgeht, kommt schon im ersten Satz zum Ausdruck: „Ein wundervolles Bild stand den Christen der Urkirche vor der Seele, wenn sie an die Kirche dachten. Die Kirche ist ihnen Jungfrau und Mutter zugleich, die Königin in goldenem Gewand und goldenen Schuhen (nach der Aberkios-Inschrift, d. Rez.), die Braut Christi, die Mutter aller Lebendigen, die zweite Eva, die Herrin, die vollkommene und unversehrte Jungfrau. Selbst als Braut Christi ohne Runzel und Makel dem geistüberschatteten Wasser der Taufe entstiegen, gebiert sie, die heilige Jungfrau, uns, ihre Kinder, aus dem Wasser und dem Geist zu einem neuen Leben" (9). In dieser für die damaligen Verhältnisse quantitativ durchaus nicht knappen Doktorarbeit (10–84) gewährt uns R. einen Blick in die biblischen und patristischen Quellen seiner Spiritualität. Er ist keineswegs der bloß spekulative und abstrakte Denker, der sich in transzendentale Höhen hinaufschraubt, sondern er ist der glaubende Christ, der seine Theologie in einer hohen Reflexionskraft immer zurückführt auf die persönliche Begegnung mit Jesus Christus, aus dessen durchbohrter Seite die Liebe Gottes hervorgeht, die den Glauben an Gott und die Nachfolge Jesu Christi ermöglicht (vgl. auch den Verweis auf die Herz-Jesu-Andacht). So ist diese kleine Schrift ein Beitrag zur Klärung der Frage, „warum der Christ sein Leben nicht einfach nach den allgemeinen Normen des Dogmas und der Moral (diese als *allgemeine* Gesetze gefaßt) zu gestalten hat, sondern nach dem konkreten, individuellen Leben Jesu, das für diese Gestaltung nicht bloß veranschaulichender Einzelfall von schon unabhängig davon gewußten allgemeinen Normen des christlichen Daseins ist, sondern als einzelnes dessen Norm selbst" (83). In dieser Ausgabe folgen zwei Aufsätze *„Ein Messalianisches Fragment über die Taufe"* von 1937 und ein weiteres für die Spiritualität bedeutsames Thema *„Laienheiligkeit im christlichen Altertum"* von 1939. Nach diesen beiden Blöcken, die einem Teil A und B zugewiesen sind, folgt im Teil C der Abdruck eines berühmten Werkes von R., *„Aszese und Mystik in der Väterzeit"* (125–390). Bekanntlich handelt es sich dabei um eine Übersetzung, reiche Überarbeitung und wesentliche Erweiterung eines Buches von Marcel Viller. Das 1939 erschienene Werk dient als Lehrbuch für das neu entstandene Studienfach Aszese und Mystik. Auch hier sticht R.s ungeheurer Kenntnisreichtum der Patristik und der Scholastik ins Auge. Souverän geht er mit den Quellen um und läßt sich in seiner Darstellung von einer ausgiebigen Kenntnis der Sekundärliteratur leiten, wenn er alle großen Vertreter der Aszese und Mystik nennt und die wesentlichen Themen behandelt wie das Martyrium, das Jungfräulichkeitsideal, das Mönchtum in seiner griechischen, syrischen und lateinischen Ausrichtung, wenn er die großen Mystiker und Heiligen im Kontext der Spiritualitätsentwicklung darstellt. Man hat später R. den Vorwurf gemacht, er berücksichtige zu wenig die historische Dimension der Theologie. Hier haben wir den Beweis dafür, daß R. sich ausgiebig mit den Quellen auseinandergesetzt hat und daß er die Geschichte immer voraussetzt und in sein systematisches Denken einbezieht. Im *Teil D* finden sich über 20 Rez.en zu Büchern, die zeitlich und sachlich mit der Thematik der Spiritualität und Theologie der Kirchenväter verbunden sind. Besondere Beachtung verdient die Rez. zu Berthold Altaners Patrologie von 1951 (416–420). R. skizziert hier kurz sein Verständnis vom Ziel des Studiums der patristischen Theologie. Der Rückbezug auf die kirchliche und theologische Tradition hat gewiß eine bewahrende Funktion. Es geht aber darüber hinaus auch darum, in der Begegnung mit der originalen Tradition eine dynamische Unruhe in die heutige Theologie einzubringen. Jeder Fortschritt in der Theologie wird in einer gewissen Weise erkauft durch ein „Zurücktreten von Einsichten und Wahrheitsmomenten, die ‚auch' wahr sind" (420). Als Beispiel nennt er den sog.en Subordinationismus mancher früher Väter in der Trinitätstheologie. Die stärkere Orientierung an der ökonomischen Trinität kann die steril gewordene rein begriffliche Logik einer immanenten Trinitätstheologie überwinden. Ein Rückgang auf die sog.e „Unvollendetheit der patristischen Eschatologie" (im Vergleich zur Lehre Benedikts XII.) zwingt uns, darüber nachzudenken, „ob uns nicht die Auferstehung des Fleisches zu sehr zu einem ‚unwesentlichen' Nachtrag der ‚geistigen' Seligkeit geworden ist" (ebd.). Der ausführliche Editionsbericht von Karl H. Neufeld SJ (XIIIL–XXXII) gibt eine hervorragende Einführung in den theologiegeschichtlichen und biographischen Zusammenhang und präsentiert die abgedruckten Schriften R.s unter dem literarischen und theologischen Gesichtspunkt ihrer Genese und bleibenden Bedeutung für die Theologie R.s, der sich auch nach der Lektüre dieses Bdes seiner *Sämtlichen Werke* als ein immer den Glauben anregender und das Denken vertiefender Lehrer erweist.

München Gerhard Ludwig Müller

Rahner, Karl: **Sämtliche Werke. Bd 8: Der Mensch in der Schöpfung**, hg. v. der Karl-Rahner-Stiftung unter der Leitung von Karl Lehmann, bearbeitet von Karl-Heinz Neufeld. – Freiburg / Zürich: Herder / Benziger 1998. XXVI, 548 S. (Karl Rahner. Sämtliche Werke, 8), geb. DM 158,00 ISBN: Herder: 3–451–23702–4 / Benziger: 3–545–22121–0

Im wesentlichen enthält der vorliegende Bd den Text der Schöpfungslehre, den Rahner in seiner großen Innsbrucker Zeit mit dem Wintersemester 1949/50 begonnen hat. Diesem Text, der nun erstmals gedruckt vorliegt, gehen im Teil A Aufsätze und Beiträge zum theologischen Begriff der Konkupiszenz voraus (3–37). Die Schöpfungslehre ist in drei Teilen entwickelt: De Deo creante; De Deo elevante; De peccatu originali. In der Durchführung ist die lateinisch gehaltene, m. E. sehr gut übersetzte Vorlesung nach scholastischer Art aufgebaut. Nach der Formulierung der These werden die gegenteiligen Lehrpositionen genannt und dann These, Beweise, Erklärungen und Begriffspräzisierungen beigefügt. So kann sich der Hörer und Leser der Vorlesung mit dem ganzen biblischen, historischen und dogmengeschichtlichen Material vertraut machen, so daß sich die spekulative Erläuterung des Problems nicht in luftigen Höhen verliert, sondern sich material gesättigt vollziehen und am Kern des Problems abarbeiten kann. Unabhängig von der Detailfrage, daß Rahner damals den Monogenismus in einem bestimmten Sinn noch für unerläßlich hielt für die Konsistenz des Erbsündedogmas, scheint mir für die Gegenwart besonders der Teil, der sich mit dem Thema Erbsünde beschäftigt, von bleibender Relevanz. Die Schöpfungsvorlesung Rahners, die hier allgemein zugänglich gemacht wird, ist nicht nur für das Studium der Entwicklung des Rahnerschen Denkens interessant. Es zeigt sich an anderen Stellen in ausgreifenderer Weise. M.E. ist diese Vorlesung auch heute noch bedeutsam zur Schärfung des Problembewußtseins. Jeder, der sich systematisch mit den Themen der „Schöpfung", „Gottebenbildlichkeit des Menschen", „Urstand", „Sündenfall", „Erbsünde", „Gnade und Erlösung" beschäftigen will, wird bei Rahner viele hilfreiche Anregungen finden. Im *Teil C* (515–533) sind einige Rez.en beigegeben, die zeitlich und thematisch in den Umkreis der Innsbrucker Schöpfungsvorlesung gehören. Hervorzuheben sind die Besprechungen der Dogmatiken von Schmaus und Diekamp, und auch von Hermann Volks Werk „Emil Brunners Lehre von der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen", dann auch die Besprechung des siebten Bdes der deutschen Thomas-Ausgabe zum Thema „Schöpfung und Urzustand des Menschen", aber auch die Rez.en zu Ludwig Otts Dogmatik und zum Buch von Albert Mitterer, „Dogma und Biologie der Heiligen Familie". Der Editionsbericht (XI–XXVI) positioniert Rahners Innsbrucker Schöpfungsvorlesung biographisch und systematisch im Gesamtkontext des theologischen Lebenswerkes. Zweifellos wird dieser Bd auf großes Interesse der Karl-Rahner-Forschung stoßen. Wer über Schöpfung und Erbsünde zu lehren hat oder sich in diese Thematik vertieft, wird es sich nicht nehmen lassen, zu diesem Bd zu greifen.

München Gerhard Ludwig Müller

Rahner, Karl: **Grundkurs des Glaubens**. Studien zum Begriff des Christentums, bearbeitet von Nikolaus Schwerdtfeger / Albert Raffelt. – Freiburg: Benziger / Herder 1999. IX, 576 S. (Karl Rahner. Sämtliche Werke, 26), geb. DM 178,00 ISBN: Benziger: 3–545–22126–1 / Herder 3–451–23726–1

Im vorliegenden Bd wird innerhalb der Reihe der Sämtlichen Werke Karl Rahners der „Grundkurs des Glaubens" in seiner ursprünglichen Version von 1976 ediert. Angefügt sind zum weiteren Verständnis das Vorwort zur japanischen und ungarischen Ausgabe, und dazu im Teil B und C Aufsätze und Interviews, die um den Begriff der Kurzformel des Glaubens und die Fragen kreisen, was der Inhalt der christlichen Botschaft und das Wesentliche des Christseins sei. Es geht hier nicht inhaltlich um eine neue Besprechung des „Grundkurses", der ohne Zweifel eines der bedeutendsten theologischen Werke des 20. Jh.s darstellt. Bei aller Kritik, die gegenüber dieser Darstellung des „Begriffs des Christentums" bei R. möglich ist: es wird darin doch „die Evidenz des Christlichen" erkennbar, wie es Joseph Ratzinger 1978 bei einer Besprechung in der Theologischen Revue (177–186) ausdrückte, der damals schon sagte: „Man muß dankbar sein, daß R. als Frucht all seiner Bemühungen zuletzt diese imponierende Synthese geschaffen hat, die eine Quelle der Inspiration bleiben wird, wenn ein Großteil der heutigen theologischen Produktion vergessen ist" (449). Auch wer schon mehrere Male den Grundkurs gelesen und durchgearbeitet hat, wird bei einer erneuten Lektüre immer neu gefesselt sein von der existentiellen Dichte und der spekulativen Kraft, mit der R. aus der geistigen Existenz des Menschen heraus die Gottesfrage entwickelt und den Menschen vor das absolute Geheimnis Gottes hinführt.

Die neun Durchgänge durch den Begriff des Christentums sind freilich nicht alle von gleichartiger Durchführung und gleichem Gewicht *(1. Der Hörer der Botschaft; 2. Der Mensch vor dem absoluten Geheimnis; 3. Der Mensch als das Wesen der radikalen Schuldbedrohtheit; 4. Der Mensch als das Ereignis der freien, vergebenden Selbstmitteilung Gottes; 5. Heils- und Offenbarungsgeschichte; 6. Jesus Christus; 7. Christentum als Kirche; 8. Bemerkungen zum christlichen Leben; 9. Die Eschatologie; Epilog: Kurzformeln des Glaubens).* In den letzten Jahren gibt es in manchen Bereichen der theologischen Literatur eine merkwürdige Einstellung gegenüber R. Man wirft ihm vor, durch den transzendentalen Ansatz die konkrete Geschichtlichkeit des Christentums zu relativieren. Der Rez. muß zugeben, daß ihm nach langjähriger Beschäftigung mit der Theologie R.s der diesbzgl.e Vorwurf sachlich nie eingeleuchtet hat, weil er für sich vielleicht einzelne zu knapp geratene Formulierungen in Anspruch nehmen kann, aber aus dem Gesamtduktus und Ansatz R.s kein echtes Argument beibringen kann. Die transzendentale und die kategoriale Offenbarung verhalten sich nicht wie Ziel und Mittel, wobei bei Erreichung des Ziels das Mittel hinfällig wäre. Sie sind die beiden Aspekte der einen und selben Offenbarung, die aber durch die Ausgießung des Heiligen Geistes des a priori menschlichen Geistes und antwortenden Handelns schon eröffnen muß, damit der Mensch das Wort, das Fleisch geworden ist, auch erkennen und annehmen kann. So wie die Sendung des Geistes die Sendung des Sohnes nicht überflüssig macht, so ist auch der Sohn nur zu erkennen durch den Heiligen Geist (vgl. 1 Kor 12,3). In einem hier abgedruckten Beitrag zum Grundkurs des Glaubens akzeptiert R. selbst die Charakterisierung seines Denkens als transzendentale Theologie. Aber er wehrt sich gegen eine Verkürzung des Ganzen seiner Theologie auf diesen Aspekt. Wie sich Transzendentalität und Geschichtlichkeit zueinander verhalten und einander bedingen, beschreibt er selbst so: „In meinem Verständnis bedeutet diese Kennzeichnung schlicht die Anerkennung der Einsicht, daß bei allen Sätzen des Glaubens und der Theologie immer auch, um sie wirklich verantworten zu können, gefragt werden muß, wie und warum der Mensch von seinem eigenen, allerdings konkreten und somit immer schon unter der Gnade der Selbstmitteilung Gottes unweigerlich stehenden Wesen her der sei, den diese Sätze wirklich angehen können und müssen. Diese Kennzeichnung bedeutet nicht, daß in meiner Theologie der Mensch nur in seiner abstrakten Transzendentalität und nicht in seiner Geschichtlichkeit und Geschichte Subjekt des Glaubens und der Religion sei. Er ist für mich als geschichtliches Wesen in seiner konkreten Geschichte Subjekt des Glaubens. Aber eben dies muß in seiner Möglichkeit, die gar nicht so selbstverständlich ist, in einer transzendentalen Reflexion nachgewiesen werden. Es muß gezeigt werden, daß die Geschichte für das geistige Subjekt, das immer mehr als Raum und Zeit ist, wirklich heilsbedeutsam sein kann. Es muß letztlich gezeigt werden, daß die Geschichte des Menschen *nicht* etwas ist, was er *auch* und *neben* seiner Transzendentalität auf Gott als das absolute Sein und Geheimnis tut, sondern daß die Geschichte gerade erst *als* Geschichte dieser *Transzendentalität* in Freiheit wirklich Geschichte ist, in der sich das Heil ereignen kann" (453).

R. selbst warnt davor, den Grundkurs „als die systematische und alles integrierende Darstellung seiner Theologie" zu werten (vgl. 459). Deshalb kann man den Grundkurs bewerten als eine unerläßliche Einführung in das Verständnis des Christentums unter der freundlichen Leitung von R., die aber nicht ein umfassendes Studium seiner Theologie ersetzt, sondern gerade zu ihm hinführt. Aber das Thema der Theologie R.s ist nicht R., sondern Gott in seiner Offenbarung. So bietet der Grundkurs „auf der ersten Reflexionsstufe" doch einen Überblick über das Ganze der christlichen Glaubenslehre (459). Albert Raffelt, der schon bei der Redaktion des ersten Erscheinens des Grundkurses 1976 mit Rückgriff auf das Material der gleichnamigen Vorlesungen in München und Münster einen wesentlichen Beitrag geleistet hat, hat sich auch hier um dieses bedeutsame Werk R.s verdient gemacht und zusammen mit Nikolaus Schwerdtfeger eine ausgezeichnete Präsentation des R.schen Grundkurses vorgelegt.

München Gerhard Ludwig Müller

Boomgaarden, Jürgen: **Das Verständnis der Wirklichkeit**. Dietrich Bonhoeffers systematische Theologie und ihr philosophischer Hintergrund in „Akt und Sein". – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 1999. 620 S., kt DM 98,00 ISBN: 3–579–02637–2

Hatte Dietrich Bonhoeffer in seiner Diss. „Sanctorum Communio" (1927) in echter Interdisziplinarität die Soziologie für den Kirchengedanken rezipiert, ohne sich ihr methodisch zu unterwerfen, so hat er in „Akt und Sein", der Habil.schrift von 1931, die Philosophie, und zwar in ihren gegenstrebigen Tendenzen von Transzendentalismus und Ontologie, in die theologische Reflexion einbezogen, ohne sich einer von beiden unterzuordnen. „Bonhoeffers ... *‚Akt und Sein'* ist ein einziger Streit mit der Philosophie, nicht nur weil Gott dem Denken nicht preisgegeben, sondern weil andererseits Gott dem Denken auch nicht entzogen werden soll" (197).

Schon „Akt und Sein" hatte den Rez.en abgeschreckt und die Rezeption nicht gerade gefördert. Auch die umfangreiche, sich als überaus subtiler Kommentar dieser Schrift vollziehende Studie von Jürgen Boomgaarden ermutigt den heutigen Rez.en nicht unbedingt. Die Komplexität des Bonhoefferschen Unternehmens wird nämlich nicht etwa reduziert, sondern zunächst rigoros verschärft, weil die akribische Auslotung des Textes einhergeht mit häufig sich verselbständigenden Analysen der von Bonhoeffer nicht immer trennscharf und quellenorientiert rezipierten Theorien Kants, Fichtes, Hegels, Husserls, Schelers und Heideggers. Das Buch, vielleicht nicht in allen Details der Kommentierung, war dennoch notwendig. Es stellt sicher, daß Bonhoeffer in dem Bemühen, die neuzeitliche Philosophie kreativ für seinen eigenen theologischen Ansatz zu nutzen, wirklich sie nutzt und nicht eine philosophische Karikatur ihrer selbst.

B. verfolgt das Ziel, die von Bonhoeffer „systematisch-typologisch" (AS, 55) dargestellten Philosophien im Gefüge ihrer theologischen Verwendung zunächst einmal freizulegen, in sich selbst nachvollziehbar zu machen und so den oft hermetischen Gedankengang von *‚Akt und Sein'* gründlich aufzuhellen.

Nach einer biographischen, werk- und interpretationsgeschichtlichen Einleitung im *ersten Teil*, widmet sich der *zweite Teil* der philosophischen Detailarbeit. An drei Fronten – Transzendentalismus, Idealismus, Ontologie – bewegt sich Bonhoeffer, um seine philosophierende Theologie kritisch ins Spiel zu bringen: dem kantischen Transzendentalismus bleibe er – gegen die Neukantianer Windelband und Knittermeyer – treu in dessen Bemühen um eine wirkliche Gegenstandserkenntnis, die das ganze menschliche Dasein umfaßt. Gestritten wird über den Anspruch des „Ich denke", eine solche Ganzheit verbürgen zu können. Entsprechend bedeute „Akt und Sein" für Bonhoeffer, daß ich denkend existiere (mir selbst also transzendent bleibe) und dies doch nur in der Spontaneität eines (Denk-)Aktes kann. Das „Ich denke" ist keine Einheit mehr, Kants Zentralgedanke, so B., im Kern erschüttert.

Während im „echten" Transzendentalismus der Horizont der Transzendenz, vor dem die Frage nach Ganzheit und Einheit überhaupt erst möglich wird, gewahrt bleibe, tilge der Idealismus, so sehr Bonhoeffer auch seiner Verschärfung der Frage nach dem „Ding an sich" im Hegelschen „Begriff" und in Fichtes Forderung der Selbständigkeit des Ich folgt, gerade diesen Horizont. In einem rein akthaften Verstehen werde hier beansprucht, sich selbst denken zu können. In Bonhoeffers Sprache: der „Akt" wird total, „ewig" und verschlingt, bewußtseinsphilosophisch, Sein und Zeit – das transzendent bleibende Sein und die noch ausstehende Zeit; ein wirkliches Existenzverständnis werde nicht erreicht.

Es geht Bonhoeffer um die Selbständigkeit des Seins gegenüber dem Bewußtsein. Aber er folgt dabei auch nicht einfach dem phänomenologischen Ansatz, wo dieser, etwa bei Husserl und seiner Methode des „Einklammerns", vom realen Dasein des Gegenstandes absieht, oder, bei Scheler, zu einer Übersteigerung des Menschen führt und so hinter der transzendentalen und idealistischen Fragestellung zurückbleibt und die Chance einer Neubegründung der Ontologie verspielt. Um eben die aber, genauer: um die Fundierung des Erkenntnisaktes im erkannten Sein selbst, geht es Bonhoeffer. Deshalb stehe er der Fundamentalontologie Heideggers einerseits nahe, besonders deren Verständnis von Sein als Zeit. Andererseits mißtraue er Heidegger dort, wo dieser die menschliche Existenz, nicht zuletzt über die Todesanalyse, als vorontologisches „Seinsverständnis" begreift. Für Bonhoeffer ist das eine Verharmlosung des Todes und der Weltlichkeit zugleich. Während Heidegger also den Menschen in seinem Seins-Verstehen immunisiere und der wirklichen Geschichte,

der vorhandenen Welt und des realen Anderen letztlich unbedürftig sein lasse, betone Bonhoeffer (inspiriert durch Dilthey) gerade diese alltägliche Wirklichkeit und suche das Verständnis für die Zerrissenheit des daseienden Menschen und damit für seine fundamentale Verwiesenheit auf Transzendenz zu schärfen.

Im *dritten Teil* der Untersuchung geht es um die richtige Auslegung des Offenbarungsgeschehens im Blick auf das Verhältnis von Akt und Sein. Daß diese Begriffe nicht einfach der Philosophie entliehen, sondern im Disput mit ihr je noch ermittelt werden müssen, hatte der zweite Teil gezeigt und der dritte unterstreicht es, in einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie, noch einmal deutlich: Systematische Theologie ist nur als philosophisch verantwortete denkbar.

Für Bonhoeffer führen alle philosophischen Bemühungen um das angemessene Daseins- und Wirklichkeitsverständnis letztlich zu individualistischen Verengungen. Seine eigene theologische Alternative besteht in einem sozialphilosophischen Wirklichkeitsbegriff, wie er aus dem Kirchen- und Offenbarungsgedanken folgt: Der Mensch ist Gemeinschaft, „in Adam", „in Christus". So ist er der Gewalt des Ich entzogen und in das „trans-subjektive" Sein der Offenbarung existentiell hineingezogen. Dort, genauer: im Anderen, ist ihm eine echte Gegenständlichkeit, ein wirkliches Gegenüber erwachsen, das ihn „in Christus als Gemeinde existierend" so fundamental betrifft, daß er eigentlich erst jetzt zum „Dasein" kommt. Der Seinsbegriff, wie er im Offenbarungsdenken erreicht wird, besteht in seinem personalen Bezogensein: ganz Akt, ganz Sein, ganz „im Glauben" stehend und ganz „in der Gemeinde". Hier, in der Gemeinde, ist auch der Ort, wo der Theologe mehr weiß, als er denken kann und doch genötigt ist, zu denken und die im einzelnen nun nicht weiter zu rekapitulierenden klassischen Topoi der systematischen Theologie in das Ringen um ein echtes Wirklichkeits- und Menschenverständnis einzubeziehen.

B.s kommentierende Interpretation versteht sich als Entfaltung des theologischen System-Entwurfs Bonhoeffers, wie er in *„Akt und Sein"* vorliege. Mit Sicherheit wird diese Studie die Bonhoeffer-Interpretation produktiv beeinflussen und manche Rätsel der bisherigen Forschung und auch Vieldeutigkeiten im Werk Bonhoeffers selbst in das rechte systematische Licht von *„Akt und Sein"* rücken – einem Theologie-Konzept, das nach B. den Vergleich mit ähnlichen Arbeiten Barths oder Tillichs aus dieser Zeit ganz und gar nicht zu scheuen braucht. Gezeigt wird Bonhoeffer als ein hochkarätiger Systematiker, der die von ihm selber aufgestellte These erhärtet, „daß von dem Ansatz mit Akt- und Seinsbegriffen die ganze Theologie in ihrer Lehre von der Erkenntnis Gottes, vom Menschen, von Sünde und Gnade entscheidend abhängt" (AS, 24).

Bonhoeffers „christliche Zeitphilosophie", wie B. sie nennt, stellt nicht nur die früheste und bis heute wohl eigenständigste theologische Verarbeitung Heideggers dar, sondern sie bezieht – speziell in der Art, wie B. sie vorstellt – deutlich Position gegen die Letztbegründungsversuche einer erstphilosophisch argumentierenden Theologie. Diese, wie die theologische Heidegger-Rezeption der Vergangenheit, hätten in der Schule Bonhoeffers manche Einseitigkeiten vermeiden und z. B. lernen können, Mut zu eigenen theologischen Seinsbegriffen zu fassen. „Dasein", genuin theologisch gedacht und jenseits der subjekttheoretischen Engführungen, wäre dann „nicht mehr wesentlich identisch mit sich selbst durch sich selbst, ob Offenbarung Ereignis wird oder nicht; dann beansprucht die Offenbarung, die Einheit von Dasein begründen und allein behaupten zu dürfen ..." (AS 72, Anm. 89). Das hat nichts mit „Offenbarungspositivismus" oder gar Fundamentalismus zu tun, sondern eher mit einem in den 20er Jahren von Franz Rosenzweig initiierten „neuen Denken", dem Bonhoeffer, ganz unabhängig von Rosenzweig, eigentümlich nahe war. Schade, daß der Vf. dieser Strukturverwandtschaft zwischen jüdischem und christlichem Denken im Aufbruch des 20. Jh.s nicht nachgegangen ist.

Zwar ist das Pathos B.s ein philosophisches, was der weitgehend innertheologischen Bonhoeffer-Forschung ausgesprochen guttut. Daß der Vf. dabei aber, wie er meint, „den heutigen Stand der Interpretation für die jeweiligen Philosophien" mit berücksichtigt hätte, kann nicht uneingeschränkt bestätigt werden. So wird Bonhoeffers Auseinandersetzung mit Heidegger kommentiert und diskutiert, ohne die fundamentalen Anfragen etwa Dolf Sternbergers (zum Todesproblem) oder Emmanuel Lévinas' (zur Vorrangigkeit des Anderen und der Ursprünglichkeit der Ethik) mitzuhören und in die Diskussion einzubeziehen. Ohnehin scheint B. v. a. „seiner" Philosophie verpflichtet und dispensiert sich weitgehend von der für die Erfassung von *„Akt und Sein"* im Grunde unerläßlichen Beschäftigung mit der Dialogphilosophie und ihrem Umfeld.

Das vermag jedoch die eigentliche Leistung dieser ambitionierten Arbeit nicht zu schmälern – gezeigt zu haben, was Bonhoeffer, in einer Zeit großer philosophischer Innovationen und Diskussionen, als Aufgabe der systematischen Theologie ansah: sich nicht der philosophischen Moderne zu unterwerfen, sondern selber, theologisch, zu philosophieren und so die Offenbarung in ihrer Verbindung, wie ihrem Widerspruch von Glauben und Wissen zu artikulieren; Offenbarung, genauerhin, nicht als etwas zu begreifen, was ich immer schon verstanden habe oder in welchem ich mich ursprünglich verstehen könnte, sondern das mich je neu herausfordert und die Zeit aufsprengt für den Augenblick, wo von Gott erstmals theologisch angemessen die Rede sein kann: Auf der Basis seines heute gegebenen Wortes, inmitten der real existierenden, Akt und Sein verbindenden Gemeinde; zugleich im Widerstand gegen jene „ratio in seipsam incurva", in welcher der Lutheraner Bonhoeffer alle Merkmale des idealistischen Systemdenkens erblickt, das sich in seinem hypertrophen Anspruch, ein autonomes Daseinsverständnis begründen zu können, für eine selbstbewußte philosophische Theologie von selbst verbietet.

Münster Tiemo Rainer Peters

Beinert, Wolfgang: **Das Christentum.** – Freiburg: Herder 2000. 320 S., geb. DM 38,00 ISBN: 3–451–26269–X

Erst kürzlich aus dem aktiven Universitätsdienst ausgeschieden, legt der langjährige Ordinarus für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Univ. Regensburg ein Buch vor, wie es „nur der souveränen Kenntnis eines Fachmannes entspringen kann, der ein Leben lang darüber geforscht hat" (so treffend auf dem Umschlag). Daß es schon der Schlußpunkt von Beinerts schriftstellerischer Tätigkeit ist, will man nicht hoffen, aber die Summe eines doch schon recht langen Christen- und Theologenlebens ist es gewiß und schon deshalb in einer Zeit allgemeiner Unsicherheit in Glaubensdingen der besonderen Beachtung wert. Vorab: Man möchte, daß es in die Hände vieler Leser gelangt, ob nun theologisch vorgebildet oder nicht. Denn die gekonnte Vermittlung auch schwieriger Sachverhalte war schon immer B.s Stärke. Das schlägt sich in einer klaren Sprache nieder und in Gedankengängen, denen man sehr gut folgen kann. Das zeigt sich – auch dies war schon immer eine Stärke des Vf.s – in vielen Abbildungen, Tabellen und Graphiken. Und was die „Sache" angeht, um die es geht: B. schafft es, die geschichtliche Entwicklung des Christentums geschickt mit der Entfaltung von wesentlichen Gedanken und Problemen zu verbinden und das Ganze wiederum mit dem Leben zu verbinden, wenn auch (gewiß mehr als eine äußere Hilfe) diese Bereiche schwerpunktmäßig in die drei Teile des Buches *(A Wegmarkierungen – die Geschichte; B Wahrheitssuche: Glauben – Handeln – Feiern; C Lebens-Wert: Was bringt das Christentum?)* verhandelt werden.

Bezeichnend ist der Untertitel: „Atem der Freiheit." Was das bedeutet, Freiheit, führt der Vf. in vielen Anläufen und Varianten aus (das Register nennt ungefähr fünfzig Verweiss.!). Vielleicht ist die Schlüsselpassage die im christologischen Kontext. Die Freiheit der menschlichen Existenz, so sagt B., „hat keine anderen Grenzen als die in der Perspektive von Chalcedon begriffene Menschlichkeit des Menschen selber. Wenn Gott Mensch geworden ist, hat er dem Menschsein eine unverlierbare Würde verliehen, indem er es in sein volles Eigensein entlassen hat. Das geschah in Jesus ... in einmaliger Weise ... Aber auch uns ist es so geschenkt, daß wir als freie und personale Wesen Gott gegenüberstehen dürfen. Wo also Christentum und Christen sich selbst verwirklichen, realisieren sie die Freiheit in denkbar höchstem Sinn. Wo immer das nicht oder nur schattenhaft passiert, auch wo solches bereits nicht mehr erkennbar und nachvollziehbar wird, bringt es sich um seinen Auftrag und seine Existenzberechtigung. Christentum entscheidet sich an seiner Christologie!" (187). Damit meint B. freilich nicht in erster Linie die Christologie als Lehre, sondern als Nachfolge Jesu. Einziger und genauer Bezugspunkt des Christentums ist ER SELBST (von B. öfters in Großbuchstaben gesetzt!), Jesus Christus, der „als Grund der je eigenen Religiosität, des eigenen Christseins also, erlebt wird" (33). Das Christentum ist wesentlich Nachfolge Jesu Christi, ist „personale Begegnung mit Jesus Christus" (44). Theologie darf nicht fehlen, aber sie ist, auch als denkerische Erschließung des Christentums, diesem lebendigen Zusammenhang ein- und untergeordnet.

In den elf Kap., die durch die schon genannte Dreiergliederung zusammengehalten und strukturiert sind, geht es (A) um (1.) Jesus von Nazareth, (2.) die Kirche in Welt: Das Christentum in der Antike, (3.) die Kirchen-inWelt: Das abendländische Mittelalter, (4.) die Weltkirche: Die Entwicklung des Christentums in der Neuzeit. Eine Kurzbilanz (5.), handelt vom Christentum auf dem Weg durch die Zeit. Im zweiten Teil (B) geht es (6.) um den christlichen Glauben (= eine Art Zusammenfassung der christlichen Glaubensinhalte), um (7.) christliches Handeln und (8.) Feiern. Der (leider!) ganz kurze dritte Teil (C), der vom Lebenswert des Christentums handeln will, redet (9.) von Erfahrung und Glaube, (10.) von Christentum und den Religionen und bietet (11.) eine „Vision Christentum", die aber mehr vom Weg redet als von konkreten Zielen – denn wie könnte es anders sein?

Natürlich gibt es auch in diesem Werk Punkte, die man anders machen könnte. Ich hätte mir mehr als ca. 20 S. (von ca. 300 insgesamt) gewünscht, die ausdrücklich von Jesus reden (13–35). Die Akzentuierung der Basileia als ethischer Größe ist nicht falsch, scheint mir aber zu kräftig zu sein (24ff). Manche Ausführungen, gewiß guter didaktischer Absicht entsprungen, können beim Leser nichtgewollte Assoziationen erwecken, so die Übersetzung des Jesusnamens als „Gotthilf" (22); zur Erklärung des besonderen Charakters der Evangelien ausgerechnet ein Vergleich mit K. Adenauer u. ä. Aber dies sind, wie die heutigen Jugendlichen gerne sagen, „peanuts".

Insgesamt wirklich ein überzeugender Entwurf, der sehr wohl geeignet ist, das Christentum den getauften Christen neu verständlich zu machen und es auch den Nichtchristen verständlich und verstehend zu präsentieren.

Münster Harald Wagner

Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke lateinisch/deutsch VIII, hg. v. Gerhard B. Winkler. – Innsbruck: Tyrolia 1997. 1076 S., geb. DM 134,00 ISBN: 3–7022–2118–2 / **Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke lateinisch/deutsch IX**, hg. v. Gerhard B. Winkler. – Innsbruck: Tyrolia 1998. 897 S., Ln DM 134,00 ISBN: 3–7022–2192–1

Die vorliegenden Bde VIII und IX der lat.-dtschen Gesamtausgabe der Werke B.s setzen die bereits in Bd VII begonnene Reihe der Predigten fort (vgl. meine Rez. in: ThRv 93 [1997] 399–400). Der lat. Text entspricht der krit. Ausg. von J. Leclercq und H. Rochais, S. Bernardi Opera, Bd. V (Rom 1968) 1–447 und Bd. VI/1 (Rom 1970) 9–55 u. 73–406.

Der Bd VIII bringt weitere 71 vermutlich in den Jahren zwischen 1141 und 1150 entstandene Sermones zum Kirchenjahr. Die Reihe reicht vom Fest des hl. Benedikt und Mariae Verkündigung, über Palmsonntag, Karwoche, Osterfestkreis und Pfingsten, über die Sonntage nach Pfingsten und die Marienpredigten bis hin zum Novemberfestkreis und zum Ende des Kirchenjahres. Es handelt sich um Texte, die – so sehr sie konkrete Anspielungen auf die Zuhörer und rhetorische Tricks enthalten – in der vorliegenden Form einen geschriebenen Stil aufweisen und deshalb von B. direkt für die Veröffentlichung verfaßt worden sind. Der Hg. möchte in diesem Zusammenhang gern die These vertreten, daß diese Predigtsammlung in der großen Tradition der karolingischen Homiliare stehe, die zur kirchenamtlichen Auslegung des Evangeliums gedacht waren (29). Auf einige thematische Schwerpunkte dieser Predigtsammlung und einige spezifische Theologumena B.s sei im folgenden aufmerksam gemacht:

In der Predigt zum Bernhardsfest entfaltet B. sein Amtsverständnis des Abtes als Diener, Austeiler und Verwalter der Geheimnisse Christi, wobei sein Wirken wirkliche Segenskraft erst durch persönliche Heiligkeit bekommt. Wertvoll ist im Blick hierauf auch der kleine Beitrag von U. Köpf über das Benediktinische in Bernhards Verständnis vom geistlichen Hirtenamt (65–67). In den folgenden Predigten zu Mariae Verkündigung geht es um die Integration des Menschen, von Verstand, Wille und Gefühl, durch die Menschwerdung, wirksam im Sakrament der Versöhnung. Die Reihe der Sermones zu Palmsonntag und zur Karwoche entfaltet die Prozession der Gläubigen von der Vergänglichkeit über Leid, Trost und Hilfe hin zur ewigen Ruhe, eine Prozession, die von Christus und den Sakramenten begleitet und unterstützt wird.

Die Osterpredigten verkünden die Unwiderruflichkeit der Auferstehung. Voraussetzung für die Erfüllung von Ostern im einzelnen Gläubigen ist die Buße, während die Firmung vor Rückfall schützt. Daß die Firmung die notwendige Ergänzung zur Taufe als erster Eingliederung ist, ist dann vor allem Thema der Predigten zu Himmelfahrt und Pfingsten mit ihrer Lehre vom doppelten Geist des Elischa: Ostern verleiht den Geist der Taufe, der den Verstand und Willen erfaßt, Pfingsten dagegen den Geist der Firmung, der den affektiven Bereich des Menschen erfüllt.

Die Pfingstpredigten entfalten einerseits die Theologie der Geistsendung, andererseits die Wirkungen des Geistes in Furchtlosigkeit, Bußfertigkeit, Liebe, Lauterkeit etc. Das Fest Johannes des Täufers gibt Gelegenheit, über die drei Grundbeziehungen des Menschen nachzudenken: Die Strenge zu sich selbst, die Frömmigkeit für Gott und die Zurechtweisung der anderen zum Heil (correctio fraterna). Dies gilt auch für die Predigten zum Fest Peter und Paul, wobei hier auch weitere Gedanken B.s zum Amtsverständnis und zur Schlüsselgewalt einfließen. Die Predigten zu einigen Sonntagen nach Pfingsten sowie zur Erntearbeit bieten Anlaß, verschiedene Tugenden des christlichen Lebens zu meditieren.

Es folgt eine Reihe von Predigten zum Fest Mariae Himmelfahrt, in denen B. verschiedene Themen der Mariologie entfaltet: Maria ist für ihn Vereinigung der Gegensätze von contemplatio und actio; für ihn ist Maria erst im Schoß ihrer Mutter von der Erbsünde befreit worden – im Unterschied zu der These von der erbsündenlosen Empfängnis Marias, die zu seiner Zeit bereits in England vertreten und später von Duns Scotus begründet wurde; er vertritt die Lehre von einer besonderen Gnadenmittlerschaft Marias im Sinne der mediatrix aufgrund ihrer besonderen Mutterschaft; sie ist Inbegriff der Orthodoxie, der allein kirchliche Gemeinschaft garantieren kann.

