THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 | **2000** | **96. Jahrgang**

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

Bibelwissenschaft 199

Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Bd 1: Formen und Motive. Bd 2: Personen und Figuren, hg. v. Heinrich Schmidinger (Gotthard Fuchs)

Exegese des NT 202

Lohfink, Gerhard: Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes (Klaus Scholtissek)

Wolff, Peter: Die frühe nachösterliche Verkündigung des Reiches Gottes (Gerhard Dautzenberg)

Bovon, François: Das Evangelium nach Lukas. 2. Teilband: Lk 9,51–14,35 (Detlev Dormeyer)

Neubrand, Maria: Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden. Eine exegetische Studie zu Röm 4 (Thomas Schmeller)

Kirchengeschichte 207

Geschichte und Humanität, hg. v. Horst Gründer (Johannes Meier)

Schröer, Alois: Die Kirche in Münster im Wandel der Zeit. Ausgewählte Abhandlungen, Aufsätze und Vorträge zur Kirchengeschichte und religiösen Volkskunde des Bistums und Fürstbistums Münster (Hansgeorg Molitor)

Merkt, Andreas: Maximus I. von Turin. Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext (Hubertus Lutterbach)

Peterse, Hans: Jacobus Hoogstraaten gegen Johannes Reuchlin. Ein Beitrag zur Geschichte des Antijudaismus im 16. Jahrhundert (Friedrich Lotter)

Die eigentlich katholische Verschärfung. Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts, hg. v. Bernd Wacker / Dionysius DADA Areopagita. Hugo Ball und die Kritik der Moderne, hg. v. Bernd Wacker (Christoph Lienkamp)

Kirchliche Zeitgeschichte 212

Eilers, Rolf: Konfession und Lebenswelt. 75 Jahre Bund Neudeutschland 1919–1994 (Wilhelm Damberg)

Siegerin in Trümmern. Die Rolle der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft, hg. v. Joachim Köhler / Damian van Melis (Thomas Breuer)

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie 215

Kruttschnitt, Elke: Ernst Bloch und das Christentum. Der geschichtliche Prozeß und der philosophische Begriff der „Religion des Exodus und des Reiches" (Ottmar John)

The Otherness of God, ed. by Orrin F. Summerell (Edmund Arens)

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte . . 220

Hausberger, Karl: Herman Schell (1850–1906). Ein Theologenschicksal im Bannkreis der Modernismuskontroverse (Wolfgang Beinert)

Demandt, Johannes: Johannes Daniel Falk. Sein Weg von Danzig über Halle nach Weimar (1768–1799) (Hans-Martin Kirn)

Bienert, Wolfgang A.: Dogmengeschichte (Wolfgang Beinert)

Dogmatik / Ökumenische Theologie 224

Hauke, Manfred: Die Firmung. Geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn (Burkhard Neumann)

Menke, Karl-Heinz: Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche (Gerhard Ludwig Müller)

Grümme, Bernhard: „Noch ist die Träne nicht weggewischt von jeglichem Angesicht." Überlegungen zur Rede von Erlösung bei Karl Rahner und Franz Rosenzweig (Roman Siebenrock)

Pottmeyer, Hermann J.: Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend (Peter Lüning)

Liturgiewissenschaft 232

Berger, Rupert: Neues Pastoralliturgisches Handlexikon (Klemens Richter)

Berger, Teresa: Sei gesegnet, meine Schwester. Frauen feiern Liturgie. Geschichtliche Rückfragen – praktische Impulse – theologische Vergewisserungen (Albert Gerhards)

Missale Romanum. Editio Princeps (1570). Edizione anastatica, Introduzione e Appendice a cura di Manlio Sodi / Achille Maria Triacca (Benedikt Kranemann)

Häussling, Angelus A.: Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche, hg. v. Martin Klöckener / Benedikt Kranemann / Michael B. Merz (Peter Ebenbauer)

Kirchenrecht 236

Das Recht der Kirche, hg. v. Gerhard Rau / Hans-Richard Reuter / Klaus Schlaich. Bd I: Zur Theorie des Kirchenrechts. Bd III: Zur Praxis des Kirchenrechts (Friedemann Merkel)

Selge, Karl-Heinz: Ehe als Lebensbund. Die Unauflöslichkeit der Ehe als Herausforderung für den Dialog zwischen katholischer und evangelisch-lutherischer Theologie (Klaus Lüdicke)

Moraltheologie 238

Gleixner, Hans: Moral im Überangebot? Neue Lehräußerungen der katholischen Kirche zu Themen der Moral (Klaus Arntz)

Kress, Hartmut / Daiber, Karl-Fritz: Theologische Ethik – Pastoralsoziologie (Maria Widl)

Römelt, Josef: Jenseits von Pragmatismus und Resignation. Perspektiven christlicher Verantwortung für Umwelt, Frieden und soziale Gerechtigkeit (Herbert Schlögel)

Religionswissenschaft 243

Widl, Maria: Christentum und Esoterik. Darstellung, Auseinandersetzung, Abgrenzung (Helmut Zander)

Philosophie 244

Heider, Placidus Bernhard: Jürgen Habermas und Dieter Henrich. Neue Perspektiven auf Identität und Wirklichkeit (Klaus Müller)

Heidegger, Martin: 1. Die Geschichte des Seyns (1938/40) 2. Koinon. Aus der Geschichte des Seyns (1939/40), hg. v. Peter Trawny (Th. C. W. Oudemans)

Sandherr, Susanne: Die heimliche Geburt des Subjekts. Das Subjekt und sein Werden im Denken Emmanuel Lévinas' (Saskia Wendel)

Natur- / Sozialwissenschaften 249

Benz, Arnold: Die Zukunft des Universums. Zufall, Chaos, Gott? (Ulrich Lüke)

Dennett, Daniel C.: Darwins gefährliches Erbe. Die Evolution und der Sinn des Lebens (Andreas Hansberger)

Vogt, Markus: Sozialdarwinismus. Wissenschaftstheorie, politische und theologisch-ethische Aspekte der Evolutionstheorie (Ulrich Lüke)

Spiritualität 252

Andriessen, Hermann: Sich von Gott berühren lassen. Geistliche Begleitung als pastorales Handeln heute (Anselm Grün)

Bettinger, Armin: Leben im Alltag der Gegenwart: Herausforderung an die christliche Spiritualität. Grundlegung und Kriterien gegenwartsbezogener Alltags-Spiritualität (Dieter Emeis)

Kurzrezensionen 253

Theologische Literatur – eingegangene Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften . . 259

Theol A 010
BS: ~~Theol A 425~~

„Das Kreuz, das die Philosophie nicht tragen konnte“[1]
Zu aktuellen Auseinandersetzungen mit Kierkegaard und seinem Werk

von Michael Bongardt, Jerusalem

Dostojewskijs Großinquisitor kaschierte sein hemmungsloses Machtstreben noch mit einer human sich gebenden, zweifellos hellsichtigen Verheißung: Er werde, so versprach er, den Menschen mit ihrer Freiheit auch die Angst nehmen.[2] Viele andere der in den letzten hundertfünfzig Jahren so zahlreichen Einsprüche und Angriffe gegen die menschliche Freiheit verzichteten dagegen auf solche Verkleidungen. Naturwissenschaftlich bestritten, psychologisch als Illusion behauptet, von totalitären Regimen unterdrückt, im Namen ökologischer Friedensvisionen verklagt: Auf fraglose Anerkennung durfte die Freiheit, durften die Menschen, die für sie eintraten, nur selten hoffen.

Und doch ließ und läßt sich die Frage nach der Freiheit, das Drängen menschlichen Freiheitsbewußtseins nach praktischer Realisierung und philosophischer Erhellung nicht zum Schweigen bringen, nicht stillstellen. Ein Indiz dafür ist die fortschreitende Interpretation und Rezeption der Werke Sören Kierkegaards (1813–1855), die selbst zwischen ihren zyklisch wiederkehrenden Hochzeiten nie ganz verebbte. Dies gilt auch für das vergangene Jahrzehnt, in dem nicht nur theologische, sondern außerdem pädagogische, psychologische, literaturwissenschaftliche, ästhetische und politische Problemstellungen in der Auseinandersetzung mit dem philosophisch-theologischen Denken Kierkegaards diskutiert wurden.[3] Schon dem ersten Blick auf die so unterschiedlichen Werke muß auffallen, daß in ihrem Zentrum, anders als in früheren Jahren,[4] durchgängig die Frage nach der Verfaßtheit und den Bedingungen der Freiheit steht – in der Regel explizit, nur in Ausnahmefällen als abgeschatteter Hintergrund.

Allerdings bleibt die Entscheidung, sich im Interesse der Freiheit gerade Kierkegaard zuzuwenden, nicht folgenlos. Sieht sich doch, wer sie fällt, mit der Überzeugung Kierkegaards konfrontiert, die sein Gesamtwerk durchzieht und dort in immer neuen Perspektiven ausgefaltet und begründet wird: daß die Freiheit des Menschen nicht angemessen zu bedenken und zu realisieren ist, wenn sie nicht im Licht seines Gottesverhältnisses gesehen wird; daß, wer von Freiheit spricht, deshalb immer auch von Angst und Glaube, Sünde und Schuld zu sprechen hat. Mit dieser Prämisse kann und soll selbstverständlich nicht die mögliche Legitimität eines Widerspruchs gegen diese Überzeugung bestritten werden. Zu fordern jedoch ist die Berücksichtigung von Kierkegaards Grundanliegen, die Auseinandersetzung mit ihm, weil andernfalls, wie sich zeigen wird, die Rezeption seines Denkens nur schwer der Gefahr einer eklektizistischen Verzeichnung entgehen kann.

In dem dergestalt von Kierkegaard vorgegebenen Rahmen kann den zur Besprechung kommenden Studien gut ihr Platz zugewiesen werden. Zuerst wird sich der Blick auf diejenigen Werke richten, die nach einem Standpunkt suchen, von dem aus sich das Freiheitsverständnis Kierkegaards möglichst umfassend erhellen läßt (1). Dabei wird sich zeigen, daß die Konsistenz jeder Gesamtinterpretation von der präzisen Bestimmung des Kierkegaardschen Sündenbegriffs abhängig ist, die sich wiederum nicht ohne die von ihm eingeführte „Zwischenbestimmung“ der Angst erreichen läßt. Untersuchungen, die ihren Schwerpunkt in der Klärung dieses Fragenkomplexes haben, werden deshalb als nächste zu würdigen sein (2). Den freiheitstheoretisch-hamartologisch orientierten folgen Interpretationen, die diese thematische Engführung aufzubrechen versuchen, indem sie werkimmanent oder von einer Außenperspektive die Konzentration des Freiheitsverstehens auf die Sündenproblematik kritisieren (3). Damit wird der Weg bereitet sein für die Auseinandersetzung mit Studien, die sich mit einer anderen als einer freiheitsphilosophischen Perspektive dem Gesamtwerk Kierkegaards nähern (4). Es folgt dann der Blick auf die zahlreichen produktiven Aneignungen Kierkegaardscher Einsichten, die weniger an einer immanenten Interpretation als an der Beantwortung von an Kierkegaard herangetragenen Fragen interessiert sind (5). Ein kurzer Blick auf einige Einführungen in Kierkegaards Denken soll dann den Durchgang abschließen (6). Im Gesamt der Darstellungen wird so hoffentlich das vielfarbige Spektrum sichtbar, das entsteht, sobald das erhellende Denken Kierkegaards im Prisma aktueller Problemstellungen gebrochen und entfaltet wird.

1. Kurz nach Beginn der Veröffentlichungszeit, die hier berücksichtigt werden soll, erschien die vielbeachtete Diss. des heute in Mainz lehrenden Walter Dietz.[5] Schon der Untertitel der bei W. Pannenberg entstandenen Arbeit – „Existenz und Freiheit“ – weist durch die Aufnahme von zwei Zentralbegriffen Kierkegaards auf den hohen, eine Gesamtinterpretation anstrebenden Anspruch hin, den sich der Vf. setzt.

Die auf den ersten Blick überraschende Gliederung läßt bereits ein wesentliches Ziel von Dietz erkennen: die *„theologische Rehabilitierung* der Grundgedanken und -anliegen Kierkegaards“ (18). Diese kann nur gelingen, wenn der theologische Grund und Hintergrund von Kierkegaards Denken aufgedeckt wird. Deshalb verzichtet Dietz auf einen chronologischen Durchgang durch das Gesamtwerk, das durch die vielfältige pseudonyme Brechung sein Fundament oft genug verdeckt. Statt dessen stellt er an den Anfang seiner Interpretation jenen kurzen Tagebucheintrag Kierkegaards, in dem dieser mit Hilfe einer wegweisenden Deutung des Begriffs göttlicher Allmacht die für ihn entscheidende Verhältnisbestimmung göttlicher und menschlicher Freiheit darstellt. Gottes Allmacht als Fähigkeit zu umfassender Freilassung, „Gott wirklich als Quelle und Horizont menschlicher Freiheit zu denken“ (86), darin besteht, so Dietz, das Verdienst Kierkegaards, der darin all die Aporien überwindet, in die gerät, wer das Verhältnis beider Freiheiten als Konkurrenzverhältnis begreift. Diesem theologischen Entwurf Kierkegaards stellt Dietz Passagen aus dessen Reden an die Seite, die die Möglichkeit eines in Freiheit angeeigneten Menschseins vor der Wirklichkeit Gottes illustrieren. So will er belegen, daß spätere existenzphilosophische Berufungen auf Kierkegaard illegitim sind, sobald sie diesen theologischen Horizont ausblenden. Denn „daß menschliche Freiheit im Wesen der Allmacht Gottes gründet, d.h. nicht einfach ‚geworfen‘ oder zum einsamen Selbstsein ‚verdammt‘ ist, bildet den Kern und die Basis des Kierkegaardschen Freiheitsverständnisses“ (8). Schon an dieser frühen Stelle sieht Dietz zwei Konsequenzen jener Grundbestimmung menschlicher Freiheit vorgezeichnet: Eine so gedachte Freiheit muß – erstens – auch als Fähigkeit gedacht werden, sich gegen Gott zu stellen. Doch gerade diese Möglichkeit der Selbstverfehlung versetzt die Freiheit – zweitens – in eine Ambivalenz, die sich in der Angst des Menschen spiegelt (86).

Von dem so gewonnenen Ausgangspunkt läßt Dietz sich den weiteren Gang seiner Interpretation vorgeben. Es liegt nahe, daß er zunächst Kierkegaards präziseste anthropologische Entfaltung der freiheitstheologischen Einsicht untersucht, die Analyse der Verzweiflung in der „Krankheit zum Tode“ (KT). Dabei geht es Dietz v.a. darum, die Eingangsbestimmungen der KT als Abweisung jeder substanzontologischen Auffassung des Selbst zu lesen. Ist doch nach Kierkegaard das Selbst „die im Vollzug erst es selbst werdende, zeitlich sich vollziehende Faktizität der reflexiven Selbstbezüglichkeit des Geistes“ (105). In den von Kierkegaard dann als Verzweiflung benannten Formen, in denen der Mensch die angemessene Weise der Selbstwerdung verfehlt, scheint für Dietz negativ die Freiheit des Menschen auf, die „eben auch die Möglichkeit des Verlustes der harmonischen Selbst- und Gottesbeziehung“ (115) beinhaltet. Daß das Sein vor Gott für Kierkegaard die entscheidende Qualifizierung des menschlichen Selbstverhältnisses, daß das durchsichtige Gründen in Gott die positive Zielbestimmung des Menschen, in dem Selbst- und Gottesverhältnis ineinanderfallen, darstellen, wird von Dietz nicht nur betont (121–130): er

[1] Kierkegaard, Tagebücher (TB), I, 105. Kierkegaards Werke werden im folgenden in der Regel mit den üblichen Siglen abgekürzt. Zur Orientierung der mit seinem Werk nicht vertrauten Lesenden ist jedoch jeweils bei der ersten Erwähnung der gesamte Haupttitel angegeben. Zitiert wird, falls die besprochenen Autoren keine andere Entscheidung trafen, nach der deutschen Ausgabe von E. Hirsch / H. Gerdes, Düsseldorf / Köln 1951–1969, Reprint Gütersloh 1979ff.

[2] Vgl. Dostojewskij, Fjodor M.: Die Brüder Karamasow, München 1978, 342.

[3] Die vorgelegte Rezeption erhebt selbst für diesen begrenzten Zeitraum keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Schon ihre Beschränkung auf den deutschen Sprachraum stellt eine massive Engführung da. Hinzu kommt die Unmöglichkeit, all die Aneignungen Kierkegaards wahrzunehmen, auf die sich im Titel der entsprechenden Bücher kein Hinweis findet, und nicht zuletzt die Mühe von Rezensenten, die einzelne der zu berücksichtigenden Studien bereits früher in dieser Zeitschrift der Öffentlichkeit vorstellten. Auch der Vf. dieser Rez. hat im genannten Zeitraum durch die Veröffentlichung seiner Diss. vom bleibenden Interesse an Kierkegaard Zeugnis gegeben: Der Widerstand der Freiheit. Eine transzendentaldialogische Aneignung der Angstanalysen Kierkegaards, Frankfurt a. M. 1995. Unvermeidlich prägt das dort erarbeitete Verständnis Kierkegaards den folgenden Blick auf die untersuchten Studien – verhindert aber hoffentlich nicht deren unbefangene Wahrnehmung und Würdigung.

[4] Vgl. **Disse,** Jörg: **Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung.** – Freiburg / München: Karl Alber 1991 (Symposion 91).

[5] **Dietz,** Walter: **Sören Kierkegaard.** Existenz und Freiheit. – Weinheim: Beltz Athenäum Verlag 1993. 471 S. (Athenäums Monographien, Philosophie, 267), kt DM 88,00 ISBN: 3–445–09248–6. Die – stärker theoretisch-philosophisch orientierte – Arbeit steht in enger Korrespondenz zu der kurz zuvor veröffentlichten Diss. von J. Disse (vgl. o. Anm.), die ausdrücklich an einer Erhellung konkret-subjektiver Freiheitserfahrung interessiert ist.

macht auch aufmerksam auf den fraglichen Status dieser Thesen Kierkegaards. Werde doch, so Dietz, weder ihre Begründung (119–121) noch die christologische Fundierung nicht-verzweifelten, erlösten Menschseins in der KT ausreichend expliziert (145–147).

An dieser Stelle empfiehlt es sich, die Rekonstruktion der Studie von Dietz zu unterbrechen. Denn für das Verständnis der KT, nicht zuletzt für die Beantwortung der von Dietz aufgeworfenen Fragen, sind die beiden Interpretationen dieses Werkes weiterführend, die von zwei „Altmeistern" der Kierkegaard-Forschung vorgelegt wurden.

In einem ebenso luziden wie knappen – kaum sechzig Seiten umfassenden – Essay[6] entfaltet und begründet Michael Theunissen seine These, „daß Kierkegaard keineswegs seine Auffassung vom Selbst zur Prämisse seiner Theorie der Verzweiflung macht, sondern in gewisser Weise von der Verzweiflung ausgeht und sich von ihr sagen läßt, was das Selbst ist" (16). Allein die Aufdeckung dieser „negativistischen Methode" und ihrer inhaltlichen Begründung könne Kierkegaard von dem Verdacht freisprechen, seine einleitenden Bestimmungen des Selbst verdankten sich einem metaphysischen Dogmatismus (24) – einem Verdacht, der ja auch von Dietz geäußert wurde (Dietz, 120).

Natürlich bestehe, so Theunissen, zwischen der negativistischen Erhebung des Selbst, das als Möglichkeitsbedingung der Verzweiflung ansichtig wird (25), und der Deutung empirisch erhebbarer Verhaltensweisen als Verzweiflung ein „wechselseitige(s) Abhängigkeitsverhältnis" (27). Doch dem behaupteten Negativismus kommt dabei die Priorität zu. Und dies aus methodischen Gründen – wie Theunissen durch die parallele Struktur der Argumentationen Hegels, Heideggers und Kierkegaards nachweist – wie aus inhaltlichen: Das Selbst ist nicht anders denn „als ständiges Vernichten der Möglichkeit von Verzweiflung" (33). Deshalb aber kann es – wie nun begründeter als bei Dietz deutlich wird – „keine Substanz sein, die seiner Verwirklichung zugrunde läge" (34), sondern ist „reiner Prozeß" (33). „Wenn aber", so Theunissens Folgerung, „das Selbst nur im Widerstand gegen die Gefahr der Verzweiflung gesund ist, dann muß es von der Krankheit her gedeutet werden, durch deren Bekämpfung es seine Gesundheit erlangt" (34). Es ist hier nicht der Raum, die einzelnen Argumentationsschritte nachzuzeichnen, in denen Theunissen seine These durch eine ins einzelne gehende Analyse des Eingangsabschnitts der KT erhärtet, den Prozeßcharakter des sich der Möglichkeit der Verzweiflung entwindenden Selbst verdeutlicht (51–57). Einzugehen aber ist noch auf den Abschluß seines Essays, weil dort die fragliche Begründung von Kierkegaards Behauptung geprüft wird, des Menschen Selbst sei ein „abgeleitetes, gesetztes Verhältnis" (KT, 9). Daß das Selbst ein derart gesetztes ist, wird, so Theunissen, darin erkennbar, daß die Freiheit, in der sich das Verhältnis, das der Mensch ist, zu sich selbst verhält, nicht noch einmal über sich verfügt (61–63). Doch selbst diese Einsicht wird von Kierkegaard negativistisch vermittelt: als Möglichkeitsbedingung jener verzweifelt-vergeblichen Versuche des Menschen, sich selbst zu entkommen. „Indem Kierkegaard das Gesetztsein als solches unbeschadet der Evidenz, die es in und aus sich hat, daraus verständlich macht, daß das verzweifelte Subjekt sich loswerden will und nicht kann, führt er es dem Leser also prinzipiell auf dieselbe Art vor wie das Gesetztsein durch Gott, d. h. so, daß er aus dem Innersten der Verzweiflung darauf zurückkommt" (65f).

Sollte die Einschätzung, daß Theunissen mit seinem Essay der Interpretation nicht nur der KT, sondern des Gesamtwerks Kierkegaards neue Wege geöffnet und Maßstäbe gesetzt hat, noch einer weiteren Begründung bedürfen, kann der Fortgang dieser Rez. als solche gelten: Wird doch immer wieder deutlich werden, wie viele der ansonsten offenbleibenden Fragen und scheinbaren Aporien des Kierkegaardschen Denkens sich auflösen lassen, wenn man der Deutung die Einsicht in seine „negativistische Methode" zugrunde legt.

Ungleich umfangreicher als bei Theunissen fallen „Erklärung und Kommentar" zu Kierkegaards „Krankheit zum Tode" bei Joachim Ringleben aus.[7] In enger Anbindung an den Text geht es Ringleben um dreierlei: Er will dessen innere Logik aufdecken, ihn im Zusammenhang mit dem Gesamtwerk Kierkegaards lesen und schließlich die Bezüge zu anderen philosophischen und theologischen Entwürfen, allen voran dem System Hegels, untersuchen. Statt – was unmöglich wäre – die Fülle der von Ringleben präsentierten Einzelbeobachtungen wiederzugeben, sei das Interesse im folgenden auf die Grundoptionen gerichtet, die ihn in seiner Interpretation leiten.

Kierkegaard alias Anti-Climacus will, so Ringleben, „nicht paradoxe Möglichkeiten herausarbeiten, sondern verbindlich formulieren, was das Christentum vom Menschen und seiner Sünde lehrt" (27). Dieses Vorverständnis mag der Grund dafür sein, daß Ringleben als Struktur der KT die einfache Folge von Thesen und ihrer Entfaltung bestimmt. Der Gegensatz zu Theunissens Zugang wird deutlich, wenn Ringleben davon ausgeht, „daß das Wesen der Verzweiflung sich angemessen überhaupt nur fassen läßt, wenn man sie von ihrer Überwindung her denkt ... Was das Kranke an dieser Krankheit ist, läßt sich nur von der Gesundheit her begreifen, deren Verhinderung sie ist" (88). Entsprechend sucht Ringleben die Eingangsbestimmungen der KT ohne den Vorgriff auf das Folgende in ihrer Evidenz zu erweisen. Das Selbst faßt er dabei – unter Rückgriff auf Fichte (57) – als „ein simultanes Ineinander bzw. Zueinander von Sein, Sich-Vollziehen und Sich-Durchdringen" (60). Kierkegaards These vom Gesetztsein des Verhältnisses sieht er darin begründet, „daß im Selbstverhältnis selber die Erfahrung seines Gesetztseins mitgesetzt ist" (73): denn nur als Gesetztes kann das Selbst sich Aufgabe sein, als causa sui hätte „es sich immer schon vollständig realisiert" (74). Das aber heißt: „Verzweiflung ist (für Kierkegaard) nach ihrer Möglichkeit nur aus der Geschöpflichkeit des Menschen her verständlich" (74f). An dieser Stelle findet sich bei Ringleben der Hinweis auf die von Dietz in den Mittelpunkt seiner Interpretation gestellte Verhältnisbestimmung von Allmacht und Freiheit (76–83): Ihre angemessene Antwort findet die von Gott gewährte Freilassung des Menschen, wenn dieser in Freiheit, im „Mut, man selbst zu sein" (37), sein Menschsein und d. h. immer auch sein Gesetztsein anerkennt (88–95). Vor dem so erarbeiteten Hintergrund findet Ringleben schließlich zu seiner Interpretation der so umstrittenen Bestimmung Kierkegaards, der Mensch sei eine Synthesis „von dem Zeitlichen und dem Ewigen" (KT, 8): „Kierkegaard redet keinem vagen Idealismus das Wort, der feierlich etwas ‚Ewiges im Menschen' behauptet, sondern er denkt die menschliche Lage aus der Unentrinnlichkeit ihres Bezugs zum Schöpfer" (112).

Die Entscheidung, das Ewige im Menschen als seinen Bezug zur Ewigkeit, als seinen Gottesbezug zu deuten, bildet wohl den systematischen Kern von Ringlebens Interpretation der KT. Denn diese Deutung wird stets dann herangezogen, wenn es um grundsätzliche Weichenstellungen der Interpretation geht: auf sie hin legt Ringleben die unlösbare Einheit von Selbstverhältnis und Gottesverhältnis aus (104f); sie ist die Grundlage, überhaupt von Verzweiflung, von einer Krankheit zum Tode sprechen zu können (111–113); doch zugleich gilt vom Ewigen: „Eben das, was die Krise im Selbstsein radikal sein läßt, ist es auch, in Kraft dessen sie überwunden werden kann" (122). In den verschiedenen Formen der Verzweiflung, die Ringleben im Anschluß an Kierkegaard präzise ausleuchtet, ist das Ewige als Ewigkeitsbezug stets anwesend, tritt aber erst spät ins Bewußtsein (190). Rückblickend stellt Ringleben fest: „In der Verzweiflung des Trotzes schlägt die Krankheit zum Tode die Augen auf; sie ist endgültig erwacht zu ihrem krisenhaften Status als Auseinandersetzung mit dem Ewigen im Geist" (206).

Von hier aus ist für Ringleben der nächste Schritt zwingend: die anthropologisch aufgedeckte Verzweiflung theologisch als Sünde zu qualifizieren. „Indem die Verzweiflung progressiv sich in sich vertieft und ihres tiefsten Wesens ansichtig wird, entdeckt sie in sich selbst die Sünde: als Trotz gegen den Grund des Selbstseins" (211). Die Sünde ist, die Definition legt sich nach den eingeführten Voraussetzungen nahe, „ein ausdrückliches Negieren des Ewigkeitsbezuges durch das zeitliche Selbst" (212). Die verschiedenen Bewußtseinsgrade und Ausdrucksformen dieser Negation, die als Position gegen Gott und das Gute verstanden werden muß (249–258), entfaltet Ringleben schließlich ebenfalls vor dem Hintergrund seiner Grundbestimmung des Ewigen im Menschen als Ewigkeitsbezug.

Gerade in der von Ringleben vorgelegten Interpretation des zweiten, von der Sünde handelnden Abschnitts der KT werden nun allerdings Probleme sichtbar, die zu kritischen Rückfragen an seine Grundoptionen führen müssen. Auffällig ist zunächst, daß es ihm – nachdem er das Sündenbewußtsein in der Vertiefung der Verzweiflung aufbrechen sieht – schwerfällt, Kierkegaards These einzuholen, kein Mensch vermöge „aus eignem Vermögen und von sich selber her auszusagen, was Sünde ist, eben deshalb, weil er in der Sünde ist" (KT, 94). In ihr nimmt Kierkegaard in früheren Werken erarbeitete Einsichten auf: daß nur der Lehrer den Jünger die Wahrheit – das Sündenbewußtsein – lehren kann, der ihm zugleich die Bedingung für dieses Lernen – die Vergebung – schenkt (Philosophische Brocken [PB], 15f); daß die Sünde in keine Wissenschaft, also auch nicht in die Anthropologie, gehört (Der Begriff Angst [BA], 19); daß das unendliche Schuldbewußtsein der (griechischen) Religiosität A durch einen Graben vom Sündenbewußtsein der (christlichen) Religiosität B getrennt ist, der allein durch Offenbarung zu überwinden ist (Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift [UN], II, 272). Sollen diese Differenzierungen, in denen Kierkegaard das proprium christianum aufgedeckt zu haben glaubte, nicht verlorengehen, muß zwischen dem Ewigen im Menschen – seiner Fähigkeit, sich von der Gebundenheit an die Zeit zu distanzieren –, und der allein von Gott eröffneten Beziehung zum Ewigen, der Gottesbeziehung, streng unterschieden werden. Natürlich vollzieht sich Geistsein auch als das Sich-Verhalten zum Verhältnis von Zeitlichem und Ewigem „vor Gott" – doch es ist nicht aus eigener Kraft „das ausdrückliche Verhältnis von Selbstsein und Ewigkeitsbezug", erst recht nicht das als Sündenbewußtsein im Vertrauen auf die Vergebung qualifizierte Christsein im Sinne Kierkegaards (197).

[6] **Theunissen,** Michael: **Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung.** Kierkegaards negativistische Methode. – Königstein: Anton Hain Meisenheim 1991. 72 S., geb. DM 24,00 ISBN: 3–445–06014–2.

[7] **Ringleben,** Joachim: **Die Krankheit zum Tode von Sören Kierkegaard.** Erklärung und Kommentar. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 323 S., kt DM 98,00 ISBN: 3–525–56188–1.

Diese Kritik an Ringleben zielt auf eine bedeutsame Kontroverse in aktuellen Kierkegaard-Deutungen. Schon in früheren Veröffentlichungen verfolgte Ringleben sein Ziel, Kierkegaards Werk in der Linie von Hegels Verständnis des subjektiven Geistes zu deuten.[8] Auch in der hier vorliegenden Studie ist dieses Anliegen durchgehalten, indem einerseits auf in der Tat auffallende Parallelen zwischen Kierkegaards und Hegels Denken verwiesen wird (z.B. 58f, 90, 129, 141), andererseits polemische Abgrenzungen, zu denen Kierkegaard sich genötigt sieht, zu entschärfen gesucht werden (z.B. 51, 126f, 289–291). Und könnte nicht auch bei seiner spezifischen Deutung des Ewigen im Menschen und der daraus folgenden Definition der Sünde die Absicht Pate gestanden haben, den von Kierkegaard verwendeten Begriff des Geistes möglichst nah an die Auffassung Hegels heranzuführen? Die Auseinandersetzung über das methodische und inhaltliche Verhältnis zwischen Kierkegaard und Hegel ist sicher noch längst nicht abgeschlossen. Die hier vorgetragene Kritik an Ringlebens Entwurf will auch nicht einer apodiktischen Entgegensetzung beider Entwürfe das Wort reden, sondern lediglich auf Grenzziehungen aufmerksam machen, die m. E. unverzichtbar sind.

Zur Fortführung dieser Diskussion trägt nicht zuletzt Dietz bei, zu dessen Studie es nach dem vertiefenden Blick auf neue Interpretationen der KT jetzt zurückzukehren gilt.

Im Interesse der weiteren Bestimmung von Kierkegaards Freiheits- und v.a. Glaubensverständnis, die in der KT noch unbefriedigend blieb, wendet sich Dietz – nun weitgehend chronologisch – dem Gesamtwerk Kierkegaards zu. Schon früh wird Kierkegaard auf die Ambivalenz menschlicher Freiheit aufmerksam: In den von Dietz sorgfältig in ihren Kontext eingeordneten Frühwerken („De omnibus dubitandum est"; „Über den Begriff der Ironie") wird die Freiheit zunächst aufgedeckt als positive Fähigkeit zur zweifelnden bzw. ironischen Distanzierung – damit aber sofort auch ihre Gefahr, in der Verzweiflung, in der Leere zu enden (157–204). Soll diese Konsequenz vermieden werden, muß die Freiheit als Fähigkeit zur Selbstbestimmung be- und ergriffen werden (185, 204), wie dies in der Stadienlehre verdeutlicht wird. In der Selbstwahl gewinnt die Freiheit sich selbst und ihren konkreten, vielfältig zu differenzierenden Inhalt (217). Wird, so Dietz, die Überlegenheit des ethischen gegenüber dem ästhetischen Standpunkt schnell einsichtig, bedarf die „eigenständige Gültigkeit des Religiösen" (237) noch eines eigenen Aufweises. Werden Abraham und Hiob durch göttliches Wirken der Allgemeinheit des Ethischen entrissen, ohne jedoch von ihrer Freiheit oder ihrer Gottesbeziehung zu lassen (238–252), wird das grundsätzliche Scheitern des ethischen Stadiums erst sichtbar, wenn auf die Bestimmungen von Schuld und Sünde geachtet wird. Das 7. Kap. der Arbeit von Dietz widmet sich deshalb ausführlich dem „Begriff Angst", in dem Kierkegaard das Verhältnis von Freiheit, Angst und Schuld zu klären versucht. Dietz rekapituliert die klassischen Aporien der Erbsündenlehre, die Kierkegaard durch die Einführung der „Zwischenbestimmung" Angst gelöst zu haben glaubte (253–259). Doch Dietz fragt sofort kritisch weiter: „Inwiefern gehört die Angst als *Zwischenbestimmung* noch auf die Seite der vor-schuldigen Freiheit, inwiefern ist sie als hoffnungslos ‚in sich verstrickte' Freiheit nicht schon Signatur des Sünders?" (259). Eine Antwort findet sich, so Dietz, bei Kierkegaard nicht: „Die Angst behält bzw. bekommt so bei *Vigilius* eine gewisse Doppelgesichtigkeit und Verschwommenheit: als Vorfeldphänomen einerseits und als Folgephänomen des Sündenfalls andererseits" (286). Diese Unklarheit versucht Dietz durch seine Interpretationsthese zu überwinden, die er im Durchgang durch BA bewähren will: „daß *der Begriff Angst* die Sündenthematik durch eine Neufassung des Freiheitsbegriffs in Richtung auf ein *servum arbitrium* als *incurvatio in se* wieder geltend machen will" (261). Aus der Fesselung durch die Angst befreie, so Dietz, dann erst der Glaube, in dem das Individuum „die wahre Unendlichkeit antizipiert und so alle Endlichkeit – vor allem auch die eigene – annehmen kann" (346). Auf diese, m. E. problematische Deutung des BA wird zurückzukommen sein.

Für Dietz stehen im Anschluß an diese Durchdringung des Freiheitsproblems, die die Grenzen der Ethik und die Bedeutsamkeit einer religiösen Existenz deutlich gemacht hat, noch zwei Aufgaben an: Das Verhältnis der Freiheit zur Sterblichkeit (362–374) und zur Geschichtlichkeit (375–413) zu klären. Beide Problemkreise führen zurück auf die der menschlichen Freiheit im Gegenüber zu Gott gestellte Aufgabe: In Freiheit und im Vertrauen auf Gott sich selbst als Mensch zu übernehmen – in der Endlichkeit sowie in der Kontingenz und Irreversibilität der Geschichte.

Das große Verdienst der Studie von Dietz liegt m. E. in der konsequent theologischen Orientierung seiner Kierkegaard-Interpretation, der er durch den Einsatz mit der Verhältnisbestimmung göttlicher und menschlicher Freiheit anhand des Allmachtsbegriffs ein tragfähiges Fundament gibt. Auch die differenzierte Auseinandersetzung mit anderen geistesgeschichtlichen Positionen – von der altlutherischen Theologie über Hegel bis hin zur modernen Existenzphilosophie –, die hier nur unzureichend dargestellt wurde, verdient Beachtung. Gerade angesichts ihres hohen inhaltlichen Wertes, ist es schade, daß die Arbeit in formaler Hinsicht manche Wünsche offenläßt. Die durch verschiedene Schrifttypen uneinheitliche Gestaltung, die schlecht systematisierte Gliederung, sprachlich wenig ausgereifte Textpassagen (bes. Kap. 5), wiederholt allzu assoziativ eingeführte Beschäftigungen mit vom Gesamtduktus wegführenden Themen – ohne diese Mängel könnte die Freude an der Lektüre genauso groß sein wie das Interesse an ihr.

Solche Mängel sind der Studie Dorothea Glöckners zu Kierkegaards Begriff der Wiederholung fremd.[9] In einer bei Diss.en seltenen gedanklichen und systematischen Souveränität und interpretatorischen Präzision überschreitet diese in Berlin und Kopenhagen entstandene Arbeit deutlich ihre selbstgesetzte Grenze: Beschränkt sie sich, weil in späteren Werken der Wiederholungsbegriff nur selten und in veränderter Bedeutung vorkommt, auf die Werke bis einschließlich zur „Unwissenschaftlichen Nachschrift", so wird in ihr gleichwohl eine Perspektive auf den Freiheitsbegriff Kierkegaards eröffnet, die für das Gesamtwerk erhellend ist.

„Was ist Freiheit?" – diese ebenso unabweisbare wie sich der Beantwortung immer wieder entziehende Frage gibt Glöckners Studie das Thema an (2). Einem Hinweis Kierkegaards folgend, nach dem die Wiederholung „das tiefste Interesse der Freiheit" sei (16), will sie sich in der Interpretation des Wiederholungsbegriffs der Ausgangsfrage widmen.

Constantius, der Autor der „Wiederholung" läßt erst am Ende seiner Schrift erkennen, was das eigentliche Thema und Ziel seiner Erörterung ist. Indem Glöckner jene Zielbestimmung an den Beginn ihrer Untersuchung stellt, legt sie das Fundament für deren systematische Klarheit. So geht es in der gesamten Studie um die „Frage nach der Realisierung des den Menschen schon immer bestimmenden Gottesverhältnisses" (19), die durch das Phänomen der Schuld bzw. Sünde noch an Schärfe gewinnt. Die Schuldfrage ist deshalb auch bereits Thema in der Wiederholungsschrift, expliziert am Beispiel des jungen Mannes, der, weil er ein Dichter ist, die begonnene Beziehung zu einer jungen Frau nicht durch die Ehe mit dem Allgemeinen versöhnen kann. Constantius zeigt zwei Alternativen auf, mit dieser Situation umzugehen: Der junge Mann leugnet unter Verweis auf das von ihm nicht zu verantwortende Schicksal seine Schuld und in Folge davon auch die Wirklichkeit Gottes (51–63); Constantius dagegen hält diesen Weg nicht für eine angemessene Wiederholung. „Daß der Mensch sich selbst nur im Verhältnis zu Gott wiederholen und d.h. selbst gewinnen kann, ist die Voraussetzung seines Denkens über die Wiederholung" (37). Es geht in dieser Alternative, so Glöckner, um die Frage nach den verschiedenen Möglichkeiten, Freiheit unter den Bedingungen der Geschichtlichkeit zu realisieren (41). Als ästhetische Verwirklichung der Freiheit gilt zunächst der Versuch, ein Lust bereitendes Erlebnis zu wiederholen. Weil auf diesem Weg schnell Ermüdung und Langeweile zu erwarten sind, erscheint die – immer noch ästhetische – Klugheit, der Versuch, „der Wiederholung eine immer neue Seite abzugewinnen" (43) als der bessere Weg. Doch die eigentliche Alternative zu diesen vergeblichen Versuchen, Freiheit wirklich werden zu lassen, ist die Bestimmung der Freiheit zu sich selbst. „Da die Freiheit die einzige Bestimmung ist, die wiederholbar ist, ohne ihr Wesen dabei einzubüßen, ist die Wiederholung inhaltlich bestimmt die Freiheit selbst" (45). Weil aber eine solche Kontinuität nur möglich ist, wenn der Betrachtende zu sich selbst in Distanz tritt, ist eine Doppelbewegung vonnöten, die diese Weise der Freiheitsrealisierung als religiös qualifiziert (48).

Verstand sich dieser erste Durchgang durch den Aufbau der Wiederholungsschrift als Themen- und Zielanzeige, geht es im weiteren Verlauf von Glöckners Arbeit darum, die Möglichkeiten und Bedingungen der in der Wiederholung sich realisierenden Freiheit zu analysieren. Hier rückt nun die Schuldfrage endgültig in den Mittelpunkt des Interesses (*2. Kap.*), die v.a. in den Climacus-Schriften reflektiert wird. Denn die Schuld macht es nicht nur notwendig, die Freiheit wiederzuholen, sondern macht es dem Menschen auch unmöglich, dies aus eigener Kraft zu tun. Das schuldig gewordene Individuum „ist angewiesen darauf, daß es diese Umbildung erfährt und so ist das als Umbildung der inneren Existenz verstandene Handeln aufgewiesen als ein zu erleidendes Geschehen" (70). Überzeugend arbeitet Glöckner heraus, daß hier nicht von einer Verurteilung der Freiheit zur Passivität die Rede sein kann: Das Geschehen der Wiederholung ist vielmehr zu fassen als Ineins von Aktivität und Passivität, als „Aneignung des Gottesverhältnisses, die im Schuldbewußtsein geschieht, das Handeln, in dem die eigene Individualität konstituiert wird" (74f). Im Blick auf die Gestalt Hiobs, der an seiner Freiheit festhält und an die Allmacht Gottes appelliert, geht Glöckner sogar noch einen Schritt weiter. Hier sieht sie den absoluten Gegensatz zwischen Gott und Mensch gelöst „im Verhältnis des Freien zum Freien, und d.h. in dieser ‚Lösung' wird die Gleichheit beider Seiten dieses Verhältnisses in ihrem vollkommenen Anteil an der Freiheit gesehen" (84f). In einem so verstandenen Gottesverhältnis bricht nun auch eine Reue auf, die nicht an die ethische Frage nach Recht und Unrecht gebunden ist: Wo der Mensch der Tatsache ansichtig wird, daß er Gott alles verdankt, wird er alle falsche Selbstmächtigkeit bereuen. Damit wird zugleich klar, daß die Reue allein nicht aus der falschen Realisierung von Freiheit

[8] Vgl. **Ringleben**, Joachim: **Hegels Theorie der Sünde.** Die subjektivitäts-logische Konstruktion eines theologischen Begriffs, Berlin / New York 1977; ders.: Aneignung. Die spekulative Theologie Sören Kierkegaards, Berlin / New York 1983.

[9] **Glöckner**, Dorothea: **Kierkegaards Begriff der Wiederholung.** Eine Studie zu seinem Freiheitsverständnis. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 1998. XII, 302 S. (Kierkegaard Studies. Monograph Series, 3) Ln DM 168,00 ISBN: 3–11–015636–9.

hinausführt. Erst wo sie sich selbst versteht als ein Sich-Lieben-Lassen von Gott, führt sie in die Wiederholung (94).

Im *3. Kap.* zeichnet Glöckner die Entwicklung des Wiederholungsbegriffs von einer erkenntnistheoretischen zu einer ethischen Kategorie nach, die in „De omnibus dubitandum est" ihren Ausgang nimmt und in der „Wiederholung" zum Ziel kommt. Durch die Konfrontation mit dem Gegenbegriff der „Erinnerung" wird – ähnlich wie schon in den Analysen von Dietz – deutlich, worin das Proprium der Wiederholung besteht: Sie droht nicht in der Starre des Vergangenen zu verharren, sondern eröffnet Zukunft. „Der Entwurf der Wiederholung wird hier entschlüsselt als Versuch, der Bindung der Freiheit an die Zeitlichkeit der Existenz gerecht zu werden" (120). Von Climacus wird diese Trennung zwischen Erinnerung und Wiederholung als Scheidelinie zwischen griechischer und christlicher Existenz qualifiziert. Das Eintreten Gottes in die Zeit offenbart den Menschen als Sünder und ermöglicht ihm zugleich die Wiederholung. An dieser systematisch zentralen Stelle insistiert Glöckner gegen Climacus, nach dessen Darstellung die Erlösung als rein passiver Vorgang erscheint, auf den in der Explikation des Wiederholungsbegriffs bereits gewonnenen Einsichten: „daß das Sündenbewußtsein nur dann Ausdruck der Freiheit sein kann, wenn dieses Bewußtsein nicht nur von außen – durch das Eintreten des Ewigen in die Zeit – verursacht und notwendig herbeigeführt wird, sondern daß es darüber hinaus einen freiheitlichen Entschluß des Subjektes selbst voraussetzt" (125f). Um den Zukunftsbezug der Wiederholung und damit der Freiheit noch genauer fassen zu können, widmet sich Glöckner im folgenden einer Analyse der Zeit. Entwicklung und Werden können nicht als Vermittlung in einer Notwendigkeit aufgefaßt werden, sondern nur als Akte der Freiheit, die durch ihr Ausgreifen auf die Ewigkeit im Augenblick Zeit zu strukturieren vermag. Damit aber bekommt die Freiheit des Menschen im Gegenüber zu Gott eine Bedeutung, die in einem spekulativen Vermittlungsdenken nicht ansichtig werden kann. In deutlicher Entgegensetzung zu den dargestellten Thesen Ringlebens formuliert Glöckner: „Im hegelschen Vermittlungsdenken bedeutet Versöhnung eine Versöhnung des Geistes mit sich selbst ... Demgegenüber gewährleistet die Wiederholung, daß auch in der Versöhnung die endliche Wirklichkeit ihre Gültigkeit bewahrt, bzw. daß die endliche Wirklichkeit in der Versöhnung in ihre endgültige Bedeutung eingesetzt wird ... Gott und Mensch werden in der als Wiederholung begriffenen Versöhnung zu einander gegenüberstehenden Partnern, die sich in einem versöhnten und d.h. in einem durch ... Gleichheit qualifizierten Verhältnis zueinander befinden" (140). In dem als „Verdopplung" zu verstehenden Verhältnis zwischen Gott und Mensch kann gerade mit Bezug auf Kierkegaards Verständnis der göttlichen Allmacht, auf das auch Glöckner hier zurückgreift (157), das Wesen der Wiederholung, das Ziel der menschlichen Freiheit gesehen werden.

Das *4. Kap.* faltet dies als Zusammenhalten von Sündenbewußtsein und Vergebungsglauben noch genauer aus: Selbstwerdung ist nur möglich in einem Übergangsbewußtsein, im Wissen um die Aufgabe und im Leiden daran, sie nicht aus eigener Kraft erfüllen zu können. Glöckner expliziert hier die enge Verbindung zwischen dem durch die Menschwerdung Gottes qualifizierten, Zukunft eröffnenden Augenblick und der Wiederholung (200). Die genauere Erhellung des Ereignisses der Menschwerdung Gottes läßt das damit von Gott ermöglichte – dem Verstand nicht ausdenkbare – Gottesverhältnis als ein Paradox erkennen, das deutlich vom sokratischen Paradox, das allein im subjektiven Verhältnis zur objektiven Wahrheit bestand, geschieden ist.

Im *5. Kap.* wird durch eine – der dänischen Sprache mögliche – Differenzierung im Begriff des Werdens unterschieden zwischen dem natürlichen Werden und Gewordensein und dem individuellen Werden zu sich selbst, das nur in und als Freiheit geschehen kann. Von hier aus wird eine genauere Bestimmung der „Wirklichkeit" und des Bezugs zu ihr möglich. Für Climacus steht fest, daß ein Wissen von Wirklichkeit nur dem Einzelnen hinsichtlich seiner Wirklichkeit möglich ist (228). Die Wirklichkeit alles anderen kann dagegen nur gedacht, d.h. als Möglichkeit erfaßt werden. So kann der Einzelne alles außerhalb seiner selbst nur als je für sich zu verwirklichende Möglichkeit sehen (234). So aber wird ihm, wenn er diese Möglichkeit in Freiheit annimmt, „die Wirklichkeit des anderen ... zur Möglichkeit, selbst ein Mensch zu sein" (236). Die Frage, ob es möglich ist, diese Begrenztheit nochmals aufzubrechen hin auf ein direktes Verhältnis zu anderen, wird von Climacus, so stellt Glöckner fest, nur hinsichtlich des Gottesverhältnisses positiv beantwortet: Im Glauben setzt der Mensch die Wirklichkeit Gottes voraus (241).

Das *6. Kap.* führt die vielfältigen Einsichten zur Wiederholung zusammen, indem es die gelingende Wiederholung als die Doppelbewegung des Glaubens nachzeichnet, in der der Mensch unendlich resigniert und im Glauben die Wirklichkeit wiedergewinnt und annehmen kann (262). Eindringlich wird auf den Mut reflektiert, der zu dieser – allein die Freiheit verwirklichenden – Bewegung erforderlich ist. Wo er aufgebracht wird, kann Begegnung gelingen, die dem anderen entgegengeht und auf das Entgegenkommen des anderen baut (275–279). Eine solche Begegnung mit Gott für möglich zu halten, darin besteht die Größe und das Wagnis des christlichen Glaubens.

Den Abschluß der Studie bildet ein kurzer, kritischer Blick auf die Grenzen des Kierkegaardschen Wiederholungsbegriffs: Sie liegen laut Glöckner darin begründet, daß der Anspruch, in der Wiederholung werde die Freiheit wirklich, „in zweifacher Hinsicht erhoben wurde, indem die Wiederholung in ihrer Doppelbedeutung sowohl als Ziel als auch als Bewegung auf dieses Ziel hin verstanden wurde" (285). So gelingt es nicht, in dem Begriff der Wiederholung neben der Restituierung der Freiheit in Sündenbewußtsein und Vergebungsglaube auch die Ausrichtung von Zeit und Geschichte auf ihr noch ausstehendes Ende einzuholen.

Glöckner hat viel gewagt, als sie nach den entsprechenden, hoch qualifizierten Arbeiten von Reimer, Guarda und Malantschuk[10] sich nochmals dem Begriff der Wiederholung bei Kierkegaard zuwandte. Doch das Wagnis hat sich gelohnt: Liegt doch nun eine Studie vor, die unter Einbeziehung umfangreichen, bisher nicht ausgewerteten Materials einen Blick auf Kierkegaards Glaubens- und Freiheitsverständnis eröffnet, der durch seine Klarheit und Überzeugungskraft besticht. Daß Glöckner die dialogischen Momente in Kierkegaards Verständnis des Gottesverhältnisses, aber auch der zwischenmenschlichen Beziehungen m. E. zu überschätzen geneigt ist, mag man als zu weitgreifende Interpretation entsprechender Textpassagen bewerten – man kann darin aber auch den gelungenen Versuch sehen, Schätze des Kierkegaardschen Denkens zu heben, die diesem selbst verborgen blieben.

Die Studien von Dietz, Theunissen, Ringleben und Glöckner wurden – ungeachtet ihres zum Teil eingeschränkteren Anspruchs – als Auseinandersetzung mit dem Gesamtwerk Kierkegaards gelesen: sei es wegen ihrer Konzentration auf den Freiheitsbegriff, sei es wegen der in ihnen exemplarisch aufgedeckten Methode Kierkegaards. Im folgenden nun geht es um Arbeiten, die sich entweder mit einem speziellen Aspekt des Kierkegaardschen Denkens beschäftigen oder mit einer externen Fragestellung an ihn herantreten und allein an der von ihm darauf gegebenen Antwort interessiert sind.

2. Daß sich an der genaueren Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit, Angst und Schuld bei Kierkegaard viel, wenn nicht fast alles für die Deutung und Aneignung seines Werks entscheidet, war schon an den bisher vorgestellten Werken ablesbar. Noch deutlicher wird dies, wenn nun Studien in den Blick genommen werden, die dieses Verhältnis ins Zentrum ihres Interesses stellen. Die kritischen Fragen, die es zu beantworten gilt, lassen sich kurz zusammenfassen: Geht Kierkegaard, um von Schuld und Sünde sprechen zu können, von einer prinzipiell zum Guten wie zum Bösen, d.h. verantwortungsfähigen Freiheit aus? Ist eine solche Voraussetzung aber vereinbar mit dem christlichen Dogma von der Erbsünde, von der immer schon in der Unfreiheit der Sünde gefesselten Freiheit? Wie weit trägt Kierkegaards Versuch, dem hier sichtbar werdenden Dilemma mit Hilfe der „Zwischenbestimmung" Angst zu entkommen?

Die wiederum bei W. Pannenberg verfaßte Habil.schrift von Christine Axt-Piscalar[11] geht bei ihrer Untersuchung neuzeitlicher Entwürfe zum Freiheits- und Sündenbegriff von einer unbefragten, aber klar benannten Prämisse aus: aus „gnadentheologischen Gründen" ist an der „uns unvorgreifliche(n) Faktizität der Sünde" festzuhalten (3f). Mit der Frage, ob sie in ihrem Verständnis von Freiheit und Sünde diese Prämisse festhalten, untersucht die Vf.in die hamartologischen Entwürfe der Erweckungstheologen August Tholuck und Julius Müller, Kierkegaards und Friedrich Schleiermachers. Bei Tholuck wie Müller sieht sie einen Begriff der „Freiheit im Sinne eines Vermögens zu unbedingter Selbstbestimmung" (3) am Werke, der die geforderte Voraussetzung nicht mehr einzuholen vermag. Bei Schleiermacher hingegen sei die „Frage des Anfangs des Selbstsetzens ... verabschiedet" (298) und damit die Einsicht in die immer schon gegebene Faktizität sündiger Selbsttätigkeit ermöglicht. Daß und wie Axt-Piscalar Kierkegaards Position als Übergang zwischen diesen beiden Polen bestimmt, gilt es nun genauer zu betrachten, wobei die von ihr entdeckten, aber auch für sie nicht näher erklärbaren Verbindungslinien zwischen Tholuck, Müller und Kierkegaard unberücksichtigt bleiben müssen.

Kierkegaard hält es – nicht zuletzt in seiner Frontstellung gegen Hegel – für unverzichtbar, „die Sünde um ihres Schuldcharakters willen auf die Freiheit des einzelnen" zurückzuführen" (148). Das führt ihn dazu, zwischen Adam und den späteren Menschen allenfalls einen quantitativen, nicht aber qualitativen Unterschied zu sehen. Jeder Mensch kommt durch die Sünde, d.h. durch seine Freiheit in die Sünde, wobei, so Axt-Piscalar, die „Freiheit als Vollzug ursprünglicher Selbstsetzung" (150) verstanden wird. Ist also die Vorstellung eines der Freiheit des einzelnen vorgängigen Sünderseins von Kierkegaard ab-

[10] Vgl. **Reimer,** Louis: **Die Wiederholung als Problem der Erlösung bei Kierkegaard,** in: Theunissen, Michael / Greve, Wilfried (Hg.): Materialien zur Philosophie S. Kierkegaards, Frankfurt a. M. 1979, 302–346; Guarda, Victor: Die Wiederholung. Analysen zur Grundstruktur menschlicher Existenz im Verständnis Sören Kierkegaards, Hanstein 1980; zu Malantschuk vgl. Glöckner, Begriff, 4, Anm. 3.

[11] **Axt-Piscalar,** Christine: **Ohnmächtige Freiheit.** Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Sören Kierkegaard und Friedrich Schleiermacher. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1996. VII, 318 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 94), geb. DM 128,00 ISBN: 3–16–146373–0.

gewiesen, so scheint es doch, wie die Vf.in bemerkt, „daß er das Sichselbstsetzen der Freiheit eo ipso als Sprung in die Sünde versteht" (152). Sollte demnach „die Urstandsbestimmung nicht als abstrakte Voraussetzung festgehalten, sondern als logische Bestimmung innerhalb der Konzeption des Freiheitsbegriffs gefaßt" werden, „dann würde kein abstraktes Urstandsvermögen angenommen, sondern der Gedanke entfaltet, daß Selbstsetzung immer nur im Vollzug ist, daß sie dieser Vollzug indes nur ist, indem sie sich selbst voraussetzt, dadurch jedoch bereits Sünde ist" (156). Zur genaueren Erklärung dieses Vorgangs ist nun aber die psychologische Bestimmung der Angst hilfreich: kann sie doch das Wie, nicht das Daß des Sprungs in die Sünde verständlich machen (157). Die Angst aber ist, so Axt-Piscalar, Krisenphänomen einer als Fähigkeit zur ursprünglichen Selbstsetzung mißverstandenen Freiheit (163, 167). Aus dieser Zuordnung ergibt sich zwangsläufig die Schlußfolgerung, im BA habe Kierkegaard „mithin nichts weniger getan als die autonomen Selbstbegründungsversuche unter das Vorzeichen der Sünde gesetzt ... Der freie Wille, insofern er von sich selbst anhebt, ist in sich selbst verfangen und darin sündig. Der natürliche Mensch post adam kann nicht nicht sündigen" (172f).

Daß in KT die in BA noch erörterte Urstandslehre nicht mehr erwähnt wird, ist für die Vf.in ein Indiz, daß sich Kierkegaards Auffassung der Freiheit geändert habe. Im Gedanken der Universalität der Verzweiflung erreiche Kierkegaard die Einsicht Schleiermachers, daß wir unsere Selbsttätigkeit nicht aus uns selbst beginnen, sondern immer schon – als sündige – vorfinden (207). „Die Erbsünde ‚besteht' folglich nicht gleichsam substanzhaft in etwas. Sie ist vielmehr nur im Vollzug, nämlich dem des Selbst als Selbst, insofern es sich zu sich selbst verhält und verhalten hat. Denn darin hat es sich faktisch nicht anders vollzogen, als das Gesetztsein des eigenen Vollzugs negiert zu haben" (209). Dieser Universalität der Sünde entspricht allerdings kein universales Wissen um sie, weil dieses allein durch Offenbarung zu erlangen ist. Wirklich zu sich selbst kommt die Freiheit allererst im Glauben, der allerdings nicht als ein in der Freiheit gründender Akt – und damit wiederum sündig-selbstbezogen – verstanden werden darf. „In einem solchen von anderwärts her begründeten Vollzug als einem Vollzug von theonom konstituierter Selbsttätigkeit verwirklicht sich allererst die wahre Freiheit. Durch diesen Gedanken haben Schleiermacher und Kierkegaard das gnadentheologische Interesse der christlichen Theologie in ihrer Lehre von der Sünde zur Geltung gebracht" (216).

Die Grundintentionen von Axt-Piscalar und Dietz liegen eng beieinander. Allerdings wird erstere m. E. Kierkegaard dadurch mehr gerecht, daß sie von ihren hamartologischen Prämissen aus das Angst- und Sündenverständnis des BA kritisiert, während Dietz sein sehr ähnliches Verständnis bereits in BA artikuliert sieht. Und doch finden beide darin zusammen, daß sie die Angst verstehen als Index einer bereits in sich verschlossenen (Dietz), auf ihre Selbstbegründung fixierten (Axt-Piscalar) Freiheit, die diesen Namen schon nicht mehr verdient. Doch fallen sie damit nicht gerade hinter die von Kierkegaard erreichten Einsichten zurück? Wollte dieser doch durch die „Zwischenbestimmung" Angst, die mit der Freiheit untrennbar verbunden ist, gerade verständlich machen, wie es zur Selbstabschließung der Freiheit, zu ihrer Fesselung in der Sünde, zur Verschlossenheit, wie es zur faktischen, aber eben nicht logisch notwendigen Universalität der Sünde kommt. Und war ihm auch im Zustand der Sünde die Angst Indiz dafür, daß es eine noch ansprechbare Freiheit im Menschen gibt, die durch die Gnade zu sich selbst befreit werden kann.[12]

Wird die Deutung der Angstanalysen Kierkegaards aus noch zu erläuternden Gründen stets umstritten bleiben, läßt sich m. E. die These Axt-Piscalars klar widerlegen, Kierkegaard gehe im BA von einem Verständnis der Freiheit als causa sui aus und nähere sich in KT der Position Schleiermachers. Schon in „Entweder/Oder" (EO) stellt der Ethiker unmißverständlich klar, daß die Selbstwahl keine Selbstbegründung ist: „Wofern nämlich das, was ich wähle, nicht da wäre, sondern durch die Wahl schlechthin entstünde, würde ich nicht wählen, sondern würde erschaffen; aber ich erschaffe mich nicht, ich wähle mich" (EO, II, 229). Auch für Vigilius steht fest, daß der Mensch als Synthesis, als Geist ein gesetzter ist – nicht weniger als für Anti-Climacus in KT, der genau wie Vigilius in BA von der Verantwortung jedes Menschen für seine sündige Verzweiflung ausgeht.[13] Axt-Piscalar setzt für ihre Interpretation die Unvereinbarkeit zwischen ursprünglicher Freiheit und gesetzter Freiheit voraus. Eine solche aber besteht, wie in Ansätzen bereits Dietz, dann aber v. a. Glöckner gezeigt hat, für Kierkegaard gar nicht: Ist Gott kraft seiner Allmacht doch gerade in der Lage, fremde Freiheit in ihre eigene Ursprünglichkeit freizulassen. Als solche kann menschliche Freiheit sich im Vertrauen auf Gott zu sich selbst verhalten – oder aber sich trotzig dem Gottesverhältnis, dem sie nicht entkommt, verschließen.

[12] Deshalb zielt schon die oben zitierte Frage von Dietz, Kierkegaard, 259, ob die Angst auf die Seite der vor-schuldigen oder der schuldigen Freiheit gehöre, an der Intention Kierkegaards vorbei.

[13] Vgl. KT, 11 und dazu Ringleben, Krankheit, 100–105.

Die bei E. Schockenhoff in Freiburg entstandene Diss. Anton Bösls[14] steckt sich das anspruchsvolle Ziel, „das spezifische Verständnis von Schuld und Sünde im Werk Kierkegaards" zu analysieren (36). Der entscheidende und weiterführende Ertrag dieser Studie verbirgt sich bereits in ihrem zweiten Kap., mit dem die eigentliche Beschäftigung mit dem Thema einsetzt. Für Kierkegaard, so Bösl, besteht kein Zweifel, daß das Selbst, sobald es wirklich ist, sündig ist (56). Gerade deshalb aber frage Kierkegaard „vom konkreten Existenzvollzug zurück auf die ihm zugrundeliegende Verfaßtheit ... Die Wirklichkeit, in unserem Fall die Wirklichkeit von Schuld und Sünde, muß demnach in der prinzipiellen Möglichkeit des Menschen ... irgendwie grundgelegt sein" (55). Mit Hilfe dieser – an Theunissen angelehnten – Interpretationsmethode untersucht Bösl nun, ob Kierkegaard den Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit der Sünde notwendig oder als Freiheitsakt denkt.

In Anlehnung an das anthropologische Grundmodell der KT versteht Bösl die Synthesisstruktur des Menschen als vorgegebene Möglichkeit, in deren freier Anerkennung das Selbst wirklich zu werden hat (60). Bösl zeigt auf, daß und wie Anti-Climacus das Selbstverhältnis des Menschen als Akt seiner Freiheit versteht. In dieser Freiheit geschieht dann auch der Übergang von der Unschuld zur Schuld. Doch „wird sich zeigen, daß die Freiheit, in der erwähnter Übergang vonstatten gehen soll, keine ‚absolute' Freiheit ist, sondern in ihrer Rückgebundenheit an Leib und Seele bereits durch die Angst gefesselt ist und den Menschen hart an den Rand des Abgrundes stellt, wo ihm schwindelnd die Synthesis mißlingen wird" (67). In einem ersten Durchgang durch das Werk Kierkegaards erhärtet und erläutert Bösl seine Interpretation von der Freiheit des Menschen als der Kraft des prekären Übergangs von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Prekär ist dieser Übergang, weil der Versuch, das Verhältnis zu setzen, stets von der Gefahr des Mißverhältnisses begleitet ist. Doch ist der „Übergang von der Möglichkeit des Mißverhältnis zu seiner Wirklichkeit kein logischer Prozeß oder fließender Übergang ...; hier entsteht eine völlig neue Qualität ... Dadurch ist die gesamte Problematik unter das Vorzeichen individueller Verantwortung gestellt" (78f). Auch die Lösung der Schuldproblematik im durch die Offenbarung ermöglichten Ineinander von Sündenbewußtsein und Vergebungsglaube wird bereits in den Blick genommen (100f) – und damit die von Glöckner näher bestimmte Möglichkeit der Wiederholung als Restituierung und Realisierung der Freiheit (109). Zusammenfassend stellt Bösl fest: „Demnach ist der Übergang von der Möglichkeit der Sünde zu deren Wirklichkeit kein logisch-kausaler; er vollzieht sich nicht mit eherner Notwendigkeit, sondern ist ein reflexiv nicht einholbarer Sprung, der in das jeweilige Verhalten zu sich selbst und in die individuelle Entscheidung des einzelnen gelegt ist und so auf die Freiheit des Menschen und dessen unvertretbare Verantwortung für seine Sünde zurückweist" (114).

