BS: Reol A 425 Reol A 010

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 | 2000 | 96. Jahrgang

Magdalena Seeliger: Standortbestimmung des Religionsunterrichts durch Konzepte oder Rezepte? Neuere religionspädagogische Literatur 91

Walter Schmidt: Sekten auf Seelenfang 105

Allgemeines 109

Häring, Hermann: Hans Küng. Grenzen durchbrechen (Wolfgang Beinert)

Bibelwissenschaft / Exegese des NT 110

Hengel, Martin: Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften I / Ders.: Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II (Dieter Zeller)

Söding, Thomas: Blick zurück nach vorn. Bilder lebendiger Gemeinden im Neuen Testament (Franz Untergaßmair)

Kraus, Wolfgang: Zwischen Jerusalem und Antiochia. Die „Hellenisten", Paulus und die Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk (Dieter Zeller)

Patristik 113

Gregor von Nyssa. Briefe, hg., eingel., übers. und erl. v. Dörte Teske (Basil Studer)

Kirchengeschichte 114

Padberg, Lutz E. von: Die Christianisierung Europas im Mittelalter (Hubertus Lutterbach)

Birkmeyer, Regine: Ehetrennung und monastische Konversion im Hochmittelalter (Hubertus Lutterbach)

Liedhegener, Antonius: Christentum und Urbanisierung. Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830–1933 (Karl Josef Rivinius)

Kirchliche Zeitgeschichte 118

Ich bin, was ich bin: Frauen neben großen Theologen und Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts, hg. v. Esther Röhr (Marianne Heimbach-Steins)

Achleitner, Wilhelm: Gott im Krieg. Die Theologie der österreichischen Bischöfe in den Hirtenbriefen zum Ersten Weltkrieg (Wilhelm Damberg)

Clemens August Graf von Galen. Menschenrechte – Widerstand – Euthanasie – Neubeginn, hg. v. Joachim Kuropka (Joachim Schmiedl)

Schumacher, Rolf: Kirche und sozialistische Welt. Eine Untersuchung zur Frage der Rezeption von „Gaudium et spes" durch die Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR (Günter Hanisch)

Religionsphilosophie 122

Bolzano, Bernhard: Lehrbuch der Religionswissenschaft, hg. v. Jaromír Louzil (Hermann Schrödter)

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte . . 125

Lücking-Michel, Claudia: Konkordanz und Konsens. Zur Gesellschaftstheorie in der Schrift "De concordantia catholica" des Nicolaus von Cues (William J. Hoye)

Brunvoll, Arve: „Gott ist Mensch". Die Luther-Rezeption Ludwig Feuerbachs und die Entwicklung seiner Religionskritik (Gunther Wenz)

Lim, Hee-Kuk: „Jesus ist Sieger!" bei Christoph Friedrich Blumhardt. Keim einer kosmischen Christologie (Christoph Strohm)

Wiebel, Arnold: Rudolf Hermann (1887–1962). Biographische Skizzen zu seiner Lebensarbeit (Gunther Wenz)

Balthasar, Hans Urs von: Studienausgabe seiner frühen Schriften (6 Bde) (Manfred Lochbrunner)

Dogmatik / Ökumenische Theologie 132

Witsch, Norbert: Glaubensorientierung in „nachdogmatischer" Zeit. Ernst Troeltschs Überlegungen zu einer Wesensbestimmung des Christentums (Friedrich Wilhelm Graf)

Köhler, Wiebke: Rezeption in der Kirche. Begriffsgeschichtliche Studien bei Sohm, Afanas'ev, Dombois und Congar (Wolfgang Beinert)

Liturgiewissenschaft 133

Sehnsucht des Raumes. St. Peter und Paul in Dettingen und die Anfänge des modernen Kirchenbaus in Deutschland, hg. v. Michael Pfeifer (Klemens Richter)

Haunerland, Winfried: Die Primiz. Studien zu ihrer Feier in der lateinischen Kirche Europas (Anton Thaler)

Drama „Gottesdienst". Zwischen Inszenierung und Kult, hg. v. Arno Schilson / Joachim Hake (Klemens Richter)

Fuchs, Guido: Mahlkultur. Tischgebet und Tischritual (Klemens Richter)

Vinçon, Herbert: Die Reise des Sterns. Familiengottesdienste für Advent, Weihnachten und Epiphanias (Dietmar Thönnes)

Gauer, Jürgen: Freunde machen das Leben bunt. Gottesdienste mit Kindern (Dietmar Thönnes)

Gottesdienst für Jugendliche. Praxismaterialien für alle Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres, hg. v. Hans-Martin Lübking (Dietmar Thönnes)

Christliche Sozialwissenschaften 139

Signale der Solidarität. Wege christlicher Nord-Süd-Ethik, hg. v. André Habisch / Ulrich Pöner (Anton Rauscher)

Pastoraltheologie 141

Pompey, Heinrich: Caritatives Engagement - Lernort des Glaubens und der Gemeinschaft (Hermann Steinkamp)

Praktische Theologie 141

Wittmann, Dieter: Tiefenpsychologische Zugänge zu Arbeitsfeldern der Kirche. Beiträge zur Exegese, Ethik, Seelsorge und Homiletik (Erwin Möde)

Religionswissenschaft 142

Bürkle, Horst: Der Mensch auf der Suche nach Gott - die Frage der Religionen (Hans Waldenfels)

Kermani, Navid: Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran (Hans Zirker)

Helfenstein, Pius F.: Grundlagen des interreligiösen Dialogs. Theologische Rechtfertigungsversuche in der ökumenischen Verbindung des trinitarischen Denkens mit dem pluralistischen Ansatz (Harald Wagner)

Interreligiöse Beziehungen. Konflikte und Konvergenzen, hg. v. Hans Christoph Stoodt / Edmund Weber (Hans Waldenfels)

Le Saux, Henri: Wege der Glückseligkeit. Begegnung indischer und christlicher Mystik (Hans Waldenfels)

Philosophie 149

Grundkurs Philosophie. Bd 1–10 (Jörg Splett)

Beierwaltes, Werner: Platonismus im Christentum (Wolfhart Pannenberg)

Ertl, Wolfgang: Kants Auflösung der „dritten Antinomie". Zur Bedeutung des Schöpfungskonzepts für die Freiheitslehre (Jörg Splett)

Natur- / Sozialwissenschaften 152

Peacocke, Arthur: Gottes Wirken in der Welt. Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften (Ulrich Lüke)

Wyss, Dieter: Kain. Eine Phänomenologie und Psychopathologie des Bösen (Bernhard Dieckmann)

Bildende Kunst / Literatur 155

Die Chance im Konflikt. Der Maler Herbert Falken und die Theologie, hg. v. Albert Gerhards (Dietmar Thönnes)

Ühlein, Hermann: Kirchenlied und Textgeschichte. Literarische Traditionsbildung am Beispiel des deutschen Himmelfahrtsliedes von der Aufklärung bis zur Gegenwart (Dietmar Thönnes)

Spiritualität 158

Rosenberger, Michael: Der Weg des Lebens. Zum Zusammenhang von Christologie und Spiritualität in der Verkündigung des hl. Augustinus (Christof Müller)

Casper, Bernhard: Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens (Wolfgang Müller)

Das besondere Buch 161

Kosmologie und Kreativität. Theologie und Naturwissenschaft im Dialog, hg. v. Jürgen Audretsch / Hans Weder; Nowak, Kurt: Vernünftiges Christentum? Über die Erforschung der Aufklärung in der evangelischen Theologie Deutschlands seit 1945 (Harald Wagner)

Notizen 161

Hans Georg Gadamer – ein Jahrhundertmensch (Bernd Jochen Hilberath)

Kurzrezensionen 163

Theologische Literatur – Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften 169

ZID

Standortbestimmung des Religionsunterrichts durch Konzepte oder Rezepte? Neuere religionspädagogische Literatur

von Magdalena Seeliger, Limburg

Zur Rezension liegen mir religionspädagogische und katechetische Werke der Jahre 1994 bis 1998 vor. Die Auswahl erscheint auf dem ersten Blick zufällig, dennoch haben alle Werke etwas gemeinsam: Implizit oder explizit bestimmen sie den Standort des Religionsunterrichts in bezug auf Katechese und in seinem schulischen Kontext.

Die jeweilige Standortbestimmung des Religionsunterrichts soll der Blickwinkel der folgenden Rezension sein. Diese Perspektive erklärt, warum nicht alle Aufsätze der zu besprechenden Sbde rezensiert werden. Diejenigen Beiträge zu den Sbden, die in Hinblick auf die (zukünftige) Positionierung des Religionsunterrichts Hinweise geben, sollen genauer gesichtet werden.

I. Standortbestimmung durch empirische Forschung und neueste Zeitgeschichte

Täglich werden Millionen Stunden katholischer bzw. evangelischer Religionsunterricht erteilt.

Der *empirisch untersuchte Religionsunterricht*[1] kämpft mehrheitlich mit denselben Problemen wie anderer Schulunterricht auch. Gibt es Disziplinprobleme, ist das Schulklima allgemein gestört und stoßen die Schülerinnen und Schüler auf einen ernsten, straffen in bestimmter Weise kirchlichen Religionsunterricht, wenn möglich noch an einer Schule mit hohem Leistungsdruck, dann plädieren sie für die Abschaffung des Faches (75). Disziplinprobleme, gestörtes Schulklima und hoher Leistungsdruck sind für alle Fächer problematisch. Allerdings hat Bucher in seiner repräsentativen Befragung von 2700 Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Religionsunterrichts an Hauptschulen und Allgemeinbildenden Höheren Schulen im Jahr 1995 (3f) in Österreich auch herausgefunden, daß die Beliebtheit des Faches 1995 höher war als bei früheren Befragungen (84f). Die berufliche Zufriedenheit der Religionslehrkräfte ist nach den Ergebnissen der Befragung von 400 katholischen Religionslehrkräften der Erzdiözese Salzburg zur sichtlichen Überraschung Buchers (148) ebenfalls groß, v. a. dann, wenn Lehrkräfte mit der Beibehaltung der bestehenden (rechtlichen) Rahmenbedingungen für den Religionsunterricht rechnen können (144) und der Überzeugung sind, Schülerinnen und Schüler Lebensrelevantes zu vermitteln (145). Also gesicherter Stand des Religionsunterrichts? Kein Krisengeschrei mehr, an das wir uns seit Anfang der 70er Jahre gewöhnt haben? Oder gilt die Entwarnung nur für Österreich, das andere soziologische Bedingungen aufweist (4) als Deutschland, wo das mit Spannung erwartete Urteil des Bundesverfassungsgerichts zum Schulfach Lebenskunde-Ethik-Religionskunde (LER), schon eingeführt im Bundesland Brandenburg, immer noch aussteht und evtl. Folgen für den Religionsunterricht haben wird?

Ob die Tendenz der Aussagen von Schülerinnen und Schülern und Lehrkräften in Österreich auch für Deutschland gilt, wird sich nach Abschluß der empirischen Untersuchungen Buchers, die er nun in Deutschland fortführt, zeigen. Aus der empirischen Untersuchung Buchers in Österreich läßt sich für die Standortbestimmung des Religionsunterrichts entnehmen, daß die Beteiligten weitgehend die schulischen Bedingungen der Vermittlung akzeptieren. Das, was vermittelt wird, soll für das Leben der Schülerinnen und Schüler Bedeutung haben.

Wie die Etablierung des Religionsunterrichts in Ostdeutschland 1998 vorangeschritten ist, kann man der sehr gründlichen Untersuchung von Michael Domsgen über die Einführung des evangelischen Religionsunterrichts in Sachsen-Anhalt[2] entnehmen.

Das *Vorwort* beginnt so: „Die Einführung des Religionsunterrichts in Ostdeutschland gehört noch immer zu den heftig umstrittenen Themen in Kirche und Gesellschaft. Die Diskussion darüber wird kontrovers und emotionsgeladen geführt. Von einer breiten Akzeptanz des neuen Unterrichtsfaches ist man auch acht Jahre nach der Wende noch weit entfernt" (1). Die Diss. von Domsgen bemüht sich um detailgenaue Nachzeichnung der entscheidenden Prozesse bis hin zur Einführung des evangelischen Religionsunterrichts in Sachsen-Anhalt nach dem Grundgesetz-Artikel 7 (3) im Jahr 1994, wobei die Materialfülle durch Gliederung und Zusammenfassungen gut gebändigt wird. Die Schritte der Entwicklung werden durch Dokumentation wichtiger Synodenentscheidungen und Kirchenleitungspapiere nachvollziehbar; die Einwände der Gegner dieser Lösung werden ausführlich gewürdigt und eine Fülle von zeitgeschichtlich wesentlichen Dokumenten wird vorgelegt.

V. a. ist für westdeutsche Leser der erste Abschnitt im *ersten Kap. „Volksbildung in der DDR"* unerläßlich, der nicht nur Grundinformationen bietet, sondern auch politische Überlegungen der evangelischen Landeskirchen nachvollziehbar macht.

Die besonders aufschlußreiche Entwicklung in der Diskussion um den evangelischen Religionsunterricht im Osten unseres Landes wird klar dargelegt. Daß im ersten Kap. und auch sonst im Buch die Haltung der katholischen Kirche nur am Rande eine Rolle spielt, wäre nicht problematisch, wenn unter der Überschrift *„Ergebnis: Religionspädagogische Probleme"* (472) nicht sehr weitreichende Forderungen im Hinblick auf den Religionsunterricht überhaupt aufgestellt würden.

Im *letzten Kap.* wird von dem sonst klar am Religionsunterricht nach Artikel 7 (3) GG festhaltenden Vf. so etwas wie „Entgrenzung der konfessionellen Tradition" (502) gefordert. Für eine so tiefgehende Forderung wäre eine gründlichere Befassung mit der Situation der Katholiken in Ostdeutschland und der z. T. ganz anderen Politik der katholischen Kirche während der DDR-Zeit nötig. In diesem Zusammenhang wäre auch zu untersuchen, wieso die katholische Kirche die Zeiten der DDR proportional weniger dezimiert als die evangelischen Landeskirchen überstanden hat (473f).

Leider enttäuscht das *letzte Kap.* den Leser. Unter der Überschrift *„Ergebnis: Religionspädagogische Probleme"* werden v. a. die kleine Zahl der Kirchenmitglieder in Ostdeutschland betrachtet, die allgemeine Distanz gegenüber Kirche und Religion, das Problem des Lernorts Schule mit Blick auf das belastete Schulsystem und auf die Lehrkräfte. Ferner werden nach der Betrachtung des Lernortes Gemeinde einige Gedanken zur Gestaltung des Religionsunterrichts geäußert. Der Vf. nähert sich den religionspädagogischen Problemen in konzentrischen Kreisen, wobei er bei der gesellschaftlichen Analyse v. a. von den Problemen der Zahl eingefangen wird. Es wäre hilfreich gewesen, wenn er die interessanten Überlegungen des Bischofs der Evangelischen Landeskirche von Berlin-Brandenburg Wolfgang Huber[3] hätte einbeziehen können, der zu Recht den Standpunkt vertritt, daß Kirchenmitglieder unabhängig von ihrem zahlenmäßigen Anteil an der Bevölkerung Forderungen an das gesellschaftliche Zusammenleben stellen müssen, und daß dies zum Wohl der Allgemeinheit unerläßlich sei. Dadurch wäre außer dem Blick auf den in Ostdeutschland vorhandenen „Entkirchlichungsgrad" (76) eine intensivere Diskussion der Chancen des evangelischen Religionsunterrichts eben dort herausgekommen. Immerhin schließt der Vf. die Überlegung zu der kirchendistanzierten Gesellschaft in Ostdeutschland mit der Formulierung: „Angesichts der Überzahl der Konfessionslosen stellt sich Ostdeutschland inmitten eines antireligiösen und oftmals kirchenfeindlichen Klimas die Aufgabe, Menschen zu einer authentischen Begegnung mit dem Christentum zu verhelfen und die Kommunikation mit der konfessionslosen Mehrheit wieder herzustellen" (479). Wie authentische Begegnungen mit dem Christentum möglich sein soll, wenn gleichzeitig „Entgrenzung der konfessionellen Tradition" (502) gefordert wird, läßt der Vf. bedauerlicherweise offen. Ebenso bleibt bei der Betrachtung des Lernortes Schule in Sachsen-Anhalt nicht viel mehr übrig als die Konstatierung der Tatsache, daß das Schulsystem ein großes Beharrungsvermögen hat und eine deutlich wahrnehmbare Kontinuität mit dem alten DDR-Schulsystem immer noch bestehe (483).

Eine wirkliche Auseinandersetzung mit religionspädagogischen Problemen bietet das letzte Kap. kaum, während das Werk insgesamt wegen der Materialfülle und ihrer Darstellung doch eine lohnenswerte Lektüre darstellt. Für Domsgen ist der Religionsunterricht in der Schule (auch rechtlich) zu verankern. Er muß unter ihren Bedingungen stattfinden, allerdings sei eine „ostdeutsche Religionsdidaktik" (498ff) zu entwickeln, zu deren Umrissen wenig gesagt wird.

Unter dem Titel *Religionsunterricht der Zukunft*[4] sind Tagungsbeiträge zusammengefaßt, die unter gemeinsamer Leitung der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, der Akademie Rottenburg-Stuttgart, der Evangelischen Akademie Baden und der Akademie Bad Boll vom 24.–26. April 1997 in Bad Boll referiert worden sind.

Ein Fragezeichen im Titel, über dessen Berechtigung schon im ersten Grußwort von Alfons Ruf nachgedacht wird (12), hätte dem Bd gutgetan. Und das aus verschiedenen Gründen. Zum einen wird von Thilo Fitzner im *Vorwort* die Aussage doppelt zitiert, daß „diese Tagung kein Ergebnis haben dürfe" (11), zum anderen beziehen sich viele Beiträge auf Gegenwärtiges und Vergangenes und nicht so sehr viele auf Zukünftiges. Das Statement von Ministerin Schavan faßt im wesentlichen die *Grundlagen des Religionsunterrichts in Baden-Württemberg* klar zusammen (19–37), die Vertreter der Parteien (281–295) entsprechen mit ihren Beiträgen den an sie durch die Veranstalter gestellten Erwartungen. Sie kennen die rechtliche Basis des Religionsunterrichts und stellen vor-

[1] **Bucher**, Anton: **Religionsunterricht: Besser als sein Ruf?** Empirische Einblicke in ein umstrittenes Fach. – Innsbruck: Tyrolia 1996. 160 S. (Salzburger Theologische Studien 3), kt DM 30,00 ISBN 3–7022–2028–3.

[2] **Domsgen**, Michael: **Religionsunterricht in Ostdeutschland.** Die Einführung des evangelischen Religionsunterrichts in Sachsen-Anhalt als religionspädagogisches Problem. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1998. 619 S. (Arbeiten zur praktischen Theologie, 13), kt DM 88,00 ISBN: 3–374–01671–5.

[3] Vgl. Huber, Wolfgang: Die Kirche in der Zeitwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh 1998.

[4] **Religionsunterricht der Zukunft**. Aspekte eines notwendigen Wandels, hg. v. Reinhard Ehmann u. a. – Freiburg i. Br.: Herder 1998, 301 S. kt DM 29,80 ISBN: 3–451–26229–0.

sichtig Anfragen. Bestimmte Positionen pro und kontra „konfessioneller Kooperation" (173) oder „ökumenischer Kooperation" (168) oder „inter-religiösem Lernen" (132) und zu LER haben eher zusammenfassenden als zukunftsweisenden Charakter, zumal die Klärung der Begrifflichkeit meist nicht geleistet wird.

Der Bd ist gut geeignet, sich über die Diskussionen zum konfessionellen Religionsunterricht, zur Abgrenzung zum Ethikunterricht und zu LER zu informieren, wobei sowohl Meinungen der Religionspädagogik als auch von Vertretern der Lehrkräfte sowie von Kirchenleitungen in Baden-Württemberg dokumentiert sind.

Auffallend ist bei den Beiträgen des Landesbischofs der Evangelischen Kirche in Baden und vormals EKD-Ratsvorsitzenden, Klaus Engelhard, (67–73) und des damaligen Bischofs der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Walter Kasper, (57–66), wie ähnlich sich die Situationsbeschreibungen heutiger Jugendlicher bei beiden lesen, und daß beide den Religionslehrkräften für ihre Arbeit danken, die nach wie vor als wichtigste Bedingung der Möglichkeit eines erfolgreichen Religionsunterrichts gewürdigt wird. Religionslehrkräfte stehen auch im zweiten Beitrag des Bdes von Werner Tzscheetzsch im Mittelpunkt.

Also nichts Neues unter der Sonne zum Religionsunterricht? So generell kann das nicht behauptet werden. Zunächst muß festgestellt werden, daß die Denkschrift der EKD „Identität und Verständigung", Gütersloh 1994 (vgl. zu dieser in „Religionsunterricht der Zukunft", 38–56) und die Verlautbarung der Deutschen Bischofskonferenz „Die bildende Kraft des Religionsunterrichts", Bonn, 1996, die Diskussion um die bildende Relevanz des Religionsunterrichts belebt haben (vgl. zu dieser Frage in „Religionsunterricht der Zukunft", 220–227).

Es wird nun von Christoph Th. Scheilke in seinem Beitrag *„Zukunft der Bildung – Schule der Zukunft"* eingefordert, daß die „Religiöse Lerndimension" dem Konzept ‚Zukunft der Bildung – Schule der Zukunft'[5] entsprechend ihrer Bedeutung hinzugefügt wird. Diese Dimension von Bildung wird in der Denkschrift aus Nordrhein-Westfalen kaum erwähnt. Es soll das Verständnis für die Bildungsrelevanz religiöser Bildung innerhalb der Schule wachsen und damit auch in der nordrhein-westfälischen Denkschrift ein „verkürztes Lernverständnis" (201) korrigiert werden. In diesem Zusammenhang wird die Zukunft des Religionsunterrichts im Kontext der Schulentwicklung der einzelnen Schulen vor Ort betrachtet (189–202). Wie sich der Religionsunterricht im Schulprofil einzelner Schulen positionieren kann, scheint wirklich eine Zukunftsthematik schulischen Religionsunterrichts zu sein, die Scheilke hier eher andeutet denn entwickelt.

Eine weitere Zukunftsthematik klingt in Albert Biesingers Aufsatz (251–256) an, wenn er dem erziehenden Religionsunterricht die Aufgabe zuschreibt, zu Haltungen, also zu im Alltag relevanten habituellen Verhaltensweisen, der Schülerinnen und Schüler beitragen zu wollen, die mit den Heilszusagen in Jesus Christus und im Heiligen Geist vertraut gemacht werden (254). Wie das im einzelnen geschehen könnte, wird zwar nicht dargelegt, aber die Aufgabe erscheint klar umrissen: „Die Beziehung zwischen Wissen und Haltung herzustellen richtet sich als personale Aufgabe an das Ich des Menschen. Der Religionslehrer hat die Aufgabe, die Herstellung dieser Beziehung zu unterstützen" (256).

Damit wird der häufig beschworene, aber unproduktive Gegensatz zwischen einem „verkopften" und einem wie immer verstandenen „ganzheitlichen" Religionsunterricht überwunden ebenso wie die Festlegung des Religionsunterrichts auf ethische Erziehung und Wertevermittlung. Es wird nach Biesinger im erziehenden „katholischen Religionsunterricht Wirklichkeit unter dem Anspruch der Offenbarung und deren kirchlicher Reflexion gedeutet" (254), wie im naturwissenschaftlichen Unterricht die Wirklichkeit nach naturwissenschaftlichen Begrifflichkeiten und Analysemethoden untersucht und interpretiert wird. Eine wohltuende Selbstverständlichkeit der Verankerung des Religionsunterrichts in der Schule kommt zum Vorschein. Biesinger weiter: „Es geht zunächst um Analyse menschlicher Vorfindlichkeiten, um deren Interpretation und letztlich um ein personales Verstehen der eigenen existentiellen Situation angesichts der großen Zusage des kirchlichen Glaubens. Dabei geht es um mehr als um Ethik – es geht um Gott" (254). Im Rahmen eines solchen Religionsunterrichts könnte es gelingen, mit Schülerinnen und Schülern einen Verstehensprozeß so anzufangen, „daß er sie neugierig auf Gott macht, ihnen die Möglichkeit gibt, tiefer zu bohren und sich mit den oberflächlichen Sinndeutungen in gesellschaftlich üblichen Schubladen nicht zufrieden zu geben, Komplexitätserweiterung in der eigenen Deutung der Wirklichkeit zu erreichen" (252). Hier wird versucht, dem Religionsunterricht durch Einbeziehung und Verbindung beider Aspekte, dem Leben der Schülerinnen und Schüler und der „Sache" des Religionsunterrichts, neuen Schwung zu geben.

Ob der Ansatz von Wolfgang Michalke-Leicht den zukünftigen Religionsunterricht zu umreißen vermag, steht noch dahin. Er fußt mit seinem Vorschlag auf einem von ihm abgeänderten Zitat Karl Rahners: „Der Religionsunterricht der Zukunft wird ein mystischer sein oder er wird nicht mehr sein" (228). Der Vf. grenzt sich so von Erwartungen an den Religionsunterricht ab, die von ihm eine kulturchristliche Information, Wertevermittlung, „Moralunterricht" oder die gesellschaftliche Stabilisierung der Teilnehmenden fordern. Hierbei wäre notwendig zu reflektieren, welches Interesse der wertneutrale Staat am Religionsunterricht hat, wenn ihm diese o. g. Themenbereiche gar nicht zugerechnet werden. Michalke-Leicht macht deutlich, daß der Religionsunterricht für ihn der originäre Ort religiöser Bildung sei, wo religiöse Erfahrungen thematisiert, eine Sensibilisierung auf das „Mehr-als-alles" erfolgt und das Ganze des Daseins reflektiert wird. Eine „Einführung in das Geheimnis" (234), das im Alltag präsent sei, sollte im Religionsunterricht geschehen und den Schülerinnen und Schülern ermöglichen, eine Heimat, eine „Behausung in diesem Geheimnis" (236) zu finden, nicht zuletzt, um die notwendige Integrationsleistung des Menschen in der Postmoderne zu erbringen. Was auf diesem Gebiet im Rahmen der Schule getan werden kann, wird nicht gesagt und die Anregungen des Vf.s für den Lehrplan sind eher ernüchternd. Warum eine „vortheologische Phänomenologie" (237) als Strukturgitter ihm tauglich erscheint, ist nicht nachvollziehbar, wenn man seinen Ansprüchen an einen mystischen Religionsunterricht folgt. Wiederum ist in diesem Konzept die Schlüsselfigur die Religionslehrkraft, die die Aufgabe hat, als „Mystagogin" oder „Mystagoge" die „Schülerinnen und Schüler in das Geheimnis einzuführen" (237).

In dieser Vorstellung vom „mystagogischen Religionsunterricht" schwingt Esoterisches mit und so kann die Verortung eines solchen Religionsunterrichts in der Schule nicht gelingen. Zukunft haben m.E. eher Überlegungen, die den Religionsunterricht mit seinem spezifischen Beitrag für die Bildung von Schülerinnen und Schülern und der Entwicklung von Schule betrachten.

II. Religionsunterricht und Katechese als „ganzheitliche" Praxis

„Ganzheitlichkeit" ist ein wichtiges Stichwort für alle Vf.innen und Vf., die sich gestaltpsychologischer bzw. gestaltpädagogischer Grundlagen bedienen oder bibliodramatisch arbeiten möchten.[6]

Kennzeichnend für diese Werke ist, daß sie sich zwar gestaltpädagogischer und gestaltpsychologischer Methoden bedienen, aber gar nicht (Klaes, Busowietz) oder kaum (Alois Müller) diese Grundlagen ihrer Arbeit darstellen und reflektieren. Gemeinsam haben sie ebenfalls die Ablehnung eines wie immer zu verstehenden „verkopften" Religionsunterrichts (Klaes, 64; Müller, 172; Busowietz, 8). Hinzu kommt, daß Klaes und Müller ihre Anregungen sowohl für die Katechese als auch für den Religionsunterricht geben wollen.

Fehlende Reflexion der theoretischen Basis führt bei Christine Klaes in ihrer bibliodramatischen Arbeit zu der Aufstellung von Zielen wie: „Erfahren, daß Gott seine Verheißung wahr macht" (20) oder „Erfahren, daß Gott sowohl Richter als auch Retter der Menschen ist" (49) oder „Erfahren, was der Segen Jesu für den Menschen bedeutet" (65) und dergleichen mehr. Diese Ziele kann nur jemand formulieren, der voraussetzt, daß gespielte biblische Geschichten in der Tat das hervorrufen, wovon sie erzählen, nämlich z.B. Verheißung und Segen. Diese Voraussetzung erscheint mir aus mehreren Gründen – nicht nur theologischen – problematisch. Wenn wir Christen Sakramente ernst nehmen, dann hat sich Gott selbst mit seiner Gegenwart und seinem Segen an wenige Zeichen, Worte und Handlungen explizit gebunden. Jesu Christi Zusage, dort gegenwärtig zu sein, wo zwei oder drei in seinem Namen beieinander sind, kann nicht als Automatismus verstanden werden. Zu meinen, daß das Spiel das Dargestellte gegenwärtig macht, führt in die Nähe magischen Denkens. Wäre Gott in der Art der Sakramente gegenwärtig, so würde der Religionsunterricht zum Ort des Gottesdienstes, zum Ort des Rituals. Ob aber ein so gearteter Religionsunterricht im Rahmen der staatlichen Schule seinen angemessenen Platz hätte, müßte diskutiert werden. Wie es mit dieser Verhältnisbestimmung zwischen Spiel, Gebet, Ritual und Sakrament bestellt ist, wird in dem Buch von Klaes überhaupt nicht angesprochen. Die Vf.in gibt sich und dem Leser keine Rechenschaft über den eigenen Ansatz und bietet so nicht viel mehr als einige brauchbare Spielideen. Sollte die Umschlaggestaltung Programm sein, so läßt sich vermuten, daß lediglich naive Spielfreude zu diesem Buch geführt hat. Ein Religionsunterricht, der sich an Klaes orientiert, verwischt im übrigen den Unterschied zwischen Katechese und Religionsunterricht.

Daß Barbara Busowietz in ihrem z. T. mit guten Gestaltungsideen versehenen Heft zur Erstkommunionkatechese auf die Reflexion ihres gestaltpädagogischen Ansatzes verzichtet, ist besonders bedauerlich. Eine Katechese, die zur Teilnahme an der Eucharistie hinführen

[5] Vgl. Zukunft der Bildung – Schule der Zukunft. Denkschrift der Kommission „Zukunft der Bildung – Schule der Zukunft" beim Ministerpräsidenten des Landes Nordrhein-Westfalen, hg. v. Bildungskommission NRW, Neuwied 1995.

[6] **Klaes**, Christine: **Der kleine Goliat**. Bibliodrama mit Kindern. – Wuppertal: R. Brockhaus Verlag 1996. 143 S., kt DM 17,80 ISBN: 3–417–11099–8; **Müller**, Alois: **Gestaltpädagogik in Religionsunterricht und Gemeinde**. – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1998. 264 S. (Glauben erfahren mit Hand, Kopf und Herz), kt DM 38,00 ISBN: 3–460–11120–8; **Busowietz**, Barbara: **Erstkommunion – Katechumenat**. Brot von dem ich lebe. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1998. 139 S., brosch. DM 17,80 ISBN: 3–87868–584–X.

soll, benötigt notwendigerweise eine reflektierte Einstellung zum Ritual. Busowietz' Ansatz führt nämlich zu einer vielfältigen Ritualisierung in den siebzehn Gruppenstunden beziehungsweise Themen, wobei das Verhältnis dieser Rituale zu der dann zu feiernden Erstkommunion nicht geklärt ist. Ob Jesu Gegenwart durch das jeweilige Legen des blütenförmigen Gruppenzeichens mit der Mittelpunktskarte „Jesus" tatsächlich gegeben ist, muß theologisch in Zweifel gezogen werden. Formulierungen im Zusammenhang mit dem Gruppenzeichen wie: „So wird der Gruppe ihre immer vertrauter werdende Gemeinschaft und vor allem die Gegenwart Jesu leichter bewußt" (18), provozieren Mißverständnisse. Ob der anhand der von ihr nur auf Deutsch eingeführten italienischen Redewendung „Jemand so gut wie Brot" (73) entwickelte ritualisierte Umgang mit Bäkkerbrot tatsächlich dazu führt, daß die teilnehmenden Kinder im Laufe der Zeit inne werden, daß das eucharistische Brot ein anderes als das alltägliche ist, bezweifele ich. Diese Unterscheidungsfähigkeit hat die Kirche aber als Kennzeichen dafür genommen, daß Kinder die Eucharistie empfangen können. Wenn wie in der 9. Stunde (75) auf das besondere Tuch in der Mitte nach der Erzählung der Geschichte von Ruth und Boas erst die Karte mit Boas' Namen feierlich in die Mitte gelegt wird und dann – ebenfalls feierlich – ein Stück gebrochenes Brot als Attribut, dann können die Kinder das gebrochene Brot in eins setzen mit Boas. Diese symbolische Gleichsetzung soll aber in der 13. Gruppenstunde mit Jesus und seinem Kreuzestod geschehen (103). Was aber unterscheidet Boas von Jesus, könnten Kinder berechtigterweise fragen. Beide sind doch so gut wie Brot, oder?

Daß der Kern der Rutherzählung durch die Hervorhebung Boas' als eines besonders guten Menschen – gut wie Brot – kaum getroffen ist, soll nur nebenher bemerkt werden. Busowietz gelingen mit ihrem gestaltpädagogischen Ansatz durchaus bemerkenswerte Zugänge. Das soll nicht verschwiegen werden. Wie im 4. Thema „Jesus hat alles gut gemacht – wir bringen unsere Sünden zum Kreuz" versucht wird, über dunkle Plättchen, die auf die hellen Plättchen und das Kreuz gelegt werden, eine Veranschaulichung der Verdüsterung durch Schuld zu erreichen, erscheint durchaus angemessen. Daß dabei die Kinder nicht ausgeforscht werden, sondern Diskretion gewahrt wird, ist in diesem Zusammenhang wichtig zu betonen. Eines wird in Busowietz' katechetischer Arbeitshilfe deutlich: Ihr Ansatz beschränkt sich auf die Katechese und will nicht im Religionsunterricht Verwendung finden.

Man fragt sich allerdings, was in der religionspädagogischen bzw. katechetischen Praxis wirklich geschieht, wenn sie gestaltpädagogisch inspiriert ist. Es stellt sich auch die Frage, warum man sich über Methoden und Medien bei der Praxisanleitung so wenig Rechenschaft ablegt. Eine so wenig reflektierte Praxis kann auf Dauer weder dem Religionsunterricht noch der Katechese bei der Standortbestimmung helfen.

Ein wenig mehr als Klaes und Busowietz reflektiert die Basis seines Tuns Alois Müller in dem mir vorliegenden Werk. Das *erste Kap. „Was ist Gestaltpädagogik"* arbeitet so, daß die Leser durch lebensnahe Beispiele und die in graue Kästen gedruckten Aufforderungen, sich selbst zu erforschen, schon hineingezogen werden in die gestaltpädagogische Denkweise. Erst nach der „Straßenkarte meines Lebens" (14) wird so etwas wie eine Definition von Gestaltpädagogik geliefert: „Was ist nun eigentlich Gestaltpädagogik? Das ist in wenigen Sätzen nicht einfach zu sagen. Gestaltpädagogik ist eine Art Reformpädagogik. Die aus der Gestaltarbeit (Gestaltpsychologie, Gestalttherapie) abgeleitete Gestaltpädagogik gehört zur Richtung der humanistischen Psychologie. Gestalt und Ganzheit sind Synonyme, die meinen im wesentlichen das gleiche: Einzelne Elemente bilden eine Gestalt, ein sinnvoll organisiertes Ganzes" (15). Diese Definition ist nicht besonders trennscharf, v. a. die Unterscheidung zwischen der therapeutischen Gestaltarbeit und der pädagogischen Gestaltarbeit müßte klarer ausfallen. Einige Zeilen später erhält die Leserin oder der Leser weiter Aufschluß: „Die Gestaltpädagogik will die im Menschen innewohnenden Kräfte freisetzen, so daß er selbstwirksam seine ‚unerledigten Geschäfte' angeht, um offene Gestalten zu schließen. Die Gestaltpädagogik will Bewußtheit fördern und zur Annahme von Verantwortung für sich selber (Selbstwirksamkeit, Selbstorganisation) motivieren. Sie geht von einem ganzheitlichen Menschenbild aus und will die verschiedenen Bereiche (denken, fühlen, handeln) im Unterricht integrieren" (15). Nur für den Kundigen verweist die kryptische Wendung „Offene Gestalten zu schließen" vielleicht auf Fritz Perls und seine umstrittene Vorstellung vom Menschen. Weder Perls' Position noch die Anfragen an ihn werden zusammenfassend dargestellt, sondern es wird Albert Höfer genannt, auf den sich der Vf. bezieht und der im Grunde mit seiner Richtung die Rechtfertigung der Position des Vf.s liefern soll: „Die vorliegende Arbeit orientiert sich an der gestaltpädagogischen Richtung Albert Höfers. Diese integrative Gestaltpädagogik greift auf Erkenntnisse und Methoden verschiedener Ansätze zurück (etwa Psychoanalyse, Transaktionsanalyse, Kommunikationspsychologie, Themenzentrierte Interaktion (TZI) und Neurolinguistisches Programmieren (NLP) und orientiert sich am christlichen Menschenbild" (15). Angesichts dessen steht die Leserin oder der Leser vor der schwierigen Aufgabe, nachzusuchen und herauszufinden, wie die Basis der bei Müller folgenden Ausführungen beschaffen ist. Bei dem Stichwort „Neurolinguistisches Programmieren" muß man aber hellhörig werden.

Wie der Vf. das Verhältnis von Gestalttherapie und Gestaltpädagogik sieht, läßt sich aus seiner Literaturliste und indirekt aus den Unterrichtsbeispielen erkennen. Müller entscheidet sich in einer 9. Klasse Klassenbeziehung gestaltpädagogisch aufzuarbeiten. Dies geschieht mit Hilfe einer Phantasiereise in einen Frühlingswald, durch das Malen eines „Klassenwaldes" mit der Bezeichnung des Baumes, der für die eigene Person steht, und einer Auswertungsphase im Stuhlkreis. Ein Zusammenhang mit dem Lehrplan eines Faches wird nicht hergestellt, der erzieherische Aspekt soll rein im Vordergrund stehen, wobei der gestaltpädagogische Ansatz „Betroffenheit" erzeugen (27), nicht aber die „Stufe der Erschütterung" (27) erreichen will. Wie in diesem Fall gesteuert werden kann, bleibt offen. Ebenso erscheint mir der Hinweis „Prinzip der Freiwilligkeit / geschützte Atmosphäre" im Gliederungsraster beim Punkt Auswertung (26) zumindest naiv zu sein. Schulklassen sind Zwangsgemeinschaften. Da dieses Unterrichtsbeispiel – als Demonstration für religiöses bzw. katechetisches Handeln in das Buch aufgenommen – nicht im Rahmen des katholischen oder evangelischen Religionsunterrichts erfolgt, kann kein Jugendlicher Gewissensbedenken namhaft machen. Wie Gruppendruck aber wirken kann, reflektiert der Vf. nicht. Wer von den Schülern in der Auswertungsphase unruhig ist, erhält folgendes Prädikat: „Ich denke, in ihm ist noch viel Widerstand. Sie spüren wohl, wie sehr ihr Verhalten mit dieser Waldsituation zu tun hat" (32; 95). Das ist das klassische analytische Erklärungsmuster bei widerspenstigen Analysanden: Widerstand. Daß die Schülerinnen und Schüler, in der Adoleszenz steckend, eine hohe Schamgrenze haben und ungern in der Zwangsgemeinschaft Klasse „Beziehungsarbeit" im Klassenwald leisten könnten, wird nicht überlegt. Es scheint dem Vf. mehr um Therapie zu gehen als um Pädagogik. Auch wenn er beteuert: „Der Religionsunterricht kann nicht therapeutisch sein" (153), sieht er doch das Ergebnis seines Tuns: „Auch eine Schulpädagogik ist heilend und muß heilend sein, eine Religionspädagogik allemal" (154). Ob die Schülerinnen und Schüler geheilt werden wollen und ob eine solche „Heilung" den Lehrplänen entspricht, wird nicht gefragt. In diesem Zusammenhang fällt auf, daß der Vf. auffallend den Begriff der Erziehung (vgl. insbesondere 154; 155) vor dem der Bildung bevorzugt. Erziehen scheint diesem doch eher therapeutischen Ansatz, der natürlich auch die Lehrerrolle entsprechend sehen wird, mehr zu entsprechen. Der Blick auf eine bibliodramatische Einheit (5.2 „Jesus handelt aus dem Geist Gottes") bestätigt diesen Eindruck. Der biblische Text wird nach Bekanntheitsgrad ausgewählt (91). Es ist Lukas 13,10–17. Das Interesse des Lehrers und Vf.s besteht hauptsächlich an der Methode der verlangsamten Pantomime (91), so daß es auch nicht verwundert, daß die Befassung mit dem biblischen Text ganz oberflächlich ausfällt (93). Auch die Überschrift in dem Buch zu dem Kap. 5.2 „Jesus handelt aus dem Geist Gottes" paßt zu dieser Perikope nur dank ihrer Allgemeinheit. Konkrete Ziele des Religionsunterrichts werden kaum verfolgt, wenn es resümierend heißt: „Alle zeigten Interesse und Engagement. Wir hatten viel zu lachen. Insgesamt verging die Zeit viel zu schnell. Ich habe den Eindruck, daß da etwas in Bewegung gekommen ist. Welche Tiefenschichten [...] das Spiel beim Einzelnen angerührt hat, darüber können wir nur spekulieren" (94).

Auch dieser Vf. scheint anzunehmen, daß das Bibliodrama Gottes Anwesenheit herbeiruft: „Die verschiedenen Äußerungen während der Vorbereitung und beim auswertenden Gespräch zeigen, daß das Wort Gottes hier und jetzt ‚Fleisch geworden' ist" (94). Dies ist und bleibt für den Leser nicht nachvollziehbar und, so möchte man ergänzen, soll auch nicht nachvollziehbar sein. „Wie ist der Geist Gottes wirksam? Cornelius hat als Jesus die gekrümmte Frau (Monika) aufgerichtet. Wie viel Nähe und Wärme diese Szene ausstrahlte, kann ich hier nicht wiedergeben" (94). Das ist nicht zufriedenstellend auch angesichts der Tatsache, daß Religionsunterricht sich im Bildungsprozeß der Schule zu verorten hat. So fehlt in dem Buch Müllers letztlich trotz zahlreicher Schaubilder und einiger theoretischer Anmerkungen die kritische Reflexion der eigenen Praxis auf der Basis der zu beachtenden Voraussetzungen des schulischen Religionsunterrichts. Schon die eigene gründliche Standortbeschreibung in der religionspädagogischen Diskussion unterbleibt mit Verweis auf Autoritäten. Für die genauere Standortsbestimmung ist es auch hinderlich, daß das Werk und seine Anregungen sowohl für den Religionsunterricht als auch für die Arbeit in der Gemeinde gelten soll.

Eine intensive theoretische Durchdringung der bibliodramatischen Praxis im Schulunterricht und eine entsprechende Standortbestimmung des Religionsunterrichts erhofft man sich von dem zweibändigen Werk von Gudrun Lohkemper-Sobiech[7].

Die Diss., die im Jahr 1997 an der Kath.-Theol. Fak. in Münster angenommen worden ist, gliedert sich in *vier Hauptteile*. Im *ersten Teil* wird der ge-

[7] **Lohkemper-Sobiech**, Gudrun: **Bibliodrama im Religionsunterricht. Grundlegung**, Bd 1. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1998. 208 S., kt DM 32,00 ISBN: 3–7867–2144–0; **Lohkemper-Sobiech**, Gudrun: **Bibliodrama im Religionsunterricht. Praktische Erfahrung an berufsbildenden Schulen**, Bd 2. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1998. 285 S., kt DM 42,00 ISBN: 3–7867–2145–9.

wählte Ansatz innerhalb des Diskurses um eine erfahrungsorientierte Didaktik und die Korrelationsdidaktik verortet. Es geschieht eine religionsdidaktische Standortbestimmung, die v.a. in Auseinandersetzung mit den Anliegen der Symboldidaktik vorgenommen wird und die kommunikative Bibeldidaktik einbezieht. Daraus ergibt sich für Lohkemper-Sobiech der Ansatz von Handlungsorientierung, der im *zweiten Teil* der Arbeit im Blick auf das Bibliodrama durchdacht und im Zusammenhang mit dem Religionsunterricht an berufsbildenden Schulen untersucht wird. Das Bibelverständnis wird erläutert, bevor im *dritten Hauptteil* der Arbeit die eigene religionspädagogische Praxis und deren zugrundeliegende bibliodramatische Konzeption geschildert und reflektiert wird. Im *vierten Hauptteil* geht es wesentlich um eine Unterrichtsreihe, die bibliodramatisch angelegt ist, und die Analyse dieses Projekts sowie um Rückschlüsse aus den Erfahrungen. Unerläßlich für dieses Werk ist zu wissen, daß die Vf.in ausgehend von der eigenen bibliodramatisch bestimmten religionspädagogischen Praxis versucht, diese theoretisch zu reflektieren (vgl. Bd 1; 16). Dieses Verfahren hat seine Tücken. Lokemper-Sobiech sieht theoretische Einwände (ebd.), resümiert sie und stellt wichtige Fragen. Kann an dem korrelativen Ansatz festgehalten werden (Bd 1; 47–48)? Wird die Widerständigkeit der Glaubensbotschaft beim problemorientierten (Bd 1; 60f) und bei manchem „korrelativen" Religionsunterricht auch gesehen (Bd 1; 82f)? Welche Erträge hat die Symboldidaktik (Bd 1; 131)? Wie ist bei einem handlungsorientierten Ansatz des Religionsunterrichts die Eingrenzung auf ethisches Lernen zu verhindern (Bd 1; 114–117)? Wie kann die Identität biblischer Inhalte gewahrt und mit den Schülerinnen und Schülern in intensiven Kontakt gebracht werden (Bd 1; 67)? Wie ist echte Begegnung zwischen Mensch und Gott denkbar, da Gott doch unverfügbar bleibt (Bd 1; 45)?

Leider bleibt die Auseinandersetzung mit diesen Fragen weithin an der Oberfläche der Problematik haften. Besonders deutlich wird dies bei der Beschäftigung mit Englerts Einwand zur Korrelationsdidaktik (Bd 1; 99–109), bei der die wirklich radikale Kritik von Englert nicht beachtet wird. Lohkemper-Sobiech steuert zu direkt ihr Ziel an. Im ersten Bd auf der S. 94 liest man: „Die erfolgreiche Umsetzung eines bibliodramatisch angelegten Religionsunterrichts könnte dann die praktische Antwort auf die Anfrage an eine handlungstheoretisch fundierte Religionspädagogik sein, ob sie ihren Anspruch einlöst, ‚die interdisziplinäre Reflexion und Orientierung christlich-kirchlicher Lern- und Bildungsprozesse' in jener Weise kommunikativen Handelns zur Geltung zu bringen, ‚der jede explizite christlich-kirchliche Praxis ihren normativen Gehalt nach zu entsprechen hätte'." Wenn das kommunikative Handeln im Unterricht zeige, daß das Anliegen der Theorie und Praxis durch bibliodramatisches Tun vermittelt werde, dann habe es Bestand im Religionsunterricht. Es wird von der Praxis ausgehend gefragt. Die Stationen der Gedankenführung sind jedenfalls ganz klar: Beibehaltung des Korrelationsansatzes, Hereinnahme „kommunikativer Bibeldidaktik", Ergänzung durch einen handlungsorientierten Ansatz und die Begründung der bibliodramatischen Arbeitsweise in der berufsbildenden Schule.

Nichts gegen eine Praxisreflexion, aber die von der Vf.in an korrelative und problemorientierte Konzeptionen von Religionsunterricht gestellten Fragen müssen auch für den eigenen Ansatz als kritische Anfragen gelten. Die kritische Prüfung fehlt. Wenn formuliert wird: „Echte Begegnungen zwischen Mensch und Gott, die zur Herausbildung von persönlicher Glaubensidentität führen können, sind gerade durch ihre grundsätzliche Nicht-Machbarkeit und Freiheit gekennzeichnet" (Bd 1; 45), müßte diese Aussage vermittelt werden mit Feststellungen wie: „indem Menschen mit unterschiedlicher Herkunft, verschiedenen Gaben, Hoffnungen, Sehnsüchten und Perspektiven aufeinandertreffen und langsam Kontakt finden, wird die Gruppe für eine begrenzte Zeit zu einer Gemeinschaft intensiv gelebter Beziehung, fast zu einer Art ‚Gemeinde'" (Bd 2; 90). Ebenso muß die festgestellte schwankende theoretische Basis des Bibliodramas (Bd 2; 11–24 und 30f) Folgen für den eigenen Ansatz haben.

Die Vf.in hat ihre Stärken eindeutig bei guten praktischen Anregungen, z.B. wie Informationen aus dem biblischen Text in das bibliodramatische Handeln eingebracht werden können (Bd 2; 70f), aber die zentralen Fragen, die die Vf.in zu Recht stellt, bleiben letztlich unbeantwortet, weil die Verortung des Konzepts im Rahmen des schulischen Religionsunterrichts in der berufsbildenden Schule nicht wirklich geschieht. „Was leistet schulischer Religionsunterricht in der Teilzeitberufsschule?" fragen nicht nur Vertreter der Wirtschaft immer dringender. Bedingungen von Schule spricht die Vf.in zwar immer wieder an (Bd 1; 37, 92 und Bd 2), aber sie bezieht sie in ihr Konzept nicht konsequent genug ein. Wenn sie schreibt „Einerseits machen die Schüler und Schülerinnen keinen Hehl aus ihrer Abneigung der Bibel gegenüber, und andererseits ist – meist unterschwellig – ihre Angst vor manipulativer psychischer Konditionierung zu spüren" (Bd 2; 84), dann werden die Probleme benannt. Diese Bedenken „an die Oberfläche zu bringen" (Bd 2; 84) mutet aber wie eine Taktik zur Beseitigung von Widerstand an. Müssen aber nicht die Bedenken der Schülerinnen und Schüler einbezogen werden? M.E. spiegeln sich in diesen Bedenken wichtige Bedingungen schulischen Religionsunterrichts, zumal im berufsbildenden Bereich. Der Verzicht auf die didaktische Analyse (Bd 2; 110) wirkt sich so für das Konzept äußerst nachteilig aus. Bei der Lektüre der Wortprotokolle im *Anhang* wird nämlich deutlich, daß – entgegen der rechtlichen Basis für den Religionsunterricht – die Vf.in mit einer besonderen Lerngruppe gearbeitet hat, der auch Muslime angehörten. Welche Relevanz aber kann für diese Schüler die existentielle Erschließung biblischer Texte haben, die darauf zielt, daß der Rezipient „die zukunftsoffene Wahrheit der Texte in seinem Leben erprobt (Mk 10) und zwar nicht als buchstäbliche Wiederholung, sondern als lebendige Vergegenwärtigung" (Bd 2; 51)? Wenn tatsächlich die Klasse „fast zu einer Art ‚Gemeinde' wird" (Bd 2; 90), zu wessen Gemeinde wird sie dann eigentlich? Diese Überlegung stellt die Vf.in nicht an.

Ein zweiter wichtiger Punkt für die Verortung des Religionsunterrichts im Rahmen der Schule ist die Frage nach der Lehrerin oder dem Lehrer. Dem Problem, wie Lehrkräfte innerhalb eines bibliodramatischen Ansatzes zu arbeiten haben, widmet Lohkemper-Sobiech ausführlichere Überlegungen. Die Rolle, die der Religionslehrkraft im bibliodramatischen Arbeiten hauptsächlich im „Stuhltheater"[8] (Bd 2; 71f) zukommt, ist die des Moderators des Prozesses zwischen Text, Teilnehmer und Gruppe. Damit verabschiedet sich Lohkemper-Sobiech von stark leiterzentrierten Ansätzen bibliodramatischen Tuns, wobei die pädagogische Begründung oder die schulische Einbindung des Religionsunterrichts aber nicht den wichtigsten Grund für diese Sicht darstellt. Die Frage der Abgrenzung zu therapeutischem Handeln wird gestellt (Bd 2; 113), der Hinweis auf die Position Warns „daß mit der Übernahme therapeutischer Methoden nicht zugleich therapeutische Ziele gesetzt werden" (Bd 2; 94), vermag allerdings nicht zufriedenzustellen genausowenig wie die Behauptung, daß der biblische Text die Funktion des Therapeuten übernehme (Bd 2; 86). In diesem Zusammenhang läßt die Aussage „aber im Religionsunterricht ist der Lehrer zuerst der individuellen Person verpflichtet" (Bd 2; 99) die Lehrerrolle wiederum differenzierter erscheinen. Die Frage drängt sich auf, ob die Lehrkraft primär Kommunikation vermittelt oder primär auf der Seite des Individuums steht. Diese Aufgabenbestimmung ist für die mehr therapeutische oder mehr pädagogische Sicht des Bibliodramas von Bedeutung. Das Problem der Ritualisierung und deren Berechtigung im Raum der Schule wird so explizit nicht angesprochen, aber in dem Einstieg in die bibliodramatische Reihe sind ritualisierte Texte vorgesehen, die gemeinsames Sprechen und festgelegte Bewegungen und dergleichen verlangen. Auffällig ist, daß in diesen Texten immer wieder Beteuerungen vorkommen wie: „Meine Intimität bleibt gewahrt" und „Wir haben die Möglichkeit, wieder auf Distanz zu gehen" (Bd 2; 224). Daraus läßt sich schließen, daß die Problematik der Schulklasse als Zwangsgemeinschaft latent vorhanden ist. Aus dieser Problematik folgt aber wenig, auch nicht aus den Überlegungen von Lohkemper-Sobiech, daß Schülerinnen und Schüler sich eher aus Neugierde auf bibliodramatische Versuche einlassen, denn aus dem Wunsch, verändert zu werden (Bd 2; 175).

Wie der biblische Text zu seinem Recht kommt, wird immer wieder erörtert (z.B. Bd 2; 114–120, Bd 2; 46–63 und öfter). Daß aber dieses Gleichnis (Verlorener Sohn, Lk 15,11- 32) mit einem Gottesbild zu tun hat, spielt im „Stuhltheater", dem zentralen Medium des vorgelegten bibliodramatischen Konzepts von Lohkemper-Sobiech, keine Rolle. Das Gottesbild kommt im Wortprotokoll nicht vor. So löst sich trotz aller Anstrengung der Vf.in, bibliodramatisches Arbeiten in der berufsbildenden Schule theoretisch zu begründen, die Praxis von der Theorie ab. Dies geschieht m.E. v.a. deshalb, weil der Verortung des Religionsunterrichts im Rahmen der schulischen Bildung bei der theoretischen Konzeption letztlich zu wenig Beachtung geschenkt wurde.

Diese Ortsbestimmung innerhalb der Schule ist um so dringender in der berufsbildenden Schule, da dort die allgemeinbildenden Fächer ständig dem überkritischen Blick der aus Wirtschaft und Handwerk kommenden Partner der dualen Ausbildung ausgesetzt sind. Modulisierung der beruflichen Bildung, Verkürzung des schulischen Anteils, der Ruf nach paßgenauer Ausbildung nach den jeweiligen Anforderungen des Betriebs bringen alle allgemeinbildenden Fächer der Teilzeitberufsschule in Rechtfertigungsdruck. Es ist also notwendig, den für diese Schülerinnen und Schüler bildenden Anteil des

[8] „Stuhltheater" bedeutet, daß unter vier Stühle die Kärtchen „Vater", „jüngerer Sohn" „älterer Bruder" und „Stolz" gelegt werden. Wer sich von der Gruppe auf den so bezeichneten Stuhl setzt, muß in der Rolle des Bezeichneten sprechen. Grundlage ist der Text Lk 15, 11–32.

Religionsunterrichts gemeinsam mit den anderen allgemeinbildenden Fächern herauszustellen. Dies wird kaum gelingen mit einem Konzept, das eher für die Gemeindepastoral fruchtbar ist und das bei den Partnern der dualen Ausbildung auf gänzliches Unverständnis stoßen muß. Damit sei nicht der Anpassung an die Wünsche von Wirtschaft und Handwerk im Religionsunterricht das Wort geredet, sondern nur die aufmerksame Beachtung der Bedingungen des Religionsunterrichts gerade in der berufsbildenden Schule empfohlen, wo der Vollzeitunterricht ganz andere Randbedingungen aufweist als der Teilzeitbereich, in dem je nach Ausbildungsrichtung wiederum große Unterschiede bestehen. Leider kommt dieser Aspekt bei Lohkemper-Sobiech entschieden zu kurz und damit greift auch ihr Konzept zu kurz. Was hier für den Religionsunterricht an der berufsbildenden Schule festgestellt werden muß, gilt m. E. für alle „ganzheitlichen" Projekte, die man meint, gleichermaßen in Katechese und Religionsunterricht einsetzen zu können. Wird der häufig vorkommende therapeutische Blick zur bestimmenden Größe im Religionsunterricht, geht ein wichtiges Gut verloren, was recht altmodisch aber sehr zutreffend der „pädagogische Takt" genannt wurde und den Respekt vor der Persönlichkeit der Schülerinnen und Schüler meint.

Ganz im Dienst des schulischen Religionsunterrichts steht das Handbuch zu *„Miteinander unterwegs"*, einem österreichischem Schulbuch[9]. Das Handbuch stellt den ersten Bd einer vierbändigen Handbuchreihe für den Religionsunterricht der 10- bis 14jährigen Schülerinnen und Schüler in Österreich dar. Es läßt sich am besten verstehen, wenn das Unterrichtswerk „Miteinander unterwegs. Glaubensbuch HAS 1" daneben gelegt wird.

Die Inhalte des Unterrichtswerkes sind: *I „Wir nisten uns ein", II „Wenn Gott ruft", III „Mit neuen Augen schauen lernen – Dem Reich Gottes auf der Spur", IV „Jesus: Gott und Mensch", V „Wir können nicht schweigen", VI „Vom bunten Leben: Das Kirchenjahr", VII „Ich frage dich, Jesus", VIII „Stärker als der Tod", IX „In der Taufe geboren", X „Mit der Begeisterung leben"*. Diese Abschnitte des Schulbuchs bestimmen die Kap. des Handbuches.

Inhaltlich sollen nur die zwei grundsätzlichen Art. von Matthias Scharer *„Religionsunterricht mit Zukunft"* und *„Religionsunterricht planen – (Wie) geht das?"* besprochen werden.

In dem ersten Beitrag *„Religionsunterricht mit Zukunft"* bricht Scharer eine Lanze für den Religionsunterricht, da er Wesentliches zur Bildung beiträgt. Scharer stellt aber entgegen den Wünschen der Lehrkräfte aus Buchers Befragung die Form vorsichtig zur Disposition. Scharer kann sich unterschiedliche Konzepte denken und plädiert für einen an der regionalen Situation orientiertem Rahmen für den Religionsunterricht. Dabei erhebt sich die Frage, ob Religionslehrkräfte nicht heillos überfordert sind, wenn sie sich nun auch noch um die Rahmenbedingungen ihrer Arbeit sorgen müssen und ihr auf diese abgestimmtes spezifisches religionsdidaktisches Konzept zu entwickeln haben. Während in anderen Werken die Frage der Unterscheidung von kirchlicher Katechese und Religionsunterricht nicht angesprochen wird, widmet Scharer einen Abschnitt dieser Frage, wobei er eine stärkere Tendenz sieht, den Religionsunterricht als kirchliche Katechese in der Schule zu betrachten. Leider reflektiert er diese Frage nicht gründlich auf dem Hintergrund, inwieweit der auch von ihm bevorzugte „gestaltpädagogische" Ansatz dieser Tendenz Vorschub leisten könnte. Zuzustimmen ist ihm jedenfalls in der Analyse, daß Inhalt und Form in untrennbarem Zusammenhang miteinander stehen.

Scharer mustert die „religionsdidaktischen" Ansätze durch und plädiert dafür, aus der curricularen Religionsdidaktik den Vierschritt: Planung, Durchführung, Evaluation und Revision des Unterrichts weiter einzuhalten sowie sich das Bewußtsein dafür, daß Ziele, Inhalte, Methoden und Medien in einem begründeten Zusammenhang stehen müssen, zu bewahren. Korrelations- und Symboldidaktik werden ebenfalls ausgewertet, wobei Scharer eine sehr klare Zusammenfassung dessen gibt, wie Korrelation zu verstehen ist (30/31). Er skizziert die Schwierigkeiten mit dem korrelativ-symboldidaktischen Ansatz, sagt aber klar, daß er an ihm festhalten möchte, da er mit Englert der Ansicht ist, daß mit dem „Ende der Korrelations- und Symboldidaktik als Regeldidaktik des Religionsunterrichts die ausdrücklich christliche Religionsdidaktik zu Ende geht" (35). Es gebe also für Autoren von Religionsbüchern kaum eine Alternative zu dem korrelativ-symboldidaktischen Ansatz, der auch das Lehrwerk „Miteinander unterwegs" bestimmt.

Scharer will v. a. dem Unterrichtsgeschehen große Relevanz zumessen, indem er Religionsunterricht als „Beziehung lehren und lernen" (32) sieht und meint „jegliches Anliegen der Schülerinnen und Schüler und Lehrerinnen und Lehrer, jede Not und jede Frage auch spezifisch christlich und kann zum Thema des Religionsunterrichtes werden. Nicht die Auswahl explizit theologischer Themen, sondern die Art und Weise, wie sie behandelt, in ihrer existentiellen Tiefe ausgelotet werden und, wo es möglich ist, auch ausdrücklich mit dem Beziehungswissen biblischer und kirchlicher Korrelationen wechselseitig und kritisch vernetzt werden, machen das Typische des Religionsunterrichtes aus" (33). Heißt das, daß im Religionsunterricht vom Glauben nur dann die Rede sein wird, wo das konkrete „Beziehungslernen" das möglich macht? Was geschieht mit der „Sache" des Religionsunterrichts, wenn der Lehrkraft die geforderte Tiefe der Erschließung der Schülerproblematik nicht möglich ist? Und wenn Religionsunterricht in der Hauptsache Beziehungslernen ist, was trägt ihn, wenn es der Lehrkraft nicht gelingt, eine entsprechende Beziehung zu allen Schülerinnen und Schülern aufzubauen?

Scharers Ansatz ist schülerorientiert und die Bedingungsanalyse des Religionsunterrichts hat seiner Ansicht nach „lebenshermeneutisch" zu sein, wie er dann in dem Kap. *„Religionsunterricht planen – (Wie) geht das?"* ausführt. Er möchte die Anliegen des Unterrichts nicht reduziert sehen auf vermeintliche oder wirkliche Schülerfragen, auch nicht auf den schulischen bzw. kirchlich-gesellschaftlichen Kontext wie es der problemorientierte Religionsunterricht getan hat. Ob seine Vorstellung, daß der Religionsunterricht aus einer „vernetzten Aufmerksamkeit" auf die unterschiedlichen Bedingungen, die den Unterricht bestimmen, zu planen ist, eine Gewichtung dieser Faktoren beinhaltet, bleibt zunächst offen. Wenn man aber seine Anregung für die Planung des Unterrichts sieht, kann man genau verfolgen, daß er die anderen vernetzten Faktoren des Religionsunterrichts daran messen möchte, was in der Klasse „wirklich ‚dran' ist" (42). Es erstaunt dann auch nicht, daß hauptsächlich der biographische Aspekt ernst zu nehmen ist. Hier sei kritisch angefragt, inwieweit Lehrerinnen und Lehrer zu „Forscher/n/innen ihrer eigenen Biographie und Lebenswelt und der ihrer Schüler/innen werden" (43) dürfen. In Scharers Ansatz zeigt sich ebenfalls ein stark analytischer Blick, wenn er unter den Leitfragen formuliert „Was verdränge, verschiebe, verzerre, übertrage, projiziere ich vielleicht?" Gleichzeitig versucht er dennoch zu unterscheiden: „Ihr Religionsunterricht ist keine Jungscharstunde: die Schüler/innen haben sich nicht frei entschieden, in den Religionsunterricht zu kommen" (46). Was bedeutet aber diese Feststellung in Kombination mit der Aussage, daß die Lehrkräfte zu Forscher/n/innen der Biographie der Schülerinnen und Schüler werden sollen? Diese Fragen bleiben offen. Gleichzeitig werden wichtige Aussagen unterstrichen, daß nämlich Hilfswissen nicht zum hauptsächlichen Lerngegenstand des Religionsunterrichtes werden soll, sondern der Religionsunterricht eher existentiellen Charakter hat (47). Ebenso verweist er zu Recht auf die Hierarchie der Glaubenswahrheiten (47).