In den Predigten zum Fest des Erzengels Michael bis zum Novemberzyklus und zur Martinspredigt drehen sich die Gedanken um das Verhältnis des Engelsturzes zur Erlösung. B. vertritt hier die augustinische Restitutionslehre. Engel gelten ihm zugleich aber auch als Garanten der kirchlichen Einheit und helfen, Spaltungen zu überwinden. Die Sermones zum Fest Allerheiligen lassen Themen anklingen wie die Lehre vom Seelenschlaf und vom Refrigerium, vom Glück der auf die Auferstehung Wartenden, die communio sanctorum sowie Gedanken zum Mysterium der Hölle. In der Predigtreihe zum Kirchweihfest drehen sich B.s Gedanken vor allem um das Dilemma, wie man das Bekenntnis zur Heiligkeit der Kirche mit ihrer konkreten geschichtlichen Sündhaftigkeit ihrer Glieder zusammenbringen kann. Eine Reihe von Predigten zu verschiedenen Heiligenfesten schließen den Zyklus dieses Bdes ab.

Die Predigten zum Kirchenjahr, so dürfte deutlich geworden sein, geben B. immer wieder Gelegenheit, über längere Passagen hin, seine eigenen theologischen Gedanken zu zentralen Themen des Glaubens systematisch zu entfalten, hier in diesem Bd zur Christologie, Soteriologie, Eschatologie, Angelologie und Mariologie sowie zur Sakramentenlehre, in der B. die Siebenzahl noch durch Sakramentalien wie die Fußwaschung ausweiten möchte, und zur Theologie der Kirche und des Amtes. Dabei werden an vielen Stellen seine spezifischen Positionen deutlich, die sich zwar immer aus der Patristik – vor allem Augustinus – speisen, die aber bald – wie etwa die Immaculata- oder die Restitutionslehre – durch die scholastische Theologie überholt wurden. Über diese systematischen theologischen Themen hinaus enthalten sie aber eine reiche exemplarische Glaubensunterweisung der Hörer und immer wieder den Gedanken des geistlichen Weges.

Im Unterschied zu diesen durch den Festkreis zusammengebundenen Predigten enthält der Bd IX zwei Reihen von ganz unterschiedlichen Sermones: 9 Varii und 125 De diveris, die auch nicht als Sammlungen überliefert wurden. Ihre Entstehung fällt in den Zeitraum von 1140 (manche auch schon früher nach 1125) bis zu seinem Tod 1153. Die Authentizität dieser ganz unterschiedlichen Texte läßt sich aus den Kriterien der Überlieferung, des Stils und der Themenkonstanz sowie der gleichbleibenden Behandlung der Bibel- und Väterzitate plausibel machen. Allerdings darf aber auch die Tatsache nicht übersehen werden, daß sich viele Abschreiber und Schüler den Stil B.s zu eigen machten und eigenständig „bernhardinische" Texte komponierten, denen dann auch die Autorität des großen Abtes anhing.

Trotz der fehlenden inneren Verbindung der einzelnen Predigten weisen sie dennoch eine hohe Konstanz der behandelten Themen auf. Dazu gehört zunächst der Gedanke der Stufen der Gottesliebe auf dem Weg des geistlichen Lebens über die Fremdbestimmung durch die Furcht vor der Hölle hinaus hin zur Autonomie des sittlichen Lebens aus Liebe zu Gott. Ein weiteres Thema bildet die Selbsterkenntnis und die Stufen der Besinnung des Menschen auf sich selbst, die letztlich zu Gott hinführt. Einen dritten Themenkomplex stellt die Beichte und Buße dar, wobei für Bernhard das Bekenntnis der angemessene und notwendige Ausdruck der Reue darstellt. Als viertes Thema ist die Lehre vom dreifachen Aufstieg und von der dreifachen Ehrfurcht zu nennen, die sich im Leben des einzelnen als Aufstieg vom Schüler zum Lehrer, vom Jünger zum Meister zeigt, im Gemeinschaftsleben aber etwa in der dreifachen iustitia distributiva, commutativa und legalis.

Abschließend sei für beide Bde noch einmal auf die wieder zahlreichen, äußerst instruktiven Anmerkungen (Bd VIII, 966–1042; Bd IX, 834–873) zu dogmatischen und vor allem zu liturgischen Sachfragen verwiesen, in die auch diesmal wieder die minutiösen Studien von Johannes B. Bauer über die Bibelrezeption B.s eingegangen sind, durch die der Einfluß der Kirchenväter auf sein Werk im einzelnen

immer belegbarer wird. Das ausführliche Namen- und Sachregister (Bd VIII, 1049–1076; Bd IX, 886–897) ist hilfreich für die wissenschaftliche Arbeit mit den Texten und einen gezielten Zugriff auf bestimmte Themen.

Würzburg Stephan Ernst

Iwand, Hans-Joachim: **Christologie.** Die Umkehrung des Menschen zur Menschlichkeit, bearb., kommentiert u. mit einem Nachwort von Eberhard Lepp und Edgar Thaidigsmann. – Güterloh: Gütersloher Verlagshaus 1999. 539 S. (Nachgelassene Werke, N. F. 2), geb. DM 148,00 ISBN: 3–579–01846–9

Im gegenwärtigen ökumenischen Dialog, vor allen zwischen Katholiken und Lutheranern, wäre es nützlich, sich wieder auf *Hans Joachim Iwand* (1899–1960) zu besinnen. Dieser Theologe, der zunächst als Neutestamentler tätig war, dann aber in Göttingen und Bonn als Systematiker, stellt – aufgrund intensiver Beschäftigung mit der Theologie Luthers – die Person Jesu Christi und den Rechtfertigungsglauben (vgl. schon die Habil.: „Rechtfertigungslehre und Christusglaube" von 1927 und die Schrift „Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre" von 1941, verschiedene einschlägige Beiträge u. a. in der FS K. Barth und FS R. Herrmann) in den Mittelpunkt. Dieser gläubige, engagierte Lehrer der Theologie wirkte v. a. durch seine Persönlichkeit. So ist es gut, daß es neben der „Neuen Folge" der „Nachgelassenen Werke" auch die Biographie von Jürgen Seim gibt. Von den eigentlichen Werken ist zum einen der erste Bd erschienen, der die Vorlesung „Kirche und Gesellschaft" aus dem SS 1951 enthält, wo die Erfahrungen Iwands mit dem Nationalsozialismus nachklingen und wo es um Grundsätzliches zum Verhältnis von Theologie und Gesellschaft geht, und zum anderen die Christologie, die den Kern der Theologie Iwands, eben die Christologie, enthält. Auf die weiteren Bde dieser mustergültigen Edition (Bd 3: Theologiegeschichte des 19. und 20. Jh.s, Bd 4: Briefe, Bd 5: Predigten) darf man auch als katholischer Theologe gespannt sein.

Münster Harald Wagner

Liturgiewissenschaft

Heinz, Andreas: **Feste und Feiern im Kirchenjahr nach dem Ritus der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien (M'ad'dono).** – Trier: Paulinus 1998. 475 S. (Sophia, 31), kt DM 58,00 ISBN: 3–7902–1455–8

Schon 31 Bde zählt die verdienstvolle Reihe „Sophia – Quellen östlicher Theologie", die seit 1961 (damals in Freiburg hg. v. J. Tyciak und W. Nyssen) deutschsprachigen Lesern die reichen Schätze östlicher Liturgie und Theologie erschließt. Inzwischen erscheint die Reihe in Trier und wird hg. v. A. Heinz, Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der dortigen katholisch-theologischen Fak. und Leiter der Wissenschaftlichen Abteilung des Deutschen Liturgischen Instituts. Der Vf. ist seit langem in der Erforschung der östlichen Riten engagiert und legt im Rahmen der Sophia-Reihe nun in kurzer Zeit (vgl. ders., Die Heilige Messe nach dem Ritus der Syrisch-maronitischen Kirche [Sophia 28], Trier 1996) einen weiteren Bd mit liturgischen Texten aus der syrischen Tradition in deutscher Sprache vor.

Im Vorwort erinnert der Vf. daran, „daß die christlichen Überlieferung sich aus drei Hauptströmen speist: dem des lateinischen Westens, dem des griechischen Ostens und dem des syrischen Orients" (15). Während die liturgischen Quellen der ersten beiden Ströme auch für (nur) deutschsprachige Interessierte in zahlreichen Publikationen leicht zugänglich sind, beschränkten sich die Möglichkeiten zum Kennenlernen der syrischen Tradition lange auf sehr verdienstvolle, aber eher entlegene Publikationen z. B. des Ostkirchendienstes in Paderborn mit J. Madey.

Neben generellem wissenschaftlichem Interesse machen vor allem drei Anliegen das vorliegende Werk besonders sinnvoll:

1. Die Zahl der aus der Türkei und anderen Staaten des Vorderen Orients emigrierenden Christen syrischer Tradition nach Deutschland wächst stetig, damit nimmt auch das Informationsbedürfnis katholischer und evangelischer Christen über diese christliche Lebensform im Maße des ökumenischen Interesses weiter zu. Zudem nennt der Vf. ein weiteres in diesem Kontext wichtiges Motiv seiner Publikation: „Auch den syrisch-orthodoxen Christen in Deutschland [...], besonders den Jugendlichen, die in der Sprache ihres Gastlandes aufwachsen, dürfte diese deutsche Übersetzung ihrer Festtagsliturgien eine willkommene Hilfe sein, die eigene reiche Tradition besser kennen und damit gewiß auch höher schätzen zu lernen" (17; vgl. auch den ähnlich motivierten Textbildband: Hans Hollerweger, Lebendiges Kulturerbe Turabdin [dt./engl./türk.], Linz 1999).

2. Der „Strom" der syrischen Tradition stellt sich dem westlichen Betrachter als einigermaßen verwirrendes Delta mit zahlreichen Haupt- und Nebenflüssen dar, für deren Kennenlernen und Unterscheiden man eine fachkundige „Landkarte" braucht; eine solche bietet der Vf. in der ausführlichen Einführung seines Werkes (19–116; vgl. dazu auch die hilfreichen Schemata: H.-J. Feulner, III. Ostkirchliche Liturgien: LThK^3 6, 974–980, hier 979f, und Th. Bremer, Übersicht: Die Kirchen der östlichen Traditionen: LThK^3 7, 153f).

3. Um das historische Interesse von Theologiestudierenden anzuregen, wird es seit einigen Jahren zunehmend als notwendig erachtet, selbst die Dokumente der eigenen lateinischen Tradition mindestens auch in deutscher Übersetzung zu bieten (vgl. „Denzinger-Hünermann", Enchiridion Symbolorum, „Alberigo / Wohlmuth", Conciliorum Oecumenicorum Decreta). Um wieviel mehr gilt das für das entlegenere Gebiet der syrischen liturgischen Tradition, wenn man für sie realistisch Interesse wecken möchte.

Gerade angesichts dieser Zielgruppen bietet der Vf. im ersten Viertel seines Buches eine sehr basale und gut verständliche Einführung (19–116) in die Geschichte und das heutige Leben der Kirchen syrischer Tradition (21–44) und ihrer Liturgie der Eucharistie und der Festtage (45–112). Die Einführung schließt mit dem liturgischen Kalender der antiochenischen Kirche (112–116).

Dem Titel entsprechend machen den Hauptteil des Buches die liturgischen Texte des „Buches der Kirchenfeste" (M'ad'dono, 191–459) aus, das 1984 vom syrisch-orthodoxen Metropoliten für Nordamerika in einer altsyrisch-englischen Ausgabe veranlaßt wurde. Dieses basiert auf mehreren hs.lichen Quellen (vgl. dazu 193ff das hier mitübersetzte und abgedruckte Vorwort von 1984), die meisten Riten finden sich aber schon in einem Pontificale-Rituale vom Ende des 12. Jh.s. Dieses Buch, in unserer Terminologie wohl ein kombiniertes Benediktionale und Prozessionale, bietet die „Sonderelemente" der besonderen Fest- und Bußtage.

Da diese i. d. R. in die Eucharistiefeier eingeschoben werden, hat der Vf. auch deren Grundordnung (117–189) mit der an Herrenfesten gebräuchlichen Jakobus-Anaphora aufgenommen.

Der Bd schließt mit einem sehr hilfreichen Anhang „Liturgische Begriffe" (463–469) und dem Quellen- und Literaturverzeichnis (470–475).

Der Bd dokumentiert ein wichtiges Element der westsyrischen liturgischen Tradition, die heute in den Kirchen des antiochenischen Patriarchatsbezirkes lebendig ist (im wesentlichen die syrisch-orthodoxe Christen des Patriarchates von Antiochien, die syrisch-katholischen Christen, die malankarischen Christen Südindiens und die Maroniten).

Die Grundordnung der syrischen Eucharistiefeier entspricht generell der byzantinischen, die aus ihr herausgewachsen ist. Sie besteht aus den beiden Hauptteilen des Wortgottesdienstes und der eigentlichen Eucharistiefeier; diesen gehen Gabenbereitung und Vorbereitungen des Priesters voraus und Abschlußriten nach. Auch wenn in einigen Kirchen der syrischen Ritusfamilie heute Teile der Liturgie in der Volkssprache gefeiert werden, haben sich bestimmte Elemente in der altsyrischen / aramäischen Sprache erhalten, darunter auch die Einsetzungsworte in den heute zumeist gebräuchlichen zwölf Anaphoren. In diesen bewahren die syrischen Kirchen auch die Tradition der einen Epiklese über Gaben und Gemeinde nach den Einsetzungsworten. Die Gläubigen kommunizieren sehr selten, viele empfinden einen feierlichen („eucharistischen") Segen mit den geheiligten Gaben als Kommunionersatz.

Eine Besonderheit der syrischen Liturgie ist zugleich Hauptinhalt des vorliegenden Werkes: Grundform und Priestergebete werden in jeder Eucharistiefeier bewahrt, Feste und besondere Anlässe können in der Auswahl der Lesungen und in einigen Gesängen berücksichtigt werden. „Der besondere Inhalt eines Kirchenfestes muß also in anderer Weise seinen liturgischen Ausdruck finden. In der Eucharistiefeier geschieht dies in der Regel durch eine Festtagsprozession [...] im Innern der Kirche" (50). Naturgemäß finden sich solche Erweiterungen an Weihnachten, Epiphanie und Darstellung d. H., am Beginn der Großen Fastenzeit und in der Heiligen Woche, an den ausgezeichneten Festtagen der Pentecoste und an Kreuzerhöhung, dazu an Festtagen der Gottesmutter und besonders verehrter Heiliger, z. B. des Kirchenpatrons.

Trotz einiger Ausnahmen erkennt man eine Grundform: „Unmittelbar beteiligt sind nur der Klerus und die Altardiener. Die Prozession wird von Kreuz-, Kerzen- und Rauchfaßträgern eröffnet; mitgetragen wird das Evangeliar, begleitet von den mit Glöckchen besetzten liturgischen Fächern. Der Bischof (Priester) trägt das Handkreuz. [...] Der Umgang schließt [...] mit einem feierlichen Segensritual: mit dem hocherhobenen Handkreuz werden die Erdteile nach Osten, We-

sten, Norden und Süden gesegnet." (50) Diese Umgänge finden innerhalb der Eucharistie zwischen Anaphora und Kommunion statt, lediglich die Bußfeiern sind mit Horen des Stundengebetes verbunden. Zu diesen Prozessionen gehören spezielle Schriftlesungen, Gebete und Gesänge, sie werden an bestimmten Tagen angereichert mit anlaßspezifischen Benediktionen und ggf. Ausspendungen an die Gläubigen (z. B. Weihnachten Feuer, Epiphanie und Pfingsten Wasser, Darstellung d. H. Kerzen, Palmsonntag Ölzweige, Karfreitag Essig und Myrrhe). Der Vf. legt in seiner Einführung zunächst ausführlich Quellenlage und Deutungen der einzelnen Hauptfeste und ihrer Sonderriten dar, bevor er dann die eigentliche Übersetzung des Festtagsbuches „M'ad'dono" bietet. Auch in dessen Rubriken fügt er weitere Erläuterungen und Deutungshilfen ein.

Den Leser beeindrucken die Schönheit und Tiefe der Hymnen, die seit Ephräm dem Syrer dieser Kirche ihr Gepräge geben und ihre Weise darstellen, sich dem Geheimnis Gottes zu nähern: „Nicht mit philosophischem Scharfsinn, sondern mit dem Reichtum der Bilder vermitteln sie eine Ahnung von den Heilsgedanken und Großtaten des Guten, der die Menschen liebt." (15)

Schon beim bloßen Lesen fasziniert den westlichen Christen auch die wirkliche Feier-Form der Liturgie in Bewegung, Wort und Gesang, immer mit Weihrauch und zahlreichen anderen Gegenständen, die der Heiligkeit der Handlung Gestalt geben. Andererseits bleiben manche Zeichenhandlungen wie die zahlreichen Kreuzzeichen an den verschiedensten Stellen auch fremd, da die lateinische Liturgie seit dem II. Vatikanum wieder eher Strenge und Konzentration auf das Wesentliche vermittelt.

Insgesamt ist dem Vf. sehr zu danken für seine Arbeit, die hoffentlich viele orthodoxe, evangelische und katholische Christen erreicht und sie motiviert, die vielfältigen Traditionen immer mehr als Reichtum der einen Kirche kennen und lieben zu lernen.

Münster Stefan Rau

Kirche und Medien. Im Auftrag der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Fachgruppe Praktische Theologie, hg. v. Reiner Preul / Reinhard Schmidt-Rost. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2000. 260 S. (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 16), kt DM 88,00 ISBN: 3–579–01817–5

Längst ist die Arbeit in und mit den neuen Medien ein fester Bestandteil des kirchlichen Lebens geworden. Die Kirchen suchen über die Medien die Öffentlichkeit für die explizite Verkündigung christlicher Inhalte sowie die Berichterstattung über das kirchliche Leben. Sie kommentieren soziale Prozesse und durch die Medien verbreitete Informationen und Meinungen. Darüber hinaus sind sie immer auch selbst Gegenstand medialer Berichterstattung.

Die theologische und kommunikationstheoretische Analyse dieser Tatsachenlage mit ihren Auswirkungen auf das Proprium der christlichen Botschaft und das ekklesiologische Verständnis blieb allerdings bisher anfanghaft. Hier liegt die wissenschaftliche Systematisierung noch hinter der Praxis zurück. Der vorliegende Sbd setzt an diesem Punkt an.

„Es liegt auf der Hand, daß die Entstehung der modernen Mediengesellschaft auch die Kirche als Kommunikationsgesellschaft tiefgreifend beeinflußt." (7) So überschreiben die Hg. im Vorwort die Untersuchungen von Theologen aus dem evangelischen Bereich.

Reiner Preul untersucht in seinem Beitrag *„Kommunikation des Evangeliums unter den Bedingungen der Mediengesellschaft"* die Interdependenz zwischen Medien und Adressaten und weist darauf hin, daß die Kommunikation des Evangeliums immer die Gestalt eines Lebenszeugnisses konkreter Personen besitzt und nicht als Weitergabe von abstrakten Informationen verstanden werden darf. Dieses Lebenszeugnis ist immer schon ein medial vermitteltes, wobei medial alle Formen der Übermittlung meint. Aus kommunikationswissenschaftlicher Sicht gilt deshalb für die religiöse Rede als Bekenntnis, Verkündigung und Reflexion in den elektronischen Medien: „Was sich auf der Beziehungsebene zwischen den Kommunikanten abspielt, hat vorzeichenhafte Bedeutung für das Verständnis dessen, was auf der Inhaltsebene in vorwiegend digitaler Kommunikation vermittelt wird." (13) Hier hinein spielt die gesellschaftsverändernde Kraft der Medien, die nicht nur berichten und präsentieren, sondern ihrerseits rückwirken und das Handeln und Denken der Rezipienten beeinflussen. Individualisierung, Aufsplitterung der Lebenswelten und Fragmentarisierung der Biographien machen den Adressaten der Medien zusätzlich zum ständigen „Planungsbüro" seines eigenen Ichs. Das gilt auch für den Bereich der Religion. Preul sieht in den neuen Sozialisationsformen eine Chance für die Kommunikation des Evangeliums durch die Medien im Sinne eines kompensatorischen Wirkens. Sie können eine Instanz darstellen, die Steuerungsmöglichkeiten für das Leben anbietet.

Für die praktische Kommunikation des Evangeliums entwickelt Preul konstruktive Thesen: Immer müssen alle Medien der Verkündigung mitbedacht werden. Ein Medium kann auf die Wirkung des anderen Mediums reagieren, deshalb besteht zwischen den verschiedenen Medien immer eine Interferenz. Die elektronischen Medien haben die Rezeptionsgewohnheiten verändert und machen mit der Fülle von Bildern und Informationen den Rezipienten zu einem dauernden Interpreten der in den Medien wahrgenommenen Realität. Gleichzeitig liefern die Medien die Interpretation häufig gleich mit.

Im Blick auf Konsequenzen dieses soziologisch-medienwissenschaftlichen Befundes kommt Preul zu dem Schluß, daß sich der zentrale Inhalt des Evangeliums im Gegensatz zu seiner medialen Verkündigung nicht verändern darf. Die Änderung liegt ausschließlich in der Variabilität der kritischen Funktion, die die christliche Botschaft in den verschiedenen Umständen, Zeiten und Biographien besitzt.

Kritisch und nicht ohne Vorbehalte den Medien gegenüber setzt sich Michael Schibilsky in seiner Abhandlung *„Kirche in der Mediengesellschaft"* mit den Chancen und Grenzen der Medien auseinander. Für die Kirche ist die Begegnung mit den Medien spannungsgeladen. Kirchlich-theologische Themen entziehen sich oft der Schnelligkeit, der permanenten Aktualität, dem Wunsch nach ausgefallener „Action" oder der bloßen Unterhaltung. Zudem birgt die Dynamik der Medien die Gefahren der möglichen Manipulation, des Irrtums und eines ethischen Vakuums. Schibilsky sieht es als zentrale Aufgabe der Theologie an, kritisch-konstruktiv diese Lebenswirklichkeit zu analysieren, denn: „Die Kirche braucht eine Theologie, die auch etwas von der Inszenierungsfähigkeit ihrer Inhalte weiß." (71)

Volker Drehsen richtet in seinem Beitrag *„Religion in den Medien und mediale Religiosität"* den Blick (den er selbst als polemisch einschätzt) auf die schon vorhandene mediale Inszenierung religiöser Themen wie sie beispielsweise die Produktwerbung oder die TV-Show durchführen und dadurch sinnstiftend wirken. Die professionelle Ästhetik dieser Inszenierungen zieht allerdings die völlige Privatisierung von religiöser Erfahrung mit sich, weil der Diskurs völlig ausfällt. Trotzdem stellt der Vf. fest: „Die Zukunft der medialen Religion entscheidet sich an den Möglichkeiten ihrer ästhetischen Rezeption." (83)

In *„Medium und Message"* geht Reinhard Schmidt-Rost der Frage nach, ob die Medien in der christlichen Publizistik Diener der Botschaft oder gar selbst zur Message geworden sind. Sehr deutlich bemüht er sich um Treue zur Botschaft und weist bei aller Faszination über das technisch Machbare darauf hin: „Die eigentliche Herausforderung im Verhältnis von Kirche und Medien liegt demnach nicht in den technischen Neuerungen und auch nicht in der Geschwindigkeit des Wandels, sondern in der bleibenden Anstößigkeit des Evangeliums." (86) Schmidt-Rost nennt drei Prinzipien für die kirchliche Medienarbeit: a) Es können menschliche Konflikte und alternative Identifikationsangebote aufgezeigt werden. b) Die Verkündigung nutzt sowohl die originalgetreue Abbildung der Realität durch die Medien als auch die Neuinszenierung dieser Realität. c) Christliche Publizistik kann sensibel machen für ungerechte Verhältnisse.

In den weiteren Beiträgen reflektieren und entfalten die Vf. praktische Anknüpfungspunkte und Möglichkeiten kirchlich-theologischer Medienarbeit. Am Beispiel der religiösen Rede im Radio (Rolf Schieder), besonders der Radiopredigt (Christoph D. Müller), und der Musik in der Kommunikation des Evangeliums (Dietrich Schubert) liefern die Vf. Anregungen und Aufmerksamkeitspunkte für eine gleichermaßen theologisch wie medienwissenschaftlich adäquate Verkündigung des Evangeliums. Aus pädagogischer Sicht entwickelt Sven Kommer Überlegungen für eine Beschäftigung mit der Produktwerbung.

Weil die Kirche immer auch Gegenstand medialer Berichterstattung ist, stellt sich im Zusammenhang mit kirchlicher Medienarbeit immer auch die Frage nach der Art und Weise der Präsenz kirchlichen Lebens in dieser Berichterstattung sowie die Frage nach der eigenen Selbstdarstellung. In ihren Untersuchungen *„Die evangelische Kirche in den Nachrichten"* (Reinhold Hartmann), *„Presse in der Kirche"* (Ulrich Nembach) und *„Inszenierung des Christlichen für ein Massenpublikum. Kirche auf der EXPO 2000"* (Gerhard Wegner) liefern die Vf. Beispiele für bereits umgesetzte Konzepte.

Der Sbd leistet mit seinem theoretischen und seinem praktischen Teil einen weiterführenden Beitrag zum längst überfälligen Dialog zwischen der systematischen und praktischen Theologie einerseits und den Medien andererseits. Dazu liefert er hilfreiche Literaturhinweise zur Thematik. Es bleibt zu hoffen, daß der Bd mithelfen kann, die im kirchlich-theologischen Bereich immer noch anzutreffende Zurückhaltung den Medien gegenüber durch eine kreativ-kritische Auseinandersetzung zu ersetzen.

Münster Stefan Böntert

Neijenhuis, Jörg: **Das Eucharistiegebet – Struktur und Opferverständnis.** Untersucht am Beispiel des Projekts der Erneuerten Agende. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1999. 377 S. (Arbeiten zur Praktischen Theologie, 15), DM 78,00 ISBN: 3–374–01790–8

Neijenhuis untersucht in seiner 1999 erschienenen Diss. die Eucharistiegebete der Erneuerten Agende (EA), Ziel des Vf. ist es, zu untersuchen inwieweit „sich Opferverständnis und Eucharistiegebet gegenseitig so sehr bedingen, daß das Eucharistiegebet als Opfergeschehen aufgefaßt werden kann" (20). Der Vf. bezieht sich hierbei auf den Vorentwurf und den Entwurf der sog.en „Erneuerten Agende"[1]. Er bezieht sich also auf jene, bis zur Erstellung der endgültigen Fassung der Agende vorläufigen Ausgaben, die zwischenzeitlich durch das „Evangelische Gottesdienstbuch" (Berlin 1999) abgelöst wurden.

Die Arbeit ist in fünf große Kap. gegliedert. Zunächst eine Einleitung, die den Anlaß das Ziel und eine genaue Begriffsbestimmung der Arbeit vornimmt. Ein *zweites Kap.* wendet sich dem Opferverständnis zu, welches er aus traditionellen Eucharistiegebetstexten erhebt, aber es werden auch zentrale theologische Aussagen aus der Theologiegeschichte und neuere ökumenische Konvergenztexte herangezogen. Das *dritte Kap.* schließlich untersucht auf der Basis des hier erreichten Kenntnisstandes die Eucharistiegebetstexte des Vorentwurfs der Erneuerten Agende. Das *vierte Kap.* tut dies für den Entwurf der Erneuerten Agende, bevor der Vf. im *fünften Kap.* Vorschläge zur Verbesserung der Eucharistiegebetstexte vorlegt. Ein ausführliches Literaturverzeichnis, ein Bibelstellenregister und Namensregister beschließen die Arbeit.

Der Vf. stellt schon zu Beginn klar – unter der Überschrift „Opfergeschehen als Hingabe" –, daß strikt zwischen einem Teilhingabeverhalten und einem Ganzhingabeverhalten zu unterscheiden ist. Opfer bzw. Opfergeschehen als Teilhingabeverhalten würde im Bereich des klassischen Do-ut-des-Verhalten verbleiben. Dies würde also bedeuten, daß Gott etwas geopfert wird, damit dieser entsprechend handelt, sich entsprechend verhält. Hiervon ist das Ganzhingabeverhalten zu unterscheiden, das demgegenüber bedeutet, daß die Ursprungsinitiative gerade von Gott ausgeht: Er hat sich in seinem Sohn den Menschen hingegeben. Hierauf antwortet die erlöste Menschheit, indem sie sich mit der Hingabe Jesu Christi verbindet, sich auch ihrerseits Gott ganz hingibt.

Nach Meinung des Vf.s kann ein zentrales Problem euchologischer Aussagen darin bestehen, daß Ganz- und Teilhingabeverhalten nicht klar unterschieden werden (25). Daher unterscheidet er bei seiner Untersuchung der Gebetstexte zwischen Mikro- und Makrostrukturelementen. Mikrostrukturelemente wären jene Teile, die das Opfergeschehen auf der Sprechebene bezeichnen. Makrostrukturelemente beziehen sich hingegen auf die Verhaltensebene.

Der Vf. legt mit diesem Bd eine umfangreiche Studie zur Frage nach der Opferthematik im Eucharistiegebet vor. Die Studie, die sich durch große Sachkenntnis in Detailfragen auszeichnet, kann sicherlich als gewichtiger Schritt gewertet werden, als ein positives Sichaufeinander-zubewegen der großen christlichen Konfessionen im Hinblick auf ein gemeinsames Opferverständnis. So ist sicherlich N. zuzustimmen, wenn er Ganz- und Teilhingabeverhalten unterscheidet, das reformatorische Proprium, im Sinne der Rechtfertigungslehre, stark betont und somit deutlich macht, daß ein wie auch immer zu verstehendes und sprachlich näher zu beschreibendes Opfergeschehen durch die Gemeinde nur und ausschließlich im Ganzhingabeverhalten, also in der Partizipation an der Hingabe Jesu Christi bestehen kann. Hinter diesem gemeinsam erreichten theologischen Erkenntnisstand, den in ähnlicher Weise schon die Studie des Ökumenischen Arbeitskreises (ÖAK): „Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche"[2] formuliert hat, dürfte es wohl kein Zurückfallen mehr geben, zumal dieser Kenntnisstand ja mittlerweile auch von vatikanischer Seite in einem Gutachten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen positiv sanktioniert wurde.[3]

So positiv die Ergebnisse von N. zu bewerten sind, und so hilfreich gerade seine Vorschläge im fünften Kap. für Besser-, Um- und Neuformulierung von Gebetstexten anzusehen sind, so stellen sich doch einige Anfragen im Detail:

So ist zunächst die vom Vf. gewählte Methodik zu hinterfragen. N. betont bereits im ersten Kap., daß es möglich sei, daß ein Eucharistiegebetstext aufgrund eines bestimmten Opferverständnisses eines Vf.s formuliert ist (21). Entsprechend listet der Vf. im zweiten Kap. seiner Arbeit (dem systematisch-theologischen Teil) verschiedene Aussagen zur Opferthematik auf. Eine klare Methodik wird hierdurch jedoch nicht erkennbar. Weder ist klar, inwiefern diese theologischen Reflexionsprozesse – die der Vf. ja zudem aus höchst unterschiedlichen Referenz-Quellen herauszieht (wie Gebetstexten, dogmatischen Traktaten und Bekenntnisschriften, oder der Privatmeinung einzelner Theologen) – in irgendeiner Weise relevant sind, noch wird im einzelnen deutlich ob, und wenn ja, wie ein konkretes Opferverständis wirklich Eingang gefunden hat in einem konkreten Gebetstext. Gerade bei den älteren liturgischen Quellen, die der Vf. zitiert (43f), gilt ja im hohen Maße das Prinzip der Anonymität der Urheberschaft eines liturgischen Textes. Bei der Traditio Apostolica (TA) etwa ist die Autorenschaft durch Hippolyt von Rom zumindest umstritten. Inwieweit also für das Eucharistiegebet der TA die private Opfertheologie und -frömmigkeit des historischen Hippolyt prägend war, verbleibt reine Spekulation.

Auch verwundert es, daß ein Theologe aus der Tradition der Reformation nicht stärker das Zeugnis der Schrift als „norma normans non normata" zugrunde legt.

Die fehlende oder zumindest unklare Hermeneutik von N. – eine erkenntnistheoretische oder methodische Verortung seines Ansatzes, etwa im Sinne des altchristlichen Axioms lex orandi / lex credendi, läßt der Vf. vermissen – stellt freilich zumindest insofern ein schwerwiegendes Problem dar, als sich hiermit die Frage der Verbindlichkeit der von N. vorgelegten Opfertheologie stellt, denn nur auf der Basis solcher, als verbindlich anzusehender Ergebnisse ließe sich ja eine fundierte Kritik an den Eucharistiegebetstexten vornehmen.

Hinzu kommen kleinere, weniger gewichtige Anfragen: Ist es wirklich zulässig, wenn der Vf. alle Texte, an denen er arbeitet, lediglich paraphrasiert. Es handelt sich ja in diesem Bereich der Arbeit um eine stark philologische Arbeit. Kann man wirklich Texte auf ihr Opferverständnis hin untersuchen, wenn dem Leser noch nicht einmal der genaue Textwortlaut zur Kenntnis gebracht wird. Jede Paraphrase ist ja ihrerseits schon wieder Interpretation dessen, der hier einen Text zusammenfaßt und paraphrasiert. Auch hier handelt es sich nach Meinung des Rez. um ein methologisches Defizit (49f, bes. Anm. 108).

Man wird dem Vf. sicher zustimmen, wenn er unterscheidet zwischen den Makrostrukturelementen von Sacrificium laudis, dem Lob- und Dankopfer, Sacrificium memoriae, dem Gedächtnisopfer und dem Sacrificium impetratorium, dem Bittgebetopfer. Der Rez. würde hier statt von Makrostrukturelementen eher von der Sinngestalt des Eucharistiegebets sprechen. Nach Hans Bernhard Meyer[4] ist diese Sinngestalt das lobpreisende Gedächtnis. Kann man nun aber bei der Analyse einzelner Gebetstexte bei der Frage nach der Makrostruktur so stark differenzieren, wie der Vf. das tut? So schreibt er z. B. bei der Analyse des Eucharistiegebets der TA, daß das Eucharistiegebet auf das Sacrificium memoriae und Sacrificium impetratorium „hinweist" (50). Der Eucharistiegebetstext der „Apostolischen Konstitutionen" hingegen (53f) „initiiert" eben jene Makrostrukturelemente. Dies scheinen dem Rez.en Spitzfindigkeiten zu sein, die zumindest für den systematisch-theologisch geschulten Leser schwer nachvollziehbar sind. Letztlich kann es doch nur um die Frage gehen, ob und in welcher sprachlichen Form theologische Inhalte angemessen oder weniger angemessen zum Ausdruck kommen. Hiervon ist die Frage der Pragmatik der Redehandlung Eucharistiegebet zu unterscheiden. Doch diese ist wiederum nicht einfachhin gleichzusetzen mit der Makrostruktur eines Eucharistiegebets. Etwas simplifizierend ließe sich zu diesem Problempunkt zusammenfassend sagen: Das Makrostruk-

[1] Im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche der Union – Bereich Deutsche Demokratische Republik, des Rates der Evangelischen Kirche der Union – Bereich Bundesrepublik Deutschland und Berlin West, der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Deutschen Demokratischen Republik und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands erarbeitet von der Arbeitsgruppe „Erneuerte Agende", Bielefeld 1990.

[2] Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles (Dialog der Kirchen Bd 3), hg. v. K. Lehmann / E. Schlink, Freiburg 1983.

[3] Gut. d. Päpstl. Rates z. Förd. d. Einh. d. Christen zur Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?". Studiendokument, Rom, masch. 1992.

[4] Sinn und Sinngestalt der Eucharistie, in: ZkTh 118 (1996), 488–504.

turelement Lobopfer mag in einem Eucharistiegebet vorhanden sein, sagt aber noch nichts darüber aus, ob dieses gefundene Strukturelement die Gemeinde auch wirklich dazu bewegt, in diesem Moment des Vortrags des Eucharistiegebets Gott zu loben. (Letzteres wäre dann die Frage der Pragmatik.)

Analoges ist zu sagen, wenn der Vf. bei der Analyse der röm.-kath. Hochgebetstexte II–IV (auch diese lediglich in Paraphrase) sagt, daß die Texte die Makrostrukturelemente „erkennen lassen". Eine genauere theologische Deutung, worin der Unterschied besteht zwischen „erkennen lassen", „hinweisen", „weist hin auf", „initiiert" oder „ermöglicht", fehlt indessen.

Einen weiteren Problembereich stellt die Analyse der speziellen Anamnese dar. Weder beim Eucharistiegebet der TA (50) noch beim Canon Romanus interpretiert der Vf. näher die im lat. Text vorliegende Konstruktion: memores – offerimus, die doch gerade das Ineinander von Feier des Gedächtnisses im Sinne der Ganzhingabe und Darbringung unserer selbst in, mit und durch Christus sprachlich elegant zum Ausdruck bringt. Zwar benennt der Vf. häufiger diesen Teil des Eucharistiegebets als Darbringung, jedoch vermißt man eine nähere theologische Problemskizze, etwa zu differenzieren zwischen Formulierungen wie: Wir bringen Gaben vor Gottes Angesicht, wir bringen Brot und Wein dar, oder gar als postkonsekratorische Darbringungsaussage verstanden: Wir bringen Leib und Blut Christi dar. Letztere lehnt der Vf. zu Recht ab, doch auch hier wird eine klare theologische Abgrenzung vermißt.

Die Unterscheidung zwischen echter und unechter Gabenepiklese, zwischen echter und unechter Annahmebitte (71ff) wirkt spitzfindig. Letztlich basiert die Interpretation des Canon Romanus, die der Vf. vorlegt, auf der These, das die Wandlungsepiklese vor die Verba Testamenti plaziert ist. Hingegen hat die neuere Forschung der Hochgebetstexte[5] erwiesen, daß es sich beim „quam oblationem" eben um keine Epiklese, sondern um eine weitere Annahmebitte handelt.

Im Abschnitt über die Eucharistiegebete in reformatorischer Zeit beschreibt der Vf. die Reduktion des Eucharistiegebets durch Martin Luther auf die Verba testamenti und das Sanktus. Luther habe so exemplarisch die katabatische und die anabatische Linie verschränkt. Und Vf. kommt zu dem Ergebnis: „So hat Luther mit seiner deutschen Messe das Opfergeschehen in seiner Fülle exemplarisch zum Ausdruck gebracht." (89)

Es soll an dieser Stelle nicht in Frage gestellt werden, daß die Verschränkung von Verba testamenti und Sanktus das Ineinander von anabatischen und katabatischen Elementen ausdrückt. Auch ist spätestens seit der einschlägigen Untersuchung von R. Messner[6] klar erwiesen, daß Luther in seiner Liturgiereform wesentlich stärker am Eucharistieverständnis der Alten Kirche orientiert war, als bislang angenommen. Sich jedoch zu der Aussage zu versteigen, diese, auch von ev.-theol. Seite mittlerweile als minimal oder Schrumpfform angesehene Form des Eucharistiegebetes[7] als „Opfergeschehen in seiner Fülle" zu bezeichnen, erscheint dem Rez. als eine doch sehr gewagte These. (Zudem ist das Sanktus ein erst später hinzugefügtes Element des Eucharistiegebetes, der Canon der TA kennt es z. B. noch nicht. Ein sicherlich sinnvolles Element des eucharistischen Hochgebetes aber kein unersetzliches.) Läßt sich also wirklich sagen, das Lob, also die anabatische Linie, gipfele im Sanktus? (173).