Mit dieser Rekonstruktion der Anthropologie Kierkegaards im Hinblick auf die Sünde und Verantwortlichkeit des Menschen gelingt Bösl eine weiterführende und erhellende Zusammenschau. Sie vermag – wie es Kierkegaards Absicht war – an der Freiheit des Menschen festzuhalten, ihren Sprung in die Sünde verständlich zu machen und den Ausblick auf die versöhnte Existenz des Glaubenden zu öffnen. Daß beim Durchgang durch die so verschiedenen pseudonymen Perspektiven deren gemeinsames Interesse deutlich wird, ohne daß Unterschiede nivelliert werden, darf als weiterer Vorzug dieser Studie gelten.

In den Kap.n 3–5 arbeitet Bösl das Verständnis von Sünde und Schuld bei einzelnen Pseudonymen noch genauer heraus: In *Kap. 3* die psychologischen Angstanalysen des BA, in denen er „weniger eine Phänomenologie der Angst als vielmehr eine Phänomenologie der Unfreiheit" sieht (168), ohne allerdings den unterschiedlichen Status der Angst vor und nach dem Sündenfall einzuebnen; in *Kap. 4* die Gesamtanlage der KT, die er deutet als „eine anthropologisch gewendete Theologie, die anhand der Verzweiflung die Gestalten defizitären Existierens skizziert" (229); und schließlich im *Kap. 5* das Verständnis von Schuld und Sünde bei den Pseudonymen, die die Stadientheorie entwickeln und dabei zwar deutlich das Christsein als die angemessene Form menschlicher Freiheitsverwirklichung anzielen, in ihrer Reflexion auf das Faktum von Schuld und Sünde aber deutlich hinter den zuvor behandelten „Autoren" zurückbleiben.

Auch wenn diese drei Durchgänge manche Details von Kierkegaards Werk erhellen können – so z. B. die luzide Deutung der These, der Mensch sei zugleich Individuum und das ganze Geschlecht (133–136) –, fallen sie leider gegenüber dem Eingangs-Kap. deutlich ab. Die dort überzeugende Souveränität im Umgang mit Argumentationsfiguren weicht hier einer mitunter ängstlich scheinenden Nähe zum Textdetail. V. a. aber unterbleibt der jeweilige – oft naheliegende – Rückbezug zur grundlegenden Interpretationsthese, die den Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit der Sünde als zurechen-

[14] **Bösl,** Anton: **Unfreiheit und Selbstverfehlung.** Soren Kierkegaards existenzdialektische Bestimmung von Schuld und Sünde. – Freiburg i. Br. / Basel / Wien: Herder 1996. 390 S. (Freiburger Theologische Studien, 160), kt DM 88,00 ISBN: 3–451–26408–0.

baren Akt der Freiheit verstanden wissen wollte. Erst in den Schlußbemerkungen, die noch einmal die Bedeutung des Vergebungsglaubens für das Sünden- und Freiheitsverständnis Kierkegaards hervorheben und die individualistische Engführung seiner Hamartologie im Spätwerk beklagen (358–367), erreicht die Arbeit wieder ihr anfangs vorgegebenes Niveau. Doch schmälert dieses bedauerliche Defizit nicht den Wert des gewählten Deutungsansatzes.

3. Ist die Verwirklichkeit von Freiheit möglich? Und wenn ja, unter welchen Bedingungen? Michael Bösch widmet dieser Frage seine umfangreiche Untersuchung, die bei L. Langemeyer in Paderborn als Diss. entstand.[15] Er kann zeigen, daß um dieses Problem das ganze Denken Kierkegaards kreist. „Die Widersprüchlichkeit von faktischer Bedingtheit und dem Unbedingtheitsanspruch der Freiheit ist der Hauptaspekt der synthetischen Struktur, die Faktizität muß mit der Möglichkeit der Freiheit synthetisiert werden, damit der konkrete Mensch ein freies Selbst werden kann" (55, vgl. auch 48). Das Verhalten zur eigenen Bedingtheit also ist die Aufgabe der Freiheit, an der sie scheitern oder sich verwirklichen kann. Die von Kierkegaard dargestellten verschiedenen Formen dieser Bedingtheit und unterschiedlichen Weisen, sich zu ihr zu verhalten, untersucht Bösch. Er entdeckt den Begriff des Schicksals und des Tragischen als den Ort, an dem sich das gestellte Problem für Kierkegaard kristallisiert und stellt ihn deshalb in den Mittelpunkt seiner Untersuchung. Diese gliedert sich in zwei große Teile: Zunächst geht es um die systematische Verortung und Deutung des Schicksalbegriffs im BA, sodann um die Perspektiven, unter denen die Bedingtheit der Freiheit im Gesamtwerk Kierkegaards ansichtig wird.

Die Angst vor dem Schicksal bzw. der Glaube an das Schicksal ist eine bestimmte Weise des Menschen, sich zu der Bedingtheit seiner Existenz und Freiheitsverwirklichung zu verhalten (46f). Das wird, so Bösch, deutlich, sobald man der für Vigilius im BA zentralen Frage nachgeht, „in welchem Verhältnis der Mensch zur Möglichkeit seiner eigenen Freiheit steht" (29) – und damit auch in einer noch zu bestimmenden Weise zu seiner Sünde. Die hier in Frage stehenden „existentiellen Bedingungen der Möglichkeit des Wirklichwerdens der Freiheit" (41) zu erheben, ist Aufgabe der Psychologie. Präzise rekonstruiert Bösch zunächst die „Psychologie der Selbstkonstitution" (47): Weil er Geist ist, kann und muß der Mensch sich zu sich selbst verhalten (48–59). In der Entdeckung dieser Möglichkeit und Pflicht aber erwacht die Angst als Angst vor dem Nichts der Freiheit (71–77). Diese Angst fesselt die Freiheit so, daß sie sich im Versuch, sich zu ergreifen, verfehlt, schuldig wird, indem sie, statt die Synthesis von Endlichkeit und Unendlichkeit zu setzen, sich an die Endlichkeit bindet, von ihr bestimmten läßt: „Das schuldhafte Verhaftetsein im Endlichen ergibt sich aus der Flucht vor der freien Entscheidung, in die hinein die Angst vor der Ungesichertheit treibt" (94). Die so von der Freiheit zu verantwortende Unfreiheit bleibt nicht auf das Individuum beschränkt: Sie hat ihre geschichtlichen Auswirkungen im Wachstum der Angst, im Beherrschtsein durch die Sinnlichkeit.

In dem so erhellten Kontext ist nun die Bedeutung der Rede vom „Schicksal" zu klären. Die Schicksalsangst sieht Vigilius als Charakteristikum des Heidentums. „Heidentum", so Bösch, ist hier zu lesen als „geschichtstheologische Chiffre" (115) für ein unbewußt-ästhetisches Verhalten zu sich selbst und zu Gott. Die Schilderung des Heidentums/Griechentums bei Kierkegaard ist „gekennzeichnet durch die Ambivalenz von heiter-schöner Harmonie und Schicksalsangst und verweist auf eine grundlegende Ambivalenz der Kierkegaardschen Darstellung des Ästhetischen, das zugleich zu überwindende Naivität und Hoffnungsträger neuer Unmittelbarkeit ist" (123). Doch für den weiteren Gedankengang ist entscheidend, daß Kierkegaard in der Schicksalsangst eine Verweigerung der Freiheit sieht: Hier wird die ängstigende Ambivalenz der Freiheit in eine äußere Macht projiziert, statt in Freiheit übernommen zu werden. Das Schicksal erscheint einer solchen Sicht als „Einheit von Notwendigkeit und Zufälligkeit" (BA, 99; dazu Bösch, 126–131). Sind für das freie Selbstverhältnis die Zufälligkeit und ein umfassender Sinn von Geschichte durch Freiheit vermittelt, sieht sich der Schicksalsgläubige allem Zufälligen als der Notwendigkeit eines blinden Fatums ausgeliefert (131). Seinen Ausdruck findet diese, der eigenen Freiheit ausweichende Haltung in der Hoffnung, durch Orakelsprüche der Notwendigkeit, entgehen zu können, sich zu entscheiden. An ihre kritische Grenze geführt werden Schicksalsglaube und -angst, wenn sie mit der Schuld konfrontiert werden. „Entweder *entscheidet* sich der Mensch für *seine* Schuld und ist damit dem Schicksalsglauben entwachsen, ... oder aber die Angst vor dem Schicksal behält die Übermacht und bindet ihn an die unmögliche Aufgabe, die Schuld aus dem Schicksal zu erklären" (155). Die im ersten Fall ergriffene Freiheit aber wird die Gestalt der Reue tragen (158). In dem durch Offenbarung möglichen christlichen Glauben wird diese Einsicht in Verbindung mit dem Vergebungsglauben nochmals radikalisiert: Der Mensch erkennt sich als Sünder. Die Vorgegebenheit und Bedingtheit, zu der der Mensch sich zu verhalten hat, zeigt nun ein doppeltes Gesicht: Einerseits besteht sie in der dem Menschen nicht verfügbaren Faktizität seines Daseins, andererseits aber in der Einsicht, die Freiheit, zu der er gerufen ist, immer schon schuldhaft verfehlt zu haben. Bösch bringt diese paradoxe Gebrochenheit menschlicher Existenz, dieses unentflechtbare Ineinander von Bedingtheit und Unbedingtheit der Freiheit, präzise auf den Punkt: „Die Vorbestimmung zum Schuldigwerden geschieht für Vigilius durch das Anwachsen der Angst in der schuldbeladenen Geschichte, doch jedes Individuum ist innerhalb dieser Geschichte solange unschuldig, wie es die Schuld nicht aus eigener Freiheit vollzieht, wobei dieser Akt nur als immer schon geschehener bewußt wird" (162).

Positiv konkret im Gegensatz zum ästhetisch geprägten Schicksalsverhältnis wird die Freiheit im Vorsehungsglauben, wobei die Vorsehung durchaus auch „eine Ordnung des Zufälligen bedeutet, doch ist diese im Gegensatz zum Schicksal auf Freiheit bezogen, weil sie ihr den Lebensraum der Möglichkeiten offenhält" (165). Denn es „ist auch die Realität des Zufälligen von Gott her gesehen ‚kein Zufall', sondern Wille zur Freiheit" (167). Es wundert nicht, daß auch Bösch an dieser Stelle auf Kierkegaards Bestimmung der Allmacht Gottes zurückgreift (172–175). Seinen befreienden Gipfel schließlich erreicht der Vorsehungsglaube im Glauben an die geschenkte Versöhnung (176). Der Glaube erweist sich so nicht als das aufhebende Gegenteil der Angst, sondern als die Beruhigung der Angst im Vertrauen (177–183).

Der zweite Teil von Böschs Untersuchung trägt einen anderen Charakter als der erste. Der Akzent liegt hier „nicht auf der erneuten systematischen Analyse, sondern auf dem Referat der Vielfältigkeit, in der die Schicksalsthematik aufgegriffen wird" (200). Dieses Referat erneut zu referieren ist hier nicht der Ort – so aufschlußreich die zahlreichen von Bösch erhobenen Befunde auch sind. Herausgestellt sei nur, daß hier neben den Begriff des Schicksals der von den zahlreichen Pseudonymen sehr unterschiedlich gefüllte Begriff des Tragischen tritt. Doch in der stark differierenden Brechung durch die differierenden Perspektiven bleibt Kierkegaard seiner Grundfrage treu: Wie kann der Mensch seine Freiheit verwirklichen angesichts der zahllosen Bedingtheiten seiner Existenz, zu denen zentral seine eigene Schuld zählt. „Die unmittelbare Erfahrung der Eingebundenheit des Menschen in natürliche und geschichtliche Zusammenhänge dient so als ein Korrektiv zur ethischen Absolutheit des Subjekts, das auf das religiöse Selbstverständnis verweist, in dem sich der Mensch zu seiner Schuld trotz der undurchdringlichen Bedingtheit seiner Freiheit bekennen kann, weil er seine Lebensganzheit in all ihrer Zufälligkeit als von Gott gewollt ansieht" (323). Anschließend untersucht Bösch die Ermutigung zu einer solch glaubenden Haltung in den Reden Kierkegaards. Ihren Abschluß findet die Untersuchung mit einem Blick auf Kierkegaards Selbstverständnis und -deutung, der dessen Ringen deutlich macht, sein Schicksal als Leitung durch die Vorsehung glauben zu können.

Bösch ist, so scheint mir, mit seiner genauen und im besten Sinne des Wortes spannenden Studie Entscheidendes gelungen: Indem er dessen Interesse an der Existenz als insistierende Nachfrage nach den konkreten Bedingungen der Verwirklichung der Freiheit erkennen läßt, befreit er Kierkegaard aus den Kreisen derer, die ihn in abstrakte Spekulationen über das Wesen menschlicher Freiheit verwikkeln oder gar als einen der ihren reklamieren wollen; befreit aber auch die Kierkegaard-Interpretation aus ihrer Fixierung auf die Schuldfrage, indem er auf weitere Bedingungen der Freiheitsverwirklichung aufmerksam macht. Bösch hat Kierkegaard in befreiender Weise wieder mit den Füßen auf die Erde gestellt.

Böschs Anliegen, die Aneignung Kierkegaards auf die Aufmerksamkeit gegenüber den konkreten Bedingungen der Existenz zu verpflichten, fände bei Michael Theunissen sicher bereitwillige Unterstützung. Doch der Untersuchung Böschs würde er vermutlich vorwerfen, nicht weit genug zu gehen. Und dies nicht weil Bösch, sondern weil, so Theunissen, Kierkegaard in seiner Anerkennung der faktischen Existenz des Menschen nicht weit genug geht. Auf diesen Nenner jedenfalls lassen sich die „Korrekturen an Kierkegaard"[16] bringen, in denen Theunissen seine „transzendierende Kritik" (57) an der von Kierkegaard in KT entworfenen Theorie der Verzweiflung vorlegt. Korrekturbedürftig ist, so Theunissen, v. a. Kierkegaards Bestimmung der Verzweiflung als reiner Handlung (94). Denn diese Definition führe dazu, daß einerseits als Verzweiflung zu qualifizierende Phänomene abgeblendet, andererseits für Verzweiflung gehalten werde, was solche nicht ist (59). Seine Kritik begründet Theunissen nicht nur mit dem Verweis auf von Kierkegaard nicht oder falsch berücksichtigte Phänomene, sondern v. a. durch die Aufdeckung innerer Inkonsistenzen der KT (59f).

„Wir wollen unmittelbar nicht sein, was wir sind" – das ist laut Theunissen der „existenzdialektische Grundsatz der Verzweiflungsanalyse Kierkegaards", der sich freilich in dieser Formulierung bei ihm nicht findet (18). Eine Inkonsistenz der KT liegt nun nach Theunissen darin, daß Kierkegaard nicht hinreichend unterscheide zwischen dem, was wir selbst sind – unserer Vorfindlichkeit als Menschen – und dem Selbst, das wir in Freiheit zu werden haben; an-

[15] **Bösch,** Michael: **Sören Kierkegaard: Schicksal – Angst – Freiheit.** – Paderborn u. a.: Schöningh 1994. 421 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, NF, 47), kt DM 48,00 ISBN: 3–506–70197–5.

[16] **Theunissen,** Michael: **Der Begriff der Verzweiflung.** Korrekturen an Kierkegaard. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp-Verlag 1993. 161 S. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1062), kt DM 16,00 ISBN: 3–518–28662–5.

ders gesagt: zwischen uns selbst und unserem Selbst (23). Wenn aber die Grundgestalt der Verzweiflung darin besteht, nicht die sein zu wollen, als die wir uns vorfinden, komme dem Nicht-Selbst-Sein-Wollen in der Hierarchie der Verzweiflungsformen nicht nur das zeitliche Prius, sondern auch sachliche Priorität zu. Dagegen stelle die von Kierkegaard als umfassend bezeichnete Verzweiflung, verzweifelt man selbst sein zu wollen, der Trotz, eine viel spätere und speziellere Form der Verzweiflung dar (30).

Diese Verschiebung zeitigt ihre Folgen für die Brüche in der Systematik der Verzweiflungsformen, die Theunissen aufzeigen kann. Hier offenbart sich die problematische Qualifizierung der Verzweiflung als Handlung, wenn die Verzweiflung der Schwachheit als Vorlaufsform des Trotzes gedeutet wird (78–81). Der behauptete Übergang von der einen zur anderen Form aber gelingt nur, wenn alle Passivität, die der Verzweiflung eignet – selbst Kierkegaard ordnet der Schwachheit ein Leiden zu – ausgeblendet wird. Daß Verzweiflung nicht nur gelegentlich, sondern grundsätzlich und oft sogar wesentlich ein Widerfahrnis ist, kann Kierkegaard aufgrund seiner methodischen Vorentscheidung nicht sehen (83).

Dabei läge, so Theunissen, die Möglichkeit der Überwindung dieser einseitigen Sicht bereits in Kierkegaards Verzweiflungsverständnis selbst begründet: Insistiert doch die KT – im Gegensatz zu EO – auf der Unmöglichkeit, der Verzweiflung aus eigener Kraft zu entkommen (97). Die Möglichkeit solcher Überwindung muß dem Menschen geschenkt werden, und wo immer sich ihm die Rettung entzieht, hat seine Verzweiflung den Charakter des Leidens. Theunissen bestimmt dieses Leiden genauer als den Verlust des Ewigen: Denn das Ewige ist das Rettende – Gott ist die Zukunft öffnende Möglichkeit. Nur in der Ausrichtung auf Gott findet das Ewige als Synthesismoment des Selbst seine Realisierung, nur als von Gott gesetztes und im Gegenüber zu Gott sich verstehendes kann das Selbst als ewig qualifiziert werden (114). Wo immer aber sich das Ewige als das den Menschen angehende Rettende entzieht, geht die Möglichkeit, die Verzweiflung zu überwinden, verloren: Die Verzweiflung über den Verlust von etwas Irdischem steht in der Gefahr totalisiert zu werden, in den Nihilismus zu münden (116).

Theunissens scharfsichtige Kritik scheint mir geeignet, Kierkegaards Bestimmungen der Verzweiflung so zu modifizieren, daß diese dem Phänomen menschlicher Verzweiflung und der Möglichkeit des Glaubens noch umfassender gerecht werden. So weiterführend diese Rehabilitation leidvoller Widerfahrnisse auch ist, wird aber auch hinsichtlich der Verzweiflung und ihrer Überwindung jenes Ineins von Handeln und Leiden, Aktivität und Passivität nicht aufgelöst werden dürfen, das Glöckner in ihrer Glaubensanalyse so überzeugend darzustellen wußte. Andernfalls ginge verloren, was Kierkegaard zu Recht stets aufs neue einschärfte: Daß es in unserer Freiheit liegt, uns dem Widerfahrenden, d.h. auch dem Rettenden gegenüber zu verhalten.

4. Die bisher vorgestellten Arbeiten waren sich darin einig, Kierkegaards Denken als eine Analyse existierender – und d.h. bei Kierkegaard immer auch: sündiger – Freiheit verstehen und auslegen zu wollen. In der gegenseitigen Ergänzung und Kritik ihrer Perspektiven hat das Freiheitsverständnis Kierkegaards zweifellos weiter an Kontur gewonnen. An dem so erreichten Interpretationsmaßstab werden sich deshalb auch die im folgenden zu besprechenden Studien messen lassen müssen, ganz gleich, ob sie von ihrer je eigenen Fragestellung her das Gesamtwerk Kierkegaards oder nur Teile von ihm in den Blick nehmen wollen.

Teresa Aizpún de Bobadilla hat ihre Diss. zu Kierkegaards Begriff der Ausnahme bei R. Spaemann in München vorgelegt.[17] In der Untersuchung des Begriffs der Ausnahme hofft sie zu einer Deutung Kierkegaards zu gelangen „die alle seine Thesen einschließt" (18). Denn, so die Prämisse, in diesem Begriff kulminiere Kierkegaards Denken, speziell sein Verständnis des Menschen (5f).

Als Ausnahme, so Aizpún, stehe der Mensch als Einzelner vor Gott und über dem Allgemeinen, als religiöse Ausnahme findet der Mensch zu seiner Bestimmung (11–13). Der Mensch erfahre sich dabei als von Gott absolut unterschieden, und dieser Unterschied solle in der Ausnahmeexistenz realisiert werden. Doch deshalb führe sie zur völligen Trennung des Menschen von der Wirklichkeit.

Zur existentiellen Übernahme dieses unüberwindlichen Getrenntseins aufzufordern, darin liegt nach Aizpún die Zielperspektive der Kierkegaardschen Anthropologie. Ihre These sucht sie an den Leitbegriffen der Transzendenz, des Unterschieds, der Synthese und des Bewußtseins im Werk Kierkegaards zu erhärten. Dieses deutet sie in ständiger Entgegensetzung zu Hegels System, in dem gerade die Vermittlung, nicht die Trennung das Grundlegende sei.

Was im Durchgang durch die Studie stets nur zu vermuten ist, wird in den Schlußfolgerungen schließlich ausgesprochen: Aizpúns Grundanliegen ist ein polemisches. Sie möchte das auf Trennung und Transzendenz gründende Existenzverständnis Kierkegaards in seiner Unangemessenheit aufdecken, weil es weder den anderen noch die Wirklichkeit zu erreichen erlaube. „Kierkegaards Grundansatz, nämlich die Subjektivität sei als Beziehung dank Gott *als dem absolut Anderen* möglich und geschützt, führt also wie auch der hegelsche Ansatz des absoluten Geistes zur Auflösung des Individuums. Mit dem absolut Anderen ist allerdings keine Beziehung möglich, und eben deswegen kann auch keinesfalls die kierkegaardsche ‚absolute Beziehung zum Absoluten' eine Definition des Geistes darstellen" (185).

Dieses Urteil läßt, nicht weniger als die gesamte Arbeit, den Rez.en in einer erheblichen Ratlosigkeit zurück. Denn die Arbeit stellt als ganze gerade nicht die Begründung der durchaus interessanten These dar, der Kierkegaard immer wieder vorgeworfene Solipsismus seines Menschenbildes gründe in seiner Frontstellung zu Hegels Systemdenken. Statt dessen finden sich in ihr zahlreiche Interpretationsansätze, Aufnahmen Kierkegaardscher Argumente, die aber nur selten durchgeführt und miteinander verbunden werden. Diese Unübersichtlichkeit dürfte Folge des von Anfang an bestehenden Mangels an konsistenten Definitionen sein: So fehlt die klare Verortung des Begriffs der Ausnahme – etwa in bezug zu den Kategorien des Einzelnen, des Sünders, des Individuums; oder auch die Bestimmung des Religiösen in seinen unterschiedlichen Verwendungen bei Kierkegaard. Der dadurch beim Lesen entstehende Unmut wird noch verstärkt durch eine extreme Vielzahl von Grammatik- und Orthographiefehlern. So bleibt nur das Bedauern, daß eine durchaus vielversprechende Interpretationsidee nicht zu ihrer adäquaten Durchführung fand.

Ganz anders eine zweite Arbeit, die eine eigenständige Perspektive auf Kierkegaards Gesamtwerk eröffnen will. Yong il Kim verbindet in der bei F. Kümmel in Tübingen verfaßten Diss. in geschickter Weise eine methodische und eine inhaltliche Grundoption der Kierkegaard-Deutung.[18]

Methodisch schlägt Kim vor, Kierkegaards Existenzdialektik als Existenzhermeneutik zu fassen, gehe es doch hier um die Einweisung in das rechte Selbstverstehen des Menschen.[19] So wird „nicht nur der Existenz ein hermeneutischer Zusammenhang unterlegt, sondern auch umgekehrt die Hermeneutik als ein im Kern existentielles Geschehen verstanden" (4). Inhaltlich sucht Kim die Entwicklung des existentiellen Selbstverstehens als Bewegung darzustellen. Dabei stützt sie sich auf Kierkegaards Kritik an Hegels Verständnis des Werdens, die in der Aufdeckung der Freiheit als der Bedingung der Möglichkeit jeden Werdens und damit auch der Existenz mündet (18, 20–25). Das Ziel der Bewegung wird schließlich benannt als die „unendliche Glaubensbewegung kraft des Absurden" (29), die „Wiederholung" (32).

In der so erarbeiteten und begründeten Perspektive rekonstruiert Kim im folgenden die Stadienlehre Kierkegaards als Entwicklung des fortschreitenden Selbstverstehens, das jeweils zu weiterer Bewegung getrieben wird, wenn das bisherige Verstehen an zunehmend paradoxe Grenzen stößt: In der Verzweiflung des Ästhetikers, dem Schuldbewußtsein des Ethikers, in der Begegnung mit der in Christus dem Sünder zugesprochenen Vergebung.

Sieht man ab von einzelnen Ungenauigkeiten – so bricht der unendliche Unterschied zwischen Gott und Mensch für Kierkegaard nicht erst durch die Sünde auf (gegen 7,128) – und Inkonsistenzen – so bleibt das Kap. über Diltheys Hermeneutik ein merkwürdig hermetischer Fremdkörper innerhalb des sonst so flüssigen Duktus (155–158) –, stellt die Arbeit von Kim eine überzeugende, durch ihre originelle Doppelperspektive geprägte Annäherung an Kierkegaard dar.

5. Aus den Reihen derer, die Einzelaspekte aus Kierkegaards Werk aufnehmen und in anderen Kontexten fruchtbar zu machen suchen sei als erster Jan Cattepoel genannt. Er verspricht im Untertitel seines Werks, „Sören Kierkegaard als Sozialkritiker und Kommunikationstheoretiker" vorzustellen.[20]

Cattepoel setzt seine Untersuchung nicht, wie man vermuten könnte, beim Kirchenkampf des späten Kierkegaard an, sondern zentriert seine Arbeit um das von diesem immer wieder analysierte Phänomen des Dämonischen, um dessen Auswirkungen auf Individuen und Gesellschaft zu prüfen (16f). Um das Dämonische bestimmen zu können, rekonstruiert Cattepoel zunächst in

[17] **Aizpún,** Teresa: **Kierkegaards Begriff der Ausnahme.** Der Geist als Liebe. – München: Akademischer Verlag 1992. 197 S., brosch. DM 56,00 ISBN: 3–929115–07–7.

[18] **Kim,** Yong Il: **Existentielle Bewegung und existentielles Verstehen bei Sören Kierkegaard.** – Regensburg: S. Roderer Verlag 1992. V, 198 S. (Theorie und Forschung, 179. Philosophie und Theologie, 11) brosch. DM 48,00 ISBN: 3–89073–567–3.

[19] Das Verständnis von Kierkegaards Philosophie als Existenzhermeneutik ist bereits eröffnet durch Fahrenbach, Pieper u.a.: Vgl. Bösch, Kierkegaard, 17, Anm.14. Ihre Originalität gewinnt Kims Untersuchung durch die noch zu erläuternde Verbindung einer methodischen und einer inhaltlichen Perspektive.

[20] **Cattepoel,** Jan: **Dämonie und Gesellschaft.** Sören Kierkegaard als Sozialkritiker und Kommunikationstheoretiker. – Freiburg / München: K. Alber 1992. 319 S. (Praktische Philosophie, 41), geb. DM 76,00 ISBN: 3–495–47713–6.

groben Zügen das Existenzverständnis Kierkegaards: die Stellung des Menschen vor Gott, die Verbindung zwischen der je eigenen Geschichte und der Geschichte der Menschheit, die zeitlich verfaßte Synthesis-Struktur des Menschen, die es in Freiheit zu vollziehen gilt (65–93). Sodann bestimmt er – v. a. in Anlehnung an BA – das Dämonische als das Verschlossene (96), das Plötzliche (100), das Langweilige (101). Als Konsequenz einer Freiheitstat müsse das Dämonische in seiner Beziehung zur Idee (102) und als Verantwortungslosigkeit (104) gesehen werden. Aus KT übernimmt Cattepoel schließlich die Qualifizierung der Dämonie als Verzweiflung (106). Wesentlich für die Dämonie sei bei all dem die Unmöglichkeit, ihr aus eigener Kraft zu entkommen, weil sie sich einem freien Schritt in die Unfreiheit verdankt (116). Nach diesem Durchgang durch die von Kierkegaard vorgelegten Bestimmungen sieht sich Cattepoel zu einer schlußfolgernden Anwendung der gewonnenen Einsichten berechtigt: „Somit umfaßt das Dämonische also einmal den gesamten Bereich der Neurosen (im heutigen Sinne). Zum anderen enthält es den Bereich der Ideologien" (118). Im Blick auf die Beziehungen der dämonischen zu anderen Menschen resümiert er: „Wir können die sozialen Beziehungen des Dämonischen demnach folgendermaßen beschreiben: Sie sind von einer feindseligen Reserve bestimmt, orientieren sich an einer bestimmten, durch eine Idee festgelegten Rolle, sind mit einem Machtanspruch verbunden und können sich bei näherem Hinsehen als völlig nichtig erweisen" (120).

War dieser erste Durchgang durch Kierkegaards Werk an der philosophischen Definition des Dämonischen interessiert, sucht Cattepoel in einem zweiten Zugang die zahlreichen Gestalten im Werk Kierkegaards, die dem Dämonischen zuzuordnen sind, interpretierend darzustellen (121–185). Indem er sodann nach der „gesellschaftlichen Wirkung der Dämonie" (186) fragt, erreicht seine Untersuchung ihr eigentliches Thema. Als die folgenreichste Erscheinung des Dämonischen in der Gesellschaft benennt Cattepoel den „gebrochenen Dialog": „Auf der Seite der Dämonischen liegt alle Aktivität, sie allein sind diejenigen, die fordern und herrschen. Und auf seiten der Opfer sehen wir nur totale Hingabe und Unterwerfung" (210). Dieses Gefälle entsteht, indem die Dämonischen einen Dialog führen, in dem sie die Verständigung mit dem anderen bewußt und zur Sicherung ihrer Herrschaft verhindern (220–224). Cattepoel sieht die Möglichkeit, dieses Deutungsmuster an die modernen Phänomene der Vermassung und der „double-bind"-Beziehungen anzulegen und von ihnen her nochmals zu erhellen. Seine Thesen findet er bestätigt in Kierkegaards Kampf gegen Hegel, den Corsar und die Staatskirche: „Es ist also erwiesen, daß Kierkegaards politische Attacken im Kern immer den Vorwurf enthalten, der angegriffene Gegner sei unwahrhaftig" (268).

Schließlich resümiert Cattepoel: „Was Kierkegaards Darstellung mißglückter Kommunikationsformen besonders aktuell macht, ist ihre Verbindung zu einer Sozialkritik" (282), die sich in der „Entlarvung falscher Autoritäten" (284), in der „Kritik menschlicher Kommunikation" (285) konkretisiert. „Der Zusammenbruch der marxistischen Ideologie macht diesen Aspekt Kierkegaardschen Denkens aktuell wie selten zuvor" (292).

Auch nach eingehender Lektüre kann man Cattepoels Buch den Vorwurf nicht ersparen, sein Thema verspielt zu haben. Eine eingehende Analyse von Kierkegaards Kommunikationsverständnis – zu dem die Frage nach der Möglichkeit, der Wirklichkeit des anderen ansichtig zu werden (vgl. UN, II, 22f), seine Theorie der indirekten Mitteilung (UN, I, 65ff), die ethische Forderung nach dem Offenbar-Werden (EO, II, 171) ebenso gehören würde wie die Beleuchtung des „Dämonischen" – könnte sicher Erhellendes zutage fördern, auch einer Gesellschaftskritik diagnostische und weiterführende Einsichten vermitteln. Davon kann bei Cattepoel leider keine Rede sein. Seine Beschäftigung mit Kierkegaard ist zu oberflächlich, zu oft von Fehlinterpretationen geprägt (so beim Begriff des Sprungs, 88f, oder der Freiheit zum Guten, 91f), als daß sie der späteren Subsumierung unter fremde Kategorien (gebrochener Dialog, „double-bind"-Beziehungen) fruchtbar widerstehen könnte. Zur formalen Qualität des Werks wurde bereits an anderer Stelle das Nötige gesagt.[21]

Mit einem vollkommen anderen Interesse nähert sich Elisabeth Zwick Kierkegaard in ihrer, bei F. Schlederer in München angefertigten, erziehungswissenschaftlichen Diss.[22] In einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Selbstverständnis moderner Pädagogik verdeutlicht sie ihr Anliegen: Nach der Absage an eine rein empirische Pädagogik, die auf Wertmaßstäbe nicht verzichtet, sondern sich derer nur nicht bewußt ist, sucht sie nach der Möglichkeit einer angemessenen Orientierung der Pädagogik; genauer: nach einem anthropologischen Grundverständnis, das die „wesenhafte Geschichtlichkeit des Menschen" berücksichtigt und eine Absage erteilt „an eine definitiv formulierte, inhaltliche Wesensbestimmung des Menschen" (24). Um zu einer solchen Orientierung zu gelangen, bedarf die Pädagogik der Philosophie als kritischer Instanz (21), an die Zwick nun auch ihre Frage heranträgt.

Zwei philosophisch-theologische Entwürfe befragt Zwick – zunächst unabhängig voneinander – auf ihr Verständnis des Menschen: Die Werke Kierkegaards und Thomas von Aquins. Nach Kierkegaard ist, so Zwick, „Menschsein ... im wesentlichen Bewegung und Werden in Freiheit" (36). Im Verhalten zu sich selbst, in Freiheit hat der Mensch die Gegensätze, in denen er sich vorfindet, zusammenzuhalten. Diese riskante, nur vom je einzelnen strebend zu verwirklichende Aufgabe, die Wiederholung kann nur gelingen im Gottesverhältnis (41–46). (Auf die problematische Verhältnisbestimmung von Angst, Freiheit und Sünde bei Zwick, 37, 49, muß hier nicht näher eingegangen werden, weil sie für das angestrebte Ziel von untergeordneter Bedeutung ist). Wie sich aus diesen Grundoptionen Kierkegaards Theorie der indirekten Mitteilung sowie sein Konzept pseudonymer Autorenschaft herleiten, kann Zwick überzeugend nachzeichnen (50–58). Sodann erläutert sie, daß und wie die Existenz des Menschen nach Kierkegaard geschichtlich verfaßt ist: „Ist die auf diese Weise (in Reflexion und Selbstverhältnis, M. B.) existierende Subjektivität folglich nur im Akt des Vollzuges wirklich, so ist der Existierende nicht, sondern er wird ... Das Selbst ist also nur im Werden es selbst" (71). Im geschichtlichen Verhalten konstituiert sich allererst Geschichte: „Geschichte ist überhaupt erst Geschichte durch das sie mittels der bewußten Synthese von Ewigkeit und Zeitlichkeit, Idealität und Realität, Denken und Sein begründende Subjekt" (79). Die tragende Möglichkeitsbedingung dieses Verhaltens zu sich selbst in der Zeit liegt allerdings nicht in der Freiheit des Menschen selbst: Sie wird ihm geschenkt im Paradox des in der Geschichte erscheinenden Gottes, der dem Menschen den in der Sünde verlorenen Bezug zur Ewigkeit erneut eröffnet (104f). „Kierkegaards gesamter Gedankengang kulminiert also letztendlich in dem Versuch, die Freiheit Gottes und die in Freiheit und Verantwortung zu gestaltende Selbstverwirklichung des Menschen zu bewahren" (106).

Im folgenden Kap. versucht Zwick nachzuweisen, daß auch Thomas von Aquin die Verfassung des Menschen als geschichtliche versteht. Die Voraussetzung dafür schafft Thomas, so Zwick, indem er in seiner Theologie „die antike Kosmozentrik durch eine christliche Anthropozentrik" ablöst (116). Die Grundgestalt des Seins in der „reditio completa in se ipsum" zeigt sich nun für Thomas als „jenes unaufhebbare Selbstsein, wie es sich im Vollzug des menschlichen Geistes bekundet" (117). Diese These sieht Zwick in der Erkenntnistheorie des Aquinaten bestätigt (118–127). Doch damit ist die wesenhafte Geschichtlichkeit des Menschen noch nicht erreicht: Sie gründet erst im Schöpfungsakt Gottes, der ontologischen Gründung der Zeit. Diese Zeit aber muß vom Menschen gestaltet werden. „Geschichte ist ... die positive Seinsbestimmung des Geschaffenen im Hinblick und in der Hinordnung auf sein Ziel" (139). Im Hintergrund dieser positiven Wertung geschichtlicher Bewegung steht, so Zwick, das Trinitätsdenken des Thomas, der Gott selbst als „bewegte Ewigkeit", die Zeit aber als deren Abbild versteht (142).

Von dieser entdeckten Parallele ausgehend, versucht Zwick die geschichtliche Verfaßtheit des Menschen noch näher zu bestimmen: Seinen Bezug zur Ewigkeit als Qualifikation der von ihm zu gestaltenden Zeit (162–169); sein geschichtliches Streben nach Wahrheit, die darin je nur Wahrheit für ihn sein kann (170–181). „Damit läßt sich jedoch die Existenz des Menschen bei beiden Denkern nicht auf die Faktizität eines letztlich akzidentellen Vorhanden- und Wirklichseins, das sein Maß allein in seinem ihm zugeordneten substantiellbleibenden und notwendigen Wesen zu finden vermag, begrenzen. Sie steht vielmehr für die konstitutive Vollzugsstruktur des zu sich selbst kommenden Subjektes" (187).

Dieses Ergebnis wendet Zwick nun zurück auf ihre pädagogische Fragestellung. Sie referiert zunächst die traditionellen Vorwürfe, die gegenüber einer „pädagogischen Anthropologie" (204) erhoben werden: Wo immer dem Menschen (pädagogisch) eine Idealität entgegengehalten wird, die nicht mit seiner Realität vermittelt ist, kann sich das je eigene Selbst nicht entfalten, wird Reifung verhindert, nicht gefördert (205–214). Solche entwicklungshemmende Idealisierung aber wird verhindert, so Zwick, wenn die orientierende Anthropologie den Menschen in seiner Geschichtlichkeit ernstnimmt, d. h. sein Ziel nicht inhaltlich-ideal bestimmt, sondern in der gelungenen, d. h. freien Selbstwerdung sieht. „Relevant ist in diesem Kontext nun aber v. a., daß gerade die aus dem Denken Sören Kierkegaards und Thomas von Aquins gewonnene existentiale Anthropologie das auf einer Entgegensetzung von realer Existenz und idealem Wesen beruhende und die Existenz des Menschen auf den Vollzug eines ihm vorgegebenen Wesens begrenzende Modell des Menschseins überwand und statt dessen durch das Verständnis menschlichen Seins als wesenhafter Geschichtlichkeit ein anthropologisches Richtbild entwarf, das sich eo ipso einer Interpretation im Sinne einer definitiven und inhaltlich vorgegebenen Zielbestimmung entzieht" (221). Mit Hinweisen zu einer pädagogischen Ethik und Methodik, die auf diesen Grundbestimmungen fußen, wird die Studie abgeschlossen.

Zwick beeindruckt zunächst durch die gelungene Verbindung von pädagogischen Fragestellungen und philosophisch orientierten Antwortversuchen. Die Verpflichtung pädagogischen Handelns auf die Selbstwerdung und Selbstbestimmung des Menschen, die Abweisung von Idealen, die Reifung und Entwicklung verhindern, sowie die philosophische Begründung dieser Option sind nicht weniger überzeugend. Und doch bleibt eine wesentliche Frage offen: In der Anwendung der philosophischen Einsichten auf die Pädagogik fällt

[21] Vgl. Hennigfeld, Jochen: Denken der Existenz. Einübungen in Kierkegaard, in: PhR 40 (1993), 310–319, hier 319.

[22] **Zwick**, Elisabeth: **Der Mensch als personale Existenz: Entwürfe existentialer Anthropologie und ihre pädagogischen Implikationen bei Sören Kierkegaard und Thomas von Aquin.** Eine Studie über die Konstitution der Geschichtlichkeit anhand von Grundfragen zur Möglichkeit eines Dialoges zwischen Sören Kierkegaard und Thomas von Aquin. – St. Ottilien: Eos 1992. 275 S. (Dissertationen. Philosophische Reihe, 9), kt DM 34,00 ISBN: 3–88096–859–4.

die völlige Ausblendung des religiös-christlichen Horizontes auf, dem Kierkegaard sich ebenso wie Thomas verpflichtet weiß. Beide sehen, wie Zwick in ihrer Untersuchung beider Ansätze selbst herausstellt, die Möglichkeit einer angemessenen Selbstwerdung des Menschen nur im Glauben, sogar nur im christlichen Glauben gegeben. Und beide sind sich gewiß, diese Überzeugung anthropologisch begründen zu können. So steht, will man sie in der von Zwick verfolgten Weise beanspruchen, eine Entscheidung an: Sieht man in der christlichen Grundlegung und Zielperspektive ihres Denkens – wie sie selbst – eine Bedingung gelingenden Menschseins oder eine abzuweisende normative Idealsetzung? Könnte man sie im zweiten Fall noch redlich in den Zeugenstand für die eigene Position rufen, würden sie dann nicht unerwartet zum Zeugen für die Gegenseite? Es gibt, und auch dafür stehen Kierkegaard und Thomas ein, gute Gründe, auf den freilassenden, Selbstwerdung ermöglichenden Charakter christlicher Anthropologie zu setzen. Um so bedauerlicher, daß Zwick in ihrer erhellenden Studie die entsprechende Auseinandersetzung vermieden hat.

In der aktuellen philosophischen wie theologischen Debatte ist das Wiedererwachen eines Interesses an der Ästhetik zu beobachten. Auch die Kierkegaard-Rezeption ist, wie die nun vorzustellenden Werke belegen, davon nicht unberührt.

Als einzige theologische Arbeit unter ihnen verdient die bei I. U. Dalferth in Frankfurt entstandene Studie von Paul Th. Erne besondere Beachtung.[23] Erne entwirft eine theologische Ästhetik, die der Autonomie moderner Kunst gerecht wird, zugleich aber der Aufhebung der Religion in die Kunst zu widerstehen vermag.

Im ersten Teil erhebt Erne die Grundrichtung moderner Kunsttheorie: Nach dem von Hegel markierten Ende einer metaphysischen Ästhetik, die die Kunst auf die Repräsentation des Wahren und Schönen verpflichtete, interessiert zunehmend der Akt der Wahrnehmung von Kunst. Die Wende von einer Darstellungs- zu einer Rezeptionsästhetik läßt Kunstwerke verstehen als formalen Ausdruck der Unfähigkeit zu unmittelbarer Darstellung (26f). Gerade so fordern sie den Betrachter von Kunst zur eigenen Deutung und damit zur Selbstwahrnehmung heraus. Über den Wert eines Kunstwerks entscheidet nicht länger sein objektiver Gehalt, sondern seine subjektive Wirkung auf den Rezipienten (5). Im kritischen Durchgang durch aktuelle Ansätze der evangelischen Theologie (35–49), ihr Verhältnis zur modernen Kunst zu bestimmen, gelangt Erne zu einer Präzisierung seiner Aufgabenstellung: Die gesuchte theologische Ästhetik hat zum einen die Autonomie der Kunst zu wahren, zum anderen aber eine negative Theologie zu meiden, die in ihrer Sprachlosigkeit von der Kunsttheorie nicht mehr zu unterscheiden wäre (51f). Dies kann gelingen, so Erne, wenn die Theologie die Wende zur Rezeptionsästhetik konsequent mitvollzieht. Hier nun wird die Bedeutung Kierkegaards ansichtig: Indem dieser den Glauben als Akt freier Aneignung versteht, öffnet er den Blick auf die strukturelle Parallelität von Glaube und Kunstwahrnehmung. Beide fordern den einzelnen auf, sich in seiner Erfahrung zu erfahren und so zu sich selber zu kommen; in der Sprache Kierkegaards: sich als ethisch-religiöses Selbst in der Selbstwahl zu setzen. Gleichwohl sind Glaube und Kunstrezeption nicht dekkungsgleich: Anders als die Kunst stellt der Glaube nicht nur eine Aneignung endlicher Gehalte dar, sondern zugleich die „Aneignung der Bedingungen von Aneignung" (127, ausführlich 93–99). Das sich wählende Selbst setzt sich im Glauben den fraglosen Grund seiner Wahl voraus, es „gründet sich durchsichtig in der Macht, die es gesetzt hat" (KT, 10). Konkret aber vollzieht sich die Selbstwahl, indem das Selbst sich an die endlichen Gehalte seiner Freiheit entäußert und sich in dieser Entäußerung setzt und empfängt (88f). In dieser Bewegung bleibt die Autonomie der Kunst – der Kunstwerke als endlicher Gehalte von Freiheit – gewahrt. Da dieser Akt nicht unmittelbar anschaulich werden kann, können Kunstwerke auch nicht mehr Schönheit darstellen wollen – sondern als Werke freier Gestaltung lediglich die freie Aneignung und darin Schönheit bewirken (118–123). Wahre Schönheit besteht in der Durchsichtigkeit eines Lebens, das sich als freie Aneignung aller Endlichkeit vollzieht – in der Lebenskunst (107–112).

Erne ist sich bewußt, daß er in seinem Entwurf einer theologischen Ästhetik „mit Kierkegaard über Kierkegaard hinaus(geht)" (59). Kierkegaard selbst nämlich hat sein Versprechen, in der ethischen Wahl kehre das Ästhetische verklärt wieder (EO, II, 270), argumentativ nicht einlösen können. Die mit dem Akt der ethischen Selbstwahl einhergehende Entdeckung der Schuld verhindert die gelingende Rückkehr in die Endlichkeit, treibt auf eine Konzeption der Religiosität zu, der das Ästhetische fehlt. Deshalb klammert Erne in seiner Interpretation die Problematisierung von Schuld und Sünde in Kierkegaards Werken aus, legt das Schwergewicht auf die Ansätze zu einer Ästhetik in EO (v. a. auf die Ausführungen über die Vollendung der Liebe in der Ehe: EO, II/1, und über die Schönheit: EO, II, 289ff) und die Bestimmung des Glaubens in KT (zur Begründung 64f). Im Kontrast zu dieser produktiven Weiterentwicklung von Kierkegaards Ansätzen steht die christologische Engführung, die Erne von Kierkegaard übernimmt: Die gläubige Aneignung richtet sich allein auf das Paradox des sich im Kreuz entziehenden Gottes (95). Die affirmative Eröffnung menschlicher Freiheit, die in Jesu Botschaft und Leben zu erkennen ist, wird nicht entfaltet als möglicher Anhaltspunkt für den Mut, in der Endlichkeit die Unendlichkeit, in der Welt den Anbruch der erhofften Erlösung zu schauen (122f). Ernes Arbeit besticht durch ihre prägnante Kürze, ihren produktiven und stets verantworteten Umgang mit dem Denken Kierkegaards, ihre konsequente Verpflichtung auf das Niveau moderner Kunsttheorie und ihren Mut, diese Kunsttheorie mit einem theologischen Konzept autonomer Subjektivität zu konfrontieren. Hier dürfte ein vielversprechender Ansatz theologischer Ästhetik vorliegen.

Einen der wohl ungewöhnlichsten und originellsten Beiträge verdankt die aktuelle Kierkegaard-Diskussion der philologischen Arbeit von Susanne Craemer-Schroeder.[24] Die Studie versteht sich als Beitrag zur Autobiographie-Forschung.

Einleitend skizziert die Vf.in die Umbrüche des Autobiographischen am Beginn der Neuzeit. Trugen zuvor autobiographische Schriften bekenntnishafte Züge, waren sie Reproduktionen des als einem göttlichen Plan folgend gedachten Lebens, fallen dieser Hintergrund und diese Motivation nun fort. Die Dichter- bzw. Autobiographie ist keine Rekonstruktion mehr, sondern Konstruktion, kein Bekenntnis mehr, sondern schöpferischer Akt. Autor, Erzähler und Protagonist fallen hier ineins, nicht das einmalige Bekehrungserlebnis, sondern die Person im Werden – meist in ihrer Jugendzeit – ist Gegenstand des Interesses und der Formung. Im Zeitalter der Revolutionen ist „von eben deren Geschichts- und Subjektpathos ... die moderne Autobiographie geprägt, die das rituelle Selbstopfer für die göttliche Ordnung durch ein souveränes Ich ersetzt, das sich selbst als Autor und Geschöpf seiner Geschichte präsentiert" (13).

Statt nun eine materialüberladene Geschichte der modernen Autobiographie zu schreiben, widmet sich Craemer-Schroeder einer eng begrenzten, aber, wie sich zeigen wird, bedeutenden Frage: der Verwendung des Eigennamens in der Autobiographie. Sollte dieser eigentlich die Identität von Autor, Erzähler und Protagonist sichern, in der Vielfalt des Erzählten Kontinuität stiften, begegnet in den untersuchten Texten eine ständige Veränderung gerade dieses Namens, seine Deklination, das Spiel mit den möglichen Bedeutungen dieses an sich rein bezeichnenden, nicht bedeutenden Wortes (21). „Die Autobiographie inszeniert ihren Autor, indem sie seinen Namen entfaltet und auslegt" (42).

Leider ist hier nicht der Raum, ausführlich die Ergebnisse zu referieren, die am Ende der Beschäftigung mit Goethes und Stendhals autobiographischen Texten stehen. Nur soviel: Während Goethe in den Wandlungen seines Eigennamens die eigene Metamorphose abbilden und bilden will (48f), gelingt Stendhal eine solche einheitliche Inszenierung seines Lebens bereits nicht mehr: Er kann sein Leben nicht mehr in der Zeit, sondern nur noch am exponierten Ort zusammenhalten – und muß deshalb der Erzählung, die dem Zeitfluß verhaftet bleibt, das Bild zugesellen, das – bis in die graphische Gestaltung des Namens durch die Einfügung des „H" – den Ort markiert, an dem sich der Autor findet (73–75).

Daß die Erinnerung nicht in der Lage ist, ein Leben zu erfassen, hat Kierkegaard ausführlich philosophisch reflektiert. „Vielmehr ist das Selbst in Kierkegaards Denken ein Resultat der Wiederholung (des Selbst), keine Leistung des Kognitiven mithin, sondern der Tat ... Das Selbst, das Werden des Einzelnen und die Reflexion ihrer Mitteilung sind die Säulen einer Konstruktion, in der das Leben des Dänen unübersehbar seinen Ort hat" (76f). Craemer-Schroeder decodiert nun die Anlage von EO als Konstruktion der inversen Autobiographie Kierkegaards: Die acht Stücke des ersten Teils kreisen alle um das Ästhetische, um die Herstellung einer virtuellen Wirklichkeit, die Möglichkeit bleibt – und gerade so die Geburt des Selbst verhindert. „In Umkehrung des Autobiographischen endet diese Biographie des Selbst mit der Möglichkeit seiner Geburt, doch wird das Selbst schließlich nicht geboren, d. h. wirklich, sondern – gemäß der Idee und Metaphorik des ästhetischen Werdens – herausgegeben: aus dem Innern eines Sekretärs, mit Hilfe eines Sekretärs und als Sekretär: als unendlich sich stellvertretendes Selbst" (92f). Kierkegaard, der wegen des Geheimnisses, das sein Vater ihm auferlegt hat, genausowenig wie die moderne Antigone in EO I sich offenbaren, seinen Namen weitergeben kann, gibt der Unmöglichkeit seiner eigenen Geburt in der Anlage von EO eine Gestalt, in der er gerade nicht zu greifen ist. Und auch diese Inversion knüpft sich an seinen Namen an: gibt er doch dem Herausgeber von EO den Namen Victor Eremita, des Einsiedlers, der neben dem Kirchhof (= Kierkegaard) wohnte.

„Auf der Idee, daß das Selbst kein Effekt des organischen Werdens und der Erinnerung ist, sondern der Performanz des wiederholenden Schreibens bzw. der Lektüre eines anderen überantwortet sei, basiert die Selbstbiographie Stendhals. Erst Kierkegaard hat jedoch den um das Selbst ringenden Reflexionen Stendhals – der stets die Differenz der Ich-Figuren feststellen muß und ihre Identifikation schließlich dem Leser aufträgt – die Konsequenz abgefordert, indem er die Nichtidentität des Ich in *Entweder-Oder I* mit dem Umstand verknüpft, daß dieses Ich nicht der Autor, jedoch stets der eigene Leser ist" (99).

[23] **Erne,** Paul Thomas: **Lebenskunst.** Aneignung ästhetischer Erfahrung. Ein theologischer Beitrag zur Ästhetik im Anschluß an Kierkegaard. – Kampen: Kok Pharos 1994. IX, 157 S. (Studies in Philosophical Theology, 11), kt hfl 72,00 ISBN: 90–390–0202–9.

[24] **Craemer-Schroeder,** Susanne: **Deklination des Autobiographischen.** Goethe, Stendhal, Kierkegaard. – Berlin: Erich Schmidt Verlag 1993. 110 S. (Philologische Studien und Quellen, 124), kt DM 38,00 ISBN: 3–503–03044–1.

Die scharfsinnige Analyse Craemer-Schroeders läßt – eindringlicher als alle mehr oder weniger geglückten Versuche, dem „Geheimnis" Kierkegaards durch biographische Forschung auf die Spur zu kommen – die Energie verstehen, mit der Kierkegaard philosophisch um die Fragen von Freiheit und Selbstwerdung ringt; und mit der er die Gefahr des eigenen Scheiterns an diesen Fragen zu bannen versucht, indem er auch diese noch einmal literarisch inszeniert.

In großer inhaltlicher Nähe zu dieser Studie steht Birgit Haustedts Untersuchung zur „Kunst der Verführung"[25]. Der Titel ist bewußt doppeldeutig gewählt: Geht es der Vf.in doch nicht nur darum, die Verführung als eine Kunst, sondern auch die Kunst, das Kunstwerk als Verführung aufzudecken. Daß diese zweifache Verbindung von Kunst und Verführung möglich ist, stellt, so ihre These, ein Spezifikum moderner Kunst und Kunsttheorie dar (10f).

Nicht zufällig nimmt unter den Autoren, anhand deren Schaffens Haustedt ihre These zu bewähren sucht, Kierkegaard (gegenüber Jean Paul, E. T. A. Hoffmann und Brentano) den mit Abstand größten Raum ein: Drängt sich doch in Form und Inhalt das „Tagebuch des Verführers" als Untersuchungsobjekt geradezu auf. Der Untersuchung dieses Werks schaltet Haustedt die Darstellung von Kierkegaards Analyse des „Musikalisch-Erotischen" (EO, I, 47–145) vor. Schon in dieser Abhandlung beginnt Kierkegaards eigentümliches Verwirrspiel: „Zum einen gibt sich die Abhandlung durchaus als theoretische Schrift. Zum anderen unterläuft sie alle Erwartungen an eine theoretische Abhandlung ... Der Kommentar vollzieht selbst das, was er kommentiert" (76): die Auflösung des Begrifflichen, Faßbaren ins ästhetisch Fließende. In der präzisen Analyse des „Tagebuchs" sieht Haustedt die gegenseitige Bestimmung von Kunst und Verführung vollendet. In drei Perspektiven stellt sie die vielfache Bezogenheit beider dar: Zunächst wird deutlich, daß und inwiefern die Verführung Cordelias, die Johannes in seinem Tagebuch nicht nur beschreibt, sondern inszeniert (118), selbst als Kunst bezeichnet werden kann. Ziel des künstlerisch-verführerischen Blicks auf die Wirklichkeit ist das Interessante (98). Der Künstler/Verführer aber genießt diese Interessantheit aus einer Distanz, in der er sich selber verbirgt, sich und die Wirklichkeit in Vieldeutigkeit auflöst (104, 114). Doch gerade die hier in ihren verschiedensten Facetten sichtbar werdende Ästhetisierung der Wirklichkeit erlaubt es, „das ‚Tagebuch des Verführers' auch zu lesen als eine Beschreibung der Kunstproduktion" (127). Diese lebt davon, Möglichkeiten zu produzieren, in der Möglichkeit zu verharren, die durch die Wirklichkeit endgültig zerstört würde. „In bezug auf die Kunst bedeutet dies, daß allein der künstlerische Schaffensprozeß entscheidend ist" (130). Im Tagebuch wird dies deutlich in der Art und Weise, wie Johannes das Erlebte wie Geplante verschriftlicht, offenzuhalten versucht. „Die Wirklichkeit wird als Text wahrgenommen und in einen Text verwandelt" (141). Beide Einsichten wendet Haustedt dann schließlich noch einmal an auf Kierkegaard als den – sich nicht bekennenden – Autor des Tagebuches. Indem Kierkegaard sich – im verwirrenden Ineinander von Autor, Sekretär, Herausgeber und Leser des Tagebuchs, in dem die geleugnete Identität dieser Personen möglich, aber nie sicher ist – verbirgt, verhält er sich den Lesenden gegenüber wie Johannes gegenüber Cordelia: verführend, verstellend, in einer Vielzahl von Deutungen aufgehend und gerade so fesselnd (165f).

An diesem Punkt nun berührt sich die an Bezügen zur Literaturgeschichte wie an stets mitverfolgten Fragestellungen – nach dem Verhältnis des Ich zum anderen (96), nach der Rolle des Weiblichen in der Kunst (141–158) – reiche Studie Haustedts mit Craemer-Schroeders Kierkegaard-Interpretation. Es ist lohnend, beide Werke in Ergänzung zueinander zu lesen: Haustedts Darstellung ist materialreicher, Craemer-Schroeders Interpretation von einem noch stärkeren Interesse an philosophischen, subjekttheoretischen Fragen geprägt. Gemeinsam eröffnen die beiden Werke einen höchst aufschlußreichen Blick auf die Optionen und Konsequenzen neuzeitlicher Ästhetik-Konzeptionen. Wie nah die ästhetische Aufnahme und Auflösung, wie nah die autonome Konstitution wie die haltlose Diffusion von Identität einander sind, wird hier eindringlich vor Augen geführt. Und auf von ihm als tragisch empfundene Weise gibt Kierkegaard mit seiner schriftstellerischen Existenz Zeugnis davon.

Auch wenn einzelne der in den beiden vorgenannten Studien aufgedeckten Motive bei ihm wiederkehren, lenkt Günther K. Lehmann in seiner „Ästhetik der Utopie" den Blick in eine ganz andere Richtung.[26] Er rechnet Kierkegaard einer Reihe von Denkern zu, die hinter der Realität nach dem Wirklichen suchen (9). Dieses Wirkliche aber bleibt zwangsläufig utopisch, denn wo immer es sich realisiert, geht es verloren (11f). Schopenhauer, Kierkegaard, Simmel, Weber und Bloch sind nun nach Lehmann nicht zuletzt darin vereint, daß sie stets Außenseiter philosophischen Systemdenkens blieben, weil sie sich einer derartigen Realisierung des Wirklichen widersetzten. Statt dessen suchen sie, das Utopische „in Metaphern, Mythologemen und Geschichten" (13) zur Anschauung zu bringen, weshalb Lehmann ihr philosophisches Denken als Ästhetik charakterisiert.

Die Realität, gegen die Kierkegaard das Wirkliche verteidigen, ja allererst wieder aufdecken wollte, war nach Lehmann „der Hegelsche Weltgeist" (59), das Denken des Absoluten. Ihm setzt Kierkegaard das Ästhetische als Lebenskunst entgegen (61), die das Ich gegen seine Auflösung im Allgemeinen zu schützen vermag. Dies gelingt jedoch nicht in unbeschwerter Leichtigkeit, denn „das einzelne Individuum wird zur Bühne, auf der sich die dramatische, ja tragische Kollision des Ästhetischen mit dem Ethischen abspielt" (59). Die Mittel des ästhetischen Protests gegen das Absolute stellt Lehmann ähnlich dar wie Haustedt und Craemer-Schroeder: Auch er zeichnet die verschlungenen Linien nach, auf denen Kierkegaard sein Ich zu verbergen und gleichzeitig ins Rampenlicht zu stellen sucht – stets in der Gefahr, sich dabei zu verlieren. „Die *existentielle* Problematik liegt darin, daß dieses Ich gar nicht anders *kann* als zu täuschen, eine Schein-Rolle für die Welt und vor der Welt zu spielen. Der Betrug gehört zur Lebenskunst. Doch der Schlingel ist kein notorischer Betrüger, sondern ein Opfer der paradoxen Verstrickung von Realität und Wirklichkeit" (73). Die Tragik Kierkegaards lag nun nach Lehmann darin begründet, daß er sich diesem ästhetischen Widerstand nicht wirklich hingeben konnte: „Es fehlte Kierkegaard teils an Mut, teils war noch die religiöse Demutshaltung zu ausgeprägt, um sich vorbehaltlos zur Dichterexistenz bekennen zu können, obwohl ihm das Ästhetische angemessen war" (85). Doch bestand seine Größe darin, daß er diese Widersprüchlichkeit zu leben und zu gestalten suchte, indem er sie in der eigenen Existenz lozierte und auszuhalten suchte – bis hin zu ihrer nur noch paradox möglichen Auflösung im Religiösen (88). „Ihm wurde gegen Ende seines Lebens klar, daß er aus dem Schatten des Ästhetischen niemals wird treten können. Er bleibt der Dichter und Schauspieler. Aber als solcher spricht er wahrhaftiger als die professionellen Apostel. Er stellt die Wirklichkeit gegen das Dogma, woraus folgt, daß er das Ästhetische – dieses Medium listiger Wirklichkeitserkundung – gegen die Reflexion setzen muß. So bahnte er einem Christentum von unten den Weg" (92). Gegenüber Kierkegaards Versuch jedoch, die christliche Existenz jenseits der Sorge noch einmal beschwörend zum Ausdruck zu bringen, bleibt Lehmann abweisend-skeptisch. Die entsprechenden Reden scheinen ihm reine Suggestion, die eine nicht mögliche „Nullpunktexistenz" einreden wollen (99). Sie weisen gerade in ihrer Angestrengtheit nach Lehmann auf den folgerichtigen nächsten Schritt, den Kierkegaard allerdings nicht mehr ging: „Er war tatsächlich unterwegs zum Antichristen, zum Freidenker jenseits von Gut und Böse, der ohne Auftrag und Berufung wirkt" (106). Hätte er diesen Schritt getan, hätte er – so Lehmann – „eine neue, riskante Freiheit ... gewonnen, die sich nicht ... an der Identität und Integrität der individuellen Persönlichkeit bestimmt, sondern vielmehr an der Fähigkeit und Chance, sich gerade dieser Bestimmtheit – ein Dieser und kein Anderer zu sein – *entziehen* zu können" (104). Daß damit nicht nur „Tabus aller Art", sondern auch das Ethische, selbst das Gewissen verabschiedet würden, sieht Lehmann (111). Doch ist diese auch ihn erschreckende Konsequenz ihm kein Argument, diese Perspektive auszublenden. Er sieht vielmehr in dieser radikalisierten Frage nach der Wirklichkeit hinter der Realität die Signatur der Gegenwart.

Es läßt sich, selbst wenn man manche der von Lehmann vorgelegten Einzelinterpretationen Kierkegaards für nicht treffend hält – z. B. des Wiederholungsbegriffs (97f), seiner politischen Position (90) –, kaum leugnen, daß Kierkegaard selbst um die Abgründe der Identitätsfrage jenseits ihrer Auflösung in einem spekulativen Denken des Absoluten wußte, daß er sie durchlitt und schriftstellerisch auslotete. Gerade deshalb aber suchte er, nicht selten mit dem Mut der Verzweiflung, nach einem Haltepunkt, mit dessen Hilfe der Absturz zu vermeiden wäre. Darin steht sein Versuch, der Abgründigkeit menschlicher Existenz nochmals eine Antwort zu geben, den Andeutungen Lehmanns diametral entgegen. Und doch wird Lehmann zu Recht darauf insistieren, daß auch seine Beanspruchung als eine durchaus folgerichtige Konsequenz aus Kierkegaards Denken angesehen werden kann. Denn dieses Denken bewegt sich auf der Scheidelinie zum Nihilismus, dem es zu wehren versucht, ohne ihn widerlegen zu können.