In ihrer eigenen Art klären die Beiträge zu den einzelnen Kap.n des Unterrichtswerkes die Frage nach Wichtigkeit der Inhalte des katholischen Religionsunterrichts. Sie erläutern, wie die Inhalte des Unterrichtswerks zu sehen sind. Hier werden Anregungen zu der Arbeit mit den Texten und Bildern des Buches gegeben. Das Konzept Scharers, daß im Religionsunterricht schülerzentriert und durch das Angebot von Beziehung gelernt werden soll, wird, da ein Lehrwerk erläutert werden muß, in den anderen Beiträgen lediglich ansatzweise deutlich. Neue Formen des Unterrichts mit Lernkarten, Projekten u. a. könnten mehr Beachtung finden.

Zum Schluß seien noch Kleinigkeiten angemerkt, die den Gebrauch des Handbuches erschweren. Da es als notwendiges Werkzeug für den Religionsunterricht in Österreich erscheint, ist es besonders bedauerlich, daß Papier und Druck nicht besonders benutzerfreundlich sind. Der Wunsch, politisch korrekt zu sein, führt zu Fragen an die Lehrer wie: „Bin/war ich eher Lehrer/in ‚vor' den Schüler/n/innen; habe ich sie vorwiegend informiert, belehrt, angeleitet? Wie sehr sind/waren Schüler/innen eigenverantwortliche Subjekte des Unterrichts?" (45). Solche Druckgestaltung macht es den Lehrkräften in Österreich nicht eben leicht, sich rasch zu unterrichten. Daß die politische Korrektheit seltsame Blüten treibt, kann inhaltlich auf S. 147 beobachtet werden, wo es um Aggression in der Schule geht. Während im ersten Satz sowohl Lehrer als auch Lehrerin wie Schüler als auch Schülerin angesprochen werden und sorgfältig er/sie bei jedem Satz notiert wird, kommt es dann doch zu der eindeutigen Zuordnung „des Aggressors". Hier scheint es keine weibliche Form zu geben. Diese äußeren Dinge machen es schwer, das Buch als leicht zugängliche Hilfe zu erleben.

Scharer verankert sein Konzept in der Schule, und zwar in dem konkreten Unterricht vor Ort, der nach seinen Ideen von der Lehrkraft mit psychologischem Spürsinn und großer kommunikativer Kompetenz ganz auf die Schülerinnen und Schüler konzentriert durchgeführt wird. Das Lehrwerk hilft dabei, dem korrelativen Ansatz zu seinem Recht zu verhelfen und den analytischen Blickwinkel zu begrenzen.

III. Standortbestimmung durch Kreativität?

Nur mit Mühe gelingt es Klaus Petzold als Hg. seiner eigenen FS eine Überschrift über die vielen ganz unterschiedlichen Beiträge zu finden, die ihm zu seinem 60. Geburtstag dediziert worden sind.[10] Die Formulierung „Werkstatt Religionspädagogik" bindet ganz unterschiedliche aber durchweg an praktischen Fragen interessierte Beiträge zusammen. Praxis ist hier wichtig. Nimmt man dieses Werk als

[9] **Abschied vom Kinderglauben.** Handbuch zu „Miteinander unterwegs", hg. v. Matthias Scharer. – Salzburg: Otto Müller Verlag 1994. 337 S., kt DM 36,00 ISBN: 3–7013–0892–6.

[10] **Werkstatt Religionspädagogik.** Kreative Lernprozesse in Schule und Gemeinde, hg. v. Klaus Petzold. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1998. 2 Bde: Bd 1: 230 S. und Fotos, kt DM 34,80 ISBN: 3–374–01675–8. Bd 2: 216 S. und Fotos, kt DM 34,80 ISBN: 3–374–01676–6.

Grundlage dafür zu kennzeichnen, was im Religionsunterricht und in der Gemeindekatechese geschieht – seltsamerweise wird hier nicht klar unterschieden –, dann müßte man sagen, daß überall das darstellende Spiel im Vordergrund steht.

Von den 37 Beiträgen beschäftigen sich 22 mit kreativen Ideen, die zum Darstellen im Spiel führen. Es gibt allerdings auch Überlegungen zum Sparprozeß in der Kirche (Dieter Aschenbrenner, *„Kann kreativ gespart werden? oder: Wie macht man aus der Not eine Tugend?"*, Bd 2; 11–21) oder die Beschreibung eines bewußt wahrgenommenen Besuches der Pfarrkirche von Waldeck (Christof Bizer, 34–40). Aus der bunten Vielfalt der kreativen Ansätze wähle ich lediglich drei Beiträge aus, die zeigen, wie unterschiedlich versucht wird, den evangelischen Religionsunterricht in der Schule durch praktisches Vorgehen zu verorten.

Zwei Vf.innen nutzen die gegebenen Rahmenbedingungen, eine andere versucht sie zu sprengen. Christine Bender (*Durch Teilen und Vertrauen wird jeder satt*, Bd 2; 22- 25) beginnt ihre Überlegung mit Blick auf ihre Lerngruppe. Sie unterrichtet in Sachsen-Anhalt, also gerade dort, wo Domsgen die Einführung des evangelischen Religionsunterrichts gründlich untersucht hat. Sie sieht ihre Schülerinnen und Schüler, die schwierigen Bedingungen. Es handelt sich um zusätzlichen Unterricht, weil noch nicht alle Parallelfächer angeboten werden. Sie erkennt die Möglichkeiten, die ein eigener Religionsunterrichtsraum bietet. Die Ziele ihrer Unterrichtsreihe werden zwar nicht ganz klar benannt, aber die Schilderung zeigt, daß es ihr u. a. darum geht, „gute fachliche Grundkenntnisse" (23) durch einen Einsatz kreativer und erfahrungsorientierter Methoden aufzubauen. Dabei ist zu beachten, daß Grundkenntnisse hier nicht im Gegensatz zu Erfahrungsorientierung gesehen werden. Die erste Unterrichtseinheit dreht sich um die Frage „Was möchte ich in meinem Leben erreichen?", und eine Collage entsteht, die die Schülerinnen und Schüler kommentieren. Die nächste Unterrichtseinheit befaßt sich mit der Frage „Was ist notwendig in meinem Leben? Was ist Luxus?". Dabei wird mit der Collage der ersten Einheit intensiv gearbeitet. Es folgt die frei gestaltete Erzählung der Lehrerin von der Speisung der fünftausend Menschen, die für die Schülerinnen und Schüler eine Reihe von Überraschungsmomenten enthält. Hier wird die Frage des Teilens und die des Vertrauens auf Gott thematisiert. Um eigene Erfahrungen mit dem Teilen zu schaffen, wird im letzten Teil dieser Stunde ein kleines gemeinsames Mahl mit eher knappen Gaben gehalten. Die Schülerinnen und Schüler erleben, daß auch Weniges reicht und jeder mit Blick auf den anderen seine eigenen Bedürfnisse regulieren kann, ohne zu kurz zu kommen. Ein Lied als Dank für die Gaben schließt das gemeinsame Essen ab und weitet den Horizont. Die Vf.in macht in der abschließenden Reflexion deutlich, daß die Schülerinnen und Schüler nicht nur ihre Lebensziele und Wünsche bedacht, sondern auch entdeckt haben, daß Teilen und im Sinne Jesu auf-Gott-vertrauen neue Perspektiven eröffnet.

Wie Bender reflektiert Florence Payne (*Bausteine zum Thema: Fragen nach Gott*, Bd 2; 96- 111) die Situation, in der sie die Unterrichtseinheit „Frage nach Gott" einsetzt. Diese Unterrichtsreihe steht bei ihr am Anfang einer Zusammenarbeit mit einer neuen Gruppe. So macht sie deutlich, was Thema ihres Religionsunterrichts sein soll: die Frage nach Gott. Sie eruiert durch eine kleine anonyme Umfrage, was an Vorwissen und Vorstellung bei den Schülerinnen und Schülern vorhanden ist. Sie hält elf Bausteine bereit, die je nach Situation neu ausgewählt und geordnet werden, dabei wählt sie die Methode des offenen Unterrichts und arbeitet mit „Erarbeitungskarten". Kleine Gruppen, einzelne Schülerinnen und Schüler bearbeiten im Unterricht verschiedene Aspekte. Die Karten wählen sie nach Interesse. Während des Arbeitens ist Zeit, einzelne Schülerinnen und Schüler bei ihrer Arbeit zu begleiten, kleine Gruppen kennenzulernen, und zu sehen, wie die Kinder und Jugendlichen ihre Ergebnisse präsentieren. Die vorgeschlagenen Erarbeitungskarten könnten sicher ergänzt werden, aber sie zeigen schon, daß zentrale Inhalte des Religionsunterrichts mit existentiellen Fragen der Schülerinnen und Schüler gekoppelt sind. Der Gottesname Jahwe steht im Mittelpunkt. Die Schülerinnen und Schüler können je nach Fähigkeit und Interesse wählen, auf welche Art und Weise sie sich der Gottesfrage nähern. Gemeinsam ist beiden vorgestellten Entwürfen, daß Grundbedingungen der Schule gesehen, pädagogische Verfahren gewählt werden und die spezifische Thematik des Religionsunterrichts im Vordergrund steht.

Etwas anders ist es um den Beitrag Käthe Mondwurfs (*Die Buchrolle wird verbrannt – Rollenspiel zu Jer 36*, Bd 2; 88–95) bestellt. Mondwurf baut zwar auf erworbene Kenntnisse ihrer Lerngruppe über Erstellung von Schriftrollen auf, aber warum Jer 36 für die dreiundzwanzig Schülerinnen und Schüler relevant sein soll, begründet sie nicht. Ihr pädagogisches Motiv scheint zu sein, durch Beschäftigung der Schüler in kleinen Gruppen und in Einzelarbeit, einzelnen Schülern die notwendige Aufmerksamkeit zu schenken. Das führt nicht nur dazu, daß Gott eine Rolle im darstellenden Spiel erhält, sondern auch dazu, daß die Schülerinnen und Schüler lange mit der Herstellung glitzernder Requisiten (möglichst Kronen für alle, wie auf den Fotos zu sehen) beschäftigt sind. Der Text, der entsteht, ist sichtlich nicht in allen seinen Teilen durch die Schülerinnen und Schüler „hindurchgegangen" (z. B. sagt Jeremia: „Der König von Babel kommt über euch" Bd 2; 91). Bedingungen von Schule, die große Chancen bieten könnten, nämlich fächerverbindendes Arbeiten, werden nicht aufgegriffen. Geschichtsunterricht, Kunstunterricht könnten zu einem Projekt beitragen, in dem der Religionsunterricht sich v. a. Fragen widmen müßte wie: Darf ich Gott abbilden, spielen? oder Was eigentlich ist „Umkehr"? Mondwurf bestimmt implizit den Ort schulischen Religionsunterrichts nicht in Zusammenarbeit mit anderen Fächern und auch nicht mit Blick auf zentrale, spezifische Themen des Religionsunterrichts, sondern eher als Gelegenheit pädagogischer Einflußnahme.

IV. Konzepte durch Positionsbestimmungen: Die Religionspädagogik in ihrem Verhältnis zu anderen theologischen Disziplinen

Als Sbd zum 65. Geburtstag von Wilhelm Sturm, Prof. für evangelische Theologie mit Schwerpunkt Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts an der Univ. Regensburg, erschien das folgende Werk.[11] Das einigende Prinzip der Beiträge ist die Frage nach dem Verhältnis der Religionspädagogik zu den einzelnen Fächern der (evangelischen) Theologie.

Zunächst eine kurze Übersicht: Der Bd ist in *drei Teile* gegliedert: *1. Grundsatzbeiträge, 2. Perspektiven, 3. Praxisrelevanz.* In der *Einführung* von Ulrich Hämel und Martin Rothgangel werden die einzelnen Beiträge kurz charakterisiert. Zunächst geben Hämel und Rothgangel unter der Überschrift *„Grundsatzbeiträge"* einen Überblick über die Thematik aus historischer und wissenschaftssystematischer Sicht. Die Bedeutung der Religionspädagogik wird in ihrer kommunikativen Wirkung gekennzeichnet. Rainer Lachmann untersucht das Verhältnis Systematischer Theologie zu religionspädagogischen Konzeptionen anhand einer Veröffentlichung eines amerikanischen Systematikers. Um das Verhältnis von Religionspädagogik und Religionswissenschaft geht es Johannes Lähnemann. Klaus Wegenast beschäftigt sich mit dem Verhältnis Religionspädagogik und exegetischer Wissenschaft. Godwin Lämmermann schaut auf den Zusammenhang von Religionspädagogik und Praktischer Theologie. Katechetik und Religionspädagogik und deren Beziehung zueinander ist das Thema von Wolfgang Nastainczyk, während Christian Grethlein die Beziehung zwischen Religionspädagogik und Liturgik untersucht. Hans-Jürgen Fraas sieht Anknüpfungspunkte zwischen Theologie und Psychologie. Im Kap. *„Perspektiven"* kommt zunächst Reinhard Wunderlich zu Wort, der Leitbegriffe wie „Pluralität" und „Selbstbegrenzung" ausfaltet. Für Werner H. Ritter ist „Erfahrung" eine weiterführende und heuristisch wertvolle Grundkategorie für theologische Fächer. Horst F. Rupp bezieht den Bildungsbegriff nicht nur auf die Religionspädagogik, sondern auch auf die Theologie generell, während Werner Thiede den Spiritualitätsbegriff im Rahmen der Zuordnung der theologischen Einzeldisziplinen in der evangelischen Theologie untersucht. Helmut Anselm versucht für die Fragestellung die „Zwei-Regimente-Lehre" Luthers fruchtbar zu machen. Im *dritten Abschnitt* zur Praxisrelevanz kommt zunächst Rothgangel mit einer hochschulpolitischen Frage zu Wort, nämlich der grundsätzlichen Stellung fachdidaktischer Lehrstühle an deutschen Universitäten. Georg Hilger, der sich als Anwalt einer empirisch fundierten Analyse religiös relevanter Phänomene in heutiger Lebenswelt versteht, beschäftigt sich mit dem Ertrag dieses Ansatzes für das Selbstverständnis der Theologie. Martin Schreiner stellt Gottesbilder von Kindern im Vorschulalter vor und zieht daraus religionspädagogische Schlüsse. Ingrid und Wolfgang Schoberth umreißen die Bedeutung der Systematischen Theologie in der universitären Religionsausbildung. Ethische Bildung und ihre Bedeutung für die Religionspädagogik stellt Gottfried Adam dar. Der Alttestamentler Hans-Christoph Schmitt ist sowohl Wissenschaftler als auch ehemaliger Ausbildender von Lehramtsstudierenden. Er betrachtet die Bedeutung biblischer Texte im Religionsunterricht. Frieder Harz legt ein Modell für das Verstehen biblischer Texte im Grundschulalter vor und abschließend reflektiert Godehard Ruppert das Verhältnis von Kirchengeschichte und Religionspädagogik, dem er sich schon mehrfach gewidmet hat.

Näherhin möchte ich lediglich vier Beiträge in diesem Bd betrachten, die in Kontroversen den wichtigen Bezug von Systematik und Religionspädagogik sowie den von Biblischer Theologie und Religionspädagogik erörtern: Einerseits Lachmanns Grundsatzbeitrag, zu dem sich im selben Bd Widerspruch von Schoberth und Schoberth meldet und andererseits den Beitrag von Wegenast, zu dem sich eine ergänzende Position in dem Beitrag des Alttestamentlers Schmitt, der auch in der religionspädagogischen Praxis tätig war, zeigt. Aus den unterschiedlichen Einschätzungen kann sich eine klarere Standortbestimmung für den Religionsunterricht ergeben.

[11] **Religionspädagogik und Theologie**. Enzyklopädische Aspekte. FS zum 65. Geburtstag von Prof. Dr. Wilhelm Sturm, hg. v. Werner Ritter / Martin Rothgangel. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. 360 S., kt DM 59,80 ISBN 3–17–015113–4.

WEGENAST in seinem Beitrag *„Religionspädagogik und exegetische Wissenschaft – zu einem umstrittenen Verhältnis im Haus der Theologie"* sieht die Frage nach der „Sache" des Evangeliums und die nach dem Adressaten als gleich ursprünglich an und reflektiert auf diesem Hintergrund das Miteinander der Fächer Religionspädagogik und exegetische Wissenschaften nach 1945. Der Rückblick führt bei Wegenast zu dem Urteil, „daß sich die professionelle Exegese wieder, von Ausnahmen abgesehen, in einem sehr engen Rahmen bewegt" (76). In dieser Situation plädiert er dafür, Auslegungsmethoden in der Exegese fruchtbar zu machen, die erfahrensorientiert sind. Dabei nennt er „Interaktionales Lesen" und „Bibliodrama" neben „Psychodrama", was erstaunt. Er kommt zu dem Ergebnis, daß es bei der Auslegung der Bibel um einen reziproken Verstehensprozeß zwischen Tradition und Wirklichkeit gehen soll, also um einen doppelseitigen Erschließungsprozeß. Er schließt seine Ausführungen mit folgenden Sätzen: „Aber es wird auch keine gedankenlose Anpassung an gerade Selbstverständliches in der Gesellschaft geben können, die sich drauf beschränkt, Gültiges auch noch religiös zu überhöhen, sondern ebenfalls eine kritische Reflexion des ‚Selbstverständlichen' mit Hilfe einer im Horizont heutiger Wirklichkeitserfahrung reflektierten Tradition" (80). Wie genau solch „religiöse Überhöhung des Gültigen" vermieden werden kann, wird nicht ganz deutlich.

Klarer ist in diesem Zusammenhang SCHMITT in seinem Beitrag *„Der Stellenwert der Bibelwissenschaft in der universitären Religionslehrerausbildung"*. Zehn vorangestellte Thesen machen deutlich, daß Schmitt v. a. den „sensus historicus" der biblischen Texte als normativ ansieht und „eine primär rezeptionsästhetische Interpretation als auch eine primär tiefenpsychologische Exegese biblischer Texte ..." für „nicht vertretbar" (303) hält, ebensowenig vertretbar wie die Beschäftigung mit Detailfragen der Religionsgeschichte, die für den biblischen Text nicht maßgeblich sind. Lehramtsstudierende brauchen seiner Ansicht nach etwas anderes. Die Darlegung der Entstehungssituation biblischer Texte ist für sie seiner Meinung nach von großer Bedeutung ebenso wie die Anthropologie und das Gottesverständnis der Texte. Die Mittelpunktstellung der Bibel im evangelischen Religionsunterricht ist nach Schmitt unverzichtbar. Der existentielle Anspruch der Texte werde allerdings erst im kirchlichen Bezug deutlich. In der Ausdifferenzierung dessen, was er unter „sensus historicus" versteht, wird Schmitts Intention klarer. Der biblische Text in seiner ganzen Bedeutungstiefe und in seiner Situationsbezogenheit ist aufzuklären. Der Befund aus der Bibel kann nicht von heutigen Gegenwartsfragen her strukturiert werden, er ist kein Steinbruch, kein Assoziationshintergrund, er muß, so Schmitt, in seiner Anders- und Fremdartigkeit respektiert werden. Das bedeutet für den Vf. nicht, daß affektive Beobachtungen am Text, wie sie mit Hilfe z. B. des Bibliodramas gewonnen werden könnten, ausgeschlossen wären. Sie müssen allerdings zu dem historischen Sinn des Textes passen. Er zeigt es mit Hilfe von Genesis 22, wie es so möglich wird, existentiell Bedeutendes zu erkennen, das durch die Interpretationsgeschichte verschüttet war. Er spricht sich in diesem Zusammenhang dafür aus, den historischen Sinn des Textes keinesfalls „archäologisch" zu begreifen, sondern auch eine spätere Redaktion zum „sensus historicus" hinzuzurechnen. Aus seinem Postulat des Bibelverständnisses als „norma normans" leitet er eine sehr konkrete Forderung für die Religionslehrerausbildung ab: Zentriert werden sollen die Bemühungen auf wesentliche Beobachtungen zum theologischen Profil der biblischen Texte. In einem abschließenden Teil legt der Vf. dar, wie ein so fundierter evangelischer Religionsunterricht Gewinn für die schulische Bildung überhaupt sein könnte. Schmitt gelangt zu klaren Vorstellungen für die Religionspädagogik und die Ausbildung der Religionslehrkräfte, nachdem er Prioritäten gesetzt hat und so eine inhaltlich definierte Standortbestimmung des evangelischen Religionsunterrichts vorgenommen hat. Evangelischer Religionsunterricht hat die Bibel im Mittelpunkt des Geschehens. Er ist keine Verkündigung, sondern gibt Orientierungshilfen „über Möglichkeiten gegenwärtigen Existenzverständnisses" (317), bei denen das biblische Verständnis wichtig ist.

Die andere Kontroverse in diesem Bd führen Lachmann auf der einen und Schoberth und Schoberth auf der anderen Seite. LACHMANN bekennt sich in dem Aufsatz *„Systematische Theologie auf dem Prüfstand"* zunächst dazu, daß er der Überzeugung ist, daß die Systematische Theologie erste Bezugswissenschaft der Religionspädagogik ist. Er weiß sich einig mit dem geehrten Sturm in der Überzeugung, daß Religionspädagogik nicht aus der Systematischen Theologie auswandern solle (sog. „Exodusmodell"). Gleichzeitig legt Lachmann eine Aufgabenbeschreibung Systematischer Theologie vor, die er als Konsens der scientific community bezeichnet und die lautet: „in geordneter Reflexion zwischen christlicher Botschaft und neuzeitlicher Lebenswelt zu vermitteln" (36). Er ist sich der Problematik der Definition bewußt, die an das Selbstbewußtsein von manchen Religionspädagogen rühren könnte, weil sie in sich schon Vermittlungsaspekte birgt, die den Religionspädagogen nur noch zum Handlanger degradieren könnten. Lachmann postuliert im Haus der Theologie indes einen eigenen Platz der Religionspädagogik als eigene Wissenschaftsdisziplin. Dafür ist notwendig, daß sie sich orientiert an der Dimension des Lernens, Erziehens und Bildens im Bereich religiöser Lern-, Erziehungs- und Bildungsprozesse und sich im „Überschneidungsfeld von Theologie, Pädagogik und allgemeiner Didaktik" (37) bewegt. Die spezifischen Praxisfelder und Lernorte Schule, Gemeinde und Gesellschaft sollen Religionspädagogik ebenfalls mit reflektieren. Lachmann regt an, daß Positionen Systematischer Theologie geprüft werden auf ihre Tauglichkeit aus religionspädagogischer und didaktischer Sicht und exemplifiziert so eine Prüfung sogleich an der „kulturell-sprachlichen Religionstheorie" von G. A. Lindbeck.[12] Zuerst, so Lachmann, „muß sich religionspädagogisch ‚brauchbare' Systematische Theologie daran messen lassen, wie weit sie in und mit ihrer christlichen Normativität den exegetisch-hermeneutischen wie empirisch-analytischen Anforderungen ihrer beiden Erkenntnisquellen sowohl (ideologie-) kritisch, diskursiv wie integrativ genügen kann" (38). Wem diese Kriteriologie nicht griffig genug erscheint, erhält weitere Hinweise: „Dabei hängt vieles, wenn nicht Entscheidendes davon ab, daß die Systematische Theologie keine ‚dogmatische Hermeneutik' mehr vertritt, sondern eine existenzialsoziale Hermeneutik mit ‚agape-kritischer' Spitze, die nicht nur den historischen Graben überbrückt, sondern im Verstehen zugleich Verständigung erschließt" (38). Was genau unter einer „Hermeneutik mit ‚agape-kritischer' Spitze" (38) zu verstehen ist, geht aus dem Text nicht hervor, sicher ist, daß für Lachmann der implizite Vermittlungsaspekt einen wichtigen Prüfstein für die religionspädagogische Eignung systematischer Entwürfe darstellt.

Lindbecks „kulturell-sprachliche Religionstheorie", wie Lachmann sie nennt, geht von einem für Lindbeck naheliegenden Vergleich zwischen Religion und Sprachen aus. Lachmann versteht Lindbeck so, daß religiöse Erfahrung vom amerikanischen Autor als Zusammenspiel innerer Erfahrung mit äußeren, religiösen und kulturellen Faktoren gesehen wird und damit das Religiös-werden mit der Aneignung sprachlicher Fähigkeiten und dem Kennen von Symbolsystemen einer bestimmten Religion zu tun hat. Lachmann sieht hier einen Vorrang der Bibel und ihrer „Stories" in dem Konzept Lindbecks vor der menschlichen Erfahrung und damit ein Lernen aus dem Hören gegeben. Der Modus der Weitergabe des Glaubens durch die akzentuierte Parallele zwischen Sprachen-lernen und Glauben-lernen sei bei Lindbeck eher als „Mitteilung" statt als „Vermittlung" zu verstehen. Lachmanns Prüfung von Lindbecks Konzept führt zum niederschmetternden Ergebnis: antididaktisch (49) und resümierend zu dem etwas freundlicheren Prädikat „sehr eingeschränkt tauglich" (49).

Ganz anders liest sich die Bezugnahme auf Lindbecks Konzept im selben Sbd in dem Beitrag von I. SCHOBERTH und W. SCHOBERTH *„Theologische Kompetenz für den Religionsunterricht – Systematische Theologie in der Ausbildung von Religionslehrern"*. Theologische Kompetenz sehen die Vf. in der Kenntnis und in eigenständiger Artikulation sowie der Beurteilung der Erfahrung der christlichen Tradition. Dann ist die Lernbereitschaft im gemeinsamen Diskurs mit den Schülern wichtig, der mehr ist als „Moderation der von den Schülern eingebrachten Religiosität" (283). Es gehe für Studierende weiter darum, Erfahrung in den Diskursen zu gewinnen, in denen christlicher Glaube sich bewegt. In diesem Zusammenhang fällt ein anderer Blick auf Lindbecks Konzept. In dem Beitrag der beiden Vf. wird beschrieben, daß Lindbeck gegen den unfruchtbaren Gegensatz zwischen der kognitiven und expressiven Dimension des Glaubens Stellung beziehe (286). Ihm gehe es sowohl um das Erlernen „der tradierten Grammatik und des tradierten Vokabulars" (287) als auch um „das Fortschreiben dieser Sprache" (287).

So sehr bei dem Art. von Schoberth und Schoberth auch der Versuch der Überwindung der unproduktiven Gegeneinanderstellung des Glaubenswissens einerseits und der frei flottierenden religiösen Erfahrung andererseits zu begrüßen ist, sei die Frage doch erlaubt, wie stark die Analogie zwischen Spracherwerb und Glauben-lernen gesehen werden kann. Sollten Schülerinnen und Schüler analog der ersten Phase des Spracherwerbs auch zuerst nur Texte nachplappern, die mit dem Glauben zu tun haben? Das kann es nicht sein. Oder sollen die Schülerinnen und Schüler befähigt werden, in den Dingen des Glaubens auf dem gleichen Bildungsniveau zu denken, zu reden und zu handeln, den sie sonst erreichen? Ich plädiere dafür, tiefer auszuloten, was das Bild vom Sprachen-lernen in Analogie zum Vorgang des Glauben-lernens für die religionspädagogische Arbeit erbringen könnte. Es gibt innerhalb einer jeden Sprachgemeinschaft Kreativität, neue Ausdrucksformen, die aber doch darauf gerichtet sind, von den anderen derselben Sprachgemeinschaft verstanden zu werden. Aufbrechen von Vereinzelung, Möglichkeit der Kontaktaufnahme, gemeinsame Deutungsversuche der Wirklichkeit durch Sprache sind wichtige Ergebnisse von Spracherwerb. Ob mit dieser Analogie zwischen Sprachen-lernen und Glauben-lernen der unproduktive Gegensatz zwischen Glaubensinhalt und Erfahrung überwunden werden kann, muß in der Tat geprüft werden.

Eine Erkundung der Chancen und Grenzen der Analogie könnte eventuell auch Hinweise darauf geben, wie mit der von Religionslehrerinnen und Religionslehrern immer wieder beklagten Tatsache umzugehen wäre, daß Kinder fast keine religiöse Sozialisation im Elternhaus erhalten.

Vielleicht ergäbe die Prüfung auch, daß der Vergleich Aspekte in sich birgt, die die Verortung des Religionsunterrichts in der Schule erleichtern. Denn ein Religionsunterricht, der nur das System Schule sprengt, hat in ihr keine Zukunft. Ein Religionsunterricht aber, der schulische Bildung fördert und dabei ein eigenes Profil bewahrt, dürfte seinen Platz in der Schule behaupten.

[12] Vgl. Lindbeck, George A.: Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens: Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter, Gütersloh 1994.

Sekten auf Seelenfang

von Walter Schmidt, Stuttgart

Von der Faszination von Sondergemeinschaften, Psychokulten sowie okkult-magischen und esoterisch-gnostischen Gemeinschaften soll in dieser Übersicht neuerer Beratungs-, Erfahrungs-, Berichts- und Arbeitsbüchern die Rede sein.

Gabriele Lademann-Priemer[1], Beauftragte für Sekten und Weltanschauungsfragen der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, beschreibt in ihrem Arbeitsbuch das Verhältnis von „Sekten und Ideologien" sowie die „Psychologischen Abläufe bei Sektenopfern". Dabei benutzt sie zunächst den Begriff „Sekte", obwohl sie ihn nicht schätzt und dessen Problematik ihr zunehmend deutlich wird. Ebenso spricht sie auch von „Aussteigern" und „Aussteigerinnen", obwohl sie das Wort „Ausstieg" für unglücklich hält. Was bewegt Menschen, einer Sekte beizutreten? Wie erfahren sie sich selbst während der Mitgliedschaft? Und was veranlaßt sie, wieder auszusteigen? Diesen Fragen geht die Vf.in nach, indem sie eigene Beratungsgespräche mit „Sektenopfern" und Angehörigen sowie bislang unbekanntes Material auswertet.

Oft wird Sekte mit Suchterkrankung verglichen. Der Vf.in scheint hier der Suchtbegriff zu stark erweitert zu sein. Die Sektenmitgliedschaft ist ihrer Ansicht nach kein Suchtsymptom, die Schwierigkeit der Loslösung auch nicht. Bisweilen werden Betroffene als Menschen geschildert, die irgend etwas „gesucht" hätten, Lebenshilfe, Religion, wirtschaftliche Sicherheit, Gesundheit, Lebensfreude oder menschliche Gemeinschaft. Oft sind Lebenskrisen Anlaß für einen „Sekteneintritt". Die Ursache liegt allerdings, wie Lademann-Priemer zu Recht zeigt, meistens tiefer. Genauso richtig ist ihre Erfahrung, daß viele Menschen, die sich aus Gruppierungen gelöst haben, einst der Meinung waren, sie würden unter gar keinen Umständen auf „eine Sekte hereinfallen".

Die meisten Menschen, mit denen die Vf.in Kontakt hatte, sind als jüngere oder auch ältere Erwachsene in eine Gruppe gekommen. Ihnen besonders gilt ihre Darstellung. Ihr liegen ungefähr 600 Gespräche zugrunde. Lademann-Priemer hat sowohl mit den Sektenleitungen oder Personen gesprochen, die der Leitung nahestanden, als auch mit Angehörigen und Selbstbetroffenen, sowie mit Kolleginnen und Kollegen. Sie hat Gruppen besucht und veröffentlichtes sowie internes und persönliches Material gesichtet. Die Gesprächsreihen wurden geführt mit der von Carl Rogers begründeten „Personzentrierten" Gesprächsführung. Sie waren nach Mitteilung der Vf.in im wesentlichen erfolgreich. „Lebenserfahrungen" konnten in die Biographie integriert und für sie fruchtbar werden.

Besonderes Anliegen der Weltanschauungsbeauftragten ist jedoch, zu zeigen, wieso sich Menschen einer Gruppe hingegeben und sich einem geschlossenen System ausgeliefert haben. In diesem Zusammenhang kommen immer wieder Lebensgeschichten von Aussteigerinnen und Aussteigern zur Sprache. Dabei unterstreicht sie, daß diese Menschen nicht von irgend jemandem zum Ausstieg überredet worden sind, sondern sich aus eigenem Antrieb gelöst hätten. Sie alle hätten genügend Ich-Stärke besessen, den schwierigen Weg der Trennung selber zu gehen. Sie hätten sich darauf eingelassen, ihre Erfahrungen nicht zu verdrängen, sondern zu verarbeiten. Im Verlauf dieses Vorgangs fällt es ihnen nicht selten recht schwer, die Suggestivkraft eines geschlossenen Systems darzustellen. Erst nach und nach enthüllen sich viele Inhalte und Praktiken von entsprechenden Gruppierungen. Zudem haben viele Gruppen innere Zirkel und Geheimkreise, so daß das System undurchsichtig bleibt. Hinzu kommt, daß solche sinnstiftende und menschenbindende Systeme auch eine Eigendynamik entwickeln, der selbst die Leitungspersonen unterworfen sind. Dabei sind nicht nur psychologische Mechanismen im Spiel, sondern auch und nicht zuletzt mißbräuchliche Formen von religiösen Inhalten und „geistigen Welten".

Gerade die „Sinnanbieter" in einer unübersichtlich werdenden Welt versprechen bündigen Halt und hilfreiche Orientierung. Ihr Preis: Geld (viel Geld) und völlige Abhängigkeit. Frank Nordhausen und Liane von Billerbeck[2] beschreiben in Hintergrundsanalysen und spannenden Reportagen die Aktivitäten von mehr als zwanzig Gruppen auf dem äußerst schillernden Psycho-Markt.

Auch dieses Handbuch der beiden Journalisten warnt vor einer Schwarzweißmalerei. Viele Psychogruppen arbeiten mit Methoden der Bewußtseinskontrolle und bringen so ihre Anhänger in Abhängigkeit. Doch nicht jede Gruppierung benutzt dieselben Mittel und nicht jede ist gleich als Sekte anzusehen. Die Übergänge zwischen Sekten, sektenartig strukturierten Organisationen und anderen Kultgruppen sind ohnehin fließend. Gleichwohl sind sie „Gruppen mit vereinnahmender Tendenz". In diesem Buch, einer überarbeiteten Neuausgabe als Taschenbuch, geht es um Macht, Geld und Gehorsam. Es zeigt, wie der freie Wille in Psycho-Sekten gebrochen wird, wie Menschen im Dienst einer „höheren Weisheit" oder eines selbsternannten Führers entwürdigt werden und letztlich, wie solche totalitären Systeme funktionieren.

Neben dem aktuell beschreibenden Teil mit Darstellungen u. a. von „Tödlichen Kometen-Kulten", „Supermarkt-Sinnanbieter", „Bewußtseinskontroll-Systemen", „Diktaturen der freien Liebe", „Alchemisten der Marktwirtschaft", „Kulten der Gier" und „Sekten-Konzernen", bietet das Werk auch Check-Listen zum Erkennen von Psychosekten und plädiert schließlich für einen „Verbraucherschutz gegen mentale Kontrolle".

Eine besonders eingängige Beschreibung und Abrechnung bietet die ehemalige Pädagogikstudentin Jutta Elsässer[3]. Vier Jahre lang war sie aktives Mitglied von Scientology. In dieser Zeit lernte sie das nach außen streng abgeschirmte Innenleben dieser selbsternannten „Kirche" kennen, durchlief verschiedene Stadien der Hierarchie, stürzte sich in Schulden und begriff schließlich, daß sie auf ihre Frage nach dem Sinn der Lebens bei Scientology keine befriedigende Antwort finden konnte. Der Bericht ist eine spannende Chronologie, die enthüllt, weshalb entgegen dem Vorurteil keineswegs nur naive oder psychisch labile, sondern auch intelligente und stabile Menschen ihr Heil bei Scientology zu suchen meinen. Minuziös legt Elsässer die psychischen und sozialen Mechanismen offen, die so viele Menschen in die Abhängigkeit von Sekten oder sektenähnlichen Organisation führen.

Sie selbst war der Auffassung, daß ihr so etwas nie passieren könnte, sie dachte von sich selbst, immer und zu jeder Sekunde ihres Lebens die Zügel in der Hand zu haben. Immer wieder hört sie in diesem Taschenbuch in sich hinein, um Ansatzpunkte zu finden, wie und warum sie sich auf eine für sie fast nicht mehr nachvollziehbare Art und Weise hat vereinnahmen lassen. Schritt für Schritt nähert sie sich diesem Verstehen und löst sich aus dem Zustand der Selbstanklage, trennt sich von dem zermürbenden Gefühl, auf ganzer Linie versagt zu haben, vielleicht sogar geistig und seelisch minderwertig zu sein. Heute ist sie der Auffassung, daß es im Prinzip jedem von uns passieren kann, in abhängig oder gar hörig machende Gruppierungen zu gelangen. Es ist der Vf.in nicht gerade angenehm, die Problemseite ihrer Persönlichkeit an die Oberfläche zu kehren, um herauszufinden, weshalb sie blinden Auges in die Arme dieser Gruppierung gelaufen ist und aus welchen Gründen sie es nicht geschafft hat, sich rechtzeitig davon zu distanzieren.

Sie weiß sehr wohl, daß ihre Geschichte kein Einzelfall ist, daß bestimmte Manipulationsmechanismen in ähnlicher Form viele Menschen unfrei machen. Deshalb ist es ihr wichtig, diese Mechanismen aufzudecken und aufzuzeigen, daß unsere Psyche und unser allseits viel gepriesener und geschulter Intellekt in gewissen Situationen herzlich wenig miteinander zu tun haben.

Ausgangspunkt des Weges von Elsässer in die Scientology-Organisation war die immer und immer wieder (schon während ihrer Schulzeit) gestellte Frage nach Lebenssinn und Sinnerfüllung. Ihr angestammter Idealismus, aber auch die Orientierungsschwierigkeiten inmitten der real existierenden Studiengänge brachten sie in die unangenehme und unglückliche Lage, nicht zu wissen, was sie eigentlich tun soll. Ein – wie sie heute weiß – idealer Nährboden für neue Ideen und das Versprechen der Sinnerfüllung, das sie überall verzweifelt gesucht hatte. Hinzu kommt: Sie wollte bewußt leben und bewußt erleben.

Die endgültige Loslösung von Scientology ging für sie mit einer nicht immer ganz einfachen Ursachenerforschung einher. Als am schwierigsten empfand sie den Versuch, wieder zu sich selbst zu finden. Langsam begann sie zu verstehen, daß das Gefühl einer persönlichen „Schuld" und einer „allumfassenden" Verantwortung ein nicht unwesentlicher Grund für sie waren, überhaupt zu Scientology zu stoßen. Sie fühlte sich verantwortlich für diese Erde, glaubte unbewußt, sie allein müsse dafür Sorge tragen, damit sich die Verhältnisse ändern würden. Durch die sagenhaften Versprechungen der Scientology geblendet, glaubte sie tatsächlich, „größer, fähiger, mächtiger" zu werden. Sie erhoffte sich, innerhalb einer vertretbaren Zeit zu einem Menschen zu avancieren, dem keiner etwas anhaben konnte. Sie dachte, in nur wenigen Monaten zur absoluten Superfrau aufsteigen zu können.

Inzwischen ist sie dabei zu lernen, ihren Weg, ihren menschlichen, unvollkommenen Weg – mitsamt seinen Höhen und Tiefen – anzunehmen. Hierzu gehört u. a. die Erkenntnis, daß sie, wie alle Menschen, die eine Verbesserung anstreben, an sich arbeiten, ihre Problemseite ans Licht kehren und versuchen müssen, eingefahrene Verhaltensweisen durch Beharrlichkeit und Selbstermutigung zu ändern.

Nein zu sagen, ist eine Sache, die die Vf.in immer noch zu lernen hat. Ja zu sagen – und zwar zu ihrem Leben und allem, was damit in Verbindung steht – die andere. Durch Arbeit an ihr selbst ist ihr aufgefallen, daß sie dieses Leben eigentlich niemals wirklich wollte. Sie fühlte sich noch nie so richtig wohl in ihrer Haut, hatte immer das Empfinden, nicht gut genug zu sein, um ein wirkliches Anrecht auf Leben und Lebensfreude zu haben. Bei Scientology versuchte sie, sich diese Lebensfreude durch Ausgabe horrender Summen zu „erkaufen" und sich ein Leben einzukaufen, das sie annehmen, ja eines Tages viel-

[1] **Lademann-Priemer,** Gabriele: **Warum faszinieren Sekten?** Psychologische Aspekte des Religionsmißbrauchs. – München: Claudius Verlag 1998. 300 S. (Claudius Kontur), Pb. DM 38,00 ISBN: 3–532–64012–0.

[2] **Psycho-Sekten.** Die Praktiken der Seelenfänger, hg. v. Frank Nordhausen unter Mitarbeit von Liane von Billerbeck. – Frankfurt: Fischer 1999. 607 S. (Fischer Taschenbuch, 14240), kt DM 19,90 ISBN: 3–596–14240–7.

[3] **Elsässer,** Jutta: **Scientology.** Ich suchte das Licht und fand die Dunkelheit. Chronologie einer Suche nach dem Sinn des Lebens. – München: Knaur 1998. 287 S., kt DM 12,90 ISBN: 3–426–77375–9.

leicht sogar lieben konnte. Sie konnte nicht ahnen, daß sich ihre Zugehörigkeit noch weiter von ihrem Ziel, ihr Leben gerne zu leben, abbringen würde. Durch eine pessimistisch geprägte Kindheit und Jugendzeit scheint sie auch mit nicht wenigen apokalyptischen Vorstellungen über den Werdegang der Menschheit in ihren Gedankenwelten geprägt worden zu sein. Scientology mit ihren Weltuntergangsvisionen fand deshalb bei ihr durchaus einen ideal vorbereiteten Nährboden.

Ein Sachbuch über ein solches apokalyptisches Angstkartell schrieben der Theologe und Organisationspsychologe Ulrich Rausch und die Religionspädagogin Ute Schüssler[4] anhand von Dokumenten, Daten und Hintergründen die Glaubensgemeinschaft der „Jehovas Zeugen" betreffend. Dieses Buch beschreibt anhand von vielen Originaldokumenten, versehen mit Hintergrundinformation oder Verstehenshilfen, die Grundzüge der Lehren von „Jehovas Zeugen", ihre Organisationsformen und die Konsequenzen einer Mitgliedschaft in dieser Sondergemeinschaft. Dieses größtenteils auf Dokumentation ausgehende Werk bietet auch interne, den „normalen" Sektenmitgliedern nicht bekannte Informationen über die Organisation, den Buchverlag und geheime Anweisungen. Dabei scheuen sich die beiden Vf. nicht, diese „menschenverachtende Organisation" mit ihren krank machenden Strukturen, ihrem negativen Gottes- und Christusbild und zumeist mit dem authentischen christlichen Zeugnis nicht übereinstimmenden Lehren drastisch zu beschreiben. Hinzu kommt, daß die Lehre und die darauf aufgebaute Organisation der Zeugen Jehovas ihrer Meinung nach nur schwer mit dem deutschen Grundgesetz zu vereinbaren ist. Laut Grundgesetz sind Grundbedingungen für unsere Gesellschaft das Bekenntnis zur Toleranz, die Bereitschaft zum friedlichen Miteinander und die Fähigkeit, gemeinsam die Probleme der Zukunft zu lösen. Die Zeugen Jehovas entziehen sich nach Meinung der Vf. diesen drei Säulen der Demokratie und warten statt dessen auf eine totalitäre, weltumspannende Theokratie. Dabei geht es Rausch / Schüssler nicht um eine Verteufelung von bestimmten religiösen Meinungen, sondern um eine sachgerechte Information über Lehren, Leben und Organisationsstruktur dieser Sondergemeinschaft und deren kritischer Bewertung.

Eine Verstehenshilfe besonderer Art ist der in der Dokumentation gebotene Einblick in Originaldokumente, die praktische Anregungen zur Vertiefung und Auseinandersetzung mit dieser Sekte geben. Ohnehin ist es die Intention dieses Buches, sich anhand von Originalquellen eine Meinung über die Zeugen Jehovas zu bilden. Dabei haben die Vf. auch einige Dokumente ausgewählt, die teilweise hier zum ersten Mal im deutschsprachigen Raum einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Die herangezogenen Quellentexte und beigegebenen Erläuterungen sowie die Impulse zur eigenen Reflexion sollen zu einer lebendigen, kreativen und v. a. kritischen Auseinandersetzung einladen. Dazu sind die Impulse für die eigene Meinungsbildung und/oder für das Gespräch mit anderen als Gedankenanregungen angefügt.

Als Einführung steht vor jedem Quellentext ein Informationstext. Denn die meisten Quellentexte bedürfen eines Hintergrundwissens, um die Tragweite und Konsequenzen der Quellen zu verstehen. Alle Infoseiten sind nach einem einheitlichen Schema aufgebaut. Unter dem Stichwort „Das sollte man wissen" findet sich jeweils eine knappe Einführung in die Sachfragen zu den Zeugen Jehovas. In sehr komprimierter Form werden die wesentlichen Elemente der Lehre und Lebenspraxis der Zeugen aus der Sicht der Vf. vorgestellt. Dabei ist klar, daß auch bei der Lebenspraxis der Zeugen mehr und mehr eine gewisse Bandbreite in der Lebensgestaltung zu finden ist. „So versteht man die Quellen" bezieht sich auf die konkreten Quellen. „Tips und Anregungen zur Vertiefung" verknüpfen das Thema mit Aspekten, die zur weiteren Beschäftigung mit dem Thema anregen können. Sie sind eine Art Querverweise, die neue, wesentliche Details aufzeigen. Dabei werden auch Fragen, die über die reine Sektenproblematik hinausgehen, angesprochen.

Okkultismus, Spiritismus, Ufologie – das ist heute ein fast unüberschaubarer Markt, der viele Menschen anzieht und fasziniert. Pendeln, Astrologie, Wahrsagen, spiritistische Sitzungen – mit Hilfe verschiedener Praktiken will man mit den „verborgenen Dingen" einer „anderen Wirklichkeit" in Verbindung treten. Auch der Satanismus gehört dazu, eines der unheimlichsten und brutalsten Phänomene der Okkultszene. Menschen, die okkulte Praktiken anwenden, sind oft durchaus ernsthaft motiviert, sie befinden sich in einer Lebenskrise, sind auf der Suche nach Sinn. Das Ratgeberbuch von Heide-Marie Cammans[5], die die Beratungseinrichtung „Sekten-Info Essen e.V." leitet, ist ganz aus der Beratungserfahrung entstanden, bietet Hilfestellung für Betroffene selbst, aber auch Angehörigen, Eltern und Partnern.

[4] **Rausch,** Ulrich / **Schüssler,** Ute: **Jehovas Zeugen.** Dokumente, Daten, Hintergründe. – Frankfurt: J. Knecht 1998. 187 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–7820–0802–2.

[5] **Cammans,** Heide-Marie: **Ratgeber Okkultismus.** Geleitwort von Hans Waldenfels. – Düsseldorf: Patmos 1998. 210 S., brosch. DM 39,80 ISBN: 3–491–72402–3.

Zu allen Zeiten hatte das Verborgene und Verbotene, das Unbekannte und Unzulängliche seinen eigenen Reiz. Das gilt v. a. in Zeiten, in denen die Öffentlichkeit das Verborgene verdrängt. Wir leben in einer Zeit, in der Wissenschaften und Technik herrschen und alles, was sich der Herrschaft der Menschen entzieht, eher geleugnet wird. Das Ergebnis ist u. a., daß immer mehr junge Menschen ohne Unterweisung in den lebensumfangenden und lebensbegrenzenden Fragen aufwachsen. Dennoch bricht sich die Ahnung Bahn, daß es jenseits des Tagesraums der Welt die dunklen und verborgenen Räume gibt, und Jugendliche, die sich selbst verstehen wollen, suchen dann nach Verständnismöglichkeiten außerhalb der Angebote, die ihnen von Erwachsenen gemacht werden.

Für die Suche nach dem Verborgenen steht auch all das, was sich hinter dem Stichwort „Okkultismus" verbirgt. Cammans hat in den langen Jahren, in denen sie zunächst in der Frauen- und Familienbildungsarbeit, sodann im Sekten-Info Essen tätig war, die Not der Jugendlichen kennengelernt, die auf ihrer Suche nach Antworten auf Sinn- und Zukunftsfragen auf die abstrusesten Wegangebote hereingefallen sind. Waren es vor einigen Jahren v. a. aus Asien eindringende, neureligiöse Gruppen, die unter dem Deckmantel „Religion" die Liberalität unseres gesellschaftlich-politischen Lebens gebrauchten, unter Umständen auch mißbrauchten und v. a. junge Menschen in ihren Dunst- und Einflußkreis zogen, so begegnen wir inzwischen einer Fülle von marktschreierischen Einladungen, die durch Annoncen und Inserate in den Zeitungen und Illustrierten ebenso wie durch Mund-zu-Mund-Propaganda für sich werben. Der Markt der Angebote, der Ernsthaftes und Banales, Harmloses und Gefährliches in buntem Durcheinander anbietet und anpreist, wird immer unübersehbarer.

Der Ratgeber der Sektenberaterin bezeugt in nahezu erschreckender Weise die unkritische und unaufgeklärte Haltung vieler Jugendlicher in vermeintlich kritischer und aufgeklärter Zeit. Es will den Blick auf ein gerade von Erwachsenen, aber auch von vielen Erziehern und moralischen Autoritäten, wie den Vertretern der Kirchen, weithin übersehenes Phänomen richten. Es bezeugt zugleich die Hilflosigkeit, mit der unsere „Gesellschaft" den Grenzphänomenen begegnet. Es fordert daher mit Nachdruck entschiedenere Bemühungen um Aufklärung ebenso wie um Methoden der Therapie.

In der Einleitung zu diesem Buch stellt deshalb der Bonner Religionswissenschaftler Hans Waldenfels die entsprechenden und sachgemäßen Fragen: Was nützt es, wenn literarisch das Phänomen des Satanischen gelöst wird, zugleich aber in der Lebenspraxis der Satansglaube fröhlich Urstände feiert? Was hilft es, wenn die Wissenschaften, die Theologie eingeschlossen, mit einer Fülle von Erklärungsmöglichkeiten aufwarten, die Lebensfragen aber keine Beantwortung erfahren, mit der Menschen leben können? Wie erklärt es sich, daß die Gottesdienste unserer Großkirchen immer leerer werden und zugleich im Verborgenen der Aberglaube blüht? Es gehört aber zu den Erfahrungen unserer Tage, daß Wissenschaft und Reflexion in dem Maße geschätzt werden, als sie dem Leben der Menschen dienen.

Die Grenze der Wissenschaft indes ist stets auch die Herausforderung der Religion gewesen. Für unsere Breiten bedeutet das, daß sich die christlichen Kirchen wieder entschiedener den Lebensfragen junger Menschen stellen müssen. Die Frage ist ja nicht, ob die Kirchen die richtigen Antworten zu geben wissen, sondern ob sie a) die Fragen wahrnehmen, die Menschen bewegen; b) sich diesen Fragen wirklich stellen und c) dann die richtigen Antworten in einer Sprache geben, die heutige Menschen verstehen. Zu lange haben wir – nicht zuletzt nach Meinung von Hans Waldenfels – unter dem Eindruck aufklärerischer Religionskritik gelebt, ohne zu bedenken, daß gerade die Religion die kritische Instanz gegenüber einer Auffassung vom Menschen ist, die diesen in seine kleine irdische Welt wie ein Gefängnis einschließt und ihm keinen Ausblick in eine größere Zukunft, in eine neue Erde und einen neuen Himmel gestattet. Kirche und Theologie sind also den Mitmenschen und dabei besonders den jungen Menschen Wegweisung, Wegbegleitung und Weggemeinschaft schuldig. Dann besteht die Aussicht, daß das Okkulte seine Faszination verliert und Menschen sich wieder dem wahren Geheimnis ihres Lebens zuwenden.

Ganz unfreiwillig kam die Vf.in vor Jahren zur Beschäftigung mit dem Okkulten, da diese Problematik der Arbeit ihre Beratungsstelle nachträglich zugewachsen ist. Mittlerweile hat sie die Arbeit in diesem Bereich nicht nur angenommen, sie ist ihr „lieb" geworden, und dies, obwohl der Erfolg oft weit hinter dem Gewünschten zurückbleibt. Erneut hat sich ihr bestätigt, daß auch hier wieder Zuwendung der Zauberschlüssel ist, der die oft dick verrammelten Türen spielend öffnet. Liebende Aufmerksamkeit und einfühlsame Bereitschaft können ihrer Meinung nach bewirken, daß der Mit-Mensch fragwürdige Jenseits-Kontakte usw. nicht nötig hat. Ein Hauptleiden unserer Zeit scheint zu sein, daß sich ein Großteil der Zeitgenossen auf einem Ego-Trip befindet, der als Hauptmerkmal ein Kreisen um sich selbst, eine bindende Egozentrik darstellt. Cammans will deswegen in ihrer therapeutischen Arbeit v. a. „Beziehungsangebot für den anderen" werden, d. h. Mensch für den Menschen sein und dadurch die Chance des eigenen Menschwerdens gewähren.

In den vergangenen Jahren ist der Nichttheologin in der Beschäftigung mit Okkultbetroffenen sowie mit Aberglauben, Magie und Spiritismus besonders aufgegangen, wie wenig und flach allgemein geglaubt wird und wie sehr dagegen wirklicher Glaube gesucht wird: Ein Glaube, der das Leben berührt und durchwirkt, der Fragen beantwortet, die das Leben deuten und über das Leben hinausgehen. In unserer Seele, so meint sie, ist eine Sehnsucht, eine treibende Kraft, die in Bewegung ist zu dem, was ich als größer vermute; was mehr ist als ich, Ursache ist für mich; zu dem, was über mich hinausweist. „Es ist eine Naturanlage, die hinzieht zum Unendlichen, helfen wir einander, diese freizulegen, und machen wir nicht mit bei der Tabuisierung und Negierung dieser Wirklichkeit. Die Okkultwelle hat es freigespült: Glauben ist ein Menschenthema."

„Wenn jemand den Ruf in sich spürt, eine Kirche gründen zu sollen, so kann ihm die Wissenssoziologie jederzeit eine Blaupause zur Herstellung der nötigen Plausibilitätsstruktur liefern." Diese Aussage des österreichisch-amerikanischen Religionssoziologen Peter L. Berger nimmt der Theologe und Diplompsychologe sowie schweizerische freie Schriftsteller Walter Rebell[6] zum Anlaß, ein ebenso fiktives wie faktisches Experiment zu beschreiben, in dessen Verlauf eine ganze Gruppe in eine gnostische Mythologie hineingezogen wird – bis hin zur Einwilligung zum kollektiven Selbstmord. Diese Mythologie, die der Doktorvater und seine Promovendin sich ausgebrütet haben, lehnt sich eng an die des Apokryphon des Johannes an, ist aber auch von anderen gnostischen Texten beeinflußt und setzt für den Akt der Erlösung ein modernes Mittel ein: das Flugzeug. Mit ihm würde das Forschungsteam sozusagen in die Lichtwelt aufbrechen, also zum kollektiven Selbstmord, und vorher zu Flügen, die durch ihre Manöver das Erlösungsdrama bereits andeuteten und die Mannschaft in selige Stimmung versetzten.

„Angelika Rotebrück" gerät also tief in den Bann einer Sekte, die sie selber im Rahmen eines Experiments für ihre religionspsychologische Doktorarbeit gegründet hat. Zusammen mit „Prof. Kubitzki" hat sie aus den Texten des gnostisch-esoterischen Christentums eine schillernde religiöse Welt entworfen und will nun prüfen, wie weit sich Menschen in sie hineinziehen lassen und ob sie sogar ein Ja zum kollektiven Selbstmord sagen würden. Doch Angelika Rotebrück verliert die Kontrolle über das Experiment – weil die religiöse Symbolik eine Eigendynamik entwickelt und an ihr selber zu wirken beginnt. Das fesselnd geschriebene Buch gewährt mit seinem psychologischen Stoff Einblick in das faszinierend Verführerische und bedrohlich Zwanghafte einer Sekte und deckt die Mechanismen von Außensteuerung sowie körperlicher wie seelischer Abhängigkeit auf.

Dazu werden emotionsmobilisierende, euphorisierende und bewußtseinsverändernde Techniken eingesetzt: Hyperventilation, Zungenreden, exzessive Meditation, wiederholte Labilisierung durch Fasten, Schlafentzug, körperliche und psychische Überforderung, sensorische Deprivation und ähnliche Techniken. Das Ziel ist dabei eine Art „spirituelles Erlebnis", das von der Gruppe dann als Geburt des wahren Menschen interpretiert wird: „Endlich habe ich mich selbst gefunden." Rebell beschreibt in seinem Science-fiction-Roman die Dominanz des Leiters, für die die Umformung einer Gruppe in eine Sekte ein Leichtes ist: Seine Stärke besteht in der Fähigkeit, das Liebesbedürfnis und die Liebesfähigkeit anderer Menschen auf sich zu konzentrieren und für seine Ziele einsetzen zu können.

Immer wieder stellen sich im Verlauf dieses lebensgefährlichen Experiments die acht Grundfragen der Gnosis: Wer waren wir? Was sind wir geworden? Wo waren wir? Wohin sind wir geworfen? Wohin eilen wir? Wovon werden wir erlöst? Was ist Geburt? Was ist Wiedergeburt? Auf diese Fragen will Angelika Rotebrück im Rahmen ihres Experiments für ihre Promotion im Rückgriff auf das Apokryphon des Johannes und andere gnostische Dokumente ihrer Gruppe Antwort geben. „Der Mensch ist unter Mächten versklavt. Das ist der Ausgangspunkt der Gnosis. Damals faßte man die Mächte dämonisch-gegenständig auf, heute könnte man sie mit psychologischen Kategorien beschreiben. Es läuft auf dasselbe hinaus: Wir sind alle unfrei." „Gnosis heißt Erkenntnis. Gemeint ist aber kein rationales Wissen, sondern letzte, letztgültige Einsicht in das Wesen des Seins, in die Wahrheit der menschlichen Existenz." „Erlösung durch Erkenntnis: Den Heilsweg der Gnosis könnte man auf diese Formel bringen. Nach dem Apokryphon des Johannes besteht die Aufgabe Christi darin, den Menschen an seinen himmlischen Ursprung zu erinnern. Tief in uns muß etwas geweckt werden: das eigentliche, göttliche Selbst. Durch einen tragischen Fall ist es in die Materie geraten, in die Fremdlingsschaft; es muß sich auf seinen Ursprung besinnen, um dann wieder emporsteigen zu können. Kennen wir nicht alle dieses Existenzgefühl? Unser Leben ist uneigentlich, entfremdet; aber tief in uns lebt das Wissen, daß alles anders sein könnte: heilvoll, sinnvoll. Doch wie nur kann dieses Eigentliche in uns zum Durchbruch gelangen? Es muß sich seiner bewußt werden. Und dann ..."

In der konstruierten Mythologie von Frau Rotebrück und Prof. Kubitzki heißt dieses Dann: Die einzige Möglichkeit, „Jaldabaoth" zu entkommen und ins Reich des Lichtes zu gelangen, besteht darin, den Leib, die Materie, zu sprengen; im buchstäblichen Sinn, mit Plastiksprengstoff. „Nur so können die Seelenfunken ihren Weg in die Höhe ungehindert fortsetzen."

Kein Wunder, daß dieser real-fiktive Roman mit einer faktischen Erinnerung beginnt: Die kollektiven Selbstmorde religiöser Sekten scheinen sich in der letzten Zeit (letzter Fall in Uganda) zu häufen. Greifen wir nur den Fall der Sonnentempler heraus. Gegründet 1984 durch den Belgier Luc Jouret, waren sie eine autoritär strukturierte Gruppe und geprägt von krausen esoterischen Ideen. Im Mittelpunkt ihres Denkens stand die Erwartung eines baldigen Endes der Welt. Am 5. Oktober 1994 wurden in einem abgebrannten Bauernhof im schweizerischen Kanton Freiburg und in zwei abgebrannten Landhäusern im Kanton Wallis insgesamt 48 tote Sektenmitglieder gefunden; bereits tags zuvor hatte man auf einer Farm in Kanada, in der Provinz Quebec, fünf Leichen entdeckt. Unter den Toten befand sich auch Luc Jouret, der Leiter. Die unter großer Anteilnahme der Öffentlichkeit durchgeführte Untersuchung der Schweizer Behörden ergab, daß die Tat ein religiöser Massenselbstmord war, motiviert durch die fanatische Endzeitstimmung der Gruppe und einen Verfolgungswahn.

[6] **Rebell**, Walter: **Reiseziel Eden.** Im Bann einer Sekte. – Düsseldorf: Patmos 1998. 160 S., geb. DM 29,80 ISBN: 3–491–72394–9.

Allgemeines

Häring, Hermann: **Hans Küng.** Grenzen durchbrechen. – Mainz: M. Grünewald 1998. 363 S., kt DM 49,80 ISBN: 3–7867–2069–X

Das Werk des Freundes und Schülers erschien anläßlich des 70. Geburtstages von Hans Küng, der zerquälten Angesichts und ein wenig skeptisch aus der Titelseite auf Leserin und Leser blickt. Es stellt keine Biographie herkömmlichen Stils dar. Die äußeren und inneren Lebensstationen des Protagonisten werden in größtmöglicher Sparsamkeit eben noch erwähnt. Eine Ausnahme freilich bilden die Vorgänge um die römische Zensurierung von 1979. Doch die hängt mit der Intention des Buches zusammen: Häring will die theologische Lebensgeschichte anhand der Werke des Schweizer Dogmatikers aufzeigen – und sie ist natürlich durch jene auch in der Rückschau immer noch dramatisch anmutenden Ereignisse aufs nachhaltigste bestimmt und geformt worden. Eine schmale Bibliographie ergänzt den Bd, schmerzlich vermißt man ein Sachregister, das daraus ein Arbeitsinstrument machen könnte.

Hans Küng gehört, darüber werden auch seine vielen Gegner und Feinde nicht groß richten können, zu den bedeutenden und einflußreichen theologischen Gestalten des Jh.s – allein schon die in viele Hunderttausend gehenden Auflagen (einschließlich der Übersetzungen in die wichtigen Sprachen) seiner oft dickleibigen Werke sowie die internationale Anerkennung v. a. auch seiner jüngeren Proklamationen zum Thema Weltethos beweisen dies. Insofern besitzt eine Werk-Einführung wie die vorliegende immer ihre Meriten. Häring versteht es, in lebendiger Diktion und einfühlsamer Weise die komplexen Gedanken und die innere Logik der Küngschen Theologie vorzustellen. Mit besonderer Aufmerksamkeit widmet er sich, auch mit dokumentarischen Belegen, dem Konflikt mit dem Vatikan. Die dogmatischen wie politischen Hintergründe kommen zur Sprache. Insgesamt folgt die Präsentation der Chronologie der großen Monographien, angefangen von der Diss., die sich in Aufmerksamkeit erregender Weise über K. Barth mit dem Grundthema der katholisch-reformatorischen Kontroverse befaßt hatte, bis zur Beschäftigung mit den Weltreligionen und dem schon angesprochenen Projekt „Weltethos".

Der Vf. gibt sich erklärtermaßen Mühe, wenigstens in etwa kritisch zu bleiben. Das allerdings gelingt ihm alles in allem doch nicht. Auf Strecken mutet sein Buch eher wie ein Heldenepos an, das alles Licht auf eine einzige Gestalt bündelt, so daß für die anderen bestenfalls der Halbschatten bleibt. Er hätte aber Küng wohl einen größeren Dienst erwiesen, wenn er die Konflikte, Brüche, Enttäuschungen und auch theologischen Unausgewogenheiten des Lebenswerkes, die ihm, so läßt sich unschwer erkennen, sehr wohl bewußt sind, mutiger und unbefangener zur Sprache gebracht hätte. „Grenzen durchbrechen" ist und bleibt allemal ein problematischer Vorgang. Davon wird wenig gesagt; eben diese Problematik gehört aber zur bleibenden Profiliertheit Küngs.

Regensburg Wolfgang Beinert

Bibelwissenschaft / Exegese des NT

Hengel, Martin: **Judaica et Hellenistica.** Kleine Schriften I. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1996. IX, 484 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 90), Ln DM 278,00 ISBN: 3–16–146588–1. Ders.: **Judaica, Hellenistica et Christiana.** Kleine Schriften II, hg. v. Jörg Frey / Dorothea Betz. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1999. X, 466 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 109), Ln DM 278,00 ISBN: 3–16–146847–3

In der Einleitung zu seiner monumentalen Habil.schrift „Judentum und Hellenismus" (Tübingen ^{3}1988, zusammengefaßt in I, 151–170) hatte M. Hengel die Hoffnung geäußert, die Thematik über die Mitte des 2. Jh. v. Chr. hinaus und mit stärkerer Berücksichtigung der Diaspora weiterverfolgen zu können. Statt einer Monographie legt er nun eine Sammlung von Aufsätzen vor, die z. T. allerdings monographisches Format erreichen.

Dies gilt v. a. für die unter Mitarbeit von Ch. Markschies verfaßte Studie *„Das Problem der ‚Hellenisierung' Judäas im 1. Jh. nach Christus"* (I, 1–90), die auf sprachliche, kulturelle, politische und soziale Aspekte eingeht. Ergänzend zeigt ein Aufsatz von 1978 bei der Qumrangemeinde hellenistische Einflüsse im ökonomisch-technischen Bereich und zur hellenistischen Umwelt gleichlaufende Tendenzen im Denken auf (I, 258–294). Er ist teilweise in den Fußnoten aktualisiert.