Es ist dem Vf. sicher zuzugestehen, daß er – aus der reformatorischen Tradition kommend – die Tradition der eigenen christlichen Denomination positiv bewertet. Dennoch verursachen Sätze wie die folgenden im Kontext ökumenischer Bemühungen ein gewisses Unverständnis: „Daraus folgt für das evangelische Verständnis, daß die protestantische Tradition mit Luther in der wahren Tradition der Kirche steht. Sie kann sich durchaus von der falschen liturgischen Tradition, die mit dem Canon Romanus gegeben ist und die sie durch Luther übernommen hat, lösen." (176). Ist hier nicht die Sicht der eigenen Tradition zu positivistisch und kann man wirklich allen Ernstes behaupten, der Canon Romanus sei, wegen der durch ihn insinuierten Werkgerechtigkeit (176, Anm. 609) eine falsche liturgische Tradition?

Sehr gelungen ist die Darstellung des Vf.s, wie gerade im Opfergeschehen bzw. im Opferverständnis die Struktur der Rechtfertigungslehre deutlich wird: daß nämlich in den Verba testamenti die Promissio Christi zum Ausdruck kommt, die Epiklese hingegen die Fides ecclesiae verdeutlicht. (167). So also folgt das Eucharistiegebet der Struktur von Promissio und Fides, im Sinne der Verheißung des Herrn und der Antwort der Gemeinde hierauf, die katabatische, vorgängige Linie und die Antwort der Gemeinde in der anabatischen Linie, wobei beide Elemente aufs engste verschränkt sind.

Auch widerspricht sich der Vf. gelegentlich selbst. So benennt er in Punkt 2.6.2, daß er im Folgenden bei der Untersuchung der Gebetstexte aus der Erneuerten Agende das Eucharistiegebet der Traditio Apostolica (TA) als „Paradigma" handelt. Erstens ist zu fragen inwieweit dieses Hochgebet einer ganz bestimmten liturgischen Tradition paradigmatisch ist? Inwiefern es also Norm ist? Es verwundert, daß ausgerechnet ein reformatorischer Theologe hier nicht stärker auf die Schrift als „norma normans" rekuriert. Zum zweiten gerät der Vf. in einen gewissen Erklärungsnotstand, weil ja gerade der Hochgebetstext der TA z. B. kein Sanktus enthält, keine Wandlungsepiklese vor den Einsetzungsworten, keine Anamnese im weiteren Sinn. So muß der Vf. in seinen paradigmatischen Text weitere Mikrostrukturelemente eintragen, ergänzt ihn also um die fehlenden Elemente. Inwieweit aber ein Paradigma, das in solch hohem Maße „ergänzungsbedürftig" ist, überhaupt noch als Paradigma, Richtschnur oder Beispiel taugt, sei dahingestellt.

Analog wirkt es etwas seltsam, wenn Vf. schreibt, daß für Texte der okzidentalen Tradition die Bezeichnung Eucharistiegebet nicht gelten kann (191), oder daß die Eucharistiegebete der Apostel Addai und Mari (u. a.) „noch keine vollständig entfalteten Eucharistiegebete" (191) sind. Auch hier stellt sich erneut die Frage, anhand welcher Kriterien der Vf. dies zu beurteilen vermag. Hierüber gibt allenfalls S. 193 eine Auskunft, wenn der Vf. unterscheidet zwischen Defizit und Mangel eines Eucharistiegebets. Nach dem Vf. liegt ein Defizit vor, wenn ein oder mehrere Mikrostrukturelemente fehlen. Ein Mangel liegt vor, wenn eben nicht nur Mikrostrukturelemente fehlen, sondern auch die Makrostruktur unvollständig ist oder gar fehlt. Diese Differenzierung wäre jedoch an dieser Stelle weiter zu erläutern gewesen.

Trotz dieser einzelnen Anfragen stellt die vorliegende Untersuchung sicher einen wichtigen Beitrag zur Erlangung eines gemeinsamen Opferverständnisses zwischen den noch getrennten Konfession dar, der in seinem Ringen um ein theologisch verantwortbares, ökumenisch tragfähiges Opferverständnis sicherlich positiv zu bewerten ist.

Münster Martin Stuflesser

[5] Vgl. R. Meßner: Einige Probleme des eucharistischen Hochgebets, in: ders./ Nagel, E. / Pacik, R. (Hg.), Bewahren und erneuern. Studien zur Messliturgie, FS für Hans Bernhard Meyer SJ zum 70. Geburtstag (Innsbrucker theologische Studien, 42), Innsbruck 1995, 174–201.

[6] Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft (Innsbrucker theologische Studien, 25), Innsbruck 1989.

[7] Vgl. H.-C., Schmidt-Lauber, Die Wiederentdeckung des eucharistischen Gebetes, in: ders. (Hg.), Die Zukunft des Gottesdienstes, Stuttgart 1990, 79–95.

Kunzler, Michael: **Archieratikon.** Einführung in Geist und Gestalt der bischöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine. – Paderborn: Bonifatius 1998. 461 S., geb. DM 198,00 ISBN: 3–89710–039–8

Das Archieratikon ist das liturgische Buch der byzantinischen Kirche, das die gottesdienstlichen Handlungen des Bischofs beinhaltet, insbesondere die von einem Bischof geleitete Eucharistiefeier. Der zu besprechende Bd bietet zwar auch den Text der Johannes-Chrysostomos-Liturgie, versteht sich aber in erster Linie als ausführlicher, erläuternder Kommentar zu den liturgischen Handlungen, der über das Verständnis der einzelnen Handlungen und Texte hinaus den Sinn der byzantinischen Liturgie deutlich machen soll. Er stellt somit eine Mystagogie im klassischen Sinne dar: eine erklärende Einführung in das Mysterium, als das die Eucharistiefeier in den östlichen Traditionen verstanden wird.

Der Vf. beginnt seine Darstellung mit zwei Kap.n über die Theologie der Liturgie und über die ostkirchliche Amtertheologie. Abschnitte über die Kirchengeschichte und die Leiblichkeit der Liturgie folgen. Im weiteren werden die einzelnen Elemente der Liturgie beschrieben: Sprache, Musik, Gewänder, Geräte, Naturprodukte und liturgischer Raum. Nach einem Kap. über den liturgischen Kalender folgen die kommentierenden Abschnitte über die Liturgiefeier selbst (Proskomidie, Katechumenenliturgie und Gläubigenliturgie). Das als *„Epilog"* bezeichnete letzte Kap. enthält praktische Hinweise für die Durchführung eines „ostkirchlichen Tages" in (römisch-katholischen) Gemeinden. Als Anhang wird der liturgische Text in deutscher und ukrainischer Sprache abgedruckt. Ein Literaturverzeichnis fehlt leider, so daß nicht alle Titel einfach gefunden werden können, die in den Fußnoten verzeichnet sind.

Der Grund, warum gerade die Liturgie in ukrainischer Sprache gewählt wurde, liegt vermutlich (neben dem persönlichen Interesse des Vf.s) darin, daß in Deutschland die größte Zahl der katholischen Gemeinden des byzantinischen Ritus ukrainisch geprägt ist. Die Unterschiede zur Liturgie in der griechischen, der russischen oder einer anderen Tradition sind ja nur äußerst gering, und sie werden in den entsprechenden Kommentaren zumeist auch angeführt. Der Bd ist also eigentlich nicht nur speziell eine Einführung in die Bischofsliturgie der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine, sondern in die (bischöflichen) eucharistischen Gottesdienste der byzantinischen Kirche überhaupt. Das zeigt sich auch an der Tatsache, daß einige der Abb. bei orthodoxen Liturgiefeiern fotografiert wurden. Allerdings hätte man sich bei der Kommentierung der Liturgie in der ukrainischen Tradition auch einen Hinweis auf das Problem des Begriffs „rechtgläubig" gewünscht, für den nach Auffassung der Hierarchie der griechisch-katholischen Kirche in der Ukraine „pravovirnij" verwendet werden sollte, weil das bislang verwendete „pravoslavnij" auch die Bedeutung von „orthodox" (im konfessionellen Sinne) hat (316).

Die Kommentare und Erklärungen zeugen vom großen Sachwissen des Vf.s. Er führt zahlreiche Stellen orientalischer Theologen an, die die Liturgie deuten, und gibt Erläuterungen zur historischen Entwicklung der einzelnen Handlungen. Dazu bietet er eigene, oft originelle Interpretationen an, die nicht nur die liturgiegeschichtlichen Zusammenhänge erklären, sondern auch weiter in die Gedankenwelt des östlichen Liturgieverständnisses einführen. Hierbei macht der Vf. auf zahlreiche Fehlentwicklungen der westlichen Gottesdienste aufmerksam, die vor dem Hintergrund der östlichen Tradition deutlich werden. Er stellt auch (allerdings viel seltener) kritische Anfragen an die orientalische Praxis, etwa hinsichtlich der aktiven Anteilnahme der Gläubigen an der Liturgiefeier (64f). Der Bd stellt also insgesamt eine ausführliche Erklärung und Deutung der byzantinischen Liturgie dar.

Allerdings müssen auch einige kritische Bemerkungen gemacht werden. Zunächst ist nicht einzusehen, warum in der Regel bei den Deutungen zu den einzelnen liturgischen Elementen und Handlungen zunächst Erklärungen zu analogen westkirchlichen Phänomenen gegeben werden, und das sogar in solchen Fällen, bei denen es keine ostkirchliche Entsprechung gibt, wie das etwa für die Ausführungen über Orgel, Gregorianischen Choral, Chorkleidung oder das Apostolicum gilt. Es wäre wünschenswert gewesen, die östliche Tradition aus sich selbst heraus zu erklären, nicht aber aus ihrer Unterschiedlichkeit zur westlichen Liturgie.

Weiterhin prangert der Vf. häufig Erscheinungen des westlichen Gottesdienstes in einer (oft ironischen) Schärfe an, die unangemessen ist. Man kann dagegen sein, daß Lektoren und Lektorinnen in Zivilkleidung und aus der Bank nach vorne treten; doch macht das noch nicht die Analogie zum „Verlesen eines Resolutionsentwurfs bei der Parteiversammlung am Sonntagnachmittag" (59) aus. Auch hier gilt: Die Besonderheit und auch die Vorzüge der östlichen Tradition werden nicht dadurch herausgestellt, daß eine westliche Praxis karikierend verurteilt wird. Mit solchen Seitenhieben ist dem Zweck des Buches kein guter Dienst erwiesen. In solchen Kontexten kommen Ausdrücke wie „(Un-)Heilslehre", „(Kirchen-)Kritisches" oder „(Fehl-)Einstellungen", in denen die Klammer den Sinn verdreht, mehrfach vor. Auch sonst ist eine zuweilen gewagte Wortwahl zu verzeichnen (56: der Diakon als „Animateur der Gläubigen"). Außerdem sei noch auf die zahlreichen Wiederholungen verwiesen, die sich in dem Bd finden lassen. Auf S. 67 wird in vier Zeilen drei Mal gesagt, daß die Römer „praktisch veranlagt" sind; ein Absatz von S. 151 wird auf S. 239 fast wörtlich wiederholt, einschließlich der Fußnote; viele Aussagen tauchen in unterschiedlichen Zusammenhängen immer wieder auf, und wenn in den Kap.n *12–14* vor der Kommentierung der Liturgie das Geschehen und die Gebete beschrieben werden, dann wird der liturgische Text (einschließlich der Rubriken) einfach fast wörtlich übernommen.

Im Buch finden sich auch einige terminologische Ungenauigkeiten und Fehler. So werden die Bischofs- und Priesterweihe einerseits und die Diakonenweihe andererseits als zwei unterschiedliche Sakramente bezeichnet (58), der Unterschied zwischen autokephalen und autonomen orthodoxen Kirchen wird nicht beachtet (232), das II. Nizänum hat 787 stattgefunden, der Sonntag der Orthodoxie wurde erst im Jahr nach dem endgültigen Sieg der Bilderfeinde, also 844, eingeführt (196), und der Begriff „Nestorianer" sollte nicht mehr unkritisch verwendet werden (352). Ein so wichtiges Thema wie das Filioque hätte eine ausführlichere Behandlung verdient, insbesondere einen Hinweis auf den christologischen (antiarianischen) Charakter des Zusatzes (325f). Die Beschreibung und Bewertung der reformatorischen Theologie ist oft verkürzend und nicht angemessen.

Bei der Darstellung und Interpretation einzelner Phänomene wird zuweilen die Realität der östlichen Kirchen nicht genügend berücksichtigt, oder es werden Elemente der ostkirchlichen Praxis als ein Ideal beschrieben. Das gilt besonders für die Behandlung der Ikonostase, deren trennender Charakter fast völlig vernachlässigt und die als Verbindung zwischen der himmlischen Realität und den Gläubigen, zwischen Gott und Schöpfung interpretiert wird. Der Vf. streicht in diesem Kontext den Charakter des Gottesdienstes als Mysteriendrama heraus, der im Westen „noch sehr defizitär" (192) sei. Hier wird das Mysterium dessen, was auf dem Altar geschieht und das im Osten nicht „jedermann ... mitverfolgen sollte" (192f), in seinem Geheimnischarakter überbetont. Das Mysterium besteht ja gerade nicht primär darin, daß man etwas nicht sehen *soll*, sondern darin, daß man etwas nicht sehen *kann*. Auch zeigt die heute in der Orthodoxie vielfach zu beobachtende Tendenz, die Ikonostase in modernen Kirchen niedrig zu bauen oder die Türen so oft und so lange wie möglich offenzuhalten, daß auch die östliche Theologie und die gottesdienstliche Praxis die Eucharistiefeier als Mysterium verstehen und erhalten können, ohne daß sich die Eucharistie im Verborgenen vollziehen muß.

Ähnliches gilt für die These, die griechisch-katholischen Kirchen könnten als „Brücken" im ökumenischen Dialog zwischen der römischen Kirche und der Orthodoxie dienen (369). Die ernüchternden Erfahrungen aus den Dialogen der letzten Jahre haben gezeigt, daß das wohl kaum denkbar ist; der Grund dafür liegt nicht nur in der mangelnden Einsicht der orthodoxen Seite, sondern auch bei den katholischen Ostkirchen, deren Realität sie für die orthodoxen Kirchen nicht als Brücke zu einer ökumenischen Verständigung erscheinen läßt. Es wäre wünschenswert, wenn sie eine solche Funktion haben könnten, doch darf man über diesen Wunsch nicht die kirchliche Wirklichkeit vergessen.

Es handelt sich also um eine ausführliche Einführung in die bischöfliche Liturgie der byzantinischen Tradition und in das Liturgieverständnis des christlichen Ostens überhaupt, die zahlreiche Auskünfte geben und Anregungen vermitteln kann. Wo der Vf. jedoch sein eigentliches Thema verläßt, ist das Buch kritisch zu lesen.

Münster Thomas Bremer

Moraltheologie

Lobe, Matthias: **Die Prinzipien der Ethik Emanuel Hirschs.** – Berlin / New York: W. de Gruyter 1996. XI, 295 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 68), Ln DM 158,00 ISBN: 3–11–014429–8

Die bisher über E. Hirschs Ethik publizierten Arbeiten waren forschungslogisch auf dessen politische Ethik und deren Konkretionen, insbesondere auf dessen Eintreten für den nationalsozialistischen Staat konzentriert. Die hier zu besprechende von Hermann Fischer betreute Hamburger theol. Diss. setzt anders an. Angesichts des irritierenden Befundes, daß das Werk E. Hirschs nicht nur brillante historische Studien und gehaltvolle philosophische und theologische Erörterungen umfaßt, sondern auch explizites nationalsozialistisches Gedankengut enthält, insgesamt also ein schwer zu durchschauendes Konglomerat darstellt, will der Vf. sozusagen ins Prinzipielle zurückgehen, d. h. eine historische Rekonstruktion der allgemeinen philosophischen und theologischen Prinzipien der Ethik Hirschs vorlegen.

Als Grundkategorie von Hirschs Ethik wird dessen Gewissensbegriff herausgestellt (*Teil A*, 7–114). Hier steht Hirsch deutlich unter dem Einfluß seines Lehrers Karl Holl und dessen Luther-Deutung. „Die grundlegende Verbindung von Religion und Sittlichkeit in der Kategorie des Gewissens ist bis in die sozialethischen Implikationen hinein diesem Vorbild geschuldet" (114).

Auch die frühe Fichte-Rezeption Hirschs wird durch seine Holl-Rezeption kritisch bestimmt. Das Kriterium der a-theoretischen Evidenz des Ethischen (gegen Kants sittliches Bewußtsein) wird dem Gewissensbegriff eingefügt, nicht aber die Idee einer sittlichen Autonomie des infalliblen Gewissens. Solche Autonomie würde der Bezogenheit des ethischen Subjekts auf Gott widerstreiten. Das Gewissen ist der Ort, an dem Gott „mit uns anfängt zu handeln" (90, Hirsch). Die sittliche Entscheidung hat also den Stellenwert eines Anknüpfungspunktes für die göttliche Offenbarung. Der Gewissensakt ist am reinsten im Gebetsakt gegeben. Subjektivität wird durch die Anrede Gottes an uns konstituiert.

Im *Teil B* (115–277) werden die Prinzipien der Ethik Hirschs behandelt (im Anschluß an dessen „Leitfaden zur christlichen Lehre" von 1938). Zunächst

wird Hirschs Theorieprogramm einer Synthese von Kulturethik und Gewissensethik dargestellt (126–163). In einem 2. Kap. rekonstruiert Lobe Hirschs Kulturethik („Geschichtslehre als Theorie der invarianten Formen des konkreten Ethos", 164–230). Die Geschichtsmächte (z. B. Geburt und Tod; Volk; Ehe und Familie; Kampf und Arbeit) sind die ethischen Güter. Sie bestimmen den ethischen Inhalt des menschlichen Daseins. Hier erweist sich für die Vermittlung von Hirschs politischer Ethik mit seiner Theologie der von D. Lange vorgeschlagene Begriff des Heiligen als hilfreiches Interpretationsmittel. Gott, „der Hüter des Lebens", ist der Heilige, und die Lebensmächte Ehe und Volk sind heilig. Hirschs Gewissensbegriff wird kriterien- und kritiklos, wenn es darauf ankommt, zwischen dem Heiligen und kontingenten geschichtlichen Gegebenheiten zu unterscheiden. Weshalb aber dem Volk gegenüber Ehe und Familie Priorität zukommt, läßt sich von Hirschs Sicht der Geschichtsmächte her nicht ersehen. Hier liegen, wie der Vf. zeigt, Inkonsequenzen vor, wie sie sich bei Hirsch zahlreich nachweisen ließen.

Abschließend werden „Grundprobleme der kontingenten Existenz ethischer Subjektivität" thematisiert (231–277). Der Vf. zeigt, wie Hirsch im Gegenzug zu einer Gesetzesethik eine Theorie ethischen Handelns entfaltet, das um die Grenzen seiner Kompetenz und seine grundsätzliche Aporetik weiß, in der es zum anderen aber um ein Ethos geht, das „wahrhaft menschlich" sein will, darin aber auf die inneren Grenzen des Menschlichen, „die Dunkelheiten und Widersprüchlichkeiten des Ethos" (272, Hirsch) stößt und in solcher Antinomie sich öffnet für das Evangelium, das einerseits die tiefe Aporetik des Ethischen schärfer erkennt, als es das sittliche Bewußtsein vermag, andererseits aber auch den Gedanken der göttlichen Liebe stiftet, durch den „das Christliche ins humane Ethos als ein Neues sich einwebt" (276, Hirsch).

Ein eindeutiges Gesamturteil läßt sich, wie der Vf. am Ende betont, nicht formulieren. Hirschs Ethik bleibt „eine schwer zu durchschauende Mischung von kategorialen Fehlern, richtigen theoretischen Einsichten, völligem Versagen der politischen Urteilskraft und tiefgreifender Analyse des Menschlichen" (278). Eben diese Mischung oder, wie der Vf. am Ende formuliert, „Hirschs persönliches Scheitern in der ethischen Aufgabe, die politische Wirklichkeit zu begreifen" (280), kommt in der Arbeit nur gelegentlich und in Andeutungen zur Sprache. Hier muß man als Leser über Hirschs politische Optionen mehr wissen, als der Vf. mitteilt. Er beschränkt sich auf eine Rekonstruktion der *Prinzipien* der Ethik Hirschs.

Als Ergebnis der Untersuchung läßt sich feststellen, worin der wesentliche Grund für das besagte Scheitern Hirschs liegt: in seinem Verständnis des Gewissens als individueller Evidenz, einem Gewissensdezisionismus, der sich als nur ethischer Irrationalismus äußern kann.

Münster Erdmann Sturm

Scola, Angelo: **Il Mistero Nuziale**. 1. Uomo-Donna. – Mursia: Pontificia Università Lateranense 1998. 208 S. (Studi sulla Persona e la Famiglia), kt Lit 29 000 ISBN: 88–465–0038–5

Als Vorsitzender des Päpstlichen Ehe- und Familieninstituts *Johannes Paul II.* versteht es sich für Bischof A. Scola (= S.), der zugleich der Rektor der Lateran-Univ. ist, von selbst, immer wieder anthropologische Zentralthemen zu bedenken, die das christliche Verständnis von Mann und Frau, von Liebe, Ehe und Familie betreffen. In der vorliegenden Aufsatzsammlung bemüht sich der Vf. darum, Elemente einer trinitarischen Anthropologie zu entwickeln. Er folgt damit einem Trend innerhalb der systematischen Theologie, das Trinitätsmysterium zur Basis aller grundlegenden Themenstellungen zu machen. Zu nennen wären beispielsweise G. Greshakes Werk *Der dreieine Gott* (Fr 1997) oder die trinitarische Anthropologie J. Spletts. S. zitiert bevorzugt H. U. v. Balthasar, der eine trinitarische Ontologie und eine entsprechende Symbolik der Geschlechter entworfen hat und ebenso, neben Richard v. St. Victor, die genannten Vf. inspirierte.

Im ersten Teil der Aufsatzsammlung stellt S. die vom Lehramt vorgegebenen Kategorien des Mysteriums der ehelichen Liebe vor; ausschlaggebend ist insbesondere das Apostolische Schreiben von Papst Johannes Paul II. *Mulieris dignitatem* (1988). Es wird deutlich, daß sich auch der Papst für eine dezidiert trinitarische Sicht der Anthropologie engagiert. Auf zwei Thesen des Papstes möchte S. aufmerksam machen, da sie eine gewisse Neuheit darstellen: 1. Es gibt eine Analogie zwischen der Zwei-Einheit von Mann und Frau und den Relationen der drei Personen in Gott. 2. Zur Gottebenbildlichkeit des Menschen gehört auch seine geschlechtliche Spezifikation und Polarität (15). Eine gewisse Neuheit stellen diese Aussagen dar, weil man in der theologischen Tradition die natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen eher mit dem Verstandes- und Willensvermögen der menschlichen Seele identifizierte. Johannes Paul II. entwickelt jedoch eine dem dialogischen und personalistischen Denken verpflichtete Anthropologie, die die Kategorie der Interpersonalität in den Vordergrund rückt. Die trinitarische Dimension dieser Kategorie ist unverkennbar. Die Gemeinschaftlichkeit des Menschen qualifiziert ihn als Gleichnis des dreifaltigen Gottes. Aber S. betont, daß weder die Personalität noch die Gemeinschaftlichkeit des Menschen abstrakte, rein geistige Größen darstellen. Dazu gehöre vielmehr die Leiblichkeit des Menschen; im Leib drücke sich die Person aus, so der Papst (61). Das Wesen des menschlichen Körpers sei wiederum ohne eine Berücksichtigung der geschlechtlichen Prägung nicht zu erfassen. Darum sei die Interpersonalität des Menschen immer durch die Differenz der Geschlechter mitbestimmt. S. erwähnt in diesem Zusammenhang auch Untersuchungen der empirischen Humanwissenschaften, die die grundlegende Bedeutung der Sexualität für das menschliche Mitsein erkennen lassen. Der priesterschriftliche Schöpfungsbericht gibt den Hinweis, daß der Mensch als Mann und Frau erschaffen wurde und so, als Gemeinschaftswesen, Gottes Ebenbild darstellt. Es verbietet sich also nach S., die in der Trinität *urbildende* Sozialität des Menschen geschlechtsneutral zu betrachten. Die in der Polarität der Geschlechter gründende Gemeinschaftlichkeit des Menschen dränge außerdem über die Zwei-Einheit von Mann und Frau hinaus zum „Dritten", zu Kindern, zur Familie. Alle weiteren Formen des gemeinschaftlich-gesellschaftlichen Zusammenlebens bauen, so S., auf dieser ehelich-familiären Urform menschlichen Lebens auf. Kirche und Staat haben darum die Pflicht, diese Basis besonders zu fördern und zu schützen. Auch die Bemühungen um eine Gleichberechtigung der Frau sollten sich S. zufolge von dieser relationalleiblichen Sicht des Menschen leiten lassen und nicht von der androgyn-abstrakten Idee vom Mann als dem eigentlichen Menschen, nach der sich die Frau auszurichten habe, um erst zum vollen Menschsein zu gelangen.

Diese grundlegenden, den lehramtlichen Äußerungen entnommenen Thesen vertieft S. in seinen weiteren Beiträgen des zweiten Teils. Er entwickelt dabei den Begriff der „asymmetrischen Reziprozität" zur Kennzeichnung der Beziehung zwischen Mann und Frau (100ff, 122–127 u. ö.). Die Wechselseitigkeit der Geschlechter bestehe nicht in einer bloßen Komplementarität, die zu einer Einheit in Form von Differenzlosigkeit hinführt, so als ob – wie nach der von Platon im *Gastmahl* überlieferten Vorstellung des Aristophanes – zwei unvollständige Teile ihre verlorengegangene Ganzheit wiedergewinnen wollten. Vielmehr ist die Differenz der Geschlechter unaufhebbar; die Pole der Beziehung sind nicht austauschbar. Die unüberwindliche Differenz zwischen Mann- und Frausein ermöglicht erst die Einheit beider in der Liebe und gibt Raum für den „Dritten" in Form von Kindern. Urbildlich hierfür ist ebenso die Trinität: In ihr geht es ebensowenig um Beziehung oder Liebe an sich oder um ein Einschmelzen der personalen Differenz in der Liebe. Die Beziehung der wesensgleichen Personen in Gott ist bestimmt durch ihre relationale Unvertretbar- und Unvertauschbarkeit: Sowenig wie z. B. der Vater die Stelle des Sohnes oder des Geistes (usw.) einnehmen kann, sowenig ist die geschlechtsspezifische Zuordnung von Mann und Frau austauschbar oder ersetzbar durch eine gleichgeschlechtliche Beziehung. Wie jedoch das innergöttliche Beziehungsgefüge kraft der Unvertauschbarkeit der Personen die Frucht der Liebe in der Person des Geistes hervorbringt, so wird auch nur die durch eine unvertauschbare Geschlechterdifferenz spezifizierte Liebe zwischen Mann und Frau fruchtbar. Ergänzend weist S. darauf hin, daß die Beziehungen, in denen ein Mann steht, immer durch sein Mannsein vermittelt sind. Das Verhältnis zu Mutter, Ehefrau, Tochter, Schwester, Freundin, Arbeitskollegin und zu Vater, Sohn, Freund usw. ist jeweils durch das Geschlecht bestimmt und von dieser Bestimmtheit nicht zu trennen. In einem Spiritualismus (106), durch den die Geschlechterdifferenz zu einem akzidentellen Anhängsel an der Natur des Menschen herabgesetzt wird, sieht S. eine Gefahr der Gegenwart; außerdem schwächt diese Geisteshaltung die erhellende Kraft der Trinitätsoffenbarung für die Anthropologie. Deshalb sei auch die auf der Geschlechtersymbolik aufbauende Symbolik des Offenbarungsgeschehens nicht ohne weiteres zu erfassen: Daß Christus als Bräutigam der Ekklesia als Braut gegenübersteht, wird nur als dekoratives, ersetzbares Bild wahrgenommen. Übersehen wird dabei leicht, daß die Ursünde vor allem die eheliche Urform der Liebe, durch die sich Gottes Gnade und Heil primordial vermitteln sollte, entstellt hat, so daß sich konsequenterweise die Erlösung im Symbol dieser Urform darstellen und vermitteln muß. Insofern ist die (indirekte) Selbstbezeichnung Jesu als Bräutigam in vielen Gleichnissen nicht rein zufällig, ebensowenig ist es die Bezeichnung der Kirche als Braut Christi. Eine konkrete, an der Trinität maßnehmende Anthropologie kann die angesprochene Abwertung des Geschlechtlichen und seiner Symbolik im Kontext des Offenbarungs- und Kirchenverständnisses überwinden helfen und so auch Licht auf die komplexe, häufig nur in soziologischen Kategorien diskutierte Frage nach den geschlechtsspezifischen Zulassungsbedingungen zum Weihesakrament werfen.

In vier, als Anhang angefügten Beiträgen erörtert S. nochmals einzelne Aspekte seiner Ausführungen. Er erläutert in einem Beitrag die heute von vielen als schwer verständlich empfundene Aussage des Papstes, daß die Kirche nicht die Möglichkeit und Macht habe, auch Frauen das Weihesakrament zu spenden. Breiten Raum nimmt eine interessante Analyse ein, die das thomasische Verständnis des Zusammenhangs von *affectio*, *passio* und *amor* untersucht. Der dritte Beitrag dechiffriert in menschlicher Vaterschaft, Mutterschaft und Kindschaft die Spuren der Trinität. Schließlich betont S. in einem eigenen Aufsatz die Bedeutung der Ausbildung künftiger Priester und Seelsorger auf dem Gebiet der Ehe- und Familienpastoral.

Es ist zu erwarten, daß die Ausführungen von S. von nicht wenigen eher reserviert aufgenommen oder ganz abgelehnt werden, da sie implizit und explizit gedankliche Mittel für die Begründung der kirchlichen Praxis bereitstellen, nur Männern das Weihesakrament zu spenden. Aber vielleicht gelingt es doch einmal vorab, das eigentliche Anliegen S.s aufzunehmen und sich mit dem Vf. um eine trinitarische Anthropologie zu bemühen, die zu einer durchweg positiven Würdigung der geschlechtlichen Differenz zwischen Mann und Frau beiträgt und einen abstrakten Spiritualismus hinter sich zurückläßt. An sich ist ja nichts moderner, als die menschliche Person als rela-

tionalen Selbstand zu begreifen, und nichts gilt als zeitgemäßer, als jeder Abwertung des Leiblich-Geschlechtlichen entgegenzutreten. Und auch symbolisch-trinitarisches Denken erfreut sich breiter Zustimmung. Mit alledem macht S. in seinen Aufsätzen ernst.

München Michael Schulz

Philosophie

Steffens, Andreas: **Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts oder Die Wiederkehr des Menschen**. – Leipzig: Reclam 1999. 316 S., kt DM 22,00 ISBN: 3–379–01663–2

Am Ausgang des Jh.s zieht Andreas Steffens eine philosophische Bilanz. Obwohl man sich einen solchen reflektierenden Rückblick auch ganz anders vorstellen kann – etwa einen eingehenden Blick auf Ludwig Wittgenstein beinhaltend –, ist die hier am Leitfaden des Konzeptes „Anthropolitik" (14) eingenommene Perspektive aufschlußreich, die Bilanz daher gelungen. „Die Politik wirft sich zur Instanz einer Bestimmung des Menschseins auf. Was der Philosoph nicht mehr wagt, übernimmt ein bestimmter Typ von Politiker, der in diesem Jh. in einer Politik der Menschenformung zur Erzwingung des ‚Neuen Menschen' zum ersten Mal konsequent zu handeln beginnt." (17) So läßt sich die hier zur Anwendung gebrachte Optik zusammenfassen, die zu den vielfach unternommenen Rekonstruktionen der logischen Entwicklung philosophischen Denkens eine bereichernde Ergänzung darstellt.

Die ersten drei Teile des Buches werten diese leitende Einsicht für eine Übersicht über die politisch-philosophische Entwicklung im deutschsprachigen Raum aus. Orientierend sind dabei die im ersten Teil ausgemachten „Prägungen" (19), die das 20. Jh. in die Spannung zwischen Marx und Nietzsche hineinstellen, zwischen die Befreiung des Menschen zu sich selbst einerseits und dem Übergang zum „Neuen Menschen" andererseits. Die Nötigung zu einer Entscheidung in dieser Sache geht Vf. zufolge vom Datum der „anthropologischen Differenz" (84) aus, das mehr aussagt als der Topos vom Nichtfestgestellt- bzw. Weltoffensein des Menschen, namentlich den „Bruch zwischen Erfahrung und Erwartung" (86) in bezug auf sich selbst zur Sprache bringt, mit dem nicht nur der individuelle Mensch leben muß, sondern der zur „Seinsverfassung" (83) des Menschen hinzugehört. Der Wunsch nach Identität läßt den Bruch als störend empfinden, und die Revolte gegen ihn bricht, nachdem die Philosophie eine Festlegung der menschlichen Identität scheute, in der Politik aus.

Im *zweiten Teil* geht der Vf. diesen Ausbrüchen nach, ausführlich hinsichtlich des Nationalsozialismus, dagegen leider nur wenig eingehend im Falle des Sowjetmarxismus. Beide befinden sich in politischer Frontstellung gegen die Idee der Menschenrechte, weil sie die „Lösung des Bandes zwischen Humanitäts- und Natur-Vorstellung" (106) betreiben, d.h. die Fraglichkeit des Menschen nicht aushalten, sondern gewaltsam im je eigenen Sinne überwinden wollen. Am gegenwärtigen Ende dieses gnostischen Nachgebens gegenüber der anthropologischen Differenz steht, obgleich schleichender und weniger eruptiv, die Mikrobiologie (vgl. 18, 43). Das Herbeizwingen des „Neuen Menschen" *via* Politik wird vom Vf. aus der gespannten Seinsverfassung des Menschen so erhellt, daß zugleich die Realität dieser Verfassung und ihre zwar unterschiedlich realisierten, aber stets drohenden Konsequenzen ans Licht gezogen werden. Dieser Rückblick kann daher ebenso als weiterführender Beitrag zur Goldhagen-Debatte dienen (vgl. 148), wie als nochmaliger, eindringlicher und spezifisch akzentuierter Hinweis darauf, daß man in der Philosophie – und, so läßt sich hinzufügen, in der Theologie – nicht hinter Auschwitz zurücktreten kann: „Nun *wissen* wir, daß wir schon lange gar nicht mehr die waren, für die wir uns als Angehörige der europäischen Kultur mit Selbstverständlichkeit gehalten hatten." (86)

Im *dritten Teil* geht der Vf. auf eine gedankliche Verdichtung der anthropolitischen Problematik *ex ante* ein, die er im Denken Georg Simmels mit seinem zentralen Motiv der Kultur als tragischem Unternehmen (vgl. 208) ausfindig macht. Der hier vorgegebenen Perspektive folgend muß Simmel, wie auch Helmuth Plessner, als zu wenig beachteter Denker erscheinen. Eines Übermaßes an ausdrücklicher Folgebereitschaft erfreue sich hingegen die Philosophie Heideggers, die, obzwar ausdrücklich postanthropologisch angelegt, dennoch der anthropologischen Differenz zum Opfer falle – Heidegger wird zum „Symptom" (223).

Wie kann man sich philosophisch einer derart ernüchternden Bilanz gegenüber verhalten, ohne einerseits den Bankrott der Vernunft erklären zu müssen, noch andererseits Auschwitz und die ganze Anthropolitik zum Betriebsunfall des politischen Vernunftgebrauches herabzusetzen und ansonsten durch „Anthropologieenthaltung" (50) eine Leerstelle entstehen zu lassen, die eben dieser Anthropolitik in ihren schleichenden Ausprägungen Tür und Tor öffnet?

S. widmet dieser Frage den vierten Teil und löst damit den Anspruch ein, in *systematischer* Absicht zu bilanzieren. „Anthropologie entsteht aus der eingetretenen menschlichen Selbstunkenntnis, sie ist selbst das Symptom dessen, was sie zu beheben meint." (257) Sei dieser Zusammenhang erst durchschaut, sehe man sich genötigt, die metaphysische Frage nach dem Menschen offenzuhalten, denn Festlegung bedeute Ausschluß und schließlich Vernichtung. Verabschiedung der Anthropologie zugunsten der Erinnerung des Humanen um des Menschen willen – so lautet die Konsequenz, die S. unter Berufung auf Theodor W. Adorno, stärker noch auf Michel Foucault und Hans Blumenberg zieht (269f). Folglich geht er die anstehende Aufgabe einer „Wiederherstellung eines menschlichen Selbstbewußtseins" (18) mit Hilfe einer „Archäologie der Humanität" (254) an, die nach Spuren eines humanen Selbstverständnisses sucht, um sie für die Zukunft der wirklichen Menschen fruchtbar zu machen. Sie traut sich statt Anthropologie nur noch anthropologisches Philosophieren, statt Geschichte nur noch historische Forschung zu; sie erkennt an, daß die Zukunft nicht durch ein rekonstruierbares Ideal vorbestimmt wird, sondern aus den Entscheidungen hervorgeht, „die menschliche Existenzen darüber treffen werden, was das Menschsein jeweils, für sie, sein soll, und was nicht" (314f).

Der Forderung S.', aus der Erwägung politischer Gefahren heraus anthropologischen Festlegungen gegenüber skeptisch, d.h. „vor allem negativ, historisch und ‚possibilistisch'" (310) zu sein, kann man – durch die mitgelieferte Rückschau bestätigt – mit Sympathie und ohne Bedenken zustimmen; letztere dämmern jedoch, sobald die Anlage seines Vorschlages einer Archäologie des Gewesenen und des in Zukunft Möglichen (315) näher untersucht wird. Das braucht nicht zu alarmieren, denn der Vf. legt nicht mehr als eine Skizze vor, die zwar durch Vorrede und philosophischem Rückblick wohlerläutert, aber eben nicht ausgeführt ist. So zeigen Fragen, die sich im Anschluß an die Lektüre aufdrängen, (vorerst) keine Lücken im Konzept an, sondern vielmehr dessen anregende Kraft.