6. Es ist durchaus bemerkenswert, daß die m. W. neueste deutschsprachige Einführung in das Denken Kierkegaards ebenfalls genau auf diese von ihm durchbuchstabierte Abgründigkeit der Existenz zielt: „Denken am Abgrund" (137) betitelt Konrad Paul Liessmann[27] das abschließende Kap. seiner präzisen Rekonstruktion von Kierkegaards Denkweg – in der die Reden und die „Einübung im Christentum" dann auch keine nähere Berücksichtigung mehr finden. In bemerkenswertem Kontrast zu dem nur wenige Jahre zuvor erschienenen „Weg-Weiser zur Gedankenwelt Sören Kierkegaards" von Johannes Slök[28], der ein „Christentum mit Leidenschaft" als Inhalt und

[25] **Haustedt,** Birgit: **Die Kunst der Verführung.** Zur Reflexion der Kunst im Motiv der Verführung bei Jean Paul, E. T. A. Hoffmann, Kierkegaard und Brentano. – Stuttgart: J. B. Metzler 1992. 297 S., kt DM 45,00 ISBN: 3–476–45011–2.

[26] **Lehmann,** Günther K.: **Ästhetik der Utopie.** Arthur Schopenhauer, Sören Kierkegaard, Georg Simmel, Max Weber, Ernst Bloch. – Stuttgart: Günther Neske Verlag GmbH 1995. 294 S., geb. DM 58,00 ISBN: 3–7885–0503–6.

[27] **Liessmann,** Konrad Paul: **Kierkegaard zur Einführung.** – Hamburg: Junius 1993. 164 S., kt DM 17,80 ISBN: 3–88506–881–8.

[28] **Slök,** Johannes: **Christentum mit Leidenschaft.** Ein Weg-Weiser zur Gedankenwelt Sören Kierkegaards. – München: Kaiser 1990. 172 S. (Kaiser-Taschenbücher, 83).

Ziel von dessen Werk herausstellt, wird bei Liessmann die riskante Offenheit sichtbar, angesichts derer die Entscheidung des einzelnen, sich als Christ zu verstehen, fallen muß. Und gerade so läßt Liessmann auf eindringliche Weise den Ernst von Kierkegaards Existenzerhellung erkennen.

Nur hingewiesen sei schließlich auf eine Biographie Kierkegaards, die ausdrücklich nicht mit philosophischem Anspruch auftritt: Harald von Mendelssohn[29] macht es sich zur Aufgabe, „den Erfinder der existentiellen Wahrheit dort zu suchen, wo er selbst alle Gedanken verankerte, im Leben. Auf nach Kopenhagen!" (16). Mag man auch bedauern, daß Mendelssohn es immer wieder den Lesenden überläßt, die Verbindungen zwischen Kierkegaards Leben und seinem Denken zu suchen und zu finden: Durch seine detailgenaue Schilderung des Lebens in der Kleinstadt Kopenhagen während der ersten Hälfte des 19. Jh.s erhellt er umfassender als fast alle anderen Biographen, wie stark Kierkegaard, der sich selbst so gern in seiner Einsamkeit stilisierte, in jene Welt eingebunden war. Und so kommen auch Anstöße für dessen Denken ans Licht, die in der Regel im dunkeln bleiben – etwa die von Rivalität geprägte Beziehung zu H. C. Andersen. In der Vermittlung dieser Hintergrundinformationen liegt der Wert von Mendelssohns Buch.

Was ist es um die Freiheit des Menschen? Daß diese Frage sich nicht stillstellen lasse, daß die andauernde Beschäftigung mit Kierkegaard ein Indiz dafür sei: Diese Thesen standen am Anfang dieses Artikels. Jetzt, nach dem Durchgang durch zahlreiche Veröffentlichungen der neunziger Jahre, die auf das Denken dieses Mannes Bezug nehmen, können sie wohl nicht mehr ernsthaft bestritten werden. Mehr noch: Bis in die am Ende kurz berücksichtigten Einleitungen in Kierkegaards Werk und Leben wurde deutlich, daß auf die Frage nach der Freiheit stets kontrovers bleibende Antworten gegeben werden. Im Raum christlicher Theologie wird – mit nach wie vor erkennbaren konfessionellen Differenzen – um das Verhältnis göttlicher und menschlicher Freiheit, um ein angemessenes Verständnis der Angst, um die Fesselung der Freiheit durch die Sünde und ihre Reichweite angesichts der Sünde gerungen. Verläßt man diesen Binnenraum theologischen Denkens, weiten sich die Fragen aus: Inwieweit liegt in der Existenz des Menschen die Frage nach Gott, in seiner Freiheit gar eine Antwort auf die Frage verborgen? Werden im Nein oder im Ja zu einer überlieferten Offenbarung Menschen dem Ernst und der Abgründigkeit ihrer Freiheit gerecht? Wo diese Fragen im Rückgriff auf und in Auseinandersetzung mit Kierkegaard diskutiert werden, tritt ein merkwürdiger Befund zutage: Verschiedene, ja gegensätzliche Positionen glauben sich auf ihn berufen zu können. Und selbst wenn man ihnen mitunter nachweisen kann, daß sie den expliziten Intentionen Kierkegaards entgegenstehen, vermögen sie dennoch oft überzeugend zu erwidern, daß sie Linien verfolgen, die in Kierkegaards Denken angelegt sind. Zu leicht macht es sich wohl, wer, um die eigene Reflexion zu erleichtern, diese Eigentümlichkeit Kierkegaard zur Last legt. Denn sie weist gerade hin auf die Größe und Klarheit seines Denkens: Denn was sich hier abbildet, von ihm durchdrungen und in vielen Facetten dargestellt wird, ist nichts anderes als die Offenheit und innere Fraglichkeit der Existenz selbst, auch und gerade der Existenz, die sich vor Gott versteht. Erst im Zueinander verschiedener Antworten, das sich bis zum Paradox steigert, wird das Denken dieser Wirklichkeit gerecht. In dieser Überzeugung fand Kierkegaard zu seiner Definition des Glaubens: Der Sünder, der sie verwirkte, findet seine Freiheit, ohne die er nicht glauben könnte, allein im Glauben an die ihm geschenkte Vergebung (PB, 17). Diese Signatur menschlicher Freiheit verbietet es nicht, sondern fordert es, sich entschieden – und d. h. auch in bestimmter Weise – zu ihr zu verhalten. Doch sie verpflichtet zugleich darauf, sich von den dabei unvermeidlich ausgeblendeten Bedingungen und Möglichkeiten, d. h. auch von den Aporien menschlicher Existenz stets erneut herausfordern zu lassen. Weil Kierkegaard diese Pflicht in unbequemer Redlichkeit einschärfte, wird er auch in Zukunft gesucht und beansprucht werden von denen, die nach der Freiheit fragen. Und daß die eine, endgültige Antwort gefunden würde, steht nicht zu erwarten. Denn „daß Gott sich gegenüber freie Wesen schaffen konnte, ist das Kreuz, das die Philosophie nicht tragen konnte, sondern woran sie hängen geblieben ist" (TB, I, 105).

[29] **Mendelssohn**, Harald von: **Kierkegaard.** Ein Genie in einer Kleinstadt. – Stuttgart: Klett-Cotta 1995. 306 S., geb.

Bibelwissenschaft

Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Bd 1: Formen und Motive. **Bd 2**: Personen und Figuren, hg. v. Heinrich Schmidinger. – Mainz: M. Grünewald 1999. 1248 S., geb. DM 128,00 ISBN: 3–7867–2171–8

Dem Salzburger Philosophen ist erneut – nach dem dreibändigen Sammelwerk „Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts" (Innsbruck 1987ff) – die Herausgabe eines Standardwerkes zu danken, das Maßstäbe setzt und für absehbare Zeit eine unersetzliche Orientierungsquelle sein wird. Ein großer Kreis von Fachleuten primär der Literaturwissenschaft und auch der Theologie, die in diesem Themenfeld grenzgängerisch tätig sind, hat sich zusammengetan, um die Wirkungsgeschichte biblischer Texte in der deutschsprachigen Literatur dieses Jh.s möglichst umfassend (freilich notgedrungen nicht erschöpfend) zu eruieren und darzustellen. Die bisherige Fachliteratur ist zumeist, wie die Auswahlbibliographie am Schluß des Werkes dokumentiert, entweder nur von literaturwissenschaftlicher oder nur von theologischer Seite geschrieben, und interdisziplinäre Brückenschläge oder gar Synthesen beschränken sich, falls überhaupt vorhanden, auf Detailuntersuchungen und Einzelbereiche. Aus solchen Defiziten ergab sich das anspruchsvolle Projekt, „auf interdisziplinärer Basis die Beziehungen zwischen den Texten der Bibel und den Texten der modernen Literatur in einem Ausmaß, in welchem es die Fachliteratur bisher noch nicht unternommen hat" (8), zu untersuchen und damit wechselseitig produktive Herausforderung an beide Leitdisziplinen zu formulieren. Führt doch die Unkenntnis literarischer und literaturwissenschaftlicher Deutungen biblischer Texte entweder zu einer ohnehin problematischen Selbstghettoisierung von seiten der Theologie und Pastoral oder zu einer bloß steinbruchartig-assoziativen Inanspruchnahme und Zitation der Bibel. Umgekehrt bleibt eine Literaturwissenschaft, die den Standard exegetischer Bibelwissenschaft und theologischer Bibelauslegung nicht kennt, unter ihrem Niveau und ist unfähig, literarische Texte in ihrer Tiefendimension zu erschließen. Die Bibel, diese „Hausapotheke der Menschheit" (Heinrich Heine), ist ein Buch der Weltliteratur, ein höchst wirksames Kulturerbe und, wie diese beiden Bde eindrücklich bestätigen, voller Präsenz und Wirkkraft in der deutschsprachigen Literatur auch dieses Jh.s. „Im gleichen Maß, in dem die neuhumanistischen Grundlagen der gemeinsamen Bildung im Laufe des 20. Jahrhunderts geschwunden sind, hat die Bibel als Referenztext einer europäisch-christlichen Erzählgemeinschaft an Bedeutung zugenommen" (44) – wie Wolfgang Frühwald im Blick mindestens auf die ersten Jahrzehnte dieses Jh.s notiert. Das immense Textmaterial wird durch eine Gliederung gebändigt, die zugleich Aufschluß gibt über die primär inhaltsorientierte, landvermessende, faktenerhebende und beschreibende Anlage des Gesamtwerkes. Nach zwei sehr kurzen Teilen zu Grundlegung und Einführung sowie zu Gattungen und Formen liegt der weitaus größte Schwerpunkt – vier Fünftel des umfangreichen Werkes – auf Teil 3 „Stoffe und Motive" und Teil 4 „Personen und Figuren".

Im *ersten Teil „Grundsätzliches und Einleitendes zum Gesamtwerk"* ist es v. a. der brillante Beitrag von Gottfried Bachl – einem der Inspiratoren des Gesamtprojekts –, der über die verschiedenen Zugangsweisen zum biblischen Text reflektiert, die die christliche Tradition ausgearbeitet hat – mit der ganzen Spannung zwischen Buchstaben und Geist, zwischen Selbstevidenz der Schrift und kirchlich disziplinierter Auslegung, zwischen Leseerlebnis und dem „Sprung aus dem Text in die Tat" (24). In einem (allzu) kurzen Beitrag intoniert Wolfgang Frühwald das dann reich entfaltete Thema *„Die Bibel als Literatur produzierende Kraft"*. In einem kundigen und reichhaltigen Überblick informiert Birgit Lermen über *Rezeptionsformen der Bibel in der neueren Literatur*: Paraphrasierung, Aktualisierung, Verfremdung, Umdeutung, Parodierung, Transfiguration, freie dichterische Gestaltung – wie auch in den folgenden Beiträgen mit ausführlich zitierter Primärliteratur. Josef Kopperschmidt schließlich gibt eine glänzende *Übersicht über neuere Bibelübersetzungen*, deren Ertrag, Problematik und Kriteriologie.

Daß der *zweite Teil „Gattungen und Formen"* erstaunlich kurz ausfällt, kann mit Hinweis auf die durchgängige Thematisierung dieser Fragen in (fast allen Beiträgen) durchaus einleuchtend gemacht werden. Aber es zeigt, daß die Gesamtanlage doch eher theologisch-systematisch ist und die Inhaltsebene literarischer Texte in den Blick nimmt, während Fragen der Form, des Stils oder gar des ästhetischen Niveaus und Wertekanons unterbestimmt bleiben. Renate Langer erschließt paradigmatisch am Werk von Johann Peter Hebel, Franz Kafka und Bertolt Brecht, wie biblische Erzählformen – hier v. a. Parabel, Rätsel und Lehre – in bezeichnender Brechung weiter wirken und bearbeitet werden.

Hervorragend gelungen ist die ausführliche Übersicht über die Psalmen in der Literatur und Lyrik des 20. Jh.s – angefangen bei Gertrud von LeForts Hymnen an die Kirche bis hin zu Paul Celan, Thomas Bernhard, Friederike Mayröcker, Ernst Jandl und auch Kurt Marti. Deutlich tritt zutage, wie sehr die lobende und „rühmende" Dimension zurücktritt oder in Gestalt der Narrenrede verfremdet bleibt, während Klage und Anklage, Ironie und Parodie dominieren (müssen) – ein Artikel aus der Feder von Wolfgang Wiesmüller und Cornelius Hell, der weitere ebenfalls glänzende Beiträge – z. B. zum Thema *„Gottesbild"* oder *„Brot und Wein"* – beisteuert. Schließlich wird „Verkündigung als literarische Form" diskutiert – in Frage gestellt und kontrastiert (z. B. im Meißener Tedeum von Günter Grass) oder im hohen Ton der großen Rede wieder gewagt (z. B. bei Handke und Strauß). Der Theologe Erich Garhammer sekundiert in einem reichhaltigen Aufweis, wie *Verkündigung „zwischen Jona und Kassandra"* geschieht jenseits aller konfessionellen Instrumentalisierung. Andere Gattungen und Formen der Bibel – z. B. das Hohe Lied der Liebe oder die Gerichtsrede – fehlen, weitere – wie Weisheitsspruch, Prophetie oder Apokalyptik – folgen später *„Stoffe und Motive"*, *„Personen und Figuren"*. Es ist unmöglich, die imponierende Themenvielfalt und Materialfülle dieser beiden umfangreichsten Teile im einzelnen vorzustellen. Der Perlenkette der kanonischen Bibelkomposition lose folgend, werden folgende „Stoffe und Motive" der Literatur dieses Jh.s – mehr oder weniger umfassend, in jedem Fall paradigmatisch – dargestellt: die Erschaffung der Welt, der Mensch als Ebenbild Gottes, Babel und Sodom überall, das Böse und das Teuflische, Gesetz – Weisung – Weisheit, Exil und Exodus, das Prophetische und Messianische, Bethlehem und Weihnachten, Erlösung- und Wunder-Thematik, Brot und Wein, Engel, Apokalypse und, wohl überall präsent, auch ausdrücklich Theodizeemotive.

Der *zweite Bd* ist ganz den *„Personen und Figuren"* vorbehalten – von Adam und Eva bis zu Ijob und den Propheten im Exil, davor und danach. Wer je „Joseph und seine Brüder" von Thomas Mann oder Stephan Heyms „Davids Bericht" oder Nelly Sachs' Gedichte auch nur angelesen hat, ahnt, daß solche Text-Figurationen hier eine ausführliche Behandlung erfahren (müssen). Es ist gleichermaßen erstaunlich und beeindruckend, wie vielfältig und facettenreich die literarischen Aneignungen biblischer Stoffe sind. Eigens wird wie für das AT so auch für das NT das Gottes-Motiv, die Gottes-Gestalt thematisiert. Natürlich tritt Jesus in vielfältiger Brechung aus seinen Bildern, ähnlich Maria, die Apostel und andere. Karl-Josef Kuschel, der zum engeren Herausgeberkreis gehört und mehrere Beiträge beisteuert sowie sein Schüler Georg Langenhorst können hier ihre in zahlreichen Arbeiten schon dokumentierte Kompetenz kenntnisreich entfalten. Am Schluß steht ein Art. über die Gestalt des Antichristen.

Fazit also: Nicht zuletzt dank der umfangreichen Bibliographie, der genauen Register zu Personen und Bibelstellen und aufgrund der imponierenden Zusammenstellung und auch Zusammenschau vielfältiger Traditionen, Figurationen und Realisierungen ist ein unentbehrliches Nachschlagewerk gelungen, eine Informationsquelle besonderer Art, ein Lese- und Lehrbuch des Formenreichtums biblischer Rezeptionen und Transfigurationen. Positiv ist auch der interdisziplinäre Ansatz hervorzuheben, der freilich durch eine gründlichere Methodenreflexion und hermeneutische Vernetzung in den Einzelteilen des Werkes und in der Ergebnissicherung am Schluß noch deutlicher hätte ausgearbeitet werden sollen und können. So liest sich das empfehlenswerte Werk – typisch für jeden gelungenen Beginn – als Einladung, ja Herausforderung zur Weiterarbeit. Dominiert auf der einen Seite die themenzentrierte Fragestellung und theologische Interessenlage, so daß literaturwissenschaftliche Fragen nach Wertekanon, Stil, ästhetischem Gelingen und Gestaltungsproblemen zu kurz kommen, so bleibt umgekehrt die Literaturwissenschaft von seiten der Theologie her noch arg allein gelassen: Nirgends im gesamten Werk wird genauer über Arbeitsweise, Ertrag, Stand und Standard der exegetischen Bibelwissenschaft und der theologischen Forschung informiert. Warum dieser Ausfall? Gewiß gibt es in manchen Einzelbeiträgen Hinweise auf Theologisches, je nach Interesse und Kenntnis von Vf. bzw. Vf.in. Aber die Basisinformationen, wie Theologie und Kirche heute die Bibel lesen, müssen nun durch andere Standardwerke ergänzend erst hinzugeholt werden. Auch die innerhalb der Theologie lebhaft diskutierte Frage nach der Verhältnisbestimmung nicht nur zwischen Altem bzw. Erstem und Neuem bzw. Zweitem Testament, sondern auch die nach dem geschwisterlich unterschiedenem Zusammenhang von Judentum und Christentum bedürfte hier weiterer Bearbeitung. Zieht sich doch wie ein roter Faden durch die deutschsprachige Literatur dieses Jh.s die schöpferische Assimilation jüdisch-christlicher Überlieferung – nicht zufällig steht fast überall Kafka im Mittelpunkt der Bezüge! Nach der Shoa erst recht ist jedwede Bibelrezeption, literarisch wie theologisch, spezifisch gezeichnet – nicht zufällig ist Paul Celan ständiger Gesprächspartner –: „Rom wie Jerusalem sind... nur noch über Auschwitz zu erreichen", wie der israelische Essayist Elazar Benyoëtz notiert, zitiert in dem wichtigen Beitrag über *„Die Dynamik der Thora"*. Soll man deshalb aber – wie in einem anderen Beitrag – bei Kafka, Hilde Domin oder Nelly Sachs von „jüdischer Literatur" (I, 422) sprechen? „Ist die Rezeption des jüdischen und des christlichen Gottes wirklich trennbar, und wo sollen die Scheidelinien verlaufen: nach der Religionszugehörigkeit der Vf. oder den Bezugstexten?" – so fragt mit Recht Cornelius Hell selbst (II, 307). Daß zudem bei einem solch gigantischen Sammelwerk Überschneidungen vorkommen, unterschiedliche Ansätze (und bisweilen auch Niveaus) sich einstellen, ist selbstverständlich. Bedauert werden mag auch, daß zur jüngeren Gegenwartsliteratur hin die Bezüge und Interpretationen immer spärlicher werden: Von Patrick Roth ist natürlich die Rede, und der brillante Beitrag von Hans-Rüdiger Schwab zur Frage des Wunders nimmt immerhin einen Autor wie Thomas Hürlimann noch in den Blick. Aber Autoren wie Martin Walser und Enzensberger, selbst Ingeborg Bachmann und Uwe Johnson etc. kommen nur knapp zur Sprache. Wer freilich dank dieser großen publizistischen und interpretatorischen Leistung die Bibel neu im Lichte deutschsprachiger Literatur entdeckt und dadurch aus manch dogmatisch ruhiggestellter und kirchlich bloß verwalteter Langeweile befreit, wird „den ganzen Text in seiner Tiefe, Komplexität und schockierenden Mischung aus Zartheit und Wildheit neu entdecken" (36). Mit vielen Nachdenklichkeiten bleibt auch Gottfried Bachls Frage: „Warum wird in der heutigen Kunst, sofern sie Jesus berührt, die Seite der Herrlichkeit so mir nichts dir nichts weggekippt? Warum tut viele Literatur hier schon das Leichtere, nämlich die Evidenz des Elends und der Klage wiederholen, nicht selten mit vorwurfsvollem und moralischem Eifer, statt auch den steilen Sprung in Erwägung zu ziehen, der Auferstehung heißt?" (37) Nicht das geringste Verdienst dieses wichtigen Gemeinschaftswerkes ist die genaue Antwort auf die Frage, was uns fehlen würde, wenn uns die Bibel fehlt – viel große Kunst und Literatur, eine ganze Welt(sicht).

Wiesbaden Gotthard Fuchs

Exegese des NT

Lohfink, Gerhard: **Braucht Gott die Kirche?** Zur Theologie des Volkes Gottes. – Freiburg i. Br. / Bad Tölz: Herder / Verlag Urfeld 1998. 432 S., geb. DM 39,80 ISBN: Herder Verlag: 3–451–26544–3 / Urfeld Verlag: 3–932857

Gerhard Lohfink kann mit der Aufmerksamkeit der kirchlichen und theologischen Öffentlichkeit rechnen, wenn er sich mit dem Titel: „Braucht Gott die Kirche?" zu Wort meldet. Sein Klassiker „Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens" (Freiburg ^{1}1982–^{9}1991) und sein Verzicht auf die Tübinger Professur im NT zugunsten der Integrierten Gemeinde sind wichtige Anlässe für dieses Interesse. 16 Jahre nach der Erstveröffentlichung des schon genannten Bdes *„Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?"* tritt L. an, sein „altes Buch noch einmal neu" zu schreiben, weil „Entscheidendes gefehlt" (10f) hat: Er verwurzelt seine ntl. Ekklesiologie in der biblischen Gottes- und Schöpfungslehre, den biblischen Aussagen zur Geschichte und zum erwählenden Handeln Gottes in dieser Geschichte. Und damit gewinnt er in der Tat das notwendige gesamtbiblische Fundament und Koordinatensystem, innerhalb dessen das sammelnde Wirken Jesu von Nazareth sowie Sendung und Gestalt der Kirche angemessen verstanden werden können.

„Was nutzt das Umwandeln alter Wörter in neue, wenn das Wort keinen Boden hat, auf den es ausgesät werden kann? Auch die berühmtesten Vorträge und Vorlesungen laufen ins Leere, wenn es den Ort nicht gibt, an dem die großen Worte der Theologie real gelebt werden und der gemeinsam gelebte Glaube die Theologie trägt" (391). Mit der in diesem Zitat beschriebenen Verankerung und Bindung theologischer Reflexion an einen konkreten Lebensbezug und Erfahrungsraum, d. h. an das Volk Gottes, bleibt L. seiner bisherigen Linie treu. Übereinstimmend mit der vielstimmigen Symphonie der biblischen Schriften insistiert er auf dem konstitutiven Zusammenhang von ekklesialem Lebensvollzug, den Heiligen Schriften und der theologischen Reflexion.

Das gut lesbare Buch ist in *vier Hauptteile* gegliedert: Der *erste Teil „Wozu Gott ein eigenes Volk braucht"* (13–70) verbindet die geschichtstheologisch hochkarätigen Schöpfungserzählungen der Genesis mit dem universalen Heilswillen Gottes, der sich verbindlich und unterscheidbar in und an Israel als „konkretem Ort" manifestiert. Zu den *„Kennzeichen Israels"* (71–152) gehören die „Sammlung zum Gottesvolk", das aus dem Gottglauben sich konstituierende Volk Gottes, die immer neu einzuholende Exodus-Erfahrung sowie die Tora. Beide, Exodus-Erfahrung und Tora, zielen auf einen Gesellschaftsentwurf (eine „Form des Gottesvolkes"), auf eine ekklesiale Gemeinschaft, die nicht ‚die Hoffnungslosigkeit der Welt verdoppeln' darf (nach J. B. Metz), sondern auf ihre Umgebung unterschieden und unterscheidend ausgerichtet ist.

In den ntl. ausgerichteten Teilen *zwei und drei* (153–249: *„Jesus und die Figur der Zwölf"*; 251–380: *„Kennzeichen der Kirche"*) nimmt L. diese Kennzeichen des Volkes Israel ernst und weist alle Meinungen ab, die hier von Diskontinuitäten her denken und argumentieren. *„Das Neue am Neuen Testament"* (153–168) ist nicht der Bruch mit den genannten notae israeliticae, sondern die Person Jesu Christi wie seine Verkündigung der nahen Gottesherrschaft (vgl. 168–175: *„Das ‚Heute' der Gottesherrschaft"*), der die endzeitliche Sammlung und Neuschöpfung des Gottesvolkes entspricht. In den Zeichenhandlungen Jesu, besonders in dem von Jesus berufenen Zwölferkreis (vgl. 205–216: *„Die Vielfalt der Berufung: Apostel – Jünger – Volk"*), wird eine *„sakramentale Grundstruktur des Handelns Jesu"* (189–204) erkennbar, die sich zunächst „nicht unmittelbar auf Kirche, sondern auf das endzeitliche Israel" (205) richtet. „Von ‚Kirche' kann erst in dem Augenblick die Rede sein, als sich nach Ostern zeigt, daß der größere Teil Israels nicht zum Glauben kommt" (ebd.). Diesem, das endzeitliche Gottesvolk sammelnden Wirken Jesu ordnet sich seine Ethik (216–230: *„Die Tischsitten der Gottesherrschaft"*) und sein stellvertretender Sühnetod für das Gottesvolk (230–249) ein.

In den *notae ecclesiae (vierter Hauptteil)* zieht L. die bisher grundgelegten Linien für christliche Gemeinden aus: „Der Exodus geht weiter"; „Die Kirche versammelt sich"; „Der intensivste Augenblick der Kirche ist die Erinnerung"; „Die Kirche soll zum Leib Christi werden"; „Glaube will erlernt sein"; „Kirche geht auf das Ganze"; sowie „Die tiefste Wunde der Kirche ist der Verlust der Einheit". Besondere Aufmerksamkeit widmet der Vf. dem Leib-Christi-Motiv: „Denn den Auferstandenen kann niemand mehr sehen. Aber seine Gemeinden kann jeder sehen. Sie sind sein Leib mitten in der Welt. Sie sind der sichtbare Leib des Gekreuzigten und Auferstandenen" (256; vgl. 312–325).

Die durchaus pointiert Stellung beziehenden Ausführungen sind exegetisch und theologisch durchweg auf dem Stand der Forschung und präsentieren sich gut informiert. Charakteristisch für die bibeltheologische Schriftauslegung L.s ist sein synthetisches Verfahren (er beruft sich ausdrücklich auf die „kanonische Exegese", die dezidiert das AT und NT in ihrer Ganzheit ernst nimmt; vgl. 368–374), sein Mut zur Integration der vielfach atomisierenden Detailstudien, die er durchaus rezipiert. Dies führt zu einem alles in allem überzeugenden Gesamtbild: Gott, der Schöpfer, handelt geschichtswirksam und konkret in der Erwählung und Sammlung seines Volkes Israel. Dieses eine, heilige Volk Gottes wird im Zeichen der nahen Gottesherrschaft von Jesus endzeitlich neu gesammelt und ist berufen und befähigt, in seinen dem Willen Gottes gemäßen Lebensvollzügen den Anspruch Gottes auf seine Geschöpfe sichtbar und erfahrbar zu machen und in diesem Sinne ‚attraktiv' zu sein.

Besonders den Praktikern vor Ort, die tagtäglich in den Pfarrgemeinden haupt- oder ehrenamtlich um Entscheidungen ringen, wird hier eine gelungene Ekklesiologie des Alten und Neuen Testaments an die Hand gegeben, die ihre konkreten Optionen orientieren kann. Auf eine noch größere Praxisnähe und Anwendung auf konkrete Beispiele läßt sich L. jedoch nicht ein.

Würzburg Klaus Scholtissek

Wolff, Peter: **Die frühe nachösterliche Verkündigung des Reiches Gottes.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 144 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 171), kt DM 68,00 ISBN: 3–525–53854–5

Es handelt sich bei der vorliegenden Arbeit um eine formgeschichtlich orientierte Untersuchung der ntl. Reich-Gottes (im folgenden: RG) -Aussagen. Aus dem Impressum („Zugl. Greifswald, Univ., Diss. A, 1988") geht hervor, daß die Untersuchung als Diss. erstellt worden ist. Das umfangreiche abschließende Literaturverzeichnis (125–144) führt Publikationen zur RG-Thematik bis zum Jahre 1997 auf. Die Arbeit setzt mit einer Besprechung der Belege aus dem Corpus Paulinum ein (9–34), behandelt dann die Belege aus der synoptischen Tradition (35–122) und endet mit einer knappen Zusammenfassung (123–124).

Intention und forschungsgeschichtliche Situierung der Arbeit sind, da der Vf. auf jede Art von Einleitung verzichtet hat, einzig aus den im Fortgang der Arbeit deutlicher hervortretenden Fragestellungen und Entscheidungen erkennbar. Eine Begründung für die angesichts der Thematik überraschende Voranstellung des Paulusteils wird nicht gegeben, in der Sache bringt sie keinen Vorteil. Es handelt sich vielmehr angesichts der zur synoptischen Tradition erreichten differenzierten Ergebnisse eher um einen „Seiteneinstieg", erklärbar wahrscheinlich aus der Genese der Arbeit.

Die RG-Aussagen der synoptischen Tradition werden in vier Abteilungen vorgestellt und diskutiert: 1. Die Sprüche vom Eingehen in das RG; 2. Die Zusage des RG an eine bestimmte Personengruppe; 3. Der zeitliche Aspekt des RG; 4. Die Verkündigung des RG im formelhaften Sprachgebrauch der nachösterlichen Gemeinde. Dabei ergibt sich innerhalb der einzelnen Abteilungen jeweils eine traditionsgeschichtliche Schichtung. Als „gesicherte Bestandteile" der ältesten Jesus-Tradition über das RG (123) erhebt W. folgende Charakteristika: die besondere Stellung der Armen und Geringen, die Vorstellung vom Anbruch des RG in der Gegenwart (erschlossen aus Q 13,28–21), der Geschenkcharakter des RG, zur Umschreibung des RG werden irdisch-konkrete Bilder herangezogen. Die eschatologische Deutung der Heilungen werde durch deren christologische Deutung abgelöst, die RG-Vorstellung verliere ihren ursprünglich apokalyptischen Charakter, indem sie zum eschatologischen Horizont für die Umkehrpredigt werde; sachlich trete damit neben die Heilsansage der Gerichtsaspekt des RG (ebd.).

Mögen diese Beobachtungen auch ein traditionsgeschichtliches Gefälle innerhalb der urchristlichen RG-Tradition erkennen lassen, so bleibt doch die Frage, ob die Differenzen angemessen beschrieben sind. Der Arbeit fehlt jeder Versuch, das ntl. Wortfeld „RG" in eine Beziehung zur frühjüdischen Enderwartung und zu den eschatologischen Bewegungen des Frühjudentums, etwa zur Täuferbewegung zu setzen. Wenn dies geschehen wäre, wäre es kaum möglich gewesen für die älteste Traditionsstufe, den Gerichtsaspekt so völlig auszuklammern. Und es ist auch sehr problematisch, beim Thema „Umkehr" zwischen der ältesten Jesus-Tradition („Zuspruch des RG an die Geringen", „Mahlgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern") und Paulus (20ff zu 1 Kor 6,9) auf der einen Seite, wo die Zusage des Heils als Ermöglichungsgrund von Umkehr verstanden werde, und vorpaulinischer Missionspredigt und späteren Schichten der synoptischen Tradition auf der anderen Seite zu unterscheiden, wo die Heilszusage an die Umkehr gebunden und damit in einen „Tun-Ergehens-Zusammenhang" gestellt worden sei (106f). Mag bei den Seligpreisungen die Entwicklung formgeschichtlich vom apokalyptischen zum weisheitlichen Makarismus verlaufen sein, ist damit eine Verlagerung von der RG-Zusage zum Tun-Ergehen-Zusammenhang gegeben und soll dies wirklich in einem inneren Zusammenhang mit dem Tradentenwechsel von einer apokalyptisch geprägten palästinischen Gemeinde zu einer mehr hellenistisch orientierten Gemeinde stehen (61)?

Die Untersuchung des Formelgutes zum Thema RG ist aufschlußreich und verdienstlich. Angesichts der unterschiedlichen Gattungen, in welchen die Überlieferungen begegnen: synoptische Evangelien, Joh, Apg, Paulusbriefe, Deuteropaulinen usw. wäre nach der formgeschichtlichen auch eine redaktionsgeschichtliche Analyse notwendig gewesen, um das im Titel der Arbeit angekündigte Programm wirklich zu erfüllen.

W. führt „apokalyptische Vorstellungen wie die von der Umkehrung der irdischen Verhältnisse und vom Anbruch bzw. nahen Kommen" (124) des RG auf Vermittlung des palästinischen Judenchristentums zurück. Auf ein hellenistisch beeinflußtes Christentum weise die „ethisch orientierte RG-Verkündigung in Missionspredigt und Taufunterweisung". Apokalyptisch geprägte Vorstellungen spielten hier keine Rolle. Paulus bilde mit seinem Rückgriff auf ein apokalyptisch geprägtes RG-Verständnis in 1 Kor 15,24 eine Ausnahme innerhalb der hellenistisch geprägten Tradition (ebd.).

Man muß sicher mit Wandlungen der RG-Konzeption im Verlauf der Geschichte des Urchristentums bis zu ihrem schließlichen Verblassen rechnen. In redaktions- und theologiegeschichtlicher Hinsicht ist aber nicht nur auf das gelegentliche Aufgreifen der RG-Terminologie zu achten, sondern darauf, in welchem Umfang und wie lange die Konzeption vom RG den Rahmen für die urchristliche Predigt und Theologie gebildet hat.

Gießen Gerhard Dautzenberg

Bovon, François: **Das Evangelium nach Lukas.** 2. Teilband: Lk, 9,51–14,35. – Köln / Neukirchen-Vluyn: Benziger/Neukirchener Verlag 1996. VIII, 556 S. (EKK. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. III/2), brosch. DM 148,00 ISBN: 3–7887–1549–9

Bovon setzt den ersten Bd seines umfassenden Kommentars in gewohnter Gründlichkeit fort: Teilband 2 kommentiert die erste Hälfte des Reiseberichts 9,51–14,35. Der Umfang des Reiseberichts wird mit 9,51–19,27 nach dem Konsens bestimmt. Die Gattungsproblematik wird knapp angedeutet: „Nach einer feierlichen Einleitung (V 51) beginnt der Reisebericht mit einer eigenartigen Geschichte, die eher zusammengefaßt als erzählt wird und parabelartig die neue, tragische Ausrichtung dieser Bestimmung ankündigt" (24).

Der Verzicht, intertextuelle hellenistische Gattungen wie Digressio oder Biographie mit dem Mittelteil „öffentliches Auftreten als Wandern" zum Vergleich heranzuziehen, führt wohl zu dieser unklaren Beschreibung. Soll der Rahmen des Reiseberichts ein „Summarium", also ein „Sammelbericht" sein? Dafür ist er zu ausgedehnt. Soll er eine große Parabel bilden? Dagegen spricht, daß er Kleingattungen wiederverwendet, die der erste Teil 1,1–9, 50 vorgestellt hat. Der Reisebericht wiederholt auf der höheren Ebene der „neuen, tragischen Ausrichtung" die erste Phase des öffentlichen Auftretens, ohne aber zu einer

Parabel zu werden. Dann wäre Jesus ja nur eine Gleichnisfigur, und zwar für sich selbst. Doch gemäß antiker biographischer und jüdischer Geschichtsschreibung, die in Teilband 1 durchaus als Gattungen akzeptiert werden (1,19), bedeutet die Reise einen realistischen Abschnitt innerhalb einer insgesamt fiktional gestalteten Geschichtsdarstellung oder Biographie.

Die knappe, unpräzise Definition der Rahmengattung „Reisebericht" bleibt nicht ohne Folgen für die Analyse der Kleingattungen. Denn immer wieder sieht B. in Erzählfiguren wie dem Samariter 10,30–35 eine Parabel für Jesus, ohne daß dieser Bezug von der Erzählstruktur ausreichend gedeckt wird (90). Andererseits beachtet B. durchaus die Oppositionen der Erzählhandlung, so daß er die christologische, „evangelische" Verhaltensweise des Samariters (90) abschließend im humanen „ethischen Bereich" ansiedelt, der erst „in Anbetracht von Gottes exemplarischen Erbarmen und Christi ermutigender Zuwendung in einen lehrhaften soteriologischen Rahmen" gestellt wird (93). Nicht das „Angerührt Werden in den Eingeweiden" ist dann schon christologisch und evangelisch (90), denn dem unterliegt jeder Mensch kraft seiner Natur, sondern der Umgang Jesu mit somatischen Impulsen in anderen Geschichten (7, 11–17. 15, 1–32) gibt einen zusätzlichen Deutungsrahmen.

Ansonsten bleibt zu würdigen, daß der Kommentar in der Analyse der Einzelszenen überzeugend das Zusammenspiel von narrativer Struktur und theologischer Interpretation aufzeigt. Die Traditionsgeschichte wird knapp und zutreffend skizziert. Die Einzelversauslegung führt breit in die Konnotationswelt des Lk-Ev ein. Die Wirkungsgeschichte wird stärker als im ersten Bd berücksichtigt. Allerdings bleibt die methodologische Diskussion ausgespart, ob die Wirkungsgeschichte durch eine Rezeptionsgeschichte zu ersetzen ist. Dann müßte nämlich der jeweilige „Sitz im Leben" zusätzlich erschlossen werden. Der akzeptable Umfang des Kommentars würde endgültig gesprengt, wenn nicht eine exemplarische Auswahl der Rezeptionssituation erfolgen würde.

Der Kommentar bleibt ein Experimentierfeld. B. gibt reichlich Anregungen und setzt den mit Teilband 1 gesetzten Anspruch beeindruckend fort.

Dortmund Detlev Dormeyer

Neubrand, Maria: **Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden**. Eine exegetische Studie zu Röm 4. – Würzburg: Echter 1997. XIII, 329 S. (Forschung zur Bibel), kt DM 48,00 ISBN: 3–429–01978–8

Das hier zu besprechende Buch, das auf eine von Franz Laub (München) betreute Doktorarbeit zurückgeht, behandelt ein schwieriges Thema. Der Umbruch im Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre, der sich in den letzten zwanzig Jahren ereignet hat, besitzt auch für die Interpretation von Röm 4 große Bedeutung. N. will dem Umstand abhelfen, daß die notwendigen Konsequenzen hier weithin noch nicht gezogen worden sind (womit auch zusammenhängen dürfte, daß es bislang keine einzige Monographie speziell zu Röm 4 gibt).

Die sehr übersichtlich gegliederte Arbeit beginnt mit einer *„Hinführung zur Themenstellung"* (1–19). Als Leitfrage wird präzis formuliert: „Warum und wozu kommt Paulus in Röm 4 in dieser Ausführlichkeit auf Abraham, den ersten der Väter Israels, zu sprechen und in welcher Hinsicht ist für ihn Abraham, Identitätsfigur des Judentums, auch für die nichtjüdische Jesusanhängerschaft von Bedeutung?" (1). Von Anfang an hebt N. hervor, daß in ihrer Sicht Röm 4 nicht einfach nur bestätigende oder explizierende Funktion für 3,21–31 hat, sondern „die Verankerung der dem Judentum gleichwertigen neuen ‚Erwählung aus den Völkern' in Abraham" (2) darlegen will. Diese Sichtweise läßt zum einen Röm 4 aus seinem bisherigen Schattendasein heraustreten; zum anderen bedeutet sie, wenn es in diesem Text eben um eine „gleichwertige Erwählung" von Nichtjuden statt um eine Enterbung Israels geht, eine „Ablehnung antijudaistischer Positionen" (7). N. ist sich der Bedeutung ihrer Arbeit für den jüdisch-christlichen Dialog voll bewußt.

Ein *zweites Kap.* behandelt *„Begriffliche Klärungen und methodische Grundlagen"* (20–31). N. wendet sich hier gegen den in der Forschung weit verbreiteten Begriff „Judenchristen", „weil er einen Religionswechsel suggeriert bzw. den jüdischen Glauben durch den christlichen ersetzt" (24), und bevorzugt „jüdische Jesusanhängerschaft" (24). Wenn überhaupt, wird in der ganzen Arbeit von „Judenchristen" nur in Anführungszeichen gesprochen – eine m. E. etwas weit gehende Vorsichtsmaßnahme, denn man kann diesen Begriff auch anders als in dem von N. zu Recht abgelehnten Sinne verstehen. – Zu ihren methodischen Grundlagen rechnet N. textlinguistische und argumentationstheoretische Einsichten. Der Fortgang der Arbeit zeigt, daß sie sich hier in der Tat gut auskennt.

In einem *forschungsgeschichtlichen Teil* (32–79) bietet N. zunächst eine niveauvolle Auseinandersetzung mit wichtigen „traditionellen" Positionen zu Röm 4 (Klein, Wilckens, Goppelt, Käsemann, Berger, Zeller, Wieser), die – N. zufolge – bei aller Verschiedenheit im einzelnen doch darin übereinkommen, daß Paulus mit diesem Kap. die (christliche) Rechtfertigung aus dem Glauben erläutern und sie der (jüdischen) Rechtfertigung aus Werken gegenüberstellen will. Die hier zugrundegelegte Sicht des Judentums und der paulinischen Rechtfertigungslehre wird aber zunehmend durch einen „Paradigmenwechsel" (55) in Frage gestellt. N. bespricht Ansätze von E. P. Sanders, Dunn, Stendahl, Gaston, Gager und Watson durchaus kritisch. Als Gemeinsamkeit stellt sie aber zustimmend heraus, daß hier die Glaubensgerechtigkeit „keine zu beweisende paulinische These gegen eine angeblich jüdische der ‚Werkgerechtigkeit' darstellt" (73), vielmehr von Paulus vorausgesetzt und zur Argumentation für seine beschneidungsfreie Heidenmission herangezogen wird. Röm 4 dürfe deshalb nicht als Schriftbeweis für die Gerechtigkeit aus Glauben (3,21–31) verstanden werden, sondern als Nachweis der gleichwertigen Erwählung aus den Völkern. Diese bewußte Absetzung des Abrahamkapitels gegenüber dem Vorangehenden scheint mir allerdings selbst noch von dem traditionellen Verständnis von 3,21–31 auszugehen: Wenn dieser Text im Sinne des neuen Paradigmas gelesen wird, könnte sich der Gegensatz zwischen der üblichen und N.s Funktionsbestimmung von Röm 4 reduzieren.

Die „Kommunikationssituation und -intention" des Röm (80–97) ist insofern relevant für N.s Argumentation, als sie in der Rückkehr von Juden ab 54 n. Chr. einen Anlaß für Paulus sieht, das Verhältnis von Judentum und nichtjüdischen Jesusanhängern grundsätzlich zu klären und damit letzteren bei ihrer Identitätsfindung zu helfen. Tatsächlich spielt die – reichlich eklektisch behandelte – Frage nach Grund und Anlaß der Abfassung des Röm bei N.s Argumentation für ihre These aber kaum eine Rolle. Hier wäre mehr möglich gewesen.

Der dem Abrahamkapitel vorangehende Kontext wird teils überblicksartig (98–124 zu Röm 1,16–3,26), teils in ausführlicher Einzelexegese (125–148 zu 3,27–31) besprochen. Nur weniges kann hervorgehoben werden: Die δικαιοσύνη θεοῦ wird nicht als neues, sondern erneutes Heilshandeln Gottes in Christus bestimmt (107); N. betont ganz entschieden, daß Paulus in 3,1f die besondere Erwählung Israels keineswegs abwerte, sondern an ihr dezidiert festhalte (114f); πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ in 3,22 wird als Genitivus subjectivus (117–119) verstanden, νόμος πίστεως in 3,27 als Verweis „auf die alttestamentliche Tora, die von Juden wie von Nichtjuden den Glauben als Grundlage des Heils bezeugt und fordert" (133). Der Argumentationsverlauf in 3,27–30 zeige, „daß Gegenstand der Diskussion nicht die Rechtfertigung aus Glauben ist, sondern diese von Paulus als unumstritten vorausgesetzt ist (3,28). Das Neue in der paulinischen Argumentation liegt vielmehr darin, daß er sie durch Jesus Christus auch für die nichtjüdische Jesusanhängerschaft gegeben sieht" (143). Mit der Aufrichtung des Gesetzes in 3,21 „betont Paulus, daß die Rechtfertigung der Nichtjuden durch den Glauben in der Tora vorgesehen ist und die Gründung eigenständiger nichtjüdischer Gemeinden eine Aufrichtung des Nomos bedeutet" (147).

Damit stehen wir bei den *zentralen Kap.n* der Arbeit, in denen zunächst die *„argumentative Textstruktur von Röm 4"* (149–177) behandelt wird, bevor N. eine höchst *intensive Einzelexegese* bietet (178–290). Die Sorgfalt und die Eigenständigkeit, mit der N. vorgeht, sind gleichermaßen eindrucksvoll. Auch hier muß ich mich auf weniges beschränken, das mir aufgefallen ist. Das Ziel dieser Exegese ist klar: Sie will die These belegen, daß Röm 4 das Anliegen verfolgt, die nichtjüdischen Jesusanhänger als gleichberechtigten „Samen Abrahams" neben das Judentum treten zu lassen, das dadurch aber in keiner Weise zurückgesetzt oder gar enterbt würde. Paulus will in diesem Kap. nicht gegen die Erwählung des jüdischen Volkes argumentieren (etwa durch eine Gegenüberstellung von Gesetz und Gnade), sondern er will eine eigenständige Erwählung der Heiden neben der fortdauernden Erwählung Israels vermitteln.

Für 4,1 vertritt N. die ungewöhnliche Übersetzung: „Was nun sollen wir (dazu) sagen, Abraham gefunden zu haben als unseren Vorvater dem Fleische nach?" (187). Auch im folgenden wird mehrfach neu übersetzt bzw. syntaktisch und semantisch neu gedeutet: In 4,12 spreche Paulus von zwei verschiedenen Gruppen, nämlich in 12a von gesetzesobservanten Juden (inkl. jüdischen Jesusanhängern), in 12b von jüdischen Jesusanhängern, die zugunsten der Heidenmission „den abgegrenzten Raum des Judentums" (243) verlassen haben; auch in 16 sei von zwei verschiedenen Gruppen die Rede, hier allerdings 1. vom jüdischen Volk (inkl. jüdischen Jesusanhängern), 2. von der nichtjüdischen Jesusanhängerschaft (270–275). Ich muß gestehen, daß mich die Neudeutungen von V. 1 (AcI liegt zumindest näher) und 12 (in V. 11 ist ja bereits eine andere Gruppe genannt!) nicht überzeugen; wenn aber in V. 12 doch nur von einer Gruppe die Rede ist, dann wird dadurch auch N.s Deutung von V. 16 unwahrscheinlich. – Die entscheidende Neudeutung Abrahams, auf die Paulus seit 4,1 abzielt, ist in 4,11f erreicht: *„Durch die Postulierung der Vaterschaft Abrahams auch für die Jesusanhängerschaft aus den Völkern legitimiert Paulus deren eigenständigen und gleichwertigen Status und stellt Abraham auch als Identitätsfigur dieser neuen Erwählung vor.* Dies ist das entscheidend Neue in der paulinischen Abraham-Interpretation, zu der er mit Hilfe der relecture der Genesiserzählungen in Gen 15–17 gelangt" (229; Hervorhebungen im Original). – Der Inhalt der Verheißung an Abraham in V. 13, Erbe der Welt zu sein, bezieht sich nicht auf das eschatologische Heil: „Vielmehr scheint es, daß Paulus hier die im Frühjudentum geläufige Ausweitung der Landverheißung an Abraham und seinen Samen auf die ganze Erde aufgreift (...) und bereits im Hinblick auf die Verheißung formuliert, die auch die Nichtjuden einschließt" (253f). – In Vv. 19–22 wird nicht der Glaube Abrahams als Vorbild des christlichen Glaubens herausgestellt, sondern Paulus will hier zeigen, „daß die Erwählung der Juden in Isaak (Gen 17,15–21) ebensowenig menschliche Voraussetzungen zur Bedingung hatte wie die neue Erwählung aus den Nichtjuden. Beide Erwählungen verdanken sich allein dem Gott, der neues Leben aus dem Tod schafft" (284).

Die Arbeit schließt mit einem *Kap. „Ergebnisse und Ausblick"* (291–294), das die bereits genannte These als notwendige Konsequenz der vorangegangenen Textdeutung zeigt. Der letzte Satz (auf den nur noch ein *Anhang: „Satz-*

abgrenzung und Textdarstellung von Röm 4" [295–299], ein reiches *Literaturverzeichnis* [300–329], aber keine Indices folgen) hebt die Aufgabe der christlichen Bibelwissenschaft hervor, „die exegetischen Grundlagen für eine angemessene Verhältnisbestimmung von Kirche(n) und Judentum bereitzustellen und wie Paulus mitzuhelfen, daß Juden und Nichtjuden miteinander aufgrund ihrer je eigenen Erwählung Zeugnis von dem Einen Gott ablegen und als Nachkommenschaft Abrahams Segensmittler in der Welt und für die Welt von heute sind" (294).

An dieser Aufgabe hat N. verdienstvoll mitgearbeitet. Mit der Feststellung eines Nebeneinanders zweier Erwählungen ist allerdings kaum schon alles gesagt. Warum hätte Paulus sonst in Röm 9–11 solche Schwierigkeiten damit, die bleibende Bedeutung der Erwählung Israels zu bestimmen? Leider wird das Verhältnis von Röm 4 zu 9–11 von N. nicht eigens thematisiert. Eine Diskussion dieser Frage wäre für das Anliegen der Arbeit sehr förderlich gewesen, denn sie hätte vielleicht ihr Fundament verbreitert und so ein gewisses Unbehagen ausgeräumt, das beim Lesen entsteht: Ist der schwierige Text von Röm 4 wirklich auf einen so einfachen Nenner zu bringen? Sollte man mit der Bewertung von Auffassungen anderer Exegeten (wie z. B. Käsemann) als antijudaistische Aussagen, Abwertungen des Judentums oder theologische Eintragungen angesichts der Komplexität des Textes nicht vorsichtiger sein als N., die mit solchen Einschätzungen nicht gerade sparsam ist (z. B. 40, 52, 223, 236, 260)? Bei aller Annäherung der christlichen an die jüdische Glaubensgerechtigkeit, um die es N. m. E. zu Recht geht, ist der Unterschied zwischen beiden, den ja auch N. sieht, nicht auf Beschneidung und Ritualgesetz zu beschränken. Welche theologische Bedeutung hat denn für Paulus in dieser Hinsicht das Christusereignis? Wie verhalten sich v. a. Juden und jüdische Jesusanhänger zueinander, zwischen denen N. kaum zu differenzieren scheint?

Das sind Fragen, die nach der Lektüre des Buches offenbleiben. Ein wesentliches Verdienst von N. ist es aber gerade, diesen Fragen wieder Brisanz verliehen zu haben. Daß viele verbreitete und unhinterfragt weitergetragene Urteile über Röm 4 einfach nicht zutreffen, hat N. mit hermeneutischem Engagement und akribischer Textarbeit nachgewiesen. Die Diskussion ist damit aber nicht beendet, sondern neu eröffnet.

Dresden Thomas Schmeller

Kirchengeschichte

Geschichte und Humanität, hg. v. Horst Gründer. – Münster: Lit-Verlag 1994. 230 S. (Europa – Übersee. Historische Studien, 1), kt. DM 34,80 ISBN: 3–89473–354–3

Dieser Bd, mit dem eine von Horst Gründer herausgegebene Reihe ihren Anfang nahm, vereinigt 14 Beiträge jüngerer Vf. zu Aspekten der neuzeitlichen Geschichte, die im Begriff der „Humanität" einen gemeinsamen Nenner finden. Das Spektrum reicht von Bartolomé de Las Casas bis zu „Amnesty International"; es wird im einleitenden Essay des Hg.s im Kontext jener immer neu aufbrechenden Bestrebungen verortet, denen an der Realisierung einer humaneren, zivilisierteren Weltordnung gelegen war und ist.

Im *ersten Teil* des Buches befassen sich Burkhard Stachelhaus, Thomas Küster und Markus Oberlack mit dem Humanitätsgedanken in der europäischen Aufklärung, der französischen Revolution, der englischen und französischen Kolonialkritik des 18./19. Jh.s und schließlich in der deutschen Sozialdemokratie angesichts der Bismarck-Wilhelminischen Expansionspolitik.

Die Aufsätze des *zweiten Teils* widmen sich speziell der Problematik der Indianer; der in diesen Teil eingefügte Art. von Andreas C. Walter über Junípero Serra und die Indianermissionen in Oberkalifornien ist von schwachem Niveau: Einem kurzen Referat von Serras Lebensgeschichte (ohne Benutzung von Quellen) folgen Ausführungen über „die Indianer und die Missionierung", die nicht frei sind von einer Idealisierung der indianischen Lebensverhältnisse, und ein Abschnitt „Kanonisierungsverfahren und Serra-Kritik", der sich weitgehend stützt auf den simplifizierenden und polemischen Text von Greg Critser: „The Million-Dollar Canonization" (California Magazine 8 [1985], 87–119).

Aus kirchen- und christentumsgeschichtlicher Sicht bietet der *dritte Teil* weitaus interessantere Studien. Horst Gründer legt auf wenigen Seiten (109–119) einen kompakten, auf England konzentrierten Überblick über die christliche Antisklavereibewegung vor; sie beginnt unter Mennoniten und Quäkern (das Signet des von Quäkern gegründeten Komitees für die Abschaffung des Sklavenhandels ist auf dem Einband des Buches wiedergegeben; es zeigt einen an Händen und Füßen gefesselten Schwarzen, der die Frage aufwirft: „Bin ich nicht ein Mensch und Bruder?"), und führt dann zu evangelikal geprägten Kirchenmännern wie William Wilberforce und anderen, als „The Saints" apostrophierten Abolitionisten. Gründer lehnt die monokausale, nur wirtschaftlich argumentierende Erklärung der Antisklavereibewegung, die von Eric Williams vertreten wurde, ab. Dietrich Döpp befaßt sich im folgenden Aufsatz mit der im Deutschen Reich bald nach der Berliner Konferenz einsetzenden Diskussion um die Legitimität des Alkoholhandels mit den Kolonien. Die evangelischen (Basler, Norddeutsche und Rheinische) Missionen bekämpften von Beginn an das expandierende Alkoholgeschäft deutscher Produzenten und Kolonialhändler und dessen Bagatellisierung durch die Politik. In einem zähen, auch vom Zentrum (Windthorst, später Erzberger) unterstützten Kampf erreichten sie ab 1907 ein Umdenken des staatlichen Reichskolonialamtes. Der 1910 gegründete „Deutsche Verband zur Bekämpfung des afrikanischen Branntweinhandels" wurde von protestantischen Institutionen geprägt; die wenigen passiven Mitgliedschaften von katholischer Seite, darunter des Münsteraner Missionswissenschaftlers Joseph Schmidlin, spiegeln die damals immer noch bestehende gesellschaftliche Isolation der deutschen Katholiken. Auch am humanitären Widerstand gegen das Leopoldinische System im Kongo – Klaus Kaiser berichtet darüber unter dem Titel „Kongogreuel" – hatten Missionare entscheidende Anteile. Schließlich zeigt auch Clemens Sorgenfrey in seinem Beitrag über „die internationale Armenierhilfe zwischen Philanthropie und Politik" vielfältige Facetten christlicher Solidarität mit den Armeniern angesichts der türkischen Massaker von 1894/96 und 1909.

Unter der Überschrift „Gegen Krieg und für Völkerverständigung" vereinigt der *letzte Teil* des Buches Arbeiten über Henri Dunant und die Gründung des Roten Kreuzes, über Bertha von Suttner, über Pierre de Coubertin und die Olympischen Spiele der Neuzeit und schließlich, wie schon erwähnt, über „Amnesty International".

Der Sbd spiegelt die kreative Atmosphäre einer geschichtswissenschaftlichen Nachwuchsschmiede und zeigt, wie lohnend für die Kirchengeschichte gerade bei außereuropäischen Themen der Austausch mit anderen historischen Teildisziplinen ist.

Mainz Johannes Meier

Schröer, Alois: **Die Kirche von Münster im Wandel der Zeit.** Ausgewählte Abhandlungen, Aufsätze und Vorträge zur Kirchengeschichte und religiösen Volkskunde des Bistums und Fürstbistums Münster. – Münster: Aschendorff 1994. XVI, 695 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3–402–03987–7

Der stattliche Bd vereinigt 35 Beiträge des Münsteraner Gelehrten aus den Jahren 1947 bis 1993, die bis auf den jüngsten über „Die Wallfahrt von Telgte und die Galen-Bischöfe" bereits an anderer Stelle gedruckt worden sind. Sie sind sinnvollerweise nicht chronologisch, sondern systematisch geordnet, und zwar in diese sechs Themengruppen: Luidger, erster Bischof von Münster und sein Bistum (6 Beiträge); Dom und Domkapitel (8); Reform und Reformation (6); Kloster, Stift, Pfarrei (8); Geistliche Persönlichkeiten (4); Religiöses Volkstum (3). Einige Beiträge weisen gegenüber dem Erstdruck geringfügige Veränderungen auf, die den Vf. in jeweils spezifischer Weise kennzeichnen: Als Wissenschaftler, der den Fortschritt der Forschung wahrnimmt und seine älteren Angaben verbessert und ergänzt (betreffend die Archäologie des Domes), als Münsteraner mit Leib und Seele, der seine Stadt und ihren Dom liebt und in der Diskussion um städtebauliche Lösungen (hier die Gestaltung des Domplatzes) Partei ergreift und schließlich als jemand, der nach Jahren bei einem Aufsatztitel eine Korrektur vorzunehmen bereit ist, die mehr als eine stilistische ist (1987 hatte er die Übernahme der Leitung von St. Lamberti durch Bernd Rothmann noch als Machtergreifung bezeichnet).

Auch wenn eine Auswahl sich des Vorwurfs der Willkür kaum erwehren kann, sei auf einige Beiträge besonders hingewiesen. Die zu Johannes Gropper abgedruckten Quellen vatikanischer Provenienz und ergänzende Mitteilungen vervollständigen unser Wissen über die Person des aus Soest stammenden Juristen und theologischen Autodidakten sowie über sein Verhältnis zu den Päpsten Paul III. und IV. wesentlich. Das Protokoll der Bocholter Visitation von 1554/56 wird sorgfältig ediert und so interpretiert, daß die Ergebnisse über den Einzelfall hinaus Gewicht haben. Tridentinische Reform wird konkret. Eine große Kirche mit vielen Altären wandelt sich von einer Addition von Stiftungen zur Gemeindekirche und zum Seelsorgezentrum. Der Aufsatz über den Anteil der Frau an der Reformation (gemeint sind die jungen Ehefrauen der Erben westfälischer Grafschaften im fortgeschrittenen Reformationsjahrhundert) verdient mehr als modisches Interesse, enthält er doch die These, die Frauen hätten die spirituelle Komponente bei der obrigkeitlichen Reformation eingebracht. Das Münsteraner Domkapitel im Mittelalter wird nicht nur als Institution geschildert. Es entsteht ein facettenreiches Bild des Lebens der Domkanoniker, großenteils aus Archivalien erarbeitet. Die beiden Domkapitulare Adolf Tibus und Wilhelm Eberhard Schwarz scheinen den Vf. nicht nur als Historiker, sondern auch als Streiter im Kulturkampf, Publizisten und höchst aktive Repräsentanten Historischer Vereine zu faszinieren.

Dieser Bd, der durch ein Register ergänzt und überhaupt sorgfältig ausgestattet ist, macht den Leser mit einem Forscher genauer bekannt, dessen Opus jenseits seiner bekannten großen Werke und Editionen zur Reformations- und Gegenreformationsepoche eine chronologische und thematische Breite aufzuweisen hat, die heute kaum

mehr vorstellbar ist. Er schreibt von sicherem Standpunkt aus. Diese Breite und diese Sicherheit machen den Bd auch zu einem historiographiegeschichtlichen Dokument.

Düsseldorf Hansgeorg Molitor

Merkt, Andreas: **Maximus I. von Turin.** Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext. – Leiden / New York / Köln: E. J. Brill 1997. XVIII, 342 S. (Supplements to Vigiliae Christianae, 40), Ln $ 118,00 ISBN: 90–04–10864–5

Die vorliegende Monographie ist unter Anleitung des Mainzer Kirchenhistorikers Theofried Baumeister entstanden und am dortigen FB Kath. Theol. 1996 als Diss. angenommen worden. Sie unterscheidet sich konzeptionell von der bisherigen Forschung zu Maximus I. von Turin dadurch, daß sie dessen Predigtcorpus unter Berücksichtigung seiner gattungsbedingten Besonderheiten sowie seines zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontextes analysiert und so zum Sprechen bringt. Die Perspektiven, die die vom Vf. angestrebte, bislang noch ausstehende „Gesamtdarstellung" der Predigten Maximus' eröffnet, sind auch deshalb so aufschlußreich, weil dieser Bischof keinesfalls als Ausnahmeprediger zu gelten hat, sondern vielmehr als „durchschnittlicher Prediger in einer durchschnittlichen Gemeinde" (XVIIIf).

Die Monographie ist in fünf Hauptkapitel untergliedert: Das *1. Kap.* befaßt sich mit dem Leben Maximus' sowie der Entstehung, der Überlieferung und der Eigenart seiner Predigten (1–38), während das *2. Kap.* den Blick auf den zeitgeschichtlichen Kontext der Predigten richtet (39–68). Das *3. Kap.* sucht herauszuarbeiten, wie die Christianisierung in Turin in den unterschiedlichen Bereichen der Gemeinde vonstatten ging (Rolle des Bischofs, der Hierarchie und der übrigen Christen; Rolle der Armen und Reichen) (69–144). Am umfangreichsten fällt das *4. Kap.* aus: „Wege des Lebens. Verkündigung im liturgischen Kontext" (145–266), bevor ein Ergebniskapitel die Arbeit abrundet (267–287).

Es fasziniert, wie der Vf. in immer neuen Anläufen die Wechselbeziehungen zwischen dem Alltag der Gemeinde und den theologischen Deutungen seitens des Bischofs herausarbeitet. Besonders anschaulich wird dieser Konnex anhand der Predigten des Bischofs zum Liturgischen Jahr und zu den Heiligenfesten, wenn Maximus Traditionen heidnischer Provenienz christlich uminterpretiert (z.B. Sol invictus, 148ff; Adventus 176ff), die Glaubenspraxis der Gemeinde einfließen läßt und zu ordnen sucht (z.B. Quadragesima 156–164, 193–211; Märtyrerfrömmigkeit 162ff, 243–241; Rolle der Frauen, 131–134; Sklaven, 129–133), Zukunftsperspektiven aufzeigt (z.B. Armensorge, 196f, 204f) oder Gottes- und Kirchenbilder reflektiert (181ff bzw. 213ff, 256). Als Charakteristikum von Maximus' Predigten arbeitet der Vf. deren „durchgehende Bildhaftigkeit" als Strategie zur Überwindung von dogmatischer Engführung heraus (272f): „Die Verkündigung als Auslegung eines von Gott in Schrift, Liturgie, Geschichte und Natur gelegten Sinnes korrespondiert der sakramentalen Struktur des Heilswirkens Gottes und dem bildhaften Charakter seiner Offenbarung in Schrift, Liturgie, Geschichte und Natur." (273)

Die facettenreiche, religions- und sozialgeschichtlichen Forschungsperspektiven verpflichtete Predigtanalyse erlaubt dem Vf. die abschließende Feststellung, daß die Verkündigung des Maximus als „Ausdruck der Akkulturation und Inkulturation des christlichen Glaubens" (283) wohl keine größere Originalität für sich beanspruchen könne; dagegen sei im Blick auf die Gestaltung der Liturgie eher „mit einem beträchtlichen Einfluß des Bischofs zu rechnen" (285). Obwohl die Herkunft des Maximus weiter offen bleiben muß, könnten wichtige Einzelbeobachtungen innerhalb seiner Predigten auf Aquileia hindeuten (285f). Wichtiger ist die prospektiv ausgerichtete Feststellung, daß die mustergültige Analyse von Maximus' Predigten über die Alte Kirchengeschichte hinaus auch insofern wichtige Forschungsperspektiven eröffnet, als der Bischof besonders im Frühmittelalter von namhaften frühmittelalterliche Autoren rezipiert worden ist.