Mit dem palästinischen Judentum beschäftigt sich auch die Auseinandersetzung mit E. P. Sanders, besonders mit seinem *Bild von den Pharisäern*, die den ersten Bd beschließt (I, 392–479, unter Mitwirkung von R. Deines, deutsche Erstveröffentlichung). Dagegen sind die Beiträge über *„Die Synagogeninschrift von Stobi"* von 1966 (I, 91–130; H. Bloedhorn trägt den neuesten archäologischen Stand nach), *„Proseuche und Synagoge"* (1971 erstmals erschienen, I, 171–195) und über die *Pseudepigraphie in der jüdisch-hellenistischen Literatur* (I, 196–251) stärker mit dem Diasporajudentum befaßt. Letzterer stellt praktisch eine von J. Frey ergänzte Einleitung in das Schrifttum der hellenistischen Synagoge dar. H. sieht *„Die Hellenisierung des antiken Judentums als Praeparatio Evangelica"*, wie der Titel eines neueren Überblicks lautet (I, 295–313, Anmerkungen von H. Lichtenberger).

Ins 2. Jh. n. Chr. führen die Arbeiten *„Messianische Hoffnung und politischer ‚Radikalismus' in der ‚jüdisch-hellenistischen Diaspora'"* (I, 314–343) sowie *„Hadrians Politik gegenüber Juden und Christen"* (I, 358–391). Außerdem sind in Bd I noch drei ausführliche Rezensionen (in II, 157–199 Bemerkungen zum neuen „Schürer") und das Vorwort der englischen Ausgabe von H.s Buch „Die Zeloten" abgedruckt.

Im *zweiten Bd* setzt v. a. *„Jerusalem als jüdische und hellenistische Stadt"* (II, 115–156) die Thematik des ersten fort. Drei längere Aufsätze sind der *Schrift und ihrer Auslegung in der Zeit des Zweiten Tempels* (II, 1–71; 72–114 speziell zu Jes 53) bzw. bei *Justin und den Vätern vor Origenes* (II, 335–380) gewidmet. Alle Arbeiten H.s zum Judentum sind mit einem Blick aufs NT geschrieben. Insbesondere ist es ihm angesichts der These von der mit der Entfernung vom palästinischen Judentum zunehmenden Hellenisierung des Christentums darum zu tun, daß es kein chemisch reines palästinisches Judentum gab und schon die Urgemeinde durch die Überschneidung der Kulturen gekennzeichnet ist. Andererseits arbeiten gerade zwei „Christiana" aus dem zweiten Bd die jüdische Verwurzelung des frühesten Christentums heraus: in einem neueren programmatischen Vortrag (II, 200–218) behauptet er gegen eine synkretistische Bestimmung des Christentums: „Was an ‚paganen' Einflüssen im Urchristentum vermutet wurde, kann durchweg auf jüdische Vermittlung zurückgehen" und „Gerade das Trennende, die ‚Christologie', hatte in ihren Grundbestandteilen jüdischen Charakter".

Den *jüdischen Hintergrund der matthäischen Bergpredigt* tut ein aus einer Rezension erwachsener Beitrag von 1987 dar (II, 219–292). Daß umgekehrt auch das NT als Quelle für die Geschichte des antiken Judentums in Frage kommt, zeigt eine neue *Studie zum Johannesevangelium* (II, 293–334). Was die topographischen Angaben Joh 5,2 angeht, wird sie ergänzt und teilweise korrigiert durch eine Zugabe von M. Küchler (II, 381–390). Ein Verzeichnis der Schriften H.s zwischen 1996 und 1998, erstellt von J. Frey, und umfangreiche, von D. Betz angefertigte Register beschließen das Werk.

Die beiden voluminösen Sbde bieten nicht nur eine wertvolle Dokumentation von älteren, weiterhin maßgeblichen Forschungen; an einigen neueren Beiträgen und den Nachträgen merkt man, daß es in H. immer noch weiterarbeitet; er findet aber jetzt auch zu Synthesen. Sympathisch ist, daß die Mitarbeiter offen genannt werden, die die Fülle des Materials bändigen halfen.

Mainz Dieter Zeller

Söding, Thomas: **Blick zurück nach vorn.** Bilder lebendiger Gemeinden im Neuen Testament. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1997. 220 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–451–26467–6

Das Buch stellt die Neuauflage einer vom Herbst 1995 bis zum Sommer 1996 in „Christ in der Gegenwart" erschienenen Artikelserie, jetzt leicht überarbeitet, um einige Abschnitte erweitert und im Zusammenhang geboten, dar. Der Vf. ist inspiriert von Fragen zum Thema „Kirche – heute" und lenkt den Blick zurück ins NT, in die „prägende Anfangszeit" (9) der Kirche. Dabei geht es ihm nicht darum, Patentlösungen für heutige Konfliktsituationen im Raum Kirche – heute anzubieten, sondern darum, auf die Breite „geglückten und konfliktreichen Gemeinde-Lebens" in ntl. Zeit (9) hinzuweisen.

Nach einem einleitenden Überblick über „die Kirchen-Bilder des Neuen Testaments" und dem Aufweisen typischer Probleme und Perspektiven (in der Verhältnisbestimmung) (11–25) bereist der Vf. unter der genannten Fragestellung das gesamte NT, angefangen bei Jesus und dessen Jüngerschaft (26–31, 32–40) über Einzelbilder und Modelle in den synoptischen Evangelien (41–88), bei Paulus (89–110), im deuteropaulinischen Epheserbrief (111–120), in den Pastoralbriefen (121–133), im ersten Petrusbrief und Hebräerbrief (134–141, 142–147), in den Katholischen Briefen, im Johannesevangelium und im Buch der Offenbarung (148–154, 155–163, 164–173).

Dem Vf. gelingt es ausgezeichnet, die Vielfalt und den Farbenreichtum der ntl. Leitbilder kirchlichen Handelns zu vergegenwärtigen, von ihnen ausgehende Impulse wahrzunehmen und, auf das Eröffnungs-Kap. (mit den dort genannten Problemperspektiven) Bezug nehmend, sieben Optionen zu formulieren: „1. Option für die Ökumene, 2. Option für ein neues Verhältnis zum Judentum, 3. Option für zeitgenössische Kulturarbeit, 4. Option für Dialog und Kooperation innerhalb der Kirche, 5. Option für Diakonie und soziales Engagement, 6. Option für Liturgie und geistliche Erneuerung, 7. Option für verständliche und verbindliche Theologie" (174).

Die Charakterisierung dieser zunächst aufgezählten Optionen im einzelnen (176–211) bietet jeweils eine kompakte und prägnante Information über die Optionsinhalte und fordert gleichzeitig den Leser, die Leserin zur Stellungnahme heraus. Insoweit kann sich der Vf. der gewünschten „erneuten Diskussion" (10) sicher sein. Das Buch ist eine „Kleine Fundgrube" in Sachen „Kirche – Gemeinde, damals und heute".

Vechta Franz Georg Untergaßmair

Kraus, Wolfgang: **Zwischen Jerusalem und Antiochia.** Die ‚Hellenisten', Paulus und die Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1999. 192 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 179), kt DM 45,80 ISBN: 3–460–04791–7

Die Rekonstruktion der urchristlichen Ereignisse, die vor den Paulusbriefen liegen, hat Konjunktur.[1] Wolfgang Kraus, Prof. für AT und NT in Koblenz, geht sie erneut an, und zwar will er zeigen, daß für sie die Neudefinition des „eschatologischen Gottesvolks" entscheidend war.

So verstanden sich ja nach den ntl. Zeugnissen die Heidenchristen.[2] Aber schon bei den „Hellenisten", die m. E. zutreffend als Leiter einer eigenen Hausgemeinde (gegen neuere Harmonisierungsversuche von G. Theißen) beschrieben werden, bricht nach K. die Frage nach der Öffnung des erwählten Volkes auf. Allerdings erst nach ihrer Vertreibung aus Jerusalem. Da hätten die „Hellenisten" die Aufnahme von Heiden in das „endzeitliche Aufgebot Gottes" ohne Beschneidungsforderung hauptsächlich aus dem AT gerechtfertigt (71–81). Dies bilde auch den Hintergrund für ihre Verfolgung durch Paulus in Damaskus. Dementsprechend wird die Sendung zu den Heiden als die eigentliche inhaltliche Spitze des Damaskusgeschehens bestimmt (82–105).

Halten wir hier kurz inne: K. sieht natürlich auch, daß die Erkenntnis des Paulus nach seinen Selbstzeugnissen primär christologisch gefaßt ist. Aber das christologische Bekenntnis der „Hellenisten" könne nicht das eigentliche Motiv ihrer Verfolgung gewesen sein (42f). Die hier gebrachten Argumente sind allesamt schwach:

1. Das „Fehlen einer fest umrissenen Messiasvorstellung im Frühjudentum". M. E. zeichnet sich die Erwartung eines davidisch-königlichen Messias mit genügender Deutlichkeit ab.[3]

2. Daß die „Hebräer" unbehelligt blieben, kann man nach Apg 4f; 12 nicht sagen. In 8,1 entspricht „außer den Aposteln" der lukanischen Konzeption.

3. Die Proklamation Bar Kosebas zum Messias wäre nur dann mit der des Gekreuzigten vergleichbar, wenn sie erst nach seinem offenkundigen Scheitern erfolgte. Bei aller Verschiedenheit der Messiasvorstellungen ist ein gekreuzigter Messias für die Juden ein Ärgernis (vgl. 1 Kor 1,23).

Da K. Paulus an der Verfolgung der Jerusalemer Gemeinde teilnehmen läßt (31 mit kaum durchschlagender Berufung auf angeblich vorlukanische Tradition in 8,3 und 9,1f), muß er ihm für die Zeit vor der Vertreibung der Hellenisten eine andere Motivation unterstellen: ihre Kultkritik. Als deren positive Ergänzung wird die vorpaulinische Überlieferung Röm 3,25f angenommen, die K. mit ziemlicher Sicherheit auf die Hellenisten zurückführt.[4] Das mag alles so gewesen sein; doch darf man dabei den Hypothesencharakter der Vermutungen nicht vergessen.

[1] Vgl. M. Hengel / A. M. Schwemer: Paulus zwischen Damaskus und Antiochien (WUNT 108), Tübingen 1998.

[2] Vgl. die Habil.schrift von W. Kraus: Das Volk Gottes. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus (WUNT 85), Neukirchen-Vluyn 1996 – dazu die kritische Besprechung von T. L. Donaldson in: JBL 117 (1998), 368f – und das vorliegende Bändchen (15–23). Mir ist dabei nur nicht klargeworden, weshalb Kraus 1 Petr, Offb, Hebr, Eph als „Schriften der dritten und vierten christlichen Generation" bezeichnet. Nach meiner Rechnung (1 Generation = 40 Jahre) mußte man von der zweiten und dritten Generation sprechen.

[3] Vgl. B. Lang / D. Zeller: „Messias/Christus" in: NBL II (1995), 782–786.

[4] Vgl. seine Diss.: Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe (WMANT 66), Neukirchen-Vluyn 1991.

Der einzige Hellenist, an dem man – vor Apg 11,20 – eine Hinwendung zu Nicht-Juden beobachten kann, ist der anscheinend noch nach der Vertreibung seiner Gesinnungsgenossen von Jerusalem aus operierende Philippus. Wie die Christengemeinde in Damaskus beschaffen war, wissen wir einfach nicht. Der dehnbare Begriff des „eschatologischen Gottesvolkes" scheint eine christliche Erfindung zu sein (vgl. die m. E. redaktionellen Stellen Apg 15,14; Mt 23,43). Ich vermag nicht zu sehen, daß die von K. auf S. 72f genannten prophetischen Ansätze in frühen ntl. Schichten in größerem Ausmaß herangezogen würden (zu 75ff: Apg 15,14–18 lassen sich weder Jakobus noch den Hellenisten zuschreiben).

In seiner Auswertung der Apg stützt sich K. stark auf konservative Kommentare (v. a. den seines Lehrers Roloff). Eine kritische Arbeit wie die von S. Légasse, Stephanos (LeDiv 147), Paris 1992, scheint ihm entgangen zu sein.

§§ 4–6 scheinen mir weniger problematisch: Hier geht es um die Taufe als Ersatz für den Eingliederungsritus der Beschneidung (nur daß Kol 2,11–14 „möglicherweise vorpaulinische Überlieferung enthalten" – so 126ff –, dürfte kaum zu erweisen sein), um Apostelkonzil und Aposteldekret sowie den antiochenischen Zwischenfall. Letzterer zeigt, daß die „Hellenisten" einen entscheidenden Schritt dann doch nicht mit Paulus weitergingen.

Insgesamt eine verständlich geschriebene, lesenswerte Arbeit, die auf dem neuesten Stand der Diskussion ist, manche offenen Fragen aber m. E. nicht endgültig entscheiden kann.

Mainz Dieter Zeller

Patristik

Gregor von Nyssa. Briefe, hg., eingel., übers. und erl. v. Dörte Teske. – Stuttgart: Anton Hiersemann 1997. VII, 148 S. (Bibliothek der griechischen Literatur, 43), Ln DM 168,00 ISBN: 3–7772–9701–1

Es ist sicher sehr zu begrüßen, daß Dörte Teske die noch erhaltenen Briefe von Gregor von Nyssa einem weiteren Publikum zugänglich machte. Die von G. Pasquali in der kritischen Edition (GNO 8/2) herausgegebene Korrespondenz führt nämlich den Leser in einzigartiger Weise in das Leben und die Umgebung dieses großen kappadozischen, um 394 verstorbenen Bischofs ein.

In der *Einleitung* zu ihrer deutschen Übersetzung stellt die Vf.in die noch verbliebenen Briefe im allgemeinen vor. Sie teilt sie in zwei Reihen ein: Die *erste Reihe* umfaßt die *Briefe 4–30*, von denen zwei von Korrespondenten Gregors stammen. Diese Briefe sind ganz verschiedenen Inhalts und wurden etwa in einem Jahr (378/9) abgefaßt. Die *zweite Reihe* hingegen besteht aus den Briefen *1–3*, die nach dem Konzil von Konstantinopel anzusetzen sind.

Im *zweiten* viel umfassenderen *Teil der Einleitung* geht die Vf.in in thematischer Ordnung die einzelnen Briefe durch. Sie gibt kurz ihren Inhalt an, befaßt sich mit ihren Adressaten, ihrer Datierung und ihrem Zusammenhang mit den anderen Briefen. Unter diesen Briefen verdienen die an Libanios gerichteten, in denen es um den Wert der Rhetorik geht (13, 14), die die Schilderungen der Natur und eines Kirchenbaues zum Inhalt haben (20, 25) und die theologisch sind (5, 24), besondere Beachtung.

Der *dritte Teil der Einleitung* ist den ersten drei Briefen gewidmet, unter denen besonders der Bericht über die Reise nach Jerusalem (2) zu beachten ist. Es schließt sich die Übersetzung der Briefe in der Ordnung von Pasquali an.

Es folgen 19 S. *Anmerkungen*, die v. a. historische Hinweise enthalten. Den Abschluß bilden ein *Anhang* mit dem Werkverzeichnis Gregors und dem Verzeichnis der Briefe sowie die Register Bibelstellen, antike Namen, moderne Namen, Sachen und Begriffe.

Die einleitenden und kommentierenden Erläuterungen, die sehr hilfreich sind, stützen sich auf die neuesten Arbeiten, besonders auf P. Maraval in SChr 363 (1990). Es wäre allerdings wünschenswert gewesen, schon in der allgemeinen Einleitung auf die literarischen Eigenheiten von Gregors Briefen, d. h. auf die eindrucksvollen Schilderungen der Natur, der Leute, der Reisen und der Bauten, auf den Gebrauch der Bibel und vielleicht auf den theologischen Hintergrund selbst, hinzuweisen. Es fehlt dem Rez.en die Kompetenz, die deutsche Übertragung fachgemäß zu beurteilen. Auch einem Nichtfachmann geht es indes sogleich auf, daß es ungemein schwierig sein mußte, den Reichtum der Sprache und insbesondere die Vielfalt der technischen Ausdrücke einigermaßen genau wiederzugeben. Von da aus gesehen verdient die Vf.in, die sich dieser Mühe unterzogen hat, ohne Zweifel den Dank der Benutzer ihrer Übersetzung.

Dennoch seien zwei kritische Bemerkungen erlaubt: Auch ein des Griechischen weniger kundiger Leser wird sich die Frage stellen dürfen, ob gewisse Passagen richtig wiedergegeben sind, wenn beispielsweise gesagt wird, „die Wölbung schließt die Form des Daches von einer breiten Fläche zu einem spitzen Keil ab" (ep. 25,6; vgl. dazu SChr 363, 293), oder wenn von „mit Briefen bombardieren" die Rede ist (ep. 11,3). Auch die Übersetzung „Mängel am Dach" in Brief 20,8 überzeugt nicht; Maraval übersetzt: „il lui manquait le toit" (SChr 363, 263). Ob oikonomia in Brief 3,11.14 mit „Heilsplan" richtig wiedergegeben ist, ist ebenfalls fraglich; Maraval jedenfalls bevorzugt die etwas freiere Übertragung „disposition providentielle" (133).

Viel wichtiger ist allerdings die zweite kritische Bemerkung: Die Wiedergabe der theologischen Fachsprache läßt einiges zu wünschen übrig (vgl. ep. 5 und 24). *Hypostasis* wird am besten mit „Hypostase" wiedergegeben. Auf alle Fälle darf man das Wort nicht mit „Wesenheit" (ep. 24,4; ep. 5,9) oder „Existenz" (ep. 24,5.7) übersetzen. *Energeiai* mit Handlungen wiederzugeben, geht in einem theologischen Zusammenhang nicht (ep. 14,14). Ebensowenig ist „vollendet" für *teleion* zutreffend (ep. 24,13). Anstelle von „Anordnung der Personen" muß es „Ordnung" oder „Reihenfolge der Personen" heißen (ep. 24,7). *Doxazein* und *doxa* sind mit rühmen und Ruhm kaum gut übersetzt (ep. 24,8.10); besser – jedenfalls in diesem Kontext – wären „verherrlichen" und „Verherrlichung" (im Sinne von Anbetung). Schließlich kann man nicht gut sagen, daß nach der Anordnung im Evangelium der „Glaube (= Bekenntnis) vom Vater ausgeht" *(archomene)*; er beginnt mit ihm (ep.24,7).

Diese Hinweise mögen etwas kleinlich erscheinen, aber vielleicht helfen sie einem Leser besser zu verstehen, daß Gregor von Nyssa mit seinen Zeitgenossen Wert darauf legte, sich in der Trinitätstheologie sehr präzis auszudrücken. Und das gehört sicher auch zum Verständnis dieser auch heute noch sehr lesenswerten Briefsammlung aus dem vierten Jh.

Rom Basil Studer

Kirchengeschichte

Padberg, Lutz E. von: **Die Christianisierung Europas im Mittelalter.** – Ditzingen: Ph. Reclam jun. 1998. 307 S., 19 Abb., 8 Karten, kt DM 14,00 ISBN: 3–15–017015–X

Die auch für Studierende erschwingliche Monographie des in Paderborn lehrenden Mediävisten Lutz E. v. Padberg eignet sich sowohl für den akademischen Unterricht als auch für das autodidaktisch angelegte (Kirchen-)Geschichtsstudium. Der Vf. sucht die christliche Missionierung im Gebiet des heutigen Europa zwischen 500 und 1500 nachzuzeichnen. Sein Augenmerk gilt einerseits den Auswirkungen, die die Hochreligion Christentum innerhalb der zumindest im Frühmittelalter dominierenden Einfachkulturen bewirkt hat; andererseits hebt er anhand zahlreicher Beispiele hervor, in welcher Weise die Einfachkulturen ihrerseits verändernd auf das Verständnis der ntl. Botschaft zurückgewirkt haben. Damit greift er religions- und sozialgeschichtliche Forschungsperspektiven auf, die in der Mediävistik gegenwärtig auf ihren Erkenntnisgewinn hin ausgelotet werden.

Die Monographie ist stringent gegliedert: Der *erste Hauptteil* (15–185) bietet einen vornehmlich ereignisgeschichtlich angelegten, mit Karten und Abbildungen illustrierten Überblick über die christliche Mission zwischen 500 und 1500; der vergleichsweise knapp geratene und in den berücksichtigten Phänomenen etwas zufällig wirkende *zweite Hauptteil* (186–225, unter der vagen Überschrift *„Aspekte"*) vertieft als Schlüsselphänomene der christlichen Missionsgeschichte u. a. die Peregrinatio, den kollektiven Religionswechsel im Frühmittelalter, die sozialen Auswirkungen des Christentums im mittelalterlichen Europa oder die Bedeutung der Bibel für die Mission. Schließlich präsentiert der Vf. im *dritten Hauptteil* (226–265) zahlreiche, mit Blick für das Wesentliche ausgewählte und allesamt ins Deutsche übersetzte Quellentexte, die er im ersten und zweiten Hauptteil zugrunde gelegt hat.

Das „unübersehbare Ergebnis" (185) der Monographie, die trotz ihrer 1000 Jahre umspannenden Beobachtungsperspektive und einer umfassenden Auswahlbibliographie den auf das Früh- und Hochmittelalter gerichteten Forschungsschwerpunkt des Vf.s zu erkennen gibt, verdient besonders angesichts des gegenwärtig zusammenwachsenden Europas Beachtung: „Fast ein Jahrtausend hat es gedauert, bis sich das Christentum in ganz Europa durchzusetzen vermochte." (175) Und weiter: „Die Konstituierung Europas hängt in entscheidendem Maße von der [christlichen] Mission ab. Die Christianisierung hat nicht zuletzt in kultureller Hinsicht das Bild Europas nachhaltig geprägt. Durch das Mittelalter ist das Fundament Europas allen Auflösungserscheinungen der Institution Kirche zum Trotz bis heute christlich." (185)

Münster Hubertus Lutterbach

Birkmeyer, Regine: **Ehetrennung und monastische Konversion im Hochmittelalter.** – Berlin: Akademie-Verlag 1998. 283 S., geb. DM 168,00 ISBN: 3–05–003264–2

Die an der Univ. Mannheim unter Anleitung des Mediävisten Ekkart Freise entstandene Diss. widmet sich der Hinkehr von Verhei-

rateten zum Klosterleben, einer bislang von der Forschung „lediglich am Rande" zur Kenntnis genommenen Thematik (17). Bereits vorweg sei gesagt, daß die Arbeit durch ihren Aspektreichtum glänzt: Rechts-, religions- und sozialgeschichtliche Fragestellungen kommen ebenso zur Sprache wie die Besonderheiten der Ehegesetzgebung oder des Klostereintritts; für den Leser stets nachvollziehbar stehen die Analyseergebnisse der überaus zahlreichen Einzelquellen im Dienste der eigentlichen Argumentationslinie.

Die Vf.in nähert sich ihrem Gegenstand, indem sie nach einer *Einleitung (Kap. 1)* und der *Vorstellung der Quellen (Kap. 2)* als erstes die entsprechenden *kirchenrechtlichen Normen* untersucht, die sich mit dem Klostereintritt Verheirateter befassen *(Kap. 3* und *4)*. Mit Blick darauf stellt sie fest, daß die von ihr zugrundegelegten kanonistischen Werke des Burchard von Worms, Anselm II. von Lucca, Ivo von Chartres und Gratian in drei Grundforderungen übereinstimmen: 1. Unbedingte Einhaltung des Prinzips der Unauflöslichkeit der Ehe; 2. Einhaltung des *consensus* zwischen den beiden Ehepartnern; 3. Einschaltung und Beteiligung des Bischofs (55–117). Im Anschluß daran untersucht die Vf.in um der Rekonstruktion der Normenrezeption willen historiographische, vornehmlich hagiographische Quellen. Das Ergebnis dieser Analyse überrascht: 1. Kaum Hinweise auf das Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe; 2. Zahlreiche Belege für die Einhaltung des ehelichen *consensus*; 3. Nahezu keine Indizien für die Beteiligung des Bischofs im Falle des Klostereintritts Verheirateter (118–211).

Die Abgleichung von Norm und Normenrezeption führt zu der bemerkenswerten Feststellung, daß der Einhaltung des ehelichen *consensus* in der Praxis offenbar eine tragende Rolle zukam, wenn sich Verheiratete im Hochmittelalter entschlossen, in ein Kloster einzutreten: „Eine Sache ist allen untersuchten [historiographischen] Texten gemeinsam. Zwar wird nicht explizit von der Existenz kirchenrechtlicher Normen gesprochen, die beim Klostereintritt verheirateter Personen zu berücksichtigen waren. Gleichwohl wird aber davon berichtet, daß ein Konsens zwischen Mann und Frau bestanden habe oder doch zumindest am Ende hergestellt werden konnte, daß sich also die Ehefrauen schließlich mit der Entscheidung des Gatten zum Verlassen der ehelichen um der klösterlichen Gemeinschaft willen einverstanden erklärten." Und weiter: „Zudem berichten sie [die historiographischen Quellen] fast ausnahmslos davon, daß die Ehefrauen [der ins Kloster eingetretenen Ehemänner] früher oder später ebenfalls einem Konvent beitraten, womit eine weitere (...) wichtige kanonische Bedingung für die Konversion eines Verheirateten erfüllt war." (232)

Der Vf.in kommt das kaum zu überschätzende Verdienst zu, mit Hilfe ihrer quellengesättigten und gut lesbaren Monographie einen so gründlichen wie grundlegenden Beitrag zur Geschichte des ehelichen *consensus* geleistet zu haben. Das erzielte Ergebnis ist weit über die Geschichte der Ehe und der *conversio* hinaus von Bedeutung; nicht zuletzt bietet es wichtige Impulse für die Frauenforschung. Vor diesem Hintergrund bleibt weiterführend v. a. zu diskutieren, welche Bedeutung dem ehelichen *consensus* in altkirchlicher und frühmittelalterlicher Zeit zukam.

Münster Hubertus Lutterbach

Liedhegener, Antonius: **Christentum und Urbanisierung.** Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830–1933. – Paderborn: F. Schöningh 1997. 661 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B, Forschungen, 77), Ln DM 98,00 ISBN: 3–506–79982–7

Die Industrialisierung, die die Menschen mobil machte und an den industriellen Standorten zusammenballte, hat zur Entstehung der modernen Welt wesentlich beigetragen. Die Mobilisierung der Menschen ging einher mit der Verstädterung der Siedlungsstruktur. Die Industrie avancierte zum Städtebildner der Neuzeit, und die Städte wurden umgekehrt zu Schwerpunkten der Industrieansiedlung und der Industriegesellschaft. Die Industrielle Revolution verlangte, daß die namentlich aus den Unterschichten stammenden Menschen sich aus ihren räumlichen und sozialen Bindungen lösten und dorthin zogen, wo man sie benötigte. Soziale Sicherheit und sozialer Aufstieg waren mit den damit verbundenen Wanderungen – verursacht durch die übervölkerten Agrarregionen, die ihren verarmten Bewohnern kein Auskommen auf Dauer ermöglichen konnten – nur ausnahmsweise verbunden; die Armut verlagerte sich lediglich in die industriellen Standorte. Die Stadt bezeichnet ein geschlossenes Siedlungsgebiet mit hoher Bevölkerungszahl und Bebauungsdichte, einer entwickelten Sozialstruktur und Arbeitsteilung, das aufgrund seiner wirtschaftlichen, politischen, kulturellen und religiösen Bedeutung eine gewisse Orientierungsfunktion für das Umland einnimmt.

In Deutschland setzte das Anwachsen der Städte etwa um die Mitte des 19. Jh.s ein, das Großstadtwachstum erst mit dem Industrialisierungsschub nach 1870. Zwischen 1871 und 1910 stieg im Deutschen Reich die Zahl der Großstädte mit mehr als 100 000 Einwohnern von 8 auf 48 an. Aus einer Bevölkerungsmehrheit auf dem Land entwickelte sich allmählich eine mehrheitlich städtisch siedelnde Bevölkerung: das Landvolk wurde zum Stadtvolk. Die ländlich-dörfliche Gesellschaft verwandelte sich nach und nach in eine städtische Industriegesellschaft. Erhebliche schichtspezifische Unterschiede sowie eine zunehmende räumliche und soziale Trennung von Arbeiterklasse und bürgerlichen Schichten kennzeichneten das Leben in den neu entstehenden Industriestädten. Auf der einen Seite entstanden schnell aus dem Boden gestampfte Arbeiterquartiere mit schlecht ausgestatteten, überfüllten Mietskasernen, erschreckenden hygienischen Zuständen und erdrückenden Lebensverhältnissen. In den gehobenen Wohngebieten der Mittelschichten und in den Villenvierteln der Oberschichten konnte sich auf der anderen Seite ein urbaner Lebensstil entwickeln, dessen Charakteristikum kulturelles Raffinement und hohe Lebensintensität in Arbeit und Genuß waren.

Bereits in wilhelminischer Zeit galten die Großstädte den Zeitgenossen in religiös-kirchlicher Hinsicht als primäre Zentren der Modernität und als die hervorstechendsten Bewährungsfelder der Pastoration und zugleich als die neuralgischen Brennpunkte der Säkularisierung und Entkirchlichung. Zu fragen ist, ob diese vorherrschende Annahme dem tatsächlichen Befund entspricht. Die hier zur Diskussion stehende Untersuchung – sie wurde im Wintersemester 1995/96 von der Phil. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster als Diss. angenommen – widmet sich diesem Sachverhalt, deren Ziel es ist, „in einer vergleichenden Städtestudie nach der historischen Wirklichkeit dieses oft bemühten Prozesses der Säkularisierung zu fragen" (15). Näherhin besteht das Untersuchungsziel darin, Entwicklungslinien und Trendverläufen im religiösen Verhalten von Katholiken und Protestanten in den Großstädten Münster, einem traditionsreichen Verwaltungs- und Dienstleistungszentrum, und Bochum, von der Industrie und dem Arbeitermilieu maßgeblich geprägt, im Kontext moderner Urbanisierung vom Beginn des zweiten Drittels des 19. Jh.s bis zum Ausgang der Weimarer Republik nachzugehen. Stärker als in der bisherigen Forschung sollen gemäß der postulierten Verschränkung einer quantitativ abgesicherten Sozialgeschichte der Kirchlichkeit mit den Methoden und Resultaten der neueren Urbanisierungsforschung die unterschiedlichen Teilprozesse der Modernisierung empirisch herausgearbeitet und aufeinander bezogen werden. Wandel und Kontinuität der kirchlichen Bindungen von Katholiken und Protestanten wie auch deren religiöses Verhalten im Gefolge der modernen Urbanisierung und Industrialisierung werden mittels einer Vernetzung von quantitativen und narrativen Quellen sowie entsprechenden Untersuchungsmethoden dargestellt. Bei dieser komparatistischen Vorgehensweise können so auch relevante Aspekte der Binnengeschichte des katholischen Milieus und des evangelischen Gemeindelebens auf ihren je spezifischen Beitrag zu den konstatierten Veränderungen des religiösen Lebens in beiden Städten ermittelt werden (26f).

Vorliegende Darstellung ist in vier Kap. gegliedert, denen als Anhang Angaben zur statistischen Datenbasis der Untersuchung (587–591), ein Verzeichnis der Abb. und Tabellen (593–599) sowie ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis (601–646) folgen; ein sorgfältig erarbeitetes und detailliertes Personen-, Orts- und Sachregister bilden ihren Abschluß (647–661).

Die ausführliche *Einleitung* (15–61) gibt Auskunft über Säkularisierungsprozesse als Problem historischer Forschung, wobei zu Recht auf Harvey Cox hingewiesen wird, der im Gegensatz zur gängigen Pastoraltheologie die Säkularisierung als „Mündigwerden des Menschen" und in der Urbanisierung geradezu den sozialen und kulturellen Ort dieses Mündigwerdens sah (21, Anm. 34), über den allgemeinen wie den speziellen wirtschafts-, sozial- und kirchengeschichtlichen Forschungsstand zu Münster und Bochum, über die Indikatoren zur empirisch-statistischen Erfassung religiösen Lebens, unter denen die Veränderung der Abendmahlsteilnahme bzw. des Empfangs der Osterkommunion für den Prozeß der Entkirchlichung als signifikant erachtet werden, außerdem über die der Studie zugrundeliegende Quellenlage, die territoriale Abgrenzung der Untersuchungsgebiete und über die Datenaufbereitung.

Im *zweiten Kap.* werden zunächst die katholischen und evangelischen Gemeinden in Münster behandelt (62–370). Aufgrund des erheblichen Bevölkerungszuwachses und der Zuwanderung wandelte sich Münster im Untersuchungszeitraum von einer konfessionell nahezu geschlossenen katholischen Stadt zu einer Großstadt mit starker evangelischer Minderheit. Innerhalb dieses Strukturgefüges wird die Entwicklung der beiden Kirchengemeinden sowie deren Agieren und Reagieren thematisiert. Näherhin werden die religiösen Aufbrüche unter den Katholiken zwischen 1840 und 1870, die Milieuverdichtung im Gefolge des Kulturkampfes und die Milieuerosion nach 1914 dargestellt (81–265). Zur gleichen Zeit mutierte die protestantische preußische Militär- und Beamtengemeinde zur Großstadtgemeinde, für die die konfessionelle Minderheitssituation sich als ein stabilisierendes Element evangelischer Weltdeutung erwies und die maßgeblich zur theologischen Einmütigkeit unter den Pfarrern beitrug (275). Die Regelung des Mischehenrechts durch den gesamt-

kirchlichen Codex Juris Canonici von 1918 verschärfte den konfessionellen Gegensatz enorm; auch wegen des Vordringens der katholischen Kirche auf zahlreichen Gebieten war man protestantischerseits recht besorgt (347). Nach der stabilisierten Kirchlichkeit in den zwei letzten Dezennien des vergangenen Jh.s zeigten sich in der Weimarer Republik einerseits Tendenzen einer evangelischen Milieubildung, zugleich kündigte sich andererseits eine Entkirchlichung als langfristige Säkularisierung unter Münsters Protestanten an (345–370).

Das *folgende Kap.* hat die katholischen und evangelischen Gemeinden in Bochum zum Gegenstand (371–567). Im Vergleich zu Münster gab es zahlreiche markante Unterschiede. So bestimmten bis zum Einsetzen der Industrialisierung und noch geraume Zeit danach Ackerbau und Viehzucht die Lebensweise der Bewohner Bochums. Selbst das Erscheinungsbild der Stadt bot wenig Urbanes. Im Unterschied zu ihrem Umland wies sie dennoch eine differenziertere, von Gewerbe und Handwerk geprägte Berufsstruktur auf, rechtlich und faktisch rangierte sie als Mittelpunkt des ausgedehnten Kreises Bochum, in kultureller Hinsicht hatte sie gegenüber den Landgemeinden ebenfalls einen gewissen Vorsprung. Seit der Reformation war die Einwohnerschaft der Stadt konfessionell gemischt, und zu Beginn des 19. Jh.s verteilten sich die Christen auf drei verschiedene Konfessionen, die ihre eigene Kirche und Schule besaßen. Die konfessionelle Zusammensetzung der Bevölkerung außerhalb des urbanen Bereichs war um 1830 recht unterschiedlich. „Bezogen auf das Gebiet der Großstadt Bochum von 1929 dominierte unter den Einwohnern der meisten Landgemeinden des Untersuchungsgebietes das evangelische Bekenntnis" (376). In kirchlich-religiöser Hinsicht formierte sich in den Jahren 1848–1870 das katholische Milieu, das sich in der Konfrontation mit Sozialdemokratie und Unkirchlichkeit zwischen 1889 und 1914 weiter befestigte (427–466); ein neuer religiöser Aufbruch unter Bochums Katholiken erfolgte dann nach 1924 (470–482).

Industrialisierung und der damit korrespondierende soziale Wandel, Bevölkerungswachstum, Verstädterung sowie das große Ausmaß der Zu- und Abwanderung kennzeichneten in ähnlicher Weise wie bei den Katholiken den Weg zur protestantischen Großstadtgemeinde; dazu gesellte sich anfangs eine ausgesprochen prekäre „Parochialnoth" (483–512). Anhand der Entwicklung der Abendmahlsziffern zwischen 1841 und 1932 wird deutlich ablesbar, daß trotz intensiven pastoralen Bemühens der Pfarrer die Grundtendenz rückläufig blieb (525–533 u. ö.). Bzgl. der vergleichenden Trends der Entkirchlichung in beiden Untersuchungsstädten bilanziert L.: „Für das Niveau der aktiven Kirchlichkeit in Münster und Bochum kommt der unterschiedlichen sozialen Schichtung beider Städte keine ausschlaggebende Bedeutung zu. Unter Berücksichtigung von Altersstruktureffekten bestand vielmehr zwischen Bochum und Münster trotz der völlig unterschiedlichen Sozialstruktur im Niveau der aktiven Kirchlichkeit kein qualitativer Unterschied. Ein solcher ergab sich, wie weiter oben gezeigt, lediglich für die Bereitschaft zum Kirchenaustritt in beiden Städten. Für die Intensität der aktiven Kirchlichkeit gilt aber: Ob Arbeiterstadt oder Verwaltungs- und Dienstleistungszentrum, die Anteile der Kirchentreuen lagen nicht weit auseinander" (567).

Milieubildung und Säkularisierung sind die Sachverhalte, die im *letzten Kap.* knapp resümiert werden (568–586). L. faßt darin die Einzelergebnisse seiner Untersuchung zur Entwicklung des religiösen Lebens der beiden christlichen Großkirchen in Münster und Bochum unter Bezug auf die Ausgangsfrage nach den langfristigen Entwicklungslinien kirchlicher Bindung und religiös-sozialen Verhaltens von Katholiken und Protestanten präzis zusammen. Diese Resultate werden miteinander verglichen, um festzustellen, welche Auswirkungen der moderne Verstädterungsprozeß auf den kirchlichen wie religiösen Wandel im Zuge der Modernisierung gehabt hat. Im Untersuchungszeitraum lebten die Mitglieder beider Konfessionen in Münster wie auch in Bochum je länger desto mehr in getrennten Welten, wobei Säkularisierung oder aber Milieubildung bis zum Ende der Weimarer Republik die Geschichte des religiösen Lebens prägte (586). Abschließend wird die Frage nach einem möglichen Transfer der gewonnenen Einsichten und Ergebnisse auf die Entwicklung der Kirchenbindung in anderen deutschen Städten und Regionen kurz angesprochen.

Vorliegende, breit angelegte Untersuchung, die auf umfangreichen Erhebungen statistischer Materialien unterschiedlicher Provenienz und deren Aufbereitung zu EDV-Datensätzen basiert, stellt eine respektable Pilotstudie dar, da sie erstmals die Frage nach dem gängigen Klischee von der entkirchlichten Großstadt anhand zweier Städte in einem langfristigen Vergleich quellennah behandelt hat. Sie besticht durch den angewandten Methodenpluralismus, die präzise Argumentation sowie durch die differenzierte und ausgewogene Bewertung der jeweiligen Tatbestände. Zahlreiche Graphiken und Tabellen belegen anschaulich die Befunde zum sozialen Wandel, zur pastoralen Betreuung, zum konfessionellen Vereinswesen, zu den kirchlich Orientierten und Engagierten wie den kirchlich Abständigen, zum Wahlverhalten, zu den Motiven und Gründen des Kirchenaustritts und anderem mehr. Insgesamt leistet die Studie einen wichtigen Beitrag zur Alltags- und Kulturgeschichte des deutschen Katholizismus und Protestantismus, darüber hinaus zur jüngeren Urbanisierungsforschung sowie den sozial- und kirchengeschichtlichen Forschungen zum kirchlich verfaßten Christentum im 19. und im frühen 20. Jh.

Sankt Augustin Karl Josef Rivinius

Kirchliche Zeitgeschichte

Ich bin, was ich bin: Frauen neben großen Theologen und Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts, hg. v. Esther Röhr. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1997, 384 S., geb. 58,00 ISBN: 3–579–02212–1

Sie waren Lehrerin (die meisten!), Krankenschwester, Fürsorgerin, Hausfrau – wie es der bürgerlichen Auffassung des späten 19. und frühen 20. Jh.s entsprach, aber auch Theologin, Mathematikerin, Komponistin, Malerin, Schriftstellerin oder Geigerin – die Frauen „neben großen Theologen und Religionsphilosophen des 20. Jh.s", die in diesem Bd von verschiedenen Vf.innen, überwiegend evangelischen Theologinnen, porträtiert werden: *Clara Ragaz* (Anette Schwämmle); *Julia von Bodelschwingh* (Marlies Flesch-Thebesius); *Paula Buber* (Sieglinde Denzel und Susanne Naumann); *Helene Schweitzer* (Sieglinde Denzel und Susanne Naumann); *Hedwig Jahnow* (Tina Hülsebus); *Greti Tillich* (Sabine Böttcher); *Annemarie Heiler* (Antje Gaedt); *Nelly Barth* (Marlies Flesch-Thebesius); *Hannah Tillich* (Esther Röhr); *Charlotte von Kirschbaum* (Renate Köbler); *Maria von Wedemeyer* (Renate Wind); *Doreen Potter* (Reinhild Traitler).

Die zwölf Biographien – sie könnten kaum unterschiedlicher sein – lassen sich unter recht verschiedenen Perspektiven und Interessen lesen: Z. B. als Aufbruchsgeschichten „höherer Töchter" aus den engen Räumen bürgerlicher Mädchenerziehung, als weltanschauliche, religiöse und politische Suchbewegungen wacher Zeitgenossinnen in einer mit dem ersten Weltkrieg aus den Fugen geratenden Epoche, oder als Beiträge zur Theologiegeschichte des 20. Jh.s gleichsam von der Rückseite her. Mit diesen Porträts werden zugleich auch die Männer, deren Partnerinnen die Porträtierten waren, als Glieder eines umfassenderen biographischen Arrangements und damit in einem lebensgeschichtlichen Kontext wahrnehmbar, den wir aus der expliziten Theologie auszublenden gewohnt sind. Der Anteil der Partnerinnen am theologischen Denken und Werk der „Großen" bleibt damit gewöhnlich unsichtbar. Kaum also wären die in diesem Bd versammelten Porträts angemessen gewürdigt, bliebe das Leseinteresse beschränkt auf die Stellung der Frau(en) *an der Seite* eines Karl Barth, Paul Tillich, Martin Buber, Dietrich Bonhoeffer etc., auf die „Musen" großer Männer.

Es sind durchweg eigenwillige, starke Frauen, die hier begegnen; zum Teil haben sie auf ganz unkonventionelle, ja ihre Familien und Zeitgenossen irritierende Weise eigene Wege gesucht und mehr oder weniger glücklich in der Lebens- und oft auch Arbeitsgemeinschaft mit einem als Theologen oder Religionsphilosophen berühmt gewordenen Partner gefunden. Einige von ihnen haben zu diesem Ruhm ihrer Partner Erhebliches beigetragen, ohne dass davon zu ihren Lebzeiten etwas öffentlich geworden wäre – „Schattenarbeit" nennt dies Renate Köbler, die Biographin Charlotte von Kirschbaums. Wer weiß schon um deren Anteil an der „kirchlichen Dogmatik" Karl Barths, dem sie jahrzehntelang engste Mitarbeiterin und Lebensgefährtin war? Oder wer weiß heute um die Mitverfasserschaft Paula Bubers an den „Chassidischen Geschichten", mit denen Martin Buber erst berühmt wurde? Immerhin hat Paula Buber auch unter ihrem eigenen Namen publiziert, hat Charlotte von Kirschbaum Vorträge gehalten, veröffentlicht und eine eigene Rolle in der Kirchenpolitik gespielt, z. B. in der bekennenden Kirche. Auch andere sind so theologisch wie politisch hervorgetreten, etwa Annemarie Heiler, die Ehefrau des Religionsphilosophen Friedrich Heiler, selbst evangelische Theologin, bewandert in Fragen der Mystik, aber auch Abgeordnete der CDU im ersten deutschen Bundestag; oder deren Freundin, die Alttestamentlerin Hedwig Jahnow, Schülerin Hermann Gunkels, deren Leben allzu früh im Konzentrationslager Theresienstadt endete; oder Clara Ragaz, die Ehefrau und Mitstreiterin des Schweizer religiösen Sozialisten Leonhard Ragaz, Lehrerin, Volksbildnerin, Sozialistin und Pazifistin aus Überzeugung.

Nicht alle der hier Porträtierten teilten die theologischen Passionen und den Glauben ihrer Partner, manche hielten bewusst Distanz, suchten eigene Wege – wie Hannah Tillich, die zweite Ehefrau Paul Tillichs, die mehr mit Zen und Yoga anzufangen wußte als mit Tillichs Theologie; oder ganz anders Nelly Barth, die – wenngleich an der Zumutung der Dreiecksconstellation im Hause Barth dauerhaft leidend – zeitlebens ihrem Mann den Rücken frei und den Haushalt in Ordnung hielt, aber sich nie in dessen Theologie „einmischte", die dieser mit der im Hause lebenden Charlotte von Kirschbaum teilte.

Bemerkenswert viele der vorgestellten Frauen finden in bildender Kunst, Musik oder Dichtung *ihre* Instrumente des Ausdrucks, sei es in Harmonie, sei es eher in dissonanter Spannung zu den theologischen Denkwegen und Werken ihrer Partner.

Lebensgeschichten voller Spannungen, jener Spannungen, die das ausgehende Jh. durchziehen, werden hier erzählt, in unterschiedlicher literarischer Gestalt und Dichte. Allesamt tragen sie dazu bei, gleichsam aus einer Seitenperspektive, bekannte Theologien und Theologen neu wahrzunehmen. Sie geben Anlaß dazu, neu nachzudenken über den Zusammenhang von Theologie und Biographie, letztere dabei verstanden als ein Netzwerk von Beziehungen, als Gewebe, in dem Geist und Körper, Rationalität und Emotionalität, Streben nach Erkenntnis und die Erfahrung von Liebe und Leid unauflösbar ineinander verwoben sind; und dies jeweils in einem bestimmten

unauswechselbaren, historischen, soziologischen und politischen Kontext, so daß sich erst aus der Wahrnehmung dieses Ganzen eine bestimmte Art, Gott, Mensch und Welt zu denken, Theologie zu konzipieren als Werk eines Menschen oder eben einer Arbeitsgemeinschaft zweier Menschen, erschließt.

Bamberg Marianne Heimbach-Steins

Achleitner, Wilhelm: **Gott im Krieg.** Die Theologie der österreichischen Bischöfe in den Hirtenbriefen zum Ersten Weltkrieg. – Wien / Köln / Weimar: Böhlau 1997. 509 S., brosch. DM 128,00 ISBN: 3–205–98615–6

Die Erfahrung sowie theologische und pastorale ‚Bewältigung' des Krieges im 20. Jh. durch die Christen und ihre Kirchen stellen zweifellos eines der großen Forschungsdesiderate der neueren Kirchengeschichte dar. Gemessen am Ausmaß des Grauens, den gesellschaftlichen Verwerfungen und den theologischen Fragen, die durch diese Kriege ausgelöst wurden, ist nach wie vor überraschend, ja bestürzend, wie schmal die Forschungsressourcen sind, die diesem Feld bisher gewidmet wurden.

Um so beeindruckender ist, in welcher Breite sich der Vf. des vorliegenden Bdes über die Hirtenbriefe des österreichischen Episkopates im Ersten Weltkrieg der Fragestellung angenähert hat. Zu beachten ist dabei, daß die Arbeit „ein Beitrag zum dogmatischen Traktat der christlichen Gotteslehre sein will und insbesondere das Verhältnis Gottes zur Geschichte thematisiert" (33). Dies geschieht in der Weise, daß der Vf. keine Auswahl trifft, sondern sämtliche (!) Hirtenschreiben einer systematischen Analyse unterwirft – ein Verfahren, daß in dieser Dimension seinesgleichen sucht.

Entsprechend werden zunächst für 328 Texte Autoren, Textarten, Adressaten und Themenschwerpunkte kumulativ vorgestellt (41–109), sodann Einzelaussagen differenziert betrachtet: Jesus Christus (111–195), Gott und Vorsehung (197–315), Trinität (317–336), Gott und Krieg (337–434) und ein Resümee angefügt. Das theologische Panoptikum kann hier nicht im einzelnen vorgestellt werden, reduziert sich jedoch bald bei allen sprachlichen Variationen auf eine erstaunlich klare Linie. Axiomatisch ist die Qualifikation des Krieges als für Österreich „gerechter Krieg", wobei Gott mit dieser gerechten Sache identifiziert und der Krieg unmittelbar als durch Gottes Vorsehung herbeigeführtes Ereignis verstanden wird. Ursache des Krieges ist die Sündhaftigkeit der Menschen, der deshalb als Strafgericht gedeutet wird, um die Menschen zur Umkehr zu bewegen – leider vergeblich, wie nach dem Krieg erkannt wird (432ff).

Dabei scheint die zweifellos aus der Rückschau bedrängende Tatsache, daß die Bischöfe über die Jahre hin unentwegt und unerschüttert von den stets ansteigenden Opfern an denselben Deutungsmustern festhielten, den Vf. zu immer schärferen Urteilen veranlaßt zu haben: So sei z. B. im Verständnis der Bischöfe Jesus Christus das „Energie- und Motivationszentrum für eine Funktionalisierung der Leiden zugunsten der patriotischen Kriegsinteressen" geworden (189), die Bischöfe hätten die durch Beichte und Kommunionempfang auf den Kampf vorbereiteten Soldaten bereits als „Menschenmunition" im Sinne einer „eschatologischen ‚Beschleunigung' auf das himmlische Vaterland" aufgegeben (285); „schamlos" sei die Rede vom Tod der Soldaten, der „nur dem höchsten Zweck: der Rettung der österreichisch-ungarischen Monarchie" gedient habe (287). Abschließend konstatiert der Vf. eine „Enttäuschung über die theologische Beschränktheit und Phantasielosigkeit der ... Bischöfe", eine „Verwunderung über die geschlossene katholische Welt und den Systemzwang, der keine Pluralität der Deutungen erlaubte", das „Erstaunen über die Bereitschaft der Bischöfe, sich an eine zeitbedingte politische Ordnung zu binden" sowie die „Irritation, daß die Bischöfe keinen anderen als den beschriebenen, pädagogisch-züchtigenden Gott erlebten oder erleben konnten" (436f). Freilich ahnt der Vf. an anderer Stelle selbst, seiner Darstellung könne „vorgeworfen werden, zu sehr der Perspektive der Gegenwart, dem Bewußtsein und Wissen 80 Jahre danach verhaftet zu sein" (195). In der Tat: Aus dieser Perspektive macht der Vf. keinen Hehl. Aber gerade deshalb läßt er den Leser möglicherweise etwas hilflos zurück: Wie konnte es dazu kommen? Wie kam es zu dieser „geschlossenen katholischen Welt", wie war es möglich, daß die Bischöfe unverdrossen an Deutungsmustern festhielten, denen im Bewußtsein der Menschen millionenfach der Boden entzogen wurde? Hier wäre etwa ausführlicher und systematischer auf das jahrhundertealte Gewicht der nur am Rande erwähnten theologischen Traditionen zu verweisen gewesen, insbesondere auf Augustinus und Thomas von Aquin, und deren Fußangeln. So wird z. B. nicht recht deutlich, daß es in dieser Tradition gar nicht Sache der Bischöfe war, über Recht und Unrecht des Krieges zu urteilen, sondern des christlichen Fürsten. Daß der Krieg nun Formen annahm, die mit den vertrauten Denkmustern nicht mehr bewältigt werden konnten, und die entsprechende Theologie mit diesem Problem des beschleunigten Wandels der Moderne deutlich nicht standzuhalten vermochte (erst recht, wenn sie sich dieser Moderne bewußt verweigerte), sollte sich im Laufe des Jh.s noch mehrfach wiederholen. Es wäre wünschenswert, diesen Zusammenhängen noch weiter nachzugehen, gerade auch aufgrund dieses Buches.

Münster Wilhelm Damberg

Clemens August Graf von Galen. Menschenrechte – Widerstand – Euthanasie – Neubeginn, hg. v. Joachim Kuropka unter Mitwirkung von Gian Luigi Falchi u. a. – Münster: Regensberg 1998. 345 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3–7923–0714–6

Drei wissenschaftliche Tagungen mit jeweils unterschiedlichen Ansätzen sind in dem vorliegenden Bd dokumentiert, der von neuem deutlich macht, daß der Münsteraner Bischof Clemens August Graf von Galen zu den am besten erforschten Kirchenführern der NS-Zeit gehört. Vier Aspekte werden dokumentiert: die Haltung zu den Menschenrechten, der kirchliche Widerstand, die Euthanasieproblematik und der Neubeginn der Kirchen nach 1945. Bischof Galen und sein Leben werden dabei durchgehend in einen größeren Kontext hineingestellt, so daß der Bd nicht nur einen Beitrag zur Erforschung seiner Lebensgeschichte leistet, sondern einen breiteren Horizont eröffnet. Zu einem guten Einstieg in das Wirken des Münsteraner Bischofs verhilft dabei die knappe biographische Skizze aus der Feder des Aachener Bischofs Heinrich Mussinghoff, mit der der Sbd abschließt.

Mit der Feststellung, daß Galen „kein Mann für Klischees und Schablonen" sei, leitet Joachim Kuropka, ausgewiesen durch eine Reihe vielbeachteter Publikationen zu diesem Gegenstand, den Bd ein. Desiderate an die Galen-Forschung stellt Heinz Hürten. So fehle immer noch eine wissenschaftliche Biographie des Münsteraner Bischofs, die seine politischen und theologischen Grundpositionen herausarbeite und seine Haltung gegenüber dem NS-Regime gerade in der Anfangszeit verdeutliche. Galen als Theologe müsse einem totalitären System konfrontiert werden, das sich als politische Religion verstand.

Mit dem Thema *„Menschenrechte"* befassen sich vier Beiträge. Dabei hebt Joachim Kuropka zunächst heraus, daß die handlungsleitenden Grundsätze Galens – „furchtloses Eintreten für die katholische Sache und für *jedes* Recht" (47) – unabhängig von der nationalsozialistischen Machtergreifung Gültigkeit besessen hätten. Man könne weder in der theoretischen Haltung noch in der Praxis eine Veränderung der Einstellung Galens gegenüber dem NS feststellen. Der Mythos einer „Konversion" Galens zum Hitler-Gegner ist mit den von Kuropka ausgebreiteten detaillierten Angaben wohl endgültig vom Tisch. Wilhelm Damberg untersucht die Stellung der Katholiken zum Antisemitismus vor und nach 1933, der zunehmend als Bedrohung auch der eigenen Identität (vgl. die Broschüre zur „Nathanael-Frage") empfunden wurde. Ein Einsatz für die Menschenrechte im Zusammenwirken mit anderen christlichen Konfessionen fiel den deutschen Katholiken dagegen bis zum Kriegsende schwer. Aus sozialethisch-politischer (Menschenrechte als handlungsleitendes Kriterium für internationale Aktionen – Vincenzo Buonomo) und philosophischer Sicht (Menschenwürde im Blick auf Kinder, Alte und Kranke – Jörg Splett) werden die historischen Untersuchungen auf aktuelle Fragestellungen hin erweitert.

Vier nachdenklich formulierte Beiträge behandeln den *Widerstand der Kirchen* gegen das Dritte Reich. Klemens von Klemperer beleuchtet die religiöse Motivation zum Schritt in den Widerstand und hebt davon die Schwierigkeiten der großen Kirchen ab, ihre institutionelle Bindung an das Regime in Aktionen umzusetzen. Seine bedenkenswerte These: Widerstand ging von Personen aus, die in ihren Kirchen eher als Außenseiter zu gelten haben. Der Schwierigkeit, zwischen Opfern und Tätern zu unterscheiden, geht Ulrich Wagener für das Erzbistum Paderborn nach. Den Kirchenkampf der evangelischen Kirche Westfalens bis 1935 stellt Bernd Hey dar. Autobiographisch angelegt ist der Bericht von Nicholas Hope über das britische Verständnis des protestantischen und katholischen Widerstands.

Im Zentrum des Sbdes stehen die Beiträge zur *Euthanasie.* Bernd Walter zeigt auf, wie einer Phase der Entmündigung und Ausgrenzung von Geisteskranken nach dem Ersten Weltkrieg in der Psychiatrie ein biologistisches Denken folgte, das einer sozialdarwinistischen „Lösung" durch Tötung auf Verlangen und Sterbehilfe das Wort redete. Dieses Denken und bereits in der Weimarer Republik durchgeführte Zwangssterilisationen bereiteten den Boden für das Euthanasie-Programm des Dritten Reiches. Die Haltung des deutschen Episkopats dazu untersucht Ingrid Richter. Die Bischöfe wollten weiterhin eine gemäßigte Position vertreten. Ablehnend wurde die Zwangssterilisation beurteilt, dagegen nicht die angeordnete Unterbringung in Anstalten. Ein gemeinsamer Hirtenbrief gegen das Sterilisierungsgesetz von 1933 kam nicht zustande. Der Mord an Kranken wurde öffentlich lange nicht verurteilt. Die Trendwende kam erst durch den Galenschen Protest. Doch dieser Protest bewirkte keine Veränderung in der Haltung der Ärzteschaft. Wie Franz-Werner Kersting resümiert: „Die Psychiaterschaft der westfälischen Provinzialheilanstalten erwies sich damals im ganzen gesehen als eine funktionierende

Stütze ... der Euthanasie-Politik" (209). Daß es freilich bei der Frage nach dem Schutz bedrohten menschlichen Lebens nicht bloß um Vergangenheitsbewältigung geht, sondern immer auch die Frage nach der Position gegenüber aktuellen politischen und gesellschaftlichen Diskussionen gestellt ist, zeigen Jörg Twenhöven und Giuseppe Dalla Torre mit einem Blick auf Deutschland und Italien.

Der vierte Hauptteil versammelt drei Beiträge zum *Neubeginn nach 1945*. Lothar Kettenacker arbeitet heraus, daß es der britischen Besatzungsmacht um ein „change of heart" in der deutschen Bevölkerung ging. Dabei war den Kirchen im Verein mit anderen Kräften eine wichtige Rolle in der geistigen Reorientierung zugedacht. Als herausragende Gestalt erschien ihnen dabei Galen: ein mutiger Bekenner, jedoch auch ein Mann, dessen „Interesse in vieler Hinsicht auf seine Diözese beschränkt war" (266), wie es in einem internen britischen Nachruf auf Galen hieß. Galen galt zwar als anti-nazistisch, nicht aber notwendigerweise als für die Alliierten eingestellt. Auf diesem Hintergrund betont Joachim Kuropka, daß Galens Grundmotivation zu keiner Zeit politisch gewesen sei, sondern er immer als Seelsorger empfunden und gehandelt habe. Im Blick auf die Neugestaltung der Gesellschaft sah er die Naturrechtslehre als geeignetes Instrumentarium an, ausgehend von der Feststellung, „die Religion allein ist das Fundament des gesellschaftlichen Lebens" (279). Wie sehr jedoch Religion zu dieser Zeit noch konfessionalistisch verengt gesehen und gelebt wurde, zeigt der Beitrag von Jürgen Kampmann. Trotz unmittelbarer räumlicher Nähe zwischen Bischöflichem Ordinariat und Evangelischem Konsistorium in Münster kam es erst nach dem Krieg zu einer Begegnung zwischen den Repräsentanten beider Konfessionen!

Die Studien zu Clemens August von Galen zeigen, wie fruchtbar gerade der biographische Ansatz zur Erhellung des Verhaltens der Kirchen während der Nazidiktatur sein kann. Auch wenn der vorliegende Sbd der Gefahr nicht entgangen ist, zu Vieles und Unterschiedliches zwischen zwei Buchdeckeln zu versammeln, trägt er doch entscheidend bei zu einer Situierung des Münsteraner Bischofs im Kontext des Dritten Reiches. Dabei gehen die Beiträge einen wichtigen Schritt zur Überwindung eines plakativen Begriffs von „Widerstand": Sie zeigen, wie der Nationalsozialismus sowohl mit seinen antisemitischen als auch mit seinen eugenischen Plänen ein gewisses Verständnis auf katholischer Seite voraussetzen konnte. Sie zeigen am Beispiel Galens das bruchlose Weiterwirken von Grundpositionen, die auf der kirchlichen Naturrechtslehre beruhen und eine religiöse Prägung der Gesellschaft intendieren. Und sie zeigen, wie wenig selbstverständlich in der mentalen Gemengelage des Dritten Reiches der Schritt von der Gegnerschaft zum öffentlichen Protest und Widerstand war. Ein Gesamtbild der Kirchen während der NS-Zeit wird nur mit einer Vielzahl solcher kontextuell eingebetteten Einzelstudien zu führenden Persönlichkeiten entstehen können.

Vallendar Joachim Schmiedl

Schumacher, Rolf: **Kirche und sozialistische Welt**. Eine Untersuchung zur Frage der Rezeption von „Gaudium et spes" durch die Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR. – Leipzig: Benno 1998. XXVI, 261 S. (Erfurter theologische Studien, 76), brosch. DM 48,00 ISBN: 3–7462–1308–8

Die Arbeit läßt ein gründliches Studium kirchlicher und staatlicher Quellen der fast parallel zur „Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West)" abgehaltenen und gemeinsam mit dieser 1975 zu Ende gegangenen Pastoralsynode der Jurisdiktionsbezirke in der DDR" erkennen, deren Dokumente 1977 sowohl im St. Benno-Verlag Leipzig wie auch im Westberliner Morus-Verlag veröffentlicht wurden: Konzil und Diaspora. Die Beschlüsse der Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR.

Schumacher gliedert seine Arbeit in sieben Kap.: 1. Die Herausforderungen von außen. In einer ereignis-geschichtlich orientierten Darstellung erfolgt die Herausarbeitung des gesellschaftlichen Kontextes, in dem sich die katholische Kirche in der SBZ/DDR in der Zeit von 1945 bis 1975 bewegte. 2. Die Herausforderung von innen, mit einer Skizze der Entstehungs- und Textgeschichte der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes" des Zweiten Vatikanischen Konzils, und der Darlegung, daß die christliche Anthropologie in der Erarbeitung sich erst nach und nach herauskristallisiert, um dann um so nachhaltiger zur „Seele des gesamten Schemas" zu werden. Dieses Kap. schließt mit methodischen Überlegungen zum theologischen Verständnis von Rezeption. 3. Die Vorbereitungsphase der Pastoralsynode mit ihrem „Für und Wider" in den verschiedenen Gremien und Gruppierungen der katholischen Kirche in der DDR. Das vierte Kap. legt die Versuche von außen dar, auf die Pastoralsynode Einfluß zu nehmen. Es handelt sich dabei um die Arbeitsgruppe Kirchenfragen beim Zentralkomitee der SED, den Staatssekretär für Kirchenfragen, das Ministerium für Staatssicherheit und die Ost-CDU. Alle Versuche blieben letztlich erfolglos. Das fünfte Kap. befaßt sich ausführlicher mit drei der neun Beschlüsse der Pastoralsynode, die den Standort der Kirche in der DDR als Teil der sozialistischen Welt vorgeben. Es sind dies die Beschlüsse „Glaube heute", „Der Christ in der Arbeitswelt" und „Dienst der Kirche für Frieden und Versöhnung". Die Beurteilungen der einzelnen Vollversammlungen durch die staatliche Seite beinhaltet das sechste Kap.

Schumacher kommt im siebten Kap. zu dem Resümee, daß die Pastoralsynode eine Rezeption von „Gaudium et spes" unter den Bedingungen in der DDR vorgenommen hat. Er widerspricht damit Wolfgang Trilling („Trauer gemäß Gott". Leiden in und an der Kirche in der DDR, hg. v. Klemens Richter [MThA 33], Altenberge 1994) und Jürgen Selke (Katholische Kirche im Sozialismus? Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe in der DDR zum Weltfriedenstag 1983 und seine Bedeutung für das Verhältnis von Katholischer Kirche und Staat DDR [MThA 38], Altenberge 1995). Zu bedauern ist freilich, daß die Berliner Ordinarienkonferenz versäumte, den Rezeptionsprozeß nach Beendigung der Pastoralsynode weiterzuführen. Die Rezeption des Dialogs mit der Welt war in dem totalitären Regime der DDR eine Gratwanderung. Es galt, der Staatsmacht weder leichtfertig Gründe für „Märtyrer" zu liefern, noch Angriffsflächen für ihre „Differenzierungspolitik".

Im Rückblick kann man sagen, daß die Pastoralsynode für die katholische Kirche in der DDR ein wichtiger Abschnitt des Weges zur Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in der DDR 15 Jahre später war. Eine Schlußbemerkung: Als Teilnehmer der Pastoralsynode finde ich mich in der Darlegung und Wertung unserer Absichten und Bedenken und der erzielten Ergebnisse wieder.

Dresden Günter Hanisch

Religionsphilosophie

Bolzano, Bernard: **Lehrbuch der Religionswissenschaft**, hg. v. Jaromír Louzil. **Bd 6/1: §§ 1–85.** – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1994. 323 S. (Bernhard-Bolzano-Gesamtausgabe, Reihe I Schriften, 6,1), Ln DM 431,00 ISBN: 3–7728–0455–1. **Bd 6/2: §§ 86–177.** – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1995. 266 S. (Bernard Bolzano-Gesamtausgabe, Reihe I Schriften, 6,2), Ln DM 447,00 ISBN: 3–7728–0074–2 / 3–7728–0456–X.

