THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 | **2000** | **96. Jahrgang**

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

Allgemeines / Festschriften / Universallexika 289

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

Soziale Arbeit in historischer Perspektive. Zum geschichtlichen Ort der Diakonie in Deutschland. Festschrift für Helmut Talazko zum 65. Geburtstag, hg. v. Jochen-Christoph Kaiser (Kurt Meier)

Wendung nach Jerusalem. Friedrich-Wilhelm Marquardts Theologie im Gespräch, Hg. v. Hanna Lehming u. a. (Josef Wohlmuth)

Lexikon für Theologie und Kirche. Bd 6: Kirchengeschichte bis Maximianus. Bd 7: Maximilian bis Pazzi. Bd. 8: Pearson bis Samuel (Herbert Vorgrimler)

Evangelisches Kirchenlexikon (EKL). Bd 2: G–K. Bd 3: L–R. Bd 4: S–Z. Bd 5: Register mit Biographischem Index (Herbert Vorgrimler)

Exegese des NT 295

Thüsing, Wilhelm: Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments. Bd III: Einzigkeit Gottes und Jesus-Christus-Ereignis, hg. v. Thomas Söding (Franz Mußner)

Fenske, Wolfgang: Arbeitsbuch zur Exegese des Neuen Testaments. Ein Proseminar (Detlev Dormeyer)

Beutler, Johannes: Studien zu den johanneischen Schriften (Franz Georg Untergaßmair)

Korting, Georg: Die esoterische Struktur des Johannesevangeliums Teil 1/2 (Franz Georg Untergaßmair)

Alvarez Cineira, David: Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission (Knut Backhaus)

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie 302

Kant. Bd I: Analysen / Bd II: Probleme / Bd III: Kritik, Bd. I hg. v. H. Oberer / G. Seel. Bd II u. Bd III hg. v. H. Oberer (Aloysius Winter)

Petzoldt, Matthias: Christsein angefragt. Fundamentaltheologische Beiträge (Heinrich Döring)

Waldenfels, Hans: Gottes Wort in der Fremde. Theologische Versuche II. (Gerhard Beestermöller)

Theologie / Naturwissenschaften 308

Kropac, Ulrich: Naturwissenschaft und Theologie im Dialog. Umbrüche in der naturwissenschaftlichen und logisch-mathematischen Erkenntnis als Herausforderung zu einem Gespräch (Ulrich Lüke)

Wie böse ist der Mensch?, hg. v. Martin Kleer / Caspar Söling (Ulrich Lüke)

Dogmatik / Ökumenische Theologie 311

Jüngel, Eberhard: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht (Peter Neuner)

Vorgrimler, Herbert: Wiederkehr der Engel? Ein altes Thema neu durchdacht (Wolfgang Beinert)

Heidtmann, Dieter: Die Engel: Grenzgestalten Gottes. Über Notwendigkeit und Möglichkeit der christlichen Rede von den Engeln (Herbert Vorgrimler)

Kunzler, Michael: Amen, wir glauben. Eine Laiendogmatik nach dem Leitfaden des Apostolischen Glaubensbekenntnisses (Herbert Vorgrimler)

Herzberg, Kurt: Taufe, Glaube und Ehesakrament. Die nachkonziliare Suche nach einer angemessenen Verhältnisbestimmung (Herbert Vorgrimler)

Juntunen, Sammeli: Der Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren von 1510 bis 1523 (Christoph Strohm)

Kirsner, Inge: Erlösung im Film. Praktisch-theologische Analysen und Interpretationen (Reinold Zwick)

Liturgiewissenschaft 322

Corpus Orationum, Tomus VI: O–P. Tomus VII: P–Q. Tomus VIII: R–S. Tomus IX: S–V. Tomus X: Canon Missae, hg. v. Eugenio Moeller (Dietmar Thönnes)

Pacik, Rudolf: „Last des Tages" oder „geistliche Nahrung"? Das Stundengebet im Werk Josef Andreas Jungmanns und in den offiziellen Reformen von Pius XII. bis zum II. Vaticanum (Theodor Maas-Ewerd)

Ratzinger, Joseph Kardinal: Der Geist der Liturgie. Eine Einführung (Klemens Richter)

Kirchenrecht 326

Amann, Thomas A.: Der Verwaltungsakt für Einzelfälle. Eine Untersuchung aufgrund des Codex Iuris Canonici (Dominicus M. Meier)

Kahler, Hermann: Absentia consensus. Der fehlende Mindestwille zur Ehe als Ehenichtigkeitsgrund (Klaus Lüdicke)

Hallermann, Heribert: Die Vereinigungen im Verfassungsgefüge der lateinischen Kirche (Thomas Schüller)

Stockmann, Peter: Außerordentliche Gemeindeleitung. Historischer Befund – Dogmatische Grundlegung – Kirchenrechtliche Analyse – Offene Positionen (Michael Böhnke)

Moraltheologie 332

Erste Auskunft „Ethik": Ethische Grundbegriffe von A–Z, hg. v. Franz Georg Friemel / Josef Römelt / Heike Sturm (Peter Schallenberg)

Weiss, Andreas M.: Sittlicher Wert und nichtsittliche Werte: Zur Relevanz der Unterscheidung in der moraltheologischen Diskussion um deontologische Normen (Gerhard Stanke)

Fuchs, Josef: Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik. Bd IV. Auf der Suche nach der sittlichen Wahrheit (Gerhard Stanke)

Lehmann, Hartmut: Max Webers „Protestantische Ethik". Beiträge aus der Sicht eines Historikers (Heinrich Springhorn)

Knitter, Paul F.: Die Zukunft der Erde. Die gemeinsame Verantwortung der Religionen. Mit einem Vorwort von Hans Küng (Peter Schallenberg)

Christliche Sozialwissenschaften 339

Ökologische Theologie und Ethik Bd I / Bd II, hg. u. bearb. v. Hans Halter u. Wilfried Lochbühler (Michael Schramm)

Bedford-Strohm, Heinrich: Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit. Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag (Edmund Arens)

Religionswissenschaft 342

Jacobi, Jana: Scientology. Ein Blick hinter die Kulissen (Werner Thiede)

Kurzrezensionen 343

Theologische Literatur – Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften 345

Spiritualität und Mystik
Zwischen modischer Zauberformel und theologischem Begriff – Spurensuche

von Michael Plattig, Münster

Das Interesse an Spiritualität und Mystik boomt in den letzten Jahren, dies läßt sich nicht zuletzt an den steigenden Zahlen der Veröffentlichungen zu diesem Thema ablesen. Das Verzeichnis der Deutschen Nationalbibliothek nennt für die Jahre 1945–1971 nur 16 Titel zum Stichwort Spiritualität und 111 zum Stichwort Frömmigkeit. Für die Jahre 1972–1985 sind es 146 Titel zu Spiritualität, 1986–1992 finden sich 224 Nennungen und 1993–1997 bereits 283 Titel. Für die Jahre 1997/98 werden allein 196 Titel aufgezählt.[1] Dabei entsteht allerdings das Problem, daß es sich bei „Spiritualität" um einen

[1] Das Verzeichnis „Books in Print" hat zum Stichwort Spirituality 5855 Treffer, wobei hier Vergleichszahlen fehlen.

theol A 010
BS: theol A 425
V 3D

schwierigen, weil nicht annähernd eindeutig zu definierenden Begriff handelt.[2] Bereits 1966, als der Begriff Spiritualität nach und nach den Begriff Frömmigkeit ablöste, spricht Josef Sudbrack von einem Modewort[3]. G. Tischler stellt fest, daß die inhaltliche Füllung des Begriffs problematisch ist, denn wenn man „genau wissen möchte, was mit diesem Wort eigentlich gemeint sei, tappt (man) oft im Dunkeln"[4].

Schließlich veranlaßt der inflationäre Gebrauch des Wortes U. Schmälzle zu Überlegungen unter dem Titel: „Leerformel oder Zauberformel? Die Wiederentdeckung des Spiritualitätsbegriffs."[5] Dabei bleibt festzustellen, daß, wie P. Hahnen betont, die christlich-theologische Verwendung des Begriffs nicht ganz unschuldig an der Begriffsverwirrung ist, speiste sich seine Faszination und Tauglichkeit im theologischen Kontext doch oft aus einem unverbindlichen Assoziationspotential.[6]

Ähnliches gilt für den Begriff der Mystik. Auch hier wuchs die Zahl der Veröffentlichungen seit Mitte der 80er Jahre stetig an[7], bei gleichzeitiger Zunahme der Unschärfe des Begriffs.[8]

Diese Situation bringt es mit sich, daß dieser Überblick auch nicht annähernd Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann, die Auswahl ist z. T. durch die Rezensionsexemplare und die subjektiven Einschätzungen des Rez.en bestimmt, es wurde aber versucht ein möglichst breites Feld der Veröffentlichungen zu berücksichtigen und sich nicht auf rein wissenschaftliche Arbeiten zu beschränken. Dies ist besonders im Rahmen von Spiritualität und Mystik wichtig, weil Bücher zu diesen Themen oft direkten Einfluß auf die persönliche Gestaltung des Glaubenslebens der Leserinnen und Leser haben, geht es doch meist nicht um spekulative, theoretische Erörterungen zu einem Thema, sondern um die konkrete Gestaltung des geistlichen Lebens, der Beziehung zu Gott. Der positive und natürlich auch negative Einfluß „frommer Schriften" auf Gläubige darf nicht unterschätzt werden, was im Rahmen der Pastoral noch oft geschieht.[9] Um so dringlicher erscheint es, daß auf allen Ebenen der Veröffentlichungen ein gutes theologisches Niveau gehalten wird, daß Frömmigkeit und Theologie, spirituelle Erfahrung und theologische Wissenschaft ins Gespräch kommen und die latente Trennung beider Bereiche voneinander zum Wohl beider Seiten überwunden wird. Die Auswahl der besprochenen Veröffentlichungen zeigt, daß es Entwicklungen dahin gibt. Diese gilt es zu verstärken, gerade auch zur Optimierung der theologischen Ausbildung, die auf dem Auge der Spiritualität zumindest in Deutschland oft noch ziemlich blind ist.

Wissenschaftliche Reihen

Trotz mancher Vorbehalte ist von seiten der Theologie ein neues Interesse an Spiritualität und Mystik festzustellen. So wird seit 1990 von den renommierten Theologen G. Greshake, M. Kehl und W. Löser bei Echter in Würzburg die Reihe „Studien zur systematischen und spirituellen Theologie" herausgegeben, die im März 2000 den Bd 28 erreicht und durchweg solide bis sehr gute Arbeiten meist zur spirituellen Theologie enthält.

Als Beispiel sei hier Franziska Knapps Diss. zur Botschaft der Liebe in Leben und Werk Marie Noëls auf dem Hintergrund der französischen Spiritualität besprochen.[10]

[2] Eine ganz gute Übersicht liefert Hahnen P.: Das ‚Neue Geistliche Lied' als zeitgenössische Komponente christlicher Spiritualität, Münster 1998, 19–56.

[3] Vgl. Sudbrack J.: Vom Geheimnis christlicher Spiritualität: Einheit und Vielfalt, in: Geist und Leben 39 (1966), 24–44, hier 27.

[4] Tischler G.: Spiritualität und Postmoderne, in: Katechetische Blätter 117 (1992), 872–876, hier 872.

[5] Vgl. Schmälzle U.: Leerformel oder Zauberformel? Die Wiederentdeckung des Spiritualitätsbegriffs, in: Bibel und Liturgie 67 (1994), 102–106.

[6] Vgl. Hahnen, a. a. O., 20.

[7] Von 1972 bis 1985 verzeichnet die „Deutsche National-Bibliographie" 190 Titel zum Stichwort Mystik. Zwischen 1986 und 1997 sind es 405 Nennungen. „Books in Print" nennt 797 Titel.

[8] Vgl. dazu Plattig M.: Mystik, mystisch – Ein Modewort oder die Charakterisierung des Frommen von morgen?, in: Wissenschaft und Weisheit 60 (1997), 105–116, bes. 105–107.

[9] Auch in der Pastoraltheologie scheint dies weithin kein Thema zu sein. Anders etwa in den kulturwissenschaftlichen und volkskundlichen Studien, die im Rahmen der Erforschung lebensgeschichtlicher Aufzeichnungen zu interessanten Ergebnissen gelangen: Heller, Andreas / Weber, Therese / Wiebel-Flanderl (Hg.): Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen, Wien / Köln 1990; Mohrmann, Ruth-E. (Hg.): Individuum und Frömmigkeit. Volkskundliche Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, Münster 1997.

„Lieben – Sein Herz zum Fenster hinauswerfen" so benennt die Vf.in im Titel die Mitte des eindrucksvollen geistlichen Zeugnisses der französischen Dichterin Marie Noël (1883–1967). Bereits zu Lebzeiten wurde sie allgemein zu den bedeutenden Dichterinnen Frankreichs gezählt. Unter anderem erhielt sie für ihr Gesamtwerk den „Grand Prix de L'Académie francaise". Poetische Dichte, gedankliche Klarheit und hohe Sensibilität prägen ihre Gedichte, von denen einige in Knapps Diss., erstmals ins Deutsche übersetzt, zugänglich sind. Die Vf.in läßt den Leser eine faszinierende Frau mit einem tiefen Gespür für die Brüchigkeit und Flüchtigkeit des Lebens entdecken. Leidenschaftlich fragt Marie Noël nach Gott und nach dem wahren Menschsein. Dabei hält sie das zweifelnde Suchen des modernen Menschen aus, der sich nicht mit vorschnellen und bequemen Antworten begnügt. Sie ist kritisch aller oberflächlichen, sentimentalen Frömmelei gegenüber ohne verächtlich oder zynisch zu werden. In einem einseitigen und damit falschen Gottesbild erkennt die Dichterin eine wesentliche Ursache für die Abkehr von Gott: „In einem bestimmten Jahrhundert hatte Frankreich den geraden Weg der Religion verlasen. Seit zwei oder drei Jahrhunderten war ihm fast nur von strengen Lehrern etwas beigebracht worden, die predigten, brummten, drohten, straften, so gut, daß es angefangen hat, Gott wie einen alten, unangenehmen Schulmeister den Rücken zu kehren. Es ist davongelaufen und hat die Schule geschwänzt." (313) Knapp bemerkt dazu: „Es geht ihr [M. Noël] nicht darum, andere zur Bekehrung zu zwingen, sondern um ein zärtliches Hinführen, ein Zurückführen zum Ursprung, in der steten Angst, dem anderen Gewalt anzutun. Sie bewundert Therese von Lisieux wegen ihrer geduldigen, demütigen und stillen Art der Mission, im Gegensatz zu jenen Eiferern, die das Wort Gottes möglichst laut predigen, und „die glauben, es sei ihnen erlaubt oder sogar befohlen, ihren großen Fuß mitten in das Innerste der anderen zu setzen." (313f) Gerade diese Ablehnung eines militanten Klerikalismus wie er um die Jahrhundertwende in Frankreich vorherrschend war und zwar aus der Mitte der Glaubenserfahrung heraus, macht diese Dichterin nicht nur zu einer modernen, sondern auch zu einer aktuellen authentischen Vertreterin einer am Menschen orientierten christlichen Spiritualität in einer Zeit, in der gewisse neue klerikale Tendenzen und besserwisserische Überheblichkeit gerade in der Spiritualität hofierter Gruppen in der Kirche fröhliche Urständ feiern. Deshalb ist die Untersuchung von Knapp mit ihrer guten Ausleuchtung der historischen Hintergründe des Werkes von Marie Noël eine sehr wichtige Arbeit. Nicht nur spiritualitätsgeschichtlich, sondern auch im Sinne der Unterscheidung der Geister bedeutsam für die Einschätzung gegenwärtiger kirchlicher Entwicklungen. Das vorliegende Buch zeigt darüber hinaus die Wurzeln und Konsequenzen der radikalen Auffassung von Liebe auf, welche Triebfeder des Denkens Marie Noëls ist.

Es wäre zu wünschen, daß ähnlich wie bei Madeleine Delbrêl[11], diese Veröffentlichung dazu führt, daß eine wichtige moderne Frau der christlichen Spiritualität auch in Deutschland bekannter wird. Die Form der Arbeit, das sei hier der Vollständigkeit halber erwähnt, entspricht dem akademischen Niveau, beeinträchtigt aber die Lesbarkeit, auch für ein breiteres Publikum, kaum. Der Umfang und die Reihe dürften aber viele doch eher abschrecken, deshalb wäre etwa eine Ausgabe der Texte mit kurzer biographischer und theologischer Einführung ein Gewinn für ein noch breiteres Publikum.

Bereits 1985 startete die von M. Schmidt und H. Riedlinger herausgegebene Reihe „Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen. Abt. I Christliche Mystik" bei frommann-holzboog in Stuttgart-Bad Cannstatt. Die Reihe enthält einzelne Arbeiten (meist Diss.en zu Gestalten der Mystikgeschichte), Textausgaben bzw. Übersetzungen bedeutender Werke und Sbde zu bestimmten Themen. Diese Mischung hat sich bewährt, und die bislang 15 Bde sind von durchweg hoher Qualität.

Noch am Anfang steht die Reihe des Instituts für Spiritualität an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster „Beiträge zur Theologie der Spiritualität". Ziel ist es, Monographien, Sbde und Arbeiten, die am Institut entstanden sind, in lockerer Folge herauszugeben. Bislang sind zwei Bde erschienen.[12]

[10] **Knapp,** Franziska: **„Lieben – Sein Herz zum Fenster hinauswerfen."** Die Botschaft der Liebe in Leben und Werk Marie Noëls auf dem Hintergrund der französischen Spiritualität. – Würzburg: Echter 1998. 470 S. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 23), kt DM 58,00 ISBN: 3–429–02016–6.

[11] Ich denke hier an die wichtige Diss. von Annette Schleinzer und ihre Vortragstätigkeit zu Madeleine Debrêl (Schleinzer, Annette: Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe. Das Lebenszeugnis von Madeleine Delbrêl, Ostfildern 1994). In der gleichen Reihe wie die Arbeit von Knapp ist erschienen: Boehme, Katja: Gott aussäen. Zur Theologie der weltoffenen Spiritualität bei Madeleine Delbrêl, Würzburg 1997. Nicht zu vergessen die Tagungsbeiträge einer Veranstaltung der Kath. Akademie Rabanus Maurus: Fuchs, Gotthard (Hg.): „... in ihren Armen das Gewicht der Welt." Mystik und Verantwortung: Madeleine Delbrêl, Frankfurt a. M. 1995. Solche theologisch fundierten Veröffentlichungen sind neben der Herausgabe der Werke eines Autors/einer Autorin der spirituellen Tradition unverzichtbare Hilfen für die Rezeption und den verantworteten Übersetzungsprozeß der Anregungen aus der Tradition in die Gestaltung der eigenen Spiritualität.

[12] **Therese von Lisieux.** Zur Aktualität einer Heiligen, hg. v. Michael Plattig. – Würzburg: Echter 1997. 156 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–429–01893–5; **Bäu-**

Von Bedeutung für die Mystikforschung sind aber nicht nur theologische Versuche, sondern gerade für das Mittelalter die Arbeiten von Germanistinnen und Germanisten. Der ausgewiesene Mystikkenner und gleichermaßen Theologe und Germanist Alois M. Haas gibt seit 1988 die Reihe „Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700" bei Peter Lang (Bern) heraus.

In dieser Reihe finden sich (ältere) interessante Arbeiten zu Seuse[13] und das St. Trutperter Hohelied[14]. Neuere Arbeiten beschäftigen sich mit „Wissenschaft und Mystik bei J. B. van Helmont (1579–1644)"[15], den Jenseitsvisionen Mechthilds von Magdeburg[16] und dem Bild Mariens in der Deutschen Mystik des Mittelalters[17]. Die beeindruckende Studie von Regine Schweizer-Vüllers zum weiblichen Gottesbild im späten Mittelalter und in der Barockzeit mit interessanten Texten im Anhang erschien bereits in zweiter Auflage.[18] Eine breite Textausgabe (213–584) liefert auch Madeleine Boxlers Diss. zu den deutschen Maria-Magdalene-Legenden des Mittelalters[19].

Die hier kurz benannten Werke, es handelt sich mit einer interessanten Ausnahme[20] um Diss.en an der Univ. Zürich, bewegen sich durchweg auf hohem wissenschaftlichen Niveau und bieten gerade auch für die theologische Forschung wichtige Erkenntnisse und Hinweise. Oft fördert gerade der nicht theologisch „belastete" Blick auf die Quellen überraschende Erkenntnisse und erfrischende Einsichten zutage.

Werke zur Geschichte der Spiritualität bzw. der Mystik

Bemerkenswert ist weiterhin, daß vier Verlage praktisch parallel meist mehrbändige historische Werke zu Spiritualität bzw. Mystik herausbringen.

Bereits abgeschlossen ist die dreibändige, aus dem Englischen übersetzte Geschichte der christlichen Spiritualität[21]. Herausgegeben von Bernhard McGinn, John Meyendorff, Jill Raitt, Louis Dupré, Don E. Saliers und Jean Leclercq haben 23 Vf.innen und Vf. vorwiegend aus dem englischen und französischen Sprachraum mitgewirkt. Dementsprechend sind die Beiträge von unterschiedlicher Art und Qualität, durchweg aber kann konstatiert werden, was Josef Sudbrack in seiner Einführung eine „wissenschaftlich verantwortete Allgemeinverständlichkeit" nennt, für die gerade die englische Geschichtsschreibung (z. B. Peter Brown) steht. Die drei Bde zeigen mit wenigen Ausnahmen, daß Lesbarkeit nicht auf Kosten von Qualität gehen muß. Als Einführung und Überblick gut geeignet. Die Anmerkungen enthalten meist Quellenwerke, Sekundärliteratur ist wenig berücksichtigt, was sich aus der Konzeption des Werkes ergibt. Hilfreich sind die Sach- und Personenregister in jedem Bd.

Nur einbändig ist die *„Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters"*[22] von Peter Dinzelbacher konzipiert. Natürlich kann in einem Bd für einen Zeitraum von 1500 Jahren nur ein Überblick gelingen, der an manchen Stellen unscharf bleiben muß. Bemerkenswert sind die öfter eingestreuten Originalzitate mit Übersetzung, die das flüssige Lesen vielleicht erschweren, dem dargestellten Inhalt aber mehr Farbe, Kontur und Lebendigkeit verleihen.

Bernhard McGinn startete 1991 seine History of Western Christian Mysticism, der erste Bd erschien mit dem Titel: *„Die Mystik im Abendland. Bd 1: Ursprünge"* 1994 bei Herder[23].

Inzwischen sind zwei weitere Bde übersetzt: *Bd 2: „Entfaltung"* und *Bd 3: „Blüte"*. Der vierte Bd: „Krise" steht noch aus. Die Darstellung ist kenntnisreich, der wissenschaftliche Apparat gut entwickelt, neben englischer Literatur ist auch die deutsche Sekundärliteratur gut vertreten. McGinn ist in seiner Darstellung an den großen Zusammenhängen und den Strömungen interessiert, was auf Kosten der Darstellung einzelner Personen oder Sachverhalte gehen muß, der Qualität gleichwohl keinen Abbruch tut.

Eher am Detail bzw. an Personen und kleineren Einheiten interessiert, entsprechend profund und in der Fülle des zitierten Materials unübertroffen ist die Geschichte der abendländischen Mystik von Kurt Ruh[24].

Es ist eine historische Arbeit mit ausdrücklich wissenschaftlichem Interesse, die Positionen diskutiert und an einer breiten Dokumentation der Literatur interessiert ist. Eine wahre Fundgrube für alle, die sich mit Gestalten und Bewegungen der Mystik von Dionysius Areopagita bis zur niederländischen Mystik des 16. Jh.s beschäftigen. Leider erklärt Ruh im Vorwort des IV. Bdes, daß er aufgrund von Alter (Jahrgang 1914) und Krankheit diese Reihe nicht fortsetzen kann, Bd V „Spätmittelalterliche Mystik in Deutschland sowie in der Romania" wird von Alois M. Haas herausgegeben und Bd VI „Die englische Mystik des Mittelalters" von Wolfgang Riehle.

Bemerkenswert ist, daß die drei Werke zur Mystik im Spätmittelalter enden. Dies stellt eine ziemliche Einschränkung des Mystik-Begriffs dar, gleichwohl wird durch das Stichwort des Abendlandes die Grenze abgesteckt. Somit fehlt aber nach wie vor im deutschsprachigen Raum eine Geschichte der Mystik, die wie im Falle der Spiritualität bis in die Gegenwart reichen würde. Spannend wäre etwa die Fortsetzung des Ruhschen Werkes bis in die Gegenwart, ist diese Darstellung doch bislang die detaillierteste und überzeugendste.

Texteditionen und Übersetzungen

Zum „Handwerkszeug" wissenschaftlichen Arbeitens gehören die kritischen Ausgaben der Quellentexte. Hier ist für das Gebiet der Spiritualität und Mystik schon einiges geschehen. Für die gesamte Patristik und Teile des Mittelalters gilt, daß spirituelle und theologische Reflexion nicht unterschieden werden, daß religiöse Erfahrung und philosophisch-theologisches Nachdenken darüber viel enger beieinander lagen, ja meist ineinander verwoben waren. Deshalb sind fast alle kritischen Textausgaben der Patristik unmittelbar relevant für die Theologie der Spiritualität. Es sei hier exemplarisch nur die Reihe Fontes Christiani bei Herder erwähnt, die bis ins Mittelalter reicht und wichtige Texte der Spiritualitätsgeschichte im Original und der Übersetzung erschlossen hat.

Auch die Werke des letzten Vertreters der Patristik, wie Bernhard von Clairveaux zuweilen bezeichnet wird, sind jetzt vollständig zugänglich in der zweisprachigen Ausgabe, die im Tyrolia Verlag erschienen ist und 1999 mit dem

mer, Regina /**Plattig,** Michael: **Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele.** Geistliche Begleitung in der Zeit der Wüstenväter und der personzentrierte Ansatz nach Carl R. Rogers – eine Seelenverwandtschaft?! – Würzburg: Echter 1998. 348 S. (Beitr. z. Theol. d. Spiritualität, 1), kt DM 48,00 ISBN: 3–429–02050–6.

[13] **Diethelm,** Anna Margaretha: **Durch sin selbs unerstorben vichlichkeit hin zuo grsser loblichen heiligkeit.** Körperlichkeit in der Vita Heinrich Seuses. Bern: Peter Lang 1988. 262 S. (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 1), kt sfr 58,00 ISBN: 3–261–03835–7.

[14] **Keller,** Hildegard Elisabeth: **Wort und Fleisch.** Körperallegorien, mystische Spiritualität und Dichtung des St. Trudperter Hoheliedes im Horizont der Inkarnation. – Bern: Peter Lang 1993. 565 S. (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 15), kt DM 111,00 ISBN: 3–906750–23–X.

[15] **Heinecke,** Berthold: **Wissenschaft und Mystik bei J. B. van Helmont (1579–1644).** – Bern: Peter Lang 1996. 206 S. (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 20), kt DM 72,00 ISBN: 3–906753–92–1.

[16] **Bochsler,** Katharina: **„Ich han da inne ungehoertú ding gesehen."** Die Jenseitsvisionen Mechthilds von Magdeburg in de Tradition der mittelalterlichen Visionsliteratur. – Bern: Peter Lang 1997. 193 S. (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 23), kt DM 64,00 ISBN: 3–906756–56–4.

[17] **Górecka,** Marzena: **Das Bild Mariens in der Deutschen Mystik des Mittelalters.** – Bern: Peter Lang 1999. 654 S. (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 29), kt DM 144,00 ISBN: 3–906763–93–5.

[18] **Schweizer-Vüllers,** Regine: **Die Heilge am Kreuz.** Studien zum weiblichen Gottesbild im späten Mittelalter und in der Barockzeit. – Bern: Peter Lang ²1999. 302 S. (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 26), kt DM 74,80 ISBN: 3–906761–92–4.

[19] **Boxler,** Madeleine: **„ich bin ein predigerin und appostlorin."** Die deutschen Maria-Magdalena-Legenden des Mittelalters (1300–1550). Untersuchungen und Texte. – Bern: Peter Lang 1996. 619 S. (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 22), kt DM 132,00 ISBN: 3–906756–48–3.

[20] Die Arbeit von Heinecke ist eine Diss. an der Technischen Universität Dresden.

[21] **Geschichte der christlichen Spiritualität, Bd I: Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert,** hg. v. Berhard McGinn / John Meyendorff / Jean Leclercq. – Würzburg: Echter 1993. 488 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3–429–01500–6; **Bd II: Hochmittelalter und Reformation,** hg. v. Jill Raitt / Berhard McGinn / John Meyendorff. – Würzburg: Echter 1995. 488 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3–429–01657–6; **Bd III: Die Zeit nach der Reformation bis zur Gegenwart,** hg. v. Louis Dupré / Don E. Saliers / John Meyendorff. – Würzburg: Echter 1997. 584 S., geb. DM 88,00 ISBN: 3–429–01880–3.

[22] **Dinzelbacher,** Peter: **Christliche Mystik im Abendland.** Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. – Paderborn: Schöningh 1994. geb. DM 84,00 ISBN: 3–506–72016–3.

[23] **McGinn,** Bernhard: **Die Mystik im Abendland. Bd 1: Ursprünge.** Freiburg: Herder 1994. 527 S., geb. DM 128,00 ISBN: 3–451–23381–9; **Bd 2: Entfaltung.** Freiburg: Herder 1996. 686 S., geb. DM 128,00 ISBN: 3–451–23382–7; **Bd 3: Blüte.** Freiburg: Herder 1999. 589 S., geb. DM 128,00 ISBN: 3–451–23383–5; Bd 4 steht noch aus. Das englische Original erscheint New York 1991–1998.

[24] **Ruh,** Kurt: **Geschichte der abendländischen Mystik. Bd I: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts.** – München: C. H. Beck 1990. 414 S., Ln DM 98,00 ISBN: 3–406–34471–2. **Bd II: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit.** – München: C. H. Beck 1993. 547 S., Ln DM 118,00 ISBN: 3–406–34499–3. **Bd III: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik.** – München: C. H. Beck 1996. 534 S., Ln 118,00 ISBN: 3–406–34500–X. **Bd IV: Die niederländische Mystik des 14. bis 16. Jahrhunderts.** – München: C. H. Beck 1999. 331 S., Ln DM 98,00 ISBN: 3–406–34501–8.

Registerband X abgeschlossen wurde.[25] Damit konnten die Hg. in nur neun Jahren eine gelungene und wissenschaftlich sehr sorgfältige Texterschließung vorlegen. Der Registerband erhöht die Benutzerfreundlichkeit des Werkes. Es ist verständlich und nützlich, daß jeder Bd mit einem Register versehen wurde, perfekt wäre es gewesen, wenn der Registerband auch eine Zusammenfassung der Einzelregister enthalten hätte. Diese Unterlassung ist im Rahmen des wissenschaftlichen Arbeitens zu entschuldigen, da mit dem Thesaurus Sancti Bernardi Claraevallensis (Löwen 1987) eine umfassende lateinische Konkordanz auf Mikrofiche vorliegt.

Ein Edelstein in diesem Genre ist die Herausgabe des St. Trudperter Hohenliedes durch Friedrich Ohly[26].

Zum ersten Mal übersetzt, liegt es jetzt ebenfalls zweisprachig vor und ist als Bd 2 der Bibliothek des Mittelalters erschienen. Damit wird nicht nur ein wichtiger Text der Spiritualitäts- und Literaturgeschichte zugänglich gemacht, sondern die Bedeutung des Hohenliedes und seiner Auslegung für die Spiritualitäts- und Mystikgeschichte unterstrichen. Kaum ein anderes Buch der Hl. Schrift wurde so häufig und durchgängig zur Beschreibung mystischer Erfahrung herangezogen wie das atl. Hohelied. Dies wird auch immer wieder im äußerst genauen traditionsgeschichtlichen Kommentar Ohlys deutlich, der wie das Titelblatt zu Recht verheißt als wirklich umfassend angesehen werden kann. Eine wahre Fundgrube, die der Experte für die Hoheliedkommentare mit seinem umfassenden Studien verschwenderischst gefüllt hat. Dieses Buch ist ein wissenschaftliches Meisterwerk.

Bereits 1993 erschienen in der gleichen Reihe sämtliche deutschen Predigten und Traktate und eine Auswahl aus den lateinischen Werken Meister Eckharts herausgegeben und kommentiert von Niklaus Largier[27]. Diese zweisprachige Ausgabe macht die Ergebnisse der großen Stuttgarter Ausgabe der Werke Eckharts[28] einem breiteren Leserkreis zugänglich und bietet eine gute Textgrundlage, einen detaillierten Kommentar und wissenschaftlichen Apparat.

Neben der Texterschließung und den zweisprachigen Ausgaben sind natürlich auch Übersetzungen von wichtigen Werken der Spiritualitätsgeschichte von Bedeutung, v.a. auch, um die Texte einem breiteren Publikum zugänglich zu machen.

Mechthild von Magdeburg „Das fließende Licht der Gottheit"[29] wurde von Margot Schmidt in einer neubearbeiteten Übersetzung vorgelegt. Einführung und Kommentar weisen die Hg.in als exzellente Kennerin der mittelalterlichen Frauenmystik aus. Die Übersetzung dieses Textes gestaltet sich schwierig, da das Original verschollen ist und nur in der alemannischen Übertragung aus dem Kreis der Basler Gottesfreunde (in der Stiftsbibliothek Einsiedeln) vorliegt. Hans Neumann hat diese Hs. neu kritisch ediert[30], ein Grund für die Überarbeitung der deutschen Übersetzung. Diese Übersetzung macht eine grundsätzliche Schwierigkeit von Übersetzungen generell deutlich, Schmidt beschreibt dies so: „Bei der Übersetzung wurde grundsätzlich eine genaue und sinngemäße, für den heutigen Leser zugängliche Form angestrebt. Für einen so differenzierten Text wie den vorliegenden war dies keine ganz leichte Aufgabe, zumal ja auch das Original nur in Übersetzungen vorliegt und von der Schönheit der Sprache und sicher auch der Gedanken manches geschmälert sein dürfte. ... Ein Übersetzer steht ... vor der doppelten Schwierigkeit, in eine wort- und sinngetreue Übertragung auch die musikalische Poesie dieser Dichterin hinüberzuretten. Wo es ohne Zwang möglich war, bei der neuhochdeutschen Bearbeitung auch verlorengegangene Reime wieder herzustellen, wurde dies versucht. Archaische Ausdrücke aber wurden in jedem Falle vermieden, selbst wenn dadurch der Reim verlorenging." (XLIIIf) Es gibt sicher Argumente für diese Konzeption, jedoch ist die „heute zugängliche Form" gerade bei Texten mystischer Erfahrung problematisch. Die Texte an sich ringen mit der Sprache, um das Erfahrene wirklich ausdrücken zu können, sie leben von Bildern und Vergleichen, sie sprechen manchmal nur in Andeutungen und Annäherungen. Die Texte an sich sind oft sperrig und schwer zugänglich. Es kann sicher Anliegen einer Übersetzung sein, diese Sperrigkeit ein Stück erträglicher zu machen, was Margot Schmidt sicher gelungen ist, bleibt doch immer noch genug an Fremdheit übrig. Gegenüber der ersten Übersetzung von 1955 bietet die neue Ausgabe mehrere Indices und auch die Gliederung ist deutlicher sichtbar (die Kopfzeile liefert Buch und Kap. der Gliederung). Insgesamt hat das Werk damit gewonnen und diese Neuausgabe ist zu begrüßen. Schade, daß nicht auch hier eine zweisprachige Fassung möglich war, für den Gebrauch wäre das von Vorteil gewesen. Der Deutsche Klassiker Verlag hat als Bd 19 der Bibliothek des Mittelalters eine zweisprachige Ausgabe des Werkes von Mechthild von Magdeburg angekündigt. Nach Auskunft des Verlages ist aber noch kein Hg. gefunden worden.

Daß Schmidt auf eine zweisprachige Ausgabe verzichtet hat, liegt offensichtlich nicht an der Konzeption der Reihe. Das zeigt die Ausgabe des Buches der Visionen von Hadewijch, das Gerald Hofmann eingeleitet, übersetzt[31] und in einem eigenen Bd kommentiert hat[32].

Hofmann ist es gelungen, einen in vieler Hinsicht schwierigen Text gut zu übersetzen und – soweit das überhaupt möglich ist – zu erschließen. Die Gegenüberstellung von Original und Übersetzung ist hier sehr günstig und hilft durchaus auch dem Nichtexperten, den Text besser zu verstehen. Die Herangehensweise von Hofmann an das Werk ist von der Ehrfurcht des Wissenschaftlers vor der Materie seiner Untersuchungen geprägt und ist sich ihrer Grenzen bewußt: „Die Grenze der Sprache: Das Unsagbare sagen. Der Kommentar hatte sich vorgenommen, sprachlich Schwieriges beim Namen zu nennen und möglichst auch einer kritischen Klärung zuzuführen. Da moderne philologische Untersuchungen der Sprache der ‚Visionen' fehlen, bietet er dazu im Ergebnis v.a. erste Ansätze. Dabei ist hier an der Basis der sprachlichen Mitteilung der Handlungsbedarf für die Forschung besonders groß. In einem Satzbau, der von der Expressivität der Mitteilsamkeit oder aber auch von einem Gestus der Mündlichkeit geprägt zu sein scheint, kommt die Sprache bei Hadewijch als Medium klarer Vermittlung immer wieder an eine Grenze, wird sie zu einem Stilmittel änigmatischer, mehrdeutiger Darstellung, wo sich das Mitzuteilende von der Sache her einer einfachen, eindeutigen Lokution verweigert. Hier besonders ist die Tiefe noch kaum entdeckt, geschweige denn ausgeleuchtet, die sich unter der Oberfläche dieses unvergleichlichen Kunstwerks und Glaubensdokuments eröffnet." (248)

In der gleichen Reihe sind unter dem Titel „Über Schau und Gegenwart des unsichtbaren Gottes" einige Schriften des hl. Augustinus erschienen[33].

Die lateinsch-deutsche Ausgabe der Schriften „Über die Gottesschau", „Erinnerungsschreiben an Fortunatians" und „Über die Gegenwart Gottes" hat Erich Naab besorgt und die Texte mit einer Einführung versehen. Im Anhang findet sich Brief 92 an Italica und Brief 92A an Cyprian ebenfalls in lateinisch-deutscher Ausgabe. Damit wurden gerade für die Mystik- und Spiritualitätsgeschichte wichtige Texte neu erschlossen. Die Einführung ist gelungen, der wissenschaftliche Apparat gut entwickelt, das Literaturverzeichnis übersichtlich und hilfreich gegliedert. Ein Bibelstellen- und ein Personenverzeichnis runden das empfehlenswerte Werk ab.

Neu aufgelegt, allerdings als Nachdruck, wurden die „Deutschen mystischen Schriften" Heinrich Seuses[34]. Damit sind diese wichtigen Quellen der Deutschen Mystik wieder in Neuhochdeutsch erhältlich. Die Einleitung von Alois M. Haas stellt gegenüber der ersten Aufl. von 1966 und des ersten Nachdrucks von 1986 zweifellos eine Bereicherung dar, das Druckbild ist besser und in der Kopfzeile wird die Gliederung fortgeschrieben. Nachteil dieser Veränderungen ist, daß die Seitenzahlen des Nachdrucks nicht mehr mit der 1. Aufl. übereinstimmen und man zur Verifizierung der Sekundärliteratur vor 1999 im-

[25] **Bernhard von Clairvaux: Sämtliche Werke. Bd I,** hg. v. Gerhard B. Winkler. – Innsbruck: Tyrolia 1990. 866 S., Ln DM 104,00 ISBN: 3–7022–1732–0. **Sämtliche Werke. Bd II.** – Innsbruck: Tyrolia 1992. 1176 S., Ln DM 134,00 ISBN: 3–7022–1772–X. **Sämtliche Werke. Bd III.** – Innsbruck: Tyrolia 1992. 1264 S., Ln DM 134,00 ISBN: 3–7022–1863–7. **Sämtliche Werke. Bd IV.** – Innsbruck: Tyrolia 1993. 913 S., Ln DM 134,00 ISBN: 3–7022–1908–0. **Sämtliche Werke. Bd V.** – Innsbruck: Tyrolia 1995. 648 S., Ln DM 134,00 ISBN: 3–7022–1966–8. **Sämtliche Werke. Bd VI.** – Innsbruck: Tyrolia 1996. 712 S., Ln DM 134,00 ISBN: 3–7022–2019–4. **Sämtliche Werke. Bd VII.** – Innsbruck: Tyrolia 1996. 776 S., Ln DM 134,00 ISBN: 3–7022–2052–6. **Sämtliche Werke. Bd VIII.** – Innsbruck: Tyrolia 1997. 1076 S., Ln DM 134,00 ISBN: 3–7022–2118–2. **Sämtliche Werke. Bd IX.** – Innsbruck: Tyrolia 1998. 897 S., Ln DM 134,00 ISBN: 3–7022–2192–1. **Sämtliche Werke. Bd X.** – Innsbruck: Tyrolia 1999. 444 S., Ln DM 134,00 ISBN: 3–7022–2256–1.

[26] **Das St. Trudperter Hohelied.** Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, hg. v. Friedrich Ohly. – Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag 1998. 1402 S. (Bibliothek des Mittelalters, 2), Ln Einzelbezug DM 198,00 ISBN: 3–618–66020–0; Leder-Einzelbezug DM 298,00 ISBN: 3–618–66025–1.

[27] **Meister Eckhart: Werke.** 2 Bde, hg u. komm. v. Niklaus Largier. – Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag 1993. Zus. 2135 S. (Bibliothek des Mittelalters, 20/21) , Ln iKass DM 256,00 ISBN: 3–618–66203–3.

[28] Zuletzt: **Meister Eckhart: Die deutschen Werke. Bd 4: Predigten.** Lfg 1–4, hg. u. übers. Georg Steer. – Stuttgart: Kohlhammer 1997. 256 S., kt DM 328,00 ISBN: 3–17–015398–6.

[29] **Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit.** Zweite, neubearbeitete Übersetzung mit Einführung und Kommentar von Margot Schmidt. – Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1995. 460 S. (Mystik in Geschichte und Gegenwart Abt. I Christliche Mystik, 11), Ln DM 60,00 ISBN: 3–7728–1692–4.

[30] **Neumann,** Hans: **Mechthild von Magdeburg: „Das fließende Licht der Gottheit."** Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. **Bd I: Text.** – Tübingen: Niemeyer 1990. XXVIII, 314 S. (Münchner Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, 100), Ln DM 98,00 ISBN: 3–484–89100–9; **Bd II: Untersuchungen.** – Tübingen: Niemeyer 1993. XV, 334 S. (Münchner Texte u. Unters. z. dt. Lit. d. Mittelalters, 101), Ln DM 98,00 ISBN: 3–484–89101–7.

[31] **Hadewijch: Das Buch der Visionen. Teil I: Text.** Einleitung, Text und Übersetzung von Gerald Hofmann. Mystik in Geschichte und Gegenwart Abt. I Christliche Mystik Bd 12. – Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1998. 212 S., Ln DM 48,00 ISBN: 3–7728–1863–3.

[32] **Hadewijch: Das Buch der Visionen. Teil II: Kommentar** von Gerald Hofmann. Mystik in Geschichte und Gegenwart Abt. I Christliche Mystik Bd 13. – Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1998. 294 S., Ln DM 48,00 ISBN: 3–7728–1864–1.

[33] **Augustinus: Über Schau und Gegenwart des unsichtbaren Gottes.** Texte mit Einführung und Übersetzung von Erich Naab. – Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1998. 296 S. (Mystik in Geschichte und Gegenwart Abt. I Christliche Mystik, 14), Ln DM 88,00 ISBN: 3–7728–1934–6.

[34] **Seuse,** Heinrich: **Deutsche mystische Schriften,** aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und hg. v. Georg Hofmann. – Zürich / Düsseldorf: Benziger 1999. 432 S., Ln DM 49,80 ISBN: 3–545–20156–2.

mer die alte Ausgabe zu Rate ziehen muß, da die Zitation mit H für Hofmann plus Seitenzahl durchaus üblich war. Das Sachregister wurde übernommen und an die neue Seitenzählung angepaßt. Eine Überarbeitung und Erweiterung wäre hier wünschenswert gewesen.

Besonders zu würdigen ist das Unternehmen von PETER KNAUER im Echter Verlag Würzburg, die Briefe und Unterweisungen des Ignatius von Loyola und die Gründungstexte der Gesellschaft Jesu in deutscher Übersetzung herauszugeben. Knauer hat aus dem schier übermenschlichen Briefcorpus des Ignatius von Loyola (es umfaßt 6815 Briefe und Unterweisungen aus der Zeit zwischen 6.12.1524 und 31.7.1556) 400 Briefe und Unterweisungen ausgewählt und damit die umfangreichste Übersetzung der Briefe vorgelegt. Die Auswahl orientierte sich an bereits vorhandenen Übersetzungen in andere Sprachen und berücksichtigt in besonderer Weise Deutschland oder das Germanische Kolleg in Rom. Damit wurden nicht nur Briefe unmittelbar geistlichen Inhalts ausgewählt, sondern auch aus deutscher Sicht historisch interessante Texte. Ergänzt wird die Sammlung durch den Bericht vom Tod des Ignatius, von Juan de Polanco im Auftrag von Diego Laínez am 6.6.1556 in Rom verfaßt.[35] Mehrere Register (neben den üblichen zu Bibelstellen, Personen, Orten und Stichworten auch ein sehr erhellendes Register zu den Zitaten der Kirchenväter und alter Schriftsteller) runden das Werk ab. Hilfreich ist auch die Auflistung der Themen am Anfang (XXI) und die fachkundige Einleitung (XXV–XXXII).

Im zweiten Bd der Deutschen Werkausgabe finden sich die Gründungstexte der Gesellschaft Jesu, d. h. „Der Bericht des Pilgers", die „Geistlichen Übungen" (Exerzitien) und die „Direktorien zu den Geistlichen Übungen", das „Geistliche Tagebuch des Ignatius", verschiedene Texte der ersten Gefährten und die Satzungen in ihren unterschiedlichen Stadien sowie die Regeln.[36] Damit sind nun alle wichtigen Texte, vorher nur verstreut zugänglich bzw. vergriffen, in einem Bd zusammengefaßt und mit einem Apparat und ausführlichen Registern versehen. Peter Knauer hat mit diesen zwei Bden eine ausgezeichnete Textbasis auf hohem wissenschaftlichem und sprachlichem Niveau geschaffen, um Ignatius auch für Interessierte zu erschließen, die des Spanischen nicht mächtig sind.

Bemerkenswert ist die parallele Übersetzung der Geistlichen Übungen nach dem spanischen Autograph und der versio vulgata, die bemerkenswerte Unterschiede aufweisen und beide ausdrücklich von Ignatius verfaßt sind. Die Sorgfältigkeit der Edition äußert sich nicht zuletzt darin, daß Knauer die eigenhändigen Korrekturen des Ignatius im spanischen Autograph durch Unterstreichung hervorhebt und in der Fußnote anhand der Veränderung im Spanischen erläutert. Dies läßt v. a. die Gestalt des Heiligen deutlicher durch den Text hindurchscheinen und unterstreicht bzw. konturiert die ihm bedeutsamen Inhalte.

Die Geistlichen Übungen (Übersetzung nach dem spanischen Autograph) sind noch einmal separat als erschwingliche kartonierte Ausgabe erschienen.[37] Auch hier wurden die Korrekturen des Ignatius unterstrichen und erläutert. Sehr leserfreundlich sind die Verweise am rechten Seitenrand auf Parallelstellen bzw. weitere Erläuterungen zum Thema in anderen Stellen des Buches. Damit entsteht so etwas wie ein interner Kurzkommentar. Die Ausgabe ist sprachlich und editorisch sehr gelungen, wenn der Druck auch etwas größer sein könnte. Wer die Geistlichen Übungen in der Übersetzung von Adolf Haas kennt, vermißt die eingestreuten und z. T. auch für nicht spanisch sprechende Leser sehr erhellenden Angaben der spanischen Begriffe in Klammern.[38]

Eine Textausgabe mit Kommentar, wobei der Kommentar aufgrund der Kürze des Textes das absolute Übergewicht hat, liefert KEES WAAIJMAN in „Der mystische Raum des Karmels. Eine Erklärung der Karmelregel."[39]

Das Werk ist eine Übersetzung aus dem Niederländischen, die vom leider inzwischen verstorbenen Hugo Zulauf in hervorragender Weise durchgeführt wurde. Der ursprüngliche Text der Karmelregel, verfaßt von Albertus, Patriarch von Jerusalem (entstanden zwischen 1206 und 1214), ist verlorengegangen, muß daher textkritisch aus Abschriften und Zitaten erschlossen werden, was Paul Chandler für diese Textausgabe besorgt hat. Eine gewisse Milderung der Regel und eine Anpassung der Einsiedlergemeinschaft an die Bewegung der Bettelorden erfolgte 1247 durch Innozenz IV., dessen Bulle zumindest in Kopie erhalten ist. Waaijman bietet beide Regeltexte parallell und jeweils lateinisch-deutsch (22–33), die Unterschiede sind kursiv gedruckt. Dies gibt trotz der sehr kleinen Schrift einen guten Überblick. Damit ist die Karmelregel wieder allgemein zugänglich. Dies ist auch deshalb wichtig, weil die klassische Sammlung der Großen Ordensregeln von Hans Urs von Balthasar, 1994 in 7. Aufl. erschienen[40], die Karmelregel nicht enthält. Man kann zurecht die Frage stellen, ob der sehr kurze Text des Schreibens des Albertus an die ersten Karmeliten auf dem Berg Karmel die Kriterien einer Ordensregel erfüllt, allerdings müßte man dann definieren, welches denn die Kriterien sind. Historisch jedenfalls wurde der Brief des Albertus als Regel anerkannt. Von daher bleibt es unverständlich, warum Hans Urs von Balthasar das spirituelle Grunddokument einer einflußreichen Ordenstradition der Kirchengeschichte einfach und kommentarlos übergeht. Die 7. Aufl. hätte die Chance gehabt dieses zu korrigieren, sie wurde vertan.

Der kenntnisreiche Kommentar Waaijmans zur Regel des Karmel erschließt den Reichtum des Textes. Waaijman liest ihn im Kontext seiner Zeit und auf den verschiedenen Ebenen der Interpretation. Diese Ebenen benennt Waaijman: „Literarisch gesehen, ist die Regel ein Brief. Historisch gesehen, dokumentiert sie die Entstehungsperiode des Karmelordens. Juristisch gesehen, spiegelt sie den Dialog zwischen der Kirchenleitung und einer Gruppe von Einsiedlern, die Anerkennung sucht, wider. Intertextuell gesehen, bildet sie ein Glied zwischen den religiösen Traditionen, aus denen sie schöpft, und der Karmeltradition, die sie begründet. Spirituell gesehen, zeichnet die Karmelregel einen geistlichen Weg vor. Dieser geistliche Weg ist es, der uns, durch alle Auslegungen hindurch, fesselt." (216) Letzteren faßt Waaijman mit Verweis auf die Regel unter den Stichworten, die Grundausstattungen, die spirituelle Einübung, Umformung in Gott, ständige Verinnerlichung, Umformung in Christus, die mystische Dynamik, zusammen. Damit benennt der Vf. wichtige Grundbegriffe der Spiritualität und verankert diese in der Karmelregel. Gerade in der Geschichte des Karmel, der sich sehr früh vom Einsiedlertum zum Mendikantentum wandelte wird eine wesentliche, auch geistlich bedeutsame Entwicklung sichtbar. Nicht der Ort, nicht die stabilitas loci des Einsiedler- und Mönchtums als Ort des Heiles ist von Bedeutung, sondern der „mystische Raum", die dynamische Entwicklung der Gottesbeziehung, die nicht mehr ortsgebunden ist, sondern überall und jederzeit gelebt werden kann.

Waaijmans Kommentar ist nicht nur für Karmeliten oder Ordensangehörige interessant, sondern kann jedem geistlich interessierten Leser wichtige Impulse zur Gestaltung seines geistlichen Lebens geben.

Schade und ärgerlich ist es, daß die Ausgabe keine Literaturliste aufweist und der Leser sich auf die mühsame Suche nach der ersten Zitation eines Werkes in den Fußnoten machen muß, außerdem wurde damit die Gelegenheit verpaßt, auf weiterführende und erläuternde deutschsprachige Literatur zu verweisen, die in den Fußnoten nur begrenzt berücksichtigt ist.

Auch aus der Tradition des Karmel stammt eine vollständige Neuübersetzung der Werke des Johannes vom Kreuz, die von ELISABETH PEETERS, ELISABETH HENSE und ULRICH DOBHAN herausgegeben und übersetzt wird.[41]

Inzwischen sind vier Werke erschienen, der erste Bd „Die Dunkle Nacht" schon in vierter Aufl. Die Herausgabe als Taschenbuch, d. h. zu einem erschwinglichen Preis, trägt wie der gute Apparat und die Erklärung wichtiger Begriffe jeweils in einem Anhang dazu bei, diesen bedeutenden Autor der mystischen Tradition auch im deutschsprachigen Raum bekannter zu machen und sein Werk auch für Nichtfachleute zu erschließen. Literaturhinweise auf deutschsprachige Sekundärliteratur und andere Übersetzungen runden das Bild ab. Bei der Übersetzung geht es um möglichst große Nähe zum spanischen Original, was manchmal stilistische Nachteile im Deutschen hat. Eine Interpretationshilfe stellt das Bestreben der Übersetzer dar, alle wichtigen Leitbegriffe – sofern sie in demselben Sinn verwendet werden – ideolekt zu übersetzen, d. h. jeweils mit demselben Wortstamm, so daß auch im deutschen Text deutlich wird, in welchem Zusammenhang Johannes vom Kreuz ein bestimmtes Leitwort verwendet. Es wurde versucht, ein leserliches, zeitgemäßes Deutsch zu wählen, den Text aber nicht aus rein stilistischen Gründen abwechslungsreicher zu gestalten, als das Original es zuläßt. Damit wird der Text natürlich spröder und weniger gefällig, doch wird dadurch mehr von der Kraft und Tiefe der Sprache eines Johannes vom Kreuz deutlich, der nicht nur als Mystiker, sondern auch als Lyriker und Dichter im spanischen Kontext anerkannt ist.

[35] **Ignatius von Loyola: Deutsche Werkausgabe. Bd I: Briefe und Unterweisungen.** – Würzburg: Echter 1993. XXXII, 995 S., Ln DM 72,00 ISBN: 3–429–01530–8.

[36] **Ignatius von Loyola: Deutsche Werkausgabe. Bd II: Gründungstexte der Gesellschaft Jesu.** – Würzburg: Echter 1998. XXXII, 978 S., Ln DM 78,00 ISBN: 3–429–01957–5.

[37] **Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen,** nach dem spanischen Autograph übers. v. Peter Knauer. – Würzburg: Echter 1998. 151 S., kt DM 24,80 ISBN: 3–429–02018–2.

[38] **Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen,** übertragen aus dem spanischen Urtext mit Erklärungen der zwanzig Anweisungen von Adolf Haas. – Freiburg: Herder [10]1991, 1999. 189 S., kt Gesamtwerk (9 Bde) DM 128,00 ISBN: 3–451–26992–9; Gesamtwerk ISBN: 3–451–27000–5.

[39] **Waaijman,** Kees: **Der mystische Raum des Karmels.** Eine Erklärung der Karmelregel. – Mainz: Grünewald 1997. 232 S., kt DM 32,00 ISBN: 3–7867–2063–0.

[40] **Balthasar,** Hans Urs von: **Die grossen Ordensregeln.** – Einsiedeln: Johannes Verlag [7]1994. 412 S. (Lectio Spiritualis, 12), Ln DM 31,00 ISBN: 3–89411–066–X.

[41] Bisher erschienen: **Johannes vom Kreuz: Die Dunkle Nacht.** Vollständige Neuübersetzung, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Hense / Elisabeth Peeters. – Freiburg: Herder 41999. 223 S. (Spektrum, 4374), kt DM 17,80 ISBN: 3–451–04374–2. **Johannes vom Kreuz: Worte von Licht und Liebe.** Briefe und kleinere Schriften. Vollständige Neuübertragung, hg., übers. u. eingel. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Hense / Elisabeth Peeters. – Freiburg: Herder 1996. 237 S. (Spektrum, 4506), kt DM 18,80 ISBN: 3–451–04506–0. **Johannes vom Kreuz: Der Geistliche Gesang (Cántico A).** Vollständige Neuübertragung, übers. u. eingel. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Hense / Elisabeth Peeters. – Freiburg: Herder 1997. 267 S. (Spektrum, 4554), kt DM 18,80 ISBN: 3–451–04554–0. **Johannes vom Kreuz: Aufstieg auf den Berg Karmel.** Vollständige Neuübertragung, hg., übers. u. eingel. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Hense / Elisabeth Peeters – Freiburg: Herder 1999. 495 S. (Spektrum, 4802), kt DM 24,80 ISBN: 3–451–04802–7.

Somit wurde ein Text vorgelegt, der sich als Studientext eignet und gleichzeitig durchaus ein größeres Publikum ansprechen kann. Das Unternehmen kann bislang als gelungen gelten.

Hg. und Verlag sollten sich allerdings entscheiden, ob es sich um eine „Vollständige Neuübersetzung" oder eine „Vollständige Neuübertragung" handelt. Der erste Bd verwendete Übersetzung, was in den weiteren Auflagen zu Übertragung korrigiert wurde. Bd 2 und 3 bleiben bei Neuübertragung, Bd 4 hat nun kurioserweise auf dem Cover Neuübersetzung und auf der Titelseite Neuübertragung.

Textausgaben und Textsammlungen

Unter dieser Rubik werden Textausgaben und Textsammlungen angeführt, die sich an eine breitere Leserschaft wenden, sich also auf einem mittleren Niveau zwischen Wissenschaftlichkeit und „Frommen Sprüchen" bewegen. Auch wenn diese keinen wissenschaftlichen Anspruch erheben, sollten sie dennoch sorgfältig ediert und einigermaßen auf dem Stand der Forschung sein. Diesem Anliegen wird die von Emmanuel Jungclaussen herausgegebenen Kleine Bibliothek spiritueller Weisheit[42] nicht gerecht.