Münster Hubertus Lutterbach

Peterse, Hans: **Jacobus Hoogstraaten gegen Johannes Reuchlin.** Ein Beitrag zur Geschichte des Antijudaismus im 16. Jahrhundert. – Mainz: Philipp von Zabern 1995. VIII, 194 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 165: Abteilung für abendländische Religionsgeschichte), Ln DM 68,00 ISBN: 3–8053–1794–8

Die hier vorliegende Publikation ist die deutsche Übersetzung einer 1993 von der Univ. Leiden angenommenen Diss. Die Forschung hat – unter dem Eindruck der „Epistolae obscurorum virorum" – trotz zunehmend intensiver Befassung mit der *causa Reuchlini* diese vornehmlich als Auseinandersetzung zwischen Humanismus und Scholastik verstanden. Unterstellten doch die „Epistolae" dem Hauptgegner Reuchlins, dem Kölner Dominikanerprior und päpstlichen Inquisitor Hoogstraaten und der Theologischen Fakultät, mit Reuchlin v. a. die humanistischen Studien treffen zu wollen. J. Overfield hat die Rolle der Humanisten im Prozeß geringer veranschlagt und sah im Antijudaismus der Kölner Theologen das eigentliche Motiv des Prozesses. Dies nimmt Peterse auf, doch hält er die Gegensätze zwischen Humanismus und scholastischer Theologie für einen ebenso wichtigen Aspekt (50). Freilich kommt es darauf an, hinter der herabsetzenden Polemik beider Seiten die sachlichen Gründe der Kontroverse herauszuarbeiten.

Um zu einer ausgewogeneren Beurteilung des Prozesses zu gelangen, hinterfragt P. die bisher kaum untersuchte Haltung Hoogstraatens selbst und versucht, aus seinen Vorstellungen von Humanismus und Judentum die Motive seines Vorgehens zu erschließen. Die Abhandlung konzentriert sich dabei nicht nur auf den Ablauf der Kontroverse vom Gutachten Hoogstraatens zu der von Pfefferkorn veranlaßten Konfiskation des Talmuds („Consultatio" 1510 X 9) bis zur abschließenden Verurteilung von Reuchlins „Augenspiegel" (1520 VI 15) (c. II–IV, VII, 17–93, 131–144), sondern arbeitet insbesondere auch die Auffassungen Hoogstraatens über den Talmud und die Kabbala heraus (c. Vf; 95–130).

P. unterstreicht zunächst, daß die Gegensätze zwischen Scholastik und Humanismus im Prinzip keineswegs so kraß und unüberbrückbar waren, wie die Forschung lange angenommen hatte. Die reiche Korrespondenz und die zahlreichen Schriften und Pamphlete der Humanisten zum Prozeß gegen Reuchlins „Augenspiegel" bieten ein kaum überschaubares Material, daß jedoch wegen der vorherrschenden Parteinahme für Reuchlin mit Vorsicht zu behandeln ist. Wie P. zeigen kann, läuft die Auseinandersetzung auf dieser Ebene letztlich auf einen Methodenstreit zur Frage der Bibelexegese hinaus: Scholastischer Syllogismus gegen philologische Textanalyse. Für das Vorgehen Hoogstraatens sind v. a. seine in den Jahren 1518 und 1519 gegen Reuchlin veröffentlichten Schriften heranzuziehen.

Doch verdeutlicht schon der Prozeß in Mainz und Speyer von 1513/14 mit Hoogstraatens „Libellus accusatorius" dessen Positionen. Dieses wichtige Dokument ist wie Reuchlins Gegenschrift, die „Defensio", von der Forschung kaum beachtet worden (42ff). Der „Libellus" greift den „Ratschlag" an, ohne die modifizierenden „Annotationes" des „Augenspiegel" zu berücksichtigen. Einige der 16 Artikel des „Libellus" richten sich schon gegen Reuchlins Forderungen zur Textexegese und bezeichnen sie als beleidigend für katholische Theologen. Schon hier greift er v. a. Reuchlins Bezug von Jo 5,39 auf den Talmud und seine Deutung von *haereses* in 1 Kor 11,19 an. Mit der Verteidigung des Talmud als Instrument der Judenbekehrung stand Reuchlin freilich in dominikanischer Tradition des 13. Jh.s.

Die Vorgänge des Prozesses in Rom werden in den detaillierten Angaben des Briefes Martin Grönings an Reuchlin von 1516 weit deutlicher als in den offiziellen Akten, doch wurde auch dieser bisher kaum beachtet (63). Vielfach war die Haltung der Humanisten zwiespältig und gegenüber Reuchlin zunächst zurückhaltend, erst die Gefährdung der humanistischen Studien veranlaßte eine Anzahl von ihnen zu entschiedenerer Stellungnahme (66ff).

Einflußreiche Kreise in Rom, die sich für die Kabbala interessierten, unterstützten Reuchlin; die Franziskaner Petrus Galatinus und Georgius Benignus setzten sich mit bedeutenden Werken für ihn ein. Deren sachlicher Ton steht in bemerkenswertem Kontrast zu den meisten Schriften der Befürworter und Gegner Reuchlins. Des Benignus' fiktiver Dialog mit Reuchlin „An Iudaeorum libri ..." widerlegt erstmals die Thesen Hoogstraatens mit wissenschaftlichen Argumenten und gibt weit besseren Aufschluß über die Motivationen beider Seiten als die „Epistolae" (81). Gleichzeitig charakterisiert Willibald Pirkheimer in einer „Epistola apologetica" die *causa Reuchlini* ausdrücklich als Auseinandersetzung zwischen Humanismus und Scholastik und versachlichte die Kontroverse (83). Hoogstraaten antwortete auf Benignus 1518 seinerseits mit einer „Apologia". Hier betont er seinerseits mäßigend, daß seine Initiative sich keineswegs gegen den Talmud oder das Judentum richte und er in Reuchlin keinen Ketzer sehe (86).

In den Jahren 1518/19 erreichte die Kontroverse ihren letzten Höhepunkt. Neue Invektiven gegen Hoogstraaten beschränkten sich wieder auf persönliche Angriffe, ohne auf den Inhalt seiner „Apologia" einzugehen. Hoogstraaten antwortete seinerseits 1519 mit der „Apologia secunda", in der er wiederum maßvolle Worte für Reuchlin findet und nun auch die „Annotationes" zur Kenntnis nimmt. Reuchlin seinerseits antwortete nicht mehr, im Zeichen Luthers verlor der Prozeß zunehmend an öffentlichem Interesse.

Die sachbezogenen Kap. arbeiten Hoogstraatens Stellung zum Talmud (95ff), die Diskussion über Jo 5,39 und 1 Kor 11,19 (102ff) sowie Hoogstraatens Auffassung von der Unterordnung der Juden unter die kirchliche Autorität heraus (108ff). Bisher wurde kaum registriert, daß in den Zusammenhang der Auseinandersetzung auch Hoogstraatens Traktat „Destructio Cabalae" von 1519 gehört. Er war eine Antwort auf Reuchlins „De arte cabalistica" von 1517, mit der Hoogstraaten zugleich auch die scholastische Methode des Bibelstudiums verteidigte. Reuchlin antwortete nicht öffentlich, doch sah sich nun auch Erasmus veranlaßt, in einem Brief an Hoogstraaten offen dessen Vorgehen gegen Reuchlin zu tadeln und für die Zusammenarbeit von Humanisten und Theologen einzutreten. Auch der Dominikanerorden befürwortete nun einen Vergleich und maßregelte Hoogstraaten.

Inzwischen hatte sich das Blatt in Rom jedoch gewendet. Reuchlin half es auch nicht, sich von Luther zu distanzieren, die kirchenpolitische Lage er-

laubte es nicht, die theologischen Fakultäten zu desavouieren, die sich gegen Reuchlin festgelegt hatten. So wurde der „Augenspiegel" 1520 endgültig verurteilt und verboten.

Im Anhang (151–194) folgt noch ein Verzeichnis der Schriften Hoogstraatens, eine kurze Beschreibung des Augenspiegels, Quellen-und Literaturverzeichnis sowie ein Sachindex.

Mit dieser Untersuchung hat P. nicht nur grundlegende neue Einsichten in den Reuchlin-Prozeß erschlossen, sondern gelangt auch zu differenzierteren Urteilen über das Verhältnis von Scholastik und Humanismus im Vorfeld und den Anfängen der Reformation. In der Behandlung des spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Antijudaismus bzw. der Stellung Reuchlins zu den Juden stößt sie jedoch an Grenzen, gelangt sie doch über Kisch und Oberman nicht hinaus (9, 15). Abhandlungen seit Ende der 70er Jahre sind zwar im Literaturverzeichnis noch zitiert, doch offenbar nicht mehr verarbeitet worden (Kirn, A.: Bild vom Juden ..., 1989; Reuchlin und die Juden, Pforzheimer Reuchlinschriften 3, 1993; vgl. Angaben auf S. 2, Anm. 4). Daß der Humanismus des 15./16. Jh.s „für die Juden keine Verbesserung ihrer Lage" mit sich brachte (4), kann so apodiktisch heute nicht mehr behauptet werden. Hinzuweisen wäre beispielsweise auf das Auslaufen der Hostienfrevelbeschuldigungen sowie die durch die Tätigkeit ausgebildeter Juristen immer häufiger gescheiterten Ritualmordanklagen oder die durch Übernahme des römischen Rechts im Sinne Reuchlins bewirkte Anerkennung des Bürgerrechts der Juden durch das Reichskammergericht. Ist doch die Position Hoogstraatens gerade auch als Reaktion auf den sich hier anbahnenden Wandel der Auffassungen zu erklären. Trotz der Verurteilung des „Augenspiegels" war sie nicht mehr zu halten.

Kassel Friedrich Lotter

Die eigentlich katholische Verschärfung. Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts, hg. v. Bernd Wacker. – München: Wilhelm Fink 1994. 324 S., kt DM 58,00 ISBN: 3–7705–2957–X

Dionysius DADA Areopagita. Hugo Ball und die Kritik der Moderne, hg. v. Bernd Wacker. – Paderborn / München / Wien: F. Schöningh 1996. 273 S., kt DM 58,00 ISBN: 3–506–79505–8

In der an anderer Stelle ausführlich besprochenen Habil.schrift von Thomas Ruster „Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik" finden sich ein Exkurs zu Carl Schmitt und einige Bemerkungen zu Hugo Ball, die beide im weiteren Umfeld katholisch-theologischen Denkens der Weimarer Zeit anzutreffen sind, aber nicht als Theologen im engeren Sinn zu bezeichnen sind, und zu denen Bernd Wacker, ein Schüler Johann Baptist Metz', zwei aufschlußreiche Sbde vorgelegt hat. Unter dem Schlüsselzitat aus Schmitts ‚Glossarium', von „der eigentlich katholischen Verschärfung", mit dem auch Ruster seinen Exkurs überschriftet, widmen sich die Beiträge der Ambivalenz von Schmitts Denken, das „von ganz entgegengesetzten Positionen aus zugleich Gegenstand entschiedener Ablehnung und echter Bewunderung sein kann: nie wird bei ihm recht klar, ob seine Thesen nur analytische oder auch postulatorische Bedeutung haben".

Doch auch Schmitts Weg ist nicht der eines einsamen katholischen Sonderlings, sondern sein „kryptisches Verschärfungsprogramm", so Wacker im Vorwort zum Schmitt-Bd, „gewinnt Kontur auf dem Hintergrund des (politischen und insbesondere) kulturellen Katholizismus der Weimarer Jahre" (8). Diesen Hintergrund zu erläutern übernimmt der Beitrag des Düsseldorfer Historikers Karl-Egon Lönne, in dem die Einwirkungen Schmitts auf den politischen Katholizismus der Weimarer Republik, aber auch die Reaktionen so unterschiedlicher katholischer Intellektueller wie der schon erwähnte Michel, Gustav Gundlach und Walter Dirks, zur Darstellung kommen. Schmitt verstärkte, so Lönne, unterschwellig im Katholizismus vorhandene Tendenzen zu einer autoritären Staatsführung gegen Parlamentarismus, Parteien und Demokratie.

Nach Kontextualisierungen suchen auch die Beiträge (mit den jeweils daran sich anschließenden Dokumentationen) von Barbara Nichtweiss, die bei dem „Theologen der Jurisprudenz" Schmitt und dem „Juristen der Theologie" Erik Peterson nach Apokalyptischem in den Verfassungslehren fahndet, und von Wilhelm Kühlmann, der Schmitt und Konrad Weiß als gemeinsame Kämpfer gegen die nivellierenden Neutralisierer im Schatten des Leviathan interpretiert und die Tiefen des Austausches des Juristen mit dem Kunstkritiker und Dichter in den Weimarer Jahren auszuloten sucht.

Dem v. a. bibeltheologischen, aber auch systematischtheologischen Defizit, das Nichtweiß konstatiert, suchen Martin Leutzsch und Dietrich Braun in ihren Aufsätzen auf den Grund zu gehen. Schmitt habe, so resümiert Leutzsch nach einer minutiösen Lektüre, auf den Versuch verzichtet, die Bibel wirklich zu verstehen, sondern er benutzt die Heilige Schrift lediglich vor allem zur Ausgrenzung der Juden. Daß sein Antisemitismus dabei weit über die traditionellen Vorurteile des christlichen Antijudaismus hinausreicht und dämonologisch bzw. antilegalistisch („Legalismus als Judentum") aufgeladen wird, zeigen die Beiträge von Reinhard Mehring und Micha Brumlik. Ob und wie dieser antilegalistische Zug seines Denkens mit dem antirömischen Affekt, den er seinen Gegnern zum Vorwurf macht, zusammengeht, dieser Frage geht u. a. der den Bd beschließende Beitrag von Richard Faber *„Carl Schmitt, ein Römer"* nach. Sinnvoll ist darüber hinaus die nachträgliche Aufnahme eines Forschungsberichts des Hg.s, der die unzureichende fachtheologische Auseinandersetzung mit dem Werk Carl Schmitts zum Gegenstand hat. Diesem Manko abzuhelfen, dazu leistet dieser Sbd einen wegweisenden Beitrag.

Ein weiterer Aufsatz Wackers über das Verhältnis von Hugo Ball zu Schmitt weist auch voraus auf einen weiteren Sbd aus dem thematischen Umfeld „Katholisches Denken in der Weimarer Republik", der allein dem Denken des Dadaisten und späteren Konvertiten Hugo Ball gewidmet ist. Bereits sehr früh hatte Ball Schmitts „Politische Theologie" einer umfassenden Würdigung unterzogen[1]. Weniger bekannt ist allerdings, daß sich die Wege der beiden Denker bereits kurz danach verlieren, vordergründig wegen einer vernichtenden Rezension von Balls Buch „Die Folgen der Reformation" (München/Leipzig 1924) durch den Schmitt-Schüler Waldemar Gurian, realiter aber v. a. deshalb, weil Ball die „katholische Verschärfung" Schmitts so nicht mitvollziehen wollte, obwohl er zunächst dessen Pathos der Autorität, das dem römischen Katholizismus „Würde und Überlegenheit über den politischen und sozialen Zerfall"[2] zurückgab, begrüßte. Es deutet allerdings wohl mehr auf ein Mißverständnis hin, wenn Schmitt in einer brieflichen Reaktion auf Balls Tod im Jahre 1927 den Titel von dessen Tagebuchnotizen als „Flucht in die Zeit" statt als „Flucht aus der Zeit" zitiert.

Es war der Schmittsche Repräsentationsbegriff und das Stichwort Politische Theologie, das den Autor der Studien zum „Byzantinischen Christentum" veranlaßte, zu meinen, hier die Methode gefunden zu haben, mit der man der Theologie ansichtig werden könne, die letztlich, bewußt oder unbewußt, einem jeden politischen System unterliegt. Schmitt lehnte das Buch wegen der darin enthaltenen pazifistischen Tendenz von Anfang an ab.

Aber nicht nur mit Schmitt stand Ball über einige Jahre im Austausch. Auch andere der in der oben erwähnten Studie Rusters ausführlich behandelten Denker, wie Wittig, Guardini oder Przywara, für den Ball zum lebenden Beweis für sein eigenes Denken wurde, weil er nach langer Irrfahrt durch die moderne Kultur zum katholischen Glauben konvertiert sei, beschäftigten sich mit seinen Schriften. Den Reaktionen auf Balls „Byzantinisches Christentum" seitens dieser Theologen geht Ruster selbst in einen Beitrag zu dem Sbd nach. Er sieht die Intention von Balls Buch v. a. darin, daß es „vom christlichen Glauben aus die Grundlage einer neuen Ordnung entwerfen wollte" (186). Gleichzeitig sei es aber auch ein sehr persönliches Buch, das Balls eigene Existenz vor dem Hintergrund des mönchischen Asketismus deute und diesen als Gegenbild zu seiner Zeit nehme sowie zur Grundlage seiner fortgesetzten Kritik an der bürgerlichen Moderne mache. Die Auseinandersetzungen der katholischen Denker mit diesem Buch zeigen Verständnislosigkeit und gehen auf inhaltliche Fragen kaum ein. Während Ball klar gesehen hatte, daß das hierarchische Denken nicht in seine Zeit paßte, wiewohl er es trotzdem zu restituieren suchte, versuchen Przywara u. a. vergeblich „Hierarchie und Autorität mit Kulturfreudigkeit und Welt(zu)gewandtheit zu vereinen" (204).

Auch die weiteren Beiträge des Bdes widmen sich in sehr differenzierter Weise dem Leben und Werk Hugo Balls und arbeiten die vielfältigen Bezüge zu seinen Zeitgenossen auf. So der höchst lesenswerte Beitrag von Chryssoula Kambas über die gemeinsame Berner Zeit (1917–1919) von Ball, Ernst Bloch und Walter Benjamin.

Differenzierte Analysen der Sicht des Judentums liegen sowohl für Ball mit dem Beitrag von Wacker in diesem Bd als auch im Sbd zu Carl Schmitt mit dem Beitrag von Brumlik vor und bestätigen damit den Gesamteindruck, daß eine theologische Auseinandersetzung mit Hugo Ball und Carl Schmitt im Horizont einer Kritik der Moderne an den Wacker vorgelegten Sbden nicht mehr vorbeigehen kann.

Paris Christoph Lienkamp

Kirchliche Zeitgeschichte

Eilers, Rolf: **Konfession und Lebenswelt.** 75 Jahre Bund Neudeutschland 1919–1994. – Mainz: M. Grünewald 1998. 344 S., kt DM 19,80 ISBN: 3–7867–2106–8

Die Katholizismus-Forschung hat zwar in den letzten Jahrzehnten eine große Zahl von Studien zur Geschichte unterschiedlicher katholischer Verbände hervorgebracht, aber bei der von Eilers verfaßten Darstellung des Bundes Neudeutschland fallen sogleich besondere Qualitäten ins Auge: Sie zeichnet sich erstens dadurch aus, daß es

[1] Vgl. Hugo Ball: Carl Schmitts politische Theologie, in: Hochland 22,2 (1925), 263–285.

[2] Ebd. 285.

sich nicht nur um eine Gründungs- oder ‚Bewährungs'-Geschichte (z. B. der NS-Zeit) handelt, sondern eine Art ‚Biographie' von den Anfängen bis in die Gegenwart. Zwar lagen zur Geschichte des ND bisher schon eine Reihe von Teilstudien vor, und in Studien zur Geschichte der Jugendbewegung oder der Konflikte zwischen Kirche und Nationalsozialismus oder biographischen Aufzeichnungen traten die ND-ler allenthalben in Erscheinung, aber eine Gesamtdarstellung suchte man bisher vergeblich. Zweitens gelingt es dem Vf. in diesem Buch, die Verbands-Biographie zugleich im Kontext der allgemeinen deutschen Geschichte dieses Jh.s zu erzählen – und zwar in einer sprachlichen Form, die einem breiten Leserkreis zugänglich ist.

So wird ein breiter Bogen gespannt: Von der Gründung im traditionellen Gewande des Schülervereins im Kontext der Revolution von 1918, über das Eindringen der Gedanken der Jugendbewegung und die Ausgestaltung einer entsprechenden Lebensform, über den „Weg in den neuen Staat" in den Jahren 1933/34, als die Bundesführung offenbar schneller einschwenkte als mancher andere Verband (152), die folgende Desillusionierung in Diktatur und Krieg, den Neubeginn im Konflikt mit den Bischöfen, die Differenzierung in drei Teilgemeinschaften, bis hin zur tiefen Krise in den 60er Jahren und den neuen Wegen, die man seit den 70er Jahren zu gehen bestrebt war und die bis zur Würzburger Fassung des Hirschberg-Programms von 1994 führten.

Die Darstellung gewinnt besonders durch ihre Multiperspektivität. Neben den Vorgängen in der Verbandsführung kommen ebenso die nicht unbedingt simultan verlaufenden Entwicklungen in den Gruppen zu Wort, dokumentiert durch Chroniken und individuelle Erinnerungen, und dann ebenso die Stimmungslagen und pädagogischen Orientierungen bei Eltern, (geistlichen) Lehrern, und die kirchlichen oder gesellschaftlichen Trends insgesamt. Besonders beeindruckend sind zweifellos die individuellen Zeugnisse aus der Kriegszeit, die dokumentieren, wie die jugendbewegte Generation trotz ihres bewußten weltanschaulichen Gegensatzes zum Nationalsozialismus den Krieg doch zunächst als weitere Bewährungsprobe zu adaptieren vermochte, bis die ersten Zweifel aufrissen (205–217).

Mit dieser Darstellung ist eine ausgezeichnete Grundlage geschaffen, über das Interesse an der inneren Geschichte des Bundes hinaus die besondere Rolle des Bundes für die allgemeine Entwicklung des deutschen Katholizismus im 20. Jh. überhaupt zu beleuchten. Tatsächlich war er eben kein „Verein" neben anderen, sondern eine zwar zahlenmäßig kleine, aber qua sozialer Zusammensetzung außerordentlich einflußreiche Gemeinschaft, in der ganze Generationen von jungen Katholiken, die später leitende kirchliche und gesellschaftliche Funktionen übernahmen, ihre Sozialisation erfuhren. Insofern ist es sicherlich berechtigt, von einer Schlüsselfunktion des Bundes zu sprechen. So ist die Erfolgsgeschichte der liturgischen Bewegung eng mit dem ND verknüpft, und es wäre eine äußerst reizvolle Aufgabe, weiter der Frage nachzugehen, in welchem Umfang die alten ND-ler in den Eliten präsent waren, die der Bundesrepublik Deutschland bis in die 60er Jahre ihre Gestalt gaben.

Münster Wilhelm Damberg

Siegerin in Trümmern. Die Rolle der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft. Mit Beiträgen von Ulrike Altherr u.a., hg. v. Joachim Köhler / Damian van Melis. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. 252 S. (Konfession und Gesellschaft, 15), kt DM 59,80 ISBN: 3–17–015274–2

Wie groß war der Einfluß von Kirche und Katholizismus auf die deutsche Politik und Gesellschaft in der Nachkriegszeit? Und welche Auswirkungen hatte der Umbruch von 1945 auf die innerkirchliche Entwicklung? Dies waren die beiden Leitfragen einer interdisziplinären Fachtagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, die in dem vorliegenden Aufsatzband dokumentiert ist.

In den insgesamt elf Beiträgen wird eine breite Palette von Themen angesprochen. Zunächst gerät der Umgang der Kirche mit der NS-Vergangenheit in den Blick. Damian van Melis untersucht die Haltung des Episkopats zur Entnazifizierung. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß die bischöfliche „Kritik im Namen der Rechtssicherheit und der sozialen Gerechtigkeit zu einer pauschalen und tendenziell allumfassenden Apologie der ‚Mitläufer'" (54) geriet. Obwohl man der Argumentation des Vf.s im wesentlichen zustimmen kann, wirkt die altlinke Terminologie in den Spuren Kraikers et al. etwas irritierend.

Auch Karen Riechert, die nach der Einstellung der Kirche zu den Nürnberger Kriegsverbrecherprozessen fragt, spart nicht mit Kritik an Bischöfen und profilierten Laien. Nürnberg sei in seiner Bedeutung als rechtliches und moralisches Ereignis nicht erkannt worden. Während man mit anderen gesellschaftlichen Gruppen den „nulla poene sine lege-Rigorismus" (36) geteilt habe, sei der Hinweis auf ein höheres, göttliches Gericht spezifisch katholisch gewesen. Nur am Rande des katholischen Milieus habe es kritischere Stimmen gegeben.

Einem Wortführer dieses ‚anderen Katholizismus' ist der Beitrag von Ulrich Bröckling gewidmet. Er untersucht die Konzeption eines sozialistischen Europas bei Walter Dirks. Die Stärke des Publizisten habe eher in der Kritik gesellschaftlicher Verhältnisse und in der Proklamation von Zielen gelegen als in der politischen Umsetzung. Seine Ideologie des ‚Dritten Weges' sei gescheitert, weil sie das Modernisierungspotential der westlichen Nachkriegsgesellschaften eklatant unterschätzt habe. Dennoch, so Bröckling, besitze seine Alternative „Sozialismus oder Barbarei" gerade für unsere Gegenwart, in der der Kapitalismus als konkurrenzlos erscheine, Aktualität.

Einen Brückenschlag zwischen Christentum und Marxismus versuchte auch der weit weniger bekannte akademische Lehrer Dirks, der nach 1945 in Tübingen lehrende Theologe Theodor Steinbüchel. Andreas Lienkamp erkennt in ihm einen Wegbereiter der im Zweiten Vatikanischen Konzil vorgenommenen Öffnung der Kirche für die moderne Welt. Er habe weit stärker als bislang angenommen in verschiedene Gruppierungen des deutschen Katholizismus hinein gewirkt.

Dem Verhältnis zwischen Kirche und Parteien wendet sich Markus Köster in einem instruktiven Beitrag über das Bistum Münster zu. Er kann zeigen, daß trotz der epochalen Neuerung der Gründung der CDU als interkonfessioneller Volkspartei die Haltung der Kirche gegenüber den Parteien noch lange von traditionellen Verhaltensmustern geprägt blieb. Er bestätigt damit die Erkenntnis neuerer sozialgeschichtlicher Studien, daß für den deutschen Katholizismus die sechziger Jahre einen weit gravierenderen Einschnitt darstellten als die Jahre 1933 und 1945.

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Stefan Meissner in seiner Studie über den ‚Schulkampf' in der Diözese Rottenburg. In der Auseinandersetzung um die katholischen Bekenntnisschulen blieben Argumentation und Strategie der Kirchenleitung nach 1945 im wesentlichen unverändert. Freilich zeichnete sich die durch die baden-württembergischen Landesverfassung im Jahre 1967 besiegelte Niederlage der Kirche schon relativ früh ab.

Die folgenden drei Beiträge richten ihr Augenmerk v. a. auf innerkirchliche Entwicklungen. Wilhelm Damberg erblickt in der 1922 proklamierten und in Deutschland nach 1945 verstärkt protegierten Katholischen Aktion einen eindrucksvollen Beleg für Hürtens These von der „Verkirchlichung" des Katholizismus. Die Anbindung des ursprünglich weitgehend unabhängig organisierten Laien-Katholizismus an die kirchliche Hierarchie sei zugleich Ausdruck eines veränderten Kirchenverständnisses gewesen, das darauf vertraut habe, durch die Feier der Liturgie und durch religiöse Schulung die Identität des einzelnen Katholiken auszubilden. Dem könnte man entgegenhalten, daß die Katholische Aktion nur eine organisatorische Umstrukturierung innerhalb des alten Kirchenparadigmas war, die dann freilich ungewollt gesellschaftliche Individualisierungs- und Emanzipationsprozesse innerkirchlich förderte. Wenn von den Kirchenführern der „mündige Katholik" beschworen wurde, meinte dies jedenfalls keine innerkirchliche Mündigkeit, sondern nur die Fähigkeit, kirchliche Positionen in der Gesellschaft selbständig und offensiv zu vertreten. Verwunderung auslösen muß in diesem Zusammenhang Dambergs positive Wertung des ‚Opus Dei' als „eine quasi ordensähnlich verselbständigte Umsetzung der Idee der Katholischen Aktion", die „klassenübergreifend wie ein unsichtbares Netzwerk für die Verchristlichung der Gesellschaft" (159) wirkte.

Frei von solchen Irritationen konstatieren auch Ewald Frie für den Deutschen Caritasverband und Ulrike Altherr für die katholischen Frauenorganisationen im Bistum Rottenburg gewisse Verkirchlichungstendenzen. Während dem DCV angesichts des gewaltigen Problemdrucks in der Nachkriegszeit laut Frie ohnehin kaum eine andere Wahl blieb, als die in der NS-Zeit notwendige Defensivstrategie offensiv zu wenden, stieß das Verkirchlichungskonzept nach Altherr bei den Frauen schnell auf Grenzen, weil es zwar ihre Innerlichkeit förderte, aber auf Grund der Fixierung auf ein konservatives Frauenbild ihren Erfahrungen in der Kriegs- und Nachkriegszeit nicht Rechnung trug. Ungeachtet des Wertes solcher Einzelbeobachtungen muß der Begriff der Verkirchlichung m. E. grundsätzlich in Frage gestellt werden: Wird hier nicht weitgehend unreflektiert ein bestimmtes Kirchenbild zugrunde gelegt? Warum sollte ein von Laien geleiteter Verein unkirchlicher sein als eine Organisation unter klerikaler Führung? Wird hier nicht Kirche mit Hierarchie verwechselt und folglich euphemistisch von Verkirchlichung gesprochen, wo hierarchische Kontrolle gemeint ist? Völlig unübersichtlich wird es, wenn Frie nicht nur von Verkirchlichung, sondern sogar von Verchristlichung spricht, während er fast im gleichen Atemzug eine Professionalisierung der Caritas-Strukturen feststellt. Hier zeigt sich dringender Klärungsbedarf auf der begrifflichen Ebene.

Joachim Köhler und Rainer Bendel geben in ihrem Beitrag erste Einsichten in ein umfangreiches Projekt über die Seelsorge an Flüchtlingen und Heimatvertriebenen – ein Feld, das bislang von der Forschung kaum beachtet wurde. Die beiden Vf. sehen durch den konkreten Blick auf die Vertriebenen und ihre Erfahrungen einige zum Gemeingut gewordene Deutekategorien der kirchlichen Zeitgeschichte in Frage gestellt. Wer den differenzierten Blick auf die Wirklichkeit wage, könne weder unbefangen von Verkirchlichung sprechen noch einfachhin die Wandlungsprozesse im Katholizismus erst mit den sechziger Jahren und dem Zweiten Vatikanischen Konzil beginnen lassen. Keine Frage: Köhler und Bendel lieben die polemische Zuspitzung, aber die Ergebnisse ihre Forschungsprojektes darf man mit Spannung erwarten; sie könnten einige lieb gewordene Ansichten über die Nachkriegsgeschichte bald selbst zur Historie werden lassen.

Mit dem abschließenden Beitrag von Bernd Schäfer, der den Blick in die andere Hälfte des ehedem geteilten Deutschlands wendet, sollte wohl in dem ganz auf Westverhältnisse zugeschnittenen Werk eine Ostquote erfüllt werden. Seine grotesk anmutende deutsch-deutsche Geschichte um die Pazifistin Klara Marie Faßbinder und den debilen Intriganten Hans van Nahl will jedenfalls nicht so recht zur Fragestellung des Bdes passen. Interessant zu lesen ist sie gleichwohl.

Am Ende des Buches bleiben mehr Fragen als Antworten. Das spricht nicht gegen den Bd, verweist aber auf die Notwendigkeit weiterer Forschungen, wie sie von Frie und Köhler/Bendel skizziert werden, und signalisiert darüber hinaus Diskussionsbedarf auf der Theorieebene. Unter diesem Aspekt ist es bedauerlich, daß die auf der Tagung in den fachlichen Diskurs eingebrachten systematisierenden und interpretierenden Beiträge von Werner K. Blessing, Michael Ebertz, Wilfried Loth und Thomas Ruster in der Veröffentlichung keine Berücksichtigung gefunden haben. So bleibt dem Leser als roter Faden allein die problemorientierte Einführung der beiden Hg. Köhler und van Melis sehen durchaus die Spannung zwischen empirischen Details und übergreifenden Erklärungsversuchen, wagen aber dennoch ein notwendiges Resümee. Danach sei der deutsche Episkopat mit seinem Anspruch einer Führungsrolle sowohl innerkirchlich als auch gesamtgesellschaftlich gescheitert. Der Graben zwischen ideologischer Fixierung und gesellschaftlicher Realität sei nicht mehr zu überbrücken gewesen. Die Kirche, die 1945 zwischen den Ruinen als Siegerin aufgetreten sei, habe sich in den fünfziger und sechziger Jahren in den Trümmern ihrer eigenen Gesellschaftsvorstellungen befunden. Die spannende Frage nach Kontinuität und Diskontinuität angesichts dieses ‚Zusammenbruchs' bleibt vorläufig unbeantwortet. Hier bedarf es unter den Katholizismusforschern noch mancher Trümmerfrauen und -männer.

Ludwigsburg Thomas Breuer

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Kruttschnitt, Elke: **Ernst Bloch und das Christentum**. Der geschichtliche Prozeß und der philosophische Begriff der „Religion des Exodus und des Reiches". – Mainz: Matthias-Grünewald 1993. 425 S. (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, 7), kt DM 52,00 ISBN: 3–7867–1722–2

Welche Gründe gibt es für die Theologie, sich mit dem Denken Ernst Blochs zu befassen? Sicherlich keine, die sich aus der Aktualität seines Werkes ergäben. Bezeichnete in den sechziger und siebziger Jahren der Name Bloch das Zentrum der theologischen Auseinandersetzung mit dem epochalen Phänomen des Marxismus, so scheint ihm nach dem Ende der Studentenbewegung und v. a. durch den Zusammenbruch des sog.n real existierenden Sozialismus die geschichtliche und gesellschaftliche Basis abhanden gekommen. Soll sich die (Fundamental-)theologie gemäß einer Anweisung Bernhard Weltes damit befassen, was die Menschen wirklich denken und in welcher Weise sie sich verstehen und die Wirklichkeit deuten, dann scheinen weder Marxismus noch atheistische Philosophie ein naheliegendes Thema zu sein. An ihre Stelle ist der Dialog der Religionen getreten.

Die Auseinandersetzung mit materialistischen und atheistischen Denkern ist der Theologie nicht politisch aufgedrängt oder vom Zeitgeist auf ihre Tagesordnung gesetzt. Es muß also andere Gründe geben, sich mit einem herausragenden atheistischen Denker wie Ernst Bloch zu befassen: Die Vf.in der o. g. bei M. Seckler verfaßten Diss. nennt derer zwei: erstens sieht sie ein zentrales Desiderat in der theologischen Blochrezeption: seine Gesamtansicht des Christentums ist bisher mit wenigen Ausnahmen kein Gegenstand der Auseinandersetzung gewesen (26). Das entscheidende zweite Motiv ergibt sich für K. aus den universalen Wahrheitsansprüchen des christlichen Glaubens selbst. Wegen dieser Wahrheitsansprüche drängt der Glaube nicht nur zu einer Selbsterläuterung, zu einer Entfaltung seiner eigenen Intelligibilität, die sich der Philosophie als eines Mittels bediente, sondern diese ihre Wahrheit muß seit Thomas von Aquin auch in einer voraussetzungslosen natürlichen Vernunft, weil sie für ihn in der Gestalt des Aristotelismus universale Begriffe ausbildet, selbst annehmbar und als wahr begreifbar sein. Der Glaube muß dem natürlichen Selbstbewußtsein zugänglich sein. Insofern hat der Glaube ein ursprüngliches Interesse daran, von außen wahrgenommen zu werden (17, 27). Diese Außenwahrnehmung des Christentums hat zugleich eine produktive oder kritische Bedeutung für seine glaubenswissenschaftliche Selbsterläuterung; keinesfalls ist sie der Theologie ins Belieben gestellt (28).

Im Werk Blochs liegt nun eine Wahrnehmung der jüdisch-christlichen Tradition vor, die zwei Extreme umspannt: zum einen beansprucht Bloch in formaler Hinsicht nicht nur einen voraussetzungslosen, philosophisch autonomen Standpunkt gegenüber dem Christentum (das wäre nicht mehr als die Scholastik von der Philosophie forderte), sondern erweitert diese methodische Voraussetzungslosigkeit zu einer inhaltlichen: er betrachtet die jüdisch-christliche Tradition von einem dezidiert atheistischen Standpunkt. Zum anderen trachtet er diesen Standpunkt, diesen methodischen Ausgangspunkt gerade in der Versenkung in die materiale Geschichte der jüdisch-christlichen Tradition zu bewähren. In den Texten des AT und des NT sowie in der Kirchen- und Ketzergeschichte des Christentums will er den Sinn einer atheistischen Grundoption demonstrieren.

In einem instruktiven Durchgang durch die wichtigsten Stationen der bisherigen theologischen Blochrezeption zeigt K., daß diese sich entweder von Blochs „lärmenden Atheismus" hat verwirren lassen, um dann den Atheismus als methodisch inadäquat für die Lektüre der großen Dokumente der Tradition apriori auszuscheiden (womit dann auch jede Beschäftigung mit den materialen Einsichten Blochs sich erübrigte), oder sie hat umgekehrt mit exegetisch-historischen Einzeluntersuchungen Bloch zu widerlegen versucht, ohne damit die Bedeutung seiner Interpretationen erkennen und bearbeiten zu können (133). Angesichts dieser Situation der Sekundärliteratur läßt sich die Vf.in von der methodischen Maxime leiten, daß nur mit einer immanenten, deskriptiven „Erhebung und Rekonstruktion von Blochs Gesamtansicht des Christentums innerhalb seines philosophischen Werkes" (29) Nähe und Differenz zur Selbsterläuterung der Glaubensgeschichte zu ermessen ist. Diese „kritische (Abstands-) Messung" mündet in jenen Problemzusammenhang, der seit Hegel die Bestimmung des Theologie-Philosophie-Verhältnisses darstellt: Bloch rekonstruiert die jüdisch-christliche Tradition als Erscheinung der wahren Religion mit einem prozessual-teleologischen Vorbegriff der Geschichte. Das Christentum entspricht seinem philosophischen Normbegriff der Religion. Es ist die geschichtliche Erscheinung des Eschaton von Mensch und Welt. Aber darin bleibt es religionshaft und unbegriffen. Das Christentum ist unbegriffene „Hoffnung in Totalität". Die Philosophie hebt die Religion in ihren utopischen Begriff auf (zusammenfassend 402/403). Freilich ist dieser Begriff der Religion nicht ihre Substanz – darin unterscheidet sich Bloch von Hegel – sondern erhebt sie zum hellsten Bewußtsein vom Noch-Nicht-Sein des „Reiches", das die Geschichte als ihr eigenes Ziel und Novum in der Religion aus sich heraustreibt. Als so begriffene Religion kann Bloch ihre Gehalte sowohl als Bedingung des Begriffs, aber auch als dessen in sich selbst bewußtlose Vorstufe affirmieren.

Damit ist der Abstand zwischen der glaubenswissenschaftlichen Selbsterläuterung des Christentums und der Religionsphilosophie Blochs formell markiert: Daß eine philosophische Befassung mit Religion von der Normativität ihres Erfahrungskontinuum methodisch abstrahiert, ist an sich keineswegs kritikwürdig; wie anders sollte Philosophie mit Religion umgehen als ihre Form und ihre Gehalte zu denken? Ebenso verhält es sich, wenn eine Philosophie als Gestalt der natürlichen Vernunft für die normativen Erfahrungen der Befreiung und Erlösung der jüdisch-christlichen Tradition nach ebenso natürlichen Ursachen fragt. Einzig bleibt der Theologie die Demonstration der Irreduzibilität der Glaubenserfahrungen auf die bisherige Geschichte und die Verteidigung des Rechtes, sie als geschenkte Erfahrung zu verstehen. Daß dieses Verständnis die einzig wahre Deutung der Erfahrungen ist, impliziert auch, daß ihre Aufhebung in einen Begriff eines konkreten philosophischen Entwurfs tatsächlich scheitert. Es gibt Erfahrungen, die resistent sind gegenüber ihrem Begriff. Sie sind allein darin adäquat gedacht, daß ihr Begriff das, was er begreift, weder aus sich selbst hervorbringen noch jemals selbst vollziehen kann. Erfahrungen, die sich damit begnügten, daß ihr Inhalt gedacht oder phantasiert würde, gäben sich selbst auf. Das Glaubensbewußtsein impliziert die indirekte oder negative Bestimmung eines Momentes, das in das Wissen nicht eingehen kann, das nach Kant deswegen angeschaut werden muß, um begriffen werden zu können.

Was ist unter dieser Perspektive von der Blochschen atheistischen Rekonstruktion des Christentums zu halten? Die Einsicht, daß es sich hier um eine Philosophie handelt, die das Christentum als tendenziell atheistisch denkt, und die Notwendigkeit der Anerkennung der Autonomie dieser Ansicht aus den Wahrheitsansprüchen des Glaubens selbst, heben sich nicht gegenseitig auf, wenn es die Theologie als ihre Aufgabe erachtet, auch gegenüber diesem Denken ihre Wahrheit in dessen Plausibilitäten zu bewähren – sei es, daß sie diese als Selbstmißverständnis überführt oder ihre immanenten Widersprüche aufdeckt. Wie K. diese wichtige Aufgabe angeht und wie weit sie kommt, darüber soll eine kurze Skizze ihrer einzelnen Arbeitsschritte informieren.

Für K. ist die Religionstheorie Blochs grundsätzlich eine Geschichtsspekulation, die wohl von der Glaubensgeschichte und ihren Dokumenten ausgeht, ihr dennoch äußerlich bleibt. Das wird in der Gliederung und Anordnung v. a.

der beiden zentralen Teile deutlich. In *Teil 2* behandelt K. Blochs Umgang mit der „geschichtlichen Erscheinung des Christentums", im *Teil 3* dessen philosophischen Begriff. Zwar ist für Bloch die geschichtliche Erscheinung des Christentums keineswegs beliebig oder bloße nebensächliche Exemplifikation einer Idee. Die Sache selbst, für die die zentralen religionstheoretischen Termini „Exodus" und „Reich" stehen, hat sich geschichtlich grundgelegt und anfanghaft gezeigt. Aber diese Geschichte ist noch nicht zu sich selbst gekommen. Sie ist radikal offen und nach wie vor vom Scheitern bedroht. Nur als Tendenz, als offener Prozeß, als noch ausstehendes Ziel und in diesem Sinne als Utopos ist Religion geschichtlich real. Deren Anspruch auf Wirklichkeit formulieren kann nur ihr kritisch normativer Begriff, der immer auch ihren Mangel an geschichtlicher Gewordenheit mitformuliert – als „wäre" die Religion des Exodus und des Reiches erschienen (271ff, §12).

Nach K. wäre Bloch unter seinem Niveau rezipiert, würde man diesen kritisch normativen Begriff der Religion nicht von einer bloß theoretischen Rekonstruktion des Christentums oder einer Phänomenologie seiner Geschichte unterscheiden (278); es ist ein Religionsbegriff, für den Bloch den Anspruch erhebt, selbst aus der Geschichte der Religion gewonnen zu sein; deswegen kann auch nicht mit formalen Argumenten bestritten werden, daß es sinnvoll ist, ihn auf diese Geschichte anzuwenden und ihn als Authentizitätskriterium zur Scheidung wahrer von falschen Phänomenen der Religion zu gebrauchen. Der Inhalt dieses Authentizitätskriterium ist die Hoffnung. Überall wo Hoffnung am Werk ist, da ist wahrhafte Religion (287). Keinesfalls gilt jedoch umgekehrt, daß dort, wo Religion ist, auch Hoffnung ist (308ff). Dabei ist sich K. der Tatsache bewußt, daß bei Bloch keine konsistente Religionstheorie vorliegt (280). Dennoch ist für sie dieser – letztlich ambivalent bleibende – Religionsbegriff der Schlüssel für die Blochsche Religionsphilosophie: Religion treibt die Hoffnung aus sich heraus. Und als Begriffene setzt sie sich selbst zum Kriterium echter Religion und zum Grund der Kritik der falschen, die Knechtschaft verlängert und rechtfertigt.

Hoffnung ist dabei zunächst ein allgemeinanthropologisches Datum, das K. im Kontext der psychologischen Affektenlehre Blochs, sodann in den vielzähligen alltagsphänomenologischen Deskriptionen und schließlich als unausweichliches Datum in der Frage des Menschen nach sich selbst, seinem Woher und Wohin antrifft. In der bleibenden Entzogenheit des Menschen gegenüber sich selbst drängt sich diese Existenz des Menschen als ein Transzendieren ins Bewußtsein, weil die Fülle seiner Wirklichkeit im „Dunkel des gelebten Augenblicks" verborgen bleibt und weil der Mensch in der Reflexion um diese Differenz zu sich selbst wissen kann. Diese Hoffnung als Grundsignatur des menschlichen Bewußtsein korreliert jedoch mit der objektiven Wirklichkeit: das Noch-Nicht-Bewußte korreliert mit dem Noch-Nicht-Gewordenen (293, 299). Unter diesen Stichwort der Objektivität der Hoffnung als materielle Möglichkeit, als objektives Noch-Nicht-Sein, das sich vom Sein ebenso unterscheidet wie vom Nichts, liefert K. eine Skizze der kritisch-utopischen Metaphysik Blochs, sowie seiner Reformulierung zentraler theologischer Begriffe wie den der Schöpfung etc. Wirklichkeit ist für diese Art der Ontologie immer das, was über sich selbst hinaus ist, d.h. was die Fülle und Endgültigkeit seiner Wirklichkeit noch immer vor sich hat. Ja, dasjenige allein ist lebendig, das seine Identität aus dem bezieht, was es selbst noch nicht ist. Umgekehrt ist dasjenige, was sein Werden und Streben beendet hat, tot.

Von daher wird der zweite – kritisch unterscheidende – Teil der Definition der Religion als Hoffnung verständlich: Die Religionsgeschichte hat eine Fülle von Objektivationen, von Hypostasen dieser Hoffnung hervorgebracht. Diesen „Gotthypostasen" sind zwei Momente inne: Sie sind Dokumente der Ruhigstellung der Hoffnung, ihres Erlöschens, der Scheinbefriedigung der menschlichen Sehnsucht mit partikularem Seienden. Mit dieser Kritik zielt Bloch, so führt K. aus, auf die meisten Gottesbegriffe der theologische Tradition (344–350). Dennoch behalten sie ein positives Moment. Sie stehen an der Stelle der ungestillten Sehnsucht; auch wenn sie sie durch Scheinlösungen befriedigen, können sie sie nicht gänzlich beseitigen. Selbst als Illusion und kruder Aberglaube ist Religion noch vermittelter Ausdruck einer Protestation (312).

Ebenso wird von diesem Kriterium jeder wahren Religion deutlich, daß Bloch im Ansatz seiner Metaphysik gefeit ist gegen falsche, innergeschichtliche und eindimensionale Lösungen der Widersprüche des menschlichen Lebens. Er ist insofern der große Revisor eines vulgärmarxistischen Mißverständnisses, daß der Sozialismus, das Reich der Freiheit, jede Religion überflüssig mache, weil es hier keinen gewaltsamen, vorzeitigen Tod mehr gibt und sich deswegen der Mensch mit seinem natürlichen Tod und seiner natürlichen Endlichkeit versöhnen könne. Für Bloch wäre eine derartige diesseitige Versöhnung gegen das Wesen des Menschen und die Dynamis allen Wirklichen: Umgekehrt befreit die Überwindung des Zwanges und der Notwendigkeit den Menschen dazu, die Hoffnungsstruktur seines Wesens um so intensiver zu entfalten und sich dem Problem des Todes und der Endlichkeit in letzter Angemessenheit zu widmen. – Die Blochsche Geschichtsspekulation, für die die Religion ein entscheidender Inhalt ist, ist somit nicht einfach Verdieseitigung oder schlechte Säkularisierung von Religion. Weil er, gegen die Hauptströmungen marxistischer Philosophie, an der Unterscheidung von dem geschichtlichen Reich der Freiheit und jenem Reich, auf das letzteres um so intensiver hinausgeht, festhält, aber nicht und niemals einen Punkt der Erreichbarkeit vorwegnehmen kann, ist also die Entgegensetzung von Bloch und Christentum weitaus schwieriger als ein großer Teil der theologischen Blochrezeption dies suggeriert.

Die *opinio maior* der theologischen Blochrezeption pflegt den fundamentalen Differenzpunkt zwischen Theologie und der atheistischen philosophischen Rekonstruktion der jüdisch-christlichen Tradition darin festzumachen, daß bei Bloch an die Stelle Gottes die Materie trete (374). Darauf antwortet K. mit einer doppelten Differenzierung: Erstens fordert die Vf.in, den Blochschen Materiebegriff genauer anzuschauen als dies gewöhnlich geschieht. Er ist nicht synonym mit einem mechanistischen Natur- und Materiebegriff, sondern steht vielmehr dem Lebensbegriff Bergsons oder Simmels nahe (siehe dazu die beiden Exkurse 318–332). Zweitens nimmt sie die vorneuzeitlichen und vormodernen Wurzeln des Materiebegriffs sehr ernst. Materie ist ein theoretischer Begriff und nicht einfach unbelebte oder unbeseelte Wirklichkeit. Der Materie kann man nicht einfach in der alltäglichen Wahrnehmung oder im naturwissenschaftlichen Experiment begegnen und gar durch dieses Experiment die Totalität ihrer Bestimmungen abschließend ermitteln. Vielmehr ist Materie genau das, was sich diesem objektivierenden Zugriff entzieht. Der Kern der Materie ist mit einer Geheimnistiefe und letztlichen Unvorhersehbarkeit ausgestattet; sie ist mehr Möglichkeit als Wirklichkeit – und zwar Möglichkeit, die nicht nur die Erweiterungsfähigkeit und Veränderbarkeit der vorhandene materialen Wirklichkeit aussagt, sondern Möglichkeit ist ihr Kern. Sie hat das, was sie ist, vor sich und außer sich. Materie ist Offenheit: Bewegung und Gerichtetheit auf ein äußerlichen Ziel sind in ihr dynamistisch, nicht aber als qualitative Beschaffenheit schon enthalten. Hier stellt sich die Frage, inwiefern es Bloch gelingt, den dynamistischen Materiebegriff nichtevolutionistisch zu denken. Denn das Evolutionsparadigma läßt sich selbst im krudesten Biologismus nicht auf die bloße quantitative Ausdehnung des qualitativ schon vorhandenen simplifizieren. Umgekehrt wäre mit einer Vorstellung des Novum, durch anonyme kontingente Entwicklungssprünge jeweils Realität zu erlangen (etwa durch Genmutationen auf Grund von Selektionsdruck) ein Widerspruch zu der zutiefst humanen Potenzialität, als die Bloch die Materie denkt. Das wäre ein möglicher Ansatzpunkt einer theologischen Blochkritik, den K. nicht weiter beachtet. – Darauf braucht sie allerdings auch nicht einzugehen, weil für sie die entscheidende Eigentümlichkeit des Blochschen Atheismus nicht darin liegt, daß er Gott mit Materie vertausche, sondern im Begriff des Reiches (375). Blochs atheistischer Religionsbegriff denkt den unter Gott gedachten und erscheinenden Inhalt philosophisch als Noch-Nicht-Sein des Reiches (350). Mit diesem Begriff des Reiches knüpft Bloch inhaltlich an die tiefsten Intentionen des NT und der Apokalyptik an. In der breit angelegten Darstellung ihres zweiten Teils (§ 9 und § 10) zeigt K. die Nähe zu den Texten der Schrift und der Tradition. Es ist nicht einfach ein ideologisches Säkularisat, mit dem ein bestimmtes gesellschaftliches Entwicklungsniveau religiös überhöht und gegen Kritik immunisiert werden soll (an der Verteidigung des real existierenden Sozialismus war Bloch wenig bis gar nichts gelegen, eher daran, mit dem Christentum seine erstarrten Verhältnisse zum Tanzen zu bringen). Das Reich ist auch nicht einfach durch Arbeit und politische Praxis herstellbar. Das Reich bleibt immer eines, daß es nur je geben wird, wenn geschichtlich zu ihm aufgebrochen und ausgezogen wird. Das Reich ist nicht das Ergebnis des Auszugs, das den Auszug aus der Knechtschaft beendete, sondern es ist dasjenige, was als Unverfügbares aufleuchtet, wenn der Aufbruch gewagt wird. So ist diesem zentralen Topos der Blochschen Religionsphilosophie nicht ohne weiteres ein transzendentes Moment abzusprechen. Um so drängender stellt sich dann für eine sympathisierende theologische Interpretation, wie sie K. auf eindrucksvolle Weise vorlegt, die Frage nach dem Atheismus dieses Transzendierens, nach dem Sinn der berühmten Wendung: Transzendieren ohne Transzendenz.

Mit Kasper, Pannenberg und Seckler gewinnt K. in der theoretischen Spitze ihrer Interpretation einen Begriff des Atheismus, den sie für theologisch kompatibel hält. Sie knüpft dabei an die relativen Atheismen an, die nicht weltanschaulich universal das Dasein Gottes leugnen, sondern bestimmte Theismen für falsch halten. Bloch universaliere nicht einen negativen Satz wie: „Es gibt keinen Gott", dessen Unbeweisbarkeit evident ist. Bloch universalisiert vielmehr die Destruktion falscher und endlicher Gotteshypostasierungen. Er universaliert diese Destruktion dergestalt, daß er sie als den Kernvorgang der Religionsgeschichte nachzuweisen trachtet. Er wendet also keinen metaphysischen Atheismusbegriff auf die Religion an, sondern gewinnt einen bestimmten Begriff der Destruktion falscher Gottesvorstellungen aus der Versenkung in die Dokumente der Religion selbst. In der Überlieferungen der göttlichen Selbstoffenbarung, als welche Juden und Christen die Heilige Schriften glauben, sucht er zu zeigen, daß der Prozeß der Religion nichts anderes ist als ein Aufbruch aus den falschen und interessebedingten Setzungen hypostasierter Götter. Für Pannenberg, Seckler, man könnte hinzufügen Rahner, ist diese Kritik und Selbstkritik der Religion genau jener biblisch bezeugte Vorgang, in dem eine echte Gottesbeziehung gewonnen wird – zu einem Gott, der kein selbst produziertes Bildnis ist, der unverfügbar bleibt, der immer größer ist als alle Vorstellungen, die sich Menschen je über ihn machen können und der in der Offenbarung sich selbst zu erkennen gegeben hat als der Unfixierbare, Unbegreifliche und als bleibendes unendliches Geheimnis.

Hier sieht K. – unter Rückgriff auf die Gotteslehre Tillichs (381) – einen Konvergenzpunkt zwischen Blochs atheistischer Deutung des christlichen Glaubens und der theologischen Gewinnung eines Begriffs der Transzendenz Gottes. Freilich scheint sie hier – gegen ihre eigene methodische Absicht – Bloch zumindest zum negativen Theologen zu taufen (28 zitiert K. ihren Doktorvater Seckler, der Blochs Religionsphilosophie nicht nur Päambulum der Theologie, sondern als genuine Theologie bezeichnet). Zu fragen bleibt, ob Blochs Atheismus nicht doch in seiner Denkbewegung der Theologie entgegengesetzt bleibt, auch wenn seine materiale Nähe im religionskritischen Motiv der fortlaufenden Verneinung endlicher Hypostasierungen gleichsam koextensiv zur Glaubensgeschichte nicht zu leugnen ist: denn für die von K. bemühten Theologen ist dieser Prozeß der Transzendenzgewinnung substanziell Offenbarungsgeschehen, d.h. ein Prozeß, in dem sich Gott selbst mitteilt als der Unfi-

xierbare und alles Endliche Übersteigende und dessen alleinige Ursache er nur selbst sein kann. Für Bloch bleibt ein Verständnis, für das dieses Geschehen Offenbarungsgeschehen ist, ein Mißverständnis des Menschen. Es verkennt die Fähigkeit des Menschen zur Selbsttranszendenz; es bleibt – wie sie selbst andeutet (385) – gefangen im religiösen Bewußtsein.

K. beweist zu viel – zumindest mehr als für die Klärung des Verhältnisses der Theologie zu Bloch notwendig ist. Um sein Werk zur theologischen Pflichtlektüre zu erklären, bedarf es weder des Nachweises, daß es sich um eine anonyme oder kryptische Theologie handelt, noch tagespolitischer Nützlichkeitserwägungen. In diesem Zusammenhang wirkt der Teil 1 über das Christentum im Privatleben Ernst Blochs überflüssig. Obwohl K. äußerst kenntnisreich und mit großer Einfühlungskraft die mannigfachen Berührungen Blochs mit Christen und christlichen Theologen dokumentiert, so kann dies jedoch kaum mehr erhellen als die ungeheure Achtung und Respekt, ja die Leidenschaft, mit der Bloch v. a. das AT und die Propheten liest, was in seinen Texten spürbar ist. Über Derartiges ist die Arbeit von K. in ihrer argumentativen Substanz weit erhaben. Sie braucht kein biographisches Zusatzargument, um zu überzeugen. Ihr kommt das Verdienst zu, in getreulicher und souveräner Darstellung Blochs, unter Würdigung und Gewichtung der wichtigsten Argumente und Interpretationen nicht nur der theologischen Sekundärliteratur, sowohl in formaler als auch materialer Hinsicht den Nachweis erbracht zu haben, daß Bloch ein zwingender Name ist, mit dem ein zentraler Aspekt des Ringens um die Kompatibilität der philosophischen und theologischen Wahrheitsansprüche endgültig benannt ist – und dieser Name bleibt, auch wenn sein Werk an Tauschwert auf dem Meinungsmarkt verloren hat.

Bonn Ottmar John

The Otherness of God, ed. by Orrin F. Summerell. – Charlottesville VA: University Press of Virginia 1998. VIII, 306 S., geb. $ 37,50 ISBN: 0–8139–1771–9

Der theologisch-philosophische Sbd mit 15 Beiträgen zur Frage nach der Andersheit Gottes ist aus einem Symposium hervorgegangen, das im April 1994 an der University of Virginia zu Ehren von R. P. Scharlemann stattfand. Dabei ging es ganz im Einklang mit dem Geehrten nicht zuletzt darum, kontinental-europäisches und angloamerikanisches Denken miteinander ins Gespräch zu bringen. Andersheit ist, wie der Hg. einleitend feststellt, ein dominierendes Motiv, wenn nicht gar die treibende Kraft gegenwärtigen Denkens; „and the otherness of God ... is a major theme of current philosophical and religious thought" (1).

Die Art. gliedern sich, auch wenn das Inhaltsverzeichnis formell keine solche Einteilung vornimmt, in drei Gruppen. Sechs Aufsätze behandeln herausragende Gottesdenker der westlichen Tradition, vier konzentrieren sich auf das zeitgenössische französische Differenzdenken; in fünf Texten werden schließlich Aspekte der Säkularität in Gott bzw. im Gegenüber zu Gott thematisiert. Dem Bd ist ein detaillierter 15seitiger Index beigegeben. Der geistesgeschichtliche Bogen der ersten Gruppe ist von Anselm von Canterbury bis Martin Heidegger gespannt. J. Clayton blickt auf die *„Otherness of Anselm"*, wobei er nicht nur das auf die Andersheit Gottes abhebende ontologische Argument im Blick hat, sondern dieses auf die uns fremde Andersheit der monastischen Lebensform des Anselm bezieht und darin eher als „erbaulich" denn als „apologetisch" versteht. Während R. L. Hart sich mit Bezug auf Meister Eckhart mit Gott und Geschöpf in der Ewigkeit und Zeit des Nichtseins befaßt und von daher das theologische Verständnis der creatio ex nihilo überdenken will, bedenkt B. Mojsisch die Frage der Andersheit Gottes als Koinzidenz, Negation und Nichtandersheit bei Nikolaus von Kues. Martin Luthers Insistieren auf der existentiell erfahrenen und erlittenen Andersheit Gottes und die heutige Relevanz von deren kreuzestheologischer Auslegung beschäftigt H. Schwarz. D. E. Klemm widmet sich in *„The Desire to Know God in Schleiermachers ‚Dialektik'"* dessen Konzeptualisierung der Aufgabe, Gott sowie dessen Andersheit zu denken, die er über ein Denken der Grenzen des Denkens wie des Seins in bezug auf das Bewußtsein als deren Prinzip angeht. O. F. Summerell expliziert Heideggers Konzeption der theologischen Differenz, die Gott nicht nur vom Seienden, sondern auch vom Sein unterscheidet und die Andersheit Gottes dem gläubigen Dasein erschließt.

In der zweiten Gruppe macht sich C. E. Winquist mit einem Verständnis von Philosophie als diskursiver Praktik im Anschluß an Gilles Deleuze Gedanken zum riskanten Werden der Metaphysik. M. Westphal vertritt die These, daß wir durch Derrida eher als durch die neoplatonische negative Theologie eines Pseudo-Dionysius oder Eckhart „to a genuine otherness of the divine" (156) gelangen, die Westphal, der französischen Phänomenologie folgend, in der Erfahrung von Schuld und Scham statt in der von Endlichkeit und Furcht festmacht. Ihm zufolge beinhaltet der Glaube die Überwindung ontologischer Xenophobie „or, to speak more precisely, overcoming the xenophobia that takes place as ontology" (168). Nach M. C. Taylor kann uns in den gegenwärtigen postmodernen Zeiten Kierkegaard lehren, daß die Gottesfrage die Frage der Andersheit darstellt, während uns Derrida lehrt, daß letztere weder eine fundamentale Differenz noch eine einfache Opposition beinhaltet. Die Herausforderung postmoderner theologischer Reflexion besteht laut Taylor darin, „to refigure the otherness of God as nondialectical, nonoppositional difference" (188). J. D. Caputo zieht das s. E. zweideutige Werk von Jean-Luc Marion heran für seine sprachphilosophisch-phänomenologische Reflexion über die Frage, ob Gott ganz anders ist bzw. sein kann.

In der dritten Gruppe von Beiträgen spricht T. J. J. Altizer das sich auch bei William Blake und James Joyce findende gnostische Motiv der Alterität Gottes als Bild des Satans an. G. Hummel entfaltet von Tillich her Gottes Andersheit als dessen Säkularität. A. Jäger bringt gegenüber der metaphysischen Tradition den lebendigen Gott der Bibel und dessen Insistieren in bezug auf die gefährdete Wirklichkeit des Lebens zum Zuge. W. Schweiker rekurriert auf Karl Barths göttliche Gebotsethik und stellt deren Problematik (der Machtanfälligkeit) und Potentiale heraus. W. C. Klink schließlich beleuchtet den Zusammenhang von Ökologie und Eschatologie. S. E. haben die Naturwissenschaften eine eschatologische Dimension, welche die Konstruktion eines theologischen Modells des Einbrechens Gottes in die Welt erlaubt.

Der reichhaltige, ebenso hoch reflektierte wie heterogene, kaum auf einen Nenner zu bringende Bd besticht durch seinen weiten Horizont, wenngleich dieser dennoch fast ausschließlich westlich bleibt. Als Stärke sehe ich zum einen die markante Rekapitulation von Schlüsselpositionen der philosophischen Tradition, zum anderen die konzentrierte Präsentation aktueller Debatten zur Andersheit Gottes im Umfeld des Differenzdenkens. Ob zum Denken der Andersheit Gottes Metaphysik gehört, taugt, hinderlich oder notwendig ist, und welche Form von Metaphysik solches gegebenenfalls leistet bzw. verhindert, diese Frage klingt zwar durch viele Aufsätze hindurch an, hätte m. E. aber eine systematische Behandlung erfordert. Ebenfalls hätte eine stärkere Einbeziehung der biblischen Perspektiven und Argumente dem Bd noch mehr Profil verliehen. Dann hätte nämlich noch deutlicher werden können, was Summerell einleitend im Anschluß an Scharlemann so auf den Punkt bringt: „the divine freedom to be other than the same ... is that total otherness than which none greater can be conceived or experienced" (12).