Im Rahmen der kritischen Gesamtausgabe (GA) liegt jetzt neben dem chronologisch letzten religionsphilosophischen Hauptwerk von Bernard Bolzano „Die Perfectibilität des Katholicismus" (1845; GA I [= Reihe I], Bde 19/1 und 19/2) der „Erste Theil" seines „Lehrbuchs der Religionswissenschaft" von 1834 (RW) in zwei Teilbänden vor. Die kritische Ausgabe der zeitlich ersten Buchpublikation zur Religionsphilosophie, B.s „Athanasia" (1827, erw. Aufl. 1837), soll als Bd 4 der GA I erscheinen. RW und „Athanasia" hat B. selbst zusammen mit seiner „Wissenschaftslehre" von 1837 (WL) als seine philosophischen Hauptschriften angesehen (von der WL liegen die §§ 1–481 in der GA I Bde 11, 12, 13 [jeweils 3 Teilbände] und 14/1 vor). Nimmt man den Umfang religionsphilosophischer Publikationen unter seinen veröffentlichten Schriften – neben die genannten tritt noch eine Reihe kleinerer Abhandlungen (vgl. GA I, Bde 16/1 und 16/2) – und die erwähnte Einschätzung B.s zum Maßstab, führt die RW ins Zentrum seiner Philosophie. Dieser Befund steht in auffälligem Kontrast zu der heute vorherrschenden Würdigung B.s allein als Mathematiker, Logiker und Semantiker, vielleicht noch als Vf. „sozialutopischer" Entwürfe (vgl. GA II, Bd 14). Diese selektive Sicht hat ihre für die geistige Entwicklung seit den ersten Jahrzehnten des 19. Jh.s aufschlußreichen Gründe. Die seit 1969 laufende äußerst verdienstvolle kritische GA fordert dazu heraus, B.s Ansatz erneut kritisch zu bedenken, die fehlende Wirkungsgeschichte zu korrigieren und heutige Problemkontexte möglicherweise durch unbeachtete Fragestellungen ergänzend zu vertiefen. Die kritische Ausgabe der RW bietet eine hervorragende Gelegenheit, dies zu überprüfen.

Drei Gründe machen die fehlende Wirkungsgeschichte auch der RW verständlich: Ein in der Sache liegender Grund: B. (1781–1848) verdankt seine geistige Prägung vom Elternhaus bis zur Univ. der (katholischen) Aufklärung im Böhmen des 18. Jh.s. So entwickelt er seine Religionsphilosophie anhand der zum Aufklärungsprogramm gehörenden Frage nach der „vollkommensten Religion" (§ 2; 6/1, 43). Mit dem Obsoletwerden dieses Kontextes schwand das Interesse an einer so orientierten Problementfaltung.

Ein stilistischer Grund: B. legt den größten Wert auf pedantisch-genaue Begriffsklärungen, auf eine schrittweise streng folgerichtige Gedankenentfaltung und eine peinlich genaue Widerlegung möglicher Einwände. Diese logisch-methodologische Präzision vermißt er in der zeitgenössischen Philosophie (v. a. auch im Umfeld des Deutschen Idealismus). Mit Ausnahme Kants, auf den er immer ausführlich kritisch eingeht, sieht er in ihren Vertretern weithin nur Sachwalter einer Modeerscheinung ohne wissenschaftlichen Wert. Sein exaktes und umsichtiges Vorgehen führt jedoch gelegentlich zu einer gewissen Langatmigkeit, und erfordert bei der (wenn auch lohnen-

den) Suche nach den „springenden Punkten" seiner Gedankengänge oft einiges an Geduld. So umfaßt der „Erste Haupttheil" des „Ersten Theils" einschließlich einer „Einschaltung" über die „kritische und neuere Philosophie in Deutschland (§§ 60–63; 6/1, 182–197) und eines „Anhangs" über konkurrierende Offenbarungsauffassungen (§§ 164–177; 6/2, 193–230) auf gut 460 S.n der GA die „Nöthigen Vorbereitungen zur Aufsuchung der vollkommensten Religion"! Jedoch: der reiche Inhalt entschädigt für die Mühe, zumal die GA gut bemessene Personen- und Sachregister zu jedem Teilband enthält. Sie lassen sich als „roter Faden" zu den Knotenpunkten der Argumentation B.s und zu den heute interessanten Fragestellungen benutzen. So läßt sich das bei kursorischer Lektüre vielleicht auftretende Hindernis der breiten Auseinandersetzungen B.s mit zeitgenössischen Positionen umgehen. Außerdem macht es die GA leicht, den Diskussionshorizont B.s auszumachen: Es finden sich jeweils genaue Angaben der literarischen Quellen, auf die er sich bezieht, wobei ausdrücklich vermerkt ist, wenn Ausgaben zu seiner Privatbibliothek gehörten.

Der dritte Grund liegt in den äußeren Umständen: B.s religionsphilosophisches Wirken fällt in die Zeit der sog. Restauration in Europa zwischen 1815 und 1830. Als katholischer Priester und Universitätslehrer in Prag (ab 1805, seit 1807 definitiv als „Prof. für Religionswissenschaft") gerät er in die Spannung zwischen eine zum Teil noch von der Josefinischen Aufklärung geprägte Verwaltung in Staat und Kirche und den „neuen" von Romantik und Restauration getragenen christlich-konservativen Kräften an Wiener Hof und Römischer Kurie. 1819 wird er seines Amtes enthoben und in einen fünf Jahre sich hinziehenden Prozeß verwickelt. Schon als Kind an Tuberkulose erkrankt, lebt B. seitdem – mit einer kärglichen Pension – zurückgezogen bei Freunden als Privatgelehrter und Sekretär zweier Klassen der Prager Akademie der Wissenschaften, der philosophischen und der mathematischen. Auch die biographische Situation, in die seine Arbeit eingebettet ist (literarisch greifbar v. a. in seiner „Lebensbeschreibung" von 1836 und seinem Briefwechsel), ist für ein angemessenes Verständnis und eine umfassende Bewertung mitzubedenken. Denn für B. hat die RW einen ihr immanenten Bezug zur Lebensführung eines jeden Menschen und zum Fortschritt der Menschheit. Das Gravitationszentrum seines Denkens, das oberste Sittengesetz – in B.s. Formulierung als „Satz vom allgemeinen Wohl": „Wähle von allen dir möglichen Handlungen immer diejenige, die, alle Folgen erwogen, das Wohl des Ganzen, gleichviel in welchen Theilen, am meisten befördert" (§ 88; 6/2, 19) – findet seine Erfüllung und Begründung in der RW. Dieses ethische Ideal hat B. in seiner Lebensführung als Wissenschaftler, Priester und Erzieher mit großem Ernst zu verwirklichen gesucht. Etwas davon ist auch in den Bden der RW der GA greifbar: in „Vorwort" und „Vorrede" der herausgebenden Schüler (6/1, 19–29) sowie in der im Anhang abgedruckten „Vorrede" B.s zu der anläßlich seines Prozesses einzureichenden Abschrift seiner Vorlesungen, denn er hatte die Erlaubnis, selbständig – „nach eigenen Heften" – statt nach dem sonst vorgeschriebenen Lehrbuch vorzutragen (6/1, 253–263).

Die Absichten, die B. mit seiner RW verband, und die er durch den eigenständigen Vortrag seiner RW verwirklichen konnte, lassen sich daran erhellen, wie er die ihm gestellte Aufgabe interpretiert. Franz II. schuf 1804 „Katechetenstellen für philosophische Schüler" an den Universitäten der Habsburgermonarchie. Ihre Inhaber trugen die Amtsbezeichnung „Prof. für Religionswissenschaft". B. befand sich mit seiner dem Geist der Aufklärung folgenden Auffassung seines Amts von vornherein im Gegensatz zu den Bildungsabsichten, wie sie offiziell in Wien und Rom mit der Errichtung der Lehrstühle verfolgt wurden. „Religionswissenschaft" als „Wissenschaft von der vollkommensten Religion" sieht B. als gleichbedeutend mit „Religionsphilosophie" oder „philosophische Religionslehre" an (§ 2; 6/1, 43). Ihr Zweck verweist durch ihren Inhalt auf die Lebensführung. Denn der Ausdruck „Religion" bezeichnet „einen Inbegriff aller derjenigen Meinungen eines Menschen [a], die ... einen entweder wohlthätigen oder nachtheiligen Einfluß auf seine Tugend oder seine Glückseligkeit äußern [b], und zugleich so beschaffen sind, daß eine eigne Versuchung da war, sich ohne gehörigen Grund entweder für oder wider sie zu bestimmen" [c] (§ 20; 6/1, 96).

Das erste Moment [a] dieser Bestimmung hält den Wahrheitsbezug von Religion fest (B. weist eigens darauf hin, daß der Ausdruck „Meinung" von ihm im weitesten Sinn gebraucht werde und sich auch auf Urteile erstreckt, „die wir mit voller Zuversicht annehmen, und die der Wahrheit ganz gemäß sind", § 16 Anm.; 6/1, 86). Die beiden anderen Momente verbürgen, daß der Begriff der Religion „auch real ist, d. h. einen wirklichen Gegenstand habe", indem er etwas in „unserer menschlichen Natur" trifft (§ 15; 6/1, 78f). Sie fangen den unaufhebbar „existentiellen" Aspekt von Religion (und damit auch der RW) ein: [b] nimmt die praktisch-normative (ethische) Dimension in den Religionsbegriff auf, [c] benennt den unaufhebbar zu ihr gehörigen Entscheidungscharakter. Beide Momente zusammen sollen Religion, den Gegenstand der RW, als einen eigenständigen anthropologisch begründeten Zug im menschlichen Dasein kennzeichnen. Mit [a] sind [b] und [c] dadurch verbunden, daß sie theoretische Sätze voraussetzen bzw. Beweggründe bilden, solche aufzusuchen (§ 65; 6/1, 200–202).

Die RW erscheint so gesehen in der Tat als lebensbezogene Grundwissenschaft, die in wissenschaftlich-systematischer Form das Ganze des menschlichen Lebens betrifft, eben als philosophische Disziplin. Deshalb findet sich vor der inhaltlichen Darlegung der RW eine wissenschaftstheoretische *„Einleitung"* (§§ 1–8; 6/1, 41–66) und als erste thematische Einheit des *„Ersten Haupttheils"* eine wahrheitstheoretische Skizze (§§ 10–14; 6/1, 70–78). Zwar deckt sich seine damalige Position (wie B. später selbst anmerkt) in Einzelheiten nicht immer mit der späteren WL, aber im Grundsätzlichen hält sich B.s Auffassung durch: Es gilt immer, den objektiven Grund jeder Wahrheitsbehauptung – auch der religiösen – nachzuweisen, und es sind möglichst deutliche Begriffe zu erarbeiten. Sollte es zu einer Übereinstimmung aller kommen, dann dadurch, „daß die Kraft der Wahrheit selbst Allen dieß gleichlautende Geständniß abgedrungen habe" (6/1, 78).

In einem philosophisch-anthropologischen Gedankengang legt B. auf dieser Grundlage im einzelnen dar, inwiefern der Religionsbegriff nicht leer ist. Eine Linie dieser Darlegung führt von den Phänomenen des Angenehmen und Unangenehmen zu unserem handelnden Wirken auf uns selbst und auf andere und weiter zur Zielbestimmung „Glückseligkeit". Eine zweite Linie leitet vom Handeln zum Sollen, von da zur Zielbestimmung der Verpflichtung zur „Tugend", was als Bedingung Freiheit einschließt. Für diese Ziele gibt es „nicht einerlei Maß", so daß „Tugend und Glückseligkeit" zusammen in die vollständige Zielbestimmung aufzunehmen sind (§ 15; 6/1, 84f). Bleibt ihre Verbindung zum Wahrheitsgesichtspunkt zu erörtern (s. o.) sowie das „und" ihrer gegenseitigen Zuordnung zu klären. Dazu bestimmt B. den Begriff der Glückseligkeit genauer: Es handelt sich um Glückseligkeit ganz allgemein, „in Zeit und Ewigkeit", und es kommt keine solche in Betracht, die sich nicht mit der Tugend verträgt (§§ 16–21; 6/1, 86–104).

Nach dieser Bestimmung von Religion entfaltet B. in ausführlichen Analysen und durch Widerlegung von Einwänden ein „Religion" differenzierendes Begriffsfeld, in dem die Unterscheidung von „natürlicher" und „geoffenbarter" Religion besonders belangvoll ist (§§ 22–35; 6/1, 104–128). Als Unterscheidungskriterium führt B. den Begriff des „Zeugnisses" ein (§ 28; 6/1, 113f): Geoffenbarte Religion unterscheidet sich durch „ein höheres Zeugnis" (eines „Engels" oder „Gottes") von der natürlichen, die die bloße Vernunft allein erkennt, „ohne der Hilfe eines höheren Zeugnisses zu bedürfen" (§ 33; 6/1, 123). Anschließend erläutert B. den Gedanken einer „vollkommensten Religion". Die Steigerungsform verlangt einen Vergleichsmaßstab. Dieser kann im Bezug auf einen einzelnen Menschen, auf eine Gemeinschaft oder auf die gesamte Menschheit gefunden werden. Der zuletzt genannte Rahmen, „die vollkommenste Religion an sich" (also ohne Einschränkung), ist Gegenstand der RW (§ 36; 6/1, 131). Ihr gegenüber gibt es eine „Grundpflicht": „Ein jeder hat nach der Erkenntniß der für ihn vollkommensten Religion zu streben" (§ 37; 6/1, 132). Die nähere Erläuterung dieser Grundpflicht, die „umständliche Auseinandersetzung" der Einzelpflichten und Fehlhaltungen nimmt breiten Raum ein (§§ 37–59; 6/1, 132–181) und wird ergänzt durch eine ausführliche Auseinandersetzung mit Kant und Kantianern (§§ 60–63; 6/1, 182–197).

Das *„Zweite Hauptstück"* liefert einen „kurzen Abriß der natürlichen Religion" (§§ 64–95; 6/1, 198 bis 6/2, 48). Es gibt nur eine einzige, und sie umfaßt nur Wahrheiten (6/1, 198f). Dies gilt für ihren theoretischen Teil („natürliche Dogmatik" zentriert um die Lehre von Gott) ebenso wie für ihren praktischen („natürliche Moral" zentriert um den Gedanken des obersten Sittengesetzes). Gottesbegriff (unbedingt Wirkliches), Beweis für die Existenz Gottes (ausgehend vom bewußten Sein des Menschen), Ableitung der Gottesprädikate, Dasein der Welt und Unsterblichkeit der Seele sind die üblichen Themen, die B. freilich auf seine präzise, umsichtige und ausholende Weise erörtert, sich dabei besonders auf Gedanken Leibnizens und der Philosophie des 18. Jh.s stützend. Den Zweck dieses Hauptstücks sieht er in der Vorbereitung des ihm folgenden, der „Würdigung der natürlichen Religion und Notwendigkeit einer Offenbarung". Die erste ist auf ihre Zulänglichkeit zu prüfen (mit negativem Ausgang), die bei der Darlegung der natürlichen Religion entwickelten Grundsätze sind umgekehrt bei der Prüfung der geoffenbarten Religion zu benützen (§ 64; 6/1, 199).

Dies leistet das *„Dritte Hauptstück"* (§§ 96–134; 6/2, 49–126). Es ist die „Notwendigkeit" und nicht bloß die „Nützlichkeit" einer Offenbarung zu zeigen. Dies geschieht anhand des Nachweises, daß geoffenbarte Religion zur Beförderung von Tugend und Glückseligkeit, „so viel wir Menschen es zu beurteilen vermögen" (§ 97, 6/2, 50), „wirksamer" ist als die natürliche. Dies begründet B. in zwei Gängen: Zunächst durch den Nachweis, daß die natürliche Religion selbst in ihrer höchst entwickelten Form sowohl „für Gebildete und Aufgeklärte" (die Intellektuellen von heute) (§§ 99–111) als auch für das „Menschengeschlecht im Ganzen" unzulänglich ist. Als Beweisgründe dienen hier „die Geschichte der religiösen Irrthümer" (§§ 112–117) und „die Natur der Sache" (§§ 118–125). Schließlich werden acht verbreitete Einwände gegen die Notwendigkeit einer Offenbarung entkräftet (§§ 164–177).

Im *„Vierten Hauptstück"* (§§ 135–177; 6/2, 127–229) geht es um die Möglichkeit und die Kennzeichen einer Offenbarung, wieder mit der für B. obligatorischen Klärung der Begriffe und minuziösen Gedankenführung. Den Zusammenhang zwischen dem Erweis der Möglichkeit von Offenbarung und ihren Kennzeichen sieht er darin, daß „keine Unmöglichkeit einer Offenbarung erweislich ist", also – methodisch bedeutsam – in einem negativ-apagogischen Zusammenhang (§ 135; 6/2, 127).

B.s ernsthaftes, zuweilen quälend scharfes Denken enthielt immer auch selbstkritische Wendungen. Auch dies läßt die GA erkennen, indem sie ständig auf die verschiedenen Fassungen der RW, die sich erhalten haben, verweist (z.B. Anm. o, 6/1, 96): auf die im Prozeß eingereichte Fassung von 1818, den Text von 1834 und die geplanten Korrekturen für eine zweite Auflage („Erster Teil"). Die GA bietet nicht nur die längst fällige kritische Textgrundlage für die Beschäftigung mit einem der Hauptwerke eines bedeutenden Autors, sondern bildet dafür auch ein hervorragendes Arbeitsinstrument. Eine erschwingliche, gestraffte Studienausgabe (vgl. die WL-Ausgabe F. Kambartels, der die GA mit herausgibt) könnte der kritischen Auseinandersetzung mit B.s RW einen wertvollen Dienst erweisen.

Heusenstamm Hermann Schrödter

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte

Lücking-Michel, Claudia: **Konkordanz und Konsens.** Zur Gesellschaftstheorie in der Schrift „De concordantia catholica" des Nicolaus von Cues. – Würzburg: Echter 1994. 242 S. (Bonner Dogmatische Studien, 16), kt DM 39,00 ISBN: 3–429–01602–9

Die vorliegende überarbeitete theologische Doktorarbeit untersucht die Bedeutung des Konsenses in dem frühen, zur Zeit des Konziliarismus verfaßten Traktat des Nikolaus Cusanus über die Einheit der Kirche.

Da Konsens „als die Frage nach der Wahrheit" betrachtet wird, gilt die Feststellung: Nur durch den Prozeß der kollektiven Wahrheitsfindung entsteht eine Einheit in der Kirche. Anders als die heute verbreitete Vorstellung, die Konsens als die Definition von Wahrheit auffaßt, ergibt sich für Cusanus der Konsens aus einem Festhalten an Wahrheit, wobei Wahrheit durchaus im Sinne von wahren Sätzen zu verstehen ist. Konsens wird also durch „den einlösbaren Geltungsanspruch als Strukturmoment der Wahrheit" (187) herbeigeführt. Es ist dementsprechend zwischen faktischem und durch Argumente begründetem Konsens zu unterscheiden. „‚Naturwüchsige' Übereinstimmungen sollen ihrer Zufälligkeit und ihrer Verzerrungen entkleidet werden, damit nicht ein bloß faktischer, sondern auch ein durch Wahrheit der Aussagen geprägter Konsens ermöglicht wird" (188). Die Ambivalenz der Wahrheit ist Cusanus keineswegs verborgen, zumal der „Zusammenfall der Gegensätze" geradezu ein Strukturprinzip seines Denkens bildet. Der Wirkung dieser Gedanken in späteren, eher philosophischen Schriften des Cusanus wird auch von L.-M. nachgegangen. Als Ergebnis ihrer Untersuchung zeigt sie, inwiefern „das cusanische Modell als Herausforderung für die aktuelle Ekklesiologie" (214) Berücksichtigung verdient.

Schon lange hat die Politikwissenschaft sich für die cusanische Lehre von der Volkssouveränität interessiert. Die Vf.in ist der Meinung, daß die Schrift „De concordantia catholica" nicht als eine frühe demokratische Theorie gelten darf: „Den cusanischen Ansatz kann man ... nicht als einen demokratischen bezeichnen" (205). Sie begründet ihre These damit, daß bei Cusanus die Herrschaftsmacht des Volkes „letztlich und principaliter nicht auf ihm beruht" (204). Für Cusanus ist der Konsens die Grundlage politischer Autorität vielmehr nach dem Prinzip: „Herrschaft ist von Gott durch den Menschen kraft des Konsenses" (141). Der Konsens aller Beteiligten repräsentiert zwar eine notwendige Basis aller politischen Autorität, aber er ist nicht die hinreichende Basis. Es ist aber zumindest am Anfang der Geschichte der modernen Demokratie – und in mehr oder weniger leicht säkularisierter Form in allen demokratischen Verfassungen – selbstverständlich, daß die Volkssouveränität „auch auf der Einbindung in die umfassende göttliche Ordnung" (204) beruht. Alle realen Demokratien kennen tatsächlich dieselbe Situation, die die Vf.in als Problem bei Cusanus sieht: „Diese doppelte Ableitung von potestas, einmal vom Volk und einmal von einer Teilhabe an der göttlichen Herrschaft, macht die Schwierigkeit der cusanischen Gesellschaftstheorie aus" (ebd.). Das eigentliche Problem liegt m. E. eher in einer neuen Vorstellung von Demokratie, die sich allerdings noch nicht in Verfassungen niedergeschlagen hat. In der Erwähnung etwa von „Gott" oder „Verantwortung" wird die Anerkenntnis eines „externen, evtl. sogar transzendenten Bezugspunktes" (75) in Verfassungen zur Sprache gebracht. Einen wesentlichen Unterschied zur modernen Demokratiekonzeption findet L.-M. freilich zutreffend darin, daß Nikolaus keine Möglichkeit einer Umkehr der bestehenden Ordnung kennt.

Ferner hebt die Vf.in zu Recht hervor, daß Cusanus keinen modernen Individualismus verteidigt. „Der Konsens", stellt sie fest, „wurde so nicht als Einverständnis zwischen Individuen, sondern als eine der individuellen Existenz vorgegebene und sie sozial übergreifende gemeinschaftliche Bindung und Verpflichtung begriffen" (210). Gleichwohl geht Cusanus „von dem Prinzip einer natürlichen Gleichberechtigung aller Glieder der Gesellschaft aus" (73). Darin liegt nach L.-M. seine Originalität. „Das Besondere und Neue ist nun, daß er diesen Gedanken auch ausdrücklich als Grundlage seiner politischen Theorie verwendet" (ebd.).

Münster William J. Hoye

Brunvoll, Arve: **„Gott ist Mensch."** Die Luther-Rezeption Ludwig Feuerbachs und die Entwicklung seiner Religionskritik. – Frankfurt: Peter Lang 1996. LXIV, 133 S. (Europäische Studien zur Ideen- und Wissenschaftsgeschichte, 3), kt DM 69,00 ISBN: 3–631–30353–X

Gottfried Keller war erklärter Feuerbachianer. Im Herbst des Revolutionsjahres 1848 reiste der Schweizer Dichter eigens nach Heidelberg, um im dortigen Rathaussaal Vorträge des Philosophen über „Das Wesen der Religion" anzuhören. Im „Grünen Heinrich" hat er seinem Idol in der Gestalt des Grafen ein literarisches Denkmal gesetzt. Eine Schlüsselszene des Romans zeigt dessen Protagonisten im gräflichen Haus bei der Lektüre von Angelus Silesius: „Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nun kann leben, / werd' ich zunicht, er muß vor Noth den Geist aufgeben." Auf die erlauchten Hörer machen diese und ähnliche Sprüche von Johann Scheffler „beinahe vollständig den Eindruck, als ob der gute Angelus nur heute zu leben brauchte und er nur einiger veränderter äußerer Schicksale bedürfte, und der kräftige Gottesschauer wäre ein ebenso kräftiger und schwungvoller Nichtschauer und Feuerbachianer"!

Projektionen allüberall: auch beim Projektionstheoretiker selbst lassen sie sich unschwer entdecken. Nicht nur daß er Gott und die göttlichen Hoheitsattribute als reflexe Spiegelungen menschlichen Gattungsbewußtseins deutete, um Anthropologie zum eigentlichen Wesen von Theologie zu erklären; Feuerbach projizierte seine religionsphilosophische Grundannahme auch unverdrossen auf hervorragende Theologengestalten, allen voran auf Martin Luther, den er zum Vorläufer eigener Einsicht stilisierte. Scherzend pflegte er zu sagen: „Ich bin Luther II."

Es ist das Verdienst der Studie von Brunvoll, in Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung, die in einem geschichtlichen Überblick dargestellt wird (20–39), Feuerbachs Beschäftigung mit Luther historisch detailliert in bezug auf Zeit, Dauer und Umfang (41–82) analysiert zu haben. Einschlägig sind hierbei neben Briefen insbesondere die Schriften, welche in den Jahren 1842–1844 entstanden sind, also v.a. die zweite und dritte Auflage von „Wesen des Christentums" und „Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers" sowie die „Merkwürdige(n) Äußerungen Luthers nebst Glossen" und „Der Unterschied der heidnischen und christlichen Menschenvergötterung". Untersucht werden fernerhin erstmals die vielen Exzerpte aus Luthers Schriften in Feuerbachs Nachlaß. B. kann zeigen, daß Feuerbach Luthertexte nicht nur während einiger Monate studierte, sondern über mehrere Jahre hinweg, nämlich in der Zeit von der Jahreswende 1841/42 bis in die Zeit zwischen 1844 und 1846 und gelegentlich darüber hinaus. Dabei hat der Religionskritiker sowohl die Leipziger Lutherausgabe als auch die Briefedition de Wettes durchgearbeitet; im übrigen war er bemüht, sich mit den jeweils neuesten Lutherausgaben bekannt zu machen. Die tabellarische Übersicht sämtlicher aufgefundener Lutherstellen in Feuerbachs Schriften und hsl. Exzerpten, die B.s Studie im Anhang beigegeben ist (I–LXIV), beweist die Intensität des Studiums und die Tatsache einer mehr als nur oberflächlichen Suche nach treffenden Belegstellen. Feuerbachs „Behandlung des Materials deutet auf ein wirkliches Interesse, Luther zu verstehen" (83).

Nichtsdestoweniger muß B. einräumen, daß Feuerbachs Auswahl aus Luthers Schriften interessenbestimmt und nicht untendenziös war. „Bei seiner Lektüre, und noch mehr in seinen Schriften, läßt er das aus, was sich nicht einfach mit seiner Interpretation in Einklang bringen läßt." (Ebd.) Die Vermutung liegt daher nahe, daß das Verhältnis der Themen des Lutherstudiums Feuerbachs zu den Hauptgesichtspunkten seiner Religionskritik, welches B. eingehend untersucht (85–111), im wesentlichen dasjenige einer nachträglichen Bestätigung bereits vorgefaßter Meinung ist. Gleichwohl vertritt B. unter Berufung auf vergleichbare Expertenmeinungen die Auffassung, das Lutherstudium Feuerbachs habe nicht nur Belegmaterial für anderwärts erworbene Thesen hervorgebracht, „sondern auch zu der weiteren Entwicklung der Feuerbachschen Philosophie selbst beigetragen, und zwar sowohl in betreff auf die Religionskritik, als auch auf seine philosophische Grundposition" (113). „Nicht mehr der ‚Supranaturalismus' und der asketische Jenseitsglaube werden als zum Wesen der Religion gehörend unterstrichen, sondern vielmehr die Menschlichkeit Gottes und die Sinnlichkeit als Hauptsachen des Glaubens. Mit dieser neuen Sicht der Dinge hängt dann auch eine neue Beurteilung der konfessionellen Unterschiede zusammen. Das eigentliche Christentum ist nicht mehr die mittelalterliche Mönchsfrömmigkeit, sondern die Sinnlichkeit eines Luthers." (114) Kurzum: Von der „Begegnung Feuerbachs mit Luther können wir behaupten, daß sie entscheidend seine weitere philosophische Entwicklung beeinflußt hat. Es handelt sich hier sowohl um ein neues Religionsparadigma als um die endgültige Wende zur Sinnlichkeit als Grundprinzip der Philosophie Feuerbachs." (116f)

Ein durchschlagender Beweis für diese weitreichende These ließe sich nur in einer Gesamtdarstellung der Philosophie Feuerbachs er-

bringen. Auf sie aber wird in B.s Studie von vornherein verzichtet (37). Ihre Hauptthese bleibt daher verhältnismäßig vage, was dadurch unterstrichen wird, daß Vf. sie vorweg relativiert, indem er der Annahme „in der Hauptsache" recht gibt, „der Ursprung der Religionstheorie Feuerbachs sei anderswo als in einer Begegnung mit Luther zu suchen" (116). Was sein Verhältnis zum Reformator betrifft, wird man den religionskritischen Projektionstheoretiker also guten Gewissens auch weiterhin dem Verdacht historischer Projektion aussetzen dürfen.

München Gunther Wenz

Lim, Hee-Kuk: **„Jesus ist Sieger!" bei Christoph Friedrich Blumhardt.** Keim einer kosmischen Christologie. – Frankfurt: Peter Lang 1996. 201 S. (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, 67), kt DM 58,00 ISBN: 3–906756–42–4

Ziel der von der Theol. Fak. der Univ. Basel als Diss. angenommenen Arbeit ist es, Christoph Friedrich Blumhardt (1842–1919) als Wegbereiter einer kosmischen Christologie vorzuführen, in deren Rahmen die Theologie an der Diskussion um die weltweite ökologische Krise teilnehmen kann.

Ein ausführlicher *biographischer Teil* (13–94) berichtet über die verschiedenen Lebensphasen Blumhardts und die darin aufzuzeigende Entwicklung, durch die Blumhardts Leben im ganzen als „Kampfesgeschichte" verstanden werden kann (94).

Deutlich aufgezeigt wird die zunächst starke Abhängigkeit vom Vater Johann Christoph, der dem schwäbischen Pietismus zuzurechnen und als Erwekkungsprediger bekannt geworden ist. Schon bei diesem findet sich das für Blumhardts Theologie so wichtige „Jesus-ist-Sieger"-Motiv und der von ihm daraus abgeleitete Knechtschaftsgedanke. Die nach dem Tod Johann Christoph Blumhardts einsetzende Auseinandersetzung mit dem Werk des Vaters führt bei Blumhardt zu einer kritischen Distanz gegenüber pietistischen Strömungen und der Kirche. Gegenüber dem Pietismus betont Blumhardt die Objektivität der göttlichen Offenbarung (gegen ein subjektivistisches Christentum und dessen dualistische Tendenzen), gegenüber der kirchlichen Tradition hebt er eine permanente Entwicklung in der Geschichte und damit auch in der Kirche hervor. L. zieht daraus – entgegen der gängigen Forschungsmeinung – den Schluß, daß schon in der Frühzeit Blumhardts die „Themen und Motive des ganzen Werkes" festgelegt werden (26). Weiter stellt L. dar, daß Blumhardt aufgrund des Knechtschafts-Motivs zunächst zu eigenständigen theologischen Ansätzen und dann zur Beschäftigung mit der sozialen Frage kommt. Hervorgehoben wird bei Blumhardt die nötige Selbstüberwindung, die durch das Verständnis der Person Jesu als „quellender Lebensstrom" erst möglich wird. Plausibel dargestellt werden Blumhardts Beweggründe, sich der Sozialdemokratie anzuschließen: „Ein ‚Gottes-Mensch' brauche eine zweimalige Umkehr, erstens ein Umkehren von der Welt zur Kirche, sodann eines von der Kirche zur Welt" (38). Die Umkehr von der Kirche zur Welt scheint Blumhardt gerade durch ein Engagement in der SPD, und hier die Förderung der Humanität (d. h. der sozialen Forderungen), möglich zu sein, die für ihn die „Tür in eine neue Welt" ist (66). Diese neue Welt soll durch eine „Gottesrevolution" (76), also eine gewaltlose, aber radikale Gesellschaftsveränderung (55) erreicht werden, die durch die Erneuerung des Menschen herbeigeführt wird. Nach dem Scheitern seiner Bemühungen, seines „biblisch orientierten Sozialismus' " (82) zieht Blumhardt sich zwar aus der aktiven Politik zurück, sucht aber weiterhin nach einer neuen Gesellschaftsordnung. Dabei kommt er zu einer Betonung der eschatologisch-universalen Wirkung des Auferstandenen und vertritt fernerhin ein „Christustum" (87). L. bestreitet aber, daß Blumhardt sich erneut dem Pietismus zuwendet, vielmehr habe er sich nie gänzlich von ihm abgewandt (85).

Dieser biographische Teil zeigt die Zusammenhänge zwischen Blumhardts Leben und seinem Wirken in Politik und Theologie auf und erläutert seine Beweggründe, eine Verbindung von Sozialdemokratie und Theologie anzustreben. Dabei werden bereits Konvergenzen mit der zeitgenössischen Theologie nachgewiesen. Vermehrt geschieht dies jedoch im *zweiten Hauptteil „Die Theologie des ‚Jesus-ist-Sieger'-Motivs"* (95–176).

Hier stellt L. die grundlegenden Motive der Blumhardtschen Theologie unabhängig von biographischen Ereignissen themenorientiert dar. Er unterteilt in fünf Bereiche: Bibel, Gotteserfahrung, Ethik aus der Nachfolge, Mission zu universaler Gemeinschaft und Gottes Schöpfung angesichts der ökologischen Krise (94). In Abgrenzung zur Verbalinspiration ist bei Blumhardt die Rede von „inspirierten Menschen" in der Bibel (97), so daß er die Bibel als „Boden" des Tat-Wortes Gottes verstehen kann. Von hier her ist auch seine Kritik an dem Absolutheitsanspruch der Orthodoxie zu verstehen. Von Blumhardts Bibelverständnis sind der junge Barth, aber auch Ragaz nicht unwesentlich beeinflußt. Eine Verbindung zwischen Blumhardt und Barth weist L. auch beim Thema „Gotteserfahrung" nach. So ist sie „Gabe von oben" (106), die in bezug auf den Menschen ganzheitlich verstanden werden muß, in Hinblick auf Gott nur trinitarisch denkbar ist (vgl. Barth, KD I/1). Diese Gotteserfahrung ist nicht lehrbar, für Blumhardt gilt vielmehr, daß der Glaube objektiven Charakter hat. D. h., daß der Mensch, der sich der Tat Gottes bewußt wird, sie passiv als „Ergriffensein" erfährt. Ein wesentliches Schlagwort ist in diesem Zusammenhang „Eilen und Warten" (106), welches die Begegnung und Ergänzung von Weltlichem und Göttlichem meint. So kann von einem „persönlichen Dabeisein Jesu" (111) gesprochen werden. Diese Erfahrungstheologie ist nach Meinung des Vf.s der Grund für Blumhardts Forderungen nach ethischem Handeln, das sich gerade im sozialpolitischen Aspekt wiederfindet. So wäre nach Blumhardt die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden eine „Sorgelosegesellschaft" (126), in der es keine sozialen Ungerechtigkeiten mehr gibt und in der der menschliche Egoismus völlig zurücktritt. Aus diesen ethischen Forderungen wird auch Blumhardts Missionsverständnis, das auf die Vorbildfunktion des Missionars und die Inkulturation des Christentums abzielt, verständlich: „Viele Christen bleiben beim Glauben ‚an' Christus stehen, ohne diesem die Tat ‚für' Christus folgen zu lassen" (134). Dadurch werde die universale Verwirklichung der Verheißung Gottes verhindert. Eine Verbindung zu Barths Lichterlehre stellt L. im Zusammenhang mit Blumhardts Verständnis Jesu als Lebensstifter (144) her. Den Aspekt der Nachfolge bzw. der Dienerschaft (und auch der Gegenwart Christi) findet L. in Blumhardts Erwägungen zum menschlichen Umgang mit der Natur wieder. So ist die ökologische Krise das Resultat der menschlichen Selbstüberschätzung, da dem Menschen die innere Reife fehlt und er daher die Natur als auszubeutendes Objekt ansieht (158).

In einem abschließenden, *resümierenden Teil* (177–187) verortet L. Blumhardt trotz dessen Kritik am Pietismus in der Erweckungstheologie, da wesentliche Züge der Blumhardtschen Theologie für diese charakteristisch seien: die Betonung der Objektivität des Glaubens und der Universalismus, der sich in dem Anspruch der Allgemeingültigkeit der christlichen Wahrheit niederschlägt. Ferner zieht L. Verbindungslinien von der kosmischen Christologie Blumhardts zur pluralistischen Religionstheologie und zum ökologisch orientierten Humanismus.

L. wertet die vorhandenen Quellen gründlich aus und kommt zu Ergebnissen, die zum Teil ein neues Licht auf den jüngeren Blumhardt werfen. Zu begrüßen ist weiter das Bemühen, Verbindungen von Leben und theologischem Denken aufzuzeigen und Blumhardts Werk in die geistesgeschichtlichen und gesellschaftspolitischen Strömungen des 19. und 20. Jh.s einzuordnen.

Bochum Christoph Strohm

Wiebel, Arnold: **Rudolf Hermann (1887–1962).** Biographische Skizzen zu seiner Lebensarbeit. – Bielefeld: Luther-Verlag 1998. 348 S., 14 Abb. (Unio und Confessio, 21), Pb. DM 48,00 ISBN: 3–7858–0408–3

Luthers Wendung „simul iustus et peccator" ist durch die Diskussionen um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" zum erneuten Gegenstand intensiver ökumenischer, aber auch binnenreformatorischer Auseinandersetzungen geworden. Eine eingehende Untersuchung dieses rechtfertigungstheologischen Kürzels hat 1930 der Theologe Rudolf Hermann mit seinem – in Form dreier Zeitschriftenartikel zur Hälfte schon vorveröffentlichten – Buch „Luthers These ‚Gerecht und Sünder zugleich' " vorgelegt. Die Analyse der Formel gehört – wie Hanns Rückert zutreffend bemerkt hat –, „zusammen mit Holls Lutheraufsätzen zu den Standardwerken der modernen Lutherforschung" (331). Die Namen Hermann und Holl markieren im Verein mit demjenigen von Emanuel Hirsch zugleich jenen „anderen Aufbruch", der neben der Dialektischen Theologie weite Teile der evangelischen Theologie der ersten Hälfte des 20. Jh.s geprägt hat. Er wird gewöhnlich als Luther-Renaissance bezeichnet. Heinrich Assel hat dieser Bewegung zuletzt eine perspektivenreiche Studie gewidmet (Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch und Rudolf Hermann [1910–1935], Göttingen 1994).

Im Bezug auf Rudolf Hermann wird Assels Studie nun durch biographische und werkgeschichtliche Hinweise angereichert. Die Anordnung der Skizzen erfolgt nicht nach chronologischen Gesichtspunkten, sondern unter dem Aspekt bestimmender Situationen und prägender Entscheidungen (14–103) und orientiert an Wegstrecken, Gefährten und Wirkungsstätten (103–172). Eine resümierende Zusammenfassung (173–195) erleichtert den Einblick ebenso wie die abschließende Lebens- und Zeitgeschichte im Überblick (341–348) samt Personenregister (334–340). Sehr gehaltvoll sind im übrigen die beigegebenen Dokumentationen. Sie beinhalten z. T. noch nicht bekannte Briefwechsel zwischen Hermann und Martin Niemöller (196–207), Hans Asmussen (208–213), Gerhard Kittel (214f), Erich Seeberg (216–222), Karl Barth (223–237), Hans Joachim Iwand (238–252) sowie Richard Hönigswald (253–269). Beigaben zu einzelnen Lebensstationen schließen sich an. Exakt und ausführlich dokumentiert wird fernerhin Hermanns wissenschaftliche Arbeit (285–326). Geboten werden im einzelnen Tabellen seiner Vorlesungen und Seminare, seiner Vorträge sowie eine Bibliographie samt einer Liste der Sekundärliteratur.

Aus der Fülle interessanter Gesichtspunkte sei insbesondere die spannungsvolle Beziehung Hermanns zu Karl Barth hervorgehoben. Was sich aus den Briefen beider in kirchenpolitischer und theologischer Hinsicht in Erfahrung bringen läßt, ist außerordentlich spannend und ein höchst interessanter Beitrag zur Geschichte von Theologie und Kirche in angefochtener Zeit. Besonders anempfohlen sei

die Lektüre des Barth-Briefs vom 26. 10. 1934 (229–232) sowie Hermanns Replik vom 3. 11. 1934, wo es heißt: „Bedenken Sie es – gerade im Blick auf die überredende Macht Ihres Wortes – (daß es oft *überzeugende* Macht hat, füge ich ausdrücklich hinzu) – aber bedenken Sie, daß es auch andere Überzeugungen *innerhalb* unserer bekennenden Kirche gibt und daß die Übernahme des Gleichschaltungsprinzips auf die Kirche nicht weniger bedenklich ist, als die des weltlichen Führerprincips." (232)

München Gunther Wenz

Balthasar, Hans Urs von: **Studienausgabe seiner frühen Schriften.** – Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln 1998. 2114 S., geb. DM 220,00. **Bd 1: Die Entwicklung der musikalischen Idee. Versuch einer Synthese der Musik. Bekenntnis zu Mozart.** 63 S. (Studienausgabe Hans Urs von Balthasar, 1), geb. DM 18,00 ISBN: 3–89411–346–4. **Bd 2: Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur.** Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde der philosophischen Fakultät I der Universität Zürich. 270 S. (Studienausgabe, 2), geb. DM 35,00 ISBN: 3–89411–347–2 **Bd 3: Apokalypse der deutschen Seele.** Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. Bd 3.I: Der deutsche Idealismus. XLVIII, 735 S. (Studienausgabe, 3.I), geb. DM 73,00 ISBN: 3–89411–348–0. Bd 3.II: Im Zeichen Nietzsches. XX, 419 S. (Studienausgabe, 3.II), geb. DM 55,00 ISBN: 3–89411–349–9. Bd 3.III: Die Vergöttlichung des Todes. XX, 419 S. (Studienausgabe, 3.III), geb. DM 59,00 ISBN: 3–89411–350–2. **Bd 4: Von den Aufgaben der Katholischen Philosophie in der Zeit.** 80 S. (Studienausgabe, 4), geb. DM 22,00 ISBN: 3–89411–351–0

Unter Leitung des Präsidenten der Hans Urs von Balthasar-Stiftung, Prof. DDr. Alois M. Haas von der Univ. Zürich, hat der Johannesverlag Einsiedeln aus Anlaß des 10. Todestages von Hans Urs von Balthasar eine Studienausgabe mit seinen frühen Schriften vorgelegt, die schon längst vergriffen waren. Rechtzeitig zum 2. Balthasar-Symposion, das vom 16. bis 18. September 1998 an der Univ. Fribourg stattgefunden hat, waren die sechs Bde fertig. Alle zusammen werden um 220 DM (statt 262 DM) angeboten – bei 2114 S. ein wirklich moderater Preis für eine gebundene Studienausgabe. Vom Rez. wird eine kurze Würdigung erwartet, die auf eine ausführliche inhaltliche Besprechung verzichten muß.

„Die Entwicklung der musikalischen Idee" ist Balthasars erste Buchpublikation. Sie erschien 1925 als Nummer 2 in der „Sammlung Bartels. Musikalisches Wissen in kurzen, allgemeinverständlichen Einzeldarstellungen auf streng pädagogisch-wissenschaftlicher Grundlage für Unterricht und Repetition" des Braunschweiger Musikverlages Fritz Bartels. Bislang gibt es in der Balthasar-Forschung noch keine Hinweise, die erklären können, wer dem kaum zwanzigjährigen Germanistikstudenten, der gerade vor einem Jahr am 26. März 1924 sein Abitur bestanden hatte, den Weg geöffnet hat, seinen Essay, dessen Untertitel den nicht unbescheidenen Anspruch erhebt: „Versuch einer Synthese der Musik", in der Braunschweiger Reihe unterzubringen. Balthasar studierte damals in Wien (vom Wintersemester 1924/25 bis einschließlich Sommersemester 1927, ausgenommen das Wintersemester 1926/27, das er in Berlin verbracht hat). Er wohnte im Haus des Philosophen und Psychiaters Rudolf Allers (1883–1963), von dem er (in: Unser Auftrag, 31) erzählt, daß sie beide „abends meist eine ganze Mahlersymphonie vierhändig" am Klavier durchspielten. So legt sich die Vermutung nahe, daß irgend jemand aus der Wiener Umgebung den Kontakt zum Braunschweiger Verlag vermittelt haben könnte. Mir ist nichts bekannt über die damalige Rezeption. Hat die kleine Schrift überhaupt ein Echo gefunden? Es ist wohl unwahrscheinlich, daß ein zwanzigjähriger Nichtfachmann mit seinem philosophischen Diskurs zur musikalischen Idee das Interesse der fachlichen Musikwelt auf sich hätte lenken können. Aber wer heute diese Schrift in die Hand nimmt und liest, dem mutet sie wie eine Offenbarung an. Es ist wie der Aufgang eines Sterns, der unmittelbar nach seinem Erscheinen wie eine Sternschnuppe am „Himmel der Musik" verglüht, um dann Jahrzehnte später als Gestirn (jedoch nicht als „Star"!) am „Himmel der Theologie" um so größere Bahnen zu vollziehen. Mit anderen Worten: Es war Balthasars erste und zugleich letzte grundsätzliche Reflexion über die Musik. (Der Aufsatz von 1943, der nochmals ex professo ein musikalisches Thema aufgreift, gilt bezeichnenderweise dem Abschiedsterzett Nr. 19 aus Mozarts „Zauberflöte".) Die große musikalische Begabung, die sich hier im kühnen Versuch philosophischer Musikbestimmung artikuliert – Balthasar hat sich aber auch als Komponist einer Messe und eines „Tantum ergo" betätigt (vgl. E. Guerriero: Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie, 44) und war ein ausgezeichneter Pianist (vgl. J. Pieper: Noch nicht aller Tage Abend. Autobiographische Aufzeichnungen 1945–1965, 50) –, wird nicht in der Professionalität eines Musikerlebens nach außen hin entfaltet, sondern kehrt sich immer mehr nach innen und sublimiert sich zur musischen Form, die sein Denken und kreatives Schaffen prägt. Auch als Theologe ist Balthasar ein musikalisches Genie geblieben, dem es keinerlei Probleme bereitet hat, seine theologische Ästhetik in eine Dramatik und Logik zu transponieren, wie auch die Musik problemlos die Gattungen des Liedes (Ästhetik), der Oper (Dramatik) und der Symphonie (Logik) umgreift. Die Schlußzeilen des Essays lesen sich wie eine Vorausdeutung seines geistigen Entwicklungsganges von der Musik über die Philosophie (Germanistik) hin zur Theologie. „Musik steht dem immanenten Sinn am nächsten, denn sie ist, wie er, Entwicklung. Beide sind dynamisch und unaussprechlich-überwörtlich. Sie ist, wie alle Kunst: logisch, ja, sie ist es vielleicht noch mehr als andere. Sie ist ein Grenzpunkt des Menschlichen, und an dieser Grenze beginnt das Göttliche. Sie ist ein ewiges Denkmal dafür, daß die Menschen es ahnen konnten, was Gott ist, ewig-einfach, mannigfaltig und dynamisch fließend in sich selbst und in der Welt als Logos" (57). Es erscheint zweckmäßig, auf die italienische Übersetzung dieser Schrift eigens hinzuweisen, da sie noch einen umfangreichen Anmerkungsteil, aus der Feder des Mailänder Theologen und Musikwissenschaftlers Pierangelo Sequeri enthält, der auch noch einen eigenen Essay über das Musikalische in der theologischen Ästhetik Balthasars beigesteuert hat.[1] Sequeris Anmerkungen sind ein hilfreicher Kommentar, der nicht nur das musiktheoretische Vokabular erklärt, sondern v. a. die zahllosen, von Balthasar nur flüchtig eingestreuten Lesefrüchte bibliographisch ausweist.

Erratum S. 58: Statt Hans, lies Bernhard Hoffmann. Er ist der Vf. des Werkes, auf das Balthasar S. 15 und S. 20 verweist: Kunst und Vogelgesang in ihren wechselseitigen Beziehungen vom naturwissenschaftlich-musikalischen Standpunkt beleuchtet, Leipzig 1908.

Bei dem *„Bekenntnis zu Mozart"* (61–63) handelt es sich um einen kurzen Text aus der „Neuen Zürcher Zeitung" vom 13. Februar 1955. Die Zeitung hatte von einigen Mitgliedern des Schweizer Komitees „Pro Mozart" solche Sympathieerklärungen erbeten. (Das Gegenstück aus der Feder von Karl Barth kann man in dessen Mozart-Bändchen, Zürich 1956 nachlesen.) Die Aktion stand im Vorfeld und im Dienst eines epochalen editorischen Unternehmens, der „Neuen Mozart-Gesamtausgabe", die anläßlich des 200. Geburtstages von Mozart im Jahr 1956 von der „Internationalen Stiftung Mozarteum Salzburg" initiiert und erst 1991 im 200. Todesjahr des Komponisten abgeschlossen worden ist. Balthasar war neben Carl. J. Burckhardt, Karl Barth, Othmar Schoeck, Arthur Honegger, Ernest Ansermet, Paul Sacher, J. R. von Salis Mitglied dieses nationalen Komitees „Pro Mozart", das öffentliche und private Gelder für die Edition besorgen sollte.

In diesem Kontext sei es erlaubt, den Gedanken zu lancieren, daß die Verantwortlichen sich überlegen mögen, ob nicht einmal auch für Balthasar eine wissenschaftliche Gesamtausgabe seiner Werke projektiert werden sollte.

Die Neuauflage der Diss. *„Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur. Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fak. I der Univ. Zürich"* kommt einer Neuerscheinung gleich. Denn von der im „Selbstverlag des Verfassers: Zürich 1930" veröffentlichten, in der „Typographischen Anstalt, Wien I., Ebendorferstraße 8" gedruckten Diss. war in den Bibliotheken kaum ein Exemplar greifbar. Beim Nachdruck sind nach Möglichkeit alle Zitate überprüft und Korrekturen, die Balthasar in seinem Handexemplar mit eigener Hand vorgenommen hatte, (stillschweigend!) übertragen worden. Die Anmerkungen, die in der Erstausgabe am Schluß der Arbeit stehen, sind nun übersichtlich als Fußnoten unter dem Text angeordnet worden. V.a. aber ist ein Personenregister (263–270) hinzugefügt worden, dessen Namen auf den ersten Blick ausweisen, was der Vf. mit dem nach heutigem Sprachgebrauch eher pejorativen Begriff eines „Methodensynkretismus" (13) bezeichnen will. Damit ist nichts anderes als seine Dichtung, Philosophie und Theologie umgreifende Methode gemeint, die inzwischen als „Interdisziplinarität" hohes wissenschaftliches Ansehen genießt. Balthasar hatte am 27. Oktober 1928 an der Zürcher Univ. das Doktorexamen in Germanistik und Philosophie abgelegt. Als er 1930 die Pflichtexemplare der Diss. einreichen konnte, weilte er bereits im Noviziat der Gesellschaft Jesu in Tisis bei Feldkirch. Sein damaliger Mitnovize Kardinal Grillmeier hat mir einmal berichtet, wie unglücklich Balthasar wegen der vielen Druckfehler des Buches war, die sein Freund Rudolf Allers in Wien bei der Durchsicht der Fahnen offenkundig überlesen hatte. Balthasar bat seine Confratres, ihn bei der Korrektur der Pflichtexemplare zu unterstützen. Die Neuausgabe konnte solche Makel endgültig tilgen. In den Vorbemerkungen gibt der Vf. zu bedenken, daß die Diss. nur einen Ausschnitt darstellt „aus einer größeren Abhandlung: ‚Probleme der letzten Dinge und der Geschichte ihrer Gestalt in der deutschen Literatur seit der Aufklärung', die sich aus einer Erweiterung des Umfanges der Dissertation ergab und die historischen Voraussetzungen der späteren Eschatologie, vor allem also die Periode des Idealismus, mit größerer Ausführlichkeit darstellt. Der Text der vorliegenden Kapitel ist unverändert und bildet, vom Schlußkapitel abgesehen, den zweiten Teil der erweiterten Fassung" (13). Das Zitat macht deutlich, daß er bereits zum Zeitpunkt der Diss. das Manuskript einer umfangreicheren Abhandlung in der Schublade hatte, aus der dann letztendlich das „Riesenkind" der „Apokalypse der deutschen Seele" (AdS) geworden ist. Ziemlich unverändert taucht das dritte Kap. „Die Alternative: Kierkegaard und Nietzsche" im ersten Teil des Schlußkapitels („Kierkegaard und Nietzsche I. Zweikampf der Idee") von AdS I wieder auf (vgl. die werkgeschichtliche Notiz in AdS I, 696 und 17). Den Spuren der übrigen Kap. begegnet man vornehmlich im dritten Bd der AdS.

Das Kernstück der Studienausgabe bilden zweifellos die drei Bde der *„Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen"*, die zusammen um 160 DM angeboten werden (ein Antiquariat hat im Januar 1994 die Originalausgabe um 275 DM offeriert). Die Neuausgabe bringt seiten-

[1] Vgl. H. U. von Balthasar: Lo sviluppo dell'idea musicale. Testimonianza per Mozart; P. A. Sequeri: Antiprometeo. Il musicale nell'estetica teologica di Hans Urs von Balthasar, Milano 1995 (Quodlibet, 3).

gleich und inhaltlich unverändert den Text der ersten Aufl. 1937–1939. Ein Personenregister zu allen drei Bden befindet sich am Schluß (AdS III, 451–459). Alois M. Haas hat dem ersten Bd eine eindringliche Hinführung vorangestellt (AdS I, XXV–XLVIII), die das monumentale Werk von verschiedenen Seiten her beleuchtet. Neben ein paar werkgeschichtlichen Bemerkungen wird v. a. ein Blick auf die Rezeption und die Nachwirkung geworfen, deren magere Ausbeute nicht um die Feststellung herumkommt: „Balthasars ‚umfangreichem Erstling' war keine Rezeption beschieden, die der Absicht der Studie auf gleichem Niveau entsprochen hätte" (XXXV). Die aufgrund der noch ziemlich unerforschten Quellenlage notwendigerweise knappen Informationen zur Werkgenese müßten noch ergänzt werden durch das Faktum, daß Max Müller (1906–1994) als Lektor bei der Drucklegung der AdS mitbeteiligt war.[2] In den von Haas (XXXIV, Anm. 26) erwähnten „Lektoratsbericht über Hans Urs von Balthasar, Apokalypse der Seele (sic!). Studien zu einer existentiellen Eschatologie I. Dionysische Seele: 1. Bd Prometheus, 2. Bd Dionysos, erstattet am 9. 10. 1936, 15 Schreibmaschinenseiten" konnte ich Einsicht nehmen. Dieser Bericht ist zwar namentlich nicht gezeichnet, aber mit fast an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit wage ich aufgrund verschiedener Vergleichskriterien zu behaupten, daß dieser Bericht aus der Feder von Max Müller stammt und in der kritischen Würdigung des nach dem Krieg auf den Freiburger Konkordatslehrstuhl berufenen Philosophen höchst aufschlußreich ist. Der Tenor deckt sich mit dem Resümee seiner Rez. der AdS I in der Freiburger „Tagespost" vom 8./9. April 1939. Müller fokussiert dort seine Kritik in dem Bedenken, „daß über der Analyse des eschatologischen Hintergrundes der eigentliche Vordergrund dessen, was das künstlerische und philosophische Werk jeweils direkt und unmittelbar gestaltet, vernachlässigt wird ... Diese Entwertung des vordergründigen Werkes scheint uns wie hinter allen Schriften Przywaras so auch hinter der imponierenden Leistung Balthasars als drohender Schatten zu stehen." Dasselbe Bedenken wird neben viel Lob mit ähnlichen Worten im besagten Lektoratsbericht geäußert: „Und wenn man dieses Bemühen erkennt: sich im Allgemeinen nicht mit einem speziellen Problem dieses Dichters oder Denkers auseinanderzusetzen, sondern ihm sein letztes Geheimnis zu entreißen ... da kommt es einem zu Bewußtsein, welcher Meister hier Pate gewesen sein muß: niemand anders als Przywara, dessen ganzes Bestreben im Grunde auch niemals ‚Auseinandersetzung' ist, sondern ‚Enthüllung', die mir bald als gelungen erscheint (‚Religionsphilosophie katholischer Religion' bei Oldenbourg), bald als völlig mißlungen (‚Geheimnis Kierkegaards'); immer aber gefährlich, weil sie sich im Letzten bewegt, ohne daß die Auseinandersetzung mit dem Vorletzten sichtbar würde. In dieser selben Gefährlichkeit bewegt sich aber auch sein begabtester Schüler, als den man Hans Urs v. Balthasar aufgrund seines Manuskriptes ansprechen muß" (Lektoratsbericht, 5). Als Germanist nähert sich Haas mit dem Paradigma der „Literaturtheologie" der AdS und äußert ein Desiderat: „Daß aber in diesem weitverzweigten Werk eine vollumfängliche Literaturtheologie mit allem methodologischen Zubehör und entsprechenden Fallstudien vorliegt, müßte gelegentlich Thema einer intensiven Untersuchung werden" (AdS I, XXXII). In gleicher Weise jedoch fordert die AdS zu einer philosophischen Untersuchung heraus. Hier müßte v. a. anhand des ersten Bdes Balthasars Sicht des Deutschen Idealismus analysiert werden, eine Analyse, die auch ihre Früchte zeitigen könnte in der Frage nach der Differenz zwischen Balthasar und Karl Rahner. Auch die Philosophiegeschichte wird für die Kenntnis des Idealismus (AdS I), der Lebensphilosophie (AdS II) und der Existenzphilosophie (AdS III) viel aus dieser strotzenden Schatzkammer profitieren können. Haas trifft ins Zentrum, wenn er sagt: „Im ganzen haben wir eigentlich ein Werk vor uns, das die Absicht verfolgt, das erkennende und dichtende Weltgestalten der Moderne analytisch auf seine religiöse Tauglichkeit hin zu überprüfen und so das im Wesen des Menschen angelegte Transzendieren als eine Bewegung zu fassen, in der deren Ziel – die göttlich verfügte und im Glauben gekannte Endgestalt alles Seienden – tatsächlich in den Blick kommt" (AdS I, XXXIX).

Corrigendum: AdS I, XXXIV, Anm. 27: Robert Faesi hat nur AdS I in der „Neuen Zürcher Zeitung" (1. August 1937) rezensiert, die zweite Besprechung in derselben Zeitung vom 13. Januar 1942 ist mit „O.B." signiert und gilt dem ganzen Werk AdS I–III.

Dem Umfang nach schmal, aber dem Gehalt nach dicht ist der vierte Bd der Studienausgabe, der den im Dezember/Januar Heft 1946/47 der „Annalen der Philosophischen Gesellschaft Innerschweiz" veröffentlichten Aufsatz *„Von den Aufgaben der Katholischen Philosophie in der Zeit"* nun – um ein Inhalts- und Personenverzeichnis ergänzt – als selbständige Publikation vorlegt. Doch sollte man m. E. diesen Aufsatz nicht mehr zu den frühen Schriften zählen, wie dies der „Hinweis des Verlages" auf S. 6 tut. Im selben Jahr 1947 hat Balthasar bekanntlich seine „Wahrheit: I. Wahrheit der Welt" herausgebracht. Dieses Stadium der Werkgenese läßt sich wohl kaum mehr der frühen Periode zurechnen. P. Henrici hat den Aufsatz einmal Balthasars „Discours de la méthode" genannt und damit auf seine methodologischen Reflexionen abgezielt. Anknüpfend am patristischen Topos der „spolia Aegyptiorum" erkennt Balthasar zwei fundamentale Methoden der christlichen Philosophie: „die Kunst der Aufsprengung aller endlichen, philosophischen Wahrheit zu Christus hin, und die Kunst der klärenden Transposition" (23). Maréchal, Sertillanges und Przywara gelten als Vorbilder solchen Bemühens. „Die große Bewegung der Philosophia perennis sollte sich in ihrem Fortschritt so entwickeln, daß sie sich die Quintessenz alles wirklich Lebendigen, mag sich dies nun bei Leibniz oder Kant oder Hegel, bei Kierkegaard oder Scheler oder Heidegger finden, einverleibt und in sich verarbeitet" (37). Hier spricht der Vf. der AdS, für den eine solche Forderung schon längst kein bloßes Postulat mehr war. Was Balthasar viel später das „theodramatische Grundgesetz" nennen wird, wird hier im Blick auf den Säkularismus in Umkehrung des patristischen Topos als „spoliatio Christianorum" erfaßt. „Sobald das Christentum auf den Plan tritt, ist der Gegner nicht mehr naiv; er ist verneinend; und je mehr sich der Kampf ineinander vermengt, um so wissender verneinend wird er" (48/49). Schließlich kann nach dem Studium dieses Aufsatzes nicht mehr strittig sein, welchen zentralen Platz die thomistische Realdistinktion zwischen esse und essentia in Balthasars Philosophie beansprucht (65–74).

Wer die enorme Leistung der frühen Schriften des Schweizer Theologen (Entwicklung der musikalischen Idee, Diss., AdS) betrachtet und die – soweit überhaupt feststellbar – geringe Rezeption dagegenhält, die ihnen in ihrer Zeit beschieden war, dem wird jäh bewußt, wie schwer es der junge Balthasar mit seinen Talenten hatte. Um Guardini in der Öffentlichkeit bekannt zu machen, genügte das schmale Bändchen „Vom Geist der Liturgie" (1918), das den dreiunddreißigjährigen Vf. über Nacht berühmt gemacht hatte. Balthasar mußte viele Jahre unverdrossen arbeiten, bis ihm der „Durchbruch" gelang, der sich wohl erst nach der Veröffentlichung seines Barth-Buches 1951 und dann noch mehr nach 1961 mit der „Herrlichkeit" eingestellt haben dürfte. Die Neuauflage der frühen Schriften bietet der Nachwelt die Chance, das nachzuholen, was die Mitwelt weitgehend versäumt hat. Freilich bedarf es dazu eines langen und tiefen Atems. Es steht zu erwarten, daß die Rezeption neue Impulse erhalten und die Forschung, die in den zurückliegenden Jahren hauptsächlich mit der Trilogie befaßt war, nun auch das frühe Werk stärker berücksichtigen wird. Sie wird dankbar auf das Arbeitsmittel der Studienausgabe zurückgreifen. V. a. aber wäre zu wünschen, daß der inzwischen etablierte theologische Zweig der Balthasar-Forschung von seiten der Philosophen und Germanisten eine willkommene Ergänzung erhalten wird. Die Frühschriften des Basler Theologen rufen nach der Kompetenz der genannten Fächer und laden zur Interdisziplinarität ein.

Bonstetten Manfred Lochbrunner

[2] Vgl. seine diesbzgl. Aussagen in M. Müller: Auseinandersetzung als Versöhnung. Ein Gespräch über ein Leben mit der Philosophie, hg. v. W. Vossenkuhl, Berlin 1994, 38, 139. Die Ungereimtheit, daß Müller a.a.O. von seiner Lektoratstätigkeit beim Otto Müller Verlag Salzburg spricht, die AdS aber bei Anton Pustet Salzburg verlegt worden ist, konnte ich noch nicht aufklären.

Dogmatik / Ökumenische Theologie

Witsch, Norbert: **Glaubensorientierung in „nachdogmatischer" Zeit.** Ernst Troeltschs Überlegungen zu einer Wesensbestimmung des Christentums. – Paderborn: Bonifatius 1997. 311 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 65), Ln DM 128,00 ISBN: 3–87088–945–4

Angesichts der Krise kirchlicher Dogmatik forderte K. Rahner 1967 prägnante „Kurzformeln des Glaubens", die neue christliche Identitätsbildung ermöglichen sollen. Damit knüpfte er an das von protestantischen Aufklärern entwickelte Programm einer nachdogmatischen Bestimmung des „Wesens des Christentums" an. In der Kritik an Harnacks berühmten Vorlesungen über „das Wesen des Christentums" diskutierte Troeltsch 1903 die methodologischen Probleme solcher Wesensbestimmung. Witsch will in seiner von W. Kasper angeregten und P. Hünermann betreuten Tübinger Diss. nun Troeltschs komplizierten, widersprüchlichen Gedankengang differenziert nachzeichnen.

Mit beeindruckender Präzision zeigt er, daß Troeltsch Wesensbestimmung als je neue individuelle Wertsetzung durch das religiöse Subjekt konzipierte. Dieser „Subjektivismus" führe zwar zu einer Pluralität unterschiedlicher Wesensbestimmungen, ermögliche aber die Vermittlung des Glaubens in unterschiedliche kulturelle Kontexte. Im systematischen Schlußteil entfaltet W. eine ekklesiologische Kritik an Troeltsch, die den protestantischen Rez.en nicht überzeugt. Troeltsch habe „die kritische und korrigierende Funktion der Glaubensgemeinschaft" gegenüber den individuellen Wesensdeutungen nur unzureichend gesehen und es dem einzelnen Gläubigen überlassen, die Kompatibilität seines Glaubens mit der christlichen Überlieferung zu bedenken. Demgegenüber setzt W. auf die „Instanzen und Verfahren" der Kirche, speziell ihres Lehramtes. Dieses hat aber, wie er in der Einleitung betont, an der Tradierungskrise des Glaubens selbst teil.