Offenbar glaubt S. an das Vorhandensein humaner Spuren, die eine auf sie gerichtete Archäologie lohnenswert erscheinen lassen. Er selbst erwähnt – wenn auch nicht im Rahmen seiner Positionsskizze – die Menschenrechte, die ihm freilich ambivalent erscheinen: politisch human, aber ein Stück Anthropolitik und deshalb gefährlich. Philosophische Grundlagen der Menschenrechte werden deshalb nicht archäologisch gewürdigt, statt dessen bleibt der Vf. formalnegativ bei der Verweigerung identifizierenden bzw. metaphysischen Denkens und sucht Zuflucht im philosophisch Pluralen. Man fragt sich, warum den Früheren nicht auch die Möglichkeit eingeräumt wird, aus schrecklichen Erfahrungen gelernt zu haben, warum eine Neuorientierung nicht auf bereits Eingesehenes zurückgreifen darf. Unklar ist unter diesen Umständen ferner, welche Orientierung die in Aussicht genommene Archäologie zu einer des *Humanen* macht und wie der Gefahr begegnet werden kann, daß die anthropolitische Gefahr nicht lediglich durch eine machtpolitische ersetzt würde. Diese Schwierigkeiten sind bekannt, gar berüchtigt und machen das für jede vernünftige Vernunftkritik geltende Erfordernis einer differenzierten Theorie der Rationalität auch für S. dringlich. Wer sich der „Neigung zu geschlossenen Konzepten" (315) widersetzen will, braucht – darf? – dazu nicht das *animal rationale* und *dessen* historische Lernfähigkeit verabschieden, sondern sollte zunächst die allzu große philosophische Gestikulation beargwöhnen.

Hamburg Axel Heinrich

Rosmini, Antonio: **Philosophie der Politik.** Übersetzt von Christiane Liermann mit einem Vorwort von Francesco Traniello. – Innsbruck: Tyrolia 1999. 567 S., brosch. DM 93,00 ISBN: 3–7022–2220–0

Den historischen Ort seiner Philosophie der Politik spricht Rosmini am deutlichsten in den Passagen an, die er den Problemen gesellschaftlicher Beharrung und gesellschaftlichen Fortschritts widmet. Er wendet sich ebenso gegen die Propagierung eines gesellschaftlichen Fortschritts oder auch nur einer gesellschaftlichen Bewegung ohne ausreichende Reflexion ihrer Zielsetzung, wie gegen ein Beharren um jeden Preis, das aufweisbare Elemente eines gesellschaftlichen Fortschreitens übersieht oder seine Realität oder Wünschbarkeit zu leugnen versucht. Die Beharrung bzw. die Rückwendung zu überkommenen politischen und gesellschaftlichen Formen war im Italien der dreißiger Jahre des 19. Jh.s ebenso fragwürdig geworden, wie in Deutschland, wo nach der Darstellung Franz Schnabels in dieser Zeit die Kräfte der Bewegung überhand gewannen über die durch den Wiener Kongreß zum Zuge gekommenen Kräfte der Beharrung. Im Zusammenhang der 48er Revolution gewann R. in der neoguelfisch ausgerichteten Anfangsphase des Pontifikats Pius' IX, als sich Papsttum und italienische Nationalbewegung

verbinden zu lassen schienen, bedeutenden Einfluß an der Kurie. Seine Erhebung zum Kardinal stand unmittelbar bevor. Mit der Rückwendung Pius' IX. zu einer scharfen Frontstellung gegen die vielfältigen Impulse der Moderne, die im Syllabus einen Höhepunkt fand, verlor R. sehr schnell seinen Einfluß in der Kurie. Teile seiner Schriften wurden indiziert; eine spätere Rehabilitierung wurde wieder angefochten.

R. lehnt es ab, sich einer der antagonistischen Strömungen von Fortschritt und Beharrung kritiklos anzuschließen. Er macht vielmehr den Versuch, nach grundlegenden Kriterien Positionen zu bestimmen, die die notwendigen Voraussetzungen und Richtpunkte eines sinnvollen Fortschritts darstellen. Entscheidendes Kriterium wird für ihn das qualifizierte Wohlergehen der Individuen, aller einzelner Personen innerhalb der jeweiligen Gesellschaften. Zur Analyse dieses zentralen Kriteriums ist für ihn die Ausbreitung des Christentums von epochaler Bedeutung. Mit der Begründung des Christentums ist den modernen Gesellschaften eine Erweiterung und Vertiefung ihrer Zielsetzung eröffnet worden, die sie wesenhaft von den vorchristlichen Gesellschaften abhebt, denn das Christentum hat für die Mitglieder der von ihm erfaßten Gesellschaften die Möglichkeiten von Erfüllung und Zufriedenheit der einzelnen in einer Weise bereichert, die diese Gesellschaften immer weiter über ihren gegebenen Zustand hinausweist, nachdem es nach seiner Gründung zunächst die „unwiederbringlich untergegangenen bürgerlichen Gesellschaften zu neuem Leben erweckte" (362). R. führt seine philosophische, aber durch viele Beispiele immer wieder auf die Konkretheit der Wirklichkeit bezogene Argumentation mit Akribie in vielen Punkten und Unterpunkten durch, und macht dazu nicht selten noch zusätzliche Hinweise auf Probleme, die er unbehandelt beiseite läßt oder zu deren grundsätzlicher Klärung er auf andere Teile seines enzyklopädisch ausgerichteten Gesamtwerks verweist.

Greift man die grundlegende Bedeutung auf, die R. dem Christentum für die gesellschaftliche Wirklichkeit und damit für ihre Erkenntnis in einer Philosophie der Politik zuschreibt, so öffnet das den Weg zu wichtigen Kernaussagen, die in der Fülle der Unterscheidungen und Erörterungen von Für und Wider aus dem Blick zu geraten drohen, wenn diese Detailargumentationen auch immer wieder wichtige Ansatzpunkte zu einer aktuellen Gesellschaftskritik zu bieten vermöchten.

Im Rückblick auf den zweitausendjährigen Einfluß des Christentums auf die Gesellschaften stellt R. als gegebenes „Faktum" heraus: „Wir sehen ihr Werk (das Werk der ‚guten Nachricht') vor uns: die erneuerte Welt. Wir sehen die christlichen Gesellschaften nicht nur wiedergeboren, sondern ausgestattet mit einer Art Unsterblichkeit, gefestigt gegen alle Erschütterungen, auf dem Weg eines unendlichen sittlich-zivilen Fortschritts (incivilimento indefinito). Das Christentum ist riesig geworden und zieht weiterhin alles an sich, und noch die letzten, versprengten Teile des Menschengeschlechts nimmt es mit auf seinen Triumphmarsch und schart sie um sich." (362) Hatten sich die Gesellschaften bis zum Erscheinen des Christentums auf einer Entwicklungslinie von Existenzbegründung und -sicherung, von Macht- und Ruhmerwerb, von Erwerb von Reichtum und schließlich von unersättlichem Luststreben bewegt, so wurde ihnen jetzt ein neues, ihren bisherigen Zielen unendlich überlegenes Gut vorgestellt. „Dieses Gut, das den Menschen vom Christentum verkündet wurde, war nichts, was aus der Welt kam. Das Christentum zeigte den Menschen dieses Gut als etwas jenseits dieses Lebens, etwas Vollkommenes und Belohnung vollkommener Tugend. Es bezeichnete dieses Gut als vollkommen real, vollständig, unendlich, immerwährend, und es bezeichnete das irdische Leben und seine Güter als eitel, als Illusionen der Einbildungskraft, so wie es die Welt bereits glaubte – oder wenn real, wie die körperliche Lust, dennoch als eitel, weil an den Augenblick gebunden, ungewiß, mit Schmerzen vermengt, unfähig, ein vernunftbegabtes Wesen zufriedenzustellen, dessen Herz sich nach etwas Absolutem und Unendlichem sehnt." (364f) Das Christentum unterschied sich von philosophischen Lehren wie Göttliches von Menschlichem. Es forderte die Tugenden frei von allen Lastern. Es wendete sich nicht an den Verstand, sondern an den Glauben, und zwar an den Glauben aller Menschen ohne jeden Unterschied. R. verzichtet auf eine Erklärung der tatsächlichen Ausbreitung des Glaubens, die er allein der göttlichen Einflußnahme zuspricht, und beschränkt sich auf die Erklärung ihrer vergeistigenden Wirkung auf die Menschen. „Das Objekt des Willens erfordert einen Gebrauch der Intelligenz, der um so größer ist, je geistiger das Objekt ist. Der Grund dafür ist klar: Nur mit der Intelligenz lassen sich die geistigen Objekte begreifen, die die Sinne nicht betreffen. Nun ist die Seligkeit, die das Christentum vorstellt, vor allem geistig. Sein Objekt ist körperlich unsichtbar. Um sich dieser Seligkeit mit Hingabe zuzuwenden, mußten die Menschen notwendigerweise in hohem Maße die reine Intelligenz gebrauchen. Zudem ist das Objekt dieser Seligkeit die Vereinigung des Menschen mit Gott. Dies vollzieht sich wesenhaft durch den Intellekt, der von dem unendlichen Sein ganz erfüllt wird, das das Licht und die gestaltende Kraft des Intellekts wird. Der Modus dieser Seligkeit, wie sie das Christentum lehrt, ist also ein auf erhabene Weise intellektueller Modus." (368)

Wenn auch in Abstufungen sind alle Menschen fähig, den Einfluß der christlichen Lehre aufzunehmen und zu realisieren, und so – entgegen den vielfältigen äußeren Störungen – Erfüllung und Zufriedenheit zu finden. Diese sind ein innerliches Gut jedes einzelnen, und auf ihre Förderung und auf ihren Schutz müssen alle gesellschaftlichen Organisationsformen und Einzelmaßnahmen ausgerichtet werden. Die ungeheuren Schwierigkeiten dieser hohen gesellschaftlichen Zielsetzungen schlagen sich in R.s detaillierten Überlegungen über Chancen und Bedrohungen des solcherart ausgerichteten gesellschaftlichen Handelns nieder. Seine Erwartungen auf eine positive Entwicklung erscheinen nicht selten als zu optimistisch. Gründe für diesen Optimismus lassen sich allerdings seiner Lehre von den Kapazitäten der menschlichen Seele entnehmen. Das Verlangen der Seele geht aus von anfänglich reiner Potentialität zu wachsender Aktualisierung und ist zu unendlicher Entwicklung fähig, die sich darauf stützt, daß die zunehmende Intelligenz dem Willen immer neue und höhere Ziele zu setzen vermag. „Wir haben gesehen, daß das Christentum in den menschlichen Geist eine unerschöpfliche und wahrhaftig unendliche Quelle geistigen Lichts hineingelegt hat und daß es sozusagen inmitten der Menschheit ein unauslöschliches Feuer errichtet hat. Wir haben überdies gesehen, daß das lichtvolle Objekt des Christentums nicht irgendeine abstrakte, kalte Idee ist, unfähig, den Menschen in seinem Handeln zu leiten, sondern ein reales und absolutes Gut, das imstande ist, das höchste und wirksamste Prinzip der menschlichen Aktivität zu werden. Der Mensch lernt also ein unendliches Gut kennen, und sein Geist ist damit gleichsam sogar gegen seinen Willen beschäftigt – sowohl wegen der Bedeutung dieser ganz außerordentlich großen Sache als auch wegen ihrer inneren, verborgenen Übereinstimmung mit der menschlichen Natur. Es ist daher kein Wunder, daß sich auch die Kapazität des menschlichen Verlangens unendlich ausweitet und ausstreckt." (492)

Die einzelnen und die sie umgreifenden Gesellschaften können also unter der Einwirkung des Christentums zu einem immer höhere Ziele anstrebenden Willen gelangen. Es „führt der rechte Wille die praktische Vernunft zu rechten Urteilen über den Wert der Dinge. Und die rechten Urteile ermöglichen vernünftige Wünsche und Kapazitäten, die sich befriedigen lassen, weil sie ihrem Objekt stets angemessen sind. In den tugendhaften Menschen bleibt folglich die Erfüllung und Zufriedenheit der Seele niemals aus." (535) So definiert R. denn auch das Ziel der Gesellschaften von der Personalität der Menschen her, deren positive Entwicklung sie zu schützen und zu fördern haben: „Die Erfüllung und Zufriedenheit der Seelen ist das große Ziel jeder Gesellschaft. Sie muß auch die Regel sein, mit der man unterscheidet, welche die natürliche Bewegung und welche die unnatürliche Bewegung ist. Die Gesamtnatur des Menschen, als Person betrachtet, sucht nichts anderes als den Zustand der Erfüllung und Zufriedenheit. Die natürliche Bewegung ist folglich die Bewegung, die zu diesem Zustand führt. Sie gilt es zu unterstützen." (537)

Aus dem dargelegten Wertesystem, wie es der menschlichen Natur und dem göttlichen Willen entspricht, leitet R. auch eine Bestimmung des gesellschaftlichen Fortschritts ab. Er tritt – wie sich das aus seiner ganzen Argumentation ergibt – für einen Fortschritt ein, den er aus dem Wesen des Christentums und dem Verhältnis der Menschen zu ihm ableitet. „Der wahre soziale Fortschritt ist der Fortschritt der sittlichen Wünsche, die durch die harmonische Entfaltung der intellektuellen und moralischen Fähigkeiten entstehen." (545) Jede akzidentielle Vollkommenheit der Gesellschaft erhält eine wirkliche Bedeutung nur im Zusammenhang mit der substantiellen Vollkommenheit, wie sie durch das Streben nach dem höchsten Gut angezielt wird. Es besteht daher die gedankliche Aufgabe, „die bürgerliche Gesellschaft zu ordnen und zu regeln, und zwar so, 1.) daß sie das Ziel, das ihr von der Denkfähigkeit vorgestellt wird, erreicht 2.) daß die Familien, die die Gesellschaft bilden, soweit wie nur möglich unterstützt und so wenig wie möglich geschädigt oder belastet werden und schließlich 3.) daß die Individuen, die die Familien bilden, niemals die Erfüllung und Zufriedenheit ihrer Seelen verlieren und daß dennoch ihre realen und wahren Güter, die sie genießen können, in größtmöglichem Umfang zunehmen". (547) Es gilt also aufs Sorgfältigste zu prüfen, welche Mittel die Gesellschaften für ihren Fortschritt, der wesentlich im Fortschreiten ihrer einzelnen Mitglieder besteht, einsetzen, damit nicht falsche Zielsetzungen und unbeabsichtigte Nebenwirkungen eher Schaden anrichten als zu wahrer Vollkommenheit beitragen.

Daß die Feststellung der wirkkräftigen Ausbreitung des Christentums jedenfalls für Europa heute eine Illusion darstellen würde, nimmt den Erörterungen R.s keineswegs ihren Wert. Zumindest vermögen sie weite Bereiche heutiger gesellschaftlicher und persönlicher Zielsetzungen so in Frage zu stellen, daß die gedanklichen Herausforderungen durch R.s Zielbestimmung in vielfältiger Weise aktualisierbar werden. Das dürfte u. a. auch unübersehbar machen, welche Dimensionen des Menschen ohne die Impulse des Christentums und ohne die christliche Deutungskultur von materialistisch-naturalistischen Überwucherungen oder vom Vergessen bedroht sind.

Düsseldorf Karl-Egon Lönne

Klassische Metaphysik, hg. v. Uwe Meixner. – Freiburg / München: K. Alber 1999. 221 S. (Alber-Texte Philosophie, 1), kt DM 28,00 ISBN: 3–495–48001–3. **Ethik,** hg. v. Peter Welsen. – Freiburg / München: K. Alber 1999. 192 S. (Alber-Texte Philosophie, 2), kt DM 28,00 ISBN: 3–495–48003–X. **Erkenntnistheorie,** hg. v. Hans-Ulrich Baumgarten. – Freiburg / München: K. Alber 1999. 200 S. (Alber-Texte Philosophie, 3), kt DM 28,00 ISBN: 3–495–48002–1. **Sprachphilosophie,** hg. v. Christian Bermes. – Freiburg / München: K. Alber 1999. 216 S. (Alber-Texte Philoso-

phie, 4), kt DM 28,00 ISBN: 3–495–48004–8. **Wissenschaftsphilosophie,** hg. v. Volker Gadenne / Aldo Visintin. – Freiburg / München: K. Alber 1999. 192 S. (Alber-Texte Philosophie, 5), kt DM 28,00 ISBN: 3–495–48005–6

Anzuzeigen sind die ersten fünf einer auf 20 Bde konzipierten Reihe von Quellentextsammlungen zu den Hauptdisziplinen der Philosophie. Einheitlich aufgebaut bieten die Bde eine Einleitung in das jeweilige Thema, zwischen 6 und 11 Quellentext-Auszügen mit vorangestelltem Biogramm des Autors, präzise bibliographische Angaben zu den abgedruckten Quellen sowie ausgewählte weiterführende Literatur. Die auf der vierten Umschlagseite angekündigte „übersichtliche Präsentation einer philosophischen Disziplin" habe ich in keinem Bd gefunden.

Eröffnet wird die Reihe mit dem Bd *„Klassische Metaphysik"*, zusammengestellt von Uwe Meixner. Er bietet Auszüge aus Aristoteles' „Metaphysik", Lukrez' „Von der Natur der Dinge", aus der „Summe gegen die Heiden" des Thomas von Aquin, aus Spinozas „Ethik", aus der „Metaphysische(n) Abhandlung" von Leibniz und aus Schopenhauers „Die Welt als Wille und Vorstellung". In der Einleitung schließt der Hg. einer kurzen Skizze zum Begriff der Metaphysik eine ausführliche Begründung der von ihm getroffenen Auswahl an. Da sich die Ausklammerung metaphysischer Konzeptionen des 20. Jh.s ausschließlich auf die quantitativen Limits der Edition stützt (10), wäre es angemessen gewesen, dem Themenfeld der Metaphysik – gerade angesichts der von Meixner beklagten diesbezüglichen Brache im deutschen Sprachraum – einen zweiten Bd einzuräumen, so daß etwa neben A. N. Whitehead und dem einen oder anderen Vertreter der Analytischen Metaphysik sowie neben Thomas von Aquin wenigstens noch ein anderer Repräsentant der christlichen Metaphysik Platz gefunden hätte – und auch der mittels „besondere(r) Rechtfertigung" (17) ausgeschlossene Hegel; Heidegger wird „eher zu den ‚Metaphysik-überwinder(n)'" (10) gerechnet. Ob die nachscholastischen Neubegründungen der Metaphysik durch Leibniz allein zureichend vertreten sind, wird im Blick auf die Wirkungsgeschichte eines Descartes oder eines Suarez zu fragen sein. Das nahezu gänzliche Fehlen deutschsprachiger Metaphysiker im 20. Jh. macht der Hg. in erster Linie an der angeblich „kritiklosen Verinnerlichung der Metaphysikkritik Kants" (10) fest und stellt sich so – wenigstens mit einem Fuß – in den neuerdings modisch werdenden, in angelsächsischen Kontexten bisweilen die Gestalt einer wiederauflebenden Neoscholastik gewinnenden Trend, die moderne Philosophie für eine Art Sündenfall der Vernunft zu halten. Das längst erreichte Niveau der seit Jahren geführten Debatten um eine „Metaphysik nach Kant" bleibt damit unterboten. Gerade vor diesem kritischen Hintergrund hätte sich die Aufnahme eines Textes etwa von Dieter Henrich, der sich wie wenig andere die von Meixner geforderte Wiedergewinnung einer „‚metaphysische(n) Kultur'" (19) zur Aufgabe macht, nahegelegt.

Der von Peter Welsen besorgte *„Ethik"*-Bd enthält Auszüge aus Platons „Staat", der „Nikomachischen Ethik" des Stagiriten, aus der „Summa theologiae" des Aquinaten, aus dem ersten Werk moderner Staatsphilosophie, dem „Leviathan" Hobbes', ferner Passagen aus Humes „Ein Traktat über die menschliche Natur", aus Kants „Grundlegung der Metaphysik der Sitten", aus „Über die Grundlage der Moral" von Schopenhauer, aus „Der Utilitarismus" von Mill; Moore ist mit einem Auszug aus „Grundprobleme der Ethik" vertreten, und abgeschlossen wird die Sammlung mit einigen S.n aus Schelers „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik". In der Einleitung nimmt der Hg. zunächst Klärungen wichtiger Begriffe des philosophisch-ethischen Diskurses vor: Moral vs. Ethik, deskriptiv – normativ, Metaethik, kognitivistisch – nonkognitivistisch, Universalismus – Kontextualismus, wobei im letzteren Fall erstaunt, daß wohl die Namen Apel und Habermas einerseits, MacIntyre und Rorty andererseits fallen, nicht aber die längst gängigen Termini Diskursethik und Kommunitarismus. Beide Positionen fehlen trotz ihrer teils ins Populäre reichenden Verbreitung auch in der Reihe der aufgenommenen Quellentexte. Das erstaunt um so mehr, als der Hg. für den Bereich des 20. Jh.s neben der Analytischen Ethik (im angelsächsischen Bereich) die phänomenologische Ethik (in Deutschland und Frankreich) als führend hervorhebt und letztere auch mit Scheler-Passagen dokumentiert. Insgesamt erweckt die Auswahl (im Vergleich zum oben besprochenen Metaphysik-Bd) den Eindruck, eher einer historischen Perspektive als systematischen Überlegungen zu entspringen. Erhebliche Fragen wirft die These des Hg.s auf, die neuzeitliche Philosophie zeichne sich dadurch aus, daß sie sich aus der Bindung von der Theologie löse, um den Menschen ins Zentrum ihres Interesses zu rücken (21). Natürlich gibt es einen Hobbes. Aber sachgemäß wäre auch hinzuzusagen, daß die neuzeitliche Philosophie mit einer Neuformung der Theologie einhergeht und dies im engsten Zusammenhang mit der ethischen Fragestellung geschieht, so namentlich im Gange von Kants Transformation von Metaphysik in Moraltheologie innerhalb seiner Analyse der praktischen Vernunft und in Gestalt von Fichtes Identifikation des unbedingten sittlichen Sollens mit Gott (die dann zum Auslöser des Atheismusstreits geworden ist).

Im Bd zum Thema *„Erkenntnistheorie"* hat Hans-Ulrich Baumgarten Auszüge aus Platons „Theaitetos", aus „Über die Seele" von Aristoteles, Passagen aus Descartes' „Meditationen", aus Humes „Ein Traktat über die menschliche Natur", aus Kants „Kritik der reinen Vernunft", aus „Erkenntnis und Phänomenologie" von Husserl, aus Freges „Der Gedanke", einen Abschnitt von „Die Welt und wir" aus Prauss' „Sprache–Subjekt–Zeit" und den Essay „Bewußtsein und Raum" von McGinn zusammengestellt. Die Textauswahl wird in der Einleitung sehr kurz damit begründet, daß es sich bei den wiedergegebenen Passagen um Stücke aus Klassikern handle und sich letztere dadurch auszeichneten, daß sie die zur Debatte stehende philosophische Frage „erstmals oder besonders eindrücklich" (24) zur Geltung brächten. Im Blick auf die ersten sieben Texte leuchtet das spontan ein. Die beiden Repräsentanten der Gegenwartsphilosophie – Prauss und McGinn – hat der Hg. in ersterem Fall wegen der Verbindung von Erkenntnistheorie und Subjektivitätstheorie, in letzterem wegen derjenigen zwischen Erkenntnistheorie und Ontologie aufgenommen – und zusätzlich deswegen, weil beide Texte belegen, daß und wie die kontinentalen und die angelsächsischen Traditionen in Beziehung treten können (25–26); auch dieses Motiv überzeugt. Beachtet will dabei zusätzlich sein, daß sich die Auswahl sachlich auf nur *ein* Problem der Erkenntnistheorie, nämlich das der Wahrnehmung, beschränkt (21, Anm. 19). Der kurzen editorischen Rechenschaft hat der Hg. etwas ausführlicher „Einige systematische Vorüberlegungen" (9–24) vorgeschaltet, die gut verständlich die Grundaufgabe aller Erkenntnistheorie entfalten: das Phänomen der Erkenntnis mit der für es charakteristischen Differenz von wahr und falsch so zu analysieren, daß ersichtlich wird, wie Erkenntnis zustande kommt und daß für Erkenntnis ein (wie auch immer näher zu bestimmender) Realismus unterstellt werden muß, ohne dabei die subjektive Leistung des erkennenden Subjekts zu übersehen, sofern ohne eine solche so etwas wie Täuschung überhaupt nicht möglich wäre, wie umgekehrt mögliche Falschheit sich erst im Kontrast zur empirischen Wirklichkeit zeigt (20).

Den Reader zur *„Sprachphilosophie"* hat Christian Bermes besorgt: Platon ist mit einem Auszug aus dem „Kratylos", der ersten Monographie (anachronistisch gesprochen) zur Sprachphilosophie, vertreten, Aristoteles mit Passagen aus dem vertrackten Werk „Peri hermeneias"; für die mittelalterliche Sprachphilosophie steht Ockham mit Erwägungen über den Terminus, das Bedeuten und die Supposition aus der „Summa logicae"; dem folgen Abschnitte aus Lockes „Versuch über den menschlichen Verstand", aus Leibniz' „Dialog über die Verknüpfung zwischen Worten und Dingen", Passagen aus „System der deduktiven und induktiven Logik" von Mill, die der Hg. unter die Überschrift „Von der Sprache und den Namen" stellt; Frege ist mit einem Teil von „Sinn und Bedeutung" vertreten, Cassirer mit Abschnitten aus „Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt"; aus den „Philosophische(n) Untersuchungen" Wittgensteins sind neben dem Vorwort die Nummern 1–38 des I. Teils abgedruckt; der Text „Die Sprache" aus Heideggers „Unterwegs zur Sprache" und der Abschnitt „Der Leib als Ausdruck und die Sprache" von Merleau-Ponty aus „Phänomenologie der Wahrnehmung" beschließen die Auswahl. Die Einleitung eröffnet der Hg. mit einer Kaskade von Fragen, die sich aufdrängen, wenn philosophisch nach dem Phänomen der Sprache gefragt wird, und letztlich den drei Grundfragen des Verhältnisses von Sprache und Denken, Sprache und Sache sowie Sprache und Zeichen entspringen (9–12). In einem zweiten Schritt (12–17) wird in ausgewählten Zügen das Aufkommen des Namens wie der Disziplin „Sprachphilosophie" nachgezeichnet. Das Hervortreten der Sprachphilosophie als einer Art philosophischer Leitdisziplin läßt sich wohl noch etwas präziser angeben, als der Hg. dies tut (15–17). Unbeschadet des Einwirkens anderer Motive ist es wohl der flächendeckende Zusammenbruch der großen Systemphilosophien im 19. Jh. gewesen, der das Thema „Sprache" (neben dem der „Gesellschaft") in den Rang einer „Philosophia prima" (16) im Sinn einer letzten universalen Verständigungsebene gelangen ließ und zu derjenigen philosophischen Denkform führte, die der Hg. auf den bündigen Nenner bringt: „Die Klärung der Sprache ersetzt die Erklärung der Welt." (17) Was die Auswahl der Texte betrifft, so ließ sich der Hg. von der Absicht leiten, „die Sprache der Welt und die Welt der Sprache mittels der Frage nach der *Bedeutung* (Hervorhebung durch K. M.) auf einen systematischen Ansatzpunkt hin zu zentrieren." (22) Diesen Dreh- und Angelpunkt wählt der Hg. deshalb, weil unter dem Bedeutungsbegriff Sprache sowohl als Trägerin von Bedeutungen wie als „paradigmatische(s) Beispiel für Bedeutung überhaupt" (20) gefaßt werden kann – oder anders gewendet: In diesem Zugriff lassen sich die Funktionen von Sprache ineins mit ihrer Bedeutsamkeit als „Phänomen der Einheit von Sinn und Sinnlichkeit" (21) fassen, durch welche sie sich „als Umgreifendes und Grundlegendes" (ebd.) geltend macht. Es ist wohl dieser Zentrierung des systematischen Zugriffs zuzuschreiben, daß die breite sprachphilosophische Tradition, die in der Regel „Dialogphilosophie" genannt wird und sich im Kern aus religionsphilosophischen Ressourcen speist – gemeint sind etwa Cohen, Rosenzweig, Rosenstock-Huessy, Ebner, Buber –, gänzlich aus dem Sichtbereich des Hg.s fällt.

Der letzte hier zu nennende Bd ist der *„Wissenschaftsphilosophie"* gewidmet. Erarbeitet wurde er von Volker Gadenne und Aldo Visintin. Er bietet als Quellentexte „Aphorismen über die Interpretation der Natur und die Herrschaft des Menschen" aus Bacons „Das Neue Organon", einen Teil von „Idealismus, Realismus und Phänomenalismus" aus der Feder des (wenig bekannten) Realisten Oswald Külpe, Auszüge aus „Was will der Pragmatismus?" von James und aus „Die physikalische Theorie und das Experiment" von Duhem; dem folgen Passagen aus Poppers „Logik der Forschung", „Induktive Logik und Wissenschaft" von Carnap, Auszüge aus Kuhns „Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen" und aus Taylors „Interpretation und die Wissenschaften vom Menschen", in erstmaliger deutscher Übersetzung der Essay „Modelle und Theorien" von Giere, schließlich Alberts Aufsatz „Die Wertfreiheitsproblematik und der normative Hintergrund der Wissenschaften". Die Einleitung zeichnet nicht ein systematisches Profil der Disziplin der Wissenschaftsphilosophie, sondern bietet primär eine historische Einordnung und knappe Kommentare zu den ausgewählten Texten. Der Name „Wissenschaftsphilosophie" steht dabei für die Erweiterung der charakteristischen Themen der Wissenschaftstheorie mit ihren „Fragen der Geltung und Begründung von Aussagen"

(9) um die Perspektive der historischen, sozialen und psychologischen Komponenten der Wissensproduktion und der Wissenschaftsentwicklung. Die in der Regel primär am Paradigma der Naturwissenschaften orientierten wissenschaftsphilosophischen Reflexionen der meisten Texte des Bdes erhalten in Taylors Erwägungen zum wissenschaftsphilosophischen Spezifikum der Humanwissenschaften und der von Albert verhandelten Frage der Wertfreiheit von Wissenschaft ein gewisses Gegengewicht. Natürlich ist es ein Leichtes, in einer (notwendig begrenzten) Quellensammlung den einen oder anderen Beitrag zu vermissen – und jeder ergänzende Vorschlag bringt sich schnell in den Verdacht der Beckmesserei, aber ein repräsentativer Text von Feyerabend hätte wohl dem dargebotenen wissenschaftsphilosophischen Panorama noch etwas Tiefenschärfe verliehen, wie ein Beitrag von Lakatos oder Agassi den Blick über den Rand der deutsch-französisch-angelsächsischen Diskussionslage lenken würde.

Unbeschadet obiger Anfragen kann kein Zweifel bestehen, daß die Bde eine brauchbare Basis v. a. für die Arbeit in Einführungsseminaren zu den jeweiligen Disziplinen bieten können – unter einer Voraussetzung: daß die BenutzerInnen der Versuchung widerstehen, die der den Reihenstart sekundierende Sonderprospekt des Verlags insinuiert: auf die Lektüre der jeweiligen Gesamtwerke ganz zu verzichten.

Münster Klaus Müller

Kunzmann, Peter: **Dimensionen von Analogie**. Wittgensteins Neuentdeckung eines klassischen Prinzips. – Düsseldorf: Parerga Verlag 1998. 245 S., brosch. DM 58,00 ISBN: 3–930450–33–X

Studien, die sich dem klassischen philosophisch-theologischen Thema der Analogie in irgendeiner methodischen oder heuristischen Beziehung auf Wittgenstein nähern und dabei letzteren in ein Verhältnis zu Thomas von Aquin setzen, gibt es seit nahezu 20 Jahren. Die Forschungsperspektive scheint so reich, daß es sich offenkundig lohnt, ihr erneut eine Habil.schrift wie die vorliegende zu widmen. Dieser Reichtum erklärt sich nicht zuletzt aus dem systematischen Grund, daß sich Analogie – trotz einer Vielzahl einschlägiger Bemühungen – „... bis heute jedem Versuch entgegensetzt, sie zu formalisieren oder auf einen griffigen Nenner zu bringen" (13), wie der Vf. schon auf der ersten Seite seiner Einführung in die Themenstellung vermerkt. Einer Durcharbeitung der Thematik wird es darum in erster Linie um eine Aufdeckung der Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Kontexten und Einsatzmotiven der Analogie zu tun sein müssen.

Das geschieht im *Teil I* der Arbeit, der mit *„Geschichte und Systematik der Analogie"* (17–121) betitelt ist, als Durchgang durch die Traditionen der Denkfigur der Analogie von Platon bis zu ihren nachthomasischen Varianten, ergänzt um einen kurzen Vermerk über die Skepsis, die der Analogie in der Neuzeit entgegenschlug (36), und – exemplifiziert am (besonders dankbaren) Fall der Biologie – um Befunderhebungen über die Rolle der Analogie im gegenwärtigen Wissenschafts-Procedere. Der Vf. leitet dabei die Absicht, durch „Fallunterscheidungen" (13) zu einer Neuklassifizierung der überhaupt auftretenden Typen von Analogie zu kommen. Um eine Neuklassifizierung handelt es sich deswegen, weil die Frage nach der Art und Zahl der Analogietypen lange Phasen – und je später, je mehr – der Problemgeschichte der Analogiethematik begleitet und divergierendste Beantwortungen gefunden hat. Ob ein solcher Versuch prinzipiell über eine Grobskizze (wenn überhaupt) hinauskommen kann, scheint äußerst fraglich, wie Vf. selbst andeutet, wenn einer seinen Klassifizierungsversuch so charakterisiert: „Die folgende Einteilung der Analogie-Typen muß vergröbernder Vorschlag bleiben. Eine Karte im Maßstab 1:1 zu zeichnen, hieße, Hunderte von Fällen zu untersuchen und dabei ... nicht einmal ein genaues Instrumentar zur Vermessung zur Hand zu haben." (106) Insofern läge wohl näher, anstelle von Klassifizierungsversuchen und Analogielisten so viele Analogiearten anzunehmen, wie es unterscheidbare analoge Gebrauchsweisen von sprachlichen Ausdrücken gibt. Das käme auch der Überzeugung des Vf.s nahe, daß sich „Analogie als Denkfigur (oder Sammlung von Denkfiguren) ... als universelles Instrument nachweisen lassen" (14) müsse.

Daß sich dies in der Tat so verhält, soll in der Auseinandersetzung mit Wittgenstein erhärtet werden, der *Teil II* der Arbeit (122–221) gewidmet ist. Die Pointe erblickt der Vf. dabei darin, daß sich Wittgenstein prima facie aufgrund seiner Unkenntnis der Tradition gar nicht für eine Untersuchung der Analogiethematik eigne (wobei mir bzgl. dieser Unterstellung erhebliche Vorsicht angebracht scheint, sofern u. a. verbürgt ist, daß Wittgenstein auch Thomas gelesen hat) und zudem Analogien aus dem Philosophieren am liebsten ausgemerzt hätte, wenngleich er durchgängig kraft seines „Denken(s) in Bildern, Gleichnissen und Modellen" (14) von ihr profitiert habe (13f). Es versteht sich für jeden, der Wittgenstein auch nur im Ansatz kennt, daß im Mittelpunkt eines von der Analogiefrage her erfolgenden Rekurses auf ihn der Begriff der „Familienähnlichkeit" stehen muß. Nicht nur ein Vergleich zwischen letzterer und der Analogie ist bereits früher mehrfach gezogen worden. Auch dem vom Vf. als Anlaß für seinen Neuanlauf in der Sache beanspruchten Verdacht, daß es *die* Familienähnlichkeit sowenig gebe wie *die* Analogie, wurde in früheren Studien bereits nachgegangen und positiv beschieden. Innovativ dagegen der überzeugende Einbezug von Wittgensteins „Tractatus" und seiner dort entwickelten Bildtheorie in die Analogiethematik (143–165).

Der *Teil II* der Arbeit muß – unbeschadet der eben genannten Einschränkungen – insgesamt in vielen Zügen originell und souverän genannt werden, in das Dickicht der Wittgenstein-Sekundärliteratur weiß sich der Vf. kundig Schneisen zu schlagen; den Resümees (220–225) ist in der Sache zuzustimmen. Allerdings läßt der erste Teil des Werks v. a. im Blick auf den Umgang des Aquinaten mit der Analogie Wünsche offen, die sich mit etwas ausgedehnterer Literaturkenntnis (die letzten 20 Jahre der internationalen Thomasforschung betreffend) hätten wohl einlösen lassen. Jedenfalls hätte K. auf diesem Weg entdecken können, daß Thomas gerade in seiner analogen Sprach*praxis* in manchem dem erstaunlich nahekommt, was bei Wittgenstein unter dem Titel der „Familienähnlichkeit" (samt ihren Problemen) firmiert, und damit nicht nur eine noch striktere Verschränkung der beiden Teile seiner Arbeit gewonnen, sondern die ihm bei aller Nähe angelegene Differenz von Analogie und Familienähnlichkeit (Theoriedefizit bei Thomas vs. Theorieunterschätzung bei Wittgenstein) noch pointierter zur Geltung bringen können.

So sehr die Studie die leitende These des Vf.s stützt, „die Analogie sei die dienstbarste Magd der abendländischen Philosophiegeschichte: In hundert Rollen eine nützliche Gehilfin, die selten ins Rampenlicht tritt" (15), so zurückhaltend muß m. E. die Konklusion eingeschätzt werden, die der Vf. aus dem Auftauchen analogietypischer Muster bei dem hinsichtlich des formalen Begriffs so analogiekritischen Wittgenstein zieht: daß darin ein Indiz für eine in der Natur der Dinge wurzelnden sachhaltigen Notwendigkeit der Analogie zu erblicken sei. Im Horizont der konstitutiven Sprachlichkeit des Denkens und der basalen Metaphorizität von Sprache wird dieser Realismus gnoseologisch nochmals zu befragen sein.

Münster Klaus Müller

Maurer, Ernstpeter: **Der Mensch im Geist**. Untersuchungen zur Anthropologie bei Hegel und Luther. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Chr. Kaiser 1996. 316 S. (Beiträge zur evangelischen Theologie, 116), geb. DM 168,00 ISBN: 3–579–01868–X

Zur Dialektik der Selbstvergessenheit

Ernstpeter Maurers Habil.schrift *„Der Mensch im Geist"*, die 1994 von der Ev.-Theol. Fak. in Bonn angenommen wurde, bietet einen erneuten Versuch, Theologie und Philosophie so miteinander ins Gespräch zu bringen, daß diese als heuristisches Feld für jene aktiviert wird. Dabei wird (eine bestimmte) Philosophie nicht nur für theologische Zwecke, wie etwa der Sprachfindung oder Rechenschaftsgabe benutzt, sondern als eigene Bewegung ins Spiel gebracht. Vorweg: Dies macht den bleibenden Reiz dieses Buches aus.