Luzern Edmund Arens

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte

Hausberger, Karl: **Herman Schell (1850–1906).** Ein Theologenschicksal im Bannkreis der Modernismuskontroverse. – Regensburg: F. Pustet 1999. IX, 543 S. (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte, 3), kt DM 78,00 ISBN: 3–7917–1663–8

Am 28. Februar jährte sich zum 150. Male der Geburtstag des einstigen Würzburger Apologetikprofessors Herman Schell. Schon das wäre Grund genug gewesen für dieses umfängliche Buch aus der Feder des Regensburger Kirchenhistorikers. Der Jubilar war einer der bedeutendsten Systematiker auf einer katholischen Lehrkanzel des 19. Jh.s. Hätte es damit sein Bewenden gehabt, würde allerdings seine Persönlichkeit allenfalls noch die Fachkollegen und die Dogmengeschichtler interessieren. Schell ist aber darüber hinaus eine der großen tragischen Gestalten der neueren Kirchengeschichte geworden, dessen Schicksal v. a. aus dem Grund ernsteste wie breiteste Aufmerksamkeit verdient, weil die Mächte und Gewalten, die das Drama seines Lebens gestalteten, noch keineswegs das Feld geräumt haben. Der Untertitel weist präzis darauf hin, daß dieser an sich friedliche und professorale Mann in die Strudel und Wirbel einer kirchlichen Strömung geriet, deren Grundpositionen im ganzen 20. Jh. Konstanten der Geschichte der römisch-katholischen Kirche geblieben sind. Es ist der Kampf der maßgeblichen Kirchenleiter gegen das „Modernismus" benannte Phänomen aus dem Geist der seit dem Vaticanum II auch offiziell als notwendig erachteten steten Reformmahnung an die Kirche. Inzwischen zählt man die dritte Auflage der damaligen Schlacht.

Hausberger widmet sich denn auch im Gegensatz zu der *bisherigen* ziemlich reichen Literatur über Schell der theologischen Konzeption seines Helden nur, soweit das zum Verständnis der Biographie unumgänglich ist. Im Mittelpunkt der Darstellung stehen die zeit- und kirchengeschichtlichen Konstellationen, die zu Denunziationen, falschen Verdächtigungen, zur Indizierung und endlich zu einer Hetze gegen den Theologen führten, der er, von einem Herzleiden gezeichnet, mit 56 Jahren zum Opfer fiel. Ist das schon böse genug, noch entsetzlicher mutet die beispiellose Kampagne gegen den Toten an, in die sich selbst eine Gestalt wie der hl. Papst Pius X. einspannen lassen mußte.

Man kann sich immerhin heute kaum mehr vorstellen, mit welchen Vorwänden die zuständigen Autoritäten einem der klarsten und prophetischsten Denker der damaligen Glaubensgemeinschaft zu Leibe rückten. Beim Indizierungsverfahren führte (um ein Beispiel zu geben) der vorbereitende Kuriale als sehr belastend an, Schell lehne das Instrument der Inquisition als Gewaltmaßnahme ab, obwohl es doch dem Schutz der Wahrheit diene. Immerhin ist es ein Trost, und unser Buch ist der schlagende Gegenbeweis, daß es trotz aller wahrlich heftigen Anstrengungen des seinerzeitigen Ultramontanismus nicht geglückt ist, das Lebenswerk des Würzburgers anheimzugeben „alle polvere delle biblioteche, ed alla muffa dei magazini", wie der Nuntius Benedetto Lorenzelli in München 1898 es sich gewünscht hätte. Nachdem nachgeborene Kollegen seiner Fak. seit 1957 Werkauswahlen veröffentlicht hatten, erschien von 1968–1994 das Hauptwerk „Katholische Dogmatik" in einer kritischen Ausgabe, an deren Edition der gegenwärtige Inhaber des mainfränkischen Bistums tatkräftig mitgearbeitet hat. Das ist auch eine Form der Wiedergutmachung, hat doch der Oberhirte Würzburgs zur Zeit Schells eine wenig rühmliche Rolle gespielt.

H., seit langem mit den Hintergründen der ersten Modernismuskrise wissenschaftlich befaßt, legt mit seiner großen Monographie die erste umfassende Biographie Schelle vor. Er kann sich dabei auf bisher unbekanntes Quellenmaterial stützen, so auf Akten der heutigen Glaubenskongregation und Bestände des vatikanischen Archivio Segreto. In akribischer Sorgsamkeit, mit klarem Duktus und einer lebendigen, gelegentlich etwas ins Pathetische abgleitenden Sprache schildert er die Begebnisse so anziehend und zugleich so spannend, daß man das halbe Tausend Seiten am liebsten in einem Zuge studieren möchte. In gebotener Objektivität zeichnet er die bescheiden-fromme, aber auch der Geselligkeit zugeneigte Persönlichkeit seines Protagonisten, ohne seinen naiven Optimismus und seine schnell gereizte Kampfeslust zu übergehen. Der Apparat von mehr als 80 S.n bietet erhellende Dokumente zum römischen Verfahren, darunter besonders aufschlußreich die Denunziation des Mainzer Bischofs Haffner mit der endlosen Liste der „Irrtümer" des Prof.s (463–478), aus der dann doch die theologische Sachposition Schells ersichtlich wird. Außerdem liefert der Vf. neben den üblichen Beigaben (Register, Quellen, Literatur) eine genaue Schell-Bibliographie (mit Ausnahme der Rez., die bereits aufgearbeitet sind).

Insgesamt darf man ohne Übertreibung sagen: Ein hochbedeutendes Werk der gegenwärtigen Kirchengeschichtsschreibung ist gelungen; eine außerordentliche Aufhellung einer immer noch weithin im Nebel liegenden Epoche ist erreicht; ein Mahnzeichen wider Ungeist und Unchristlichkeit könnte es für die Leser werden. Aber bekanntlich ist immer noch umstritten, ob man aus der Geschichte etwas je gelernt hat ... Die Hoffnung sollte man nicht verlieren. Dem Vf. ist Dank in jedem Falle sicher.

Regensburg Wolfgang Beinert

Demandt, Johannes: **Johannes Daniel Falk**. Sein Weg von Danzig über Halle nach Weimar (1768–1799). – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 397 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3–525–55820–1

Johannes Falk (1768–1826) ist heute nur noch wenigen bekannt. Dabei hat er sich schon früh als Schriftsteller und Satiriker im Umfeld der führenden Dichter Weimars und später als Autor einer Goethe-Biographie (1832 gedruckt) einen Namen gemacht. Sein soziales Engagement für obdachlose Kinder nach den Freiheitskriegen ließ ihn zum unmittelbaren Vorläufer von J. H. Wicherns „Innerer Mission" werden. Der einst begnadete Satiriker fand schließlich mit der ersten Strophe des Liedes „O du fröhliche ..." (1816) Eingang in zahlreiche Gesangbücher.

Immer noch fehlt eine Biographie Falks, welche den spannungsreichen Momenten seiner Entwicklung von Kindheit an nachgeht, die meist gesondert behandelten theologie- und kirchengeschichtlichen, literaturwissenschaftlichen und pädagogischen Aspekte zusammenführt und für das Verständnis der Spätaufklärung und des frühen 19. Jh. fruchtbar macht. Johannes Demandts Arbeit, eine 1997 in Mainz (G. A. Benrath) angenommene Diss., liefert hierzu in biographisch-theologiegeschichtlicher Ausrichtung einen wichtigen Beitrag zum „frühen" Falk.

Detailliert geschildert werden auf der Basis sorgfältiger Quellenstudien und einer behutsamen Erhebung der autobiographischen Momente in Falks Roman „Johannes von der Ostsee" (1805) dessen Kindheit und Jugend in Danzig (1768–1791), die Studienjahre und die ersten literarischen Arbeiten in Halle (1791–1797) sowie die Anfänge als freier Schriftsteller in Weimar (1797–1799).

D. vermittelt ein anschauliches Bild von der durch reformierte Kirchlichkeit und pietistische Erziehung geprägten Kindheit Falks und der für einen Handwerkersohn – der Vater war Perückenmacher – erschwerten Bildungsmöglichkeiten. So sehr Falk zunehmend unter der pietistischen Enge des Elternhauses, der dortigen Frontstellung gegen alle den menschlichen Eigenwillen stärkende „weltliche" Bildung und dem langjährigen Zwang zur Mitarbeit beim Vater litt, so produktiv wurde diese Konstellation des „Bildungsentzugs" doch für sein schriftstellerisches Berufungserlebnis (wohl 1782) und das beharrliche Ringen, mit dem Falk sein Ziel verfolgte, ein freier Schriftsteller zu werden. Dies verweist auf die wichtige, m. E. noch nicht hinreichend erörterte Grundfrage nach der Transformation pietistischen Erbes im spätaufklärerischen Horizont, dem für Falks Lebensweg entscheidende Bedeutung zukommt: Nicht erst, wie man denken könnte, die späte Nähe Falks zur Erweckungsbewegung, sondern schon die „Bekehrung" zum prophetischen Dichteramt und die schriftstellerische Ausformung des dichterisch Inspirierten, ergriffen von Klopstock, Gellert, Lessing u. a., läßt dieses Erbe erkennen.

Faktisch vollzieht sich die Transformation bei Falk im Kontext der neologisch geprägten Spätaufklärungstheologie. D. arbeitet hier erstmals ausführlich die diesbezügliche Bedeutung des Danziger Predigers S. L. Majewski heraus, der Falks früher Förderer wurde. Ein Auszug aus Falks bislang unveröffentlichten „Unterredungen" mit Majewski – Falks Rolle beschränkt sich freilich im wesentlichen auf die des Fragenden, so daß wir v. a. über das theologische Denken des Predigers informiert werden – ist bei D. im Anhang abgedruckt. Deutlich hervor treten die für Falk wichtig werdenden Grundvorstellungen von Gott als reiner Liebe, vom ethischen Charakter echter Frömmigkeit und vom theologisch wie pädagogisch in der Spätaufklärung vielseitig ausgeformten Entwicklungs- und Perfektibilitätsgedanken. Dieser versprach, auf das Jenseits ausgeweitet, auch die Angst vor dem Tod und der ewigen Verdammnis zu nehmen, die Falk aufgrund seiner pietistischen Erziehung schon früh beunruhigt hatte.

Ein tieferes Interesse an der (fach-)theologischen Meinungsbildung oder am pfarramtlichen Dienst hat Majewski bei Falk nicht zu wecken vermocht. So überrascht auch einigermaßen, daß dieser 1791 in Halle das Theologiestudium aufnahm, von Danziger Gönnern finanziell unterstützt. Offenbar sah er keine andere Möglichkeit, seiner geistig beengenden häuslichen Umgebung zu entkommen. D. macht plausibel, daß Falks Abbruch des Theologiestudiums nicht eigentlich mit der Theologie als Wissenschaft im allgemeinen oder der durchaus unterschiedlich geprägten Theologie der Hallenser Prof.en (J. A. Nösselt, A. H. Niemeyer, G. Chr. Knapp) im besonderen zu tun hatte, sondern die Konsequenz aus seinem Berufungserlebnis zum Dichter und Majewskis Warnungen vor dem Pfarramt als bloßem Brotberuf war. Eine nicht näher erörterte Frage ist, inwieweit der Dichter hier nicht überhaupt die Rolle des Predigers in prophetischer Funktion übernimmt – seinen moralischen Auftrag hat Falk direkt so beschrieben, die bürgerliche Öffentlichkeit der Literaten wird gleichsam zur neuen Gemeinde. Was sich biographisch als Alternative zwischen Pfarramt und freier Dichterexistenz darstellt, ist von weiterreichender struktureller Bedeutung.

Mit dem Studium der Altertumswissenschaften bei dem begeisterungsfähigen F. A. Wolf, der Philosophie bei dem Kantkritiker J. A. Eberhard und selbständiger intensiver Lektüre neuerer Literatur kam Falk seinem Ziel, ein freier Schriftsteller mit breiter Bildung zu werden, näher. Auf drei Reisen nach Weimar suchte er Kontakt mit den bewunderten Dichtergrößen, bevor er 1797 heiratete, nach Weimar umzog und v. a. mit Chr. M. Wieland in freundschaftliche Verbindung trat. Dieser sollte neben dem Halberstädter Dichter J. W. L. Gleim Falks wichtigster Förderer werden und ihm zum Ruf eines über Jahre deutschlandweit bekannten Autors helfen.

Falks literarisches Schaffen war, ob in Satire, Lust- und Puppenspiel oder anderen Formen, von einem ausgeprägten, schon in frühen schmerzhaften Erfahrungen der Standesunterschiede in der Schule zutage tretenden Gerechtigkeitssinn und einem bemerkenswerten religiös-moralischen Rigorismus aus pietistischem Erbe bestimmt. Die Poesie stand für Falk ganz im Dienst lebenspraktischer, auf biblisch-ethischer Basis zu lösender Aufgaben, stand also den späteren Formen tätiger Nächstenliebe nicht so fern, wie der ältere Falk im kritischen Rückblick auf seine Dichterexistenz glauben machen wollte. Die primär moralische und nicht ästhetische Zielsetzung der Poesie erklärt u. a. die Distanz zur (Früh-)Romantik, wird aber gerade auch im Blick auf die (Um-)Brüche in Falks Lebensweg hin zum praktischen Sozialreformer und seine bleibende Distanz zu allen Formen reiner Innerlichkeit weiter zu bedenken sein.

Nicht nur biographisch von Interesse ist dabei die Frage, inwieweit Falks seit den frühen literarischen Arbeiten in Halle zuweilen gefährlich provokativ vorgetragene Obrigkeitskritik vom pietistischen Erziehungsrigorismus und seiner Überführung in den Rahmen einer (spät-)aufklärerischen „vernünftigen" Religiosität mitbedingt ist. Falks Kritik am Wöllnerschen Religionsedikt, seine Ächtung des Krieges und seine vielbeachtete Aufdeckung der Mißstände an der Berliner Charité im Jahr 1797 mittels einer Art journalistischer Satire ließen sich u. U. so noch einmal neu beleuchten. Freilich wäre auch zu fragen, wie sich die antikatholischen und antiislamischen Affekte in Falks Dichtung dann im Spektrum aufklärerischer Vorurteils- und Despotismuskritik näher darstellen würden.

D. spricht zu Recht davon, daß auch der Satiriker Falk seine „Theologie" hatte – eine Theologie, „die durch den Prozeß der Säkularisierung hindurchgegangen ist" (314). Eben dieser – Resakralisierungen einschließende – Prozeß stellt noch vor viele Fragen; er müßte weiter erhellt und etwa anhand des für einen dezidiert christlichen Humanismus der Zeit zentralen, bei D. gelegentlich angesprochenen Theologumenons von der Gottebenbildlichkeit des Menschen aufgeschlüsselt werden.

Falks Spott über die Kantsche Philosophie und ihre Anhänger geht, wie D. zeigt, wohl auf den Einfluß Majewskis und J. A. Eberhards zurück. Falk verband beides: Den Kampf gegen jede Ketzerrichterei und den satirischen Abgesang auf eine Philosophie, die seiner Meinung nach ohne Zukunft war.

Zu korrigieren ist in diesem Zusammenhang D.s Identifizierung von „Maimon" in Falks „Jeremiade": Es handelt sich nicht um den mittelalterlichen jüdischen Religionsphilosophen Maimonides, sondern um den Kant kritisch aufnehmenden und weiterführenden Philosophen Salomon Maimon (1754–1800). Dieser wird auch in der Falks „Taschenbuch" von 1797 beigegebenen und einiges Aufsehen erregenden Karikatur auf die Kantsche Philosophie neben K. L. Reinhold, J. G. Fichte u. a. aufgeführt.

Als Problemfelder der Kantschen Philosophie erscheinen bei Falk v. a. die Radikalität der Erkenntniskritik und die von jeder Sinnlichkeit und damit auch der Liebe freie Begründung sittlichen Handelns. Letzteres zeugt von einer gewissen Nähe zu Herder und seinem Anliegen einer neuen ethischen Würdigung der Empfindungskraft der Liebe. Nicht umsonst fanden dessen Humanitäts- und Geschichtsverständnis Falks Interesse, während er zu philosophischen „Systemen" aller Art keinen Zugang fand. Erst 1798 kam eine nähere persönliche Verbindung mit Herder zustande. Die ohnehin distanzierte Haltung gegenüber Schiller dürfte dies verstärkt haben. Durch Herder wurde Falk wohl auch auf Fénelon, den „Apostel der reinen Liebe", aufmerksam, dessen produktiv-freie Rezeption das spätere Selbstverständnis Falks wesentlich mitbestimmte. Mit Herders Einfluß hängt es freilich nicht zusammen, wenn der reformierte Falk sein späteres Haus für Waisenkinder „Lutherhof" nannte (300) – das Gebäude, zeitweilig Wielands Wohnung, dann verfallen, hieß offenbar schon lange vorher so (vgl. Weimar. Lexikon zur Stadtgeschichte, hg. v. G. Günther u. a., 1993, 285). Die intensivere Beziehung Falks zu Goethe Anfang des 19. Jh. liegt schon außerhalb des besprochenen Zeitrahmens.

D. weist am Schluß auf wichtige Fragen zur weiteren Entwicklung Falks hin. Gerade der „späte" Falk könnte auf der Basis von D.s Arbeit weiter an Profil gewinnen und die „Komplexität jener geistigen Umbrüche" (306) um 1800 weiter erhellen helfen. Freilich, wie könnte es anders sein, machen sich auch in dieser quellennahen Arbeit immer wieder die Defizite der theologischen Aufklärungsforschung bemerkbar, wie sich etwa am unklaren Rationalismusbegriff zeigt. Gleichwohl wäre eine sorgfältige Klarlegung der Begrifflichkeit hilfreich gewesen. Dies hätte wohl auch den Umgang mit dem Atheismusbegriff kritischer gestaltet (Friedrich d. Gr. vertrat in religiöser Hinsicht eine deistische, aber gewiß keine „atheistische" Aufklärung, wie Majewskis Polemik nahelegt, 91). Insgesamt stellt die Arbeit neben ihrer unmittelbaren Bedeutung für die noch ausstehende kritische Falk-Biographie einen anregenden Beitrag zur Erforschung der Spätaufklärungszeit dar.

Tübingen/Münster Hans-Martin Kirn

Bienert, Wolfgang A.: **Dogmengeschichte**. – Stuttgart: Kohlhammer 1997. 240 S. (Grundkurs Theologie Band 5.1 – Urban-Taschenbücher, 425,1), kt DM 29,80 ISBN: 3–222–12561–7

Der evangelische, in Marburg wirkende Kirchengeschichtler legt in der bekannten Grundkurs-Theologie-Reihe einen Teilband vor, der der Ergänzung durch eine „Konfessionskunde" (geplant als Bd 5.2) harrt. Dogmengeschichte wird entsprechend den seit Harnack geltenden Vorgaben verstanden als die Nachzeichnung der Theologiegeschichte der ersten fünf Jh.e, in denen die „ökumenischen" Glaubenssätze erarbeitet worden sind, die allen Konfessionen gemeinsam geblieben sind, während alle weitere Lehrentwicklung konfessionell geprägt sei. Näherhin geht es um die Entwicklung der christologischen, trinitätstheologischen und pneumatologischen Lehre. Letztere gehört nicht zum „Kanon" evangelischer Dogmengeschichtsschreibung; es ist dankenswert, daß sich der Vf. entschlossen hat, sie gleichwohl zu berücksichtigen.

Nach einer erkenntnistheoretischen Einleitung *(„Grundfragen der Dogmengeschichtsschreibung")* und einem knappen Kap. über *„Die Grundlagen christlicher Dogmenbildung"* (es geht v. a. um die kirchliche Relevanz des Christusbekenntnisses) wird zunächst *„Die Entstehung der vordogmatischen Normen"* der ersten beiden christlichen Jh.e dargelegt, ehe dann die eigentliche Geschichte der Dogmen in den Kap.n V–VII herausgestellt wird. Ein letztes Kap. *(VIII „Zum Abschluß der altkirchlichen Lehrentwicklung")* enthält einige Exkurse, z. B. zum Athanasianum und zum Filioque-Problem.

Der Vf. folgt im Prinzip der Tendenz des „Grundrisses der Dogmengeschichte" von K. Beyschlag, den normativen Charakter der Lehrausbildung des ersten Halbjahrtausends zu akzentuieren. Es gelingt ihm, auf knappem Raum nicht nur die biographisch-kulturellen Rahmenbedingungen der konkreten Entwicklungen sorgsam zu zeichnen, sondern auch die manchmal recht verwickelten Geschehnisse transparent werden zu lassen: Das empfiehlt das Buch als Studienvorlage nachhaltig. Wo erforderlich, fehlen die Hinweise nicht auf die Wirkungsgeschichte, die gegebenenfalls bis in unsere Tage hinein verfolgt wird; auch wird die auf die Klärung und Sicherung des soteriologischen Anliegens gerichtete altkirchliche Spekulation als eigentliches dogmenbildendes Prinzip mit Betonung hervorgehoben.

Formal fällt neben der (griechischen) Falschschreibung 145 „philos anthropos", statt richtig „psilos anthropos" (bloßer Mensch) nachteilig das Fehlen eines Sachregisters auf: Einem Studienbuch ist das heftig anzukreiden. Der kurz erwähnte römisch-katholische Dogmenbegriff ist arg verzeichnet (16). Daß er durch das Vaticanum I „seine offizielle Legitimation ... erhielt", stimmt so nicht: Eine entsprechende Passage, die aber nicht explizit von Dogma spricht, wurde in der Folge erst so verstanden (DH 301). Daß es katholisch sei, die „veritas catholica ... dem päpstlichen Lehramt zu unterstellen", kann so simplizistisch auch nicht gehalten werden (DV 8). Das Konzil ist auch 1870 nicht abgeschafft worden.

Regensburg Wolfgang Beinert

Dogmatik / Ökumenische Theologie

Hauke, Manfred: **Die Firmung**. Geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn. – Paderborn: Bonifatius 1999. XI, 524 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3–89710–074–6

Ein Buch mit dem schlichten Titel „Die Firmung" weckt die Erwartung, eine moderne theologische Gesamtdarstellung zu diesem Sakrament zu bieten und muß dementsprechend auch an diesem Anspruch gemessen werden. Manfred Hauke, Prof. für Dogmatik an der Theologischen Fak. Lugano, und, wie er ausdrücklich betont, „Seelsorger einer kleinen Pfarrgemeinde" (5), möchte mit seiner Studie versuchen, die offenkundige Lücke einer bisher fehlenden Gesamtdarstellung der Firmung zu schließen. Dabei geht es ihm weniger um die mit der Firmung verbundenen pastoralen Fragen, auch wenn diese selbstverständlich immer wieder zur Sprache kommen, sondern um eine verantwortete theologische Grundlegung, die, wie er zu Recht betont, angesichts der Fülle von mit der Firmung verbundenen Fragen notwendig ist.

Ausgehend von dem „katholische[n] Grundkonsens zum Sakrament der Firmung" (8f), den er mit dem „Katechismus der katholischen Kirche" und dem CIC/1983 in drei Punkten sieht (Firmung als eigenständiges, von Christus eingesetztes Sakrament; sakramentales Prägemal; besondere Gabe des Heiligen Geistes), behandelt H. zunächst die „biblische Grundlegung" der Firmung (10–51), bei der v. a. die Aussagen der Apostelgeschichte im Mittelpunkt stehen, sodann den „geschichtlichen Werdegang" (52–225) dieses Sakraments, der bis zum „Katechismus der katholischen Kirche" reicht. Es folgt dann eine „systematische Darlegung der Firmtheologie" (226–347), in der die Ergebnisse des geschichtlichen Abschnittes oft noch einmal ausführlich zur Sprache kommen. Ihr schließen sich Abschnitte zum Firmalter (348–379), zum Spender des Sakraments (380–400) sowie zur Firmung im ökumenischen Gespräch (401–442) an. Die spezifische Eigenart des Firmsakraments gegenüber der Taufe sieht H. (analog zum Verhältnis von Ostern und Pfingsten) in der vom Heiligen Geist gewirkten „Stärkung, Fülle und Vollendung der Taufgnade" (459). Durch den sachontologisch verstandenen sakramentalen Charakter wird der Getaufte in besonderer Weise mit Christus und der Kirche verbunden. Das sakramentale Zeichen ist die mit Salbung und Stirnbezeichnung verbundene Handauflegung. Obwohl auch Priester die Firmung spenden können, erscheint H. die Spendung durch den Bischof geeigneter zu sein, weil sie die ekklesiale Dimension des Sakraments deutlicher ausdrückt. Eine Firmspendung durch Diakone wird aufgrund des Befundes der Tradition abgelehnt. Eine hilfreiche Zusammenfassung der Ergebnisse (443–468), ein umfassendes Literaturverzeichnis (471–500), sowie drei Register (Bibelstellen: 501–506; Personen: 506–518; Sachen: 519–524) schließen den Bd ab.

Zweifelsohne geht H. seine Darstellung mit einer ungewöhnlichen Kenntnis sowohl der Quellen wie auch der Literatur an, wobei er dankenswerterweise die internationale Literatur zur Firmung in breitem Maße verwertet (Es fehlt allerdings der grundlegende Art. von D. Sattler, Charakter, sakramentaler, in: *^{3}LThK 2*, 1009–1013).

Trotz dieser Materialfülle, die H. vorlegt und trotz mancher bedenkenswerter Argumente, v. a. zum Firmalter und zur Einheit der christlichen Initiation, hat der Rez. das Buch am Ende mit einem gewissen Unbehagen aus den Händen gelegt. Denn die kenntnisreiche Schilderung der geschichtlichen Entwicklung wie auch die systematische Darstellung der Firmung bewegen sich weitgehend im Rahmen der klassischen neuscholastischen Theologie und machen dementsprechend auch deren Grenzen deutlich. Im Grunde denkt H. von einer Endgestalt der Firmung her, wie sie sich für ihn in den (unterschiedslos bewerteten) Dokumenten des päpstlichen Lehramtes darstellt (das bischöfliche Lehramt tritt demgegenüber zurück, wie sich schon rein formal in den im Vergleich zum „Katechismus der katholischen Kirche" äußerst seltenen Bezügen auf den deutschen „Katholischen Erwachsenenkatechismus" zeigt). Nun ist der Ansatzpunkt bei der offiziellen Lehre der Kirche für einen katholischen Theologen selbst-

verständlich, er darf aber nicht dazu führen, die faktische geschichtliche Entwicklung in ihrer bei H. gut dokumentierten Unübersichtlichkeit allzu direkt und eindeutig auf das heutige Sakrament der Firmung hinzuführen. Ebensowenig darf man vergessen, daß eine solche dogmatische Endgestalt, wenn sie denn von der Firmung tatsächlich schon vorliegt, immer auch Anfang und Anregung zu einer erneuten und vertieften theologischen Auseinandersetzung ist. So aber kommt es immer wieder zu anachronistisch wirkenden Formulierungen, etwa wenn H. die Frage stellt, ob Hieronymus das Sakrament der Firmung leugnet (87) oder bei der Aussage: „Maria hat (aller Wahrscheinlichkeit nach) nicht das Sakrament der Firmung empfangen, wohl aber deren Gnade" (467). Sind solche Gedanken angesichts des gegenwärtigen Wissens um die geschichtliche Entfaltung der kirchlichen Lehre speziell über die Sakramente theologisch berechtigt? Werden sie der bleibenden Geschichtlichkeit kirchlicher Lehrentwicklung wirklich gerecht? Die Eigenart der theologischen Argumentation H.s soll durch einige Anfragen an seine systematische Darstellung noch etwas deutlicher gemacht werden. Das Grundproblem einer Theologie der Firmung besteht doch darin, über die Taufe hinaus einen eigenen Sachgehalt zu formulieren und zugleich den Zusammenhang der christlichen Initiation, zu dem Taufe, Firmung und Eucharistie gehören, deutlich zu machen. In diesem Kontext ist dem Grundanliegen H.s im Blick auf das Firmalter durchaus recht zu geben und eine Firmung vor der Erstkommunion die theologisch schlüssigere Lösung. Daß es der kirchlichen Tradition aber bisher nicht ausreichend gelungen ist, zugleich den eigenständigen Charakter der Firmung überzeugend deutlich zu machen, zeigen gerade die grundlegend komparativischen Formulierungen zum Sinngehalt der Firmung (z. B. als Vollendung der Taufe usw.). Hier ist deutlich, daß der spezifische Gehalt der Firmung noch weiterer Klärungen bedarf. Ein weiterer Fragepunkt liegt in der Ontologie des Vf.s. Er gibt weitgehend die sachontologischen Aussagen der schultheologischen Gnadenlehre wieder und stellt sie einem von ihm als defizient angesehenen relationalen Denken gegenüber. Kann man aber die Gesamtentwicklung der Gnadentheologie in unserem Jh. tatsächlich so ignorieren und dabei theologisch überzeugen? Wieso ist beispielsweise eine „bleibende Inanspruchnahme" durch Gott als relationale Wirklichkeit von einer geringeren seinsmäßigen Dichte als ein sakramentaler Charakter verstanden als der Seele inhärierendes Merkmal (430)? Ist die Kategorie „Eigentum Gottes" (302) etwa keine zutiefst relationale Kategorie und gerade als solche den Getauften zutiefst prägend? Was schließlich die Einsetzung der Firmung durch Jesus Christus angeht (vgl. 10–51, 226f), so scheint H. die Schwierigkeiten, die sich der heutigen Theologie durch die Erkenntnisse der historisch-kritischen Exegese stellen, nicht wahrzunehmen. Die Distanz des ntl.en Zeugnisses sowie der dort berichteten Folgen der Handauflegung durch die Apostel zu den von der späteren Theologie beanspruchten Wirkungen des Firmsakraments ist doch weitaus größer als es H. wahrhaben will. Daß sich die Stiftung der Sakramente nur als ein „Stiftungszusammenhang" (U. Kühn) verstehen läßt, der natürlich seinen Anhalt in der Person und der Lehre Jesu Christi haben muß, der aber zugleich das vom Geist getragene Handeln der Urkirche mit einbezieht, wird von H. nicht berücksichtigt. Statt dessen geht er davon aus, daß der von ihm dargestellte klassische Schriftbeweis dem kirchlichen Vorverständnis „eine plausible argumentative Stütze [bietet], die von der antikirchlichen Kritik nicht widerlegt werden kann" (226). Ist mit dieser antikirchlichen Kritik auch die Kritik evangelischer Theologie an der biblischen Begründung der Firmung gemeint? Mit dieser Frage sind wir bei der Art und Weise, wie H. sich mit den ökumenischen Bemühungen um die Firmung auseinandersetzt. Hier gibt es mehrere Beobachtungen, die dem Rez.en unangenehm aufgefallen sind. Gerade weil H. immer wieder offizielle römische Dokumente als Belege zitiert, sollte er auch die offiziellen christologischen Verständigungen zwischen der katholischen Kirche und den sog. altorientalischen Kirchen wahrnehmen und dementsprechend Bezeichnungen wie „Nestorianer" oder „Monophysiten" (etwa 276; 405) entweder ganz meiden oder zumindest als rein historische Bezeichnungen kennzeichnen, die sachlich nicht (mehr) zutreffen, um nicht die alten, inzwischen aber sowohl theologisch wie kirchenamtlich überholten Vorurteile nur weiter zu verfestigen. Ähnliches gilt für die Auseinandersetzung mit den Reformatoren bzw. der reformatorischen Theologie. Den Kern der reformatorische Einwände gegen die Firmung, nämlich die Vollgenügsamkeit der Taufe, scheint H. in ihrer Anfrage an das katholischen Verständnis der Firmung allzu leicht beiseite zu legen. Dabei ist gerade hier ein Punkt, an dem weiterer Gesprächsbedarf notwendig ist. Auch die in den letzten Jahrzehnten erreichten theologischen Klärungen zum Verständnis von Luthers Rechtfertigungslehre sowie den Intentionen des Konzils von Trient werden von H. in seiner Darstellung nicht berücksichtigt (183f). So übersieht er, daß sich die Überzeugung von der Wirkweise der Sakramente ex opere operato bei Luther und den lutherischen Bekenntnisschriften der Sache nach durchaus findet (was übrigens der von H. in diesem Kontext als Beleg angeführte Josef Finkenzeller deutlich feststellt, vgl. 185, Anm. 193!). Das polemische Zitat aus dem Römischen Katechismus zum Verständnis der Firmung als menschlicher Bestätigung der Taufe (364) ist in diesem Kontext (Nähe zu einer bestimmten Praxis der Konfirmation) doch wohl eher geschmacklos. Ebenso unpassend ist es, wenn die Mormonen (!) und die Neuapostolische Kirche als „zwei (wenigstens weitläufig) der Reformation entstammende Sondergruppen" (440) bezeichnet werden. Hier werden die in Folge des Konzils eindeutig herausgearbeiteten und als Basis ökumenischer Bemühungen bewährten Differenzierungen zwischen christlichen Kirchen und Gemeinschaften einerseits und Sondergruppen und Sekten andererseits auf unzulässige Weise wieder verwischt. Auf zwei kleine Punkte sei schließlich noch hingewiesen. Es ist zu undifferenziert, zu behaupten, die Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?", auf die sich H. im Ökumene-Kap. ausdrücklich bezieht, soll zeigen, „daß die gegenseitigen Lehrverurteilungen des 16. Jhs. den heutigen Gesprächspartner nicht mehr treffen bzw. keinen kirchentrennenden Charakter besitzen" (427f). Sie will vielmehr ausdrücklich prüfen, ob und welche Verurteilungen den ökumenischen Partner heute noch treffen und kommt zu entsprechend differenzierten Urteilen gerade auch in der Sakramentenlehre. Ferner ist die römisch-katholische Kirche nicht nur beratendes Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenerfassung, sondern Vollmitglied (432).

Was bleibt nach all dem als Fazit? H. hat zweifelsohne eine materialreiche Studie zur Firmung vorgelegt, die sich allerdings gerade in ihrer zentralen systematischen Darlegung einem theologischen Ansatz verpflichtet weiß, der nach Ansicht des Rez.en zwar durchaus seine Verdienste besitzt und insofern auch gegenwärtiger Theologie zu denken gibt, der aber in vielen Punkten dennoch überholt ist und die Diskussion um die Firmung in der heutigen Zeit nicht wirklich weiterführen kann. Das macht die Grenzen dieser Studie und damit auch des von ihr selbst gestellten Anspruchs aus. Eine überzeugende theologische Entfaltung des Sakraments der Firmung steht damit weiterhin aus.

Schlangen Burkhard Neumann

Menke, Karl-Heinz: **Fleisch geworden aus Maria**. Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche. – Regensburg: F. Pustet 1999. 187 S., kt DM 34,00 ISBN: 3–7917–1665–4

Kommt die Rede auf Jesu Geburt aus einer Jungfrau, geraten Religionslehrer ins Schwitzen. So mancher Priester läßt am Sonntag, wenn nicht nur die ganz Frommen da sind, die Erwähnung der Jungfrau im Hochgebet lieber weg und vermeidet am vierten Advent eine Predigt zum Thema aus Angst, als ein „Konservativer" oder gar Fundamentalist verschrieen zu werden. Ganze Heerscharen von Erwachsenenbildnern bemühen sich mit Erfolg, die im Studium gelernte Unterscheidung von symbolischem Verständnis und biologischem Mißverständnis zu popularisieren. Dutzende Male schon hat der Rez. von Kollegen aus Fak.en und Akademien gehört, daß man die diesbezüglichen Aussagen Drewermanns und Ranke-Heinemanns zwar der Form nach mißbillige, dem Inhalt nach aber gar keine andere Auslegung als wissenschaftlich noch vertretbar zugelassen werden könne. Spott und Hohn ergießen sich ohne Unterlaß in verschiedenen Medien über unaufgeklärte Christen, die an naturwissenschaftlich unmöglich erwiesenen Vorstellungen und prüde am Jungfräulichkeitsideal festhalten. (Penetrant ist hier die stete Verwechselung der jungfräulichen Empfängnis Jesu mit der Empfängnis Mariens ohne Erbsünde, die mit dem Ideal vorehelicher sexueller Enthaltsamkeit und der Lebensform der Ehelosigkeit um des Dienstes am Reich Gottes zu einer unentwirrbaren Idiosynkrasie katholischer Leibfeindlichkeit verwurstelt werden.) In dieser dem Heilsrealismus des katholischen Glaubens nicht günstigen Stimmung möchte mancher mit dem hl. Hieronymus entnervt aufseufzen, der am Tiefpunkt der arianischen Krise den Erdkreis der Vorherrschaft dieses seines Wesensgehalts beraubten Christusglaubens verfallen sah. Überblickt man aber vom Standpunkt der 2000 Jahre siegreichen Geschichte des kirchlichen Credo her all die Auseinandersetzungen um das Be-

kenntnis zum dreieinigen Gott, zur Inkarnation seines Wortes, zur leiblich-realen Auferstehung Christi von den Toten, dann darf man sich mit dem Wort eines anderen Kirchenvaters trösten: „Securus judicat orbis terrarum", d.h. das biblisch gut bezeugte und im Glaubensbewußtsein der Kirche immer als real festgehaltene Bekenntnis zur von Gottes Geist gewirkten Empfängnis des ewigen Sohnes Gottes als Mensch aus der Jungfrau Maria wird die Krise seiner Akzeptanz wohl durchstehen auch gegenüber einer säkularisierten Geistesverfassung, für die ebenso wie für die Gnosis, den Doketismus und Adoptianismus der ersten Jh.e eine Menschwerdung Gottes schlechterdings undenkbar scheint.

Mit persönlichem Mut, ausgestattet mit der notwendigen exegetischen und dogmengeschichtlichen Sachkenntnis, aber auch mit der philosophischen und theologischen Reflexionsfähigkeit, die zur Bewältigung eines so anspruchsvollen Themas unerläßlich sind, bringt der Bonner Dogmatikprofessor das „heiße Eisen" in eine überzeugende Form.

Zu Recht stellt er in der *„Einführung"* (11–20) die Mariologie in das Spannungsfeld theologischer Erkenntnislehre. Die entscheidende These, die sich durch die ganze Ausführung hindurchzieht, lautet, daß alle Glaubensaussagen des mariologischen Dogmas, allen voran das Grundbekenntnis zur jungfräulichen Empfängnis Jesu, in ihrem Ursprung und in ihrer Ausprägung nur aus der Gesamtprägung des religionsgeschichtlich so unvergleichlichen Glaubens des Gottesvolkes Israel verstanden werden können. Dieser „Israel-Horizont" (Franz Mußner) äußert sich nicht nur in einigen kulturgeschichtlichen Besonderheiten oder speziellen Denkformen Israels, sondern zentral in seinem Gottesverständnis, seiner Auffassung der Welt als Schöpfung Gottes und in seiner Sicht des Menschen als Person und Gemeinschaftswesen, dessen Religion nicht ein magisch-mythologisches oder abstrakt-begriffliches Verhältnis ist zu einem höheren Prinzip. Vielmehr ist der Mensch das geschichtlich-gesellschaftliche Wesen, dem Gott in freier Berufung inmitten der Geschichte begegnet, indem er sich als der personal-relationale Gott der Liebe in seinem heilschaffenden Wort und in seinem Leben schenkenden Geist-Handeln antreffen läßt.

Aufgrund dieser Voraussetzung, nämlich daß das AT den Schlüssel zum Verständnis der ntl. Aussagen über Maria darstellt, kann M. im ersten der beiden Hauptteile unter dem Titel *„Maria in der Geschichte Israels"* (23–69) das mariologische Bekenntnis bei Lukas, Matthäus und Johannes in der historischen und theologischen Aussage darlegen. An Detailaussagen sind hervorzuheben: zuerst die sich unter den Exegeten durchsetzende Meinung, daß Jesaja 7, 14 LXX nicht die Erzählung von der geistgewirkten Empfängnis Jesu evoziert hat, sondern daß es sich um ein Applikationszitat handelt, das den Glauben an die geistgewirkte Empfängnis schon voraussetzt und die heilsgeschichtliche Kontinuität, in der Jesus steht, herausstellen will (44); dann die ziemlich überzeugende Begründung für die singularische Lesart Joh 1, 13. Denn es ist bemerkenswert: sämtliche Zitationen der Stelle bei den Kirchenvätern vor der ältesten Hs. formulieren einhellig singularisch. Auch ein Sachgrund kann geltend gemacht werden, insofern die pluralische Wendung gar keinen vernünftigen Sinn ergibt. Denn was soll es heißen, daß Gott denjenigen, die aus Gott geboren *sind*, Macht gab, Kinder Gottes zu *werden*. Statt dessen schlägt M. vor: „Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, allen, die an seinen Namen glauben – ER, der nicht aus dem Blut, nicht aus dem Willen des Fleisches, nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren ist" (50). Die Gründe für die Durchsetzung der pluralischen Lesart sind wahrscheinlich im Kampf gegen den Doketismus zu suchen, der die Wendung „nicht aus dem Blut" gegen die wahre menschliche Natur Christi ins Spiel gebracht hat. Für das Johannesevangelium ist mit der singularischen Lesart noch nicht zwingend die jungfräuliche Empfängnis als ein direkt bezeugter Glaubensinhalt bewiesen, aber doch die gegenteilige Meinung, Johannes ignoriere die virginitas ante partum, stark relativiert, zumal die Aussage, er sei der „Sohn Josefs" bei Johannes (1,45; 6,42, wie auch schon bei Lk 3,23) nur als Meinung der Leute referiert wird. Es hat auch keinen Sinn, mit der Methode einer Substraktionsexegese als glaubensverbindlich oder historisch verifizierbar nur das gelten zu lassen, was sich explizit bei allen biblischen Traditionszeugen nachweisen läßt.

Interessant ist auch, wie M. die in aller Gegensätzlichkeit doch gleichen unklaren Voraussetzungen der Kontroverse der Exegeten Schürmann und Vögtle herausarbeitet. Beide meinten, das Ja oder Nein zur Faktizität der jungfräulichen Empfängnis Jesu von einer historisch gesicherten Nachricht Marias oder der Verwandten Jesu an die Apostel oder Evangelisten abhängig machen zu sollen. Gegenüber diesem Verständnis von Offenbarung als Summe von Einzelnachrichten, wobei wenigstens auf Seiten Vögtles eine Reduktion der Realität göttlichen Handelns auf ein mit empirisch-historischem Instrumentarium verifizierbaren geschichtlichen Vorgängen vorzuliegen scheint, macht M. die innere Einheit der Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus geltend. Aus der Perspektive der Glaubensgemeinde ist eine gewisse Unterscheidung, ja zum Teil Gegenläufigkeit von Realgrund und Erkenntnisgrund gegeben. Wenn im Licht des Osterereignisses die Einheit des vorösterlichen Jesus (mit seinem Anspruch, die eschatologische Präsenz der Herrschaft Gottes, seines Vaters, zu sein) und des erhöhten Herrn durch Gott im Heiligen Geist verbürgt wird, warum soll dann die Erkenntnis der wirklichen Inkarnation des Logos und seiner Fleischwerdung aus der Jungfrau Maria nicht selbst die vom Hl. Geist geschenkte Einsicht in den Realgrund der geschichtlich-eschatologischen Selbstmitteilung Gottes in Jesus als Heil und Wahrheit für jeden Menschen sein? Wieso ist die Erkenntnis der Auferstehung von Gott gewirkt, während die Inkarnation und die virginitas ante partum nur rein menschliche Spekulationen über eine natürlich-religiöse, wenn auch besonders intensive Beziehung zu einem personal oder impersonal gedachten Transzendenzgrund sein sollen (69)? Leugnet man aber überhaupt die Möglichkeit des Handelns Gottes in der Geschichte und auf geschichtliche Weise, zerfällt das biblische Zeugnis und der kirchliche Glaube in eine inkommensurable Summe subjektiver religiöser Vorstellungen, die ohne jede Bedeutung wären für die Suche des Menschen nach Wahrheit und Heil, die er sich niemals selbst schaffen kann. Theologie wäre nichts weiter als eine Spielart der Archäologie und Altphilologie.

Mit dieser offenbarungstheologischen und bibelhermeneutischen Kernfrage kommt M. vom biblischen Befund zur systematischen Reflexion im zweiten Hauptteil. Die unter dem Titel *„Der Marienglaube der Kirche"* (70–178) behandelten Mariendogmen von der Bewahrung Marias vor der Erbschuld und der leiblichen Aufnahme in Gottes Herrlichkeit sowie auch die Stellung Marias in der Glaubensgeschichte und Frömmigkeit haben ihre Rechtfertigung nur dann, wenn die Realität der jungfräulichen Empfängnis Jesu aufgewiesen werden kann. Dieser Auseinandersetzung stellt sich Vf. mit großer Umsicht (70–134).

Für die Schrift und die gesamte Glaubenstradition der Kirche stand immer der Literalsinn der jungfräulichen Empfängnis Jesu fest. Dem gnostischen Apriori, wonach die göttliche und geistige Sphäre nichts mit Welt und Fleisch zu tun haben könne, stellten die Apostolischen Väter und Apologeten die Realität der Fleischwerdung des göttlichen Wortes entgegen. Gegenüber den Aporien einer adoptianistischen Christologie, die nur die Benutzung eines von Josef und Maria gezeugten Menschen kennt, betonte besonders Irenäus, daß die Offenbarung nicht eine interpersonale Beziehung zwischen der Person Gottes und der Person des Menschen Jesus ist, sondern wirkliche Selbstmitteilung Gottes im Fleisch (78). Auch die Kritik an der jungfräulichen Geburt Jesu von der sog. Bewußtseins- oder Geistchristologie her (Schleiermacher, Küng, Schoonenberg, Hick u.a.), und damit die Charakterisierung der „Kindheitsgeschichten" als Legenden, Theologoumena oder fromme Poesie, insofern das Fehlen des menschlichen Vaters als Leibfeindlichkeit gedeutet oder das Nichtgetragensein der menschlichen Natur Jesu Christi als Verkürzung der Menschheit kritisiert wird, kann eine Nähe zum gnostischen Horror vor der Fleischwerdung und zum idealistisch-platonischen Verständnis der Religion als fortschreitende Vergeistigung nicht ganz verbergen, wie M. gut herausarbeitet (105ff; 116). Denn eine Reduktion der Person auf Bewußtsein und der Gottessohnschaft Jesu auf ein gesteigertes Gottesbewußtsein ist ebenso fragwürdig wie die Meinung abwegig bleibt, einer menschlichen Natur ohne menschliche Person fehle irgend etwas. Wenn die Person der individualisierende Träger einer menschlichen Natur ist, die ohne diese Person nur als Begriff vorkommt, dann kann die Person nicht ein integraler Bestandteil der geistigen Natur des Menschen sein, sonst müßte gegen alle Logik das Individuelle eine Wesensbestimmung des Allgemeinen sein. Die Ablehnung der jungfräulichen Empfängnis Jesu oder die Reduktion auf ein bloßes Interpretament ist in der Bewußtseinschristologie primär von idealistisch-platonischen Vorentscheidungen bedingt und erst sekundär von exegetischen Daten (z.B. daß, wenn schon Paulus oder das Markusevangelium ohne dieses Theologoumenon auskommen, man es nicht für heutige Christen verpflichtend zu glauben vorlegen könne). Von großer Bedeutung ist auch der gelungene Aufweis der unbegründeten Prämissen der vielen religionsgeschichtlichen Vergleiche, die alle auf eine Relativierung hinauslaufen und erweisen sollen, daß die jungfräuliche Empfängnis Jesu nicht Tatsachencharakter hat, sondern als die Applikation eines religiösen Grundmusters zur Veranschaulichung des göttlichen Hintergrunds bedeutender Menschen der Geschichte oder des Mythos gedient habe. M. kann gut zeigen, wie verfehlt die Interpretamente sind, die mit gnostischem, bibelfremdem Vokabular arbeiten, z.B. der „heiligen Hochzeit", d.h. sexueller Verbindung himmlischer und irdischer Kräfte, und irreführende Termini wie „Geistzeugung" und „Jungfrauengeburt" einbringen. Leider hat sich der letztere Begriff, da man seine gnostische Herkunft vergessen hat, auch in den theologischen Sprachgebrauch eingeschlichen.

Daß die jungfräuliche Empfängnis Jesu nicht ein austauschbares Modell zur Beschreibung der Gottesbeziehung Jesu ist, sondern eine Aussage, bei der die Realität der Inkarnation auf dem Spiel steht und damit die Frage, was Christentum überhaupt ist, war nicht nur den alten Kirchenvätern im Kampf gegen Gnosis und Doketismus klar. Die bedeutendsten Theologen des 20. Jh.s (Barth, Rahner, Balthasar), die den christlichen Glauben nicht nur als ein Modell sahen, wie Menschen die Welt religiös anders deuteten, sondern als das Resultat der Tatsache, daß Gott die Welt verändert hat, haben die Realität der jungfräulichen Empfängnis Jesu als Moment an der Inkarnation und als Zeugnis für die Fleischwerdung Gottes bekräftigt. Ihnen schließt sich M. an: „Als Ausweis der nicht durch die Verschmelzung von Samen und Eizelle vermittelten *Selbst*mitteilung Gottes ist die Parthenogenesis keine bloße Metapher des marianischen Gehorsams, sondern geschichtliches Faktum. Würde Gott sich im adoptianistischen Sinn einer von Josef gezeugten und von Marias geborenen Person nachträglich mitteilen, dann wäre eine solche ‚Selbstoffenbarung' nicht Fleischwerdung Gottes selbst, sondern der innertrinitarische Sohn würde sich im Medium einer anderen Person der Welt mitteilen (vgl. atl. Propheten). Die jungfräuliche Empfängnis ist (...) nicht Ausdruck dualistischer Leibfeindlichkeit, sondern das Gegenteil: Ausdruck der wahren Fleisch-Werdung des innertrinitarischen Sohnes" (127).

Das vorliegende Buch ist ein großes Stück Theologie, unerläßlich für Christologie, Mariologie und Theologische Anthropologie.

München Gerhard Ludwig Müller

Grümme, Bernhard: **„Noch ist die Träne nicht weggewischt von jeglichem Angesicht."** Überlegungen zur Rede von Erlösung bei Karl Rahner und Franz Rosenzweig. – Altenberge: Oros Verlag 1996. XVI, 699 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 43), kt DM 69,00 ISBN: 3–89375–132–7

Nach der immanenten Auseinandersetzung mit dem Werk Karl Rahners, die in den programmatischen Arbeiten von Eicher und Fischer bis heute ihren prägnanten Ausdruck fand (Transzendentaltheologie, Reflexion auf spirituelle, i.e. ignatianische Grunderfahrung), gehört diese Untersuchung aus der Schule Herbert Vorgrimlers zur Rezeptionsgeschichte des Werkes unter neuen Vorzeichen. Unter systematischen Gesichtspunkten wird Rahners Werk in Vergleich zu anderen Positionen gebracht. Vorliegende Arbeit verdient in dieser Hinsicht besondere Beachtung, weil sie nicht nur die Frage des Verhältnisses von Judentum und Christentum aufgreift (das ist ihre systematische Ausrichtung), sondern mit hohem methodischen Bewußtsein, zwei scheinbar unvergleichbare Autoren miteinander in Beziehung setzt: und das mit bedenkenswertem Ertrag.

Neben den bemerkenswerten methodischen Kap.n (zur Möglichkeit des Vergleichs 5–14; 534–540; zu den einzelnen Autoren 15–40; 262–307) bietet Grümme im *ersten Teil* eine *Interpretation der Soteriologie Rahners* (41–261), im *zweiten* (262–533) eine detaillierte *Auslegung von Rosenzweigs „Stern der Erlösung"* und im *dritten* (534–649) einen *Vergleich beider Autoren als Beitrag für den gegenwärtigen jüdisch-christlichen Dialog*. Die Rahnerinterpretation steht in der Tradition Fischers und betont die scotistische Tendenz seiner heilsgeschichtlichen Christozentrik. Als zentrales Thema wird der universale Heilswille Gottes in christologischer Konzentration herausgearbeitet (das hat für die Verhältnisbestimmung zum Judentum die Konsequenz, daß Rahner wie ‚Nostra Aetate' eine strikt christozentrisch buchstabierte „Typologiekonzeption" vorlegt, 634). Für diese Zentralthese wäre die Interpretation des „Codex De Gratia Christi" hilfreich gewesen, da Rahner darin nicht nur den universalen Heilswillen Gottes, sondern auch dessen geschichtlich-konkrete Darstellung (und damit eschatologische Endgültigkeit) herausarbeitet. Außerdem hätte an diesem Codex das für Rahner normative Gerüst der Soteriologie erschlossen werden können.

G. stützt sich für seine Rahnerinterpretation nicht auf einen zusammenhängenden Traktat oder eine geschlossene Abhandlung, sondern muß die verschiedensten Elemente der rahnerschen Soteriologie aus den situativ verankerten Beiträgen zusammen sehen. Es wäre hilfreich gewesen, hier nicht nur biblische und dogmengeschichtliche Orientierungen zu nennen, sondern den Diskussionsstand der Schultheologie (die für Rahner Orientierungsnorm blieb) zusammenzufassen. Mit seinen Interpretationen gelingt es G., die entscheidenden Vorwürfe der katholischen „Levinas-Schule" zu relativieren oder zu entkräften (Rez. hat sich gefragt, wie verschollen die nachtridentinische Schultheologie selbst den amtlichen Dogmatikern geworden ist). Ob Rahners Verhältnis zum Judentum so prekär war, wie der Vf. auch anderswo sagt, hängt von zwei Voraussetzungen ab. Hat Rahner jemals einen universalen Anspruch auf alle Themen und Problemstellungen katholischer Theologie erhoben (siehe: Feneberg, 635)? Ich meine nicht, und er wußte sehr wohl um seine Begrenzung (so auch G.). Wer um die in hohem Maße situative Verankerung der Schriften Rahners weiß, darf fragen, ob seine Schüler und Kritiker ihn zu dieser Fragestellung gedrängt und verpflichtet hatten. Beruht eines der tiefgreifendsten Desiderate Rahnerscher Theologie (634f) vielleicht auf einer mangelnden situativen Verpflichtung? Pinchas Lapide hatte ihn ja noch zu einem Gespräch gewonnen. Zum anderen ist die Frage zu erörtern, ob die in dieser Arbeit vorgelegte Verhältnisbestimmung Normativität erheben kann. Damit stehen wir beim zweiten Teil der These.

Der Teil über Rosenzweig stützt sich im wesentlichen auf dessen Schrift „Stern der Erlösung". Da ich wenig Kompetenz zur Beurteilung dieser Interpretation habe, die mir aber Werk und Autor einprägsam aufgeschlossen hat, kann ich nur zwei Fragen stellen. Das Verhältnis von Rosenzweig zur Tradition der idealistischen Philosophie wird betont. Wenn diese bleibende Herkunft bei ihm zu einer Vertiefung seines Judentums führt, wird die gängige Kritik an Rahners Rückgriff auf die nämliche Tradition stark relativiert (Stichwort: ‚Geschichtsverlust'). Die zweite Frage führt unmittelbar zur systematischen Grundoption des Vf.s: „Was ist regula fidei" (nicht nur ‚locus') christlicher Theologie, oder: Wie ist (wie Rahner sagt) das eschatologische Handeln Gottes in Jesus Christus im Blick auf die Religionsgeschichte im allgemeinen und auf das Verhältnis zum Judentum im Besonderen hin auszulegen? Im Rückgriff auf eine Briefstelle Rosenzweigs (Extra ecclesiam nulla salus nisi Judaeis in religione eorum manentibus, 647) und mit Hinweisen auf Petuchowski (ebd., Anm. 72) scheint der Vf. für die Vorstellung eines pluralen Heilsweges einzutreten, der aber unter dem Vorbehalt eschatologischer Vollendung steht. G. schreibt: „Erscheint": „Es ist mir nicht ganz klar geworden, ob hier Referat oder Position verhandelt wird" (siehe: Epilog, 649). Deutlich aber wird, wie stark Rahner die klassischen Positionen der Schule aufgenommen hat. Was als Defizit Rahners markiert wird, wird als Defizit dieser Tradition bis in das Zweite Vatikanische Konzil hinein deutlich. Die Kritik an Rahner erweist sich so als Kritik der kirchlich-theologischen Tradition.

Daß G. in dieser Arbeit auch eine Darstellung des jüdisch-christlichen Dialogs der Gegenwart bietet, ist mehr als eine Vorarbeit. Hätte diese verdienstvolle Arbeit nur einige Register! Sie wäre ein Handbuch für die genannten Themen.

Innsbruck Roman Siebenrock

Pottmeyer, Hermann J.: **Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend.** – Freiburg: Herder 1999. 155 S. (Quaestiones Disputatae, 179), kt DM 36,00 ISBN: 3–451–02179–X

Der Vf. dieses Werkes will einen Diskussionsbeitrag zu einer ökumenischen Zukunft des päpstlichen Primats liefern. Angestoßen sieht er diese Möglichkeit in der päpstlichen Enzyklika „Ut unum sint" (1995). So zitiert er eine entscheidende Stelle in diesem Lehrschreiben, an der der Papst davon spricht, „eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet" (UUS 95).

Diesen Anstoß des Papstes beleuchtet Pottmeyer aus einer zweifachen Perspektive. Es geht ihm zum einen um eine ökumenische Verständigung über den von ihm als unverzichtbar bezeichneten Dienst des Petrusamtes (8). Zum anderen sieht er innerkatholisch eine durch den in den letzten Jahren verstärkten römischen Zentralismus notwendig gewordene Korrekturbedürftigkeit des petrinischen Amtes (7). Mit diesem doppelten Anliegen skizziert er in mehreren Kap.n die entscheidenden theologischen Stationen in der Primatsgeschichte und analysiert ihre Bedeutung für ein zukünftiges reformiertes Papstamt. Seine Analysen werden von dem Interesse geleitet, ein bislang noch nicht eingelöstes ökumenisches Communio-Verständnis des Papsttums aufzuzeigen.

In einem ersten Kap. beschreibt er im Sinne einer Problemanzeige die gegenwärtige ökumenische und kirchlich-katholische Gesamtsituation als neue Herausforderungen für das päpstliche Amt. Dazu verweist er auf die ökumenische Belastung, die mit dem kirchengeschichtlichen Mißbrauch dieses Amtes und den übersteigerten Machtansprüchen verbunden ist. Dennoch sieht er auch „belastende Erfahrungen", die nichtkatholische Kirchen aufgrund des Fehlens eines universalen Dienstes an der Einheit gemacht haben (11). Um so erschwerender für die Ökumene ist daher für den Vf. ein zunehmender römischer Zentralismus, weil das katholische Angebot eines universalen Amtes der Einheit an die anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften nur dann überzeugend wirken kann, wenn es der katholischen Kirche selbst gelingt, dieses Amt zu reformieren. Deshalb dürfen die weiteren Kap., in denen er sich mit der gegenwärtigen Globalisierung und kulturellen Differenzierung der lateinisch-katholischen Kirche und der (katholischen) kirchengeschichtlichen Entwicklung des Petrusamtes auseinandersetzt, nicht als innerkatholische „Blickverengung" verstanden werden, sondern als notwendige Grundlage, auf der sich ein ökumenisches Gespräch über ein gemeinsames Petrusamt als sinnvoll und ertragreich erweisen könnte.

P.s Überlegungen zu einem veränderten Primatsamt wollen nicht einer falschen, weil ausschließlich kirchendiplomatischen Pragmatik das Wort reden (etwa im Sinne eines interkonfessionellen „do ut des-Prinzips": „wir reformieren nach Euren Vorstellungen das Papstamt, dann müßt Ihr es akzeptieren"). Vielmehr steht hinter den zahlreich vorgetragenen Erwägungen ein genuin theologisches Anliegen, das als Zielbestimmung des ökumenischen Dialogs über die Primatsfrage und zugleich als P.s entsprechende Grundüberzeugung gelten kann: „[es] erhebt sich in der Ökumene heute die Hoffnung, daß ein evangeliumsgemäß ausgeübtes ökumenisches Petrusamt eine Gabe Gottes für die Christenheit sein könnte" (11).

Vor dem Hintergrund dieser Zielbestimmung untersucht der Vf. in den nachfolgenden kirchengeschichtlichen Skizzen die Berechtigung seiner Arbeitshypothese, daß sich der gegenwärtige und nicht nur von den anderen Kirchen abgelehnte päpstliche Zentralismus nicht als unabweisbare Konsequenz aus den Entscheidungen des I. Vatikanums ergibt, sondern sich anderen Gründen verdankt und damit eine ökumenisch relevante Gestalt des Petrusamtes denkbar ist, die auf dem Communio-Denken des ersten Jahrtausends aufbaut, ohne hinter die Entscheidungen des I. Vatikanums zurückzufallen (12).

Damit gibt P. zu bedenken, daß das größte ökumenische Hindernis nicht so sehr in der Anerkennung eines Petrusamtes als solchen besteht, sondern in der Art und Weise seiner Ausübung (11).

Beim Durchgang durch den kirchengeschichtlichen Aufriß wird dem Leser deutlich der Paradigmenwechsel in der Primatsfrage vom ersten zum zweiten Jahrtausend vor Augen geführt. Dieser Wechsel vollzog sich von einem kommunional-überlieferungsgeprägten Kirchen- und Amtsverständnis zu einem monarchisch-jurisdiktionellen. Der Vf. liefert dafür im wesentlichen drei Ursachen: Zum einen sieht er im Zerbrechen der west-ostkirchlichen Einheit den Grund für ein Zusammenfallen des bislang ostkirchlich verhinderten allgemeinen jurisdiktionellen Primatsanspruches der Päpste mit dem nicht umstrittenen Amt des Patriarchen des Westens. Zum anderen hält er den Kampf der Päpste um die Freiheit der Kirche gegenüber der sich allmählich verselbständigen weltlichen Gewalt für einen weiteren Grund des Wandels in der Primats- und Kirchenauffassung. Als dritten Grund führt er die zunehmende Verrechtlichung des Kirchenverständnisses an, die verstärkt durch den Einfluß der wiederentdeckten politischen Schriften des Aristoteles zur sozialphilosophischen Konzeption einer korporativen Kirchenstruktur führt und die Kirche folglich als Subjekt ihres Handelns bzw. den Papst als ihren obersten Gesetzgeber begreift (22–27).

Autoritätstheologisch erkennt P., daß mit diesem Paradigmenwechsel die entscheidende Frage nach den Kriterien wahrer Tradition berührt ist. Als wichtigste Kriterien im ersten Jahrtausend galten das Alter einer Tradition und der Konsens der Zeugen. Im zweiten Jahrtausend kam zusätzlich die Autorität der

Jurisdiktionsträger hinzu, so daß das traditionelle Anliegen eines kirchlichen Bewahrens der Überlieferung gegenüber einer aktiveren Rolle der Kirche bei der Gestaltung und Fortentwicklung der Tradition zurücktrat (27–29).

Den Höhepunkt der Entwicklung einer Verrechtlichung der Kirche und des Primats sieht P. im I. Vatikanum. Dabei kann er aufzeigen, daß u. a. zahlreiche „nichttheologische Faktoren" die vatikanische Erklärung zum Jurisdiktionsprimat des Papstes und zu seiner „ex cathedra"-Unfehlbarkeit herbeiführten und bestimmten. So spricht er von drei großen Traumata, die am Vorabend des I. Vatikanums die Kirche, v. a. aber den Papst „von innen" und „von außen" bedrängten, Konziliarismus und Gallikanismus, Staatskirchentum sowie Rationalismus und Liberalismus (30–43). In dieser Zeit der „Bedrängnis" kam den Ultramontanen auf dem Konzil der auf staatspolitischem Gebiet entwickelte Begriff der (absoluten) Souveränität entgegen, um entsprechend der Überwindung des politischen Feudalismus im 19. Jh. der päpstlich-monarchischen Jurisdiktion in der Kirche zur vollen Durchsetzung zu verhelfen.

Aus den Konzilsakten kann P. belegen, daß zwar die Mehrzahl der auf dem Konzil versammelten Bischöfe in vielem – nicht aber dem der *absoluten* Souveränität – dem ultramontanen Anliegen gefolgt war, dies aber aus strategischen, v. a. aber aus antigallikanischen Gründen tat, jedoch zugleich stillschweigend die Kollegialität des Gesamtepiskopats und seine gleichfalls höchste Autorität voraussetzte (44–65). Ein Ähnliches kann er auch bei der Frage nach der (ultramontan geforderten *separaten* und *absoluten*) päpstlichen Unfehlbarkeit als Ergebnis feststellen (66–94). In diesem Zusammenhang weist der Vf. darauf hin, daß sich der Papst selbst nach Beendigung des Konzils die antimaximalistische Interpretation der konziliaren Minderheit der Bischöfe zu eigen gemacht hatte (94).