Augsburg Friedrich Wilhelm Graf

Köhler, Wiebke: **Rezeption in der Kirche.** Begriffsgeschichtliche Studien bei Sohm, Afanas'ev, Dombois und Congar. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. 180 S. (Kirche und Konfession, 41), kt DM 58,00 ISBN: 3–525–56545–3

„Wo sich ... die Autorität nirgends der Freiheit des Geistes stellt und die Unterwerfung vorweg zur Glaubenspflicht erklärt, monopolisiert sie den Geist auf das Amt und macht im Grunde gerade das zunichte, um dessentwillen das Amt bestellt ist. Denn die Gemeinde ist, wie Chrysostomos sagt, das Pleroma des Bischofs." Diese Feststellung von H. Dombois (Recht der Gnade I, 829, von der Vf.in zit. 123) zeigt so hell als denkbar die theologische wie auch kanonistische Bedeutung des Rezeptions-Komplexes. Er hat denn auch in den letzten Jahrzehnten eine außerordentliche, sich in zahlreichen Publikationen niederschlagende Beachtung erfahren – allerdings eigenartigerweise kaum in der reformatorischen Theologie, obschon dort im vergangenen Jh. erstmals die ekklesiologische Relevanz entdeckt worden war. Die von E. Lessing betreute, bereits 1995 eingereichte Münsteraner Diss. sucht dieses Manko auszugleichen.

Allerdings leistet sie erklärtermaßen keine Sachanalyse des Themas, sondern befaßt sich, nach einer Übersicht über außertheologische Rezeptionsbegriffe (16–24), paradigmatisch mit der (als Entwicklungsgeschichte verstandenen) Begriffsgeschichte von „Rezeption" seit R. Sohm bis zum Werk des nachmaligen Dominikanerkardinals Yves Congar; dabei wird der Blick jeweils auch auf die Zeitgenossen der Protagonisten (z. B. Hinschius, Chomjakov, Grillmeier) geworfen. Diese Begrenzung im Präteritum rechtfertigt sich aus der Tatsache, daß der Leipziger Kirchenrechtler erstmals den an sich in der Rechtswissenschaft beheimateten Terminus in die Kanonistik und weiter in die systematische Theologie eingeführt hat. Dementsprechend wird seinem Œuvre ein (unverhältnismäßig) breiter Raum in dem schmalen Bd zugebilligt (25–94). Die Gemeinde, und Sohm spricht dies im Verlauf seiner Forschungen immer nachdrücklicher aus, ist aufgrund ihrer Geistbegabung Trägerin des Rezeptionsvorgangs, der zwischen Recht und Charisma vermittelt.

Für die orthodoxe Ekklesiologie – v. a. in ihrer „eucharistischen" Variante und im Kontext der Sobornost-Theologie – ist Rezeption die aus der Pneumatologie begründete notwendige Reaktion der Laien auf die Aktionen des Klerus. Wieder mehr kirchenrechtlich betrachtet die Thematik der bedeutende evangelische Kanonist Hans Dombois, selbst wenn auch für ihn die eigentlichen Agenten des Geschehens der Hl. Geist und der *consensus ecclesiae* sind. Aber zugleich ist Rezeption in seiner Theorie ein unverzichtbarer Fundamentalterminus des Rechtes. Am interessantesten wird für die Vf.in das Annahmegeschehen in der römisch-katholischen Ekklesiologie, die in ihrer neuscholastischen Tradition den Gehorsam gegenüber dem Lehramt als einzige und zwangsläufig richtige Form allein sehen kann. Erst der Rückgriff auf die Communio-Theologie im Umfeld des II. Vaticanums – und hier ist der maßgebliche Denker und Initiator (durch seine Konzilsaktivitäten) der französische Theologe: Rezeption gehört für ihn zum identitätstiftenden Handeln der Glaubensgemeinschaft, dem ein lammfrommer Lehramtspositivismus nicht gerecht wird. Die heutigen Auseinandersetzungen haben ihre Wurzel in der Unausgeglichenheit beider Kirchenmodelle. Die Untersuchung könnte dank ihrer Materialbeschaffung deutlich werden lassen, daß die Aporien nur (aber dann auch tatsächlich) durch eine vermehrte Beachtung der pneumatologischen Komponente in der Ekklesiologie wegsam werden können.

Eine systematisierende Zusammenfassung bringt die Ergebnisse ein; den wissenschaftlichen Desideraten wird ein nicht zu kurzes Literaturverzeichnis gerecht.

Die Studie K.s ist ein ansprechender und informativer Beitrag zu einer theologischen Problematik, die nicht an letzter Stelle auch ökumenische Relevanz besitzt.

Regensburg Wolfgang Beinert

Liturgiewissenschaft

Sehnsucht des Raumes. St. Peter und Paul in Dettingen und die Anfänge des modernen Kirchenbaus in Deutschland, hg. v. Michael Pfeifer. – Regensburg: Schnell & Steiner 1998. 192 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3–7954–1180–7

Als 1923 in Dettingen am Main die für den mit der Liturgischen Bewegung der folgenden Jahrzehnte verbundenen Kirchenbau bedeutenden Architekten Dominikus Böhm und Martin Weber die Kirche St. Peter und Paul erstellen, gilt sie als ein Bau revolutionärer Avantgarde. Was hier entstand, war die bewußte Abkehr vom historisierenden hin zu einem zeitgemäßen Raumausdruck. Dies darf gar als Beginn des modernen Kirchenbaus in Deutschland gelten. Anläßlich der 75. Wiederkehr der Kirchweihe dieses wegweisenden Baus wird dieser Bd vorgelegt, der von diesem Beispiel ausgehend die Entwicklung des Kirchenbaus im 20. Jh. insgesamt in den Blick nimmt.

Vorausgegangen war 1922 die Programmschrift „Christozentrische Kirchenkunst" des Gladbecker Priesters Johannes van Acken, die die Dettinger Architekten aufgreifen. Gemeint ist damit eine klärende Bereinigung inmitten eines Überhangs an Andachtsübungen, Privatfrömmigkeit, Heiligenstatuen und Nebenaltären. Alles Sekundäre und Unwesentliche sollte wegfallen und der Raum als Ort des Christusmysteriums, als „Einheitsraum von der Altarstelle aus" erfahrbar werden. Die sammelnde Reduktion auf den einen Altar als Mitte der einen Gemeinde war ein Neuanfang gegenüber dem Vielerlei der Stilformen. „Die Kirche in Dettingen ist ein Markstein auf einem Weg, den zu gehen man damals sich entschloß, ohne schon überblicken zu können, wohin er noch führen würde. Was zustande kam, zeigt, daß dank des Einsatzes und des Zusammenwirkens baukünstlerischer Begabung und neuen theologischen Verständnisses inmitten einer bewegenden Situation trotz mancher Gebundenheit an Traditionsformeln eine authentische Gestalt für Kirche gelungen ist" (H. Muck, 170). Dazu gehört auch die künstlerische Ausgestaltung, die Reinhold Ewald übertragen wurde. V. a. sein Passionszyklus in den Wandfresken, Zeugnis eines formalen Expressionismus, hat seinerzeit zu tiefster Ablehnung wie begeisterter Zustimmung geführt. Daß seine Bilder zur Raumgestalt passen, ist allerdings unstrittig.

Dem Hg. ist die Zusammenstellung eines ausgesprochen gelungenen Kunstbandes zu verdanken, der mit dem Kirchenbau vertraute Vf. (z. B. Barbara Kahle, Günter Rombold, Herbert Muck, Jürgen Lenssen) zusammenführt und so den lokalen Anlaß in die größere Dimension der Entwicklung des liturgischen Raumes der letzten acht Jahrzehnte hineinzustellen vermag. Die über 200 Bilder, darunter doppelseitige von R. Ewald, und Skizzen, die nicht nur die Dettinger Kirche illustrieren, sondern auch deren Wirkungsgeschichte in Kirchbauten bis in unsere Zeit hinein dokumentieren, macht den Bd zu einem Lesegenuß, wobei die wissenschaftliche Dimension gewahrt bleibt. Dabei sind auch die theoretischen Grundlegungen der drei für Dettingen verantwortlichen Künstler aufgenommen, mit denen eine intensive Auseinandersetzung erfolgt. Gelungen ist auch die Zusammenstellung von architektonischen, künstlerischen und theologischen Inhalten. Selbstverständlich gibt es bei den insgesamt 21 Beiträgen auch Wiederholungen und Überschneidungen. Ärgerlich ist die inzwischen leider weithin üblich gewordene Anordnung der Anmerkungen im Anhang. Insgesamt ist ein beachtenswerter Sbd entstanden, der allen an Kirchenbau, Liturgie und Kunstgeschichte Interessierten empfohlen werden kann.

Münster Klemens Richter

Haunerland, Winfried: **Die Primiz.** Studien zu ihrer Feier in der lateinischen Kirche Europas. – Regensburg: F. Pustet 1997. L, 564 S. (Studien zur Pastoralliturgie, 13), kt DM 88,00 ISBN: 3–7917–1559–3

Winfried Haunerland befaßt sich in seiner Habil.schrift, die im WS 93/94 von der Theol. Fak. der Ludwig-Maximilian-Univ. München angenommen wurde, mit der Primiz, ihren liturgiegeschichtlichen Fakten und ihren sozialen, anthropologischen und theologischen Motiven.

Das Interesse der vorliegenden Studie ist auf die Primizfeier innerhalb der lateinischen Kirche begrenzt und stützt sich auf lokale Quellen, die sich mit wenigen Ausnahmen alle auf Europa beziehen. Mangels verläßlicher Informationen bleiben nichteuropäische Länder weitgehend unberücksichtigt. Auch der Untersuchungszeitraum ist vom Vf. eingeschränkt. Er beschäftigt sich mit der Zeit zwischen dem Konzil von Trient und dem II. Vatikanischen Konzil, ist aber auch offen für Informationen über die Primizfeier nach dem II. Vatikanischen Konzil. Hinweise auf vortridentinische Primizfeiern werden als Ausgangspunkte für die spätere Entfaltung in einem einleitenden Kap. (Teil A) vorgestellt. Von der geschichtlichen Entwicklung der Primizfeier wird in den beiden Hauptteilen der Untersuchung gehandelt. In Teil B ist die Grundgestalt der Primizfeier erarbeitet aus den kirchlichen Rechtsbestimmungen zur Primiz, die die Ortskirche, aber auch den gesamtrömischen Ritus und die Liturgiebücher der Ordensgemeinschaften sowie die liturgischen Handbücher und Rubrizistiken betreffen. Im Teil C geht der Vf. den Einzelfragen der Primizfeier nach: Primizsegen, Primizpredigt und andere Texte und das Primizbrauchtum. Im abschließenden Teil D werden einige systematische Perspektiven ausgezogen. Der Schwerpunkt liegt hier auf der Funktion der Primiz im Leben des Neupriesters und der Gemeinde sowie auf dem in ihnen zum Ausdruck kommenden Priesterbild. In einem letzten Schritt wird nach den pastoralliturgischen Konsequenzen für die Primiz in Gegenwart und Zukunft gefragt.

Zu der Quellenlage im ausgehenden Mittelalter und in der Neuzeit *(Teil A)* ist zu unterscheiden, wieweit die Quellen Festschreibung einer tatsächlichen Praxis sind oder inwieweit sie nur eine Darstellung von Bräuchen und der Feier der Primiz sind, die nicht mehr der Praxis entsprechen. H. hat es darum auch vermieden, zu kurze Schlüsse für die Liturgie der Primiz zu ziehen. Als wichtigste Quelle erweist sich die Primizpredigt.

Im *Teil B* erfolgt eine detaillierte Sichtung und Beurteilung der Quellenlage. Insbesondere dienen dazu die Rechtsbestimmungen vor dem Konzil von Trient auf verschiedenen ortskirchlichen Synoden. Aus den Auflagen, Strafandrohungen und Warnungen (z. B. vor Habsucht) können Rückschlüsse auf das Faktum von Primizen und ihrer Gestaltung gezogen werden. Grundanliegen der Synoden und der bischöflichen Erlasse war die Sorge um die Primiz als einem Tag der Innerlichkeit und des Gebetes. Der Neupriester soll sich ganz auf Gott konzentrieren (41). Auf diesem Hintergrund sind die Verbote von Gastmählern (Primizmählern) durch verschiedene Diözesansynoden zu verstehen.

In der Synode von Braga (15. Jh.) finden wir erstmals die Darstellung einer angemessenen Feier der Primiz, wobei betont wird, daß alle Ehre und Festlichkeit, die dem Priester zuteil werden soll, letztlich zur Ehre Gottes und zur Ehre des Priestertums geschieht (45). Das Konzil von Trient verlangt, daß der Neupriester vor seiner ersten Messe eine Bescheinigung des „magister ceremoniarum" über seine hinreichende Unterrichtung besitzt. Nach Trient ergeben sich dann teilkirchliche Bestimmungen: z. B. Verbot einer Primizbraut. Verboten ist alles, „was auf habgieriges Geschäft oder hochzeitlichen Aufwand hinweist" (73). Die St. Gallischen Bischöfe fordern Einfachheit des Primizessens und nicht viele Reden. Sind bis jetzt nur indirekte Quellen für die Existenz einer Primizfeier angeführt, so ist aus der Diözese Leitmeritz ein ausführlicher liturgischer Primizritus, erlassen durch Bischof Augustin Bartholomäus Hille, erhalten (mit Abholung vom Elternhaus, Einzug, Meßfeier und Primizsegen).

Der lokalkirchliche Charakter der Primizliturgie tritt in den untersuchten Ordines deutlich hervor. Es hat nicht einfach ‚den' Primizritus gegeben, doch sind in allen ortskirchlichen Primizordnungen Übereinstimmungen anzutreffen. Die liturgischen Lehrbücher weichen in deren Grundzügen nicht von den Vorschriften der liturgischen Bücher ab. Ein wertvoller Fund bzgl. der konkreten Primizfeier ist die Leobener-Primizordnung von 1837 von Johann B. Hiereich, Stadtpfarrer in der Steiermark (1790–1845). Die Feier ist bis in alle Details geregelt. So ist die Primizpredigt bezeugt, ferner der Schlußsegen des Primizianten als Primizsegen, Primizessen mit Tischreden und der abschließenden Andacht. Der Bericht ist von der Aufklärung geprägt (z. B. nur deutsche Lieder für den Chor). Bemerkenswert ist die Integration der Primizpredigt in die Meßfeier. Die Kirchenordnung läßt erkennen, daß die Primiz mit großem Aufwand und als Fest der ganzen Gemeinde gefeiert wurde.

In *Teil C* geht es um historische Einzelfragen. Die hohe Wertschätzung, die dem priesterlichen Segen des Primizianten entgegengebracht wird, ist bereits für das 13. Jh. bezeugt. Ab dem 18. Jh. sind Hinweise auf den Primizsegen in zahlreichen liturgischen Büchern aus den franziskanischen Gemeinschaften zu finden. Über den Zeitpunkt und Dauer des Primizsegens sind unterschiedliche Traditionen vorhanden: innerhalb der Primizliturgie als auch im privaten Rahmen bei Primizeinladungen, bei Krankenbesuchen und sogar auf dem Friedhof. Die Anfänge der Primizpredigt reichen mindestens bis zum 13. Jh. zurück. Im deutschen Sprachraum muß sie große Verbreitung gefunden haben. Die Primizpredigt hält jeweils ein besonderer Primizprediger oder auch der Primiziant selbst. Ihr Inhalt ist oft auf die Person des Neupriesters bezogen, ebenso auf die Würde des katholischen Priestertums. Vf. weist auf die Gefahr der Primizpredigt hin, die darin besteht, daß der besondere Rang des Priesters über den Gläubigen betont wird. Heute muß sie sich an notwendigen theologischen Neuorientierungen messen. H. weist mit Recht darauf hin, „daß der ekklesiologische Charakter von Priesterweihe und Primiz und die Einbindung des Primizianten in das Presbyterium auch im Gebet aufscheinen und so eine personalistische Verengung vermieden wird" (379).

Zu einer historischen Untersuchung der Primizfeier gehört wesentlich auch das liturgiebegleitende Brauchtum der Primizfeier: Primizbraut und die geistliche Verwandtschaft. Die Konstanzer Diözesansynode von 1609 erließ das Verbot einer Primizbraut. Auch zahlreiche Verbote aus dem Süden des deutschen Sprachgebietes belegen, daß der Brauch über die Zeit der Reformation hinaus bekannt war. In der Schweiz verbreitete sich im 20. Jh. der Brauch, in der Regel nur kleine Mädchen als Primizbraut zuzulassen. Die Primizbraut hat symbolische Bedeutung: Sie vertritt die Kirche, mit der sich der Primiziant bei der Primiz vermählt (407). Seit dem 16. Jh. kommt auch der Brauch der geistlichen Verwandtschaft auf, der meist nur ökonomisch begründet wird.

Nach den manchmal zu detaillierten historischen Darstellungen zieht Vf. dann in *Teil D* die notwendigen systematischen Perspektiven aus: Aus anthropologischer Sicht schenkt er dem Brauchtum als Ausdruck der Volksfrömmigkeit große Beachtung, liegen darin doch die Kriterien für die Beurteilung der Liturgie der Primizfeier. Für ihn ist die Ausdrucksform der Volksfrömmigkeit „eine legitime Weise der Inkulturation des Glaubens" (457). Nicht zu übersehen ist die Bedeutung der Primiz als Übergangsritus. So gilt der Priester für die Gemeinde erst nach seiner Primiz als „legitimer Priester" (465). Die erste Meßfeier wurde als Anschlußritus an die Gemeinde, für die er geweiht wurde (relative Ordination), verstanden. Erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat die Priesterweihe größere Bedeutung als die Primiz erhalten. Heute hat die Primiz eine Umwandlung erfahren. Die sakramentale Ausübung der Weihevollmacht ereignet sich bereits bei der Weihe durch die Konzelebration. Die Primiz ist eigentlich nicht mehr die erste Messe des Neupriesters. Ist sie bei der Priesterweihe die erste Messe zusammen mit dem Bischof, wird die Primiz die erste Messe an dessen Stelle: „Damit aber wird das, was die alltägliche Wirklichkeit ekklesialer und presbyterialer Praxis ausmacht, in der Primiz an ausgezeichneter Stelle Ereignis" (470). Ebenfalls nur anthropologisch nachvollziehbar ist die Wirkkraft des Anfangs, d. h. die Erwartung, daß Menschen von der Primizmesse und dem Primizsegen eine besondere Kraft erwarten (Traum von der ewigen Jugend!) Dennoch ist nicht von der Hand zu weisen, daß die Primizfeier auch heute noch zu „einem besonderen Ort der Segenserfahrung" werden kann.

Außer den anthropologischen Aspekten widmet H. auch den ekklesiologischen Aspekten volle Aufmerksamkeit. Schon das Phänomen der Primizbraut hat gezeigt, das die volkstümliche Deutung der Primiz als geistliche Hochzeit in der Vermählung des Primizianten mit der Kirche eine lange Tradition hat. Solange aber die Priester bei der relativen Ordination nach der Priesterweihe zu einer bestimmten Titelkirche geführt wurden, ließ diese enge Verbindung von Ordination und Amt die Beziehung des Priesters zur Titelkirche als eheähnlich erscheinen. Durch die Ablösung der relativen Ordination und damit die Bindung an eine bestimmte Gemeinde hin zur absoluten Ordination fehlte die Bindung an eine bestimmte Gemeinde und die Primizbraut trat nun als Symbol für die Kirche auf, die sonst unanschaubar und nicht mehr greifbar war (490). Die Primizbraut kommt deshalb erst ab dem 16. Jh. auf, wo schon die absolute Ordination eingeführt wurde und dieser Brauch hielt sich gegen alle liturgierechtlichen und theologischen Bedenken über 400 Jahre! H. stellt kritisch die einseitige Betonung der repraesentatio Christi als ein Gegenüber zur Gemeinde gegenüber der repraesentatio Ecclesiae heraus. Diese aber ereignet sich konkret in der Eucharistiefeier mit seiner Gemeinde. Darum ist auch die Primizbraut nicht mehr sinnvoll.

Die Primiz ist zweifelsohne eine Glaubensfeier der Gemeinde. Doch ist zu fragen, wie denn die Feier der Taufe in der Gemeinde erlebt wird. Steht nicht die Feier einer Primiz höher als jene der Taufe? Und wie steht es beim Stellenantritt anderer pastoraler Dienste? Auch hier muß wieder vor dem Personenkult gewarnt werden!

Die umfangreiche Studie schließt ab mit pastoral-liturgischen Konsequenzen. Darin wird eindrücklich herausgestellt, daß die Primiz eine Feier ist und darin auch die entsprechende Feiergestalt aufweisen muß (519–527). Sie ist Feier der Kirche, aber als solche immer Feier der konkreten Gemeinde, womit er die Tradition einer eucharistischen Ekklesiologie aufnimmt. Wenn er dabei meine Arbeit über die eucharistische Ekklesiologie zitiert (511), vermißt er darin die Arbeiten von Josef Ratzinger, übersieht aber, daß Ratzinger in seiner eucharistischen Ekklesiologie einen anderen Ansatz hat als ich (nämlich von der Universalkirche her zur Gemeinde und nicht – wie mein Ansatz – ganz von der Eucharistie feiernden Gemeinde her über die Communio mit der Ortskirche zur Communio mit der Universalkirche).

Die Arbeit schließt mit einem Rückblick und Ausblick, der die zukünftige Primizpraxis anspricht, in der tradierte Feierformen „mit kritischer Behutsamkeit" in die Praxis der Gegenwart zu integrieren sind und dabei zeitgemäße Ausdrucksformen „in einem Zusammenspiel von Volksfrömmigkeit und Theologie" (540) gesucht und erprobt werden sollen.

Die Studie über die Primiz, wie sie hier vorgelegt wird, bedarf mit Recht einer differenzierten und ins Detail gehenden Untersuchung des geschichtlichen Stoffes. Doch wirken die vielen Wiederholungen im historischen, aber auch im systematischen Teil eher mühsam. Die Zusammenfassung (535f) sollte sich nicht mehr auf Detailfragen konzentrieren. Besser wäre eine Zusammenfassung je nach den einzelnen Teilen. Doch schmälert diese Kritik nicht den Wert der Arbeit. Vf. kommt das Verdienst zu, durch die wissenschaftliche Aufarbeitung des Quellenmaterials zum ersten Mal eine umfassende Studie über die Primizfeier vorgelegt zu haben.

Fulda/St. Gallen Anton Thaler

Drama „Gottesdienst". Zwischen Inszenierung und Kult, hg. v. Arno Schilson / Joachim Hake. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. 138 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–17–015632–2

Der Mainzer Religionshistoriker Arno Schilson befaßt sich seit einigen Jahren in einer Vielzahl von Publikationen mit der kirchlichen Liturgie in einer total säkularisierten Gesellschaft (vgl. ThRv 94 [1998], 323f).

Ausgehend von der Feststellung, daß christlicher Gottesdienst am Ende des 20. Jh.s immer weniger Zuspruch findet, sieht er nicht nur eine Wiederkehr des Religiösen, sondern auch eine Wiederkehr des Kultes im säkularen Alltag. Alltägliche Lebensvorgänge werden ästhetisch überhöht, das eigene Leben inszeniert und dramatisiert, was sich vornehmlich in den allgegenwärtigen Medien zeige. Als Beispiel dafür beschreibt er das Kult-Marketing und die Neubewertung des Symbolischen in der „Erlebnisgesellschaft". So habe der Markt den Nimbus des Zuverlässigen, des Beständigen, der Stabilisierung des Lebens und damit der Sinngebung dieses Lebens im Sinne eines Erlebnisgewinns. Damit eröffne das Kult-Marketing eine Möglichkeit der Einbindung in eine stabilisierende gesellschaftliche Gruppe, die der Konsumenten. Zugleich werde damit den verschiedenen Bedürfnissen ein sinnenhaft-symbolischer Ausdruck verschafft. Unter Verweis auf D. Bosshart (Die Zukunft des Konsums, Düsseldorf / München 1997) und H. Cox (Konsumreligion und Bilderwelt, in: Medienkult – Medienkultur, hg. v. S. v. Kortzfleisch / P. Cornehl, Berlin / Hamburg 1993) sieht er im Marktgeschehen ein Gesamtkunstwerk, wobei der Vorgang des Einkaufens selbst zu einem ästhetischen Genuß werde, „der sich an symbolisch-bildhaft vermittelten, wesentlich arationalen und eher wortlosen Gehalten, Erwartungen, Sehnsüchten und Empfindungen orientiert und so mittels solcher (Waren-)Ikonen den eigentlich religiösen Akt vollzieht, indem er Heimat, Geborgenheit, Glück und ‚Erlösung' zu vermitteln verspricht" (51).

S. sieht nun v. a. drei Momente, in denen sich christliche Liturgie diesen kulturellen Herausforderungen stellen muß. Er verlangt einmal den „Mut zu sympathisch-kritischer Zeitgenossenschaft". Das erstaunliche religiöse Gepräge in unserer Gesellschaft dürfe nicht als Bedrohung, sondern müsse als Herausforderung und Chance verstanden werden. Weiter fordert er einen „Mut zum schlichten und erlebnisnahen Ritual". Der Gottesdienst müsse eine ästhetisch gelungene Ausdrucksgestalt des eigenen Erlebens sein, sensibel und offen für die pluralen kulturellen und religiösen Befindlichkeiten der Menschen. Es gehe um die Rückgewinnung akzeptabler und erlebnisorientierter Gottesdienstformen. Weiter brauche es den „Mut zu Symbol und ästhetischer Inszenierung der Liturgie". Gefordert werden eine symbolisch-bildhafte Gestaltung des Gottesdienstes durch eine Verlebendigung und kreative Übersetzung gewachsener und überlieferter Formen, Gesten und Zeichenhandlungen.

All dem wird man zustimmen können. Dennoch bleibt die entscheidende Frage unbeantwortet: die Frage nach dem christlichen Glauben als Voraussetzung einer Liturgie, die immer Feier dieses Glaubens zu sein hat. Eine Krise des Gottesdienstes ist zunächst eine Krise des Glaubens. Wo Gott nicht mehr die unbestrittene Mitte des Seins ist, werden Zeichen, die diesen Gott feiern sollen, sinnlos. Es gibt derzeit vielerlei Nachdenken über die „Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie"[1] oder auch „Die missionarische Dimension der Liturgie"[2]. Es kann die konkrete Feiergestalt evangelischer wie katholischer Gottesdienste oft mit Recht kritisiert werden. Es ist sinnvoll, über präkatechumenale Gottesdienstformen nachzudenken. Letztlich geht es aber um die darin zum Ausdruck kommende Sinngestalt, um Inhalte. Die Frage nach der Liturgie in einer nachchristlichen Gesellschaft ist also nicht allein damit zu beantworten, ob und wieweit ihre Gestalt den Menschen heute anzupassen ist.

Die weiteren Beiträge entfalten den Titel dieses Bdes unter verschiedenen Aspekten und sollen wenigstens genannt sein: K.-H. Bieritz, *Spielraum Gottesdienst* (69–101), H. Matiasek, *Liturgie und Theaterspiel* (103–113), J. Hake, *Einige Bemerkungen über das Komische und Pathetische und die Folgen für die Liturgie* (115–138).

Münster Klemens Richter

Fuchs, Guido: **Mahlkultur.** Tischgebet und Tischritual. – Regensburg: F. Pustet 1998. 387 S. (Liturgie und Alltag), geb. DM 49,80 ISBN: 3–7917–1595–X

Wenn es stimmt, daß „das Wesen des Christentums synesthiein" ist, wie Franz Mußner im Schlußsatz seines Kommentars zum Galaterbrief 1974 behauptet, dann muß es eigentlich erstaunen, wenn es bislang über das „miteinander essen" keine umfassende Monographie aus theologischer Sicht gab. Sicherlich gibt es eine Fülle von Studien, die sich mit Ursprung, Gestalt und Soziologie frühchristlicher Mahlfeiern befassen (in jüngster Zeit u. a. K. Berger, H.-J. Klauck, M. Klinghardt). Das gilt auch für die Religionsphänomenologie hinsichtlich des sakralen Mahles (u. a. F. Bammel, H. J. Greschat). Ansätze finden sich auch in der Sakramentenkatechese (D. Emeis, K. Koch). Und im anthropologischen Bereich, in den Kulturwissenschaften ist die Literatur geradezu unüberschaubar. Doch erst 1995 hat der Vf. der Würzburger Kath.-Theol. Fak. seine Habil.schrift „Liturgie und Mahlstil. Untersuchung zu Tischgebet und Tischritual" vorgelegt, die diese verschiedenen Ansätze zu bündeln versucht. Offensichtlich um einen größeren Leserkreis anzusprechen, wurde dann der o. g. Titel für die Publikation gewählt.

Die Arbeit gliedert sich in drei größere Teile: Tischgebet, Tischritual und Mahlkultur. Sinnvollerweise wird dabei das eucharistische Mahl nicht in den Mittelpunkt gestellt, sondern lediglich dort tangiert, wo dies von der Sache her unerläßlich erscheint.

Nach einer Klärung der Frage, inwieweit das *Tischgebet* als Liturgie zu fassen ist, wird dessen Geschichte vom jüdischen Ursprung bis zu den Tischgebetbüchern unserer Zeit dargelegt (27–73). Schwerpunkte sind hierbei die unglückliche Entwicklung vom Lobpreis hin zur Sachbenediktion und vom Dank zur Bitte, dann der Einfluß von Liturgie und liturgischer Sprache auf diese Gebetsform (Benedictio mensae) sowie volksfromme Ersatzformen des v. a. in Klöstern geübten liturgischen Gebets. Hier wären deutlichere Hinweise darauf wünschenswert gewesen, ob dort, wo jede anamnetisch-epikletische Struktur fehlt (z. B. „Komm, Herr Jesu, sei unser Gast ..."), legitimerweise noch von Liturgie gesprochen werden darf. Untersucht werden weiter der Tischgesang als Tischgebet, Bedeutung und Funktionen bis hin zu Parodie und Humor in dieser Gebetsform, Sprecher und Gebetshaltungen, Händewaschung sowie Kreuzzeichen (74–121).

[1] So der Untertitel von „Heute Gott feiern", hg. v. B. Kranemann u. a., Freiburg 1999.

[2] So der Untertitel von „Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft", hg. v. B. Kranemann / K. Richter / F.-P. Tebartz-van Elst, Stuttgart 2000.

Der größere Teil der Arbeit ist dem *Tischritual* gewidmet (123–277) und umfaßt nach einer Definition des Mahles gut miteinander verbundene Studien zum Raum des Mahlhaltens von den Trapeza der Athos-Klöster bis zum Herrgottswinkel als Zentrum des Familiengebetes, zu Tisch und Tischgestaltung nicht zuletzt unter dem Einfluß der Liturgie (z. B. sigmaförmige Tische), zu Ordnung und Tischgemeinschaft vom Refektorium bis zum Familientisch einschließlich Aspekten der Kommunikation, aber auch der Agape. Immer wird der Bezug von der Liturgie her oder zur Liturgie hin mitbedacht. Ein eigener Abschnitt ist dem Wort Gottes beim Mahl gewidmet (Tischlesung, Geistliches Gespräch und Tischmusik). Ebenso wird die liturgische Prägung besonderer Speisen behandelt, wobei Brot und Wein im Mittelpunkt stehen. Auch hierbei gibt es immer Hinweise auf die Liturgie, etwa bei der Frage des Brotbrechens oder der nach Traubensaft an der Stelle des Weines. Mit diesem Abschnitt eng verbunden sind die Ausführungen über die Prägung des Mahls durch die liturgische Zeit, wobei die (Agape-)Mähler im Anschluß an liturgische Festfeiern herausgehoben werden. Übrigens hat Vf. schon 1997 wohl auf der Grundlage seiner Habil.schrift ein für die Praxis gedachtes Buch über „Agape-Feiern in Gemeinde, Gruppe und Familie" vorgelegt.

Im abschließenden Teil zur *Mahlkultur* (279–298) wird eine Ergebnisfindung versucht, die sich als ein Plädoyer für eine christliche Mahlkultur heute versteht, aber durchaus problemorientiert unsere gesellschaftliche Situation in den Blick nimmt. Das hat selbstverständlich Rückwirkungen auf die Mahlform der Eucharistie, die in ihrer vollen Zeichenhaftigkeit zum Ausdruck kommen müßte. Hier werden u. a. auch Folgen für die Speisen angesprochen, etwa unter dem Aspekt der Umweltverträglichkeit.

Insgesamt liegt ein gelungenes Werk vor, dessen roter Faden nicht zuletzt in der begründeten These besteht, daß im Essen und Trinken etwas vom lebenspendenden Gott erfahren werden kann. Das Mahlhalten kann dabei auf die eschatologische Verheißung ausgerichtet sein, die im Tischgebet als „Gastmahl des ewigen Lebens" umschrieben wird. Es gelingt Vf., die Fülle der mit dieser Thematik verbundenen auch interdisziplinären Ansätze miteinander zu verknüpfen. Die Druckanordnung, welche die wissenschaftliche Aufarbeitung im Kleindruck bietet, die Ergebnisse aber im Normaldruck wiedergibt, ist auch für nicht an der Einzelanalyse interessierte Benutzer leserfreundlich gestaltet. Hier liegt auch der Grund für die Verbannung der Anmerkungen in den Anhang, der auch einen Nachweis des zumeist informativen Bildmaterials enthält. Ein – wie für eine Habil.schrift selbstverständlich – umfangreiches Literaturverzeichnis und ein hilfreiches Sachregister schließen die auch formal gut gestaltete Studie ab.

Münster Klemens Richter

Vinçon, Herbert: **Die Reise des Sterns.** Familiengottesdienste für Advent, Weihnachten und Epiphanias. – Stuttgart: Betulius 1997. 125 S., kt DM 24,80 ISBN: 3–89511–043–4

Die Zeit vom Advent über Weihnachten bis hin zu Epiphanias (hier wird deutlich, daß es sich um ein evangelisches Modellbuch handelt) bietet zahlreiche Möglichkeiten für Familiengottesdienste.

Vinçon möchte mit seinen acht (Wort-)Gottesdienstmodellen, die für eine Liturgie gedacht sind, die Kinder und Erwachsene gemeinsam feiern, sowohl Sinn und Ursprung dieser geprägte Zeit als auch ihr reiches Brauchtum erschließen. Durch eine Generationen übergreifende Neubesinnung soll der Gefahr der Veräußerlichung und Kommerzialisierung entgegengewirkt werden.

Das Werk enthält *drei Gottesdienstvorschläge für Adventssonntage* (Siehe, dein König kommt zu dir, Die Adventswurzel, Martin wartet auf Jesu Christus), *vier Modelle für Familiengottesdienste für den Heiligen Abend* – mit zwei Krippenspielen, einem Schattenspiel und der Idee für eine Dia-Serie – (Die Reise des Sterns, Die Nacht des Friedens, Der Wirt, Ein Esel kommt nach Betlehem) und *eine Vorlage zum Fest der Erscheinung des Herrn* (Die Heiligen Drei Könige).

Die ausgeführten, in der Praxis einer Gemeinde bereits erprobten Modelle sind einfach zu verwirklichen, und die Verantwortung für die Vorbereitung der Feiern ist leicht auf mehrere Beteiligte zu verteilen, weil die Vorbereitung in der Regel unterschiedliche Bereiche betrifft: Requisiten, Kostümierungen, Kulissen, einfache Installationen, Figuren- und Schattenspiele, Lieder, Texte. Zu jedem der acht Modelle wird in einer knappen Vorbemerkung auf Sinn und Inhalt sowie die biblischen Hintergründe des thematischen Gottesdienstes hingewiesen; im Anschluß daran sind die Rollen aufgelistet, die für die Feier gebraucht werden. Gesänge sind mit Noten abgedruckt, sofern sie nicht dem evangelischen Gesangbuch entnommen sind.

Ohne große Probleme sind diese guten Vorlagen und Anregungen auch für katholische Gottesdienstes, seien es Familienmessen oder parallele Wortgottesdienste, zu verwenden.

Münster Dietmar Thönnes

Gauer, Jürgen: **Freunde machen das Leben bunt.** Gottesdienste mit Kindern. – Düsseldorf: Patmos 1998. 171 S., kt DM 26,80 ISBN: 3–491–70306–9

Das Buch bietet zwölf ausgearbeitete Modelle für (Wort-)Gottesdienste mit Kinder im Alter von ca. drei bis sieben Jahren, die nach Aussage des Vf.s in einer evangelischen Kindertagesstätte gefeiert, also erprobt wurden.

Alle Modelle haben eine ähnliche Grundstruktur, was den Vorzug hat, daß Kinder sich an die Gottesdienststruktur gewöhnen können: *1. „Wir finden uns im Namen Gottes zusammen"* (Gottesdienstraum herrichten, zur Ruhe kommen, Begrüßung, Lied, Gebet); *2. „Wir hören die Botschaft von und im Sinne Gottes"* (Lied, Geschichte aus oder im Sinne der Bibel); *3. „Wir lassen Gottes Botschaft nachwirken"* (Deutung, Spiel, Meditation, Symbolbetrachtung, Erzählung etc.); *4. „Wir lassen uns von Gott senden"* (Lied, Bitten, Segen). Der Aufbau bietet in neuem Gewand letztlich die klassische Struktur eines Wortgottesdienstes. Die einzelnen, gut strukturierten Modelle enthalten neben Erläuterungen und Regieanweisungen für Spiele oder Aktionen kindgerecht formulierte Texte (Geschichten zum Vorlesen oder Erzählen und Gebete) und viele neue geistliche Lieder.

Thematisch werden die Modelle unter *sechs Überschriften* zusammengefaßt: *Wir gehören zusammen* (Zusammenleben im Kindergarten), *Wir feiern ein Fest* (Sommerfest / Gemeindefest), *Menschenkinder auf Gottes Erde* (Liebe zu Geschöpf und Schöpfung), *Von guten Mächten wunderbar geborgen* (Gott, unser Freund und Hirte), *Siehe, ich verkünde euch große Freude* (Advent / Weihnachten), *Leinen los* (Kindergartenabschied / Schulanfang).

Als Hintergrundinformation und Arbeitshilfe wird jeder einzelne Gottesdienst kurz eingeleitet und erläutert, bevor der Gottesdienst in seinem Ablauf (samt Regieanweisungen) abgedruckt ist; am Ende eines jeden Modells gibt es „Hinweise zur Vorbereitung des Gottesdienstes".

Der Praxiswert dieser Sammlung liegt darin, daß die Vorlagen vollständig ausgeführt und durchformuliert sind, Strukturen, Ziele und Hintergründe zumindest angedeutet werden und alle Gottesdienste zudem mit verhältnismäßig wenig Material auskommen. Von der jeweils auf die junge Gottesdienstgemeinde bezogenen konkreten Vorbereitung dispensiert allerdings auch eine solche Sammlung nicht; sie kann im „liturgischen Ernstfall" auch Ideen- und Materialbörse oder Lied- und Text-Steinbruch sein.

Münster Dietmar Thönnes

Gottesdienst für Jugendliche. Praxismaterialien für alle Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres, hg. v. Hans-Martin Lübking. – Düsseldorf: Patmos 1998. 229 S. (Perikopenreihe, 3), geb. DM 39,80 ISBN: 3–491–77992–8

Der große Wert einer solchen Sammlung von Gedanken zu Jugendgottesdiensten, die sich an einem Bibeltext orientieren (hier 3. Perikopenreihe [1998/99] evangelisch!), liegt für die Vorbereitung katholischer Jugendgottesdienste darin, daß, obwohl manche konkrete Einzelheit so nicht zu übertragen ist, eine Fülle von Einzelideen und -vorschlägen grundsätzlicher Art gesammelt ist. Die Überlegungen tragen nicht die Handschrift einer einzigen Person, weil der Hg., Hans Martin Lübking, Vorschläge von 39 weiteren Vf.innen und Vf.n – zumeist Pfarrerinnen und Pfarrer – gesammelt hat. Durch deren unterschiedliche pastorale Tätigkeitsfelder ist eine gute Bandbreite garantiert, die die Handhabbarkeit jedoch nicht beeinträchtigt, weil alle Modelle unter denselben Überschriften sortiert sind:

Geboten werden zu jeder Perikope aus der Hl. Schrift – die Zuordnung der entsprechenden, nach Kirchenjahreszeit sortierten Bibelstellen steht am Beginn des Bdes – ca. zwei bis fünf Seiten gut gegliederte Anregungen: *I. Die Jugendlichen* (und entsprechende Bibelstelle), *II. Konkretionen, Beispiele, Veranschaulichungen, III. Aus Religionsunterricht, Konfirmanden- und Jugendarbeit, IV. Liturgische Gestaltungsmöglichkeiten, V. Literatur- und Medienhinweise.*

Trotz des katholischerseits etwas eingeschränkten Gebrauchswertes – Bibelstellen der 3. Perikopenreihe müssen, soweit möglich, den Lesejahren zugeordnet werden – eine hilfreiche, bibeltheologisch orientierte Sammlung für die Vorbereitung von Jugendgottesdiensten, die sich gerade durch die weiterführenden Hinweise eher als Rezeptbuch denn als Fertigprodukt versteht!

Münster Dietmar Thönnes

Christliche Sozialwissenschaften

Signale der Solidarität. Wege christlicher Nord-Süd-Ethik, hg. v. André Habisch / Ulrich Pöner. – Paderborn: F. Schöningh 1994. 224 S., kt DM 53,00 ISBN: 3–506–73601–9

Der Sbd ist Peter Hünermann zu seinem 65. Geburtstag gewidmet, der sich als Mitglied der wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz, als Präsident des Stipendienwerkes Lateinamerika–Deutschland und des Katholischen Akademischen Austauschdienstes (KAAD) um die Nord-Süd-Fragen verdient gemacht hat.

Die einzelnen Beiträge umfassen ein weites Feld christlich-sozialer Verantwortung. Den ersten Beitrag steuert Klaus Demmer, Moraltheologe an der Päpstlichen Univ. Gregoriana, zum Thema *„Naturrecht im Zeichen der Solidarität"* bei. Es geht um erkenntnistheoretische Fragestellungen. Da ist zwar vom Naturrecht als dem Grund von menschlichem Recht die Rede (18ff), aber man spürt auf Schritt und Tritt, wie schwer es dem Vf. fällt, das wirklich zur Geltung zu bringen, was ein naturrechtlicher Ansatz leisten könnte. Das Recht nur als eine „Geste der Solidarität mit den Rechtsgenossen" zu bezeichnen und darin nur ein „Schutzrecht" zu erblicken, offenbart die Problematik. Eine Begründung der Einsichten in die Wesensnatur des Menschen sei zwar „unverzichtbar", aber wird eher nebenbei in der Fußnote 47 beigefügt.

Zwei Beiträge sind besonders anregend. Der leider zu früh verstorbene katholische Sozialwissenschaftler Franz Furger befaßt sich mit der *weltwirtschaftlichen Entwicklung*, die ökonomisch effizient, theoretisch-wissenschaftlich begründet und ethisch verantwortlich sein müsse (49–67).

Wolfgang Ockenfels fragt nach den *Perspektiven der Katholischen Soziallehre und einer sozialen Marktwirtschaft für die Entwicklungszusammenarbeit* (69–87).

Wenig konkret ist der Art. von Dietmar Mieth, der sich mit dem *„kritisch-handlungstheoretischen Ansatz und seinen Auswirkungen auf die Nord-Süd-Problematik"* befaßt. Christlich-soziales Denken, das sich in theoretischen Gedankenspielen, obendrein in wenig verständlicher Sprache präsentiert, trägt dazu bei, daß das Fachgebiet der Christlichen Gesellschaftslehre an Attraktivität und Bedeutung verliert.

Der Gemeinschaftsartikel von André Habisch und Karl Homann *„Der Ertrag der Kooperation"* (113–137) enthält im ersten Teil aus anderen Veröffentlichungen der Vf. her bekannte Überlegungen zu einer Ethik des Gesellschaftsvertrages. Aus der Perspektive einer Ökonomik menschlicher Interaktionen komme es auf die Sicherung wechselseitiger Kooperationsverträge an. Bei der Applikation der normativen Überlegungen auf die Nord-Süd-Problematik gelangen die Vf. zu Überlegungen, die der Diskussion bedürfen. Dies gilt z. B. für die These, daß nicht reale Ausbeutung des Schwächeren durch den Stärkeren (wie in der Dependenztheorie), sondern die potentielle Ausbeutbarkeit des Stärkeren durch den Schwächeren das virulente Problem darstelle (130).

In einem gewissen Kontrast zu diesen institutionenethischen Vorstellungen steht der Beitrag von Hans-Joachim Höhn: *„Zwangssolidaritäten"* (139–152). Zunächst wird festgestellt, daß das Plädoyer für eine internationale Solidarität vor dem Vorwurf der idealistischen Weltfremdheit nur dann geschützt sei, wenn es sich empirisch bzw. sozialanalytisch und sozialgeschichtlich fundieren läßt. Primäre Aufgabe der Ethik sei es nicht, Solidarität herzustellen, sondern bereits bestehende Strukturen und Muster der Vergesellschaftung des Daseins aufzudecken. Allerdings ist dann noch wenig ausgesagt über die für das christliche Denken maßgebliche Einsicht, daß die Person selbst eine „soziale" Dimension hat, inmitten der Gesellschaft lebt. Solidarität muß auch gegenüber Kollektivität abgegrenzt werden. Was die ökonomische Neuorientierung der Entwicklungszusammenarbeit angeht (149ff), so ist die Betrachtungsweise zu wenig differenziert.

Peter Rottländer, der von den moralphilosophischen Arbeiten Michael Walzers beeinflußt und seit langem Positionen der sog. Befreiungstheologie verpflichtet ist, geht der Frage nach: *„Vom Eigeninteresse zur Moral?"* und zwar im Bereich der Entwicklungspolitik. Wie im Titel suggeriert, erblickt der Vf. im Eigeninteresse den Gegensatz zur Moral, ohne zu bedenken, daß die „goldene Regel" offenbar selbst von anderen Voraussetzungen ausgeht. Was das Eigeninteresse seit dem Aufkommen der kapitalistischen Wirtschaftsweise so problematisch machte, war die damit verbundene individualistische Gesellschaftsinterpretation. Der ideologische Blickwinkel des Vf.s, der sich auch in der einseitig ausgewählten Literatur, die in den Fußnoten genannt wird, niederschlägt, versperrt ihm den Blick für die Frage, ob in Entwicklungsländern, die noch sehr weit zurückhängen, nicht gerade das Element des Eigeninteresses vernachlässigt wurde und wird.

In dem Beitrag *„Globale Gerechtigkeit durch interkulturelle Sensibilität"* von Friedhelm Hengsbach und Matthias Möhring Hesse ist viel von interkulturell und multikulturell, auch von ziviler Weltgesellschaft die Rede, aber ob Reformperspektiven wie die „weltweite Garantie individueller Schutz- und Beteiligungsrechte" am „Weltbürgertum", eine „globale Demokratisierung" oder die „Vernetzung sozialer Bewegungen" ausreichen, um mehr Gerechtigkeit in der Weltgesellschaft zu erreichen, ist fraglich. V. a. vermißt man „die Sensibilität für das Prinzip der Subsidiarität bzw. der „Hilfe zur Selbsthilfe", das künftig auch in der Zusammenarbeit zwischen Industrienationen und Entwicklungsländern stärker berücksichtigt werden muß. Diese kritische Anfrage gilt auch für die Überlegungen, die Johannes Müller in dem Art. *„Mitleiden als Grundlage mitmenschlicher Solidarität"* anstellt.

Wenn man den vorliegenden Sbd in zeitlichem Abstand liest, dann spürt man, wie schnell sich das Gesellschaftsgefüge in der Welt verändert. Gewiß: Ohne Solidarität gibt es keine Entwicklung; ohne die bewußte Rückkehr zu den Grundlagen der christlichen Anthropologie und Gesellschaftsauffassung bleiben jedoch viele gut gemeinte Denkansätze merkwürdig steril.

Augsburg Anton Rauscher

Pastoraltheologie

Pompey, Heinrich: **Caritatives Engagement – Lernort des Glaubens und der Gemeinschaft.** Effizienzuntersuchung eines Grund- und eines Aufbaukurses zum Kennenlernen theologischer Aspekte des Leitbildes sozial-diakonischer Hilfe und zur Sensibilisierung der Mitwirkenden für den communialen, dienstgemeinschaftlichen Charakter kirchlicher Sozialdienste. – Würzburg: Echter 1994. 304 S. (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral, 1), kt DM 48,00 ISBN: 3–429–01623–1

Der erste Bd der neuen Reihe „Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral" dokumentiert zwei Kursprojekte zur Fortbildung von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern kirchlicher Beratungsdienste und caritativer Einrichtungen. Es handelt sich näherhin um eine „Effizienzuntersuchung eines Grund- und Aufbaukurses zum Kennenlernen theologischer Aspekte des Leitbildes sozial-diakonischer Hilfe und zur Sensibilisierung der Mitwirkenden für den communialen, dienstgemeinschaftlichen Charakter Kirchlicher Sozialdienste" (Untertitel!).

Hinter der peinlich pompösen Programmatik verbirgt sich zunächst nicht mehr und nicht weniger als das – zweifellos berechtigte und allerorten artikulierte – Bemühen um eine christlich-kirchliche Identität caritativer Einrichtungen und die ihr korrespondierende Motivation ihrer Mitarbeiter.

Beide Kurse, die letzterem Zweck gewidmet waren, werden hinsichtlich ihrer Ziele und der verwendeten Lehr- und Lernmethoden dargestellt. Zugleich dienen sie als Objekte einer qualitativen und quantitativen Evaluation.

Während als Pilotstudie ein Kursprojekt für Telefonseelsorger und -seelsorgerinnen firmiert (aus der Zeit, als H. Pompey noch an der Univ. Würzburg arbeitete), entstammen die beiden dokumentierten sog. „Experimentalprojekte" („Glauben und Helfen" sowie „Kirche und Helfen") dem Zeitraum seit seiner Berufung auf den Lehrstuhl für Caritaswissenschaft und Christliche Sozialarbeit in Freiburg.

Ob die beiden Populationen sich für diesen Zweck eignen, erscheint in zweifacher Hinsicht fraglich:

a) Die Testgruppe der Pilotstudie bestand aus Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern einer Institution (Telefonseelsorge), die landläufig nicht der institutionalisierten Caritas zugeordnet wird, sondern den sog. „Sonderseelsorge"-Formen.

b) Bei diesen beiden (teilweise deckungsgleichen) Populationen der Projekte „Glauben und Helfen" sowie „Kirche und Helfen" handelte es sich um sog. „stranger"-Fortbildungsgruppen, die – obwohl als Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern caritativer Einrichtungen anderen normativen Orientierungen unterliegend als sog. „In-Service-Trainings"-Gruppen – für eine auf die Akzeptanz institutioneller Normen (und insofern auf Corporate Identity) zielende Untersuchung am ehesten geeignet wären.

Jenseits solcher methodischer Vorentscheidungen springt als Merkmal der Publikation ein ungewöhnlich hoher Aufwand an Demonstration empirischer Forschungsinstrumente ins Auge, der weder in einem adäquaten Verhältnis zur Größe und Zahl der untersuchten Populationen steht und erst recht nicht zum Ergebnis der Studie. Daß die „Begegnung von Lebenswelt und Glaubenswelt in karitativen Einrichtungen ... befreiend und affektiv wie kognitiv überwiegend anregend erlebt wird ..." (237), könnte nur dann als bemerkenswert und gängigen Vorurteilen widersprechend eingeschätzt werden, wenn genau in diesem Punkt nicht die genannte Differenz von Fortbildungsgruppen und Arbeitsteams Anlaß zum Zweifel gäbe.

Daß die „mündlichen Rückmeldungen aller Kursgruppen zu beiden Kurstypen (deutlich) machen, wie sehr die Kurse für die Teilnehmerinnen und Teilnehmer persönlich und auch beruflich als bereichernd erfahren wurden", wird in einer eineinhalbseitigen „Zusammenfassende(n) Beurteilung des gesamten Forschungsprojektes" (237f) als eines seiner wichtigsten Ergebnisse unterstrichen.

Ob es dazu dieses Aufwandes an „empirischen Methoden" bedurfte? Angesichts der augenfälligen Diskrepanz zwischen (dokumentiertem) Aufwand und Ertrag wirft das Buch abschließend die Frage auf, ob sein geheimes Ziel vielleicht darin bestand, die alte Caritaswissenschaft „empirisch" salonfähig zu machen.

Dann dürfte man ihm eigentlich v. a. Leser wünschen, die es nur durchblättern.

Münster Hermann Steinkamp

Praktische Theologie

Wittmann, Dieter: **Tiefenpsychologische Zugänge zu Arbeitsfeldern der Kirche.** Beiträge zur Exegese, Ethik, Seelsorge und Homiletik. – Frankfurt: Peter Lang 1998. 199 S. (Erfahrung und Theologie. Schriften zur praktischen Theologie, 31), brosch. DM 65,00 ISBN: 3–631–33800–7

Als Schrift zur praktischen Theologie verspricht die von D. Wittmann vorgelegte Aufsatzsammlung dem Leser „Tiefenpsychologische Zugänge zu Arbeitsfeldern der Kirche". Der Vf. betont in seinem Vorwort, seine Veröffentlichung „möchte Rechenschaft über die Möglichkeit der Einführung des tiefenpsychologischen Paradigmas aus den Schulen Carl Gustav Jungs und Sigmund Freuds in der Theologie ablegen" (7). Zu dieser Rechenschaftsgabe gehöre ein „kommunikatives Interesse, das der Intensivierung des Gesprächs zwischen Theologie und Tiefenpsychologie gilt" (7).

Diesen selbstgesteckten Hauptzielen kann die vorgelegte Aufsatzsammlung nicht einmal annähernd gerecht werden, und zwar weder inhaltlich noch methodisch.

Aus inhaltlicher Sicht bietet sich dem Leser eine anschaulich verfaßte, aber dennoch ziemlich lose Abfolge von Aufsätzen an, die nur durch eine vage Rahmensetzung zusammengehalten werden soll, nämlich die der „Menschwerdung des Menschen" (8), der „Individuation". Für den Leser mit systematischen Interesse sind deshalb die „Voraussetzungen der tiefenpsychologischen Bibelinterpretation" (11–14) als hermeneutisch-programmatischer Schlüssel gedacht und präzise formuliert. Um so enttäuschender, daß dann der versprochene, exemplifizierende Übertrag in den einzelnen Texteinheiten kaum zum Zuge kommt. Dem aufmerksamen Leser drängt sich schließlich unabweisbar der Eindruck auf, daß es sich bei dem 199seitigen Bd um eine Collage handelt, die leicht lesbar ist.

Die angenehm leichte Lesbarkeit der einzelnen Aufsätze ist das Ergebnis einer geglückten Stilistik verschränkt mit „Klischeemalerei". Analytische Tiefenpsychologie wird vom Vf. methodisch verkürzt und versimplifiziert zur Darstellung von „an sich" gültigen Zentralmotiven (wie „Sündenbock", „Helfer" ...), von undifferenzierten Persönlichkeitsklischees und leicht verständlichen, aber ungültigen Charaktertypologien. Der theologischen Öffentlichkeit wird dadurch ein billig falscher (Oberflächen-) Eindruck von einer psychoanalytischen Methode angeboten, deren Qualität in ihrer Kraft zur differenzierten Synthesebildung liegt.

Diese zugegeben harte, aber in der Sache zutreffende Kritik soll im folgenden durch einige Textbeispiele belegt werden, die durch eine Vielzahl weiterer unschwer ergänzt werden könnte: In seinem Beitrag *„Der Einfluß der Persönlichkeitsstruktur des Predigers auf den homiletischen Prozeß"* (163–176) stellt der Vf. „Typen" von Predigern dar. Ganz abgesehen davon, daß eine derartige Typologie mit qualifizierter moderner Psychologie nichts gemeinsam hat, wirken diese Charakterklischees auf den Leser zunächst als identifikationsträchtige Magneten. Typologien und Horoskope verfügen über diese kurzlebige Anziehungskraft. So entwirft der Vf. knappe Charakteristiken zum „depressiv strukturierten Prediger", zum „zwanghaften" bzw. „hysterischen" usw. Obwohl leicht lesbar und sofort verstehbar sind diese Typologien wertlos und irreführend. Sie bewirken eine pseudodiagnostische Spontanzuordnung des Lesers mit narzißtischer (selbstbespiegelnder) Fehlfunktion: „Der depressiv strukturierte Prediger" vor dem „Hintergrund seiner unbewußten Hoffnungslosigkeit" (168) und angeblichen „Angst vor einem grausamen Gott" (168) ist ein projektives Phantasiegemälde mit unitärem Zug ins allzu Simple. „Tiefenpsychologie" will aber anderes sein als eine differenzierungsunwillige Schrumpfform wissenschaftlicher Psychologie. Deren Vertreter wissen nur zu gut, daß sich hinter dem Etikett „depressiv strukturiert" alles und nichts bergen kann: z. B. massive Aggression mit latenter Wut, die (vorübergehend bis chronisch) sich zu depressiven Gefühlslagen invertieren kann; z. B. eine chronifizierte Trauerreaktion auf ein leidvolles Verlusterlebnis usw.

Ausnahmslos jeder, der vom Vf. entworfenen leserfreundlichen Typen und Charakterologien ließe sich als unpsychologische Mutmaßung entlarven. Seine vorgeblich „Tiefenpsychologischen Zugänge" sind versimplifizierende Blockbildungen, die letzthin kontraproduktiv wirken und einen bedauerlich falschen Eindruck von dem erzeugen, was wissenschaftliche Psychologie leisten möchte.

Eichstätt Erwin Möde

Religionswissenschaft

Bürkle, Horst: **Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen.** – Paderborn: Bonifatius 1996. 254 S. (AMATECA: Lehrbücher zur katholischen Theologie, 3), geb. DM 58,00 ISBN: 3–87088–894–6

Als dritter Bd der internationalen theologischen Lehrbuchreihe ist ein Bd erschienen, der sich angesichts des religiösen Pluralismus auf neue Weise der Religionenfrage stellt und damit einen Versuch einer Theologie der Religionen anbietet. Horst Bürkle folgt im Aufbau seines Traktats zunächst der geschichtlichen Linie der Beschäftigung mit den Religionen, in der Heiligen Schrift (Teil 1), sodann in der Geschichte der Theologie (Teil 2), schließlich im II. Vatikanischen Konzil (Teil 3). Teil 4 verfolgt die religionsphilosophische Frage der Gottsuche in den Naturreligionen, im Hinduismus, Buddhismus, Taoismus und Islam. Teil 5 benennt am Ende „Leitlinien (im Inhaltsverzeichnis heißt es: Themen) einer Theologie der Religionen". Die Akzentsetzung macht freilich sehr bald deutlich, daß mit der Betonung der Gottsuche die religions*philosophische* Fragestellung und der *homo religiosus* im Vordergrund stehen. Daß die Geschichte der Offenbarung Gottes sich im Leben von Menschen zeigt, ist unbestrit-

ten. Doch das Gegenüber von Gottes Selbstmitteilung und Reaktion des Menschen in Glaube und Unglaube verlangt in der heutigen Theologie ein deutliches Relief.

In gewissem Sinne beherrscht die religionsphilosophische Fragestellung bereits *Teil 1* (13–40), der dem Titel entsprechend die Religionen in der Heiligen Schrift behandelt, im AT (17–25) und im NT (26–40). Interessant wären hier zwei Fragen: (1) Wie spiegeln sich die Religionen der biblischen Umwelt in der Heiligen Schrift wider? (2) Wie gehen Judentum und später Christentum mit den Religionen und ihren Inhalten um? Formal kommen die Fragen unter den Stichworten „Aufnahme und Verwandlung, Unterscheidungen und Absage" vor. Doch hätte die inhaltliche Darstellung, zumal das AT geradezu ein Paradebeispiel für den Umgang mit Texten und geschichtlichen Kontexten ist und die Religion Israels sich nicht unabhängig von den Religionen der Umwelt verstehen läßt, eine größere Ausführlichkeit verdient. Es ist denn auch konsequent, daß die Verankerung der Jesusgestalt im Judentum und in der jüdischen Religion eher knapp zur Sprache kommt. B. konzentriert sich ntl. mehr auf den Einfluß der griechischen Philosophie und der Gnosis.

Teil 2 (41–68) wählt aus der Theologiegeschichte Autoren unter bestimmten Gesichtspunkten aus. So öffnet Justin das Christentum unter dem Gesichtspunkt der wahren Weisheit für die außerchristliche Welt. Clemens von Alexandrien lenkt den Blick auf den Logos. Bei Thomas von Aquin ist das „Natürliche" die Grundkategorie der Offenheit, die allerdings angesichts der auftretenden Irrtümer nach der (übernatürlichen) Offenbarung Gottes ruft. Über Nikolaus von Kues und seinen Religionendialog im Dienste des Friedens kommt B. dann zu Lessing, den er unter das Motto „Maßstab gelebter Religion" stellt, und zu Ernst Troeltsch und seine Einbettung der Religionen in das Netzwerk der Kulturen. Es fällt auf, daß B. damit eigentlich nur an den Rand unseres Jh.s führt. Die großen Namen der dialektischen, aber auch der katholischen Theologie und ihre Nachfolger bis in die Gegenwart (etwa Pannenberg und Moltmann) kommen praktisch nicht vor.

Teil 3 (69–94) nennt mit dem Stichwort *„Gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht"* einen wichtigen theologischen Aspekt des II. Vatikanischen Konzils und seines Umgangs mit den Religionen. B. geht erläuternd einmal auf die Konzilserklärung „Nostra aetate" ein, in einem zweiten Kap. dann auf die Missionsenzyklika des jetzigen Papstes „Redemptoris missio"; diese fragt B. v. a. im Hinblick auf den interreligiösen Dialog ab. Das 1996 mit ausdrücklicher Einwilligung von Kardinal Ratzinger veröffentlichte Dokument der Internationalen Theologenkommission „Das Christentum und die Religionen", das eine eigentliche Zwischenbilanz im Ringen um eine Theologie der Religionen darstellt, konnte bedauerlicherweise nicht mehr eingearbeitet werden. Es wird aber zu einem wichtigen Vergleichspunkt, wenn man B.s Versuch bewerten will.

In der zweiten Hälfte seines Traktats bietet B. einmal einen Einblick in die wichtigeren Religionen der Welt und dann – wie schon gesagt – „Themen bzw. Leitlinien einer Theologie der Religionen". *Teil 4* (95–195) steht unter dem Blickpunkt *„Suche nach Gott in den nichtchristlichen Religionen"*. B. versteht auch diesen Teil zwar als einen theologischen, doch würde ich ihn eher einen religionsphilosophischen nennen, auch wenn er sich deutlich von einer rein komparatistischen Betrachtung der Religionen unterscheidet. Theologisch ist er für mich v. a. deshalb eigentlich nicht, weil B. weniger die Religionen mit ihren Ansprüchen auf sich zukommen läßt, sondern dafür auf sie aus dem von ihm selbst gewählten Horizont menschlicher und menschheitlicher Gottsuche zugeht. Beide Verfahrensmethoden haben ihr je eigenes Recht. Doch verdiente der Fragehorizont in seinen Unterscheidungsmöglichkeiten eine deutlichere Profilierung. Es ist eben doch etwas anderes, ob ich mir zunächst Rechenschaft darüber gebe, wie ich eigentlich zur Suche nach Gott und dann welchem Gott komme, oder an den Anfang immer wieder den Menschen stelle, der sich theologisch nachdrücklich nur aus seinem Gottesverständnis heraus versteht. Die Frage nach Zeit, Geschichte, Raum und Sprache einerseits und die Wahrnehmung Gottes in Verborgenheit und offenen Durchbrüchen andererseits tragen den Menschen im Grunde erst in die Situation möglicher Suche nach Gott.

B. selbst trägt in den verschiedenen Kap.n dieses Teils eine Menge bedenkenswerter Beobachtungen zu den verschiedenen Religionen zusammen, zunächst vergleichsweise ausführlich zum Menschen und der menschlichen Gesellschaft in den Naturreligionen (99–119), sodann zum Hinduismus (120–142). Hier schöpft B. in hohem Maße aus seinen eigenen Forschungen und Erfahrungen. Es folgen Kap. über den Buddhismus (143–160), den chinesischen Universalismus, vorrangig im Sinne des Taoismus verstanden (161–175), schließlich den Islam (176–195). Die gewählten Überschriften der einzelnen Kap. bestätigen aber meine Akzentsetzung: Es geht um den suchenden Menschen: Hinduismus: „Menschen erforschen das göttliche Geheimnis"; Buddhismus: „Der Unruhe des menschlichen Herzens begegnen." Ein solcher Ansatz erweist sich auch im Hinblick auf China nicht als schwierig, wohl aber hinsichtlich des Islam. Gerade deshalb bleibt hier die Rückfrage gültig.