M. nimmt als „Ausgangspunkt ... die Tatsache, daß der Begriff ‚Geist' im Schnittpunkt von theologischer und philosophischer Anthropologie liegt" (11). *„Der Mensch im Geist"* versteht sich als Beitrag zur Klärung der Frage, ob der reformatorische Freiheitsbegriff durch die im Deutschen Idealismus ausgeprägten Begriffe der Selbstbestimmung und Anerkennung aufgenommen und präzisiert werden kann. In der Einleitung wird diese Frage zunächst verneint: Ein solches Verfahren übersehe „mit der passiven Konstitution der Freiheit den dramatischen Konflikt von Gesetz und Evangelium" (14).[1]

Um dennoch die Analytik des Geistes aus der idealistischen Tradition theologisch fruchtbar zu machen, greift er auf Hegels „Phänomenologie des Geistes" (Ph) zurück, die in seinen Augen weder vom Begriff der Autonomie noch von dem der Notwendigkeit her aufgebaut ist. In ihr sei noch „die Unverfügbarkeit der Befreiung des Verstandes zur Vernunft" vorhanden und die Vernunft definiert „als das von der Selbstbegründung befreite animal rationale" (34), im Unterschied zu Hegels späteren Schriften. Wichtig ist ihm in der Dialektik „die Schlüsselrolle der Antinomie" (34), die zusammen mit deren „*wesentlich* kontingent[er]" (35) Gedankenführung den nicht-notwendigen, für das Unverfügbare sich offen haltenden Duktus der Ph bestimmt.[2]

[1] Nach M. muß die Frage vielmehr lauten: „Kann das ‚Geschenk der Freiheit' so artikuliert werden, daß die wechselseitige Anerkennung freier Menschen durch die Befreiung des alten Menschen *von sich selbst* geschaffen wird?" (ebd.)

[2] Fundamental für M.s Hegelinterpretation ist, daß dessen Begriff vom absoluten Wissen „kein abgeschlossenes System meint, sondern die unverfügbare Befreiung des Bewußtseins zur selbstvergessenen Entäußerung in die ontologisch nicht festzulegende Wirklichkeit" (33). Die Nagelprobe auf diese These wird im zweiten Teil des Buches unternommen (s. u.).

Die Sensibilität für den reformatorischen Freiheitsbegriff erhält M. sich mit Hilfe von Luthers Kreuzestheologie: „Die theologia crucis ... ist mit einem unverrechenbaren Ereignis *konfrontiert*, das die Wirklichkeit *neu* zu sehen zwingt." (22, Anm.) Allgemeine Bestimmungen sind von diesem Ereignis her zu gewinnen. Als christologischen und dann auch soteriologischen Zentralbegriff nimmt M. die communicatio idiomatum, die ihren Ort zwar in der Person Christi hat, von dorther aber *„aufgefächert"* (20) werden muß. So ergibt sich die Möglichkeit, „die theologia crucis ‚ins Allgemeine' zu wenden" (ebd.), ohne den geschichtstheologischen Aporien des spekulativen Karfreitags zu verfallen (Entwertung der historischen Person Jesu, Aufhebung der Existenz in allgemeine Wahrheit).

Die Analyse der Dialektik in der Ph soll einen „Entdeckungszusammenhang" für die „theologische Antithetik von Geist und Fleisch" freilegen, indem sie „ihre differenzierte Anwendung auf die menschliche Vernunft" (25) erschließt. Es soll der Nachweis geleistet werden, „daß sich Luthers Unterscheidung von spiritus und caro als differenziert aufgefächerte dialektische Bewegung präzisieren läßt" (30).[3]

Reflexion als philosophisches und theologisches Problem

M. unternimmt den Versuch, die Ph als „‚Phänomenologie der befreiten prudentia spiritus' zu lesen" (38). Die Grundstruktur der dialektischen Bewegung wird an Hegels Überlegungen zur sinnlichen Gewißheit dargestellt. Die Dialektik der sinnlichen Gewißheit, die zwischen Gegenstand und Gegenstandsbezug des Subjekts obwaltet, sei eine *„Bewegung der Identität von Identität und Nicht-Identität"* (40), ein Wissen, das von sich als Wissen weiß, aber doch so, daß es sich unmittelbar, gleichsam bewußtlos vollzieht. Diese Antinomie der sinnlichen Gewißheit löst sich als Kongruenz zweier Aspekte auf, die Gegenstand und Gegenstandsbezug des Subjekts zur Deckung bringt. „Der transzendentale Dualismus in Kants Erkenntnislehre wird ‚flüssig', aufgelöst in eine Bewegung, in der Subjekt und Objekt – transzendentales Ich und Ding an sich – wechselweise die Erkenntnisrelation absorbieren." (42, vgl. 79f, 82ff) M. verfolgt „die antinomische Verwicklung von Identität und Nichtidentität" (50), die er auch als „schleifenartige Bewegung" (53, 59, 61 u. ö.) der beiden dialektischen Aspekte bezeichnet, durch die Analytik des Bewußtseins in der Ph bis hin zum „Aspektwechsel" der „Einheit von Einzelheit und reinem Denken" (79). Diese Vermittlung bzw. Kongruenz ist die Antwort auf das nichtintegrierte, zerrissene, unglückliche Selbstbewußtsein. Sie ist die „Selbstvergessenheit des reinen Gegenstandsbewußtseins" (82), die „Absorption der Erkenntnisrelation durch den Gegenstand, der als *Ganzes*, als Einheit von Gegenstand und Selbst dem Subjekt unmittelbar gegenübertritt und das Subjekt so zum *reinen* Gegenstandsbewußtsein macht" (78), dieses verstanden als ein Bewußtsein, *„das sich selbst verliert, um sich im Gegenüber zu entdecken"* (82).

M. betont, daß die Hegelsche Analyse des (Gegenstands-)Bewußtseins als Nachvollzug der dialektischen Struktur seiner Gestalten zu verstehen sei (51, 61 u. ö.). Die Logik der Dialektik ist keine notwendige, weil sie nicht als gesetzmäßige Abfolge, sondern als Wiederholung derselben Struktur in den verschiedenen Gestalten des Bewußtseins zu verstehen ist. Die Dialektik ist insofern kontingent als sie die Bewegung des Bewußtseins nachzeichnet und sich so von vornherein einem ontologischen Pluralismus öffnet (51, 56, 58 u. ö.).

Religionsphilosophisch ist das Unvermögen des Subjekts, Versöhnung aus sich selbst zu schaffen, mithin der Begriff des Versöhners entscheidend. Es gibt nur eine „unableitbare Selbstentdeckung im Gegenüber" (86), eine „Begegnung mit der unverfügbaren Vermittlung" (87) des Bewußtseins zu sich selbst. Diese geschieht als Begegnung mit der omnitudo realitatis, die „dem Bewußtsein als *endliche* Wirklichkeit begegnet und ihm so die eigene Identität zuspricht" (88). Diese Wirklichkeit ist *„der gestaltete Unwandelbare"* (88), den M. in die Nähe des christlichen Gottesbegriffs rückt. In der Folge findet er in dem Gedankenkreis von der Befreiung des unglücklichen Bewußtseins zu einer selbstvergessenen Identität, als Einheit von Einzelheit und Allgemeinheit, trinitäts- und sakramentstheologische, sowie pneumatologische und soteriologische Aspekte (88–90). Diese Motive, die in der Aufhebung des sensus proprius zusammenlaufen, spiegelten deutlich „Aspekte reformatorischer Theologie" (93) im Gedankenfortschritt der Ph.

Zum Ende des ersten Kap.s eröffnet M. einige ontologische und anthropologische Perspektiven: Die antinomische Dialektik macht es unmöglich, *„die* elementare Struktur *der* Wirklichkeit auszuzeichnen" (105).[4] Statt dessen kann nur *„eine Vielfalt einander überlappender Ontologien anschaulich gemacht werden"* (105). Die Einheit der Wirklichkeit ist keine ontologische, sondern eine dialektische. Der „‚ontologische Relativismus'" wird „zum Moment einer dialektischen Bewegung, die im Verschwinden der Einheit der Wirklichkeit diese Einheit erfährt" (105). Wie der Ontologismus unmöglich wird, so auch der klassische Personalismus. Mit dem Verschwinden sich selbst zentrierender Subjektivität löst sich die Person „in eine Vielfalt von *prosopa* auf" (107), um sich in der Suspension der Frage nach sich selbst neu zu gewinnen. „Voraussetzung für diese Erfahrung der eigenen Identität ist eine selbstvergessene Zuwendung des Bewußtseins zur Wirklichkeit, auch zur Pluralität der eigenen Wirklichkeit." (107)[5]

Das *zweite Kap.* bietet eine Lutherexegese im Ausgang von dessen Auslegung von Röm 7.[6] Sie beginnt mit der Antithetik von spiritus und caro bzw. der damit verbundenen Frage nach der Kontinuität der Person. Die These ist, daß die iustificatio impii nur expliziert werden kann, wenn die herkömmliche Substanzontologie abgelegt und die christologische Figur der communicatio idiomatum auf die Rechtfertigungsthematik übertragen wird. „Das ‚coniunctissime' *und* das ‚contrariissime' müssen gleichursprünglich in der Ablehnung der logischen Subjekt-Prädikat-Struktur wurzeln." (113) Der Ansatz für die Neubestimmung der Person sub specie iustificationis liegt in der Selbstunterscheidung und -identifikation des homo spiritualis. Dieser identifiziert sich als totus caro und unterscheidet sich *so* als totus spiritus von seiner fleischlichen Existenz. „In der Erkenntnis ‚totus caro' *verschwindet* die Bestimmung ‚spiritualis', und doch unterscheidet der geistliche Mensch sich gerade darin ganz und gar von der caro, wird als ‚totus spiritus' Wirklichkeit", wodurch „die Bestimmung ‚carnalis' gänzlich anders qualifiziert wird und somit in der Bestimmung ‚totus spiritus' *verschwindet*" (115). Spiritus und caro sind nicht konkurrierende Prädikate; „sie treten vielmehr hervor, indem sie, obgleich unvereinbar, bei der Beschreibung des homo spiritualis unmittelbar zur Deckung kommen. Daher korrespondiert auch die Personeinheit des geistlichen Menschen keinem logischen Subjekt." (126) Er ist vielmehr durch das Ereignis des Wortes „von einer voluntativen Personmitte" (127) befreit. „Die Person*einheit* kann ... nur *von außen*, durch das Urteil Gottes konstituiert werden." (130)

Den fortwährenden Kampf des geistlichen Menschen gegen die Sünde versteht M. als eine Folge biographisch-geschichtlich bestimmter Aktualisierungen der grundsätzlichen Selbstidentifikation des (geistlichen) Menschen mit seiner Fleischlichkeit. „Respectu legis *identifiziert* der homo spiritualis sich mit dem malum; genau dann wird er – respectu gratiae – *identisch* mit dem homo spiritualis." (135) Der Widerstreit gegen die Sünde ist koextensiv mit ihrer Nichtanrechnung durch Gott. Er impliziert kein graduelles Wachstum.

Die liberatio als Wendung der mit der Selbstidentifikation mit dem Fleisch einhergehenden Selbstunterscheidung befreit auch von dem fleischlichen Personsein. Die mortificatio carnis läßt die ganze Person als sündig gegenständlich werden. Die Selbstunterscheidung ist kein Akt sich gleichbleibender voluntas, sondern eine „Neuschöpfung der anima" (142), die mit der vorbehaltlosen Selbstidentifikation des Gottlosen als eines Gottlosen deckungsgleich ist. Glauben-Wollen wie auch Nicht-sündigen-Wollen wären Versuche einer Rettung fleischlichen Personseins. Die personale Diskontinuität zwischen homo spiritualis und homo carnalis aktualisiert die Gedankenfigur der communicatio idiomatum: Nicht durch personale, gleichsam den Polen gegenüber neutrale Vermittlung kommen die einander sich ausschließenden Größen des Geistes und des Fleisches zur Deckung, sondern durch Selbstunterscheidung *in* Selbstidentifikation.

M. sieht in diesen Überlegungen, ähnlich wie in der Ph Hegels, Grundzüge einer nicht-aristotelischen, relationalen Ontologie. Das Grundelement dieser Ontologie ist „die *Kongruenz einander verdrängender Bestimmungen*" (145). Diese Bestimmungen sind in einer spezifischen Relation aufeinander bezogen, so daß die „Relata nicht abgesehen von der Relation zu beschreiben sind". Umgekehrt „ist die Relation mehr als nur eine nachträgliche Verknüpfung selbständiger Substanzen. Da ... jedes der Relata die ganze Relation umgreift, sind *Relation und Relata gleichursprünglich*." (145) Wie in der Ph ist es die *„den Gegensatz konstituierende Kongruenz der einander ausschließenden Momente*, welche die streng *antinomische* Form der Dialektik mit der Subjekt-Prädikat-Struktur der klassischen Logik in Konflikt treten läßt" (149).[7]

Theologische und philosophische Dialektik im Lebensvollzug

Unter Zuhilfenahme von Luthers Auslegung von Röm 8 kommt M. nochmals auf den Kampf gegen die Sünde zu sprechen. Er weist auf den, dem homo spiritualis gegebenen neuen Umgang mit der geschöpflichen Wirklichkeit hin. „Von einer aufgefächerten Begegnung mit geschöpflicher Wirklichkeit her" lassen sich Zeitform und Maß der *„‚Durchgestaltung' geistlichen Lebens"* (170) gewinnen. Befreit von „der Selbstbezogenheit aller geistigen Akte" kann der Mensch „der Wirklichkeit in gelassener Heiterkeit begegnen" (173), also in einer *qualitativ* anderen Weise als der homo carnalis. Solchem geistlichen Leben eignet eine spezifische Wirklichkeitswahrnehmung, die zu charakterisieren ist „als Freude an der eigenständigen Wirklichkeit, die gerade als einzelne geschöpfliche Wirklichkeit für die Ehre Gottes durchsichtig wird" (178). Es gibt „keine Wertpyramide" (178) mehr, die ohnehin nur Reflex der von innen nicht überwindbaren concupiscentia wäre. Die affektiven Momente des geistlichen Lebens sind hilaritas und amor als Folge des befreiten Willens, der nunmehr

[3] M. spricht von der „Komplementarität von philosophischem Entdeckungs- und theologischem Begründungszusammenhang" (31) und von der „heuristischen Fruchtbarkeit des philosophischen Entdeckungszusammenhangs" (31). Der sachliche Primat der Argumentation bleibt unumkehrbar bei „dem richtenden und rettenden Wort Gottes" (34, vgl. 301).

[4] Transzendentale Analyse ist damit unmöglich. Weil die Autonomie der Vernunft sich selbst niemals einholen kann, soll das Verstehen des Bewußtseins sich auf dessen dialektische Bewegung selbst einlassen, in der die Differenz von transzendentalem und empirischem Ich in einem fortwährenden Aspektwechsel aufgehoben ist.

[5] Die Reflexivität des Bewußtseins, das sich im Gegensatz zum Objekt als Subjekt konstituierte, löst sich in eine „Kongruenz von Selbst- und Gegenstandsbewußtsein" auf, so daß nunmehr „‚die Substanz an ihr selbst Subjekt ist'" (108).

[6] WA 56, 63–73. 334–354.

[7] Im Horizont dieser grundlegenden Analogie (die eigentlich eine Homologie ist) findet M. weitere Parallelen: dem unglücklichen Bewußtsein Hegels entspricht die Verzweiflung bei Luther, der Gelassenheit entspricht die hilaritas, bei beiden sind die Affekte der Furcht und der Begierde Zeichen der Selbstverfehlung, des Selberseinwollens.

„in der voluntas Dei auf[geht]" (180), weil er als befreiter kein konkupiszentes Selberwollen mehr ist. „Die liberrima voluntas darf sich darauf einlassen, ihre Ausrichtung jeweils zu *empfangen*." (180)

Die Analysen zum Willensbegriff, die mehrfach an die Antlitz-Phänomenologie von Emmanuel Levinas erinnern, führen erneut zum Thema der ontologischen Relativität. Im unverstellten Zugang des homo spiritualis zur Wirklichkeit des Einzelnen kann „ein einzelnes Geschöpf geradezu *aufdringlich* werden" (183). „Es zeichnen sich innerhalb einer ontologisch begründeten Werthierarchie Anomalien ab" (183), die durch den Entwurf einer bereinigten oder subtileren Ontologie nicht behoben werden können. Die Wirklichkeit als Ganze ist nicht mehr durch ontologische Konstruktion repräsentierbar, sondern nur in selbstvergessener Begegnung erfahrbar. „Wenn ein ontologischer Entwurf an der widerständigen Wirklichkeit eines unverrechenbar Einzelnen zerbricht", „zeigt sich das Ganze im *Verschwinden*" (188). Das Ganze kommt an dem widerständigen Einzelnen nichtontologisch neu zur Erscheinung.

Wie die Person: Der „*Befreiung* des homo spiritualis vom Zwang zur Einheit der Wirklichkeit" (190) entspricht die Befreiung der Person vom Selberseinwollen. Die Kongruenz von Weltverleugnung und Weltgewinn des geistlichen Menschen ist zugleich die Kongruenz von Selbstverleugnung und Selbstgewinn der Person. Unableitbar und unmittelbar gewinnt sich die Person des von der Welt zu der Welt befreiten Menschen neu als ein reines, nichtintentionales Dasein. Die affektive Seite dieses sich selbst nicht thematisch werdenden Daseins ist Exzentrizität, weil „das Zentrum *unseres* affektiven Lebens" nunmehr „außerhalb unserer selbst" (193), nämlich bei dem auf uns zukommenden Gott liegt. Die „personale Kontinuität" wird „radikal nach außen" (210) verlagert, sie ist „pointiert als creatio continua zu beschreiben" (210). Solche Exzentrizität ist *reines* Hoffen, weil sich in ihr „der homo spiritualis gleichsam selbst unkenntlich wird und insofern nicht mehr im strengen Sinne Subjekt der Hoffnung ist" (201).

Aus dem nichtvoluntativ begründeten Personsein ergibt sich der Begriff der guten Werke. Das Handeln des homo spiritualis folgt nicht einem neuen Prinzip oder einer neuen Willensausrichtung des Subjekts, gesteuert durch eine entsprechende Wertehierarchie, sondern wird von dem konkret andringenden Einzelnen her freigesetzt und geleitet. Wie der befreite Mensch in der Schöpfung rein da ist, so auch in seinem Handeln. „Er darf in seinen Werken aufgehen und in ihnen seine Gotteskindschaft wirken lassen." (194) Der homo spiritualis ist seinem Handeln kongruent und nicht mehr von ihm als Inbegriff allgemeiner Handlungsmöglichkeiten unterscheidbar.

Die Theonomie des Handelns, das vom unverrechenbar Einzelnen her freigesetzt wird, eröffnet einen Begriff von Geschichte, der sich nicht mehr aus der Verwirklichung je offener Möglichkeiten bildet, sondern als fortgesetzte Verdrängung sich je verfestigender Ontologien durch das je unverrechenbare Ereignis kontingenter Begegnung. „Die Biographie des geistlichen Menschen ... ist gegliedert durch Ereignisse der Gegenwart Gottes, durch die ‚gefüllte Zeit'" (211), die nicht die Zeit eines sich zentrierenden Subjekts ist, sondern die Zeit des Gottes, der den homo carnalis unableitbar und unmittelbar in den homo spiritualis verwandelt.

Im *zweiten Kap.* dieses Teils zeichnet M. die dialektische Bewegung zum absoluten Wissen in der Ph nach. Die Vernunft „im strengen Sinne" (218) – im Unterschied zum Verstand – ist die Bewegung des Begriffs, die darin besteht, daß „Selbst und Gegenstand *kongruieren* – also nicht mehr als selbständige Vorstellungen ‚nachträglich' verknüpft werden – *und zugleich sich als entgegengesetzte erweisen*, weil sie wechselseitig ineinander verschwinden" (218f). Die Fluktuation von Selbst und Gegenstand ist nicht Tat der Vernunft. Sie ereignet sich vielmehr kontingent im Prozeß der Reflexion auf den Gegenstand, zu deren Moment die Reflexion der Vernunft auf sich selbst wird – und umgekehrt. Die Kongruenz von Selbst und Ding *kann geschehen*, wenn die Vernunft auf den Gegenstand *als* Gegenstand reflektiert und *so* ganz bei sich ist. Eine konstruierend vorgehende Vernunft verstellt sich dieses Ereignis. „Die Vernunft muß schlicht und unmittelbar *sehen*, daß längst vollzogen ist, was sie zu vollziehen sucht." (223)

Solche Einsicht geschieht in der anerkennenden Begegnung des einen Selbst mit einem anderen Selbst. In der wechselseitigen Anerkennung von Ich und Du werden Selbst und Gegenstand als Person, in der Weise der Einheit von Geist und Leib, vermittelt. Das Du eröffnet dem Ich einen Perspektivenwechsel, in dem es sich nunmehr als personal Angesprochenen, als leiblichen Geist erfährt. Die dialogische Vermittlung selbst bleibt ebenso unverfügbar, wie die Kongruenz von Selbst und Gegenstand unverfügbar war: Eine Herbeiführung wechselseitiger Anerkennung in Form abstrakter bipolarer Dialogizität verfehlt den offenen Charakter der jeweils neuen und anderen Vermittlung des Ich im Gefüge bewegter Sozialität. Es *ereignen* sich – plural – Kongruenzen von Allgemeinheit und Individualität. Die dialogische Vermittlung des Selbst schafft das Allgemeine, wie die Allgemeinheit sozialen Lebens den Raum für das Spiel der Individualitäten eröffnet. Individuelle Vernunft verwirklicht sich als soziale.

Wie es keine Ontologie der einen Wirklichkeit geben kann, so gibt es keine abstrakte Pflicht. Das Seinsollende ist die Verwirklichung des Selbst im Allgemeinen, worin *zugleich* das Individuelle und das Allgemeine gewonnen werden. Das wird am Gewissen und am sozialen Phänomen der Vergebung deutlich: Das Gewissen nimmt „jeden Fall des Handelns *unmittelbar* auf" (236),[8] während die Vergebung „dem einzelnen Selbst die Möglichkeit [gibt], sich immer wieder neu den Gegenständen zuzuwenden" (237).

Über die Analyse der Vergebung kommt M. zur offenbarungstheologischen These Hegels, nämlich „daß die gesamte Bewegung des Geistes auf die Offenbarung ausgerichtet ist und von ihr ausgeht" (238). „*Offenbarung* ist gleichzusetzen mit der Selbstentäußerung der Substanz" (238), sie „*macht das Bewußtsein frei für die Gegenständlichkeit*" (239). Indem göttliche Selbstoffenbarung und dialogische Selbstgewißheit kongruent werden, hebt sich im nunmehr erreichten absoluten Wissen die religiöse Vorstellung im Begriff auf. Entscheidend ist, daß diese Aufhebung in den Begriff nicht als notwendige Selbstbewegung der Idee Gottes gedacht werden *muß*, sondern als kontingentes Ereignis, das dem sündigen Gewissen widerfährt (250). Die theologische Valenz der These vom absoluten Wissen wird im Kontext der simul-Struktur von homo carnalis und spiritualis deutlich: Vorstellungen sind „Symptome sündiger Reflexion" (248), sie sind Ausdruck rationalisierender Eigenmächtigkeit. In der mortificatio sui des homo spiritualis werden die ohnehin aporetischen Gottesvorstellungen suspendiert.

Im Schluß-Kap. zieht M. Linien aus, die zuvor nur angedeutet wurden. Mit Hilfe von Luthers Überlegungen zur metaphorischen Struktur der Sprache zeigt er an dem Begriff der Sünde die antinomische Bewegung von Sprache: Die significatio simplex von Sünde ist das, was dem Gesetz Gottes zuwiderläuft. Eine significatio figura von Sünde ist aber auch Christus selbst (2 Kor 5, 21), ohne daß solche metaphorische Rede uneigentlich würde. Solche antinomische Semantik hat ihre Basis in der mortificatio carnis, die ohne den gekreuzigten Gerechten nicht geschehen könnte. „Sünde wird nur *sub contraria specie* erkannt, und gerade darin zeigt sich das *Wesen* der Sünde." (261) Eine analoge Argumentation bietet M. im Hinblick auf den Begriff der Gerechtigkeit, dessen distributive und effektive Bedeutungen antinomisch-kongruent seien. Der ontologischen Relativität kann nur eine „relationale Semantik" (269) entsprechen, die der Dialektik des Geistes folgt, und keine einlinige, formalisierte, letztlich ontologizistische Sprache. Sie sind Analogien zur simul-Struktur von iustus et peccatum, semantische Gestalten der in ihr geschehenden communicatio idiomatum.

Ähnliche simul-Strukturen sind sowohl in den vielfältigen Leib-Metaphoriken, die anthropologische (Leib-Seele-Problem), ekklesiologische (Kirche als Leib Christi), christologische (Chalcedon) und sakramentstheologische Anwendungen finden, als auch in der Unterscheidung von claritas interna und claritas externa in der Lehre von der Schrift, in dem Gegenüber von Gesetz (mortificatio) und Evangelium (liberatio), in dem Problem de servo arbitrio und beim Topos vom Deus absconditus erkennbar. Letzterer führt gar zu trinitarischen Appropriationen: „Die radikale Verborgenheit Gottes relativiert nicht die Kongruenz Gottes mit seinem Wort, sondern *konfrontiert* den homo spiritualis *mit der unauslotbaren Tiefe der communicatio idiomatum*." (287) Die Offenbarung des Wortes (Sohn) offenbart die freie Verborgenheit Gottes (Vater) und vertieft sie so. Sie begründet und eröffnet das Ereignis des dialektischen Übergangs des homo carnalis zum spiritualis (Geist). Die spirituale Existenz – entbunden durch das extra nos des Wortes – wird durchsichtig für die unauslotbare Gegenwart Gottes.

„Der Mensch im Geist" ist ein Werk, das sein eigenes Projekt voll und ganz einlöst. Das Spiel der philosophischen und theologischen Motive miteinander wird nicht nur von der Grundlinie aus geführt. Es zeigt ein intensives Engagement, in dem sich rasche Eindrücke und bleibende Einsichten abwechseln. Insgesamt gewinnen in diesem Spiel beide Seiten, wobei jedoch, der Vorgabe des Veranstalters entsprechend, den theologischen Interessen schließlich eine größere Tragweite zukommt.

M. macht seine Grundgedanken bereits einer raschen Lektüre der Einleitung zugänglich, erschließt den philosophischen und systematisch-theologischen Detailreichtum seiner Thesen aber erst einem eingehenden Studium. *Der Mensch im Geist* entführt in eine Dialektik der Selbstvergessenheit, die vielfältige und überraschende Neuorientierungen eröffnet. Das Buch läßt sich aber auch als eine Phänomenologie geistlicher Existenz lesen, in der das Sein des homo spiritualis nicht nur beschrieben und gewürdigt, sondern als dialektisches Zugleich der Profanität des Alltags geöffnet gemacht wird. Wegweisend ist dabei die Interpretation der Rechtfertigungslehre, die den forensischen Vorstellungsbereich nahezu vollständig verläßt und ohne die Unterscheidung von Person und Werk auskommt.

Am Rande seien einige Anmerkungen notiert: Obwohl die Zuordnung von theologischer und philosophischer Anthropologie geklärt scheint (s. o.), kommt es doch zu Verwirrungen. M. kann von einer „*Vereinbarkeit* der ‚Phänomenologie des Geistes' mit der reformatorischen ‚Ontologie der Person'" (111) sprechen und fragen, ob die dialektische Bewegung des Bewußtseins, wie sie in der Ph analysiert wird, „im strengen Sinne theologisch zu begründen ist" (111). Das klingt nach einer nachträglich durchgeführten formalen Begründung von etwas, das sachlich keiner Rechtfertigung bedürfte. Vielleicht wäre es methodisch durchsichtiger, auf den einheitlichen Überlieferungszusammenhang aufmerksam zu machen, in dem sowohl Luthers als auch Hegels Anthropologie stehen. Immerhin weist M. selbst für Hegel und Luther nach, daß die Grundform antinomischer

[8] „Der Pluralität ontologischer Versuche, die Struktur der Wirklichkeit aufzudecken, entspricht hier die Pluralität ethischer Antworten auf die Frage nach dem Guten" (229).

Dialektik von Platons „Parmenides" inspiriert sein dürfte (153–155) und von dorther sicherlich vielfältige Wirkungslinien freigesetzt hat.

Abhängig davon stellt sich die Frage, warum „innerphilosophische ‚Abstinenz'" nicht die Befreiung von der Selbstbegründung erreichen soll, die M. als „unverfügbares Ereignis" (38) versteht. Hinzuweisen ist nur auf die alte philosophische Haltung der Epoche, die in der Phänomenologie seit Husserl zu neuen Ehren gekommen ist. Warum soll eine Phänomenologie des Geistes, die nichtautonom und nichtnotwendig aufgebaut ist, sich nicht frei einem Ereignis von Befreiung zuwenden und diese dialektisch explizieren? Vgl. nur die diesbezüglichen Versuche von E. Levinas. Der Mensch kann sich durchaus als befreit-endliches Wesen oder schlicht als *Mensch* verstehen, ohne sich in den Aporien der Selbstkonstitution zu verstricken.

Es sei denn, die Befreiung bedarf eines theologischen Profils, das mit kongruent werdenden Inkommensurabilitäten nicht hinreichend beschrieben ist. Das Sichgeschenktwerden der Person sagt nichts über das Profil dieses Schenkens. Es überläßt das Woher der Personwerdung einer eigentümlich diffusen Zufälligkeit. Natürlich kann M. auf den gekreuzigten Gerechten verweisen und auf die Botschaft von der Rechtfertigung des Gottlosen. Doch in effectu weist der durch Selbstidentifikation mit sich deckungsgleich werdende fleischliche bzw. geistliche Mensch eine eigentümlich kritiklose – Selbstvergessenheit auf. So reizvoll die Figur der „communicatio idiomatum als Synekdoche" (161) ist: Müßten nicht die Bewegungsrichtungen der Synekdoche genauer spezifiziert werden, so daß es eben nicht nur zu einem Austausch, sondern in ihm zu einem sachlichen Gefälle, zu einer Wirkungsrichtung kommt? Sonst könnte M. erneut „ein personales Kontinuum zwischen Sünde und Gnade" (29) etablieren, was er im Hinblick auf die Rechtfertigungslehre auf jeden Fall vermeiden wollte. Die theologische Anthropologie kann ihr Thema nur wahren, wenn sie die Transzendenz des Geistes – als Gottesbezug und Gründung in Gott – in den Mittelpunkt stellt und dort beläßt.

Lehrte Heinrich Springhorn

Kurzrezensionen

Berdjajew, Nikolai: **Wahrheit und Offenbarung.** Prolegomena zu einer Kritik der Offenbarung. – Waltrop: Hartmut Spenner Druck & Verlag 1998. 345 S., kt DM 38,00 ISBN: 3–927718–01–7

Der vorliegende Bd stellt die erste Übersetzung der Schrift „Istina i otkrovenie" des bekannten russischen Religionsphilosophen ins Deutsche dar. Ihr geht eine ausführliche Einleitung (158 S.) voran, die allerdings zu etwa einem Drittel aus Übersetzungen russischer Texte verschiedener Provenienz besteht. Ansonsten geben die Hg. Interpretationen B.s und seines Werks im Kontext verschiedener Denkrichtungen, von C. G. Jung bis zum Zen. Die Edition des Werks in deutscher Sprache ist erfreulich, doch sind bedauerlicherweise eine Reihe von Druckfehlern stehengeblieben, und die kommentierenden Fußnoten der Hg. sind nicht deutlich als solche gekennzeichnet.

Th. B.

Becker-Huberti, Manfred: **Lexikon der Bräuche und Feste.** 3000 Stichwörter mit Infos, Tipps und Hintergründen. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2000. 480 S., geb. DM 49,80 ISBN: 3–451–27317–9

Dieses Lexikon bietet über 3000 Stichwörter zu seinem Thema Bräuche und Feste, die bei uns meist christliche Wurzeln oder Bedeutung haben. In einer Zeit, in der der unmittelbare Informationsstrom zu diesen Fragen in Familie und Schule immer spärlicher fließt, das Interesse an Bräuchen aber durchaus gegeben ist, füllt dieses Buch eine echte „Marktlücke". Man erfährt unter „A" vieles über den „Advent", „Adventsbräuche", „Adventskalender", usw., liest unter „H", welche Hypothesen es zum Thema des Weihnachtsfestes gibt, kann sich unter „W" kurz über den Weltfriedenstag informieren – dies nur wenige Beispiele aus 3000!

Jüngel, Eberhard: **Unterwegs zur Sache.** Theologische Erörterungen I. – Tübingen: J. C. B. Mohr Siebeck 2000. 3., um Register erweiterte Aufl. 320 S., kt DM 54,00 ISBN: 3–16–147294–2

Anzuzeigen ist die Neuauflage des 1972 erstmals publizierten Aufsatzbandes, der aber seither an theologischer Aktualität nichts eingebüßt hat. Denn in Konturen ersichtlich wird hier eine der wichtigsten Positionen evangelischer Theologie der Gegenwart. Erweitert wurde der Bd nun um Sach- und Namenregister. M. S.

Conterius, Wilhelm Djulei: **Die kirchliche Entwicklungsarbeit im Erzbistum Ende – Indonesien.** Studie zu einer kirchlichen Entwicklungsarbeit im Lichte der Katholischen Soziallehre und im Verhältnis zur Mission. – Egelsbach: Verlag Hänsel-Hohenhausen 1999. 151 S. (Deutsche Hochschulschriften, 1170), brosch. DM 68,00 ISBN: 3–8267–1170–X

Das vorliegende Buch besteht im Kern aus zwei Kap.n einer theologischen Diss., in der das kirchliche Bemühen um eine Förderung der sozio-ökonomischen Situation im Bereich des Erzbistums Ende / Indonesien dargestellt und deren theologisches Fundament gemäß katholischer Soziallehre und Missionstheologie aufgewiesen werden soll.

Im veröffentlichten dritten Kap. der Arbeit zum Thema ‚Mission und kirchliche Entwicklungsarbeit' skizziert Conterius das Missionsverständnis, wie es sich seit Gustav Warneck entwickelt hat. Anschließend werden diverse missionstheologische Lehrschreiben referiert. Sodann zeichnet er Stadien kirchlicher Entwicklungsarbeit vor allem aus west-deutscher Perspektive nach, um nachfolgend einen Überblick über staatliche und kirchliche Entwicklungsarbeit in Flores und Timor bzw. im Gebiet Ost-Nusa-Tenggaras zu geben. Das zweite veröffentlichte Kap. (Nr. 6) soll das Verhältnis von kirchlicher Entwicklungsarbeit und Mission beleuchten.

Der Vf. referiert in beiden Kap.n theologische, entwicklungspolitische und pastorale Texte ohne einen kritischen Blick aufzunehmen. So wird z. B. die Entwicklung des neuzeitlichen Missionsverständnisses ohne Hinweise auf Diskontinuitäten dargestellt. Dementsprechend wird der Spielraum einer theologischen Auseinandersetzung mit dem entwicklungspolitischen Handeln im Erzbistum Ende sehr eng gesteckt; eine kritische Auseinandersetzung wird nicht erreicht. Insgesamt erweckt die Arbeit – soweit veröffentlicht – den Eindruck, als ob die missionstheologischen Debatten um Kontextualisierung und Befreiung ausschließlich in Europa geführt worden seien. Eine asiatisch-christliche Perspektive wäre gerade im Blick auf die politisch wie religiös bewegten Verhältnisse in Indonesien wünschenswert gewesen. Die bloße Anwendung gutgemeinter europäisch-theologischer und entwicklungspolitischer Standardsätze muß leider zwangsläufig zu allgemeinen Floskeln im Auswertungskapitel führen. A. B.

Benoît, André / **Munier,** Charles: **Die Taufe in der Alten Kirche.** (1.–3. Jh.) Aus dem Französischen ins Deutsche übertragen von Annemarie Spoerri. – Frankfurt: Peter Lang 1994. XCVIII, 276 S. (Traditio Christiana, 9), geb. DM 204,00 ISBN: 3–906752–43–7

Nach dem bewährten Muster der bisher erschienenen Sammlungen der Reihe „Traditio Christiana" werden im vorliegenden 9. Bd die wichtigsten Quellentexte zur Taufe aus den ersten drei frühchristlichen Jh.en zweisprachig vorgelegt. Neben den zu erwartenden Zeugnissen der frühchristlichen Kirchenschriftsteller werden in breitem Maße vorchristliche (jüdische und essenische), gnostische und apokryphe Texte herangezogen; auch Konzilsentscheidungen und epigraphische Hinweise fehlen nicht. Eine ausführliche Einleitung (XI–LXXVIII), ein umfangreiches Literaturverzeichnis (LXXIX–XCVII), eine Liste der Tauftexte im Neuen Testament (XCVIII) sowie ausführliche Register ergänzen die Textsammlung. Sie bietet die Chance, vor allem im akademischen Unterricht, in kirchenhistorischen, liturgiewissenschaftlichen und dogmatischen Seminaren über das Taufsakrament einen Blick auf den Urtext und die ursprüngliche Formulierung der frühchristlichen Tauflehre werfen zu können. Die Namen der Vf., der Übersetzerin sowie der Herausgeber der Reihe verbürgen die Zuverlässigkeit und Qualität des Bdes. E. D.

Mössmer, Albert: **Die Mormonen.** Die Heiligen der letzten Tage. – Düsseldorf: Walter 1995. 276 S., kt DM 44,80 ISBN: 3–530–57951–3

Der Vf. des vorliegenden Werkes ist Wirtschafts- und Sozialwissenschaftler. Er beabsichtigt, den Leser / die Leserin in das Mormonentum einzuführen und die religionssoziologische Frage nach dem starken Wachstum dieser Gemeinschaft zu beantworten. Das Buch stellt einen geschichtlichen Aufriß der Entstehung und Ausbreitung dieser Religion fast ausschließlich anhand einiger mormonischer Primär-, vor allem aber Sekundärquellen dar, die er größtenteils in eigenen Übersetzungen wiedergibt. Systematische Beschreibungen der religiösen Überzeugungen des Mormonentums werden nur an weni-

gen Stellen gerafft wiedergegeben. Die Tatsache, daß er kaum Kritiker des Mormonentums zu Wort kommen läßt und die von ihm ausgewählten mormonischen Quellen unkommentiert und unkritisch wiedergibt, setzt ihn dem Verdacht aus, sein religionssoziologisches Leitmotiv nur vorzuschieben, um sein eigentliches Interesse, die Ausbreitung des Mormonentums, zu verschleiern. Der letzte Satz des Buches spricht Bände: „Aber das Studium des Mormonentums zeigt darüber hinaus noch etwas: daß die Religion im Menschen Energien wecken kann, die sonst ungenutzt bleiben" (266). Das äußerst bescheidene wissenschaftliche Niveau kann letztlich über die bisweilen unverhohlen geäußerten Sympathien des Vf.s für sein „Studienobjekt" nicht hinwegtäuschen. Das Fazit kann deshalb nur heißen: Dieses Buch ist zu unwissenschaftlich und zu unkritisch, um als eine angemessene Einführung in das Mormonentum zu gelten. P. L.