Im II. Vatikanum sieht P. einen Fortschritt zum I. Vatikanum, da es eine notwendige Ergänzung zu letzterem durch die Lehre vom Amt des Bischofs und vom Bischofskollegium bietet. Allerdings bezeichnet der Vf. das II. Vatikanum als „Baustelle" (111), weil die vorherrschende (allerdings ungerechtfertigte) maximalistische Interpretation des I. Vatikanums durch die Väter des letzten Konzils eine Harmonisierung der Primatsidee mit dem Kollegialitätsgedanken letztlich verhinderte. So muß der Vf. hinsichtlich des II. Vatikanums und seiner beabsichtigten Erneuerung und Anbindung des Primats an die Kollegialitätsidee schließlich (fast) resigniert feststellen: „Dennoch bleibt es vorläufig bei einem Nebeneinander unterschiedlich akzentuierter Ekklesiologien und unterschiedlicher Prioritäten, die teilweise gegenläufig sind" (111). An der im II. Vatikanum nicht überwundenen Konzeption der Souveränität krankt für ihn die Kirche noch heute in Form des fortdauernden Zentralismus.

Allerdings weiß er auch um die moderne Problematik eines universalen Zusammenhalts der Kirche als einer weltweiten Communio von Kirchen in unterschiedlichen kulturellen Kontexten. So verbietet es sich ihm, unbesehen das altkirchliche Communio-Modell mit ausschließlich dezentraler Gesetzgebung und Verwaltung auf die gegenwärtige Lage der globalen und multikulturellen katholischen Gesamtkirche bzw. Gesamtchristenheit als erstrebenswertes Ideal übertragen zu wollen.

Als Ergebnis steht für ihn allerdings fest, daß der römische Zentralismus weder die Antwort auf diese moderne Herausforderung sein kann noch unweigerliche Folge der Entscheidungen des I. Vatikanums ist. Daher hinterfragt der Vf. die Legitimität einer weiterhin zunehmenden Zentralisierung (in) der katholischen Kirche durch den römischen Primat, v. a. durch die Kurie.

In einem letzten Kap. skizziert er statt dessen seine auf den Erkenntnissen altkirchlicher Communio-Ekklesiologie und den späteren Entscheidungen des I. Vatikanums zur primatialen Verantwortung aufbauende Vorstellung eines den jeweiligen Erfordernissen der Kirche angelehnten Petrusamtes. Dieses Petrusamt steht dabei im Dienst an der Kollegialität der Gesamtkirche, d. h. im Dienst an einer Stärkung regional- und ortskirchlicher Verantwortungsstrukturen.

Anzufragen bleibt allerdings, ob die Aussage P.s, daß das Petrusamt als solches nicht das größte ökumenische Problem darstellt, sondern allein die Art und Weise seiner Ausübung (11), tatsächlich auf den größten Teil des Protestantismus zutrifft (zu wünschen wäre es!). Die enorme Zunahme des evangelikalen und pfingstlich-charismatischen Christentums, das jedwede Legitimität eines fortdauernden universalen „Petrusamtes" bezweifelt, läßt etwas anderes befürchten.

Dann aber stellte sich erneut die kontroverstheologisch bedeutsame Frage nach den Rekursinstanzen theologischer Urteile. Sicherlich kann dabei das von P. angeführte kommunional-kollegiale Konsensprinzip des ersten Jahrtausends („je mehr Zeugen hinter einem Zeugnis stehen und je größer der Konsens ist, desto mehr bietet ein Zeugnis die Gewähr der Wahrheit", 93) auf die Primatsfrage angewendet innerkatholisch zu einigen Klärungen führen. Ein solches Prinzip fände jedoch keine Zustimmung auf seiten eines Protestantismus, der entgegen „scheinbarer" gesamtkirchlicher Wahrheitskonsense von der *materialen Selbstdurchsetzungskraft* der Wahrheit Gottes ausgeht, die im *einzigen* Zeugen der Heiligen Schrift zu Wort kommt.

Dies schmälert aber keineswegs die besondere theologische Relevanz und ökumenische Aktualität dieses Buches, weil es eine sehr gute Hinführung zu den in der Primatsfrage zum Vorschein kommenden eigentlich ökumenisch strittigen Fragen bietet.

Paderborn Peter Lüning

Liturgiewissenschaft

Berger, Rupert: **Neues Pastoralliturgisches Handlexikon**. – Freiburg: Herder 1999. XXI, 570 S., geb. DM 68,00 ISBN: 3–451–26603–2

1980 erschien erstmals ein „Pastoralliturgisches Handlexikon" aus der Feder des damaligen Mainzer Liturgiewissenschaftlers Adolf Adam und des Bad Tölzer Pfarrers und Liturgikdozenten in Benediktbeuren Rupert Berger, das bis 1994 sechs Aufl. erlebte. Da es bei der Liturgie als der Feier des Glaubens keinen Stillstand gibt und es in den vergangenen zwei Jahrzehnten neue Weisungen von Rom wie von den Bischofskonferenzen des deutschen Sprachgebietes gab (vgl. die Rez. zu Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Bd 2, hg. v. M. Klöckener / H. Rennings, Kevelaer/Fribourg 1997 in der ThRv 94 [1998], Sp. 554f), sich v. a. aber auch im Bereich der Forschung einiges getan hat, war das vornehmlich in der Praxis, doch auch zur wissenschaftlichen Erstorientierung viel benutzte Werk nicht mehr auf dem neusten Stand. Daher ist es höchst erfreulich, daß es nunmehr in einer weitestgehenden Neubearbeitung unter einem leicht veränderten Titel wieder verfügbar ist.

Inhaltlich ist dieses Lexikon in erster Linie auf den römischen Ritus ausgerichtet, blickt aber auch auf das Ganze des christlichen Gottesdienstes und damit auch auf die östlichen und reformatorischen Liturgien. Da Verstehen oft nur im Blick auf Ursprung und geschichtliche Entfaltung möglich ist, werden die Aussagen des NT und die liturgischen Grundlinien wie Strukturgesetze der alten Kirche besonders beachtet. Im Mittelpunkt stehen aber Sinn und Gestaltung des heutigen Gottesdienstes. Es geht vorrangig darum, den Gottesdienst nach dem II. Vatikanum in gestraffter Form zu beschreiben, zu begründen und fruchtbar zu machen.

Den einzelnen Art.n liegt in der Regel folgender Aufbau zugrunde: Wort- und Begriffserklärung, Ursprung und geschichtliche Entfaltung, heutige Gestalt und Ordnung sowie ggf. pastorale Hinweise. Die Neufassung berücksichtigt dabei zunächst die zahlreichen inzwischen eingetretenen Änderungen in den liturgischen Büchern und den Weitergang der liturgischen Erneuerung, sodann neue Problemstellungen und den Fortschritt der Forschung. Gründlich überarbeitet und auf den neuesten Stand gebracht wurden die Literaturhinweise, v. a. im Blick auf die Benutzer eines Handlexikons. Soweit vorhanden, werden zu den einzelnen Stichwörtern die international anerkannten Standardwerke genannt, während Hinweise auf die üblichen Lexika wie LThK, RGG grundsätzlich unterlassen werden. Bevorzugt wird auf Zeitschriftenartikel hingewiesen, die für die Weiterentwicklung förderlich oder für die Praxis hilfreich sind. Ein alphabetisches Verzeichnis der Art. (XIIIff) und ein Zusatzregister (565ff) helfen, die Fülle des gebotenen Stoffes aufzuschließen.

Ein solches Kompendium aus einer Hand hat den Vorteil, daß die einzelnen Art. gut aufeinander abgestimmt sind. Ein Problem besteht darin, daß auch ein solch hervorragend qualifizierter Vf. wie B. selbstverständlich nicht auf allen Gebieten gleich gut bewandert sein kann. Und bei der notwendig begrenzten Auswahl von Literaturhinweisen kann man an der einen oder anderen Stelle durchaus verschiedener Meinung sein. Derartige Aspekte sind aber notwendig mit der Konzeption eins solchen Handlexikons gegeben. Insgesamt aber ist es sehr zu begrüßen, daß nun wieder neben den ins Detail gehenden Handbüchern, im deutschen Sprachgebiet v. a. dem in mehreren Faszikeln vorliegenden „Handbuch der Liturgiewissenschaft. Gottesdienst der Kirche" (Regensburg 1984ff), ein solches der Erstinformation dienendes Lexikon auf neuestem Stand vorliegt.

Münster Klemens Richter

Berger, Teresa: **Sei gesegnet, meine Schwester**. Frauen feiern Liturgie. Geschichtliche Rückfragen – praktische Impulse – theologische Vergewisserungen. – Würzburg: Echter 1999. 244 S., brosch. DM 34,00 ISBN: 3–429–02135–9

Um die Frauenbewegung in den westlichen Industriegesellschaften ist es stiller geworden. Die einen mögen dies bedauern, die anderen begrüßen: in jedem Fall bietet sich die Chance einer ruhigen, sachlichen Aufarbeitung der von ihr aufgeworfenen Fragen. Daß diese zunächst im Bereich der römisch-katholischen Kirche nach wie vor weitgehend auf Antwort harren, zeigen die unterschiedlichsten Stellungnahmen, Diskussionen und Kontroversen der letzten Jahre. Die Liturgie ist in diesem Zusammenhang ein besonders sensibles Feld. Ist sie ja der privilegierte Ort der symbolischen Darstellung der Kirche. Das „Vordringen" von Frauen in dieses „Allerheiligste" wurde und wird von vielen mit Argwohn beobachtet.

Die Vf.in des hier zu besprechenden Buchs ist nicht nur sachlich mit der Materie bestens vertraut und in vielen Publikationen ausgewiesen, sondern hat auch persönlich ihre Erfahrungen gemacht. Davon ist das Buch mitgeprägt. Intention und Inhalt sind die Darstel-

lung und Analyse einer neuen liturgischen Bewegung, nämlich der frauen-bewegten. Dies geschieht in geschichtlichen Rückfragen, praktischen Impulsen und theologischen Vergewisserungen. Knapp zehn Jahre nach dem Erscheinen des sondierenden Kompendiums „Liturgie und Frauenfrage" legt die Vf.in eine Art Zwischenbilanz vor. Es sind teils Konzentrate ihrer eigenen Studien, die einen hervorragenden Überblick über den internationalen Stand liturgiewissenschaftlicher Frauenforschung (und darüber hinaus) bieten. Zudem stellt das Buch ein Beispiel einer neuen Art Theologie zu treiben dar, die aus der frauen-spezifischen Spiritualität gespeist ist und sich einer Sprache bedient, die hypertrophen Wissenschaftsjargon sowie jede „Betroffenheitsrhetorik" vermeidet und die Dinge beim Namen nennt.

Der *geschichtliche Teil* konnte (und kann aufgrund der noch allzu lückenhaften Forschungslage) nur exemplarisch die Situation Gottesdienst feiernder Frauen darstellen. Sinnvollerweise geschieht dies in bezug auf die Frühzeit der Kirche und auf die moderne Frauenbewegung im 20. Jh. Dadurch ist der Beginn und das Ergebnis eines Prozesses in den Blick genommen, der geprägt ist durch Ausgrenzung der Frauen aus dem gottesdienstlichen Leben einerseits und durch ihre bleibende Präsenz, wenn auch eher in Nischen, andererseits. Dabei bietet sich heute eine neue, nie gekannte Chance eines Dialogs dar, die genutzt werden will.

Der *praktische Teil* behandelt zunächst das „Gotteslob" als das „Rollenbuch" der Gemeinde unter frauenrelevanten Gesichtspunkten. Hier zeigt sich, was nach zehn Jahren unter methodischer und perspektivischer Hinsicht für die Analyse hinzugewonnen wurde. Auch nach der inzwischen erfolgten „kleinen Revision" bleibt die Schlußbilanz „eindeutig zweideutig". Das zweite praktisch-theologische Fallbeispiel ist gleichsam am anderen Ende angesiedelt: es geht um Frauengerechte Hochgebete in verschiedenen Kirchen. Am Ende werden die Frauengerechten Gesichtspunkte gebündelt. Auch hier zeigt sich eine deutliche Ausdifferenzierung der Kriterien, z. B. was weibliche Gottesbilder anbetrifft, insofern diese oft klischeehaft verwendet werden oder patriarchale Mutterbilder festschreiben. Insgesamt handelt es sich auch hier noch um Suchbewegungen. Diese kommen aber der Kirche als Ganzer zugute, wenn sie sie zuläßt. Denn Frauen vermögen zentrale Glaubensinhalte z. B. aufgrund ihrer eigenen Körpererfahrung anders in Worte zu fassen, als unsere männlich dominierte Tradition dies tat.

Der mit *„praktische Impulse"* überschriebene Abschnitt endet mit einem Kap. „Was hat der Papst gegen Teresa?". Was hier als „Zwischenbilanz im Schnittpunkt von Liturgie und Frauenforschung" tituliert ist, stellt die „Fallstudie" der ersten im Fach Liturgiewissenschaft habilitierten Frau dar (1992 in Münster), die insgesamt sieben erste Listenplätze an kath.-theol. Fak.en in Deutschland, Österreich und der Schweiz erhielt. Unprätentiös wird anhand der eigenen Verhinderungsgeschichte der Berufung durch kuriale Instanzen das zugrundeliegende Problem offengelegt: Tendenzen auf verschiedenen Ebenen, das Thema „Frau in der Kirche" zu domestizieren. Dabei bildeten inkompetente Gutachten, Mutmaßungen, falsche Verfahrensweisen und Gleichgültigkeit eine unheilvolle Allianz.

Der *systematisch-theologische* Teil beginnt mit einer Standortbestimmung unter dem Gesichtspunkt des Übersetzens. Die Biographie der Vf.in ist von Übersetzungsarbeit in mehrerer Hinsicht geprägt. Zwischen den einzelnen Konfessionen (sie erwarb akademische Grade in anglikanischer, evangelischer und katholischer Theologie), zwischen Amerika und Europa (sie lehrt seit 1985 ökumenische Theologie in den USA), zwischen den Besitzenden in Kirche und Gesellschaft und den Benachteiligten, den Frauen in der „Ersten" oder den Frauen, Männern und Kindern in der „Dritten Welt". In diesem Abschnitt ihres Buchs veröffentlicht die Vf.in ein Gebet zur Taufwasserweihe, das sie für die Tauffeier ihres Sohnes formuliert hat (180f). Es zeigt eindrucksvoll, wie der Blick zurück (in die Tradition der Taufwasserweihegebete) und der Blick nach vorn (auf „Frauen-spezifische Formen gelingenden gottesdienstlichen Lebens") zu einer neuen liturgischen Synthese führen kann, die als Bereicherung bezeichnet werden muß. „Liturgische Mehrsprachigkeit" ist dabei kein Defizit, sondern eine Notwendigkeit, die zugleich den unterschiedlichen kulturellen Ausprägungen Rechnung trägt und den vernachlässigten Reichtum der biblischen Traditionen fruchtbar macht.

Einen besonderen Akzent setzt das Kap. „Glaubenserfahrung im Mutterleib? Zum Verhältnis von Schwangerschaft und Taufe". Teresa Berger reflektiert darin ihre eigene Erfahrung unter Einbeziehung der Erkenntnisse der pränatalen Forschung und Aussagen der Bibel. Schwangerschaft wird als katechumenaler Weg erlebt, was in ganz konkreten Vorschlägen wie Segnungen und einer Einschreibung in das katechumenale „Buch des Lebens" führt. Damit ist der Status der Schwangeren kirchlich wahr- und ernstgenommen, und sie bleibt – etwa infolge einer Früh- oder Totgeburt – nicht mit ihrer Verzweiflung allein. Vor diesem Hintergrund eines „Katechumenats im Mutterleib" (so der Titel eines Beitrags der Vf.in in dem Bd „Glauben lernen – Glauben feiern") bekommt auch die Kindertaufe als Sakrament des Glaubens eine eigene Plausibilität, insofern das Neugeborene schon im vorgeburtlichen Stadium mit der Mutter allererste Glaubenserfahrungen gemacht hat. Dieses Kap. macht im übrigen angesichts der Diskussionen um die Schwangerenberatung deutlich, wie anders in der Kirche über diese Fragen zu sprechen wäre, wenn man das positive Anliegen der Kirche als Anwältin des Lebens unserer Gesellschaft glaubhaft vermitteln will.

Ein letztes Kap. im systematischen Teil behandelt die Wiederentdeckung weiblicher Christusbilder und das Christusbekenntnis heute. Es handelt sich dabei auch um eine inhaltliche Auseinandersetzung mit einem der Vorwürfe in einem Gutachten, das zu der Verweigerung der Lehrbefugnis für die Vf.in an einer Kath.-Theol. Fak. geführt hat. Es geht um die im Kontext der Ablehnung der Frauenordination argumentativ aufgewertete Frage der Rolle des Geschlechts Jesu und – davon abgeleitet – der Christus-Repräsentanz. Vor dem Hintergrund der neueren Geschlechter-Forschung und unter Einbeziehung der biblischen Aussagen sowie der kunstgeschichtlichen Zeugnisse macht sie den fundamentalen Irrtum ihrer Kritiker deutlich, der in der Vermischung der historischen und der symbolischen Ebene besteht. In den zahlreich belegten weiblichen Kreuzigungs-Darstellungen in der Geschichte und in den weiblichen Attributen vieler Christusbilder wurden und werden nie historische Aussagen getroffen, sondern zeitgenössische Glaubensbekenntnisse ins Bild gesetzt. Das Christusbekenntnis heute kann Frauen in ihrem Frausein bestärken, insofern Jesus Christus jegliche Herrschaftsstrukturen destabilisiert.

Das Buch endet mit einem Epilog „Hört auf die Frauen!". Nochmals geht es um eine theologische Vergewisserung: Gottesdienst war seit Anfang an vielsprachig, auch noch nach der Verfestigung der rituellen Strukturen. Diese Vielsprachigkeit hatte ihren Ort freilich meist neben der offiziellen Liturgie. Diese wird erst nach dem II. Vatikanum „vielsprachig", offenbart durch die Übersetzung in die Muttersprachen aber zugleich ihre androzentrischen Sprachmuster. Frauenliturgien dagegen „versuchen konsequent, Glauben auch in Frauensprache gottesdienstlich zu feiern" (218). Dies betrifft z. B. die Korrektur der einseitig männlich dominierten Gottesbilder. Frauenliturgien stehen dabei in denselben Spannungen wie jegliche Liturgie: zwischen Gotteswort und Menschenwort, zwischen der Sprache des Glaubens und der Sprache der „Welt". Frauenliturgien sind besonders stark kontextbezogen und nehmen die Gebrochenheit heutiger Glaubenserfahrung ernst. Kurzum: Es handelt sich um ein prophetisches Glaubenszeugnis, das die Kirche auf ihrem Weg ins dritte Jahrtausend nicht ignorieren darf. Das Buch von B. macht dies auf überzeugende Weise plausibel.

Bonn Albert Gerhards

Missale Romanum. Editio princeps (1570). Edizione anastatica, Introduzione e Appendice a cura di Manlio Sodi / Achille Maria Triacca. – Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1998. XLVI, 719 S. (Monumenta liturgica Concilii Tridentini, 2), kt Lit 98 000 ISBN: 88–209–2547–8

Das 1997 mit einer Edition des Pontificale Romanum begonnene Projekt der beiden bekannten Liturgiewissenschaftler hat erfreulicherweise mit dem anastatischen Nachdruck des Missale Romanum von 1570 eine rasche Fortführung gefunden. Für die liturgiewissenschaftliche Arbeit liegt damit eine unverzichtbare historische Quelle in einer vergleichsweise preiswerten, leicht zugänglichen Ausgabe vor.

Der Text des Missale, im Schwarz-Rot-Druck des Originals, aber verkleinert abgedruckt, wird durch eine ausführliche Einleitung der Hg. (VII–XLVI) und Register (667–717) gerahmt. Die Einleitung führt knapp in die Entstehungsgeschichte des Buchtyps ‚Missale' ein und nennt frühe Ausgaben von Missale-Manuskripten und -Drucken vor 1570. Mit Blick auf die Druckausgabe von 1570 werden die Entscheidungen des Konzils von Trient erläutert und die – höchst bemerkenswert und wenig bekannt, dazu auch die Anm. 42 genannte Literatur – verschiedenen Druckausgaben der Jahre 1570 und 1571 vorgestellt. Aufgrund des guten buchtechnischen Zustandes hat man ein in Mailand in der Biblioteca del Capitolo Metropolitano erhaltenes Exemplar für die Reproduktion verwendet (XXV). Anhand dieses Exemplares und eines ebenfalls 1570 in Rom gedruckten Missale Romanum, heute in der Biblioteca Casanatense in Rom, zeigen die Hg. die Unterschiede zwischen zwei Drucken ein und desselben Buches, von denen immerhin gesagt wird, daß die Varianten von, wenn auch unterschiedlichem, Gewicht sind (XXVI). Hilfreich sind Tabellen, die Abweichungen in den Kalendarien von Breviarium Romanum 1568 und Missale Romanum 1570 sowie zwischen der Editio princeps von 1570 – der Begriff wird aufgrund der Mehrzahl der Drucke des Jahres 1570 allerdings fragwürdig! – und der Editio typica von 1962 aufzeigen. Dagegen sind die Register wenig leserfreundlich angelegt, da sie die Initien nach Textsorten auflisten, man also im Zweifelsfall in mehreren Teilregistern nachschlagen muß.

Ohne Frage stellt diese Editionsreihe ein sehr nützliches Arbeitsmittel für die Liturgiewissenschaft und eine sinnvolle Ergänzung liturgiewissenschaftlicher Handapparate dar. Fraglich bleibt für den Rez.en jedoch, ob der Reihentitel der Tatsache, daß einige der noch zu edierenden liturgischen Bücher mit erheblichen Abstand zum Tridentinum erschienen sind, gerecht wird.

Erfurt Benedikt Kranemann

Häußling, Angelus A.: **Christliche Identität aus der Liturgie.** Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche, hg. v. Martin Klöckener / Benedikt Kranemann / Michael B. Merz. – Münster: Aschendorff 1997. XII, 407 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 79), kt DM 69,00 ISBN: 3–402–04058–1

Das genannte Buch vereinigt 24 Aufsätze des bedeutenden Liturgiewissenschaftlers Angelus Albert Häußling aus den Jahren 1966 bis

1993. Alle Beiträge liegen auch außerhalb dieses Bdes in publizierter Form vor. Die hier gebotenen Nachdrucke stellen unveränderte Wiedergaben dar; einigen Beiträgen hat der Vf. selbst „Nachträge" angefügt, die aus seinem Wissensstand 1997 angebracht erschienen. Die als Festgabe zum 65. Geburtstag des Vf.s zusammengestellte Sammlung enthält ferner eine ausführliche Bibliographie der Schriften H.s von 1959–1996/97 (345–365), für die auch eigens ein „Register der behandelten Themen und der rezensierten Literatur" (366–368) beigebracht ist. Ein ausführliches Register zu den gesammelten Beiträgen des Bdes, bearbeitet von Franz Bartunek, beschließt das äußerst gewissenhaft redigierte und beinahe frei von (Druck-)Fehlern gehaltene Buch.

Im Vorwort nennen die Hg. Auswahlkriterien für die vorgelegte Sammlung: Beabsichtigt war eine Zusammenstellung, die (a) das wissenschaftliche Œuvre H.s repräsentieren und (b) gleichzeitig den Zugang zu Beiträgen erleichtern sollte, die sich nicht in den liturgiewissenschaftlichen Standardmedien finden, etwa im „Archiv für Liturgiewissenschaft", seit Jahrzehnten das von ihm selbst (mit-)herausgegebene wissenschaftliche „Haus"-Organ H.s. Daß dennoch einige Beiträge aufgenommen sind, die dort oder in der gleichfalls renommierten Fachzeitschrift „Liturgisches Jahrbuch" erschienen sind, muß wohl als Folge der Vorrangstellung der thematischen Perspektiven angesehen werden, die dieses Buch verfolgt. In vier Abteilungen wird Einblick in das wissenschaftliche Arbeitsspektrum H.s geboten: *„Paradigmenwechsel in der Liturgie"* (1–139), *„Eucharistie vor wechselnden Horizonten"* (141–211), *„Tagzeitenliturgie im Umbruch"* (213–281) und *„Liturgiewissenschaft vor neuen Aufgabenfeldern"* (283–344).

Alle vier Abteilungen sprechen indes ein Grunddatum der römisch-katholischen Liturgiegeschichte des 20. Jh.s an, das H. existentiell – in seiner Identität als Christ, näherhin als Benediktinermönch – geprägt hat und das seinen liturgiewissenschaftlichen Eros durchwegs beflügelt hat: die Tatsache nämlich, daß sich in eben diesem Jh. Paradigmenwechsel/Horizontverschiebungen/Umbrüche und gerade darin und dadurch neue Aufgabenfelder ereignet bzw. erschlossen haben, wie sie in der Kirchen- und Liturgiegeschichte der Christenheit ihresgleichen suchen. Angesichts dieses epochalen Geschehens beweist H. ein theologisch, historisch und kulturwissenschaftlich hochentwickeltes Sensorium für große wie kleine Fragen und Probleme der Liturgiewissenschaft. Dieses umfassende wissenschaftliche Sensorium schlägt sich nicht zuletzt in einer nüchternen, differenzierten, immer sachlich und klar argumentierenden Darstellungsweise nieder, aus der sich eine deutlich erkennbare wissenschaftliche „Handschrift" herausgebildet hat.

Anstatt die behandelte Themenpalette dieses Sbdes im einzelnen aufzulisten, seien einige Parameter dieser „Handschrift" H.s genannt, die hier deutlich zutage treten. Für die Liturgiewissenschaft heute und morgen scheinen sie mir bedenkens- und beherzigenswert zu sein:

H.s Analysen bestechen durch historische und exegetische Akribie. Einen wichtigen Platz nehmen darin die Erhellung und die Würdigung regionaler Liturgiegeschichten ein, die mühevolle historische Kleinarbeit und Liebe fürs Detail verlangen. Liturgiegeschichtliche Einzelfakten bleiben aber bei H. nie zusammenhanglos, sondern finden in einem vor- und umsichtigen Urteilsprozeß ihren ‚Ort', der uns Heutigen manches zu denken gibt und zu sagen hat. Absolut ernst nimmt H. in diesem Urteilsprozeß die jeweils zeitgenössischen glaubensgeschichtlichen bzw. theologischen Axiome sowie ihre Ein- und Umbrüche (vgl. exemplarisch den Beitrag über die Geschichte der „Gabendarbringung" in der Abtei Maria Laach seit 1892, 184–211).

Daß H. nicht einfach Liturgiehistoriker, sondern Liturgietheologe ist, resultiert aus seinem Interesse, den Glauben der Kirche im ausgehenden 20. Jh. verständlich und einladend zu erschließen. Dafür rüstet ihn neben den historischen Kompetenzen sein ausgeprägtes liturgietheologisches Konzept. Den Kern dieses Konzeptes bildet die Überzeugung, daß Liturgie (nach der Reform des Zweiten Vatikanums) selbst die hermeneutischen Prinzipien zu erkennen gibt, aus denen heraus sie glaubenswissenschaftlich zu explizieren und zu kommentieren ist. Hierin zeigt sich H. als Theologe der „Liturgischen Bewegung", des Zweiten Vatikanischen Konzils und der „Anthropologischen Wende" in der christlichen Theologie.

Gegenwarts- und zukunftsrelevant sind H.s Arbeiten durchwegs dadurch, daß sie die kritische religiöse Lage des „nordatlantischen Menschen im ausgehenden 20. Jahrhundert" (eine oft wiederkehrende ‚Ortsbestimmung') niemals ausblenden, daß christlicher Glaube und Gebet als angefochtene Heilsgüter gesehen werden, denen allerdings die Liturgie vorbehaltlos zu dienen hat, und zwar primär um des Menschen selbst willen (54, 168, 173, 247f, 133f, 310f u. ö.), daß schließlich der Mensch, der und die Heilige, *das* sakrale Symbol des dritten nachchristlichen Jahrtausends sein werde (69f). In der christlichen Liturgie, aber auch in säkularisierten Feier- und Festtraditionen spürt H. Elemente auf, die in der kritischen glaubens- und religionsgeschichtlichen Lage der nordatlantischen Gesellschaften für unsere liturgiefeiernden Gemeinden klärend und helfend aktiviert werden sollten: religiöse Urakte des Gebetes und ihre Strukturmerkmale (257ff, 330f u. ö.), kultische und rituelle Symbolakte, die die Identität religiöser/gläubiger Erfahrung ermöglichen (2–10, 58–70, 334–344), Anhaltspunkte für die Frage nach dem Stellenwert und der Häufigkeit liturgischer Feste und Feiern (71–88, 164–183).

Mit der Liturgiereform des Zweiten Vatikanums sieht H. die römisch-katholische Liturgiegeschichte endgültig aufgebrochen hinein in eine Zukunft, die das Thema „Litugiereform" gar nicht mehr hinter sich lassen kann, sondern als immanentes Kriterium liturgischer Aktivität pflegen und entwickeln muß. Für alle künftige Reformarbeit an und in der Liturgie zieht er aus der Geschichte der christlichen Liturgien die Lehre, daß Tradition und Ratio die beiden Grundpfeiler bilden müssen, auf denen sich liturgische Entwicklungen und Reformentscheidungen aufbauen müssen, sei es im Kleinen (etwa auf Gemeindeebene), sei es im gesamtkirchlichen Maßstab (11–57).

Liturgische Sprachpflege (332) hält H. für ein Dauerdesiderat gottesdienstlicher Praxis, an dem sich Wohl und Wehe christlicher Glaubenskultur mitentscheiden. Im Zusammenhang damit rät er dazu, eine „Pathologie der Liturgie" (332f) zu verfassen, v. a. als innerkirchliches Instrument zur Früherkennung bzw. zur sachgerechten Behandlung liturgischer Krankheitssymptome. Mindestens ebenso notwendig schätzt er die Entwicklung einer liturgietheologischen Ästhetik ein, die die „Gesetze der Gestalt" (329) liturgischen Handelns erkundet und zur praktisch-liturgischen Gestaltgebung befähigt. Was H. zum Profil der Liturgiewissenschaft und ihrer kritischen Funktion zu sagen hat, ist von ungebrochener Aktualität (284–333).

An mehreren Stellen des Buches zeigt sich H.s Bereitschaft zur beharrlichen und selbstkritischen Weiterentwicklung von Themen, die bereits abgehandelt erscheinen (vgl. etwa 11–57, 80–88, 89–113, 164–183). Bei aller Nüchternheit im Stil macht nicht zuletzt diese Beobachtung die Lektüre des ganzen Buches bis zum Schluß spannend.

Den Hg.n ist zu danken, daß sie nicht nur wichtige liturgiewissenschaftliche Sachthemen in exemplarischer Bearbeitung bieten, sondern daß sie mit dieser komprimierten Sammlung gleichzeitig das wissenschaftliche Portrait, den Forschungsstil und (indirekt, aber überzeugend) das liturgische Ethos eines bedeutenden Fachgelehrten zugänglich machen.

Graz Peter Ebenbauer

Kirchenrecht

Das Recht der Kirche, hg. v. Gerhard Rau / Hans-Richard Reuter / Klaus Schlaich. **Bd I. Zur Theorie des Kirchenrechts.** – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser 1997. 602 S. (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, 49), Ln DM 220,00 ISBN: 3–579–02018–8. **Bd III. Zur Praxis des Kirchenrechts.** – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994. 743 S. (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, 51), Ln DM 175,00 ISBN: 3–579–02020–X

Nicht nur kleine Büchlein (libelli) haben ihr Schicksal (sua fata), sondern auch umfangreiche Bde: Der dritte Bd des angezeigten Werkes erschien bereits 1994; der zweite im Jahr 1995, schließlich der erste Bd zwei Jahre später 1997. Dadurch ist für die Besprechung in dieser Zeitschrift ein merkwürdiger Umstand eingetreten. Während der zweite Bd bereits in der ThRv 94 (1998), Sp. 556–558 von Christoph H. F. Meyer besprochen wurde, werden hier nun die Bde I und III rezensiert.

Die aparte Reihenfolge des Erscheinens zeigt bereits, daß es sich hierbei nicht um ein systematisch angelegtes Werk handelt. Vielmehr sind die drei Bde die Herausgabe von zahlreichen Einzeluntersuchungen von ca. 30 Vf.n, die von dem Titel *„Das Recht der Kirche"* zusammengehalten werden. Dieser ist insofern unpräzis, da es sich um ein Evangelisches Kirchenrecht in Einzeluntersuchungen handelt – es werden Beiträge von Professoren der Theologie und der Jurisprudenz sowie von Juristen und Theologen aus der kirchlichen Praxis vorgelegt.

Sie sind Arbeitsergebnisse der Kommission ‚Kirchenrecht – Evangelische Theologie', die bereits 1984 installiert und von der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST), einer Art von Brain-Trust der Evangelischen Kirche, durchgeführt wurde.

Eine solche Arbeitsgemeinschaft empfiehlt sich v. a. deshalb, weil es an keiner Ev.-Theol. Fak. in Deutschland einen Lehrstuhl für Evangelisches Kirchenrecht gibt, wie es für die Kanonistik an einer Kath.-Theol. Fak. selbstverständlich ist. So ist die Forschung an außeruniversitäre Forschungsinstitutionen ausgelagert.

Schon seit der Reformation wirken Theologen und (weltliche) Juristen in den Kirchenleitungen zusammen. Es ist plausibel, daß das weite Feld des Evangelischen Kirchenrechts (mancher Kanonist wundert sich, wie umfangreich und vielschichtig dieses ist) von zahlreichen Rechtsgelehrten (öffentliches Recht, Rechtsgeschichte,

Rechtstheorie), Philosophen und Theologen verschiedener Disziplinen wie von Praktikern aus den Kirchenleitungen abgeschritten wird.

Mit diesem Sammelwerk werden die großen Entwürfe der Altmeister Johannes Heckel (besonders Lex Charitatis, 1952) Erik Wolf, Hans Dombois und Otto Friedrich (die letzteren alle 1961!) fortgesetzt. Diese reflektierten rechtstheologisch v. a. die Erfahrungen des Kirchenkampfes, in dem sich die Trennung von Geistlichem und Weltlichem (in der Tradition von Rudolf Solm) verheerend auswirkte, weil man die Verkündigung des Evangeliums und die geistliche Versorgung der Gemeinden administrativ „rechtens" aushebeln konnte. Insofern war es an der Zeit, nach fast vier Jahrzehnten eine Ortsbestimmung des Evangelischen Kirchenrechts vorzunehmen, auch wenn dies nicht durch eine Hand und deshalb nicht aus einem Guß geschehen ist.

Bd I bringt insgesamt 16 Studien *„Zur Theorie des Kirchenrechts"*. Thematisiert wird in einem ersten Gang der Begriff der Kirche in theologischer (H.-R. Reuter), in philosophischer (H. Folkers) und in juristischer Sicht (W. Bock). In einem zweiten Durchgang wird der Rechtsbegriff in juristisch-rechtstheoretischer (R. Dreier), in philosophisch-historischer (P. Landau) und in systematisch-theologischer Sicht (H.-R. Reuter) entwickelt; alles gründliche und anregende Untersuchungen, die die „Begriffe" jeweils von einem anderen Standort aus beleuchten.

Für das evangelische Kirchenrecht ist eine biblisch-theologische Reflexion unerläßlich. F. Crüsemann eruiert die Frage nach Recht und Theologie im AT, J. Roloff setzt sich mit Ansätzen kirchlicher Rechtsbildung im NT auseinander, während M. Welker die biblische Tradition aus der Sicht der systematischen Theologie beschreibt.

Die theologisch wie rechtlich wichtige Frage nach den Rechtsquellen (Schrift und Bekenntnis, J. Mehlhausen), nach Kirchenverfassung und Kirchengesetz (D. Dehnen) und nach dem Verhältnis von Staatlichem Recht zum Kirchenrecht (G. Robbers) wird in einem weiteren Hauptteil behandelt. Schließlich beinhaltet der Schlußteil die Ökumenizität des Kirchenrechts (D. Pirson). W. Huber und H. Ehnes überschreiben ihre Beiträge mit *„Grundrechte in der Kirche"*. Der Bd wird mit dem Aufsatz *„Sakramente und Amt"* von U. Kühn beschlossen. In summa: Alle Studien sind sehr kenntnisreich und zeigen, daß Könner ihres Faches an der Arbeit sind, wobei man lediglich fragen kann, wie das einzelne sich zum Ganzen fügt.

Bd III versammelt 24 Beiträge *„Zur Praxis des Kirchenrechts"*. Sie dokumentieren vollends, wie die evangelische Kirche ihr Recht gestaltet. Summarisch seien hier die Überschriften der Abschnitte mitgeteilt: 1. Die Ortsgemeinde; 2. Amt des Pfarrers und der Pfarrerin mit Ordination, Lehrbeanstandung und Lehrfreiheit, Lebensführung und Dienstrecht. Der dritte Abschnitt handelt von kirchlichen Werken und Gruppen, etwa der Diakonie im Kräftespiel zwischen Gemeindepraxis und sozialstaatlicher Wirklichkeit.

Der ausführliche vierte Abschnitt befaßt sich mit den Leitungsproblemen der Kirche, insbesondere des Rechts in der Tätigkeit evangelischer Synoden. Schließlich reflektiert der fünfte Abschnitt über das rechtliche Geflecht zwischen Kirche, Staat und Gesellschaft (z. B. das Problem des Kirchenasyls). Abgeschlossen wird dieser dritte Bd mit einem Ausblick auf die Ökumene, v. a. mit Überlegungen zur Rezeption ökumenischer Dokumente in theologischer wie rechtlicher Hinsicht.

Gerade der Praxis-Bd wird für den am katholischen Kirchenrecht Interessierten trotz sehr verschiedener Theorien und Ansätze zahlreiche Sachparallelen erkennen lassen, die man nicht ohne Nutzen zur Kenntnis nehmen kann.

Münster Friedemann Merkel

Selge, Karl-Heinz: **Ehe als Lebensbund**. Die Unauflöslichkeit der Ehe als Herausforderung für den Dialog zwischen katholischer und evangelisch-lutherischer Theologie. – Frankfurt: Peter Lang 1999. CXXXII, 402 S. (Adnotationes in Ius Canonicum, 12), geb. DM 138,00 ISBN: 3–631–34425–2

Ohne den Untertitel zu lesen, der auf dem Umschlag nicht abgedruckt ist, sieht man diesem Buch nicht an, was sich unter dem Begriff „Lebensbund" verbirgt. Aus der Feder eines Kanonisten – der Vf. hat mit der vorliegenden Diss. den Dr. theol. erworben, nachdem er das Lizenziat im kanonischen Recht bereits besaß – hätte man Einzelheiten zum Modellwechsel vom Vertrag zum Bund in der Ehelehre erwartet. Es geht aber um den Bund des *ganzen* Lebens, also um die Lehre von der Unauflöslichkeit.

In vier Kap. ist der Inhalt der Untersuchung aufgeteilt. *„Das Grundverständnis von Ehe und ehelicher Bindung in der gemeinsamen theologisch-kirchlichen Tradition des Abendlandes" (Kap. I)* wird ntl. und historisch bis zum Vorabend der Reformation dargestellt. *„Das Grundverständnis von Ehe und ehelicher Bindung auf Lebenszeit in der theologischen Tradition des Luthertums" (Kap. II)* umfaßt Luthers Ansatz und dessen Wirkungsgeschichte in den deutschen lutherischen Kirchen sowie die geltenden Ordnungen der Evangelisch-Lutherischen und der Evangelisch-Unierten Kirchen in Deutschland. Der *„neuzeitlichen Entwicklung des katholischen Verständnisses von Ehe und lebenslanger Bindung"* ist das *III. Kap.* gewidmet, das sich der Konfrontation der kirchlichen Lehre mit dem neuzeitlichen Eheverständnis stellt und die lehramtliche Position samt der rechtlichen Umsetzung in den Blick nimmt. Im *IV. Kap.*, das mit *„Konzeptionen zur Erhellung der Wirklichkeit unlösbarer ehelicher Bindung – Doktrinelle Entwürfe zur Unauflöslichkeit der Ehe seitens katholischer und evangelischer Theologen der Gegenwart"* überschrieben ist, werden neuere lutherische und katholische Stellungnahmen zum Problem der Unauflöslichkeit der Ehe zur Sprache gebracht. Die *„Auswertung eines interkonfessionellen Dialogs"* schließt das Werk ab, das durch ein Kanones- und ein Personenregister erschlossen wird; vorangestellte 92 S. Quellen und Literatur und 21 S. Abkürzungen lassen die Breite der Fundierung dieser Untersuchung erkennen.

Das Anliegen der Studie ist es, die allgemein als voneinander grundsätzlich verschieden angesehenen Positionen evangelisch-lutherischer und römisch-katholischer Theologie zur Unauflöslichkeit der Ehe miteinander zu vergleichen. Ist man sich im Verhältnis der katholischen Lehre zur Orthodoxie schon im klaren, daß die Lehre übereinstimme, während die Praxis im Umgang mit dem Scheitern von Ehen abweicht, so ist herrschende Meinung, daß die Hinnahme der Ehescheidung und die Wiedertrauung in der evangelischen Kirche auf eine Bestreitung der Unauflöslichkeit der Ehe schließen lasse, zumal die Ehe nicht als Sakrament verstanden wird. S. gelingt es, in sehr großer Breite (und damit notgedrungen in zahllosen Wiederholungen, will er alle maßgeblichen Stimmen hörbar machen) darzulegen, daß im lutherischen Verständnis – damit ist sowohl Luther selbst als auch die herrschende Auffassung evangelisch-lutherischer Theologie heute gemeint – auf der Lebenslänglichkeit der ehelichen Zusage insistiert wird, die Augen jedoch nicht vor dem Scheitern verschlossen werden und der kirchliche Beistand für einen Neubeginn nicht verweigert wird.

Einige knappe Beobachtungen sind zu vermerken: Benedikt XIV. wird meiner Auffassung nach auf S. 209 falsch verstanden; das Rundschreiben „Arcanum" Leos XIII. und damit seine Fundstelle fehlt im Quellenverzeichnis. Wenn es auch üblich ist, zur Interpretation von Gaudium et Spes die deutsche Übersetzung des LThK zu benutzen, wäre doch eine Konsultation des Originaltextes geeignet, einige Akzente deutlicher zu machen (233). In der Überschrift auf S. 270 muß von einer Ehe „unter/zwischen", nicht „von" Getauften die Rede sein. Störend finde ich, daß unter den Namen (in der Regel von Autoren), die in Text und Anmerkungen kursiv gedruckt werden, auch Jesus und Christus erscheinen, die konsequent unter „Jesus Christus" im Personenregister genannt sind. (Am Rande sei bemerkt, daß man in einer theologischen Diss. mit einer Differenzierung zwischen Jesus und Christus rechnen dürfte.)

Der hohe Wert der Untersuchung liegt darin, daß sie die Positionen der beiden Theologien nebeneinanderstellt, wenn das auch keinen Bericht über einen Dialog darstellt, der als solcher bisher nicht stattgefunden zu haben scheint. Das Ergebnis des Vergleichs ist, „daß beide Konfessionen an der Unauflöslichkeit und Unverfügbarkeit der Ehe ausdrücklich festhalten" (377). Die Sakramentalität wird, so S.s Befund, in der evangelischen Kirche zwar nicht formell, aber doch inhaltlich mitgetragen. Und der wirklichkeitsverpflichtete Umgang der evangelischen Christen mit dem Scheitern und der Scheidung als Versagen stellt der katholischen Kirche wieder die Frage nach ihrer eigenen Praxis. S. kann dabei nur andeuten, daß eine positive Begleitung des Neubeginns den Ehebegriff nicht verändern muß und keineswegs bedeutet, daß die erste Ehe der Willkür der Partner überlassen werde oder auch daß die Kirche Ehen „scheiden" müßte.

Es sei dem Kanonisten als Rez. gestattet zu bemerken, daß Überschriften wie diese: „Die Begründung sakramentaler ehelicher Existenz als Ort des jeder Normierung vorausgehenden Gnadenwirkens Gottes an den Menschen" (366) den Seufzer des Verlangens heraustreiben, zur Sprache der (freilich „theologisch verantworteten" [384]) Kanonistik und damit zur Sprachwirklichkeit der Menschen zurückkehren zu dürfen.

Münster Klaus Lüdicke

Moraltheologie

Gleixner, Hans: **Moral im Überangebot?** Neue Lehräußerungen der katholischen Kirche zu Themen der Moral. – Paderborn: F. Schöningh 1997. 117 S., kt DM 24,80 ISBN: 3–506–73173–4

Überangebote bewirken einen Preisverfall. Das ist eine wirtschaftswissenschaftliche Binsenweisheit. Führt ein Überangebot an Moral folglich zu Preisnachlässen oder zu ethischen Sonderangeboten?

Die kirchenamtlichen Dokumente der jüngsten Vergangenheit: Der Katechismus der Katholischen Kirche (1992), der deutsche Moralkatechismus „Leben aus dem Glauben" (1995), sowie die beiden päpstlichen Enzykliken „Veritatis splendor" (1993) und „Evangelium vitae" (1995), können vielleicht als Überangebot, keinesfalls jedoch als Billigangebote mißverstanden werden.

Handelt es sich also beim Buchtitel um eine rhetorische Frage? Sind die jüngsten Lehräußerungen der katholischen Kirche zu Themen der Moral also die dringend notwendige Reaktion auf eine ungebremste Nachfrage nach ethischer Orientierung in unserer Gesellschaft? Geht es den Verlautbarungen also v. a. darum, einem moralischen Vakuum in Kirche und Gesellschaft entgegenzuwirken?

In dem aus Vorträgen entstandenen und für die Publikation erweiterten Bd bemüht sich der Paderborner Moraltheologe Hans Gleixner um eine ausgesprochen wohlwollende Würdigung der genannten Dokumente. V. a. die päpstlichen Lehrschreiben werden sehr behutsam interpretiert und gegen Fehldeutungen in Schutz genommen. Einige kritische Anfragen muß sich der Weltkatechismus gefallen lassen. So wird angefragt, „ob die sittliche(n) Botschaft der beiden Testamente" (23) wirklich ausreichend zur Geltung kommt, auch wenn an anderer Stelle des Buches eine Warnung vor übereilten normativen Kurzschlüssen auf der Basis des ntl. Ethos zu finden ist. Die zweifellos kurzatmige Thematisierung des Gewissens hält der Vf. vor dem Hintergrund der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils (vgl. GS Nr. 16) ebenso für problematisch wie die „schematisierende Gliederung des KKK" (24), dessen „Katalogisierung mittels Nummern" (24) die Gefahr berge, die auch in der christlichen Morallehre wichtige Hierarchie der Wahrheiten aus dem Auge zu verlieren.

Der deutsche Moralkatechismus „Leben aus dem Glauben" (1995) wird als längst überfälliges „Aggiornamento" interpretiert (37) und für seine „nichtimperative, eingängige Sprache" (38) gelobt. Sodann folgt jedoch eine scharfe Kritik, die den unübersehbaren „‚Graben' zwischen KEK II und KEK I" (39) betrifft. Hier fehle eine umfassende Konzeption und Integration zwischen dogmatischer Theologie und theologischer Ethik. Der Vf. deutet auch an wie er sich einen solchen gelungenen Entwurf vorstellt und erinnert an die Einheit von Glaubens- und Tugendlehre bei Thomas von Aquin (40). Diese historische Vergewisserung wird mit dem Plädoyer für die „‚Wiedervereinigung' der beiden Disziplinen", gemeint sind Dogmatik und Ethik, verbunden. Der KEK II lasse zudem eine angemessene, theologisch-christologische Fundierung menschlicher Freiheit (42) vermissen. Abschließend wird in deutlichen Worten „Die ‚Unterbelichtung' der Heiligen als Vorbildgestalten christlicher Moralpraxis" (43) kritisiert.

Die Enzyklika „Veritatis splendor" (1993), die aus lehramtlicher Perspektive aktuelle Tendenzen in der katholischen Fundamentalmoral unter die Lupe nimmt, wird als Einladung an die Fachtheologen zu selbstkritischer Reflexion (63) und als ein Beitrag gedeutet, der Mut zur Wahrheit (69) mache.

Die Präsentation von „Evangelium vitae", die Enzyklika zu den bioethischen Problemfeldern am Anfang und am Ende des Lebens, bildet den Abschluß der besprochenen Dokumente. An seiner grundsätzlichen Zustimmung zur Notwendigkeit einer klaren ethischen Orientierung in diesem höchst kontroversen Feld medizinischer Ethik läßt der Vf. keinen Zweifel. Er unterstreicht die v. a. für die innerkirchliche Debatte wichtige Differenzierung zwischen Abtreibung und Empfängnisverhütung (100). Moniert wird einmal mehr der allzu lockere Umgang in der Interpretation biblischer Texte für die moraltheologische Deutung.

Der bilanzierende Ausblick wiederholt noch einmal zentrale Thesen aus den vorangegangen Darstellungen und Interpretationen. Er bietet sich als Ausgangspunkt für eine kritische Würdigung an.

Der Vf. hat mit seinem Buch den Finger in eine offene Wunde unserer Zeit gelegt. Es gibt zweifellos einen hohen Bedarf an ethischer Orientierung in einer Welt, die unübersehbar durch ein rasantes Wachstum des technisch und medizinisch Möglichen gekennzeichnet ist. Natürliche Vorgänge, die bislang dem Zugriff des Menschen entzogen waren, liegen mehr und mehr in seiner Hand.

Die ethische Kardinalfrage lautet: Darf der Mensch alles, was er kann? Wo liegen die ethischen Grenzen des Machbaren? Wie lassen sich Werte und Normen in einer pluralistischen Welt und Gesellschaft plausibel (aus dem Glauben) begründen?

Keine Frage: die kirchenamtlichen Texte bieten (nicht nur für Katholiken) eine wichtige und unerläßliche Orientierungshilfe. Die Fragen, die sich jedoch stellen, lauten: Werden die Dokumente diesem hohen Anspruch ethischer Rationalität gerecht? Wie klingen die Texte und Forderungen in den Ohren jener, die außerhalb des katholischen Binnenklimas leben? Warum gibt es in der Frage der Rezeption lehramtlicher Verlautbarungen in Gesellschaft wie Kirche eine Art Verweigerungshaltung?

Das sind Überlegungen, die in dem hier vorliegenden Bd zwar allesamt zur Sprache kommen, aber weitgehend in der Schwebe bleiben. Über weite Strecken entspricht die sprachliche Diplomatie des Kommentars der kirchenamtlichen Verbindlichkeit der jeweiligen Textgattung. Die moraltheologische Interpretation kommt dann weitgehend einer Verteidigungsstrategie gleich. V. a. bei der Beschäftigung mit der Enzyklika „Veritatis splendor" bekommt der Leser nur ansatzweise ein Gespür für die tatsächliche Schärfe der moraltheologischen Auseinandersetzung.

Drei Anfragen grundsätzlicher Art seien kurz benannt:

1. Wie läßt sich die Kritik an einer „Ethik ohne Metaphysik" (107), der man sich gerne anschließen möchte, mit dem Hinweis auf die nachstehende Anfrage in Einklang bringen: „Ob allerdings bestimmte, der Ethik des Thomas von Aquin mit ihrem metaphysischen Hintergrund entlehnte Fachtermini (...) dem heutigen Leser ohne weiteres zugänglich und vermittelbar sind, verdient ein Fragezeichen" (22). Handelt es sich bei dieser grundlegenden Frage nur um ein Sprach- oder um ein Sachproblem?

2. Wie verträgt sich der immer noch schwelende Grundlagenstreit zum Proprium einer christlichen Moral und dessen äußerst kritische Bewertung in der Enzyklika „Veritatis splendor" (vgl. Nr. 4 oder Nr. 29) mit der These, daß die „theologische Basis der christlichen Moral und eines humanen Ethos (...) in den päpstlichen Moralenzykliken (VS, EV) besondere Akzentuierung" (107) erfährt?

3. Ist es tatsächlich berechtigt, das Theorem vom „ethischen Kompromiß" (vgl. dazu H. Weber: Der ethische Kompromiß, Freiburg i. Ue. 1984, oder K. Demmer: Art. Kompromiß, in: H. Rotter / G. Virt [Hg.]: Neues Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck 1990, 381–385) in die Nähe von „Relativismus in Sachen Wahrheit und Sittlichkeit" (114, siehe auch 108) zu rücken? Leiden nicht gerade auch die aktuellen Diskussionen zu den ethischen Streitfragen an derartigen Begriffsverwischungen?

Der Vf. hat auf die selbst gestellte Frage, ob Moral im Überangebot vorhanden sei, mit einem klaren Nein geantwortet. Dem wird man gerne beipflichten. In diesem Sinne sind die kirchlichen Dokumente, die er ausführlich bespricht, ein wichtiges Angebot. Mehr noch: sie sind als Orientierungshilfe gedacht. Sie könnten diesen Anspruch um so besser erfüllen, wenn sie in Sprache und Ausrichtung jene Offenheit widerspiegelten, die in der gesellschaftlichen und kirchlichen Öffentlichkeit zur Tagesordnung gehört. Der kleine Bd liefert zu dieser ethischen Grundlagendebatte einen hilfreichen und kontroversen Beitrag.

Münster Klaus Arntz

Kress, Hartmut / **Daiber**, Karl-Fritz: **Theologische Ethik – Pastoralsoziologie**. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1996. 244 S. (Grundkurs Theologie, 7. Urban-Taschenbücher, 427), kt DM 34,00 ISBN: 3–17–010419–5

Der Bd aus der ev. Reihe Grundkurs Theologie besteht aus zwei voneinander unabhängigen Teilen.

Im *ersten Teil* beschreibt der systematische Theologe und Sozialethiker aus Kiel, Hartmut Kreß, *Entwicklung und Stand der protestantischen Ethik.*

Im *ersten Kap.* behandelt Kreß die Leitbegriffe europäischer Ethikgeschichte: Tugend, Gesetz, Gesinnung, Verantwortung. Das *zweite Kap.* ist der evangelischen Ethik im 19. Jh. gewidmet: Gesinnungsethik bei und im Anschluß an Kant, Güterlehre bei und im Anschluß an Schleiermacher, abschließend „Güter" und „Werte" als Basis des Desiderats einer heutigen „Ethik der Kultur". Das *3. Kap.* widmet sich den Begründungsproblemen und Denkoptionen theologischer Ethik im 20. Jh.: die christologische Begründung bei Karl Barth, der neue Rückgriff auf die Ordnungsethik Martin Luthers, der aktuelle Maßstab Verantwortung als rationale Folgenabschätzung, als personal-dialogische Haltung, mit Blick auf Werte und Normen, die teleologische Normbegründung Franz Böckles als Seitenblick auf die katholische Ethik, schließlich als Beispiel neuerer ev. Ansätze die Kriterien und Maximen ethischer Urteilsbildung bei Arthur Rich. Das *vierte Kap.* beschreibt eine anthropologische Grundlegung der Ethik über Gewissen und Personwürde von der Antike über Thomas, Luther, Kant bis Tillich. Abschließend behandelt *Kap. fünf* als Anwendungsbeispiel eine Ethik angesichts der Technikentwicklung in ihrer Beratungs- und Schutzfunktion.

Im *zweiten Teil* des Buches behandelt der Marburger Pastoraltheologe Karl-Fritz Daiber *Fragestellungen und Leistung der Pastoralsoziologie.*

Das *erste Kap.* definiert Pastoralsoziologie im Verhältnis zu Religionssoziologie, Kirchensoziologie und empirische Theologie. Im *Kap. zwei* werden die Methoden empirischer Sozialforschung beschrieben und diskutiert. *Kap. drei* befaßt sich mit den Sozialgestalten des Christentums aus dem Blick der unterschiedlichen religionssoziologischen Ansätze und widmet sich dann ausführlicher den Strukturmerkmalen der Volkskirche in Deutschland. *Kap. vier* beschäftigt sich mit dem Pfarrerberuf zwischen bürgerlicher Profession, kircheninstitutionellen Vorgaben, eigenem Selbstvertrauen und den Auswirkungen der Modernisierung. *Kap. fünf* ist dem Handeln der Kirche unter dem Blickwinkel der religiösen Kommunikation gewidmet und betrachtet deren Formen mit ihren heutigen Voraussetzungen und die entsprechenden Leitungsaufgaben inklusive eines Exkurses zur Jugendarbeit. Im *sechsten Kap.* schließlich wendet sich der Vf. nach der in der Praxis kirchlicher Sozialforschung vorherrschenden Perspektive der Kirchensoziologie noch kurz religiösen Phänomenen

außerhalb der Kirchen zu: Volksreligiosität, Individualreligion und Zivilreligion.

Das Buch ist didaktisch gut aufbereitet, Gliederung, Kursivsetzungen und Kleindruck halten die sehr dichten Texte übersichtlich. Die ausführlichen Literaturangaben stehen als Kleindruckabsätze am Beginn der Kap. und zusätzlich am Ende inhaltlich geschlossener Abschnitte; statt der Fußnoten sind Kurzzitate in Klammern beigefügt. Den Abschluß des Buches bildet ein nach den Teilen getrenntes Namenregister.

Inhaltlich gilt für beide Teile, daß ein guter und mehrdimensionaler Durchblick durch die geschichtliche Entwicklung des jeweiligen Fachs mit Literaturhinweisen und präzisen Detailinformationen gelingt. Bei Kreß ist zu bemängeln, daß zwar ein exzellenter Rückblick vorliegt, jedoch kein Ausblick möglich wird, da die in den letzten Jahrzehnten kontroversiellen Ansätze ausgespart sind, wie etwa Habermas und Otto Apels Diskursethik oder die Befreiungstheologie und Enrique Dussels Befreiungsethik. In den Anwendungsfeldern ist die Schwerpunktverlagerung von einer Technikfolgenbewertung zu einer Schöpfungsethik und von der Wirtschaftsethik zur Ethik der Arbeits- und Sozialwelt nicht beachtet. Damit sind der einzelne und die Institution als Träger der Ethik vorherrschend, die neuen sozialen Bewegungen kommen nicht in den Blick. Daiber hat sein eigenes Verständnis von Pastoralsoziologie als programmatische Vorgaben für die Anfang der 70er gegründete Pastoralsoziologische Arbeitsstelle der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannover formuliert und beschreibt diese junge Disziplin aus dortiger 25jähriger Erfahrung. Sein Ausgangspunkt sind „jene Anforderungen, die an kirchliche Mitarbeiter unter den derzeitigen Bedingungen gestellt werden". Daher könne sich Pastoraltheologie nicht auf den Blickwinkel der Kirchen- und Religionssoziologie beschränken, sondern müsse „Methoden für die Erfassung der verschiedenen Wirklichkeitsbereiche bereitstellen, auf die theologische Reden und Handeln der Kirche bezogen ist". Es gehe nicht nur darum, kirchliches Handeln an gesellschaftliche Anforderungen anzupassen, sondern es aus dem Blickwinkel erfaßter gesellschaftlicher Wirklichkeit kritisch anzufragen (125).

Elmar Klinger[1] hat festgehalten, daß mit dem Konzil und seiner Verschränkung von Dogmatik und Pastoral, Kirche und Welt die Theologie nicht mehr ohne die Soziologie betrieben werden kann. Das bedeutet aber für die Pastoralsoziologie die Herausforderung, ihre Ansätze und Ergebnisse, die soziologisch redlich und kirchensoziologisch fordernd sind, theologisch einzuordnen, zu bewerten und kritisch befragen zu lassen. Diese Anstrengung von beiden Seiten steht noch weitgehend aus.

Reichenberg Maria Widl

Römelt, Josef: **Jenseits von Pragmatismus und Resignation**. Perspektiven christlicher Verantwortung für Umwelt, Frieden und soziale Gerechtigkeit. – Regensburg: F. Pustet 1999. 365 S. (Handbuch der Moraltheologie, 3), geb. DM 48,00 ISBN: 3–7917–1636–0

Innerhalb von drei Jahren 1996–1999 hat der Erfurter Moraltheologe Josef Römelt sein dreibändiges Handbuch der Moraltheologie vorgelegt. Der hier zu besprechende Bd enthält neben der Arbeit von R. einen wirtschaftsethischen Teil, den der Sozialethiker Michael Schramm, ebenfalls Erfurt, verfaßt hat.

Im einzelnen gliedert sich das Buch in sechs Abschnitte mit zehn Kap.n: *A. Von der persönlichen zur sozialen Verantwortung*; I. Über Gesinnungsethik und Verantwortungsethik hinaus (25–43); *B. Politische Ordnung in komplexer Gesellschaft* (23–43); II. Demokratie als Kultur der Freiheit (47–74); *C. Die ökologische Herausforderung*; III. Natur als Gegenstand menschlicher Verantwortung (77–96); IV. Konturen konkreter ökologischer Ethik (97–135); Exkurs: Bevölkerungswachstum – zwischen wissenschaftlichen Projektionen und irrationaler Zukunftsangst (136–154); *D. Hoffnung auf Frieden*; V. Friedenssuche und ihre Aporien (157–193); VI. Gerechtigkeit schafft Frieden (194–215); *E. Wirtschaftsethik als Kritische Moralpragmatik* (M. Schramm); VII. Theologische Wirtschaftsethik und Kritische Moralpragmatik (220–247); VIII. Konkretionen christlicher Wirtschaftsethik (248–277); *F. Globale Kooperation und Weltwirtschaftsordnung*; IX. Eigeninteresse oder Solidarität? Zur Begründung globaler Kooperation (283–287); X. Reform der weltwirtschaftlichen Rahmenregeln. Sozialethische Konkretionen (288–312). Ein Nachwort, ein ausführliches und thematisch gegliedertes Literaturverzeichnis, sowie ein Personen- und Sachregister beschließen den Bd.

[1] Klinger, E.: Das Aggiornamento der Pastoralkonstitution, in: Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, hg. v. F.-K. Kaufmann / A. Zingerle, Paderborn 1996. 171–187; 186.

Bei meiner Besprechung konzentriere ich mich auf den von R. verfaßten Teil, wobei ich positiv hervorheben möchte, daß in diesem Bd der Wirtschaftsethik ein so breiter Raum gewidmet ist.

R. hält auch in diesem Bd konsequent am Begriff der Verantwortung fest, den er im Blick auf die sozialethischen Themen so artikuliert: „Theologische Ethik versucht, im Blick auf die sozialethischen Handlungsfelder von einer personalen Verantwortung zu sprechen, die sich dem Problem struktureller Komplexität des Handelns heute stellt" (18). Deshalb bleibt die theologische Ethik auch dort sehr zurückhaltend, wo die Verantwortung des menschlichen Subjekts hinter der „Verantwortung für die Strukturen" verschwindet. R. übernimmt im Nachwort zu diesem Bd noch einmal eine Aussage aus Bd 1 seines Handbuchs: „Die christlich religiöse Antwort auf die Frage nach dem Sinn menschlicher Freiheit in all ihrer Begrenztheit und Schwäche ist die Erfahrung ihrer bleibenden Gültigkeit – trotz radikaler Bedingtheit, Relativität, ja Schuld und Destruktivität – vor Gott. Auf diesem Hintergrund lohnt es sich für den Christen immer, Verantwortung zu übernehmen – auch wenn die vielen frustrierenden Erfahrungen im öffentlichen und privaten Leben nicht zu leugnen sind" (316f). Mit diesen Zitaten sind zentrale Stichworte für die theologisch-ethischen Überlegungen von R. gegeben – Verantwortung, Komplexität, Sinn menschlicher Freiheit aus christlicher Sicht, Begrenztheit, radikale Bedingtheit u.a. –, die er auch in „Jenseits von Pragmatismus und Resignation" zur Geltung bringt.

Dabei wird im Punkt A der innere Zusammenhang von sozialen Bedingungen des Friedens, wirtschaftlicher Gerechtigkeit und ökologischer Verantwortung aufgezeigt. Behutsam nähert sich R. seinen Themen, zurückhaltend gegenüber Generalisierungen. Für die christliche Sozialethik fordert er: „Sie muß in diesem Sinne zunächst sachlich und der komplexen Rationalität moderner Entwicklung angemessen sein, um eine realistische Bewältigung der Probleme moderner Kultur zu ermöglichen" (36). Darüber hinaus ist neben der Kenntnis des Sachstandes eine Integration der widerstrebenden Tendenzen der gegenwärtigen kulturellen und technischen Entwicklung notwendig. Deshalb „bietet (die theologische Ethik) auf dem Hintergrund christlicher Gotteserfahrung eine theologische Deutung realistischer sozialer Verantwortung heute an im Sinne einer kritischen Integration und im Sinne des – vielfach in moderner wissenschaftlichen Reflexion schon wieder intendierten – notwendigen Ausgleichs gegenwärtiger Differenzierungsprozesse komplexer Gesellschaft" (39). Zu dieser Integration gehört auch die Vermittlung zwischen der individuellen und der strukturellen Ebene. Sie „wird letztlich ermöglicht durch den kritischen Blick, der die letzte theologische Integration komplizierter Wirklichkeitserfahrung im Dienst an der Menschlichkeit des Menschen erschließt – durch den Blick auf die christliche Gotteserfahrung in Geschichte als Heilsgeschichte" (41).