Teil 5 (197–240) will *„Leitlinien für eine Theologie der Religionen"* thematisieren. B. nennt den Bezug auf den eigenen christlichen Glauben den „unentbehrlichen Horizont" einer theologischen Beschäftigung mit anderen Religionen – einen Horizont, den B. gleichwohl in seinem Traktat mehr voraussetzt als thematisiert. Er fordert sodann die Wahrnehmung der religiösen Phänomene. Weitere Orientierungspunkte, bei denen B. nicht zuletzt nach Indien schaut, sind frühere interreligiöse Begegnungen, die Entstehung von Reformbewegungen, aber dann auch das Auftreten eines neuen Sendungsbewußtseins welt- und religionenweit. Dem entspricht ein neues Gefühl für die eine Welt, die aber in ihrer Vielseitigkeit und Vielschichtigkeit eines mehrdimensionalen Dialogs bedarf. Zugänge, die der jeweiligen Mitte entsprechen, sind für B. die Mystik, die Frage nach dem Jenseits des Todes, die Praxis von Mitleid und Liebe. Was B. zum hermeneutischen Brückenschlag ausführt, konzentriert sich freilich mehr oder weniger auf die Feststellungen, daß die Wahl des Zugangs zum Anderen nicht beliebig ist und der Einstieg einen Anfang darstellt. Beidem wird man zustimmen, wie auch der Beobachtung, daß vorschnelle Identifizierungen zu vermeiden sind. Die Problematik der pluralistischen Religionstheologie kann man aber kaum in einer Fußnote abhandeln (vgl. 227, Anm. 228). Zugleich fällt auf, daß das Ringen um die theologische Bedeutung der Religionen, ihr Bezug zum gottgeschenkten menschlichen Heil, zumal auch K. Rahners vieldiskutierte Bemühungen um die „Legitimität der Religionen" und die „Anonymität des Christseins" (trotz der Bemerkung 80) praktisch nicht vorkommen. Der Bemühung B.s, das Heilsverständnis auf das heilende Handeln hin zu vertiefen (229–235), wird man gerne zustimmen. Der Traktat schließt mit Anmerkungen zur Unterscheidung der Geister. Auch hier folgen dem Kap. – wie stets – Literaturhinweise. Man fragt sich allerdings gerade im Blick auf die Leseangebote zur Unterscheidung der Geister, wo und wie der Leser hier einen – reflektierten – Weg zur Geistleitung durch den Geist Jesu finden soll, der ja auch für B. hinter der christlichen Unterscheidung der Geister steht.

Die zukünftige Theologie der Religionen wird wesentlich davon geprägt sein müssen, daß sie elliptisch-dialogisch so verfährt, daß Christen als Subjekte ihres Glaubens sich auf anders orientierte religiöse Menschen einlassen, die gleichfalls Subjekte ihrer Lebensentscheidungen sind. Wer freilich als Christ in den Dialog eintritt, kommt nicht umhin, nicht nur die Leitmotive dialogischen Verhaltens, sondern auch seiner Glaubensorientierung zu nennen. So oder so sind Menschen auf der Suche, doch nicht nur: Glaubende Menschen leben zugleich wesentlich aus der Einsicht, daß sich die tragende Wirklichkeit finden läßt und mitteilt. Christen müssen folglich von Gott sprechen, von Jesus Christus und seiner bleibenden Lebendigkeit und Wirklichkeit. Wer davon nicht spricht, kann zwar in einen Dialog mit Andersglaubenden und -denkenden eintreten, ihnen zuhören, das Wahrnehmungsvermögen vertiefen usw. Das alles ist legitim und möglich. Nur wer von „Theologie" der Religionen spricht und diese christlich versteht, muß immer auch vom „Theos" sprechen und nicht nur vom Menschen, der auf der Suche ist. Der Anspruch der Religionen greift über die Suche der Menschen hinaus. Der von B. vorgelegte Traktat ist in erster Linie als ein religionsphilosophischer Versuch zu lesen; darin ist er lesenswert und anregend.

Bonn Hans Waldenfels

Kermani, Navid: **Gott ist schön.** Das ästhetische Erleben des Koran, – München: C. H. Beck 1999. 546 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3–406–44954–9

Nach muslimischem Urteil ist der Koran ein unüberbietbares Wunder der Sprache. Zwar wurde die Lehre von seiner „Unnachahmlichkeit" (i'gâz) erst im 9./10. Jh. theologisch und literaturwissenschaftlich ausgearbeitet, doch sieht man ihre Voraussetzungen schon im Koran selbst ausgesprochen: „Auch wenn die Menschen und die Dschinn sich zusammentäten, um diesem Koran Ähnliches zu bringen, sie brächten nichts ihm Ähnliches, selbst wenn sie einander beistünden." (17,88) Die Gegner Mohammeds scheinen dies noch in der Abwehr seiner Verkündigung einzugestehen: „Das ist offenkundige Zauberei." (46,7) Aber ihnen hält der Prophet als Gottes Wort entgegen: „Wenn ihr über das, was wir auf unseren Diener hinabsandten, in Zweifel seid, dann bringt doch eine Sure ähnlicher Art!" (2,23) Wie immer diese Herausforderung ursprünglich gemeint gewesen sein mag, die muslimische Tradition bezieht sie auf die machtvolle und unübertreffliche literarische Gestalt der göttlichen Offenbarung. Die von Mohammed verkündeten, im Koran gegenwärtigen „Zeichen" Gottes stehen gleichwertig neben denen der Schöpfung. Wie deren Werke sich den Menschen nicht nur in funktionaler, sondern auch in ästhetischer Ordnung darstellen, so auch die Worte der „Rezitation", d. h. des „Qur'ân".

Bis in unser Jh. stand die westliche Islamwissenschaft dieser Einschätzung mit Befremden und Unverständnis gegenüber. Bei ihren historischen und philologischen Interessen fand sie kaum Zugang zur Wirkungsgeschichte des Textes. Sie suchte die Bedeutung des Koran in den Elementen, die in ihm objektiv gegeben waren und sich im Kontext der vorausgehenden Traditionen verstehen ließen. Ästhetisch erschien er wertlos, da er weder den Maßstäben altarabischer Dichtung noch gar denen europäischer Poesie entsprach. Die Urteile der Gläubigen waren demgegenüber irrelevant.

Mit der sprachwissenschaftlichen Erkenntnis, daß sich Bedeutungen prinzipiell nicht aus dem bloßen Text ergeben, sondern wesentlich von der Rezeption mitaufgebaut werden, mußte sich auch die Einstellung gegenüber dem Koran ändern. Sobald man ihn als vor-

getragene, gehörte und gelesene Botschaft wahrnimmt, läßt er sich nicht mehr als in sich fertiges Objekt begreifen. Seine Bedeutungen ergeben sich aus der kommunikativen Beziehung des Textes und der Rezipienten.

Dementsprechend hält sich die vorliegende Untersuchung – eine Diss. im Fach Islamwissenschaft an der Univ. Bonn – an den Grundsatz: „Im Mittelpunkt steht nicht das Werk, sondern dessen Aufnahme durch ein Publikum" (10f), und konsequenterweise setzt sie ein mit dem Kap. *„Die ersten Hörer"* (15–93). Auch dabei geht es nicht um die historische Sachlage, sondern um die Vergangenheit, wie sie in der Überlieferung vergegenwärtigt wird. „Wer nur den starren Dualismus von Fiktion und Realität sieht, verkennt die kulturgeschichtliche und religionsphänomenologische Aussagekraft noch der subjektivsten und unwahrscheinlichsten Glaubenszeugnisse und eben auch der Berichte über die Rezeption des Koran." (17) In „drei Schichten der Erinnerung" (30) sichtet der Vf., wie die ersten Erfahrungen des Koran bis heute im Islam präsent gehalten werden: 1. in den Hadithen (den Traditionen der Aussagen und Verhaltensweisen Mohammeds) und der frühen Prophetenbiographie, 2. in einer Auswahl theologischer Schriften des 9.–13. Jh.s, die sich mit der Offenbarung, Verkündigung und Aufnahme des Koran befassen, und 3. in einer Reihe moderner, weithin geachteter Bücher über den Koran und die frühe islamische Geschichte. Dem gewählten Thema entsprechend wird der Blick fast ausschließlich auf die bislang vernachlässigten ästhetischen Erfahrungen und Urteile gerichtet; andere Wirkungsmomente des Koran, etwa ethische, politische, weltbildhafte, kommen höchstens beiläufig zur Sprache. Zurückgestellt werden bewußt auch Differenzierungen zwischen den zeitlich weit auseinander liegenden Zeugnissen – „um Verwirrungen und Wiederholungen zu vermeiden" (30). Deutlich überwiegt das Interesse, aus der Vielstimmigkeit ein beeindruckendes Gesamtbild zu gewinnen, das letztlich über die erste Generation hinaus für die islamische Glaubensgemeinschaft überhaupt repräsentativ ist. Zwar bleiben epochale und regionale Unterschiede der Koranrezeption dabei nicht völlig unbeachtet. Was über „Sprache und Poesie in der altarabischen Gesellschaft" gesagt wird (85–93), läßt sich selbstverständlich nur sehr begrenzt verallgemeinern. Beiläufig vermerkt werden die Verschiedenheiten der Koranrezeption in arabischen und nicht-arabischen Sprachgemeinschaften, auch geschichtliche Veränderungen des ästhetischen Empfindens bis hin zu den Folgen der technischen Reproduzierbarkeit der Koranrezitation. Doch all dies beeinträchtigt nicht den grundsätzlichen Duktus der dominierenden ästhetischen Erfahrung des Koran; es bekräftigt vielmehr deren Beständigkeit durch alle kulturellen Variationen hindurch.

Da die Belege der ästhetischen Wirkung des Koran insgesamt den Überlieferungen der islamischen Glaubensgemeinschaft entstammen, sind sie selbstverständlich auch von deren Überzeugungen abhängig und können das Wechselverhältnis zwischen Glaubensvoraussetzungen und ästhetischer Erfahrung selbst nicht problematisieren. Die zahlreich zitierten Erzählungen, daß Menschen bekehrt wurden, als sie die Rezitation des göttlichen Wortes hörten, verweisen mit religiösem Pathos auf die Macht des Koran. Dieser gegenüber müssen alle, die nicht von seiner Wirkung eingenommen sind, als empfindungslos oder gar widerspenstig und verstockt erscheinen. Mehrfach erwähnt die Studie die literarischen Anstrengungen, den ästhetischen Anspruch des Koran durch Nachahmung, gar Überbietung zu widerlegen – „erfolglos, versteht sich" (60). Ihrem Ansatz entsprechend geht sie nicht der Frage nach, wie bei einem derartigen rivalisierenden Wettbewerb überhaupt anderes zustande kommen sollte als billige Imitate oder abwegige Kontraste. Auch zieht sie aus der Tatsache, daß selbst innerhalb des islamischen Raumes verbreitet „Zweifel am Wundercharakter des Koran" (286) geäußert werden, kaum Konsequenzen für die Einschätzung der dominierenden Koranrezeption. Den referierten Glaubenszeugnissen gemäß spricht sie von den „frechen Versuchen" (286), den Koran zu bemängeln. Dies ist von der Zielsetzung des Buches her gerechtfertigt, muß aber als seine Grenze berücksichtigt werden. Der Vf. versucht sie gelegentlich zu überspielen, etwa indem er suggestiv fragt, ob ästhetisches Erleben, obwohl „eine absolute Dominanz des Subjektiven", nicht doch „eine Objektivität" konstituiere, „die nachprüfbarer, ‚wissenschaftlich' überzeugender ist als unter der Schreibtischlampe gefällte Geschmacksurteile europäischer Philologen", sobald nämlich „das subjektive Erleben ... das kollektive einer Hörergemeinschaft ist" (243). Doch rhetorische Strategie hilft hier nicht weiter. Schon die Differenz von Erfahrungsbehauptung und realer Erfahrung – mit der Möglichkeit frommer und dogmatischer Urteilsklischees – muß bei solcher Auswertung der überlieferten Zeugnisse dahingestellt bleiben.

Auch wenn die Bedeutung des Koran letztlich durch die Hörer geschaffen wird, so geschieht dies doch nicht nach Belieben, sondern aufgrund der Impulse, die vom „Kode der Offenbarung" (104) ausgehen. Die feststehende Schrift ist die Partitur, die der bedeutungsvollen Realisierung zugrunde liegt. Diesem Gesichtspunkt v. a. ist das *zweite Kap.* gewidmet: *„Der Text"* (94–170). Dabei geht es dem Vf. erklärtermaßen nicht um die Analyse der sprachlichen Strukturen und Elemente, sondern vorrangig um „Die Poetizität des Koran" (98–104), um die im Islam von Anfang an erörterte Frage „Ist der Koran Poesie?" (165–170). Einerseits steht zweifellos fest: „Aus muslimisch-theologischer Sicht ist die Frage eindeutig zu verneinen" (94); andererseits aber wird die ästhetisch-evokative Kraft des Koran aus gleicher Sicht nachdrücklich gepriesen. Der Vf. geht dieser spannungsvollen Sachlage v. a. auf zweifache Weise nach: zum einen im Blick auf die Konfrontationen und den Umbruch, die die Verkündigung Mohammeds im Rahmen der arabischen Sprachkultur, insbesondere der Poesie, bewirkte: „Horizontstiftung und Horizontveränderung" (104–121), zum anderen im Blick darauf, unter welchen formalen Voraussetzungen nach heutiger Literaturwissenschaft einem Text, auch dem Koran, poetische Funktion zugesprochen werden kann: „Die Offenheit des Koran" (121–149). Daß dieses Buch als unübersetzbar gilt, wird auf seinen unverwechselbar eigenen ästhetischen Charakter zurückgeführt: „Idee und Struktur" (149–165).

Die folgenden Kap. bauen die grundlegend gewonnene Einsicht unter besonderen Perspektiven weiter aus. Sie behandeln die Vergegenwärtigung von Gottes Wort in lebendiger Rezitation und schriftlicher Fixierung (*„Der Klang"*, 171–232), literaturwissenschaftliche Identifikationen der Unnachahmlichkeit des Koran (*„Das Wunder"*, 233–314), das Verhältnis des europäischen, insbesondere deutschen Genie-Begriffs zum islamischen Verständnis Mohammeds (*„Der Prophet unter den Dichtern"*, 315–364), ästhetische Erfahrungen und Deutungen des Koran in der Mystik (*„Das Hören der Sufis"*, 365–425).

Bei all dem erweist der Vf. eine außerordentliche Belesenheit. Die Fülle der eingebrachten Zeugnisse aus islamischer (v. a. arabischer und persischer) Literatur, aber auch der Bezüge zur europäischen Geistesgeschichte ist bestechend. Der Koran selbst wird in einigen aussagekräftigen Partien zur Sprache gebracht, überwiegend nach eigener Übersetzung oder der Friedrich Rückerts, manchmal zusätzlich in Transkriptionen des arabischen Textes. So können auch Nichtfachkundige den Bedeutungen, Strukturen und Klangwerten der Verse etwas nachspüren.

Im Reichtum des Buches zeigt sich zugleich aber auch sein methodischer Nachteil. Vieles wird einfach aneinandergereiht und erscheint als eine Blütenlese von Belegen. Anderes wird gar nur assoziativ miteinander verbunden: „Fast möchte man an ... denken" – „Das erinnert zumindest entfernt an ..." – „Natürlich hinkt der Vergleich". So verweisen zahlreiche flüchtige Anspielungen auf Samuel Beckett und Bert Brecht, Karlheinz Stockhausen und Pierre Boulez, Thomas Mann und Stefan George, Arthur Schopenhauer, Ludwig Wittgenstein usw. Wenn dabei beispielsweise „die sieben Lesarten" des Koran (eine dogmatische Reglementierung der Rezitationspluralität unter Berufung auf eine himmlische Anweisung durch den Engel Gabriel) in Zusammenhang gebracht werden mit der Realisationsfreiheit moderner musikalischer Kompositionen (202), dann ist dies schlicht abwegig, hat aber erkennbar die Funktion, den Koran dem Konzept des „offenen Kunstwerks" anzunähern. An die Stelle der Analyse treten so emotionale Gedankenspiele. Gelegentlich rutschen die Vergleiche dabei ins gar zu Banale ab, etwa bei der Aussage, daß einem angesichts der sprachlichen Differenziertheit eines arabischen Theologen „die Syntax Thomas Manns ... mitunter so simpel wie ein Comicstrip vorkommt" (278).

Daß die hier gewählte Art, mit Analogien zu arbeiten, auf weite Strecken fragwürdig ist und mehr verwischt als verdeutlicht, zeigt sich auch in größeren Zusammenhängen. So wird beispielsweise über viele Seiten hinweg das islamische Verständnis von Mohammeds Prophetie nach den (selbst uneinheitlichen) Vorstellungen der deutschen Dichtung und Philosophie des 18. und 19. Jh.s vom Künstler als „Genie" gedeutet, unter Ausblendung aller sich aufdrängenden Diskrepanzen – bis schließlich einige knapp angefügte Einschränkungen die Darstellung gegen Einwände absichern: freilich „ließe sich die Liste der Analogien ... nicht beliebig fortsetzen"; „die Ähnlichkeit mancher der genannten Aspekte mag sich bei genauerer Betrachtung relativieren"; „Selbstverständlich weisen beide Konzepte auch gravierende Unterschiede auf"; dennoch seien die Analogien „mehr als ein Kuriosum und alles andere als zufällig" (334f). Eine derartig beziehungslose Zweiteilung in Entsprechungen einerseits und Unterschiede andererseits ist, zumal in so ungleichgewichtiger Darstellung, systematisch schwach. Die Verarbeitung der beiden gegensätzlichen Aspekte fällt aus; die Suggestivkraft der Aussagen ist größer als ihr sachlicher Ertrag.

Methodisch und systematisch fragwürdig bleibt letztlich aber auch die für die Thematik des Buchs fundamentale Zuordnung von Rezeption und Text. Wenn es stimmt, daß die Rezeption „der Vollzug bestimmter Anweisungen in einem Prozeß gelenkter Wahrnehmung" ist (97, Zitat von Hans Robert Jauß); daß man von „den im Text vorgegebenen Bahnen der Rezeption" sprechen kann (103); daß der Koran seine Adressaten „durch Ankündigungen, offene und versteckte Signale, vertraute Merkmale oder implizite Hinweise für eine ganz bestimmte Weise der Rezeption" prädisponiere (ebd. wieder mit Be-

zug auf Jauß); daß die Offenheit des Textes „wohlkalkuliert und hauptverantwortlich für die suggestive Wirkung der Sure auf die Hörer" ist (130); daß der Koran rhetorische Figuren aufweise, „die man als essentiell musikalisch betrachten kann" (189, Zitat von Labîb as-Sa'îd) usw., dann hängt die Rezeption offensichtlich von derartigen Elementen und Strukturen entscheidend ab, und die erklärte Absicht, in dieser Studie zum ästhetischen Erleben des Koran „seine Sprache, seinen Stil, seine rhetorischen Mittel, wie sie objektiv im Text vorliegen", nicht zu analysieren (97), wird problematisch. Man dürfte dann eigentlich nicht mehr so griffig wie pauschal sagen: „Er *ist* gar nichts – er ist immer nur *für* jemanden." (103) Verständlicherweise wird die beabsichtigte Beschränkung der Wahrnehmung auf die Rezipienten und den immer schon von ihnen rezipierten Koran auch nicht konsequent durchgehalten. Daß dies so geschieht, ist leicht nachvollziehbar; doch das Problem wird dabei unterschätzt.

Die Bedenken und Einwände sollen die vielfältigen Einsichten und Anregungen, die das Buch auch der christlichen Theologie bietet, nicht verdecken. Die Dominanz der ästhetischen Erfahrung des Koran reizt zum Vergleich mit der Bibel – und wehrt ihn zugleich wieder ab. Die Bibel ist kein adäquates Werk. Literarisch ist sie eine Bibliothek sehr disparater Bücher, gerade im Blick auf ihre ästhetische Gestalt und Wirkungsgeschichte. Mit gutem Grund bezieht sich die Studie gelegentlich vergleichsweise auf die Psalmen, die Reden der Propheten und die Gleichnisse Jesu. Doch selbst wenn man von den Schöpfungserzählungen über die Weisheitsliteratur bis zur Apokalypse noch weit mehr heranzöge, erhielte man in christlicher Frömmigkeit und Theologie kein Äquivalent zur ästhetischen Geltung des Koran. Zudem müßte sich in theologischer Hinsicht der interreligiöse Vergleich auf Jesus Christus als Offenbarung von Gottes „Herrlichkeit" beziehen. Der Vf. verweist in diesem Zusammenhang auf die theologische Ästhetik von Hans Urs von Balthasar (216, 311). Formal am nächsten liegt jedoch, das Verhältnis zwischen den ästhetischen Erfahrungen des Koran und der christlichen Liturgie zu erwägen. Auch darauf verweist der Vf. gelegentlich mit Bezug auf die Sakramente, insbesondere die Eucharistie (216f). Aber bei all dem wird die christliche Theologie nicht zu einer gleichermaßen konzentrierten Ästhetik gelangen wie die islamische mit dem Koran. Die Gründe liegen im je anderen Verständnis von Offenbarung. Die vorliegende Publikation regt dazu an, dem auch christlicherseits unter dem Gesichtspunkt der ästhetischen Erfahrung weiter nachzugehen. Schließlich gibt sie zu bedenken, wie unzulänglich es wäre, wollte man die christlich-islamische Verständigung v. a. im „Dialog" über inhaltliche Glaubenselemente suchen. Eine wesentliche Dimension der spirituellen Erfahrung und religiösen Identität würde dabei außer acht gelassen.

Essen Hans Zirker

Helfenstein, Pius F.: **Grundlagen des interreligiösen Dialogs**. Theologische Rechtfertigungsversuche in der ökumenischen Verbindung des trinitarischen Denkens mit dem pluralistischen Ansatz. – Frankfurt: Lembeck 1998. 469 S., kt DM 39,00 ISBN: 3–87476–335–8

In dieser Arbeit wird eine Darstellung und theologische Reflexion des interreligiösen Dialogs versucht. Der Vf. weiß sich dabei „in kritischer, aber durchaus wohlwollender Grundhaltung" (21) der evangelikalen Bewegung verpflichtet. Sein eigentlicher Bezugsrahmen ist der interreligiöse Dialog des ÖRK.

Die Arbeit führt durch die diesbezügliche Vorgeschichte von Edinburgh (1910) bis Uppsala (1968) und stellt dann – an Weltkonferenzen (wie Nairobi, Vancouver, Canberra) sowie einzelnen theologischen Entwürfen das dort jeweils erkennbare Programm für den interreligiösen Dialog vor. Dabei macht er v. a. den „trinitarischen" Ansatz (gegenüber dem „christozentrischen" und dem „pluralistischen") stark (vgl. etwa zusammenfassend 300). Diesen versucht er eigenständig in einem abschließenden Teil („trinitarisch-pluralistisch") zu entfalten. Sehr tiefschürfende Erwägungen bietet dort aber weder der biblische noch der systematische Teil. Es wird u. a. mit fast nichtssagenden Argumentationen gearbeitet wie: „Die Einsicht, daß Christen das Wirken des dreieinigen Gottes nur aus der Optik der Heilsordnung in Christus erkennen können, läßt theistische und nicht-theistische, transzendente und immanente Gottesvorstellungen näher zueinander rücken" (383). Die Auseinandersetzung mit dem Evangelikalen führt zu dem entwaffnenden Ergebnis: „Den evangelikalen Ansatz in der Bestimmung des Verhältnisses des Christentums in den anderen Religionen gibt es nicht", wenn auch „in Bezug auf unsere Fragestellung etwas in Bewegung geraten ist" (421).

Ein Gedanke ist durchgängig im Buch: eine ebenso ablehnende wie strekkenweise falsche Darstellung bzw. Deutung der katholischen Position (zusammenfassend: „Als Basis für einen partnerschaftlichen Dialog mit anderen Religionen kann der offizielle römisch-katholische Ansatz meiner Meinung nach daher kaum in Betracht gezogen werden", 334). Eine Deutung des Gebetstreffens von Assisi konnte der Rez. überhaupt nicht finden – vielleicht gibt es versteckt dazu ein Wort in einer (übersehenen) Anmerkung.

Die Arbeit ist kein ernstzunehmender, systematischer Beitrag zur Theologie des interreligiösen Dialogs. Inwieweit das für die Darstellung der Geschichte des Gedankens im ÖRK im einzelnen gilt, vermag der Vf. nicht zu beurteilen. Ein Hang zu sehr „subjektiven" Gedankengängen deutet sich nicht nur in der Abundanz des Gebrauchs von „ich" („mir", „mich" usw.) an; er ist auch sachlich unübersehbar.

Münster Harald Wagner

Interreligiöse Beziehungen. Konflikte und Konvergenzen, hg. v. Hans Christoph Stoodt / Edmund Weber. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 177 S. (Theion – Jahrbuch für Religionskultur, 2), kt DM 59,00 ISBN: 3–631–46508–4

Der Bd enthält weder eine Einleitung noch eine abschließende Zusammenbindung der Beiträge. Es wird lediglich als Klappentext festgehalten: „In insgesamt 15 Beiträgen thematisieren die Autoren, alle aus dem Umkreis des Fachbereichs evangelischer Theologie der Universität Frankfurt stammend, Fragen interreligiöser Beziehungen in Geschichte und Gegenwart aus verschiedenen Blickwinkeln der Kirchen- und Religionsgeschichte. Ein Schwerpunkt ist eine Reihe von Beiträgen, die aus der im August 1992 an der ... Universität veranstalteten 5. Europäischen Hindu-Konferenz hervorgegangen sind. Inhaltlich stehen Themen der Fundamentalismus-Forschung, Fragen der gegenseitigen Rezeption indischer Religion im Westen bzw. des Christentums in Asien sowie Beiträge zu einer irenischen Theologie der Religionen im Mittelpunkt." Dieser einzige Versuch einer Einführung – wie gesagt: außerhalb des Buches selbst – ist sachgerecht, macht aber zugleich deutlich, daß der sehr allgemeine Buchtitel falsche Erwartungen wecken muß. In der Tat bringt der Bd in lockerer Folge recht disparate Themen zur Sprache:

Am Anfang stehen zwei kleine Aufsätze von Martin Benad: *„Martin Niemöller und Indien"* (7–11) und: *„Fundamentalism and Hinduism"* (13–16), gefolgt von einem Beitrag über die Auswirkungen indischer Kultur und Religiösität auf das deutsche Geistesleben (Fritz Huth, 17–21) und zur *„Christologie auf Bali"* (I Wayan Mastra, 23–38). Indien kommt dann erneut zur Sprache in drei Beiträgen von Edmund Weber am Ende des Bdes; Themen: Eine religions- und kulturpolitische Studie zur Modernisierung des Hinduismus (143–153); freie Liebe und bhakti: Luther und Krsna Caitanya (155–167); die Theologie des Spiel in der Religion des Braj (169–176). Unmittelbar davor gibt es vier weitere Beiträge des Reihen- und Bandmitherausgebers Weber zu so unterschiedlichen Themen wie Luthers Obrigkeitslehre; Thesen zur liberalen und dialektischen Religionstheologie; Religion, Weltanschauung und Existenzphilosophie in Bultmanns Theologie; Ethik interreligiöser Beziehungen. Es bleiben je zwei Aufsätze von Dieter Stoodt (*„Fundamentalismus"; „Heil als Hoffnung"*) und Hans Christoph Stoodt (*„Reinkarnationslehre im Westen"; „Volkskirche als das Problem des Protestantismus heute"*).

Man fragt sich, was die Hg. sich bei der Planung dieses Bdes eigentlich gedacht haben; ob sie wirklich der Ansicht waren, sie könnten mit diesem Gemisch von Themen Interesse wecken. Ich empfinde den Bd, wie er präsentiert ist, als eine Zumutung.

Düsseldorf Hans Waldenfels

Le Saux, Henri: **Wege der Glückseligkeit**. Begegnung indischer und christlicher Mystik. Deutsche Übersetzung von Reinhold Schein. – München: Kösel 1995. 232 S., kt DM 38,00 ISBN: 3–466–20395–3

Das Buch des großen Brückenbauers zwischen christlich-abendländischer und indischer Mystik Henri Le Saux OSB (1910–1973) ist durch eine doppelte Einführung dem deutschen Leser gut erschlossen. Das nach über 30 Jahren in deutscher Sprache erschienene Buch wurde erstmals 1961 in französischer Sprache veröffentlicht und geht selbst auf eine Veranstaltung über Ramana Maharshi zurück; mit Gedichten von diesem endet der Bd. Im Vorwort zur englischen Ausgabe von 1971 bestimmt der Vf. nochmals seinen eigenen Standpunkt in Indien. Im Vorwort zur deutschen Ausgabe bietet Bettina Bäumer, selbst eine der führenden Vermittlerinnen im christlich-hinduistischen Disput, eine knappe, aber hilfreiche Einführung in Leben und Werk des Vf.s, in der zugleich das Umfeld dieser wichtigen Begegnung zwischen Christentum und Indien ausgeleuchtet wird. Was sich hier zeitgleich mit dem Vatikanischen Konzil in Indien ereignet hat, wirkt sich nach Bäumer einmal in der Suche von jungen Abendländern nach spirituellen Wegen, sodann im interreligiösen Dialog in Asien aus. Der Vf. gilt hier als ein Modellfall, da er beide Traditionen, die des Christentums und die Indiens, auf gleiche Weise ernst genom-

men „und mit den spirituellen sowie theologischen Implikationen einer solchen Begegnung gerungen hat" (13). Die großen Zeitabstände zwischen den verschiedensprachigen Ausgaben lenken aber dann den Blick auch auf die Änderungen im Denken des Vf.s Theologisch von hoher Brisanz ist das v. a. in seinen letzten Lebensjahren verstärkte Bemühen um den trinitarischen Gott im Rahmen der vom Vedanta-Denken gespeisten negativen Theologie Indiens.

Das vorliegende Buch geht in seiner Substanz auf das 1968 erstmals ins Deutsche übersetzte Buch „Sagesse hindou mystique chrétienne – du Vedanta à Trinité" (Paris 1965) zurück, ist aber einmal in verschiedenen Terminologien korrigiert, sodann aber auch aufgrund der immer stärker fragenden Haltung gegenüber der Trinität um die wesentlichen Passagen des 2. Teils gekürzt worden (16), so daß am Ende gegenüber der früheren Fassung ein mehr oder weniger neues Buch entstanden ist. Hier – wie im übrigen auch im Hinblick auf die Arbeiten von R. Panikkar – wäre im Anschluß an die biographisch-spirituellen Entwicklung des Vf.s eine Werkbiographie bzw. -bibliographie ein dringendes Desiderat, da nur so auch der angemessene Lektüreweg erschlossen würde. Bäumer hat jedenfalls mit der Einleitung hier einen wichtigen Dienst erwiesen.

Mit der Kürzung des ursprünglichen Textes erhält der Nachvollzug des vedantischen Weges ein schärferes Profil, verlieren aber die zuvor als Überbrükkung benutzten Momente der christlichen Theologie ihr Gewicht. Der entscheidende Akzent liegt auf der Namenlosigkeit, in der sich indisches Denken in gewissem Sinne mit atl. und – in bestimmten Aspekten – johanneischem Denken berührt. Für den abendländischen Christen verliert aber die Behandlung der Inkarnation Gottes in Jesus von Nazaret jetzt noch stärker als zuvor ihr Profil. Die Auseinandersetzung wird in Zukunft daher nur dann weiterführen, wenn der Glaube an den dreieinen Gott erneut in Beziehung gesetzt wird zur Frage nach Jesus von Nazaret.

Lenkt *Teil I* den Blick auf die *Erfahrung des Vedânta*, so nähert sich *Teil II* der *trinitarischen Wirklichkeit* auf dem Weg des Saccidânanda, auch hier vorrangig auf einem mystisch-spekulativen Weg.

Unbestritten ist dieser Angang längst zu einer Anregung für eine erneuerte Beschäftigung auch der westlich-christlichen Theologie mit der Trinitätslehre geworden. Dennoch bleibt das Desiderat, daß aus indischer Sicht der Rang des Historischen in seiner Beziehung zur Innenschau neu formuliert wird. Für einen gleichwertigen Dialog ist die Frage danach nicht zu übergehen.

Düsseldorf Hans Waldenfels

Philosophie

Grundkurs Philosophie. Bd 1–10, – Stuttgart: Kohlhammer. Urban-Taschenbücher 345–354. **Bd 1: Philosophische Anthropologie** (^{2}1989). 180 S., kt DM 26,00 ISBN: 3–17–010612–0; **Bd 2: Allgemeine Erkenntnistheorie** (^{2}1990). 185 S., kt DM 26,00 ISBN: 3–17–011071–3; **Bd 3: Ontologie** (^{2}1991). 182 S., kt DM 26,00 ISBN: 3–17–011775–0; **Bd 4: Allgemeine Ethik** (^{3}1998). 256 S., kt DM 32,00 ISBN: 3–17–015098–7; **Bd 5: Philosophische Gotteslehre** (^{2}1994). 174 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–17–013126–5; **Bd 6: Philosophie der Antike** (^{2}1993). 234 S., kt DM 26,00 ISBN: 3–17–012612–1; **Bd 8: Philosophie des 17. und 18. Jh.s** (^{2}1990). 176 S., kt DM 26,00 ISBN: 3–17–010813–1; **Bd 9: Philosophie des 19. Jh.s** (^{3}1997). 190 S., kt DM 26,00 ISBN: 3–17–014976–8; **Bd 10: Philosophie des 20. Jh.s** (^{2}1993). 244 S., kt DM 26,00 ISBN: 3–17–008462–3

Das Erscheinen von Bd 4 in dritter, erweiterter und überarbeiteter Auflage sei zum Anlaß für die Vorstellung der ganzen, mittlerweile eingeführten – und bis Bd 17 fortgeführten – Reihe genommen. Unter der Koordination von Friedo Ricken und Gerd Haeffner (Hochschule für Philosophie, München) bietet sie dem Leser und Studenten „einen umfassenden Einblick in die fundamentalen Fragen heutigen Philosophierens" (2), mit fünf systematischen und fünf historischen Titeln. Bei aller Eigenständigkeit der Vf. zeigen die Bücher doch eine gemeinsame Physiognomie: „Besonderer Wert wird ... auf eine verständliche Sprache und eine klare Gliederung der Gedankenführung gelegt" (ebd.), Fremdwörter werden erläutert, Voraussetzungen geklärt, Vorgangsweise und Ergebnisse begründet. Die Absätze sind (für die Querverweise) mit Randziffern durchnumeriert und am Ende jedes Abschnitts erhält der Leser Hilfen für weiterführende Lektüre; den Anhang bilden Literaturverzeichnis (für die angezeigten Titel), Namen- und Sachregister.

Bd 1: Philosophische Anthropologie hat Gerd Haeffner geschrieben: A. Die Frage nach dem rechten Ansatz (angesichts der „Ortlosigkeit" zwischen Biologie und transzendentaler Reflexion); B. Grunddimensionen des menschlichen Seins (Sprache, Sozialität, Geschichtlichkeit, Leiblichkeit); C. Das geistige Element des Daseinsvollzugs (Bewußtsein, Freiheit des Willens); D. Einheitsspannung und Sinnfrage.

Bd 2: Allgemeine Erkenntnistheorie stammt von Albert Keller. A. Fragestellung (von: Fragen, Was-ist-Frage bis: Wie Erkenntnistheorie treiben?); B. Antworten (Wahrheitsbegriff, Sprachlichkeit, Wahrheitserkenntnis, Gewißheit); C. Schlußbemerkungen (bes. zum Menschenbild – zwischen Dogmatismus und Skeptizismus).

Die *Bde 3* u. *5: Ontologie* und *Philosophische Gotteslehre* hat Béla Weissmahr beigesteuert. A. Aufweis der Möglichkeit von Metaphysik als Wissenschaft. B. Seinsverständnis (Einheit – Vielheit, Identität – Differenz; Sein in seiner Aktivität, „Substanz – Relation" als Grundstruktur dynamischer Wirklichkeit; Sein als geistige Wirklichkeit). – A. Bedingungen der Gotteserkenntnis (Erfahrung, Seins-Erfahrung, transzendentale Erfahrung). B. Methodische Entfaltung (Sinnfrage, Sittlicher Anspruch, Grundsuche und Selbstüberbietung, das „ontologische" Argument [woher der Gedanke des Absoluten?]). C. Gottes Wesen (Transzendenz – Immanenz, Schöpfer und Erhalter, das Übel?). – Anhang: Philosophie – Theologie.

Dazwischen der genannte *Bd 4*, von Friedo Ricken, *Allgemeine Ethik*, mit den Koordinaten Aristoteles, Kant und moderne analytische Philosophie. Kernargument ist die Selbstzwecklichkeit des Menschen (die Erweiterung betrifft ein kritisches Kap. zu Utilitarismus und Konsequenzialismus).

F. Ricken hat auch den ersten der fünf historischen Titel verfaßt (bei ihnen ist dem Literaturverzeichnis eines der Werke vorangestellt):

Bd 6: Philosophie der Antike. A. Vorsokratik, B. Sophistik und Sokrates, C. Platon, D. Aristoteles, E. Hellenismus, F. Neuplatonismus; reizvoll verbindet sich die Darstellung vor allem heute relevanter Fragestellungen mit der moderner Forschungskontroversen.

Zu *Bd 7: Mittelalter* vgl. ThRv 95 (1999), Sp. 76f.

Für *Bd 8: Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts* haben sich Emerich Coreth und Harald Schöndorf zusammengetan: Letzterem ist, außer der Einleitung, der Rationalismus-Teil zu verdanken (Descartes, Okkasionalismus, Pascal, Spinoza, Leibniz); dem ersten das Weitere: Empirismus (Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume), Aufklärung, Kant (die drei Kritiken, Religionsphilosophie) und die Folgen (Für und Wider, Kanterneuerung).

Drei Vf. hat *Bd 9* für die *Philosophie des 19. Jahrhunderts*: Zu E. Coreth (von Kant zum Deutschen Idealismus [Fichte, Schelling], Idealismus und Romantik, Positivismus und Materialismus, Lebensphilosophie [Nietzsche, Bergson, Dilthey bis Spranger]) kommen für Hegel und Kierkegaard Josef Schmidt, für Feuerbach, Marx, Engels, Diamat Peter Ehlen.

Vier sind es schließlich bei *Bd 10*: *Philosophie des 20. Jahrhunderts:* G. Haeffner (Phänomenologie [Husserl, Heidegger, Scheler, Merleau-Ponty, Ricœur], Existenz- und Dialogphilosophie [Ebner, Marcel, Buber, Rosenzweig, Jaspers, Sartre, Camus, Lévinas], im Bann der Humanwissenschaften [Plessner, Gehlen – Psychologie – Lévi-Strauss, Foucault, Girard]), E. Coreth (Geschichte und Verstehen, Christl. Philosophie und Neuscholastik, Neue Realphilosophie [Induktive Metaphysik, N. Hartmann, Whitehead), P. Ehlen (Marxismus und Gesellschaftskritik: Lenin, Lukacs, Bloch, Adorno); für die zweite Hälfte (121–215) F. Ricken (Frege und Cambridge [Moore, Russell], Wittgenstein, Oxford [Ryle, Austin, Strawson], Carnap und Wiener Kreis, Quine und danach [Davidson, Kripke, Putnam, Searle]).

Bei den historischen Bden zeigen die Namen die getroffene Auswahl, und z. T. läßt die Arbeitsteilung erkennen, von woher ein Vf. dann auch in seinem systematischen Bd argumentiert – innerhalb des gemeinsamen Rahmens der Jesuiten-Hochschule, die damit zugleich den Kern ihres systematischen Angebots für das Grundstudium vorweist. (Die Fortführung bringt weitere Fächer: Sprach- und Rechtsphilosophie, Sozialethik ...)

Offenbach Jörg Splett

Beierwaltes, Werner: **Platonismus im Christentum.** – Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1998. 222 S. (Philosophische Abhandlungen, 73), Ln DM 78,00 ISBN: 3–465–02975–5

Der Münchener Philosoph, der als der derzeit beste Kenner der Geschichte des Platonismus von der Antike bis zur Neuzeit gilt, legt in diesem Buch sechs Untersuchungen zur Rezeption platonischer Motive im christlichen Denken bei Marius Victorinus, Dionysius Areopagita, Bonaventura, Meister Eckhart, Nikolaus von Kues und Marsilio Ficino vor.

Dabei geht es immer wieder um den neuplatonischen Gedanken des Einen und seine Modifikation zur Dreieinheit im Sinne der christlichen Trinitätslehre. Diese Interpretationsgeschichte erweist im Sinne der *Einleitung* des Bdes „eine der griechischen Metaphysik immanente Tendenz zur christlichen Offenbarung" (11), weil sie als „Hellenisierung des Evangeliums" weder im Sinne Adolf v. Harnacks eine Verweltlichung und Entleerung seines christlichen Gehaltes (13) bedeutet, noch auch mit Heinrich Dörries eine „Verfremdung" des ursprünglichen platonischen Gedankens (18f), eine „erfolgreiche Form der Abwehr" des Platonismus durch die christliche Theologie darstellt (20). Vielmehr handle es sich bei den ausgewählten sechs Denkern um Formen einer *„geglückten Symbiose* von platonischem und christlichem Gedanken" (20).

Indem *Victorinus* gegen die Arianer die Anwendung des Begriffs „Wesen" *(usia* oder *substantia)* auf Gott verteidigte, faßte er das bei Plotin vom Seienden abgehobene „überseiende Eine" so auf, daß es zugleich „Sein, Leben und Denken" in sich schließt, die beiden Argumentationsgänge des platonischen Parmenides (das Eine „ist" und das Eine „ist nicht") also zusammenfaßt (33). Dadurch wird es möglich, den Einen Ursprung als in sich trinitarisch differenziert zu denken. Das aber war „nur in Denkformen zeitfreier Prozessualität, der den-

kenden und wollenden Relationalität dessen zu explizieren, das sich in sich selbst und aus sich selbst und zu sich selbst hin entfaltet und darin sich allererst zur Einen ‚Substanz' konstituiert" (33). Dadurch wurde Victorinus auch zum Vermittler der auf Plotin zurückgehenden Auffassung des Absoluten als „Ursache seiner selbst", *causa* sui (34).

Das in so vieler Hinsicht von Proklos beeinflußte Denken des *Dionysios* weicht ebenfalls an diesem Punkte von dem neuplatonischen Philosophen ab: Das Erste ist nicht wie bei Proklos als reine Einheit aller Vielheit entgegengesetzt (53ff), sondern die überseiende Einheit umfaßt auch Denken und Sein (58), und zwar wiederum im Sinne einer „innergöttlichen Entfaltung der Einheit in Dreiheit" (59). Auch im Verhältnis zur Welt ist der eine Gott sowohl im Sinne Plotins „nichts von allem" als auch in allem schöpferisch gegenwärtig (64f). Letzteres darf man angesichts der betonten Differenz („nichts von allem") nicht als Pantheismus mißverstehen (65). Die Einheit von Jenseitigkeit und schöpferischer Gegenwart des Einen im Vielen faßt Dionysios im christlichen Gedanken der Liebe (72f), der die ekstatische „Rückwendung" des Geschöpfes zum göttlichen Ursprung entspricht. „Leiden, Kreuz und Auferstehung Jesu Christi" sind dabei allerdings nicht „zum leitenden, zentralen Gedanken" geworden (79), obwohl Dionysios in kühner Umformung des platonischen *exaiphnes* den Gedanken der Inkarnation als Übergang des Ewigen in die Zeitlichkeit zu denken vermochte (80ff).

Erst *Bonaventura* hat die Gedanken des Dionysios in eine Theologie des Kreuzes integriert (85), indem er von der göttlichen „Gutheit als Grund der Trinität ausging. Als das Gute ist das göttlich Eine das sich in Liebe Mitteilende" (95) bis hin zu Leiden und Kreuz. Eckhart hingegen hat den Gedanken der göttlichen Einheit in der Richtung weiter durchdacht, daß ihm die Einigung der Seele mit Gott korrespondiert (100–129): Gott ist als Einheit nicht Eines (ein Etwas) im Unterschied zu anderem (111f). Er ist „Negation der Negation" (112, 116), nämlich Aufhebung der Negativität des Andersseins selber, und affirmiert sich dadurch als das „reine Sein" (116). Die Negation der Negation (nämlich der Andersheit) bestimmt aber auch den mystischen Aufstieg der Seele zu Gott durch „Abgeschiedenheit" von allem Endlichen und „Gelassenheit" (121f). So kommt es zur „Geburt Gottes in der Seele" (124).

Beim *Kusaner* wird dann die Negation der Negation als das *non aliud* gedacht, das Nicht-Andere (160ff), das gerade dadurch von allem andern verschieden und also der „verborgene Gott" ist, daß es nicht eines neben anderen und zugleich doch im anderen seiner selbst manifest ist: „Der *verborgene* Gott aber *entbirgt* sich ... in der Dimension der Andersheit" (147). Diesen schon vom Kusaner sogenannten „absoluten Begriff" (163) der in sich relationalen göttlichen Einheit sieht B. auch im Hintergrund von Luthers Konzeption des verborgenen Gottes, derzufolge Gott gerade durch seine Verborgenheit *sub contrario* in Kreuz und Leiden offenbar ist (170f).

Ein anderer bei Nikolaus von Kues angelegter Gedanke wird dagegen bei *Marsilio Ficino* weitergeführt, nämlich die aus der augustinischen Deutung des Einen als Geist gefolgerte Umkehrung zu einer Unendlichkeit auch des menschlichen Geistes im Hinausgehen über die eigene Endlichkeit (196ff, 202ff).

Thema des ganzen Buches ist so die christliche Weiterbestimmung des neuplatonischen Einen, v. a. in Verknüpfung mit der Trinitätslehre. Dabei ist von besonderem Interesse die neben der Wirkungsgeschichte der augustinischen psychologischen Trinitätslehre herlaufende Anwendung der negativen Theologie auf den Begriff des Einen selber, das doch nicht Eines neben anderen und so vielmehr das Nicht-Andere, das *non aliud* ist, das als solches von allem verschieden und doch in allem gegenwärtig ist und somit im anderen seiner selbst offenbar zu werden vermag. Das sind Gedanken, die auch heute noch von mehr als nur historischem Interesse sind. Sie in ihren Zusammenhängen mit der Interpretationsgeschichte des platonischen Parmenides dargelegt zu haben, ist das vielleicht wichtigste Verdienst dieses inhaltsreichen Buches.

München Wolfhart Pannenberg

Ertl, Wolfgang: **Kants Auflösung der „dritten Antinomie".** Zur Bedeutung des Schöpfungskonzepts für die Freiheitslehre. – Freiburg / München: K. Alber 1998. 280 S. (Symposion. Philosophische Schriftenreihe, 110), geb. DM 78,00 ISBN: 3–495–47869–8

Zur Welterklärung ist auch „eine Kausalität aus Freiheit" anzunehmen – Alles „geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur": In diesem Abschnitt der KrV geht es um zwei lang verhandelte Fragen, einmal die der göttlichen Schöpfungstat im Spannungsfeld von christlichem und aristotelisch geprägtem Naturverständnis, sodann innerweltlich die der menschlichen Freiheit – im Naturzusammenhang wie unter Gottes Vorsehung und Allmacht. Sind Kants Aussagen inkohärent, vielleicht entwicklungsgeschichtlich als Patchwork zu nehmen? Die Erlangen-Nürnberger Diss. Wolfgang Ertls schlägt eine systematische Interpretation vor.

Zunächst *(Kap. II)* will sie klären, in welchem Sinn Kant Determinist ist: anhand der zweiten Analogie der Erfahrung (Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetz der Kausalität). In detaillierter Erörterung einer Lesarten-Kontroverse (Strawson, Buchdahl, Friedman ...) votiert E. für die schwache Version: Statt auf das konstituierende transzendentale Ich gründe Kant seinen Determinismus, regulativ vernünftig, via Urteilskraft auf die Einrichtung der Erscheinungswelt als Ganzer durch die höchste Vernunft. Wie aber so die menschliche Freiheit verstehen?

Kap. III setzt beim Streit bzgl. der Affektion ein. E. wendet sich gegen deren kausalistische Sicht und die Begründung der Freiheit durch Subsumtion unter die Dinge an sich. Das Verhältnis von (erfahrbarer) praktischer und (erfahrungstranszendenter) transzendentaler Freiheit entkoppelt er durch Vorschaltung von actus interiores vor die actus imperati. Gott schafft – nicht-zeitlich – eine Welt, die systematische Naturwissenschaft beschreiben kann, und ermöglicht die Interaktion der Weltsubstanzen nach speziellen Kausalgesetzen. Zeitliches Schaffen läßt sich nun dem Menschen zuschreiben, der im Kontext der Postulate und des regulativen Vernunftgebrauchs als Verbindung zweier Substanzen erscheint (die actus interiores wären dann „von dem her, was der durch sie ausgelöste actus imperatus bewirken kann, festgelegt", 132).

Kap. IV zeigt nun das Scheitern von Kants Lösungsversuch. Hier hilft auch die fragwürdige Unterscheidung von Geist und Buchstabe nicht; denn wie wären Vorbestimmtheit, vollkommene Erklärbarkeit menschlichen Handelns einerseits, die Möglichkeit einer „Revolution der Denkungsart" anderseits (die ja nicht bloß den empirischen Charakter meinen kann) zusammenzudenken? Der Vf. schlägt die Unterscheidung zweier Konzepte des empirischen Charakters vor und will das psychologische Konstrukt von zusätzlichen physikalischen Theoriestücken entlasten. Zunächst geht es um die Möglichkeit der Anwendung des Kausalbegriffs auf Personen, via Maximen (bzw. deren Vermögen) als „Schema-Substitut", sowie um die Zeitbestimmung der äußeren Handlungen und allgemeine Korrelationen bzgl. dieser Ereignisse – ohne spezielle Kausalgesetze, während genaue Vorbestimmtheit und Erklärbarkeit sich der Physik zuordnen lassen.

Dem Verhältnis Physik–Freiheit gilt nun *Kap. VI.* E. greift dafür auf Boethius' Lösung des Ens-derivatum-Problems durch seinen Ewigkeits-Begriff zurück: Gott sieht nicht voraus, sondern zu. Sodann muß das Konzept der besten Welt verabschiedet werden, das in der Tat Freiheit verunmöglicht. Und schließlich ist die Einheit der Erscheinungswelt nur regulativ zu denken (die Suche nach Kausalbedingungen ist uns zwar aufgegeben, aber unabschließbar). So ist es Gott, von dem her sich der Natur-Determinismus wie die Freiheit des Menschen je für sich und miteinander denken lassen.

Eine kant- und kantforschungsimmanente Bewertung der ungemein differenzierten und scharfsinnigen Erörterungen steht hier nicht an. Ebensowenig eine externe Diskussion der Grundentscheidungen Kants (erst recht nicht, humorlos, eine des Lichtenberg-Mottos vom sich frei glaubenden Menschen). Gewiß enthält das kritische Programm „mehr Elemente aus der Schulmetaphysik [...], als dies in weiten Teilen der Kant-Forschung angenommen wird" (249). Nach theologischer Kritik ruft die „Vorstellung des in den leeren Weltbehälter hineinwirkenden Gottes" (250) und die in sich überhaupt nicht problematisierte Konzeption einer bestmöglichen Welt (abgesehen davon, daß deren Maßgabe in der Verbindung von Phänomenvielfalt-Maximum und Hypothesen-Minimum bestehen soll). Das Theodizeeproblem ist hienieden tatsächlich unlösbar – wobei offenbleibe, ob nur dies (und anderseits, ob wirklich es) dem Quietismus wie unmoralischen Weltoptimierungsprojekten vorbaue. Schließlich spricht E. die Parallele zwischen der Funktion der Gottesidee im praktischen und jetzt im theoretischen Bereich an. Unerörtert, was dazu Ethiker wie Kosmologen anzumerken hätten: jedenfalls müßte wohl das religiöse Bewußtsein für beide Dimensionen (für die praktische freilich im Widerspruch zu einer breiten religionsphilosophischen wie theologischen Rezeption) gegen solche Funktionalisierung des Heiligen Einspruch erheben. Aber der gilt selbstverständlich am wenigsten dem innerkantisch arbeitenden Vf. (Nicht unterschlagen sei der Hinweis auf den falschen Dativ in Appositionen: 22, 45, 54, 67, 104, 123, 153, 249).

Offenbach Jörg Splett

Natur- / Sozialwissenschaften

Peacocke, Arthur: **Gottes Wirken in der Welt.** Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften. Aus dem Englischen übers. v. Elisabeth Dieckmann. – Mainz: M. Grünewald 1998. 211 S., kt DM 46,00 ISBN: 3–7867–2131–9

Es gibt viele Autoren, die bei durchaus klugen theologischen Einlassungen zum Wirken Gottes in der Welt immer dann, wenn es um eine naturwissenschaftsseitige Verortung dieses Wirkens geht, die Zuflucht zu einer geradezu wackelpuddingartig zu nennenden gedanklichen Präzision nehmen.

Bei Arthur Peacocke, einem gleichermaßen naturwissenschaftlich wie theologisch ausgewiesenen Vf., ist das wohltuend anders. Er war „fellow" im Fach Biochemie am St. Peter's College in Oxford, war Dekan am Clare College in Cambridge und ist als anglikanischer Priester derzeit Direktor des Ian Ramsey Centre in Oxford.

P. beginnt in seiner ausführlichen *Einleitung* mit den spezifischen *„Anliegen von Theologie und Wissenschaft"*. Er will ein Denkmodell für solche Zeitgenossen vorlegen, die den christlichen Weg gehen möchten, dies aber im Kontext einer weitgehend naturwissenschaftlich bestimmten Welt nicht ohne Verlust ihrer intellektuellen Redlichkeit glauben tun zu können. (8)

Teil I (35–90) ist betitelt mit *„Sein und Werden der Natur"*, *Teil II* (91–190) mit *„Sein und Werden Gottes"*. Der Ausgangspunkt der Überlegungen ist also ein naturwissenschaftlicher.

P. kennzeichnet seine eigene Position als die eines „kritischen Realismus" (21), den er auch auf die religiöse Sprache und theologische Behauptungen ausdehnt (24). Schrift und Tradition als Ausgangspunkte christlicher Theologie erscheinen ihm zu dürftig; er möchte sie ergänzt sehen durch eine auf Erfahrung beruhende Vernunft, die damit die gleiche Dignität bekommt wie Schrift und Tradition und dabei gewissermaßen in Augenhöhe zur gleichrangigen Quelle des Glaubens wird.

In einer kritisch realistischen Wissenschaft und einer ebensolchen Theologie sieht er zwei miteinander interagierende Zugänge zur einen Wirklichkeit (32).

„Auf jeder Ebene oder (vielleicht besser) an jedem Punkt des Forschungs-‚Vektors' muß Wissen als eine Art Querschnitt durch das Ganze der Wirklichkeit betrachtet werden." (32) Die Erfahrung der Gegenwart oder des Handelns Gottes, die in der Theologie kritisch überdacht werden, bezieht sich dabei nicht auf eine völlig andere Wirklichkeit, sondern lediglich auf eine höhere Integrationsebene; sie ist der höchste „‚Vektor' integrierter Beziehungen in der Hierarchie des Natürlichen" (32).

Gleichwohl warnt er, „daß eine Theologie, die heute die Ehe mit ihr (sc. der Wissenschaft) eingeht, morgen leicht zur Witwe werden kann" (36).

Immerhin ergibt sich angesichts der durch quantenphysikalische und chaostheoretische Fakten zerstörten Prognosefähigkeit und angesichts des damit verbundenen Endes naturwissenschaftlicher Allmachtsphantasien, von denen noch die Newtonsche Physik gekennzeichnet war, ein neuer Anknüpfungspunkt für das interdisziplinäre Gespräch (38ff; 55ff).

„Die schwer faßbaren und nicht vorstellbaren grundlegenden subatomaren Entitäten, aus denen alles, einschließlich unserer selbst, besteht, besitzen Möglichkeiten, die mit Hilfe der Physik, die sie entdeckt, und der Mathematik, die sie symbolisiert, weder zu erkennen noch zu beschreiben sind. Daher sind wir an den beiden „äußersten Grenzen unseres Wissens – dem Subatomaren und dem Personalen – mit der rätselhaften Tiefe des eigentlichen Wesens der Wirklichkeit konfrontiert ... ‚Unser Wissen ist eine Insel im unendlichen Meer des Unbekannten' – und je größer die Insel wird, um so länger werden ihre Grenzen zum Unbekannten." (89)

Die Frage nach dem Sinn übersteigt nach P. die Integrations- und damit die Zuständigkeitsebene der Naturwissenschaft.

Mit der Frage „Warum?", der Suche nach Sinn und Bedeutung beginnt darum folgerichtig *Teil II*, der sich dem *„Sein und Werden Gottes"* widmet. Eine Auseinandersetzung mit der Position von Swinburne (96ff) und gründliche Überlegungen zum anthropischen Prinzip (109ff) leiten diesen Part ein.

Gottes Wirken nur da ansetzen zu wollen, wo der Zufall wirkt, käme nach P. einer metaphysischen Überhöhung des Zufalls gleich. Statt dessen sieht er in „Gott letztlich Grund und Quelle sowohl des Gesetzes (der Notwendigkeit) als auch des Zufalls" (122). Dem Zufall kommt dabei die Rolle einer Möglichkeitsevaluation im Felde der Schöpfung zu.

Gott schränkt zum Zweck der Ermöglichung von Komplexität, von Bewußtsein und Freiheit seine Allmacht und Allwissenheit ein. Er wählt dazu gewissermaßen in dem, was uns naturwissenschaftlich als anthropischen Prinzip zugänglich ist, solche physikalisch-kosmologischen Parameter, die in eine unprognostizierbare Welt der Heisenbergschen Unschärfe und der nichtlinearen dissipativen Systeme führt (125, 129f). „Anscheinend hat Gott die Welt so eingerichtet, daß er die zukünftige Entwicklung dieser Systeme selber nicht kennt, weil sie nicht erkennbar ist." (125)

Wenn aber Gott zum Zweck der Ermöglichung von Komplexität, Bewußtsein und Freiheit, seine Allmacht und Allwissenheit definitiv einschränkt, dann stellt sich, so P., das Theodizeeproblem anders dar; denn der Theologe steht nicht mehr vor der Alternative vom entweder von Gott vermeidbaren oder von Gott gewollten Naturübel (129f).

Zur Klärung des Verhältnisses von selbstbeschränkter Allmacht und Allwissenheit Gottes einerseits und verheißener Heilsvollendung andererseits bemüht P. die „Von-oben-nach-unten"-Kausalität, die sich auf das Ganze eines Systems bezieht, ohne die Subsysteme unmittelbar zu beeinflussen. Das mit Gas gefüllte fallende Gefäß nimmt die in ihm befindlichen Gasmoleküle mit, d. h. überlagert deren zufällige Verteilung im Raum, ohne diese Zufälligkeit aufzuheben oder zu kennen. (57)

Über den Zustand einzelner Moleküle im System gibt es nur stochastische, zugleich aber über den Zustand des Gesamtsystems definitive Gewißheit.

„Ich stehe auf dem Standpunkt, daß eine Verbindung des Gedankens der ‚Von-oben-nach-unten'-Kausalität von dem integrierten unteilbaren ‚Geist/ Gehirn-Zustand' zum körperlichen Handeln des Menschen (...) mit der Einsicht in die Einheit des menschlichen Geist/ Gehirn/ Körper-Ereignisses (...) ein fruchtbares (...) Modell darstellt, das Licht auf die Frage wirft, wie wir uns Gottes Interaktion mit der Welt vorstellen können" (163). Hier wird problematischerweise das den materiellen Körper von den Neuronen bis zum den Muskelfasern bewegende intentional-mentale Ereignis zum Verstehensmodell für die Gott-Welt-Interaktion, ohne selbst schon richtig verstanden worden zu sein.

Die Kausalität selbst möchte P. in Einklang damit nicht als einen Energie-, sondern als einen Informationstransfer verstanden wissen. Allerdings bleibt zu fragen, ob es irgendeinen Informationstransfer gibt, der nicht zugleich mit einem Energietransfer gekoppelt ist.

Nicht selten greift der Vf. auf eigene frühere Überlegungen zurück, die er in „Creation and the World of Science" oder in „God and the New Biology" gemacht hat. Dadurch bietet dieser Bd so etwas wie eine Bündelung und Pointierung der Peacockeschen Überlegungen.

P. beschreibt Gott mit verschiedenen Bildern, u. a. dem eines Komponisten, der aus einem sehr einfachen Thema (einige wenige anfängliche Naturkonstanten) unter Verwendung von zufälligen Elementen (unprognostizierbare Mutationen und Systemeigenschaften) und durch Anwendung notwendiger Elemente (Naturgesetze), auf dem Improvisationsweg eine hochgeordnete Fuge entstehen läßt, die bei Verzicht auf irgendeines dieser Elemente nicht hätte entstehen können, und deren Endgestalt dem Komponisten selbst nicht vorab klar war.

„Gottes Wirken in der Welt. Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften" sollte zur Pflichtlektüre eines jeden Theologen erklärt werden, der sich daranmacht, eine eigene Schöpfungstheologie zu entwerfen, oder die eines anderen Theologen zu beurteilen. Nach dieser Lektüre wird er nicht mehr mit der sträflichen theologischen Empirievergessenheit und nicht mehr mit der theologischen Ignoranz naturwissenschaftlicher Fakten an den Geschöpfen vorbei über den Schöpfer nachdenken wollen.

Paderborn Ulrich Lüke

Wyss, Dieter: **Kain.** Eine Phänomenologie und Psychopathologie des Bösen. Dokumente und Interpretation. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1997. XI, 514 S., brosch. DM 78,00 ISBN: 3–8260–1390–5

Der Vf. war bis zu seiner Emeritierung Vorstand des Instituts für Psychotherapie und Medizinische Psychologie an der Univ. Würzburg; er stammt aus dem Kreis um Viktor von Weizsäcker. Es war ihm ein Anliegen, Medizin, Psychologie und Psychotherapie in Orientierung an der philosophischen Ethik und am Christentum zu betreiben. Vor Erscheinen des Buches ist er verstorben.

Dem Werk geht es nicht um die biblische Gestalt des Kain. Diese ist ihm nur Bild für das Böse, die Gewalttätigkeit des Menschen, die es beschreiben und verstehen will:

Das *1. Kap. „Das Übel und das Böse"* zeigt, wie die ethische Verpflichtung mit der Hominisation aufgebrochen ist. Sie steht in einer bleibenden Spannung zum evolutionären, raubtierhaften Ursprung des Menschen. Die Naturvölker kennen ursprünglich nur Übel, die sie transzendenten Mächten bzw. Zauberern zuschreiben. Erst in einem komplexen Prozeß kommt es zur Erkenntnis des Bösen – „jedoch nicht primär im Bewußtsein des Übeltäters, der das Tun ... des Bösen meist genießt, sondern im Bewußtsein des Opfers" (33). Die Erkenntnis des Bösen entspringt also aus der Perspektive der Opfer.

Das *2. Kap.* analysiert das menschliche Handeln. Jede handelnde Veränderung der Umwelt ist „primär destruktiv, bevor sie konstruktiv wird, d. h. sie ist potentiell böse" (35). Das macht die moralische Problematik der Technik aus. Sie setzt die Vergegenständlichung des anderen voraus, die zugleich unumgänglich und moralisch höchst problematisch ist, weil sie zu seiner Vernichtung führen kann. Daher sind der Reduktionismus der Biologie, die freudianische Psychoanalyse und die biologische Psychiatrie gefährlich; sie haben aus sich heraus eine Tendenz zur Gewalt. Die Vergegenständlichung des anderen bestimmt ebenso die Bildung von Gruppen und ihre Selbstauslegung in Ideologien und Weltanschauungen. Das gilt auch für die monotheistische „Revolution" (42). Sie impliziert Intoleranz; es besteht durchaus eine Kontinuität zwischen den monotheistischen Religionen und dem marxistischen und faschistischen Terror unseres Jh.s. Das Kap. schließt mit einer Bestimmung des radikal Bösen: Es ist im Menschen zu suchen. Nicht der Teufel als „numinos-anonyme Macht" (47), sondern die großen, d. h. die politischen Verbrecher sind als Gestalten des radikal Bösen zu verstehen.

Das *3. Kap.* setzt sich mit Deutungen des Bösen in der Religionsgeschichte und bei neuzeitlichen Autoren wie Drewermann, Picht, Kant, Schelling, Hegel, Fromm, Plack und Lorenz auseinander. Es wendet sich energisch gegen alle Tendenzen, den Menschen als ursprünglich, von Natur aus gut zu verstehen; denn das Böse ist Erbschaft seiner evolutionären Herkunft.

Im *4. Kap. „Die Alltäglichkeit des Bösen"* werden Laster und Tugenden einander gegenübergestellt. Die Menschen werden in drei Kategorien eingeteilt: 1. die radikal Bösen, 2. die Mehrzahl der Menschen, „die ständig die Rollen zwischen Opfer und Täter wechseln" (127) und 3. die Opfer. Zum Bösen gehört die abgründige Tendenz zur Verschleierung, Selbsttäuschung und Verblendung; denn der Böse macht die Opfer für ihre Leiden verantwortlich, weil er sie für schuldig hält. Für das Opfer dagegen und den, der sich mit ihm solidarisiert, besteht die Möglichkeit, einer radikal anderen Welt ansichtig zu werden, „der absoluten Werte des Guten" (127).