Daß Jungclaussen die Übersetzung der Geistlichen Übungen von Adolf Haas zusammen mit den Erklärungen der zwanzig Anweisungen und dem Vorwort von Karl Rahner wieder zugänglich gemacht hat, ist das einzig Positive, was sich über dieses Unternehmen „Kleine Bibliothek spiritueller Weisheit" sagen läßt. Doch hat es auch hier nicht einmal für eine Aktualisierung des Literaturverzeichnisses gereicht, es befindet sich auf dem Stand von 1974. Mehr Arbeit hatte da schon Christian Feldmann, der einige Hinführungen und Einleitungen verfaßt hat, ausgerechnet auch zur Textauswahl von Jungclaussen aus der Regel des Hl. Benedikt von Nursia. Fünf der neun Werke sind Neuausgaben von mehr oder weniger gelungenen Textsammlungen. Antonius der Große, Stern der Wüste, scheint noch die Auswahl mit der größten Substanz zu sein und liefert immerhin noch eine Zeittafel (143–147), der Stand der Literaturangaben ist 1985. Benedikt von Nursia, Worte der Weisung, ist eine Neuauflage des Büchleins von Jungclaussen von 1980 ohne jeglichen weiterführenden Literaturhinweis, offensichtlich hält Jungclaussen seine Auswahl für erschöpfend! Die Neuausgabe der Textsammlung von Gerhard Wehr zu Meister Eckhart, Die Gottesgeburt im Seelengrund, glänzt v. a. durch viele halbleere Seiten, die Werke des Hg. werden allerdings auf zwei Seiten am Ende in Auswahl aufgeführt. Etwas mehr Sorgfalt bei der Auswahl und bei der Literatur hätte dieser Neuausgabe wenigstens einen eigenen Wert verliehen. Johannes Tauler ergeht es nicht viel besser, auch hier eine Neuausgabe der Auswahl von Jungclaussen in der 10. Aufl.: Johannes Tauler: Der Meister in dir. Im immerhin neuen Vorwort verteidigt sich Jungclaussen gegen den Vorwurf einer einseitigen Auswahl, denn diese sei aufgrund persönlicher spiritueller Erfahrung entstanden und er bezeugt: „Wenn man mich fragt, wie es mir nach 24 Jahren mit meiner Auswahl geht, so muß ich sagen: Sie ist für mich als Ganzes von unverminderter Aktualität." (9) Ohne auf die Berechtigung der Auswahl eingehen zu wollen, ist doch zu bemerken, daß man als Leser eher auf den Gedanken kommt, daß hier wie bei den anderen Neuausgaben jedenfalls nicht die Perfektion der Auswahl im Vordergrund stand. Jungclaussen erwähnt im Vorwort die Quellentexte und das Buch von Louise Gnädinger, damit sind aber auch hier die weiterführenden Literaturhinweise erschöpft. Diese Literaturangabe eines Werkes von 1993 ist die mit Abstand aktuellste der ganzen Bibliothek. Die Auswahl „Franz von Assisi, Geliebte Armut", Neuausgabe des Werkes von Gertrud und Thomas Sartory, die 1988 bereits die 12. Aufl. erreicht hatte, beseitigt nicht das Manko der ursprünglichen Fassung, daß die Texte nicht genau zitiert sind und deshalb schwer auffindbar.

Überrascht ist man als Leser nun darüber, daß neben den Textsammlungen auch vier ganze Werke von Autoren und einer Autorin (der einzigen Frau – Teresa von Avila – in der Auswahl) der Spiritualitätsgeschichte in der Bibliothek zu finden sind. Als aufmerksamer Zeitgenosse fragt man sich unwillkürlich, welches Konzept eigentlich hinter der Bibliothek steht.

Neben der bereits erwähnten Neuauflage der Geistlichen Übungen findet sich auch eine Ausgabe der Lebendigen Liebesflamme des Johannes vom Kreuz in einer Übersetzung von P. Aloyius ab Immac. Conc. Damit greift Herder nun endgültig in die Mottenkiste, denn diese Übersetzung stammt von 1924 und ist seinerzeit im Theatiner Verlag München erschienen. Dieser Sachverhalt wird nirgends erwähnt, weder in der mageren Einführung von Christian Feldmann, noch auf dem Buchdeckel von Jungclaussen. Auch im Copyright wird dies nicht ersichtlich, im Gegenteil, der unkundige Leser muß am Ende annehmen, es handle sich um die einzige Neuübersetzung der Bibliothek. Dies kann man nur als grob fahrlässig bezeichnen und ist durch nichts zu entschuldigen. Diese Verfahrensweise ist umso erstaunlicher, da im gleichen Verlag demnächst eine wirkliche Neuübersetzung des Werkes erscheint.

Ebenfalls als Neuausgabe deklariert wird die Seelen-Burg von Teresa von Avila. Von Ludger Hohn-Morisch sprachlich aktualisiert und Christian Feldmann eingeleitet greift sie auf eine 1989 erschienen Übersetzung zurück, die ich allerdings nicht verifizieren konnte. Auch hier keinerlei weiterführende Literatur.

[42] **Kleine Bibliothek spiritueller Weisheit,** hg. u. eingel. v. Emmanuel Jungclaussen. 9 Bde. – Freiburg: Herder 1999. Zus. 1597 S., kt iKass DM 128,00 ISBN: 3–451–27000–5.

Daß Thomas von Kempen mit seinem Buch von der Nachfolge Christi in dieser Bibliothek vertreten ist, ergibt sich aus der historischen Bedeutung des Werkes, ob jedoch die von Hubert Schiel völlig neu bearbeitete Übersetzung von Johann Michael Sailer, die er selber, wie Schiel im Nachwort belegt, eine „Nachbildung" und keinen „mechanischen Letternwechsel" genannt hat (365), geeignet ist, das gegenwärtige Verständnis der „Nachfolge Christi" zu fördern, darf bezweifelt werden. War schon die Sailersche Ausgabe eine Nachbildung, so ist die Neubearbeitung eine Nachbildung der Nachbildung. Man darf an dieser Stelle doch die Frage stellen, ob eine Übersetzung des Thomas von Kempen nicht besser in das Projekt gepaßt hätte. Doch was paßt überhaupt in das Projekt. Die Auswahl scheint äußerst zufällig. Wieso mit Ignatius, Johannes vom Kreuz und Teresa drei Gestalten der spanischen Mystik? Warum Tauler und Eckhart und nur in Textsammlungen, warum nicht eine Vertreterin der mittelalterlichen Frauenmystik, ohne deren Einfluß Tauler und Eckhart in ihren Predigtwerken nicht zu verstehen sind? Warum bricht die Bibliothek 1591 (Tod des Johannes vom Kreuz) ab, gibt es danach keine bedeutenden Werke mehr?

Es bleibt der Verdacht der Willkür in Auswahl, Zusammensetzung, Konzeption und Ausstattung der Bücher. Auch wenn die Bibliothek keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt und sich an die breite Leserschaft wendet, mit dieser Neuauflage hat man der spirituellen Weisheit einen schlechten Dienst erwiesen.

Vor diesem Hintergrund ist erstaunlich, daß im gleichen Jahr 1999 eine weitere Textauswahl aus dem Werk Meister Eckharts von Gerhard Wehr erscheint[43], die wesentlich solider gearbeitet und ediert ist, als die Neuauflage in der Bibliothek. Warum diese gleichzeitig erscheinen bleibt das Geheimnis des Hg.s. Diese Auswahl wendet sich an das gleiche Publikum, die Einleitung ist flüssig geschrieben und wiederholt bekanntes. In der editorischen Notiz nennt Wehr die neueste Werkausgabe von Niklaus Largier von 1993 und auch die Literaturliste ist auf neuerem, die Liste der Publikationen des Vf.s auf neuestem Stand, ein Werk war noch gar nicht erschienen.

Wie eine kompetente, ansprechende, auf der Höhe der Forschung befindliche Ausgabe von Predigten Meister Eckharts für ein breiteres Publikum zu edieren ist, zeigt der von Louise Gnädinger herausgegebene und übersetzte Bd der Manesse Bibliothek „Meister Eckhart. Deutsche Predigten."[44] Die sorgfältige Auswahl und gute Übertragung der Predigten wird ergänzt durch eine Chronologie der Lebensdaten, die interessanterweise bis in unsere Tage reicht und vermerkt, daß das Generalkapitel der Dominikaner 1980 einen Vorstoß zur Rehabilitierung Meister Eckharts befürwortet hat und die Arbeit der eingesetzten Kommission weitgehend abgeschlossen ist (426). Ein sehr dicht und informativ geschriebenes Nachwort, das v. a. auch die Nachwirkung Eckharts würdigt und eine Auswahlbibliographie zu Eckhart schließen diese gelungene und sehr empfehlenswerte Ausgabe ab.[45]

Der Matthias Grünewald Verlag in Mainz startete 1996 eine Reihe mit den Titel „Täglich ein Text".

Wie der Name schon verrät, geht es darum, von einem geistlichen Vf. oder aus einer spirituellen Tradition für jeden Tag des Jahres einen kurzen Text zur persönlichen geistlichen Lesung anzubieten. Das Konzept ist nicht neu, ähnliche Versuche gab es in früheren Jahren häufiger. Neu und erwähnenswert ist die ansprechende Aufmachung (mit Lesebändchen) und die eindeutige Belegung der zitierten Texte. Eine gute Einführung und Literaturhinweise erhöhen noch die Qualität. Offensichtlich wird dies auch von der Leserschaft honoriert und die Reihe gut angenommen, denn der erste Bd mit Texten von Romano Guardini erschien 1998 bereits in 3. Aufl.[46]. Inzwischen sind in gleicher Aufmachung je ein Bändchen mit Texten von Anselm Grün[47], Karl Rahner[48] und

[43] **Meister Eckhart: Mystische Traktate und Predigten,** ausgewählt u. erl. v. Gerhard Wehr. – München: Eugen Diedrichs Verlag 1999. 246 S. (Diederichs Gelbe Reihe, 153), kt DM 22,00 ISBN: 3–424–01471–0.

[44] **Meister Eckhart: Deutsche Predigten.** Vierzig der schönsten deutschen Predigten ausgewählt, übertragen und mit einem Nachwort versehen von Louise Gnädinger. Mit 18 Illustrationen. – Zürich: Manesse 1999. 469 S. (Manesse Bibliothek der Weltliteratur), Ln DM 36,00 ISBN: 3–7175–1932–8.

[45] Vermerkt sei noch, daß es Gnädinger offensichtlich nicht nötig hat überall für ihre Publikationen zu werben, diese werben für sich.

[46] **Guardini,** Romano: **Gottes Angesicht suchen.** Einführung von Franz Henrich. Auswahl der Texte: Jakob Laubach. – Mainz: Grünewald ^{3}1998. 132 S. (Täglich ein Text), geb. DM 19,80 ISBN: 3–7867–1976–4

[47] **Grün,** Anselm: **Wenn ich in Gott hineinhorche.** Ausgewählt von Jakob Laubach. – Mainz: Grünewald ^{3}1998. 176 S. (Täglich ein Text), geb. DM 24,80 ISBN: 3–7867–2050–9.

[48] **Rahner,** Karl: **Unbegreiflicher – so nah.** Einführung von Karl Lehmann. Ausgewählt von Jakob Laubach. – Mainz: Grünewald 1999. 184 S. (Täglich ein Text), geb. DM 29,80 ISBN: 3–7867–2199–8. Bemerkenswert ist gerade hier die gute Auswahl und die Einführung von Bischof Karl Lehmann (5–10), die noch einmal unterstreichen, daß Karl Rahner nicht nur ein großer Theologe, sondern auch bzw. gerade deshalb ein hervorragender geistlicher Theologe war.

aus der franziskanischen Mystik[49] erschienen. Die Kriterien der Auswahl von Autoren bzw. Traditionen sind nicht deutlich, v. a. die Aufnahme von Anselm Grün verwundert. Er wird gleichsam als „lebende Ikone" in eine Reihe mit Romano Guardini, Karl Rahner, Franziskus und Klara von Assisi gestellt. Daß Anselm Grün ein wichtiger geistlicher Autor ist und viele Menschen durch ihn und seine Schriften Orientierung finden, ist unbestritten und ist zu würdigen, doch sollte er vielleicht doch bis zu seinem Ableben seine Texte selber herausgeben. Der Verlag ist natürlich am guten Absatz interessiert und der Erfolg des Bändchens (3. Aufl.) gibt ihm recht. Sollte nun aber auch bei geistlichen Autoren der Aspekt der Vermarktung zum einzigen Kriterium des Handelns werden?

Spiritualität und Mystik – Werke

„Frauen, Vision und Mystik", so lautet der Untertitel des Buches von Michaela Diers mit dem Titel *„Das lächelnde Lebendige"*[50]. Dieses gleichermaßen engagierte und gut informierte Buch beschäftigt sich mit der Frauenmystik und hat neben bekannten Vertreterinnen des Genres wie Hildegard von Bingen (33–37), Mechthild von Magdeburg (Zitate an mehreren Stellen), Teresa von Avila (53–70), Therese von Lisieux (101–119) und Simone Weil (120–147) auch unbekannte Frauen wie Madeleine, der Ziegenbock (89–93), und unerwartete wie Bettina von Arnim (71–88) und Kassandra nach Christa Wolff (148–156) zum Gegenstand.

Die einleitenden Bemerkungen zur Mystik überhaupt und zur Frauenmystik speziell sind bemerkenswert, sie vermitteln einen guten, mit vielen Originalzitaten durchsetzten, allgemein verständlichen Eindruck vom Phänomen Mystik, ohne der Versuchung der Definition einerseits und der Beliebigkeit andererseits zu erliegen. Diers unterstreicht, daß ihr „neben der Ganzheitlichkeit mystischer Kategorien der Geist der Freiheit, der die Mystik – zugegebenermaßen in unterschiedlicher Windstärke – durchweht, besonders kostbar ist". (7) Freiheit ist für die Vf.in ein wesentliches Stichwort. Zur Illustration dessen, was mit Mystik gemeint ist, wählt Diers das für die christliche Mystik typische Bild der Berührung und erläutert an diesem in 6 Unterpunkten wesentliche Elemente der Mystik: „Mystik ist nicht irrational, sondern überrational." (14), das bedeutet sie entzieht sich den Kategorien von rational oder irrational. Christliche Mystik (mit dem Bild der Berührung) setzt ein Gegenüber voraus. Sie ist in ihrer Gestalt gebunden an bestimmte Personen eines Kulturkreises in einer historischen Epoche und nicht frei schwebend. Berührung ist Gnade, Gott kommt auf den Menschen zu. Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis gehören zusammen. Sünde ist demnach das „Sich-selbst-Verfehlen", das zugleich ein „Gott-Verfehlen" ist. Mystik behauptet nicht die Wahrheit zu besitzen, Erfahrung und Nicht-Erfahrung gehören zusammen. Sie steht in einem konkreten Lebenskontext und hat oft im Gegensatz zum geläufigen Vorurteil der Abgehobenheit ganz praktischen Charakter. (13–19). Ein weiteres einleitendes Kap. beschäftigt sich mit Mystik und Pseudomystik, wobei letztere als Konzentration auf außerordentliche Phänomene charakterisiert wird (21–24) und erläutert Karl Rahners Mystik des Alltags (24–28). Den besonderen Charakter der Frauenmystik hebt Diers schließlich unter dem Titel „Die andere Stimme in Frauenbiographien" (28–32) hervor.

Neben den lesenswerten Ausführungen zu den oben erwähnten, bekannteren Vertreterinnen der Mystikgeschichte verdient die Darstellung zweier Visionärinnen des 19. Jh.s (89–100) besondere Beachtung. Michaela Diers dokumentiert beeindruckend an der Geschichte von Madleine le Couc († 1921) und Bernadette Soubirous († 1879) wie unterschiedlich durchaus vergleichbare Phänomene in dieser Zeit bewertet wurden. Beide Frauen hatten Visionen in Ekstase und zeigten vergleichbare körperliche Reaktionen. Madleine aus gutbürgerlichen Verhältnissen wird als Obdachlose aufgegriffen und fällt in die Hände eines Arztes, Dr. Janet, der besonders an hysterischer Symptombildung interessiert war, „oder – wie Madleine sagen würde – an ihrem Gnadenleben". (89) Die kurze Geschichte zeigt, wie sich der „moderne Glaube" an die Naturwissenschaft bzw. Medizin im Hinblick auf das Urteil über eine Person auswirkt. „Zwar ist die Amtstracht der Prüfer im 20. Jh. im allgemeinen nicht mehr schwarz, sondern weiß. Geblieben ist allerdings die Empfindlichkeit gegenüber dem von der ‚Normalität' abweichenden Frauencharakter. Noch immer sind die Folgen für diejenigen, die der Prüfung unterzogen werden, schlimm genug, ..." (96) Bernadette hatte das „Glück", daß ihre Visionen früh anerkannt wurden und sie daraufhin in ein Kloster „verschwindet". Sie wird 1925 selig- und 1933 heiliggesprochen. Diers geht es nicht um einen unkritischen Umgang mit außergewöhnlichen Phänomenen, das macht sie in der Formulierung ihrer Kriterien deutlich, sie hinterfragt jedoch mit Recht die Festlegung dessen, was jeweils in einer Zeit als „normal" gilt, und das noch einmal bezogen auf die Situation der Frauen, und kommt im Fall von Madleine le Couc (der Ziegenbock) zu dem Urteil: „Die Mystikerin ist echt, die Zeit ist falsch." (98)

Besondere Aufmerksamkeit verdienen ebenso die Ausführungen der Vf.in zu Christa Wolfs Kassandra, suchen sie doch nach den Spuren mystischer Erfahrung im Sinne der Berührung auf einem Feld, das sich zumindest nicht ausdrücklich als mystisch versteht. Diers versteht es, mit Bezugnahme auf die inneren Stimmen, die bei der Gestalt der Kassandra eine wichtige Rolle spielen, die Anklänge mystischer Erfahrung aufzudecken. „Die Stimme tief im Innen, die bereits in der Tradition Anteil am innersten Selbst des Menschen hat, besitzt hier nicht mehr wie in der Frauenmystik die Transparenz auf Christus, aber sie ist immer noch transparent, nunmehr auf das namenlos andere. ... Die Rückbindung an das nunmehr namenlos andere (das immer noch jenseits des Bewußtseins liegt, aber keinen himmlischen Stützpunkt mehr hat) erschließt auch bei Kassandra die eigene Stimme. Dies geschieht im Rahmen eines Prozesses, den die Autorin [Christa Wolf] als ‚Ringen um Autonomie' verstanden wissen will. Hier wie dort werden Befreiungsprozesse beschrieben." (151) Auch hier also ist die Erfahrung der Befreiung wesentlicher Indikator eines mystisch zu nennenden Prozesses. Dies gilt v. a. im Rahmen der Geschichte von Frauen, wie die Vf.in am Ende noch einmal unterstreicht: „Wo Fremdbestimmung das Werden und somit das Leben selbst verstellt, ist die mystisch-utopische Perspektive allemal vonnöten. Im historischen Kontext ist sie insbesondere für Frauen wichtig, deren Leben über Jahrhunderte hinweg restriktiven Normen und klausurierten Bedingungen (des Klosters oder des Hauses) unterlag. ‚So fest umschlossen ringsum' – schreibt Karoline von Günderode – ‚bleibt uns nur übrig, den Blick hinaufzurichten zum Himmel oder ... in uns selbst zu wenden.' Beiden Blickrichtungen wohnt zu allen Zeiten die Gefahr des auf jenseitige Gefilde oder reine Innerlichkeit abgedrängten Lebens inne – aber auch die Chance, das andere zu erfahren und sodann in die Welt zu tragen. Von letzterem her betrachtet sind die visionäre und sodann die literarisch-utopische Perspektive traditionelle Stützpunkte weiblichen Raumgreifens – sowohl im von fremdbestimmenden Normen abzukoppelnden Innen als auch in der zu erschließenden Welt." (155f)

Der hier wie im ganzen Werk engagierte und gleichzeitig unaufgeregte und kritische Ton der Vf.in ist hervorzuheben. Zusammen mit dem fundierten Wissen und den daraus gut ausgewählten Informationen handelt es sich um ein sehr empfehlenswertes Werk auf hohem Niveau.[51]

In eine ganz anderen Kategorie ist Dorothee Sölles Buch *„Mystik und Widerstand"*[52] einzuordnen.

Sie wendet sich gegen den geistlosen Materialismus unserer Tage. Mystik ist dabei als das antiautoritäre Element zu verstehen. In der Einführung (15–21) schreibt Sölle: „Mit dem Wort ‚Mystik' versuche ich einen Prozeß zu benennen, in dem ich mich in einem doppelten Sinn befinde: die Entdeckung mystischer Traditionen und ihre Aneignung. Sich etwas zu eigen machen, bedeutet, es auch er-innern zu können. Wenn ich lese, wie die Mystiker gedacht, geträumt, gesprochen und gelebt haben, so wird mir auch das eigene Leben immer mystischer, immer verwunderlicher; es ist, als wüchsen mir andere Ohren, ein drittes Auge, Flügel der Morgenröte. Ich verstehe mich selber besser, weil ich durch diese ‚Brüder und Schwestern vom freien Geist' eine Sprache lerne, die mir die eigenen Erfahrungen näherbringt und deutlicher glänzen macht. Erst recht werden die eigenen Entbehrungen klarer, das Gefängnis kann nur benannt werden von einem, der mich aus ihm herausruft." (19) Damit beschreibt Sölle den Grundduktus des Buches. Es ist ein persönliches Buch, das aber durchaus verallgemeinerbare Beobachtungen, Eindrücke, Erfahrungen formulieren will und dabei auf das Verhältnis von Mystik und Widerstand fokussiert ist. Die zitierten Quellen, die im Anhang aufgeführt sind und damit verifiziert werden können, umfassen Islam, Judentum und Christentum und dabei ein breites historisches Feld.

Der Ansatz Sölles bedingt natürlich manche Unschärfe und oft ärgerliche Einseitigkeit, doch geht es Sölle, das muß fairerweise konstatiert werden, nicht um eine wissenschaftliche Untersuchung, sondern um einen persönlichen Zugang. Die Betonung der Widerständigkeit der Mystik wird verstanden als Gegenpol zu einer unpolitischen, seichten, bürgerlichen Religiosität und Anpassungsmentalität. Diese Polarisierung, die sicher manchmal übertrieben und häufig mit biographischen Anekdoten untermauert wird, ist durchaus auf dem Hintergrund Sölles verständlich angesichts einer Tendenz zur Entpolitisierung in der Frömmigkeit, in der neu erwachten Religiosität und in den sog. neuen religiösen Gemeinschaften. So setzt Sölle auf die befreiende Kraft der Mystik in Natur, Erotik, Natur und Gemeinschaft, vergißt dabei aber nicht die Themen des Leidens, der Gewalt und der

[49] **Liebe – allem Leid entrissen.** Franziskanische Mystik, hg. v. Anton Rotzetter. – Mainz: Grünewald 1998. 200 S. (Täglich ein Text), geb. DM 24,80 ISBN: 3–7867–2122–X.

[50] **Diers,** Michaela: **Das lächelnde Lebendige.** Frauen, Vision und Mystik. – Innsbruck/Wien: Tyrolia 1998. 164 S., kt DM 27,00 ISBN: 3–7022–2171–9.

[51] Von vergleichbarer Qualität und sehr informiert ist das von Stefanie Spendel herausgegebene Buch zur „Weiblichen Spiritualität im Christentum", das auf eine Tagung der Kath. Akademie in Bayern von 1995 zurückgeht: Spendel, Stefanie (Hg.): Weibliche Spiritualität im Christentum, Regensburg 1996. Von anderem Zuschnitt und auf wesentlich niedrigerem Niveau mit z. T. nicht ganz nachvollziehbaren Schlußfolgerungen bewegt sich das von Anne Bancroft verfaßte Buch: Bancroft, Anne: Mystiker. Wegweiser für die Zukunft, Olten/Freiburg i. Br. 1992. Interessant allerdings das Kap. zu Richard Rolle, einem englischen Autor des 14. Jh.s (147–181). Zu den anderen behandelten Mystikerinnen und Mystikern gibt es fundierteres und besseres auf dem deutschen Buchmarkt.

[52] **Sölle,** Dorothee: **Mystik und Widerstand.** Du stilles Geschrei. – Hamburg: Hoffmann und Campe 1997. 384 S., geb. DM 44,00 ISBN: 3–455–08583–0, und **Sölle,** Dorothee: **Mystik und Widerstand.** „Du stilles Geschrei." – München: Piper 1999. 383 S. (Serie Piper, 2689), kt DM 19,90 ISBN 3–492–22689–2.

Ohnmacht, die im Untertitel „Du stilles Geschrei" bereits anklingen. Es ist ein Buch mit vielen Denkanstößen, mit dem sich Sölle theologisch und politisch treu geblieben ist. Leider kann man sich als aufmerksamer Leser des Eindrucks nicht erwehren, daß hier ein Buch vorliegt, das auch etwas auf der Modewelle der Mystik mitschwimmt und an zu vielen Stellen zu schnell alles in einen Topf wirft und dem Anspruch einer theologischen Argumentation durchaus auch auf allgemein verständlichem Niveau nicht genügt. Ob damit Sölle dem Anliegen der Mystik einen Dienst erwiesen hat, darf gefragt werden.

Anders als Sölle hält es der populäre evangelische Pfarrer Jörg Zink in seinem Buch *„Dornen können Rosen tragen. Mystik – die Zukunft des Christentums"*[53] nicht für nötig, seine Quellen zu verifizieren, die sog. Quellennachweise sind nicht nur lückenhaft wie zugegeben wird, sondern schlichtweg unbrauchbar (411). Er schreibt sein Buch herunter in einem etwas seichten und einlullenden Stil und bringt unter anderem die üblichen Anekdötchen wie das Rebhuhnessen der Hl. Teresa von Avila (75). Im Anhang bietet er eine interessante Liste mit Kurzbiographien der zitierten Autorinnen und Autoren mit den Seiten, auf denen sich Zitate von diesen finden. Ein schmales Stichwortverzeichnis, das mehr verbirgt als es offenbart (412f) bildet den Abschluß. Insgesamt bleibt ein schwacher Eindruck, der gemildert wird durch manche etwas pointierte Ansätze wie die Themen „Der Sinn des Mitleidens" (166–178) und „Mut zum Widerstand" (185–188). Daneben finden sich aber auch Stellen, an denen Zink, sich selber zitierend, das Maß des Erträglichen überschreitet (180–185). Es ist offensichtlich ein Buch für die große Fangemeinde des Vf.s, das ebenfalls zur gegenwärtigen Mode paßt, denn wie sollte ein Vf. wie Zink ausgerechnet zum Thema der Mystik schweigen?!

Deutlich unterschieden und letztlich nicht vergleichbar, weil in einer ganz anderen „Spielklasse", d.h. auf unvergleichlich höherem Niveau und mit ganz anderem Anspruch bewegt sich das Buch von Josef Sudbrack *„Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext"*[54]. Eigentlich handelt es sich um drei Bücher in einem Buch und um den Versuch, persönlich Rechenschaft abzulegen.

Das erste Buch will den eigenen Standpunkt darlegen und betont, daß die Darstellung der Spiritualität immer von diesem persönlichen und konkreten Standpunkt geprägt ist und es deshalb eine Frage der Redlichkeit ist, ihn zu benennen. Dabei unterstreicht Sudbrack, daß für die Ermöglichung des Dialogs die Standpunktbestimmung notwendig ist. Der Vf. macht deutlich, daß er nicht eine exklusiv wissenschaftliche Arbeit geplant hat, sondern v. a. den offenen Dialog anbieten möchte.

Sudbrack verbindet in seiner Darstellung Sachkompetenz, großes Wissen und Allgemeinverständlichkeit und zeigt, daß letztere nicht zur Banalität führen muß.

Im zweiten Buch will Sudbrack „Verbindungen zu den verschiedensten Wissenschaften, die das Gespräch der Gegenwart repräsentieren" (XV) knüpfen. Er formuliert die „Fundamente christlicher Spiritualität" (35–314). Dies macht den mit Abstand gewichtigsten Teil der Arbeit aus. Am Ende einer Begriffsgeschichte, die in einem breiten Vergleich mit außerchristlichen Verwendungen des Begriffs durchgeführt wird, kommt er zur „Definition oder Umschreibung der christlichen Spiritualität" (77–84). Diese bewegt sich in Spannungsfeldern und es wird deutlich, daß Räume eröffnet, Eckpunkte benannt und Kriterien formuliert werden können, daß es aber eine regelrechte Begriffsdefinition dessen, was Spiritualität ist, nicht geben kann, denn „Spiritualität gehört zu den Urworten (Karl Rahner) wie Herz und Liebe, die sich erst im Umgang mit der Erfahrung aufschließen." (77)

Brennpunkte des Nachsinnens über Spiritualität: Meditation, Identität, Kirchlichkeit sind Gegenstand des zweiten Teils des zweiten Buches. Ins Zentrum der Theologie führt der Abschnitt über die „Erfahrung des Heiligen und das Gottesbild" (239–298), wobei die Problematik des heutigen Nachdenkens über Gott in ziemlicher Breite zur Sprache kommt. Das zweite Buch schließt mit Hinweisen auf die „Methodologie der spirituellen Praxis" (299–314).

Das dritte Buch trägt den Titel „Leben aus dem Glauben" (315–428) und hat die konkrete spirituelle Praxis im Blick. Die Praxis eines Heiligen bildet jeweils den Ausgangspunkt der Überlegungen. Sudbrack schöpft aus der breiten und weiten Tradition christlicher Spiritualität, die ihm als Kenner zur Verfügung steht und entwirft so ein beeindruckendes und vielgestaltiges Bild der Spiritualität, ohne daß diese beliebig wird. Es geht um offene Entwürfe, die Anregungen in großer Breite aufnehmen.

Der Vf. beteiligt sich mit seinem Buch an der Diskussion aktueller Themen der Theologie, z.B. der pluralistischen Religionstheologie, die etwa in der Theorie von der Einheit aller Religionen in mystischer Erfahrung ihre Vorläuferin hatte. Sudbrack wendet sich konsequent gegen Tendenzen, die um der Einheit willen die prägenden Spezifika des Eigenen aufheben wollen und aufhören, von einem dialogischen Gegenüber zu Gott sprechen bzw. von einem Gott, der sich in der Offenbarung den Menschen zu erkennen gab.

Ein bemerkenswertes Buch, in dem Sudbrack seinen Standpunkt prägnant und diskussionsoffen formuliert und für sich in Anspruch nimmt, was er anderen zugesteht, nämlich in Offenheit unterwegs zu sein (202) und zu bleiben.

Sammelbände / Festschriften

Die 700. Wiederkehr des (vermutlichen) Geburtsjahres von Heinrich Seuse (1295) war Anlaß für die Katholische Akademie Freiburg in Konstanz, der Geburtsstadt des Mystikers, eine Seuse-Tagung durchzuführen, deren Beiträge 1998 von Jakobus Kaffanke herausgegeben wurden.[55]

Raphaela Gasser beschäftigt sich mit *„Heinrich Seuses Spiritualität in der Tradition des Predigerordens"* (9–25) und benennt damit einen wichtigen Bezugsrahmen, der in seiner Bedeutung für Seuse manchmal unterschätzt bzw. überhaupt nicht bedacht wurde. Der Art. macht hier manches deutlich. Etwas unverständlich ist die Opposition, die Gasser gegen den Einfluß des Minnesangs auf Seuse konstruiert: „Seuse hat, wie wir gesehen haben, andere Quellen" (22), um wenig später zugestehen zu müssen, daß die Vorstellung des Minneritters sehr wohl Einfluß hatte und zwar an der entscheidenden Stelle seiner „zweiten ker" (22f). Seuse hatte sicher auch andere Quellen, das hat Gasser deutlich gemacht, aber es macht keinen Sinn, nun alles aus der dominikanischen Tradition ableiten zu wollen, was offensichtlich zeitgenössischer Minnevorstellung entspricht.

In gewohnter Weise fundiert, informativ und spannend zugleich ist der Art. von Alois M. Haas zu lesen: *„Heinrich Seuse: Autobiographie und Mystik"* (26–45). Haas unterstreicht mit seiner Untersuchung die Originalität der Vita von Heinrich Seuse, die sich durch keine Gattungsbestimmung festlegen läßt, sie ist „im Grunde ... nur in und aus sich selber adäquat oder dann in einer synthetisch vorgehenden Gattungstypologie erfaßbar, da sie von der sie tragenden Dynamik her jede Einzelbestimmung überschreitet". (45)

Diese ersten beiden Art. überschneiden sich etwas, was die Informationen zur Biographie Seuses anlangt. Das ist den Vf.n nicht anzulasten, u.U. hätte hier die Redaktion korrigierend eingreifen müssen.

Der kenntnis- und quellenreiche Beitrag von Markus Enders *„Heinrich Seuses Konzept einer geistlichen Philosophie"* gibt einen guten Überblick bzgl. des Forschungsstandes und unterschiedlicher Thesen und formuliert gleichzeitig einen Standpunkt, der gut begründet und in der gebotenen Kürze skizziert wird. Enders unterstreicht den christologischen Charakter des Philosophie-Begriffs bei Heinrich Seuse und seine Orientierung an der mönchischen Askese. Letztere ist v. a. bedeutsam hinsichtlich des beständigen Verweilens in der Zelle, das er als den Kern monastischer Askese verstanden hat. Das christlich-monastische Leben, das einzig und alleine der Suche nach dem Heil gewidmet ist, ist nach Seuse das wahre Leben und entspricht dem, was er geistliche Philosophie nennt. Enders setzt Seuses Verständnis deutlich ab vom „auf mönchische Askese verengten Philosophie-Verständnis des frühchristlichen Wüstenmönchtums" (85). Die Frage ist, ob hier nicht wieder ein bestimmtes „eingeengtes" Verständnis von Askese im Rahmen des Wüstenmönchtums tradiert wird, das sich sicher da und dort belegen läßt, das aber nicht durchgängig ist und bei der Disparatheit der Quellen auch nicht als prägend postuliert werden kann.

Ausdrücklich mit dem Vorbild des Wüstenvaters Arsenius für Heinrich Seuse befaßt sich der Beitrag von Louise Gnädinger: *„Arsenius. Ein bevorzugter geistlicher Lehrmeister Heinrich Seuses"* (87–159). Detailreich und mit Akribie zeichnet Gnädinger die Gestalt des Arsenius in Seuses Werk nach. Eindrücklich schildert sie die große Bedeutung, die Arsenius im Leben und in der Spiritualität Seuses zukommt. Enders und Gnädingers Art. ergänzen sich hervorragend.

Insgesamt also ein gelungener Sbd, der zu einem besseren Verständnis von Heinrich Seuses Spiritualität, v. a. auch was ihre Quellen anlangt, beiträgt.

In der gleichen Reihe erschien 1999 ein Bericht über eine Tagung zu Gebet und Meditation bei den Wüstenvätern *„Neige das Ohr deines Herzens!"*.[56] Der Bd vereinigt drei Tagungsbeiträge und fünf weitere Art. aus der Zeitschrift „Erbe und Auftrag". Es sollen hier nur die Tagungsbeiträge besprochen werden.

Nikolaus Egender, Altabt der Dormitio Abtei in Jerusalem, legt einen Beitrag zu *„Gebet und Meditation nach dem Asceticon des Abba Isaias"* (9–19) vor.

[53] **Zink,** Jörg: **Dornen können Rosen tragen.** Mystik – Die Zukunft des Christentums. – Stuttgart: Kreuz 1997. 460 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3–7831–1584–1.

[54] **Sudbrack,** Josef: **Gottes Geist ist konkret.** Spiritualität im christlichen Kontext. – Würzburg: Echter 1999. 472 S., geb. DM 68,00 ISBN 3–429–02078–6.

[55] **Heinrich Seuse – Diener der Ewigen Weisheit,** hg. v. Jakobus Kaffanke. Mit Beiträgen von Markus Enders, Raphaela Gasser, Louise Gnädinger, Alois M. Haas. – Freiburg: Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg 1998. 160 S., DM 22,00 ISBN: 3–928698–15–X.

[56] **„Neige das Ohr deines Herzens!"** Gebet und Meditation bei den Wüstenvätern. Mit Beiträgen von Nikolaus Egender, Judith Pauli, Pia Luislampe, Theresia Heither und Christoph Joest, hg. v. Jakobus Kaffanke. – Freiburg: Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg 1999. 123 S., DM 18,80 ISBN: 3–928698–17–6.

Der sehr informative Art. gibt zunächst die Diskussion um die Autorenschaft des Asceticons kurz wieder und faßt die biographischen Daten des Isaias von Gaza, soweit bekannt, zusammen. Der zweite Teil hat die Gebets- und Meditationspraxis des Asceticons zum Gegenstand, die Egender als „Kellion-Frömmigkeit ägyptischer Tradition" (15) mit Eigenzügen charakterisiert. Diese Eigenzüge werden im dritten Teil behandelt und erweisen das Asceticon und seinen wahrscheinlichen Autor Abba Isaias als wichtiges Zeugnis einer Entwicklung zu echter Jesusfrömmigkeit, in dem „die Nähe des Menschen Jesus spürbar" (16) wird. Dies hebt das Asceticon aus dem frühen Schrifttum heraus, dem dies so nicht geläufig ist und offenbart fast mittelalterlich anmutendende Züge. Ein kurzer Abriß zur Wirkungsgeschichte schließt diesen mit Gewinn zu lesenden Beitrag ab. Umso bedauerlicher ist es, daß es vom Asceticon noch keine kritische Ausgabe und keine deutsche Übersetzung gibt. Wäre dies nicht ein lohnendes Projekt für die von Herder herausgegebenen Fontes Christiani?

Der zweite Beitrag der Tagung von Pia Luislampe, Benediktinerin aus Dinklage, beschäftigt sich mit *„Staunen, Bewunderung und Gebet bei Basilius von Caesarea"* (30–44). Der Vf.in gelingt es sehr anschaulich und gleichzeitig präzise, die geistliche Bewegung nachzuzeichnen, die Basilius von Caesarea in seinen Schriften darstellt. Beginnend mit biographischen Vorbemerkungen führt sie über die Stichworte „Gott finden in allen Dingen", wozu Staunen, Bewunderung und Lobpreis gehören (33–36) über „Das Gedenken Gottes" (36–39) zur Darstellung des Verhältnisses von „Gebet und Heiliger Geist" (40–43), um abschließend deutlich zu machen, wie organisch Basilius die geistliche Entwicklung beschreibt. Durch die Wahrnehmung alltäglicher Dinge öffnet sich der Mensch für das Staunen über die Schöpfung Gottes. „Und bereits in diesem Staunen und der Bewunderung ist der Heilige Geist anwesend, als derjenige, der zur Dankbarkeit und zur Liebe führen will." (44) Luislampes Beitrag gelingt es einmal mehr, deutlich zu machen, daß nicht die Askese das prägende Element des alten Mönchtums war, sondern daß die Askese einem Ziel diente, nämlich „die Erinnerung an Gott eingeprägt wie ein Siegel in uns zu tragen, um zu einer dauernden Haltung der Dankbarkeit zu gelangen". (44) Das Ziel ist nicht die Übung, die Askese, sondern die Haltung. Dies sei all jenen noch einmal gesagt, die nicht müde werden, sich bei den durchaus vorkommenden Auswüchsen mönchischer Askese aufzuhalten und diese überzubewerten.

Leider sind die Fußnoten des Beitrags nicht sehr sorgfältig ediert. Nur einmal (Anm. 2) wird die Bibliothek der Kirchenväter als Quelle angegeben, ebenso nur einmal (Anm. 32) die Patrologia Graeca. Alle anderen Zitate werden zwar mit Autor, Schrift und Kapitelnummer angegeben, die verwendete Ausgabe aber verrät die Vf.in nicht. Auch die bibliographischen Angaben zum Beitrag „Hésychasme et Prière" von I. Hausherr (zitiert in Anm. 25, 27, 30 und 31) sind unvollständig. Die Vf.in schließt ihren Beitrag mit einem Gedicht von Silja Walter. Dieser Abschluß mag sich in einem Vortrag ganz gut machen, er ist aber spätestens in der schriftlichen Form problematisch. Der plötzliche Wechsel von durchaus auf guten Niveau sich bewegender theologisch-spiritueller Prosa zur Poesie macht letztere zum schmückenden Beiwerk, d. h. entwertet sie, abgesehen davon, daß Silja Walters Poesie leider nicht das Niveau der Prosa eines Basilius erreicht.

Der letzte Tagungsbeitrag von Theresia Heither, Priorin der Benediktinerinnen-Abtei Mariendonk, beschäftigt sich mit *„Origenes' ‚Mystikverständnis' in seinem Hoheliedkommentar"* (95–111). Der flüssig geschriebene Beitrag bietet eine gute Einführung in die Bedeutung der inneren Sinne und betont damit den sinnlichen und auf die Betrachtung des Wortes Gottes zentrierten Charakter der Mystik bei Origenes. Manchmal wünschte man sich als Leser mehr Details, besonders die Einführung „Das patristische Mystikverständnis" (96–99) ist sehr grob geraten. Leider sind auch bei diesem Beitrag die Fußnoten unvollständig, die Vf.in verrät anders als in ihrem zweiten Beitrag (45) ihre Quelle nicht.

Insgesamt ist dieser von Jakobus Kaffanke herausgegebene Bd empfehlenswert, jedoch wünscht man sich als interessierter Leser bei manchen Art. einen sorgfältigeren wissenschaftlichen Apparat und eine bessere Edition der Beiträge durch den Hg.

In einem kleinen Beitrag zu Thomas von Aquin bezeichnete Karl Rahner in den sechziger Jahren die nach Thomas zunehmende Trennung von theologischer Wissenschaft und geistlichem Leben als einen „gräßlichen Unterschied".[57] Dieser Unterschied hatte und hat fatale Folgen, die sich nach Rahner darin äußern, daß die theologischen Bücher oft zu ungeistlich und die geistlichen Bücher oft zu untheologisch sind, daß die Versuchung besteht v. a. bei Klerikern, das Theologiestudium als notwendiges Übel auf dem Weg zum Priestertum in Kauf zu nehmen, sich später aber „aus den kleinen, abgeleiteten Rinnsalen einer sekundären frommen Literatur zu nähren und nicht aus der Schrift und aus der hohen Theologie der Väter und großen Theologen".[58]

Daß Theologie eine geistliche Dimension hat und wichtig für das geistliche Leben ist, machen die gesammelten Beiträge des Rahnerschülers und bedeutenden Münsteraner Dogmatikers Herbert Vorgrimler deutlich. Unter dem Titel *„Gottesgedanken Menschenwege"* sind kleinere Beiträge und Predigten des Theologen veröffentlicht[59], die sich im Ton deutlich unterscheiden wollen: „Die wiederholten Versuche, den religiösen Glauben zu leben, rufen mehr Fragen als Antworten wach. So ist der Ton dieser Besinnungen nachdenklicher und gedämpfter als der in einer bestimmten heutigen Literatur zur Glaubens- und Lebenshilfe, nach der Glauben einfach froh macht, lustvoll und schön ist." (5)

Die 20 gesammelten Beiträge, von denen die Hälfte bisher unveröffentlicht ist, und die andere Hälfte an z. T. nicht so einfach zugänglichen Stellen veröffentlicht waren, sind sehr unterschiedlich in ihrer Thematik, aber sehr verwandt in der Haltung und der Vorgehensweise. Es ist die Vorgehensweise des systematischen Theologen, der differenziert, der versucht, genau hinzuschauen und zu formulieren, der auf Widersprüche aufmerksam macht und der sich seiner Grenzen bewußt ist. Vorgrimler liefert damit ganz in der Spur seines Lehrers Rahner und doch in unverwechselbarer Prägung ein Beispiel, daß saubere, differenzierte Theologie und Frömmigkeit keine Gegensätze sind, daß sie aufeinander bezogen sind und bleiben und daß diese Bezogenheit für beide fruchtbar ist. Deutlich wird immer wieder die Achtung Vorgrimlers vor dem gelebten Glauben in seinen verschiedenen Ausdrucksformen und es ist diese Achtung und nicht theologische Überheblichkeit oder gar theologischer Zynismus, die ihn fragen und In-Frage-Stellen läßt. Vorgrimler löst Spannungen nicht auf, gibt keine vorschnellen Antworten und benennt die Möglichkeiten und Grenzen des „Gottdenkens" deutlich. Dieses in der jüdisch-christlichen Tradition stehende Gottdenken, so macht er im ersten Beitrag *„Der allgegenwärtige und verborgene Gott"* deutlich, „kann ein wichtiges Korrektiv dagegen sein, daß das arme Ich sich als Maß selbst der Gotteswirklichkeit ansieht." (9) Es ist ein wichtiges Korrektiv gegen den zu einfachen und kindischen Glauben, in dem alles fraglos aufgeht und der ein in sich geschlossenes System schafft, das sehr schnell zum Zwangssystem wird. „Wir bringen Fragen und mögliche Antworten nicht auf einen Nenner, es gibt kein System, in dem am Ende alles stimmen würde. Wie Gott ist, was also sein Wesen ist, bleibt verborgen. Für die Fragenden bleibt nur die Hoffnung, er möge sich als so unendlich Großer erweisen, daß er Gegensätze in sich aushalten kann, die wir auf keinen Fall in uns aushalten können." (15) Karl Rahner zitierend insistiert Vorgrimler darauf, daß das kindliche Erlebnis des nahen und helfenden Gottes unvermeidlich der Ernüchterung, dem Erwachsenwerden weichen muß. Wenn dieses Bild in die Brüche geht, „dann erfahren wir seine Gegenwart als Verborgenheit. Gott offenbart sich uns als der Verborgene". (14) Vorgrimler stellt sich damit in die bedeutende jüdisch-christliche Tradition theologischer Reflexion über das Leben mit Gott, die immer wieder die Notwendigkeit des Wachstums, des Erwachsenwerdens betont hat und die den Zweifel und das Zerbrechen von Gottesbildern als wichtiges dynamisches Element des geistlichen Weges (z. B. als Dunkle Nacht oder Trockenheit) verstanden hat: „Da Gott spürt, daß sie [die Menschen, die einen geistlichen Weg gehen] bereits ein klein bißchen gewachsen sind, nimmt er sie von der süßen Brust weg, damit sie nun erstarken und aus den Windeln herauskommen, läßt sie von seinen Armen herab und gewöhnt sie daran, auf eigenen Füßen zu gehen. Dabei verspüren sie etwas ganz Neues, denn für sie hat sich alles auf den Kopf gestellt."[60] Doch Vorgrimler hinterfragt nicht nur den zu einfachen und glatten Glauben, er hinterfragt auch zu einfache und glatte theologische Positionen, die einen theologischen Popanz als Feindbild aufbauen, um sich dann daran zu profilieren, so etwa in seinen Beiträgen zur Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann: „Glaube und Geschichte" (68–75) und „Sühne und Opfer" (94–101). In einer Rede anläßlich der Verleihung der Theologischen Diplome formuliert Vorgrimler, nach seinem Glauben befragt: „Es handelt sich um einen Weg, wie gesagt um eine Bewegung, d. h.: nicht um einen Besitz, nicht um letzte Sicherheit. Der Weg bedeutet Suche, Krisen, Ermutigungen, Niederschläge. Der Glaube bietet keinerlei fertige und feste Lösungen aller Lebensfragen an. Er bedeutet vielmehr, alle Fragen nach vorwärts offenzuhalten, sie niemals in Resignation, Pessimismus oder Optimismus für abgeschlossen zu erklären." (153)

Auf gleichem theologischen Niveau und in der gleichen Schule bewegt sich Elmar Klingers hervorragendes kleines Büchlein zur spirituellen Theologie Karl Rahners, das eigentlich für jeden Studenten / jede Studentin der Theologie zur Pflichtlektüre gehören sollte, deshalb sei es hier ausdrücklich erwähnt und gewürdigt.[61]

Von Margot Schmidt und Fernando Domínguez Reboiras herausgegeben erschien in der Reihe Mystik in Geschichte und Gegenwart eine FS für den Hg. der Reihe und anerkannten Kenner der mystischen Tradition Prof. Helmut Riedlinger zu seinem 75. Geburtstag.[62] Der Titel *„Von der Suche nach Gott"* umschreibt das breite

[57] Rahner K.: Thomas von Aquin, in: Ders.: Glaube, der die Erde liebt, Freiburg 1966, 149–153, hier 152.

[58] Ebd.

[59] **Vorgrimler,** Herbert: **Gottesgedanken Menschenwege.** Meditationen und theologische Besinnungen. – Altenberge: Oros 1996, 193 S., kt DM 32,00 ISBN: 3–89375–138–6.

[60] Johannes vom Kreuz, Die Dunkle Nacht I,8,3; zitiert nach: Johannes vom Kreuz, Die Dunkle Nacht. Vollständige Neuübersetzung, Freiburg 1995, 59f.

[61] **Klinger,** Elmar: **Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken.** Zur spirituellen Theologie Karl Rahners. – Würzburg: Echter 1994. 60 S., kt DM 12,80 ISBN: 3–429–01614–2.

[62] **Von der Suche nach Gott.** Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag, hg. v. Margot Schmidt / Fernando Domínguez Reboiras. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1998. 809 S. (Mystik in Geschichte und Gegenwart, Abt. I Christliche Mystik, 15), DM 58,00 ISBN: 3–7728–1922–2.

Spektrum in dem sich die 41 Beiträge renommierter Wissenschaftler bewegen. Das Feld wurde in vier Hauptkategorien unterteilt. Die umfangreichste mit 17 Beiträgen bildet „Mystik und Spiritualität". „Hermeneutik und Theologie des Mittelalters" umfaßt 13 Beiträge. Zwei Beiträge beschäftigen sich mit der „Mariologie" und neun Art. mit „Naturwissenschaft und Theologie". Dieser Bd dokumentiert den gelungenen Versuch, das Thema der Gottsuche auf wirklich breiter Basis und hohem wissenschaftlichen Niveau durchzubuchstabieren, es als Grundströmung verschiedenster Kanäle herauszustellen und als bewegtes Staunen selbst hinter den Gedanken eines Agnostikers zu entdecken. (Hausmann, Rudolf: Natürliche Theologie: Gedanken eines Agnostikers, 663–670).

Die Fülle von 41 Beiträgen kann hier nicht bewältigt werden, deshalb sollen einige Beiträge exemplarisch besprochen werden.

Wolfgang Böhme, Akademiedirektor i. R. und Mitbegründer der Gesellschaft der Freunde christlicher Mystik, in deren Vorstand Helmut Riedlinger viele Jahre mit ihm zusammenarbeitete, unternimmt den interessanten Versuch *„Sieben Grunderfahrungen der Mystik"* zu benennen und im Untertitel zu fragen: „Sind sie auch heute noch möglich?" (173–185) Die Auswahl der sieben Erfahrungen: Nähe Gottes; Alles ist Gnade; Gott im Menschen; Aufenthalt im Heiligtum; Ertrag dein Leiden; Der göttliche Augenblick und Erfahrung der Nichterfahrung, ist begründet, wenn auch in der scheinbar gleichwertigen Gewichtung fraglich. V. a. der Aspekt des Tuns, der Werke kommt zu kurz und wird fast versteckt hinter der Überschrift „Aufenthalt im Heiligtum", das Spannungsfeld Mystik und Politik fehlt ganz. Der Vf. schafft es nicht, den Geruch der reinen Innerlichkeit zu vertreiben und es bleibt am Ende der schale Nachgeschmack, daß man wieder einmal bekannte Positionen vernommen hat, die auch noch offensichtliche und etwa auch im Rahmen der o. g. Gesellschaft immer wieder diskutierte und problematisierte Mängel transportieren.

Böhme betont zwar: „Gerade auch für den Mystiker gehören Gottesliebe und Nächstenliebe, Gottzugewandtheit und weltgestaltendes, dem Nächsten dienendes Handeln eng und unabdingbar zusammen." (180), allerdings kann er diese Gleichgewichtigkeit nicht lange ertragen, sondern muß am Ende feststellen: „Der ‚echte Mystiker' wird in der Tat ‚im Gegenüber und Einssein von Gott und Seele' nicht Halt machen. Aber er wird auch nicht einfach ‚hindurcheilen' wollen, als wären Gestaltung und Aufbau der Kultur das Eigentliche, um das es geht, und das Gegenüber zu Gott eben doch weniger wichtig und entscheidend. In Wahrheit ist es gerade umgekehrt: ..." So eindeutig wie Böhme hier tut ist das nun wiederum nicht, der von ihm zitierte Meister Eckhart formuliert klar: „Gesetzt nun, daß es [Innigkeit und Andacht] voll und ganz Liebe sei, so ist es doch das Allerbeste nicht. Das wird aus folgendem deutlich: Man soll nämlich von solchem Jubilus bisweilen ablassen um eines Besseren aus Liebe willen und um zuweilen ein Liebeswerk zu wirken, wo es dessen not tut, sei's geistlich oder leiblich. Wie ich auch sonst schon gesagt habe: Wäre der Mensch so in Verzückung, wie's Sankt Paulus war, und wüßte einen kranken Menschen, der eines Süppleins von ihm bedürfte, ich erachtete es für weit besser, du ließest aus Liebe von der Verzückung ab und dientest dem Bedürftigen in größerer Liebe."[63]

Böhme trifft eine eindeutige Vorentscheidung und wird damit der Tradition und ihren Fragen nicht gerecht. Das Kap. mündet in den lamentierenden Allgemeinplatz, daß die Folgen des Handelns ohne die Verbindung zu Gott einzubeziehen überall zu sehen seien. Einen ähnlichen Ton schlägt der Vf. im nächsten Kap. „Ertrag dein Leiden!" an, wenn er eine Ursache in der Hilflosigkeit dem Leiden und Sterben gegenüber darin sieht, „daß wir den Gekreuzigten aus dem Blick verloren haben, daß uns sein Opfer nichts mehr bedeutet, daß viele nicht mehr glauben, daß in seinem Sterben die Welt errettet, in seinem Tod aller Tod überwunden ist". (182) Wer sich nach Auschwitz und angesichts der breiten Theodizeediskussion in der Theologie so naiv und unbedarft zu diesem Thema äußert, ohne auch nur diese Problematik auch in ihrer politischen Dimension zu erwähnen und das noch als Grunderfahrung der Mystik versteht, der leistet der Mystik im theologischen Raum keinen guten Dienst.

Ganz anders geht da Josef Sudbrack in seinem gleichermaßen informativen wie anregenden Art. zu *„Mystikforschung und pluralistische Religionstheologie"* (187–205) vor. Sudbrack benennt und diskutiert gegenwärtige Positionen, die z. T. Trendcharakter haben. „Nicht gleichgültige und gleichmachende Toleranz, als sei alles dasselbe ..., auch keine sektiererische Abschottung, sondern Ehrfurcht vor der fremden Überzeugung als Basis des Miteinander-Sprechens." (189) Das formuliert Sudbrack als Voraussetzung und kommt nach Behandlung der Problematik von Sprache und Gotteserfahrung zur Überzeugung, daß die Suche nach Gemeinsamkeiten der großen Religionen nur auf der Basis persönlicher Betroffenheit und mystischem Ergriffensein sinnvoll und überzeugend ist: „In dieser offenen Sehnsucht [für den je größeren Gott, die jede Erfahrung von Gott um Gottes willen lassen muß] – nicht in irgendwelchen vergleichbaren Erfahrungseigentümlichkeiten – liegt ein gemeinsamer Grund, den die Religionen und ihre Mystiker gemeinsam haben; oder noch vorsichtiger gesagt: ein gemeinsamer Grund, den sie alle suchen." (205) Ergriffenheit, Ehrfurcht, Behutsamkeit, Vorsicht, Sudbrack bleibt damit in der Sprache der Mystik und stellt sich nicht theologisch analytisch darüber, das macht den Wert seines Beitrags aus!

[63] Meister Eckhart: Reden der Unterweisung 10; zitiert nach: Meister Eckhart: Werke II, hg. u. komm. v. Niklaus Largier. Frankfurt a. M. 1993, 363.

Klaus Reinhardts Beitrag beschäftigt sich mit *„Erfahrung und Theologie der Liebe Gottes. Die Auslegung des Hohenliedes bei Teresa von Avila und Jerónimo Gracián"* (109–129). Hintergrund dieser Betrachtung ist das neue Interesse an den Betrachtungen der Hl. Tersa von Avila zum Hohenlied[64]. Reinhardt beschreibt das Neuzeitliche des Textes mit dem Geist der Freiheit der Braut, aus dem heraus die Hoheliedauslegung verfaßt sei. Es handelt sich um die erste Hoheliederklärung durch eine Frau (110). Letzteres ist formal wohl richtig, vom Umfang her (Teresa äußert sich zu fünf Versen) und von der Bedeutung her, die das Hohelied etwa bei Mechthild von Magdeburg (Mechthild zitiert nach den Psalmen das Hohelied am häufigsten und zwar quer durch alle 8 Kap. des Hohenliedes[65]) hat, muß man dies zumindest relativieren, was Reinhardt ansatzweise auch tut (115). Interessant an Reinhardts Art. ist die Behandlung der Meditationen Teresas unter Berücksichtigung des Kommentars ihres Freundes und Weggefährten Jerónimo Gracián, der seine Arbeit als die eines Silberschmieds bezeichnet, der die kostbaren Perlen und Edelsteine Teresas gefaßt habe (115). Dabei wird deutlich, daß Teresa wesentlich unbefangener an die Auslegung herangeht, v. a., wenn es um die Interpretation der erotischen Bilder geht. Dabei beruft sie sich ausdrücklich auf göttliche Inspiration, der ihr die Einsicht in die Bedeutung der Verse geschenkt habe (111). Sie preist die Nichtwissenden und damit die Nichtgelehrten (v. a. wohl Frauen) selig, weil sie die Größe Gottes erfahren und, sollte Gott ihnen die Einsicht schenken, zu einem inneren Verständnis der Texte gelangen (119). Bei diesen Bemerkungen spielt sicher Teresas Opposition gegenüber der Mißachtung der Frauen im geistlichen und kirchlichen Leben durch die Männer der Hierarchie und ihr einerseits mißtrauisch-ironisches, andererseits im Sinne der kritischen Prüfung achtungsvolles Verhältnis zu den Theologen eine Rolle. Reinhardt stellt sehr beeindruckend nicht nur die Meditationen Teresas dar, sondern auch die Konsequenzen, die sich aus ihren Betrachtungen für Gottes- und Menschenbild ergeben (121f). Gracián als Theologe ist nun gerade hier in seinen Anmerkungen deutlich zurückhaltender, wenn es etwa um die Aussagen des Hohenliedes über die sinnliche Liebe und Leidenschaft und ihre Aussagekraft bzgl. der Gottesbeziehung geht (122). Obwohl ihn sicher die Achtung vor Teresa leitet, er sie vehement gegen Angriffe verteidigt (114f) und immer natürlich das Eingreifen der Inquisition fürchten muß, kommt darin doch eine wichtige Tendenz zum Ausdruck, daß nämlich die theologische Betrachtung versucht, die Bilder und damit auch das Gottesverhältnis zu enterotisieren. Reinhardt kann Gracián am Ende wohl zu Recht bescheinigen, daß er die übernommene Rolle des theologischen Beraters geschickt ausgefüllt und die von subjektiven Erfahrungen des Geistes geprägten Betrachtungen Teresas in die kirchliche Tradition eingebunden hat, ohne dabei den Geist selbst auszulöschen (128). Die abschließenden Bemerkungen Reinhardts, die sich auf das Verhältnis von geistlicher Schriftauslegung wie sie Teresa betreibt und historisch-kritischer Exegese beziehen, beschreiben eine Diskussion bzw. eine Tendenz, sind aber in ihren Ausschließlichkeitsformulierungen nicht geeignet, wirklich zum Dialog beizutragen. Reinhardt beschreibt den Anspruch der historisch-kritischen Methode, „durch philologische und historische Forschung den eigentlichen Sinn des Textes zu eruieren" (128) und merkt kritisch an: „Man fragt sich, ob nicht auch die historisch-kritische Exegese ... etwas, vielleicht sogar das Wichtigste, verloren hat, nämlich den Geist der Schrift in seiner ganzen Fülle." (129) Formulierungen wie „eigentlicher Sinn" oder „das Wichtigste verloren" sind nicht dazu angetan, die vermeintliche Konkurrenz abzubauen. Die Spannung kann auch nicht im Gegeneinander, sondern nur im Miteinander gelöst werden. Hier treffen im Rahmen der Schriftauslegung wissenschaftliche Theologie und Frömmigkeit bzw. Spiritualität aufeinander und werden oft gegeneinander ausgespielt. Dabei ginge es um ein Nebeneinander und letztlich um ein Miteinander.