Câmara, Helder: **Stimme der stummen Welt**. – Zürich: Pendo Verlag 1989. 159 S., kt DM 28,00 ISBN: 3–85842–160–X

Dom Hélder Pessôa Câmara, der wortgewaltige Erzbischof von Olinda und Recife im Nordosten Brasiliens, starb 1999 im Alter von 90 Jahren. In den 70er und 80er Jahren galt der agile Armenbischof, der mit seinen prophetischen Reden die Welt aufrüttelte, als moralische Instanz. Das vorliegende illustrierte Buch erschien anläßlich seines 80. Geburtstages und bietet einen guten Querschnitt seiner typischen Art zu beten, nachzudenken und zu reden. Es enthält Gebete, Meditationen und den Text der *Sinfonie der zwei Welten*, aber auch Predigten und die in Oslo, Frankfurt und Davos gehaltenen Reden. Vielleicht kann eine seiner mitternächtlichen Meditationen als Vermächtnis gelten: „Mach aus Gott / nicht dein Kopfkissen, / noch aus dem Gebet / dein Federbett." (82) Si.

Câmara, Helder: **Mach aus mir einen Regenbogen**. Mitternächtliche Meditationen. – Zürich: Pendo-Verlag [8]1995. Ohne Seitenzählung, kt DM 19,80 ISBN 3–85842–046–8

Der brasilianische Erzbischof Dom Hélder Câmara (1909–1999) hielt mitternächtliche Nachtwachen, deren geistliche Früchte er sich gegen zwei Uhr nachts zu notieren pflegte. Das vorliegende Büchlein enthält eine Sammlung solcher meditativer Gedanken, die keinen literarischen Anspruch erheben, aber die Gedanken zeigen, die dem Bischof nachts durch den Kopf gingen, wie zum Beispiel: „Eine schlichte Wasserlache / möchte ich sein / und den Himmel spiegeln!" Daß das Büchlein in der achten Auflage erscheinen konnte, zeigt, daß dieser Anwalt der Dritten Welt mit seinen einfachen Worten viele Menschen zu ergreifen und anzuregen vermochte. Si.

Helmer, Christine: **The trinity and Martin Luther**. A Study on the relationsship between genre, language and the trinity in Luther's works (1523–1546). – Mainz: Philipp von Zabern 1999. XII, 296 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 174), Ln DM 78,00 ISBN: 3–8053–2533–9

Die bei Brevard S. Childs (Yale Divinity School) entstandene Arbeit von Christine Helmer beschäftigt sich mit den Zusammenhängen von Genre, Sprache und der Trinitätslehre bei Martin Luther in den Jahren von 1523–1546. Sie untersucht dabei die Gattungen der *disputatio*, des Liedes und der Predigt aus diesem Zeitraum. Interesseleitend ist für sie das „Differential" zwischen *verbum* und *res* (35), d.h. zwischen verschiedenen Sprachformen und dem Sachgehalt der Trinitätslehre, das sie mit Hilfe der Kategorien des Narrativen und der *promissio* herauszuarbeiten versucht. Ihre Arbeitshypothese, daß Genre und Sprache auf gewisse Weise konstitutiv für das Zursprachebringen des Geheimnisses der Trinität sind (37), findet sie im Durchgang ihrer Analyse der verschiedenen literarischen Gattungen im Werk Luthers bestätigt. Damit will sie aber weder rationalistisch menschliche über göttliche Rede stellen, noch menschliche Sprache als bloßes „Instrument" der göttlichen Selbstzurkenntnisgabe verstanden wissen (272). Vielmehr ermöglicht die bei Luther selbst zu findende Vorstellung der Inkorporation in Analogie zur Inkarnation die Aussagbarkeit eines „Zugleich" von göttlichem Wort und menschlichen Worten in konkreten Gattungen und zu bestimmten Zeiten (269). Für die Trinitätslehre bei Luther bedeutet eine solche Pluralität der Sprechsituationen nach Überzeugung der Vf.in die Unmöglichkeit eines systematisierenden Gesamtkonzeptes, das sich von einem einzigen „statischen Prinzip" (wie z.B. der Korrelation von Wort und Glauben, der Rechtfertigungslehre, der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium) her bestimmen ließe (271f). Die zahlreichen verschiedenen Zugänge zum Geheimnis der Trinität, die sich im Rekurs Luthers auf die unterschiedlichen literarischen Gattungen in der Heiligen Schrift zeigen, lassen ihn sowohl als spekulativen Denker in spätmittelalterlicher Tradition als auch als theologisch und pastoral engagierten Seelsorger erscheinen. Das Buch von H. verdient große Beachtung, zumal es theologisch vergröbernden oder vereinheitlichenden Versuchen, Luthers (trinitäts)theologische Überlegungen zu „systematisieren", gründlich Einhalt gebietet. P. L.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Zeitschriften / Festschriften

Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium. Festschrift zum 70. Geburtstag von Lothar Perlitt, hg. v. Reinhard G. Kratz / Hermann Spieckermann. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 231 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 190), geb. DM 78,00 ISBN: 3–525–53874–X: 13–29: Aurelius, Erik: Heilsgegenwart im Wort. Dtn 30,11–14; 30–45: Gertz, Jan Christian: Die Stellung des kleinen geschichtlichen Credos in der Redaktionsgeschichte von Deuteronomium und Pentateuch; 46–59: Hossfeld, Frank-Lothar: Der Dekalog als Grundgesetz – eine Problemanzeige; 60–79: Kaiser, Otto: Das Deuteronomium und Platons Nomoi. Einladung zu einem Vergleich; 80–100: Köckert, Matthias: Zum literargeschichtlichen Ort des Prophetengesetzes Dtn 18 zwischen dem Jeremiabuch und Dtn 13; 101–120: Kratz, Reinhard G.: Der literarische Ort des Deuteronomiums; 121–136: Levin, Christian: Das Deuteronomium und der Jahwist; 137–155: Lohfink, Norbert: Der Zorn Gottes und das Exil. Beobachtungen am deuteronomistischen Geschichtswerk; 156–163: Tillesse, Gaëtan Minette de: TU & VOUS dans le Deutéronome; 164–172: Rofé, Alexander: The End of the Song of Moses (Deuteronomy 32:43); 173–189: Smend, Rudolf: Ein Göttinger Deuteronomiumkommentator. Alfred Bertholet (1868–1951); 190–205: Spieckermann, Hermann: Mit der Liebe im Wort. Ein Beitrag zur Theologie des Deuteronomiums; 206–221: Veijola, Timo: Bundestheologie in Dtn 10,12–11,30.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 56–2000/2, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee 2000, kt sFr 43,00 ISSN: 0028–3495: 81–95: Varoqui, Jacques: L'apologue de Jonas. Un antique exemple d'inculturation chrétienne; 97–116: Zalar, Jeffrey T.: Catholic Theology and Intercultural Contact in the Americas: A Comparison of New Spain and New France; 117–131: Bischofberger (†), Otto: Religion und Identität. Erkundungen nach dem Religionsverständnis von Hans Mol; 133–140: Butselaaar, Jan van: The Role of Religion in Africa Today: A report from Mozambique; 141–148: Frei, Fritz: „Reflecting Jesus-Christ: Crucified and Living in a Broken World." Zehnte IAMS-Konferenz, Hammanskraal (Südafrika), 21.–28. Jan. 2000; 149–154: Brion, Edouard: Le Père Damien, entre l'histoire et le mythe.

Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?, hg. v. Edmund Arens / Helmut Hoping. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2000. 199 S. (Quaestiones disputatae, 183), kt DM 38,00 ISBN: 3–451–02183–8: 16–37: Gabriel, Karl: Konzepte von Öffentlichkeit und ihre theologischen Konsequenzen; 38–71: Dalferth, Ingolf U.: Öffentlichkeit, Universität und Theologie; 72–81: Gisel, Pierre: Die Theolgie in der Kultur der Moderne. Die öffentliche Aufgabe der Theologie: Welche Verantwortung? Welche Möglichkeiten? Welche Legitimität?; 82–100: Jeanrond, Werner G.: Zur Hermeneutik postmoderner Öffentlichkeit: Gottesbegriff und Alterität; 101–112: Schreiter, Robert J.: Globale Kommunikation und neue Katholizität; 113–126: Meyer-Willmes, Hedwig: Ist Öffentlichkeit öffentlich? Kritische Anmerkungen zum Öffentlichkeitsbegriff aus feministisch-theologischer Sicht; 127–147: Koch, Kurt: Argumentative Rechenschaft über den Glauben: Vom kirchlichen Interesse an wissenschaftlicher Theologie; 148–170: Hoping, Helmut: Orientierungsaufgaben christlicher Theologie in der pluralen Öffentlichkeit; 171–194: Arens, Edmund: Ist Theologie Luxus? Ein Plädoyer für öffentliche Gottesrede.

Zeitschrift für katholische Theologie 122 (2000) Heft 1, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 2000, kt DM 40,00 / 146,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 1–13: Neufeld, Karl Heinz: Der Osten – Warten auf Kirche und Theologie. Erinnerung als Herausforderung; 14–33: Podskalsky, Gerhard: Tod und Auferstehung in der byzantinischen Theologie; 34–59: Grosse Kracht, Hermann-Josef: Vom traditionellen „Richteramt" zur „Großbewegung" in der Zivilgesellschaft? Ein Überblick über Tendenzen und Perspektiven in der Staats- und Demokratietheorie des kirchlichen Lehramtes; 60–74: Knauer, Peter: Nicht unfehlbare Glaubenslehre, aber doch definitive kirchliche Lehre?.

Biblica Vol. 81 Fasc. 2, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2000. 600 S., Lit 80 000 pro Jahr ISSN: 0006–0887: 153–178: Berges, Ulrich: Die Knechte

im Psalter: Ein Beitrag zu seiner Kompositions-geschichte; 179–201: Puig i Tàrrech, Armand: La recherche du Jésus historique; 202–232: Meier, John P.: The Historical Jesus and the Historical Samaritans: What Can Be Said?; 233–242: de Roo, Jacqueline C. R.: Was the Goat for Azazel Destined for the Wrath of God?; 243–251: Schroeder, Christoph: Psalm 3 und das Traumorakel des von Feinden bedrängten Beters; 252–261: Nicklas, Tobias: Der Text und die Texte. Berührpunkte von Textkritik, Textgeschichte und Interpretationsgeschichte am Beispiel von Ps 126; 262–268: Booij, Th.: Psalm 127,2b: a Return to Martin Luther.

Biblica Vol. 81 Fasc. 3, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2000. 600 S., Lit 80000 pro Jahr ISSN 0006–0887: 305–327: Spieckermann, Hermann: God's Steadfast Love. Towards a New Conception of Old Testament Theology; 328–346: O'Toole, Robert: How does Luke Portray Jesus as Servant of YHWH; 347–361: Swetnam, James: The Crux at Hebrews 5,7–8; 362–385: Lambrecht, Jan: Final Judgments and Ultimate Blessings: The Climatic Visions of Revelation 20,11–21,8; 386–390: Warning, Wilfried: Terminologische Verknüpfungen und Genesis 12,1–3; 391–392: Hollenback, George M.: The Dimensions and Capacity of the ‚Molten Sea' in 1Kgs 7,23.26; 392–402: Na'aman, Nadav: New Light on Hezekiah's Second Prophetic Story (2 Kgs 19,9b–35); 403–405: Rudman, Dominic: A Note on the Personal Name Amon (2 Kings 21,19–26 // 2 Chr 33,21–25; 406–413: Johnson, Earl S. Jr.: Mark 15,39 and the So-Called Confession of the Roman Centurion; 414–417: Kilgallen, John J.: ‚The Apostels Whom He Chose because of the Holy Spirit.' A Suggestion Regarding Acts 1,2.

Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog. Festschrift für Horst Bürkle, hg. v. Klaus Krämer / Ansgar Paus. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2000. 776 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3–451–27343–8: 14–19: Ratzinger, Josef: Was heißt Theologie?; 20–44: Schönborn, Christoph: Therese von Lisieux als Kirchenlehrerin; 45–56: Kertelge, Karl: Biblische Exegese zwischen Religionswissenschaft und Theologie; 57–64: Hahn, Ferdinand: Der Begriff „mysterion" im Neuen Testament; 65–77: Nikolaou, Theodor: „Du sollst dir kein Gottesbild machen." Die Undarstellbarkeit der Heiligen Trinität; 78–100: Baumgartner, Konrad: Das Mysterium Trinitatis in Liturgie, Verkündigung und Erwachsenenbildung; 101–117: Biser, Eugen: Jesus – Das Wunder Gottes; 118–144: Scheffzcyk, Leo: Symbol und Sakrament in der Theologie Paul Tillichs; 146–157: Kasper, Walter: Einzigkeit und Universalität Jesu Christi; 158–184: Müller, Gerhard Ludwig: Die universale Heilsmittlerschaft Jesu Christi. Voraussetzung und Gegenstand des christlichen Dialogs mit den Religionen; 185–203: Wolfinger, Franz: Der eine Christus und seine vielen Bilder. Sinn, Berechtigung und Grenzen pluraler Christologien; 204–240: Kuhn, Heinz-Wolfgang: Jesu Hinwendung zu den Heiden im Markusevangelium im Verhältnis zu Jesu historischem Wirken in Betsaida (mit einem Zwischenbericht zur Ausgrabung eines vermuteten heidnischen Tempels auf et-Tell, Betsaida); 241–260: Feil, Ernst: Mission und Religion(en) – Oder: Religion statt Mission? Zur gegenwärtigen Debatte auf dem Hintergrund der historischen Positionen von Ernst Troeltsch und Johannes Christian Edelmann; 261–281: Roest Crollius, Arij A.: Missionarische Spiritualität als Freude an der Mission. Versuch einer Systematik missionarischer Spiritualität; 282–291: Wolf, Notker: „Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde!" (1 Kor 9,16). Der Missionar, die Missionarin Plädoyer für ein verdrängtes Charisma; 292–297: Lechner, Odilo: Die missionarische Dimension benediktinischer Gemeinschaft. Zum Tafelbild Peter Burkarts in der Basilika St. Bonifaz; 298–315: Ziegenaus, Anton: Probleme der Inkulturation des Glaubens aus der Sicht der Dogmatik; 316–352: Sanguineti, Juan José: Christliche Inkulturation in die griechische Philosophie bei Clemens von Alexandrien; 353–365: Neufeld, Karl H.: Zugang zum Glauben und Vielfalt von Religionen; 366–376: Henkel, Willi: Der interreligiöse Dialog seit dem II. Vatikanischen Konzil nach den Dokumenten des kirchlichen Lehramts; 377–403: Klaes, Norbert: Globalisierung und interreligiöse Zusammenarbeit; 404–413: Wagner, Herwig: Der Weg zur Taufe. Nahaufnahmen aus den Anfängen der lutherischen Mission in Neuguinea; 414–432: King, Noel Q.: Quest for the Primal Vision. A Unique Experience; 433–464: Mbiti, John S.: „When the right hand washes the left hand and the left hand washes the right hand, the two will be clean." Some Thoughts on Justice and Christian Mission in Africa; 465–470: Xingping, Zhuo: Kontext der christlichen Entwicklung in China; 471–490: Laube, Johannes: „Endzeit" im Buddhismus; 490–514: Shelke, Christopher: Die Shivasenā im Licht der Mystik von Sant Ramadasa; 516–521: Lehmann, Karl: Konversion als Herausforderung für die Ökumene; 522–548: Boehm, Laetitia: Konversion. Einige historische Aspekte aus der christlichen Frömmigkeitsgeschichte mit Beispielen von Professoren der alten Universität Ingolstadt; 549–565: Neuner, Peter: Ekklesiologische Modelle der christlichen Kirchen. Eine ökumenische Besinnung: 566–590: Beyerhaus, Peter: Evangelisches Fragen nach der Katholizität der Kirche; 591–616: Döring, Heinrich: Gemeinschaft im geistlichen Tun. Aspekte ökumenischer Spiritualität; 618–625: Maier, Hans: Was feiern wir im Jahre 2000?; 626–640: Waldenfels, Hans: Christliches Abendland und die Frage nach der Identität Europas; 641–655: Lobkowicz, Nikolaus: Tradition und Gegenwart; 656–669: Herms, Ernst: Das Diktat der Zeit; 670–682: Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Eros und Christentum ein Spannungsfeld mit Zukunft?; 683–724: Ferdek, Bogdan: Zukunft als theologisches Problem; 725–737: Hermann, Wolfgang A.: Naturwissenschaft und Technik im 21. Jahrhundert. Globale Herausforderung, lokale Verantwortung; 738–748: Ottmann, Henning: Die ‚Rose im Kreuze der Gegenwart'.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Edmund Arens, Kellerstr. 10, CH-6005 Luzern;
Prof. Dr. Thomas Bremer, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Stefan Böntert, Domplatz 27, D-48143 Münster;
Dr. Maria Brun, Schloss-Str. 26, CH-6005 Luzern;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Prof. Dr. Stephan Ernst, Sanderring 2, D-97070 Würzburg;
Dr. Georg Evers, Bergdriesch 27, D-52012 Aachen;
Rafael Feismann, Pächterstr. 2, D-37075 Göttingen;
Prof. Dr. K. Suso Frank, Werthmannplatz, D-79098 Freiburg;
Dr. Marco Frenschkowski, Saarstr. 21, D-55099 Mainz;
Prof. DDr. Alexandre Ganoczy, Sanderring 2, D-97070 Würzburg;
Waltraud Herbstrith, Neckarhalde 64, D-72070 Tübingen;
Axel Heinrich, Holstenhof 85, D-22043 Hamburg;
Prof. Dr. Hans Hübner, Kalkweg 8, D-37242 Bad Sooden-Allendorf;
Prof. Dr. Karl-Egon Lönne, Universitätsstr. 1, D-40225 Düsseldorf;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4 A, D-04157 Leipzig;
Prof. DDr. Klaus Müller, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gerhard Ludwig Müller, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Christian Münch, Gaußstr. 20, D-42097 Wuppertal;
Christian Nanz, Gaußstr. 20, D-42097 Wuppertal;
Dr. Tiemo Rainer Peters, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Stefan Rau, Überwasserkirchplatz 3, D-48143 Münster;
PD Dr. Michael Rosenberger, Herrnstr. 7, D-97070 Würzburg;
Dr. Johanna Schmid, Von-Parseval-Str. 48, D-86159 Augsburg;
Dr. Michael Schulz, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Jörg Splett, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
Dr. Heinrich Springhorn, Ahltener Str. 12, D-31275 Lehrte;
Prof. Dr. Alex Stock, Gronewaldstr. 2, D-50931 Köln;
Dr. Magnus Striet, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Martin Stuflesser, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Erdmann Sturm, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Thomas Söding, Gaußstr. 20, D-42097 Wuppertal;
Dr. Dietmar Thönnes, Zur Windmühle 7a, D-48163 Münster;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Helmut Zander, Am Wichelshof 46, D-53111 Bonn.

Impressum

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

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Maximilian Halstrup, Björn Igelbrink, Margarete Kubiak, Alexandra Lason, Norbert Wenderdel
Sekretariat: Monika Liedschulte

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

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

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

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

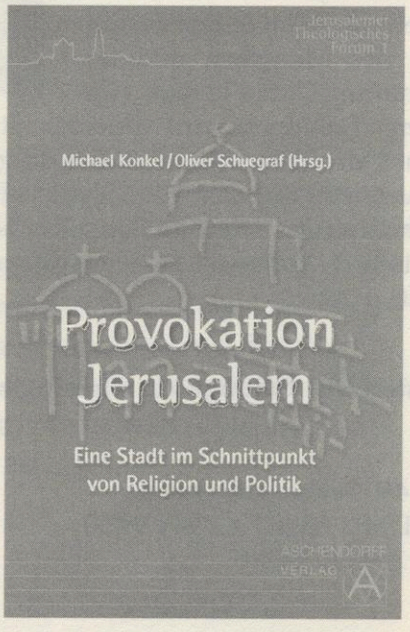
Neue Reihe: Jerusalemer Theologisches Forum

Seit 25 Jahren besteht in Jerusalem eine deutschsprachige theologische Hochschuleinrichtung, an der jährlich wechselnd besonders qualifizierte Studentinnen und Studenten katholischer und evangelischer Konfession studieren und Dozenten beider Konfessionen, vor allem Professoren der verschiedensten deutschen Universitäten, lehren.
Die neue Reihe erscheint in Verbindung mit dem »Theologischen Studienjahr Jerusalem« und dem »Forum Studienjahr Jerusalem e.V.«. Sie veröffentlicht Einführungen, Handbücher, Sammelbände und Monographien zu Themen aus den Bereichen, denen sich das »Theologische Studienjahr Jerusalem« in besonderer Weise widmet: Bibel, Jerusalem und Heiliges Land, Christentum in der Vielfalt der Konfessionen, Judentum und Islam.

Michael Konkel / Oliver Schuegraf

Provokation Jerusalem

Eine Stadt im Schnittpunkt von Religion und Politik



Jerusalem provoziert: Zwei Völker und drei monotheistische Religionen erheben Anspruch auf diese Stadt. Das Mnemotop Jerusalem beherbergt eine mehr als fünftausendjährige blutige Geschichte.
Beiträge deutscher, israelischer und palästinensischer Wissenschaftler verschiedener Fachbereiche skizzieren die Bedeutung Jerusalems in Judentum, Christentum und Islam. Die enge Verflechtung von Religion und Politik in der Geschichte wird analysiert bis hin zur Frage, in welcher Form die religiöse Jerusalemsymbolik in der Auseinandersetzung zwischen israelischem und palästinensischem Nationalismus eine Rolle spielt. Der Band dokumentiert Beiträge, die 1998 im Rahmen eines Symposiums in Bonn aus Anlass des 25-jährigen Bestehens des »Theologischen Studienjahrs Jerusalem« vorgetragen wurden.

Jerusalemer Theologisches Forum, Band 1

2000, 188 Seiten, kartoniert
48,– DM / öS 350,40 / sFr 44,50
ISBN 3-402-04680-6

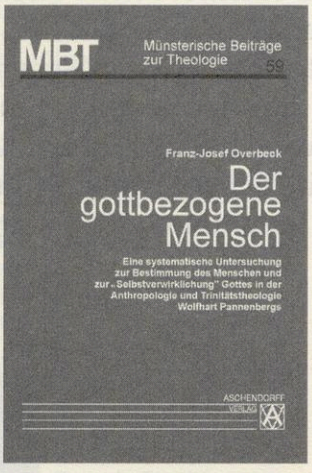
Verlag Aschendorff – 48135 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

ASCHENDORFF
VERLAG

Franz-Josef Overbeck

Der gottbezogene Mensch

Eine systematische Untersuchung zur Bestimmung des Menschen und zur »Selbstverwirklichung« Gottes in der Anthropologie und Trinitätstheologie Wolfhart Pannenbergs



Zu den provozierenden Themen eines vor dem Forum der menschlichen Vernunft verantworteten christlichen und kirchlichen Glaubens gehört die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Mensch. In Auseinandersetzung mit dem beeindruckend geschlossenen Theologieentwurf Wolfhart Pannenbergs arbeitet Franz-Josef Overbeck dessen zentrale Motive der Bestimmung des Menschen und der Bestimmung Gottes heraus. Pannenbergs Denkform wird auf einen alternativen Ansatz hin geöffnet, der dem biblischen Bundesgedanken zu entsprechen versucht und den von Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus und seiner Gnade selbst beanspruchten anthropologischen Voraussetzungen systematisch Geltung verschafft.

Münsterische Beiträge zur Theologie, Band 59

2000, 460 Seiten, kartoniert,
112,– DM / öS 817,– / sFr 99,50
ISBN 3-402-03964-8

Verlag Aschendorff – 48135 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung
Besuchen Sie uns im Internet:
http://www.aschendorff.de/buch

ASCHENDORFF
VERLAG

Neuerscheinung

Manfred Spieker

Kirche und Abtreibung in Deutschland

Ursachen und Verlauf eines Konflikts

2000. 260 Seiten, kart.,
DM 48,-/öS 350,-/sFr 44,30
ISBN 3-506-78622-9

"Im offenen Widerspruch zum Papst" befinde sich der Verein Donum Vitae – so äußerte sich dieser Tage der Apostolische Nuntius in Deutschland, Erzbischof Lajolo (s. FAZ, 7.11.2000). Der Konflikt um das Thema "Kirche und Schwangerschaftskonfliktberatung" ist erneut in die Schlagzeilen geraten. Soeben ist ein Buch erschienen, das Ursachen und Verlauf dieses Konflikts umfassend aufarbeitet. Der Autor ist Manfred Spieker, Professor für christliche Sozialwissenschaften an der Universität Osnabrück, der sich seit Jahren mit diesem Thema befasst.

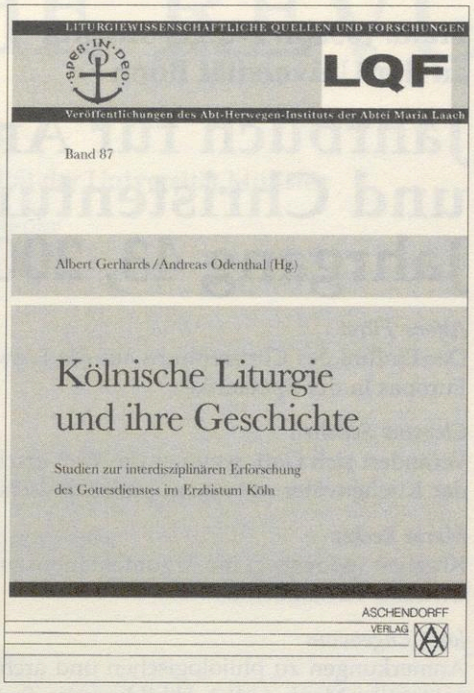
Die Arbeit stellt die rechtlichen Regelungen des Schwangerschaftsabbruchs vor. Sie gibt einen Einblick in die Lehre der Kirche zur Abtreibung und die Tätigkeit der kirchlichen Beratungsstellen. Sie zeigt die Ursachen und den Verlauf des Konflikts zwischen der Mehrheit der deutschen Bischöfe und Rom bis zur Entscheidung im November 1999 und insbesondere seine Entstehung im Juni 1993. Sie geht den Gründen nach, weshalb die Verteidigung des deutschen Beratungskonzepts gegen Rom immer mehr die Verteidigung der kirchlichen Lehre gegen den Gesetzgeber überlagerte. Sie untersucht das Medienecho des Konflikts, die Rolle des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, die Aktivitäten der Lebensrechtsbewegung und die Position der Evangelischen Kirche. Dabei wurden auch bisher unveröffentlichte Briefe, Protokolle und Memoranden ausgewertet. Sie erörtert die Bedeutung des Beratungsscheins in rechtlicher, moraltheologischer, sozialethischer, pastoraltheologischer und philosophischer Sicht und bietet Perspektiven zur Lösung des Konflikts.

Schöningh
Postfach 2540 • D-33055 Paderborn

Albert Gerhards / Andreas Odenthal (Hg.)

Kölnische Liturgie und ihre Geschichte

Studien zur interdisziplinären Erforschung des Gottesdienstes im Erzbistum Köln



Das Zweite Vatikanische Konzil hat die bischöflich geleiteten Ortskirchen als Kristallisationspunkte kirchlichen Lebens besonders betont. Demzufolge geraten auch lokale liturgische Traditionen neu in den Blick. Der vorliegende Sammelband fasst die Ergebnisse des Kolloquiums »Kölnische Liturgie und ihre Geschichte« zusammen, das aus Anlass des Domjubiläums vom 1. bis zum 3. Mai 1998 in Köln stattfand. Die liturgische Tradition der Kölner Ortskirche wird im Gespräch mit unterschiedlichen Disziplinen wie Kunst- und Architekturgeschichte oder Germanistik neu in den Blick genommen. Dabei geht es neben den klassischen Sujets liturgischer Forschung wie Text und Raum auch um bisher vernachlässigte Bereiche wie liturgisches Gerät, liturgische Gewandung und Gesang, aber auch reformatorische Entwicklungen sowie Bereiche der Volkskultur. Erst in solchem interdisziplinärem Dialog können mittelalterliche Kirchenbauten als Handlungsorte und die Liturgie als Handlungsgeschehen angemessen gewürdigt werden. Mit dieser Veröffentlichung wird der interdisziplinäre Dialog der Liturgiewissenschaft insbesondere mit der Kunst- und Architekturgeschichte fortgeführt. Durch die fächerübergreifende Arbeit an konkreten Objekten kommen Synergieeffekte zustande, die wichtige Neuerkenntnisse erhoffen lassen. Insofern gibt die Publikation auch die Richtung zukünftiger Forschung an.

Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Band 87

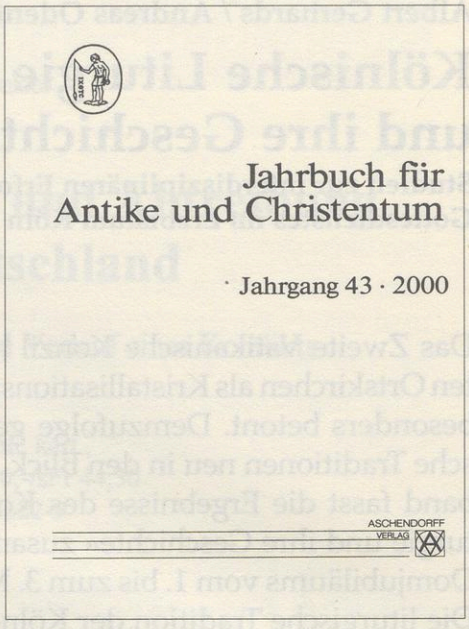
2000, 304 Seiten, 62 Abbildungen, kartoniert,
ca. 84,– DM / öS 613,– / sFr 76,–
ISBN 3-402-04066-2

Verlag Aschendorff – 48135 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung
Besuchen Sie uns im Internet:
http://www.aschendorff.de/buch

ASCHENDORFF
VERLAG

Franz Joseph Dölger-Institut
an der Universität Bonn

Jahrbuch für Antike und Christentum Jahrgang 43, 2000



Alfons Fürst
Der Einfluß des Christentums auf die Entwicklung der kulturellen Identität Europas in der Spätantike

Clemens Scholten
Verändert sich Gott, wenn er die Welt erschafft? Die Auseinandersetzung der Kirchenväter mit einem philosophischen Dogma

Maria Becker
Klugheit (φρόνησις) im Argumentationszusammenhang der Stromateis des Clemens Alexandrinus´

Josef Engemann
Anmerkungen zu philologischen und archäologischen Studien über spätantike Magie (mit 1 Abbildung im Text)

Franz Dünzl
Die Absetzung des Bischofs Meletius von Antiochien 361 nC.

Josep Vilelia
Biografía crítica de Orosio

Markus Stein
Bemerkungen zu Iulianus von Aeclanum

Thomas Gärtner
Zur Bibeldichtung »De spiritalis historiae gestis« des Alcimus Avitus

Gerhard Steigerwald
Die Darstellung Jesu im Tempel auf dem Triumphbogenmosaik von S. Maria Maggiore in Rom (432–440). Versuch einer Neuinterpretation

Guido Devoto / Luigi Pedroni
La »Nike« di Teodosio II su due oggetti preziosi da collezione privata

Ferner enthält der Band 17 ausführliche Rezensionen.

Im Auftrag der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben im Franz Joseph Dölger-Institut zur Erforschung der Spätantike der Universität Bonn von Ernst Dassmann, Klaus Thraede, Josef Engemann.

2000, 255 Seiten, 3 Tafeln im Anhang, Leinen
ca. 108,– DM / öS 788,– / sFr 96,–
ISBN 3-402-08134-2

Verlag Aschendorff – 48135 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

ASCHENDORFF
VERLAG

THEOLOGISCHE REVUE

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

Liste der Habilitationen und Dissertationen im akademischen Jahr 1998/99

Beilage zum
96. Jahrgang 2000

Dissertationen im akademischen Jahr 1998/99

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Blaskovic, Goran: Johannes und Lukas. Eine Untersuchung zu den literarischen Beziehungen des Johannesevangeliums zum Lukasevangelium (W. Radl / H. Leroy)

Bok-Ye Chung, Silvia: Die Assumptio Mariae im Spannungsfeld neuzeitlicher Eschatologie im deutschen Sprachraum (A. Ziegenaus / K. Küppers)

Iskandar, Jacquer: Maria im Koran (K. Kienzler / A. Ziegenaus)

Schmid, Johanna Elisabeth: Die übersehenen Treuen. Studien über Katholische und Protestantische Frauen im Frauenkonzentrationslager Ravensbrück (H. Immenkötter / K. Kienzler)

Specker, Andreas Walter: Leben als Opfer? – Die geistliche Entwicklung Dâg Hammarskjölds auf Grundlage seines Tagebuchfragmentes „Zeichen am Weg" (K. Kienzler / J. Piegsa)

Strika, Zvjezdan: Johannes von Ragusa († 1443). Kirchen- und Konzilsbegriff in der Auseinandersetzung mit den Hussiten und Eugen IV. (H. Immenkötter / P. Vrankic)

Phil.-Theol. Hochschule St. Augustin

Djulei Conterius, Wilhelm: Die kirchliche Entwicklungsarbeit im Erzbistum Ende – Indonesien. Studie zu einer kirchlichen Entwicklungsarbeit im Lichte der Katholischen Soziallehre und im Verhältnis zur Mission (H. Bettschneider / E. Nunnenmacher / U. Nothelle-Wildfeuer)

Miotk, Andrzej: Das Missionsverständnis im historischen Wandel am Beispiel der Enzyklika „Maximum Illud" (K. R. Rivinius / W. Prawdzik / R. Decot)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bamberg

Malcherek, Reinhold: Liturgiewissenschaft im 19. Jahrhundert. Valentin Thalhofer (1825–1891) und sein „Handbuch der katholischen Liturgik" (F. Kohlschein / G. Ruppert)

Nauer, Doris: Kirchliche Seelsorgerinnen und Seelsorger im Psychiatrischen Krankenhaus. Kritische Reflexionen zu Theorie, Praxis und Methodik von KrankenhausseelsorgerInnen aus pastoraltheologischer Perspektive mit organisationspsychologischem Schwerpunkt (O. Fuchs / V. Eid)

Seit, Stefan: Beamte – Gelehrte – Geistliche. Zum Wissenschaftsstatus der katholischen Theologie im bayrischen Bildungssystem in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, konkretisiert am Beispiel des Bamberger Lyzeums (E. L. Grasmück / G. Ruppert)

Theol. Fak. der Univ. Basel

Fluck, Marlon Ronald: Erweckungsbewegung in Basel und ihr Einfluss in Brasilien. Eine Interpretation der Tätigkeit der Absolventen der Armenschullehranstalt Beuggen und der Absolventen der Basler Mission in der Entwicklung der Geschichte der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (U. Gäbler / C. Axt-Piscalar)

Heimgartner, Martin: Pseudojustin: Über eine Auferstehung (R. Brändle / M. Jung / E. Stegemann / A. Schindler)

Inst. f. Ev. Theol. der FU Berlin

Borck, Karin: „Der Micha vom Prenzlauer Berg." Prophetenbilder in Religionsbüchern der Sekundarstufe I. Eine Schulbuchanalyse aus exegetischer Sicht (M. Weinrich / R. Liwak)

Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin

Bedenbender, Andreas: Der Gott der Welt tritt auf den Sinai. Entstehung, Entwicklung und Funktionsweise der frühjüdischen Apokalypse (P. von der Osten-Sacken / P. Welten)

Friedl, Corinna: Polygynie im alten Mesopotamien und im alten Israel. Eine vergleichende sozialgeschichtliche Studie anhand rechtlicher Quellen (R. Liwak / P. Welten)

Hee Hak Lee: Überlieferung und Geschichte der Ladeerzählung in den Samuelbüchern. Ein Beitrag zur Frage nach ihrer Entstehung und Theologie (P. Welten / R. Liwak)

Kühne, Hartmut: Ostensio Reliquiarium. Untersuchungen über Entstehung, Ausbreitung, Gestalt und Funktion der Heiltumsweisungen im Raum des spätmittelalterlichen Regnum (G. Strohmaier-Wiederanders / S. Bräuer)

Nikischin, Klaus-Dieter: Kirche und Eigentum in Kamerun. Ethosbildung in der Presbyterian Church in Cameroon in Bezug auf den Umgang mit Geld und Landeigentum (H. Balz / C. Gestrich)

Ostmeyer, Karl-Heinrich: Taufe und Typos. Elemente und Theologie der Tauftypologien in 1 Kor 10 und 1 Petr 3 (C. Wolff / P. v. der Osten-Sacken)

Stemm, Sönke von: Der betende Sünder vor Gott. Studien zu Vergebungsvorstellungen in urchristlichen und frühjüdischen Texten (C. Breytenbach / C. Wolff)

Tsan, Tsong-Sheng: Ahnenkult im Alten Israel. Eine archäologische und exegetische Studie zu Ritualen des Ahnenkults und Opfergaben an Tote bzw. Ahnen (P. Welten / H. Balz)

Zimmermann, Armin: Es soll nicht aufhören Saat und Ernte. Studien zu traditionellen und christlichen Erntefesten in Kamerun: Das Beispiel der Bakossi und der Presbyterian Church (H. Balz / U. Dehn)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bern

Bollag, Esther: Mit Spürbewusstsein Theologie betreiben – zur Relevanz körperzentrierter Methoden für Exegese und diakonische Theologie (K. Wegenast / C. Müller)

Bornhauser: Vielfalt ohne Beliebigkeit in der Kirchlichen Erwachsenenbildung. Ein Konzept auf der Grundlage des Denkens in Komplementarität, ausgeführt anhand der Gottesfrage (K. Wegenast / C. Müller)

Stuber, Christine: Die Berner Erweckungsbewegung von 1816 bis 1831 (R. Dellsperger / M. George)

Kirchl. Hochschule Bethel

Bade, Jörg: Depression und Segen. Zur seelsorgerlichen Begegnung mit depressiven Menschen (M. Klessmann / K. Winkler)

Im, Jin-Su: Das Verständnis des *Kosmos* im Johannesevangelium (A. Lindemann / F. Vouga)

Otomo, Satoshi: Kohelet und die Apokalyptik (F. Crüsemann / C. Schäfer-Lichtenberger)

Taschner, Johannes: Verheißung und Erfüllung in der Jakoberzählung (Gen 25,19 – 33,17). Eine Analyse ihres Umbruches (F. Crüsemann / C. Schäfer-Lichtenberg)

Vogel, Christoph: Spiel-Raum im seelsorgerlichen Gespräch. Die beziehungsgestaltende Funktion des Gefühlsbegriffs in der Seelsorge als Antwort auf den Bruch im seelsorgerlichen Gespräch (K. Winkler / T. Stählin)