Das *5. Kap.* fragt nach dem Zusammenhang zwischen dem Bösen und der Psychopathologie. Medizin und Psychologie werden kritisiert, weil sie das Böse kaum als fundamentale Dimension menschlicher Wirklichkeit zur Kenntnis nehmen. Zwar gibt es keinen kausalen Zusammenhang zwischen psychischer Krankheit und moralisch Bösem. Doch haben beide eine gemeinsame Wurzel: „die evolutive Desintegration des Menschen" (139), die Offenheit menschlicher Existenz, die in wesentlicher Spannung zu seinem Ursprung steht. Das ist Anstoß, um der Transzendenz ansichtig zu werden, aber es ist

auch der Grund für das Böse und die mannigfaltigen psychischen und psychosomatischen Störungen des Menschen. Daher gibt es keine klare Trennungslinie zwischen gesund und krank.

In den beiden Kap.n 6 und 7 folgen auf 348 S. historische Dokumente und Analysen, die die Konzeption der vorhergehenden Kap. eher illustrieren als begründen. Unter dem Titel *„Denker, Täter und ihre Opfer"* werden im *6. Kap.* Formen des Bösen – „die Saat des Hasses" – in Christentum, Sozialismus und Faschismus vorgestellt. Für das Christentum sind das die Inquisition und Calvin, für den Sozialismus Rousseau, Robespierre, Marx und Lenin, für den Faschismus Nietzsche, Hitler und Heidegger. Der Vf. schreibt meist nur wenige Autoren aus, deren Urteilen er sich anschließt. Das *7. Kap.* dokumentiert weitere Verbrechen: die Opfer von Kolonialismus, Sklavenhandel und Frühkapitalismus, die der ethnischen Säuberungen in Bosnien, die Leiden der deutschen Vertriebenen und der Gefolterten im Vorderen Orient.

Das *8. Kap.* bietet eine kurze Zusammenfassung. Es betont, daß Krieg, Terror und Elend „dieses seinem Ende sich nähernde Jahrhundert vor allen anderen der Weltgeschichte auszeichnet" (501). Es schließt mit dem Zitat des Sophokles: „Nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da" (502).

Die Kap. 6 und 7 sind viel zu umfangreich. Über weite Strecken sind sie nur eine – sicher eindrucksvolle und bedrückende – Material- und Zitatensammlung. Das Anliegen des Vf.s, nachdrücklich auf das Böse in der Geschichte und Gegenwart, sowie die Verantwortung der Intellektuellen – auch der Philosophen und Theologen – für das Böse hinzuweisen, hätte durch eine straffe Darstellung ebenso oder noch besser erreicht werden können. Es drängen sich auch kritische Rückfragen auf, ob die Darstellung nicht manchmal zu plakativ und undifferenziert ist – etwa die Abschnitte über die Inquisition oder die Kritik an Heidegger. Sicher sind angesichts der Zielsetzung dieses Buches Korrekturen an historischen Einzelheiten belanglos oder wirken gar als herzlose Abschwächung, daß es so schlimm nicht gewesen sei. Aber die schweren Vorwürfe, die das Buch erhebt, sollten sorgfältig begründet sein. Nur dann können die historischen Bezüge ein Beitrag zur Phänomenologie des Bösen sein.

Gewichtiger ist der erste Teil mit seinen fünf Kap.n auf 153 S. Er wirkt schon deshalb sympathisch, weil hier ein Arzt und Pychotherapeut Nähe zum christlichen Glauben zeigt. Viele seiner Analysen sind wichtig, v.a. die über den Zusammenhang von Evolution und Bösem, von Handeln und Vergegenständlichung, die innere Unwahrhaftigkeit des Bösen. Aber das Referat von Positionen der Religions-, Philosophie- und Theologiegeschichte ist oft nicht präzise und differenziert genug. Eine Fülle von Gedanken und Aspekten ist eher additiv nebeneinander gestellt. Eine Überarbeitung, die den Gedankengang konsequent auf zentrale Anliegen ausgerichtet hätte, hätte dem Buch gutgetan. In der philosophischen, phänomenologischen Position des Vf.s ist die Unterscheidung von böser Wirklichkeit und idealem Sein begründet. Sie steht in der Gefahr eines statischen Dualismus: Die Gegenüberstellung von böser Wirklichkeit und guter Idee droht zur Resignation zu werden, daß das Gute doch nicht zu verwirklichen ist. Das ist sicher nicht die Intention des Buches. Es will aufrütteln, die Verantwortung der Intellektuellen, speziell auch der Mediziner, Psychologen und Philosophen, herausfordern. Im Blick darauf mag sogar das Urteil von B. Pauleikhoff im Vorwort berechtigt sein, dieses Buch sei „überaus wertvoll" (XI).

Ein Einwand, den ich besonders betonen möchte, betrifft sein Verständnis des radikal Bösen. Es konzentriert sich auf „die überdimensionalen Täter desselben" (127) – aus einer Frontstellung gegen traditionelle, eher populäre Vorstellungen vom Teufel. Dadurch verliert es den Machtcharakter des Bösen aus dem Blick. Die großen Übeltäter der Geschichte drohen zu Sündenböcken zu werden, auf die der alltägliche, „normale" Mensch seine Verantwortung abschieben kann. Es ist nach der Interdependenz zwischen den monströsen Verbrechen politischer Führer und den scheinbar harmlosen moralischen Schwäche „normaler" Menschen zu fragen. Das Buch ist ein moralischer Appell an die persönliche Verantwortung des einzelnen – in bezug auf sie ist auch die Lehre vom radikal Bösen zu entfalten.

Im Buch findet sich eine Reihe sinnloser bzw. grammatisch unvollständiger Sätze, vgl. S. 92, 103, 104, 116, 147. Auf S. 172 ist ein Zitat ausgefallen. Dafür steht dort ein Text, der sich S. 186 wiederfindet und dem Sinne nach auch dahin gehört.

Marburg Bernhard Dieckmann

Bildende Kunst / Literatur

Die Chance im Konflikt. Der Maler Herbert Falken und die Theologie, hg. v. Albert Gerhards. – Regensburg: Schnell & Steiner 1999. 174 S. (Bild – Raum – Feier, 2), geb. DM 24,80 ISBN: 3–7954–1220–X

Immer häufiger beschäftigen sich Theologinnen und Theologen mit Themen aus der Kunst. Der seit längerer Zeit schon angestrebte Dialog zwischen den beiden Bereichen, die vor langer Zeit einmal dicht nebeneinanderstanden, ja geradezu ineinander verwoben waren, scheint sich langsam wieder innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses als eigenes Profil herauszuarbeiten. Möglicherweise ist es eine zunehmende Sprachlosigkeit der Theologie, die den Blick auf die Bilder lenkt, die das scheinbar Unsagbare auszudrücken vermögen. Der Hg. Albert Gerhards betont in seiner Einleitung in diesen Bd mit mehreren unterschiedlichen Beiträgen, daß der Anlaß der Auseinandersetzung zwar die Verleihung der Ehrendoktorwürde an den Priester und renommierten Künstler Herbert Falken ist, daß aber letztlich damit eine Entwicklung ausgedrückt wird, die im Akt der Auszeichnung einen vorläufigen Höhepunkt gefunden hat. Daß dieser Dialog zwischen Kunst und Theologie in der Person Falkens exemplarisch geführt wurde und wird, zeigen seine eindrucksvollen und ausdrucksstarken Bilder, von denen einige der wichtigsten innerhalb der Beiträge oder auf Farbtafeln abgebildet sind.

Die Auseinandersetzung der Theologie mit der Kunst beginnt bereits in der *Einleitung* (*Kunst und Kirche im Spiegel von Werk und Person Herbert Falkens*, 7–20), in der Hg. aus verschiedenen Beiträgen des Bdes zitiert und auf diese Weise schon zu Beginn wichtige Kern- und Leitsätze herausgreift, die allesamt die Vielfältigkeit und die unterschiedliche Betrachtungsweise des künstlerischen Schaffens vorstellen.

Auch in seiner Laudatio anläßlich des Promotionsaktes, die neben vielen biographischen Daten des Künstlers und Priester Falken auch seine Schaffensperioden beschreibt, hebt Gerhards einerseits die Spannung hervor, die im Werk des Künstlers zutage tritt, andererseits die Dialogbereitschaft und die Bemühungen Kunst und Theologie immer wieder zueinander zu bringen (Laudatio des Dekans beim Promotionsakt am 14. Januar 1998, 21–29; Promotionsurkunde der Kath.-Theol. Fak. Bonn, 30f).

In ihrer Auseinandersetzung mit dem Werk Falkens betont Verena Lenzen (*Theologische Begegnung mit dem Werk Herbert Falkens*, 33–51), auf welche Weise das künstlerische Œvre Falkens in anderen künstlerischen und wissenschaftlichen Disziplinen wahrgenommen und rezipiert wird, sich auch die Theologie in Diss.en und Habil.schriften damit auseinandersetzt. Dabei ordnet sie sein Werk in das gesellschaftliche Geschehen ein und beleuchtet ausgewählte Werke und Bilderzyklen, wobei sie letztlich der theologischen Fragestellung nach Kreativität als dem Treffpunkt von Theologie und Kunst nachgeht.

An diese Ausführungen schließt sich die Ansprache Herbert Falkens (*Die Chance im Konflikt. Beweggründe künstlerischer Arbeit*, 53–60) an, die neben seinem Dank für die Ehrung auch einen Einblick in den Prozeß seines künstlerischen Schaffens und seiner persönlichen Art der Auseinandersetzung mit Glaubensinhalten und anderen Künsten enthält. Exemplarisch bedient sich Falken dabei zahlreicher Zitate aus der Literatur, anhand derer er seinen Umgang mit dem Unaussprechlichen verdeutlicht.

Der ebenfalls in das Buch aufgenommene Beitrag von Frank Günter Zehnder (*Leidenschaftlich malen – malend mitleiden. Zum Werk von Herbert Falken*, 61–98) ist der Abdruck eines Vortrags, den er anläßlich der Ausstellung „Gitterköpfe" des Rheinischen Landesmuseums in der Alten Rotation in Bonn gehalten hat. Diese Ausstellung war quasi eine flankierende Maßnahme zur Ehrenpromotion Falkens. Zehnder betont in diesem werkbezogenen Vortrag die weltliche und transzendentale Orientierung des künstlerischen Werkes, wobei er eine Einordnung in die schwierig zu definierende „christliche Kunstszene" vorzunehmen versucht. Dabei zeichnet er in aufschlußreicher Weise die Verknüpfungen von Biographischem und „Malerischem" auf dem Lebensweg des Malers nach. Der Aspekt des Leidens, der sich in vielfältiger Weise immer wieder bei Falken finden läßt, stellt dabei so etwas wie ein Schlüsselmotiv dar.

Der Beitrag von Horst Schwebel (*Meine Geschichte mit Herbert Falken*, 99–111) ist ein persönlich gefärbtes Zeugnis der Freundschaft zwischen einem Priester und Maler einerseits und dem Theologen und Vf. des Beitrags andererseits. In ganz eigener Weise ergänzen seine Anmerkungen zur Werk- und Menschengeschichte Falkens die vorausgegangenen Ausführungen von Zehnder.

Die sich anschließende Aufzeichnung einer *Diskussionsrunde* (Josef Herberg: *Zwischen Glauben und Kunst – Eine Gratwanderung. Werkstattgespräch mit Herbert Falken, Albert Gerhards, Frank Günter Zehnder*, 111–144) mit Josef Herberg, Herbert Falken, Albert Gerhards, Frank Günter Zehnder sowie weiteren Teilnehmerinnen und Teilnehmern verknüpft interessante Teilaspekte aus den Gebieten Glauben und Kunst. Die Vielschichtigkeit der Diskussion läßt sich kaum beschreiben; es wird zugleich aber auch deutlich, daß sich die Intimität des Prozesses künstlerischen Schaffens nur sehr begrenzt in Worte fassen läßt.

An diese Diskussion schließen sich acht ganzseitige Farbtafeln mit zentralen Werken Falkens an sowie ein Festvortrag anläßlich des Patroziniums im Collegium Borromäum vom November 1998, einer weiteren, deutlich spirituelleren Sicht auf das Œuvres. Dieser letzte Beitrag vom Künstler selbst gibt noch einmal Einblick in die tiefe Verknüpfung von Glauben und Kunst in der Person Falkens, macht aber zugleich deutlich, daß die Auseinandersetzung mit der christlichen Mystik eine der entscheidenden Quellen für die Themenfindung und ausdrucksstarke Umsetzung ist. Konkretisiert werden die Ausführungen für die Leser an den erwähnten Farbtafeln, die unmittelbar vor diesem Beitrag zu finden sind (Herbert Falken: *Karsamstag-Bilder – der Konflikt zwischen Sehen und Denken*, 155–169).

Äußerst hilfreich für die weitere Beschäftigung mit diesem außergewöhnlichen Künstler ist die umfassende Bibliographie (170–174), die sich am Ende der Publikation befindet.

Münster Dietmar Thönnes

Ühlein, Hermann: **Kirchenlied und Textgeschichte.** Literarische Traditionsbildung am Beispiel des deutschen Himmelfahrtsliedes von der Aufklärung bis zur Gegenwart. – St. Ottilien: Eos 1995. XXI, 372 S. (Pietas Liturgica, Studia 10. Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte, 8), geb. DM 84,00 ISBN: 3–88096–270–7

In kaum einer anderen Gattung als dem deutschen Kirchenlied begegnen sich derart viele unterschiedliche und sich dennoch ergänzende Ausdrucksformen. Viele der heute ins „Gotteslob" aufgenommenen Lieder haben eine lange Tradition, doch kaum eines aus der Zeit des 18. Jh.s hat das 19. überdauert. Der Vf. dieser interessanten und anspruchsvollen Diss. (1994) an der Johannes-Gutenberg-Univ. Mainz hat das Himmelfahrtslied „Ihr Christen, hocherfreutet euch" in den Mittelpunkt seiner Studie gestellt. Er legt seine Forschungen als achten Bd der Reihe „Studien zur Literatur – und Kulturgeschichte" in leicht überarbeiteter und mit hilfreichen Registern versehener Weise vor. Das mit der Auswahl eines konkreten Liedes vorhandene Material wird in mehrfacher Hinsicht untersucht. Die sprachliche Seite des Kirchenliedes, näherhin seine Textgeschichte wird ebenso dargestellt wie Themen aus den angrenzenden Gebieten der Liturgie- und Literaturwissenschaft. Als methodischen Zugang hat Ü. den Weg der vergleichenden Textanalyse gewählt. Seine linguistische und liturgiewissenschaftlichen Forschungen betreibt er auf dem Fundament der Modelle von Albrecht Greule, Hansjakob Becker, Bernhard Einig und Alex Stock, die als Garanten für eine wissenschaftlich anspruchsvolle und theologisch hochrangige Interpretation stehen.

Dem Inhaltsverzeichnis und den Vorbemerkungen folgen vier große Teile, wobei Teil II durch einen Exkurs und Teil III durch zwei Exkurse zum situativen Kontext ergänzt werden. In der *Einleitung* (1–10) beschreibt Vf. das Umfeld, den Gegenstand sowie das Ziel seiner Forschungen und legt Grenzen und Möglichkeiten offen, wobei er z. B. den Gewinn für die Hymnologie weniger auf der inhaltlichen als vielmehr auf der methodischen Seite sieht.

Der *„Erste Teil: Rekonstruktion. Literarische Traditionsbildung auf der Ebene der Gesangbuchgeschichte: Das Himmelfahrtslied ‚Ihr Christen, hocherfreuet euch' und seine Fassungen"* (11–22) beschreibt in deduktiver Weise, ausgehend von der Fassung des „Gotteslob 1975" die nachvollziehbare und wissenschaftlich verantwortbare Geschichte des Liedes. Die unterschiedlichen, bisher in der Sekundärliteratur geleisteten Versuche, die Geschichte des Liedes zu rekonstruieren, kritisiert Ü. konsequent.

Der *„Zweite Teil: Konstruktion. Literarische Traditionsbildung auf der Ebene der Textgeschichte: Das Himmelfahrtslied ‚Ihr Christen, hocherfreuet euch' und seine Strukturen"* (23–141) versucht den umgekehrten Weg und konstruiert eine Liedgeschichte aus den vorhandenen Quellen: „I Protestantische Aufklärung und katholische Rezeption" (24–73), (hierzu Exkurs zum situativen Kontext I: Das Kirchenlied der Aufklärung", 74–92); „II Rezeption und Restauration" (93–116); „III Liturgische Bewegung und ‚christusfrohe Jugend' – Zweites Vatikanisches Konzil und ‚Gotteslob' " (117–139). Eine kurze Zusammenfassung reflektiert die Ergebnisse des zweiten Teils (140–141).

Der *„Dritte Teil: Konzentration und Dekonzentration. Literarische Traditionsbildung auf der Ebene der Motivgeschichte: Das Himmelfahrtslied ‚Ihr Christen, hoch erfreuet euch' und seine Metaphern"* (142–269) gliedert sich in drei große Kap.: „I Christi Aufstieg zur Macht. Zur Zunahme der Herrschaftsmotivik" (145–166), (hierzu „Exkurs zum situativen Kontext II: Das Christkönigsfest – Einsetzung und Wirkung", 166–191); „II Christus regiert in Ewigkeit? Der Wandel der eschatologischen Motivik" (194–225); „III Christus regiert sein ‚lustloses' Volk. Das Verschwinden der erotischen Motivik" (226–260).

Ein *„Vierter Teil: Reflexion. Im Prozeß der Textgeschichte. Zur Theorie der literarischen Traditionsbildung im deutschen Kirchenlied"* (261–289) verknüpft die beiden Themenfelder von Gesangbuch- und Motivgeschichte und reflektiert abschließend die Wechselbeziehung von Text-, Motiv- und Gesangbuchgeschichte. Allen, die jemals in Kommissionen an Texten, die für die Liturgie verwendbar sein sollen, mitgearbeitet haben, spricht Vf. in seinen letzten Sätzen aus der Seele: „Die Arbeit der Kommissionen hätte zu enden an den Grenzen des Kirchenliedtextes. Ein Kirchenlied ist keine Tischvorlage und kein Diskussionspapier. Es braucht, zumal für eine Bearbeitung, die ruhige Aufmerksamkeit für die metaphorischen Möglichkeiten des Wortes und die kompetente verantwortete Prägung e i n e r Handschrift, es braucht die ‚kreative Tat des großen einzelnen' " (289).

Ein *Anhang* (291–372) mit einer Textdokumentation (291–299), einem Literaturverzeichnis (300–335) und mehreren, für weitere Forschungen sehr hilfreichen Registern (1 Initien, 1.2 Himmelfahrtslieder mit Quellenangabe, 2 Bibelstellen, 3 Personen, 4 Sachen, 336–372) schließt sich an.

Das Werk verfügt über eine sehr detaillierte Gliederung, die jedoch an manchen Stellen uneinheitlich wirkt und wegen ihrer Komplexität unübersichtlich zu werden droht.

Münster Dietmar Thönnes

Spiritualität

Rosenberger, Michael: **Der Weg des Lebens.** Zum Zusammenhang von Christologie und Spiritualität in der Verkündigung des hl. Augustinus. – Regensburg: F. Pustet 1996. 198 S. (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, 32), kt DM 56,00 ISBN: 3–7917–1512–7

Eine der entscheidenden Grundeinsichten gegenwärtiger kirchlicher und theologischer Selbstbesinnung und Standortbestimmung besagt, daß das Feld der „Spiritualität" zu den derzeit hoffnungsvollsten Bereichen gehört, die ein erfolgreiches Anknüpfen des Christentums an den augenblicklichen – postmodern modifizierten – Geist der Moderne in Aussicht stellen, von daher aber auch verstärkt einfordern. Das Auswerten der „Zeichen der Zeit" (Vatikanum II) hat dabei, will es seine christliche Identität bewahren und sein christliches Proprium in die Geschichte einbringen, in Orientierung am Evangelium und am Credo und also in Rückgriff auf Exegese und Dogmatik zu erfolgen. In dieses unabdingbare Programm des Aggiornamento versucht die Würzburger Diss. von Rosenberger sich einzureihen, indem sie aus dem traditions- und gehaltreichen theologischen Denken und zumal dem praktischen Verkündigen Augustins die Gestalt des Christus-„Via" herausdestillieren und für eine Adaptation in die gegenwärtige spirituelle Situation hinein – als Fundament einer Weg-Spiritualität – anempfehlen und zurüsten möchte. Um die Bilanz der Rez. vorwegzunehmen: Grundidee und Grundansatz dieses Bemühens, das der Vf. als moraltheologische Vermittlung zwischen abstrakter Dogmengeschichte und konkreter Pastorale charakterisiert, verdienen Beachtung und wissen zu überzeugen, die methodische Durchführung und die sprachliche Darstellung bleiben dagegen in weiten Teilen unbefriedigend. Diese Bilanz sei im folgenden im Durchgang durch die Hauptgliederungspunkte der Arbeit en detail demonstriert.

1) Die *„Einleitung"* (9–23) skizziert zunächst Ausgangslage und Aktualität des Themas: Eine Weg-Christologie vermöge dem Menschen der Gegenwart, dessen geistige Existenzgrundlage durch Traditionsbrüche, Pluralismus und Flexibilisierung ins Wanken gekommen sei, christliche Angebote von Orientierung und Heimat anzubieten; der Rückgriff auf Augustinus gewähre dabei ein ebenso notwendiges wie hinreichendes Maß an reflexiver und geistlicher Tiefe. Da die Besinnung – so der methodologische zweite Teil der Einleitung – indes im Zeichen der Spiritualität stehe, gehe es der Darstellung weniger um analytisches Sezieren und historisches Analysieren des dogmatisch-christologischen „Gehaltes" als vielmehr um eine Phänomenologie der kerygmatischen „Gestalt" des Christus-„Via" bei Augustin; aus diesem Grunde sieht der Vf. die Beschränkung der Textgrundlage auf drei vermehrt pastoral-homiletisch ausgerichtete Werke des Kirchenvaters als legitim an, nämlich auf die Psalmenauslegung „Enarrationes in Psalmos", die Interpretation des Johannesevangeliums „In Iohannis euangelium tractatus CXXIV" sowie die „Bekenntnisse", die „Confessiones". Im Vollzug der Untersuchung erweist sich diese Eingrenzung freilich immer wieder als problematisch, insofern das ins Auge gefaßte Textmaterial des öfteren nach einer umfassenderen Einordnung in das Denken Augustins geradezu ruft – ein Ruf, der bisweilen Erhörung findet, aufgrund der Horizontbeschränkung indes meist nur dürr und dürftig beantwortet wird. Auf S. 120 wird dem Vf. diese Problematik offensichtlich selbst bewußt, wenn er angesichts der Beschränkung des Blicks auf wenige hundert Belegstellen von „uia" aus dem augustinischen Gesamtbestand von ca. 2800 Nennungen argumentiert: „Man sollte sie aber als Indikator für grundlegende Denkmuster Augustins nicht unterschätzen." Der Einleitungsteil bietet schließlich noch eine kurze Augustinusbiographie, die aber über das Niveau eines Jugendlexikons nicht hinauskommt und zudem den Konnex zur Themenstellung gänzlich vermissen läßt.

2) Das *Kap. „Christologie und Christologien bei Augustinus"* (24–67) versteht sich als ein erstes Sichten des christologischen Bestandes bei Augustinus, würdigt kurz die beachtliche dogmengeschichtliche Leistung des Kirchenvaters, sieht seine eigentliche Stärke indes zu Recht in der Fülle und Tiefe christologischer Modelle, Bilder und „Gestalten" wie „caput", „lumen", „medicus" oder „uerbum". Auf S. 63–65 skizziert der Vf. sodann eine sich ambitioniert gebende „Kriteriologie", um die verschiedenen Bilder in ihrer inneren Konsistenz und in ihrer Dimensionalität vergleichen und abwägen zu können, doch wirken diese Kriterien einigermaßen willkürlich an das augustinische Denken herangetragen und erweisen sich im weiteren Fortgang der Studie als methodische „Blindgänger", insofern sie kaum mehr aufgegriffen – „es sei hier ein verkürzter Modus vorgeschlagen" (65) – oder in höchst trivialem Sinne verwendet werden, wie z. B. S. 66: „Der Christus mediator wird selten theologisch erläutert. Jedoch taucht der Begriff als solcher bei Augustinus an allen Ecken und Enden auf ... Der Begriff klärt gut die Soteriologie. Auch für die Spiritualität würde er viele Chancen in sich bergen ... Leider ist der Begriff aber im Predigtwerk Augustins nicht weiter entwickelt" (66).

3) Das *Kap. „Christus Via bei Augustinus"* (68–118) illustriert recht ordentlich die zentrale Rolle und die Bedeutungsdichte speziell dieses christologischen Modells in den erwähnten ausgewählten Werken, weist die genetische und inhaltliche Nähe zum paulinischen Philipperhymnus auf und demonstriert Berührungen der „Via"-Christologie mit weiteren augustinischen Zentraltopoi wie dem der „humilitas". Wie vergleichsweise dünn der Theorie-

gehalt der Arbeit hinsichtlich des augustinischen Gesamtdenkens beschaffen ist, beweist u. a. die reichlich fragwürdige Ableitung der eminenten Bedeutung der „Humilitas"-Lehre vom angeblich so stolzen Volkscharakter „des Afrikaners" (an und für sich!?) her: Der Bischof habe nämlich „als Durchschnittshörer augustinischer Predigten eher einen stolzen Afrikaner vor Augen. – Die These steht nicht ganz frei im Raum. In den letzten Jahren hat in der geistlichen Begleitung die Theorie des Enneagramms viel Raum gegriffen. Diese Theorie versucht u. a., die ... Merkmale verschiedener Länder herauszuarbeiten und kommt dabei zu frappierenden Ergebnissen" (95). Sogar nachweislich falsch ist die Bemerkung S. 110f, daß Augustin die antiken Philosophen nie ausdrücklich als von „Stolz" geleitet bezeichnet habe: siehe z. B. Predigt 150,10 die Rede von der „superbia Stoicorum". Wertvoll und die Forschung vorantreibend ist hingegen R.s Nachweis, daß in der augustinischen Spiritualität Christus vornehmlich nicht im Sinne eines Vorbildes oder Ideals begriffen, sondern, stärker als in seinen theoretisch-christologischen Schriften, als Mittler, Erlöser, ja eben als Weg apostrophiert werde.

4) Das *Kap. „Wegchristologie, Wegtheologie und Wegspiritualität"* (119–177) präsentiert sich als locker-assoziative Mosaiksteinsammlung verschiedener weiterer Bausteine aus dem augustinischen Denken, die mit dem Christus-„Via"-Modell benachbart sind und dessen Gesamthintergrund erhellen sollen. Dabei fällt zum einen eine relativ willkürliche Auswahl dieser Topoi ins Auge, zum anderen weiß die angewandte Mosaiktechnik wenig zu überzeugen, die die einzelnen Bausteine aus ihrem originär augustinischen Entstehungs- und Sinnkontext herausnimmt und zu einem neuen, nicht ganz inkonsistenten, aber nicht hinreichend durchkomponierten motivischen Flickenteppich zusammennäht. Im einzelnen begegnen uns folgende Versatzstücke: „Desiderium"-Begriff, Trinitätslehre, Eschatologie (dabei fehlt ausgerechnet der dicht mit dem „Via"-Modell verflochtene und auch massiv in den „Enarrationes" beheimatete Begriff der „peregrinatio"), Ekklesiologie, Begriff der „spes", Nachfolge Christi, „Cor"-Lehre und verschiedene „Ascensus"-Modelle. Nicht nur, aber gerade bei diesem letzten Motivkreis (148–156) wird die methodische Defizienz des Vorgehens deutlich: Die Erhellung der zum Teil sehr heterogenen Aufstiegsschemata bleibt kursorisch-flach, der Rückgriff auf das Gesamtwerk notdürftig, die Anbindung der gewonnenen Aussagen an den roten Faden des Christus-„Via" lediglich locker. Gerade diese „Ascensio"-Modelle mit ihren Stufenlehren sieht der Vf. nun aber als entscheidende Brücke zum rechten Verständnis einer augustinischen Christus-„Via"-Spiritualität an, da hier der Weg Christi (in der Heilsgeschichte) mit der spirituellen Entwicklung des Gläubigen in Korrespondenz gesetzt werde, die damit ihrerseits den Charakter des „Gehens mit Christus" gewinne. Während man diese Korrelation zumindest grundsätzlich als anregenden und interessanten Gedanken zugestehen mag, fehlt es dem Vf. aber offensichtlich an Bewußtsein für damit verbundene theologisch-soteriologische Grundfragen und Grundprobleme: Inwieweit ist das augustinische (christologische) Typos- und Allegorese-Denken heute überhaupt noch zu vermitteln und praktisch-spirituell „alltagstauglich" zu machen; ist es nicht auch und gerade für dieses sehr „katholisch" gezeichnete Denken des religiösen und spirituellen Fortschreitens nötig, an der „evangelischen" und ebenfalls bei Augustin grundgelegten „Simul-iustus-et-peccator"- und „Solus-gratia"-Perspektive gebrochen zu werden? Völlig verfehlt erscheint schließlich die assoziative Einbettung des Christus-„Via"-Modells in die historische Lebenswelt Augustins (170–172): Statt eines möglicherweise zu erwartenden Rekurses auf den Wegcharakter der „Confessiones" und des darin gezeichneten geistlichen Werdeganges Augustins finden wir hier einen betulichen Exkurs, der uns über die zahlreichen Reisen Augustins – zu Pferd, zu Esel, mit der Kutsche sowie in Begleitung von Dienerschaft! – aufklärt.

5) Die *Abschlußbemerkungen „Zu einer Wegchristologie heute"* (178–184) versuchen letztendlich einige Nutzanwendungen aus den augustinischen Gedanken im Blick auf eine aktuelle Weg-Spiritualität zu gewinnen. Dabei begegnen wir erneut einem relativ unvermittelten Springen von der textnahen Darstellung augustinischer Überlegungen in die konkrete gegenwärtige Pastorale (Meditation, Kreuzweg, Pilgerfahrt, Lateinamerika-Aktion usw.); die Arbeit vermittelt hier den Eindruck, sie habe lediglich Impulse für die spirituelle Gemeindearbeit gesammelt, die irgendwie von der Autorität Augustins her gedeckt oder hergeleitet sein sollten – die moraltheologische Verbindung und Vermittlung der beiden Pole bleibt mangelhaft.

6) Was die angegebene *„Literatur"* (186–195) betrifft, so fehlen einige wichtige Arbeiten, etwa die Studien von R. Nürnberg zur augustinischen Spiritualität und deren Nähe zu Überlegungen K. Rahners. Andere genannte Arbeiten sind für die Themenstellung überflüssig, weil zu allgemein, wie z. B. Rahners „Grundkurs des Glaubens", zu populärwissenschaftlich, wie R. Rohrs Darstellung des Enneagramms, oder zu speziell bzw. nicht wirklich berücksichtigt wie die augustinische Zeichenlehre von C. Mayer.

Um die Bilanz vom Anfang, die nunmehr nachvollziehbar geworden sein dürfte, noch einmal zu rekapitulieren: Der Untersuchung liegt eine anregende Intuition zugrunde, methodisch und formal wird diese Intuition leider nicht in eine befriedigende Studie umgesetzt. Nicht zuletzt die Sprache wirkt bisweilen allzu unbeholfen – einige Beispiele: Zu Augustins „Sermones": „Heute noch bereitet es Freude, seine Predigten im Original zu lesen und sich den Bischof dabei inmitten seiner Gläubigen vorzustellen. Augustinus war kein zurückgezogener Forscher, kein verstaubter Gelehrter, er war ein Mensch mitten im Leben" (36). Zu Augustins Bibelhermeneutik: „Mit diesem Schriftprinzip hat Augustinus einen großen Wurf gelandet. Es ist beeindruckend zu erleben, wie konsequent er diesen (!) durchhält" (44). Zur Reisekultur in der Antike: „Das Straßennetz des römischen Reiches ist bis heute bekannt für seine Dichte und seine enorme Qualität ... Man darf annehmen, daß solche Straßen nicht ins Leere hinein gebaut wurden. Es dürfte sich auf weiten Strecken ein reger Verkehr abgespielt haben. Ein guter Teil davon war ‚Güterverkehr', dem Transport von Waren gewidmet. Jedoch darf auch der Personenverkehr nicht unterschätzt werden" (171f). Diese Aufreihung wäre noch um etliche Blüten fortzusetzen. Unverständlich, daß offensichtlich weder Promotionsausschuß noch Verlagslektorat den Vf. angehalten haben, wenigstens die gröbsten Unebenheiten und unfreiwilligen Burlesken des Ausdrucks zu glätten.

Würzburg Christof Müller

Casper, Bernhard: **Das Ereignis des Betens.** Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens. – Freiburg: K. Alber 1998. 173 S. (Phänomenologie: 1, 3), geb. DM 48,00 ISBN: 3–495–47894–9

Der Freiburger Religionsphilosoph B. Casper legt eine hermeneutische Phänomenologie des Betens vor. Die Religion erfährt nämlich in diesem Geschehen ihre Konkretion, in der sich Freiheit und Vernunft des Menschen manifestieren. Beten meint das Sich-vollziehen von Religion und zeigt zugleich, was Religion und das Verhältnis des Glaubens für den Menschen bedeuten können. „Beten kann nur begriffen werden als Akt des ganzen, sich in Freiheit verwirklichenden Daseins. Es ist ein Geschehen der sich verwirklichenden, d. h. etwas mit sich beginnenden Vernunft (58).

Die hermeneutische Phänomenologie C.s setzt beim Begriff ‚attente' der französischen Philosophin und Mystikerin S. Weil an. In der Haltung der ‚attente / Aufmerksamkeit' zeitigt sich das Dasein des Menschen. Im Sich-finden als Sich-selbst-Verlassen manifestiert sich der andere (Mitmensch) und darüber hinaus der ganz Andere. In der Grenzhaftigkeit dieses Geschehens zeigt sich, hierbei greift C. einen Gedanken E. Levinas auf, die „Herrlichkeit des Unendlichen" (46).

Der Zugang zum Phänomen des Betens geschieht somit mittels seiner Zeitigungsstruktur, in dem es nach der sich-verwirklichenden sterblichen Freiheit fragt. „Beten bedeutet so Zeithaben für das, was in keine Zeit eintritt und doch all unser Zeithaben richtet" (60).

Die Andersheit Gottes spielt sich dem Menschen im Beten zu als das Gebet in seinem Ereignischarakter, C. folgt dem Ereignisbegriff des späten Heideggers, der seinem innersten Wesen nach responsorisch zu verstehen ist. Das Beten basiert auf dem Bitten des Menschen, vom anderen gehört zu werden, wobei er gleichwohl den anderen/Anderen im „Licht des göttlichen Antlitzes" (F. Rosenzweig) wahrnimmt. Die außerordentliche Andersheit des Anderen (‚Illéité') meint einen latreutischen Akt, m. a. W.: das Gebet ist wesentlich Sprachhandlung, das in seiner ekstatischen Verfaßtheit als protologische wie eschatologische Zeitigungsbewegung (79) zu verstehen ist, im Verhältnis zum anderen seine Prüfung erfährt. Die Sprachlichkeit des Betens umfaßt das Schweigen, das dem Reden konstitutiv ist. Klage, Lob, Bitte und Dank sind Modi des Betens. Insofern das Gebet sich auf das gemeinsame Heil ausrichtet, wohnt selbst dem privaten Gebet ein partieller oder absoluter Universalismus inne (96ff). Die im gemeinsamen Beten sich ereignende Prolepse hat sakramentalen Charakter. Dieser sakramentale Charakter des Betens erlaubt C. noch weitere Folgerungen zu ziehen.

I. Die Institutionalisierung des Gebetes drückt sich in Raum und Zeit vermittelt aus. Diese Sichtweise erlaubt eine Phänomenologie des Festes (108ff), wobei C. vom Zeitigungscharakter des Festes ausgeht, der in den herkömmlichen Festtheorien (R. Caillois, J. Pieper) unterbelichtet wurde.

II. Die Ambivalenz des Alltäglichen läßt das Beten als unterbrechende Zeit im Ablauf des Alltäglichen verstehen. Es erlaubt „Erfahrung mit Erfahrungen (E. Schillebeeckx) zu machen. Das Beten versteht sich somit als äußerstes Geschehen der praktischen Vernunft.

III. Der geschichtliche Charakter des Betens als Ereignis muß gleichfalls das Verfallen des Religiösen mitbedenken (137ff), m. a. W.: Das Gebet als Ereignis kann sich pervertieren. Dabei wird es instrumentalisiert, entweder als ein Zuweit-greifen oder als ein Zu-kurz-greifen derer gedacht, die sich nicht dem Ernst der Wirklichkeit der Geschichte stellen.

Ein Epilog, der den hermeneutischen Zirkel der Vorgaben bedenkt (153ff) sowie Abkürzungsverzeichnis, Literaturverzeichnis, Sach- und Personenregister als auch eine Kurzbibliographie der Werke C.s beschließen das kleine Büchlein.

C. legt in diesem Buch eine abgerundete Phänomenologie des Betens vor, wobei er den Heideggerschen Ereignisbegriff, den sein Lehrer B. Welte in das moderne religionsphilosophische Denken einbrachte (B. Welte 1975, 1977), aufgreift und konsequent auf das Phänomen des Betens ausdehnt. Die religionsphilosophische Studie reiht sich in die Liste moderner religionsphänomenologischer Analysen zum Gebet ein. C. läßt seine nuancierte Kenntnis jüdischer Gegenwartsphilosophie (Rosenzweig, Weil, Levinas), mit der er sich in seinem eigenen Œuvre immer wieder auseinandersetzte, einfließen. Der im Epilog angedeutete interreligiöse Dialog mittels des Phänomens ‚Beten' ist Ansporn für weiteres Bedenken. Das Buch ist zugleich ein schönes Zeug-

nis der Begegnung frankophoner und deutschsprachiger Religionsphilosophie. Das Beten als Ernstfall der Religion – dieses Buch empfiehlt sich Theologiestudierenden wie an der Theologie Interessierten als eine Lektüre, die eigenes Mit-Denken anregt.

Luzern Wolfgang Müller

Das besondere Buch

Kosmologie und Kreativität. Theologie und Naturwissenschaft im Dialog, hg. v. Jürgen Audretsch / Hans Weder. Mit einem Kommentar von Markus Huppenbauer. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1999. 100 S. (Forum Theologische Literaturzeitung, 1), brosch. DM 26,80 ISBN: 3–374–01714–2

Nowak, Kurt: **Vernünftiges Christentum?** Über die Erforschung der Aufklärung in der evangelischen Theologie Deutschlands seit 1945. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1999. 96 S. (Forum Theologische Literaturzeitung, 2), brosch. DM 26,80 ISBN: 3–374–01745–2

Es geht hier nicht eigentlich um ein Buch, sondern um eine neue Reihe, von der inzwischen zwei Bde erschienen sind. Wie diese, so verspricht auch jedes weitere etwas „Besonderes" zu werden. Im Hintergrund steht eine Idee unserer etwas älteren Schwesterzeitschrift, der „Theologischen Literaturzeitung". Man sah dort die Notwendigkeit, die Sach- und Überblicksartikel und Forschungsberichte der Zeitschrift weiterzuführen und auszubauen und dazu ein Forum zu schaffen, „auf dem sich die Theologie kontinuierlich ihres Studienorts in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft vergewissert" (Audretsch / Weder, Editorial, 5).

So gründete man die Publikationsreihe „Forum Theologische Literaturzeitung", die jedes Jahr bis zwei Veröffentlichungen (wohl jeweils um die 100 Seiten) hervorbringen will. Als Schwerpunktperspektive nennen die Hg. „die kirchen- und kulturpraktischen Dimensionen der Theologie" (ebd., 6).

Die beiden ersten Bde sind jeder auf seine Weise, spannend. Der Herausgeber der „Theologischen Literaturzeitung", der Neutestamentler Hans Weder sowie der Physiker Hans Jürgen Audretsch gehen das Thema des Verhältnisses von Theologie und Naturwissenschaft (letztere fokussiert auf Physik) unter dem Titel *„Kosmologie und Kreativität"* an. Audretsch und Weder bieten zunächst je einen Aufsatz zum Thema, im dritten Teil wird von einem „Beobachter", den Theologen und Philosophen Markus Huppenbauer, ein „Werkstattgespräch" mit den beiden Fachvertretern geführt.

Insgesamt ist der Bd ein hoffnungsvolles Zeichen für einen (oft im Gegensatz zu früher) sehr verständnisvollen Dialog zwischen beiden Bereichen. Von der physikalischen Kosmologie geht keine theologische Botschaft aus, resümiert der Physiker. Jedoch darf die theologische Sinndeutung der Welt auch nicht im Gegensatz zur physikalischen Welterklärung geraten (44). Die religiöse Kosmologie, so der Neutestamentler, zielt auf Lebensdeutung. Wie die Theologie die naturwissenschaftlichen Ergebnisse ernster nehmen sollte, so sollte man auch naturwissenschaftlich fragen, welche Belange die religiösen Aussagen vertreten. So käme man dem einen Logos näher, der letztlich die Einheit der Wirklichkeit und Sinn stiftet.

Der zweite Bd aus der Feder des renommierten Leipziger Kirchenhistorikers Kurt Nowak bietet einen reflektierten forschungsgeschichtlichen Überblick zur Aufklärung, wie er sich aus der evangelischen Theologie seit 1945 ergibt. In einem ersten Teil dieses facettenreichen Buches geht es um „Entwicklungsetappen" der Forschung (wie interdisziplinäre Anstöße, Schleiermacher – Renaissance u. ä.), im zweiten „Problemfelder und Einzelthemen" (wie Aufklärung und Pietismus, Sozialgeschichte der Geistlichen u. ä.). Es handelt sich um einen gelungenen Beitrag zur „Archäologie der Moderne", wie Vf. das Buch selbst charakterisiert (95).

Wir wünschen unserer Schwesterzeitschrift guten Erfolg mit dieser Reihe und gratulieren ihr zum 125-jährigen Bestehen, das sie in diesem Jahr feiert!

Münster Harald Wagner
(Schriftleiter der ThRv)

Notizen

Hans-Georg Gadamer – ein Jahrhundertmensch

Am 11. Februar ist er hundert Jahre alt geworden, noch bevor (nach exakter Berechnung) das 20. Jh. zu Ende geht. Wichtiger und seiner Bedeutung angemessener ist die Feststellung, daß Hans-Georg Gadamer das 19. mit dem 21. Jh. verklammert. Die wissenschaftstheoretischen und methodologischen Fragestellungen der philologisch-historisch arbeitenden Geisteswissenschaften, mehr noch und zutreffender: das Problem ihrer philosophischen Grundlegung – oder wenigstens ihres verläßlichen Stellenwertes im menschlichen Selbstvollzug – bildet den Problemstrang, der sich in charakteristischer Weise seit dem 19. Jh. durch die abendländische Geistesgeschichte zieht, im 20. Jh. wechselnde wissenschaftsgeschichtliche Konstellationen generierte und also nach wie vor eher als ein Problemknäuel denn als ein entfaltetes Geflecht erscheint. „Wahrheit und Methode" betitelte der Heideggerschüler auf Wunsch des Verlegers sein zum Klassiker gewordenes Hauptwerk. Der Untertitel „Grundzüge einer *philosophischen* Hermeneutik" trifft das Anliegen des Vf.s präziser: nicht „hermeneutische *Philosophie*", das erschien Gadamer in seiner durch historische Bildung genährten Bescheidenheit zu vollmundig, aber auch nicht Methodenlehre für die Auslegung von Texten oder gar eine platte Alternative zum „Methodologismus" all dessen, was sich Wissenschaft nennen will. In jedem Fall: ganz ohne Zweifel ein Jahrhundertwerk, wenn nicht gar ein Jahrhundertphilosoph – „als der eigentliche *philosophische* Nachfolger von Heidegger"[1].

Und die theologische Rezeption? Sie erfolgte zunächst – von Ausnahmen wie G. Stachel abgesehen – recht selektiv. „Wahrheit und Methode" diente als Steinbruch, dem man je nach dem Quader zur Befestigung oder Edelsteine zur Attraktivitätssteigerung theologischer Sprach- und Traditionstheorien entnahm: Rehabilitierung von Autorität und Tradition, Wirkungsgeschichte und Horizontverschmelzung, ganz abgesehen vom ohnehin schon vertrauten „hermeneutischen Zirkel"! In ihrer Entstehungsgeschichte unabhängig voneinander eröffneten zwei 1977 in Münster und Mainz eingereichte theologische Diss.en die Auseinandersetzung mit dieser selektiven und unkritischen „Wirkungsgeschichte": Die radikale Abrechnung von H.-G. Stobbe (Hermeneutik als ökumenisches Problem. Eine Kritik der katholischen Gadamer-Rezeption, Göttingen 1981) und mein unter dem Titel „Zwischen Tradition und Kritik. Die philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers als Herausforderung des theologischen Selbstverständnisses" (Düsseldorf 1978) veröffentlichter Versuch, die Leitbegriffe Gadamers (Autorität, Tradition, Sprache und Geschichte) kritisch durchzubuchstabieren. Für die Theologie sei er ja nicht zuständig, aber er meine, alle meine Kritikpunkte ohnehin schon berücksichtigt zu haben, gab mir Gadamer zur Antwort, als wir uns in meiner Heimatstadt Bingen/Rhein beim Jubiläum des Stefan-George-Gymnasiums erstmals begegneten. Eines stimmt in der Tat: Gadamers philosophische Hermeneutik ist kritischer als theologische Erbschleicher und manche philosophischen Erzkritiker meinen. Gewiß hat sie eine Schlagseite, wie anders aber läßt sich der eingangs erwähnte Brückenschlag vollziehen? Das in den siebziger Jahren propagierte Konzept einer Dogmatik als Hermeneutik wäre im Sinne Gadamers jedoch kein geschlossenes System, sondern die Aufforderung zur Aneignung der Überlieferung im Heute, indem das Individuum das Allgemeine aus der Tradition versteht, und d. h.: verändert und an die Sprach- und Überlieferungsgemeinschaft zurückgibt[2]. Die weltweite Auseinandersetzung mit Gadamers Hauptwerk belegt u. a. die anhaltende Inspirationskraft im Hinblick auf biblische und dogmengeschichtliche Hermeneutik. Aber nicht nur das: Auch in neuen Kontexten erweist sich die Produktivität des Jahrhundertphilosophen. Vielleicht deshalb, weil er nicht nur Jahrhunderte verklammert, sondern weil er aus einer Tradition „wahrer" Philosophie (Liebe zur Weisheit!) lebt. Dem an der Gesprächsdialektik Platos Geschulten wird „die Erfahrung, die man an dem Anderen macht, an seinem Widerstand, an seinem Widerspruch und an der wegweisenden Kraft, die davon ausgeht"[3], wichtig. Was ursprünglich am historischen Abstand abgelesen wurde, erweist seine „Weisheit" im Umgang mit dem Anderen, dem Fremden und seiner nicht nur ethischen, sondern auch erkenntnistheoretischen Würdigung, wie sie gegenwärtig in der Theologie v. a. im Dialog mit E. Lévinas sich entwickelt. Hans-Georg Gadamer bleibt auch im 21. Jh. ein unentbehrlicher Gesprächspartner – bei der Entwicklung einer (römisch-)katholischen Kommunikationstheorie im Dreieck von sensus fidelium, bischöflich(-päpstlichem) Lehramt und wissenschaftlicher Theologie, im Hinblick auf eine dringend erforderliche neue ökumenische Hermeneutik, sowohl binnenchristlich wie zwischen den Religionen und Weltanschauungen. Kurzum: Überall da, wo Verstehen gesucht und Einverständnis angestrebt werden.

Tübingen Bernd Jochen Hilberath

[1] U. Tietz: Hans-Georg Gadamer zur Einführung, Hamburg 1999, 36.
[2] Vgl. M. Frank: Das individuelle Allgemeine, Frankfurt a.M. 1977, der manche Anliegen Gadamers bereits bei Schleiermacher ausmacht, was Ersterer wiederum nicht recht realisiert habe.
[3] Die Hermeneutik und die Dilthey-Schule: Gesammelte Werke, Bd 10, Tübingen 1995, 198.

Kurzrezensionen

Bieberstein, Sabine: **Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen.** Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium. – Fribourg / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck und Ruprecht 1998. XII, 314 S. (Novum Testamentum et orbis antiquus, 38), Ln DM 113,00 ISBN: 3–7278–1180–3 / 3–525–53938–X

B. sieht die Frage nach den „Frauen im Lukasevangelium" in einer Sackgasse der unentscheidbaren Alternative von „freundlicher" oder „abwertend/verdrängender" Einstellung des Autors „Lukas". Als Ausweg bietet sie an, 1) Lukas als „produktiven Rezipienten [von] Traditionen" zu verstehen, 2) beide Teile des lukanischen Doppelwerkes gesondert zu betrachten und 3) die Frage nach „den Frauen" in Fragen nach verschiedenen Frauengruppen aufzulösen. Im Umgang mit den Texten achtet sie darauf, die textuellen Bezüge zwischen „Frauentexten und anderen Texten vergleichbarer Thematik" zu beachten, die Konstruktion von „Geschichte, Welt und Wirklichkeit im lk Werk" deutlich zu machen und schließlich nach der Rolle des Lesers, der Leserin im Rezeptionsprozeß zu fragen.

In der Untersuchung der „galiläischen Frauen" (Hauptteil A, 25–169) und der „Frauen in den Passions- und Ostererzählungen (Hauptteil B, 170–278) zeigt sie das „gebrochene Konzept im Lukasevangelium" auf, in dem die Anwesenheit und Aktivität der Frauen zur „Normalität" der erzählten Welt gehört, ohne daß diese Zugehörigkeit über weite Strecken der Erzählung explizit wird. Die „androzentrische Geschichts- und Wirklichkeitskonstruktion" (279) führt zu „Erzähllücken", die durch die „textuelle Mitarbeit" (280) der Leserin, des Lesers gefüllt werden müssen. J. M. W.

Philosophen der Renaissance. Eine Einführung, hg. v. Paul Richard Blum. – Darmstadt: Primus 1999. VI, 243 S., kt DM 58,00 ISBN: 3–89678–134–0

Der von einem internationalen Autorenteam getragene Bd bietet anhand von 19 Einzelporträts, beginnend mit Ramon Lull und endend mit Tommaso Campanella, eine Einführung in das Denken der Renaissance. Die Einführung des Hg.s markiert die zentralen (in ihrer Genese ins 13. Jh. zurückzuverfolgenden) Konfliktfelder der Philosophie dieser Epoche: methodologische Reflexionen zur Konzeption des Wahrheitsbegriffs, die theologisch höchst brisante Frage einer Verhältnisbestimmung von Einheit und Vielheit und schließlich die Praxis der Sprache, damit verbunden die Entdeckung der Autonomie des Menschen im Humanismus und das in diesem Kontext erneut aufbrechende Problem der Möglichkeit der Freiheit des Menschen angesichts einer zum Determinismus neigenden Lehre von der Providentia Gottes. Die auch für in der Philosophie der Renaissance nicht Bewanderte gut lesbaren Beiträge zeichnen das Bild einer Epoche, deren Schwellencharakter sich an den konkreten Biographien ablesen läßt; Biographien – die teils, hier besonders signifikant Lebensweg und Schicksal Giordano Brunos – dramatisch endeten. Hilfreich gearbeitete Register, über die sachliche Querverbindungen erschließbar sind, machen dieses Werk zu einer gelungenen Einführung. M. S.

Braulik, Georg: **Studien zum Buch Deuteronomium.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1997. 285 S. (Stuttgarter biblische Aufsatzbände, 24), kt DM 79,00 ISBN: 3–460–06241–X

Der vorliegende Sbd von einem der großen Deuteronomiumforscher vereinigt eine Reihe von wichtigen Aufsätzen des Vf.s, die nicht nur für die spezielle atl. Forschung, besonders die im Bereich des Buches Deuteronomium von Bedeutung sind, sondern die Auswahl zielt auf „aktuelle Themen" ab. Sie reicht von der Frage der Rechtfertigungslehre über Probleme von Göttinnen und Frauen, die altisraelitische Gedächtniskultur bis hin zu speziellen Dekalogproblemen. Der in der gut eingeführten Reihe nun vorliegende zweite Bd mit Studien zum Buch Deuteronomium stellt nicht nur für den Fachkollegen eine hilfreiche Sammlung dar, sondern bietet auch Studierenden und Interessierten einen schnellen Zugriff auf wirklich anregende Studien zum AT, für die man dem Vf. nur danken kann. C. D.

Stefan Andres. Zeitzeuge des 20. Jahrhunderts, hg. v. Michael Braun / Georg Guntermann / Birgit Lermen. – Frankfurt: Peter Lang 1999. 268 S. (Trierer Studien zur Literatur, 32), brosch. DM 65,00 ISBN: 3–631–34626–3

In einem ersten Teil würdigen H.-R. Laurien, B. Lermen, Ch. Andres, W. Wende und G. Nicolin Stefan Andres' politisches Engagement während und nach dem Zweiten Weltkrieg, wobei manche bisher nicht beachtete Aspekte bzgl. seiner ablehnenden Haltung gegenüber der Atombewaffnung und der Wiederaufrüstung zutage treten. Im zweiten Teil erschließen G. Guntermann, E. und H.-E. Rotermund und W. Grosse hermeneutische Zugänge zu Andres' schriftstellerischem Werk. Besondere Beachtung verdienen die Beiträge von H. Erschens, K. Eibl und M. Braun, welche sich nicht nur aus literarischer, sondern auch aus theologischer Sicht mit einzelnen Dichtungen („Das Antlitz", „El Greco malt den Großinquisitor", „Wir sind Utopia") befassen. Der Schlußteil, in welchem P. Toper, Ch. Basten, R. Kiefer und J. Klapper zu Wort kommen, beinhaltet Untersuchungen über religiöse Fragestellungen in Andres' Werk, insbesondere über sein (Spannungs-)Verhältnis zum Christentum. Die in diesem Sbd enthaltenen Untersuchungen dokumentieren einmal mehr, was die Literaturkritik in den Feuilletons schlicht nicht zur Kenntnis nimmt, nämlich daß die Andres-Forschung seit etwa zwei Jahrzehnten auch und gerade auf universitärer Ebene eine wahre Renaissance erlebt. J. I.

Markierungen. Theologie in den Zeichen der Zeit, hg. v. Mariano Delgado / Andreas Lob-Hüdepohl. – Leipzig: Benno 1995. 364 S. (Schriften der Diözesakademie Berlin, 11), kt DM 42,00 ISBN: 3–87554–300–9

Der Sbd enthält Beiträge einer Vorlesungsreihe, die das Seminar Katholische Theologie an der Freien Univ. Berlin in Verbindung mit der Diözesanakademie Berlin veranstaltet hat. In dieser Reihe geht es darum, aufzuzeigen, wie nach dem II. Vatikanischen Konzil die „Zeichen der Zeit" in Fragen gegossen wurden, die eine Herausforderung für unser Christsein bedeuten. Zu den verhandelten Problemhorizonten gehört: die Verhältnisbestimmung von Universalismus und Partikularismus (H. Waldenfels), die Renaissance des Religiösen und dessen kritische Sichtweise durch L. Boff und J. B. Metz (M. Delgado), die Bedeutung politisch-theologischer (T. R. Peters) und feministisch-theologischer (H. Meyer-Wilmes) Entwürfe für die Gegenwart, die Gewaltspirale (J. Niewiadomski), das Verhältnis von Judentum und Christentum (E. Zenger) usw. Der Bd bietet einen sehr guten Einblick in theologische Fragestellungen der Gegenwart und sei Interessierten und Studierenden als Einstieg in die Theologie empfohlen. J. M.

Denkender Glaube in Geschichte und Gegenwart. Festschrift aus Anlaß der Gründung der Universität Erfurt vor 600 Jahren und aus Anlaß des 40jährigen Bestehens des Philosophisch-Theologischen Studiums Erfurt, hg. v. Wilhelm Ernst / Konrad Feiereis. – Leipzig: St. Benno 1992. 460 S. (Erfurter theologische Studien, 63), brosch. DM 49,40 ISBN: 3–7462–1008–9

Bald nach der Wende (1992) erschien diese FS aus Anlaß der Gründung der Univ. Erfurt vor 600 Jahren und aus Anlaß des 40jährigen Bestehens des Phil.-Theol. Studiums Erfurt. Die Mehrzahl der Vf. kommt von der dortigen Hochschule (Fak.) bzgl. ihres Umfeldes. (Kurze Angaben zu den Vf.n hätte man dankbar begrüßt.) Eine Reihe von Beiträgen sind ein Stück Zeitgeschichte und dokumentieren das Ringen um den Vorgang der Kirche vor der Wende und danach. Andere sind (meist) historische, exegetische, systematische und kirchenrechtliche Beiträge von hohem Rang. H. E. W.

Gaupp, Otto: **Bildmeditationen.** Im Glauben an den Auferstandenen, hg. v. Josef Dewald / Albert Käuflein. – Karlsruhe: G. Braun 1999. 120 S., geb. DM 49,80 ISBN: 3–7650–8223–6

Die Texte des 1998 verstorbenen Jesuiten sind von tiefer spiritueller Dichte. Die Bilder sind sorgfältig ausgewählt, auch mit Beispielen aus neuer Zeit. Man wünscht dem Bd, der einfühlsam um das christologische Geheimnis kreist, viele Leser. H. E. W.

Greve, Astrid: **Erinnern lernen.** Didaktische Entdeckungen in der jüdischen Kultur des Erinnerns. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1999. 251 S. (Wege des Lernens, 11), Pb. DM 49,80 ISBN: 3–7887–1758–0

Die evangelische Theologin Astrid Greve setzt in dieser religionspädagogischen Abhandlung bei dem Ansatz einer biblischen Didaktik an und entfaltet diese als eine Didaktik des Erinnerns. Sie stimmt mit Hartmut von Hentig darin überein, daß das Bewußtsein von der Geschichtlichkeit der eigenen Existenz als ein elementarer, für die Menschenbildung notwendiger Maßstab anzusehen ist. Wobei dieses Bewußtsein ethisch fundiert ist und nicht gleichgesetzt werden kann mit Geschichtskenntnissen. Genau hier knüpft G. mit ihrer Didaktik des Erinnerns an, die sie aus der jüdischen Kultur schöpft, wohlwissend, daß es sich dabei immer um eine christliche Interpretation handelt. Ihre Intention ist nicht eine Übernahme jüdischer Tradition, sondern ein „Neudurchdringen der eigenen christlichen Tradition in der Begegnung mit und dem Lernen von der vertraut-fremden älteren

‚Schwester'" (13). Unter dem Programm „Didaktik des Erinnerns" verhandelt sie die Erforschung der didaktischen Struktur des Erinnerns und die Frage des Erinnernlernens. Kenntnisreich führt sie ein in den Umgang mit dem Erinnern in der Hebräischen Bibel und im Judentum allgemein: zentraler Stellenwert der Erinnerung, das „Herz" in der biblischen Anthropologie, kulturelle Mnemotechniken (Riten und Feste, Poesie, Symbole). Sie betont im Kontext ihrer bibeltheologischen Reflexionen den Zusammenhang zwischen Ethik und Erinnerung. Im Anschluß daran verweist sie darauf, daß das Thema „Erinnerung" immer noch ein Desiderat in der religionspädagogischen Diskussion ist und arbeitet im Kontrast zu bereits bestehenden religionspädagogischen Konzepten die Chancen einer Didaktik des Erinnerns heraus, um abschließend noch das Erinnernlernen zu skizzieren. Gewünscht hätte man sich im letzten Teil konkretere didaktische Hilfestellungen. Des weiteren müßten, wenn die didaktischen Entdeckungen in der jüdischen Kultur des Erinnerns weiterentwickelt werden, auch die Aspekte des jüdischen Eingedenkens Beachtung finden, die nicht in ein Konzept einer Didaktik zu integrieren sind (z.B. das von Walter Benjamin so herausgehobene aufblitzende Moment des Eingedenkens). Ferner wäre der didaktische Diskurs stärker mit den Fragen einer Geschichtskultur zu verknüpfen. Für die religionspädagogische Diskussion über das Thema Erinnerung wird diese Arbeit bestimmt bald zum Standardwerk avancieren. Fazit: Eine inspirierende, sehr informative und gut lesbare religionspädagogische Abhandlung. J. M.

Im Schatten der Confessio Augustana. Die Religionsverhandlungen des Augsburger Reichstages 1530 im historischen Kontext, hg. v. Herbert Immenkötter / Gunther Wenz. – Münster: Aschendorff 1997. VI, 225 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 136), kt DM 80,00 ISBN: 3–402–03798–X

Der Bd enthält neun Beiträge, die anläßlich einer international besetzten Tagung im Juni 1994 zum Augsburger Reichstag von 1530 konzipiert wurden – Beiträge, die „der Multiperspektivität Rechnung tragen, in der sich der erörterte Gegenstand dem historischen Bewußtsein zu erkennen gibt" (7). Thematisch behandeln die Beiträge religionspolitische Begleitumstände des Reichstages, theologische Detailfragen (u.a. zu Melanchthons Arbeit am Text der lateinischen Apologie, zu Ecks Disputationsthesen vom Mai 1519, zum Concupiscentia-Begriff und im spannenden Kontrast dazu Überlegungen zur Reichweite des Konsenses zwischen Eck und Melanchthon im Bereich der theologischen Anthropologie). Angefügt ist den Beiträgen die Dokumentation einer Tagungsdiskussion über „Sebastian Hellers ‚Verzaichnus und Erclerung' zu CA 1–21 vom 18. August 1530 und den Summarischen Bericht von Hieronymus Vehus zu CA 1–21 vom 17./18. August 1530". M. S.

Wider das Verdrängen und Verschweigen. Für eine offene Streitkultur in Theologie und Kirche, hg. v. Georg Kraus / Hanspeter Schmitt. – Frankfurt: Peter Lang 1998. 309 S. (Bamberger Theologische Studien, 7), brosch. DM 79,00 ISBN: 3–631–33256–4

Der Bd entstand aus einem Theologischen Forum „Kontroversen in der Kirche" der Kath.-Theol. Fak. Bamberg im Wintersemester 1996/97. Der Dokumentation dieser Arbeiten sind einige grundsätzliche Beiträge zu den Möglichkeiten und Kriterien kirchlichen Streitens – aus der Sicht verschiedener Fachdisziplinen – vorangestellt. Ein wichtiges und notwendiges Buch angesichts der gegenwärtigen kirchlichen Situation! Unter den vielen hervorragenden Beiträgen fällt der Vortrag von O. H. Pesch *(„Widerstand und Gehorchen? Vom Umgang mit Konflikten in der Kirche)* noch einmal besonders auf. H. E. W.

Müller-Lauter, Wolfgang: **Nietzsche-Interpretationen.** – Berlin: W. de Gruyter 1999. **Bd I: Über Werden und Wille zur Macht.** XIV, 398 S., geb. DM 138,00 ISBN: 3–11–013451–9. **Bd II: Über Freiheit und Chaos.** XV, 435 S., geb. DM 138,00 3–11–013452–7

Die beiden Bde erschließen, in nun leicht zugänglicher Weise, die v.a. in der Interpretation von Nietzsches Lehre der Willen-zur-Macht-Prozesse in der Nietzsche-Forschung dieses Jh.s einschneidenden, sich nunmehr über drei Jahrzehnte erstreckenden Arbeiten W. Müller-Lauters. Nietzsche hat die Interpretation der Welt im Sinne einer Vielheit miteinander im Kampf stehender, aber auch als solche auf einander bezogener ‚Willen zur Macht' als Letztgegebenheiten (Bd I, VI) konsequent nicht nur auf den Bereich der Natur, sondern auch auf den der Anthropologie und den der Kultur appliziert, und diese Interpretation aller Wirklichkeit nicht zuletzt auch als heuristisches Prinzip zur Transformierung der Epistemologie, ja der Wahrheitsfrage schlechthin angewendet: Erkenntnis ist Wille zur Macht, ja bereits die Vorstellung, es gebe menschlich-kategorial Erkennbares, ist für Nietzsche nur Konstrukt eines sich mittels dieses Konstruktes des Lebens, das dem ständigen Wechsel unterliegt, bemächtigenden, am Ende aber doch *nur* Fiktionen produzierenden Menschen – des Menschen, der seinerseits nichts anderes ist als ein vielheitlicher Willen-zur-Macht-Komplex, somit schlußendlich auch nur eine ‚Fiktion' nicht subjekthafter Willen-zur-Macht-Prozesse. M.-L.s hier versammelte Arbeiten, ergänzt um einige bisher nicht veröffentliche Texte, demonstrieren nachdrücklich, mit welcher Radikalität Nietzsche das metaphysische Denken, aber auch die sich mit der kopernikanischen Wende des Denkens neu etablierende Denkform der Neuzeit einschließlich ihrer auf dem Autonomieprinzip basierenden Moralphilosophie einer Revision unterzogen hat. Für die philosophische Selbstverständigung des Menschen über sich selbst sind deshalb diese Bde von fundamentaler Bedeutung. Aber auch Theologen, die um die fundamentaltheologische Rechenschaftspflicht im Hinblick auf die philosophischen Implikationen des Glaubens wissen, seien diese beiden Bde nachdrücklich empfohlen. Denn sie erschließen Nietzsche als einen Denker, dessen Herausforderung für die Theologie gerade einmal erahnt ist. M. S.