Die Kirche hat mit der Ernennung von Teresa von Avila zur Kirchenlehrerin (neben Katharina von Siena und neuerdings auch Therese von Lisieux) deutlich gemacht, daß sie in einer Reihe steht mit Augustinus, Gregor dem Großen, Thomas von Aquin, Bonaventura usw. und damit unterstrichen, daß hohe Theologie gerade auch im Sinne der Wissenschaftlichkeit für die Lehre der Kirche wichtig und bedeutsam ist, daß aber die Lehre vom geistlichen Weg, von der Beziehung zu Gott wie sie sich etwa in den Schriften Teresas findet gleichermaßen Bedeutung zukommt. Könnte dieses Neben- und Miteinander, das in der Gemeinschaft der Kirchenlehrerinnen und Kirchenlehrer symbolisiert wird, nicht auch einen Weg weisen, das eine zu schätzen ohne das andere verachten zu müssen, sondern beide Formen des Fragens und Suchens nach Gott, beide Formen der Schriftauslegung in ihrer Kompetenz und ihrer Bedeutung ernst zu nehmen?

Philosophie

Auch im Rahmen der Philosophie werden Themen aus dem Bereich von Spiritualität und Mystik zum Gegenstand von Publikationen. Als Beispiel sei hier Wilhelm Schmidt-Biggemann mit seinem historischen Werk zur *„Philosophia perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neu-*

[64] Vgl. Stoll, André: Die poetischen Paradiese des Ichs: Teresa von Avilas „Von der Liebe Gottes", Weinheim 1994.

[65] Vgl. Bibelstellenregister: Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit, a. a. O., 415f.

zeit"[66] genannt. Die Definition von Spiritualität ist natürlich sehr offen: „Spiritualität ist als diejenige Theorie verstanden, die, ausgehend von einem ersten Grund, die Welt durch eine geistige Ordnung bestimmt sah. Die Beschreibung, wie diese Ordnung verlorenging und wie der Restitutionsprozeß aussieht, in dem sie erneut verwirklicht werden sollte, war von der Spätantike bis ins Zeitalter der europäischen Frühen Neuzeit kontinuierlicher Gegenstand der ‚Philosophia perennis'." (11) Dieser Entwicklung geht der Vf. kenntnisreich und detailliert nach. Das Buch ist eine historische Fundgrube.

Mit der Mystik bei Husserl und Heidegger beschäftigt sich eine Studie, die Eckard Wolz-Gottwald mit dem Titel *„Transformation und Phänomenologie"* vorgelegt hat.[67]

Im *ersten Teil* erläutert der Vf. seine begrifflichen und historischen Grundlagen unter dem Titel „Die philosophische Mystik als transformative Philosophie" (23–74). Als Grundmodell wählt er die „restauration" des „oculus triplex" nach Hugo von St. Viktor. Im weiteren wendet er dieses Grundmodell nach jeweils einem Teil der Einführung („Die Transzendentale Phänomenologie Edmund Husserls" [75–130] und „Die philosophischen Wege Martin Heideggers" [163–284]) auf Husserl („Die Mystik der transzendentalen Phänomenologie" [131–162]) und Heidegger („Die Mystik in Heideggers Denken" [285–355]) an. Diese sehr klare und systematisch erarbeitete Struktur erleichtert das Lesen dieser spannenden Untersuchung. Der Versuch einer Zusammenfassung unter dem Titel „Wege transformativer Philosophie" (357–377) schließt das Werk ab und bietet noch einmal eine gute Gelegenheit, das Gelesene zu rekapitulieren und den Gedankengang des Vf.s zu rekonstruieren.

Es handelt sich um eine sehr leserfreundliche philosophische Arbeit, die, und das halte ich für ein Qualitätsmerkmal, auch für nicht in der Philosophie beheimatete Interessierte lesbar und v. a. nachvollziehbar bleibt. In gewisser Hinsicht ist dem Vf. das gelungen, was er in der Tradition Eckharts und Taulers als die Entwicklung vom Lese- zum Lebemeister als den wesentlichen Kern philosophischer Mystik beschreibt (358f). Es ist eine philosophische Arbeit, die nicht nur zum Lesen und zur Reflexion, sondern auch zum Leben und zur Kontemplation anregt bzw. wichtige Anstöße dafür liefert. Transformation ist das entscheidende Stichwort, das sich durch die Untersuchung zieht und wird begriffen als „die grundlegende Voraussetzung für mystisches Erfahren, Denken und Leben." (360) „Dieser transformative Weg ist meist mit einer Übungspraxis verbunden. Es geht um ein Exercitium philosophicum als ein Exercitium spirituale. Auch sie zeigt sich in paradoxer Grundstruktur eines unvermögenden Vermögens. Es gilt, sich einerseits in denkender Übungspraxis zu bereiten. Und doch erscheint hier nichts herstellbar, machbar. Alles bleibt gnadenhaftes Geschenk." (360) Aufgabe der philosophischen Mystik als transformativer Philosophie ist es dabei, „Transformation plausibel zu machen, durch Denken zu fördern und in kritischer Reflexion zu begleiten". (361) Der transformative Wandel im Sinne einer Lösung von herkömmlichen Denk- und Glaubensstrukturen, um das „ganz andere" ins Auge zu fassen, birgt Gefahren, die Wolz-Gottwald nicht leugnet. Eine solche Philosophie der Transformation steht in der Gefahr, in „eine schlechte Unverständlichkeit und ein irrationalistisches Denken zurückzufallen". (376) Der Vf. zählt die Vereinnahmung mancher mystischer Autoren für den Nationalsozialismus und Heideggers Parteinahme für diesen als Beispiele auf.

Wolz-Gottwald versteht seine Arbeit als Beitrag zu einer „kritischen und konstruktiven Aufarbeitung der transformativen Aspekte der modernen Phänomenologie" (377). Dies ist sicherlich für die Philosophie von Bedeutung und muß diskutiert werden. Darüber hinaus versucht diese Arbeit aber über den Begriff der Transformation eine wichtige Brücke zu bauen für den „Trialog" zwischen Mystik, Theologie und Philosophie. Daß dieses Gespräch da und dort in Gang kommt ohne ideologische Scheuklappen oder Vorurteile auf der einen oder anderen Seite wäre zu wünschen.

Kleinere Werke

Der kürzlich verstorbene Heinz Schürmann hat 1997 ein *„Werkbuch für Geistliche Schriftlesung und Inneres Gebet"* herausgebracht[68]. Diese Kombination von Schrift und Gebet markiert das Herzensanliegen dieses mutigen Theologen, der nach seiner Habil. 1952 in Münster/W. 1953 auf den Lehrstuhl für ntl. Exegese in Erfurt berufen wurde und diesen bis zu seiner Emeritierung 1978 also zu Zeiten der DDR innehatte.

So dient auch dieses Werkbuch dem Vertraut-Werden mit der Schrift durch die tägliche Beschäftigung mit ihr[69], jedoch nicht in distanzierter Weise, sondern als Quelle für das Innere Gebet, den Dialog mit Christus, für den Schürmann auf jeder Seite und für jeden Tag fünf Anregungen formuliert. So kommt ein Jahr der Jesusbegegnung zusammen und darauf kommt es ihm an: „Solche Jesusgemeinschaft ist das Gut aller Güter, dem nichts vorgezogen werden sollte. Wer diesen Schatz gefunden hat, hat sein wahres Leben gefunden, sein wahres Selbst. In täglicher Jesusbegegnung können wir die Freundschaft Jesu erfahren: ‚Nicht mehr Knechte nenne ich euch …; vielmehr habe ich euch Freunde genannt' (Joh 15,15)." (7f) Die Anleitung für Schriftlesung und Inneres Gebet mit Hilfe des Jesusgebetes (10–26) mit zahlreichen Hinweisen aus der reichen Erfahrung des Vf.s und die Nachbemerkungen des Hg.s mit pastoralen Anregungen (378–381) machen das Buch wirklich zu einem Werkbuch, das nicht gelesen, sondern „getan" werden will.

Carlo Maria Martini, Jesuit, Theologe, Erzbischof von Mailand, Kardinal und geistlicher Autor, der bei der europäischen Bischofssynode mit dem Vorschlag, ein Konzil einzuberufen, Aufsehen erregte, fragt 1997 in einem kleineren Werk nach den Spuren des Heiligen Geistes in unserer Welt heute.[70]

Dabei versucht er einerseits Mut zu machen und solche Spuren aufzuzeigen, andererseits aber auch auf Kriterien der „Unterscheidung der Geister" aufmerksam zu machen. Er stimmt nicht in die undifferenzierte Preisung der sog. neuen geistlichen Bewegungen ein, wie viele seiner Kollegen in der kirchlichen Hierarchie. Er lobt diese Bewegungen ausdrücklich, macht aber auch auf Gefahren der Überidentifikation und der Abhängigkeit von einer Führergestalt aufmerksam (14f). Gleichzeitig betont er mit Berufung auf seine Erfahrungen als Bischof das Wirken des Geistes auch im „gewöhnlichen" Ambiente der ordentlichen Seelsorge (15–17). Martini möchte „eine Hilfestellung geben, damit wir zwei Elemente ins rechte Gleichgewicht bringen: – zum einen den Respekt vor dem je eigenen Weg eines jeden einzelnen; denn jeder hat ein Recht darauf, in aller Freiheit zu wachsen und zu reifen; – zum anderen die gemeinschaftliche Dimension, die Begeisterung, die aus dem Eingebundensein in die verschiedenen Gruppen und Gemeinschaften innerhalb der einen großen Gemeinschaft der Kirche erwächst". (19) Damit beschreibt Martini ein wesentliches Spannungsfeld geistlichen Lebens, nämlich die Spannung zwischen der notwendigen Individualität des geistlichen Weges in Freiheit und seiner Eingebundenheit in eine konkrete und das bedeutet natürlich nicht ideale Gemeinschaft. Martini versucht in seiner sehr eingängigen und einfachen Art der Auslegung der Gaben des Geistes einen wahrhaft katholischen Weg in diesem Spannungsfeld, nämlich die Spannung nicht aufzulösen, sondern zu erhalten, sie aber „aufzuheben" in die je größere Erfahrung des Hl. Geistes, des „Spiritus semper major".

Die im zweiten Teil des Büchleins abgedruckten Auszüge aus einem Brief des Kardinals an die Familien seiner Diözese werben um das Wahrnehmen der alltäglichen Geisterfahrungen, um den Blick und die Aufmerksamkeit für das Unscheinbare und die Unscheinbaren. Dem Anliegen wäre besser gedient gewesen, wenn der Brief in Gänze abgedruckt worden wäre.

Mit dem gleichen Spannungsfeld Individuum und Gemeinschaft beschäftigt sich ein weiteres Buch des Verlages Neue Stadt. Unter dem Titel: *„Christsein in Gemeinschaft"* bietet der Exeget am Institut Mistici Corporis der Fokolarbewegung (Lopiano), Gérard Rossé, bibeltheologische Reflexionen zu den johanneischen Schriften.[71]

Anders allerdings als Martini hält Rossé die Spannung nicht aus, sondern löst sie schon im Vorwort zugunsten eindeutiger Präferenz der Gemeinschaft auf. Er scheut nicht Allgemeinplätze, gekleidet in rhetorische Fragen: „Hat man nicht oft, etwa in manchen Ausprägungen der Mystik, Gemeinschaft mit Gott auf ein individualistisches Allein-mit-Gott-allein verkürzt?" (5) Wenn dies der Fall wäre, würde man nicht von Mystik sprechen, denn diese hat immer als Unterscheidungskriterium den Gemeinschaftsbezug betont. Das ganze Vorwort ist davon erfüllt, daß Rossé etwas zeigen will, nämlich, daß Johannesevangelium und 1. Johannesbrief nicht heilsindividualistisch zu verstehen seien, sondern „warum und in welcher Weise Johannes christliches Leben als gemeinschaftliche Existenz versteht". (7) Rossé zitiert als Unterstützung den renommierten Johanneskommentar von Rudolf Schnackenburg, um sein Vorhaben zu stützen. Der entscheidende Unterschied ist aber, daß Schnakenburg im 3. Teil seines Kommentars ein Ergebnis seiner diffizilen exegetischen Arbeit formuliert, das Rossé zur Folie seiner Betrachtung macht. Diese ist damit nicht mehr ergebnisoffen, sondern Rossé will etwas demonstrieren.

Daß dabei der Text da und dort unter die Räder dieser Vorentscheidung kommt, ist nicht verwunderlich. Trotz der in weiten Teilen durchaus nachvollziehbaren Gedanken bleibt der Eindruck, daß hier

[66] **Schmidt-Biggemann,** Wilhelm: **Philosophia perennis.** Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998. 850 S., geb. DM 148,00 ISBN: 3–518–58261–5.

[67] **Wolz-Gottwald,** Eckhard: **Transformation und Phänomenologie.** Zur Mystik bei Husserl und Heidegger. – Wien: Passagen Verlag 1999. 398 S. (Philosophische Theologie, 11), kt DM 98,00 ISBN: 3–85165–326–2.

[68] **Schürmann,** Heinz: **Ein Jahr der Jesusbegegnung.** Die Evangelien der liturgischen Leseordnung für Werktage ins Gebet genommen. Ein Werkbuch für Geistliche Schriftlesung und Inneres Gebet, hg. v. Paul Christian. – Paderborn: Bonifatius 1997. 400 S., kt mit Lesebändchen DM 39,80 ISBN: 3–87088–979–9.

[69] Die Auswahl orientiert sich an den Evangelien der liturgischen Leseordnung für die Werktage und bringt diese ganz oder in Auszügen.

[70] **Martini,** Carlo Maria: **Spuren des Heiligen Geistes.** Beobachtungen und Anstöße. – München: Neue Stadt 1998. 93 S., geb. DM 19,80 ISBN: 3–87996–385–1.

[71] **Rossé,** Gérard: **Christsein in Gemeinschaft.** Bibeltheologische Reflexionen zu den johanneischen Schriften. – München: Neue Stadt 1998. 143 S., geb. DM 29,80 ISBN: 3–87996–367–3.

ein bestimmtes Gemeinschaftsverständnis biblisch zementiert werden soll. Dem diagnostizierten Heilsindividualismus ist nicht mit Gemeinschaftsideologien zu begegnen, sondern nur in der Anerkennung des berechtigten Individualismus im Sinne der Freiheit der Kinder Gottes unter Betonung der Gemeinschaftsgebundenheit. Im Sowohl-als-auch, das immer in Spannung bleibt, ist die Heilung von beidem zu suchen und bewegt sich offensichtlich auch der Autor des Johannesevangeliums.

Vom Altmeister der Spiritualität in Deutschland, Josef Sudbrack, stammt ein Taschenbuch im Kanisius Verlag mit dem Titel *„Wie ein Kranz aus blühenden Blüten. Zeugen vom Reichtum christlicher Mystik."*[72]

Das Werk ist eine Fundgrube. Kurz und prägnant entfaltet Sudbrack nicht nur einen Blütenkranz, sondern ein Feuerwerk der Themen und Zeugnisse christlicher Mystik. Aufgrund des sehr eingeschränkten Umfangs muß es beim Feuerwerk bleiben, beim Aufblitzen und Aufleuchten des Reichtums bleiben. Zu hoffen ist, daß die Leserinnen und Leser nicht beim staunenden Betrachten stehen bleiben, sondern angeregt werden, sich selbst auf die Entdeckungsreise des Reichtums christlicher Mystik zu begeben. Dafür sind leider die Literaturhinweise am Ende des Büchleins etwas spärlich ausgefallen und bieten fast nur Hinweise auf Werke des Vf.s. Ansonsten ein durchaus faszinierendes Buch, hoffentlich mit „Nachwirkungen".

Spiritualität und Mystik in den Religionen

Annemarie Schimmel, anerkannte Expertin für den Islam und besonders für islamische Mystik, stellt in einem Herder-Taschenbuch der Reihe Spektrum die Frage: *„Wie universal ist Mystik?"*[73] Diese Frage bleibt unbeantwortet, wenngleich die Tendenz des Büchleins in die Richtung geht, die Mystik als universale Strömung in den Religionen zu skizzieren.

Die breite Kenntnis der Quellen und die Auswahl der Texte sind durchaus beeindruckend und geben einen Überblick über mystische Phänomene in den Religionen der Welt. Gleichwohl wirkt die Auswahl auf seiten der christlichen Mystik etwas arm, wobei die Vf.in im Vorwort vermerkt, daß sie von der Sufitradition her die einzelnen Phänomene beschreibt und den Leser einlädt, diese mit seinen Erfahrungen oder Kenntnissen zu vergleichen (9). Die mangelnde Bandbreite der Auswahl ist natürlich ein Vorwurf, den jeder Rez. leicht erheben kann angesichts der Breite der mystischen Tradition und der Schmalheit des Bändchens. Doch bleibt trotzdem ein gewisses Unbehagen am Ende der Durchsicht. Auf seiten des Christentums sind zwar viele wichtige Autorinnen und Autoren zitiert, wenn auch z. B. Teresa von Avila nur einmal mit einem Satz (64), aber die Auswahl der Zitate zeigt eine deutliche Tendenz in Richtung Quietismus. Dies wird verstärkt durch unverhältnismäßig viele Zitate aus dieser Richtung und das Fehlen etwa eines Kap.s zum Thema Mystik und Politik. Enttäuschend ist das Kap. zum Thema Frauen (96), das nur eine Seite umfaßt und diese sich zum größten Teil in einer Aufzählung von Namen erschöpft. Unter der Überschrift „Die Welt als Ort göttlichen Wirkens" (97–99) wird das Verhältnis zur Natur als Schöpfung verhandelt. Hier wie in dem Kap. zum Thema „Wie kann man das Ziel der Suche beschreiben?" (38–45) finden sich keinerlei Hinweise darauf, daß das Ziel der Gottsuche auch mit der positiven Veränderung des Verhältnisses zu den Mitmenschen zu tun hat, ja darin ein Unterscheidungskriterium liegt.

Wie es Teresa in der siebten Wohnung der inneren Burg ausdrückt, also im Zentrum mystischer Erfahrung: „Hierfür ist das Gebet da, meine Töchter, das ist die Bestimmung dieser geistlichen Ehe, nämlich daß ihr immerfort Werke entsprießen, Werke." (Die innere Burg VII,4) „Ich sage es nochmals: allein mit Gebet und Beschauung könnt ihr euer Fundament nicht legen. Wenn ihr nicht nach Tugenden trachtet und euch nicht tätig darin übt, werdet ihr Zwerge bleiben. Ja, Gott gebe, daß dann das Wachsen nimmer stockt; denn ihr wißt doch: Wer nicht wächst, schrumpft ein. Ich halte es für unmöglich, daß die Liebe sich damit begnügt, ständig auf der Stelle zu treten." (Die innere Burg VII,4)

Doch die Frage der Unterscheidung ist nicht das Thema von Frau Schimmel, sondern die Frage nach der Universalität. Sie läßt die Frage des Titels am Ende offen und verweist auf die Vielzahl der Zeugnisse, der Wege, der Typen und Typologien. (115) Sie beläßt es bei der Benennung von Themen wie z. B.: „Sehnsucht nach der Heimat, von der das Herz getrennt ist – das ist ein allen Mystikern gemeinsames Thema." (116)

Darin zeigt sich bei aller Kritik an dem Büchlein, das Annemarie Schimmel die mystische Tradition v. a. des Sufismus sehr gut kennt und deshalb zurückhaltend ist und nicht der Versuchung der Undifferenziertheit erliegt, die die Mystik in einem kurzschlüssigen Welteinheitsmythos zur Überreligion stilisiert. Das Spektrum-Bändchen ist ein Appetithappen, mehr nicht, mehr will es vielleicht nicht sein, allerdings ist dafür das bibliographische Verzeichnis doch etwas dürftig ausgefallen, gerade auch auf dem Hintergrund, daß die meisten Textzitate nicht vollständig belegt sind.

Aus dem Amerikanischen übersetzt wurde das kleine Werk des klinischen Psychologen und Psychoanalytikers Lawrence LeShan mit dem Titel: *„Vom Sinn des Meditierens. Schlüssel zu einem erfüllteren Leben."*[74]

Der Titel markiert schon das Problem. Es wird ein vom Zweck geleiteter Zugang zur Meditation beschrieben und aufgezeigt, der sicher vieles Wichtige enthält, aber der zweckdominiert ist. Auch die vielen Anklänge an die christliche Meditation bestätigen diesen Eindruck, denn LeShans Ziel ist die Selbsterkenntnis, das einander hegen und pflegen, um so zum vollen Menschsein zu gelangen, zur Erkenntnis unseres Beheimatetseins im Universum und dazu, daß dies eine gute Welt für Menschen ist. (153) Das ist eine rosarote Psychologie, die sich dem positiven Denken der amerikanischen Zweckoptimisten verschrieben hat und im Welteinheitsgefühl aufgeht. Christliche Meditation begibt sich auf die Suche nach Gott und bleibt ihm auf der Spur. Dabei werden sich Selbsterkenntnis und Heilung der Beziehungen einstellen, so hoffen die Suchenden.

Doch diese sind nicht das Ziel der Meditation, für die es auch keine Erfolgsgarantie gibt. Bloße Entspannung und rosarotes feeling ist höchstens für die Anfänger auf dem geistlichen Weg zu empfehlen. Es bleibt im Dunkeln, was den Verlag bewogen hat, ein relativ altes Werk (Original 1974) zu übersetzen und herauszubringen, gibt es doch auf dem deutschen Markt wahrlich besseres zum Thema. Daß außer den Werbehinweisen auf die Spektrum Reihe jegliche weiterführende Literatur fehlt, bildet ein weiteres unverständliches Manko.

„Die Botschaft der Mystik in den Religionen der Welt"[75], so ist ein von Hermann Kochanek herausgegebenes Buch betitelt, das aus einer Tagung in der Bildungsstätte der Steyler Missionare in St. Augustin / Bonn erwachsen ist. Das Buch hat ein dreifaches Ziel, nämlich über Ursprung, Bedeutung und Entwicklung mystischer Traditionen in den einzelnen Religionen und Weltanschauungen zu informieren, ihr Spezifikum, gestützt und veranschaulicht durch ausgewählte Quellentexte, zu profilieren und Impulse zum lebendigen Glauben und interreligiösen Dialog zu geben. Die Definition der Einleitung ist entsprechend weit geraten: „Mystik ... geht es um das ganzheitliche Erwachen zum Geheimnis des Göttlichen und zur Erfahrung der wesensmäßigen Einheit von allem in dem göttlichen Urgrund." (19).

Die Beiträge zu den einzelnen Religionen wurden in drei Teile gegliedert: *Mystik des Fernen Ostens* (zur chinesischen, hinduistischen und buddhistischen Mystik, 45–138), *Mystik der Naturreligionen* (zur Mystik in traditionellen afrikanischen Religionen und bei nordamerikanischen Indianern, 141–182), *Mystik der monotheistischen Religionen* (im Judentum, Christentum, Islam,. 185–305). Der *Schlußteil* (309–358) reflektiert den Stellenwert des Christlichen in der gegenwärtigen Gesellschaft und im derzeitigen Religionsdialog.

Zwölf renommierte Vf. (z. B. Michael von Brück, Bardo Weiss, Josef Zapf, Adel Theodor Khoury, Arno Schilson, Josef Sudbrack, Hans Waldenfels) sind vertreten. Die Beiträge sind geprägt von Ehrfurcht vor der religiösen und mystischen Tradition, gerade auch in ihrer jeweiligen Andersartigkeit. Die zitierten Texte dienen nicht nur der Illustration, sondern ergänzen die Beiträge in oftmals sehr gelungener Weise.

Das Buch ist gerade auch für Nichttheologen gut lesbar und vermittelt einen guten Überblick und dies ohne synkretistische Tendenzen, sondern in Differenzierung der Standpunkte, die für das Gelingen eines Dialogs notwendig ist. Die Anmerkungen mit weiterführender Literatur erschließen dem interessierten Leser Wege der Vertiefung. Das Personenregister am Ende (398–400) ist hilfreich, ein Sachregister wäre aber wohl den meisten Lesern dienlicher gewesen.

Zeitschriften

Im 73. Jahrgang erscheint die Zeitschrift *„Geist und Leben"*[76] (bis zum 19. Jg. Zeitschrift für Askese und Mystik). Als *„Zeitschrift für christliche Spiritualität"*, so ihr Untertitel, präsentiert sie Beiträge zu unterschiedlichsten Themen der Spiritualität und Mystik auf einem mittleren Niveau.

[72] **Sudbrack,** Josef: **Wie ein Kranz aus blühenden Blüten.** Zeugen vom Reichtum christlicher Mystik. – Freiburg / Schweiz: Kanisius 1999. 142 S., DM 29,80 ISBN: 3–85764–500–8.

[73] **Schimmel,** Annemarie: **Wie universal ist Mystik?** Die Seelenreise in den großen Religionen der Welt. – Freiburg: Herder 1996. 127 S. (Herder Spektrum, 4484), kt DM 12,80 ISBN: 3–451–04484–6.

[74] **LeShan,** Lawrence: **Vom Sinn des Meditierens.** Schlüssel zu einem erfüllteren Leben. – Freiburg: Herder 1997. 153 S. (Herder Spektrum, 4615), DM 16,80 ISBN: 3–451–04615–6.

[75] **Die Botschaft der Mystik in den Religionen der Welt,** hg. v. Hermann Kochanek. – München: Kösel 1998. 400 S., geb. DM 49,90 ISBN: 3–466–20433–X.

[76] **Geist und Leben.** – Würzburg: Echter 2000 / 73. Jahrgang, 6 Hefte pro Jg., Jahresabonnement DM 69,00 ISSN 0016–5921.

Die Art. sind allgemein verständlich geschrieben und befinden sich meist auf der Höhe der Forschung, verzichten aber auf einen großen wissenschaftlichen Apparat. Die Themen sind bunt gemischt. Unter der Rubrik „Einübung und Weisung" finden sich Anregungen und Impulse zur Gestaltung des eigenen geistlichen Lebens. Die Rubrik „Aus dem Leben der Kirche" behandelt aktuelle Fragen, informiert über Entwicklungen und kommentiert diese. Wichtig sind die Literaturberichte, die ausführlichere Rez.en bieten und die Buchbesprechungen am Ende jeden Heftes zu Büchern, schwerpunktmäßig, aber nicht ausschließlich, aus dem Gebiet der Spiritualität und der Mystik. Der Chefredakteur P. Dr. Franz-Josef Steinmetz SJ achtet auf eine gute Mischung der Themen zwischen Aktualität und historischem Interesse, theoretischen Überlegungen und eher praxisorientierten Beiträgen.

Eine hilfreiche Zeitschrift für alle, die sich für die Themen interessieren, aber auch für alle, die niveauvolle Anregungen für ihr geistliches Leben suchen. Überlegenswert schiene mir die Frage, ob nicht eine thematische Schwerpunktbildung für das jeweilige Heft die Leserfreundlichkeit noch steigern könnte.

Ausdrücklich wissenschaftlich orientiert ist die Zeitschrift *„Studies in Spirituality"*, die seit 1991 vom Titus-Brandsma-Institut in Nijmegen/NL herausgegeben wird. Sie erscheint als Jahrbuch und umfaßt ca. 300 S.n. Die bevorzugte Sprache ist Englisch, es erscheinen aber auch Art. in Französisch, Spanisch und Deutsch (ein bis höchstens drei deutsche Artikel pro Jahr). Jeder Art. schließt mit einem englischen Summary. Seit 1997 finden sich am Ende jeden Bdes Hinweise auf Neuerscheinungen von Büchern zur Spiritualität (international) mit kurzen Inhaltsangaben. Zum Editorial Board gehören Prof. Dr. Kees Waaijman und Prof. Dr. Hein Blommestijn vom Titus Brandsma Institut. Der Advisory Board ist international mit namhaften WissenschaftlerInnen besetzt, u.a. Melquiades Andrés (Caceres – Spanien), Charles André Bernard (Rom – Italien), Elizabeth Dreyer (Silver Springs – USA), Rachel Elior (Jerusalem – Israel), Kaspar Elm (Berlin), Alois Haas (Zürich – Schweiz), Sandra Schneiders (Berkeley – USA) und Philip Sheldrake (Cambridge – England). Die Zeitschrift will wissenschaftliche Art. zu Themen der Spiritualität und Mystik publizieren, damit den internationalen Austausch und Dialog fördern und Spiritualität als wissenschaftliche Disziplin profilieren. Die Palette der Themen und Fragestellungen ist breit, sie reicht von theologischen Fragen und historischen Untersuchungen über grundsätzliche Aspekte und Phänomene der Spiritualität bis zu aktuellen Problemen. Inzwischen wird die Zeitschrift in 33 Ländern gelesen. Sie ist eine der wenigen internationalen wissenschaftlichen Zeitschriften zur Spiritualität, die nicht an eine bestimmte Ordensspiritualität gebunden oder von dieser geprägt sind und ist damit ein wichtiges internationales Publikationsorgan mit gutem Niveau geworden.

[77] **Studies in Spirituality.** – Löwen: Peeters Publishing 1999 / 9. Jahrgang, kt DM 98,00 ISSN: 0926–6453.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott. Dokumentation einer Tagung mit Joseph Kardinal Ratzinger, Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann und Eveline Goodman-Thau in Ahaus, hg. v. Tiemo Rainer Peters / Claus Urban. – Mainz: M. Grünewald 1999. 96 S., kt DM 22,80 ISBN: 3–7867–2169–6

Diesen Bd auf der Ebene theologischer Literatur zu verhandeln, würde das Genus verfehlen. Es handelt sich vielmehr um die Dokumentation der vielbeachteten Tagung im Schloß Ahaus (Westfalen) anläßlich des siebzigsten Geburtstags von J. B. Metz, in deren Mittelpunkt die Referate von Metz selbst, Joseph Ratzinger, aber auch von Jürgen Moltmann und Eveline Goodman-Thau standen. Die Podiums- und Plenumdiskussion über die Beiträge, hier ebenfalls dokumentiert, wurde vorzüglich von Robert Leicht („Die Zeit") moderiert. Die Inhalte der Beiträge bieten keine Überraschungen, aber sie bringen wichtige Grundansätze der genannten Theologen, natürlich besonders von Metz und Ratzinger (deren Beiträge leider nicht aufeinander bezogen waren), auf den Punkt. Daß die Begegnung überhaupt stattfand, war die Sensation, und von ihr vermittelt der Bd den Nichtteilnehmern mindestens einen Eindruck. Einzelaussagen der Referenten haben den Vf. dieser Kurzrezension schon „vor Ort" beeindruckt, etwa die Frage, die Ratzinger heutiger Theologie vorgab: „Was glaubt die Kirche? Wo ist sie im Gehorsam gebunden und wo ist sie frei? Wie kann sie Leiden nicht verhindern, muß aber im Leiden helfen?" (91) Versteht man solche Fragen als „quaestiones disputatae", so brächten sie vermutlich echte Innovation für die heutige Theologie.

Münster Harald Wagner

Soziale Arbeit in historischer Perspektive. Zum geschichtlichen Ort der Diakonie in Deutschland. Festschrift für Helmut Talazko zum 65. Geburtstag, hg. v. Jochen-Christoph Kaiser. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. XV, 374 S., kt DM 69,00 ISBN: 3–17–014144–9

Die informative FS enthält neben themenbezogenen Aufsätzen von Kollegen, Freunden und Weggefährten des Jubilars auch 14 der wichtigsten eigenen Beiträge. H. Talazko (evangelisches Theologiestudium in Leipzig, Dr. jur.) hat nahezu drei Jahrzehnte das Archiv des Diakonischen Werkes der EKD in Berlin-Dahlem (seit 1972: Altensteinstr. 51) geleitet und sich um die historische Aufarbeitung der „Inneren Mission" durch eigene Publikationen (Bibliographie, 365–368) wie durch Anregung und Begleitung zahlreicher Graduierungsarbeiten verdient gemacht.

Der Hg. Jochen-Christoph Kaiser, Kirchen- und Zeithistoriker in Marburg, selbst mit „Studien zur Geschichte der Inneren Mission 1914–1945" (Untertitel) zum „Soziale(n) Protestantismus in 19. Jh." (München 1989) hervorgetreten, führt umsichtig in Bedeutung und Inhalt der FS ein. Zur „Inneren Mission", dem protestantischen Pendant zum katholischen Caritasverband, bietet der Bd ein farbiges Spektrum. Sozialgeschichtlich relevante Einzelprobleme, bestimmte Arbeitsfelder sowie das Verhältnis von Diakonie und Gesellschaft in den unterschiedlichen Epochen werden reflektiert. Neuere Forschungsaspekte werden deutlich. Auf Forschungsaufgaben, zumal regionalgeschichtliche Desiderate wird hingewiesen. Die Erfassung und Erschließung des diakonischen Archivguts der Gliedkirchen der EKD hat der Jubilar bereits auf dem 50. deutschen Archivtag 1975 in Mainz angemahnt. Die eigenen Beiträge behandeln archivalisch fundierte diakoniegeschichtliche Themata (Beiträge zu Wichern und dem Central-Ausschuß für die Innere Mission, Erhebungen zur sozialen Lage; Wandlungen in der diakonischen Publizistik; für die NS-Zeit auch Kurt Gersteins Kontakte zur Inneren Mission; Hilfswerk und Innere Mission und deren Fusionsbemühungen nach dem Zweiten Weltkrieg).

In den Beiträgen der übrigen Vf. zeichnet Hans Otte, Archivdirektor des Landeskirchlichen Archivs in Hannover, Grundlinien der Geschichte des Landesvereins für Innere Mission in Hannover und verweist auf das langwährende distanzierte Verhältnis zwischen freiem Verbandsprotestantismus und Amtskirche im 19. und beginnenden 20. Jh. Die Verkirchlichungstendenz des freien Verbandsprotestantismus setzte umbruchsbedingt erst in der Weimarer Republik ein und wurde besonders durch die Bedrohungssituation im Dritten Reich existenznotwendig (institutionssichernde Unterstellung unter die Kirche). Das wird in den Beiträgen von Michael Häusler, Talazkos Amtsnachfolger im Archiv des Diakonischen Werkes, wie auch bei Rainer Bookhagen *(„Das Planwirtschaftliche Abkommen der Inneren Mission mit der NS-Volkswohlfahrt und der Versuch zur Sicherung der evangelischen Kinderpflege")* deutlich; die Drucklegung seiner Diss. zu diesem Thema wird angekündigt. In einer Art „Zwischenbilanz" entsprechender Forschungen zeichnet der Hg. in einem eigenen Beitrag den „kulturellen Formierungsanspruch der Inneren Mission" als „gesellschaftliche Sinnstiftung" nach und zeigt unter volksmissionarischem Aspekt, „auf welchen Feldern die Innere Mission neben ihren fürsorgerischen und Verkündigungsschwerpunkten noch aktiv gewesen ist" (38): Themen wie „Evangelische Schulen", „Kunst und Sittlichkeit", „Christliche Literaturpolitik". Epochenübergreifender Aussagegehalt kommt den prosopographisch akzentuierten Beiträgen über Exponenten der Inneren Mission zu: so Michael Häuslers Untersuchung zu *„August Wilhelm Schreiber (1867–1945). Eine Pastorenkarriere im Spannungsfeld von freiem Verbandsprotestantismus und verfaßter Kirche"* und der Aufsatz von Jörg Winter (Karlsruhe) über den badischen Landeswohlfahrtspfarrer Wilhelm Ziegler (1901–1993). M. Wischnath (Universitätsarchiv Tübingen) beschreibt das Verhältnis der Freikirchen zum Evangelischen Hilfswerk seit 1945. Der Kirchenhistoriker Martin Greschat (Gießen) erörtert das spezielle Thema *„Das Hilfswerk der EKD und die Entstehung des Deutschfranzösischen Bruderrats"*.

Für die aktuelle Bewertung diakonischer Arbeit in der DDR ist auf den Beitrag von Ernst Petzold zu verweisen, der als Oberkirchenrat und Vizepräsident langjährig in der Leitung des Diakonischen Werkes der DDR gearbeitet hat *(„Eingeengt und doch in Freiheit")*. Hier werden in beeindruckend abgewogener Weise gesellschaftliche Aktionsfelder des Diakonischen Werkes in der DDR beleuchtet. Der kirchliche Stellenwert des seit den 70er Jahren vergrößerten Potentials diakonischer Arbeit in der DDR im Sinne einer auftragsbedingten „Anpassung" an die politischen Rahmenbedingungen des sozialistischen Systems wird kompetent erörtert.

Auch Talazko selbst verweist auf die nach der Gründung des Kirchenbundes 1969 wahrnehmbare „Entspannung im Verhältnis zu Staat und Kirche, an der auch die Diakonie teilhatte. Es entwickelte sich darüber hinaus im Bereich des Gesundheits- und Sozialwesens eine Kooperation, die sich von der Konfrontation der 50er und 60er Jahre deutlich unterschied." (352) Hier wird u.a. auch auf die am

2. Juni 1975 unterzeichnete Vereinbarung über die Ausbildung von mittleren medizinischen Fachkräften in evangelischen Gesundheits- und Sozialeinrichtungen hingewiesen, die als ein bedeutsames Ergebnis oft mühsamer Verhandlungspolitik zwischen Innerer Mission und DDR-Staatsorganen sich für die diakonische Arbeit damals durchaus als förderlich erwies.

Leipzig Kurt Meier

Wendung nach Jerusalem. Friedrich-Wilhelm Marquardts Theologie im Gespräch, hg. v. Hanna Lehming u. a. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1999. 516 S., kt DM 88,00 ISBN: 3-579-00402-6

Anläßlich des 70. Geburtstags von Friedrich-Wilhelm Marquardt haben seine Schüler, Freunde und Diskussionspartner eine FS herausgegeben, die das Anliegen und die Theologie Marquardts vorstellt und würdigt.

Die FS besteht aus *fünf Teilen*, denen eine Einführung in die Dogmatik des Lehrers vorgeschaltet ist (Joachim Liss-Walther, 13–52). Die fünf Teile tragen die Titel: *1. „Fremdheit und Suche nach Heimwegen"* (53–133); *2. „Ein Licht zur Aufklärung der Völker"* (133–252); *3. „König der Juden – Diener der Beschneidung"* (253–338); *4. „Zukunft und Hoffnung"* (339–405); *5. „Wo ist der Freudenort?"* (407–466) Die FS endet mit einer Bibliographie und dem Verzeichnis der Vf.innen und Vf. Ein Namen- und Stichwortverzeichnis fehlt leider. Wie aus den Titelformulierungen hervorgeht, wird das gesamte Werk Marquardts abgeschritten, so daß man die Festgabe durchaus als eine Einführung in sein Denken betrachten kann.

Sehr hilfreich sind dabei für eine erste Information die jeweiligen Einführungen zu den Einzelteilen. Nur wenige Gesichtspunkte können im folgenden dargestellt werden.

Schon in der Einführung wird der Zusammenhang von Israel, Jesus und Kirche, der für Marquardts Denken bedeutend geworden ist, dargestellt. Liss-Walther arbeitet heraus, wie sehr Marquardt die Rede vom Wesen Gottes durch die eines göttlichen Werdeprozesses ersetzt sehen möchte. Was das Verhältnis von Kirche und Israel betrifft, sei Marquardts Denken konsequent eine Theologie nach Auschwitz (18), bedeute somit zugleich eine totale Infragestellung aller Theologie und provoziere eine neue Gestalt der Theodizeefrage. (19) In möglichster Nähe zur jüdischen Halacha sei nun Theologie als evangelische Halacha zu entwerfen. Hinsichtlich der Christologie (23–28) macht der einführende Aufsatz deutlich, daß bei Marquardt ihr einziger Inhalt Jesus selbst sei. Christologie sei hineinzustellen in die eschatologischen Grundlinien mit dem Theorem eines werdenden Gottes. (28–52)

Harry Wassmann *„Bloß nicht Vaterland"* (55–67) versucht eine theologiegeschichtliche Einordnung Marquardts, sowohl was seine Stellung zur dialektischen Theologie, seine Beurteilung Hitlers und des „Naziwahns", als auch die politischen Ereignisse der jungen Bundesrepublik betrifft. In ähnlichen Umfeld bewegt sich Martin Rumscheidts Art. *„Das Licht der Tora und die Kinder von Hitlers willigen Vollstreckern"* (68–76), der zugleich Goldhagens These einbezieht und fragt, ob der deutsche Antisemitismus etwas Spezifisches sei. Der letzte Beitrag des ersten Teiles von Coen Wessel handelt über *„Institutionen des christlichen Hoffens"* (118–132) in narrativer Auslegung von Apg 9,32–35 und 9,36–43. Er sieht darin eine evangelische Halacha grundgelegt. Im Verhältnis von Judentum und Christentum gehe es Marquardt nicht um eine Aufhebung der Gegensätze, sondern eher um deren Aushalten. Zugleich eröffne die Halacha im Rahmen der Eschatologie einen Raum für Kommunikation und Hoffnung. In beiden Begriffen spiegle sich das doppelte Anliegen Marquardts wider: Nie wieder Auschwitz, nie wieder Distanzierung des christlichen Glaubens vom Glauben Abrahams. (130f)

Einige Beiträge des *zweiten Teils* von Chana Safrai und Dorothee C. von Tippelskirch (135–155), Timotheus Arndt (156–172) und Klaus Müller (173–184) kreisen um die Möglichkeiten einer Lerngemeinschaft von Christen und Juden und die sich daraus ergebenden Konsequenzen für eine evangelische Halacha. Marquardt habe die Absicht verfolgt, auf dem Gebiet christlicher Dogmatik jüdisch denken zu lernen. Edna Brocke befragt in ihrem Beitrag *„Gab es ‚das jüdische Nein zu Jesus Christus'?"* (185–195) Marquardts These, die Juden seien Feinde um unsretwillen. Für Brocke gibt es ein jüdisches Nein zu Jesus Christus (191f), allerdings in einer relativen, nicht exklusiven Weise. Die Vf.in schreibt aus jüdischer Sicht: „Wir werden den christlichen Antijudaismus erst hinter uns haben, wenn es uns theologisch gelingt, mit dem jüdischen Nein zu Jesus Christus etwas Positives anzufangen." (190) Ernst Ludwig Ehrlich hebt in seinem Beitrag *„Notwendigkeiten und Schwierigkeiten im jüdisch-christlichen Dialog"* (196–207) die Bedeutung der Dogmatik Marquardts für den jüdisch-christlichen Dialog hervor. Der bekannte jüdische Vf. vertritt die These, wer ohne Kenntnis von Marquardts Werk weiterhin Dogmatik betreibe, bleibe bei einem Fragment stehen. (196) Letztlich gehe es darum, auf gemeinsamem Boden stehend jeweils das Eigene zu verwirklichen und dessen eingedenk zu sein, daß die Bibel uns lehrt: „Ich bin der Gott der ganzen Menschheit." (204f) Wie Hans-Christoph Gossmann (*„Die Bedeutung des Staates Israel für die christliche Theologie"*, 208–216) zeigt, entspricht diese Thematik einem zentralen Anliegen des Geehrten bis heute. Eine ähnliche Thematik verfolgt Thomas Krieners (217–226), wenn er in seinem kritischen Beitrag das Zueinander von Landverheißung und Zionismus bedenkt. Er zeigt die ganze Ambivalenz hinsichtlich der israelischen Siedlungsaktivität seit 1967 auf (225) und betont das Heimatrecht der Palästinenser. (226) Berthold Klappert (*„Dialog mit Israel und Mission unter den Völkern"*, 227–252) bedenkt die Israelvergessenheit der Kirche, die den Verlust ihrer Ökumenizität zeitige (227f). Christliche Mission sei Teilnahme an der universalen Sendung Israels (230f), und der matthäische Missionsbefehl sei im Rahmen der Erwählung Israels zu sehen. Klappert vertritt die These: „Wer an den Christus glaubt, streitet für den Frieden Israels unter den Völkern gegen alle geistigen, seelischen, materiellen Mächte, die diesen Frieden hindern. Diesen Streit sind wir Christen als Christen dem jüdischen Volk schuldig, denn das ist der umfassende, eschatologische Sinn des Christseins." (252)

Im *dritten Teil* geht es schwerpunktmäßig um die Christologie. Hier spitzen sich auch die Probleme am deutlichsten zu, wie schon aus der Einleitung hervorgeht. (Vgl. M. Wyschogrods zitierte Wort: „Ob Jesus der Messias ist, das hängt von euch ab." [254f]) Hans Hermann Henrix (*„Menschwerdung Gottes konkret: Judewerdung"*, 256–269) greift Marquardts Einwand auf, die herkömmliche Christologie habe das Judesein Jesu nicht ernstgenommen. Daß dieses aber eigens zu bedenken sei, zeigt Henrix an einem Dialog Karl Rahners mit Pinchas Lapide auf. Henrix führt Marquardts These weiter, wenn er sagt, das „vere homo" verweise darauf, daß sich die Geschichte Jesu und die Geschichte Israels gegenseitig bezeugen. (269) Und deshalb könne man das „vere deus" als „Gott in Personalidentität mit einem konkreten, historischen Menschen ... nur verständlich machen aus der Gottesverkündigung Israels, wo es zwar nie zu einer Personalidentität gekommen ist, aber zu einer ... unzerstörbaren Selbstbindung Gottes an eine historisch-konkrete Menschengemeinschaft in ihrer ganzen Relativität." (269) Peter J. Tomsons Aufsatz *„Jesus und die messianische Prophetenlektüre: historischer und theologischer Kontext"* (270–286) vertritt die These, der historische Kontext Jesu, aus dem heraus er seine Sendung verstand, sei derselbe wie der der frühen Christologie. Frühjüdische Kreise hätten eine bestimmte apokalyptisch-messianische Lektüre der atl. Propheten gepflegt, aus der die Christologie gespeist wurde. Nach einer Abfolge interessanter Analysen kommt Tomson zu der Frage, wie das Ureigene der christlichen Verkündigung in Kontinuität mit der jüdischen Predigt Jesu neuformuliert werden könne. Peter Winzler (287–302) wendet sich gegen den Verdacht, Marquardt gebe das christliche Proprium auf und lehre eine Verzichtschristologie. Marquardts Ansatz schaffe jedoch Raum für die heutigen Juden, die in der christlichen Dogmatik so nie vorgekommen waren und unter Bultmanns Verdikt vom Ende des Gesetzes als dem Ende der Geschichte Israels gerieten. Peter von Osten-Sacken legt eine jüdisch inspirierte Paulusinterpretation vor. (329) In einzelnen Textanalysen wendet er sich der Frage zu, ob über die polemischen Texte hinaus gezeigt werden kann, daß Paulus seine Herkunft nicht einfach hinter sich gelassen hat. Gerade an einer der schwierigsten Stellen, Röm 7, seien „Paulus der Jude und Paulus der Christ" vereint. (336)

Der *vierte Teil* der FS beleuchtet Marquardts Anstöße für die Eschatologie Marquardts (339–465). Nach Wessel ten Boom (*„Umkehr nach Jerusalem"*, 342–352) ist Marquardts Eschatologie ein leidenschaftlicher Versuch, den Blick für die Zukunft bei Gott und seine unerschöpflichen Verheißungen zu öffnen (349f). Dies gelinge jedoch nur um den Preis eines Gottes, der zu sich selbst kommen müsse. Ebenso bedenkt Dieter Andresen (353–368) das Revolutionäre einer Eschatologie, die auf der Gottwerdung basiert. Der Art. von Volker Stümke (*„Eschatologische Differenz in Gott"*, 369–396) ist von hoher theologischer Brisanz. Es gebe einen doppelten eschatologischen Vorbehalt (396) mit der Konsequenz, daß sogar in Gott selbst eine eschatologische Differenz anzunehmen sei. (370ff) Marquardt insistiere „auf einer Differenz in Gott selbst (in seinen schemot) wie in seinen göttlichen Eigenschaften (den middot)" und unterlaufe „die Selbstoffenbarung Gottes sowohl theologisch wie auch soteriologisch". (390). Das führe wiederholt zu der Aussage, daß Gott keine bereits in sich abgeschlossene Größe sei, sondern eine eschatologische Wirklichkeit genannt werden müsse. (391).

Der *fünfte Teil* befaßt sich mit Marquardts letztem Bd der Dogmatik, der theologischen Utopienlehre. Die einzelnen Beiträge von Andereas Pangritz (*„Die allerfreiesten Sprünge"*, 409–421), Rinse Reeling Brouwer (*„Siehe, wir ziehen hinauf nach Jerusalem"*, 422–435), Martin Stöhr (*„Unwissenschaftliche Nachsätze zur Stadt"*, 436–448), und *Micha Brumlik* (*„Jüdische Utopien im Zeitalter der Emanzipation und ihres Scheiterns – Heine, Cohen und Arendt"*, 449–466) zeichnen Grundlinien des Marquardtschen Denkens in kritischer Sympathie nach, wobei Brumliks Beitrag ein durchaus neues Problemfeld eröffnet, wenn er im Gespräch mit den philosophischen Positionen die Frage stellt, ob das „jüdische Bei-Sich-Sein" auf biblischer Identität beruhen müsse und die Zeit nach der Bibel nicht sehr viel ernster zu nehmen sei.

Die Beurteilung dieses vielschichtigen Sbdes fällt nicht ganz leicht; denn eine FS von diesem Umfang für einen solchen zu Ehrenden weckt hohe Erwartungen, und jede FS ist zuerst eine Würdigung. Der Bedeutsamkeit Friedrich-Wilhelm Marquardts und seinen Anregungen für den jüdisch-christlichen Dialog wäre es aber m. E. zugute gekommen, wenn mit der sympathisierenden Einführung in sein Werk auch eine kritischere Auseinandersetzung verbunden worden wäre. Ist etwa dem zu fördernden jüdisch-christlichen Dialog wirklich gedient, wenn die Frage nach dem Wesen Gottes zugunsten eines göttlichen Werdens ausgeblendet wird? Die Christologie, zu der Marquardt ohne Zweifel wichtige Anstöße gegeben hat, droht in der Rezeption immer mehr zu einer Jesulogie zu werden, in der das entscheidende Theorem der Inkarnation auf das Judewerden Jesu verkürzt wird. Soll hier die frühkirchliche Christologie einfach ignoriert werden? Vielleicht hängt die Problematik der noch ausstehenden und durchaus wünschenswerten Marquardtrezeption damit zusam-

men, daß eine Reihe theologischer und hermeneutischer Grundsatzfragen anstehen, die nur dadurch auf eine solide Basis gestellt werden könnten, daß man sich mehr noch als bislang um jüdisch inspiriertes *philosophisches* Denken bemüht (vgl. Brumlik), das auf dem langen philosophischen Gespräch zwischen Jerusalem und Athen aufbauen kann. Marquardt hat im letzten Bd seiner Dogmatik am Beispiel der Rezeption von Emmanuel Levinas dafür selbst ein Signal gesetzt, das einen eigenen Beitrag in der FS verdient hätte.

Bonn Josef Wohlmuth

Lexikon für Theologie und Kirche. Bd 6: Kirchengeschichte bis Maximianus, hg. v. Walter Kasper. – Freiburg i. Br.: Herder [3]1997. 1508 Sp., Ln DM 450,00 ISBN: 3–451–22006–7. **Bd 7: Maximilian bis Pazzi,** hg. v. Walter Kasper. – Freiburg i. Br.: Herder [3]1998. 1540 Sp., Ln DM 450,00 ISBN: 3–451–22007–5. **Bd 8: Pearson bis Samuel,** hg. v. Walter Kasper. – Freiburg i. Br., Herder [3]1999. 1518 Sp., Ln 450,00 ISBN 3–451–22008–3.

Die neue Aufl. des LThK erscheint erstaunlich zügig und in gleichbleibend guter Qualität. Das Urteil über die Bde 1–5 (ThRv 91 [1995], Sp. 305ff; 93 [1997], Sp. 469ff) bestätigt sich auch bei den Bdn 6–8: Gut bis sehr gut sind die Biographica, v. a. aus den Bereichen Theologie und Kunst, die vielen Informationen über geographische, statistische, hagiographische und archäologische Details, die Art. über biblische Realien und diejenigen über Judaica und Islamistica. Generell wird man sagen dürfen, daß die exegetischen Beiträge den Diskussionsstand insbesondere der historisch-kritischen Forschung exakt wiedergeben. Den moraltheologischen und fundamentaltheologischen Problemen wurde viel Raum zugebilligt. Der Anspruch des neuen LThK, sich getreu an Geist und Buchstaben des II. Vaticanums zu halten, wurde im allgemeinen erfüllt, doch ist zu konstatieren, daß in den dogmatischen Art.n vielfach einseitig die Auffassung der trinitarischen Liebeskommunität vertreten wird, ohne daß die damit verbundenen Gefahren und Probleme gesehen wären und ohne daß vorgebrachte Einwände erwähnt würden. Während für ostkirchliche Themen meist orthodoxe Vf. gewonnen wurden, fällt gegenüber der 2. Aufl. auf, daß relativ wenig evangelische Vf. vertreten sind.

Bd 6 enthält Beiträge, die an Problembewußtsein und / oder Informationsgehalt herausragen: *Kirchenrecht, Kirchensteuer, Kirchliche Ämter und Dienste, Klerus* („Die gegenwärtigen Debatten um das Priestertum u. um die Stellung der Frau im kirchl. Amt offenbaren jedoch die Zerbrechlichkeit einer soziolog. Realität, die einer umfassenden theol. Rechtfertigung entbehrt": 133), *Köln, Kölner Erklärung* v. 1989, *Königsteiner Erklärung* v. 1968, *Konstantinopel* mit den *Ökumenischen Konzilien, Kontextuelle Theologie, Kopten* (deren Theologie allerdings in Bd 1 unter Ägypten dargestellt wurde), *Krieg, Kunst, Leihmutterschaft* (als Beispiel für die Aktualität), *Laie, Liturgien, Luther, Maria* (mit vielen Teilen, darunter auch *in der Literatur, Film, Apokryphe Schriften,* dazu ein eigener Art. *Mariendichtung*), *Martyrer.* Die exegetischen Beiträge über *Kohelet* und das *Magnificat* verdienen wohl eine eigene Erwähnung. Unter den hervorragenden Biographica sind zu nennen: *Paul Klee, Jochen Klepper, Lev S. Kopelev, Alfred Kubin, Else Lasker-Schüler, Le Corbusier.* Vielsagend ist der Beitrag über *Giacomo Lercaro.* Auch dieser Bd bietet Art. über bis zu seinem Erscheinen noch Lebende: *Leszek Kolakowski, Franz König, Walter Künneth, René Latourelle, René Laurentin, Halldór Laxness, Claude Lévi-Strauss, Hugo Loetscher, Jacques Loew, Kurt Marti.* Daß ein Werk dieses Ranges auch Anlaß zu kritischen Bemerkungen bietet, ist selbstverständlich. So wird bei *Kirchenverfassung* die Position des Ignatius v. Antiochien zu Unrecht verallgemeinert. In dem Beitrag über *Konzil* fehlt eine eigentlich theologische Reflexion; auch wird die Bezeichnung „ökumenisch" nicht problematisiert. Der Art. über *Materie* enthält keinen theologischen Teil. Über *Logik* wird, gewiß von kompetenten Fachleuten, in einer kaum verständlichen Sprache gehandelt. Bei *Maximilian Kolbe* wird dessen höchst problematischer Marianismus nicht erwähnt. Der Beitrag über das *Kreuz* zeigt die Neigung, das Turiner Grabtuch für echt zu halten. Die Aufnahme des Generalpräses *H. Klens* und des Bunkerpfarrers *K. Klinkhammer,* gewiß sehr verdienstvolle Leute, in das LThK wirkt ein wenig provinziell.

Bd 7 hat Schwerpunkte, auch dem Umfang nach, in den Art.n *Mensch, Metaphysik, Missionsgeschichte des Christentums, Musik* (dazu gibt es noch einen eigenen Art. *Neue Musik*), *Mystik, Offenbarung, Orden* und damit zusammenhängende Stichworte, *Papst, Paulus* mit der *Paulinischen Theologie.* Kritische und konstruktive Akzente fallen auf bei: *Meßopfer, Morgenländisches Schisma,* im Beitrag über *Nationalsozialismus* der ehrliche Teil *Nationalsozialismus und Kirchen, Nestorius* und *Nestorianismus, Nichteheliche Lebensgemeinschaften, Nouvelle Théologie, Origenes, Parapsychologie.* Als Beispiele für die Aktualität seien ferner genannt: *Medien, Mobbing, Narzißmus, New Age, Ökologie, Op Art, Ordinatio sacerdotalis* von 1994. Unter den Biographica verdienen besondere Erwähnung: *Herbert McLuhan, Margaret Mead, Olivier Messiaen, Alexander Mitscherlich, Johann Adam Möhler, Jacques Monod, Pier Paolo Pasolini.* Von den Lebenden sind aufgenommen *Burkhard Neunheuser* OSB und Bischof *Andrea Pangrazio* von Görz. Einiges ist auch bei diesem Bd kritisch zu beanstanden: Bei *Georg Meistermann* fehlen die Glasfenster im Dom zu Münster und die Literatur von W. Thissen. Bei *Michelangelo* werden seine Sonette und die Verbindung zu V. Colonna nicht genannt. *Jacques-Paul Migne* soll 1924 zum Priester geweiht worden sein. Der Beitrag über Kardinal *Mindszenty* ist völlig unkritisch. In dem sehr einseitigen systematischen Teil von *Monotheismus* wird dieser durch die Communio-Idee entstellt. Warum der Jugendseelsorger *Carl Mosterts* Aufnahme fand, ist nicht deutlich. In ein und demselben Art. über *Neuplatonismus* erhält Plotin zwei Todesjahre, einmal 269, einmal 270.