Ev.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Dabrock, Peter: Evangelische Fundamentaltheologie als responsive Rationalität (C. Frey / C. Link)

Hartmann, Frank: Johann Heinrich Horb (1645–1695). Leben und Werk bis zum Beginn der Hamburger pietistischen Streitigkeiten (J. Wallmann / C. Strohm)

Jochum-Bortfeld, Carsten: Die zwölf Stämme in der Offenbarung des Johannes. Zum Verhältnis von Ekklesiologie und Ethik (K. Wengst / W. Zager)

Krienер, Tobias: „Glauben an Jesus" und das 2. Gebot. Aspekte johanneischer Christologie auf dem Hintergrund des Konflikts zwischen johanneischer Gemeinde und frühem rabbinischem Judentum (K. Wengst / H. Balz)

Kumlehn, Martin: Kirche für die Religion der Menschen. Eine Untersuchung zum Kirchenverständnis der Praktischen Theologie (W. Gräb / F.-H. Beyer)

Lee, Nam Beck: Protestantismus und Ahnenverehrung in Korea. Entwurf einer Theologie der Erinnerung (K. Raiser / H.-P. Hasenfratz)

Lee, Sung Whi: Gott und Zeit. Gottes Sein in der Metaphysik und Zeit in der modernen Physik in der Perspektive des Anthropischen Prinzips Stephan W. Hawking's zur Grundlegung einer „Wissenschaftstheologie" (C. Link / E. Geldbach)

Tönges, Elke: Die Anrede und Beziehung Gottes als Vater in der tannaitischen Literatur (K. Wengst / H. Balz)

Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Kahler, Hermann, Absentia consensus: der fehlende Mindestwille zur Ehe als Ehenichtigkeitsgrund (H. Reinhardt / H. Heinemann)

Tolksdorf, Wilhelm Josef: Analysis fidei. Die Entdeckung des Subjekts in Glaubensverantwortung und -vollzug (H. J. Pottmeyer / W. Knoch)

Ev.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms- Univ. Bonn

Choi, Sung-Soo: Koreanisches Christentum in Begegnung mit einheimischen Religionen. Dargestellt an der Konzeption „Koreanische Theologie" bei Byunghun Choi und Tongshik Pyu (G. Sauter / M. Honecker)

Fermor, Gotthard: Ekstasis. Das religiöse Erbe in der Popmusik als Herausforderung für die Kirche. Eine interdisziplinäre Studie in praktisch-theologischer Absicht (H. Schröer / E. Hauschildt / E. Fischer)

Horstmann, Kai: Zwischen Natur- und Sittengesetz. Fundamentalethik nach Schleiermacher im Gespräch mit Konrad Lorenz und Karl-Otto Apel (K. Stock / G. Bader)

Kistenbrügge, Armin: Das Gebet in der Dogmatik, untersucht am Beispiel von Gerhard Ebelings Dogmatik des Christlichen Glaubens (G. Sauter / G. Bader)

Matz, Wolfgang: Die Entwicklung der Willenslehre in der Theologie Philipp Melanchthons (K.-H. zur Mühlen / H. Faulenbach)

Schipper, Bernd Ulrich: Israel in der Königszeit. Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems (H. Seebass / W. H. Schmidt / U. Rößler)

Kath.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

Anozie, Michael Osita: Childless Marriage in Igbo Christianity. Description of and reflections concerning solution in a pastoral problem (W. Fürst / G. Höver)

Anzulewicz, Henryk: De forma resultante in speculo des Albertus Magnus und die theologische Relevanz des Bildbegriffs und des physikalisch-mathematischen Spiegelbildmodells in den Frühwerken des Doctor universalis – Eine textkritische und begriffsgeschichtliche Untersuchung (H. Jorissen / J. Wohlmuth)

Bauer, Benedikt: Geistliche Vaterschaft. Zur Theologie christlicher Menschenführung (K. H. Menke / G. Schöllgen)

Dimude, Paul Chukwuneke: Communio et Communitas – Liebe und Ehe in Nigeria (G. Höver / L. Roos)

Höring, Patrik C.: KOINONIA. Begegnung – Beziehung – Gemeinschaft. Eine Jugendpastoral (G. Bitter / G. Höver)

Jüsten, Karl: Ethik und Ethos der Demokratie. Ansatz und Anspruch einer „wahren Demokratie" gemäß Centesimus annus (L. Roos / G. Höver)

Samosir, Leonardus: Die Anfänge des Kreuzherrenordens (Ordinis Sanctae Crucis) auf Java/Indonesien (G. Adriányi / K. J. Rivinius)

Zodrow, Lioba: Gemeinde lebt im Gottesdienst. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung der Voraussetzungen nachkonziliarer Liturgiereform in Frankreich unter historischen, systematischen und pastoral-praktischen Gesichtspunkten (A. Gerhards / G. Bitter)

FB 9 der Univ. Bremen

Offe, Sabine: Gedächtnis als Symptom. Über jüdische Museen in Deutschland und Österreich heute (C. Bürger / H. G. Kippenberg)

Reuter, Astrid: Auf den Spuren des heiligen Roger Bastide (1898–1974): Denk- und Lebenswege (H. G. Kippenberg / H. Schulz)

Stuckrad, Kocku von: Das Ringen um die Astrologie. Religionswissenschaftliche Untersuchungen zur jüdischen und christlichen Auseinandersetzung in der Spätantike (K. Hoheisel / H. G. Kippenberg)

FB Gesellschaftswiss., Phil. und Theol. (14) der Univ. Dortmund

Brenner, Ulrich: Der Stellenwert des Gebetes im Religionsunterricht. Ein Beitrag zur Neuevangelisierung (R. Kollmann / W. Lentzen-Deis)

Büscher, Susanne: Aufgaben und Chancen der Religionspädagogik im modernen Kindergarten (J.-F. Konrad / F. Munzel)

Engfer, Dietmar: Werteerziehung als Aufgabe eines öffentlichen Schulwesens zwischen ideologischer Engführung und sozialer Orientierungslosigkeit (G. Wied / F. Munzel)

Hippmann, Wolfgang: Religionsunterricht vor Ort. Zur Konzeption der Regionalisierung im Kontext interreligiöser Kommunikation. Ein Beitrag zur Sicherung des Religionsunterrichts in der postmodernen pluralistischen Gesellschaft (R. Kollmann / W. Simon)

Zöller, Christa: Rockmusik als jugendliche Weltanschauung und Mythologie (D. Dormeyer / L. Hauer)

Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt

Börschlein, Wolfgang: Häsäd – Der Erweis von Solidarität – als eine ethische Grundhaltung im Alten Testament. Ein Beispiel für ein Modell in christlicher Ethik heute? (F. Diedrich)

Gumann, Marjus: Vom Ursprung der Erkenntnis des Menschen und seine Bedeutung für das Verhältnis von Philosophie und Theologie nach Thomas von Aquin (P. Kaiser)

Klersy, Michael Dieter: „Gemeindebildung vom Altar her." Georg Heinrich Hörle (1889–1942) als Pionier liturgisch orientierter Pfarrseelsorge (T. Maas-Ewerd)

Phil.-Theol. Studium Erfurt

Das philosophische Studium Erfurt verleiht seine Promotionen im Auftrag der Universitas Gregoriana, was aus der besonderen Situation der Hochschule erwachsen ist.

Elssner, Thomas: Das Namensmißbrauch-Verbot (Ex 20,7 / Dtn 5,11). Entstehung und frühe Wirkungsgeschichte (B. Pittner / G. Hentschel)

Theol. Fak. der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg

Dalferth, Winfried: Christliche Popularmusik als publizistisches Phänomen. Entstehung – Verbreitung – Rezeption (Meier-Reutti / Kraft)

Fabiny, Tamás: Erzählte Dramen. Dramaturgische und kommunikative Strukturen in den Gleichnissen Jesu unter besonderer Berücksichtigung rabbinischer Parallelen (J. Roloff / O. Merk)

Goltz, Dagny von der: Krankheit und Heilung in der neutestamentlichen Forschung des 20. Jahrhunderts (O. Merk / Wischmeyer)

Hauenstein, Philipp: Das Charisma der Fremdheit. Geschichte und Perspektiven eines Dienstes als Missionare und ökumenische Mitarbeitende am Beispiel von Papua-Neuguinea (J. Triebel / H. Brandt)

Heil, Uta: Athanasius von Alexandrien, De sententia Dionysii. Einleitung, Übersetzung, Kommentar (H. C. Brennecke / Felmy)

Stettner, Maria: Missionarische Schülerarbeit (H. Brandt / G. R. Schmidt)

FB Ev. Theol. der Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt/M.

Lee, Hyokbae: Das Vermögen und seine Verteilung in Korea aus sozialethischer Sicht (Y. Spiegel / H. Deuser / G. Meckenstock)

Lincoln, Ulrich: Äußerung. Studien zum Handlungsbegriff in Sören Kierkegaards *Die Taten der Liebe* (H. Deuser / I.-U. Dalferth / N. J. Cappelørn)

Nord, Ilona: Individualität, Geschlechterverhältnis und Liebe. Georg Simmel und Paul Tillich in der Diskussion mit Andrea Maihöfer und Anthony Giddens (Y. Spiegel / H. Deuser)

Rieger-Grau, Karin: Healing Power. Ansätze zu einer Theologie der Heilung im Werk Paul Tillichs (Y. Spiegel / H.-G. Heimbrock)

Schneider-Ludorff, Gury: Christliche Antworten auf politische Fragen. Magdalene von Tilings Theologie der Geschlechterbeziehungen als politisches Programm in der Weimarer Republik (Y. Spiegel / H.-G. Heimbrock)

Vetter, Martin: „Zeichen deuten auf Gott." Der zeichentheoretische Beitrag von Charles S. Peirce zur Theologie der Sakramente (H. Deuser / I.-U. Dalferth)

Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen, Frankfurt/M.

Akaabiam, Terwase Henry: The Proclamation of the Good News. A Study of Luke 24 in Tiv Context (J. Beutler / N. Baumert)

Burkard, Dominik: Bischofskirche – Staatskirche – Papstkirche. Die Frankfurter Verhandlungen zur Neuordnung des Verhältnisses von Kirche und Staat in Deutschland (1818–1823) (K. Schatz / H. Wolf)

Chittilappilly, Paul Chummar: Zwischen Kosmos und Zeit. Studie zu den Beiträgen von Heinrich Schipperges zur medizinischen Anthropologie. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Medizin und Moraltheolgoie (P. Schmitz / J. Splett)

Eckart, Angelika M.: Bezogene Individuation in der Ehe. Eine pastoralpsychologische Studie über den Beitrag systemischer Therapiemodelle für die institutionelle katholische Eheberatung (K. Frielingsdorf / U. Niemann)

González, Antonio: La liberación de nuestra praxis. Ensayo de una teología fundamental (E. Kunz / P. Knauer)

Goritzka, Richard: Der Seelsorger Robert Grosche (1888–1967). Diagonale Pastoral zwischen Erstem Weltkrieg und zweitem Vatikanischen Konzil (M. Sievernich / K. Schatz)

Gyoung Chon Yu, Timotheus: Die Bewahrung der Schöpfung im konziliaren Prozeß. Darstellung und kritische Würdigung (F. Hengsbach / M. Kehl)

Kochanowicz, Jerzy: Für euch Priester, mit euch Christ. Das Verhältnis von gemeinsamen und besonderem Priestertum (M. Kehl / W. Löser)

Kudilil, George: Judgment Terminology in Rom 14,1–12. An Exegetical Study of Rom 14,1–12 in the context of the Paraenetic Part of Romans (12,1–15,13) (N. Baumert / J. Beutler)

López Rosas, Ricardo: La señal del templo Jn 2,13–22 redefinición christológica de lo sacro (J. Beutler / H. Engel)

Mohr, Daniele: Existenz im Herzen der Kirche. Zur Theologie der Säkularinstitute in Leben und Werk Hans Urs von Balthasars (M. Kehl / G. Switek)

Molina, Diego M. Molina: La primera Eclesiología de la Compañía de Jesús (1540–1586). Los tratados eclesiológicos de los jesuitas anteriores a Belarmino (K. Schatz / G. Switek)

Olekamma, Innocent: The Healing of Blind Barimaeus (Mk 10,46–52) in the Markan Context: Two Ways of Asking (J. Beutler / N. Baumert)

Pacheco, José Antonio: Salviano de Marsella en el *De gubernatione Dei:* un cristiano que justifica romanamente a Dios (G. Podskalsky / R. Berndt)

Umoh, Camillus Raymond: The Plot to Kill Jesus. A contextuel Study of John 11,47–53 (J. Beutler / N. Baumert)

Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg/Br.

Aach, Jürgen: Brustkrebs: Die Not einer Krankheit als Herausforderung an Glaube und Krankenhausseelsorge – Eine empirische Untersuchung auf der Grundlage einer Patientinnenbefragung während der stationären Primärtherapie (H. Pompey / N. Glatzel)

Anyanwu, Stanley Onyema: The credibility of the christian religion. Augustine on the True Religion (K. S. Frank / P. Walter)

Becht, Michael: Pium consensum tueri. Studien zum Begriff consensus im Werk von Erasmus von Rotterdam, Philipp Melanchton und Johannes Calvin (P. Walter / H. Smolinsky)

Beck, Matthias: Seele und Kranksein. Krankheit im Spannungsfeld zwischen psychosomatischer Medizin und theologischer Anthropologie (G. Greshake / E. Schockenhoff)

Dierkes, Johannes: Auf dem Weg zu Heilung und Heil? Eine qualitative Untersuchung zur Wallfahrt nach Lourdes (H. Pompey / J. Müller)

Fodor, Josif Sandor: Psalm 95 und verwandte Psalmen 81 und 50. Eine exegetische Studie (L. Ruppert / H. Irsigler)

Forneck, Torsten-Christian: Die Feier der Dedicatio ecclesiae im Römischen Ritus. Die Feier der Dedikation einer Kirche nach dem deutschen Pontifikale und dem Meßbuch vor dem Hintergrund ihrer Geschichte und im Vergleich zum Ordo dedicationis ecclesiae und zu einigen ausgewählten landessprachlichen Didikationsordines (K. S. Frank / H. Windisch)

Herr, Bertram: „... Deinem Haus gebührt Heiligkeit, Ihwh, alle Tage" (Ps 93,5). Typen und Funktionen von Sakralbauten im vorexilischen Israel (L. Ruppert / M. Heinz)

Jeyaraj, Jesudas: A new understanding of baptismal catechesis. A study of Indian catechesis in the light of sacramental theology of Karl Rahner (G. Biemer / P. Walter)

Moser, Ulrich: Identität, Spiritualität und Lebenssinn. Grundlagen seelsorgerlicher Begleitung im Altenheim (J. Müller / H. Windisch / H. Pompey)

Ndikumana, Denis: Imaginer l'église catholique au Burundi. La non-réception de l'idée de communion de Vatican II. Quelques enjeux d'un concile plénier (P. Walter / E.-M. Faber)

Pandiappallil, Joseph: Christology and Religious Pluralism. The Relevance of the Christology of Karl Rahner in the Context of the Religious Pluralism in India (P. Walter / E.-M. Faber)

Seifert, Katharina: Glaube und Politik. Die Ökumenische Versammlung in der DDR 1988/89 (G. Greshake / P. Walter)

Socha, Kai-Uwe: Person-sein. Freiheit und Geschichtlichkeit als Grundkonstanten des Menschen im Denken von Max Müller (1906–1994) (B. Casper / L. Wenzler)

Wichmann, Martin: Organisationsberatung – Ekklesiologie – Wissenschaftstheorie. Das Verhältnis von Theorie und Praxis als wissenschaftstheoretische Grundfrage Praktischer Theologie (H. Verweyen / W. Tzscheetzsch)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Fribourg

Cherubini, Italo: Una Chiesa povera per i poveri. La scelta dei poveri nella Chiesa italiana e latinoamericana: stimoli e confronti nei documenti del magistero e in alcuni esempi di prassi ecclesiale (J. Sayer)

Corbeit, John: Sacra Doctrina and the Discernment of Human Action (S. Pinckaers)

Egger, Peter: Zekhut avot. Das ‚Verdienst der Väter' im Lichte von Erwählung und Gnade. Untersuchung eines zentralen Begriffs im rabbinischen Genesiskommentar Bereshit Rabba (M. Küchler)

Melik, Talaat: Les Coptes. Histoire et traditions populaires (A. Schenker)

Minvielle, Bernard: L'apostolat des laïcs à la veille du Concile (1949–1959), Histoire des Congrès mondiaux de l'Apostolat des laïcs de 1951 et 1957 (G. Bedouelle)

Sabw Kanyang, Jean-Anatole: Episcopus et plebs. L'Evêque et la communauté ecclésiale dans les conciles africains (O. Wermelinger)

Turek, Margaret M.: ‚As the Father has beloved me (Jn 15:9).' Toward a Theology of God the Father: Hans Urs von Balthasar's Theodramatic Approach (C. Schönborn)

Van De Water, Richard: Reworked Ezechiel. An Early Rabbinic Response to ‚Two Powers' Exegesis (A. Schenker)

FB Theol. der Georg-August-Univ. Göttingen

Julius, Christiane-Barbara: Die ausgeführten Schrifttypologien bei Paulus (H. Stegemann / B. Schaller)

Klie, Thomas: „Verheißung vergegenwärtigen." Die Didaktik der Verheißung an der Berufsschule (C. Bizer / M. Josuttis)

Krötke, Heike: „Selbstbewußtsein und Sünde." Eine Untersuchung der Spekulativen Theologie Richard Rothes unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Anthropologie und Theologie (H.-W. Schütte / D. Lange)

Rosenboom, Erik: Ist der irreversible Hirnausfall der Tod des Menschen? Die Problematik des irreversiblen Hirnausfalls und ihre Bedeutung für die Organtransplantationspraxis (D. Lange / E. Busch / Geisler)

Simoneit, Rüdiger: Julius Smend. Der evangelische Gottesdienst als lockende Macht. Liturgische Untersuchung über einen Hauptvertreter der Älteren Liturgischen Bewegung (M. Josuttis / C. Bizer)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Graz

Baum, Wilhelm: Die Verwandlungen des Mythos vom Reich des Priesterkönigs Johannes. Rom, Byzanz und die Christen des Orients von den Kreuzzügen bis zum Ende des Mittelalters (1150–1520) (M. Liebmann / G. Larentzakis)

Gierlinger-Czerny, Elisabeth: Judits Tat: Quelle – Spiegelungen – Bild – Schnitte (I. Fischer / J. Marböck)

Harand, Hildegund: Abgeschiedenheit – Gelassenheit – Eingelassenheit. Studien zu Gertrud von le Fort (K. M. Woschitz / G. Larcher)

Hüttl, Horst: Die Sri-Chinmoy-Bewegung im deutschsprachigen Raum. Der Guru Sri Chinmoy: Sein Leben und Wirken. Sein Selbstverständnis und seine Lehre. Seine Bewegung und deren gesellschaftliche Akzeptanz (M. Hutter / J. Hirnsperger)

König, Henrike: Jakob Lorber und die Sonnenheilmittel (O. König / M. Hutter)

Riegler, Johann: Augustiner-Chorherren und Augustiner-Chorherrenstifte Österreichs im Ringen mit dem Nationalsozialismus (M. Liebmann / D. Binder)

Ruckenbauer, Hans-Walter: Moralität zwischen Evolution und Normen. Kritik am „Réealismus" und an der Soziobiologie (A. Kolb / P. Inhoffen)

Theol. Fak. der Univ. Greifswald

Brocke, Christoph vom: Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus. Entstehung und Umfeld einer frühen christlichen Gemeinde (Pilhofer / Haufe)

Sektion Theol. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg

Morgner, Christoph: Geistliche Leitung als theologische Aufgabe – dargestellt am Beispiel des Präsesamtes im Evangelischen Gnadauer Gemeinschaftsverband (Gesamtverband der Gemeinschaftsbewegung) (E. Winkler / R. Hoenen / M. Herbst)

Mory, Ines: Die Bedeutung der Erwählungsvorstellung für die Ausprägung eines monotheistischen Gottesglaubens. Eine Untersuchung zum בחר-Begriff bei Deuterojesaja und im Deuteronomium (E.-J. Waschke / A. Meinhold / H.-J. Zobel)

Pàtuleanu, Constantin: Die Begegnung der rumänischen Orthodoxie mit dem Protestantismus (16.–20. Jahrhundert) unter besonderer Berücksichtigung des bilateralen theologischen Dialogs zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Rumänischen Orthodoxen Kirche (1979–1998) (H. Goltz / H. Obst / V. Ionità)

Zimmer, Tilmann: Zwischen Tod und Lebensglück. Eine Untersuchung zur Anthropologie Kohelets (E.-J. Waschke / A. Meinhold / R. Lux)

FB Ev. Theol. der Univ. Hamburg

Bähnk, Wiebke: Sanguinem hominis deus concupscit? Untersuchungen zur Theologie des Martyriums bei Tertullian (E. Reichert / I. Mager)

Baumann, Angela: Frühe lutherische Gebetsliteratur bei Andreas Musculus und Daniel Cramer (T. Koch / H. Fischer)

Bronk, Kay-Ulrich: Der Flug der Taube. Die Wittenberger Gebete um Erneuerung im Herbst 1989 (P. Cornehl / W. Grünberg)

Bunda, Nestor Diestor: A mission history of the Philipine baptist churches 1898–1998 from a Phillipine perspective (T. Ahrens / O. Schumann)

Geiser, Stefan: Verantwortung und Schuld. Studien zu Martin Dibelius in der Zeit von 1920 bis 1947 (T. Schramm / M. Kroeger)

Kim, Choon-Mok: Die Vorstellung von Himmel (chin. T'ien) und Mensch (chin. Jen) innerhalb der Gedankenwelt der Tonghak (Die östliche Lehre) (O. Schumann / C. Grundmann)

Körting, Corinna: Der Schall des Schofar. Israels Feste im Herbst (H. Spiekermann / I. Willi-Plein)

Laser, Veit: Ein Wort wie ein Anruf. Die theologische Relevanz der Poetologie Franz Fühmanns (P. Cornehl / W.-V. Lindner)

Lemke, Hella: Judenchristentum. Zwischen Ausgrenzung und Integration. Zur Geschichte eines exegetischen Begriffs (G. Sellin / M. Kroeger)

Ramirez Kidd, José Enrique: The ger in Israel. Israel as a ger. The noun ger (stranger) in the old testament (H. Spiekermann / I. Willi-Plein)

Schiffer, Barbara: Fließende Identität. Geschlechter und Körper im Wandel. Feministisch-theologische und poststrukturale Vergegenwärtigung zu Psychosomatik und Geschlechterkonstruktion in den Frauenheilungsgeschichten des Markusevangeliums (T. Schramm / W.-V. Lindner)

FB Erziehungswiss. I der Univ. Hannover

Künne, Michael: Bildbetrachtung im Wandel. Kunstwerke und Photos unter bilddidaktischen Aspekten in Konzeptionen westdeutscher evangelischer Religionspädagogik in der Zeit von 1945–1996 (F. Johannsen / K. Kowalski / M. Kwiran)

Macht, Siegfried: Der Liedtanz als Medium der Religionspädagogik in Schule und Gemeinde (F. Johannsen / D. Zilleßen / A.-K. Szagun)

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

Dröge, Markus: Die christologische und pneumatologische Begründung ekklesiologischer Grundentscheidungen in der Trilogie Jürgen Moltmanns (M. Welker / W. Härle)

Fritsch-Oppermann, Sybille: Christliche Existenz im buddhistischen Kontext – Katsumi Takizawas und Seiichi Yagis Dialog mit dem Buddhismus in Japan (T. Sundermeier / A. Feldtkeller)

Giebel, Astrid: Teile und diene – Diakonie im deutschen Baptismus zwischen „bekennender Gemeindediakonie" und „öffentlicher Volksdiakonie" von den Anfängen bis 1957 (T. Strohm / G. Rau)

Gräbe, Uwe: Kontextuelle palästinische Theologie – Streitbare und umstrittene Beiträge zum ökumenischen und interreligiösen Gespräch (D. Ritschl / A. Feldtkeller)

Kendel, André: Geschichte, Antizipation und Auferstehung – Theologische und texttheoretische Untersuchung zu W. Pannenbergs Verständnis von Wirklichkeit (M. Welker / W. Härle)

Kim, Byung Mo: Die Kollekte der Heidenchristen für die Jerusalemer Judenchristen – Eine Untersuchung nach dem Wesen der Kollekte in 2. Kor. 8f. und im Bericht über den Ursprung der Kollektenvereinbarung auf dem sog. Apostelkonzil (Gal. 2,1–10) (K. Berger / H.-J. Eckstein)

Kim, Ok-Soon: Ekklesiologische und gesellschaftlich-politische Ansätze der Theologie der Diakonie in ihrer Bedeutung für die presbyterianische Kirche in Korea – Studien zur Theologie Paul Philipis, Heinz-Dietrich Wendlands und zu den Grundlagen der presbyterianischen Kirche (T. Strohm / T. Sundermeier)

Kokins, Ralf: Das Verhältnis von ΖΩΗ und ΑΓΑΠΗ im Johannesevangelium – Johanneische Stufenhermeneutik in der ersten Abschiedsrede 13,31–14,31 (G. Theißen / H. Thyen)

Kress, Christine: Die Rede von Gottes Allmacht angesichts von Leiden – Zur Interpretation der Gotteslehre in den systematisch-theologischen Entwürfen von Paul Althaus, Paul Tillich und Karl Barth (G. Schneider / M. Welker)

Kriesel, Stephan: „Der Körper als Paradigma" – Leibesdiskurse in Kultur, Volksreligiosität und Theologie Brasiliens (T. Sundermeier / A. Feldtkeller)

Lee, Seung-Youl: Die Geschichte der Diakonie in den protestantischen Kirchen Koreas und Perspektiven für die Erneuerung ihrer diakonischen Arbeit – Eine Fallstudie innerhalb der P. C. K. (T. Strohm / T. Sundermeier)

Mehl, Christoph: Reich-Gottes-Arbeit – Der christliche Unternehmer Ernest Mehl (1836–1912) als Wegbereiter der Gemeinschaftsbewegung (T. Strohm / G. Besier)

Roser, Markus: Hexerei und Lebensriten – Zur Inkulturation des christlichen Glaubens unter den Gbaya der Zentralafrikanischen Republik (T. Sundermeier / A. Feldtkeller)

Sasse, Markus: Die Menschensohnchristologie des Johannesevangeliums (K. Berger / G. Theißen)

Song, Kang Ho: Ökumenische Konversion – Transformatorisches Lernen als Bedingung des Zusammenlebens in multikulturellen Gesellschaften (H. Schmidt / T. Sundermeier)

Walter, Matthias: Leib-Metaphorik im Neuen Testament und bei den „apostolischen Vätern" (G. Theißen / C. Burchard)

Wecker, Rose: Konfessionelle Frauenbewegung und die Diskussion um den Schwangerschaftsabbruch im Kaiserreich (K. Hungar / W. Härle)

Weingardt, Beate: „... wie auch wir vergeben unsern Schuldigern" – Der Prozess des Vergebens in Theorie und Empirie (H. Schmidt / M. Welker)
Zastrow, Klaus: Die drei großen Bußgebete von Esra 9, Nehemia 9 und David 9 (R. Rendtorff / M. Oeming)

Kath.-Theol. Fak. der Leopold-Franzens-Univ. Innsbruck

Aerathedathu, Michael: The Christological Confession of Thomas. An Exegetico-Theological Analysis of Jn 20:24–29 and other relevant Texts with special Reference to India (Hasitschka / Schwager)
Arockiam, Alangaram: Christ of the Peoples of Asia Towards an Asian Contextual Christology (Lies / Weber)
Daroczi, Zoltan: Charakter und Ethik – Eine Untersuchung der Ethik Schopenhauers in Hinblick auf seine Theorie des menschlichen Charakters (Runggaldier / Battisti)
Greiner, Ulrike: Der Spur des anderen folgen? Religionspädagogische Theoriekritik aus der Perspektive des Fremden (Scharer / Schwager)
Lourdusamy, Chinnappan: Interreligious Faith Formation in the Indian Context (An attempt towards building basic human Communities) (Scharer / Weber)
Nagy-György, Attila: Einübung in den Glauben. Ansätze zu einer Neuorientierung der Studentenpastoral in Siebenbürgen (Rumänien) (Weber / Niewiadomski)
Partilla, Wilhelm: Erlösung – Sichtungen von Stefan Andres (Lies / Rotter)
Piotrowski, Wieslaw: Die Bedeutung der Schuldgefühle für die Entwicklung einer reifen Gottesbeziehung nach Paul Tournier (Rotter / Hasitschka)
Renoldner, Severin: Ist die Europaidee ein Projekt der Aufklärung? (Battisti / Leibold)
Schmolly, Walter: Eschatologische Hoffnung in Geschichte. Karl Rahners Grundverständnis der Kirche als theologische Begleitung von deren Selbst (Schwager / Weber)
Schmolly-Melk, Eva-Maria: Weg hoffender Hingabe. Carlo Carretto – Vorbild und Lehrer einer heutigen Glaubensgestalt (Lies / Weber)
Strodel, Gebhard: Die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts der Bundesrepublik Deutschland zum Selbstbestimmungsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften (Rees / Neufeld)
Vonach, Andreas: Nähere dich um zu hören (Fischer / Hasitschka)
Walczyk, Krzysztof: Geschenkte Selbständigkeit? Kritische Auseinandersetzung mit Wolfhart Pannenbergs religiöser Begründung der Identitätsbildung (Neufeld / Schwager)
Winter, Elisabeth: Weltliebe in entspannter Existenz. Grundbegriffe einer säkularen Spiritualität im Leben und Werk von Simone Weil (Lies / Weber)

Theol. Fak. der Friedrich-Schiller-Univ. Jena

Fischer, Christiane: Deus incomprehensibilis et ineffabilis. Zur Gotteslehre des Nicolaus Cusanus (C. Markschies / U. Kern / K.-H. Kandler)
Gosda, Petra: Gott und die Götzen in den Schriften Dietrich Bonhoeffers (M. Trowitzsch / M. Ohst / U. Kern)
Reutter, Ursula: Damasus, Bischof von Rom (366–384): Leben und Werk (C. Markschies / J. Dummer / H.-C. Brennecke)

FB I Erziehungswissenschaft/Humanwissenschaft der Univ./Gesamthochschule Kassel

Eske, Wollrad: Wildniserfahrung – womanistische Herausforderung und eine Antwort aus weißer feministischer Perspektive (L. Schottroff / H. Erhart)
Herbrecht, Dagmar: Das „Wesen der Frau" im Amt (L. Schottroff / H. Erhart)

Theol. Fak. der Christian-Albrechts-Univ. Kiel

Jenett, Ulrike: Theodor Schäfer: Nüchterne Liebe. Annäherungen an einen lutherischen Diakoniker im Deutschen Kaiserreich (J. Schilling / R. Schmidt-Rost)
Karrer, Christiane: Auseinandersetzung um die Verfassung. Studien zu den Konzepten für die Gestaltung der politischen Struktur des nachexilischen Juda im Esra-Nehemia-Buch (R. Bartelmus / U. Hübner)
Looks, Carsten: Die Rezeption der Pastoralbriefe in der christlichen Literatur des 2. Jahrhunderts (R. Staats / J. Becker)
Mühling-Schlapkohl, Markus: Gott ist Liebe – Studien zum Verständnis der Liebe als Modell des Redens von Gott (C. Schnöbel / H. Kress)
Mundhenk, Ronald: Sein wie Gott – Aspekte des Religiösen im schizophrenen Erleben und Denken (R. Schmidt-Rost / R. Preul)
Peetz, Gabriele: Grenzen überwinden. Geschichte und Analyse der Arbeit des Referates „Frauen in Kirche und Gesellschaft" im Lutherischen Weltbund (R. Schmidt-Rost / R. Preul)
Schappler, Dörte: Menschenverständnis. Exemplarische Auseinandersetzungen um die theologische Anthropologie in der Diakonik (R. Schmidt-Rost / R. Preul)
Schlapkohl, Corinna: Persona est naturae rationabilis individua substantia. Konzeption und Rezeption des Person-Begriffs bei Boethius (C. Schwöbel / H. Kreß)

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

Hänsel, Lars: Studien zu „Tora" in Esra-Nehemia und Chronik. Erwägungen zur Bezugnahme auf תורה, משפט, דבר, מצוה, חוק in Esra-Nehemia und Chronik im Horizont frühjüdischer Texte (H. Seidel / U. Rüterswörden / Willi)
Plietzsch, Susanne: „... und veränderte für sie das Schöpfungswerk" Freiheit als anthropologische Mitte des rabbinischen Judentums und des paulinischen Christentums: Eine exegetisch-religionsphilosophische Annäherung (C. Kähler / Sternberger / Stöhr)
Reichelt, Stefan Gerhard: Nikolaj A. Berdjaev in Deutschland 1920–1950. Eine rezeptionshistorische Studie (K. Nowak / G. Wartenberg / Scherrer)
Schönfeld, Stefan: Niederländischer Einfluß im Kirchenbau in Brandenburg und Anhalt im 17. und 18. Jahrhundert (H. Mai / Raschzok / Badstübner)
Schorch, Stefan: Euphemismen im Alten Testament (S. Wagner / U. Rüterswörden / M. Petzoldt)

Theol. Fak. der Kath.-Theol. Hochschule Linz

Ecker, Ludwig: Zwischen Recht und Vergebung. Der Beitrag der Theorie René Girards zur Beschreibung christlicher Existenz (J. Niewiadomski / S. Lederhilger)
Selge, Karl-Heinz: Ehe als Lebensbund – Eine Herausforderung für den Dialog zwischen katholischer und evangelisch-lutherischen Theologie (S. Lederhilger / A. Riedl)
Srajer, Jindrich: Kindersegen und verantwortete Elternschaft. Die Aussagen des kirchlichen Lehramtes zur Fruchtbarkeit der christlichen Ehe auf dem Hintergrund der gegenwärtigen Bevölkerungsentwicklung (A. Riedl / P. Hofer)

Theol. Fak. der Univ. Luzern

Belliger, Andréa: Die wiederverheirateten Geschiedenen. Eine ökumenische Studie im Blick auf die römisch-katholische und die griechisch-orthodoxe (Rechts-)Tradition der Unauflöslichkeit der Ehe (A. Loretan / D. Papandreou)
Berz, Fabian: Phil 3,2–21 als briefliche Mahnrede gegen eine falsche Selbstsicherheit (W. Kirchschläger / C. Thoma)

FB Ev. Theol. der Johannes Gutenberg-Univ. Mainz

Löwe, Frank Wilfrit: Das Problem der Citykirchen unter dem Aspekt der urbanen Gemeindestruktur. Eine praktisch-theologische Analyse unter besonderer Berücksichtigung von Berlin (S. Weyer-Menkhoff / W. Simon)

FB Kath. Theol. der Johannes-Gutenberg-Univ. Mainz

Blankenberg, Birgit: Die Rede von Gottes Geist in der Theologie Piet Schoonenbergs. Werksgeschichtliche Untersuchungen in systematischer Perspektive (T. Schneider / B. Weiß)
Jahae, Raymond: Sich begnügen mit dem Ungenügen. Zur mystischen Erfahrung Hadewijchs (B. Weiß / J. Meier)
Lob, Brigitte: Kirchenpolitisches Handeln in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. Abt Albert Schmitt (I. W. Frank / J. Meier)
Porzelt, Burkhard: Jugendliche Intensiverfahrungen. Qualitativ-empirischer Zugang und religionspädagogische Relevanz (W. Simon / S. Knobloch)
Reininger, Dorothea: Diakonat der Frau. Diskussionen, Entscheidungen und pastoralpraktische Erfahrungen in der christlichen Ökumene und ihr Beitrag zur römisch-katholischen Diskussion (T. Schneider / S. Knobloch)

FB Ev. Theol. der Philipps-Univ. Marburg

Adam, Klaus-Peter: Der königliche Held. Aktualisierungen des Kampfmotivs, dargestellt am Beispiel von Psalm 18 (J. Jeremias / R. Kessler)
Augst, Kristina: Religion in der Lebenswelt junger Frauen aus sozialen Unterschichten (K.-F. Daiber / U. Schwab)
Bath, Rainer: Soziale Menschenrechte in theologischer Perspektive – Konkretionsmöglichkeiten am Beispiel des Rechts auf angemessenen Wohnraum in Deutschland angesichts von Wohnungsnot und Obdachlosigkeit (S. Keil / W. Nethöfel)
Beaupain, Lothar: Auf der Suche nach einem Weg. Der Bund Freier evangelischer Gemeinden in der DDR zwischen kongregationalistischem Selbstanspruch und totalitärer sozialistischer Staatsmacht (H. Schneider / J.-C. Kaiser)
Breul-Kunkel, Wolfgang: Herrschaftskrise und Reformation. Die Reichsabteien Fulda und Bad Hersfeld ca. 1500–1523 (H. Schneider / W. Bienert)
Daniel, Thilo: Nikolaus Ludwig Zinzendorfs Beteiligung an den innerprotestantischen Einigungsbestrebungen des frühen 18. Jahrhunderts. Biographie und Theologie 1716–1723 (H. Schneider / W. Bienert)
Dinter, Astrid: John Polkinghornes Beitrag zum theologisch-naturwissenschaftlichen Diskurs (S. Keil / D. Korsch)
Foerster, Frank: Christian Carl Josias Bunsen (1791–1860). Theologie, Kirchenreform und Politik (H. Schneider / J.-C. Kaiser)
Gniesmer, Dirk: In den Prozeß verwickelt. Erzähltextanalytische und textpragmatische Erwägungen zur Erzählung vom Prozeß Jesu vor Pilatus (Jo 18,28–19,16a.b) (W. Harnisch / G. Schunack)
Herthneck, Uwe: Systemische Therapie und ihre Impulse für die evangelische Seelsorge (D. Stollberg / G. M. Martin)
Nagel, Stephan: Brahmas Geheime Schöpfung. Die indische Reformbewegung Brahma Kumaris (C. Elsas / Weber)
Neumann, Kerstin: Mond, Gott Siva und heiliger Thomas. Die religiöse Gemeinschaft der Knanaya in Kerala (H.-J. Greschat / W. Hage)
Schulze-Wegener, Gernot: Kirche als Basisbewegung. Die Bedeutung der Laien für die Kirche in der Diskussion innerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1948 bis 1968 (H.-M. Barth / R. Frieling)

Spornhauer, Dirk: Die Geschichte und Theologie der charismatischen Bewegung in der Bundesrepublik Deutschland (E. Geldbach / J.-C. Kaiser)

Syring, Wolf-Dieter: Hiob und sein Anwalt. Die Prosatexte des Hiobbuches und ihre Rolle in seiner Redaktions- und Rezeptionsgeschichte (O. Kaiser / J. Jeremias)

Vogel, Lothar: Vom Werden eines Heiligen. Eine Untersuchung der Vita Corbiniani des Bischofs Arbeo von Freising (H. Schneider / W. Hage)