Dieser kritische Blick ist bei R. immer wieder zu spüren, so wenn er im Kap. „Demokratie als Kultur der Freiheit" bei aller positiver Würdigung des Demokratieverständnisses davor warnt, daß von ihm „die Lösung sämtlicher Konflikte und Problemlagen, mit denen das moderne differenzierte Leben den Menschen konfrontiert, erwartet wird" (55). Kann die Freiheit, wie sie in der Demokratie praktiziert wird, sich letztlich aus sich selbst begründen? R. sieht angesichts dieser Frage eine „theologische Ergänzungsbedürftigkeit der demokratischen Kultur" (56–65).

Aus dem Abschnitt „Ökologische Herausforderung" nehme ich einen Hinweis aus dem Exkurs „Bevölkerungswachstum" auf. R. sieht hier zu Recht eine der Schwierigkeiten im sog. „Verhaltensproblem" der Industrienationen, deren Konsum- und Produktionsweisen einen enormen Gefahrenpunkt für die wachsende Größe der Menschheit darstellen. „Der Geburtenzuwachs von einem halben Prozent pro Jahr in den Industrieländern wiegt in puncto Rohstoff- und Energieverbrauch immer noch zwei- bis dreimal schwerer als der Geburtenzuwachs von 2,1% in den unteren Bevölkerungsschichten der Entwicklungsländer. Das rasche Bevölkerungswachstum in der Dritten Welt trägt also zur drohenden Güterverknappung nicht halb so viel bei als die gehobenen Konsumgewohnheiten in unseren Breiten" (144). Selbstverständlich werden auch andere Punkte hier angesprochen, v.a. der, daß auf die Dauer nur durch die Behebung der Armut auch ein Rückgang der Zahl der Menschen möglich ist.

Ausführlich befaßt sich R. mit der Friedensthematik, die in den neunziger Jahren in der Moraltheologie etwas in den Hintergrund geraten ist. Das ist nicht überraschend, da sie in den Jahren zuvor besonders im Zusammenhang des Natodoppelbeschlusses debattiert worden war. Die nach der „Wende" erhoffte Zeit des Friedens hat sich (leider) als trügerisch erwiesen, neue kriegerische Konflikte sind entstanden. R. stellt sich auch hier der komplexen Wirklichkeit, wenn er z.B. die Aporie aufzeigt zwischen dem „Nein zum Krieg" und der Pflicht der Intervention im Falle der „Notwehr". „Es gibt eine Pflicht, den Unschuldigen zu helfen" (183). Die Widersprüchlichkeit der Situation gilt es auszuhalten, realistisch und hoffnungsvoll zu agieren, peace-keeping und peacemaking sind gleichzeitig angezeigt: „die Handlungen zur friedlichen, gewaltlosen Konfliktbeilegung zwischen Staaten, aber auch die Maßnahmen zur Wiederherstellung des Friedens im Falle kriegerischer Auseinandersetzung durch Zwang" (ebd.).

R. weitet zum Schluß seines Beitrags die Perspektive hin auf die soziale Seite der Friedensfrage. Er erörtert die Globalisierung der sozialen Frage und schließt mit einem Exkurs „Option für die Armen".

In die abschließenden Bemerkungen sollen auch die beiden anderen Bde des Handbuchs (vgl. ThRv 93 [1997], Sp. 363–365 und ThRv 95 [1999], Sp. 68f) mit einbezogen werden. R. hält seinen existenzialethischen Ansatz der Verantwortung in allen drei Bden konsequent

durch. Er entzieht sich dabei auch einer individualistischen Verengung, indem er insbesondere in Bd 3 das Verhältnis von individueller und struktureller Verantwortung (28–31) näher skizziert. Bei allen angesprochenen Bereichen besticht R. mit seiner hohen diagnostischen Fähigkeit, die komplexe Lebenswirklichkeit darzustellen und besonders ihre Aporien aufzuzeigen. Das vorliegende Handbuch will durch die aufgewiesenen Widersprüche der gegenwärtigen Situation aber nicht die Mutlosigkeit, ethisch zu handeln, erhöhen, sondern sucht auf dem Hintergrund realistischer christlicher Hoffnung, die Bereitschaft, Verantwortung wahrzunehmen, zu stärken. Eine Weise dazu ist das gelebte „Ineinander von Glauben und komplexer Wirklichkeitserfahrung" (Bd 2; 193). Bei dieser stärker existenzialethisch geprägten Betrachtungsweise überrascht es nicht, daß R. insgesamt gegenüber normativen Vorgaben und dem damit im Zusammenhang stehenden Verständnis von Naturrecht (vgl. auch den Beitrag des Vf.s: Naturrecht und die Identität christlicher Ethik. Ökumenische Ethik in säkularisierter Gesellschaft, in: Unterwegs zum Glauben, hg. v. W. Beinert / K. Feiereis / H.-J. Röhrig, Leipzig 1997, 390–403) zurückhaltend ist. Dies ist verständlich angesichts des normativen Übergewichts früherer Jahrzehnte und der oft sehr differenzierten Situation. Aber in vielen Bereichen des sittlichen Handelns wird es unumgänglich sein, normativ zu argumentieren. Daß R. im Handbuch eigenständig einen Weg geht, zeigt sich auch darin, daß er auf der anderen Seite nicht verstärkt eine Tugendethik entwickelt. Diese Thematik deutet er interessanterweise im sozialethischen Teil (Bd 3) an, wenn er von sozialethischen Tugenden spricht, „die den menschenwürdigen Aufbau der Gesellschaft noch an der Wurzel aller strukturellen Veränderungen nach wie vor entscheidend mittragen" (17). Behutsam am normativen wie tugendethischen Teil gerade auf dem Hintergrund des Ansatzes von R. weiterzuarbeiten ist eine positive Herausforderung, die sich im Gefolge dieses Handbuches als Aufgabe stellt.

R. hat mit dem dreibändigen Handbuch der Moraltheologie eine bemerkenswerte und respektfordernde Leistung erbracht. Die Fülle der angesprochenen Themen und ihre systematische Durchdringung ist beeindruckend. Bei der Vielzahl der in der Moraltheologie anstehenden Fragestellungen ist es hilfreich, sich nicht gleich mit der Fülle der Literatur beschäftigen zu müssen, sondern durch R. eine Problemübersicht und eine Perspektive aus verantwortungsethischer Sicht zu erhalten. Die Bedeutung seines Ansatzes für die Moraltheologie zeigt sich u. a. darin, daß er auch international Beachtung findet (vgl. z. B. TS 59 [1998], 107–135 und ScEs L/1 [1998], 79–97).

Regensburg Herbert Schlögel

Religionswissenschaft

Widl, Maria: **Christentum und Esoterik.** Darstellung, Auseinandersetzung, Abgrenzung. – Graz / Wien / Köln: Styria 1995. 176 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–222–12354–3

Maria Widl legt einen Überblick und eine Stellungnahme aus katholischer Perspektive zu den religiösen Potenzen des als „New Age" eingeführten Komplexes vor. Aus nur begrenzt einsichtigen (werbetechnischen?) Gründen spricht sie aber im Titel statt dessen von „Esoterik", im Text dann von „Neuen Religiösen Kulturformen". Die auf ihrer Diss. (bei P. M. Zulehner) beruhende und für eine populäre Rezeption in einen leicht lesbaren Text umgearbeitete Darstellung weist W. als belesene Vf.in in den vielfältigen Verzweigungen des „New Age" aus und bietet gut sortiertes Material. Die beiden wichtigsten Veröffentlichungen zu diesem Komplex von Christoph Schorsch und Christoph Bochinger allerdings nicht einmal zu erwähnen, ist ein gravierendes Manko. Systematisch scheint mir ihre Arbeit an einem Punkt nicht haltbar: Sie weist die Aspekte resp. „Schlüsselwörter" des „New Age" durchwegs allen Gruppierungen zu und konstruiert damit kontrafaktisch eine Einheitlichkeit (v. a. 17–64), die eine spezifische und damit angemessene Reaktion auf die sehr unterschiedlichen Strömungen überaus erschwert. Ihre nachgeschobene Kategorisierung, mit der sie diese „religiöse Szene" „nur strukturell und intentional" (170) erfassen will, könnte ein Ausweg sein, den sie in ihrer materialen Darstellung allerdings nicht geht.

Ihre theologische Antwort gründet in der Einsicht, daß das „New Age" auf Defizite des Christentums reagiere und als „Herausforderung an die Kirchen" zu begreifen sei (98). Sie zieht daraus die Konsequenz, daß seine „Schlüsselwörter" auch christlich interpretierbar sein müssen; ob man sie gleich christlich „überbieten" (141) muß, versehe ich mit einem Fragezeichen. Per saldo vollzieht sie in ihrer teilweise sehr positiven Einschätzung eine mutige Öffnung auf die „Neuen Religiösen Kulturformen" hin. Dabei unterschätzt sie m. E. aber an einigen Punkten die Differenzen zur christlichen Tradition: Beispielsweise dem „New Age" relativ leichtfüßig Sünden- und Gnadenbewußtsein zuzuweisen (127), stutzt die Radikalität der oft dezidiert als Selbstverwirklichung oder Selbsterlösung formulierten Soteriologien im „New Age" auf ein für W. rezeptionsfähiges Maß (und blendet den Schatten des – auch existierenden – christlichen Gnadendeterminismus weitgehend aus); hier und an anderen Stellen hat W. das „New Age" unter Wert eingekauft. Sie schließt mit einem engagierten Versuch, die Anliegen des „New Age" im Licht des Zweiten Vatikanum, der Gemeinsamen Synode und des Konziliaren Prozesses aufzugreifen, ein – wie ich meine – inspirierter Beitrag zu einer Antwort aus dem Horizont einer christlichen Religionskultur.

Bonn Helmut Zander

Philosophie

Heider, Placidus Bernhard: **Jürgen Habermas und Dieter Henrich.** Neue Perspektiven auf Identität und Wirklichkeit. – Freiburg / München: K. Alber 1999. 166 S. (Alber-Reihe-Philosophie, 3), geb. DM 58,00 ISBN: 3–495–47897–3

Den Zugriff auf das Thema elegant zu nennen, wäre noch Untertreibung. Dem Vf. gelingt mit ihm, in seiner dem Umfang nach (erfreulich) schmalen Salzburger phil. Diss., das umfängliche Werk der derzeit namhaftesten deutschen Philosophen in ein kritisches Verhältnis zu setzen, das er darauf anlegt, Nähen zwischen beiden Positionen konturierter zur Geltung zu bringen, als das die beiden Betroffenen selbst artikulieren. Daß es dabei allerdings zu Wahrnehmungsbeschränkungen v. a. im Falle Henrichs kommt, wird noch zu erläutern sein. Die Eleganz des Zugriffs rührt daher, daß der Vf. die im Oktober 1985 von Habermas ausgelöste und in drei kleinen Texten sedimentierte Kontroverse zwischen ihm und Henrich über Metaphysik und Moderne als heuristisch-hermeneutisches Okular für Diagnosen über das Gesamtkonzept der behandelten Autoren nutzt.

Der kurzen Rekonstruktion der Kontroverse (29–35) ist eine (im Verhältnis zum Gesamt der Arbeit) etwas langatmige *„Einleitung"* (13–17) vorangestellt; sie hätte sich weitgehend auf den Abriß der die Arbeit leitenden Grundthesen (20–23) beschränken lassen. Diese lauten: (a) Habermas und Henrich teilen aufgrund ihrer strukturellen Gemeinsamkeiten auch ähnliche formale Probleme. (b) Für beide fungiert Fichtes Gedanke einer im ganzen (also theoretisch wie praktisch) der freien Konstitutionsleistung des Menschen entspringenden und darum autonomen Vernunft als zentraler Bezugspunkt. (c) Das Fichtesche „Schema einer ursprünglichen, normativ wirksamen Einheit von Konstitutionsleistung und vernünftiger Vorgabe" (22) – also von Wissen und Wirklichkeit – kehrt in den Vernunft- und v. a. Individualitätstheorien Habermas' wie Henrichs wieder. (d) Es gibt bei beiden Autoren Gedanken von Unhintergehbarkeit, bei Henrich klar ausgesprochen, bei Habermas verdeckt (und der Vf. äußert sich in diesem Punkt wenig kommunikativ). (e) Die methodischen Schwierigkeiten beider Konzepte gehen im wesentlichen auf einen „restriktiven Grundbegriff von ‚numerischer' Identität" (22) zurück. Letztere These bildet ausweislich des ihr eigens gewidmeten umfangreichen siebten Kap.s (105–140) so wie des Untertitels so etwas wie den systematischen roten Faden der Untersuchung – und scheint mir dennoch zu den schwachen Seiten der ansonsten so intelligent angelegten Untersuchung zu zählen.

Ich verliere nicht viele Worte darüber, daß die Darstellung von Habermas' Gesamtkonzept auf 28 S. (49–76) ohne große Ausfälle (jedoch mit einer nur eingeschränkten Wahrnehmung des Subjektproblems bei Habermas, vgl. 59) eine ausgesprochen respektable Leistung darstellt, desgleichen diejenige von Henrichs Ansatz und Anliegen auf den Seiten 77–103. Auch die vom Vf. ausdrücklich als „vorsichtig" (101) avisierte Konkordanz zwischen Habermas und Henrich ist weitgehend zustimmungsfähig. Probleme bereiten einige Ausführungen in den Kap. 7 und 8, und da namentlich die auf Henrich bezogenen Ausführungen über Identität. Geschickt beruft sich der Vf. dabei für seinen Vorschlag, das Identitätsproblem in der Nähe des klassischen Analogiebegriffs anzusiedeln und so als eine Art „konzentrischer Übereinstimmung" (108) von Verschiedenem zu deuten, auf den seinerseits subjekttheoretisch hochkarätig einschlägigen Hector-Neri Castañeda, ohne die von diesem bereitgestellten theoretischen Potentiale auch nur von Ferne auszuschöpfen (109f, 132). Die jeweilige Stellung des Subjektgedankens bei Habermas und Henrich wird zwar mit dem Hinweis, letzterer gehe von der Wirklichkeit der Subjektivität aus, ersterer von der Wirklichkeit kommunikativen Handelns, in der sich Subjektivität ausbilde (145), korrekt markiert, jedoch wirken die Ausführungen dazu in ihrer Kürze harmonistisch, sofern Subjektivität bei Habermas in ihrer kommunikativen Generierung nahezu aufgeht, bei Henrich dagegen nicht ohne Kommunikation, aber genausowenig durch Kommunikation erklärt werden kann. Einigermaßen verblüffen muß auch, daß der Vf. in diesem Zusammenhang mit keinem Wort auf die luzide Auseinandersetzung Henrichs mit Tu-

gendhat eingeht[1], obwohl er im Kontext der Identitätsthematik seitenlang (128–131) und auch noch an etlichen anderen Stellen über Tugendhat handelt.

Insgesamt läßt sich der Eindruck nicht abweisen, daß die Erwägungen des Vf.s zu Henrich auf eine etwas begrenzte Textbasis gestützt sind. Anders läßt sich etwa nicht erklären, daß der Vf. mit keinem Wort auf die z. T. voluminösen Hölderlin-Arbeiten Henrichs eingeht, obwohl dessen Begriff des „Grundverhältnisses", auf den sich der Vf. an zentralen Stellen seiner Untersuchung bezieht, ohne Henrichs Bezug auf Hölderlin nicht zureichend begriffen werden kann. Ein zweites Indiz: Henrichs Essay über „Dunkelheit und Vergewisserung"[2] rückt bei Heider in einen so prominenten Rang, daß der für Henrich zentrale Gedanke präreflexiven Vertrautseins des Ichs mit sich in seiner systematischen Valenz weitgehend und die religionsphilosophischen Konsequenzen des Ansatzes gänzlich ins Hintertreffen geraten. Das hat nicht zuletzt auch damit zu tun, daß der Vf. die längst laufenden theologischen Rezeptionen und Auseinandersetzungen mit den beiden von ihm behandelten Autoren nicht berücksichtigt. Der im Biogramm des Vf.s kenntlich werdende Bezug zur katholisch-theologischen Szene hätte diesbezügliche Kenntnisse erwarten lassen.

Münster Klaus Müller

Heidegger, Martin: **1. Die Geschichte des Seyns (1938/40) 2. Koinon. Aus der Geschichte des Seyns (1939/40)**, hg. v. Peter Trawny. – Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 1998. XII, 229 S. (Martin Heidegger. Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes, 69), kt DM 58,00 ISBN: 3–465–02977–1

Der 69. Bd der Heideggerschen Gesamtausgabe enthält zwei Abhandlungen aus den Jahren 1938–1940. Die erste Abhandlung, *„Die Geschichte des Seyns"*, ist umfangreich, während die zweite, *„Koinon, Aus der Geschichte des Seyns"*, nur 20 S.n umfaßt. Am Ende des Bdes befinden sich ein *„Entwurf zu Koinon"* und ein Anhang. *„Die Geschichte des Seyns"* ist von Heidegger selbst in Teile und Abschnitte gegliedert. Heidegger möchte die Fügung der „Beiträge" (GA 65) als innerstes Gefüge dieses Textes festhalten (173) – das ist aber nicht geschehen. Obzwar der Schein des Fragmentarischen deshalb nicht zu leugnen ist (29), besitzt der Text eine eigentümliche Einheit. Diese Rez. möchte etwas von der verborgenen Einheit hervorheben.

Es ist schwierig, einen Zugang zu diesen Abhandlungen zu finden. Wie könnte es auch anders sein? Die Texte *handeln* gerade von der wesentlichen Verschlossenheit ihrer Sache. Dabei ist es auch noch fraglich, ob die Sprache hier *überhaupt von etwas* handelt. Die große Schwierigkeit für das Denken ist, daß die philosophische Sprache immer den Anschein einer Wissenschaft hat (15) und als solche Aussagen über Gegenständliches enthält, während die Sprache des Denkens in demjenigen, was in ihr zur Sprache kommt, einbegriffen ist. Die Sprache des Denkens ist *inständig* im Gesagten.

Die unvermeidliche Schiefheit einer Rez. des Heideggerschen Sprechens liegt darin, daß Heideggers Texte gegenständlich aufgefaßt werden, während sie nie gegenständlich zu verstehen sind. Ein guter Rez. wird z. B. den sachlichen Bezug des rezensierten Textes zu den großen Abhandlungen *„Beiträge"* und *„Besinnung"* hervorheben und konstatieren, daß eine Verschiebung aufgetreten ist. „Beiträge" und „Besinnung" werden jetzt als Vorarbeiten gekennzeichnet (173), und zwar deshalb, weil Bd 69 nicht Entwurf ist, sondern Rückkehr in das „Dasein", die vom Menschsein besetzbare Stätte (28). Wenn wir so sprechen, sind wir unversehens in das historische Vergleichen, d. h. in das gegenständliche Sprechen aufgenommen, und haben Heideggers Anliegen verlassen.

Heidegger weist auf den Unterschied zwischen den wesentlichen Abhandlungen (wie in diesem Bd) und seinen Vorlesungen hin: Das Wesentliche kann in den Vorlesungen *nicht* gesagt werden. Die Frage ist nun: sind *wir* imstande unsererseits diesen Unterschied zu erfahren und zu vollziehen? Alles hängt vom Finden eines gemäßen Wortes ab. Gerade das ist das eigentliche Anliegen dieses Bdes: *„Die Geschichte des Seyns"* ist der Name für den Versuch, die „Wahrheit des Seyns" in das Wort des Denkens zurückzulegen (5). Machen wir den Versuch, die Einheit des Textes aus der Einheit des Wortes hervorzuheben.

Das Wort der Wahrheit des Seyns

Entscheidend für das Lesen des Bdes ist die Erfahrung, daß das uns bekannte Seiende *das, was ist*, nicht erschöpft. Die befremdende Erfahrung des Denkens besteht darin, daß jedes Seiende nur innerhalb eines Horizontes als es selbst hervorkommt. Der Horizont stimmt und bestimmt das Hervorkommen und Erscheinen. Was in „Sein und Zeit" der *Sinn* hieß: der Bereich für jedes Entwerfen und Erscheinen, zeigt sich hier als eigenständiges Geschehen eines Offenen, das jede Weise des Hervorkommens eines Seienden trägt und führt. Darauf deutet das Wort „Wesung der Wahrheit des Seyns" (29) hin. Das Wort *Seyn* wird hier mit y geschrieben, weil im bisherigen Denken der Horizont des Offenen (136) nie als sich selbst zur Sprache kam, sondern nur ausgehend von und zurückkehrend zu dem Seienden – als das *Sein*. Heidegger aber hat erfahren, daß die Offenheit des Seyns sich nur dann eigens zeigt, wenn dieser Horizont von dem in ihm erscheinenden Seienden unabhängig erscheint. Der Horizont genügt sich selbst. Das wesentliche Denken denkt nicht den Menschen, nicht den Gott, nicht die Welt, nicht die Erde, nicht das Seiende als solches oder das Seiende im Ganzen, sondern das *Seyn* (168).

Die Wahrheit des Seyns zu sagen ist uns Menschen fast immer verwehrt. Das Problem der Sprache ist, daß sie als Verkehrsmittel geeignet ist für die Beherrschung des Seienden, wie der Kraftwagen (153), dabei jedoch ihre eigene Herkunft, das Offene, in der Vergessenheit läßt. Diese Vergessenheit ist kein menschlicher Fehler, sondern eine Bewegung der Wahrheit selbst. Die Wahrheit *ist als* Rückzug und jähe Zuwendung.

Die einzige Möglichkeit für ein wahrlich empirisches Sprechen wäre diese: Der Mensch würde nicht *über* die Wahrheit sprechen, sondern auf eine ihm selbst verborgene Weise von der Bewegung des offenen Horizontes angegangen. Besinnung ist: Sich vom Sinn als Horizont stimmen lassen: „Nennen wir das Sagen die ‚Besinnung', dann meint dieses die Einverwandlung des Menschentums in den ‚Sinn', d. h. 'hier und heißt nur: die Wesung der Wahrheit des Seyns" (30). Dem eigentlichen Sagen wird die Wahrheit *zugesagt*, ohne in der Art der Erklärung aussagbar zu werden (98).

Dann ist die Redewendung „Wahrheit des Seyns" ohnehin nicht sinnvoll. Als menschliche Äußerung innerhalb einer Rez. ist sie eine Redefloskel. Das Wort spricht nur selten und dann jäh. Aber es ist dem menschlichen Sprechen verwehrt, je zu wissen ob es von der Wahrheit geführt wird oder in der Verlassenheit, der Verwüstung, herumirrt (135). Wir wissen nicht, ob es in diesem Bde eine reine Findung und eindeutiges Sagen gibt, die anfängliche Erbauung des Seyns in dessen Wort (134).

Das Wort der Geschichte

Wesentlich ist der Gedanke, daß das Seyn eben Seyns-*Geschichte* ist. Geschichte hat mit Historie, mit der Zeitfolge oder mit historischer Epochalität, nichts zu tun. Ein erster Hinweis auf das Geschichtliche könnte sein: Für uns Normalmenschen gibt es nur Seiendes, und zwar als Beherrschungsgefüge. In seltenen Augenblicken, für seltene Menschen, zeigt sich innerhalb der Herrschaft des Seienden auf einmal, daß sich aus dem Seienden der Horizont des Offenen zurückgezogen hat. Das Verhältnis zwischen Herrschaft des Seienden und Vergessenheit ist jedoch selber keine zeitliche Abfolge. Auch wenn das Offene verschwunden ist, ist es nicht weg, sondern herrscht es als Entzug. Das Verschwinden des Offenen ist eine Möglichkeit, die nie endgültig zerstört und so immer im Kommen ist.

Die Grunderfahrung des Denkens besagt, daß das uns bekannte Seiende als Gegenstand der Manipulation ein irgendwie *entschiedenes* Seiendes ist. Als Entschiedenes befindet es sich noch immer innerhalb einer ursprünglichen Entscheidung, der Entscheidung des Offenen, innerhalb deren das Seiende eben *so* gezeichnet ist gegenüber anderen Möglichkeiten, die als solche nicht zerstört werden können.

Eigentlich ist die Vorherrschaft des „Wirklichen" nur die Herrschaft einer Entscheidungslosigkeit. Daß über das Seiende entschieden ist, gerät in die Vergessenheit. Die Entscheidungslosigkeit ist aber eine verborgene Entscheidung: „Jene Scheidung der Wahrheit des Seienden von aufbehaltenen und zugelassenen, aber je jetzt nicht erfüllten Wesensmöglichkeiten" (162). Die zwei Wesensmöglichkeiten der Entscheidung sind: *Entweder* das Totalwerden der Entscheidungslosigkeit in der Herrschaft des Seienden *oder* die Ankunft von deren Entscheidungscharakter. Dabei handelt es sich nicht darum, die eine oder die andere Möglichkeit *zu wählen*, sondern innerhalb der Unentschiedenheit zu *verbleiben*.

Ein Wort wäre nur dann ein wahrlich denkendes Wort, wenn es nicht das Wirkliche beschreiben, sondern von dem verborgenen Entscheidungscharakter des Wirklichen *selber entschieden würde* (61). Dann wäre das Denken vom Kommen der unscheinbaren Möglichkeit gestimmt. Dieses Kommen ist nicht diese oder jene Möglichkeit des Seienden, sondern das Kommen als solches: die Zukünftigkeit. Dieses Kommen bindet wesentlicher denn jede Wirklichkeit, wenn nämlich das Denken ein *Vordenken* ist (72), das sich vom Zukünftigen stimmen läßt: „Das Seyn läßt sich nie erzählend sagen und beschreiben. Wenn sein erst zu gründendes Wesen das Kommen ist, dann entspricht ihm das Fragen, das in den Bezirk der zu stellenden Entscheidung, ihn öffnend, hineinfragt und inständig wird in dem, was als Kommen west" (59f).

Wie gefährdet ein solches Sprechen ist, zeigt sich darin, daß der Mensch ein Fremdling, ein Irrender in der Geschichte des Seyns und dazu noch genarrt durch die Historie des Seienden ist (29). Kein Wunder, daß das Denken zweihundert Jahre vorausdenken muß, damit die ersten Deutschen für die Entscheidung erwachen (86).

[1] Vgl. Henrich, Dieter: Noch einmal in Zirkeln. Eine Kritik von Ernst Tugendhats semantischer Erklärung von Selbstbewußtsein, in: Mensch und Moderne. Beiträge zur philosophischen Anthropologie und Gesellschaftskritik (FS Fahrenbach), hg. v. Clemens Bellut / Ulrich Müller-Schöll, Würzburg 1989, 93–132.

[2] Vgl. Henrich, Dieter: Dunkelheit und Vergewisserung, in: Ders. (Hg.): All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West, Stuttgart 1985. (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung, 14), 33–52.

Die wortlose Machenschaft

Es ist möglich, Bd 69 als philosophischen Kommentar zu der Bedeutung von Macht und Gewalt im geopolitischen Raum vor dem Zweiten Weltkrieg zu lesen. Dann werden wir aber von der verborgenen Sprachlosigkeit an der Nase herumgeführt. Stellungnahmen zu Macht, Gewalt und Politik kommen nie in die Nähe der eigentlichen Entscheidung. Das Sprechen über die Macht ist seinerseits schon von der Macht benommen. Das Seiende, auch das riesenhafte Seiende „der Zweite Weltkrieg", ist nur Anlaß für das Denken, und soll als unwesentlich verschwinden (30, 180). Es ist überhaupt unmöglich, das Seiende, so wie es uns bekannt und vertraut ist, zu handhaben, um zu dessen ‚Seyn' hinüberzugehen. Wenn das Offene hereinbricht, bleibt von dem uns bekannten Seienden nichts übrig. Die Gegenstände von Wissenschaft, Kunst, Politik und Kultur verschwinden, um nie wiederzukommen (167).

Denken ist nur möglich innerhalb einer Entfremdung, die zuerst erfährt, daß sich in dem Seienden „der Zweite Weltkrieg" etwas davon ganz Verschiedenes abspielt: die Macht, die überhaupt keines Trägers bedarf. Die Macht aber spricht das Denken nur dann an, wenn sie nicht als Seiendes bejaht oder verneint, sondern selber als etwas Ungewöhnliches erfahren wird (53). Dieses Ungewöhnliche zeigt sich nur dann, wenn erfahren wird, daß die Totalität der Macht ins Leere stößt – einer Nichtigkeit angehört. Erst wenn diese Nichtigkeit nicht weggestoßen, sondern als Vergessenheit des Offenen erfahren wird, ist es möglich, von dieser Vergessenheit angegangen zu werden. Auch das genügt noch nicht für ein wesentliches Wort. Erst die Entfremdung der Seins*vergessenheit* in eine Erfahrung der Seins*verlassenheit* gibt dem Denken einen Wink. Seinsverlassenheit *ist* die Wahrheit des Seyns selber, insofern in der Verlassenheit das Verlassene auf das Verlassende bezogen bleibt. Seinsverlassenheit ist Seinsbezug (36).

Erst aus der Erfahrung der Verweigerung innerhalb der Verlassenheit spricht das Wesen der Macht, die sich im Zweiten Weltkrieg bekundet: die *Machenschaft*. Diese hat mit Macht nichts zu tun. Das Wort ist seynsgeschichtlich zu lesen und nennt jenes Wesen des Seins, das das Seiende in die Machbarkeit entscheidet (46). Das Wort bezeugt die machtlose Herrschaft der Wahrheit, die eigentlich nichts als Milde ist (8, 106).

Die Sprachnot innerhalb der Epoche der Machenschaft zeigt sich in dem Wort, das diese unsere Epoche in ihrem Wesen erblickt: *Verwüstung*. Dieses Wort deutet nicht auf eine Zerstörung des Seienden hin, sondern auf das Wegbleiben jeglicher Entscheidung in der Vormacht der Beherrschbarkeit (45). Dieses Wegbleiben kann niemals beseitigt werden, wohl aber sich als solches in seiner Verborgenheit zeigen. Nur wo das unversehens geschieht, ist die Verhüllung des Wortes *Verwüstung* zu hören. Dabei ist das Schwerste, die Verwüstung auszuhalten und nicht in Bisheriges oder Zukünftiges wegzuschleichen – was wir alle tun, wenn wir unsere Epoche kritisieren oder gar verwerfen möchten.

Auch das tragende Wort *koinon* ist nur innerhalb dieser extremen Entfremdung zu hören. Heidegger spricht nicht von einem Seienden wie „Kommunismus" oder „Weltgemeinschaft", sondern von einer eigentümlichen Weise, in der *Einheit* erscheint – nämlich als Allgemeinheit, die nichts als Einförmigkeit und Gleichförmigkeit ist (191, 193). Kommunismus ist das planetarisch geschehende Wegbleiben jedes entscheidenden Wortes, in dem Einheit wahrlich erscheinen könnte: Kommunismus ist Wahrheitslosigkeit (37). In diesem sinnlosen Sinne sind Nationalsozialismus, Kommunismus und Liberalismus wesentlich das Selbe (189, 208).

Das Wort des Gottes

Das uns bekannte Seiende lebt von der Vergessenheit des Offenen und wird mit dessen Einschlag verschwinden. Dieser Schwund trifft v.a. den christlichen Gott. Heideggers Denken ist nicht nur unmenschlich, sondern auch gottlos (24). Das seynsgeschichtliche Denken ist niemals religiös (31). Alles Seiende können wir durchstreifen, nie zeigt sich die Spur des Gottes (105).

Wenn sich aber plötzlich die Wahrheit des Seyns zeigt, dann bekommt das Wort *Gott* einen bis zur Unkenntlichkeit verwandelten Sinn, und zwar aus dem verwandelten Sinn des Wortes selber. In dem verwandelten Denken spricht nicht der Mensch, sondern sein Wort gehört der Sprache des Offenen, die als geschichtliches, d.h. als kommendes Wort, nur sein eigenes Kommen sagt. In diesem Kommen liegt die Möglichkeit, daß einem verwandelten, fragenden Menschentum *Antwort* gegeben wird. Dieses Antwortende könnte „der Gott" genannt werden. Wo dieses Wort eine Vollendung des Kommens gewährt, das „Kommendste" ist, kann es als „der letzte Gott" bezeichnet werden (105).

Das Gotthafte und das Menschliche sind aber nie unmittelbar aufeinander bezogen. Das Gotthafte kann sich nicht um das Menschliche kümmern (132) oder gar Tröstungen verteilen (211). Das Göttliche und das Menschliche gehören auf unterschiedliche Weise der Wahrheit zu. Aus dieser Zugehörigkeit könnte eine Entgegnung hervorkommen – wenn das Seyn sich als Gefüge von Erde, Welt, Gott und Mensch entscheiden würde. Hierüber sprechen zu wollen, wäre in diesem Augenblick die reine Überheblichkeit. Es ist fraglich, ob das heutige Menschentum überhaupt imstande ist, auch nur die Gottlosigkeit in ihrem Wesen zu erfahren.

Welche Einheit kommt in *„Die Geschichte des Seyns" zu* Wort? Das Ausgeschlossensein des Menschen aus dem Geschehen der Wahrheit bekundet als Fremdheit und Befremdung, als Nichthaben des Wortes, nicht nur die Zerstreuung, sondern zugleich das Zueinanderfinden des zuäußerst Fremden: die Verweigerung der Fremdheit kann aufscheinen, und enthält so die Möglichkeit der Einheit, nicht als dialektischer Vermittlung, nicht als Einpassung, nicht als Einförmigkeit, sondern als das Zueinander-Leuchten des abgründig Fremdbleibenden.

Leiden Th. C. W. Oudeman

Sandherr, Susanne: **Die heimliche Geburt des Subjekts.** Das Subjekt und sein Werden im Denken Emmanuel Lévinas'. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. 247 S. (Praktische Theologie heute, 34), kt DM 59,80 ISBN: 3–17–015114–2

„Emmanuel Lévinas entwickelt (...) einen spannungsreichen Subjektbegriff, der dem neuzeitlichen Subjektgedanken wie den Gehalten spätmoderner oder bereits postmoderner Kritik gerecht wird und so einen Ausweg aus einer aporetisch gewordenen Situation vorzeichnet." (213). Diese These sucht die Vf.in in ihrer Arbeit in einem luziden Durchgang durch die Schriften von Lévinas zu belegen, die sie auch unter Berücksichtigung jüdisch-rabbinischer Quellentexte interpretiert, und dies immer in kenntnisreicher Auseinandersetzung mit anderen philosophischen wie auch theologischen Positionen, etwa der postmodernen Philosophie Lyotards, der Kritischen Theorie Adornos, der Phänomenologie Husserls und Merleau-Pontys, der Transzendentaltheologie Rahners oder der Politischen Theologie von Metz und der Religionspädagogik Henning Luthers. S. möchte dabei Lévinas-Interpretationen entgegentreten, die entweder quasi ‚postmodern' bei Lévinas eine Absage an Subjektivität ausmachen und dies auch begrüßen, oder die bei ihm ebenso solch eine Absage ausmachen, dies aber als Ausfall von Subjektivität kritisieren. Von dort her formuliert S. die zentrale Frage: „Wie läßt sich ein Subjekt denken, das seine Mündigkeit auf seine Gebürtigkeit hin überschreitet? Ist eine Mündigkeit denkbar, die sich in der Verwiesenheit des Ich auf den anderen Menschen konstituiert? Ist eine menschliche Mündigkeit möglich, die, ohne auf Selbstauflösungs- und verschmelzungswünsche zu regredieren, sich aus ihrer Verstrickung mit Macht, Herrschaft und gewalttätiger Selbsterhaltung löst?" (134)

S. kennzeichnet dieses Subjekt bei Lévinas als zeitlich/sterbliches, d.h. auch als werdendes und leibliches, inkarniertes Subjekt, welches sich als gebürtig erfährt. (18f) Darin sei es kein souveränes, selbstmächtiges und einsames Herrschaftssubjekt gemeint, sondern ein Subjekt, das sich als vom Anderen ‚geboren' weiß: „Diese Geburt untergräbt und stiftet erst die Identität des Subjekts." (21) Oder an anderer Stelle: „Diese Einsetzung und Erwählung, die den Menschen zu einem für den Anderen verantwortlichen Subjekt, und so erst zum Subjekt, erst unersetzlich und einzig macht, geht der Wahlfreiheit voraus." (86) Diese prinzipielle Angewiesenheit und Offenheit für das Andere ist zwar ein asymmetrisches Verhältnis, das aber Subjektivität und Autonomie nicht in einer Verschmelzung mit dem Anderen zerstört (52ff und 68), sondern gerade die Unersetzbarkeit und Freiheit des Subjekts in der Stellvertretung für den Anderen betont. Diese Verantwortung und Stellvertretung wird zwar in äußerster Passivität empfangen, geht aber der traditionellen Unterscheidung von Passivität und Aktivität voraus. (90)

Wie das dem Anderen in der Stellvertretung unterworfene Subjekt über den Anderen nicht verfügen kann, so kann es auch über sich selbst nicht verfügen; seine Geburt ist heimlich, ihm selbst unzugänglich: „Die Geburt des Subjekts geschieht im Verborgenen. Sie ist und bleibt dem Subjekt selbst unzugänglich. Aufgrund der wesentlichen Verborgenheit seiner Geburt ist dem Subjekt volle Selbstgegenwart verwehrt. (...) Die heimliche Geburt hinterläßt im Subjekt eine unheimliche, fremde Spur, sein Leib kann von ihm nie vollständig angeeignet, er kann nie restlos Eigenleib werden, sondern bleibt Fremdkörper. In der heimlichen Geburt wird die Husserlsche ‚Urpräsenz' des Subjekts aufgebrochen." (90f)

Dieser Pol der Gebürtigkeit des Subjekts bei Lévinas steht für die Vf.in in Spannung zu einem Pol der Mündigkeit, wie er sich zum einen in der Verantwortlichkeit abzeichnet, zum anderen in der Subjektgenese im Übergang vom Bedürfnis zum Begehren, die Lévinas in „Totalité et infini" skizziert hat (110ff): „Die Gabe des Selbst setzt ein Selbst voraus, jenes, das sich im Glück des Genießens bildete. (...) Nur ein Ich, das sich im Wirbel des glücklichen Genießens identifiziert und individualisiert, nur ein im Genuß sich in sich zurückziehendes und verinnerlichendes, ein aisthetisches und nicht ein anästhetisches Ich, kann jenes dem anderen Menschen ausgesetzte Ich der Hingabe werden." (120f)

In einer Diskussion mit feministisch-philosophischen Kritiken wie auch Rezeptionen von Lévinas (Irigaray, Gürtler) stellt S. heraus, daß Lévinas' Konzeption der Fruchtbarkeit und der Erotik wie auch seine eigene Kennzeichnung als geschlechtliches (als männliches) Autorsubjekt durchaus auch innovativ sein kann für den Versuch einer „Transsubstantiation" des in sich verschlossenen, virilen Subjekts hin zu einer auch feministisch-philosophisch bedeutsamen „mütterlichen" Subjektivität und zu einer „Verweiblichung des Subjekts" und einer Einschreibung der Geschlechterdifferenz in philosophische Texte. (156ff)

S. hat deutlich das Problem benannt, vor dem jede Subjektphilosophie steht, will sie der Kritik an einem „Herrschaftssubjekt" gerecht werden: Wie ist Subjektivität zusammenzudenken mit der je eigenen Begrenztheit und der Sterblichkeit wie auch mit der Dignität des Anderen, wie Autonomie mit Offenheit und Beziehungsfähigkeit? S. stellt dabei zurecht heraus, daß zwischen Lévinas und der Postmoderne ein wichtiger Unterschied besteht: Er will „Subjektivität" nicht einfach negieren, sondern umformulieren und umdeuten. Das „Subjekt" bei Lévinas ist wesentlich inkarniert und zeitlich, es ist

ebenso wesentlich „subiectum" im Sinne eines Unterworfenseins unter den Primat des Anderen, Subjektsein ist gleichbedeutend mit Geiselschaft und Stellvertretung für den Anderen. Ebenso überzeugend verweist die Vf.in auf die Darstellung der Subjektgenese in „Totalité et infini". Das Anliegen von S. ist dabei wichtig und richtungsweisend: Sie möchte den Subjektbegriff herauslösen aus einer Reduktion von Subjektsein auf das bloße *cogito*, sie möchte es ‚verleiblichen' und ‚verzeitlichen', möchte es herauslösen aus einem Denken der ungebrochenen Selbstpräsenz, und ebenso möchte sie es als wesentlich offen begreifen für die Beziehung zum und für die Verantwortung für den anderen Menschen. Solch ein Subjekt ist gerade kein „Herrschaftssubjekt", es ist nicht gefangen in Selbsterhaltung, Selbstermächtigung und Isolationismus. Dennoch ist zu fragen, ob dieses Anliegen mit der Rezeption von Lévinas' philosophischem Denken wirklich eingeholt werden kann. Zwar hat Lévinas unzweifelhaft einen „Subjektgedanken", nur ist zu fragen, ob dieses „Subjekt" bei Lévinas Subjekt im eigentlichen Sinn ist. Werden bei Lévinas wirklich die beiden Pole Mündigkeit und Gebürtigkeit aufrechterhalten? Oder widersprechen dem nicht zentrale Positionen des französischen Philosophen wie z. B. der Asymmetriegedanke, die Geiselschaft, die Reduktion von Subjektivität auf Stellvertretung, schließlich die Behauptung, daß der Mensch nicht Subjekt ist, sondern erst (in Passivität dem ihn konstituierenden Anderen gegenüber) wird? M. E. weist das Konzept von Lévinas eine so große ‚Schlagseite' zugunsten des Primats des Anderen, der Ausgeliefertheit an den Anderen, der ‚Gebürtigkeit' auf (und dies zeigen ja auch die äußerst problematischen Begrifflichkeiten wie ‚Geiselschaft', ‚Unterwerfung', ‚Gehorsam' usw.), daß kaum Raum bleibt für ein Selbstsein in richtig verstandener und unverstellter Autonomie, und deshalb scheint mir die Lévinassche Philosophie entgegen der Einschätzung der Vf.in gerade keinen ‚Ausweg aus einer aporetisch gewordenen Situation' zu bieten, sondern im Gegenteil diese Situation noch zu verschärfen. Ungeachtet dieser inhaltlichen Differenz bietet „Die heimliche Geburt des Subjekts" eine kompetente und innovative Diskussion Lévinasscher Philosophie.

Münster Saskia Wendel

Natur- / Sozialwissenschaften

Benz, Arnold: **Die Zukunft des Universums**. Zufall, Chaos, Gott?. – Düsseldorf: Patmos 1997. 216 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3–491–72376–0

Der Vf., Arnold Benz, ist Prof. für Astrophysik an der Eidgenössisch-Technischen-Hochschule Zürich.

In vier großen Kap.n schreitet der Vf. sein zumindest im Untertitel interdisziplinär umrissenes Themengebiet ab: *1. Universum. Zeit und Schöpfung, 2. Physik und Wirklichkeit, 3. Leben und Sterben, 4. Zukunft.*

Gleich in der Einleitung bekennt sich der Vf. zur strikten Trennung von Naturwissenschaft und Glaube bzw. Theologie, wie sie von Karl Barth postuliert worden war.

„Ich gehe in diesem Buch von der Annahme aus, dass Glaube und Naturwissenschaft zwei verschiedene Wege sind, die Wirklichkeit zu erfahren. Mit Karl Barth bin ich auch heute noch der Meinung, daß sich Glaubensaussagen und wissenschaftliche Theorien nicht in ein direktes Verhältnis setzen lassen (...) Glaube und Naturwissenschaft bewegen sich auf verschiedenen Ebenen, die sich nicht schneiden." (11)

Nun ist der Vf. nicht nur ein Naturwissenschaftler, sondern, wie in und zwischen den Zeilen deutlich wird, auch ein gläubiger Christ. Somit ist er auf beiden für so völlig disparat gehaltenen Ebenen beheimatet. Aber er sieht offenbar auch im Menschen selbst die Koinzidenz und Vermittlung der beiden Ebenen noch immer nicht gegeben, sondern treibt in Barth'scher Manier die Separation von Naturwissenschaft und Glaube auch hier weiter. So postuliert er zwei verschiedene Wahrnehmungen, die astronomisch-astrophysikalische Observierung und das spontan-mystische Ganzheitserlebnis etwa bei der Betrachtung ein und desselben nächtlichen Himmels. (17ff)

Die Trennung von Naturwissenschaft und Glaube umfaßt seines Erachtens die Methoden, die Wahrnehmungsweisen und die Ziele (56), sie grenzt ein Verfügungswissen gegen ein Orientierungswissen ab (52) und ist somit geradezu vollständig.

B. propagiert eine Trennung der Objektebene und der partizipatorischen Ebene, der Wahrnehmungs- und der Sprachebene und erklärt: „Der Schöpfungsglaube wird damit unerreichbar für naturwissenschaftliche Kritik. Seine Kriterien sind dann ausschließlich religiöse Wahrnehmungen, existentielle Erfahrungen und das Gegebensein der Welt (...) Das göttliche Handeln geschieht auf einer Ebene, zu der die Naturwissenschaft keinen Zugang hat und wo Handeln in einem übertragenen Sinne gemeint ist." (57) Nun hat die Geschichte des Gegeneinanders, Nebeneinanders und Miteinanders von Naturwissenschaft und Theologie gerade gezeigt, wie sehr nicht nur die Naturwissenschaft, sondern auch die Theologie ein Kind ihrer Zeit ist, wie sehr beide von Voraussetzungen leben, die gerade dem anderen der von Benz so sorgfältig separierten Bereiche entstammen.

Und schon vor fünfzig Jahre stand Barth als theologischer Gewährsmann von Benz im Verdacht, lediglich eine theologische Immunisierungsstrategie gegenüber der Naturwissenschaft zu verfolgen. Dieser Verdacht ist seither nicht zerstreut, sondern fast bis zur Gewißheit erhärtet worden.

Wie ein schwankender, wenig belastbarer Steg über die tiefe Schlucht der Unvermittelbarkeit wirkt da der Gedanke, das Staunen über Ordnung, Kreativität und Zeit könne eine Vermittlung von Naturwissenschaft und Glaube leisten. Staunend könne der Glaube eine Tiefendimension im Universum wahrnehmen, die „auf eine transzendente Einbettung des Alls in etwas Umfassendes" hindeute. (64f)

Staunen darf der Mensch über die Feinabstimmung des Universums, die von den physikalischen Grundkonstanten, über das Design des C-Atoms bis hin zu biologischen Evolution reicht und zur umfassenden Deutung im Anthropischen Prinzip geführt hat. (109ff) Aber dann sind der gläubige Naturwissenschaftler und der naturwissenschaftlich tätige Gläubige sozusagen am Ende mit ihrer Wissenschaft und bedürfen einer sich der biblischen Tradition bedienenden Deutung. Karfreitag und Ostern werden zu Interpretationsmustern für die Deutung naturwissenschaftlicher Phänomene ganz gleich, ob es um das Werden und Vergehen neuer Sterne oder neuer Arten geht. (146ff, 199ff)

Gut verständliche (astro-)physikalische und biologische Darlegungen mit anschaulicher Schwarz-Weiß-Bebilderung stehen ziemlich unvermittelt neben lesenswert-meditativen Deutungen der johanneischen Ich-bin-Worte Jesu. Sie illustrierten und konkretisieren einmal mehr die Gespaltenheit dieses Buches und die Gespaltenheit der ihr zugrundeliegenden Theologie.

„Ich fühle mich befreit vom Zwang der Gottesbeweise. Denn die Argumente einer sog. natürlichen Theologie, die aus Erkenntnissen über die Natur Gottes Existenz beweisen und seine Eigenschaften ergründen will, fand ich bemühend, unaufrichtig und vereinnahmend." (9) So steht es schon als Credo am Beginn des Buches; abgesehen davon, daß hier einer natürlichen Theologie mehr unterstellt wird, als sie behauptet, bleibt die Frage, warum die Deutung der naturwissenschaftlichen Befunde mittels eines „Karfreitag-Ostern-Musters" (204) nicht „bemühend, unaufrichtig und vereinnahmend" sein soll.

Dieses Buch ist lesenswert für den, der seine Weltbildspaltung bestätigt finden möchte und den Schizophrenien Barth'scher Provenienz nicht weiter stören. Es ist lesenswert für den, der leicht verständlich dargebotene astrophysikalische Erkenntnisse sucht. Es ist lesenswert für den, der biblische Meditationen in relativ hoher naturwissenschaftlicher Verdünnungsreihe mag. Dies Buch ist informativ, es ist auch in einem guten Sinne fromm. Darüber hinaus hilfreich für einen wirklichen interdisziplinären Dialog ist es leider nicht.

Paderborn Ulrich Lüke

Dennett, Daniel C.: **Darwins gefährliches Erbe**. Die Evolution und der Sinn des Lebens. – Hamburg: Hoffmann und Campe 1997. 783 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3–455–08545–8

Die Evolutionstheorie hat sich seit nunmehr über hundert Jahren unter vielerlei Modifikationen zu *der* Meta-Theorie der Naturwissenschaften entwickelt. In dem hier anzuzeigenden Buch unternimmt es der Philosoph Daniel C. Dennett, diese Erfolgsgeschichte erneut zu erzählen und ihren positiven Ertrag gegen Kritiker zu verteidigen. Der Großteil des Buches ist dabei nicht originell – D. ist selbst kein Biologe –, doch werden die Geschichte der Evolutionsbiologie und gegenwärtige Diskussionen in pointierter und anschaulicher Weise dargestellt.[1]

Die Grundvoraussetzung von „Darwins gefährliches Erbe" ist die strikte Verpflichtung, nur algorithmische Prozesse (sog. „Kräne") als Erklärungen für die Evolution von Natur und Kultur anzuerkennen.[2] Alle anderen Erklärungen werden als Suche nach „Himmelshaken" und Pseudoerklärungen abgelehnt.

In den *ersten beiden Teilen (17–461)* zeigt D. dann, wie die Evolutionstheorie entstanden ist, welches die wesentlichen Prozesse sind, die von ihr zur Erklärung der Entwicklung herangezogen werden, und verteidigt die Theorie gegen Kritiker wie S. Gould.

Es sind v. a. die Überlegungen im *dritten Teil* des Buches, die Theologen und Philosophen besonders interessieren dürften, in dem D. zeigt, wie die Evolutionstheorie sich auch auf Kulturphänomene erstreckt. Dabei erweist sich D. – nach seiner eigenen Unterscheidung – nicht als „gefräßiger", sondern als „gemäßigter" Reduktionist. Während gefräßige Reduktionisten alle Phänomene auf eine einzige Wissenschaft hin reduzieren wollen (sei diese nun die Physik,

[1] Darüber hinaus bietet das Buch demjenigen, der sich mit D. näher befassen möchte, einen Einblick in Hintergründe seiner Position in der Philosophie des Geistes, die er m. W. zuvor nirgends so explizit entfaltet hat.

[2] Diese Grundvoraussetzung begründet das enge Verhältnis von Evolutionstheorie und starker „Künstliche-Intelligenz"-Forschung, auf die D. immer wieder eingeht: Wenn alle Entwicklungen algorithmisch sind, dann muß sich auch menschliches Bewußtsein letztlich durch eine endliche Zahl algorithmischer Prozesse konstruieren lassen.

die Genetik oder eine andere), versuchen gemäßigte Reduktionisten nur, die Phänomene in einen einheitlichen Zusammenhang zu bringen. Daß es sich bei D. um einen gemäßigten Reduktionisten handelt, zeigt sich an seiner Einführung des Begriffs des „Mems", den er von R. Dawkins übernimmt. Ein Mem ist die für die „kulturelle Evolution" relevante Informationseinheit, die wie ein Gen um ihre Erhaltung und Verbreitung kämpft (näher wird der Begriff des Mems bei D. nicht definiert). Mit dem Mem taucht eine Größe auf, die sich nicht durch den Überlebenskampf der Gene erklären läßt und eine nicht reduzierbare, auch gegen die Gene gerichtete, kulturelle Evolution ermöglicht (D.s Beispiel für eine solche Mem-Evolution ist das Zölibat). Wie die Gene im Körper ihres jeweiligen Trägers existieren und diesen auf ihre Erhaltung und Vermehrung hin „steuern", so besiedeln auch Meme ihren entsprechenden „Wirt", d.h. das menschliche Gehirn. Eine gegenüber diesen Mem-Komplexen unabhängig handelnde Person lehnt D. hingegen als illusorisch ab: „Person" bezeichnet die auf Dauer bestimmende „Koalition der jeweils herrschenden Meme" (512). Unsere Wertschätzung für bestimmte Ideen und Vorstellungen sind dabei durch Über-Meme wie Wahrheit, Schönheit usw. bestimmt, die ebenfalls um die Gunst unseres Gehirns buhlen. Auf dem Hintergrund dieser Mem-Theorie diskutiert D. die Einwände von Kritikern an evolutionären Erklärungen von Sprache (N. Chomsky, J. Fodor: 515–559), Bedeutung (u.a. H. Putnam, J. Searle: 560–599) und Bewußtsein (R. Penrose: 600–634).

In den *beiden vorletzten Kap.n* unternimmt es D. dann, Gedanken zur Genealogie und Gestalt der Moral in darwinistischer Sicht auszuführen (635–718). Dabei wendet er sich gegen eine zu gefräßige Form des ethischen Reduktionismus, lehnt aber konsequent den Gedanken einer unbedingten moralischen Verpflichtung ab. Statt dessen bietet er eine kontraktualistische Rekonstruktion ethischer Verpflichtung (695–705) und ein quasi-ethisches Entscheidungsverfahren als „moralische[r] Erste-Hilfe-Ratgeber" (712). Das Buch endet mit der Beteuerung D.s, daß die Evolutionstheorie der Welt nichts von ihrer Großartigkeit und Schönheit nimmt, und in dem Bekenntnis: „Diese Welt ist heilig" (733).

D.s Buch ist gekennzeichnet durch einen durchgehend apologetischen, zum Teil äußerst aggressiven Stil. Die Rhetorik des Buches, die auch vor persönlichen Bekenntnissen und Vereinnahmungen („Wir müssen erwachsen werden", 723), vor suggestiven Vergleichen und reiner Polemik nicht zurückschreckt, deutet auf das Ziel des Buches hin: Hier soll mehr popularisiert als wissenschaftlich überzeugt werden.[3]

Die rhetorische Absicht zeigt sich u.a. auch bei der Einführung der „Mem"-Theorie: Um der Geschlossenheit der Theorie willen versucht D., „Meme" als mit „Genen" vergleichbare Phänomene darzustellen, doch ergibt sich bei genauerem Hinsehen nur eine entfernte Analogie. Damit wird aber der heuristische Wert des Mem-Begriffs äußerst fraglich. Ebenso scheint der Versuch, Phänomene wie Bedeutung, Intentionalität oder ethisches Verhalten soziobiologisch zu erklären, meist zur Aufgabe bzw. Umdefinition der zu erklärenden Phänomene zu führen. So bleibt am Ende D. nur der Appell, daß es eine evolutionäre Erklärung dieser Phänomene geben *muß*, ohne daß diese Forderung zumindest in dem hier zu besprechenden Werk überzeugend eingelöst worden wäre.

Münster Andreas Hansberger

Vogt, Markus: **Sozialdarwinismus**. Wissenschaftstheorie, politische und theologisch-ethische Aspekte der Evolutionstheorie. – Freiburg: Herder 1997. XI, 484 S., kt DM 68,00 ISBN: 3–451–26130–8

Die vorliegende umfangreiche Arbeit ist die leicht überarbeitete Fassung einer Diss. an der Kath.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München. Der Vf. dieser interdisziplinären Studie sieht in der Biologie die neue „Frontdisziplin", die dabei ist, die Physik als „paradigmenleitende Disziplin" abzulösen (4). Normative Aussagen können zwar nicht unmittelbar aus biologischen Fakten gewonnen werden, bleiben aber „in fundamentaler Weise auf die Deutung von Fakten bezogen" (2). Daraus folgt für den Vf.: „Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit ist nicht eine theologisch-deduktive Argumentation, sondern eine nomologische und historische Analyse des Zusammenhangs von biologischer Forschung und normativer Gesellschaftstheorie." (8) Diesem Ansatz bleibt die Arbeit durchgehend verpflichtet. Sie gliedert sich in *drei Teile* und behandelt zunächst die wissenschaftstheoretischen Aspekte von „Darwins Evolutionstheorie", bedenkt dann den soziologisch-politischen Aspekt des „Darwinismus als Gesellschaftstheorie" und widmet sich schließlich theologisch-ethisch der „Evolutionären Gesellschaftstheorie im Anspruch des Humanen" (14).

[3] Dabei fallen v.a. die Angriffe gegen religiöse Überzeugungen auf (vgl. v.a. 726–728), die sich wohl z.T. nur aus dem gesellschaftlichen Kontext der USA erklären lassen, wo es sog. „Kreationisten" und fundamentalistischen Bibellesern immer noch gelingt, in manchen Bundesstaaten u.a. den Schöpfungsbericht als alternative *naturwissenschaftliche* Erklärung an den Schulen lehren zu lassen.

Gründlich räumt der Vf. mit der Vorstellung auf, der Sozialdarwinismus sei das legitime Kind der Darwinschen Evolutionstheorie. Er ist weder das legitime noch das illegitime Kind, da er sich einerseits formal inhaltlich gar nicht aus dem biologischen Darwinismus herleiten läßt und andererseits historisch genetisch als höchst unscharfes Gedanken-Sammelsurium längst vor Darwin einen Verkaufsstand auf dem Markt der Meinungen betrieb.

„Darwin diente – so eine zentrale These dieser Arbeit – mit seiner naturwissenschaftlichen Autorität im Wesentlichen als Verstärker einer ursprünglich humanwissenschaftlichen Theorie." (20) An anderer Stelle ist davon die Rede, Darwin sei primär der „Repräsentant wissenschaftlicher Autorität" gewesen und habe die Rolle eines „Katalysators in dem umfassenden Umbruchsprozeß des Wissenschaftsverständnisses in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts" gespielt (152).

Auch der Weg zentraler Begriffe im Werk Darwins („survival of the fittest", „struggle for existance") führt von der „sozialdarwinistischen" Gesellschaftstheorie zum biologischen Darwinismus, nicht umgekehrt (73ff, 148 etc.). Oft steht Darwin nur frühzeitig an der Wiege der Begriffe, die ihre Entbindung aber z.B. Spencer verdanken. So kommt der Vf. zu der nachvollziehbaren Ansicht, der „Sozialdarwinismus" hieße besser und angemessener „Sozialspencerianismus" (153).

Auch Spencers liberalistische Sozialphilosophie erfährt eine gründliche kritische Sichtung. Sein Sozialdarwinismus wird als pädagogisierender Lamarckismus mit Laissez-Faire-Traditionen und physikalistischen Gleichgewichtsvorstellungen gekennzeichnet (190).

Erhellend ist auch der Stammbaum sozialdarwinistischer Theorien von Francis und seine Modifikation durch den Vf. (154ff).

Er legt überzeugend den außerordentlichen Einfluß des „Bevölkerungsgesetzes" von Malthus und der Naturtheologie von Paley auf Darwin, Spencer, Wallace und Huxley dar (93f, 155f).

Der Vf. macht klar, daß der Sozialdarwinismus keine kohärente wissenschaftliche Theorie ist. Zu groß sind die inhaltlichen Differenzen, zu unklar die oft nur auf biologischen Analogien beruhenden Suggestivbegriffe, zu irrational die Motivation und zu deutlich sind die wissenschaftlichen Inkonsistenzen. In dieses Bild fügt sich auch gut die erhebliche wirkungsgeschichtliche Differenz zwischen der theologischen Überhöhung ökonomischer Randbedingungen im amerikanischen Sozialdarwinismus einerseits und dem antimetaphysischen Affekt des Sozialdarwinismus europäischer und speziell Haeckelscher Prägung andererseits (219, 224ff).

Sehr interessant ist die Genese und Rezeption der Rassentheorie mit ihren nicht nur naiven, sondern auch schon absichtsvollen vornationalsozialistischen Überlegungen zur Rassenhygiene. Der Vf. verfolgt sie angefangen von Gobineau, über Nietzsche und Chamberlain bis hin zu Hitler, der noch bis in Einzelheiten seiner Rassentheorie hinein von Gobineau abhängig bleibt und sich nicht, wie fälschlich von ihm und anderen behauptet, auf Darwin berufen kann (260ff, 277ff, 288ff). Ja mehr noch, Hitlers Theorie vom Daseinskampf verkehrt Darwins Theorie in wesentlichen Punkten ins genaue Gegenteil (293).

Mit dem Begriff des Humanen glaubt der Vf. – vielleicht etwas vorschnell – einen „Integrationsbegriff für eine interdisziplinär ausgerichtete Ethik" gefunden zu haben. Zugleich meint er, eine am Zielwert des Humanen orientierte Ethik werde sich damit als „interdisziplinär integrierende Wissenschaft konstituieren" können (348).

Besonders lesenswert ist auch das abschließende Kap., welches den Begriff der Gerechtigkeit über drei Komponenten zu bestimmen versucht „als evolutionäre Perichorese von Leistung, Ausgleich und Funktionalität" (396ff). Dem Fazit des Vf.s, der darin seinem evolutionären Ansatz treu bleibt, wird man wohl zustimmen können: „Eine endgültig ‚richtige' Sozialordnung ist ebensowenig denkbar wie ein moralisch vollkommener Mensch. Gerechtigkeit ist nicht eine vorgegebene Ordnung, sondern ein Weg zur Evolution des Humanen." (456)

Formal stört, daß der Vf. ohne etwaige Vergleichsabsichten gelegentlich ein und dasselbe Werk mal im englischen Original, mal in der autorisierten deutschen Übersetzung zitiert (126), und gelegentlich ein ärgerliches Kauderwelsch abliefert, das deutsche und englische Sprachbrocken in fast beliebiger Kombination als Sätze zu präsentieren versucht (47, 65, 76, 216 u.a. m.).

Insgesamt aber liegt hier eine gründliche, detail- und kenntnisreiche, keineswegs langatmige, wohl aber ob dieser Vorzüge langen Atem beim Leser voraussetzende Arbeit vor. Sie kann eine große Hilfe für ein inter- und transdisziplinäres Nachdenken sein, das sich nicht mit der „Addition" oder gar nur dem Nebeneinander von ansonsten unverbundenen „Fachmonologen" (327) verwechseln läßt. Diese Lektüre ist sehr zu empfehlen.

Paderborn Ulrich Lüke

Spiritualität

Andriessen, Hermann: **Sich von Gott berühren lassen**. Geistliche Begleitung als pastorales Handeln heute. – Mainz: M. Grünewald 1995. 255 S. (Begleiten – Beraten – Heilen), kt DM 42,00 ISBN: 3–7867–1821–0

Die Sehnsucht nach geistlicher Begleitung wächst nicht nur in der Kirche, sondern bei vielen Menschen, die einen spirituellen Weg ge-

hen. Der holländische Theologe und Psychologe Hermann Andriessen geht in seinem Buch über geistliche Begleitung erst einmal auf die Situation des heutigen Menschen ein und entfaltet seine Grundbefindlichkeit und Sehnsucht. Das ist für mich ein entscheidender Ansatz, um nicht bei der Methode der geistlichen Begleitung stehenzubleiben. Es geht in der geistlichen Begleitung letztlich darum, daß der einzelne seinen urpersönlichen Weg findet, daß er mit seiner Existenz die Antwort auf den einmaligen Ruf gibt, den Gott an ihn gerichtet hat.

Zunächst beschreibt A. das Phänomen des geistlichen Lebens. Es geht um eine ehrliche Selbsterfahrung, um so den wahren Gott erkennen zu können. Ohne die psychologischen Phänomene des geistlichen Lebens zu kennen, wird unsere geistliche Begleitung leicht zu einer Herausforderung auf einen Weg, der den einzelnen überfordert. Dann erklärt A. einige Grundbegriffe geistlicher Begleitung. Geistliche Begleitung muß immer auf die jeweilige Lebenssituation eingehen und dabei die Entwicklungsstufe des einzelnen beachten. Es gibt nicht nur die geistliche Begleitung des einzelnen, in der jeder seinen eigenen Weg finden soll. Es gibt auch die geistliche Begleitung in der Gruppe. Hier kann A. von seiner reichen pastoralen Praxis berichten. Der ganzheitliche Ansatz, wie er Symbole, Bilder der Kunst und den Leib einsetzt, überzeugt. Es geht darum, daß der ganze Mensch für Gott offen wird und daß das Licht Gottes in alle Abgründe der menschlichen Seele und des Leibes eindringt, das Dunkle erhellt und das Erstarrte wieder zum Fließen bringt.