Bd 8 hat tragende Beiträge zu den Themen *Philosophie, Predigt, Priester* und Zusammensetzungen auch mit Priesterlich, *Protestantismus, Psalmen* (unter vielen Aspekten), *Psychologie, Qumran, Rechtfertigung* (sehr detailliert), *Reformation, Religion* und damit zusammenhängende Stichworte, *Rom.* Erkenntnisfortschritte zeichnen sich z. B. ab bei *Pelagius* und *Pelagianismus, Reliquien, Rezeption* (von großer Aktualität ist die Rezeptionsverweigerung!), *Römerbrief.* Probleme der modernen Welt werden beispielsweise besprochen in: *Postmoderne, Pränatale Diagnostik, Psychopharmaka, Rassismus, Regression, Reproduktionsmedizin, Rockmusik.* Unter den Biographica ragen heraus: *Photios* (ungewöhnlich umfangreich), *Jean Piaget, Pius IX, Pius X, Pius XII, Erich Przywara, Hugo* und *Karl Rahner, Bertrand Russell.* Lebenden Personen sind Art. gewidmet: *Antonio Piolanti* (mit welchem Recht?), *Heinz Piontek, John Rawls, Paul Ricoeur.* In kritischer Hinsicht fällt bei *Perichorese, Person* und *Raum* die tritheistische Neigung zu einer Personenkommunität oder einem „Beziehungsgefüge" in Gott auf, eine Tendenz, die bei Perichorese zur Geschmacklosigkeit wird: Der dreieinige Gott als drei einander in Liebe umtanzende Männer. Ganz unkritisch ist der Art. über *Petrus Damiani.* Bei dem Stichwort *Pharisäer* wird nichts zum Mißbrauch dieses Begriffs als Schimpfwort gesagt. Bei *Pluralismus* hätte der wegweisende Diskussionsbeitrag K. Rahners, auch in der Literatur, erwähnt werden müssen. „Marcel Reding" ist doch wohl zu Unrecht vergessen worden.

Den sieben Hg.n und den 45 Fachberatern / Fachberaterinnen ist zu wünschen, daß sie weiterhin eine Vielzahl höchst kompetenter Vf. finden und die beiden ausstehenden Bde in den Jahren 2000 und 2001 vorlegen können.

Münster Herbert Vorgrimler

Evangelisches Kirchenlexikon (EKL). Internationale theologische Enzyklopädie, hg. v. Erwin Fahlbusch u. a. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. **Bd 2: G-K.** 1989. XI, 768 S., Ln DM 268,00 ISBN: 3–525–50132–3. **Bd 3: L-R.** 1992. IX, 870 S., Ln DM 298,00 ISBN: 3–525–50137–4. **Bd 4: S-Z.** 1996. XV, 720 S., Ln DM 298,00 ISBN: 3–525–50141–2. **Bd 5: Register mit Biographischem Index.** 1997. XLVI, 664 S. Ln ISBN: 3–525–50142–0

Nach der Rez. von Bd 1 in ThRv 81 (1985), Sp. 425f kann nun endlich der Überblick über das vollendete Gesamtwerk erfolgen, verzögert aus persönlichen Gründen. Für Bd 2–4 gilt, daß mindestens in den größeren theologischen Art.n sehr auf den ökumenischen Geist und auf die Möglichkeiten zum Dialog geachtet wurde. Relativ viele Katholiken sind unter den Vf.n / Vf.innen. Wieder sind den einzelnen Ländern informative Beiträge gewidmet. Die theologisch relevanten Themen aus geistes- und naturwissenschaftlichen Bereichen sind kompetent dargestellt. Das EKL bietet prinzipiell keine biographischen Art., sondern berichtet über theologische Auffassungen und Leistungen einzelner Personen in Sachbeiträgen (oft als -ismus benannt).

Bd 2 enthält umfangreiche, den aktuellen Diskussionstand hervorragend wiedergebende Beiträge: *Gebet, Gemeinde, Gerechtigkeit, Glaube, Gnade* (mit einem guten katholischen Teil), *Gottesdienst* (sehr detailliert), *Heil* (wiederum mit einem guten katholischen Teil), *Ikonographie, Islam, Islam und Christentum, Islamische Philosophie, Israel, Judentum, Jüdische Lebensordnungen, Jüdische Philosophie, Jüdische Theologie, Katholizismus, Kirche* (sehr ausführlich) und mit Kirche oder Kirchlich zusammengesetzte Stichwörter. Besonders hervorzuheben sind: ein problembewußter Art. über *Gesetz und Evangelium,* der Beitrag über *Heilsgeschichte* mit Registrierung kritischer Einwände und der zu Recht kritische Beitrag über *Konservatismus.* Spezifische, von Katholiken erarbeitete Catholica sind z. B. *Herz-Jesu-Verehrung, Hirtenbriefe* und *Kurie.* Von den Beiträgen, in die Biographisches eingearbeitet wurde, sind *Hegelianismus* und *Kantianismus* zu nennen. Folgende Beobachtungen beziehen sich auf weniger gut Gelungenes oder Fehlendes: Es findet sich kein Art. über Geist. Gott wird in dem umfangreichen Beitrag *Gotteslehre* mitbesprochen; bei *Heiliger Geist* wird auf *Pneumatologie* verwiesen. Nicht nur Beiträge, sondern auch Verweise fehlen bei *Judenmission, Kirchengeschichte* und *Krankensalbung.* Bei *Kongo* fehlt der Vf. Zu kurz geraten sind die Art. *Himmel* und *Jesus.*

Bd 3 bietet wieder eine ganze Reihe umfangreicher Beiträge in hervorragender Qualität: *Lateinamerikanische Konzile, Lateinamerikanische Theologie, Liberale Theologie, Luthertum, Lutherische Kirchen, Marxismus, Marxismus und Christentum, Mönchtum, Mittelalterliche Kirchengeschichte, Neuzeitliche Kirchengeschichte,* die mit „Ökumenisch" zusammenhängenden Art., *Orthodoxe Katholische Kirchen* (so die Selbstbezeichnung in dieser eingehenden Selbstdarstellung; zusätzlich ist dem Bd eine große Schautafel über die Ostkirchen beigegeben), *Orthodox, Papst* (deutlich und vornehm kritisch), *Philosophie* einschließlich Feministischer Philosophie, *Philosophie und Theologie, Pneumatologie, Reformation und Reformatoren, Reformierte Kirchen, Römisch-katholische Kirche.* Problembewußte Abhandlungen finden sich bei *Lehramt*

und bei *Militärseelsorge*. Personen werden mitbesprochen bei *Luthers Theologie* und bei *Origenismus*. Beiträge katholischer Vf. / Vf.innen: *Maria* (alle Teile), *Messe, Moraltheologie, Naturrecht, Opus Dei, Orden und Kongregationen, Rosenkranz*. Kritische Bemerkungen: Der Beitrag über *Liebe* ist ungenügend, u. a. bespricht er die theologische Tugend nicht. Bei *Lourdes* werden Einzelheiten der Berichte als Fakten dargestellt. Die theologische Beurteilung der *Mystik* ist schwach. Im Art. über *Offenbarung* kommt das katholische Verständnis nur in karikierter Form vor. *Propheten* und *Prophetie* sind auf die biblische Zeit beschränkt. Bei *Religionsphilosophie* fehlt der katholische Anteil völlig. Bei *Melchiten* wird auf *Unierte Kirchen* verwiesen, aber unmittelbar darauf folgt der entsprechende Art. mit dem Stichwort *Melkiten*. Art. und Verweise fehlen bei *Menschenrechte* und bei *Neues Testament*.

Bd 4 bietet umfang- und informationsreiche Beiträge über *Schwarze Kirchen, Schwarze Theologie, Sexismus, Sexualerziehung, Sexualität, Sozialethik, Spiritualität* (mit vielen Teilen), *Staat und Kirche, Sünde, Symbol, Systematische Theologie, Theologie, Theologie der Religionen, Theologie in der Dritten Welt, Theologie und Musik, Theologiegeschichte des 19./20. Jh.* Wegweisend und besonders problembewußt sind die Art. *Strafe, Tier und Tierethik, Todesstrafe, Verheißung und Erfüllung*. Biographisches enthalten die sehr guten Beiträge *Schleiermachers Theologie, Spinozismus, Thomismus* und *Zwinglis Theologie*. Katholische Art. sind: *Sakrament* (der ganze Art.; die reformatorische Kritik wird unter *Sakramentalität* besprochen), *Stundengebet, Synergismus, Unfehlbarkeit, Vollkommenheit, Weihwasser*. Kritische Bemerkungen: *Theodizee* endet mit dem problematischen Hinweis auf Gottes Mit-Leiden. Die *Theologiegeschichte* beginnt erst mit dem 19. Jh.; jeder Hinweis auf Beiträge, die frühere Epochen behandeln, fehlt. In dem Art. über *Trinitätslehre* neigt der katholische Teil zu der gnostisierenden innergöttlichen Dramatik. Bei *Volk Gottes* fehlt jedes kritische Wort zur christlichen Usurpation dieses genuin jüdischen Sachverhalts. Ein Art. „Welt" fehlt ebenso wie ein Verweis (etwa auf Säkularisierung). Bei *Wort Gottes* findet sich kein Anteil über die katholische Auffassung. Unkritisch in biblischer und systematischer Hinsicht ist der Beitrag über *Wunder*.

Bd 5, als nachträgliche Ergänzung dieser dritten Aufl. des EKL konzipiert, erweist sich nicht nur als sinnvoll, sondern auch als notwendig. Er enthält die Abkürzungsverzeichnisse, ein Gesamt-Mitarbeiterverzeichnis, eine kurze Auflistung „Addenda und Corrigenda" (allerdings wird kein Addendum-Stichwort geboten und die Corrigenda sind naturgemäß unvollständig), einen hervorragenden Biographischen Index von M. Greschat (1–679) mit z. T. ausführlichen Biographien der im EKL angeführten Personen, dem ein Initialenverzeichnis der Mitarbeiter dieses Index vorangestellt ist; ein Sach- und Begriffsregister zum ganzen EKL von E. Fahlbusch (681–1254) sowie ein Kirchenverzeichnis ebenfalls von E. Fahlbusch (1255–1332), das auch den Insider darüber staunen läßt, wie viele christliche Kirchen es auf der Welt gibt.

Hg. und Verlag hatten angekündigt, das neue EKL werde über Lehre und Leben der christlichen Kirchen in der Gegenwart einen enzyklopädischen Überblick in weltweitem Zusammenhang, in ökumenischer Perspektive, auf dem Hintergrund des gesellschaftlichen Wandels und der jeweiligen sozio-kulturellen Einflüsse geben. Bei allem Bedenken, daß in einer kontingenten Welt angestrebte Ideale nie voll verwirklicht werden können, kann den Verantwortlichen bestätigt werden, daß sie dieses Ziel in hohem Maß erreicht haben. Zu dem gelungenen Werk gebühren ihnen Dank und Anerkennung.

Münster Herbert Vorgrimler

Exegese des NT

Thüsing, Wilhelm: **Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus.** Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments. **III. Einzigkeit Gottes und Jesus-Christus-Ereignis**, hg. v. Thomas Söding. – Münster: Aschendorff 1999. XVI, 444 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3–402–03410–7

Bd I dieses großangelegten Werkes erschien 1981 (^{2}1996), Bd II 1998. Das Ms. des Bd III hat Thüsing drei Tage vor seinem überraschenden Tod am 24. Mai 1998 beim Verlag abgeliefert. Sein Schüler T. Söding hat seine Publikation betreut, wofür er großen Dank verdient. „Bd IV der ‚Theologie' wird als Fragment erscheinen und die für den Druck geeigneten Paulus-Partien sowie einen ausführlichen Bericht des Herausgebers über die Konzeption der fehlenden Abschnitte enthalten."

Bd III ist wie schon die Bde I und II reich gegliedert – ich weiß, daß T. auf wohldurchdachte und ausführliche Gliederungen großen Wert legte. Ich teile die Großgliederung und Hauptuntergliederung des Bd III mit, damit der Leser dieser Rez. den Reichtum des Inhalts ersehen kann.

Erster Teil: Basileia-Dynamik Gottes und Basileia-Existenz Jesu. 1. Einleitung: Basileia-Handeln und Einzigkeit Gottes, 2. Gottes Basileia-Dynamik des Je-mehr, 3. Die Basileia-Existenz Jesu und sein Tod, 4. Die Basileia und der glaubende Mensch.

Zweiter Teil: Juden und Christen angesichts des Jesus-Christus-Ereignisses. 5. Der Bote der Basileia, seine pharisäischen Gegner und die Christen, 6. Der christliche Antijudaismus und die Theologie des Neuen Testaments, 7. Die Gemeinde Christi, das von ihr getrennte Israel und das Basileia-Handeln des einzigen Gottes.

Dritter Teil: Die Erhöhung Jesu Christi und die Einzigkeit Gottes. 8. Christusverkündigung als „Vergottung Jesu"? Zum Verständnis der Präexistenzchristologie – und ihres Verhältnisses zu der auf dem Kerygma von Tod und Auferweckung Jesu gründenden Christologie, 9. Zum Verhältnis zwischen dem Basileia-Evangelium Jesu und dem nachösterlichen Evangelium von Jesus Christus, 10. Einzigkeit Gottes und Einzigkeit des Kyrios Jesus Christus. Zum Zusammendenken von Gott und Jesus Christus. Hier nenne ich absichtlich die letzten zwei Untergliederungspunkte: 10.4 Trinitätstheologie – von der Einzigkeit Gottes aus und auf sie hingesehen, 10.5 Die Eucharistie als Feier der Einzigkeit Gottes.

Es folgen noch Verzeichnis der mit Kurztiteln zitierten Literatur, Schriftstellenregister, Autorenregister und Sachregister.

„Dieser III. Bd akzentuiert in neuer Weise die Horizonte, in die das Werk als ganzes hineingestellt wird und die zugleich auf seine Anliegen hinweisen; in Stichworten: DEUS SEMPER MAIOR – Theozentrik und Christozentrik – Leben vor Gott in christologisch vermittelter Spannungseinheit von Theozentrik und Proexistenz – Anstreben des Ganzen der Theologie" (XVI). Eine der leitenden Thesen von Bd III gehört zum Thema „Kontinuität und Transzendieren des ‚Früheren' ", resultierend aus der stets Neues schaffenden Dynamik des Basileia-Handelns JHWHs, des Gottes Israels, gipfelnd im „Jesus-Christus-Ereignis" (wie T. bewußt und durchgehend formuliert), da T. den vorösterlichen Jesus vom nachösterlichen Christus nicht trennt, vielmehr in der radikalen, schrankenlosen, von der Barmherzigkeit Gottes getriebenen Proexistenz des vorösterlichen Wirkens Jesu mit ihrem Höhepunkt in seinem Opfertod am Kreuz ein zusammengehöriges Basileia-Geschehen erkennt, weitergeführt in der Erhöhung des Juden Jesus zum Kyrios und Throngenossen Gottes, des Gottes, der immer der Handelnde ist, wie T. ständig in Treue zu seinem ganzen theologischen Programm betont, das sich um das Verhältnis von Einzigkeit Gottes zum Christuskerygma bewegt, unter Einbeziehung der christologischen Entscheidungen von Nikaia und Chalkedon – ich komme darauf zurück.

Schon im Bd II „entdeckte" T. JHWH, den Gott *Israels*, als den primär Handelnden; im Bd III „entdeckt" er darüber hinaus den *Juden* Jesus. Hinter diesen „Entdeckungen" verbirgt sich ein Lernprozeß, wie T. ausdrücklich bekennt, so etwa im Hinblick auf den „Legalismus" der pharisäischen Gegner Jesu. „In der Tat stehen im I. Bd ... ungeschützte, mißverständliche und korrekturbedürftige Formulierungen" (108, vgl. auch 110, Anm. 4). Im Bd III finden sich diese Korrekturen. In diesen Lernprozeß hinein gehört auch T.s umfassende Erörterung des Themas „Christlicher Antijudaismus und die Theologie des Neuen Testaments" (159–220). Jesus „steht in gar keiner Weise gegen Israel; er ist vielmehr als erhöhter Jude der Vermittler der Abrahamsverheißungen an die Völker. ‚Jesus als Israel' bedeutet: In ihm geschieht die Aufgipfelung und Bündelung aller Geschenke Gottes an Israel – für das Volk und die Völker" (218). „Die Notwendigkeit, einen Dienst am Abbau des christlichen Antijudaismus zu leisten, scheint mir ein sehr starkes Motiv zu sein, die Konzeption des Werks festzuhalten und weiter durchzuführen" (220). T.s Beitrag zum Abbau des christlichen Antijudaismus ist profund, gerade auch von der Christologie her, von der Rosemary Ruether bekanntlich behauptete, der christliche Antijudaismus sei die „linke Hand der Christologie". T. weist mit Recht diese These zurück (s. dazu 210). Jesus ist ein „im Bekenntnis der Einzigkeit JHWHs lebender Jude" (214). „Der erhöhte Gekreuzigte lebt aus dem innersten Geheimnis Gottes heraus in der bleibenden, stellvertretend-interzessorischen Proexistenz ‚zuerst für die Juden, dann für die Heiden' ..." (243). „Gott hat seinem Volk Israel (trotz der Zerstörung des Tempels und trotz der fortdauernden Ablehnung Jesu Christi) die Wahrung seiner Identität und damit das Fortdauern ermöglicht" (256; dazu auch F. Mußner: Die „Verstockung" Israels nach Röm 9–11, in: TThZ 109 [2000] Heft 3).

T. will mit seinem Werk auch eine Brücke von der Bibelwissenschaft zur systematischen Theologie schlagen, was man nur begrüßen kann. Daher ist es nicht verwunderlich, daß gerade im Bd III auch bedeutende Vertreter der Systematik ins z. T. kritische Gespräch gezogen werden, wie K. Barth, K. Rahner, H. U. von Balthasar, W. Kasper, J. Ratzinger, W. Pannenberg, B. Welte, weshalb den Systematikern, v. a. den Vertretern der Dogmatik, nur zu empfehlen ist, sich mit dem Werk T.s zu beschäftigen, besonders auch, was die Themen Sühnetod Jesu, Präexistenz Christi, Inkarnation (Joh 1,14!), Eucharistiegeschehen (als Tat des Vaters) und die christologischen Formeln von Nikaia und Chalkedon angeht. Gerade, was Chalkedon betrifft, so bemerkt T., daß die Glaubensformel des Konzils „nicht hoch genug eingeschätzt werden" kann (315), weil es „unmißverständlich das wahre Menschsein" Jesu („vere homo") zur Geltung bringt. Aber dabei sympathisiert T. mit Blick auf die beiden Konzilien mit der Unterscheidung Weltes zwischen „Wesenschristologie" und „Ereignischristologie", wobei die „Wesenschristologie" die Gefahr eines ungeschichtlichen, „metaphysischen" Denkens in sich berge, während doch in der geschichtlichen Wirklichkeit „der Inkarnierte aus Israel kommt und auch als der Erhöhte der Jude Jesus von Nazareth bleibt" (176). T. zitiert Weltes Satz: „Das Ereignishafte des älteren christlichen und christologischen Denkens bildet sich gleichsam ab auf einer neuen, nämlich der metaphysischen Ebene, und so erscheint das Ereignis als Wesen – ousia und nicht mehr als Ereignis" (ebd., vgl. auch 276f, 338–342). Das „Gefährdungspotential", das nach Welte in den christologischen Formeln von Nikaia und Chalkedon steckt – ihre Metaphysifizierung –, kann

abgebaut werden, sobald man das ὁμοούσιος von Nikaia in eins schaut mit dem „Wesen" des Gottes Israels und seiner in seinem Sohn Jesus Christus Neues schaffenden Basileia-Dynamik. „Wesensgleiche" Dynamik, die bis zur Deckungsgleichheit Jesu mit JHWH geht! Und was näherhin das chalkedonensische „vere homo" angeht, so nimmt es ihm seinen „ungeschichtlichen" Charakter in dem Augenblick, da man die Formel zu „vere homo *judaeus*" erweitert, was durch das unbestreitbare Jude-Sein Jesu durchaus legitimiert ist (vgl. dazu F. Mußner: Jesus Christus – vere homo Judaeus, in: Cath 54 [2000], Heft 3). In dieser Erweiterung verwandelt sich die „Wesenschristologie" wie von selbst in „Ereignischristologie"; und ereignet sich zudem als *biblische* Theologie. Dies müßte m. E. bei T. noch deutlicher zur Sprache gebracht werden. T. denkt in seinem gesamten Opus vom „Grundkerygma" Tod und Auferweckung Jesu her, bedenkt auch die Präexistenz- und Inkarnationschristologie, vermag aber auch im Bd III die Inkarnation und Sendung des Logos und Sohnes nicht bzw. nicht genügend als das Grundgeschehen im innovierenden, dynamischen Basileia-Geschehen zu erkennen. Das Erzählziel aller vier Evangelisten geht in Wirklichkeit darauf hin, Jesus der Kirche als den Sohn Gottes zu präsentieren. Die Evangelien sind nicht „nach vorne verlängerte Passionsgeschichten" (M. Kähler); sie entfalten vielmehr den Anfang: den Uranfang (Joh), den Lebensanfang Jesu (Mt und Lk), den „Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohn Gottes" (Mk) (vgl. dazu F. Mußner: Das Erzählziel der Evangelisten; erscheint in der FS für Bischof Franz X. Eder von Passau, Freiburg 2000). Von dieser Einsicht her müßte wohl manches im Werk T.s umformuliert werden, ohne daß dadurch sein Grundanliegen verlorengehen würde.

Es ist schlechthin unmöglich, in einer Rez. den Reichtum des Opus' T.s, speziell nun auch des III. Bdes, für den Leser auszubreiten. Meine Rez. versteht sich als Einladung zu einer intensiven Beschäftigung mit dem anspruchsvollen Lebenswerk T.s. Es gehört zweifellos zu den großen Leistungen katholischer Theologie in unserer Zeit. Ich scheue mich nicht, T. in eine Reihe mit den großen Theologen zu stellen, deren Namen oben genannt wurden. Und noch etwas: T.s Lebenswerk gehört zugleich zu den großen Zeugnissen spiritueller Theologie. Ein von tiefem Glauben erfüllter Mensch und Priester spricht hier zu uns. T. wußte: Gott ist der DEUS SEMPER MAIOR.

Passau Franz Mußner

Fenske, Wolfgang: **Arbeitsbuch zur Exegese des Neuen Testaments.** Ein Proseminar. – München: Chr. Kaiser 1999. 226 S., kt DM 34,00 ISBN: 3–579–02624–0

Das Buch enthält zwei Teile: *„II. Die Methodenschritte der historisch-kritischen Exegese* – Kurzübersicht" *„III. Hauptteil";* eine knappe Einleitung führt in Anliegen und Aufbau des Werkes ein.

Die Kurzübersicht bündelt unter vier Gesichtspunkten die gegenwärtigen, vielfältigen Einzelmethoden. Eine *„Vorbereitung"* gibt mit einem Arbeitsblatt I konkrete Anweisungen, die sonst unter „III. Hauptteil" gehören. Die Bündelungen der „Kurzübersicht" sind *„Der Text"* mit Textkritik, Literarkritik, Linguistik, *„Der Ursprung des Textes"* mit Formgeschichte, Überlieferungsgeschichte, Frage nach dem ‚Historischen Jesus', *„Der Hintergrund des Textes"* mit Traditionsgeschichte, Zeitgeschichte, Soziologie, Psychologie, *„Die Auslegung des Textes"* mit Redaktionskritik, Rezeptionskritik, Wirkungsgeschichte, Hermeneutik. Diese Zuordnung überzeugt. Allerdings deutet die „Linguistik" unter der „Syntaktische(n) Analyse" und der „Pragmatische(n) Analyse" nur kurz die Sprechakttheorie an. Die narrative Analyse fehlt völlig; die „semantische Analyse" verbleibt in Andeutungen.

Im Teil III werden die Regeln deutlicher ausgeführt. Die syntaktische Analyse beschränkt sich auf die Bestimmung der klassischen Elemente eines Satzes. Der Gewinn ist sicherlich, daß eine sorgfältige Differenzierung von Substantiven, Verben und den Restformen erreicht wird. Diese kann dann die Basis für eine narrative und argumentative Analyse bilden. Die semantische Analyse stellt zu Recht die Oppositionsbeziehungen in den Mittelpunkt, bildet aber nur intuitiv semantische Felder und Achsen. Der Schwerpunkt dieser Einführung liegt offenkundig auf der Diachronie. Deren Methoden werden z. T. global (Formgeschichte u. a.), z. T. sehr differenziert und informativ (Frage nach dem ‚Historischen Jesus', Zeitgeschichte, Soziologie, Rezipient) behandelt. Eine Vorliebe für die „Modifizierte Formgeschichte" wird sichtbar. Dieser Ansatz wird im Hauptteil an der Wundergeschichte Mk 2,1 mit allen vorgestellten Methoden durchexerziert. Der „Hauptteil" ist als Vorbereitung für ein Proseminar angelegt. Auf einen breit ausgeführten ersten Methoden-Schritt mit Methodenblättern folgt der jeweils nächste.

Für ein Fernstudium macht dieses Vorgehen Sinn. Doch für die Begleitung eines Proseminars führt das Beharren auf einer einzigen Wundergeschichte zu einer Überfrachtung. Sehr hilfreich ist wiederum der Anhang, der zum Verfassen einer „Proseminar- oder eine(r) Seminararbeit" anleitet. Insgesamt beherrscht F. die Durchführung der Methoden sehr anschaulich, doch die Standardwerke der Methodenlehre bleiben weiterhin unerläßlich.

Dortmund Detlev Dormeyer

Beutler, Johannes: **Studien zu den johanneischen Schriften.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1998. 336 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 25), kt DM 79,00 ISBN: 3–460–06251–7

Der Vf. dieses Sbdes kann auf eine fruchtbare Forschungstätigkeit am johanneischen Schrifttum zurückblicken. Neben seinen monographischen Werken zeigt das vorzustellende Buch die ganze Breite von Themen, die die johanneischen Schriften beschäftigen, aufzeigen und der heutigen Zeit auch aufgeben zum Überdenken, Anpacken und Umsetzen.

Dem Inhaltsverzeichnis entnehmen wir die folgenden Themen: Glaube und Zeugnis im Johannesevangelium; Kirche als Sekte? Zum Kirchenbild der johanneischen Abschiedsreden; „Und das Wort ist Fleisch geworden ..." Zur Menschwerdung nach dem Johannesprolog; Die Heilsbedeutung des Todes Jesu im Johannesevangelium; Die „Juden" und der Tod Jesu im Johannesevangelium; Psalm 42/43 im Johannesevangelium; Das Hauptgebot im Johannesevangelium; Die Johannesbriefe in der neuesten Literatur (1978–1985); Krise und Untergang der johanneischen Gemeinde. Das Zeugnis der Johannesbriefe; Friede nicht von dieser Welt? Zum Friedensbegriff des Johannesevangeliums; Griechen kommen, um Jesus zu sehen; Methoden und Probleme heutiger Johannesforschung; Der atl.-jüdische Hintergrund der Hirtenrede in Johannes 10; Johannesevangelium und Rhetorikkritik. Zu einem neueren Buch; Zur Struktur von Johannes 6; So sehr hat Gott die Welt geliebt (Joh 3,16). Zum Heilsuniversalismus im Johannesevangelium; Zwei Weisen der Sammlung. Der Todesbeschluß gegen Jesus in Joh 11,47–53; Frauen und Männer als Jünger Jesu im Johannesevangelium; Der Gebrauch von „Schrift" im Johannesevangelium; Die Stunde Jesu im Johannesevangelium.

Es sind bereits publizierte Beiträge, die sich den verschiedensten Anlässen (Tagungen der Arbeitsgemeinschaft Deutschsprachiger Katholischer Neutestamentler, der internationalen „Studiorum Novi Testamenti Societas, Einladungen zu Einzelvorträgen in den angelsächsischen Raum und ins französischsprachige Ausland) sowie Begegnungen und Gesprächen mit internationalen Kolleginnen und Kollegen verdanken. Wichtig ist dem Vf. zu betonen, daß er in Absetzung von R. Bultmann den Background der joh. Schriften nicht so sehr in der Gnosis, sondern vielmehr im AT und frühen Judentum sieht. Demgegenüber gibt es sicherlich auch die eine oder andere Einschränkung. Der Vf. verweist auf die Öffnung seiner Exegese für synchrone Auslegungsweisen als Gewinn, der neue Horizonte eröffnet, und verweist auf die Notwendigkeit, die Exegese nicht als einen ausschließlich innerkirchlichen Prozeß zu sehen, sondern von ihr aus den Blick auf unsere Erfahrungswelt zu richten. Dies sind Bezeugungen, Erfahrungen, Ratschläge, die die Leserinnen und Leser dieses Bdes lohnend zur Kenntnis nehmen möchten.

Vechta Franz Georg Untergaßmair

Korting, Georg: **Die esoterische Struktur des Johannesevangeliums.** Teil 1 / 2. – Regensburg: F. Pustet 1994. IX, 447 / 88 S. (Biblische Untersuchungen, 25), kt DM 58,00 ISBN: 3–7917–1422–8

Dieses zweibändige Werk war in seinem Ansatz als Diss. gedacht, die an der Theol. Fak. Paderborn eingereicht werden sollte. Da der Vf. von einer Promotion Abstand nahm, kam es nicht mehr zu einer Einreichung. Abgesehen von dieser Information, die wegen einer entsprechenden Anfrage in einer „Bücherschau" hier gegeben wird, ist festzustellen, daß hier mit großem Fleiß und nicht mehr zu überbietender Akribie gearbeitet worden ist.

Einem „Gesamtüberblick" (I) entnimmt man folgende Gliederung: *Bd 1*: (1) Einleitung: Die Methode des Evangelisten und der Weg Jesu (1–64); (2) Die Grundlegung der Struktur des Evangeliums im Introitus (1,1–18) (65–97); (3) die literarisch-theologische Einheit des ersten Aktes (1,19–6,71) (98–155); (4) Kleinere Einzelanalysen zum ersten Akt (156–222); (5) Strukturanalyse von Kap. 6 (223–292); (6) der zweite Akt (Kap 7–12) (292–346); (7) der dritte Akt (Kap 13–21) (347–447). *Bd 2*: (8) Disposition und gegliederter Text des Evangeliums (7–76); (9) Anhang (77–88).

Wie der Titel sagt, geht es dem Vf. um die Struktur des Johannesevangeliums, wodurch diese Untersuchung sich einreiht in eine große Anzahl von Strukturanalysen zum vierten Evangelium (z. B. Ruckstuhl, Schenke, Stimpfle, Loader u. a.; vgl. ThRv 90 [1994], Sp. 91–108). Nach K.s Hauptthese besteht die literarische Struktur in einer „Bewegung", die vom Vater ausgeht und zum Vater im Geist zurückführt (Beiblatt „Paßworte" und S. 27–29, 439). Diese Struktur wird zusammengehalten von einem architektonischen Bau von Szenen (299–304). Recht ungewohnt sind die Bezeichnungen dieser Szenen als „Introitus" (statt des gewohnten „Prolog") und „Akte". Insgesamt scheint der Vf. bei seiner literarischen und inhaltlichen Untersuchung von der Esoterik beeinflußt zu sein, wie es schon in seinem dritten „Eingangs"-„Leitzitat" aus R. Schneiders Tagebuch („Meine Verse baue ich ... symmetrisch, schwer; ich opfere die Form unter keiner Bedingung, weil die Form Inhalt ist; so kommt etwas Architektonisches zustande") angezeigt wird. Außerdem beruft sich K. auf einen Art. von A. D. Loman (De bouw van het vierde Evangelie, in: Theologisch Tijdschrift

11 [1877], 371–437), mit dem er „konform geht": „An ihm darf niemand vorbeigehen, der sich ernsthaft mit dem Aufbau des Evangeliums auseinandersetzt. Seine grundlegenden Intuitionen sind m. E. das Nonplusultra einer wissenschaftlichen Untersuchung zum Thema. Da die Ausführung und einzelne untergeordnete Aspekte seiner These aber meiner Meinung nach viel zu wünschen übrig lassen, sind wir berechtigt, einen neuen Vorschlag vorzulegen, der sich deutlich von Loman unterscheidet, wenngleich jedermann die offenkundige Übereinstimmung im Wesentlichen auffallen wird" (36f). Das Motiv von der Erniedrigung und Erhöhung des Menschensohnes hat die Johannesforschung schon seit langem beschäftigt und die Frage nach seiner Bedeutung ist sicherlich berechtigt. Ihre Behandlung in dieser Arbeit ist recht eigenwillig und macht es dem Leser nicht leicht, ihr zu folgen.

Das Ergebnis der Arbeit ist im zweiten Bd im Aufweis einer „Makro-Struktur" (8f) dargestellt. Außerdem enthält Bd 2 eine „Kolometrische Textwiedergabe" des griechischen Textes, wobei der Papyrus 66 besonders berücksichtigt ist.

Insgesamt ist das Buch voller Ideen und Fragen (Jesus sei der „neue Josef" [188–190]; ja der „Messias ben Joseph"; Frage der Auferstehung: [433–437]), die es wert sind, daß sie beachtet werden. Dem wurde besonders Rechnung getragen durch die Aufnahme in die renommierte Buchreihe „Biblische Untersuchungen" (begründet von Otto Kuss, herausgegeben von Jost Eckert und Josef Hainz).

Vechta Franz Georg Untergaßmair

Alvarez Cineira, David: **Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission.** – Freiburg: Herder 1999. XI, 479 S. (Herders Biblische Studien, 19), kt DM 108,00 ISBN: 3–451–26894–9

Der Umgang der Herrscher aus der julisch-claudischen wie der flavischen Dynastie mit den religiösen Strömungen der reichsrömischen Gesellschaft bildet den realpolitischen und mittelbar auch einen religiösen Hintergrund urchristlicher Theologie. Wie die ntl. Spätphase unter dem Eindruck Domitians (81–96 n. Chr.) steht, so wird für die Zeit des Apostels Paulus Claudius (41–54 n. Chr.) prägend. Gerade das Urteil über diese beiden *principes* wird in der neueren Forschung zum Teil tiefgreifend revidiert. Weder Exegeten noch Althistoriker neigen freilich dazu, die Querbezüge zwischen reichsrömischer „Religionspolitik"[1] und urchristlicher Religionsgeschichte monographisch aufzuarbeiten. Um so dankbarer wird man für diese gründliche Behandlung des Themas sein, die, von Gerd Theißen in Heidelberg angeregt, ihren Weg an die Kath.-Theol. Fak. zu München fand und unter der Ägide von Hans-Josef Klauck als Diss. angenommen wurde.

Der *erste Teil* der Studie (9–224) untersucht die Religionspolitik des Claudius. Nach der (in einer exegetisch situierten Arbeit wohl nicht unnötigen) Einführung in die Quellenkunde und die Vita des Prinzeps werden dessen „private Religiosität", seine Maßnahmen bzgl. der verschiedenen Priesterkollegien sowie sonstige den Staatskult betreffende Regierungsakte (Restitution des *augurium salutis*, Erweiterung des *pomerium*, stadtrömisches Gründungsjubiläum, festkalendarische Verfügungen usw.) erörtert. Besondere Aufmerksamkeit widmet die Studie dem Kaiserkult, und zwar in seiner Entwicklung unter den Vorgängern des Claudius wie auch unter Claudius selbst, der als Nachfolger Caligulas, durch seine alexandrinische Korrespondenz und mit dem ihm zugeeigneten Tempel zu Camulodonum die Rückfrage zwar nicht leicht, aber interessant werden läßt. Eindeutiger ist nach literarischem wie archäologischem Befund die postmortale Apotheose des Prinzeps zu beurteilen, zumal sie in Senecas „Apocolocyntosis" eine satirische „Verewigung" (und zugleich eine ideengeschichtliche Verortung) erfahren hat. Der (für die ntl. Zeit insgesamt wohl eher gering zu veranschlagende) Einfluß des Kaiserkults auf die konkrete Ausformung der Christologie und auf das Verhältnis der Urchristen zum Staat wird in einem eigenen Abschnitt untersucht.

In den folgenden Kap.n beschreibt A. C. die Haltung des Claudius gegenüber den verschiedenen Religionen der reichsrömischen Welt. Durch seine privatgelehrten Arbeiten aus früheren Jahren hinreichend vorbereitet, förderte der Prinzeps die altitalische „Etrusca disciplina", namentlich das Institut der *haruspices*; auch den Gottheiten und Mysterienkulten der Griechen stand der philhellenische Herrscher (wie ja schon die „Gallio-Inschrift" belegt) mit religiöser Sympathie gegenüber. Den phrygischen Attis-Kybele-Kult hat Claudius dem öffentlichen Kultus integriert (und neben dem von Caligula geförderten ägyptischen Isis-Kult wohl auch „kanalisiert"); die Astrologen hat er politisch gefürchtet und kontrolliert, das keltische Druidenwesen energisch bekämpft. Die Rechtsstellung der Juden im römischen Reich, die spezielle Lage in der Metropole Alexandrien, in der Claudius mehrfach zu intervenieren Anlaß hatte, und schließlich die Auseinandersetzungen in Rom, die im sog. Judenedikt (vgl. Apg 18,2) kulminierten, bilden einen Schwerpunkt der Untersuchung. Die kritische Rekonstruktion der Vorgänge wirkt überzeugend: Cassius Dio LX 6,6 bezieht sich auf ein – wohl im Zusammenhang der Alexandrien-Krise 41 n. Chr. zu sehendes – Zusammenrottungsverbot, Sueton, Claud. 25,4 auf die ordnungspolizeiliche Ausweisung von als Agitatoren geltenden Juden (und damit gerade auch christlichen Missionaren jüdischer Abstammung), die nach bester Datierung 49 n. Chr. erging, als es angesichts der intensivierten christlichen Mission in den Synagogen zu Unruhen gekommen war. Als die Vertriebenen unter Nero nach Rom zurückkehren konnten, hatte das römische Christentum bereits deutlich „heidenchristliches" Gepräge angenommen; da die binnenjüdischen Spannungen an Schärfe nichts verloren hatten, profilierte sich die christliche Gemeinde als Gruppierung eigener Art außerhalb des Synagogenverbandes, eine Entwicklung, die ja erst die neronische Christenverfolgung ermöglicht hat. An der im Wortsinn bewegten Geschichte des judenchristlichen Ehepaares Aquila und Priszilla zeichnet A. C. das Schicksal exilierter Missionare nach und schlägt damit die Brücke zum zweiten Teil seiner Untersuchung.

Insgesamt orientierte sich Claudius an den Werten der augusteischen Religionspolitik, betonte also konservativ das altrömische Element, ging aber insofern mit der Zeit, als er sich den orientalischen Strömungen behutsam öffnete. Konservativität und ein – mitunter überraschend beweglicher – Pragmatismus (der Herrscherkult gehört zu dem letzteren) sind seit jeher „Stand- und Spielbein" römischer Religionspolitik. Die römische Administration war tolerant nicht aus Gesinnung, sondern weil und insofern sie situationsbezogen-praxisorientiert handelte; sie wurde repressiv nicht aus religiösen Gründen, sondern immer dann, wenn es die öffentliche Ordnung nahelegte. Die politischen Maßnahmen des Claudius gegenüber den reichs- und stadtrömischen Juden sind ein deutliches Beispiel solcher Realpolitik.

Der *zweite Teil* der Studie (225–410) untersucht vor dem so eröffneten Horizont die Geschichte der paulinischen Mission, wobei er neben den üblichen einleitungswissenschaftlichen Standardproblemen (Apostelkonvent, antiochenischer Zwischenfall, Frage der Gegner in Galatien, Philippi und Korinth) den Einfluß des Claudius-Edikts auf die Destabilisierung des Verhältnisses zwischen Juden und Christen, die Reiseplanung des Paulus und die „antipaulinische Mission" von Judenchristen nachzeichnet, eingehend die Frage nach dem römischen Bürgerrecht des Paulus diskutiert – und zwar mit dem Ergebnis, es handele sich um eine apologetische Fiktion des Lukas – und schließlich die Entwicklung der stadtrömischen Christenheit von den Anfängen im – um „Gottesfürchtige" ergänzten – judenchristlichen Milieu über die „heidenchristliche" Reorganisation nach dem Claudius-Edikt bis zu der spannungsvollen Situation des Römerbriefes und dem Tod des Paulus (der nach C. A. erst in Rom verhaftet worden ist) rekonstruiert. Ein leserfreundliches Resümee (411–429), ein Verzeichnis der sorgfältig recherchierten Literatur sowie Stellen- und Autorenregister beschließen den von Redundanzen nicht freien Bd.

Vier Kritikpunkte seien angeführt:

1) Die Arbeit hinterläßt einen im Wortsinn zwie-spältigen Eindruck: Hätte sie mit S. 224 geschlossen, so fiele dem Rez.en die Zustimmung leichter. Die Teilung der Arbeit in zwei Bücher (denn darum handelt es sich eigentlich) weist auf das Grundproblem: Es muß aus den Ergebnissen des ersten Teils nun auch noch etwas „für Paulus herauskommen". Doch ist die Politik des Claudius bereits *als solche* exegetisch relevant und wird es nicht erst dadurch, daß man sie mittels des Judenedikts auf Biegen und Brechen zum unmittelbaren Faktor weiter Teile der urchristlichen Entwicklung macht, als sei diese (dank der Überlieferungszufälle gut dokumentierte) Episode kopernikanischer Wendepunkt reichsrömischer Religionspolitik und die Grunderfahrung des Urchristentums schlechthin. Es ist nicht zu bestreiten, daß das Claudius-Edikt die Geschichte und die Gestalt des stadtrömischen Christentums entscheidend verändert hat[2], und gewiß hat es auch den Verlauf der paulinischen Mission beeinflußt, aber seine Darstellung als „Faktor für die Verschlechterung des Verhältnisses zwischen Juden und Christen" (Kap. 10) oder als „Auslöser der christlichen antipaulinischen Mission" (Kap. 11) stellt eine perspektivische Verzerrung dar und wird zudem den *theologischen* Anliegen der Akteure kaum gerecht. A. C. dürfte der Versuchung nicht entgangen sein, seine heuristisch wertvolle Perspektive mit dem historischen Gesamtblick zu verwechseln. So wird dem herausragenden ersten, religionsgeschichtlichen Teil ein höchstens durchschnittlicher zweiter, exegetischer Teil angehängt, bei dem sich die Frage

[1] Der von A. C. benutzte Terminus ist (wohl unvermeidlich) ein anachronistischer Hilfsbegriff: Einerseits lassen sich die verschiedenen Objekte des Regierungshandelns kaum unter „Religion" im heute geläufigen Sinn subsumieren; andererseits bietet auch das Nomen „Politik" nur eine Annäherung an die höchst verschiedenartigen und keineswegs von einem gezielten politischen Willensbildungsprozeß getragenen staatlichen Eingriffe im religiösen Gesellschaftssegment.

[2] Vgl. jetzt auch den Sbd von K. P. Donfried / P. Richardson (Hg.): Judaism and Christianity in first-century Rome, Grand Rapids, Mich. 1998; darin bes. die Beiträge von L. V. Rutgers: Roman policy towards the Jews: Expulsions from the city of Rome during the first century C. E. (93–116), R. Brändle / E. W. Stegemann: The formation of the first "Christian congregations" in Rome in the context of the Jewish congregations (117–127) und J. C. Walters: Romans, Jews, and Christians: The impact of the Romans on Jewish / Christian Relations in first-century Rome (175–195).

stellt, was denn der Forschung fehlen würde, wenn nicht auch noch diese Monographie die „ewigen Fragen" der Einleitungswissenschaft kommentiert hätte.

2) Mit Recht wendet sich A. C. gegen einen theologischen Reduktionismus, neigt aber seinerseits zu einem solchen politischer Natur, der religiöse Geltungsansprüche allenfalls als Epiphänomen behandelt, sie explizite nachordnet, in zum Teil verblüffend vordergründiger Ideologiekritik als Überbau politisch-wirtschaftlicher Interessen deutet oder gar moralisierend als böswillige Tarnung dunkler Machenschaften dequalifiziert. Hier hat manche Aussage weniger den Charakter einer auf Quelleninterpretation beruhenden Kausalerklärung als den einer quellenfreien Unterstellung.

Nur zwei Beispiele seien angeführt: a) Zum Thema jüdische Opposition gegen christliche Gruppierungen: „Die Vertreibung aus Rom löste eine Reaktion seitens der Juden gegen die Christen aus: Sie brachten in einigen griechischen Städten eine Kampagne gegen die Christen in Gang. Damit wollten sie sich an den Christen rächen, vor allem aber die Konkurrenz eliminieren, die für die Juden negative politische, geschäftliche und religiöse Auswirkungen hatte" (419) – schon die Reihenfolge dieser Adjektive ist aussagekräftig, erst recht fragt man sich, wie der Vf. die psychologisierende These eines durch das Claudius-Edikt ausgelösten subjektiven Rachebedürfnisses (vgl. auch 270, 380) anders als assoziativ zu begründen vermag. b) Zum Thema der Opposition toraorientierter Missionare gegen Paulus: „Ihr taktisches Ziel war, das Christentum vor der feindlichen Haltung der Juden zu retten und eine Intervention der Römer gegen die Judenchristen zu vermeiden. Ihre Maßnahmen waren also opportunistisch und politisch motiviert. Doch die Veränderung der Missionspraxis ... sollte vor den Galatern nicht als eine rein politische Maßnahme dargestellt werden, sondern theologische Gründe sollten die neue Forderung verständlich machen" (422; vgl. 312–316). Woher weiß Vf. das, und welche Quellentexte erlauben es ihm, der (hypothetisch erschlossenen) theologischen Argumentation der „Nomisten" a priori abzusprechen, sie sei auch tatsächlich so gemeint?

3) Überhaupt kann die Darstellung der „von außen eingedrungenen", „sich rühmenden" „judaistischen Irrlehrer" (unter diesem – die historische Polemik gedankenlos fortschreibenden – Klischee sind die toraorientierten Missionare zu verstehen; vgl. 311, 330, 344, 347), ihres destruktiven Willens (388: Abfall vom Evangelium und Zerstörung der Gemeinschaft) und ihrer religiös verkleideten, aber ausschließlich taktisch gemeinten Ansprüche, an die sie selbst nicht glaubten (316: „keine religiösen Fanatiker ..., obwohl [!] sie Judenchristen waren"), nur als unsinniges Zerrbild zurückgewiesen werden (bes. 309–316).

4) Über weite Strecken des zweiten Teils herrscht (notgedrungen) die Konjektur, und sie ist nicht immer argumentativ abgesichert. Wo sich der postulierte historische Ablauf nicht mit den bei Paulus faßbaren Informationen deckt, hat Paulus „seine Informationen über das Geschehen in Rom ganz offensichtlich manipuliert" (285: als lägen dem Vf. zuverlässigere Informationen vor!). Und wenn Paulus kein römisches Bürgerrecht genoß, „können wir davon ausgehen, daß Paulus nicht nach Rom transportiert wurde" (363); hier werden Prämisse und Konklusion vertauscht, sieht man noch ganz von der Voraussetzung ab, gelehrte Beobachter seien besser darüber informiert, was im Rahmen des römischen Bürgerrechts möglich und unmöglich war als Bewohner des römischen Reiches selbst (wie Lukas und seine Adressaten), zu deren alltäglicher Lebenswirklichkeit solches Bürgerrecht gehörte. Die Gegnerfrage wird methodologisch höchst anfechtbar behandelt: statt als methodische Fehlleistung wird das „mirror-reading" als leitendes Verfahren ausgewiesen (335, 393).

Kleinere sachliche Fehler (neben einer Reihe von orthographischen und grammatikalischen Versehen im Deutschen wie Lateinischen) sind die Verwechslung von „Prätoren" und „Prätorianern" (17), Germanicus und Britannicus (50), Antiochia am Orontes und Antiochia Pisidiae (242); Mazedonien war nicht kaiserliche (263, 267), sondern seit 27 v. Chr. senatorische Provinz und als solche mit Ausnahme der Jahre 15–44 n. Chr. einem Prokonsul unterstellt; βασιλεία τοῦ Θεοῦ dürfte kaum zu den „wichtigsten Ausdrücke[n] der paulinischen Verkündigung" (265) zählen; der gnomische Aorist bezieht sich gerade nicht „auf ein Ereignis in der Vergangenheit" (283). Daß neben Jakobus und Stephanus auch Zebedäus von der jüdischen Obrigkeit hingerichtet wurde (288, Anm. 91), ist m. W. nicht einmal legendarisch überliefert, was auch für die Anmeldung eines „Primatsanspruches" des Petrus in urchristlicher Zeit (343) gelten dürfte.

Fazit: Ein Buch mit Schwächen, aber doch ein mutiges, grenz- und draufgängerisches Buch, das die historische Situierung des Urchristentums insgesamt fördert.

Paderborn Knut Backhaus

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Kant. Bd I: Analysen, hg. v. Hariolf Oberer / Gerhard Seel. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1988. 384 S., brosch. DM 68,00 ISBN: 3–88479–319–5

Kant. Bd II: Probleme, hg. v. Hariolf Oberer. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1996. 352 S., brosch. DM 68,00 ISBN: 3–8260–1168–6

Kant. Bd III: Kritik, hg. v. Hariolf Oberer. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1997. 376 S., brosch. DM 68,00 ISBN: 3–8260–1169–4

Von den drei Sbden erschien der erste 1988 zum 70. Geburtstag von Hans Wagner, Bd III ist Hans Wagner zum 80. Geburtstag gewidmet (III, 11). Die Absicht der Hg. beruht auf der „zunehmenden Einsicht in die erstaunliche sachproblematische Aktualität der Kantischen Philosophie", die heute noch lange nicht in ihrer vollen Bedeutung erfaßt sei. Neben der „Unkenntnis der Leistung Kants" trete seltsamerweise „immer wieder der Versuch, das nicht hinreichend Begriffene dennoch zu ‚überwinden', ‚über Kant hinauszugehen'". Kants Philosophie sei heute noch keineswegs „als historisch verfügbar" zu betrachten, und das vom frühen Neukantianismus geforderte Zurückgehen auf Kant sei bis zum heutigen Tage keineswegs „auch nur annähernd erfüllt" (I, 7). Diese zutreffenden Feststellungen werden im zweiten Bd von H. Oberer durch die berechtigte Feststellung ergänzt, zum angemessenen Verstehen gehöre v. a., „die Kantischen Texte weder mit angelernten noch mit selbstproduzierten Vorurteilen zu lesen". Gegen eine „Vielzahl" heutiger Interpretationen wird erfreulich deutlich festgestellt, „daß Kant den Satz vom Widerspruch mindestens ebenso gut gekannt, verstanden und berücksichtigt hat wie die Mehrzahl jener Interpreten, die sich darin überbieten, bei Kant Widersprüche aufzudecken"; eine Selbstverständlichkeit, die zu betonen gleichwohl alles andere als überflüssig ist. In dieser Hinsicht mag sich der Hg. nicht mit allen Texten selbst seines Sbdes identifizieren (II, 7f). Im Vorwort zu Bd III nennt der Hg. Beispiele solcher „Interpretationsentgleisungen in unserer zeitgenössischen Kantliteratur". Er spricht von einer „Fülle von unverbesserlichen Reaktionären, die unbequemen Autoren wie Kant durch angeblich ‚interpretierendes' (systematisch inkompetentes) Reaktualisieren von längst Überwundenem: u. a. auch *durch Kant Überwundenem,* glauben begegnen zu können". Abhilfe sieht er nur im „absoluten Vorrang des philosophisch-systematischen Denken(s) gegenüber allem philosophiehistorischen". „Man muß eingesehen haben, was philosophisch möglich ist, um erkennen zu können, was in einem historischen Text philosophisch wirklich ist: ohne gründliche Kenntnis der systematischen Bestimmtheit philosophischer Probleme ist das sachgerechte Verständnis historischer Lösungsversuche dieser Probleme unmöglich." (III, 11–14) Damit wird dem verbreiteten Vorrang einer philosophiehistorischen Betrachtungsweise eine Absage erteilt. Der Rez. möchte bei aller Anerkennung der Berechtigung dieser Auffassung dennoch darauf hinweisen, daß die gründliche Kenntnis der Vorgeschichte, des literarischen Umfeldes und der zeitgenössischen Terminologie unerläßlich ist, um das Eigenständige und Neue im zu interpretierenden Text herauszufinden, das dann freilich systematisch zu würdigen ist. Kant hat ja bekanntlich zwischen „philosophieren lernen" und „Philosophie lernen" deutlich unterschieden und das letztere als der historischen Wissenschaft zugehörig angesehen (vgl. Akad. 2, 306f; 3, 542; 9, 26). Schließlich beklagt der Hg. die „Interpretationsideologie des Neukantianismus", in der noch die „weniger sachliche als vielmehr der eigenen Profilierung dienende Kant-‚Überwindung' durch Fichte, Schelling und Hegel wirksam war". „Ganz pervertiert" werde „das Textverständnis dann, wenn Politik oder Philosophiepolitik eine Rolle spielen". Philosophie sei nach Wolfgang Cramer „nicht primär eine Frage intelligenter Höhenflüge, sondern intellektueller Redlichkeit" (III, 11–15).

Die damit skizzierte Absicht des Hg. dürfte nicht ohne Einfluß auf die Auswahl der einzelnen Beiträge gewesen sein. Es handelt sich in allen drei Bden offenbar um Originalbeiträge mit Ausnahme eines Beitrags von Hans Wagner (aus: Vernunft und Anschauung, Bonn 1993, hier: III, 16–20) und eines Aufsatzes von Josef Schmucker (aus: Kant und die Scholastik heute, Pullach 1955): Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants (III, 99–156), den

der Hg. als das Beste bezeichnet, „was je zur *Metaphysik der Sitten* geschrieben wurde", der aber leider in der Diskussion viel zuwenig Beachtung gefunden habe (III, 15). Bemerkenswert ist, daß der Hg. Vf.n gelegentlich vorab Einsichtnahme in andere Beiträge zur eigenen Stellungnahme gewährte (vgl. z. B. I, 136; III, 77–80; 81; 333).

Bd I unterscheidet sich von den beiden Folgebänden durch ein anderes Layout (z. B. erheblich kleinere Schrift). Er enthält Beiträge zu verschiedenen Bereichen der Kantschen Philosophie: zur theoretischen und praktischen Philosophie, zur Ästhetik und zur Anthropologie, außer den deutschsprachigen Texten zwei in englischer und einen in französischer Sprache. Die theoretische Philosophie behandeln Wolfgang Röd (*Erfahrungstheorie und psychologische Deutung*), Walter Patt (*Raum- und Zeitargumente*), Dieter Henrich (*Identität des Subjekts*), Günter Zöller (*Metaphysical Knowledge*) und Jules Vuillemin (*causalité*); die praktische Philosophie: George Schrader (*Cognition/Volition Dichotomy*), Bernward Grünewald (*transz. Deduktion des Sittengesetzes*), Reinhard Brandt (*Zirkel im 3. Abschn. d. GzMdS*), Susanne Bobzien (*Kategorien der Freiheit*), Karl Bärthlein (*Rechts- und Staatsphilosophie in der Schulphilosophie*), Burkhard Tuschling (*das rechtliche Postulat in Kants Rechtslehre*) und Georg Geismann (*rechtliches Verbot der Lüge*); die Ästhetik: Gerhard Seel (*Lust an schönen Gegenständen*), und die Anthropologie: Gerd Wolandt (*Anthropologie und die Begründung der Geisteswissenschaften*).

Bd II behandelt v. a. die theoretische Philosophie, die Kritik der reinen Vernunft unter gelegentlicher Einbeziehung der Kritik der praktischen Vernunft und der Kritik der Urteilskraft, so Reinhold Breil (*Ursprünge der kritischen Systematik*), außerdem Manfred Baum (*Raumargumente und die Begründung des transz. Idealismus*), Andreas Wittek (*Einheit der Urteilstafel im log. Subjekt*), Bruno Haas (*Qualitätsschematismus*), Henning Dimpker mit Bernd Kraft und Dieter Schönecker (*Torsionen d. dritten Antinomie*), und Hans Wagner (*kosmolog. Antithetik*); die Prolegomena Günter Buhl (*mathematisches Beispiel*), Kants politische Philosophie Georg Geismann (*World Peace; Rational Idea and Reality*) und Stephan Nachtsheim (*Mißverständnis der Kantschen Musikauffassung*).

Bd III ist der praktischen Philosophie Kants gewidmet unter Einbeziehung der Rechtsphilosophie mit Beiträgen von Walter Patt (*synthetic character of the Moral Law*), Bruno Haas (*Kategorien der Freiheit*), Susanne Bobzien (*Anmerkung zu Haas*), Dieter Schönecker (*Übergang von der gemeinen sittlichen zur philosophischen Vernunfterkenntnis*), Josef Schmucker (*Formalismus und mat. Zweckprinzipien in Kants Ethik*), Hariolf Oberer (*Sittengesetz u. Rechtsgesetze a priori*), Friedrich Tretter (*Willkürfreiheit, Freiheit, Recht und Rechtsgültigkeit*), Gerhard Seel (*der zweite Definitivartikel zum ewigen Frieden*) und Georg Geismann (*Spätlese zu Seel*). Dazu kommt der schon genannte Wiederabdruck des kurzen Textes von Hans Wagner: „Hilflose Belesenheit und hilfreiche Textanalyse", der davor warnt, aus „gleichen oder ähnlichen sprachlichen Befunden" „auf sachliche Gleichheiten oder Ähnlichkeiten zu schließen" und dafür Beispiele bringt (III, 16–20). Den Abschluß des Bdes bildet die Bibliographie Hans Wagner (363–376).