Wohlers, Michael: Heilige Krankheit – Epilepsie in antiker Medizin, Astrologie und Religion (D. Lührmann / G. Schunack / H. Lauer)

Ev.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München

Arneth, Martin: Die Solarisierung der Jahve-Religion im Lichte von Psalm 72 (E. Otto)

Claußen, Carsten: Gemeinde und Synagoge: Studien zum hellinistisch-jüdischen Umfeld der frühchristlichen Gemeinden (A. Wedderburn)

Hepp, Barbara: Bündnisse des Lebens. Medizinethische Perspektiven in den Werken Paul Ramseys (T. Rendtorff)

Hofmann, Beate: Der Bayrische Mütterdienst der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Geschichte und Arbeitsweise im Spiegel von Dokumenten und Interviews (M. Schibilsky)

Hueck, Nikolaus: „Lerngemeinschaft" zwischen atheistischer Erziehung und christlichem Bildungsanspruch. Ekklesiologische und öffentliche Bildungsverantwortung in den protestantischen Kirchen in der DDR (T. Rendtorff)

Mogk, Rainer: Die Allgemeingültigkeitsbegründung des christlichen Glaubens. Wilhelm Herrmanns Kant-Rezeption in Auseinandersetzung mit den Marburgern Neukantianern (J. Rohls)

Natt, Gisela: Symbol und Mythos. Zwei heterogene Diskurse über die Bibel (H. Timm)

Nüsseler, Angela: Dogmatik fürs Volk. Wilhelm Abraham Teller als populärer Aufklärungstheologe (G. Wenz)

Rieger, Hans-Martin: Adolf Schlatters Rechtfertigungslehre und die Möglichkeit ökumenischer Verständigung (G. Wenz)

Kath.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München

Cebulj, Christian: Ich bin es. Zur Identitätsbildung im Johannesevangelium (F. Laub / H.-J. Klauck)

Eckert, Claudius: Unternehmenskultur und Ordensspiritualität. Begegnungen – Herausforderungen – Anregungen (E. Schulz / L. Mödl)

Enders, Markus: Transzendenz und Welt. Das daseinshermeneutische Transzendenz- und Weltverständnis Martin Heideggers auf dem Hintergrund der neuzeitlichen Geschichte des Transzendenz-Begriffs (R. Heinzmann / H. Döring)

Garbrecht, Oliver: Vernunftkritik der Moderne – Adorno und Heidegger (L. G. Müller / G. Rottenwöhrer)

Geier, Richard: Seelsorge als Motiv für gottesdienstliche Erneuerung. Das pastoralliturgische Konzept von Bischof Konrad Landersdorfer (L. Mödl / R. Kacynski)

Hösl, Gerhard: Schuld und Sühne als personales und „transpersonales" Geschehen. – Der Mensch im Spannungsfeld eines gesellschaftlichen, insbesondere totalitären Systems. Die ehemalige DDR (J. Gründel / E. Schulz)

Lehner, Wolfgang: Die Zisterzienserabtei Fürstenfeld in der Reformationszeit. 1496–1623 (M. Weitlauff / M. Heim)

Lerch, Georgine: Richard Egenter – Leben und Werk (J. Gründel / L. Mödl)

Linsemann, Thomas: Die Magie bei Thomas von Aquin (U. Horst / R. Heinzmann)

Maduakor, Casimir: Towards a Peaceful Resolution of Conflicts in Nigeria. With Particular Reference to Some Aspects of Martin Luther King, Jr.'s and Catholic Social Teachings on Nonviolence (A. Baumgartner / J. Gründel)

Ohly, Christoph: SENSUS FIDEI FIDELIUM. Zur Einordnung des Glaubenssinnes aller Gläubigen in die Communio-Struktur der Kirche im geschichtlichen Spiegel dogmatisch-kanonistischer Erkenntnisse und der Aussagen des II. Vaticanum (W. Aymans / G. L. Müller / M. Heim)

Pauly, Stephan: Subjekt und Selbstwerdung. Untersuchungen zur Genese des Subjektdenkens Romano Guardinis bei Soren Kierkegaard und seiner Einlösbarkeit in der Postmoderne (G. L. Müller / M. Weitlauff / E. Schulz)

Pichlmeier, Andrea: Wes Geistes Kind. Zum Verhältnis von Spiritualität und Biographie am Beispiel des Ordensgründers Jean-Claude Colin. Eine interdisziplinäre Grundlagenreflexion (E. Schulz / L. Mödl)

Reber, Joachim: Die Welt des Christen. Philosophische Untersuchungen zum Welt-Konzept Romano Guardinis (R. Heinzmann / H. Döring)

Rhode, Ulrich: Mitwirkungsrechte kirchlicher Autoritäten im Codex Iuris Canonici (W. Aymans / K.-T. Geringer)

Zöller, Stephan: Darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern (Mt 28,19). Die kirchlichen Sendereihen bei RTL, SAT 1 und ProSieben in verkündigungstheologischer und medienpädagogischer Sicht

Ev.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Düker, Eckhard: „Daß Gott uns schon selig gemacht habe ..." Stephan Praetorius (1536–1603): Ein lutherischer Erbauungsschriftsteller als Förderer nachreformatorischer Frömmigkeit (M. Brecht / A. Beutel)

Hake, Claudia: Die Bedeutung der Theologie Johann Tobias Becks für die Entwicklung der Theologie Karl Barths (M. Beintker / E. Lessing)

Kang, Chi-Won: Pietas et Eruditio. Untersuchungen über die Reform des Theologiestudiums im lutherischen Pietismus des 17. und frühen 18. Jahrhunderts (M. Brecht / A. Beutel)

Lee, Sung-Duk: Der deutsche Pietismus und John Wesley (M. Brecht / P. Maser)

Reuter, Ingo: Homiletische Verstehenstheorie. Ein Beitrag zur erkenntnistheoretischen und pneumatologischen Fundierung eines homiletischen Verstehensbegriffs unter den Bedingungen postmodernen Denkens (W. Engemann / D.-A. Koch)

Rudnig, Thilo Alexander: Zu scheiden Heilig und Profan. Der sog. Verfassungsentwurf (Ez 40–48) im Wachstumsprozeß des Ezechielbuches. Eine redaktionskritische Untersuchung (K.-F. Pohlmann / H.-P. Müller)

Sturm, Stephan: Sozialstaat und christlich-sozialer Gedanke: Johann Heinrich Wicherns Sozialtheorie und ihre neuere Rezeption in systemtheoretischer Perspektive (K.-W. Dahm / W.-D. Hauschild)

Wende, Sven: Technikтheorie in evangelischer Perspektive. Eine theologische Untersuchung zur Realtechnik und ihren Grundrelationen (K.-W. Dahm / M. Beintker)

Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Branko, Rudolf: „Gewissen" bei Adrian von Utrecht (Hadrian VI), Erasmus von Rotterdam und Thomas More. Ein Beitrag zur systematischen Analyse des Gewissensbegriffs in der katholischen nordeuropäischen Renaissance (A. Autiero / H. Vorgrimler)

Gärtner, Stefan: Praktische Theologie und Gottesrede. Zu den Grundlagen einer praktisch-theologischen Sprachlehre (U. F. Schmälzle / K. Müller)

Ganser-Kerperin, Heiner: Das Zeugnis des Tempels. Studien zur Bedeutung des Tempelmotivs im lukanischen Doppelwerk (K. Löning / E. Zenger)

Kleymann, Siegfried: „... und lerne, von Dir selbst im Glauben zu reden." Die autobiographische Theologie Joseph Wittigs (1879–1949) (J. Werbick / A. Angenendt)

Kostka, Ulrike: Der Mensch in Krankheit, Heilung und Gesundheit im Spiegel der modernen Medizin. Eine biblische und theologisch-ethische Reflexion (A. Autiero / K. Löning)

Lienkamp, Andreas: Ein vergessener Brückenschlag. Theodor Steinbüchels Sozialismusrezeption im kirchlichen, theologischen und politischen Kontext – eine christlich-sozialethische Relecture (M. Heimbach-Steins / A. Autiero)

Lüning, Peter: Offenbarung und Rechtfertigung. Eine Studie zu ihrer Verhältnisbestimmung anhand des anglikanisch/römisch-katholischen Dialogs (H. Wagner / H.-G. Stobbe)

Naber, Hildegard: Die Bedeutung des Alten Testaments für die christliche Theologie. Positionen deutschsprachiger katholischer Alttestamentler des 20. Jahrhunderts (E. Zenger / K. Löning)

Niehaus, Irmgard: Versuchet es, ob meine Lehre göttlich ist (Joh. 7,17). Aufklärung und Religiosität bei Amalia von Gallitzin und im Kreis von Münster (A. Angenendt / V. Pfnür)

Oeldemann, Johannes: Apostolizität in der Kirche. Der Beitrag russisch-orthodoxer Theologen zum ökumenischen Gespräch über die apostolische Tradition und Sukzession in der Kirche (H. Wagner / T. Bremer)

Orth, Stefan: Das verwundete Cogito und die Offenbarung. Von Paul Ricœur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie (J. Werbick / T. Pröpper)

Poell, Georg: Das Faktum des Erkennens. Die theologische Relevanz der Begegnung zwischen evolutionärer und transzendentaler Erkenntnistheorie (T. Pröpper / K. Müller)

Reitemeyer, Michael: Weisheitslehre als Gotteslob. Untersuchungen zur Psalmentheologie im Buch Jesus Sirach (E. Zenger / M.-T. Wacker)

Tenholt, Gerhard: Die Unauflöslichkeit der Ehe und der kirchliche Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen in dogmatisch-dogmengeschichtlicher Perspektive (H. Wagner / U. F. Schmälzle)

Vazhayil, Cyriac: Auf dem Weg zu einer kontextuellen Theologie der Eucharistie mit Blick auf Gedanken Gandhis (H. Vorgrimler / G. Collet)

Wirtz, Heiner J.: Gott zu Ehre und den Gesellen zum Vorteil. Katholische Gesellenvereine und Kolpingfamilien im Bistum Münster, 1852–1960 (A. Angenendt / V. Pfnür)

Augustana-Hochschule d. Ev.-Luth. Kirche in Bayern, Neuendettelsau

Anetsberger, Werner: Tröstende Lehre. Die Theologie Johann Arndts in seinen Predigtwerken (W. Sommer / T. Kaufmann)

Grimmer, Karl Friedrich: Geschichte. Philosophische und theologische Erwägungen zu ihrem Verständnis (J. Track / C. Schwöbel)

Kohler, Günter: Seelsorge im Kontext Ostafrikas. Eine Untersuchung zur Interaktion zwischen religiös-sozialer Tradition in Ostafrika und partnerzentrierter Seelsorge und Beratung (R. Riess / D. Stollberg / H. Balz)

Neumann, Klaus: Das Fremde verstehen. Paradigmatische mentalitätengeschichtliche, ethnologische und soziologische Arbeiten für die Erforschung von Zugangswegen zu fremden Sinnwelten. Ein forschungsgeschichtlicher Grundlagenbeitrag zum Unternehmen einer kulturanthropologischen Exegese (W. Stegemann / F. Stolz)

Inst. f. Ev. Theol. u. Religionspäd./FB 3 der Carl v. Ossietzky Univ. Oldenburg

Löhmannsröben, Hanna: Konfirmandenunterricht bei geistig-behinderten Kindern (H. Mühl / J. Heumann)

FB Erziehungs- und Kulturwiss. der Univ. Osnabrück

Hilge, Friedrich: Die evangelische Kirche und der Kulturkampf (F. Krüger / H.-G. Pöhlmann / F. Jürgensmeier)

FB 1 der Univ./Gesamthochschule Paderborn

Noak, Hannelore: Antijudaismus in einer seiner Erscheinungsformen: Entstellte Talmudzitate aus den Jahren 1848–1932 zum Zwecke der Aufwiegelung und Aufhetzung der Massen des deutschen und auch österreichischen Volkes gegen Juden und Judentum (D. Schellong / H.-M. Gutmann)

Rack, Monika: Gregory Baum. Theologie der Praxis (N. Mette / B. Lang)

Theol. Fak. Paderborn

Olickal, Thomas: The Three Stages of Spiritual Realization according to Joseph Hazzāyā (A. Klein / J. Madey)

Sánchez, Héctor: Der Übergang von der apostolischen zu der nachapostolischen Zeit (J. Ernst / H. Drobner)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Passau

Jacobs, Christoph: „Salutogenese." Eine pastoralpsychologische Studie zu seelischer Gesundheit, Ressourcen und Umgang mit Belastungen bei Seelsorgern (I. Baumgartner / P. Fonk)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg

Ool, Peter van: Befreiende Praxis der Nachfolge. Theologie und Spiritualität der Nachfolge Jesu, des Christus – ihre Rezeption und Adaption bei einigen lateinamerikanischen Theologen der Befreiung (K. Baumgartner / H. Ritt)

Strube, Sonja Angelika: Wegen dieses Wortes ... Feministische und nichtfeministische Exegese im Vergleich am Beispiel der Auslegung (H. Ritt / M. T. Wacker)

Phil. Fak. der Univ. des Saarlandes

Königstein, Ulrich: Der Kulturkampf im Bistum Speyer – Eine regionalgeschichtliche Untersuchung (K.-H. Ohlig / K. Hilpert)

Wertgen, Werner: Vergangenheit zwischen Interpretation und Verantwortung. Ein experimenteller Beitrag zu einer Theorie der Vergangenheitsbewältigung aus ethischer Sicht (K. Hilpert / H. Hoppe)

Theol. Fak. der Univ. Salzburg

Eckerstorfer, Andreas: Kirche in der postmodernen Welt. Der Beitrag George Lindbecks zu einer neuen Verhältnisbestimmung der Kirche zur Welt (J. W. Mödlhammer / G. Winkler)

Laireiter, Gottfried: Das synodale Element in der Erzdiözese Salzburg im 20. Jahrhundert. Die Diözesansynoden 1937/1948/1958/1968 in der Erzdiözese Salzburg (J. Paarhammer / G. Winkler)

Limmer, Josef: Kirchendisziplin und Kirchenzucht in Gallien im 4., 5., 6. und 7. Jhd. (P. Hofrichter / J. Paarhammer)

Fak. I, Fach kath. Theol./Religionspäd. der PH Schwäbisch Gmünd

Thoma, Reinhard: Religiöse Erziehung in den Anstalten für Geistesschwache. Zu den Anfängen eines differenzierenden Religionsunterrichtes (F. Trautmann / R. Baumann)

Ev.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

Ehrenschwendtner, Marie-Luise: Die Bildung der Dominikanerinnen in Süddeutschland vom 13. bis 15. Jahrhundert (U. Köpf / D. Wendebourg)

Evers, Dirk: Raum – Materie – Zeit. Schöpfungstheologie im Dialog mit naturwissenschaftlicher Kosmologie (E. Jüngel / D. Rössler)

Gehring, Roger: Hausgemeinde und Mission von Jesus bis Paulus (P. Stuhlmacher / R. Riesner)

Huxel, Kirsten: Die empirische Psychologie des Glaubens. Konstruktionsprinzip, Anliegen und Probleme der frühen amerikanischen Religionspsychologie (E. Herms / V. Drehsen)

Kamlah, Jens: Der Zeraqon-Survey (1989–1994) – Mit Beiträgen zur Methodik und zur geschichtlichen Auswertung archäologischer Oberflächenuntersuchungen in Palästina (S. Mittmann / H. J. Hermisson / W. Röllig)

Kammler, Hans-Christian: Christologie und Eschatologie. Eine exegetische Untersuchung zu Joh 5,17–30 (O. Hofius / G. Jeremias)

Lösel, Steffen: Kreuzestheologie bei Hans Urs von Balthasar: Eine ökumenische Perspektive (J. Moltmann / E. Jüngel)

Mencke, Martin: Erfahrung und Gewissheit des Glaubens. Das Ringen um Gewissheit im theologischen Denken Martin Kählers (E. Jüngel / E. Herms)

Metz, Detlef: Gabriel Biel und die Mystik (U. Köpf / S. Werbeck)

Reinhuber, Thomas: Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio (O. Bayer / E. Jüngel)

Schuck, Martin: Die Kulturstaatsdebatte in der Jurisprudenz aus theologischer Sicht. Studien zur kategorialen Fundierung des Juristischen Staatsverständnisses (E. Herms / M. Heckel)

Steiding, Christiane: Ratio in se ipsam incurva – Eine Untersuchung zu Dietrich Bonhoeffers früher Erkenntnistheorie (E. Jüngel / J. Moltmann)

Weber, Jörg: Geist-Christologie im Neuen Testament? Kritische Erwägungen zu einer exegetischen These (O. Hofius / G. Jeremias)

Weeber, Martin: Schleiermachers Eschatologie. Eine Untersuchung zum theologischen Spätwerk (E. Jüngel / D. Rössler)

Weise, Edda: Paulus – Apostel Jesu Christi – Lehrer seiner Gemeinden (P. Stuhlmacher / O. Hofius)

Whitlock, Jonathan: Schrift und Inspiration. Studien zur Vorstellung von inspirierter Schrift und inspirierter Schriftauslegung im Antiken Judentum und in den paulinischen Briefen (P. Stuhlmacher / H. Lichtenberger)

Kath.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

Altherr, Ulrike: Sachverwalterinnen der Vormoderne oder Förderinnen der Mündigkeit von Frauen? (J. Köhler / R. Puza)

Bippus, Hans-Peter: In der Theologie nicht bewandert? (M. Seckler / J. Köhler)

Hanspach, Alexander: Inspirierte Interpreten. Das Prophetenverständnis der Chronikbücher und sein Ort in der Religion und Literatur des Zweiten Tempels (W. Groß / H. Niehr)

Hoff, Johannes: Spiritualität und Sprachverlust (M. Eckert / T. Freyer)

Kreidler-Kos, Martina: Klara von Assisi – Schattenfrau und Lichtgestalt (G. W. Hunold / J. Köhler)

Lee, Jong-Bom: Intercultural Ethos Mediation with the Mass Media (G. H. Hunold / A. Biesinger)

Meissner, Stefan: Vom Schulstreit zum Marchtaler Plan (J. Köhler / A. Biesinger)

Müller, Sigrid: Handeln in einer kontingenten Welt (W. Hunold / G. Wieland)

Schenk, Christian: Ästhetik – Ethik – Theologie. Friedrich Schiller im rezeptionsästhetischem Diskurs (D. Mieth / K.-J. Kuschel)

Stroppel, Clemens: Edward Herbert von Cherburg. Wahrheit – Religion – Freiheit (M. Seckler / G. Wieland)

Vögele, Rudolf: Gemeindeentwicklung in systematisch- und pastoraltheologischer Perspektive (O. Fuchs / B. J. Hilberath)

Weisser, Thomas: Lebensführung (G. W. Hunold / D. Mieth)

Wilde, Mauritius: Das neue Bild vom Gottesbild (D. Mieth / G. Wieland)

Zimny, Michael: Zur Einheit von Spiritualität und Intellektualität im Werk Richard Schaefflers (B. J. Hilberath / T. Freyer)

Theol. Fak der Phil.-Theol. Hochschule Vallendar

Eckart, Joachim: Pfarrgemeinderat und Kooperative Pastoral (E. Leuninger / F. Köster)

Spanier, Maria: Liturgische Ehesegnung und Eheschließung im (Erz-)Bistum Trier (M. Probst / B. Neumann)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Amann, Lars: Für und Wider. Christliche Legitimation von Rüstung und Krieg bei Karl Barth. Prophetischer Widerspruch zwischen bleibenden Überzeugungen und zeitgeschichtlichem Bezug (K. Lüthi / U. Körtner)

Lüscher, Peter: Die beobachteten Beobachter. Sozialpsychologische und theologische Studien zum Prestigeverlust der Theologenschaft im Bereich deutschsprachiger Theologien und Kirchen (S. Heine / K. Lüthi)

Macho, Isolde Leopoldine: Meditation und religiöse Entwicklung. Eine religionspädagogische Untersuchung zur Zen-Praxis von Christen (G. Adam / W. Langer)

Mühlen, Reinhard: Die bildliche Entwicklung der Titelblattgestaltung in lutherischen Bibeldrucken vom 16. bis zum 19. Jahrhundert (A. Raddatz / R. Leeb)

Rotach Schmidt, Brigitta: Jona – Ins Bild gesetzt. Fallstudien zur Jona-Aneignung in praktisch-theologischer Perspektive (S. Heine / W. Wischmeyer)

Uebele, Wolfram: Studien zu den Gegnern in den Briefen des Ignatius von Antiochien und in den Johannesbriefen (W. Pratscher / K. Niederwimmer)

Wagner, Georg: Unterricht in kleinen Gruppen – am Beispiel des Evangelischen Religionsunterrichts in Österreich. Eine empirische Untersuchung an höheren Schulen (AHS-Oberstufe und BHS) in Österreich (G. Adam / A. Bucher)

Wahl, Hans Jörg: Aspekte einer allgemeinen Vermittlungstheorie für eine religionspädagogische Orientierung über Vermittlungsfragen im Religionsunterricht (S. Heine / G. Adam)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Ender, Walter: Charakteristische Züge des Wirkens der Katholischen Glaubensinformation – Wien und der aus ihr hervorgegangenen Gemeinschaften („Jüngergemeinschaft", „Schwestern der Jüngersuche") (P. M. Zulehner / J. Weismayer)

Gruber, Werner Josef: „Dein Licht ist in Dir." Eine Deutung des Menschen vom „imago Dei" zum „amicus Dei" in der poetischen Theologie Ivan Golubs (J. Weismayer / R. Faber)

Matysek, Krzysztof: Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen (Firmpastoral in Polen und Österreich) (P. M. Zulehner / W. Langer)

Noske, Gertraud: Geschichte und Synchronie. Eine systematische Untersuchung zur Eingebundenheit Jesu im Judentum und zur Verwiesenheit der Kirche auf Israel (J. Reikerstorfer / W. Klaghofer)

Polak, Mieczyslaw: Die pastorale Sorge der Kirche um eine gute Vorbereitung auf das Leben in der christlichen Ehe und in der Familie. Bausteine eines pastoralen Projektes der Ehevorbereitung (P. M. Zulehner / W. Langer)

Simunovic, Josip: Der Religionsunterricht an den Schulen in Kroatien. Seine Entwicklung seit 1989 (W. Langer / P. M. Zulehner)

Sklenka, Imrich: Gottes Universalität. Studien zu einem Paradigmenwechsel des Gott-Denkens in der abendländischen Geistesgeschichte (J. Reikerstorfer / W. Klaghofer)

Vurglics, Christian: Der Heilige Stuhl als Völkerrechtssubjekt und sein Beitrag zum Frieden in der internationalen Gemeinschaft (R. Weiler / K. H. Frankl)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

D'Souza, Roque: „Poverty and Human Dignity." K. S. Kâranthaq Encountered from Vatican II Council (E. Klinger / R. Zerfaß)

Heusler, Erika: Kapitalprozesse im lukanischen Doppelwerk (K. Müller / M. Ebner)

Käufl, Christian: Graue Jungs. Kirche und Homosexualität in der Wahrnehmung homosexueller Männer. Eine Studie auf der Basis narrativer Interviews (R. Zerfaß / B. Fraling)

Walser, Angelika: Schuld und Schuldbewältigung in der Wendeliteratur. Ein Dialogversuch zwischen Theologie und Literatur (B. Fraling / K.-J. Kuschel)

Kirchl. Hochschule Wuppertal

Funkschmidt, Kai: „Earthing the vision." Strukturreformen in der Mission untersucht am Beispiel von CEVAA (Paris), CWM (London) und UEM (Wuppertal) (F. Huber / K. Blaser)

Son, Jew-Chur: Herz und Erkenntnis im Licht der Bibel. Eine biblisch-anthropologische Studie zum Topos ‚Herz' als Hauptsitz des Glaubens (K. Haakker / M. Karrer)

Werner, Ilka: „Der Ort der Weisheit." Das Verhältnis von christlichem Wahrheitsanspruch und allgemeinem Wahrheitsbewußtsein bei Johannes Calvin und Friedrich Schleiermacher (B. Klappert / J.V. Lüpke)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Zürich

Forster, Christine: Begrenztes Leben als Herausforderung. Das Vergänglichkeitsmotiv in weisheitlichen Psalmen (H. Spieckermann)

Lickert, Horst: „... ob ihr mich gleich für einen Heiden haltet." Goethe und sein Christentum: Authentische Ambivalenz als autarkes Profil (H. J. Geisser)

Pfeiffer, Matthias: Einweisung in das neue Sein. Erwägungen zur Grundlegung der Ethik im Neuen Testament (H. Weder)

Stoellger, Philipp: Metapher und Lebenswelt. Hans Blumbergs Metaphorologie als hermeneutische Phänomenologie geschichtlicher Lebenswelten und ihr religionsphänomenologischer Horizont (I.-U. Dalferth)

Verkuil, Arie H.: Kirche und Markt – eine ekklesiologisch-wirtschaftsethische Untersuchung (H. Ruh)

Habilitationen im akademischen Jahr 1998/99

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Schreiber, Stefan: König und Gesalbter. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenerwartung im Frühjudentum. Mit einer lexikographischen und forschungsgeschichtlichen Einführung zum König-Titel im Johannisevangelium (H. Leroy / W. Radl)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bamberg

Lechner, Martin: Theologie der Sozialen Arbeit. Begründung und Konzeption einer Theologie an Fachhochschulen für Soziale Arbeit (O. Fuchs / G. Ruppert)

Wünsche, Peter: Franz Xaver Schmid (1800–1871) als Verfasser des ersten katholischen Lehrbuchs der „Liturgik" in deutscher Sprache (F. Kohlschein / G. Ruppert)

Theol. Fak. der Univ. Basel

Wick, Peter Stephan: Die urchristlichen Gottesdienste – Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit (E. Stegemann / M. Bachmann)

Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin

Bergjan, Silke-Petra: Der fürsorgliche Gott. Der Begriff der Pronoia Gottes in der apologetischen Literatur der Alten Kirche (U. Wickert / H. Ohme / G. May)

Bobert-Stützel, Sabine: Frömmigkeit und Symbolspiel – ein pastoralpsychologischer Beitrag zu einer evangelischen Aszetik (J. Henkys / H. Knuidsen / K. Winkler)

Hauke, Rainer: Gott – Haben – um Gottes Willen. Andreas Osianders Theosisgedanke und die Diskussion um die Grundlagen der evangelisch verstandenen Rechtfertigung. Versuch einer Neubewertung eines umstrittenen Gedankens (J. Wirsching / C. Gestrich / G. Seebaß)

Metzner, Rainer: Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium (C. Wolff, C. Breytenbach / U. Schnelle)

Ev.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Brinkmann, Frank Thomas: „Religion" und das Medium der „Neunten Kunst". Ein Beitrag zur Erforschung gegenwärtiger Deutungskultur (W. Gräb / F.-H. Beyer)

Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Althaus, Rüdiger: Die Rezeption des Codex Iuris Canonici von 1983 in der Bundesrepublik Deutschland unter besonderer Berücksichtigung der Voten der Würzburger Synode (H. Reinhardt / H. Heinemann / H. J: Pottmeyer)

Hoffmann, Andreas: Omnis actus ecclesiae per praepositos gubernatur (Cypr. Ep. 33,1). Studien zum Einfluß römischen Rechts auf die kirchlichen Strukturen bei Cyprian von Karthago (W. Geerlings / H. Reinhardt / C. Krampe)

Ev.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms- Univ. Bonn

Assel, Heinrich: Über das Geheimnis und Sakrament. Grammatik und ‚dichte Beschreibung' gottesdienstlicher Zeichen als Beispiel eschatologischen Urteilssinns (Immanuel Kant und Franz Rosenzweig) (G. Sauter / M. Honecker)

Basse, Michael: Dogma und Geschichte. Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf Harnacks und Reinhold Seebergs in ihrer Bedeutung für die theologische Geschichtsforschung (K.-H. zur Mühlen / W. Kinzig)

Bendemann, Reinhard von: Zwischen Doxa und Kreuz. Eine exegetische Untersuchung der Texte des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium (M. Wolter / W. Schrage)

Kath.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

Frevel, Christian: Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Eine These zum Ende der Priestergrundschrift (F.-L. Hossfeld / I. Fischer)

Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt

Synek, Eva Maria: Oikos – Zum Ehe- und Familienrecht der Apostolischen Konstitutionen (J. Hofmann)

Theol. Fak. der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg

Friedrich, Reinhold: kumultativ (im Fach Kirchengeschichte) (B. Hamm / H. C. Brennecke / H. Weigelt)

Grosse, Sven: Gott und das Leid. Studien zu Paul Gerhardt im Kontext seiner Zeit (B. Hamm / Sparn)

Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg/Br.

Häfner, Gerd: Die Schrift als kirchliche Tradition. Die Rolle der Schrift in den Pastoralbriefen im Rahmen der Paulusrezeption – mit einem Ausblick auf die Apostolischen Väter (L. Oberlinner / L. Ruppert)

Röhrig, Hermann-Josef: Die Versuchungen Jesu Christi. Das kenotische Denken von Michael M. Tareev (G. Greshake / L. Wenzler)

Scheuer, Manfred: Aliis communicare. Heilsvermittlung durch Gnadengaben in den Schriftkommentaren des Thomas von Aquin (G. Greshake / P. Walter)

Schuster, Norbert: Leitung der Kirche am Ort. Untersuchungen zur Leitungsstruktur eines Verbundes mehrerer Pfarrgemeinden (J. Müller / W. Tzscheetzsch / W. Eßbach)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Fribourg

Bieberstein, Klaus: Der Ort des Jüngsten Gerichts. Die eschatologische Konnotierung von Zeit und Raum im kollektiven Gedächtnis (Keel / Venetz / Schenker)

FB Theol. der Georg-August-Univ. Göttingen

Gertz, Jan Christian: Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung (L. Perlitt / R.-G. Kratz / R. Smend)

Plasger, Georg: Relative Autorität. Die Lehre vom Bekenntnis bei Karl Barth (E. Busch / J. Ringleben / J. Baur)

Reinbold, Wolfgang: Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche (H. Stegemann / G. Lüdemann / B. Schaller)

Sektion Theol. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg

Hermelink, Jan: Praktische Theologie der Kirchenmitgliedschaft. Interdisziplinäre Untersuchungen zur Gestaltung kirchlicher Beteiligung (E. Winkler / R. Hoenen / C. Grethlein)

FB Ev. Theol. der Univ. Hamburg

Rösel, Martin: Adonaj – Warum Gott „Herr" genannt wird (K. Koch / S. Timm)

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

Dobbeler, Axel von: Der Evangelist Philipus in der Geschichte des Urchristentums – Eine prosopographische Skizze (K. Berger / G. Theißen)

Dörfler-Dierken, Angelika: Luthertum und Demokratie – Deutsche und amerikanische Lutheraner des neunzehnten Jahrhunderts zu Demokratie und Demokratisierung von Staat, Gesellschaft und Kirche (A. M. Ritter / G. Theißen)

Strübind, Andrea: „Eifriger als Zwingly ..." Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz – Eine Revision des revisionistischen Täuferbildes (G. Besier / G. Seebaß)

Zimmerling, Peter: Die charismatischen Bewegungen der Gegenwart im deutschsprachigen Raum – Darstellung und Kritik unter besonderer Berücksichtigung pneumatologischer und ekklesiologischer Aspekte (C. Möller / M. Welker)

Kath.-Theol. Fak. der Leopold-Franzens-Univ. Innsbruck

Miggelbrink, Ralf: „Der Zorn Gottes." Eine systematisch-theologische Untersuchung zu einem Motivkomplex biblischer Theologie in praktischer Absicht (Niewiadomski / Beutler / Hell)

FB I der PH Karlsruhe

Fees, Konrad: Zum pädagogischen Problem der Wertorientierung im Pluralismus (J. Rekus / J.-E. Pleines)

Theol. Fak. der Christian-Albrechts-Univ. Kiel

Grube, Dirk-Martin: Die Frage nach den Grundlagen der Erkenntnis. Eine systematisch-theologische Untersuchung theologischer Erkenntnisbegründung und Erkenntniskritik bei Paul Tillich und Karl Barth (C. Schwöbel / H. Kreß)

Oelke, Harry: Hanns Lilje. Ein Lutheraner in der Weimarer Republik und im Kirchenkampf (J. Schilling / G. Maron)

Wagner-Rau, Ulrike: Segensraum. Zur Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft (R. Preul / R. Schmidt-Rost)

Erziehungswiss. Fak der Univ. Köln

Beuscher, Bernd: REMEDIA. Religion – Ethik – Medien. Ein religionspädagogischer Entwurf einer Theologie der Medien (D. Zilleßen / H. Schröer / G.M. Martin)

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

Hasse, Hans-Peter: Zensur theologischer Bücher in Kursachsen im konfessionellen Zeitalter: Studien zur kursächsischen Literatur- und Religionspolitik in den Jahren 1569 bis 1575 (H. Junghans / G. Wartenberg / Mager)

Schneider-Harpprecht, Christoph: Seelsorge und Beratung im interkulturellen Dialog (J. Ziemer / W. Ratzmann / Berndt)

Theol. Fak. der Kath.-Theol. Hochschule Linz

Sedmak, Clemens: Sozialtheologie. Bausteine zu einer Theorie lokaler theologischer Modellbildung (H. Sauer / O. Fuchs)

FB Ev. Theol. der Johannes Gutenberg-Univ. Mainz

Grünschloss, Andreas: Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur Struktur interreligiöser Fremdwahrnehmung (H. Wißmann / F. Beißer)

FB Kath. Theol. der Johannes-Gutenberg-Univ. Mainz

Merkt, Andreas: Das patristische Prinzip. Der negative Präzedenzfall der Theorie vom consensus quinquesaecularis bei Georg Calixt (T. Schneider / A. Kreiner)

FB Ev. Theol. der Philipps-Univ. Marburg

Segbers, Franz: Die Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik (S. Keil / R. Kessler / W. Nethöfel)

Ev.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München

Knöppler, Thomas: Vom Nutzen des Weggangs Jesu: Auslegung von Joh 16,7–11 (F. Hahn)

Ludwig, Frieder: Zur Verteidigung und Verbreitung des Glaubens. Das Wirken der Jesuiten in Übersee und seine Rezeption in den konfessionellen Auseinandersetzungen Europas (K. Koschorke)

Oberdorfer, Bernd: „Verwest oder nicht?" Überlegungen zur Realität der Auferstehung in Auseinandersetzung mit Gerd Lüdemann (J. Rohls)

Kath.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München

Lohner, Alexander: Personalität und Menschenwürde. Eine moraltheologische Auseinandersetzung mit den Thesen der „neuen Bioethiker" (unter bes. Berücksichtigung der Abtreibungsproblematik bzw. des Embryonenschutzes, der heutigen Leib-Seel-Diskussion und des ideengeschichtlichen Hintergrundes) (J. Gründel / R. Heinzmann)

Loichinger, Alexander: Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie (H. Döring / R. Heinzmann)

Ozankom, Claude: Christliche Botschaft und Afrikanische Kultur. Zur Bedeutung der afrikanischen Tradition in der afrikanischen Theologie am Beispiel des Kongo (H. Döring / P. Neuner)

Ev.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Hüttenhoff, Michael: Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem. Religionstheologische Studien (M. Beintker / E. Lessing)

Stolina, Ralf: Niemand hat Gott je gesehen. Traktat über negative Theologie (E. Lessing / M. Beintker)

Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Bongardt, Michael: Die Fraglichkeit der Offenbarung. Ernst Cassierers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen (T. Pröpper / J. Werbick)

Meier, Dominicus M.: Braucht die Katholische Kirche eine Gerichtsbarkeit über ihre Verwaltung? Eine Untersuchung zum Entwurf der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland für eine Verwaltungsgerichtsbarkeit und seiner Konvergenz mit dem Codex Iuris Canonici 1983 (K. Lüdike / A. Autiero)

Tebartz-van Elst, Franz-Peter: Gemeinde in mobiler Gesellschaft. Pastoralsoziologische Vergegenwärtigung – pastoraltheologische Reflexionen – pastoralsoziologische Orientierung (D. Emeis / U.F. Schmälzle)

FB Erziehungs- und Kulturwiss. der Univ. Osnabrück

Ammerman, Norbert: Religiosität und Kontingenzbewältigung – Konstrukt und Empirie. Untersuchungen zu der Möglichkeit empirischer Parametisierungen theologischer Konzepte am Beispiel des Problems von Religiosität, Glaube, Kontingenzbewältigung und Kontrollüberzeugungen und deren mögliche Anwendungsbereiche für praktisch-theologisches Arbeiten in Religionspädagogik und Poimenik (K. Winkler / W. Metorf / R. Mokrosch)

Theol. Fak. Paderborn

Viciano, Albert: Studien zu Theodoret von Kyros (H. Drobner / E. Dassmann / H.F. Fuhs)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg

Duenzel, Franz: Pneuma. Funktionen des theologischen Begriffs in frühchristlicher Literatur (N. Brox / W. Beinert)

Ev.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

Albrecht, Christian: Protestantismustheoretische Begründungen der Praktischen Theologie. Klassische Reflexionsmuster der religiösen Kulturpraxis des Christentums und deren Aufnahme in der Praktischen Theologie (V. Drehsen / D. Rössler)

Schaper, Joachim: Priester und Leviten im achämenidischen Juda. Studien zur Kult- und Sozialgeschichte Israels in persischer Zeit (B. Janowski / S. Schreiner)

Kath.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

Bausenhart, Guido: Kirchliches Amt. Eine rettende Kritik (P. Hünermann / T. Freyer)

Benk, Andreas: Physik und Theologie. Voraussetzungen für den gegenwärtigen Dialog (G. Wieland / M. Eckert / A. Fäßler)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Faber, Roland: Prozeß, Relativität und Transzendenz. Zur Kritik prozeßtheologischer Theoriegestalt (J. Reikerstorfer / H.-J. Sander)

Klieber, Rupert: Bruderschaften und Liebesbünde nach Trient. Ihr Totendienst, Zuspruch und Stellenwert im kirchlichen und gesellschaftlichen Leben am Beispiel Salzburg (1600–1950) (K. H. Frankl / H. Smolinsky)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Fuchs, Brigitte: Eigener Glaube – Fremder Glaube. Reflexionen zu einer Theologie der Begegnung in einer pluralistischen Gesellschaft (R. Zerfaß / G. Droesser)

Rosenberger, Michael: ... was dem Leben dient. Schöpfungsethische Weichenstellungen im konziliaren Prozeß der Jahre 1987–89 (B. Fraling / G. Droesser)

Scholtissek, Klaus Ludwig: Die Sprache und Theologie der Immanenz im Corpus Johanneum. Religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchungen (H.-J. Klauck / K. Müller)

Widl, Maria: Die Sozialpastoral – Ein neues Paradigma. Darstellung und transversale Einschätzung aus der Perspektive einer „pastoralen Weltentheologie" (R. Zerfaß / E. Klinger)