Das psychologische Leitbild, unter dem A. die geistliche Begleitung sieht, ist das Modell von E. H. Erikson, das v. a. auf die Entwicklung der eigenen Identität zielt. Zeichen der gelungenen Selbstwerdung sind Kreativität, Generativität und Authentizität. Das sind Kriterien auch für den geistlichen Menschen. Dabei geht der Weg immer auch über die Integration des Schattens.

A.s Buch bietet für jeden Seelsorger praktikable Hilfen an, wie er selbst andere geistlich begleiten kann. Aber es beschränkt sich nicht auf die Darstellung der Methoden. Es lädt den Seelsorger ein, erst einmal den eigenen Glauben und die eigene Existenz zu reflektieren und sich über den eigenen spirituellen Weg Gedanken zu machen. Nur dann kann der Seelsorger andere behutsam auf dem Weg begleiten, den Gott selbst den einzelnen führen möchte.

Münsterschwarzach Anselm Grün

Bettinger, Armin: **Leben im Alltag der Gegenwart: Herausforderung an die christliche Spiritualität**. Grundlegung und Kriterien gegenwartsbezogener Alltags-Spiritualität. – Würzburg: Echter 1995. 256 S. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, 16), brosch. DM 39,00 ISBN: 3–429–01645–2

Die vorliegende Diss. geht von der Schwierigkeit aus, daß Glaube und Alltagsleben zusammenfinden. Im Extrem läßt sich beobachten eine abgehobene, lebensfremde Theologie und Spiritualität einerseits und ein Alltagsleben, in dem der Glaube keine Rolle spielt und in dem Gott nicht vorkommt, auf der anderen Seite. Dieser Graben wird nicht selten einfach beklagt. Andernorts wird seine Überwindung eingefordert. Der Vf. entbehrt aber Versuche, sich mit dem Verhältnis von Alltag und Spiritualität systematisch zu befassen und reflektierte Wege für eine gegenseitige Beziehungsaufnahme zu erkunden.

In einem *ersten Teil* (16–132) geht der Vf. zunächst der Frage nach, was denn überhaupt mit „Alltag" gemeint ist. Dazu nimmt er Ergebnisse der humanwissenschaftlichen Alltagsforschung auf. Unter den Humanwissenschaften sind es insbesondere die Sozialwissenschaften, die sich mit dem Alltag beschäftigt haben. Sie bringen in starkem Maße die gesellschaftliche Bedingtheit und die soziale Komponente der täglichen Lebenswelten ein. Dies kann vorn Ansatz her helfen, eine individualistisch bzw. privatistisch verkürzte Sichtweise von Spiritualität im Alltag zu vermeiden. Der humanwissenschaftliche Durchgang ermöglicht dem Vf., typische Erfahrungen und Veränderungen des heutigen Alltagslebens herauszuarbeiten. Die wichtigsten Stichworte sind hier: Die Selbstverständlichkeit des Alltags und die zunehmenden Probleme damit – Subjektwerdung und Subjektsein im Alltag – Alltägliches Handeln angesichts wachsender Komplexität – Zeit-Erfahrung im Alltag – Sinn-Erfahrung im Alltag?

In einem *zweiten*, nun theologischen *Teil* (133–172) nimmt der Vf. Grundgedanken in der Theologie Karl Rahners zur Gotteserfahrung im Alltag auf. Es werden Wahrnehmungen aus unterschiedlichen Regionen des umfänglichen Lebenswerkes Rahners zusammengeführt und in eine übersichtliche Skizze eingebracht. Von besonderer Bedeutung dürfte dabei die Erinnerung daran sein, wie K. Rahner Gottes-, bzw. Geisteserfahrung als Möglichkeit in jedem Alltagsleben von Menschen wahrnimmt, und zwar gerade dort, wo es im ersten Blick durch Banalität gekennzeichnet ist.

Die zunächst weitgehend getrennt voneinander entworfenen Teile 1 und 2 werden in einem *dritten Schritt* (173–220) zusammengeführt. Zunächst wird allgemein beschrieben, was Spiritualität im Alltag meint. Erarbeitet werden dann Grundmerkmale gegenwärtiger Alltagsspiritualität und deren Grundhaltungen. Der Vf. schließt mit einer Zuordnung von Alltag und Gebet.

Die an dem Thema Interessierten werden zunächst dankbar dafür sein, zuverlässige und zusammenfassende Informationen über die humanwissenschaftliche Alltagsforschung zu finden. Ähnliches gilt für die gut gegliederte Präsentation der Alltagstheologie Karl Rahners. Im dritten Teil gelingt es dem Vf. darüber hinaus, die humanwissenschaftlichen Eingaben für eine differenziertere Sicht der Alltagsspiritualität aufzunehmen und dabei manche Entsprechung zu den spirituellen Anliegen Rahners auszumachen. Die Zusammenführung der Teile 1 und 2 wirkt allerdings in manchen Abschnitten eher assoziativ als systematisch. So bietet auch das Schlußkapitel über den Zusammenhang von Alltag und Gebet nicht eine Zusammenfassung, sondern eine eher eigenständige, durchaus ansprechende Überlegung.

Osnabrück Dieter Emeis

Kurzrezensionen

Arias, Juan: **Gott im dritten Jahrtausend**. Mit einer Einführung von Leonardo Boff und Gedichten von Roseana Murray. – Graz: Styria 1999. 191 S., geb. DM 29,80 ISBN: 3–222–12743–3

Der spanische Vf., ein in Theologie und Philosophie bewanderter Zeitungsredakteur, stellt die Frage nach dem Gottesbild für das dritte Jt. Das alte Gottesbild wird nicht mehr genügen, immer mehr Menschen, v. a. Frauen, verabschieden sich vom (männlichen) Patriarch und Herrscher. Einige Aussagen, die das Gottesbild des neuen Jt. kennzeichnen sollen: Ein Gott der Solidarität – ein Gott, der von Angst befreit – ein Gott als Frau und Mutter – ein Gott, den wir in uns tragen. Wenn auch nicht im strengen Sinn theologisch, so bietet der Vf. doch viele Ansätze für heutiges Gottesverständnis, die auch für die Theologie bedenkenswert sind. Leonardo Boff hat dem Buch eine beachtliche Einführung vorangestellt, Gedichte von Roseana Murray führen die Gedanken ins Poetische weiter. H. E. W.

Bachl, Gottfried: **Eschatologie I / Eschatologie II**. – Graz / Wien / Köln: Styria 1999. 227 S. / 320 S. (Texte zur Theologie. Dogmatik, 10), kt DM 48,00 ISBN: 3–222–12588–0 / ISBN: 3–222–12667–4

Mit dieser Reihe soll Studierenden der Zugang zu originalen Texten der Theologie geschaffen werden, die entlegen publiziert, sprachlich nicht leicht erschließbar usw. sind. Dies ist auch im vorliegenden Fall hervorragend gelungen. Gottfried Bachl legt – in zwei Bden – 214 Texte zur Eschatologie vor (aus Bibel, Lehramt, älterer und neuerer Theologie). Eine vorzügliche Einleitung sowie eine gute, übersichtliche Bibliographie runden diese Publikation ab. H. E. W.

Faith and History. Essays in Honor of Paul W. Meyer, ed. by John T. Carroll / Charles H. Cosgrove / E. Elizabeth Johnson. – Atlanta: Scholars Press 1990. VIII, 377 S. (Scholars Press homage series), geb. US-$ 49,95 ISBN: 1–55540–383–2

Die FS versammelt 22 Essays, die sich der „twin tasks of promoting rigorous theological reflection in the service of the church and keeping theology in constant conversation with history" (2) widmen. In *Teil I (vier „Studies in the Gospel")* ist von besonderem Interesse v. a. der Beitrag von B. B. Scott *„The birth of the Reader in Matthew"* (35–54), der sich in den Worten bündelt: „The birth in the first unit of the gospel is that of the reader, for the narrator constructs an ideological map by which the reader is to make sense of the story that follows" (54). In *Teil II (elf „Studies in Paul")* bietet Wayne A. Meeks *„On Trusting an Unpredictable God. A Hermeneutical Meditation on Romans 9–11"* (105–124), während E. E. Johnson über *„The Wisdom of God as Apocalyptic Power"* (137–148) nachdenkt. In *Teil III (sieben „Theological Studies")* liest sich v. a. der Beitrag *„Revelation as Our Knowledge of God. An Essay in Biblical Theology"* (313–334) von C. P. Price spannend. Eine Bibliographie des Geehrten und ein Überblick der von ihm betreuten Promotionen und Habil.schriften ist enthalten. J. M. W.

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

Geehrt wird mit dieser FS ein Mann, der seit 1967 als Philosoph in Erfurt, so die Hg., sich „nicht auf den sicheren wissenschaftlichen Binnenraum zurückgezogen, sondern die Herausforderung der nicht-

christlichen Umgebung angenommen" (9) hat. Und so widmen sich auch die insgesamt vierundzwanzig Beiträge, so vielfältig die gewählten Perspektiven im einzelnen auch sind, der Frage nach dem Ort der Gottesrede in sich wandelnden Zeiten, wobei der Schwerpunkt eindeutig auf dem Problemkomplex spezifisch neuzeitlicher Fragestellungen und Säkularisierungsphänomene liegt. M. S.

Jüngste Tage. Die Gegenwart der Apokalyptik, hg. v. Michael N. Ebertz / Reinhold Zwick. – Freiburg: Herder 1999. 320 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3–451–27014–5

Aus der kaum überschaubaren Fülle der Publikationen zum Millenniumswechsel ragt dieser anspruchsvolle, gleichwohl auch breiteren Kreisen zugängliche Sbd heraus. Der rote Faden ist die Apokalyptik. In den Beitragsgruppen wird nach den Quellen *(Teil I)*, Feldern *(Teil II)* und Horizonten *(Teil III)* gefragt. Evangelische und katholische Theologen kommen ebenso zu Wort wie Fachleute aus anderen Gebieten (z. B. Kulturwissenschaften, Sozialpolitik, Biologie, Kunst). Es wird die jüdische Apokalyptik nach Ursprung und Bedeutung vorgestellt, die Offenbarung des Johannes wird analysiert, religionsgeschichtliche Überlegungen zur Eschatologie werden geboten. Spuren der Apokalyptik in Musik, Literatur und Film werden aufgesucht. Die Apokalyptik wird in ihrem Zusammenhang mit Politik, Psychoanalyse und Cyber-Kultur vorgestellt und analysiert.

Wie gehen Christen heute mit dem „apokalyptischen Stachel" um? Angesichts vielfacher Gegenwart apokalyptischer Überlieferung ist diese Frage drängend. Das Buch bietet dazu vielfach bemerkenswerte Gesichtspunkte. H. E. W.

Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute", hg. v. Gotthard Fuchs / Andreas Lienkamp. – Münster: LIT 1997. 230 S. (ICS-Schriften, 36), brosch. DM 34,80 ISBN: 3–8258–2807–7)

Veranstaltungen und Publikationen zum Vaticanum II partizipieren notwendig am weiterhin offenen Rezeptionsprozeß dieses jüngsten Konzils, mischen sich somit notwendig in diesen ein und sind deshalb kirchenpolitisch brisant. Dokumentiert werden mit diesem Bd zwei Akademieveranstaltungen der Diözesen Limburg-Mainz und Essen, die, keineswegs zufällig, sondern aus Gründen der Konzilshermeneutik, die Pastoralkonstitution in den Mittelpunkt ihres Interesses rückten. Die Beiträge heben einerseits, in mehr historischer Perspektive, den Kontext und das kirchengeschichtlich Revolutionäre dieses Konzilstextes (einschließlich der in diesem Dokument selbst begründeten hermeneutischen Konsequenzen für seine Rezeption!) hervor und gehen andererseits Beispielen weltkirchlicher Rezeption nach. Sofern das Konzil in der Tat „Eher ein Startpunkt als ein erreichtes Ziel" (A. Lienkamp) darstellt, kann man diesem Buch nur viele Leser wünschen. M. S.

Gnilka, Joachim: **Theologie des Neuen Testaments.** – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1999. 470 S. (Akzente), brosch. DM 39,80 ISBN: 3–451–26093–X

Bereits 1994 ist dieser Bd als Supplement-Bd zu „Herders Theologischem Kommentar zum Neuen Testament" erschienen. Nun liegt diese Einführung des hochangesehenen Münchener Neutestamentlers als größeres Taschenbuch vor, wofür nicht nur Studierende dankbar sein werden. H. E. W.

Hummel, Reinhart: **Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland?** Herausforderung an Kirche und Gesellschaft. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994. X, 223 S., kt DM 39,80 ISBN: 3–534–11717–4

Der evangelische Theologe Reinhart Hummel, Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart, führt mit diesem Bd in die Auseinandersetzung des religiösen Pluralismus ein und versucht Handlungsoptionen aufzuzeigen, die es sowohl der Kirche als auch der Gesellschaft ermöglichen, produktiv mit dieser Herausforderung umzugehen. Seine Untersuchung ist theologisch motiviert, seine Methodik religionswissenschaftlich. H. gibt zunächst einen Einblick in die interreligiöse Bewegung seit dem Weltparlament der Religionen von Chicago 1893. Die Wurzeln des religiösen Pluralismus liegen jedoch tiefer, weswegen H. auch auf die neuzeitlichen Pluralisierungsprozesse im Protestantismus eingeht. Im Anschluß daran analysiert er die Phasen der Ausbreitung östlicher Religionen und formuliert deren Herausforderungen für das Christentum. Interessant sind seine Ausführungen über neureligiöse Bewegungen und deren Verhältnis zum Christentum. Weitere Schwerpunkte sind die islamische Präsenz in Europa; Reaktionsweisen auf fremde Religionen in säkularen Kulturen. Abschließend erörtert er die Synkretismusproblematik und formuliert eine allgemeine Verhältnisbestimmung für Christen im Zeitalter des religiösen Pluralismus, für die die Spannung zwischen Außen- und Binnenperspektive konstitutiv ist. Nur wenn diese Spannungsgeladenheit nicht aufgelöst wird, ist s. E. eine Konvivialität möglich. Der Bd enthält eine Reihe interessanter Informationen über die Zusammensetzung des religiösen Pluralismus im europäischen Kontext. In religionswissenschaftlicher Hinsicht ist er durchaus informativ, aber theologisch unterläuft er strekkenweise das bereits erreichte Niveau der Auseinandersetzung (s. Diskussion über die pluralistische Religionstheologie). J. M.

Jesus. 2000 Jahre Glaubens- und Kulturgeschichte. Mit Beiträgen von Ida Friederike Görres, Wilhelm Ziehr u. a., hg. v. Jürgen Braunschweiger / Motovun Book. – Freiburg: Herder 1999. 240 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3–451–26981–3

Dieser monumentale Bildband ist ein würdiges Geschenk des Verlags zum Hl. Jahr. Er stellt nicht nur hervorragende Belege aus der Kunst zusammen, die Jesus Christus zum Thema haben. Eine ganze Reihe von Beiträgen von sehr kompetenten Fachleuten wollen Zugänge zu Jesus bzw. zu Jesus dem Christus schaffen – historisch, spirituell, theologisch. Es schreiben Ida Friederike Görres, Wilhelm Ziehr, David Flusser, Carlo Maria Kardinal Martini, Bruno Forte, Serguei Averintser, Hans Küng, Adel Theodor Khoury, Bischöfin Marie Jepsen, Gustavo Gutiérrez und Christoph Kardinal Schönborn. H. E. W.

Kruhöffer, Gerald: **Der Mensch – das Bild Gottes.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 207 S. (Biblisch-theologische Schwerpunkte, 16), kt DM 34,00 ISBN: 3–525–61361–X

Dem Anliegen der Reihe entsprechend wird eine zum einen allgemeinverständliche, zum anderen biblische, philosophische, theologische und humanwissenschaftliche Erkenntnisse miteinander vermittelnde Anthropologie entworfen. Während *Teil A* die biblischen und systematisch-theologischen Grundlagen einer zeitgemäßen Anthropologie skizziert, versucht *Teil B* Konkretionen. Die Themenfelder hier: I.: Gewissen – Schuld – Vergebung, II. Glück – Leid – Lebenssinn, III: Gemeinschaft: Familie – Ehe, IV.: Arbeit und Eigentum: Der Feiertag, V. Friede – Menschenrechte, VI. Ehrfurcht vor dem Leben, VII: Zeit – Geschichte – Ewigkeit. M. S.

Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts. Bd 1 / 2, hg. v. Helmut Moll im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz. – Paderborn: F. Schöningh 1999. LXIV, 651 S. (Bd 1), XXIV, 653–1308 S. (Bd 2), Ln DM 98,00 ISBN: 3–506–75778–4

Dieses „deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts" ist herausgegeben im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz und für breite Kreise gedacht. Entsprechend einer Idee von Papst Johannes Paul II. sollen „die Männer und Frauen, die um des christlichen Glaubens willen von Verfolgung und Tötung heimgesucht worden sind, ... am Ende des Jahrhunderts dem Vergessen entrissen werden" (XXV). Unter Beteiligung vieler kompetenter Persönlichkeiten in den einzelnen Diözesen bzw. aus dem wissenschaftlichen Bereich ist ein monumentales Werk entstanden, in dem (A) Blutzeugen aus der Zeit des Nationalsozialismus, (B) Blutzeugen aus der Zeit des Kommunismus, (C) „Reinheitsmärtyrer" und schließlich (D) „Blutzeugen aus den Missionsgebieten" vorgestellt werden. Daß die wissenschaftlichen Kriterien, deren Anwendung man bei der Erstellung eines solchen Werkes erwartet, erfüllt wurden, sei angesichts von soviel beteiligter Kompetenz vorausgesetzt. Im einzelnen muß von den Historikern beurteilt werden, ob die Darstellungen korrekt und stimmig sind. Jedenfalls füllen die beiden Bde eine Lücke aus, die kirchliche Zeitgeschichte angeht. H. E. W.

Moore, R. Laurence: **Selling God.** American Religion in the Marketplace of Culture. – Oxford: Oxford University Press 1994. 317 S., geb. £ 17.95 ISBN: 0–19–508228–1

Der Historiker R. Laurence Moore (Cornell University/ USA) analysiert in seiner Studie, „how Americans managed a formal separation of church and state while leaving religion a central component of their traditions of laicity" (3). 90% der US-Amerikaner geben an, religiös zu sein. Die meisten von ihnen sind regelmäßige Kirchgänger. M. weist nach, daß die Rede von der Säkularisierung so, wie sie bislang vorgebracht wurde, nicht zu halten ist. Anstelle von Säkularisie-

rung wäre besser von einer Transformation der Religion in die Warenwelt zu sprechen. Diese Aussage will M. analytisch verstanden wissen. Die Kirchen haben seit dem 19. Jh. kommerzielle Kulturen ausgebildet. M. weist darauf hin, daß kommerzielle Aspekte für die Religion in jedem Jh. von Bedeutung gewesen sind. Es handelt sich hier also nicht um eine primär moderne Interdependenz. M. beschreibt sehr anschaulich und spannend, wie religiöse Führer, um die Religion populär zu machen, es verstanden haben, Religion mit anderen Gütern auf dem Markt konkurrieren zu lassen. Für M. ist das alles nicht überraschend, denn würde es sonst heute noch Kirchen mit diesen Einflußmöglichkeiten geben? Aber er macht auch klar: „To say that churches survive by using the same strategies that other institutions use by no means exempts them from criticism." (55) Es erlaubt uns aber zu sehen, wie die Kirchen weiterhin ihren Einflußbereich geltend machen konnten. Die Studie von M. basiert auf einer Perspektive, die uns Europäern eher fremd ist. Sie lenkt unseren Blick aber auch auf Verschleierungen und Verdrängungen, die dieser Fremdheit immanent sind – nicht nur dies wäre von der auch sehr gut lesbaren Studie zu lernen. J. M.

Pelikan, Jaroslav: **Maria**. 2000 Jahre in Religion, Kultur und Geschichte. Aus dem Englischen von Bernardin Schellenberger. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1999. 256 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3–451–26605–9

Der Vf. möchte mit diesem Werk historisch-chronologisch darstellen, „was Maria den Menschen bedeutet hat", m. a. W., welche inspirierende Kraft von ihr ausging und ausgeht in Theologie, Volksfrömmigkeit, Kunst usw. Das – reich bebilderte – Buch ist für breitere Kreise geschrieben, hat aber eine gute theologische Grundlage. Gewisse Übertreibungen, z.B. bzgl. der Interpretation der Marienerscheinungen in den letzten ca. 170 Jahren, sind freilich unübersehbar. H. E. W.

Raiser, Konrad: **Ernstfall des Glaubens**. Kirche sein im 21. Jahrhundert. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 120 S. (Bensheimer Hefte, 90), kt DM 26,80 ISBN: 3–525–87180–5

Wer das Denkende und die praktischen Vorschläge des Generalsekretärs des ÖRK verstehen will, muß zu diesem Buch greifen. Es ist geschrieben anläßlich des fünfzigjährigen Geburtstags der Genfer Organisation (1998) und im Blick auf die Jahrtausendwende. Biblische Perspektiven verbinden sich mit ökumenischen Visionen und Vorschlägen für kirchliches Selbstverständnis und Handeln in der zerrissenen Welt, in der wir leben. H. E. W.

Sundermeier, Theo: **Was ist Religion?** Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 1999. 272 S. (Theologische Bücherei, Studienbücher, 96), kt DM 49,80 ISBN: 3–579–02636–4

Der Vf. versucht mit diesem Bd der grundsätzlichen Frage nachzugehen, was Religion ist. Dabei bemüht er sich, nicht neue begriffliche Verwirrung in die ohnehin schon unübersichtliche und komplizierte Antwortensuche hineinzutragen, sondern durch präzise begriffliche Klärungen das Problem lösen zu helfen. Eine gute Hilfe ist dabei die grundsätzliche Definition von Religion als „die gemeinschaftliche Antwort des Menschen auf Transzendenzerfahrung, die sich in Ritus und Ethik Gestalt gibt" (27). Ebenfalls von Bedeutung ist die weitere Unterscheidung zwischen primärer (Stammesreligionen) und sekundärer (Weltreligionen) Religionserfahrung (34–42). Von besondere Relevanz für die christliche Theologie ist die vom Vf. gestellte Frage, ob das Christentum eine Erlösungsreligion ist. In Anlehnung und Auseinandersetzung mit M. Webers Unterscheidung zwischen einem weltentsagenden kontemplativ-mystischen Religionstyp und einer vorausgehenden weltzugewandten asketisch-„urwüchsigen" Religionsstufe differenziert der Vf. entsprechend grundsätzlich zwischen dem Typus einer auf die Sinnfrage und das Jenseits orientierten individuellen Erlösungs- und einer gemeinschaftsorientierten, weltbezogenen Versöhnungsreligion. Dabei ordnet er die geschichtlichen und theologischen Ursprünge des Christentums dem Typus der Versöhnungsreligion zu und sieht in der für die damalige Inkulturation notwendigen (!) Hellenisierung des Christentums das Einfallstor für erlösungsreligiöse Elemente, die er allerdings bereits hier und da im NT zu finden weiß. Im reformierten Protestantismus glaubt er dabei am ehesten die für das Christentum eigentümliche Dimension der Versöhnung bewahrt, während das gegenüber staatsrechtlichen und sozialethischen Fragen relativ zurückhaltende Luthertum, v.a. aber die katholische und orthodoxe Kirche mit ihrem sakramentalen Denken am ehesten der erlösungsreligiösen Komponente einer auf das jenseitige Heil des einzelnen gerichteten Transzendenzerfahrung anhängen.

Der Vf. bietet mit seiner Differenzierung zwischen Erlösungs- und Versöhnungsreligionen eine Möglichkeit, sich dem Phänomen von Religion zu nähern. Allerdings widmet er bei seiner religionsphänomenologischen Anwendung dieser Begriffe auf das Christentum der Tatsache zu wenig Aufmerksamkeit, daß es beim Inkulturationsprozeß des Christentums im germanischen Umfeld gerade durch die Aufnahme germanisch-rechtlichen Denkens zu einer folgenschweren Uminterpretation (Anselms Satisfaktionstheorie und im Gefolge auch Luther!) der christlichen Versöhnungsbotschaft vom Kreuz kam, so daß nicht einfach von einer Entsprechung zwischen der christlichen Versöhnungsbotschaft und germanischem Denken ausgegangen werden kann, die allein durch römische Missionare verzögert wurde (59). Die religionsphänomenologische Bewertung der christlichen Konfessionen durch den Vf. steht von daher auf tönernen Füßen, v.a. mit Blick auf den gegenwärtigen Katholizismus, dem als letztem vorgeworfen werden könnte, die versöhnungsphänomenologische Dimension des Gemeinschaftlichen (Eucharistie als Communio!) und des Weltbezogenen (katholische Sozialethik!) gegenüber einem auf das Jenseits gerichteten erlösungsphänomenologischen Heilsindividualismus zu vernachlässigen.

Von daher erscheinen die gefundenen Grundkategorien des Phänomens Religion aufs Ganze gesehen geglückt, im Ergebnis ihrer konfessionellen Anwendung zeugen sie allerdings doch zu sehr von einem auf konfessionelle Profilierung bedachten evangelischen Religionsgeschichtler und Missionswissenschaftler. P. L.

Thomas von Aquin: De principiis naturae – Die Prinzipien der Wirklichkeit. Lateinisch-deutsche Ausgabe. Übers. u. kommentiert v. Richard Heinzmann. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1999. 85 S., kt DM 31,30 ISBN: 3–17–015633–0

Die erste deutsche Übersetzung des Traktates „De principiis naturae ad fratrem Silvestrem" Thomas von Aquins hat Richard Heinzmann vorgelegt. Neben der klaren Übersetzung besticht der Bd durch eine ebenso präzise wie verständliche Einführung und Interpretation des frühen Werkes des Aquinaten, in dessen Zentrum die Akt-Potenz-Lehre, die Lehre von den vier Ursachen (causa formalis, materialis, finalis, efficiens) und den drei Prinzipien der Wirklichkeit (Form, Materie, Privation) sowie die Analogielehre steht. S. W.

Wir glauben und vertrauen. Glaubensbekenntnisse aus aller Welt, hg. v. Klaus Vellguth. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1999. 111 S., kt DM 14,80 ISBN: 3–7666–0236–5

Das vorliegende Büchlein will nach Aussage seines Vf.s die Bekenntnisvielfalt des christlichen Glaubens aufzeigen und den Leser zu einer Art eigenen Bekenntnisbildung anregen. Dazu wurden christliche Bekenntnisse aus aller Welt zusammengetragen und aufgelistet. Persönliche, kirchenoffizielle, konkrete und allgemeine Bekenntnisse des christlichen Glaubens kommen zu Wort, wobei sie alle methodisch hingeordnet werden auf das Apostolische Glaubensbekenntnis, das als letztes zur Sprache kommt. An seinem „Vorbild" (9) soll sich inhaltlich der vielfältige Reigen christlichen Bekennens orientieren.

Etwas befremdlich ist allerdings, daß der Hg. den einen christlichen Glauben sprechen lassen will, diese Einheit beim Gottesbegriff aber scheinbar in den Hintergrund tritt, wenn er das jeweilige Bekenntnis als Widerspiegelung dessen versteht, „wie Menschen *ihren* Gott erlebt haben" (8). Ein insgesamt lesenswertes Buch, das die bekennende Vielfalt des christlichen Glaubens an den (drei-)einen Gott gut zum Ausdruck bringt! P. L.

Wind, Renate / **Nessan**, Craig L.: **Wer bist Du, Christus?** Ein ökumenisches Lesebuch zur Christologie Dietrich Bonhoeffers. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998. 80 S. (Kaiser Taschenbücher, 167), kt DM 19,80 ISBN: 3–579–0579–05167–9

Dieses wertvolle Taschenbuch führt in die Christologie-Vorlesung Bonhoeffers von 1933 ein und publiziert Teile daraus. Die von daher zu erwartende, vermehrte Kenntnisnahme dieser Vorlesung ist zweifellos wichtiger für den deutschsprachigen Raum als die Informationen, die man zu ihrer großen Beachtung in den USA (und die Gründe dafür) erhält. H. E. W.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften

Biblica Vol. 81 Fasc. 1, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2000. 600 S., Lit 80.000 (Euro 41,32) pro Jahr. ISSN: 0006–0887: 1–31: McNamara, Martin: Melchizedek: Gen 14,17–20 in the Targums, in Rabbinic and Early Christian Literature; 32–62: Manzi, Franco: La fede degli uomini e la singolare relazione filiale di Gesù con Dio nell'Epistola agli Ebrei; 63–69: Fitzmyer, Joseph A.: Melchizedek in the MT, LXX, and the NT; 70–80: García Martínez, Florentino: Las tradiciones sobre Melquisedec en los manuscritos de Qumrán; 81–94: Rooke, Deborah W.: Jesus as Royal Priest: Reflections on the Interpretation of the Melchizedek Tradition in Heb 7; 95–104: Penna, Romano: Appunti sul come e perché il Nuovo Testamento si rapporta all'Antico; 105–115: Beauchamp, Paul: Lecture christique de l'Ancien Testament.

Theologie der Gegenwart 42, 4/1999, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1999. DM 54,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 242–251: Müller, W. Wolfgang: Das Neue als theologische Kategorie. Bemerkungen zum Verhältnis von Welt- und Heilsgeschichte; 252–264: Weiss, Otto: Zwischen Verwissenschaftlichung und Hermeneutik. Christlicher Glaube im Spannungsfeld von Moderne und Postmoderne; 265–274: Reck, Reinhold: Systeme zwischen Über- und Unterbegrenzung. Das Ringen um die optimale Definition von Grenzrelationen kirchlicher Subsysteme; 275–284: Spölgen, Johannes: Wohin geht die Katechese? Option für eine Erwachsenenkatechese; 285–300: Sandler, Willibald: Subjektivität und Alterität. Auf der Suche nach Anknüpfungspunkten, ausgehend von einer Kontroverse zwischen Klaus Müller und Thomas Freyer; 301–305: Keul, Hildegund: Das Wort Gottes und die Stimme des Friedens. Zehn Jahre nach dem Fall der Mauer.

Christologie in der Lebenspraxis. Elementare christologische Grundfragen und ihr Transfer in der Bibelarbeit, hg. v. Detlev Dormeyer / Herbert Ulonska. – Münster: Lit 2000. 157 S. (Religion und Biographie, 3), brosch. DM 29,80 ISBN: 3–8258–4569–9: 1–20: Ulonska, Herbert: Christologie als Beziehungsgeschehen. Wandlungen im Lebenslauf Jesu; 21–29: Ulonska, Herbert: Auferstehung. Freiheit und Bindung im Umgang mit einem elementaren theologischen Topos; 31–56: Ulonska, Herbert: Kyrios Jesus. Zur Wirkungsgeschichte eines christologischen Titels bei Paulus und in der religiösen Sozialisation; 57–66: Ulonska, Herbert: Prolegomena zu einer Theologie des Neuen Testaments; 67–80: Ulonska, Herbert: Sola scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip und der historisch-kritische Umgang mit der Bibel; 81–95: Dormeyer, Detlev: Markus 1,1–15. Der Prolog des ersten idealbiographischen Evangeliums von Jesus Christus; 97–122: Dormeyer, Detlev: Matthäus 8,1–4. Mehrperspektivisch und kontextuell lesen; 123–136: Dormeyer, Detlev / Bösen, Willibald: Kindervorlesung: Wie Jesus von Nazaret als jüdisches Kind aufwuchs; 137–157: Dormeyer, Detlev: Zwei- und Dreistufenchristologie in der Schule.

Den Glauben verantworten. Bleibende und neue Herausforderungen für die Theologie zur Jahrtausendwende. Festschrift für Heinrich Petri, hg. v. Erwin Möde / Thomas Schieder. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 2000. 338 S., Pb. DM 98,00 ISBN: 3–506–75750–4: 13–19: Mussner, Ferdinand: Der Ursprung der Kirche und Israel. Fundamentaltheologische Überlegungen eines Neutestamentlers; 21–27: Ritt, Hubert: Begründet 1 Petr 3,15 die Fundamentaltheologie?; 29–40: Schmuttermayr, Georg: Ohne Gott und ohne jede Religion? Anmerkungen zur theologischen Relevanz des Hohenliedes; 43–57: Hausberger, Karl: Franz Heiner als Denunziant seines Kollegen Franz Xaver Kraus. Drei Briefe des Freiburger Kanonisten an den Präfekten der Indexkongregation aus den Jahren 1898/99; 59–66: Leinsle, Ulrich G.: Maria als Gegenstand der Philosophie. Zu Caramuels „Philosophia Mariana"; 69–81: Alkofer, Andreas-P.: Freundschaft – eine Tugend für den interreligiösen Dialog?; 83–92: Bauer Karl F.: Verlust von Transzendenz? Zur Umwälzung der Abbildungsweise des Bildes; 93–105: Beinert, Wolfgang: Angst vor dem Chaos. Sekten, Sondergruppen, neue Heilslehren; 107–121: Biser, Eugen: Glaubenserweckung. Versuch einer Aufarbeitung; 123–141: Döring, Heinrich: Die Nähe Gottes „realisieren". Der Gottesglaube angesichts der fundamentalen Gemeinsamkeit mit dem Unglauben; 143–152: Fritsch, Matthias J.: Medienreligiosität als Aufgabe der Theologie. Zur religiösen Dimension des Fernsehens; 153–158: Möde, Erwin: Christliche Toleranz im Zeichen des „Lammes"; 159–168: Müller, Klaus: Wahrheit, die frei macht. Über eine transzendentale Bedingung kommunikativer Kompetenz; 169–193: Schärtl, Thomas: Glaube und Wissen. Zur Frage nach der Autonomie der Glaubenssprache; 195–213: Schieder, Thomas: Die Gottesfrage im Denken Jean-Paul Sartres. Einige kritische Anmerkungen zu Sartres Atheismus unter besonderer Berücksichtigung des Problems der Intersubjektivität; 215–228: Schurr, Adolf: Interpersonale und metaphysische Dimension der Wirklichkeit. Erkenntnis-kritischer Beitrag zur philosophischen Grundlegung der Fundamentaltheologie; 229–246: Seigfried, Adam: „Der theologische Dialog muß weitergehen" – auch im 21. Jahrhundert. Überlegungen zum Verhältnis der anglikanischen und römisch-katholischen Kirchen; 247–253: Stubenrauch, Bertram: Vergessene Autoritäten? Zur dogmatischen Relevanz der Apokryphen; 255–275: Wenzel, Knut: Heilsrede angesichts des Unheils. Die Bezogenheit biblischer Entwürfe von Sinn auf die Erfahrung von dessen Bedrohtheit; 279–285: Böcker, Tobias: Perspektiven christlicher Caritas; 287–295: Graf, Josef: Wozu sind wir auf Erden? Das *„Prinzip und Fundament"* der ignatianischen Exerzitien als Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens; 297–308: Hilger, Georg: Kinder bilden ihre Gottesvorstellungen – Ausdruck einer Kindertheologie?; 309–318: Nastainczyk, Wolfgang: Im Disput um die größere Wahrheit. Bildmeditation und Bemerkungen zur Neuorientierung von Fundamentaltheologie und Religionspädagogik; 319–324: Schneider, Lothar: „... ein Dankeschön wäre doch nett." Zur Sozialethik einer Erfolgsstruktur; 325–336: Schnelzer, Thomas: Was ist Spiritualität? Zur Bedeutung eines vielgebrauchten Begriffs.

Lebensgeschichte und Religion, hg. v. Detlev Dormeyer / Herbert Mölle / Thomas Ruster. – Münster: Lit 2000. 309 S. (Religion und Biographie, 1), brosch. DM 39,80 ISBN: 3–8258–4226–6: 7–22: Esser, Wolfgang: Religiöse Selbsterneuerung in den Lebensgeschichten der Volksmärchen; 23–55: Kollmann, Roland: Religion als Risiko; 56–70: Munzel, Friedhelm: Bibliotherapie als Lebenslektüre; 71–86: Wied, Günther: Recht und Grenze der Elementarisierung in der christlichen Didaktik. Zum Beispiel: Die Josef-Geschichten; 87–99: Mölle, Herbert: Elemente einer „Biographie Israels" in Numeri 20,14ff; 100–115: Dormeyer, Detlev: Biographisches Erzählen im Markus-Evangelium und Vielfältigkeit seiner Lebenslektüre; 116–130: Wördemann, Dirk: Plutarchs Cato der Jüngere und das Markus-Evangelium. Literarische Analogien und religionspädagogische Vorüberlegungen; 131–144: Riesner, Rainer: Das lukanische Doppelwerk und die antike Biographie; 145–153: Friederich, Barbara: Engel-Ratgeber in entscheidenden Situationen christlichen Lebens; 154–169: Ruster, Thomas: Johannes vom Kreuz und die Mortificatión; 170–185: Maurer, Ernstpeter: Biographie und Bruch. Konsequenzen aus der evangelischen Tauflehre; 186–202: Petermeier, Maria: Modelle des Lebens und Glaubens – Edith Stein –; 203–220: Grewel, Hans: Die Erwartungen an das werdende Leben – von der Therapie zur Selektion; 221–236: Englert, Rudolf: Haben wir Theorien, die zu unserer Geschichte passen? Religionspädagogische Konzepte vor dem Hintergrund glaubensgeschichtlicher Erfahrungen; 237–247: Scheipers, Roland: Hinderungsfaktoren und Möglichkeiten religiöser Entwicklung; 248–262: Rustemeyer, Reinhard: Der innere „äußere Beobachter". Sektenstrukturen am Ausgang der Moderne; 263–280: Krämer, Werner: Vorbereitung auf die Arbeitswelt; 281–296: Reis, Oliver: Kohlberg als Schlüssel zum ethischen Lernen im Religionsunterricht? Überlegungen zum Entwicklungsgedanken in der Moralerziehung; 297–309: Arenhövel, Markus: Zur Entwicklung von Religiosität bei Schülern mit geistiger Behinderung und deren Bedeutung für den Religionsunterricht.

Theologie und Psychologie im Dialog über Identität und Fremdheit, hg. v. Michael Schlagheck. – Paderborn: Bonifatius 2000. 114 S. (Schriftenreihe der Katholischen Akademie Die Wolfsburg, Mühlheim/Ruhr), kt DM 24,80 ISBN: 3–89710–097–5: 7–20: Schlagheck, Michael: Wie wir Fremde und Fremdes erleben. Der Dialog von Theologie und Psychologie als Beitrag zur Klärung des Verhältnisses von Identität und Fremdheit; 21–63: Lindner, Wulf-Volker: „Fremde sind wir uns selbst." Identität und Fremdheit aus psychoanalytischer Perspektive; 65–94: Nagel, Ernst-Josef: Der Geist weht, wo er will. Der eine Gott, die vielen Völker; 95–113: Graumann, Carl Friedrich: Wir und die anderen. Zur Perspektivität und Dialektik eines Grundverhältnisses.

Über-Gänge – Forum Zukunft. Die Kirche im 3. Jahrtausend, hg. v. Udo Zelinka. – Paderborn: Bonifatius 2000. 247 S. (Einblicke, 4), kt DM 29,80 ISBN: 3–89710–123–8: 11–16: Zelinka, Udo: Über-Gänge. Eine Einführung; 19–48: Backhaus, Knut: Evangelium und Kultur. Oder: Vom Bruch einer (über-)lebensnotwendigen Allianz; 49–62: Fuchs, Gotthard: Docta ignorantia. Christlicher Glaube in einer Welt schneller Antworten und gefährlicher Fraglosigkeiten; 65–86: Kühnhardt, Ludger: Europa 2000 – 2000 Jahre Christentum. Europas Identität und die Kraft des Christentums; 87–92: Schallenberg, Peter: Jerusalem und Athen – Weimar und Rom. Christliches oder europäisches Menschenbild?; 93–105: Marx, Reinhard: Die Entwicklung eines *neuen* Wertekonsenses und einer *neuen* Solidarität in Europa; 107–121: Wulsdorf, Helge: Die Zivilgesellschaft als Ort kirchlicher Entfaltung. Zur Standortbestimmung der Kirche in der modernen Gesellschaft; 125–142: Rethmann, Albert-Peter: Recht und Moral. Zu einem umstrittenen Verhältnis für eine zukunftsfähige Gesellschaft; 143–144: Bernzen, Christian: Christliche Tugenden für die Gesellschaft von morgen. Ein Statement; 145–172: Fonk, Peter: Wider-Stände. Oder: Christliche Tugenden für die Gesellschaft von morgen; 173–181: Liese, Peter: Politik und Moral im werdenden Europa. Herausforderungen christlich motivierter Politik. Das Beispiel der Biotechnologie; 183–202: Zelinka, Udo: Begegnungen ... Zum Diskurs zwischen Kirche und Welt; 203–209: Garhammer, Erich: „Nicht den Untergang verwalten, sondern den Übergang gestalten." Zehn Thesen zur Zukunft der Gemeinde; 213–246: Strotmann, Norberto: Christsein in der Welt von morgen. Der Spiegel lateinamerikanischer Erfahrungen.

Bibelwissenschaft

Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum, hg. v. Beate Ego / Armin Lange / Peter Pilhofer. – Tübingen: Mohr Siebeck 1999. X, 519 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT, 118), geb. DM 218,00 ISBN: 3–16–147050–8: 3–18: Ruwe, Andreas: Die Veränderung tempeltheologischer Konzepte in Ezechiel 8–11; 19–35: Lange, Armin: Gebotsobservanz

statt Opferkult. Zur Kultpolemik in Jer 7,1–8,3; 37–56: ALBANI, Matthias: „Wo sollte ein Haus sein, das ihr mir bauen könntet?" (Jes 66,1) – Schöpfung als Tempel JHWHs?; 57–73: WILLI-PLEIN, Ina: Warum mußte der Zweite Tempel gebaut werden?; 75–98: WILLI, Thomas: Leviten, Priester und Kult in vorhellenistischer Zeit. Die chronistische Optik in ihrem geschichtlichen Kontext; 99–113: MÜLLER, Hans-Peter: Plausibilitätsverlust herkömmlicher Religion bei Kohelet und den Vorsokratikern; 115–130: ZENGER, Erich: Der Psalter als Heiligtum; 133–148: KURTH, Dieter: Ägypter ohne Tempel; 149–168: HORBURY: William: Der Tempel bei Vergil und im herodianischen Judentum; 171–203: FREY, Jörg: Temple and Rival Temple – The Cases of Elephantine, Mt. Gerizim, and Leontopolis; 205–214: EGO, Beate: Der Strom der Tora – Zur Rezeption eines tempeltheologischen Motivs in frühjüdischer Zeit; 215–227: RUITEN, van J. T. A. G. M.: Visions of the Temple in the *Book of the Jubilees*; 229–238: ESHEL, Hanan: Josephus' View on Judaism without the Temple in Light of the Discoveries at Masada und Murabb'at; 239–249: LICHTENBERGER, Hermann: Zion and the Destruction of the Temple in 4 Ezra 9–10; 251–263: VOGEL, Manuel: Tempel und Tempelkult in Pseudo-Philos *Liber Antiquitatum Biblicarum;* 267–284: SCHIFFMAN, Lawrence H.: Community Without Temple: The Qumran Community's Withdrawal from the Jerusalem Temple; 285–301: BROOKE, George J.: Miqdash Adam, Eden, and the Qumran Community; 303–319: GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino: Priestly Functions in a Community without Temple; 323–334: ESHEL, Esther: Prayer in Qumran and the Synagogue; 335–356: SIEGERT, Folker: Die Synagoge und das Postulat eines unblutigen Opfers; 357–370: HÜTTENMEISTER, F. G.: Die Synagoge. Ihre Entwicklung von einer multifunktionalen Einrichtung zum reinen Kultbau; 371–392: SCHREINER, Stefan: Wo man Tora lernt, braucht man keinen Tempel. Einige Anmerkungen zum Problem der Tempelsubstitution im rabbinischen Judentum; 395–410: AVEMARIE, Friedrich: Ist die Johannestaufe ein Ausdruck von Tempelkritik? – Skizze eines methodischen Problems; 411–425: BÖTTRICH, Christfried: „Ihr seid der Tempel Gottes." Tempelmetaphorik und Gemeinde bei Paulus; 427–460: NIEBUHR, Karl-Wilhelm: Tora ohne Tempel – Paulus und der Jakubusbrief im Zusammenhang frühjüdischer Torarezeption für die Diaspora; 461–475: ÅDNA, Jostein: Jesus' Symbolic Act in the Temple (Mark 11:15–17): The Replacement of the Sacrificial Cult by his Atoning Death; 477–488: POKORNÝ, Petr: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen ..." (Mt 18,20); 489–504: THÜMMEL, Hans Georg: Versammlungsraum, Kirche, Tempel.

Kirchengeschichte

Judenvertreibungen in Mittelalter und früher Neuzeit, hg. v. Friedhelm Burgard / Alfred Haverkamp / Gerd Mentgen. – Hannover: Hahn 1999. VII, 276 S. (Forschungen zur Geschichte der Juden, Abteilung A, Abhandlungen, 9), geb. DM 64,00 ISBN: 3–7752–5618–0: 1–21: HAVERKAMP, Alfred: Judenvertreibungen in Mittelalter und Frühneuzeit – Erscheinungsformen und Zusammenhänge, Betrachtungsweisen und Erkenntnischancen. Zur Orientierung; 23–36: LUZZATI, Michele: Zwischen Akzeptanz und Ablehnung: Lucca und die Juden vom 9. bis zum 16. Jahrhundert; 37–74: LOTTER, Friedrich: Die Vertreibung der Juden aus Mainz um 1012 und der antijüdische Traktat des Hofgeistlichen Heinrich; 75–97: MUNDILL, Robin R.: Medieval Anglo-Jewry: Expulsion and Exodus; 99–118: ABULAFIA, David S. H.: Die Verfolgung der Juden in Süditalien und Sizilien (1290–1541); 119–134: IANCU-AGOU, Danièle: Les Juifs exilés de Provence (1486–1525); 135–163: CLUSE, Christoph: Zum Zusammenhang von Wuchervorwurf und Judenvertreibung im 13. Jahrhundert; 165–187: ZIWES, Franz-Josef: Territoriale Judenvertreibungen im Südwesten und Süden Deutschlands im 14. und 15. Jahrhundert; 189–224: RIES, Rotraud: „De joden to verwisen" – Judenvertreibungen in Nordwestdeutschland im 15. und 16. Jahrhundert; 225–240: BACKHAUS, Fritz: Die Vertreibung der Juden aus dem Erzbistum Magdeburg und angrenzenden Territorien im 15. und 16. Jahrhundert; 241–256: WIJACZKA, Jacek: Die Einwanderung der Juden und antijüdische Exzesse in Polen im späten Mittelalter.

Konversionen im Mittelalter und in der Frühneuzeit, hg. v. Friedrich Niewöhner / Fidel Rädle. – Hildesheim / Zürich / New York: Georg Olms 1999. VII, 216 S. (Hildesheimer Forschungen, 1), brosch. DM 39,80 ISBN: 3–487–11065–2: 1–4: RÄDLE, Friedrich: Konversion. Zur Einführung; 5–8: HOMEYER, Josef: Theologischer Zwischenruf; 9–24: RÄDLE, Fidel: Wie ein Kölner Jude im 12. Jahrhundert zum Christen wurde. Hermannus quondam Iudaeus *De conversione sua*; 25–41: SCHENK, Richard: Robert Grosseteste und die Hypothese einer königlichen Konversionspolitik. Überlegungen zur Frage nach dem praktischen Kontext mittelalterlicher Religionstheorien; 43–57: SCHILLING, Johannes: „Konversionen" in der frühen Reformationszeit; 59–69: BREUER, Dieter: Konversionen im konfessionellen Zeitalter; 71–84: MENNECKE-HAUSTEIN, Ute: Die Konversion des Friedrich Staphylus (1512–1564) zum Katholizismus – eine *conversio*?; 85–132: STILLIG, Jürgen: Konversion, Karriere und Elitenkultur. Profile kirchlicher Konvertitenfürsorge: Ludolf Klencke (1588–1663) und Barthold Nihus (1589–1657); 133–152: FRANK, Günter: „Averroistischer Aristotelismus" und die Dissoziierung von Philosophie und Theologie in der frühen Neuzeit: der Fall „Simon Simonius" (1532–1602). Mit einer Bibliographie; 153–170: SMOLINSKY, Heribert: Konversion zu Konfession. Jüdische Konvertiten im 16. Jahrhundert; 171–180: NIEWÖHNER, Friedrich: Uriel da Costas *Exemplar humanae vitae* (1640); 181–207: ROSA, Susan: The Mentality of a Persecutor: James Drummond, Earl of Perth, and the Recatholicization of Scotland, 1685–1693.

Zeitzeichen. 150 Jahre Deutsche Katholikentage 1848–1998. Mit einem Bildteil „150 Jahre Katholikentage im Bild", hg. v. Ulrich von Hehl / Friedrich Kronenberg. – Paderborn: Schöningh 1999. 252 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3–506–74009–1: 11–14: MEYER, Hans Joachim: Geleitwort: Die deutschen Katholiken und die Demokratie; Aus der Festveranstaltung in der Frankfurter Paulskirche am 11. Juni 1998: 17–22: HERZOG, Roman: Rede anläßlich der Festveranstaltung „150 Jahre Deutscher Katholikentag"; 23–30: MAIER, Hans: 1848 und die deutschen Katholiken; Ausstellung „150 Jahre Katholikentage": 33–39: HUMMEL, Karl-Joseph: Aufbruch aus der Defensive; Historische Entwicklungslinien: 43–58: MAIER, Hans: Fremd unter Fremden? Katholische Zeitkultur im 19. Jahrhundert; 59–72: HÜRTEN, Heinz: Katholikentage im Wandel der Zeit; 73–90: MATHY, Helmut: Ein katholischer Vorort Deutschlands. Mainz und seine Katholikentage von 1848 bis 1998; 91–102: HEHL, Ulrich von: Katholizismus und Einheit der Nation; 103–110: GABRIEL, Karl: Sozial-katholische Bewegung; 111–125: PANKOKE-SCHENK, Monika: Von der Heidenmission zu armenorientierter Entwicklungszusammenarbeit und Evangelisierung; 127–138: DAMBERG, Wilhelm: Bildung und Auflösung des katholischen Milieus; Biographische Notizen aus der Katholikentagsgeschichte: 141–152: BIRKE, Adolf M.: Wilhelm Emmanuel von Ketteler. Ein großer Bischof von Mainz; 153–163: CONZEMIUS, Victor: Robert Schumann 1886–1963. Ein Christ für Deutschland und Frankreich; 165–183: PRUSS, Ursula: Margarete Sommer 1893–1965; 185–200: THIEL, Heinz Dietrich: Johannes Zinke 1903–1968. Brückenbauer zwischen Ost und West.

Liturgiewissenschaft

Die sakrale Backsteinarchitektur des südlichen Ostseeraumes – der theologische Aspekt, hg. v. Gerhard Eimer / Ernst Gierlich. – Berlin: Gebr. Mann. 243 S. (Kunsthistorische Arbeiten der Kulturstiftung der deutschen Vertriebenen, 2), brosch. ISBN:3–7861–1569–9: 15–32: FRANK, Isnard W.: Die architektonischen Konsequenzen der Häufung der missae pro defunctis im Mittelalter; 33–54: RÜTHER, Stefanie: Repräsentation und Legitimation – Zur Darstellung des Rates in den Hansestädten des südlichen Ostseeraumes am Beispiel Lübecks; 55–69: MÜLLER, Matthias: Die „bürgerliche Backsteinkathedrale" als erzbischöfliche Missionsarchitektur – Überlegungen zur Rezeption des Bremer Doms und der Lübecker Marienkirche in den Hansestädten und Bistümern des südlichen Ostseeraumes; 71–79: GREWOLLS, Antje: Die Kapellen mittelalterlicher Kirchen im südlichen Ostseeraum – Funktionale, soziale und sakraltopographische Zusammenhänge; 81–99: STOLT, Bengt: Gottesdienst und Kirchenausstattung in den mittelalterlichen gotländischen Dorfkirchen; 101–115: POSPIESZNY, Kazimierz: Die Organisation des liturgischen Raumes des Deutschordens-Konventshauses in Preußen unter besonderer Berücksichtigung der Marienburg; 117–130: GROSMANE, Elita: Die Veränderungen in der Liturgie und ihre Widerspiegelung in Architektur und Ausstattung des Rigaer Doms; 131–154: KUTZNER, Marian: Die spätmittelalterliche Ausstattung der Marienkirche als Ausdruck der intellektuellen Empfindsamkeit und Religiosität der Danziger Bürger im ausgehenden Mittelalter; 155–177: MOSCICKI, Waldemar: Die unkathedrale Architektur des Frauenburger Domchors – Ein Ausdruck der Machtpropaganda des Bischofs und des Domkapitels von Ermland in Konkurrenz zum Deutschen Orden?; 179–193: WOŹNIAK, Michal: Die Kirchen der Stadt Thorn – Beiträge zur Liturgie im Deutschordensland Preußen; 195–203: ASENDORF, Olaf: Sakrale Türme im Deutschordensland Preußen als Bedeutungsträger; 205–222: SÜNDER-GASS, Martina: Die Pfarr- und Johanniterkirche St. Johannes in Werben/Elbe – Baugeschichte und kunsthistorische Einordnung; 223–232: LUDWIG, Steve: Der deutsche Orden – Urheber des gerade geschlossenen Basilikalchores der Wismarer St. Georgenkirche?; 233–243: EIMER, Gerhard: Mauerdurchbrechender Blick und Hagioskop in der Backsteinarchitektur des Deutschordenslandes.

Zeichen des Lebens. Sakramente im Leben der Kirchen – Rituale im Leben der Menschen, hg. v. Paul M. Zulehner / Hansjörg Auf der Maur / Josef Weismayer. – Ostfildern: Schwabenverlag 2000. 291 S., Pb. DM 36,00 ISBN: 3–7966–0976–7: 9–12: BRAULIK, Georg: „Die Nacht ist meine Erleuchtung, sie wird mir zur Wonne" – Verabschiedung von Hansjörg Auf der Maur am 2. August 1999; 13–22: ZULEHNER, Paul M.: Rituale und Sakramente; 23–37: STEMBERGER, Günter: Rituale im jüdischen Familienleben; 38–55: WERNHART, Karl R.: Rites de passage ethnologisch; 56–66: FIGL, Johann: Rituale und Symbole in den großen Weltreligionen; 67–101: BRAULIK, Georg: Gab es „sacramenta veteris legis"? Am Beispiel der Beschneidung; 102–125: KREMER, Jacob: Älteste Aussagen über die Eucharistie; 126–150: KÜHN, Ulrich: Sakramente in der evangelischen Tradition; 151–164: WEISMAYER, Josef: Sakrament Kirche – Sakramente der Kirche; 165–178: SUTTNER, Ernst Christoph: „Ubi sacramenta, ibi ecclesia." Wo Sakramente gefeiert werden, dort ist die Kirche; 179–198: AUF DER MAUR, Hansjörg: Lobpreis und Anrufung Gottes im sakramentlichen Vollzug. Eine noch immer unterbelichtete Dimension westlicher Sakramententheologie und Praxis; 199–222: KOCH, Kurt: Amtszuständigkeit für Sakramente – und die PastoralassistentInnen?; 223–240: PRIMETSHOFER, Bruno: Das Recht auf Sakramente im Spannungsfeld zwischen Grundrecht und Kirchenordnung; 241–261: HEINE, Susanne: Emanzipation und Ritual: Liturgie im Streit zwischen Feier der Heilstatsachen und Inszenierung des Subjekts; 262–289: TEBARTZ-VAN ELST, Franz-Peter: Die Wiederbelebung des Erwachsenenkatechumenats. Konzepte, Erfahrungen, Perspektiven.

Pastoraltheologie

Bischofsbestellung. Mitwirkung der Ortskirche? mit einer kommentierten Bibliographie zum Thema Demokratie in der Kirche v. Peter Inhofen / Michael Hölzl, hg. v. Bernhard Körner / Maria Elisabeth Aigner / Georg Eichberger. – Graz / Wien / Köln: Styria 2000. 235 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 3), geb. DM 68,00 ISBN: 3–222–12727–1: 11–17: Körner, Bernhard: Rede von der Kirche als Rede von Gott; 18–39: Kasper, Walter: Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes; 40–60: Hell, Silvia: Rückwirkungen des ökumenischen Dialogs auf das katholische Verständnis des Bischofsamtes?; 61–81: Primetshofer, Bruno: Bischofsernennungen; 82–96: Zsifkovits, Valentin: Subsidiäre Amtsbestellung; 97–114: Dyk, Irene: Bischofsamt und Bischofsfindung im gesellschaftlichen Kontext; 115–123: Leimgruber, Ute: Impulse und Fragen. Schlußplenum; 124–160: Körner, Bernhard: Mitgestaltung, nicht Demokratisierung?; 163–188: Hölzl, Michael: Die Demokratisierungsdebatte im Spiegel der Literatur; 189–210: Inhoffen, Peter: Partizipationspotentiale – der status quaestionis.

Practice what you preach. Virtues, Ethics, and Power in the Lives of Pastoral Ministers and Their Congregations, ed. by James F. Keenan / Joseph Kotva. – Franklin, Wisconsin: Sheed & Ward 1999. XI, 337 p, pb. 19,95 $ ISBN: 1–58051–064–7: 1–9: Keenan, James / Kotva, Joseph: Introduction: Why a Course on Virtue Ethics in Church Ministry?; *Part one: Pastoral Ministers and Power. Section one: The Way Churches train their Pastors:* 13–15: Keenan, James F. / Kotva, Joseph: Introduction; *A. Admissions and Candidacy Development:* 17–28: Bondi, Richard: Chapter One: Christ and Darwin go to Church: Ministerial Selection and the Candidacy Process; 29–41: Keenan, James F.: Chapter Two: Testing Religious Order Candidates for HIV; *B. Ordination, Marriage, and Pastoral Assignments:* 43–55: Piar, Carlos: Chapter Three: Ordination and Immigration; 56–65: Meilaender, Gilbert: Chapter Four: Married Clergy and the Acceptance of Appointments; *Section Two: The Way Pastors live:* 67–70: Keenan, James F. / Kotva, Joseph: Introduction; *A. The Pastor and Personal Relationships:* 71–80: Kotva, Joseph: Chapter Five: Seeking Out Good Friends; 81–100: Gula, Richard M.: Chapter Six: The Wisdom of Boundaries: Power and Vulnerability in Ministry; 101–114: Wheeler, Sondra Ely: Chapter Seven: Virtue Ethics and the Sexual Formation of Clergy; *B. Context Affecting Self-Understanding:* 115–127: Kay, Judith W.: Chapter Eight: In the Shadow of the Execution Chamber: Affirming Wholeness in a Broken Place; 128–139: Roberts, Samuel K.: Chapter Nine: Virtue Ethics and the Problem of African American Clergy Ethics in the Culture of Deference; *Part Two: Congregations and Power: Section one: The Way Communities Worship:* 143–146: Keenan, James F. / Kotva, Joseph: Introduction; *A. Truth in Prayer and Preaching:* 147–156: Kotva, Joesph: Chapter Ten: Transformed in Prayer; 157–170: Willimon, William H.: Chapter Eleven: The Preacher and the Virtue of Forgiveness; *B. Inclusive Language and Communion:* 171–185: Fritz Cates, Diana: Chapter Twelve: Imaging and Speaking of God; 186–201: Farley, Margaret A.: Chapter Thirteen: No One Goes Away Hungry from the Table of the Lord: Eucharistic Sharing in Ecumenical Contexts; *Section Two: The Way Communities Behave:* 203–208: Keenan, James F. / Kotva, Joseph: Introduction; *A. Empowering Leaders:* 209–224: Jung, Shannon / Jung, Patricia Beattie: Chapter Fourteen: Leadership in Empowering Others: A Case Study from Rural Congregations/Parishes; 225–238: Wadell, Paul J.: Chapter Fifteen: Ministerial Malaise and Disillusionment: Recovering Hope in Ministry; *B. Arbitrating Conflict:* 239–251: Pinches, Charles: Chapter Sixteen: Debating Homosexuality: Disagreements Held in Patience and Hope; 252–267: Guroian, Vigen: Chapter Seventeen: Serving the Church and Facing the Law: Virtues for Committee Members Evaluating a Pastor; *C. The Measure of Justice:* 280–292: Lebacqz, Karen / Macemon, Shirley: Chapter Nineteen: Vicious Virtue? Patience, Justice, and Salaries in the Church; 293–314: Patrick, Anne E.: Chapter Twenty: „His Dogs More Than Us": Virtue in Situations of Conflict Between Women Religious and Their Ecclesiastical Employers; 315–332: Copeland, M. Shawn: Chapter Twenty-one: Collegiality as a Moral and Ethical Practice.

Religionswissenschaft

Heilige Schriften. Eine Einführung, hg. v. Udo Tworuschka. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000. 318 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3–534–13594–6: 1–28: Tworuschka, Udo: Vom Umgang mit Heiligen Schriften; 29–56: Oorschot, Jürgen van: Altes Testament; 57–83: Walter, Nikolaus: Neues Testament; 84–110: Hoheisel, Karl: Talmud; 111–130: Seidensticker, Tilman: Koran; 131–143: Hutter, Manfred: Heilige Schriften des Zoroastrismus; 144–166: Keller, Carl-A.: Heilige Schriften des Hinduismus; 167–196: Oberlies, Thomas: Heilige Schriften des Buddhismus; 197–210: Baumann, Christoph Peter: Heilige Schriften des Sikhismus; 211–233: Reiter, Florian C.: Heilige Schriften des Taoismus; 234–257: Linke, Bernd Michael: Heilige Schriften des Konfuzianismus; 258–270: Hutter, Manfred: Heilige Schriften der Bahā'ī; 271–287: Pitzer-Reyl, Renate: Heilige Schriften in Neuen Religionen.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Edmund Arens, Kasernenplatz 3, CH-6003 Luzern;
Dr. Klaus Arntz, Domplatz 8, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Grossberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Dr. Michael Bongardt, Reichsstr. 110, D-53125 Bonn;
Dr. Thomas Breuer, Reuteallee 46, D-71634 Ludwigsburg;
PD-Dr. Wilhelm Damberg, Georgskommende 19, D-48135 Münster;
Prof. Dr. Gerhard Dautzenberg, Löberstr. 9, D-35390 Gießen;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Dr. Peter Ebenbauer, Parkstr. 1a, A-8010 Graz;
Prof. DDr. Dieter Emeis, Fritz-Berend-Str. 9, D-49090 Osnabrück;
Dr. Gotthard Fuchs, Friedrichstr. 26–28, D-65185 Wiesbaden;
Prof. Dr. Albert Gerhards, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Dr. Anselm Grün, Schweinfurter Str. 40, D-97359 Münsterschwarzach;
Andreas Hansberger, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Ottmar John, Heideweg 54, D-49477 Ibbenbüren;
PD-Dr. Hans-Martin Kirn, Lange Furche 52, D-72072 Tübingen;
Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Dr. Christoph Lienkamp, Rue Piossioniere 33, F-75002 Paris;
Prof. Dr. Friedrich Lotter, Heideweg 1, D-34131 Kassel-Wilhelmshöhe;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Ulrich Lüke, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Dr. Peter Lüning, Höhenstr. 34, 33098 Paderborn;
PD-Dr. Hubertus Lutterbach, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Johannes Meier, Saarstr. 21, D-55099 Mainz;
Prof. Dr. Friedemann Merkel, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hansgeorg Molitor, Universitätsstr. 1, D-40225 Düsseldorf;
Prof. Dr. Gerhard L. Müller, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. DDr. Klaus Müller, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Burkhard Neumann, Paderborner Str. 23, D-33189 Schlangen;
Prof. Dr. Th. Oudemans, Matthias de Vrieshof 4, Postbus 9515, NL-2300 RA Leiden;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Herbert Schlögel, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Prof. Dr. Thomas Schmeller, Basteistr. 11, D-01277 Dresden;
Dr. Klaus Scholtissek, Mittlerer Dallenbergweg 6a, D-97082 Würzburg;
Prof. Dr. Roman Siebenrock, Universitätsstr. 4, A-6020 Innsbruck;
Dr. Saskia Wendel, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Maria Widl, Geisberg 8, D-97234 Reichenberg;
Dr. Helmut Zander, Am Wichelshof 46, D-53111 Bonn.

Impressum

Theologische Revue (ThRV)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (0251) 832656, Fax (0251) 832857, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

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

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

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

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

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