Bei der Fülle der Themen können nicht alle Beiträge in diesem Rahmen gewürdigt und diskutiert werden. Grundsätzlich ist zu sagen, daß die drei Bde Abhandlungen auf hohem Niveau enthalten, die sehr speziellen Fragen der Kantforschung nachgehen, Probleme der Interpretation erörtern, Lösungen vorschlagen oder sich auch mit einer vielleicht möglichen Weiterentwicklung des Kantschen Denkens beschäftigen. Darum sind sie kaum als erste Einführung in, wohl aber als Diskussionsbeiträge für die weitergehende Beschäftigung mit Kants Philosophie geeignet. Insofern erweist sich der Untertitel „Analysen – Probleme – Kritik" als zutreffend. Als Beispiel sei auf Dieter Henrichs Abhandlung im ersten Bd verwiesen, in der er im Anschluß an eine frühere Untersuchung den Ausgangspunkt der transzendentalen Deduktion der Kategorien bei Kant in der numerischen Identität als dem „Formcharakter des Selbstbewußtseins" gegeben sieht und auf dieser Grundlage die Deduktion in zehn Schritten skizzenhaft nachvollzieht. Diese Klärung war erforderlich, weil Kant selbst, so Henrich, „die Struktur seines ganzen Werkes von einer eingeschränkten Aufgabe her bestimmte" und es daher hinnahm, daß „dessen für ein systematisches Interesse zentrales Textstück nur die Aufmerksamkeit und den Textumfang eingeräumt bekam, die ein wichtiges Hilfstheorem zu beanspruchen hat, das nur wegen seiner Leistung, nicht um seiner selbst willen entwickelt wird". (I, 40) Hier ergibt sich die Frage, warum Kant sich darauf beschränkte, nur bestimmte Erkenntnisse unter Hintanstellung anderer nach einem Prinzip zu rechtfertigen. Damit sind die grundsätzlichen Zielsetzungen des Kantschen Denkens angesprochen, für die solche Beobachtungen von Bedeutung sind. In welchem Sinn Kant die Metapher der ‚Epigenesis' im Hinblick auf die transzendentale Deduktion der Kategorien verwendet, erörtert Günter Zöller in Auseinandersetzung mit Paton und Vleeschauwer (I, 71–90). Bernward Grünewald versucht in seinem Beitrag (I, 127–167) nachzuweisen, daß „durch eine *systematische* ‚Ausschöpfung' der Kantischen Ansätze (I, 129) die Möglichkeit einer transzendentalen Deduktion des Sittengesetzes" gegeben sei, die Kant in der Kritik der reinen Vernunft bestreitet, in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten jedoch zu unterstellen scheint, obwohl Henrich Kants eigene Versuche in dieser Hinsicht analysiert und als gescheitert betrachtet habe (I, 152). Nachdem Reinhard Brandt in seinem Beitrag (I, 169–191) vorgeschlagen hat, den „ominösen Zirkel" zwischen Freiheit und Sittengesetz in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten im Sinne Kants durch die „Unterscheidung von Intellektual- und Sinnenwelt" zu lösen, ohne des weiteren zu prüfen, ob damit nicht ein neuer Zirkel eingeführt worden sei (I, 191), geht Susanne Bobzien in kritischer Auseinandersetzung v. a. mit L. W. Beck dem wenig beachteten Problem der „Kategorien der Freiheit bei Kant" nach, die von Kant auf wenigen Seiten in der Kritik der praktischen Vernunft behandelt werden (I, 193–220). Sie versucht zu zeigen, „daß und inwiefern diese Kategorien ein unentbehrliches Bindeglied zwischen dem Sittengesetz und dem von diesem abgeleiteten ‚intelligiblen' Begriff des moralisch Guten einerseits und der Möglichkeit von moralisch Gutem in der ‚Erscheinungswelt' andererseits bilden" (I, 194). Demselben Thema widmet sich ausführlich und in ausdrücklicher Abgrenzung gegen Susanne Bobzien Bruno Haas im dritten Bd der Sammlung (vgl. dort die Anmerkung 6 seines Beitrags III, 41–76), wogegen sich Bobzien im selben Bd anschließend nachdrücklich zur Wehr setzt (III, 77–80). Für Haas, so Bobzien, „scheinen Handlungen als Erscheinungen theoretische Gegenstände zu bleiben, die praktisch nur *beurteilt* werden können. Damit bleiben Moralität und Freiheit aber auf der epistemologischen Ebene stecken, auf der es sie jedoch gar nicht geben kann; sie bleiben also letztlich Illusion; und das kann Kant nun wirklich nicht gemeint haben." (III, 80) Diese Beispiele belegen, daß es noch einigen Nachholbedarf besonders in der Erforschung der praktischen Philosophie gibt, um diese und andere Aspekte systematisch überzeugend zusammenzuführen.

Auf die Hintergründe und „Ursprünge der kritischen Systematik Kants" geht Reinhold Breil im zweiten Bd ein. Dabei geht es ihm weniger um die Bedeutung der vorkritischen Arbeiten oder um die Rolle der vorkritischen Auseinandersetzung mit Crusius und der Leibniz-Clarke-Kontroverse, sondern darum, inwieweit auch die kritische Systemdisposition selbst vorkritisch-schulphilosphische Bezüge aufweist. Ausgehend von den Feststellungen Rudolf Zochers (Kants Grundlehre, 1959) hält er es für möglich, „vorkritische Bestimmungen der alten Ontologie auch in späteren Stadien der Systematik Kants wiederzufinden und in einer ‚kopernikanischen', kritisch-transzendentalen Umwendung angewendet" zu sehen (II, 15). Sein besonderes Interesse gilt dabei der mittelalterlichen „Transzendentalienlehre", die Kant als die „Transscendentalphilosophie der Alten" bezeichnet und durch den Satz: „quodlibet ens est *unum, verum, bonum*" (KrV B 113) gekennzeichnet sieht. Kants Kritik an diesem Satz sei „in Wahrheit als eine Kritik an der verkümmerten Wolffschen Fassung der Transzendentalien aufzufassen". Deren Einseitigkeit wird im Fehlen der bei Thomas von Aquin noch selbstverständlichen „einheitsstiftenden Funktion des Bewußtseins" gesehen und in der damit gegebenen Reduktion auf die bloße Theorie, so daß die Wahrheit als „die erkenntnismäßige Ordnung der Dinge an sich, die die ontologische Ordnung widerspiegelt", und das Gute „als Vollkommenheit an den Dingen" und nicht mehr „in Beziehung auf das Begehrungsvermögen, den Willen", aufgefaßt wurde (II, 27). Indem Kant das Kategorienproblem unter dem „Begriff der transzendentalen Einheit" behandele, beziehe er „alle Transzendentalien auf ein Bewußtsein" (II, 30). Vor diesem Hintergrund werden die drei Kritiken Kants als „kategorienvorgängige" Ablösung der scholastischen Transzendentalienlehre verstanden (II, 30): die Kritik der reinen Vernunft in bezug auf das Verum, die Kritik der praktischen Vernunft in bezug auf das Bonum und die Kritik der Urteilskraft im Hinblick auf das Pulchrum (II, 36). Leider wird nicht belegt, wo Kant das Pulchrum, das schon seit dem 13. Jh. von einzelnen Autoren zu den Transzendentalien gezählt wurde, in diesem Zusammenhang vorgefunden haben könnte. Somit sei jedenfalls im Sinne Kants „die transzendentale Einheit ... nicht mehr als eine Einheit der Dinge, sondern als eine Einheit des Bewußtseins, das Gegebenes überhaupt auch in Beziehung auf sich selbst nach theoretischen, praktischen und ästhetischen Bestimmungen zu ordnen und fundieren vermag, aufzufassen". Damit kehre „das Prinzip der transzendentalen Konvertibilität auf einer höheren Ebene wieder", und die „transzendentale Kritik" übernehme damit „die Funktionen der alten ontologischen Transzendentalienlehre" (II, 39f).

Dieser Beitrag wurde deshalb eingehender dargestellt, weil hier eine Detailfrage im Blick auf die systematische Einheit der Kantschen Philosophie im Ganzen behandelt und zur Diskussion gestellt wird.

Grundsätzlich hat sich Kant solche Leser gewünscht: „Ein kleiner Theil derer, die sich das Urtheil über Werke des Geistes anmaßen, wirft kühne Blicke auf das Ganze eines Versuchs und betrachtet vornehmlich die Beziehung, die die Hauptstücke desselben zu einem tüchtigen Bau haben könnten, wenn man gewisse Mängel ergänzte oder Fehler verbesserte. Diese Art Leser ist es, deren Urtheil der menschlichen Erkenntniß vornehmlich nutzbar ist." (Akad. 2, 67)

Auch Manfred Baum sieht Kants Raumargumente in der Kritik der reinen Vernunft im Zusammenhang mit der Begründung des transzendentalen Idealismus. Er bedauert, daß speziell das erste Raumargument in der transzendentalen Ästhetik (B 38) weitgehend mißverstanden wurde, und er vermutet, daß es „seit Kants Zeitgenossen Johann Schultz und Lichtenberg gar nicht mehr verstanden worden ist". Gegen P. F. Strawson und P. Guyer wird aufgrund eingehender Analyse der Texte belegt, daß „die beiden ersten Raumargumente ... notwendige, aber nicht hinreichende Voraussetzungen des Beweises für die transzendentale Idealität des Raumes" darstellen „und damit für den transzendentalen Idealismus", der allerdings erst durch das 3. und 4. Raumargument „hinsichtlich äußerer Gegenstände, sc. daß sie bloße Erscheinungen sind und keine Dinge an sich sein können, vollständig begründet" wird (II, 47f); dem wird jedoch nicht weiter nachgegangen. Es wird (keineswegs zwingend) angenommen, daß Kant seine Meinung über die Anwesenheit der Seele im Körper in den Träumen eines Geistersehers aufgrund der (gegen Crusius gerichteten) Eulerschen These der völligen Ortlosigkeit der Seele schon in der Diss. aufgegeben hat, während er die doppelte Bedeutung des „außer mir" bei J. H. Lambert gefunden und „offensichtlich übernommen" habe (II, 60f), so daß die G. C. Lichtenbergsche Interpretation des 1. Raumarguments bei Kant zutreffend sei.

Unausgesprochen geht der Beitrag davon aus, daß sich der transzendentale Idealismus aus den genannten Voraussetzungen ergeben habe oder sogar ergeben mußte. Das spricht für die überzeugende innere Logik der Kantschen Darstellung. Es läßt sich aber zeigen, daß auch der umgekehrte Weg plausibel und sogar wahrscheinlicher ist: daß nämlich „die wichtigste aller unserer Erkenntnisse: *Es ist ein Gott*" (Akad 2, 65) die zu den unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft" (3, 31) gehört, „zu deren Auflösung alle Zurüstungen der Metaphysik, als ihrem letzten und alleinigen Zweck abzielen" (5, 473), die transzendentale Idealität des Raumes voraussetzen mußte. Das bestätigt Kant selbst gegen Schluß der transzendentalen Ästhetik: „In der natürlichen Theologie ... ist man sorgfältig darauf bedacht, von aller seiner [Gottes] Anschauung ... die Bedingungen der Zeit und des Raumes wegzuschaffen. Aber mit welchem Rechte kann man dieses thun, wenn man beide vorher zu Formen der Dinge an sich selbst gemacht hat ...; denn als Bedingungen alles Daseins überhaupt müßten sie es auch vom Dasein Gottes sein. Es bleibt nichts übrig, wenn man sie nicht zu objectiven Formen aller Dinge machen will, als daß man sie zu subjectiven Formen unserer äußeren sowohl als inneren Anschauungsart macht ..." (KrV B 71f). Diese Überlegung wird später noch einmal ausführlich auf einem Losen Blatt (G 6) aus der Phase ω^1 bestätigt (Refl. 6317, Akad. XVIII, 623–629, bes. 626 unter der Überschrift: „Von der Veranlaßung der Critik"). Aus dieser Perspektive könnten sich womöglich auch andere Kap. der Kantschen Philosophie ‚gegenlesen' lassen.

So geben die Beiträge der drei Bde außer den vielfältigen Forschungsergebnissen, die sie im einzelnen anbieten, reichlich Gelegenheit zu weiterer und vertiefter Beschäftigung mit dem noch lange nicht eingeholten und insofern immer noch äußerst fruchtbaren Denken Immanuel Kants.

Fulda Aloysius Winter

Petzoldt, Matthias: **Christsein angefragt**. Fundamentaltheologische Beiträge. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1998. 232 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–374–01668–5

Petzoldts Sbd, bestehend aus Vorträgen, Vorlesungen und Aufsätzen seit 1985, setzt sich mit brennenden Fragen auseinander, die, wie der Vf. eigens vermerkt, in „besonderer Weise" der Fundamentaltheologie zufallen. Sie gruppieren sich um zentrale Themen, die die Klarheit über das Christsein und die Kompetenz zur Rechenschaft über den Glauben betreffen, und dies in einem Kontext, der den Glauben in außerordentlichem Maße herausgefordert hat und noch immer herausfordert, im Osten Deutschlands, im „Erfahrungsfeld" des Vf.s selbst also.

Weil es sich um ausgesprochen fundamentaltheologische Themen handelt, die Auskunft geben über Glaube und Christentum, den Dialog eröffnen mit anderen Lebens- und Denkweisen und sich der Prüfung der Wahrheit des eigenen Weges stellen, interessiert besonders die Frage, wie dies auf fundamentaltheologische Weise zu leisten ist angesichts der Fragen und Probleme unserer Epoche und angesichts unseres Selbstverständnisses, ohne dabei die konsequente Ausrichtung am Grunddokument des Christlichen, der Heiligen Schrift, aus den Augen zu verlieren. In all den Reflexionen des Sbdes ist das Bemühen erkennbar, im Sinne der fundamentaltheologischen Methode die Sache des Glaubens in das Beziehungsgefüge von Frage und Antwort zu bringen. Das ist dem Vf., unterschiedlich zwar, in überzeugender Weise gelungen, sei es in seiner Apologetik angesichts des Atheismus, wobei insbesondere eine fruchtbare Feuerbach-Begegnung, in der nachgewiesen wird, daß er den christlichen Glauben gründlich mißverstanden hat, geglückt ist, sei es, daß dieser in einer grundsätzlichen Reflexion des heutigen Atheismus, der „radikalsten Form" desselben und Ausdruck der „völligen Gleichgültigkeit" (110) dem Christentum gegenüber, jenem weder durch „Widerlegung" noch durch „Ignorierung" begegnen will, sondern dadurch, daß Christen „schlicht sein (Jesu) Wirken, Leben und Sterben in unsere Zeit auslegen" (115), also „ganzheitliches Lernen des Christseins" dem „ganzheitlichen Lernen des Nichtchristseins" (118) konfrontiert wird, sei es, daß Vf. sich dem Thema „Säkularisierung" in seinen verschiedenen Facetten kritisch und neu aufarbeitend stellt und darum bemüht ist, „in kritischer Kommunikation mit anderen Denkmustern und Gebrauchsweisen die geschichtshermeneutische Kraft dieser Kategorie zu erhalten" (174) – eine äußerst schwierige und doch sehr reizvolle Debatte, die aufgegriffen zu haben, man dankbar sein kann –, sei es, wie sich die (evangelische) Kirche, betrachtet aus ostdeutschem Blickwinkel heraus, im neuen Erfahrungshorizont, jetzt, wo sie nicht mehr der einzig staatsfreie und ideologiefreie Raum sein kann, in der Pluralität verschiedener gesellschaftlicher Teilsysteme neu zu orientieren sucht.

Der besondere Reiz dieser fundamentaltheologischen Beiträge unterschiedlicher Art (nicht dem Entwurf Pannenbergs, sondern eher der Gedankenwelt Ebelings und Joests verwandt) gipfelt nicht zuletzt darin, daß Vf. eigens die „Frage nach der Konfessionalität der Fundamentaltheologie" stellt und im Blick auf die gegenwärtige katholische Fundamentaltheologie konstatiert, „wie nahe dieses Fach inzwischen den grundlagenwissenschaftlichen Bemühungen auf evangelischer Seite gekommen ist", ja mehr noch fragt, „ob nicht eine ökumenische Fundamentaltheologie als Gebot der Stunde zu sehen sei" (57). Dem Definitionsvorschlag des Faches folgt der katholische Kollege gern, selbst was die Überlegungen zur Konfessionalität der Fundamentaltheologie angeht, in denen der Vf. im Blick auf die praeambula-fidei-Problematik „bei aller tiefgehenden Unterschiedlichkeit konfessioneller Prägungen" letztendlich keinen grundsätzlichen konfessionellen Dissens mehr entdecken kann. Ähnliches hat auch für die Frage nach dem „wesentlich Christlichen" Geltung, ohne daß auch hier der konfessionsverschiedene Umgang damit außer acht gelassen werden muß. Die Frage, wie denn Fundamentaltheologie betrieben werden müsse – konfessionell und/oder ökumenisch – wird m. E. deshalb überzeugend beantwortet:

„Fundamentaltheologie sollte sein:
– in der Zielvorstellung ökumenisch,
– in der Durchführung konfessionsbewußt um der ökumenischen Zielstellung willen,
– und die ökumenische Zielstellung bei der Durchführung immer vor Augen: das Gewicht des konfessionellen Ansatzes aber von Problemkreis zu Problemkreis neu bedenkend." (78)

M. E. ist dies ein gelungener Entwurf, um im Gespräch zwischen den Konfessionen und in Konzentration auf die Fragen, die theologisch zentral und fundamental sind, zu einer Übereinstimmung zu kommen, in der sonstige Differenzen an Gewicht verlieren und vom Zentralen her und im Zentralen „aufgehoben" werden. Fundamentaltheologie versteht sich so als ein Verfahren, in dem sich – ganz im Sinn des inzwischen üblich gewordenen „differenzierten Konsenses" – aufgrund des gemeinsamen Verständnisses zentraler und fundamentaler Fragen aus bislang einander ausschließenden Gegensätzen komplementäre Perspektiven ergeben. Diese Überprüfung auf die Möglichkeit der Komplementarität hin auch in der Fundamentaltheologie vermag ich nur zu begrüßen. Auf der Basis einer spannungsvollen Gemeinsamkeit komplementären Charakters sollten wir auch, was dieses Fach angeht, in Zukunft noch mehr miteinander kooperieren – um der Einheit willen.

München Heinrich Döring

Waldenfels, Hans: **Gottes Wort in der Fremde.** Theologische Versuche II. – Bonn: Borengässer 1997. VI, 525 S. (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, 5), geb. DM 65,00 ISBN: 3–923946–30–9

Sieben Jahre nach dem ersten Bd in der Reihe seiner „Theologischen Versuche", publiziert unter dem Titel „Begegnung der Religionen", hat der Bonner Fundamentaltheologe Hans Waldenfels mit dem vorliegenden zweiten Bd seine Studien zum interreligiösen Dia-

log fortgesetzt. Zu Recht macht er darauf aufmerksam, daß der Dialog der Religionen von einem Randthema heute ins Zentrum der Theologie avanciert ist.

Grundanliegen des vorliegenden Werkes ist eine angemessene Hermeneutik anderer Religionen und Weltanschauungen, die nicht mehr vom „Willen zur Beherrschung und Unterdrückung gekennzeichnet" ist, sondern auf „Respekt, Partnerschaft und friedvollem Zusammenleben" gründet. Eine derartige Hermeneutik muß zugleich zu einem neuen Selbstverständnis christlicher Theologie führen, nämlich wie sie „sich angesichts der eigenen Verpflichtung gegenüber Gottes Wort mit diesem in der Pluralität unterschiedlicher Kulturen und Sprachen, gesellschaftlicher Systeme und Religionen verhält" (1).

Das Buch gliedert sich in vier unterschiedlich umfangreiche Themenfelder. Im ersten wird auf die Sprache als der Grundlage jeglichen Verstehens reflektiert. Im Mittelpunkt eines zweiten Themenfeldes steht der Buddhismus als diejenige Religion, die für viele Menschen im Westen als faszinierende Alternative zum Christentum erscheint. Ein drittes Themenfeld geht der Frage nach einer interkulturell-interreligiösen Spiritualität nach. China als Fokus zentraler Herausforderungen für Theologie und Kirche heute ist Gegenstand eines vierten Themenfeldes. Ein Teil des hier vorgelegten Materials wurde schon früher publiziert und wird „hier in durchgesehener, vielfach überarbeiteter Form neu vorgelegt" (1). Ein anderer Teil wird hier zum ersten Mal in deutscher Sprache zugänglich gemacht.

Im Zentrum des ersten Themenfeldes steht die Sprache, oder besser gesagt, stehen die Sprachen (*I: Sprache als Brücken in die Fremde*). Damit deutet sich schon der Problemhorizont dieser Reflexionen an: die Vermittlung zwischen Sprachen, die nur die sinnfällige Manifestation der unterschiedlichen Kontexte, in denen sich menschliches Leben vollzieht, darstellen. Kontextualität wird heute zum neuen Paradigma der Theologie, „nämlich deutlich um die Welt zu wissen, in der wir Menschen leben und dem Text der Botschaft, die zu künden ist, den Rahmen und die Sprache schenkt" (120). Aufgabe der Theologie ist es, die Botschaft von Tod und Auferstehung, die uns immer nur kontextbezogen begegnet, in neue Kontexte zu übersetzen. In diesem Sinne ist der Gesamttitel der Studie zu verstehen, Gottes Wort in neuen, bis dahin fremden Kontexten vernehmbar werden zu lassen.

Mit diesen Überlegungen ist der Boden für den zweiten Fragekreis, ein Dialog mit dem Buddhismus, gelegt (*II: Der uns fremde Buddhismus*). Wenn eine Religion den Menschen des Westens, denen das Christentum fremd geworden ist, als große Alternativantwort auf ihre existentiellen Fragen erscheint, dann ist es der Buddhismus. W. eröffnet seine Überlegungen mit einem Blick auf Henri de Lubac und Keiji Nishitani – zwei zentrale Gestalten im Bemühen um wechselseitiges Verstehen. W. knüpft mit seinen eigenen Überlegungen bei der Einsicht in die „Konvergenz" (206) zentraler Ideen beider Religionen an, nämlich der der Selbstentleerung Gottes im Christentum und der der „Einübung in radikales Lassen" (190) im Buddhismus. Beide Vorstellungen laufen auf eine Liebespraxis hinaus, die keine Diskriminierung nach Gut und Böse kennt. Vor dem Hintergrund dieser Gleichsinnigkeit klopft W. religiöse Grundvorstellungen darauf hin ab, inwieweit sich Christentum und Buddhismus in ihnen treffen oder eben doch unterscheiden: Mystik, Leidinterpretation, Gott, Frieden, Sterben und Weiterleben, Todesproblematik. Eine grundlegende Differenz sieht der christliche Theologe darin, daß in seiner Religion sehr wohl zwischen guter Schöpfung und gefallener Welt unterschieden wird, Endlichkeit also nicht mit Heillosigkeit gleichzusetzen ist.

Das dritte Themenfeld zieht den Blick mehr auf Fragen der fides qua, des gelebten Glaubensvollzugs (*III: Spirituelle Kreuzungen*). Dabei begibt sich W. auf die Suche nach spirituellen Überschneidungen, die sich aus der allen Religionen gemeinsamen Ausrichtung am Heiligen ergeben. Das Christentum kann im Licht des Buddhismus seine eigenen Traditionen spiritueller Wege und Übungen wiederentdecken. Umgekehrt kann das Christentum gerade sein Proprium in diesen Dialog einbringen. „Es gibt keine andere Religion, die ihrerseits das universale Heil so an eine historische Menschengestalt gebunden sieht, ja Gott in so einzigartiger Weise an einen Menschen gebunden vorstellt, daß das von Gott gewirkte Heil diesen in die letzten Weisen des Nichtgöttlichen eintauchen läßt." (435) Nur wenn es möglich ist, eine Art Spiritualität der Weltgesellschaft zu entwickeln, wird die Menschheit auf Dauer ihre Überlebensfragen lösen können. „Das kleine Boot Erde ist ja nicht nur an vielen Stellen angeschlagen, es schwimmt zugleich im großen Meer der Sternenwelt, offensichtlich ohne einen Kompaß, der das Woher und Wohin markiert." (401)

Die so gelegten Fäden bindet W. in einem vierten Themenfeld zusammen: *IV: China – der Bewährungsfall.* „Es gibt ... kein anderes Land der Erde, an dem sich alle interkulturellen wie interreligiösen Bemühungen so sehr zu bewähren haben wie an China." (2) Die Herausforderung besteht darin, die christliche Botschaft zwischen der ‚christlichen Kultur' des Westens und der chinesischen Kultur zu vermitteln. Damit rückt die Spannung von Lokal- und Universalkirche in den Blick. Schließlich geht es um die Identitätsfindung einer Kirche im Minderheitenstatus. „Wenn nicht alles täuscht, kann China zu einem Lernobjekt für unsere eigene Situation im Westen werden." (506)

Die vorliegende Studie besticht durch ihre gelehrte Kenntnis asiatischer Religionen sowie des interreligiösen Dialogs. Der besondere Charme dieser Studie liegt darin, daß W. mit seinen Überlegungen zu einer kenotischen Christologie einen Schlüssel entwickelt hat, der Horizonte nicht nur für die Kirche im Westen und im Osten, sondern auch für die Einheit zwischen beiden aufschließt. Für mich stellt sich allerdings die Frage, ob die Sinnspitze einer kenotischen Christologie auf der Fluchtlinie radikalen Loslassens, oder nicht vielmehr radikalen Ergreifens liegt. Daran schließt sich die Frage an, ob die Grundbestimmung christlicher Nächstenliebe wirklich im Mitleid oder nicht in der Mitfreude zu suchen ist – der des Freundes des Bräutigams in der Hochzeitsnacht (Joh 3,29).

Barsbüttel Gerhard Beestermöller

Theologie / Naturwissenschaften

Kropac, Ulrich: **Naturwissenschaft und Theologie im Dialog.** Umbrüche in der naturwissenschaftlichen und logisch-mathematischen Erkenntnis als Herausforderung zu einem Gespräch. – Münster: Lit-Verlag 1999. XVII, 394 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 13), brosch. DM 69,80 ISBN: 3–8258–3727–0

Die hier zu besprechende Arbeit wurde von der Theologischen Fak. der Univ. München als Diss. angenommen. Der Vf. formuliert die Zielrichtung seiner Studie wie folgt:

„Die großen Umbrüche in den Naturwissenschaften und der Mathematik in diesem Jahrhundert und die durch sie gewonnene Einsicht in Erkenntnisgrenzen haben zu einer Ablösung des überkommenen naturwissenschaftlichen Weltbildes geführt und einen bis weit in das 20. Jahrhundert hinein erhobenen naturwissenschaftlichen Universalanspruch in Frage gestellt. Sie sind die Ursache dafür, daß die Konstitution neuer Weltbilder in Angriff genommen werden konnte und mußte. Diese Umstürze gaben darüber hinaus nicht wenigen Naturwissenschaftlern Anlaß, sich religiösen Fragen zuzuwenden und nach neuen Gottesbildern zu suchen. Die Möglichkeit, unterschiedliche Welt- und Gottesbilder zu konzipieren, hat ihren Grund in der Offenheit von Resultaten der Grundlagenforschung für verschiedene weltanschauliche Deutungen. Für Naturwissenschaft und Theologie folgt daraus, daß weder das Konfrontations- noch das Trennungsmodell angemessen ist, ihre wechselseitigen Beziehungen zu regeln, sondern das Dialogmodell. Das kritisch-produktive Gespräch stellt die adäquate Form der Begegnung zwischen beiden Partnern dar." (22)

Im *ersten Teil* (*„Erkenntnisumbrüche in den Naturwissenschaften und der Mathematik"*) geht es um Grundlagenfragen, wie sie sich in ihrer jeweiligen Neuformulierung durch Quantenmechanik, die Gödelschen Theoreme und die Chaostheorie darstellen. Im *zweiten Teil* (*„Aufbrüche der religiösen Thematik im Interferenzprozeß zwischen Wissenschaft und Weltanschauung"*) stehen Forscherpersönlichkeiten im Mittelpunkt, die neue Weltbildinterpretationen auf den Weg gebracht haben. Im *dritten Teil* (*„Die veränderte Erkenntnissituation in den Naturwissenschaften und in der Mathematik als Herausforderung zu einem Gespräch"*) sollen ein Plädoyer für den Dialog und Konkretionen zu Gehalt und Gestalt des Gesprächs geboten werden.

Der *erste Teil* versammelt manches, was aus anderen, überwiegend von Physikern zu verantwortenden Publikationen schon bekannt ist, z. B. die Entwicklung der Quantenphysik von Planck bis zur Kopenhagener Deutung. Die besonders signifikanten Versuche, z. B. das Doppelspaltexperiment (47ff), und die neu eingeführten Begriffe, z. B. Unschärferelation, Welle-Teilchen-Dualismus, Komplementarität etc. werden in einer auch für den physikalischen Laien gut nachvollziehbaren Weise dargestellt.

Interessanter ist da für den quantenphysikalisch schon vorinformierten Leser, was der Vf. zur Chaosforschung schreibt. In der Biologie findet zur Berechnung der Populationsdynamik bestimmter Tierarten die Logistische Gleichung Verwendung. Sie ist ein exzellentes Beispiel zur Verdeutlichung chaotischer Prozesse. Und an dieser Gleichung zeigt der Vf. (82ff) die wesentlichen Störungsquellen für die Prädikationsgewißheit: 1. die Nichtlinearität der Gleichung, 2. der irreduzibel iterative Charakter, 3. die Unvermeidbarkeit von Anfangs- und Rundungsfehlern und 4. die Sensitivität gegen bestimmte Werte der Wachstumsrate r (92ff). Leider läßt der Vf., und hier ist er eben Mathematiker und kein Biologe, empirische Werte zur Ermittlung von Populationsdynamiken außer acht. Er läßt mehrere Rechner unterschiedlicher Leistungsfähigkeit und mit marginal erscheinenden Differenzen im Ausgangswert parallel laufen und demonstriert eindrucksvoll die Irritation, die von chaotischen Phänomenen ausgeht. Die Selbstähnlichkeit bei fraktalen Strukturen und die Abhängigkeit der Ergebnisse von der Skalenlänge (116ff) werden ebenso thematisiert wie die Bedeutung der Chaosforschung für ein neues Wissenschaftsparadigma.

Im Bereich der mathematischen Grundlagenfragen, auch hier erweist sich der Vf. als ein guter Didaktiker, wendet er seine Aufmerksamkeit der nichteuklidischen Geometrie, dem Logizismus, der intuitionistischen Mathematik und dem Formalismus zu und landet bei den Gödelschen Theoremen. Das Er-

gebnis ist auch hier ein das interdisziplinäre Gespräch anregendes Negativergebnis:

„Selbst in der strengsten aller Wissenschaften ist die Idee einer absoluten Sicherheit eine Illusion. Die Mathematik ist letztlich nicht aus sich selbst heraus begründbar, sondern beruht, wie alle Naturwissenschaften, auf Prämissen, die über sie hinausweisen. Ohne ein Quentchen ‚Metaphysik' scheitert jede Grundlegung." (125)

Für alle dargestellten mathematischen Paradigmen arbeitet der Vf. in nachvollziehbarer Weise die jeweiligen philosophischen Prämissen heraus (175ff, 196ff, 208ff).

Der *zweite Teil* nimmt einen stark biographischen Zugang zur gewählten Thematik. Namentlich geht es um drei, die Physik und Mathematik prägende Gestalten, um Max Planck, Werner Heisenberg und Heinrich Scholz. Aber auch der kurze zwischendurch erfolgende Seitenblick auf Bohr, Einstein, Gödel, Hilbert etc. ist interessant. Und auch, wenn dem naturwissenschaftlich-philosophisch-theologisch interessierten Leser allenfalls Scholz weitgehend unbekannt ist, ergeben sich doch für die als bekannt geltenden Planck und Heisenberg interessante neue Aspekte aus der Verschränkung von Werk und Biographie.

Der Vf. nimmt eine gut nachvollziehbare philosophische Zuordnung von Planck zu Kant (243ff), von Heisenberg zu Platon (265ff) und von Scholz zu Leibniz (299ff) vor. Diese Zuordnung führt er bis hinein in die jeweiligen Gottesbilder (dritter Teil, 343ff) weiter aus. Darüber hinaus zeigt er für alle drei, wie sie jeweils zur Vermeidung des Kollaps ihrer wissenschaftlichen Position nicht mehr zu mathematisch-physikalischen, sondern zu philosophischen Argumenten greifen. So verteidigt Planck seinen Determinismus gegen die Quantenphysik, die er doch selbst mit aus der Taufe gehoben hatte, Heisenberg seine Symmetrieannahmen gegen die Quantenchromodynamik und Scholz seinen absoluten Wahrheitsbegriff mit der Annahme eines ‚intellectus divinus'.

Insbesondere der *dritte Teil* markiert die inhaltlichen Grenzen der Arbeit. Während der Rahmen des ersten Teils (ca. 280 S.n) sehr weit gesteckt ist, wird es gegen Ende der Arbeit zunehmend enger und dünner. Teil zwei umfaßt 80, Teil drei sogar weniger als 50 S.n. Sicher enthält die Arbeit insbesondere in Teil eins erhebliche Redundanzen, die aber vielleicht auch der auf den hier behandelten Themenfeldern überwiegend ahnungslosen philosophisch-theologisch ausgerichteten Leserschaft geschuldet sein mögen. Aber da, wo der vermutliche Leser seine Stärken haben mag, hat diese Arbeit ihre Schwächen. Und da geht sie kaum, oder doch entschieden zu wenig den Weg des im Obertitel verheißenen Dialogs, sondern zeichnet nur noch im Sinne des einschränkenden Untertitels die Geländemarkierungen, wo dieser Dialog sicher mit Recht geführt werden könnte und sollte. Auch in anderer Hinsicht erweist sich der Obertitel als zu weit gefaßt. Vielleicht sollte diese Arbeit, weil von Chemie und Biologie überhaupt nicht die Rede ist, besser heißen ‚Physik und Mathematik im Dialog mit Theologie'. Schließlich ist die Physik nicht mehr die unumstrittene Leitdisziplin der Naturwissenschaft und die Mathematik, obzwar ein außerordentlich wichtiges Instrument für diese, selbst vielleicht gar keine Naturwissenschaft.

Gleichwohl wünsche ich dieser Arbeit eine große Leserschaft, weil sie den Theologen didaktisch gut aufbereitet in die weißen Flekken ihrer mathematisch-physikalischen terra incognita viele neue Ortsangaben für eine auch theologisch lohnende interdisziplinäre Nachdenklichkeit einzeichnet. Und in dieser kartographischen Hinsicht ist diese Arbeit als Orientierungshilfe für eine interdisziplinäre Querfeldeinwanderung hilfreich und wichtig.

Paderborn Ulrich Lüke

Wie böse ist der Mensch?, hg. v. Martin Kleer / Caspar Söling. – Paderborn: Bonifatius 1999. 113 S. (Theologie und Biologie im Dialog), kt DM 24,80 ISBN: 3–89710–073–8

Immer stärker gelangen Biologen mit ihren Fragestellungen in Bereiche, die traditionell den Geisteswissenschaften vorbehalten waren. Die Theologie (aber auch die Philosophie) ist aufgefordert, die durch Forschungsergebnisse geprägten neuen Argumente der „Jahrhundertwissenschaft Biologie" (P. Sitte) zu prüfen und gegebenenfalls zu verinnerlichen als Teilvoraussetzung, von der aus sie sich begreift und forscht. Wie fruchtbar dieser Ansatz ist, zeigt diese Dokumentation einer Tagung der Katholischen Akademie ‚Die Wolfsburg' zur Problematik des Bösen.

Bereits die einleitenden Überlegungen (9–22) von Caspar Söling demonstrieren die enge Verflechtung von Natur und Kultur, die auch vor der Religion nicht halt macht. Anhand des Massakers an den Midianitern, wie es das Buch Numeri darstellt, zeigt der Limburger Biologe und Theologe, wie bereits in der Bibel grundlegende Verhaltensmuster des Menschen beschrieben sind und wie sie sich vor dem Hintergrund von Verhaltensforschung und Soziobiologie deuten lassen. Diese Ausführungen sind keine Verflachungen der Theologie zur Naturwissenschaft, sondern – ganz im Gegenteil – zeigen sie, wie die naturwissenschaftlichen Interpretationen uns helfen, den biblischen Kerngedanken der Geschichte deutlicher zu sehen. Denn nach Söling zeigt die biblische Überlieferung, wie die Theologie genutzt wird, um naturales Machtstreben durchzusetzen. Oder kurz formuliert: wie ein religiöser Fundamentalismus leicht seine Wurzeln nicht in Gott, sondern in ganz natürlichen Bedürfnissen besitzt.

Den Deutungsmustern dieser natürlichen Bedürfnisse und Antriebe ist der in London lehrende Prof. für evolutionäre Anthropologe Volker Sommer („*Das sogenannte Böse' des Konrad Lorenz: Gelesen für die Gegenwart*", 23–36) auf der Spur. Der bekannte Primatenforscher zeigt, wie sich die Verhaltensforschung von Konrad Lorenz zur Soziobiologie und Verhaltensökologie der Gegenwart entwickelt und sich damit auch die ursprüngliche Fragestellung verändert. Mit seinem Buch ‚Das sogenannte Böse' hatte Konrad Lorenz in den 60er Jahren Wissenschaftsgeschichte geschrieben. Grundmodell seiner Überlegungen war die Vorstellung, daß unbewußte Triebe jedes Lebewesen steuern. Diese Triebe werden jedoch durch natürliche Schlüsselreize aktiviert oder gehemmt. Berühmt ist das Beispiel von den balgenden Hunden: Legt sich der eine auf den Rücken, dann wird der Bauch zum Schlüsselreiz, der bei seinem Gegner eine Hemmung des Tötungstriebes bewirkt. Eine sinnvolle Konstruktion, die nach Lorenz der Arterhaltung dienen soll. Sommer zeigt, daß dieses Modell von Lorenz auf sehr einseitigen Beobachtungen und Interpretationen beruht. An zahlreichen Beispielen demonstriert er, wie die Natur ganz offensichtlich den obersten Zweck der Arterhaltung unterläuft, wenn sie die Artgenossentötung zuläßt. Während Lorenz in ihr eine Pervertierung der Natur durch die menschliche Kultur sah, zeigt Sommer mittels neuerer soziobiologischer Überlegungen, daß die Natur offensichtlich eine andere Referenzgröße für das Verhalten von Lebewesen hat. Ihr geht es nicht um Arterhaltung, sondern um die Verbreitung der Gene. Deswegen kommt Sommer zu gegenteiligen Konsequenzen, wenn es um die Vermeidung mitmenschlicher Aggression geht: „Das Naturwesen Mensch scheint keine natürlichen Vorgaben zu besitzen, die an der Artgenossentötung hinderten. Eine wirksame Gegensteuerung können wir nur vom Kulturwesen Mensch erwarten." (33)

Was Sommer aus der Beobachterperspektive beschreibt, das manifestiert der Bremer Hirnforscher und Kognitionswissenschaftler Gerhard Roth („*Ist das Böse angeboren?*", 37–48) anhand der Ergebnisse der Neurobiologie. Nach seinen Erkenntnissen ist das Hormon Testosteron von entscheidender Bedeutung für die Aggressivität des Menschen (genaugenommen der Männer). Ein hoher Testosteronspiegel korreliert mit einer hohen Neigung zur Aggression, die in Gewalt gegenüber Menschen, Tieren und Gegenständen enden kann. Aber wodurch wird die Höhe dieses Auslösers bestimmt? Die Bildung dieses Hormons hängt nach Roth von endogenen (maternale Prägung, Lernleistungen des limbischen Systems) und exogenen Faktoren (Frustrationsverarbeitung, Konditionierung) ab, die sich nicht eindeutig und klar voneinander abgrenzen lassen. Entscheidend aber ist, daß nur massive psychologische und physiologische Eingriffe die physiologisch ausgeprägte Persönlichkeit manipulieren können. „Der bloße Appell an die Vernunft oder Einsicht ist das ungeeignetste Mittel. Es kann also sein, daß sich die Frage, ob ein Mensch sich über- oder unterdurchschnittlich aggressiv und böse verhält, sehr früh in seiner Entwicklung entscheidet. Die Tatsache, daß die alltägliche Aggressivität in vielen Kulturen und Nationen in den letzten 100 Jahren stark abgenommen hat, zeigt aber, daß zu Pessimismus kein Anlaß besteht."(46)

Zwei Theologen antworten auf diese Vorgaben von seiten der Biologen. Sie wählen dabei jedoch gegensätzliche Wege. Während der Innsbrucker Dogmatiker Raymund Schwager („*Die Erbsünde als das Böse im Menschen*", 49–61) die große Nähe („Verwobenheit") zwischen traditioneller Erbsündentheologie und neuerer Überlegungen der Verhaltensforschung/Soziobiologie herausstellt und dadurch in der Gefahr steht, die Theologie zum Echo der Naturwissenschaft zu machen bzw. den Gedanken der menschlichen Freiheit als sekundär erscheinen zu lassen, stellt der Mainzer Fundamentaltheologe Arnim Kreiner („*Warum der gute Gott den Sündenfall nicht verhinderte?*", 61–72) die Sünde als die Kehrseite der Willensfreiheit dar. Er geht davon aus, daß mit den Menschen freie Wesen existieren sollen. Wenn deren Freiheitsspielraum sittlich relevant sein soll, dann kann auch Gott nicht garantieren, daß diese Wesen ihre Freiheit nicht mißbrauchen. Dann aber stellt sich die Frage, wieso das Ausmaß des Freiheitsmißbrauchs so erschreckend hoch ist. Für Kreiner läßt es sich nur erklären, wenn man Neigungen zur Sünde annimmt, die offenbar mit den Bedürfnissen und Trieben oder Interessen des einzelnen zusammenhängen. Dieses egoistische Verhaltensprogramm scheint zur natürlichen Ausstattung des Menschen zu gehören. Es ist jedoch nicht an sich böse, denn es handelt nicht selbst. Vielmehr disponiert es seine Träger. Erst wenn er diesen Neigungen nachgibt, sofern sie vermeidbar wären, handelt der Mensch böse. Der Mensch ist also dasjenige Wesen, das von der Evolution her in seinem Verhalten disponiert ist, dem es aber gleichzeitig in der Macht steht, sich von seinen ererbten Verhaltensprogrammen zu distanzieren und sich somit zu sich selbst zu verhalten. Das qualifiziert ihn zu einem sittlich verantwortlich Handelnden, das qualifiziert ihn erst zur Möglichkeit, wirklich böse zu handeln. Dann nämlich, wenn er wider besseren Wissens bewußt das als schlecht Erkannte tut. Damit hat der Schöpfer dem Geschöpf die Möglichkeit des tragischen und sündhaften Scheiterns eröffnet. „Diese Möglichkeit hat der Schöpfer zu verantworten. Daß aus dieser Möglichkeit allzuoft bittere Realität wurde und wird, haben allerdings seine freien Geschöpfe zu verantworten." (72)

Eine weitere Vertiefung erfährt das Thema durch den fast Kompendien Beitrag des Wuppertaler Neutestamentlers Thomas Söding („*Erlösung von dem Bösen. Jesu Umgang mit Schuld und Leid*", 73–104). Gleich zu Beginn macht er klar, daß die ntl. Jesus-Tradition geprägt ist von den elementaren Erfahrungen, die die Zeitgenossen Jesu einerseits mit dem Bösen andererseits mit dem Guten gemacht haben, das ihnen in seiner Gestalt begegnete. Infolge dieses Ansatzes bietet Söding einen breiten Überblick über das Böse im NT. (Nur einige Stichworte seien hier genannt: Die Gestalt des Bösen im Blickwinkel Jesu, die

Sünde der Menschen, die Unheilsmacht des Bösen, die Befreiung vom Bösen durch Jesus, der Sturz Satans und die Dämonenaustreibungen Jesu, Sündenvergebung in Wort und Tat, Jesu Leiden und Sterben, die Verwirklichung der Herrschaft Gottes.) Da aber diese Ausführungen monologisch nur die ntl. Perspektive berücksichtigen, gelingt ihnen nicht der Überschlag zur Fragestellung dieses Bdes. Das ist schade, denn Söding selbst bietet am Ende und damit quasi am Rande Begegnungsmöglichkeiten an, wenn er schreibt: „Was freilich weder von der Psychologie und der Biologie noch von der Soziologie oder der Politologie, sondern nur von der Philosophie und Theologie reflektiert werden kann, ist die widergöttliche Dimension des Bösen, die aber nach jesuanischer Tradition die entscheidende ist. Daß es diese theologische Dimension gibt, kann weder natur- noch geschichts-, kultur- oder sozialwissenschaftlich widerlegt oder bewiesen werden. [...] Das Widergöttliche des Bösen zu erkennen ist aber zugleich die Voraussetzung, die Möglichkeit der Erlösung vom Bösen überhaupt nur in Erwägung zu ziehen." (97)

Den Bd beschließt eine *Diskussion* (105–112) zwischen Gerhard Roth, Volker Sommer, Armin Kreiner und Caspar Söling. Gerade dieser letzte Teil ist mit am spannendsten zu lesen, weil sich nun die Interdisziplinarität am meisten verdichtet. Die Verwobenheit der Fragestellung und die Verantwortungsnotwendigkeit der Wissenschaften werden besonders deutlich bei der provozierenden Frage, ob der Holocaust nur ein Art natürlicher Supergau war. Während Roth ausweicht und die Frage weiterreicht, macht Sommer klar, daß die Erklärung für ein Erdbeben nicht die Ursache für ein Beben sei. Die Wissenschaft beschreibe und erkläre, aber sie könne die Ursachen nicht noch einmal einholen. Für Kreiner ist das ein Zündeln, ohne Verantwortung übernehmen zu wollen, wenn es knallt. Er macht auf die Gefahr aufmerksam, daß der Determinismus sich vom Erklärungsversuch zum Leitbild und damit zur self-fullfiling-prophecy entwickeln kann. Die Menschen sind dann zur Verantwortungslosigkeit verurteilt. Sommer wiederum kontert darauf mit dem Hinweis, daß das Christentum selbst in guter Absicht zu bösen Taten aufgerufen habe – also auch sein Leitbild zum Mißbrauch gedient habe. Damit schließt sich der Bogen zur Einleitung von Söling, der die enge Verwobenheit religiöser Vorstellungen und biologischer Disposition als Ausgangspunkt und Fragehorizont dieses Buches dargelegt hatte. Die Frage *„Wie böse ist der Mensch?"* wird nicht abschließend beantwortet. Aber wer konnte das schon erwarten?

Im Spektrum der neueren Literatur zum Bösen, die in letzter Zeit im theologischen wie auch im nicht-theologischen Raum stark zugenommen hat, schließt der Bd eine gravierende Lücke, die seit der Diskussion um Konrad Lorenz' ‚Das sogenannte Böse' existiert. Die wichtigsten Informationen finden Geisteswissenschaftler, Lehrer, Forscher, „interessierte Laien" hier übersichtlich, informativ und auf dem neusten Stand der theologischen und naturwissenschaftlichen Forschung gebündelt. Damit setzt das vorliegende Taschenbuch die in Bd 1 begründete Tradition breiter Interdisziplinarität bei guter Verstehbarkeit fort.

Paderborn Ulrich Lüke

Dogmatik / Ökumenische Theologie

Jüngel, Eberhard: **Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens.** Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht. – Tübingen: J. C. B. Mohr Siebeck 1998. XIV, 244 S., kt DM 24,00 ISBN: 3–16–147060–5

Nachdem die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (GER) unterzeichnet wurde und die Kontroversen um Inhalt und Form dieser Konsensbildung sich etwas gelegt haben, läßt sich J.s Schrift zur Rechtfertigungslehre mit größerem Abstand betrachten und gelassener würdigen. Die Arbeit wurde mitten in den Auseinandersetzungen um die Gemeinsame Erklärung veröffentlicht, sie war von diesen Kontroversen herausgefordert, ohne daß sie direkt und im Detail auf sie eingehen würde. Vielmehr hat der Vf. nach eigenem Bekunden v. a. an „die vielen Pfarrer und Religionslehrer gedacht, die das Evangelium auszulegen und zu verkündigen haben und dies gern tun". Ihnen will er eine theologische Deutung an die Hand geben, daß sie es „mit gutem Gewissen tun können" (XIIIf). Und geschrieben ist das Buch für die Christenmenschen, die sich über die Wahrheit ihres Glaubens Rechenschaft geben wollen. Nicht primär im Blick waren dagegen die Fachtheologen. Doch auch sie können eine Menge lernen aus der „kompromißlosen Theologie", für die der Vf. plädiert, und die ihn zur Kontroverse mit der GER veranlaßte.

Das Werk umfaßt zwei Teile. In einem *ersten Teil* (1–125) wird die Rechtfertigungslehre dargestellt und in ihrer Bedeutung für das Verständnis des Evangeliums umrissen. Dabei hebt J. insbesondere das Paradox des christlichen Glaubens hervor. So lautet seine Themenangabe: *„Gott für die Gottlosen! Leben für vom Tode Bedrohte und dem Tode Verfallene! Heil für eine heillos verfahrene und in selbstverschuldetem Unheil festgefahrene Menschheit! Befreiende Wahrheit für Menschen, die die Wahrheit unterdrücken und mit der Wahrheit zugleich sich selber und ihre Mitmenschen in lebensfeindliche Lügen verstricken!"* (1). Zahlreiche Hervorhebungen im Text und viele Ausrufezeichen zeigen, daß das Buch mit heißem Atem geschrieben ist und die von Nietzsche konstatierte „Umwerthung aller antiken Werthe", die hier vorgenommen wird, deutlich machen will. Hier führt nicht vornehme Distanz, sondern persönliches Engagement die Feder. Es geht um Heil und Unheil, um Leben und Tod, um Sinn und Unsinn. Luthers These bildet das Motto: „Ohne diesen Artikel ist die Welt nichts als Tod und Finsternis" (14). Doch wie soll man das heute begreiflich machen?

Rechtfertigung ist nach lutherischer Aussage „Mitte und Grenze aller Theologie" (13), dieser Artikel ist „Meister und Fürst, Herr, Lenker und Richter über alle Arten von Lehre" (14). Folgerichtig werden in J.s Werk von dieser Mitte her die großen Themen des christlichen Bekenntnisses aufgeschlüsselt: die Lehre von Gott und seiner Gerechtigkeit, die Christologie, die Lehre von der Sünde und von der (Un-)Freiheit des Menschen. Die stringente Darstellung all dieser Themen von der Rechtfertigungslehre her gibt dieser Konzeption eine große Einheitlichkeit und Geschlossenheit.

Die Rechtfertigungslehre ist nun aber nicht nur Mitte, sondern auch Grenze aller Theologie, d. h. sie urteilt über Irrlehre und Abfall von der Botschaft der Schrift. Hier kommen die reformatorischen Exklusivpartikel in den Blick: das solus Christus, sola gratia, sola verbo, sola fide. Sie haben immer eine polemische Zuspitzung, denn sie scheiden aus, was mit dem Glauben an die Rechtfertigung durch Christus allein nicht vereinbar ist, was folglich dem *damnamus* des Bekenntnisses verfällt. Diesen Exklusivpartikeln widmet sich der *zweite Teil* des Buches (126–220). An dieser Stelle haben sich die Kontroversen festgemacht, die seit der Reformation das Verhältnis zwischen den christlichen Kirchen bestimmen. Das gilt, wie J. darlegt, noch nicht so sehr für das „solus Christus". Letzteres wird, jedenfalls prinzipiell, auch durch das Konzil von Trient und II. Vatikanum vertreten, selbst wenn sich dort, v. a. in der Mariologie und der Ekklesiologie, „soteriologische Nebenzentren" abzeichnen, die das *solus Christus* in Frage zu stellen geeignet sind (145). Gewichtiger sind die Differenzen zwischen den Konfessionen nach J.s Überzeugung in den anderen Exklusivpartikeln, die nun aber das *solus Christus* erst konkret werden lassen und auf dieses zurückwirken. In der Frage des *sola gratia*, allein die Gnade, ist J. überzeugt, daß hier die in der GER behauptete Einigung noch keineswegs erzielt sei. Er zitiert Karl Barth: „Es ist schwer, in der Rechtfertigungslehre des Tridentinums etwas Besseres als ein im Sinne des Paulus ‚anderes Evangelium' zu erkennen. Ihr fehlt alles Oberlicht" (156) und auch die Interpretation des Tridentinums durch Hans Küng vermag ihn nicht zu überzeugen. „In Wahrheit ist das Gnadenverständnis des Tridentinums von dem der reformatorischen Theologie tiefgreifend unterschieden" (159). Die Betonung des freien Willens und das Verständnis der Gnade „als eine Art Ersatzleistung", die das erbringt, was der Mensch nicht zu leisten vermag, versteht den Menschen und die Gnade unter dem Aspekt der Leistung. Das mag neuzeitlichem Menschenbild entsprechen, mit der Botschaft von der Rechtfertigung aber ist es nach J. unvereinbar, selbst wenn der Vf. zugesteht, daß sich derartige Tendenzen auch innerhalb des Protestantismus aufspüren lassen und dieser manchmal „nur allzu tridentinisch" auftritt (169).

Die Gerechtigkeit kann dem Menschen immer nur von außen und je neu durch das Wort gesagt und zugesprochen werden, sie bleibt fremde Gerechtigkeit. Der Mensch kann sie nicht nur nicht verdienen, sie geht auch nie in seinen Besitz über, wird nie zu einem habitus. Gnade wird nicht Anteil des Sünders, sie gehört nicht zu seiner ontischen Ausstattung. Das grenzt J. ab von einer Theologie des Als-Ob, denn die Relation, die Gott stiftet, schafft den Menschen selbst um. Aber sie tötet den alten Menschen und konstituiert den neuen. Der Mensch ist *simul iustus et peccator*, Gerechter und Sünder zugleich: „Ein Sünder bin ich in mir selbst außer Christo, kein Sünder bin ich in Christo außer mir selbst" (188). Glaubende sind Menschen, die sich als Sünder erkennen. Dies gilt nach J. auch für die Gemeinschaft der Glaubenden, für die Kirche. Diese wird nach evangelischem Verständnis immer eine sündige Kirche sein, eine Formulierung, die das II. Vatikanum vermieden hat und die, wie J. darlegt, mit dem Kirchenbild der Enzyklika *Mystici Corporis* eines Papst Pius XII. als unvereinbar erscheint.

Die Zusammenfassung der Rechtfertigungslehre erkennt J. im sola fide und in der Heilsgewißheit, die der Glaube schenkt. Glaube ist Erwählungsgewißheit, „geglaubte Verwerfung wäre ein Widerspruch in sich" (207). Der Glaube aber macht den Menschen zur Person, zum Heiligen, zum Priester. Die Amtsträger, die es in der Kirche gibt, „haben gegenüber allen anderen Glaubenden weder eine besondere Vollmacht (potestas) noch einen sog. unverlierbaren Charakter (character indelebilis), der ihnen in einem besonderen Weihesakrament (ordo) zugeeignet wird. Auch die gemeindeübergreifenden (episkopalen) Ämter haben *kein* Mehr an *potestas*" (216). In den Aussagen über das allgemeine Priestertum aller Gläubigen, mit dem „die Kirche steht und fällt" (213) gewinnt die Arbeit eine fast polemische Schärfe. Hier werden Konzeptionen, die herkömmlicherweise mit der katholischen Kirche verbunden werden, als strikt evangeliumswidrig angeprangert.

Das Buch ist – trotz aller offensichtlichen Schärfe und Zuspitzung – wie es im Untertitel heißt „in ökumenischer Absicht" geschrieben. Es macht aber auch deutlich, wie Ökumene hier verstanden wird: „Die Ökumene gedeiht nur dann, wenn wir auf beiden Seiten im besten Sinne des Wortes *evangelischer* werden. Dann werden wir auf beiden Seiten auch im besten Sinne des Wortes *katholischer*" (XIII). Insofern steht das Werk in einer Tradition, wo im Bezug auf die offiziellen Lehrtexte die Unterschiede zwischen den Konfessionen

schroff herausgestellt wurden, um auf diesem Wege dann zu einer Versöhnung zu gelangen. Es kann nach dieser Konzeption der ökumenischen Verständigung nur dienlich sein, die jeweilige Eigenart möglichst deutlich zu machen, um Klarheit über die Ausgangslage zu vermitteln. Jede kompromißbereite Verschleierung des eigenen Standpunktes würde nicht zur Verständigung helfen, weil die Differenzen sich dann an anderer Stelle unvermittelt und um so unerwarteter zeigen müßten. Sie würde eine Einigung vortäuschen, die sich nicht bewähren könnte. Die Betonung des je eigenen Profils ist demnach Voraussetzung für einen fruchtbaren Dialog. Darüber hinaus hat die Ökumene inzwischen eine Stufe erreicht, wo es nicht mehr darum geht, sich nur Freundlichkeiten zu sagen, sondern wo gegenseitiges Verstehen und Vertrauen auch Kritik möglich macht. Wir müssen einander die Wahrheit sagen und können darauf hoffen, daß dieser Dienst angenommen und verstanden wird. Zudem: Selbst wenn das Buch in manchen Passagen mit deutlichen Spitzen gegen römisch-katholische Lehraussagen geschrieben ist, es ist sehr wohl auch als Kritik an den evangelischen Kirchen zu lesen. Denn auch dort ist das, was hier als das genuin und verbindlich Evangelische dargestellt wird, keineswegs selbstverständliche Realität, weder in der Frömmigkeitspraxis und der amtlichen Liturgie, noch in der Verkündigung und in manchen Lehräußerungen. Die Beunruhigung über die Schärfe der Kritik kann vielleicht dadurch abgefangen werden, daß diese sich letztlich an beide Kirchen wendet, auch wenn sie zumeist nur die katholische Tradition anspricht.

Aber dennoch bleibt die Rückfrage: Warum kommen die Ergebnisse der neueren katholischen Theologie so wenig zum Tragen? Es werden Lehraussagen als verbindlich angenommen und kritisiert, die man – jedenfalls in der ökumenischen Bemühung – zumindest nicht mehr so deutet, wie sie hier als inakzeptabel dargestellt und kritisiert werden. Die wichtigen katholischen Beiträge zur Rechtfertigungslehre und zum Rechtfertigungsdekret des Tridentinums – es sei verwiesen auf die Arbeiten von Hans Urs v. Balthasar, Hans Küng, Otto Hermann Pesch, Vinzenz Pfnür – werden erwähnt, bekommen aber für die Argumentation keine tragende Funktion. Waren all diese Bemühungen umsonst? Hoffentlich nicht. Aber wir müssen zur Kenntnis nehmen, daß evangelische Theologen, selbst wenn sie diesen Arbeiten zustimmen und ihnen alles Wohlwollen entgegenbringen, die katholische Lehre eher in kirchenamtlichen Texten zu erkennen geneigt sind, als in gelehrten Studien einiger Theologen. Man mag es bedauern, aber vatikanische Verlautbarungen – etwa zur Frage des Laien in der Kirche oder über die Frauenordination – haben für das ökumenische, auch für das ökumenisch-theologische Klima weit mehr Gewicht, als alle historischen Arbeiten über Kontroversthemen, die nun einmal nur begrenzte Breitenwirkung entfalten. Es gibt keine „inneren Angelegenheiten" mehr, die eine Kirche ohne Rücksicht auf ihre ökumenischen Verpflichtungen für sich alleine regeln könnte.

Die GER spricht davon, daß die Rechtfertigungslehre „ein unverzichtbares Kriterium" für jede evangeliumsgemäße Verkündigung sei. Die inzwischen kirchenamtlich besiegelte Übereinkunft in diesem Kriterium muß nun Frucht bringen in der Kirche, ihrem Gottesdienst, ihrer Verkündigung. Denn man kann sich nicht im Kriterium einigen, ohne daß dies Konsequenzen zeitigen würde. Sollten diese ausbleiben, dann bekämen im nachhinein die Kritiker recht, die den (differenzierten) Konsens massiv in Frage gestellt haben. J.s Buch ist ein Mahnruf, der zeigt, wo nun Konsequenzen zu ziehen sind, selbst wenn der Vf. mehr auf nach seiner Überzeugung noch ungelöste Aufgaben verweist, als daß er die Wege offenlegen würde, auf denen gewichtige Ansätze zu einer Lösung bereits erzielt wurden.

