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