Schmitz, Philipp: **Fortschritt ohne Grenzen?** Christliche Ethik und technische Allmacht. – Freiburg: Herder 1997. 256 S. (Quaestiones disputatae, 164), kt DM 48,00 ISBN: 3–451–02164–1

Die im Titel dieses Buches aufgeworfene Frage wird von dem seit einiger Zeit an der Gregoriana in Rom lehrenden Moraltheologen mit einem klaren Nein beantwortet. Die Auseinandersetzung mit dem technischen Fortschritt beginnt daher zunächst mit deutlichen Grenzziehungen, die aus theologischer Perspektive mit der Endlichkeit des Daseins begründet werden.

Der gesellschaftlichen Wirklichkeit und der ethischen Herausforderung der Moderne kann weder eine blinde Technikgläubigkeit, noch eine grundlose Dämonisierung des Fortschritts gerecht werden. Ein sinnvoller, begründbarer und freiwilliger Verzicht in der Nutzung der technischen Möglichkeiten wird als ein gangbarer Weg vorgeschlagen, die teilweise unabsehbaren Risiken moderner Technologien zu minimieren. Nachdrücklich wird vor einer einseitigen Vorherrschaft technischer Rationalität im Lebensraum des Menschen gewarnt sowie an eine dringende Versöhnung von Ökonomie und Ökologie erinnert, die sich im Respekt vor der Natur und in der Bewahrung der Schöpfung dokumentiert.

Verschiedene Einzelbereiche (Gentechnik, Reproduktionsmedizin, Kernenergie, Kommunikationstechnik) werden sodann einer ethischen Bewertung unterzogen. Dabei werden die einzelnen Problemfelder jeweils von drei unterschiedlichen Denkansätzen näher beleuchtet: aus der Perspektive einer Berufs- oder Standesethik, einer Ethik der Sachgerechtigkeit und schließlich aus handlungsethischer Sicht.

Der Bd bietet eine grundlegend kritische Auseinandersetzung mit den Chancen und Grenzen des technologischen Fortschritts und erinnert in vielen Aspekten an die von Hans Jonas im Umgang mit der Technik favorisierte „Heuristik der Furcht" (H. Jonas, Prinzip Verantwortung, Frankfurt a. M. 1984, 63f). K. A.

Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand, hg. v. Raymund Schwager. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1998. 248 S. (Quaestiones disputatae, 170), kt DM 48,00 ISBN: 3–451–02170–6

Der Bd enthält die Referate, die auf der Tagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologn (September 1996 in Freising) gehalten wurden. Es ging – unter dem Thema „Kontextuelle Christologie" – letztlich um die Frage nach christlicher Identität in den verschiedenen Kontexten (Beiträge von Karl-Josef Kuschel, Karl-Heinz Ohlig, Barbara Hallensleben, Felix Wilfried, Hans Kessler, Gerhard Ludwig Müller, Josef Wohlmuth und Dorothea Sattler). Ob man künftig, bei solchen Tagungsberichten nicht auch die Diskussionen etwas dokumentieren könnte? H. E. W.

Schwanz, Peter: **Der neue Mensch.** Eine Neuinterpretation der Rechtfertigungslehre. – Münster: Lit-Verlag 1998. XXIII, 412 S. (Studien zur systematische Theologie und Ethik, 17), geb. DM 79,80 ISBN: 3–8258–3794–7

Der Vf. unternimmt in seinem Werk den Versuch, mit Hilfe eines neuen Personbegriffes die Problematik des den Menschen als Sünder

rechtfertigenden Gottes dem modernen Denken nahezubringen. In mehreren Kap.n entwickelt er unter Aufnahme, Korrektur und Absetzung von klassischen (v. a. Thomas und Luther) und neuzeitlichen (u. a. Tillich, Pesch, Pöhlmann, Sölle) Interpretationsversuchen der Rechtfertigungslehre seinen eigenen Ansatz, wobei er sogar nichtspezifische Literatur aus der Belletristik hinzuzieht (z. B. Walser!). Die unternommene Neubestimmung des Rechtfertigungsgeschehens verdankt sich einem Personenbegriff, in dessen dialektischer Fassung sich eine umfassende Personstruktur einer einzig punktuell zu fassenden Person-Mitte als alles steuerndes Selbst gegenübersteht. Mit Hilfe dieses Personenbegriffs gelangt der Vf. zu der grundlegenden Überzeugung, daß es bei der Rechtfertigung um „eine auszutauschende Person-Mitte als bloßen Koordinator des Person-Ganzen" geht (342), wobei der Mensch für sich betrachtet als ohnehin nur punktuelle Größe zu verstehen ist (kein sachlicher Person-Kern!). Im Rechtfertigungsgeschehen wird auf diese Weise Jesus Christus in seinem Geist zur je neuen seinsvollen Person-Mitte des Menschen. Gerade in diesem Prozeß geschieht für den Vf. erst Personwerdung.

Allerdings bleibt es für den Leser unklar, wie der Vf. von einem *effektiv-sanatorischen* Verständnis der Rechtfertigung sprechen kann (64–71), wenn er zugleich davon ausgeht, daß die neu entstandene Person-Mitte des Menschen, Jesus Christus, (ständig) wieder schwindet (202f), auch wenn damit die bleibende Unverfügbarkeit des göttlichen Handelns gegenüber dem Menschen herausgestellt werden soll.

Das Buch ist als philosophisch und theologisch anspruchsvolle Speziallektüre für eine vertiefte Beschäftigung mit der Rechtfertigungsproblematik sehr geeignet, auch wenn es mit einer neuen begrifflichen Herangehensweise an den klassisch theologischen „Einwohnungsgedanken" in neue Aporien führt, die auch durch noch so dialektische Denkmodelle nicht behoben oder umgangen werden können. P. L.

Seiffert, Helmut: **Christen und Nichtchristen heute.** Glaube und Rationalität am Ende des 20. Jahrhunderts. – München: C. H. Beck 1999. 92 S., brosch. DM 24,00 ISBN: 3–406–44952–2

Der evangelische Wissenschaftstheoretiker Helmut Seiffert möchte in sehr persönlichen Ausführungen die These entfalten: Kritische Rationalität und christlicher Glaube sind Verbündete. Sie stehen gegen naive Wortgläubigkeit und reinen Fundamentalismus. Auf nur etwas über 70 eigentlichen Textseiten nimmt sich der Vf. – dem vielfach die theologische Inkompetenz anzumerken ist – viel, zu viel, vor: Die Frage nach der Existenz Gottes, seinem Weltverhältnis, von der Botschaft Jesu, nach rechter Bibelauslegung, nach der Kirche usw. Einige interessante – mehr punktuelle – Impulse kann man dem Buch jedoch nicht absprechen. H. E. W.

Steindorff, Ludwig: **Memoria in Altrußland.** Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge. – Stuttgart: Franz Steiner 1994. 294 S. (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa, 38), kt DM 68,00 ISBN: 3–515–06195–9

Der vorliegende Bd stellt eine grundlegende Untersuchung der altrussischen Praxis des Totengedächtnisses auf der Grundlage umfangreichen Quellenmaterials dar. Der Vf. untersucht das Totengedenken im liturgischen Tages-, Wochen- und Jahreskreis sowie in individuellen Fristen, die vom Todeszeitpunkt abhängen. Nach einem kurzen Exkurs zur Memoria in Byzanz und im südslavischen Raum beschäftigt er sich ausführlich mit der Totensorge im Kiever und im frühen Moskauer Rußland sowie im Rußland des 16. und 17. Jh.s. In eindrucksvoller Weise beschreibt er anhand der ihm vorliegenden Quellen die verschiedenen Formen der Totensorge, die sich zu dieser Zeit zumeist auf die Klöster konzentrierten (Gedächtnisbücher, Stiftungen, Gedächtnisspeisungen u. a.). Dabei entsteht nicht nur eine detaillierte Darstellung der russischen Praxis der Totengedächtnisses, sondern v. a. auch ein vielfältiges Bild der wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und auch politischen Lebensumstände russischer Klöster im genannten Zeitraum. Der spezielle Aspekt der Totensorge wird also in den gesamten (kirchen)historischen Kontext eingebettet. Mit dieser Studie hat der Vf. somit einen wichtigen Beitrag zur Erforschung des russischen Mittelalters geleistet. Th. B.

Testa, Benedetto: **Die Sakramente der Kirche.** – Paderborn: Bonifatius 1998. 346 S. (AMATECA. Lehrbücher zur katholischen Theologie, 9), geb. DM 74,00 ISBN: 3–87088–984–5

Dieser Bd innerhalb der Lehrbuchreihe AMATECA bietet die Sakramentenlehre. Der Grundansatz ist christolgisch, inkarnatorisch. Gewiß handelt es sich um ein nützliches Handbuch, jedoch wäre es angemessen gewesen, sonstige Ansätze katholischer Sakramententheologie (z. B. Hünermann, Meuffels, Schupp) zu reformieren. Die Darstellung der reformatischen Lehre ist zu pauschal, die ökumenische Perspektive fehlt ganz – was zumindest aus deutscher Perspektive zu bedauern ist. H. E. W.

Treml, Hubert: **Spiritualität und Rockmusik.** Spurensuche nach einer Spiritualität der Subjekte. Anregungen für die Religionspädagogik aus dem Bereich der Rockmusik. – Ostfildern: Schwabenverlag 1997. 342 S. (Glaubenskommunikation. Reihe Zeitzeichen, 3), pb. DM 48,00 ISBN: 3–7966–0906–6

Mit dieser Studie legt der Vf. seine Diss. an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg vor. Sie ist geleitet von der These, die lebensweltlichen Erfahrungen junger Menschen und die Modelle kirchlich repräsentierter religiöser Lebensführung klafften immer weiter auseinander. Interdisziplinär zwischen geistlicher Theologie und Religionspädagogik angesiedelt, unternimmt die Arbeit eine Spurensuche nach einer Spiritualität jugendlicher Subjekte in dem für ihre Religiosität zentralen Feld der Rockmusik. Die Arbeit gliedert sich in vier Hauptteile, die jeweils mehrere Kap. umfassen. Ein *erster Hauptteil* nähert sich dem *Begriff der Spiritualität* an, bevor ein *zweiter* nach der *Spiritualität der Subjekte* fragt, um eine religionspädagogische Hermeneutik der subjektiven Religiosität zu entwickeln. T. kommt zu dem Ergebnis, daß Spiritualität sich gegenwärtig vorrangig in den Koordinaten der Biographie verortet. Der *dritte Hauptteil* wendet sich der *Rockmusik und ihrem spirituellen Potential* zu, bevor der *letzte Hauptteil Anregungen für die Religionspädagogik* zu gewinnen sucht. Gerade der zweite Teil des letzten Hauptteils liefert konkrete Anregungen für die religionspädagogische Praxis in unterschiedlichen Handlungsfeldern. Die vorliegende Studie reiht sich ein in eine kleine, aber wachsende Zahl von Studien, die Religiosität im Kontext der Popkultur wahrzunehmen und zu erschließen suchen. Sie füllt zugleich eine Lücke, indem der in diesen Studien bislang wenig berücksichtigte Begriff der Spiritualität in diesem Rahmen gründlich und ergebnisreich Aufnahme findet. M. B.-K.

Weber, Christoph: **Der Religionsphilosoph Johannes Hessen (1889–1971).** Ein Gelehrtenleben zwischen Modernismus und Linkskatholizismus. – Frankfurt: Peter Lang 1994. 693 S. (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte, 1), geb. DM 168,00 ISBN: 3–631–48066–0

Das in der vom Vf. selbst herausgegebenen Reihe veröffentlichte Buch befaßt sich mit den kirchenpolitischen, politischen und wissenschaftlichen Auseinandersetzungen um Johannes Hessen, die ein fast 400seitiger Anhang in 687 Texten dokumentiert; hinzu kommen 60 S.n mit Texten aus Hessens Werken. Es handelt sich um eine verdienstvolle Aufarbeitung eines wenig erfreulichen, weil von Zensuren und Anfeindungen geprägten Ausschnitts der neueren Kirchengeschichte. Geschmälert wird die Arbeit durch eine zuweilen einseitige Sicht, welche die Kritiker Hessens wenig differenziert nur als uneinsichtige Anhänger eines unzulänglichen neuscholastischen Systems wahrnimmt (z. B. S. 85ff zu Przywara, Wust und Guardini; W. übernimmt hier die Kritik Hessens), von deren „vordergründigen Modernisierungen" Hessen sich abhebe. In solchen Bewertungen überschreitet W. gelegentlich seine eigene Zurückhaltung, in der er es Fachphilosophen überlassen will, den Wert des Denkers Hessen zu beurteilen (23). E.-M. F.

Zöller, Michael: **Gott weist seinem Volk seine Wege.** Die theologische Konzeption des ‚Liber Scivias' der Hildegard von Bingen (1098–1179). – Tübingen/Basel: A. Francke 1997. XXII, 610 S. (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, 11), kt DM 98,00 ISBN: 3–7720–2579–X

Im Vorwort weist der Vf. auf eine eigentümliche Widersprüchlichkeit hin. Einerseits nehme die theologische Schau Hildegards den Rang der wirklich „großen theologischen Entwürfe" ein, doch mache andererseits die Tatsache nachdenklich, „wie wenige theologisch-philosophische Untersuchungen es zum Werk der Äbtissin" (XX) tatsächlich gibt. Immerhin sind seit der Veröffentlichung der kritischen Ausgabe des „Scivias" bereits zwei Jahrzehnte vergangen. Z. ist daran gelegen, Hildegards ‚Liber Scivias' in der „großen Bedeutung für die Theologie wiederzuentdecken". Das angestrebte Ziel der Untersuchungen ist, „das Erstlingswerk ‚Scivias' unter theologisch-systematischer Perspektive in seiner Gesamtkonzeption zu erschließen" (XX).

Die Aussagen der einzelnen Kap. werden von Zitaten gestützt. Vor welch schwerer Aufgabe der Vf. stand, ist schon daran zu erkennen,

daß sich die Struktur das „Scivias" als überaus komplex erweist und anerkannte Gelehrte Hildegards Werk sogar „als verworren und unsystematisch" einschätzen. Es wird in dem technisch sauber gearbeiteten Buch der Versuch unternommen, Orientierungen innerhalb des geistigen Labyrinths von „Scivias" zu bieten, Türen zu sachlichen Aspekten zu öffnen und sprachlich darzulegen. Die in „Scivias" angesprochenen Themen, bei denen der Vf. immer wieder auf das Motiv des „Weges" hinweist, sind durch die Vielfalt der Begriffe und Aspekte oft nur schwer zu koordinieren. Das bei Hildegard unverkennbare Springen von einem bildlichen Thema zum anderen läßt vermuten, weshalb dem Sachergebnis einzelner Abschnitte unterschiedliche Gewichtung zukommt. Die gut lesbare Studie verzeichnet eine hilfreiche Bibliographie. Bei einer solch umfangreichen Abhandlung wäre ein Namen- und insbesondere ein Sachverzeichnis wünschenswert gewesen. W. L.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften

Biblica Vol. 80 Fasc. 4, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 1999. 600 S., Lit 80 000 pro Jahr ISSN 0006–0887: 459–487: Meier, John M.: The Present State of the ‚Third Quest' for the Historical Jesus: Loss and Gain; 488–505: Liverani, Mario: Nuovi sviluppi nello studio della storia dell'Israele biblico; 506–524: Rösel, Martin: Wie einer vom Propheten zum Verführer wurde. Tradition und Rezeption der Bileamgestalt; 525–536: Lambrecht, Jan: Abraham and His Offspring. A Comparison of Galatians 5,1 with 3,13; 537–546: Plevnik, Joseph: 1 Thessalonians: The Bringing in of the Lord or the Bringing in of the Faithful?; 547–554: Paffenroth, Kim: Jesus as Anointed and Healing Son of David in the Gospel of Matthew; 555–563: Ausloos, Hans: Exod 23,20–33 and the ‚War of YHWH'.

In factis mysterium legere. Miscellanea di studi in onore di Iginio Rogger in occasione del suo ottantesimo compleanno, a cura di Emanuele Curzel. – Bologna: EDB 1999. 663 S. (Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento. Series maior, VI), geb. L 75.000 ISBN: 88–10–40396–7: I. Storia: 17–34: Cracco, Giorgio: „Assassinio nella cattedrale" nell'Italia del nordest: storia e memoria; 35–55: Riedmann, Josef: Das Hochstift Trient unter der Kontrolle Meinhards II. von Tirol. Eine Bestandsaufnahme anhand der Tiroler Rechnungsbücher 1288–1295; 57–61: Curzel, Emanuele: La croce del vescovo Giorgio Liechtenstein; 63–95: Strnad, Alfred A. / Walsh, Katherine: Stephan Rosinus. Salzburgs Vertreter in Trient am Vorabend der Kirchenversammlung. Profil eines schwäbischen Konzilsagenten; 97–105: Idígoras, J. Ignacio Tellechea: El Cardenal Carlos Borromeo y Felipe II. Unas Cartas inéditas de 1560; 107–147: Vareschi, Severino: La diocesi di Trento nelle ‚Relationes status' dei suoi principi vescovi dal 1590 al 1782. Il contributo di una fonte; 149–171: Dörrer, Fridolin: Die kirchliche Einteilung im Umkreis des (Erz-)Bistums Trient. Diözesen zwischen Adria und Bodensee vom 4. Jahrhundert bis zur Gegenwart; 173–185: Prodi, Paolo: Potere politico e nomina dei vescovi: la „quarta piaga" della Chiesa secundo Antonio Rosmini; 187–194: Lenzenweger, Josef: Papstwahlen von 1914–1922; 195–207: Conzemius, Victor: Robert Schuman. Ein Grenzländer als Grenzüberschreiter; 209–233: Alberigo, Giuseppe: Agli albori dell'ecumenismo cattolico; 235–263: Gelmi, Josef: Die Dekanate des ehemaligen deutschen Anteils der Diözese Trient von den Anfängen bis heute; 265–282: Faustini, Gianni: La stampa di ispirazione cattolica a Trento e a Bolzano nel secondo dopoguerra; II. Liturgia, esegesi, filologia: 285–302: Lodi, Enzo: La formula sacrificale nelle parole istituzionali delle anafore occidentali ed orientali; 303–331: Raffa, Vincenzo: L' ‚Ordo Missae' della basilica lateranense (sec. XII); 333–357: Dell'Oro, Ferdinando: L' „Ordo ad missam celebrandum secundum consuetudinem romane ecclesie" della Biblioteca Capitolare di Trento; 359–382: Zani, Lorenzo: Riflessioni sul Lezionario della messa dei martiri Sisiono, Martitio e Alessandro; 383–401: Menestrina, Giovanni: Sul testo della „Didaché". Riflessioni e proposte critiche; 403–409: Leonardi, Claudio: La Vita dei martiri anauniesi (BHL 7796). Nota di critica testuale; III. Teologia, filosofia: 413–430: Biser, Eugen: Die Geburt der Weisheit aus dem Schweigen; 431–453: Bof, Giampiero: Tempo: profezia del passato, memoria del futuro; 455–464: Neufeld, Karl: Theologie an der Grenze; 465–483: Sartori, Luigi: Gli ordini minori nel Tridentino, Riflessioni teologiche su una riforma mancata; 485–495: Beschin, Giuseppe: Il simbolismo religioso della natura nel commento di san Bonaventura all'Ecclesiaste; 497–503: Penzo, Giorgio: Nietzsche e la musica come trasformazione; 505–521: Zorzi, Giuseppe: Modernismo e modernità in Friedrich von Hügel; 523–536: Nicoletti, Michele: Dallo „spirito della liturgia" alla formazione della coscienza: sulla prima recezione di Guardini in Italia; 537–552: Zucal, Silvano: L'Angelo di san Bonaventura. Romano Guardini e l'angelologia bonaventuriana; IV. Storia dell'arte: 555–564: Elbern, Victor H.: Das Kirchlein von St. Prokulus/Naturns und die „insulare Kunstprovinz" der Zeit Tassilos von Baiern; 565–575: Stampfer, Helmut: Gli affreschi trecenteschi con storie di san Vigilio nella chiesa di San Vigilio al Virgolo presso Bolzano; 577–604: Prá, Laura Dal: La „morte villana". Devozione, controllo ecclesiastico e cultura artistica in un ciclo affrescato alla fine del Trecento; 605–637: Primerano, Domenica / Anderle, Michele: Restauro, conservazione e ri-produzione negli interventi operati sulla cattedrale di San Vigilio tra Ottocento e Novecento.

In Verantwortung vor der Geschichte. Besinnung auf die jüdischen Wurzeln des Christentums, hg. v. Gerhard Höver. – Bonn: Borengässer 1999. 105 S. (Kleine Bonner Theologische Reihe, Vorträge-Aufsätze-Stellungnahmen), kt DM 17,80 ISBN: 3–923946–47–3: 7–20: Mosès, Stéphane: Judentum und Christentum bei Franz Rosenzweig; 21–26: Gerhards, Albert: Liturgie in Judentum und Christentum. Ein Rekurs auf Franz Rosenzweig; 27–34: Assel, Heinrich: Name Gottes als Wort und Feuer. Statement zu Stéphane Mosès: Judentum und Christentum bei Franz Rosenzweig; 35–39: Bodenheimer, Alfred: Mittlertum und Erlösung. Statement zum Vortrag von Prof. Stéphane Mosès Judentum und Christentum bei Franz Rosenzweig; 41–57: Mosès, Stéphane: Kritik der historischen Vernunft aus den Quellen des Judentums; 59–71: Fischer, Irmtraud: Auch Frauen stehen in der problematischen Tradition: Antijudaismus in der Feministischen Theologie; 73–91: Gerhards, Albert: Römische Liturgie in der Auseinandersetzung mit dem Judentum; 93–104: Adriányi, Gabriel: „Wir erinnern: Eine Reflexion über die Shoah." Das Dokument der Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden im Lichte der neueren Diskussion.

Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen 7/8 1999/2000. Festschrift für Petrus Bsteh Kontaktstelle für Weltreligionen Wien, hg. v. Adel Theodor Khoury. – Altenberge: Oros 1999. 474 S., kt DM ISBN: 3–89375–185–8: 11–14: Krätzl, Helmut: Kontaktstelle für Weltreligionen „Zehn Jahre"; 15–23: Fitzgerald, Michael: Der Auftrag zum interreligiösen Dialog und die Bedeutung der ortskirchlichen Strukturen; 24–30: Staikos, Michael: Der Dialog der Religionen als Anliegen der Ökumene in Österreich; 31–39: Khoury, Adel Theodor: Wahrheit und Dialog; 40–53: Splett, Jörg: Einem Text begegnen; 54–73: Vetter, Dieter: Die Bedeutung des Bundes für Juden und Christen; 74–95: Körtner, Ulrich H. J.: Wie christlich sind die Menschenrechte? Die Menschenrechte im Dialog der Religionen; 96–114: Zirker, Hans: Verantwortung und Schuld. Zur Anthropologie von Koran und Bibel; 115–138: Khoury, Paul: Schéma d'une théologie de la religion; 139–151: Heine, Peter: Muslimische Organisationen in Deutschland zwischen Beharrung und Anpassung; 152–172: Pulsfort, Ernst: B. R. Ambedkars Beitrag zur Gleichstellung der Kastenlosen in der indischen Verfassung; 173–202: Rump, Kabita: Rabindranath Tagores Religion, eine moderne Richtung des Hinduismus; 203–215: Neufeld, Karl H.: Religionen als Konfliktpotential?; 216–237: Mooren, Thomas: Christianity and ṣūfism. Was Ḥallāg a second Jesus of Nazareth?; 238–271: Lies, Lothar: Optionen und Gründe für den interreligiösen Dialog nach „Contra Celsum I–III" des Origenes; 272–278: Hagemann, Ludwig: Islamischer Religionsunterricht an deutschen Schulen? Noch keine Lösung in Sicht; 279–303: Karrer, Marin: Medizinethik – eine Aufgabe in der Begegnung von Christentum und Islam; 304–321: Dupré, Wilhelm: Auf der Suche nach Perspektiven. Anmerkungen zum Problem der Globalisierung; 322–328: Figl, Johann: Erlösung und/oder Erleuchtung? Zur Problematik schematisierender Gegenüberstellung im buddhistisch-christlichen Dialog; 329–355: Dexinger, Ferdinand: Das Land, das ich dir geben werde. Verheißung und religiöse Territorialansprüche; 356–384: Amir-Moazami, Schirin: Schleierhafte Debatten – Konstruktion des Anderen im Diskurs der deutschen und französischen Kopftuchgegner; 385–414: Malek, Roman: Übersetzte Hoffnung. C. K. Yang und seine Sicht der chinesischen Religiosität; 415–434: Bsteh, Andreas: Einheit in der Verschiedenheit. Oder: Zukunft zwischen Konflikt und Austausch der Kulturen; 435–453: Peschke, Karl-Heinz: Ethik in der Wirtschaft: christlich-islamische Perspektive; 454–474: Vanoni, Gottfried: Die Stellung der Fremden in der Bibel. Zu einem noch immer aktuellen Thema.

Jesus. 2000 Jahre Glaubens- und Kulturgeschichte, mit Beiträgen v. Ida Friederike Görres u. a. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1999. 240 S., geb. DM 128,00 ISBN: 3–451–26981–3: 8–11: Görres, Ida Friederike: Zu unserem Christusbild. Fragen des Glaubens; 12–31: Ziehr, Wilhelm: Jesus – Sein und Vision. Eine kulturgeschichtliche Einführung; 32–49: Flusser, David: Der Jude Jesus; 50–73: Martini, Carlo Maria: Die Gestalt Jesu; 74–109: Forte, Bruno: Das Bild Jesu in der Geschichte des Glaubens; 110–137: Averintsev, Serguei: Jesus in der orthodoxen Christenheit; 138–155: Küng, Hans: Jesus und die Weltreligionen; 156–173: Khoury, Adel Theodor: Jesus im Islam; 174–195: Jepsen, Maria: Jesus und die Frauen; 196–212: Gutiérrez, Gustavo: „Herr, wo wohnst du?"; 212–233: Schönborn, Christoph: Bild und Inkarnation.

Jüngste Tage. Die Gegenwart der Apokalyptik, hg. v. Michael N. Ebertz / Reinhold Zwick. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1999. 423 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3–451–27014–5: 7–28: Ebertz, Michael N. / Zwick, Reinhold: Enthüllt/Verhüllt. Zur Einführung; I. Teil: Quellen: 30–49: Stegemann, Hartmut: Jüdische Apokalyptik. Anfang und ursprüngliche Bedeutung; 50–81: Giesen, Heinz: Die Offenbarung des Johannes. Endzeitbilder von gestern oder Botschaft für heute?; 82–103: Prostmeier, Ferdinand R.: Hoffnung und Weltverantwortung. Zum Motiv „Zeiten(w)ende" in der frühchristlichen Apokalyptik; 104–117: Uhde, Bernhard: Es wird, was sein soll. Religionsgeschichtliche Überlegungen zur Eschatologie; II. Teil: Felder:

120–149: Ebertz, Michael N.: Heilige Reste und ihr Eigensinn. Protestantische und katholische Apokalyptiker; 150–160: Bretschneider, Wolfgang: Die Stille der himmlischen Stadt. Zu Olivier Messiaens „Quartett für das Ende der Zeit"; 161–183: Langenhorst, Georg: Bleibende Schatten. Weltuntergangsvisionen in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts; 184–226: Zwick, Reinhold: Jüngste Tage. Variationen der Apokalypse im Film; 227–247: Burrichter, Rita: Der Blick in den Abgrund – die Proklamation einer erneuerten Welt. „Ende" und „Wende" als bildliches Phänomen; 248–265: Neswald, Elizabeth: Schöne neue Medienwelt? Vilém Flusser und die Krise des Sinns; III. Teil: Horizonte: 268–286: Briese, Olaf: Heute das Ende denken. Zur Apokalyptik als geschichtsphilosophisches Ordnungsmuster; 287–304: Rudolph, Enno: Die Aufklärung überlebt. Politische Apokalyptik – apokalyptische Politik; 305–320: Schmied, Gerhard: Zyklik und Linearität. Dimensionen sozialer Zeit; 321–339: Lüke, Ulrich: Zeitschöpfung – Schöpfungszeit? Strenge Gegenwart oder Von der Zeitlichkeit zur Zeitlosigkeit; 340–359: Raguse, Hartmut: Das Zeitenende im Lichte der Offenbarung des Johannes. Versuch einer psychoanalytischen Interpretation; 360–378: Stubenrauch, Bertram: Endzeit statt Weltuntergang. Christliche Eschatologie heute; 379–401: Müller, Klaus: Das 21. Jahrhundert hat längst begonnen. Philosophisch-theologische Betrachtungen zur Cyber-Kultur.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 55–1999/4, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee 1998, kt sFr 43,00 ISSN 0028–3495: 249–258: Blaser, Klauspeter: Témoignage de l'Evangile ou prosélytisme?; 259–278: Bate, Stuart C.: Does Religious Healing Work?; 279–296: Ukpong, Justin S.: Models and Methods of Biblical Interpretation in Africa; 297–311: Evers, Georg: Heutige Christologien in Asien.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 56–2000/1, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee 2000, kt sFr 43,00 ISSN 0028–3495: 5–12: Doppelfeld, Basilius: Was ist ein Missionsland? Ein Buch, nach 50 Jahren wiedergelesen; 13–34: Cottet, Jean: Contemplation et Mission. Les Sœurs adoratrices de Steyl 1846–1996; 35–43: Camps, Arnulf: Carolo Orazi da Castorano O.F.M. (1673–1755) on the Prophet Muhammad and on the Master Philosopher Confucius; 44–48: Meili, Josef: Die Bibel in China; 49–52: Collani, Claudia von: Nova et Vetera über Johann Adam Schall von Bell.

Revue Biblique N° 1 Janvier 2000, publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 2000 ISSN: 0035–0907: 5–17: Reich, Ronny / Shukron, Eli: The system of Rock-Cut Tunnels Near Gihon in Jerusalem Reconsidered; 18–23: Schenker, Adrian: La différence des peines pour les vols de bétail selon le Code de l'Alliance (Ex XXI, 37 et XXII, 3); 24–41: Kabasele Mukenge, André: Les particularités des témoins latins de Baruch. Étude d'un phénomène de réception scripturaire; 42–55: Murphy O'Connor, Jerome: Jesus and the Money Changers (Mark 11:15–17; John 2:13–17); 56–71: Horton, Fred L. / Blakely, Jeffrey A.: „Behold, Water!" Tell el-Hesi and the Baptism of the Ethiopian Eunuch (Acts 8:26–40); 72–80: Winandy, Jacques: L'énigme de 2 Co 3,17: Une bévue de scribe?; 81–104: Greisch, Jean: Penser la Bible: l'herméneutique philosophique à l'école de l'exégèse biblique.

Zeitschrift für katholische Theologie 121 (1999) Heft 4, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1999, kt DM 37,00 / 138,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 377–395: Philipp, Thomas: Die Angst täuscht mich und die Materie bringt mich zur Verzweiflung. Röm 7,7–24 in der Auslegung Jean-Luis Segundos; 396–412: Winkler, Dietmar W.: Theodosius II von Alexandrien (535–566). Ökumenischer Patriarch der Miaphysiten; 413–430: Raffelt, Albert: Was will die Karl-Rahner-Gesamtausgabe?; 431–435: Batlogg, Andreas R.: Karl Rahner im Gespräch. Zweites Innsbrucker Rahner-Symposion 25. 2. – 27. 2. 1999; 436–443: Stock, Alex: Römische Orationen. Zur neueren Übersetzungsgeschichte.

Annäherungen an das Heilige. Gottesliebe und Nächstenliebe in den Religionen. Edmund Weber zum 60. Geburtstag, hg. v. Matthias Benad / Roger Töpelmann. – Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1999. 230 S., geb. DM 71,00 ISBN: 3–17–016156–3: 11–22: Benad, Matthias: Seelenführung und charismatische Herrschaft bei Friedrich von Bodelschwingh dem Älteren; 23–27: Das, Bhagwan: Caste, Prejudice and Discrimination; 29–36: Dienst, Karl: Zum Eindringen des Barthianismus in Hessen und Nassau. Eine Skizze; 37–56: zu Dohna, Lothar: „Um die wahre Religion und gemeine Freiheit." Reformiertes Selbstverständnis und adeliges Berufsethos im Zeitalter der Konfessionalisierung; 57–64: Federlin, Wilhelm-Ludwig: Hat die „Kirche von unten" noch Zukunft? Anmerkungen zur aktuellen Kirchenpolitik; 65–74: Huth, Fritz Reinhold: „East meets West" oder: Schuld und Vergebung bei Jesus von Nazareth aus der Sicht von Bhagwan Shree Rajneesh (Osho); 75–81: Jork, Klaus: Salutogenese und traditionelle Medizinsysteme. Über Krankheitsursachen und Krankheitsbewältigung in einer kulturvergleichenden medizinischen Anthropologie; 83–86: Kumar, Anand: Universalization of Jesus Christ and Decolonization of Christianity: The Gandhian Approach; 87–100: Mangold, Sylvia: Tabu. Eine Reflexion über die Wandlung des Tabu und die Beziehung zwischen Heil und Tabu*bruch*; 101–105: Massey, James: Solidarity of Minorities, Dalits, Tribals and other oppressed Sections ...; 107–123: Menacherry, Cheriyan: Hindutwa in Hinduism against Baptism; 125–132: Mittwede, Martin: Was ist denn eigentlich ein Dämon? Ein Essay über Gottesliebe und das Böse in den vedischen Schriften; 133–148: Ramaiah, A.: Untouchability and Inter-Caste Relations in Rural India: The Case of Southern Tamil Villages; 149–153: Rinpoche, Samdhong: Harmony of Religions: A Buddhist Perspective; 155–164: Schmidt, Peter: Reverend William Spence Urquhart. Biographische und theologische Skizzen zu einem schottischen Missionar im Indien des Britischen Empire; 165–174: Spiegel, Yorick: Gottesnamen. Paul Tillich und die erstaunlich vielen Bezeichnungen Gottes; 175–183: Stein, Jürgen: Die Bedeutung der Ursprungssagen für die Gesellschaftsstruktur der syrischen Christen in Kerala; 185–193: Stoodt, Dieter: Rechtfertigung und Geborgenheit; 195–200: Stoodt, Hans Christoph: Protestantische Thesen zu einer Theologie der Religion; 201–205: Töpelmann, Roger: Und voll des Heiligen und Unendlichen – die neue Bedeutung der „Religion" bei Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher; 207–220: Weber, Friedrich: Antoinette de Bourignon – Mystikerin und positive Indifferentistin. Laienfrömmigkeit und Orthodoxie im 17. Jahrhundert.

Bibeldidaktik in der Postmoderne. Klaus Wegenast zum 70. Geburtstag, hg. v. Godwin Lämmermann u.a. – Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1999. 389 S., geb. DM 89,00 ISBN: 3–17–015979–8: 1. Teil: Tradition und Situation: 19–21: Schori, Kurt: Einleitung; 22–32: Oelkers, Jürgen: Die Postmoderne: Fiktion oder pädagogisches Problem?; 33–43: Baumann, Maurice: Bibeldidaktik als Konstruktion eines autonomen Subjekts; 44–49: Bühler, Christian: Ist die Bibel wahr?; 50–62: Müller, Christoph D.: „Gleichursprünglichkeit": offengelegt – verdeckt – kurzgeschlossen – differenziert; 63–74: Dienst, Karl: Schriftprinzip und Bibeldidaktik; 75–89: Schori, Kurt: Messiasrezeption in religionspädagogischer Absicht; 90–103: Morgenthaler, Christoph: Subjekt, Story und Tradition; 2. Teil: Menschen und Lebenswelten: 107–109: Morgenthaler, Christoph: Einleitung; 110–121: Lämmermann, Godwin: Die Schimäre des Subjekts; 122–133: Schweitzer, Friedrich: Die Konstruktion des Kindes in der Bibeldidaktik; 135–147: Bucher, Anton A.: Verstehen postmoderne Kinder die Bibel anders?; 148–165: van der Ven, Johannes A.: Das religiöse Bewusstsein von Jugendlichen und die Krise der Jugendpastoral; 166–181: Zogg Hohn, Lisbeth: Sandro, Elena, Adrian, Andrea und Co. ...; 182–197: Gräb, Wilhelm: Die Pluralisierung des Religiösen in der „Postmoderne" als Problem der „Bibeldidaktik"; 3. Teil: Zugänge zur Bibel: 200–204: Lämmermann, Godwin: Einleitung; 205–218: Lachmann, Rainer: Wundergeschichten „richtig" verstehen?; 219–227: Mette, Norbert: Befreiende Bibellektüre: eine Herausforderung für die hiesige Bibeldidaktik; 228–245: Biehl, Peter: Bibeldidaktik als Symboldidaktik. Sprung – Spurensuche – Wahrnehmung; 246–260: Heimbrock, Hans-Günter: Erlösung in Lehre und Alltagskulturen; 261–267: Kessler, Hildrun: Körper – Raum – Subjektvität. Die Spiritualität des Bibliodramas; 268–280: Nipkow, Karl Ernst: Hermeneutik und Ideologiekritik; 281–293: Lähnemann, Johannes: Die Bibel – ein Buch interreligiösen Lernens?; 4. Teil: Realisationen: 296–299: Wegenast: Philipp: Einleitung; 300–314: Schröer, Henning: Spuren der Bibel in säkularer Poesie; 315–321: Neidhart, Walter: „Gegengeschichten." Große Erzählungen erzählend unterlaufen?; 322–336: Studer, Andreas: Auseinandersetzungen mit „Destruktiver Religion" als Voraussetzung für eine befreiende Bibelarbeit; 337–344: Reents, Christine: „Bibel weg – hat kein'n Zweck!"?; 345–355: Kohler, Willy: De-Institualisierung von Religion als Chance öffentlichen Religionsunterrichtes; 356–364: Mokrosch, Reinhold: Der von Gott geschaffene und der biotechnische Mensch; 365–383: Wegenast, Philipp: „Führe mich, o Herr, und leite meinen Gang nach deinem Wort ..."

Christsein als Priester. Was verbindet und trägt, hg. v. Bertram Stubenrauch. – Trier: Paulinus 1999. 153 S., kt DM 24,80 ISBN: 3–7902–0085–9: 9–20: Felten, Engelbert: Priestersein heute – was verbindet und trägt; 21–27: Strieder, Franz: Priestersein heute – wo stehe ich?; 29–48: Feilzer, Heinz: Christsein als Priester – im Wandel der Kirche; 49–75: Ockenfels, Wolfgang: Priester im Wandel der Gesellschaft – Beobachtungen und Einschätzungen; 77–113: Eckert, Jost: Priesterlicher Dienst vor dem Anspruch des Ursprungs; 115–136: Stubenrauch, Bertram: Priesterlicher Dienst vor dem Anspruch der Lehre; 137–152: Genn, Felix: Priestersein heute – Wirken in Beziehung.

Deutsche und polnische Christen. Erfahrungen unter zwei Diktaturen, hg. v. Martin Greschat. – Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer 1999. 202 S., kt DM 35,00 ISBN: 3–17–015891–0: 15–21: Weizsäcker, Richard von: Polnisch-deutsche Verständigung nach dem Zweiten Weltkrieg; 22–67: Krebs, Bernd: Evangelische Christen in Polen unter zwei Diktaturen; 68–85: Kiec, Olgierd: Die evangelischen Christen in der Stadt Posen und im Süden Großpolens vor und nach 1945; 86–116: Kossert, Andreas: Protestantismus in Lodz 1918–1956. Die evangelische Bevölkerung der mittelpolnischen Industriemetropole im Spannungsverhältnis zwischen Deutschland und Polen; 117–138: Mechtenberg, Theo: Polenkontakte der katholischen Kirche in der DDR; 139–170: Bingen, Dieter: Die katholische Kirche in Polen unter den Diktaturen des 20. Jahrhunderts, 1939–1989; 171–179: Jeremiasz, Jan Anchimiuk: Unter zwei Diktaturen. Die Polnische Orthodoxe Kirche in den Jahren 1939–1957; 180–198: Olschowsky, Heinrich: Erfahrungen der polnischen Literatur mit zwei Diktaturen.

Kommunikations- und Medienethik. Interdisziplinäre Perspektiven (2., vollst. überarb. und erw. Auflage der „Ethik der Medienkommunikation"), hg. v. Adrian Holderegger. – Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl. / Freiburg (Breisgau): Herder 1999. 349 S. (Studien zur theologischen Ethik, 84), brosch. DM 78,00 ISBN: 3–7278–1223–0 / 3–451–27188–5: 11–18: Holderegger, Adrian: Einleitung. Ethik der Mediengesellschaft; Teil 1 Gesellschafts- und moralkritische Anfragen: 21–38: Lesch, Walter: Zeit-Zeichen nach der „Postmoderne". Zur diagnostischen Funktion medienethischer Diskurse; 39–53: Debatin, Bernhard: Medienethik als Steuerungsinstrument? Zum Verhältnis von individueller und kooperativer Verantwortung in der Massenkom-

munikation; 54–82: MAINBERGER, Gonsalv K.: Inflationäre Ethik – geschwächtes Ethos. Rhetorik und Kommunikationswissenschaft im Vergleich; 83–114: PFÜRTNER, Stephan H.: Zum Ethos öffentlicher Kommunikation. Sozialphilosophische und theologische Erwägungen zur Medienethik; 115–134: BISCHOF, Sascha: Öffentliche Macht und ihre Grenzen. Hannah Arendts Begriff des öffentlichen Raumes; 135–150: MIETH, Dietmar: Medien und Alltagskultur; Teil 2 Begründungstheoretische Skizzen: 153–183: LORETAN, Matthias: Grundriss einer Medienethik als Theorie des kommunikativen Handelns; 184–197: SAXER, Ulrich: Journalistische Ethik im elektronischen Zeitalter eine Chimäre?; 198–217: SANDBOTHE, Mike: Pragmatische Medienphilosophie. Grundlagen und Anwendungshorizonte im Zeitalter des Internet; 218–233: HOLDEREGGER, Adrian: Die ethische Dimension der Medienwirklichkeit. Ansätze zu einer Medienethik; 234–252: FUNIOK, Rüdiger: Grundfragen einer Publikumsethik; 253–274: WIEGERLING, Klaus / CAPURRO, Rafael: Ethik für Informationsspezialisten; Teil 3 Medienethische Praxis: 277–298: BONDOLFI, Alberto: Die Pflicht zur Wahrheitsaussage. Zum Ertrag klassischer theologisch-ethischer Fragestellungen für die Medienethik; 299–327: PÖTTKER, Horst: Berufsethik für Journalisten? Professionelle Trennungsgrundsätze auf dem Prüfstand; 328–342: MIETH, Dietmar: Der Beitrag der Kirchen zur öffentlichen Kommunikation. Theologische Begründungsversuche.

Bibelwissenschaft

Das Drama der Barmherzigkeit Gottes. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum, hg. v. Ruth Scoralick. – Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1999. 240 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 183), kt DM 59,00 ISBN: 3–460–04831–X: 11–32: FUCHS, Ottmar: Dass Gott zur Rechenschaft gezogen werde – weil er sich weder gerecht noch barmherzig zeigt? Überlegungen zu einer Eschatologie der Klage; 33–91: JANKOWSKI, Bernd: Der barmherzige Richter. Zur Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Gottesbild des Alten Orients und des Alten Testaments; 92–106: DOHMEN, Christoph: Vom Sinai nach Galiläa. Psalm 103 als Brücke zwischen Juden und Christen; 107–124: WACKER, Marie-Theres: Gottes Groll, Gottes Güte und Gottes Gerechtigkeit nach dem Joel-Buch; 125–144: MÜLLER, Hans-Peter: Die Wirklichkeit und das Ich bei Kohelet angesichts des Ausbleibens göttlicher Gerechtigkeit und Barmherzigkeit; 145–156: RENDTORFF, Rolf: Er handelt nicht mit uns nach unsern Sünden. Das Evangelium von der Barmherzigkeit Gottes im Ersten Testament; 157–192: BODENDORFER, Gerhard: Die Spannung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in der rabbinischen Auslegung mit Schwerpunkt auf der Psalmeninterpretation; 193–217: EGO, Beate: „Maß gegen Maß." Reziprozität als Deutungskategorie im rabbinischen Judentum; 218–239: LÖNING, Karl: Gottes Barmherzigkeit und die pharisäische Sabbat-Observanz. Zu den Sabbat-Therapien im lukanischen Reisebericht.

Neues Testament

Christologie in der Paulus-Schule. Zur Rezeptionsgeschichte des paulinischen Evangeliums, hg. v. Klaus Scholtissek. – Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1999. 192 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 181), kt DM 45,80 ISBN: 3–460–04811–5: 11–36: SCHOLTISSEK, Klaus: Paulus als Lehrer. Eine Skizze zu den Anfängen der Paulus-Schule; 37–43: KERTELGE, Karl: Christologie bei Paulus; 44–71: BACKHAUS, Knut: „Mitteilhaber des Evangeliums" (1 Kor 9,23). Zur christologischen Grundlegung einer „Paulus-Schule" bei Paulus; 72–103: OLIVEIRA, Anacleto de: Christozentrik im Kolosserbrief; 104–123: KAMPLING, Rainer: Innewerden des Mysteriums. Theologie als *traditio apostolica* im Epheserbrief; 124–148: HOTZE, Gerhard: Die Christologie des 2. Thessalonicherbriefes; 149–192: SÖDING, Thomas: Das Erscheinen des Retters. Zur Christologie der Pastoralbriefe.

Kirchengeschichte

Friedensethik im Spätmittelalter. Theologie im Ringen um die gottgegebene Ordnung, hg. v. Gerhard Beestermöller / Heinz-Gerd Justenhoven. – Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1999. 94 S. (Beiträge zur Friedensethik, 30), brosch. DM 28,95 ISBN: 3–17–015580–6: 10–23: DREYER, Mechthild: ‚Bellum dicitur quasi minimum bonum.' Zur sittlichen Beurteilung des Krieges bei Albertus Magnus; 24–48: MIETHKE, Jürgen: Der Tyrannenmord im späteren Mittelalter. Theorien über das Widerstandsrecht gegen ungerechte Herrschaft in der Scholastik; 49–63: MÖHLE, Hannes: Das Verhältnis praktischer Wahrheit und kontingenter Wirklichkeit bei Johannes Duns Scotus; 64–78: GRASMÜCK, Ernst Ludwig: Dante Alighieri: *De monarchia.* Zur politischen Idee vom Kaiser als Garanten des Friedens; 79–94: WIELAND, Georg: Politik und Religion. Das Friedenskonzept des Marsilius von Padua.

Vatikanische Ostpolitik unter Johannes XXIII. und Paul VI. 1958–1978, hg. v. Karl-Joseph Hummel. – Paderborn u. a.: Schöningh 1999. VIII, 257 S., kt DM 58,00 ISBN: 3–506–74008–1: 1–17: HÜRTEN: Heinz: Was heißt Vatikanische Ostpolitik? Eine einführende Skizze; 19–30: LILL, Rudolf: Zur Vatikanischen Ostpolitik unter Johannes XXIII. und Paul VI.; 31–78: MORSEY, Rudolf: Die Haltung der Bundesregierung zur vatikanischen Kirchenpolitik in den früheren Ostgebieten des Deutschen Reiches 1958–1978; 79–106: HUMMEL, Karl-Joseph: Der Heilige Stuhl, die katholische Kirche in Deutschland und die deutsche Einheit; 107–111: BECKER, Josef: Die Vatikanische Ostpolitik 1958–1978, die DDR und Polen. Eine Einführung; 113–134: PILVOUSEK, Josef: Vatikanische Ostpolitik – Die Politik von Staat und Kirche in der DDR; 135–154: LUKS, Leonid: Die Politik von Staat und Kirche in Polen (1956–1978); 155–161: MAIER, Hans: Auswertung und Perspektiven; 163–252: Diskussion.

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch? Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen als Jahrbuch hg. v. Heinrich Schmidinger. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 1999. 295 S., Pb. DM 39,80 ISBN: 3–7022–2253–7: 11–25: MOSES, Stéphane: Fragen zur Zukunft der Religion im 21. Jahrhundert; 26–50: VERWEYEN, Hansjürgen: Offenbarungsglaube – trotz Vernunftkritik, geschichtlicher Relativität und religiösem Pluralismus?; 51–92: WACKER, Marie-Theres: Der biblische Monotheismus – seine Entstehung und seine Folgen; 93–123: HUBER, Helmuth P.: Religiosität als Thema der Psychologie und Psychotherapie; 124–162: KALLSCHEUER, Otto: Der Einfluß der Religionen aus politikwissenschaftlicher Sicht. Realität – Chancen – Gefahren; 163–192: SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen: Feministische Re-Vision der Religion; 193–227: GABRIEL, Karl: Formen heutiger Religiosität im Umbruch der Moderne; 228–264: HALBMAYR, Alois: Polytheismus oder Monotheismus? Zur Religionskritik der Postmoderne; 265–290: TOMKA, Miklós: Religiöser Pluralismus in Gesellschaft und Kirche.

Zeugnis im Dialog der Religionen und der Postmoderne, hg. v. Ralph Pechmann / Martin Reppenhagen. – Neukirchen-Vluyn: Aussaat / Neukirchner 1999. 247 S., Pb. DM 48,00 ISBN: 3–7615–5092–8 (Aussaat-Verlag) / 3–7887–1769–6 (Neukirchener Verlag): I Das Evangelium in einer liberalen Kultur: 12–26: MCGRATH, Alister E.: Das Christentum zwischen Fundamentalismus und Liberalismus; 27–33: GRUNDMANN, Christoffer: Über die Gefahr, das Evangelium zu instrumentalisieren; 34–49: MCGRATH, Alister E.: Pluralismus und Postmoderne; 50–57: MAYER, Rainer: Christlicher Glaube und pluralistische Gesellschaft; II Ein Gott in allen Religionen?: 60–75: MCGRATH, Alister E.: Gott und die Götter; 76–90: WROGEMANN, Henning: Multiperspektivischer Inklusivismus; 91–113: REPPENHAGEN, Martin: Aspekte einer Theologie der Religionen; 114–122: ANDERSON, Gerald H.: Missionstheologie in der Krise; III Interreligiöser Dialog im Widerstreit: 124–147: HEMPELMANN, Heinzpeter: Dialog contra Mission; 148–155: RÖSSLER, Andreas: Dialog und Wahrheit; 156–181: NEUER, Werner: Interreligiöser Dialog als Notwendigkeit, Chance und Gefahr; 182–200: NAZIR-ALI, Michael: Botschaft, Gastfreundschaft und Dialog; IV Religion in der Gesellschaft: 202–213: SAMUEL, Vinay: Die gesellschaftliche Prägekraft von Religionen; 214–223: BALZ, Heinrich: Weltreligionen, Geschichte und Gesellschaft; 224–232: HUMMEL, Reinhart: Hinduismus und Buddhismus – ihre Wirkung in der westlichen Kultur; 233–244: JOSUA, Hanna: Die Herausforderung des Islam in der westlichen Kultur.

Kirchenrecht

Universales und partikulares Recht in der Kirche. Konkurrierende oder integrierende Faktoren?, hg. v. Peter Krämer u.a. – Paderborn: Bonifatius 1999. VII, 239 S., kt DM 58,00 ISBN: 3–89710–108–4: 1–19: GEROSA, Libero: Communio Ecclesiarum. Die wechselseitigen Beziehungen zwischen Universalkirche und Partikularkirchen in ekklesiologisch-kanonistischer Sicht; 21–38: WEIGAND (†), Rudolf: Die historische Dimension des Beziehungsverhältnisses zwischen Universal- und Partikularkirche; 39–45: MÜLLER, Ludger: Die historische Dimension des Beziehungsverhältnisses zwischen Universal- und Partikularkirche. Erster Diskussionsbeitrag; 47–69: KRÄMER, Peter: Universales und partikulares Kirchenrecht. Zur Mehrstufigkeit im kirchlichen Rechtssystem; 71–89: PREE, Helmuth: Universales und partikulares Kirchenrecht – die Mehrstufigkeit im kirchlichen Rechtssystem. Erster Diskussionsbeitrag; 91–131: DEMEL, Sabine: Gestufte Gemeinschaft der christlichen Kirchen. Theologisch-rechtliche Aspekte für eine gelingende Ökumene auf gesamt- und teilkirchlicher Ebene; 133–140: STEIN, Albert: Gestufte Gemeinschaft der christlichen Kirchen. Erster Diskussionsbeitrag; 141–152: REINHARDT, Heinrich J. F.: Kodikarischer Ehebegriff und Ehetraditionen der Völker; 153–163: DURAND, Jean-Paul: Möglichkeiten und Grenzen der Inkulturation; 165–179: WERNEKE, Michael: Das kirchliche Vermögensrecht – ein klassisches Beispiel für die partikularrechtliche Ausgestaltung universalkirchlicher Normen; 181–198: BÖHNKE, Michael: Formen der kooperativen Pastoral in verschiedenen teilkirchlichen Regionen; 199–222: BRAUNBECK, Elisabeth: Ein Gesetzgeber – zwei Gesetzbücher. Der Laienbegriff im CIC und CCEO.

Pastoraltheologie

Von Brücken und breiten Gräben. Sozialpastorale Impulse und Initiativen im Spannungsfeld von Gemeinde und Politik, hg. v. Norbert Mette / Ludger Weckel / Andreas Wintels. – Münster: LIT 1999. 220 S. (Theologie und Praxis, 6), brosch. DM 39,80 ISBN: 3–8258–4312–2: 5–17: METTE, Norbert / WINTELS, Andreas: Einleitung: Wer die Gefahr nicht sucht; I. Teil: Erfahrungsberichte: 20–30: Je konkreter Aktionen, um so größer Motivation und Konflikte. Ein Gespräch mit *Ursula Hannay* und *Dietmar Regener* vom Ökumenischen Kreis für Frieden und Gerechtigkeit in Münster-Hiltrup; 31–45: TÖNNESEN, Jürgen / THIEN, Ulrich: „Not-Wendigkeiten" – Ein Armutsbericht bewegt kirchliche Gruppen und Gemeinden; 46–52: QUANTE, Jürgen: Christen und Atomenergie. Zum politischen Engagement der katholischen Kirchengemeinde St. Mariä Himmelfahrt in Ahaus; 53–67: GERS, Gaby / LIPP, Willi: „Wir haben es uns nicht ausgesucht." Erfahrungen und Betrachtungen zum Kirchenasyl und zur Flüchtlingsinitiative in Nottuln; 68–76: HAX-SCHOPPENHORST, Thomas / MÖLLER, Peter: Nestverweis für schräge Vögel. Der AK 3. Welt St. Peter verläßt nach 27 Jahren die Gemeinde; 77–89: Sozialpastoral versus kooperative Pastoral. Eine folgenreiche Kontroverse im Bistum Trier. Ein Gespräch mit *Heiner Buchen*; 90–99: LÜB-

BERING, Bernhard: „Steh auf und geh in die Stadt; dort wird dir gesagt werden, was du tun sollst!" (Apg 9,6). Gast(haus)kirche Recklinghausen; 100–114: RAMMINGER, Michael: Orthopraxie und Kirche als Erzählgemeinschaft. „Pastoraler Schwerpunkt Kirche und Arbeiterschaft": Reflexionen zur Begegnung mit der Welt; 115–127: HAGEDORN, Klaus: Wunsch: Daß Gott ein Tätigkeitswort werde. Anmerkungen aus einem Ort der Hochschulpastoral zu „Gemeinde und Politik"; 128–134: GROLL, Thomas / MAASSEN, Monika: „Telefonseelsorge – modernster kirchlicher Service oder Basisgemeinde?"; 135–147: SCHOLTEN, Cäcilia: Kirchliches Konflikt- und Arbeitsfeld: Jugendarbeit. Kirchliche Leitlinien und die Praxis der 90er Jahre; II. Teil: Reflexionen: 150–155: METTE, Norbert: Motive, Konsequenzen und Hindernisse. Zwischenbilanz und Überleitung; 156–169: KARRER, Leo: Dient die Gemeinde „pünktlichem Christsein"? (Bescheidene Anmerkungen zu einem hohen Anspruch); 170–190: STEINKAMP, Hermann: Von der Caritas zur politischen Diakonie: Gemeinden werden politisch; 191–204: FUCHS, Ottmar: Es wird uns leid tun! Plädoyer für eine Schärfung des Glaubens im Horizont der Solidarität; 205–217: WECKEL, Ludger: Tiefe Gräben – unsichere Brücken? (Schluß-)Überlegungen zu spannungsgeladenen Verhältnissen.

Religionswissenschaft

Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog, hg. v. Rudolf Weth. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2000. XIII, 175 S., Pb. DM 34,00 ISBN: 3–7887–1761–0: 1–16: SUNDERMEIER, Theo: Konvivenz und Differenz; 17–35: SCHUMANN, Olaf: Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog in unterschiedlichen Weltsituationen und Lebenswelten; 36–49: MOLTMANN, Jürgen: Dialog oder Mission?; 50–63: ZIRKER, Hans: Gott und Gerechtigkeit im christlich-islamischen Dialog aus der Sicht christlicher Theologie; 64–69: YARDIM, Nigar: Gott und Gerechtigkeit im christlich-muslimischen Dialog aus islamischer Sicht; 70–89: NAUMANN, Thomas: Ismael – Abrahams verlorener Sohn; 90–97: STÖHR, Martin: Das Bekenntnis zu dem einen Gott in der Vielfalt der Gottesbilder bei Juden, Christen und Muslimen; 98–122: KLAPPERT, Bertold: Abraham eint und unterscheidet. Begründungen und Perspektiven eines nötigen „Trialogs" zwischen Juden, Christen und Muslimen; 123–128: SPULER-STEGEMANN, Ursula: Zwischen Fundamentalismus und Pluralismus: Zum Spannungsfeld Islam – Islamismus; 129–136: ARIES, Wolf Ahmed D.: Warum islamischer Religionsunterricht in Deutschland?; 137–142: SCHMIDT, Heinz: Religionskunde oder islamischer Religionsunterricht?; 143–148: KRAUSEN, Halima: Rechtsstellung und Lebenswirklichkeit der Frau im Islam; 149–154: MICHELMANN, Heinrich: Wenn Muslime und Musliminnen Christen werden I: Abfall vom Islam im Koran und in der islamischen Überlieferung; 155–159: TROEGER, Eberhard: Wenn Muslime und Musliminnen Christen werden II: Die heutige Situation von Konvertiten aus dem Islam; 160–168: HEINRICH, Rolf: Denkwege des Glaubens – Fußwege der Liebe; 169–175: LINK-WIECZOREK, Ulrike: Der Alptraum der Reichen.

Philosophie

Aufklärung und Esoterik, hg. v. Monika Neugebauer-Wölk. – Hamburg: Meiner 1999. XI, 477 S. (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, 24), geb. DM 188,00 ISBN: 3–7873– 1378–8: 1–37: NEUGEBAUER-WÖLK, Monika: Esoterik im 18. Jahrhundert – Aufklärung und Esoterik. Eine Einleitung; 38–52: ASSMANN, Jan: „Hen kai pan." Ralph Cudworth und die Rehabilitierung der hermetischen Tradition; 53–86: SCHLÖGL, Rudolf: Von der Weisheit zur Esoterik. Themen und Paradoxien im frühen Rosenkreuzerdiskurs; 87–107: GILLY, Carlos: Comenius und die Rosenkreuzer; 108–116: BREGER, Herbert: Sozialutopische Tendenzen und (Al)chemie des 17. Jahrhunderts: Johann Joachim Becher und Johann Rudolph Glauber; 117–139: STAUSBERG, Michael: Zoroaster im 18. Jahrhundert: zwischen Aufklärung und Esoterik; 140–169: KEMPER, Hans-Georg: Aufgeklärter Hermetismus. Brockes' *Irdisches Vergnügen in Gott* im Spiegel seiner Bibliothek; 170–210: NEUGEBAUER-WÖLK, Monika: „Höhere Vernunft" und „höheres Wissen" als Leitbegriffe in der esoterischen Gesellschaftsbewegung. Vom Nachleben eines Renaissancekonzepts im Jahrhundert der Aufklärung; 211–273: MUSLOW, Martin: Vernünftige Metempsychosis. Über Monadenlehre, Esoterik und geheime Aufklärungsgesellschaften im 18. Jahrhundert; 274–287: MAURICE, Florian: Die Mysterien der Aufklärung. Esoterische Traditionen in der Freimaurerei?; 288–304: MEUMANN, Markus: Zur Rezeption antiker Mysterien im Geheimbund der Illuminaten: Ignaz von Born, Karl Leonhard Reinhold und die Wiener Freimaurerloge „Zur wahren Eintracht"; 305–334: PRIESNER, Claus: Alchemie und Vernunft. Die rosenkreuzerische und hermetische Bewegung in der Zeit der Spätaufklärung; 335–354: SCHULTE, Christoph: Haskala und Kabbala. Haltungen und Strategien der jüdischen Aufklärer beim Umgang mit der Kabbala; 355–363: NIEWÖHNER, Friedrich: Aufklärung mit Esoterik. Jüdisches Denken im 18. Jahrhundert; 364–396: SAWICKI, Diethard: Die Gespenster und ihr Ancien régime: Geisterglauben als „Nachtseite" der Spätaufklärung; 397–415: CONRAD, Anne: „Umschwebende Geister" und aufgeklärter Alltag. Esoterik als Religiosität der Spätaufklärung; 416–432: ENGEL, Manfred / HELMREICH, Gernot: Die Aufklärung und ihr Anderes im *Archiv der Schwärmerey und Aufklärung*. Diskursanalytische Überlegungen zu einer Zeitschrift der Spätaufklärung; 433–441: BAUER-FUNKE, Cerstin: Esoterisches Gedankengut in Sades Erzählung *Aventure incomprehéhensible et attestée par toute une province;* 442–454: EGO, Anneliese: Die Revolutionierung eines Heilkonzepts: politische Implikationen des Mesmerismus; 455–467: SCHLOBACH, Jochen: Theosophie und Revolution bei Saint-Martin.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
PD-Dr. Wilhelm Damberg, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster;
Dr. Bernhard Dieckmann, Deutschhausstr. 24, D-35037 Marburg;
Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Graf, Universitätsstr. 10, D-86159 Augsburg;
Günter Hanisch, Tzschimmerstr. 22, D-01309 Dresden;
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Otto-Friedrich-Universität, Postfach, D-96045 Bamberg;
Prof. Dr. Bernd Jochen Hilberath, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. William J. Hoye, Hüfferstr. 27, D-48151 Münster;
Dr. Dr. habil. Manfred Lochbrunner, Kirchstr. 2, D-86486 Bonstetten;
Prof. Dr. Ulrich Lüke, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
PD-Dr. Hubertus Lutterbach, Johannisstr. 8-10, 48143 Münster;
Prof. DDr. Erwin Möde, Ostenstr. 26-28, D-85072 Eichstätt;
Dr. Christof Müller, Dominikanerplatz 4, D- 97070 Würzburg;
PD-Dr. Wolfgang Müller, Pfistergasse 20, CH-6000 Luzern 7;
Prof. Dr. Wolfhart Pannenberg, Schellingstr. 3/III-VG., D-80799 München;
Prof. Dr. Anton Rauscher, Universitätsstr. 10, D-86135 Augsburg;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Karl Josef Rivinius, Arnold-Janssen-Str. 30, D-53754 Sankt Augustin;
Walter Schmidt, Gymnasiumstr. 36, D-70174 Stuttgart;
PD-Dr. Joachim Schmiedl, Berg Sion 1, D-56179 Vallendar;
Prof. Dr. Hermann Schrödter, Hubertusanlage 38, D-63150 Heusenstamm;
Dr. Magdalena Seeliger, Roßmarkt 4, D-65549 Limburg;
Prof. Dr. Jörg Splett, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
Prof. Dr. Hermann Steinkamp, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
PD-Dr. Christoph Strohm, Universitätsstr. 150, D-44780 Bochum;
Prof. Dr. Basil Studer, Kloster, CH-6390 Engelberg;
Prof. Dr. Anton Thaler, Webergasse 14, CH-9000 St. Gallen;
Dr. Dietmar Thönnes, Zur Windmühle 7a, D-48163 Münster;
Prof. Dr. Franz Georg Untergaßmair, Univ. Vechta, FB Kath. Theologie, Postfach 1553, D-49364 Vechta;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster;
Prof. DDr. Hans Waldenfels, Regina-Pacis-Weg 1a, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III-Vgb., D-80799 München;
Prof. Dr. Dieter Zeller, Saarstr. 21, Postfach 3980, D-55029 Mainz;
Prof. Dr. Hans Zirker, Universitätstr. 12, D-45141 Essen.

Impressum

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

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

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

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

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

© 2000 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040-568 X