München Peter Neuner

Vorgrimler, Herbert: **Wiederkehr der Engel?** Ein altes Thema neu durchdacht. – Kevelaer: Verlagsgemeinschaft Topos / Butzon und Bercker ^{3}1999. 120 S. (Topos plus Taschenbücher, 301), kt DM 14,80 ISBN: Topos plus: 3–7867–8301–2 / Butzon und Bercker: 3–7666–0218–7

Die neue Taschenbuchreihe TOPOS plus legt die dritte Aufl. einer erstmals 1991 erschienenen Information des nunmehr emeritierten Münsteraner Dogmatikers vor. Allein diese Tatsache beweist schlagend das merkwürdigerweise seit einigen Jahren breit erwachte Interesse an einem beinahe schon vergessenen Kapitel des christlichen Lehrbestandes. Fernsehen, Rundfunk, Printmedien und Dutzende von Buchtiteln befassen sich mit den himmlischen Geistwesen – nicht immer mit der bei einem so diffizilen Thema empfehlenswerten Diskretion (um es selbst diskret zu umschreiben). Bei Christinnen und Christen werden Irritationen erregt, zumal dann wenn sie von der grassierenden fundamentalistischen Lebens- und Glaubensangst erfaßt sind. Die unverändert gedruckte Stellungnahme Vorgrimlers ist eine ebenso wichtige wie wertvolle, v. a. aber auch theologisch zuverlässig-nüchterne Darlegung der wesentlichen Dimensionen der christlichen Engellehre. Besonders sympathisch berührt, daß keine magistralen Antworten erteilt werden, sondern in sehr behutsamer Art die Komplexität des Phänomens dargelegt wird, so daß dem Leser und der Leserin ein wirklich katholischer Spielraum meditativer Besinnung und personaler Haltung eröffnet wird.

Nach einer beobachtenden Hinführung zum „Schicksal der Engel" breitet das Bändchen die (höchst raren und vagen) lehramtlichen und biblischen Belege (auch sie in diffuser Beleuchtung), Traditionszeugnisse und Erfahrungsberichte aus, um abschließend die bleibende Aktualität des Themas zu bekräftigen. Literaturangaben, die allerdings über den Stand von 1990 nicht hinausgehen, runden die „Neudurchdenkung" des alten Themas ab. Es wäre sehr zu begrüßen im Anblick der vielen Neuerscheinungen, wenn der bloße Verweis auf Buchhandel und Verlagsverzeichnisse durch wirkliche Titelangaben ersetzt würde – eine Neuauflage böte dazu Anlaß, für die man sich durchaus Bedarf vorstellen kann.

„Angelus enim nomen officii est, non naturae": Dieses auch von Vorgrimler zitierte Augustinusdiktum ist tatsächlich aktuell: Gott begegnet uns in vielen Weisen der Vermittlung, unter denen die personale gewißlich die vornehmste, die göttlichste ist. Insofern kann man vom Engelwesen nicht schweigen; geredet werden muß deswegen noch lange nicht sehr viel; es genügt zu sagen, was hier gesagt wird.

Pentling Wolfgang Beinert

Heidtmann, Dieter: **Die Engel: Grenzgestalten Gottes.** Über Notwendigkeit und Möglichkeit der christlichen Rede von den Engeln. – Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1999. 240 S.; Paperback DM 78,00 ISBN: 3–7887–1759–9

Es handelt sich bei vorliegender Arbeit um eine evangelisch-theologische Diss., die von Jürgen Moltmann in Tübingen betreut wurde. Vf. hat sie in vier Hauptteile gegliedert.

Der *erste Teil* gibt interessante Einblicke in die Verwendung des Engel-Motivs in der säkularen Gesellschaft: Werbung, Esoterik, Sterbeforschung, Tiefenpsychologie, Film, Literatur und Kunst (mit Illustrationen). Naturgemäß kann es sich nur um ausgewählte Beispiele handeln. Der *zweite Teil* ist den Engeln in der Systematischen Theologie des 20. Jh.s gewidmet, und zwar konzentriert auf Erik Peterson und Karl Barth. Bei den Studien über diese beiden Autoren begnügt sich Vf. nicht mit Exzerpten aus den Werken, sondern er „verortet" beide in ihrer jeweiligen theologischen Zeitgeschichte mit dem Hintergrund ihrer Auseinandersetzungen. Der Teil wird abgeschlossen mit einem Überblick über die weitere Entwicklung der Angelologie nach Barth, mit einem Exkurs über die röm.-kath. Angelologie, der sich K. Rahner und H. U. von Balthasar zuwendet. Aus der ev. Theologie führt Vf. W. Trillhaas, H.-G. Fritzsche, P. Tillich, P. Althaus, W. Elert, U. Mann, B. Graham (etwas aus dem Rahmen fallend), C. Westermann, M. Welker und J. Moltmann an. Diese Auswahl läßt sich vertreten; der Überblick kann als durchaus repräsentativ gelten; ausführliche Zitate bieten eine zuverlässige Information. In einer Zusammenfassung (144–146) wird deutlich, daß es sich bei den untersuchten Theologen um einen großen Interpretationspluralismus handelt. Systematisiert weist dieser zwei Wege der Begründungen auf, entweder aus der Anthropologie oder aus der Gotteslehre, während das römisch-katholische Lehramt an einer metaphysischen Ontologie festhält. In diesem zweiten Teil kann man die hauptsächliche Leistung des Vf.s sehen, der damit seine Fähigkeit zur theologischen Systematik unter Beweis gestellt hat.

Der *dritte Hauptteil* erörtert die Notwendigkeit und Möglichkeit der christlichen Rede von den Engeln. Faktisch geht es um die Verwendung des Engel-Motivs in den beiden biblischen Testamenten. Die Darstellung ist sorgfältig je nach den unterschiedlichen Orten des Engel-Vorkommens gegliedert, enthält einen Exkurs über die Schutzengel und bezieht auch Mächte und Gewalten sowie die Dämonen kurz mit ein. Der Vf. stützt sich in diesem Hauptteil auf exegetische Standardliteratur. Er kommt zu dem Fazit, daß in der Schrift die Engel (nur) funktional in das Heilsgeschehen eingebunden sind, während die Menschen in Entscheidungsfreiheit eingesetzt und damit ungleich höher als die Engel, denen nur eine periphere Rede gelte, qualifiziert sind.

In dem 13 S. umfassenden *vierten Teil* versucht Vf. die Engel als Grenzgestalten zu definieren. Sie sind seiner Auffassung nach Grenzgestalten Gottes in der Übergangszone vom göttlichen Bereich in die irdische Schöpfung, nicht notwendige, aber mögliche Boten Gottes. Die Engel sind sodann Grenzgestalten der Systematischen Theologie und können überall dort zur Sprache gebracht werden, wo es um die Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung geht: In Gotteslehre, Schöpfungslehre, Christologie, Pneumatologie, Ekklesiologie und Eschatologie. „Die Engel sind eine bildhafte, persönliche Form der Rede von der Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung" (204). Schließlich und endlich gelten die Engel dem Vf. als Grenzgestalten zwischen Kirche und Gesellschaft. Ihr heutiges Vorkommen in den unterschiedlichsten gesellschaftlichen Zusammenhängen könnte von der Kirche dazu benützt werden, die alle Bereiche betreffende

Beziehung zu Gott neu zur Sprache zu bringen („Wiedergewinnung der transzendenten Offenheit" 206).

Auch heute hält Vf. die Begegnung mit einem Engel als Begegnung mit Gott für möglich. Ein solches konkretes Begegnungsgeschehen wird von ihm freilich nirgendwo beschrieben. Die von ihm gestellte Aufgabe, auf die Rede von Engeln nicht zu verzichten, aber entmythologisierend neue Ausdrucksformen für sie zu finden, wird von ihm nicht eingelöst, war aber im Kontext einer theologischen Diss. auch nicht einlösbar.

Münster Herbert Vorgrimler

Kunzler, Michael: **Amen, wir glauben.** Eine Laiendogmatik nach dem Leitfaden des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. – Paderborn: Bonifatius 1998. 696 S., geb. DM 59,80 ISBN: 3–89710–038–X

Der Vf., geb. 1951, lehrt Liturgiewissenschaft in Paderborn mit erkennbarer Schwerpunktsetzung bei ostkirchlichen Liturgien. So ist man auf die Charakteristik einer Dogmatik gespannt, die ein interessantes „interdisziplinäres" Unternehmen sein könnte. V. a. fragt man sich, inwiefern sie sich von den nicht wenigen Dogmatiken unterscheide, die Ende des 20. Jh.s erschienen sind, und ob es ihr gelinge, die alten Glaubensinhalte in „heutiger" Sprache wiederzugeben. Der Untertitel gibt an, daß Vf. sich an den Inhalten und dem Aufbau des Apostolicums orientiert hat. Nach Meinung des Rez.en ist das Vorhaben gründlich mißglückt.

Zweifellos finden sich auch hier gelungene, beachtenswerte Passagen: Vf. distanziert sich kritisch von der Satisfaktiontheorie Anselms (384ff). Er weist auf deren negative Folgen hin und zeigt aufgrund seiner gründlichen ostkirchlichen Kenntnisse, daß das Kreuz auch ohne die Theorie des stellvertretenden Sühneleidens gedeutet werden kann. Er nimmt in sympathischer Weise gegen Krieg und Todesstrafe Stellung (435). Zum Niveau heutiger Dogmatik passen auch die Kap. über die Ökumene (622ff) und über die Hölle (650ff). Diesen positiven Elementen stehen jedoch zahlreiche gravierende Schiefheiten und Fragwürdigkeiten gegenüber.

Zunächst fragt man sich, für wen dieses Buch bestimmt ist, das sich *Laien*dogmatik nennt und von dem Vf. eingangs ankündigt: „Ein theol. Buch soll es sein, dessen Seiten auch mit dem Herzblut des Glaubens und in der Kraft des Heiligen Geistes geschrieben sein soll" (sic! 20). Es ist didaktisch ungeschickt und unübersichtlich, stellt eine Ansammlung theologischer Zitate v. a. aus den Bereichen der östlichen Patristik und der ostkirchlichen Theologie dar, wobei Vf. unvermittelt Theologennamen ohne Vornamen einführt (wer ist Müller oder Fischer?). Da dem Vf. die Fähigkeit zu strikter Systematik abgeht, springt er unvermittelt zwischen Mittelalter, Gegenwart und Altertum hin und her. So kommen z. B. auf zwei Seiten Lessing, Troeltsch, die Matthäuspassion und Peter Rosegger vor (153f). Ausführlich werden byzantinische und auch syrische Hymnen zitiert, ohne daß Vf. sich bemüht, etwas zu einem heutigen Verständnis beizutragen. Vielsagend zu diesem Verzicht auf ein „aggiornamento" ist die Bemerkung zu einem Hymnus des Kaisers Justinian, er zeige in seiner hohen, sich vom Alltäglichen abhebenden Sprache, daß das Christusgeheimnis „kaum in die Aktualität eines spätbürgerlichen Christentums am Ende des 2. Jahrtausends gepreßt werden kann" (342). Langatmig werden alle alten christologischen Häresien vorgestellt, mit ihren Fragen und Antworten, die nicht diejenigen heutiger Menschen sind, und die ohnedies in allen Manualien Aufnahme finden.

Bei den vielfach eingestreuten Bemerkungen zur religiösen und kirchlichen Situation der Gegenwart fällt eine Menge wissenschaftlich nicht begründeter Pauschalurteile und Mutmaßungen auf. Den „Zeitgenossen" wird eine moralisierende Kritik zugedacht („der zur Liebe unfähige Mensch" 40). Besonders negativ kommen Menschen weg, die „linksliberal-ökologisch-gesellschaftskritisch" eingestellt sind, oder auch die „Alt-68er" (öfter).

Das Buch ist von kuriosen Formulierungen durchzogen wie: „Das Du ist nicht das Ich, es ist anders, möglicherweise das glatte Gegenteil" (84), „Die Wahrheit an sich ist eine schwierige Sache" (98), „Im Vergleich mit allen anderen Religionen kommt der Gott, an den die Christen glauben, wahrlich nicht schlecht davon" (157); daß der Vater die Quelle der Gottheit ist, kann so erläutert werden: „Herr X ist die ‚Mitte' des Gesangvereins" (189), „Das ‚Liebesspiel' ist immer Bewegung zwischen Personen" (236), Christus ist als „Opfertier" am Kreuz gestorben (340), „Keineswegs war die Erdenzeit des Gottessohnes von Menschwerdung bis zur Himmelfahrt so etwas wie ein ‚Abenteuerurlaub' des Einen aus der Dreifaltigkeit, keineswegs kehrt er aus der irdischen Wildnis in die Zivilisation der väterlichen Herrlichkeit zurück und setzt die göttliche Gemeinschaft mit dem Vater und dem Heiligen Geist fort wie zuvor" (486). Die Beispiele, die auch zu inhaltlichen Schiefheiten führen, ließen sich leicht vermehren.

In der Trinitätstheologie folgt K. der bei Richard von St.-Victor ausgeprägten Sicht, von einer Liebeskommunität in Gott zu sprechen und damit den strikten Monotheismus zu verlassen. Seine erstrangigen Bezugsgrößen sind dabei H. U. von Balthasar und G. Greshake, mit denen er sich gegen den „einpersonalen Gott" wendet. „Die drei göttlichen Personen schöpfen alle Möglichkeiten, Erfahrungen und auch Hinterfragungen des Daseins aus" (80). Ein einziger Gott wäre „ein furchtbares Über-Ich", das reine Panik verursache und zu Zwangsneurosen führe (181). Hier wie auch in anderen Formulierungen, z. B. über die „Einsamkeit" eines einpersonalen Gottes oder über die „göttliche Wesenheit", „hinter der sich die Personen gleichsam verstecken" (199, ähnlich 202), wird deutlich, daß für die Absage an den strikten Monotheismus alle Mutmaßungen und Unterstellungen recht sind. Dem entsprechen dann die phantasievollen Behauptungen über das „communiale" trinitarische Innenleben: Der dreifaltige Gott feiert seit aller Ewigkeit ein Fest, wobei sich „gegenseitige Daseinsbestätigung einer Person durch andere Personen" ereigne; „jede der drei Personen jubelt über die andere" (186f). Mit Greshake (in dem Art. „Perichorese" im neuen LThK) gefällt es dem Vf., von einem Reigentanz, einem Männerballett also, der drei Personen zu sprechen (234); „im dreifaltigen Gott gibt es ein ewiges Liebesspiel" (240, 333). Es geht in K.s Trinität recht neckisch-spielerisch zu: Gott „verbirgt sich geradezu in der Übernahme vieler Rollen und in geradezu spielerischem Verstecken" (246). In einem Zusammenhang, in dem Vf. sich hinsichtlich des unendlichen Abstands zwischen dem göttlichen Vater und Sohn auf von Balthasar stützt, hält er den Vergleich für möglich, der Vater verhalte sich wie ein irdischer Vater, „der unbeirrbar treu zu seinem rauschgiftsüchtigen Sohn steht" (190). Oder dieser Vater habe wie ein irdischer Vater Freude und Selbstbestätigung an der Ähnlichkeit seines Sohnes (ebd.). Wo ungehemmt Vergleiche gezogen werden, da wird die Sprache, dogmatisch gesehen, in unzulässiger Weise ungenau: „Der Sohn ist völlig verschieden vom Vater" (189).

Dem Pathos, mit dem der strikte Monotheismus bekämpft wird, entspricht das Verdikt über diejenigen, die an ihm festhalten. Obwohl Vf. es besser wissen müßte, da ihm der alte Sabellianismus gut bekannt ist, wendet er sich, mit Greshake zum Teil in wörtlicher Anlehnung an J. Moltmann und dessen Konstrukt eines politischen Monotheismus (207), gegen diejenigen, die Bedenken gegen den „Personenbegriff" in der Trinitätslehre haben und die nach weniger mißverständlichen Umschreibungen suchen. So widmet K. ein eigenes Kap. den „modalistischen Tendenzen" im Abendland (198ff), gegen den „verlockenden Zug zur unitarischen Zerstörung der Dreifaltigkeit" (204). Die Andersdenkenden bekommen ihre qualifizierenden Etiketten: Modalisten, Unitarier. An diesem Punkt muß nun leider gesagt werden, daß K. in der Polemik gegen solche, die nicht in sein Klischee passen, jedes Maß vermissen läßt. Dafür nur wenige Beispiele. „Auch für den Holländer (!) Schillebeeckx ist Jesus nichts besonderes." „Es erschreckt, wie sowohl bei Küng als auch bei Schillebeeckx die beinahe zweitausend Jahre währende Suche nach dem rechten Zugang zum Geheimnis Jesu Christi um der Mittelmäßigkeit westeuropäischer Kleinbürger willen, deren Interesse am Christentum merklich nachgelassen hat, auf deren Niveau herabgesenkt wird." „Noch viel weiter, allerdings auch klarer und weniger fromm getarnt, geht Ohlig vor" (alle Zitate 293). Andere als die Genannten machen dem Ketzerjäger das Handwerk schwerer: Nicht wenige Theologen wollen das Entscheidende verschweigen, indem sie ihr „Immer-zu-Wenig" „hinter kunstvoll kaschierenden, nur schwer direkt als falsch oder mangelhaft zurückweisbaren Formulierungen" verbergen (342). Hier geht es nicht mehr um sachliche Gegengründe, sondern nur noch um eine zutiefst unanständige Diffamierung. Bei K. bleibt die uralte ethische Regel, wonach dem Andersdenkenden bis zum Erweis des Gegenteils „bona fides" zuzubilligen ist, völlig außer acht, da er den anderen gesinnungsmäßig pure Taktik und fromme Tarnung unterstellt und mühsame Suche nach dem heute möglichen und verantwortlichen Glaubensverständnis überhaupt nicht gelten läßt.

Einen besonderen Aspekt weist innerhalb der Polemik des Vf. eine latent antisemitische Tendenz auf. Er konstatiert ein „modisch gewordenes Liebäugeln mit dem Judentum" bei manchen heutigen Theologen (273), eine „auf die Zurückdrängung des trinitarischen Bekenntnisses hinauslaufende übergebührliche Betonung der Kontinuität des Christentums mit seinen jüdischen Ursprüngen" (217, Anm. 101; man beachte die wissenschaftliche Wertung „übergebührlich"). So wundert es nicht, daß Vf. fragt, ob Gott im AT wirklich selber anwesend war (331); es wundern die Behauptungen nicht, daß im NT Gott Glauben schenkt und Jesus Liturgie feiert, während es im AT keine Liturgie gab (332) und das Judentum keine Liturgie, sondern nur Erinnerung hat (366, Anm. 33); daß das absolut Neue des NT „das Alte völlig in den Schatten" stellt (334); daß der Alte Bund dem Neuen weichen mußte (174); daß das AT im Unterschied zum NT Gott nur „analog" oder „nur übertragen" als Vater erkennen konnte (175ff); daß Jesus sich gegen die Tora (die er doch bis zum letzten Jota erfüllen wollte) wandte (358). Ein Christ kann nach Meinung K.s wirklich fragen, ob das Buch Kohelet überhaupt in den biblischen Kanon gehöre, „das vielleicht ungläubigste aller biblischen Bücher"; es wurde vielleicht nur darum in den Kanon aufgenommen, um die Menschen „daraufzustoßen", wie tief der Mensch fallen kann (454, Anm. 6; ein Beispiel, wie bewandert Vf. in der exegetischen Diskussion ist). In diesem Kontext wundern die Ausfälle des Vf.s gegen E. Zenger, der die christliche Identität gefährde, nicht (172, Anm. 110; 310, Anm. 19).

Aus Raumgründen ist es nicht möglich, auf die theologischen Fragwürdigkeiten dieses Buches, dem das Imprimatur des Generalvikariats Paderborn erteilt wurde, mit mehr als ein paar wenigen Beispielen einzugehen. Das Leid, das in dieser Dogmatik ohnehin keine breite Aufmerksamkeit findet, wird so erklärt: „Gott hat den Menschen als Mangelwesen erschaffen, damit er in der Erwartung der Fülle zu sich selbst findet und Gott ihn damit beschenken kann als Vollendung seiner Liebe". „Er hat den Menschen als Mangelwesen gewollt (!) und ihn sich so geschaffen wie ein verliebter Bräutigam die Armut seiner Braut braucht (!), um sie mit allem, was er ist und hat, freien und schließlich in innigster Vereinigung unaufhörlich beschenken zu können" (51). Seit wann heiligt bei Gott der Zweck die Mittel? Jeder Gottesdienst, statuiert Vf., der nicht Teilhabe an der himmlischen Liturgie sein will, ist „ohne jede Heilsbedeutung

und dazu von langweiliger, abstoßender Öde" (187). Der erste Sündenfall „wiederholt sich in jedem Menschen aufs neue" (325). Jesus *mußte* auferstehen, weil sein Leib so von Gottes Lebensmacht durchdrungen war, daß er gar nicht im Tod bleiben *konnte* (473 u. ö., Hervorhebungen von K.). Wo bleibt die Vereinbarkeit mit dem „unvermischt" von Chalkedon? „Die himmlische Gottesstadt ... ist noch eine Baustelle, an der die drei Personen der Trinität ebenso bauen wie die Menschen" (529). Die drei „Personen" als Handwerker, wenn „sie" nicht gerade tanzen?

Dem liturgischen Ästheten, der ganz in der Vergangenheit lebt, ist die Freude an den byzantinischen Hymnen zu gönnen. Ausflüge in die Gegenwart mit ihren Glaubensfragen und ihrer Glaubensnot sind ihm weniger zu empfehlen; noch weniger ist diese *Laien*dogmatik (Dogmatik eines Laien?) einer Empfehlung wert.

Münster Herbert Vorgrimler

Herzberg, Kurt: **Taufe, Glaube und Ehesakrament.** Die nachkonziliare Suche nach einer angemessenen Verhältnisbestimmung. – Frankfurt: Peter Lang 1999. 425 S. (Bamberger Theologische Studien, 11), brosch. DM 98,00 ISBN: 3–631–34623–9

Die vorliegende Untersuchung wurde als katholisch-theologische Diss. unter der Leitung von Georg Kraus in Bamberg erstellt. Sie befaßt sich mit einer Materie, bei der Dogmatik und Kirchenrecht gleichermaßen Mitspracherecht verlangen: Sie beabsichtigt eine umfassend fundierte, auch theologiegeschichtlich verantwortete Auseinandersetzung mit der „Identitätsthese", nach der bei der Ehe von Getauften Ehevertrag und Sakrament identisch sind.

Einleitend geht Vf. von empirischen Befunden zur Ehesituation auch von „getauften Nichtglaubenden" aus, die gar kein Sakrament zu vollziehen beabsichtigen. Ferner bietet er eine Übersicht über die kirchenrechtlichen Vorgaben und weist auf die aktuelle Diskussion hin.

Die Arbeit selber ist in zwei Hauptteile gegliedert. Im *ersten Hauptteil* untersucht der Vf. die Frage, ob Glaube oder Taufe für die Sakramentalität der Ehe konstitutiv sind. Nach den folgenden Überschriften der Kap. oder Paragraphen könnte man vermuten, daß es sich um eine möglicherweise nicht repräsentative Auswahl handelt; der Eindruck trügt jedoch. H. hat bei den behandelten Autoren jeweils eine sehr große Anzahl weiterer mit der Thematik zusammenhängender Abhandlungen berücksichtigt und zur Sprache gebracht.

Im *ersten Kap.* befaßt sich Vf. mit „exemplarischen Ansätzen" gegenwärtiger Ehetheologie, wobei er zwei Gruppen des Verständnisses unterscheidet, solche, bei denen – wenn auch in unterschiedlicher Weise – die Sakramentalität der Ehe auf die Taufe zurückgeführt wird, und solche, bei denen der Glaube als konstitutiv für das Ehesakrament gilt. Der erste untersuchte Autor ist K. Rahner (46–97) mit seinem Verständnis der Ehe als ekklesialem Selbstvollzug. Die Ausführlichkeit dieses Abschnitts erklärt sich daraus, daß Vf. zu Beginn die Sakramententheologie Rahners im ganzen darstellt. Auf Rahner folgt die Kanonistin Sabine Demel (98–127), die um eine Differenzierung der „Identitätsthese" aufgrund ihrer Konzeption einer „gestuften" Sakramentalität der Ehe bemüht ist. Als bloßes Beispiel dafür, wie viele Autoren Vf. mit berücksichtigt, sei erwähnt, daß er hier auch die Auffassungen von W. Aymans, E. Corecco, D. Baudot, F. Courth, Th. Schneider, K. Lehmann u. a. zur Sprache bringt. Die zweite Gruppe, nämlich derer, die eine notwendige Verbindung von Glaube und Sakrament annehmen, beginnt mit der Betonung der Trauung als Liturgie bei mir (128–153). Darauf wendet sich Vf. U. Baumann und der Eheschließung als Glaubensgeschehen (Bundesschluß) zu (154–173). Es schließt sich ein Abschnitt über H. O. Meuffels und dessen These vom Sakrament als Kommunikation der Communio an (174–191). Ein dazu gehörender Abschnitt bietet einen Überblick über eine Grundintention der nachkonziliaren Theologie, das Ehesakrament als Glaubenswirklichkeit darzustellen.

Das *zweite Kap.* dieses ersten Hauptteils dient „theologisch-dogmatischen Erinnerungen". Kurz und kondensiert rekonstruiert Vf. die theologiegeschichtlichen Ansätze zu einer Ehetheologie: NT mit den „klassischen" Ehetexten, Alte Kirche, wobei Augustinus relativ ausführlich behandelt wird, Frühscholastik mit der Suche nach dem Sakramentsbegriff und mit einer besonderen Sicht auf die Taufe, Thomas von Aquin, die Ehelehre des Konzils von Trient und deren neuscholastische Rezeption, das Werden der „Identitätsthese" auf der Basis der Taufe, die amtlich-kirchlichen Dokumente zwischen Tridentinum und II. Vaticanum.

Der *zweite Hauptteil* ist dem II. Vaticanum gewidmet (276–316). In einem *ersten Kap.* geht Vf. auf die Verhältnisbestimmung von Taufe und Glaube in bezug auf das Ehesakrament in den Aussagen des Konzils ein, wobei er zunächst die konziliare Sakramententheologie (GS, LG, SC und die sonstigen Ehetexte) systematisiert und dann die Entwicklung vom Vertragsmodell zum Bundesmodell differenziert entfaltet. Er hebt hervor, daß das Konzil bei der Sakramentalität der Ehe nicht das bloße Tauffaktum allein, sondern auch die „priesterliche Berufung" aller Getauften und ihre Christusbeziehung zur Geltung brachte.

Im *zweiten Kap.* konfrontiert Vf. die „Identitätsthese" mit dieser konziliaren Verhältnisbestimmung. Dabei greift er auf die Schöpfungstheologie zurück, nach der – unter Berücksichtigung der Einheit von Natur und Gnade – Ehe mehr umfaßt als nur den gültigen Ehevertrag. Vf. stellt das Problem auch in den Kontext der Partnerschaften in der modernen Gesellschaft.

Das *dritte Kap.* stellt eine Art konkreter Zusammenfassung und Programmatik dar. Die Position des Vf.s ist klar: Ohne Glaube kein Sakrament (354, Anm. 165). Aus Erwägungen über die geschöpflich-personale Freiheit der Partner ergibt sich für den Vf. überzeugend, daß eine automatische Ableitung der Sakramentalität der Ehe aus dem Tauffaktum diese Freiheit umginge. Überlegungen konkret spiritueller Art gelten der kirchlichen Trauung als „Beziehungsdefinition" und der „lebenslangen Ehe" gläubiger Christen als Auftrag zum dauerhaften Zeugnis. Die Konsequenzen für die Praxis und vor allem für das geltende Kirchenrecht sind deutlich: Zumindest müßten Wege gesucht werden, den Glauben als Konstitutivum für das Sakrament einzubringen und bei getauften Nichtglaubenden auf eine „Zwangssakramentalität" zu verzichten.

Damit sind die wesentlichen positiven Erträge dieser umfassenden Untersuchung bereits genannt. Vf. kommt das große Verdienst zu, bei der umsichtigen und quellenmäßig zuverlässigen Rekonstruktion des Werdens der „Identitätsthese" deren Aporien aufgedeckt zu haben. Die Arbeit stellt den Versuch dar, Kirchenrecht und systematische Theologie ins Gespräch miteinander zu bringen. Inwieweit das gelingt, wird sich zeigen. Bisher verwiesen, wie bei der Vorbereitung des neuen CIC, die Kirchenrechtler unter ausdrücklichem Theologieverzicht auf die Begründungspflicht durch die Systematik, ließen sich aber unkritisch von den Vorgaben des „Gesetzgebers" leiten.

Naturgemäß bietet eine Arbeit dieses Ausmaßes und Anspruchs auch Anlaß zur Kritik. Einiges sei hier festgehalten. Bei dem Abschnitt über K. Rahner fehlt die große Biographie von K. H. Neufeld; die Jahreszahlen zu Rahners Wirken in Innsbruck sind falsch; der Vermerk über seine Konzilstätigkeit ist ungenügend (46, Anm. 1). Vf. meint, Rahners Bild von Liebe und Ehe basiere nicht auf der tatsächlichen Erfahrungswelt *konkret* gelebter Ehen; sein Bild von Ehe sei unrealistisch und idealisiert (72, auch 73, 76, wo Vf. zu Unrecht in die diesbezügliche Rahnerkritik Baumanns einstimmt). Wie anders soll ein Systematiker über Ehetheologie sprechen, als indem er, wie Rahner, von der verwirklichten personalen Liebe als Idealform ausgeht? Auf welchen Fehlformen, Konflikten und Zerrüttungen ließe sich denn eine Ehetheologie aufbauen? Unter Berufung auf G. Neuhaus vermißt Vf. bei Rahner eine ausreichende Unterscheidung von Schöpfungsgnade und Erlösungsgnade (80). So kann nur urteilen, wer sich nicht ernsthaft mit Rahners Verständnis von Erlösung (von der bereits der Schöpfung zugrunde liegenden Selbstmitteilung Gottes aus) beschäftigt hat. Das Jawort ist nach Rahner nicht, wie Vf. meint (81), die Vollgestalt der Liebe; Rahner spricht von der Vollgestalt des Glaubens bei einer bewußt kirchlichen Trauung. Von Rahner fordert Vf. die Verbindung von Glaube und Sakrament (84), die Rahner nach H. selbst (69, 75) durchaus hat. Weil Vf. so wie der von ihm zitierte Baumann auf historische Ableitungen der sieben Sakramente fixiert ist, um ihre Besonderheit zu retten, versteht er die Tragweite eines „erweiterten Sakramentsbegriffs" nicht (90). Entgegen der Meinung des Vf.s ist es theologisch kein Unterschied, ob der Priester oder das Paar um den Segen Gottes bittet (149). Den von Baumann nicht erfundenen, aber in die Ehetheologie eingebrachten Begriff eines „analogen Sakraments" beurteilt Vf. positiv (165, Anm. 28 u. ö.). Natürlich kann man, nicht nur beim „Quasi-Sakrament" Kirche, alle Sakramente mit W. Beinert in einer bestimmten Hinsicht „analog" nennen. Das bildet jedoch nicht den Hintergrund bei Baumann, der im ökumenischen Interesse „analog" in den Zusammenhang der Herkunft von Jesus einbringt. Bei dem Referat über Meuffels' Kommunikationstheorie fehlt im Unterschied zu den anderen behandelten Autoren jedes kritische Wort. Dabei hätten Begriffe wie „Interaktion" oder „Spiel" durchaus Anfragen nötig. Die Eröffnungsrede Johannes' XXIII. zum Konzil hätte nicht nach der provisorischen Übersetzung der HerKorr 1962, sondern nach der kritischen Edition von L. Kaufmann und N. Klein, in der die Textmanipulationen der Kurie festgehalten sind, zitiert werden sollen (399, Anm. 123).

Einige Corrigenda: Baumman (159, Anm. 10), Quaestinones dispuntandae (192, Anm. 8), egos (260, Anm. 318).

Es versteht sich, daß die vorgebrachten Kritikpunkte den Wert der Untersuchung nicht mindern. Die künftige Ehetheologie wird die Arbeit auf jeden Fall berücksichtigen müssen. Es ist zu wünschen, daß sie auch im Kirchenrecht Aufmerksamkeit findet und zur Gewissenserforschung führt. In einer Kirche der Zukunft sollte eine Zwangssakramentalität keinen Platz haben. Die Arbeit enthält überdies wertvolle Gedanken eines Ehemannes zu einer spezifisch ehelichen Spiritualität, nicht nur für eine Vertiefung der Entscheidung zur kirchlichen Trauung, sondern auch zum christlichen Zeugnis im ehelichen Alltagsleben.

Münster Herbert Vorgrimler

Juntunen, Sammeli: **Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren von 1510 bis 1523.** – Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 1996. 449 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 36), kt ISBN: 951–9047–40–9

Die bei Tuomo Mannermaa geschriebene Diss. unternimmt den Versuch, anhand einer Analyse der Begriffe *nihil* und *annihilatio* die Auseinandersetzung der finnischen Luther-Forschung mit der relational-personalen Deutung der Theologie Luthers fortzuführen.

In der Einleitung wird diese v. a. von Gerhard Ebeling entfaltete und dann von Wilfried Joest vertiefte Luther-Deutung knapp skizziert (11–24). Als Gegenpositionen werden die Arbeiten T. Mannermaas, J. Forsbergs und S. Peuras vor-

gestellt, welche die unio cum Christo seinshaft und ontologisch verstehen sowie Luthers theologia crucis nicht gegen jede Art von Metaphysik gerichtet sehen. Damit geschehe keine Vermengung von Gott und Mensch, sondern für Luther sei es gerade entscheidend, daß die göttliche Wirklichkeit im Glauben kein Akzidens sei, vielmehr einen festen ontologischen Status, nämlich den der Substanz habe. Gerade der Substanz-Charakter der im Glaubenden anwesenden Gerechtigkeit bzw. Christi selbst sichere, daß die göttliche Wirklichkeit auch als im Menschen Anwesendes das bleibe, was sie in sich sei und so Gott Gott bleibe und der Mensch Mensch (25–33).

Gegen das Verständnis der Begriffe nihil und annihilatio in der relational-personalen Luther-Deutung, wonach der Mensch Nichts vor Gott ist, weil seine Existenz im Glauben nicht etwas in ihm Seiendes ist, sondern als eine neue Extern-Relation zwischen ihm und Gott verwirklicht wird, profiliert der Vf. ein anderes Verständnis: Die häufige Bestimmung des Menschen als Nichts vor Gott bedeutet für Luther, daß der Mensch in allem, was er ist und hat, völlig von Gott abhängig ist. Von sich aus ist er nichts, hat er nichts und kann er nichts tun. Diese ontologische Tatsache, die zum Wesen der Wirklichkeit gehört, ist nach Luther wahr, und zwar unabhängig davon, ob der Mensch sie anerkennt oder nicht. Sie gilt sowohl für das Sein des Menschen auf der Ebene der Natur, das er unabläßlich durch die natürlichen Gaben Gottes bekommt, als auch auf der Ebene der Gnade, wo er sein geistliches Sein durch die geistlichen Gaben erhält. In bezug auf diese beiden Seinsweisen ist der Mensch nihil ex se, weil er sein Sein nicht ex se, sondern ex deo bekommt.

Nach J. ist der Begriff des Nichts bei Luther also ein Ausdruck für die völlige ontologische Abhängigkeit des Menschen und der ganzen Welt von Gott. Erläutert wird das vom Vf. durch den Hinweis auf „Luthers positive Stellungnahme zu der platonischen Lehre der participatio" (175–200). Auch Luthers Auffassung, daß die Existenz des Geschaffenen die beständige Anwesenheit Gottes in ihm voraussetzt, vermittelte den „Eindruck, daß er das allgemeine Sein jedes Geschaffenen als Teilhabe am Sein Gottes versteht". Dies würde „zumindest ein Stück weit erklären, warum Luther den Menschen als Nichts bezeichnet: der Mensch ist kein *ens per se*, sondern ein *ens per participationem* ..." (406). Der Vf. relativiert diesen Deutungsvorschlag jedoch, wenn er betont, daß sich Luther sehr wenig über das allgemeine esse im Zusammenhang mit der participatio äußert. Im Blick auf das natürliche Sein solle die Frage, ob Luther in der Verwendung des nihil-Begriffs das allgemeine, natürliche Sein als participatio an Gott versteht, strenggenommen unbeantwortet bleiben. Anders hingegen verhält es sich nach Auffassung des Vf.s mit dem geistlichen Sein in der Gnade. Wenn Luther den Christen Nichts nennt, so sei deutlich, daß er das Sein des Gerechtfertigten als Teilhabe an Gott durch den im Glauben gegenwärtigen Christus auffaßt. Der Christ ist „Nichts", weil sein geistliches novum esse nicht aus ihm selbst kommt. Es verwirklicht sich in ihm als Teilhabe an Gott durch die unio cum Christo. „Das wahre geistliche Sein liegt allein bei dem, an dem partizipiert wird, während der, der partizipiert, ein *nihil* ist, weil er selbst keine *dispositiones* oder andere Beiträge zu seinem geistlichen Sein (d. h. dem in seinem Glauben anwesenden Christus) zu leisten vermag" (406). Der Vf. betont, dies impliziere jedoch nicht, daß der Mensch in der unio seine geschaffene Substanz verlieren würde. Denn Gott und Mensch bewahren ihre Substanzen in der Glaubensunion. Die annihilatio des Menschen als das fremde Werk Gottes ist notwendig, da der Mensch als Gerechtfertigter das neue Sein in Gestalt der unio cum Christo geschenkt bekommt.

Besondere Aufmerksamkeit widmet der Vf. dem Zusammenhang von nihil ex se-Sein des Menschen und der Liebe Gottes. Die Liebe Gottes ist bei Luther Liebe zum Nichts. Sie ist schöpferische Liebe, die, anders als die menschliche Liebe, nicht aus der Güte oder dem Sein ihres Gegenstands heraus entsteht, sondern ihrem Gegenstand die Güte gibt und ihn dadurch ins Sein bringt. Nach dem Maßstab dieser Liebe wirkt Gott sowohl in der Schöpfung aus dem Nichts als auch in der Rechtfertigung als dem Geben des geistlichen Seins in Christus (263–276).

Entsprechend seinem Ziel, die relational-personale Deutung Luthers, die dessen fundamentalen Neuansatz gegenüber der Tradition betont, in Frage zu stellen, greift der Vf. ausführlich auf die Geistesgeschichte vor Luther zurück. Auf immerhin 110 S.n gibt er einen Überblick darüber (38–147). Der Vf. betont ausdrücklich, daß er keine historisch-genetische Methode gewählt hat, sondern einen systematischen Zugang (36f, 404). Hier liegt eine gewisse Schwäche der Arbeit, denn an einigen Stellen werden dann doch Einflüsse der Tradition auf Luther postuliert oder erwogen. Die Teile 3–5 gehen dann, jeweils in sich abgeschlossen, in chronologischer Abfolge die Texte Luthers bis zum Jahre 1523 durch. Der Vf. hat umfassend das Vorkommen der Begriffe nihil, annihilatio und redigere ad nihilum in folgenden Schriften analysiert: „Dictata super Psalterium" (1513–1516), „Römerbriefvorlesung" (1515–1516), „Heidelberger Disputation" (1518), „Operationes in Psalmos" (1521) und „Magnificat-Auslegung" (1521).

Dem Vf. ist es gelungen, die genannten Begriffe in ihrer Bedeutung für die Theologie Luthers umfassend herauszuarbeiten. Die Arbeit leistet mehr, als der Titel auf den ersten Blick sagt. Sie ist der Versuch einer Gesamtdeutung der Theologie des jungen Luther im Gefolge der Arbeiten T. Mannermaas. Sie macht mit ihren eingehenden Studien zu Luthers Verwendung des Begriffs „Nichts" u. a. die Grenzen einer systematisierenden personal-relationalen Luther-Deutung sichtbar. Luther kann eben doch nicht so stark aus seinem Metaphysik-bezogenen Kontext herausgehoben werden, wie man das nach Kant gerne wünschte. Gleichwohl bleibt – und das ist kritisch gegen J. einzuwenden – Luthers pointierte Hinwendung zu einer personal-relationalen Heilsvermittlung gegenüber dem vorherrschenden materialistisch-substanzhaften, sakramentalen Modell festzuhalten. Dies verbietet systematisierende Deutungen der Theologie Luthers, in denen die von philosophischer Ontologie her geprägten Begriffe „participatio" oder „substantia" eine systemtragende Funktion erhalten.

Bochum Christoph Strohm

Kirsner, Inge: **Erlösung im Film**. Praktisch-theologische Analysen und Interpretationen. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1996. 295 S. (Praktische Theologie heute, 26), kt. DM 69,00 ISBN: 3–17–014413–8

Nachdem das Thema „Erlösung" nicht nur in der christlichen Glaubenstradition eine zentrale Rolle spielt, sondern von ubiquitärer Relevanz ist, sind auch seine Bearbeitungen in den Künsten entsprechend häufig und vielgestaltig. Als erste Monographie, die sich seiner mit Blick auf die Filmkunst als dem populärsten und wirkmächtigsten Medium unseres Jh.s annimmt, verdient die Arbeit von Inge Kirsner von vornherein einige Aufmerksamkeit. Die an der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Hamburg angenommene Diss. trug ursprünglich den Titel „Wie im Spiegel ein dunkles Bild". Inwiefern „Kinogeschichten mit ihrer fragmentarischen Darstellung menschlichen Seins" dieses Bild dem Menschen zeigen und die „Sehnsucht nach mehr" wachhalten (Rückentext), will K. exemplarisch anhand von vier ihrer „Filmfavoriten" (9) erschließen.

Die Konzeption ihrer Untersuchung skizziert K. knapp (und z. T. etwas ‚dunkel') folgendermaßen (12): „Im ersten Teil der Arbeit wird es um den Begriff der Erlösung *durch* den Film gehen, um das Medium und seinen Raum, das Kino [‚Film und Theologie' (11–37)]; im zweiten Teil um eine Erlösung *im* konkreten Film. Hier in der Werkanalyse, der sinnlichen Ausführung der Theorie soll der Schwerpunkt liegen [‚Der Film und seine Geschichten' (39–242)]. Das dritte und letzte Kap. versucht eine Zusammenfassung der verbindenden Elemente zwischen Film und Theologie [überschrieben in Umstellung eines bekannten Titels von Henning Luther mit ‚Alltag und Religion' (243–283)]." Das angehängte Literaturverzeichnis ist durch die Aufgliederung in „Allgemeine Literatur" und „Die Filme" – letztere Rubrik dann nochmals untergliedert nach den vier Beispielen und jeweils nach „Allgemeines" und „Kritiken u. a." – etwas unübersichtlich und auch nicht ganz konsequent gearbeitet (bisweilen fehlen z. B. bei Aufsätzen die Seitenangaben).

Bereits der *erste Teil* löst K.s mit der Bitte um Nachsicht verbundene Ankündigung ein, daß man ihrer Darstellung „die Beschäftigung mit ihrem Medium [Film] anmerkt: ein Erstlingswerk voller Schnitte und Montageelemente, in dem sich Narration und Essay abwechseln" (9) – durchaus ungewöhnliche Stil-Verheißungen für eine wissenschaftliche Arbeit! Wer sich dann unter der Überschrift *„Erlösung und Film"* (1.1) eine systematische Einführung erwartet hat, muß sich mit Ausführungen zum „‚erlösenden' Sprachgebrauch" des Filmtheoretikers André Bazin und einigen Hinweisen auf philosophische Erlösungskonzepte zwischen Platon und Aristoteles („Erlösung von den Dingen" vs. „Erlösung durch die Dinge" [14]) bescheiden. Denn nach gut zwei S.n eilt K. schon weiter zur großen Frage nach der „Funktion der Kunst" (15–17), um dann unvermittelt in einen „kurzen Abriß der Filmtheorien" – eher: *einiger* Theorien – überzuschwenken, der weithin dem entsprechenden Abriß im populären Handbuch von James Monaco und einem „spitzenmäßigen Referat" (17, Anm. 20) zweier Kommilitonen folgt. Als ein Patchwork unterschiedlichster Theorieansätze aus Filmwissenschaft und Theologie stellen sich dann auch die weiteren Vorüberlegungen dar – unbeschadet, daß sie viele anregende Gedanken versammeln (manche Fragestellungen wären allerdings besser im dritten Teil aufgehoben). Sollen auf jeweils nur wenigen S.n außerordentlich komplexe Felder – vom Plädoyer „Für eine theologische Ästhetik" (26) bis zu „Film und Predigt" (32) – durchmessen werden, wird die Fragmentierung unvermeidlich.

So steht der Leser mit einem etwas unsortierten Bündel verschiedenster Theoriebausteine am Eingangstor zum zweiten *Hauptteil*, der der „Betrachtung der einzelnen Filme" (10) gilt. „Betrachtung" steht dabei nicht zufällig, stimmt K. doch „in den Grundzügen" Susan Sontags und George Steiners Absage an aufgeblähte Metatexte zu. Statt dessen will sie sich dicht an den Filmtexten entlang „einer möglichen Aussage" nähern, und zwar jeweils besonders über „die im Film erzählte Geschichte". Im Hintergrund der Untersuchungen steht dabei jenes – von K. mit dem spezifischeren „transcendental style" von Paul Schrader vermengte – Basis-Modell der Filmdramaturgie, das die „story" im Dreischritt von „Alltägliches", „Krise" und „Entscheidung, Ausgang" (44f) erfaßt: in allen ihren Filmbeispielen unterbrechen Krisen den Gang des Alltäglichen und erscheint ein „Weiterleben nach den bisherigen Maßstäben unmöglich": „entweder findet eine Erweiterung der bisherigen Lebensmöglichkeiten statt (...) oder ein Weiterleben erweist sich als unmöglich" (45). Die erste Alternative sieht K. in den beiden russischen Filmen *„Solaris"* von Andrej Tarkowskij (1972) und *„Die Kommissarin"* von Alexander Askoldow (1967) gege-

ben, die zweite in *„Blast of Silence"* von Allen Baron (1961) und – zu Unrecht, geht es hier doch um einen Tod aufgrund eines Unglücksfalls – in *„Jesus von Montreal"* von Denys Arcand (1989). Mit diesen vier filmischen „Biographien", die für den Zuschauer „eine Herausforderung für den eigenen Lebensentwurf" bedeuten und ihnen „eine spielerische Projektion" ermöglichen (47), kommen zugleich vier ganz unterschiedliche Filmgenres in den Blick, was einerseits reizvoll, andererseits aber auch die vergleichende Analyse erschwert. Die Genres sind – in der Reihenfolge der Untersuchung – bei Baron der „Gangsterfilm", bei Askoldow der „Revolutionsfilm", bei Arcand (den K. sehr kritisch diskutiert) der „Jesus-Film" und bei Tarkowskij der „Science Fiction-Film". Bei allen stilistischen und sonstigen Unterschieden seien die ausgewählten Filme doch auch durch eine Reihe „inhaltlicher Fragen miteinander verbunden": durch die „Frage nach der An- bzw. Abwesenheit Gottes", die Frage „nach dem Problem des Bösen, der Schuld und der Sühne und die Frage „nach dem Sinn des Lebens" (246).

Die Untersuchung der Filmbeispiele erfolgt nach einem festen Raster, das sich allerdings keiner der eingangs vorgestellten Filmtheorien eindeutig zuordnen läßt. K. selbst beschreibt ihr Vorgehen so: „Der Gattungs- bzw. Genre-Einordnung folgen Angaben zum Regisseur und zur [Entstehungs-]Geschichte des jeweiligen Films. Die Nacherzählung des Filminhalts wird durch eine nähere Beschreibung des Themas bzw. der Themenkomplexe spezifiziert. – Die Darstellung des Themas wird durch eine Untersuchung der filmischen Gestaltungsmittel ergänzt. Den Schluß bilden Bemerkungen zur Filmrezeption und zur persönlichen Bewertung des Films." (47) Hinzu kommt einleitend jeweils – außer bei Tarkowskij – eine Darstellung des „Analyseziels". In der Durchführung dieses Programms nehmen dann die ‚Vorfragen', vorab die Referate zu den jeweiligen Genres sehr breiten Raum ein – auf Kosten der eigentlichen analytischen Arbeit, die sich unter dem unscheinbaren Titel „Beschreibung des Themas" verbirgt.

In ihren Interpretationen gelingen K. viele interessante Beobachtungen und erhellende Einsichten. Allerdings verblaßt in den Ausführungen bisweilen ein wenig der ‚rote Faden' und die Fokussierung auf das Leitthema. So erfahren wir bei Askoldow beispielsweise viel über den russischen Film, aber vergleichsweise wenig zum Thema Erlösung, das hier gestaltet ist als Geschichte einer „Menschwerdung", als „Lösung von einer abstrakten Utopie" (262), hier: der kommunistischen Heilserwartung, und als „frei werden für ein menschlicheres Selbst – durch Liebe" (82). Am überzeugendsten sind die von der negativen Theologie gespurten Überlegungen K.s zum existentialistischen film noir „Blast of Silence", der Geschichte eines Berufskillers, dessen Leben (ganz auf der Linie des atl. Tun-Ergehen-Zusammenhangs) durch seine Taten vergiftet ist und der erst im Tod, den er durch Nichtausführung eines Auftrags selbst provoziert, Erlösung findet; und zum anderen die Ausführungen zu „Solaris", den K. im Horizont der thematischen Grundlinien von Tarkowskijs Oeuvre erschließt. Ähnlich wie bei Askoldow geht es auch in „Solaris" um eine als „Menschwerdung" (223) und „Entstockung des Herzens" (242) gestaltete Erlösung. Tarkowskijs Protagonist, der Kosmonaut Kelvin, gelangt zu ihr durch die Hilfe der von K. überzeugend als christomorph erschlossene Figur seiner verstorbenen Kollegin Harey, die – als geheimnisvoll Wiederkehrende – in ihm die Fähigkeit zur Annahme der Stimme des Gewissens, zur Liebe und zum Glauben weckt.

Die Beispielfilme sind so angeordnet, daß eine inhaltliche Linie sichtbar werden soll „von der in ‚Blast of Silence' dargestellten Gottesferne über die Hoffnung (‚Die Kommissarin') und die Liebe (in ‚Jesus von Montreal') zum Glauben (in ‚Solaris')" (47, ähnlich 251) – oder, anders formuliert, eine Bewegung „von ‚unten' nach ‚oben'": „vom gottfernen Existentialismus von „Blast" bis zur gottsuchenden Religiosität von „Solaris" (250). In formal-stilistischer Hinsicht sieht K. eine Bewegung dahingehend, daß „die Wirklichkeit in der Abfolge der vier Filme immer phantastischer bzw. ‚illusionistischer' dargestellt (wird). Dem konsequenten Realismus Barons folgt der ästhetisierte Realismus Askoldows, dem nicht-illusionistischen Wunderbaren bei Arcand folgt das illusionistische Wunderbare Tarkowskijs." (134)

Einige Ergebnisse, die sich aus einem vergleichenden Blick auf die Filme ergeben, werden dann eingangs des *dritten Hauptteils* skizziert (bes. 246–250). Allerdings bewegt sich K. dann recht schnell weg von ihren Beispielen hin zu grundsätzlichen Überlegungen in praktisch-theologischer Perspektive. Unter den Überschriften *„Religion als Unterbrechung des Alltags"* (255), *„Augenblick und Ewigkeit"* (263) und *„Theologie als Wahrnehmungswissenschaft"* (273) werden dabei viele für den Dialog von Theologie und Film bedeutsame Aspekte diskutiert bzw. zumindest in sehr anregender Weise angedacht. Selbst wenn hier gelegentlich bei der Profilierung der strukturellen Affinitäten von Theologie und Film bzw. von Glaubens- und Filmerfahrung die bleibenden Differenzen etwas verschwimmen, wird jeder, der sich für besagten Dialog interessiert, diese S.n mit einigem Gewinn lesen. Und er wird darüber vielleicht auch verschmerzen, daß das Thema „Erlösung" schließlich ganz aus dem Blick gerät, statt daß seine verschiedenen, verstreuten Fäden am Ende nochmals gebündelt würden. So bleibt es bis zuletzt bei einem Oszillieren der Rede von „Erlösung" zwischen den verschiedensten Vorstellungen: Neben Konzepte, die Erlösung etwa mit Opfer und Stellvertretung oder mit dem Aufbrechen neuer Hoffnung zusammendenken, tritt etwa die Beschreibung des Kinos als „Ort gemeinsamer Anonymität, in dem man erlöst ist von etwas und gleichzeitig zu etwas hin" (31); Erlösung könne aber auch „ganz weltlich" verstanden werden als „Befreiung von körperlicher und seelischer Qual", was wiederum meinen kann: „Das immer scharfe Bewußtsein darf einmal ausgeschaltet werden" (12); ‚Erlösung' im Kino könne ferner „für den Zuschauenden ein Stück Sinnvermittlung durch Betrachtung und / oder Teilnahme an der Geschichte" (46) bedeuten, sie verbinde sich aber auch ganz allgemein mit der „Bildersprache" des Films: könnte diese doch jene „neue Sprache" sein, nach der Ingeborg Bachmann Ausschau gehalten hat, in der Hoffnung, daß sich die „Erlösung von der alten Sprache" mit einer „Erlösung aus der alten Zeit" (36) verbindet.

„Die neue und die alte Sprache" – die Sprache des Kinos und die der Theologie – wollte K. mit ihrer Arbeit „in Beziehung zueinander bringen", um so „die Theologie über ihre traditionellen Grenzen hinaus neu verstehen lernen" (11f). Das ist ihr im Zuge der Einzelanalysen wie auch in den übergreifenden Überlegungen in vielerlei Hinsicht gelungen. Dabei hätte der offenere ursprüngliche Titel (nach 1 Kor 13,12) dem Buch besser zu Gesicht gestanden als die nachträgliche, etwas gezwungene Fokussierung auf das Thema Erlösung, das systematischer hätte verfolgt werden müssen, wollte es die Achse der Untersuchung sein. Dennoch ist K.s Arbeit ein wichtiger und (besonders in den interpretierenden Parts) oft auch fesselnd geschriebener Beitrag zum Dialog von Film und Theologie, der mittlerweile auch hierzulande dabei ist, seinen Kinderschuhen zu entwachsen. Und man liest das Buch auch mit Sympathie für das immer noch Mut und die verschiedensten Kompetenzen erfordernde Grenzgängertum – bei K. obendrein verbunden mit kundigen ‚Ausflügen' in Literatur, Malerei und Musik! Dieser ihr engagierter ‚Blick über den Zaun' könnte andere ermuntern, sich ebenfalls auf dieses gleichermaßen schwierige wie für die Theologie wichtige Terrain zu wagen.

Freiburg Reinhold Zwick

Liturgiewissenschaft

Corpus Orationum, hg. v. inchoante Eugenio Moeller, subsequente Ioanne Maria Clément, totum opus perfecit Bertrandus Coppieters T Wallant. ISBN: 2–503–00000–2. **Tomus VI:** O-P. Orationes 3700–4334. – Turnhout: Brepols 1995. LXIV, 282 S. (Corpus Christianorum, Series Latina, CLX E), kt bfr 5000,00. **Tomus VII:** P-Q. Orationes 4335–4954. – Turnhout: Brepols 1995. LXIV, 322 S. (Corpus Christianorum, Series Latina, CLX F), kt bfr 5000,00. **Tomus VIII:** R-S. Orationes 4955–5538 – Turnhout: Brepols 1996. LXIV, 285 S. (Corpus Christianorum, Series Latina, CLX G), kt bfr 5000,00. **Tomus IX:** S-V. Orationes 5539–6121. – Turnhout: Brepols 1996. LXIV, 283 S. (Corpus Christianorum, Series Latina, CLX H), kt bfr 5000,00. **Tomus X.** Canon Missae Orationes 6122–6739. – Turnhout: Brepols 1997. LXI, 253 S. (Corpus Christianorum, Series Latina, CLX I), kt bfr 5000,00

Nachdem mehr als sechs Jahre seit Beginn der Edition vergangen sind, ist es an der Zeit, auch diejenigen Bde zu besprechen, die den bereits in der ThRv 92 (1996), Sp. 196f besprochenen ersten vier Bden nachfolgten.

Wie bei einem solch umfassend angelegten Werk zu erwarten war, sind alle Bde nach dem gleichen Schema aufgebaut; die individuellen und verschiedenartigen Orationen sind in ein alphabetisches System gebracht, das ihre Handhabung leichtmacht. Die detaillierte Aufzeichnung der Quellen der aufgelisteten Orationen garantieren eine präzise Recherche und stellen daher ein inzwischen zum Standardrepertoire gehörendes Handwerkszeug eines jeden Liturgietheologen dar, der sich mit lateinischer Euchologie beschäftigt.

Jeder Bd enthält nach einer Bibliographie sämtlicher vorkommender Quellen ein Verzeichnis der Sigla und Abkürzungen, das auch als entsprechend einzulegendes Beiheft jedem Bd hinzugefügt ist. Auf diese Weise erübrigt sich ein lästiges Zurückblättern bei intensiver Betrachtung einer ausgewählten Oration. Jeder Oration folgen im Apparat zunächst die einschlägigen Quellen (Sakramentare oder Missalien), danach die Rubriken bzw. Titel der liturgischen Feiern, in denen sie vorkommen, dann schließlich einige kurze textkritische Anmerkungen. Kommen Orationen, die offensichtlich auf demselben Fundament stehen, mit größeren Varianten mehrfach vor, ist die gleiche Ordnungsnummer vergeben, die jedoch durch kleine Buchstaben hinter den Zahlen die Unterschiede anzeigt (5632a, 5632b, 5632c ...); variieren innerhalb einer solchen Nummer die Angaben im Apparat, ist dies durch Großbuchstaben verdeutlicht (5632b -A-, 5632b -B- ...).

Zwar innerhalb des Werkes konsequent gebraucht, doch für vorgebildete Benutzer oftmals verwirrend, sind die von den gängig in der Sakramentar- und Missaleforschung abweichend verwendeten Abkürzungen. Die bereits in den ersten Bden vermißten neueren Forschungen innerhalb der bibliographischen Angaben wurden bisher nicht ergänzt. Auch nachkonziliare Orationen jeglicher Couleur werden weiterhin konsequent nicht berücksichtigt.

Der ergänzende zehnte Bd, der den gleichen Aufbau aufweist wie alle vorangegangenen, beschäftigt sich mit den „liturgischen Stücken" des Canon Missae (Canon Actionis, Post Sanctus, Ante Orationem Dominicam, Post Orationem Dominicam, Ad Communionem, Ad Pacem) und stellt ebenso wie das gesamte Corpus Orationum eine große Hilfe dar.

Das Seitenlayout sowie die typographische Präsentation lassen Wünsche offen. Die Seitenumbrüche sind verhältnismäßig schlecht überschaubar. Ein mühevolles Suchen nach zentralen und wichtigen euchologischen Begriffen würde durch einen systematisch und alphabetisch angelegten Register-Bd erleichtert werden, zumal die un-

glaubliche Fülle der zusammengetragenen und textkritisch aufbereiteten Orationen auf diese Weise innerhalb der Forschung sicher noch besser benutzt werden könnte.

Trotz der kleinen Anmerkungen kann der Eindruck nur bestätigt werden, der sich bereits nach Erscheinen der ersten Bde eingestellt hatte: Es handelt sich hier um eine Sammlung von unschätzbarem Wert für die Orationenforschung und die historisch-kritische und vergleichende Liturgiewissenschaft.

Münster Dietmar Thönnes

Pacik, Rudolf: **„Last des Tages" oder „geistliche Nahrung"?** Das Stundengebet im Werk Josef Andreas Jungmanns und in den offiziellen Reformen von Pius XII. bis zum II. Vaticanum. – Regensburg: F. Pustet 1997. 446 S. (Studien zur Pastoralliturgie, 12), kt DM 128,00 ISBN: 3–7917–1551–8

Rudolf Pacik, geb. 1947, legt mit diesem Buch eine Untersuchung vor, die im Wintersemester 1995/96 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck als Habil.schrift angenommen worden ist. Der Vf. behandelt die Reform der Stundenliturgie darin unter zwei Aspekten. Zum einen stellt er Jungmanns (1889–1975) Sicht und Wertung des Offiziums sowie den Beitrag des Innsbrucker Liturgiewissenschaftlers zur Erneuerung der Stundenliturgie heraus; zum anderen konzentriert er sich auf die Vorarbeiten zu einer Reform des Breviers unter Papst Pius XII. (1939–1958) und verfolgt deren Entwicklung bis zur Konzilskonstitution „Sacrosanctum Concilium" (4. Dezember 1963) einschließlich. Ausgeklammert bleibt das Entstehen der „Liturgia horarum" (1971). Dazu gibt es inzwischen eine Arbeit von S. Campbell: From Breviary to Liturgy of the Hours. The Structural Reform of the Roman Office (1964–1971), Collegeville/Minnesota 1995.

Beiden Teilthemen seiner Untersuchung mißt P. „gleiches Gewicht" (17) zu. Dies drückt er mit dem „und" im Untertitel aus. Das eine Thema dient also nicht nur als Hintergrund für das andere und umgekehrt. Beide Themen hängen eng zusammen, wie alsbald sichtbar wird. Dennoch entsprechen die beiden Teile der Arbeit nicht den genannten inhaltlichen Schwerpunkten; vielmehr sind sie chronologisch ausgerichtet: *1. „Vom Beginn der öffentlichen Tätigkeit Jungmanns bis zur Zeit vor dem II. Vatikanischen Konzil"* (21–144), *2. „Die Zeit des II. Vatikanischen Konzils"* (145–402).

Der Vf. verzichtet darauf zu erklären, was er unter der „öffentlichen Tätigkeit" Jungmanns versteht und wann diese beginnt. (Man kann jedoch der Zeittafel zur Vita Jungmanns [403–406] entnehmen: um 1925.) P. setzt an mit dem bekannten Aufsatz „Was ist Liturgie?" (ZKTh 55 [1931], 83–102). Er diskutiert Jungmanns Liturgiebegriff und greift dabei auf dessen Nachlaß zurück; er berücksichtigt die Kritik Odo Casels, Johannes Pinsks und Richard Stappers, um dann darzulegen, wie Jungmann das Stundengebet des Klerus und die Andachten der Gemeinde versteht. Spezielle Forschungen zum Stundengebet hat Jungmann erst in den 50er Jahren betrieben. Entscheidend war die Umfrage der Zeitschrift „Ephemerides Liturgicae" vom 28. Januar 1948, die wenige Wochen nach dem Erscheinen der Liturgie-Enzyklika „Mediator Dei" (20. November 1947) signalisierte, daß man in Rom eine Generalreform der Liturgie plante. Auf Veranlassung Pius' XII. wurde eine Reformkommission eingesetzt, die im Juni 1948 ihre Tätigkeit aufnahm und bis 1960 bestand („Pius-Kommission").

P. beschreibt die EL-Umfrage und deren Ergebnisse; er ediert in diesem Zusammenhang Jungmanns Antwort vom 14. Juli 1948 (78f), berichtet (auch) über die Stellungnahmen zur Brevierreform von Paul Bayart (Lille), Theodor Klauser (1894–1984) und Pierre Salmon (1896–1982), um sich dann mit der am 25. Juni 1949 (für den internen Gebrauch) gedruckt erschienenen „Memoria sulla riforma liturgica" auseinanderzusetzen, die von der Historischen Sektion der Ritenkongregation und v. a. von Joseph Löw (1893–1962) erarbeitet worden ist. Der Vf. informiert kurz über den Inhalt dieser Denkschrift, stellt deren Vorstellungen zur Reform der Stundenliturgie heraus (88–93) und behandelt im einzelnen die „Stellungnahme dreier auswärtiger Experten", die um ihr Urteil zur „Memoria" gebeten worden waren: Dom Bernard Capelle OSB (1884–1961), der Abt von Mont-César, Josef Andreas Jungmann SJ und Mario Righetti (1882–1975) aus Genua, der durch sein „Manuale di storia liturgica" (ab 1944) bekannt geworden ist (93–100). Weiter informiert P. über einen 1950 entstandenen Entwurf Jungmanns, der einer Eingabe der österreichischen Bischöfe zur Reform des Breviers diente (101–103); er berichtet über die Vereinfachung der Rubriken (1955) und über die Umfrage, die auf Beschluß der „Pius-Kommission" 1956/57 unter den Bischöfen zum Thema „Brevierreform" durchgeführt wurde (103–108). Deren Ergebnisse findet man im Suppl. IV zur „Memoria" dokumentiert.

Jungmanns geschichtliche Forschungen zur Stundenliturgie in den Jahren ab 1950 stehen im Dienste dieser Reform. P. stellt die einschlägigen Arbeiten in einem eigenen Abschnitt dar (109–128) und wertet sie aus (128–144), um „Jungmanns Sicht des Stundengebetes" möglichst klar herauszustellen. Damit endet der *erste Teil* der Untersuchung.

Im umfangreicheren *zweiten Teil* bietet P. zunächst eine Übersicht zum „Weg des Liturgie-Schemas" (147–156). Er stellt dann nicht nur die Debatte über das Stundengebet in der ersten Sitzungsperiode des Konzils genau dar (283–324), sondern folgt zuvor den Vorbereitungsphasen, näherhin der Arbeit am Liturgie-Schema in der Vorbereitenden Liturgiekommission (1959–1962). In seine Darstellung bezieht P. ein: Jungmanns Stellungnahmen zum Entwurf der „Relatio de Officio divino" (Januar 1961), die Korrespondenz Jungmanns mit Herman Schmidt (1912–1982), Rahners Gutachten „De natura et valore precationis christifidelium in relatione ad Corpus Christi mysticum", Joseph Paschers Stellungnahme zu Rahners Thesen, eine Konferenz von Mitgliedern der Antepraeparatoria in Trier (12. Dezember 1961), die Diskussion über das „Beten im Namen der Kirche" auf der 34. Konferenz der Liturgischen Kommission (der Fuldaer Bischofskonferenz) in Trier (14./15. Dezember 1961) sowie deren Fortsetzung bei der nächsten Konferenz in der Abtei Schweiklberg (1.–5. April 1962). Ebenso ausführlich wendet sich P. der Arbeit der Liturgiekommission des Konzils während der beiden ersten Sitzungsperioden des Konzils und in der dazwischen liegenden „Pause" zu, um aufzuzeigen, wie das die Stundenliturgie betreffende Kap. IV der Liturgiekonstitution sich entwickelt hat (325–381).

Den Abschluß des zweiten Teils bildet das Kap. „Das Tagzeitengebet im Urteil Jungmanns nach Verabschiedung der Liturgiekonstitution" (382–402). Darin schöpft P. v. a. aus Jungmanns Kommentaren zur Konstitution „Sacrosanctum Concilium", aus Jungmanns „Konzilstagebuch" und aus Jungmanns Buch „Christliches Beten in Wandel und Bestand" (München 1969; Neuausgabe durch K. Richter: Freiburg 1991). Am Ende kann nur von „halb gelösten Problemen" die Rede sein, zumal von der in der Liturgiekonstitution *nicht* hinreichend verwirklichten Differenzierung zwischen der monastischen Stundenliturgie und dem „Weltpriester-Offizium". Gleichwohl zeichnet sich wenigstens ansatzweise ein solches ab, wenn man an die „Kleinen Horen" denkt. Dennoch bleibt Angelus A. Häußlings Frage, gestellt in der FS Kleinheyer (Freiburg 1988), gerechtfertigt: „Ist die Reform der Stundenliturgie beendet oder noch auf dem Weg?"

Die vorgestellte Untersuchung P.s fußt auf den für sie erforderlichen Quellen. Dem Vf. stand Jungmanns Nachlaß zur Verfügung. Dieser bildet den „Ausgangspunkt" (17) der Arbeit und hat offenbar den Weg zu allen Dokumenten geebnet, die man im Quellenverzeichnis (413–428) exakt zusammengestellt findet. Die „Memoria sulla riforma liturgica" der Sectio Hist. der SRC (angeblich 1948, in Wirklichkeit erst im Sommer 1949 erschienen) mit ihren Supplementa und das bisher zur Arbeit der „Pius-Kommission" erreichbare Material wird inzwischen ergänzt durch die Diss. von Nicola Giampietro OFM Cap: Il Card. Ferdinando Antonelli e gli sviluppi della riforma liturgica dal 1948 al 1970, Roma 1998 (StAns 121 / Analecta liturgica 21), besonders durch die dort im Anhang (278–388) von Giampietro veröffentlichten Protokolle (verbali) Antonellis zu allen Sitzungen der „Pius-Kommission" in der Zeit vom 22. Juni 1948 bis zum 8. Juli 1960 (es waren insgesamt 82).

Bereits die Gliederung der (mit dem Haupttitel) eher journalistisch „etikettierten" Arbeit P.s läßt erkennen, daß der Vf. die Fülle des Materials nicht so ganz leicht bewältigt hat. Der „Anlauf" im ersten Teil erweist sich als etwas umständlich. Manche Teile sind – bei aller Sorgfalt der Auswertung der Quellen – eher zu weitschweifig geraten. Teils mag dies durch die Besonderheit bedingt sein, daß P. auf der ganzen Linie chronologisch vorgeht, daß er mit Jungmann einen verdienstvollen Liturgiker (und dessen spezielle Bemühungen um die Stundenliturgie) herausgreift und zugleich die offiziellen Schritte in der Reform der Stundenliturgie von 1948 bis 1963 behandelt. Der besondere Wert dieser Untersuchung liegt m. E. v. a. darin, daß sie dazu beiträgt, die heutige Gestalt der Stundenliturgie, die sich Kompromissen verdankt, zu verstehen. Dasselbe gilt auch für unerfüllt gebliebenen Desiderate.

Eichstätt/Bayern Theodor Maas-Ewerd

Ratzinger, Joseph Kardinal: **Der Geist der Liturgie.** Eine Einführung. – Freiburg: Herder 2000. 208 S., geb. DM 36,00 ISBN: 3–451–27247–4

Selbstbewußt knüpft der Präfekt der Glaubenskongregation an der 1918 erschienenen und für die Liturgische Bewegung in der ersten Hälfte des 20. Jh.s programmatischen Schrift Romano Guardinis an, die den allerdings etwas bescheideneren Titel „Vom Geist der Liturgie" trug. Und in der Tat will er damit den Anstoß für eine neue „Bewegung zur Liturgie hin und in ihren rechten äußeren und inneren Vollzug hinein" (8) geben. Weder das Eine noch das Andere ist im eigentlichen Sinne wissenschaftliches Werk. R. befaßt sich dabei jedoch ausführlich mit den Ergebnissen neuerer Liturgiewissenschaft und steht diesen äußerst kritisch gegenüber. Ebenso kritisch ist seine Reflexion der kirchlichen Liturgie 36 Jahre nach der Promulgation der Konzilskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Sacrosanctum Concilium". Dabei fällt auf, was jetzt in einem eher für breitere Kreise gedachten Buch nicht akzeptabel ist: Seine Kritik legt an keiner Stelle konziliare oder nachkonziliare offizielle kirchliche Dokumente zugrunde; dabei wäre doch zu erwarten, daß, wer immer Kritik an der gegenwärtigen Liturgie übt, zunächst klar sagt, welche Entscheidungen auf welcher Grundlage getroffen wurden. Der Leser

wird hier aber weithin – wie wir meinen – mit einem Zerrbild von Liturgie (das gegen die offiziellen Bestimmungen in manchen konkreten Gottesdiensten gegeben sein mag) konfrontiert, gegen das sich dann der Kardinal wendet.

Der Bd gliedert sich in vier Teile: *Vom Wesen der Liturgie* (11–43) mit Ausführungen zum Ort der Liturgie in der Wirklichkeit, zum Verhältnis von Liturgie, Kosmos und Geschichte sowie zu der vom biblischen Glauben bestimmten Grundgestalt christlicher Liturgie. Ein *zweiter Teil* steht unter dem Titel von *Zeit und Raum* (47–79), wobei v. a. die Gedanken über das Kirchengebäude als heiliger Ort, über Altar und Gebetsrichtung sowie die Aufbewahrung der Eucharistie von einiger Brisanz sind. *Teil 3* ist dem *Verhältnis von Kunst und Liturgie* gewidmet (99–134), konkret der Bilderfrage und der Musik. *Teil 4* enthält *Gedanken zur liturgischen Gestalt* (137–192), wobei es um Gesten und Haltungen, aber auch um Gewänder und die Materie der Sakramente geht. Einige wenige Literaturhinweise und ein Register bilden den Anhang.

Der erste grundlegende Teil beeindruckt zunächst durch den Rückgriff auf biblische Überlieferung und – das schon problematischer – Religionsgeschichte. Erst jüngst hat Arnold Angenendt (Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997) erneut aufgezeigt, wie eine vom christlichen Ursprung her nicht begründbare allgemeine Basisreligiosität z. B. hinsichtlich des Opfergedankens in das westliche Christentum eindringt und daher nicht Grundlage für heutiges Frömmigkeitsverständnis sein kann. R. bietet hier Thesen, die durchaus zu hinterfragen sind. Für ihn ist die Anbetung Gottes die eigentliche Sinnbestimmung des Menschen und der Kult die Antizipation des endgültigen Lebens. Damit ist dann das Opfer verbunden. Dies werde nun dort nicht mehr ernst genommen, wo die Liturgie allein von der Synagoge im Gegensatz zum Tempel konzipiert sei, weshalb Priestertum und Opfer nicht mehr integriert werden könnten. Weiter wird die Universalität allen christlichen Gottesdienstes betont, wobei Versuche, die Liturgie von der Versammlung oder von der Mahlgestalt her zu beschreiben, als eindeutige Verkürzung abgelehnt werden.

R. plädiert mit Recht für die Objektivität des Gottesdienstes, gibt aber den Erfahrungen der konkret versammelten Gemeinde, ihrer Subjektivität keinen erkennbaren Platz. Darum aber ging es gerade bei der Liturgiereform, die doch nicht das überkommene Ritual lediglich perfektionieren und auf die „althergebrachten Normen der heiligen Väter" hin reinigen wollte (R. meint im Vorwort, die vorkonziliare Liturgie sei ein übertünchtes Fresko gewesen, das das Konzil nur freilegen wollte!), sondern die Gemeinde als Mitträgerin der Liturgie versteht und daher deren Voraussetzungen mitbedacht sehen wollte. Wenn sich Kirche heute als Ecclesia semper reformanda verstehen muß, dann bedarf sie einer Liturgia semper reformanda, denn Ekklesiologie und Liturgie, Kirchenbild und Liturgieverständnis entsprechen einander. Weithin drängt sich der Eindruck auf, daß R. die Communio-Theologie des Konzils einseitig als Communio hierarchica begreift. Er favorisiert eine universalistische Sicht der Liturgie, die kaum der in Lumen Gentium (LG 26) vertretenen eucharistischen Ekklesiologie entspricht, denn letztere bedarf einer Dezentralisierung des liturgischen Rechts (SC 22).

Abgelehnt werden zur Umschreibung des Gottesdienstes alle Begriffe, die von der Versammlung ausgehen oder vom Mahl, obwohl doch Synaxis, Brotbrechen und Herrenmahl ursprüngliche biblische Bezeichnungen und zudem ökumenisch konsensfähig sind. Damit steht R. im Gegensatz zu allen nachkonziliaren liturgischen Dokumenten, die dem gegenüber ausgewogen sind, z. B. den Altar als Tisch des Herrn wie als Ort der Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers bezeichnen. Mit der Vorstellung, daß die Eucharistiefeier eine Mahlgestalt hat, in der das Opfer auch in der Kommunion, in der Hingabe Christi als das gebrochene Brot für die Vielen, zum Ausdruck kommt, kann sich R. nicht anfreunden. Wenn das Geheimnis der Eucharistie aber vornehmlich von einigen sehr globalen oder kosmischen Gesichtspunkten her gedeutet wird, steht zu befürchten, daß es in die Gefahr kommen kann, ganz aufgelöst zu werden.

Das gilt auch für die Einengung der Bedeutung von Eucharistie ausschließlich auf den Aspekt der Anbetung. Gerade diese Zuspitzung des Eucharistieverständnisses allein auf seinen anabatischen Aspekt sollte doch durch die Aufwertung des Wortgottesdienstes, durch die Rede von den beiden Tischen des Wortes und des Mahles überwunden werden. Das katabatisch-heilshafte Handeln Gottes war vorkonziliar ja aus der ausschließlich als Opferfeier verstandenen Messe geradezu ausgeschlossen, insofern der Wortgottesdienst lediglich als Vormesse galt und die Kommunion für die Gläubigen kaum innerhalb der Eucharistiefeier stattfand. Von daher verwundert es kaum noch, wenn R. schreibt: Die Kommunion „erreicht ihre Tiefe nur, wenn sie getragen und umfangen ist von der Anbetung. Die eucharistische Gegenwart im Tabernakel setzt nicht eine andere Auffassung von Eucharistie neben oder gegen die Eucharistiefeier, sondern bedeutet erst ihre volle Verwirklichung" (78). Alle nachkonziliaren römischen Dokumente machen aber deutlich, daß die Verehrung der Eucharistie sekundär gegenüber dem eucharistischen Mahl ist, daß die Aufbewahrung der eucharistischen Gestalten allein von der Kommunion für Sterbende und Kranke her zu begründen ist. Auch hier zeigt sich wieder ein Gegensatz von Anbetung und Gemeinschaft, die ja gerade in der Kommunion ihre Mitte hat. Diese Auffassung durchzieht das ganze Buch. Wortgottesdienst und Kommunion der Gläubigen erscheinen als uneigentliche Liturgie. Das eucharistische Hochgebet wird auf Anbetung reduziert, daß es aber wesentlich auf die Teilnahme am eucharistischen Mahl zielt, wird kaum gesehen. Von daher kann dann auch wieder eine „Kanonstille" propagiert werden: „Wer je eine im stillen Kanongebet geeinte Kirche erlebt hat, der hat erfahren, was wirklich gefülltes Schweigen ist, das zugleich ein lautes und eindringliches Rufen zu Gott, ein geisterfülltes Beten darstellt" (185). Das widerspricht der klaren Vorstellung des römischen Meßbuchs: „Das Eucharistische Hochgebet wird vom Priester laut und vernehmlich vorgetragen und von der Gemeinde mit dem Zuruf Amen abgeschlossen. Die mit Melodien versehenen Teile können gesungen werden." Und die Meßbuch-Einführung Art. 12 verlangt, daß gleichzeitig nichts anderes gebetet und gesungen wird und auch die Orgel schweigt. Nur so kann die Gemeinde Mitträger dieses großen Lobpreises sein, dem sie durch weitere Akklamationen zustimmt. So sinnvoll und notwendig auch die Stille im Gottesdienst ist, das Hochgebet als Verkündigung und Proklamation des Glaubens der Gemeinde in Lobpreis und Dank ist wahrlich der denkbar ungeeignetste Ort dafür.

Gemäß der von R. vorgetragenen Liturgietheologie ist es konsequent, wenn er nicht nur die Orationen, sondern auch das Eucharistiegebet nach Osten in gemeinsamer Gebetsrichtung von Priester und Gemeinde vollzogen wissen will (65ff). Doch für die eucharistische Gegenwart Christi gilt, daß der Altar Ort der Theophanie und damit auch Ziel der Orientierung ist. Demgegenüber ist in der Eucharistiefeier das Kreuz – R. will es wieder auf die Mitte des Altares stellen – sekundär, darf jedenfalls das eucharistische Geschehen nicht verdecken, denn der Altar mit den eucharistischen Gestalten ist das primäre Christussymbol. Zur Feier der Eucharistie gehören beide Dimensionen: die eschatologische Ausrichtung auf den kommenden Herrn und die Versammlungsgestalt der „circum(ad)stantes", wie der römische Kanon die Gemeinde bezeichnet. „Wenn der Altar nur entrückter Opferstein und nicht auch (und vielleicht in erster Linie) Tisch des Herrn wäre, der für uns das Brot bricht, dann wäre jede Versammlungsgestalt, die an communio auch nur im Entferntesten erinnert, in der Tat verfehlt" (A. Gerhards). Die Aussagen von Bibel und Liturgie sind für beide Sichtweisen offen. Die Engführung des Raumkonzepts bei R. liegt darin, daß es nur die Synagoge und letztlich auch den Tempel als Vorbilder des liturgischen Raumes kennt. Hinzu tritt aber auch das jüdische Mahl, dem sich die Eucharistie in ihrer Gestalt mitverdankt. Hier steht aber der Tisch in der Mitte der Gemeinschaft.

Niemand wird R. berechtigte Kritik an Erscheinungsformen heutiger Liturgie absprechen wollen. Aber die Einseitigkeit seiner Sichtweise erinnert doch stark an eine tridentinische Gottesdienstauffassung, obwohl er im Unterschied zu manchen anderen seiner Äußerungen hier nicht direkt für eine erweiterte Zulassung der Meßfeier nach dem tridentinischen Ritus plädiert. Es muß aber zu denken geben, daß Traditionalisten sein Buch begrüßen und ihm dafür danken (Una Voce-Korrespondenz 30 [2000], 188–191). Der Erfurter Bischof Joachim Wanke hat anläßlich des Bischofsjubiläums von Bischof Scheele ausgeführt: „Wir haben derzeit weniger mit ‚Falschlehre' zu tun als vielmehr mit ‚kleinkarierter Lehre'. Das Katholische wird – aus Angst? aus falsch verstandener Tradition? – verkürzt auf einige Aspekte, die in sich richtig sein mögen, aber in ihrer Isolierung falsch werden ... In Weimar erleben unsere Gläubigen staunend einen Traditionalisten-Gottesdienst mit Kardinal Ratzinger als levitiertes Hochamt in Barockgewändern und mit steifem Zeremonienspiel. Viele Gläubige fragen sich erschrocken: Was ist denn mit unserer Kirche los? Hier als Bischof wachsam zu helfen, die ‚Katholische Mitte' zu wahren und die theologische Spreu vom Weizen zu trennen, das ist derzeit für mich eine vorrangige Aufgabe." Genau darum geht es auch der Liturgiewissenschaft bei der Beurteilung von Werken wie diesem. Dabei ist sie keineswegs einäugig, denn die von R. wahrgenommenen Fehlentwicklungen müssen in der Tat nicht zuletzt durch ein Mehr an liturgischer Bildung möglichst abgestellt werden. Subjektivismus und auch Banalisierung entsprechen nicht dem Geist der Liturgie, den das II. Vatikanum gemeint hat. Aber das darf doch nicht dazu führen, wie die Traditionalisten den Weg zurück vor das Konzil zu beschreiten.

Münster Klemens Richter

Kirchenrecht

Amann, Thomas A.: **Der Verwaltungsakt für Einzelfälle.** Eine Untersuchung aufgrund des Codex Iuris Canonici. – St. Ottilien: EOS 1997. XXXIV, 237 S. (Münchner Theologische Studien. 3. Kanonistische Abteilung, 54), geb. DM 44,00 ISBN: 3–88096–354–1

Zum Schutz des einzelnen vor Willkür und als Garantie der Vorhersehbarkeit verwaltungsmäßigen Handelns ist im modernen Verfassungsstaat die Gesetzesbindung der Verwaltung verankert. Zwar kennt das kirchliche Recht der katholischen Kirche aufgrund der Einheit der Kirchengewalt keine Gewaltentrennung, wie sie im staatlichen Bereich möglich ist, doch differenzieren die kanonistische Tradition, der Codex Iuris Canonici und der Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium die Leitungsgewalt auf den verschiedenen Ebenen der Kirchenverfassung in funktioneller Hinsicht in gesetzgebende, exekutive und richterliche Gewalt. Wir haben eher von einer funktionalen Gewalten*unterscheidung* auszugehen, als von einer dem staatlichen Bereich parallelisierten Gewalten*trennung*. In diesem Kontext

ist die Frage nach einer Überprüfbarkeit von Verwaltungsakten auf eine Rechtsverletzung hin zu sehen, wie auch die Frage nach dem Subjekt desselben. Die Entwicklungen der kanonistischen Lehre nach dem II. Vatikanischen Konzil und v. a. im Alltag der Kirche provozieren neue Fragen an die Lehre von den Verwaltungsakten für Einzelfälle. Die Erkenntnis von der Teilhabe aller Christgläubigen am „munus regendi", die Größe und Kompliziertheit des modernen kirchlichen Verwaltungsapparates, zudem ein anhaltender Priestermangel haben bewirkt, daß zunehmend Laien Ämter und Aufgaben innerhalb der kirchlichen Verwaltung übernehmen. Wenn aber Laien leitende verwaltende Tätigkeiten ausüben, können sie dann auch Verwaltungsakte im Sinne des can. 35 CIC setzen? Ist das nicht der Fall, so wird eine Abgrenzung zwischen hoheitlichen Verwaltungsakten und sonstigem verwaltenden Handeln notwendig, da es trotz der Einführung des abstrakten Begriffes „Verwaltungsakt für Einzelfälle" (actus administrativus singularis) in den CIC an einer Legaldefinition des Rechtsbegriffes fehlt.

Die Untersuchung von Thomas A. Amann, die im Wintersemester 1995/1996 von der Kath.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München als Diss. zur Erlangung des akademischen Grades eines Lizentiaten des kanonischen Rechtes angenommen wurde, geht in systematischer Arbeitsweise dem Rechtsbegriff des Verwaltungsaktes für Einzelfälle nach.

Im *ersten Teil* (3–44) definiert der Vf. anhand von zwei Charakteristika – dem Subjekt als Autorität der Verwaltung und dem Zweck, den die Ausübung ausführender Gewalt oder die Verwaltungsaufgabe im Einzelfall verwirklicht – den zu untersuchenden Rechtsbegriff und arbeitet Wesenselemente heraus, z. B. die Rechtmäßigkeit, die Einbindung in das Leben der Communio oder die rechtsverbindliche Willensentscheidung im Einzelfall. In Anlehnung an die vom Betreuer der vorliegenden Diss., Winfried Aymans, vorgeschlagene Definition eines kirchliches Gesetzes (Aymans-Mörsdorf, Kanonisches Recht I, 159) faßt A. die dargestellten Qualifizierungen und Definitionen des Verwaltungsaktes zusammen als „eine rechtmäßige, auf die Förderung des Lebens der Communio ausgerichtete rechtsverbindliche Willensentscheidung im Einzelfall, die von der zuständigen kirchlichen Autorität mit ausführender Leitungsgewalt für eine oder mehrere Personen einseitig verfügt und diesen in gehöriger Form mitgeteilt ist" (10).

Im *zweiten*, dem umfangreichsten *Teil* der Arbeit (45–190) werden die einzelnen Arten des Verwaltungsaktes für Einzelfälle dargestellt. Der Vf. orientiert sich hierbei an den Bestimmungen und der Systematik des CIC/1983 und berücksichtigt jeweils das Subjekt, das Objekt und die Form des Aktes. Dieser Teil der Untersuchung ist überwiegend darstellender und kommentierender Art, wobei A. im Anmerkungsapparat gegenteilige Ansichten benennt, sie aber leider nicht im zuvor erörterten Begründungszusammenhang diskutiert.

Im *dritten Teil* (191–213) grenzt der Vf. den kodikarisch erarbeiteten Begriff des Verwaltungsaktes für Einzelfälle gegenüber Rechtshandlungen ab, die nicht als Verwaltungsakte zu qualifizieren sind. Dabei handelt es sich zunächst um nicht einseitige Verwaltungsrechtshandlungen, so etwa Verwaltungsverträge oder Wahlen, sodann um zwar einseitige, doch nicht Rechte und Pflichten begründende oder verändernde Verwaltungsmaßnahmen, z. B. verwaltungsinterne Verfügungen im Einzelfall, Beurkundungen oder schlichtes Verwaltungshandeln.

Das *Ergebnis* der Untersuchung (215–217) wird in einer abschließenden Zusammenfassung komprimiert dargestellt und eine abschließende Definition des Verwaltungsaktes für Einzelfälle gegeben. Danach ist der actus administrativus singularis zu bestimmen als „eine nicht sakramentale rechtmäßige einzelfallbezogene Gestaltung von Rechten und Pflichten innerhalb der Communio, die von der zuständigen kirchlichen Autorität mit ausführender Leitungsgewalt, also ohne Bindung an gerichtliche Förmlichkeiten, für eine oder mehrere bestimmte Personen einseitig verfügt und diesen in gehöriger Form mitgeteilt ist" (217). In seiner abschließenden Definition des Verwaltungsaktes für Einzelfälle konkretisiert A. im Gegensatz zur ersten Arbeitsdefinition, die sich überwiegend in der Aufzählung von Wesenselementen erschöpfte, den Rechtsbegriff durch Abgrenzungen gegenüber sakramentalen wie auch gegenüber gerichtlichen Handlungen kirchlicher Amtspersonen und verzichtet auf die Nennung der Zwecksetzung.

Die bereits im zweiten Teil der Arbeit verwandten Gliederungskriterien Subjekt, Objekt und Formerfordernis erfahren eine Differenzierung, die hinsichtlich der letzten beiden Kriterien vom Rez.en geteilt wird; die Erschließung kann als geglückt bezeichnet werden. Nur in bezug auf das Subjekt der Verwaltungsakte teilt der Rez. nicht die Meinung des Vf.s, daß der Träger von ausführender Leitungsgewalt immer ein Kleriker sein müsse und somit Verwaltungsakte für Einzelfälle nur von Klerikern gesetzt und auch nur von ihnen vollzogen werden können (70). Diese Eingrenzung führt, wie schon Michael Böhnke in seiner Rez. in DPM 6 (1999), 226–229, 228 m. E. richtig feststellt, „in der systematischen Darstellung der Arten der Verwaltungsakte zu zweierlei Konsequenzen, nämlich erstens, daß nicht jedes Dekret, Reskript oder jede Erlaubnis in Ausübung von ausführender Leitungsgewalt erteilt wird, und zweitens, daß ein und derselbe Verwaltungsakt im Einzelfall bisweilen als Verwaltungsakt, bisweilen aber nicht als Verwaltungsakt zu qualifizieren ist, je nachdem ob dem Subjekt ausführende Leitungsgewalt oder beispielsweise nur Verbandsgewalt zukommt". Ein solcher rechtsunsicherer Umstand kann m. E. vom Gesetzgeber nicht intendiert sein und verdeutlicht so die Begrenzung der vorgelegten Definition im Blick auf das Subjekt des Verwaltungsaktes für Einzelfälle.

Dieser Umstand schmälert aber in keiner Weise den wissenschaftlichen Ertrag der vorliegenden Untersuchung. Kein Zweifel herrscht über die Originalität der Arbeit, wenn man bedenkt, daß bisher relativ wenig über die Thematik des Verwaltungsaktes für Einzelfälle gearbeitet und hier nun eine umfassende Darstellung des Rechtsbegriffes vorgelegt wird. Unter methodischem Gesichtspunkt ist der Diss. A.s eine hohe Qualität zu bescheinigen. Die Untersuchung wird bereichert durch ein Personen-, Sach- und Quellenregister sowie ein ausführliches Literaturverzeichnis, die dem interessierten Leser die Arbeit und die damit verbundene wissenschaftliche Diskussion gut erschließen.

Meschede Dominicus M. Meier

Kahler, Hermann: **Absentia consensus.** Der fehlende Mindestwille zur Ehe als Ehenichtigkeitsgrund. – Frankfurt: Peter Lang 1999. 402 S. (Adnotationes in Ius Canonicum, 14), kt DM 98,00 ISBN: 3–631–34656–5

Der innere Wille der Partner schafft die Ehe, er kann durch keine menschliche Macht ersetzt werden. Das sagt der zweite der Canones des kanonischen Eherechts. Die Konsequenz daraus müßte eigentlich klar sein: Wo kein innerer Wille der Zustimmung, da keine Ehe – oder eine nichtige Ehe. Aber so einfach ist es nicht. Das Gesetzbuch hält in can. 1101 § 2 eine Ehe nur dann für nichtig, wenn einer der Partner *durch einen positiven Willensakt* die Ehe selbst ausgeschlossen hat. Diese Formel, die durch den Redaktor des CIC/1917, Card. Gasparri, in das kanonische Recht gekommen ist, hat es bewirkt, daß sich die Judikatur mit dem *Fehlen des (ausreichenden) Willens* fast nicht beschäftigt hat. Kahler macht in seiner Bochumer Diss. deutlich, wie das möglich war: Den Nupturienten wurde (einhellig) eine *inclinatio naturalis* zur Ehe zugesprochen, seit Benedikt XIV. wurde von einer *voluntas generalis* ausgegangen, die Ehe so zu schließen, wie Christus sie gewollt hat, und schließlich wurde die Ehe als ein Vertrag über die Zeugungsfunktion verstanden, den man als gültig vermuten konnte, wenn jemand die sozialtypische Figur der Ehe als Dauergemeinschaft zwischen Mann und Frau zum Zwecke der Fortpflanzung gekannt hatte. Wer unter diesen Prämissen den Ritus der Eheschließung vollzog, der hatte den o. g. unersetzlichen Willen zur Ehe in ausreichender Weise gefaßt und betätigt.

Die Wirklichkeit aber sieht anders aus, wie K. deutlich macht, und zwar in bezug auf das gewandelte Eheverständnis: Ist die Ehe kein Vertrag über das *ius in corpus*, sondern eine Gemeinschaft des ganzen Lebens (vgl. can. 1055 § 1 CIC/1983), dann ist nicht mehr einfach ein formgerechtes Jawort ausreichend. Weder die *inclinatio naturalis* kann hier als Argument dienen, erst recht nicht eine *voluntas generalis* der genannten Art und ganz sicher nicht das in can. 1096 des CIC/1983 beschriebene „Mindestwissen". Es ist daher eine Klärung der Frage nötig, ob sich eine Grenze des Mindestwillens zeigen läßt, die nicht unterschritten werden darf, ohne daß die Ehe nicht gültig zustande kommt.

Nach einer Einführung in die Fragestellung, den Forschungsstand und den Aufbau der Arbeit gliedert K. seine Untersuchung in *vier Hauptteile*. In der *„Problemanzeige" (II.)* stellt er Beispiele aus der deutschen kirchlichen Rechtsprechung dar und das Bemühen englischer Kanonisten. In der *„Rechtslage" (III.)* behandelt er hauptsächlich das Verhältnis von Ehewille und Eheverständnis nach Maßgabe des CIC/1917, nach der Konstitution „Gaudium et Spes" des 2. Vatikanums, in den Arbeiten der Codex-Reform und im CIC/1983 (der keine Norm über den Mindestwillen enthält). Einzelne Urteile aus der Rechtsprechung der Rota Romana, die sich auf verschiedensten Zugangswegen mit dem Problem auseinandersetzen, werden im Teil *„Rechtsprechung der Römischen Rota" (IV.)* behandelt. In den *„Schlußfolgerungen" (V.)* stellt K. die beiden Seiten der Medaille dar: die Merkmale des ehebegründenden Konsenses und den fehlenden Mindestwillen als Ehenichtigkeitsgrund. Die einschlägigen Register runden das Werk ab.

K.s Arbeit leistet weit mehr, als die kodikarische Verengung der Simulations-Kriteriologie auf den *positivus voluntatis actus* zu durchbrechen. Zunächst recherchiert er umfassend die Suchbewegungen innerhalb der Kanonistik, die schon seit Jahrzehnten verein-

zelt zu beobachten sind, aber zu keiner „herrschenden Meinung" geführt haben. Dann setzt er sich mit der Genese des Gesetzestextes auseinander, der in seiner Vereinseitigung das Problem schafft, arbeitet den Systemwandel heraus, der aus dem Eheverständnis des Konzils folgt, und leistet dabei einen wertvollen Beitrag zur rechtlichen Umsetzung eben dieses Eheverständnisses. Den Ehenichtigkeitsgrund „fehlender Mindestwille" beschreibt er griffig und anwendbar und ordnet ihn dem System des kanonischen Eherechts sachgerecht zu.

Nur wenige kritische Bemerkungen sind gerechtfertigt: K. erliegt wie viele andere Autoren der Gefahr, das *bonum coniugum* nicht immer sicher kategorial von den augustinischen *bona matrimonii* zu unterscheiden (188, 371): Es ist kein Gut, sondern das Wohl der Gatten. Mit der Chiffre „inclusio elementi" ist eine Begründungslinie in der Rota-Rechtsprechung nicht eben aufschlußreich gekennzeichnet: Gemeint ist die Einfügung einer Zielsetzung in den Ehewillen eines Partners, die dem rechten Eheverständnis so zuwider ist, daß dieser Wille keine gültige Ehe erzeugen kann. Nicht ganz durchschaut hat K. den Mechanismus der Codex-Reform: Die Stellungnahmen zum Schema 1980, meint er, seien von der Plenaria 1981 beraten worden, was nicht zutrifft. Sie wurden vielmehr vom Sekretariat und den Konsultoren des Eherechts-Coetus bearbeitet und in der „Relatio" beantwortet. Wenige Einzelfragen wurden der Plenaria vorgelegt, worüber es ein veröffentlichtes Wortprotokoll gibt, das K. nicht zu kennen scheint – jedenfalls zitiert er es an einschlägiger Stelle nicht (178). Ob *actus humanus* mit „menscheneigener Akt" gelungen übersetzt ist (passim), wage ich zu bezweifeln. An Druckfehlern ist das Buch erfreulich arm, doch auf einen möchte man nicht verzichten: Gen 1,28 wird mit „Seid furchtbar und mehret euch" (300) wiedergegeben – das mußte ja mal passieren!

Im Ergebnis: K.s Studie ist nicht nur eine bahnbrechende Fundamentierung und Ausarbeitung eines bisher nur wenig und ungeschickt gehandhabten Nichtigkeitsgrundes, sondern darüber hinaus eine große Hilfe zur Konkretisierung des konziliaren Eheverständnisses im kanonischen Recht, v. a. in der Arbeit der kirchlichen Gerichte.

Münster Klaus Lüdicke

Hallermann, Heribert: **Die Vereinigungen im Verfassungsgefüge der lateinischen Kirche.** – Paderborn: F. Schöningh 1999. 592 S., kt DM 118,00 ISBN: 3–506–73907–7

Nicht erst die Diskussionen um die Gründung des Vereines „Donum vitae", die engagierte Katholiken für den ins Auge gefaßten Ausstieg der deutschen Bischöfe aus der gesetzlichen Schwangerschaftskonfliktberatung in die Wege geleitet haben, sondern auch die oft unübersichtliche kirchliche Vereinslandschaft in der Bundesrepublik Deutschland und ihre damit oft ungeklärten Zuordnungsprobleme zum neu gestalteten Vereinigungsrecht des CIC/1983 verlangen seit längerem nach einer umfassenden Studie zu dieser Materie des kirchlichen Gesetzbuches. Heribert Hallermann, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Kirchenrechtlichen Lehrstuhl des Kath.-Theol. FB in Mainz hat sich dieser Aufgabe mit seiner 1998 angenommenen Habil.schrift gestellt. Die bisher erschienenen Arbeiten von Winfried Schulz (Der neue Codex und die kirchlichen Vereine, Paderborn 1986) und Winfried Aymans (Kirchliche Vereinigungen. Ein Kommentar zu den vereinigungsrechtlichen Bestimmungen des Codex Luris Canonici, Paderborn 1988) stellen erste, komprimierte Einführungen in diese komplexe Materie dar, bedurften aber dringender Ergänzung durch eine umfangreichere Studie.

Die Arbeit zeigt einen einfachen Aufbau, in dem sie in chronologischer Abfolge die Entwicklung des kodifizierten Rechts bis zum CIC/1983 nachzeichnet: das Vereinsrecht des CIC/1917 (29–143), weitere Entwicklung bis zum Ende des II. Vatikanums (145–228), die Arbeiten am Vereinigungsrecht während der Codexreform (229–319), das Vereinsrecht des CIC/1983 (321–457), partikularkirchlich vereinsrechtliche Bestimmungen im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz (457–480). Neben einer ausführlichen Gliederung (7–15), einem Quellenverzeichnis (562–566), einem Literaturverzeichnis (567–582), einem Sachregister (583–592) – ein Personenregister fehlt leider! – ist die Redaktionsgeschichte der cc. 215, 278, 298–329 CIC/1983 während der Codexreform auf der Basis der bisher veröffentlichten Quellen in einem eigenen Quellenteil dokumentiert (485–561), der die Studie unter anderem ihre beträchtliche Seitenzahl verdankt. Bis auf den Schlußteil, in dem H. vereinsrechtlich relevante Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz kritisch beleuchtet, ist der Topos der Arbeit nicht systematisch-problemorientiert, sondern H. referiert in zeitlicher Abfolge die Entwicklungen im kirchlichen Vereinsrecht bis zum geltenden Recht.

Im eigentlichen Sinn neu sind dabei nur der Abschnitt über die Revisionsarbeiten am kirchlichen Vereinsrecht und der bereits erwähnte Schlußteil. Kernprobleme der alltäglich-praktischen Arbeit mit dem Vereinsrecht des Codex bleiben zum Teil unbearbeitet, so beispielsweise die Frage nach der Rechtsüberleitung altkirchlicher bzw. altodikarischer kirchlicher Vereine in das neue Vereinsrecht des CIC/1983, die in der Bundesrepublik Deutschland äußerst virulenten staatskirchenrechtlichen Verbindungslinien zwischen den vereinsrechtlichen Bestimmungen des Bürgerlichen Gesetzbuches und den vereinsrechtlichen Normen des Codex, die nur selten zur Deckung zu bringen sind, wobei als Einzelaspekt nur die Frage nach der Geltung des kirchlichen Dienst- und Arbeitsrechtes für private kanonische Vereinigungen und die in ihr tätigen hauptamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter erwähnt sei.

Was ist also erwähnenswert? Sicherlich die verdienstvoll zu nennende, akribische Aufarbeitung der Revisionsarbeit des kirchlichen Vereinigungsrechtes. Zumeist gibt H. die verschiedenen Meinungen der Konsultoren referierend wieder und verknüpft diese mit einzelnen Veränderungen des jeweiligen Gesetzestextes in den verschiedenen Entwurfsstadien. Bisher kontrovers geführte Debatten in der Literatur bleiben zumeist unberücksichtigt bzw. unbeantwortet. So ist z. B. die rechtliche Qualität der in c. 299 § 3 CIC/1983 geforderten recognitio der Statuten einer privaten kanonischen Vereinigung durch die zuständige kirchliche Autorität durchaus umstritten. Nicht nur die Frage, welche Form der Vereinigung ihre Statuten zur recognitio vorlegen muß, wird kontrovers diskutiert, sondern auch die, was der rechtliche Inhalt einer recognitio ist. Eine bloße Kenntnisnahme der Existenz einer kirchlichen Vereinigung, die sich als private kanonische Vereinigung verstanden wissen will, oder die Nichtbeanstandung ihrer Statuten (W. Schulz) oder doch qualitativ mehr, nämlich die Feststellung, daß die Statuten nichts enthalten, was Glaube und Sitte und kirchlicher Disziplin entgegensteht und deswegen beanstandet werden müßte (H. Schmitz, W. Aymans)? H. widerspricht sich bei der Darlegung seiner Position hinsichtlich der recognitio selbst. Nachdem er sorgfältig die entsprechenden Ausführungen der Reformkommission hierzu dargelegt hat (272), überrascht es um so mehr, daß er bei der Interpretation des c. 299 § 3 CIC/1983 zu folgendem Schluß kommt: „Insofern beinhaltet die ‚recognitio' ein Urteil über die kirchliche Authentizität des Vereins und besagt, daß weder die Vereinszwecke noch die beabsichtigte Arbeitsweise des Vereins in irgendeiner Weise gegen die Lehre der Kirche, ihre Ordnung oder die Unversehrtheit der Sitten verstoßen." Hierzu steht der sich direkt daran anschließende Satz im Widerspruch, wenn H. die recognitio auf „eine Art Kenntnisnahme" reduziert. Entweder prüft die zuständige kirchliche Autorität aktiv-inhaltlich mit der Meßlatte, Glaube, Sitte und Disziplin oder nimmt nur registrierend zur Kenntnis. So bleibt ein zentraler Streitpunkt der Kanonistik ungelöst, weitere Forschungen sind notwendig, da H. sich in Widersprüche verstrickt. Ein vergleichbarer Widerspruch in der Argumentation findet sich auch bei der Unterscheidung von kirchlichen und nichtkirchlichen Vereinigungen. Recht deutlich kritisiert H. die Auffassung von Aymans, der die Entscheidung darüber im Bestehen oder Nichtbestehen einer institutionellen Verbindung zwischen der Vereinigung und der kirchlichen Autorität begründet sieht, und wirft ihm vor, dieses Kriterium nicht begründet zu haben. Dem ist zunächst entgegenzuhalten, daß Aymans überzeugend nachweist, worin die institutionelle Bindung bestehen kann. Diese Kritik wird allerdings noch unverständlicher, wenn H. selbst an anderer Stelle dieses Kriterium heranzieht und dabei sogar bloß „irgendeine Beziehung zur Kirche" fordert. Es könne nicht verhindert werden, daß eine als kanonischer Verein zwangsweise aufgelöste „Personengesamtheit" „außerhalb der kirchlichen Rechtsordnung und ohne irgendeine Beziehung zur Kirche weiter" (463) existieren könne. In diesem Zusammenhang ist auch darauf hinzuweisen, daß H. kaum auf die bahnbrechend neue Unterscheidung in öffentliche und private kanonische Vereinigungen hinsichtlich der Frage nach ihrer Genese eingeht. Obwohl er die einschlägigen Stellen aus den Communicationes zitiert und wiedergibt und sicherlich zutreffend beide Vereinigungsformen mit Verweis auf die einschlägige Kommentierung skizziert, scheint ihm der wesentliche Einfluß des belgischen Kanonisten Onclin auf diese umwälzende Neuerung im CIC/1983, die auch ihren Niederschlag in den Allgemeinen Normen gefunden hat, nicht bekannt zu sein. Dies überrascht deshalb, weil H. die Redaktionsgeschichte der vereinsrechtlichen Normen des CI/1983 genau nachzeichnet. Dabei muß der maßgebliche Einfluß Onclins auffallen, der sich in vielfältigen und in den Communicationes abge-

druckten Beiträgen von Onclin widerspiegelt. Eric de Beukelaer, ein Schüler von Schulz, der seine Lizentiatsarbeit hierzu in Münster verfaßt hat, konnte durch Studium der publizierten Beiträge von Wilhelm Onclin und der erstmaligen Aufarbeitung des bisher unveröffentlichten privaten Archivmaterials von Onclin nachweisen, daß diese Unterscheidung aus dem belgischen Zivilrecht stammt. Als einflußreicher Mitarbeiter in der zuständigen Reformkommission konnte Onclin in engem kollegial-wissenschaftlichen Austausch mit Del Portillo diese zivilrechtliche Eigenart des belgischen Rechts für das kodikarische Recht fruchtbar machen. Diese noch nicht publizierten Forschungsergebnisse, die H. so nicht bekannt sein konnten, werden sicherlich die Diskussion zu diesem Themenkomplex, der konstitutiv für das kirchliche Vereinigungrecht ist, neu beleben.

Die im Schluß-Kap. formulierte deutliche Kritik H.s an den Beschlüssen und Verlautbarungen der Deutschen Bischofskonferenz zum kirchlichen Vereinigungsrecht ist zutreffend und nachvollziehbar belegt. Insbesondere der Beschluß des Ständigen Rates über die geistliche Leitung in den katholischen Jugendverbänden kann vor dem normierten Vereinigungsrecht nicht bestehen. In der Tat zeigt er schwerwiegende inhaltliche wie auch gravierende formale Mängel auf, die durch eine inakzeptable Verknüpfung verfassungsrechtlicher Institute mit vereinigungsrechtlichen Kategorien zustande gekommen ist. „Die Anwendung dieser Erklärung würde dazu führen, daß wesentliche Aspekte der Vereinsautonomie, die vom geltenden universalkirchlichen Recht geschützt werden, im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz keine Beachtung finden." (473) Dieser berechtigten Kritik ist wahrlich nichts hinzuzufügen.

Abschließend bleibt festzuhalten, daß H. eine materialreiche Studie mit Fleiß vorgelegt hat, die bedauerlicherweise nur vereinzelt die virulenten Probleme des kirchlichen Vereinigungsrechts mit Blick auf die besonders vielfältig strukturierte Vereinigungslandschaft in der Bundesrepublik Deutschland einer Lösung zuführt.

Limburg Thomas Schüller

Stockmann, Peter: **Außerordentliche Gemeindeleitung.** Historischer Befund – Dogmatische Grundlegung – Kirchenrechtliche Analyse – Offene Positionen. – Frankfurt: Peter Lang 1999. 276 S. (Adnotationes in ius canonicum, 10), geb. DM 89,00 ISBN: 3–631–34220–9

Zum Pfarrer kann jemand nur gültig bestellt werden, wenn er die Priesterweihe empfangen hat. Daß diese Bestimmung des c. 453 § 1 CIC/1917, die im CIC/1983 und CCEO wiederaufgenommen worden ist (vgl. c. 521 § 1 CIC/1983 und c. 281 § 1 CCEO), keine Ausnahme zuläßt, weist nach Peter Stockmann auf eine „übersteigerte theologische Konzeption" der Pfarrei hin (214), der es durch die Formulierung „einer rechtlichen (Ausnahme-)Regelung", „die einer ebenso entkrampften wie geordneten Durchführung der Pastoral dienen will" (214), entgegenzutreten gilt. Jene wäre unter „Beachtung einer Theologie der Gemeindeleitung" zu treffen (216).

Dementsprechend sammelt und diskutiert S. in seiner 1998 an der Univ. Passau vorgelegten theologischen Diss. Argumente für die Option einer in Zukunft vielleicht realisierbaren Bestellung von Laien zu Leitern von Pfarreien. Er sichtet den historischen Befund (23–32), streift die dogmatische Grundlegung (33–49), wendet sich dann umfassend und mit zahlreichen rechtsgeschichtlichen Beispielen der Auslegung des c. 517 § 1 CIC/1983 zu (51–117), bevor er c. 517 § 2 CIC/1983 – eher kurz – interpretiert (118–130). Das umfangreiche 5. Kap. thematisiert unter dem Titel „Offene Positionen" „Laikale (Pfarr-)Gemeindeleitung in der Rechtsgeschichte" (134–205) und „in der Rechtssystematik" (206–216). Ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis (217–276) ist der Untersuchung angefügt.

Spannend ist es zu beobachten, wie bei S. die Argumente liegen und welche Argumentationsstrategie er verfolgt. Er vermag nachzuweisen, daß es in der Geschichte der Kirche in besonderen Situationen laikale (Pfarr-)Gemeindeleitung immer wieder gegeben hat und möchte dies im Sinn einer „probata praxis Ecclesiae" (206) verstanden wissen. Er reflektiert zweitens, daß die dogmatische Grundlegung von einem Nexus zwischen Priesterweihe, Vorsitz in der Feier der Eucharistie und Gemeindeleitung ausgeht und sieht in der exemplarisch vorgestellten dogmatischen Diskussion (Rahner, Lehmann, Kasper) eine „starke Fixierung auf den Dienst des Priesters" (49). Er konstatiert zutreffend, daß die Bestimmungen des c. 517 CIC/1983 keine (Pfarr-)Gemeindeleitung durch Laien vorsehen und kritisiert dies. Insbesondere die Bestimmung des c. 517 § 2 CIC/1983 stellt für S. „ein hölzernes Eisen" dar, weil „der Laie bis auf drei Ausnahmen ... faktisch die Funktion eines Priesters hat und ausübt" (131). Dieses kritische Urteil, das S. zustimmend von S. Demel übernimmt, veranlaßt seine weitergehenden Überlegungen, mit denen S. die Differenz zwischen normativer und faktischer Realität zugunsten der letzteren abbauen will. Jene habe sich erst durch die keine Ausnahme zulassenden canones 453 § 1 CIC/1917, 521 § 1 CIC/1983 und 281 § 1 CCEO zugespitzt. Dabei tritt die geübte Tradition mit der Autorität einer erprobten kirchlichen Praxis gegen die Autorität der positivrechtlichen Norm an (das Pfarramt als Einrichtung kirchlichen Rechts, die Reichweite der pfarrlichen Amtsgewalt und die Unterordnung des Pfarrers unter den Bischof [206]). Gelänge es ihr, sich als dogmatisch konform auszuweisen, könnten „unter Beachtung der Theologie der Gemeindeleitung für die Praxis rechtliche Festlegungen [getroffen werden], – seien sie als Ausnahme- oder Übergangsregelungen konzipiert –, die es ermöglichen, auch einen Laien als Pfarreileiter zu bestellen" (216). C. 521 § 1 CIC/1983 wäre dementsprechend zu ändern oder zu ergänzen.

S. fordert zwar, in eine kanonistische Diskussion darüber einzutreten. Jene würde sich aber recht bald auf die dogmatische Grundlegung zurückverwiesen sehen, wenn sie zu einem Ergebnis führen soll, das die „Theologie der Gemeindeleitung" zu beachten hat. Der Nexus zwischen Priesterweihe, Vorsitz in der Feier der Eucharistie und Gemeindeleitung müßte nach Meinung des Rez.en zunächst systematisch hinsichtlich seiner Struktur bestimmt werden, um in der kanonistischen Diskussion, will man sie denn angesichts der pastoralpersonalen Not in dieser Richtung weiterführen, weiterzukommen. Die Aufmerksamkeit auf diesen Punkt gelenkt zu haben, darin besteht der unbestreitbare Verdienst dieser gründlichen Studie.

Aachen Michael Böhnke

Moraltheologie

Erste Auskunft »Ethik«. Ethische Grundbegriffe von A–Z, hg. v. Franz Georg Friemel / Josef Römelt / Heike Sturm. – Leipzig: Benno 1998. 204 S., geb. DM 19,80 ISBN: 3–7462–1262–6

Lexika und Handbücher erfreuen sich aktuell im theologischen Raum großer Beliebtheit – die theologische Ethik macht da keine Ausnahme! Vielleicht liegt es an der zunehmend unübersichtlicher werdenden Lebenswelt, die es gerade auf dem Feld ethischer Entscheidung dem Individuum zunehmend unmöglich macht, alle Aspekte einer anstehenden Güterabwägung in den Blick zu bekommen. Eine kluge Kasuistik täte not – diese jedoch steht weitgehend immer noch unter dem Verdikt jesuitischer Rabulistik und scholastischer Spitzfindigkeit. So bemühen sich Handbücher, dem Entscheidungsnotstand abzuhelfen.

Die *„Erste Auskunft Ethik"* versammelt in dieser Intention „ethische Grundbegriffe von A – Z". Sie ist Teil einer vom Benno-Verlag herausgegebenen Reihe „Erste Auskunft", in der bisher schon „Religion" und „Sekten" erschienen sind. Im *Vorwort* wird auf die „früher selbstverständlichen Sitten und Bräuche" und „ihre gesellschaftsformende Kraft" verwiesen, die verloren scheint (5). So soll durch „Beobachtung, Untersuchung und Befragung des ethischen Sediments von Religion in Gesetzgebung und gesellschaftlichem Bewußtsein" (6) ein Abriß fundamentaler Ethik in Stichworten zusammengetragen werden. Das gelingt durchweg gut. Wichtige ethische Begriffe (Abtreibung, Arbeit, Dekalog, Gewissen, Soziale Marktwirtschaft, Tugend) finden sich ebenso wie eher ungewöhnliche Stichworte (Abstinenz, Hypnose, Märchen, Zauberei), bei denen zum Teil gefragt werden kann, ob sie zu einer ersten ethischen Auskunft gehören müssen. Hätte man sich auf fundamentale Schlüsselbegriffe beschränkt, so hätten diese ausführlicher dargestellt werden können. Denn dies wird doch teils schmerzlich vermißt: eine etwas breitere und auch historisch verankerte Darstellung. Zwar fällt angenehm auf, daß zu Anfang eines jeden Begriffes zunächst eine kurze Definition steht, und daß durchgehend ideologische oder gar polemische Frontstellungen vermieden werden, dennoch bleibt manche Darstellung eben wegen historischer Verweise etwas blaß. So könnte unter dem Begriff „Deontologie" ein Hinweis auf Immanuel Kant auftauchen oder unter dem Begriff „Homosexualität" Verweise auf die ethische Geschichte dieses Problemkreises. Gut hingegen gelungen in dieser Hinsicht das Stichwort „Moralsysteme" oder „Medizinische Ethik". Manchmal läuft der sprachliche Ausdruck etwas aus dem Ruder (Stichwort „Erotik", wo vom „gemüthaft-seelischen Magnetismus der Geschlechter" die Rede ist); manche Begriffe fehlen ganz und werden doch – auch in einer nur ersten Auskunft! – schmerzlich vermißt. Zu denken ist hier etwa an Stichworte wie Sünde, Lebensentscheidung oder Psychose, zumal etwa der Begriff „Neurose" (warum Plural?) genannt und erläutert wird. Stellenweise gerät die Darstellung sehr knapp und kursorisch. Gerade dann wäre der Leser für wenigstens grundlegende Literaturhinweise dankbar, die am Ende eines Art.s Hinweise zum Weiterstudium bieten könnten. Sehr erfreulich freilich ist die Zusammenschau von Individual- und Sozialethik, die von Arbeitslosigkeit und Ärgernis bis Zins und Zivilcourage versucht, ein einheitliches christliches Menschenbild in den Blick zu bekommen, ohne ständig zwischen Individuum und Sozialverband zu trennen.

Als erste Auskunft einer christlich-theologischen Ethik ist das Buch gut geeignet. Für eine zweite und weitere Auskunft freilich braucht es weitere Bemühung, die aber ohne Zweifel dieser ersten Auskunft Anstoß und erste Orientierung verdankt.

Dortmund Peter Schallenberg

Weiß, Andreas M.: **Sittlicher Wert und nichtsittliche Werte.** Zur Relevanz der Unterscheidung in der moraltheologischen Diskussion um deontologische Normen. – Fribourg / Freiburg / Wien: Universitätsverlag / Herder 1996. 355 S. (Studien zur theologischen Ethik, 73), brosch. DM 72,00 ISBN: Universitätsverlag: 3–7278–1070–X / Herder: 3–451–26141–3

Der Vf. hat sich folgende Ziele gesetzt: „Formulierung, Verständnis und Rolle" (12) der Unterscheidung zwischen sittlichem Wert und nichtsittlichen Werten bei vier Vertretern einer teleologischen Normierungstheorie herauszuarbeiten, diese Unterscheidung in der Auseinandersetzung mit ihren Kritikern auf ihre Berechtigung zu prüfen und gegenüber möglichen Mißverständnissen abzugrenzen (13) und „Nutzen und Schwierigkeiten der Anwendung dieser Unterscheidung innerhalb der normierungstheoretischen Fragestellung in der Moraltheologie ein Stück weit zu klären". (13)

In einem *ersten Schritt* kennzeichnet er im Rückbezug auf die stoische Güter- und Wertelehre und auf Kants Betonung der Einzigartigkeit des sittlich Guten den sittlichen Wert als unbedingten Wert, insofern er ein Selbstwert ist, der Vorrang vor allen anderen Werten beanspruchen kann und von dem die kategorische bzw. absolute Forderung ausgeht, ihn zu realisieren. (32)

Das *zweite Kap.* hat die Unterscheidung zwischen deontologischer und teleologischer Normierungstheorie zum Inhalt. Der Vf. hebt hervor, daß sich auch teleologisch ausnahmslos gültige Normen formulieren lassen, z. B.: „Jede nicht zur Verhinderung eines anderen großen Übels unbedingt notwendige Tötung eines Menschen ist ausnahmslos sittlich falsch und verboten." (66) und legt besonderen Wert auf die Unterscheidung zwischen sittlichem Wert- und sittlichem Verpflichtungsurteil. Urteile über Gesinnung oder Motive des Handelnden versteht er als sittliche Werturteile (sittlich gut oder sittlich böse bzw. schlecht). Ein sittliches Verpflichtungsurteil charakterisiert eine Handlung im Bezug auf ihre sittliche Richtigkeit (sittlich richtig oder sittlich falsch, [69]). Die Unterscheidung zwischen sittlich gut bzw. schlecht und sittlich richtig bzw. falsch ist deshalb besonders zu beachten, weil sich die zwischen Deontologen und Teleologen kontroversen Fragen allein auf „das Kriterium sittlicher Richtigkeit" (71) beziehen. Am Ende dieses Kap.s geht er kurz auf den Begriff „Folgen einer Handlung" ein und versteht darunter alle vorhersehbaren „Auswirkungen einer Handlung auf das Wohlergehen aller Betroffenen". (77)

Da die Diskussion, die zur Entwicklung einer teleologischen Normierungstheorie führte, sich an dem „Prinzip der Handlung mit doppelter Wirkung" entzündete, legt er im *dritten Kap.* das Verständnis dieses Prinzips in den moraltheologischen Handbüchern dar und hebt seine Problematik (offene Fragen und Unklarheiten, [127]) hervor.

In den *Kap.n vier bis sieben* referiert er die Bedeutung der Unterscheidung von sittlichem Wert und nichtsittlichen Werten bei Peter Knauer, Louis Janssens, Bruno Schüller und Richard A. McCormick. Er bietet am Ende jedes Kap.s eine kurze und kritische Zusammenfassung bzw. bei Schüller einen Exkurs zum Thema: „Der sittliche Wert als Gegenstand einer Konkurrenz von Werten."

Das *8. Kap.* setzt sich mit „einigen typischen Bedenken gegenüber der Verwendung der Unterscheidung in normativ-ethischen Fragen" (269) auseinander. Einige Autoren kritisieren die Mehrdeutigkeit der Rede von nichtsittlichen Werten (P. M. Qay, D. J. Billy, J. Seifert) – diesen Einwand hält der Vf. nicht für relevant –, andere assoziieren mit nichtsittlich die Vorstellung von sittlich nicht relevant (M. K. Duffy – in diesem Zusammenhang verteidigt der Vf. auch die Unterscheidung zwischen Beschreibung und Bewertung einer Handlung – und R. R. Roach) und beziehen die Charakterisierung „nichtsittlich" nicht nur auf Sachverhalte, sondern auch auf Handlungen.

Der Vf. hält die Verwendung des Prädikats „nichtsittlich" für Handlungen, die in ihrer sittlichen Qualität noch nicht endgültig qualifiziert sind, nicht für nützlich, obwohl sie „von manchen Autoren im Kontext der Diskussion um teleologische und deontologische Ansätze" (335) praktiziert wird. Als Kriterium für die Unterscheidung sittlich/nichtsittlich soll allein die „Abhängigkeit von einer freien Entscheidung (eph hemin)" (335) gelten. Das führt zu einer klaren Unterscheidung. „Nichtsittliche Werte, d. h. Werte, die nicht von der freien Entscheidung des Menschen abhängen, sind sittlich relevant, machen für sich allein aber nicht die sittliche Qualität einer Handlung oder einer Person aus. Nichtsittliche Handlungen, d. h. Handlungen, die nicht von der freien Entscheidung des Menschen abhängen, können nicht sittlich beurteilt werden und sind in diesem Sinn sittlich neutral." (335) Er fügt noch an, daß die Bezeichnung nichtsittlich für sittlich relevante Werte zwar mißverständlich ist, daß es aber „keinen besseren Ersatz" (335) dafür gibt. Allerdings wird hier der Begriff nichtsittlich auch in unterschiedlicher Weise verwandt. Einmal (im Bezug auf Werte) bedeutet er: sittlich relevant, ein andermal (im Bezug auf Handlungen) meint er: sittlich neutral.

Im *Schlußkap.* betont der Vf., daß die Unterscheidung von sittlichem Wert und nichtsittlichen Werten „eine weitgehend hermeneutische Funktion" (345) bei der Kritik am Prinzip der Handlung mit doppelter Wirkung hatte. Sie ist jedoch „nicht spezifisch für eine teleologische Theorie" (345), sondern kann auch von Deontologen akzeptiert werden (vgl. J. Seifert, 289). Ebenso trifft die „Diskussion um die Ausnahmslosigkeit von Normen und ‚in sich schlechte Handlungen'" (343) weitgehend nicht die Differenz zwischen der teleologischen und einer deontologischen Normierungstheorie. Der Unterschied beider Theorien liegt im „Urteilskriterium" (345). Teleologen sehen das Urteil über die sittliche Richtigkeit (Verpflichtungsurteil) allein in der Abwägung hinsichtlich der von der Handlung betroffenen nichtsittlichen Werte begründet, für Deontologen spielen bei manchen Handlungen auch andere Gesichtspunkte (Naturwidrigkeit und fehlende Berechtigung) eine wichtige Rolle. Sie betrachten aber nicht das verursachte nichtsittliche Übel (z. B. Tod eines Unschuldigen) als sittliches Übel, sondern halten die Handlung, die ein solches Übel verursacht (z. B. die direkte Tötung eines Unschuldigen) für sittlich unverantwortlich (aufgrund fehlender Berechtigung des Menschen, einen Unschuldigen direkt zu töten).

Ziel der Arbeit ist es, die Bedeutung der Unterscheidung von sittlichem Wert und nichtsittlichen Werten in der teleologischen Argumentation einiger Autoren bzgl. der sittlichen Richtigkeit einer Handlung herauszuarbeiten. Eingehend setzt sich der Vf. auch mit den Einwänden der Kritiker, die auf diese Weise bekannt gemacht werden, auseinander. Diese Auseinandersetzung wie die vorhergehende Darstellung der Positionen der referierten Teleologen geschieht auf einem hohen Reflexionsniveau. Als Ergebnis seiner Untersuchungen zeigt sich, daß der Unterschied zwischen einer teleologischen und einer deontologischen Argumentation nicht in der Unterscheidung zwischen sittlichem Wert und nichtsittlichen Werten begründet ist, sondern in der Frage des Urteilskriteriums. Diese Feststellung ist m. E. zutreffend. Die Unterscheidung zwischen sittlichem Wert (unbedingt verpflichtend) und nichtsittlichen Werten (sittlich relevant und dabei offen für eine Abwägung) wirkt sich aus in der Unterscheidung zwischen Werturteilen und Verpflichtungsurteilen.

Der Vf. neigt eher zur teleologischen Normierungstheorie. Es stellt sich allerdings die Frage, ob die Art der Verursachung der Folgen (durch ein Tun oder durch ein Unterlassen) nicht auch eine Rolle spielt. B. Schüller hat seine Position, die der Vf. auf S. 63 referiert, später selbst angefragt, wenn er schreibt: „Tun und Lassen mögen genau den gleichen Erfolg haben, den Tod eines Menschen; trotzdem werden sie sehr verschieden sittlich beurteilt. Das ethische Gewicht verlagert sich von der freien Entscheidung einerseits und vom Wert des Menschenlebens andererseits auf ein Mittleres, auf die verschiedenen Möglichkeiten des Menschen, bestimmte Erfolge zu erreichen. Das hat auf den ersten Blick etwas Befremdliches an sich. Man ist einen Augenblick geneigt, anzunehmen, ausschlaggebend könne nur sein, ob das Leben eines Menschen erhalten bleibe oder zugrunde gehe; es mache keinen ethisch relevanten Unterschied, ob das durch ein Tun oder ein Unterlassen erreicht werde. Nach einem zweiten und dritten Blick allerdings werden die meisten, auch wenn sie sonst eher teleologisch denken, entschlossen an der sittlichen Bedeutsamkeit des Unterschieds zwischen Tun und Lassen festhalten wollen, zumindest für einige wichtige Fälle. Aber sind sie auch in der Lage, die Berechtigung ihrer Überzeugung reflex aufzuweisen? Diese Aufgabe, vor der – nebenbei bemerkt – ein Deontologe nicht weniger steht als ein Teleologe, ist meines Wissens noch gar nicht in Angriff genommen worden." (B. Schüller: Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf ^{2}1980; 191)

Außerdem stellt sich die Frage, wie die Folgen, die der Handelnde nicht direkt verursacht, aber ermöglicht (vgl. das Problem der materiellen Mitwirkung) zu beurteilen sind. Solche Folgen können sehr wohl vorausgesehen werden und sind sicher auch mitzubedenken. Haben sie dasselbe Gewicht wie die Folgen, die der Handelnde direkt herbeiführt? Mir scheint, die Art der Verursachung der Folgen ist nicht belanglos für die sittliche Beurteilung einer Handlung. Ist es nicht auch von Bedeutung, ob eine Auswirkung der Handlung als Ziel oder als Mittel zum Ziel oder als weitere sich aufgrund der konkreten Umstände ergebende Folge zu verstehen ist? Und welche Rolle spielt die Tatsache, daß das Voraussehen der Folgen mit unterschiedlicher Wahrscheinlichkeit verbunden ist? Der Hinweis bei den Ausführungen über die Folgen, daß neben ihrer nichtsittlichen Qualität allein entscheidend ist, ob sie vorhergesehen werden oder nicht, erscheint mir als zu knapp.

Das sind aber Fragen, die sich an eine teleologische Normierungstheorie grundsätzlich richten, die aber nicht ausdrücklich Thema dieser sorgfältigen und eingehenden Untersuchung waren.

Fulda Gerhard Stanke

Fuchs, Josef: **Für eine menschliche Moral.** Grundfragen der theologischen Ethik. **Bd IV: Auf der Suche nach der sittlichen Wahrheit.** – Fribourg u. a.: Universitätsverlag / Herder 1997. 264 S. (Studien zur theologischen Ethik, 74), brosch. DM 48,00 ISBN: Universitätsverlag: 3–7278–1071–8 / Herder: 3–451–26210–X

Dieser Bd enthält 17 Aufsätze, die J. Fuchs in den Jahren 1992–1997 veröffentlicht hat, v. a. in der Zeitschrift „Stimmen der Zeit". Eine erste Gruppe von Beiträgen hat er unter dem Stichwort *Sittliche Weisung* zusammengefaßt, für die zweite Gruppe hat er die Über-

schrift *Sittliche Treue* gewählt, und der dritte Teil bietet die *Bibliographie Josef Fuchs 1940–1996*, zusammengestellt von F. J. Busch.

In diesen Aufsätzen beschäftigt sich der Vf. v. a. mit der Frage: Welche Bedeutung hat die Offenbarung (Gebote Gottes) (u. a. 1. Was heißt „Gottes Gebot"? 2. Das sog.e christliche „natürliche Sittengesetz" 4. Weltethos oder säkularer Humanismus?) – und damit verbunden das kirchliche Lehramt (u. a. 7. Die Last moraltheologischer Lehrautorität 11. „Wer euch hört, der hört mich." Bischöfliche Moralweisungen.) –, die Vernunft (natürliches Sittengesetz) (u. a. 2. Das sog.e christliche „natürliche Sittengesetz" 4. Weltethos oder säkularer Humanismus?) und das persönliche Gewissen des einzelnen (u. a. 5. Was heißt „Irriges Gewissen"? 6. Sittliche Selbststeuerung.) für die Erkenntnis der sittlichen Wahrheit?

Durch kurze Anmerkungen am Ende jedes Beitrags schafft er die Verbindung zu den folgenden Ausführungen.

Daß es objektive sittliche Wahrheit gibt, ist für den Vf. unbestritten. Es gibt aber nicht nur die für alle gemeinsame sittliche Wahrheit, sondern auch die je eigene der verschiedenen Kulturen und der einzelnen Menschen. „Nun haben nicht nur die verschiedenen menschlichen Kulturen eine teilweise je eigene sittliche Wahrheit. Auch die einzelnen Menschen haben irgendwie eine je eigene Lebenswahrheit." (200) Diese Grundgedanken finden sich an vielen Stellen; einige Male (ausdrücklich 46, Anm. 5 und 139, Anm. 6) verweist er auf die Aussage des II. Vatikanischen Konzils, daß Christen „bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen." (GS 43) Beide Urteile können nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv, d. h. bezogen auf die „Gesamtwirklichkeit der betreffenden Personen" (192) richtig sein. „Die Gewissen haben aber die Gesamtwirklichkeit der betreffenden Person objektiv richtig zu beurteilen. Entsprechend haben beide ihrem nicht nur subjektiven, sondern auch objektiv richtigen Gewissensurteil zu folgen. Müßten nicht manche sogenannte irrige Gewissensurteile als objektiv richtig beurteilt werden? Sie wären die richtige Repräsentation des ethischen Anrufs." (192)

Der Vf. äußert deshalb auch Skepsis gegenüber der Idee eines Weltethos, „weil in den verschiedenen Gruppen, Gesellschaften, Völkerschaften, Nationen usw. mit ihren so verschiedenartigen ererbten Geisteshaltungen, Traditionen, Lebenserfahrungen und Umwelten weder eine genügend gleichartige Interpretation und noch weniger eine gleichartige Wertung innerhalb der verschiedenen Lebensbereiche denkbar ist; darum werden viele sittliche Einsichten über gutes und böses, über menschenwürdiges und sündiges Verhalten, hier und dort, nicht übereinstimmen können. Das schließt nicht aus, daß im Bereich einiger Fragestellungen und Probleme dennoch auch gemeinsame sittliche Einsichten gefunden werden können – sowohl weltweit wie zumal im engeren Bereich bestimmter Kulturen." (102f, vgl. auch 44)

Die Bedeutung der Offenbarung für die konkrete sittliche Entscheidung des einzelnen beschreibt er folgendermaßen: „Das uns von der Offenbarung her gewordene neue und tiefere Verständnis des Menschen im christlichen Horizont, seiner Letztberufung in Christus, seiner Führung durch den Heiligen Geist (das ‚neue Gesetz' in uns), seiner personalen Würde, seiner akzentuierten Berufung zur (individuellen und sozialen) Liebe usw., helfen ihm u. U., eine letztlich nicht in allem evidente natürliche Güter- und Werteordnung in Einzelfällen interim spezifisch festzulegen, manche sittliche Forderungen und manche Sünden spezifisch oder doch tiefer zu werten und zu wägen; dieses christliche Verständnis könnte daher auch die persönlichen Entscheidungen zur Sünde oder zum Guten merklich beeinflussen." (116)

Hier berühren sich seine Überlegungen mit den Aussagen von Alfons Auer zum Thema: Autonome Moral im christlichen Kontext.

Über die Aufgabe des kirchlichen Lehramtes sagt er: Es hat „uns bei der Findung brauchbarer sittlicher Handlungsnormen beizustehen und zu helfen. Es hat dazu allerdings weder besondere Offenbarungen (auch nicht durch die Bibel) noch besondere eindeutige Inspirationen. Vielmehr müssen die Vertreter dieses Lehramtes vom ethischen Anruf und den ersten ethischen Prinzipien und von der sorgfältigen Kenntnis und Deutung der gegebenen konkreten Wirklichkeit her unter dem Beistand des Heiligen Geistes und des Wortes Gottes kreativ zu ‚relativ'-absoluten Handlungsnormen zu kommen versuchen und sie uns mit ihrer Autorität nahebringen. Aber auch damit vermögen sie nicht, absolut jede Ungenauigkeit und jeden Zweifel in uns zu eliminieren." (190) In einem ähnlichen Zusammenhang weist er darauf hin, daß alle Getauften auf den Beistand des Heiligen Geistes vertrauen können (104).

In vielen Beiträgen setzt sich der Vf. mit den Aussagen von VS (9. Das moraltheologische Problem „Todsünde"; 10. Die sittliche Handlung: das intrinsece malum; 12. Offenbarung gegen Dissens?; 16. Epikie – Der praktizierte Vorbehalt.) und EV (13. Das „Evangelium Vitae" und die „Kultur des Todes". Zur Enzyklika „Evangelium Vitae"; 14. Gott – der Herr über Leben und Tod.) auseinander.

Der Vf. versteht sich als Anwalt der Bedeutung und Würde der persönlichen Gewissensentscheidung („christliche Existentialethik", „Individualforderungen" [191], „innovative Moral" [103]), und er stellt kritische Fragen an manche traditionelle Überzeugungen und Redeweisen der Moraltheologie (vgl. z. B. *intrinsece malum* und Gott als Herr über Leben und Tod) und offizielle Stellungnahmen zu grundsätzlichen und aktuellen Fragen in der moraltheologischen Diskussion. Wer Anregungen für eine kritische Auseinandersetzung mit diesen u. a. in VS und EV angesprochenen Fragen sucht, findet sie, engagiert und kompetent vorgetragen, in vielfältiger Weise.

Fulda Gerhard Stanke

Lehmann, Hartmut: **Max Webers „Protestantische Ethik"**. Beiträge aus der Sicht eines Historikers. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 157 S. (Kleine Vandenhoeck-Reihe, 1579), kt DM 22,80 ISBN: 3–525–33575–X

Die Ideen Max Webers sind ausgesprochen reizvoll: Sie bieten bei vielen gesellschaftlichen Anlässen in kirchlich-theologischen, aber auch allgemein-geisteswissenschaftlichen Kontexten die Gelegenheit, mit Bildung zu reüssieren. Seine Antithese zum historischen Materialismus in der Wertung geschichtsrelevanter Faktoren sowie seine Lehre von den „Idealtypen" in der geschichtswissenschaftlichen Begriffsbildung, in der die Differenzierung von politischer Herrschaft in einen „traditionalen", einen „charismatischen" und einen „legalen" Typus eine prominente Rolle spielt, sind in vielen small talks reaktivierbar. Die Unterscheidung von „Gesinnungs- und Verantwortungsethik" ist hin und wieder gar bis in das politische Tagesgeschäft vorgedrungen. Webers facettenreiche Kapitalismusthese schließlich ist dort im Schwange, wo es um den Stellenwert von Theologie und Kirche in der sich rasch modernisierenden westlichen Gesellschaft geht.

Die Aufsatzsammlung von Hartmut Lehmann hat sich die letztgenannte These zum Gegenstand gewählt. Sie ist zum größeren Teil im Zusammenhang seiner Arbeit an der Edition der „Protestantischen Ethik" (PE) im Rahmen der historisch-kritischen Ausgabe der Werke Webers entstanden, was sich in einer ausgesprochen genauen Kenntnis der Quellen niederschlägt. L. rekonstruiert die konkrete Entstehungsgeschichte der PE von 1904/05 und diskutiert in diesem Zusammenhang einige ausgewählte, sehr erhellende Aspekte der Weberschen Kapitalismusthese.

Im *ersten Aufsatz* werden Hintergründe und Kontexte aufgelistet, in denen die Webersche These wuchs und sich verdichtete. Die Liste enthält partielle Vorwegnahmen der These in Eberhard Gothein, „Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwaldes" (1892), und in Georg Jellinek, „Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte" (1895). Webers Heranwachsen in einem von Kulturkampfpropaganda geprägten protestantischen Milieu wird ebenso erwähnt wie auf seine kulturgeschichtlichen Eindrücke bei Aufenthalten in Italien und Amerika aufmerksam gemacht wird. In einer ersten Stellungnahme zur Kapitalismusthese hebt L. kritisch hervor, „daß es in der religiösen Entwicklung des Protestantismus vom 16. ins 17. Jahrhundert weniger Kontinuität gab, als Weber dies ... annahm" (19). Das gilt sowohl für die frömmigkeitsgeschichtlichen Entwicklungen der verschiedenen protestantischen Gruppen, den Calvinismus und Puritanismus eingeschlossen, als auch für die soziale, konfessionelle und theologische Homogenität der den Protestantismus tragenden Schichten der Bevölkerung. Die verbreitete apokalyptische Stimmung, die damit verbundene Sorge um das Heil, die Minderheitensituation des Protestantismus gerade nach den Konfessionskriegen und das starke Zusammengehörigkeitsgefühl protestantischer – auch calvinistischer – Gruppen modifizieren zudem das Webersche Bild des einsam und asketisch um sein Heil besorgten, rational in der Welt operierenden und seine Berufspflichten erfüllenden idealtypischen Puritaners.

Im *zweiten Aufsatz* legt L. überzeugend dar, daß und wie Webers Lutherinterpretation unter einem ausgeprägten antilutherischen Affekt leidet, was das lutherische „Kirchentum" seit der Reformation und seine ethisch-sozialen Wirkungen angeht. Dieser Affekt schlägt sich in ungenauen, wenig an den Quellen orientierten, daher pauschalierenden und letztlich ambivalent bleibenden Behauptungen und Wertungen über die Entstehung und Ausbreitung der Berufsidee nieder, die zwar – Weber zufolge – für die Entwicklung des kapitalistischen Geistes auf dem Boden des Calvinismus von erheblicher Bedeutung, bei Luther aber noch nicht grundsätzlich, weil nicht religiös neu durchdacht gewesen sei. (33)

Im *dritten Aufsatz* bricht L. dennoch eine Lanze für Weber, der sowohl methodisch als auch im Hinblick auf seine heuristischen Valenzen für die Erforschung der Reformationszeit vorbildhaft bleibe: seine Analyse von Wortfeldern und deren Entwicklungen, seine die Mentalitätsgeschichtsschreibung vorwegnehmende Fokussierung auf die Zusammenhänge von Theologie, Frömmigkeit, sozialen Formationen und Handlungstypen, sowie seine Deutung der Reformationszeit als Moment der „Geschichte der Transformationen von der mittelalterlichen zur modernen Welt" (48) haben Bestand bzw. bleiben wegweisend.

Im *vierten Aufsatz*, der Webers Pietismusinterpretation gewidmet ist, weist L., ähnlich wie schon bei Webers Lutherinterpretation, folgenreiche methodische Mängel nach: Die Darstellung und Bewertung des Pietismus sei nicht zureichend quellen- und detailorientiert, was zu einer verkürzten kultur- und wirtschaftsgeschichtlichen Würdigung des Pietismus führe. Seine Anlehnung an A. Ritschls Untersuchungen zum Pietismus sowie seine instinktive Ablehnung emotionaler Religiosität lassen ihn die sozialethische Bedeutung der pietistischen Hoffnung auf den Aufbau des Gottesreiches und die Mitwirkung der Glaubenden daran übersehen. Darüber hinaus übersehe Weber, daß im Pietismus vielfach die Zeit als Geschenk Gottes angesehen wurde, das unter keinen Umständen verschleudert werden durfte, sondern unter (zeit)ökonomischen Gesichtspunkten eingesetzt werden sollte.

Im *fünften Aufsatz* unternimmt L. eine solide Bewertung eines Satzes von Weber, wonach der Calwer Pietismus als Beispiel für „die Kombination von intensiver Frömmigkeit mit ebenso stark entwickeltem geschäftlichen Sinn

und Erfolg" (66) zu gelten habe. Im Ausgang von der Separation auch wirtschaftlich und politisch einflußreicher Calwer Pietisten um 1711/12 untersucht L. eingehend „Pietismus und Wirtschaft in Calw am Anfang des 18. Jahrhunderts". Fein abgestuft und in Auseinandersetzung mit anderslautenden Urteilen der neueren Pietismusforschung sowie mit Seitenblicken auf den Halleschen Pietismus, der eigene sozialethische und politische Akzente setzte, kommt L. zu dem Schluß, daß die Webersche Einordnung des Calwer Pietismus den historischen Befunden nicht gerecht wird. Allenfalls habe „die pietistische Ethik ... alle jene Tugenden enthalten, die im wirtschaftlichen Bereich zum Erfolg gehörten, also Fleiß und Sorgfalt, Genauigkeit und Ausnützung der Zeit" (92); Einstellungen allerdings, die den in Frage stehenden Personenkreis weitestgehend auch schon vor seiner Bekehrung auszeichneten.

Der *sechste Aufsatz* skizziert die zum Teil parallelen, zum größeren Teil aber divergierenden Wege, die Sombart und Weber in der Debatte über die Entstehung des Kapitalismus gingen. Er profiliert einen kleinen, aber erhellenden Ausschnitt der sozial- und geschichtswissenschaftlichen Urteilsbildung der ersten beiden Jahrzehnte des 20. Jh.s. In Schlaglichtern wird die Breite des argumentativen Kontextes, in dem die Webersche These theoretische Prägnanz und heuristische Kraft entwickelte, deutlich.

Im *siebten Aufsatz* schlägt L. vor, die PE als ein „implizites Selbstzeugnis" (147, Anm.) Webers zu seinen Erfahrungen von Krankheit, Rekonvaleszenz und beruflicher Umorientierung zu entschlüsseln. Zu diesem Zweck nimmt er an, daß Weber in der PE „gewissermaßen Anamnese, Diagnose, und Therapie zu Papier gebracht" (121) habe. Die parallele Auflistung von Webers durch Depression, Berufsunfähigkeit und Aufgabe des Lehrstuhls bestimmten biographischen Abschnitt von 1898 bis 1903 auf der einen Seite und seinen Analysen zum Berufsgedanken der reformatorischen Tradition und den Auswirkungen des Prädestinationsgedankens im Calvinismus auf der anderen Seite mögen wertvoll sein für das Verständnis des wissenschaftlichen Ethos von Weber. Wenn aber Webers Ausführungen z. B. zu den Zeichen der Erwählung, zur Gnadengewißheit oder zum Reichtum im Calvinismus direkt umgemünzt und als seine eigenen wissenschaftliche Werke, als sein Selbstverständnis als Wissenschaftler und als sein wissenschaftliches Ansehen interpretiert werden (111ff), oder wenn etwa Webers Ausführungen zum Luthertum als Abrechnung mit der wilhelminischen Universitätslandschaft gelesen werden (116ff), dann dürfte die Grenze zur Spekulation überschritten sein. L. ist sich durchaus im klaren darüber, daß die Beweislage für Entschlüsselungen dieser Art dünn ist, weil noch kaum entsprechende Zeugnisse von Weber außerhalb der PE vorliegen. Er schlägt aber „allgemein" vor, wissenschaftliche Zeugnisse (also nicht nur die von Weber) als Krisenliteratur zu verstehen, um die Verbindungen zwischen persönlichen Umbrüchen, den Objekten der Forschung und der wissenschaftlichen Intuition bei der Thesenbildung zu erheben.

Die Aufsatzsammlung von L. ruft eindringlich die bleibende Bedeutung der Weberschen Kapitalismusthese in Erinnerung: Geistige Kräfte und Größen können den Verlauf geschichtlicher Veränderungen entscheidend bestimmen. Sie macht auf die Nichtselbstverständlichkeit des Kapitalismus aufmerksam, auf konstituierende und dynamisierende Kräfte, die aus einem bestimmten kulturgeschichtlichen Zusammenhang hervorgegangen sind.

Unübersehbar ist, daß L. mit Webers wissenschaftlichem Ethos, seiner theoretischen Prägnanz, und seiner ernsthaften Suche nach verläßlicher sozial- und geschichtswissenschaftlicher Erkenntnis sympathisiert. L. bringt dabei durchaus das Instrumentarium fein abgestufter, sensibler sozial- und kulturgeschichtlicher Forschung ins Spiel, zumeist als implizite Kritik an Weber, z. T. aber auch als explizite, wie besonders deutlich im Aufsatz über den Calwer Pietismus durchgeführt. Die Studien bieten fortwährend Anregungen, bestimmte Themenbereiche der Weberschen Deutung des Kapitalismus (Luther und Luthertum, kulturgeschichtlicher Ort der Reformationszeit, sozialgeschichtliche Stellung des Pietismus, Ambivalenz der religiösen Gruppen in bezug auf moderne Wirtschaftsweisen etc.) auf dem Hintergrund vorangeschrittener historischer Kenntnisse und verfeinerter geschichtswissenschaftlicher Vorgehensweisen zu bedenken und sich von ihnen inspirieren zu lassen.

Die Lektüre der Sammlung bereichert jeden, der Genaueres über Gründe und Hintergründe der PE erfahren möchte – und der in entsprechenden small talks über die Gemeinplätze hinausgehen möchte.

Lehrte Heinrich Springhorn

Knitter, Paul F.: **Die Zukunft der Erde.** Die gemeinsame Verantwortung der Religionen. Mit einem Vorwort von Hans Küng. Aus dem Amerikanischen von Susanne Schaup. – München: Kösel 1998. 379 S., geb. DM 49,90 ISBN: 3–466–20436–4

Fast könnte es paradox erscheinen: In einer Zeit, die vom klassischen Naturrecht katholischer Provenienz ziemlich entschlossen Abschied genommen hat, ist scheinbar eine Wiederkehr des verabschiedeten Gastes durch die Hintertür zu beobachten. Die Rede ist vom säkularisierten Naturrecht, das sich in der späten Neuzeit als Vernunftrecht und Menschenrecht darstellt, und schließlich in der Postmoderne als Weltethos wiederbegegnet. Basis dieses unaufgebbaren ethischen Grundwasserspiegels scheint die Rede vom Humanum zu sein, jener Vernunfteinsicht in die Pflicht zum guten Handeln, die etwa Immanuel Kant mit seinem kategorischen Imperativ umreißt und die in biblischer wie nicht christlicher Überlieferung in Gestalt der Goldenen Regel begegnet. Allein, der unethische Teufel steckt wieder einmal im Detail: Jenseits bloß formaler Festlegung auf das Gute, das Lebensfördernde, das Schöne und das Vernünftige scheint im Gestrüpp von Konkretisierung, Kasuistik und Kompromiß kein Weg gebahnt. Kündet nicht die Katastrophe von Auschwitz im 20. Jh. von der ausweglosen Suche nach einem allgemeinverbindlichen humanen Ethos? Bleibt also nur der Rückzug in die konsensuale Transzendentalpragmatik oder gar hinter die Schutzmauern je verschiedener religiös begründeter Moralsysteme? Oder kann es auf der Grundlage eines globalen Religionspluralismus eine Einheit im globalen Ethos geben, die schärfer konturiert ist als formale-methodische Regeln? Und schärfer noch: Bedarf ein gemeinsames Ethos eines gemeinsamen Gottes? Oder muß der Gottesgedanke freigehalten werden von ethischer Verwertbarkeit? Im Sinne etwa der Keuner-Geschichte Bert Brechts: „Einer fragte Herrn K., ob es einen Gott gäbe. Herr K. sagt: Ich rate dir nachzudenken, ob dein Verhalten je nach der Antwort auf diese Frage sich ändern würde. Würde es sich nicht ändern, dann können wir die Frage fallenlassen. Würde es sich ändern, dann kann ich dir wenigstens noch so weit behilflich sein, daß ich dir sage, du hast dich schon entschieden: Du brauchst einen Gott."

In der deutschsprachigen Theologie und Ethik kommt Hans Küng das Verdienst zu, den Sinn für ein weltweites „minimum morale" mit seinem „Projekt Weltethos" geschärft zu haben. Ohne Zweifel wirkte die nordamerikanische Diskussion um den Religionpluralismus dabei als Initialzündung: Eine legitime Vielfalt von Religionen muß nicht zwingend eine Vielfalt von ethischen Entwürfen zur Folge haben. Zu denken ist in diesem Zusammenhang an die klassische Unterscheidung von Genese und Geltung: Unterschiedliche Genese von Ethik kann durchaus in einer gemeinsamen Geltung von Grundregeln menschlichen Lebens konvergieren. Einer der theologischen Protagonisten dieser Denkbewegung, Paul F. Knitter, Prof. für Theologie der Religionen an der Xavier University in Cincinatty (USA), hat 1995 Überlegungen zu einer globalen Verantwortungsethik unter dem Titel „One Earth Many Religions. Multifaith Dialog and Global Responsibility" vorgestellt, die jetzt in deutscher Übersetzung „Die Zukunft der Erde. Die gemeinsame Verantwortung der Religionen" vorliegen. Hans Küng unterstreicht im Vorwort sehr nobel theologische Differenzen zwischen ihm und K. hinsichtlich der „Normativität und Finalität Jesu Christi als das Offenbarungsereignis Gottes für Christen" (9), die K. überschreiten will hin zu einem „interreligiösen Dialog, der in einem Dialog des Handelns und einem Dialog des Lebens geführt wird". (12). Gemeinsames Ziel aber ist ein „individuell verantwortetes Weltethos" (13) in einer Welt vieler Religionen mit eigenem Wahrheitsanspruch. Religiöse Genese und globale Geltung von Normen treten auseinander im Dienst an umfassend-weltweiter Gerechtigkeit.

Das *1. Kap.* stellt die „dialogische Odyssee" von K. dar, da ja jede Theologie in einer Lebensgeschichte verwurzelt ist. Der Bogen spannt sich vom Seminar der SVD-Missionare 1958 über das Studium an der Gregoriana in Rom und erste Begegnungen mit der Theologie Karl Rahners bis hin zum Promotionsstudium in Marburg über protestantische Auffassung anderer Religionen. Die eigene Lehrtätigkeit ab 1972 in Chicago führt den Weg vom Exklusivismus klassischer Missionstheologie über den Inklusivismus des anonymen Christen bei Karl Rahner hin zum Pluralismus des einen Gottesgedankens in verschiedenen Religionen. Das vorliegende Buch versteht sich explizit als dialogische Fortsetzung der Odyssee, jetzt aber auf dem Feld der Ethik: „Statt nach dem gemeinsamen Gott in den unterschiedlichen Religionen zu suchen", oder „von einem gemeinsamen Kern unserer individuell verbrämten religiösen Erfahrungen auszugehen", soll „die Erlösung oder das Wohlergehen der Menschen und der Erde zum Ausgangspunkt" genommen werden, um echten Dialog zu ermöglichen und Schnittmengen zu sichten (47). Im Hintergrund steht ohne Zweifel der klassische Grundsatz scholastisch-thomanischer Naturrechtstheologie: Niemand kann nicht glücklich sein wollen! Das Streben nach Glück und Erlösung bildet das Fundament eines möglichen Weltethos – wobei offen bleiben muß, ob dieses abstrakte Ethos sich in eine konkretere globale Ethik umformen läßt.

Das *2. Kap.* benennt die hauptsächlichen Merkmale eines multireligiösen Dialogs und seine Prämissen. Im *3. Kap.* folgt ein Überblick über Probleme und Gefahren, wie sie in jüngeren Entwürfen eines globalen Religionspluralismus gesehen werden. *Kap. 4 und 5* bilden das Herz des Buches: Zunächst wird die globale Bedrohung von Mensch und Umwelt als Grund der vorliegenden Überlegungen eindrucksvoll dargestellt, um sodann in Antwort auf Kritiker

die globale Verantwortung als Fundament des Dialoges deutlich zu machen. Das *6. Kap.* setzt sich nochmals näher mit dem Vorwurf auseinander, nicht alle Religionen dieser Welt sähen in der Erlösung oder dem Glück ihr Ziel, oder, wenn schon dies zuträfe, seien durchaus different in der genaueren Fassung einer endzeitlichen Erlösung. Hier wird als gemeinsames Fundament ein Sicheinlassen auf die Welt im Sinn prophetischer Tradition herausgestellt – wird damit aber der klassische Unterschied zwischen Utopie und Eschatologie, zwischen diesseitigem Glück und jenseitiger Seligkeit nicht vorschnell eingeebnet? Und was hätte dies für Konsequenzen für eine Ethik, die abgelöst ist von globaler religiöser oder mystischer Erfahrung. Vf. hält diese Ablösung nicht für wünschenswert – aber gibt es wirklich eine tragfähige mystische Erfahrung der Menschheit, etwa im Sinn eines anonymen Mystikers? Im *7. Kap.* wird das öko-humane Gesamtwohl als gemeinsamer Fluchtpunkt verschiedener religiöser Erfahrungen betrachtet. Im *8. Kap.* geht es um eine mehr praktische Darstellung eines globalen Dialoges in gewaltfreier Theorie und Praxis; das *9. Kap.* bietet zusätzlich konkrete Beispiele für einen solchen Dialog, insbesondere in Basisgemeinschaften in Indien und Sri Lanka.

Ein Schlußwort benennt „theologische Restbestände" (317), etwa der Rolle Christi, der Bedeutung von kirchlichen Gemeinschaften oder dem Verhältnis von „Reich Gottes in unserer Nachfolge Jesu und der Ausübung seiner Mission" (319). Das Buch endet durchaus eindrucksvoll mit der jesuitischen Prägnanz des „omnia ad maiorem dei gloriam" und einem kräftigen „Amen"! Der Vorhang fällt – und einige Fragen bleiben offen, wie angedeutet wurde. Dennoch handelt es sich um ein wertvolles und insbesondere für global engagierte Christen und Gemeinden anregendes Buch, mit sympathischer Begeisterung und eindrucksvoller Frömmigkeit geschrieben. Es ist eine Art franziskanischer Schöpfungsfrömmigkeit, die auch zum Grundbestand christlichen Denkens gehört, aber vielleicht zu lange verschüttet lag. Gobale Ökumene wird ohne Zweifel als modernes Naturrecht bei der öko-sozialen Natur beginnen und die globale Zusammenarbeit im sozial-caritativen Bereich erstreben. Vielleicht verläuft der Weg wirklich von einer gemeinsamen Praxis der Liebe hin zu wachsenden Übereinstimmungen im Glauben. Damit wird die Frage nach der Einzigkeit Christi keinesfalls unwichtig, jedoch im Projekt eines globalen Weltethos zunächst systemisch suspendiert. Was wiederum die Dogmatik und die Moraltheologie nicht dispensiert, gute Argumente für die universale Heilsbedeutung Christi und seiner Kirche zu sammeln!

Dortmund Peter Schallenberg

Christliche Sozialwissenschaften

Ökologische Theologie und Ethik, hg. u. bearb. v. Hans Halter / Wilfried Lochbühler. **Bd I.** – Graz: Styria 1999. 311 S. (Texte zur Theologie. Abteilung Moraltheologie, 1,1), kt DM 54,00 ISBN: 3–222–12718–2. **Bd II.** – Graz: Styria 1999. 206 S. (Texte zur Theologie. Abteilung Moraltheologie, 1,2), kt DM 54,00 ISBN: 3–222–12719–2

Da schon seit Jahrzehnten das Thema Ökologie auch innerhalb der Theologie diskutiert wird, ist die Textflut kaum noch zu überblicken. In dieser Situation ist es zweifelsohne hilfreich, einschlägige Texte zu den wichtigsten Themenkomplexen an einem Ort zur Hand zu haben.

In *Bd I* dokumentiert das *Kap. 1* die Erkenntnis der ökologischen Krise als Herausforderung der Theologie (z. B. Vorwürfe an die jüdisch-christliche Tradition), *Kap. 2* orientiert über Ursachen und Hintergründe des Ökoproblems (z. B. Antwort auf die Vorwürfe), *Kap. 3* fragt nach der Relevanz der Bibel für das Thema und *Kap. 4* stellt systematische Ansätze einer ökologischen Theologie vor (u. a. ökologische Schöpfungstheologie, feministische Theologie).

In *Bd II* widmet sich das *Kap. 5* den Grundlagenfragen einer systematischen ökologischen Ethik (z. B. Anthropozentrik, Rechte der nichtmenschlichen Natur) und *Kap. 6* stellt einige kirchliche Verlautbarungen zur Umweltproblematik vor.

Den Bearbeitern Hans Halter und Wilfried Lochbühler ist uneingeschränktes Lob zu zollen: Die Texte sind sorgfältig und zweckmäßig zusammengestellt, jedes Kap. wird durch eine orientierende Einführung thematisch eingeordnet, und zu jedem Einzeltext wird eine hilfreiche Einleitung geboten. Man hätte sich vielleicht gewünscht, daß auch die Diskussionen innerhalb der christlichen Sozialethik stärkere Berücksichtigung gefunden hätte, aber dies sei, so die Bearbeiter, aus quantitativen Gründen nicht möglich gewesen. Insgesamt wird ein vielfältiges Panorama vorgestellt, und die LeserInnen mögen nun selbst beurteilen, ob die (Moral-)Theologie etwas Relevantes zum Thema beizusteuern hat(te).

Erfurt Michael Schramm

Bedford-Strohm, Heinrich: **Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit.** Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag. – München: Chr. Kaiser 1999. 503 S. (Öffentliche Theologie, 11), kt DM 68,00 ISBN: 3–579–02626–7

Die bei W. Huber erstellte, umfangreiche Heidelberger Habil.schrift beschäftigt sich mit dem hochaktuellen sozialethischen wie systematisch-theologischen Thema der Gemeinschaft. In Auseinandersetzung mit soziologischen Gemeinschaftstheorien und Befunden einerseits sowie biblisch- und systematisch-theologischen Überlegungen zur Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe andererseits skizziert sie eine die Ergebnisse der Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus sozialethisch aufnehmende Konzeption des kommunitären Liberalismus und entfaltet ein Konzept von Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit im Blick auf die demokratische Kultur, die Zivilgesellschaft sowie eine öffentliche Kirche.

Nach einleitenden Bemerkungen zur gegenwärtigen Konjunktur des Gemeinschaftsbegriffs und dessen historischer Belastetheit im deutschen Kontext sowie einer knappen Skizze des Forschungsstands stellt B.-S. die vieldiskutierte und nicht nur in ihrer Wirkungsgeschichte problematische Gemeinschaftskonzeption von F. Tönnies vor, deren begriffliche Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft für B.-S. ungeachtet diverser Schwächen (Idealisierung, Ontologisierung, Dichotomisierung) von bleibender Bedeutung ist. Freilich beurteilt er E. Durkheims Explikation der Veränderungen der Gemeinschaftsformen und -bindungen im Zuge der Arbeitsteilung, der damit verbundenen Umstellung von mechanischer auf organische Solidarität und Durkheims Aufweis der Bedeutung der Berufsgruppen, welche differente Individuen über intermediäre Gruppen in die Gesellschaft integrieren, als für eine Theorie der Gemeinschaft in der Moderne ertragreicher.

Die folgenden Überlegungen zur Individualisierungstheorie setzen sich v. a. mit U. Becks und E. Gernsheim-Becks essayistischen, theoretisch unscharfen und in ihrer empirischen Reichweite umstrittenen Thesen und Entwürfen auseinander, denen laut Vf. insbesondere „ein aktualistischer und damit auch individualistischer Normbegriff zugrunde" (126) liege, der einen Zugang zum Phänomen normativer Traditionen von vornherein verschließe. Sodann trägt B.-S. aus den USA und aus Deutschland empirische Befunde zur Auflösung überkommener Gruppensolidaritäten einerseits und neuer Gemeinschaftsbildungen andererseits zusammen. Berücksichtigt werden v. a. die wichtigen Untersuchungen der Bellah-Gruppe, die Längsschnittstudie des Allensbacher Instituts sowie die von M. Diewald unternommene Auswertung empirischer Untersuchungen zur Veränderung sozialer Beziehungen. Diewalds Netzwerkkonzept trägt laut B.-S. „den Bedingungen einer ausdifferenzierten Gesellschaft Rechnung, weil es einen Zugang zu der pluralen Fülle von Gemeinschaftsbeziehungen ermöglicht, die sich in einer solchen Gesellschaft ergeben" (159). Er mache zudem deutlich, daß für die Gewinnung von Gemeinschaftsbeziehungen kommunikative Kompetenz entscheidend sei. Im Anschluß an Diewald legt B.-S die Bedeutung der Reziprozität dar und nimmt dessen Unterscheidung einer unmittelbaren, einer aufgeschobenen sowie einer generalisierten Reziprozität auf. Für ein Verständnis von Gemeinschaft, welches die Partikularperspektive nicht gegen die Universalperspektive ausspielt bzw. sich davon abschotten will, muß laut Vf. die generalisierte Reziprozität die grundlegende Bezugsgröße sein.

Seine theologisch-ethischen Ausführungen beginnt B.-S. mit einer Thematisierung von Liebe als Quelle von Gemeinschaft. Sie setzen sich sodann mit A. Nygrens Entgegensetzung sowie K. Barths Inbezugsetzung von Eros und Agape auseinander, bedenken mit Barth die Gefährdung des Eros durch die Sünde und nehmen von Luther her eine Qualifizierung des Eros durch die Agape vor. Das Verhältnis von Gottes Liebe und menschlicher Liebe wird an exemplarischen Texten des AT, der paulinischen Theologie, der synoptischen Überlieferung sowie des Corpus Johanneum erhellt, wobei es B.-S. darauf ankommt zu zeigen, daß die johanneischen Aussagen entgegen der Annahme einer gnostischen Färbung in weitgehender Kontinuität zu den anderen atl. und ntl. Überlieferungen den Vorrang der göttlichen Liebe und deren transformative Kraft unterstreichen. Bedeutet Sünde wesentlich menschliche Selbstisolierung, so steht dieser die Agape gegenüber, welche eine theozentrische Struktur aufweist, so daß sich jede menschliche Liebe Gottes vorausgegangener Liebe verdankt.

Angesichts der in der protestantischen Tradition vorherrschenden Auffassung von Nächstenliebe als Überwindung der Selbstliebe, die er klassisch wiederum bei Nygren formuliert findet, ist B.-S. daran gelegen, die konstitutive Bedeutung der Selbstliebe für die Nächstenliebe deutlich zu machen und beide als Ausdrucksformen von Reziprozität zu verstehen. Von daher begreift er sowohl die Fixierung auf das Selbst als auch die Selbstvergessenheit als Gestalten von Sünde und kennzeichnet das biblische Liebesverständnis als eines intendierter und zugleich eschatologischer Reziprozität. In Auseinandersetzung mit S. Posts Theorie der auf den Nahbereich der „special relations" konzentrierten Agape nimmt B.-S. eine philosophische sowie biblische Klärung von universaler und partikularer Gemeinschaft vor, um daraus den grenzüberschreitenden Charakter der Nächstenliebe aufzuzeigen und darzulegen, daß biblisch gesehen universale Geltung und kontextuelle Umsetzung des Liebesgebots zusammengehören. Gegen die „communio incurvata in seipsum" (309) verortet er das christliche Liebesverständnis im universalen Horizont und plädiert dementsprechend für einen konkreten Universalismus, der die liebende Einfühlung in die Nahen und aus solcher Erfahrung gespeiste Zuwendung zu den

Fernen verbindet. Im Pluralismus erkennt B.-S. eine produktive Kraft, welche die Gemeinschaft vor Ausgrenzung und Selbstisolierung bewahrt. Die Achtung vor dem anderen ist, wie er im kritischen Gespräch mit E. Levinas, dem der theoretische Zugang zur Reziprozität fehle, betont, eine konstitutive Dimension theologisch-ethischen Gemeinschaftsverständnisses. Das Zusammenspiel von Pluralismus und Differenz macht der Vf. entlang von biblischen Einsichten M. Welkers u.a. deutlich, die von einem christozentrischen Universalismus zum Pluralismus des Geistes führen. Gottes Bundesliebe und menschliche Reziprozität kommen als Dimensionen kommunikativer Freiheit zur Sprache, wobei letztere als menschliche Antwort auf Gottes Bundesliebe in die Gemeinschaft kommunikativer Freiheit führe und aus ihr heraus ihre transformative Kraft entfalte.

Im Schlußteil der Arbeit stellt B.-S. sozialethische Reflexionen zum Zusammenhang von Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit und demokratischer Kultur an. Im Anschluß an die Debatte zwischen Kommunitarismus und Liberalismus plädiert er für einen kommunitären Liberalismus, der zum einen nachdrücklich für die Rechte jeder einzelnen Person eintritt, gleichzeitig aber auch die Bedeutung qualifizierter gemeinschaftlicher Bindungen bedenkt, die er in Gemeinschaften aus kommunikativer Freiheit gegeben sieht, welche sich in einem universalen Horizont bewegen. Als Dimension einer demokratischen Kultur gilt ihm weniger ein radikal pluralistischer postmoderner Ansatz als ein nicht differenzblinder Gerechtigkeitspluralismus, welcher ihm zufolge die „sozialtheoretische Konsequenz eines biblisch-theologisch geklärten Pluralismusverständnisses" (414) darstellt. Eine markante Gestaltungsform kommunikativer Freiheit erkennt B.-S. in der kommunitär-liberal konzipierten Zivilgesellschaft, welche auf der Basis einer verfassungsmäßigen Gegenseitigkeitsordnung die verschiedenen Dimensionen von Reziprozität zur Geltung bringt. In ihr operiert die Kirche als ein weitverzweigtes Netzwerk von Gemeinschaften, die darin ihre Überzeugungen, Potentiale und Ressourcen als öffentliche Kirche einbringt.

B.-S. hat ein anregendes, wichtiges, komplexes und richtungsweisendes Werk vorgelegt, das durch seine interdisziplinäre und internationale Anlage und Ausrichtung besticht. Es verarbeitet eine beeindruckende Fülle soziologischen, sozialphilosophischen, ethischen, biblischen sowie systematisch-theologischen Materials, ist klar strukturiert und in seinen Ansichten und Einsichten profiliert. Besonders hervorzuheben ist m. E., daß und wie es dem Vf. gelingt, ein Gemeinschaftsverständnis zu erarbeiten, das der restaurativ-harmonistischen Versuchung widersteht und produktiv auf die Belange gesellschaftlicher Integration, Gerechtigkeit und Freiheit bezogen wird. B.-S. leistet damit zugleich eine fruchtbare Rezeption der Kommunitarismus-Liberalismus-Debatte, deren Kurzschlüsse er vermeidet, deren Ertrag er indessen festhält und theologisch weiterführt. Insbesondere ist anzuerkennen, wie der Vf. den sich durch das ganze Werk hindurchziehenden Gedanken der Reziprozität gegen soziologische, sozialethische sowie theologische Bedenken durchhält und gegenüber diversen Gestalten des theologisch nicht zuletzt von Levinas her wieder zunehmend attraktiven Asymmetriedenkens entfaltet. Dazu tragen seine umsichtige Klärung des biblischen Verständnisses von Liebe und Sünde das Ihre bei. Die Ambivalenz des Gemeinschaftsdenkens tritt gerade angesichts der auch ekklesiologisch und ekklesial brisanten Formen regressiver Gemeinschaften sowie einer „communio incurvata in seipsum" deutlich zutage. Leider werden diese Bezüge allerdings nicht einmal ansatzweise weiterverfolgt. Vielleicht deshalb, weil B.-S. allzu sehr an der kreativen Rolle religiöser Gemeinschaften gelegen ist und er die Kirche als eine transformatorische Kraft versteht, welche aus ihrer eigenen Tradition und deren Potentialen ihren Beitrag zur demokratischen Kultur, zum gesellschaftlichen Zusammenhalt und zur Zivilgesellschaft leistet. Auch wenn die ekklesiologischen Implikationen seines Konzepts unterbelichtet bleiben, was einem Sozialethiker nicht vorzuwerfen ist, so zeigt sich überzeugend die systematisch-theologische wie sozialethische Relevanz eines Verständnisses von Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit. Damit kommt im Blick auf Individualität wie Solidarität, Gemeinschaft wie Gesellschaft ein partikulares und universales aufeinander beziehendes, kommunikatives Verständnis zum Zuge, welches Strukturierung, Grenzziehung und Grenzüberschreitung zusammendenkt.

Kritisch ist m. E. anzumerken, daß die Arbeit arg breit angelegt ist und bisweilen der Diskussion von systematisch später nicht mehr aufgenommenen Positionen allzu viel Raum gibt. Die Berücksichtigung nahezu jedes und jeder Heidelberger TheologenIn wäre für den Argumentationsgang nicht unbedingt nötig gewesen. Schwerer wiegt, daß in einem Werk, welches das Konzept kommunikativer Freiheit zur Grundlage hat, die einer solchen Freiheit entsprechenden Formen und Vollzüge kommunikativer Praxis unterbelichtet bleiben. Insbesondere die Praxis des Diskurses als ein wesentliches Moment und Medium des Zusammenhalts sowie des Zusammenfindens in der modernen Gesellschaft hätte es verdient, deutlicher herausgearbeitet zu werden. Denn kommunikative Freiheit ist nun einmal auf Verständigung angelegt und angewiesen; sie manifestiert und konkretisiert sich in den vielfältigen Vollzügen kommunikativen Handelns, gerade auch in der kommunikativen Praxis der Konsenssuche. Unverständlich bleibt mir, weshalb neben M. Theunissen als Inaugurator des Begriffs der „kommunikativen Freiheit" der katholische Theologe H. Peukert nicht genannt und gewürdigt wird, der diesen Begriff fast zeitgleich mit und unabhängig von Theunissen aufbrachte, in die theologische Diskussion einbrachte und im Rahmen seiner theologischen Theorie kommunikativen Handelns zur Geltung brachte (vgl. dazu die im Literaturverzeichnis des Vf.s angegebene, ebenfalls von W. Huber betreute Heidelberger Diss. von P. Bubmann: Fundamentalethik als Theorie der Freiheit, Gütersloh 1995, bes. 294ff). Eine formale Kleinigkeit: Auf S. 335 fehlt in Anm. 438 offensichtlich eine Zeile.

Festzuhalten bleibt, daß B.-S. ein umfassendes, durchsichtiges und deutlich Position beziehendes Werk vorgelegt hat, an dem die künftige theologische Diskussion um Gemeinschaft und Gesellschaft nicht herumkommen dürfte. Gerade die stark binnenkirchlich orientierte und mehrheitlich regressive Züge aufweisende katholische Communiotheologie und -ekklesiologie könnte hier einen sozialwissenschaftlich ausgewiesenen, sozialethisch ausgerichteten sowie biblisch kompetenten reformatorischen Widerpart finden.

Luzern Edmund Arens

Religionswissenschaften

Jacobi, Jana: **Scientology.** Ein Blick hinter die Kulissen. – Kevelaer: Verlagsgemeinschaft Topos / Butzon und Bercker 1999. 127 S. (Topos plus Taschenbücher, 300), kt DM 14,80 ISBN: Topos plus: 3–7867–8300–4 / Butzon und Bercker: 3–7666–0205–5

Das eher unscheinbar wirkende Taschenbuch hat es durchaus in sich: Hier hat ein höherrangiges Ex-Mitglied der Scientology-Church nicht einfach die Zahl aufsehenerheischender Erlebnisberichte zu erhöhen, sondern die geistigen Konturen der dem Ganzen der weitläufigen Organisation zugrundeliegenden Weltanschauung offenzulegen versucht. Die Vf.in (J. J. ist verständlicherweise ein Pseudonym) war „OT V", hatte also eine der höchsten Geheimgradstufen erreicht. Entsprechend kompetent berichtet sie über die Inhalte und Gefahren auf der „Brücke" zum scientologischen Heil der „vollkommenen Freiheit". Was finanzielle und psychische Abhängigkeit von Scientology bedeutet, läßt sich durch dieses sachorientierte Buch vielleicht besser verstehen als durch viele biographische Einzelberichte.

Gelegentlich spürt man der Vf.in ihre Enttäuschung, ja ihre Wut auf das „Gehirnwäsche"-System deutlich an, dem sie nach vielen Jahren entronnen ist. Ungeachtet dessen ist ihre auf wesentliche Zusammenhänge konzentrierte Darstellung verläßlich. Der in den öffentlichen Medien oft im Vordergrund stehende Aspekt des „Wirtschaftsimperiums" gewinnt die ihm zustehende Nachrangigkeit gegenüber dem Leitaspekt der geistesmagischen Ideologie. Die „Ethik", das Preis- und Mitarbeiter-System und philosophische Aspekte kommen zur Sprache – wobei letztere davon zeugen, daß eine andere Variante esoterischen Denkens der Vf.in wesentlich geholfen hat, von Scientology loszukommen.

Im Mittelpunkt des Buches steht die Schilderung des Befreiungswegs zum „Clear" und dann zu den oberen Stufen eines „Operierenden Thetanen" (OTs): Diese Offenlegung wirkt entmythologisierend. Daß der Rez. mit derselben Intention die OT-Inhalte sogar bis hinauf zum VIII. Grad bereits 1994 skizziert hatte (in: MEZW 57, 282ff), scheint der auf ihre Pioniertat sichtlich stolzen Vf.in allerdings entgangen zu sein. Überhaupt enttäuscht am Ende v.a. der Blick ins Literaturverzeichnis: Von den zahlreichen Sachbüchern, die im Laufe des letzten Jahrzehnts hierzulande über Scientology erschienen sind[1], führt J. nur zwei auf. Lang und doch auch wieder höchst unvollständig ist hingegen ihre Auflistung von Werken L. Ron Hubbards, des geistigen Vaters von Scientology. Dieser Befund spricht für eine zweifellos lobenswerte Auseinandersetzung mit den Quellen, kaum aber für ein ebenfalls fruchtbringendes Sich-Einlassen auf die neuere Diskussion derselben – als könnte man aus ihr nicht ähnlich viel lernen wie aus der eigenen Begegnung mit den Originalmaterialien.

Dennoch ist dieses neue Taschenbuch zu „Scientology" alles andere als überflüssig: Obwohl es die öffentliche Diskussion kaum berücksichtigt, ist es geeignet, sie zu bereichern! Wer die Faszination und die Gefahren von Scientology bis hinauf in die höheren Etagen aus „erfahrenem" Munde knapp, nachvollziehbar und mit Augenmaß für Wesentliches geschildert bekommen möchte, dem kann kaum ein geeigneteres Büchlein zum Thema in die Hand gedrückt werden.

Erlangen Werner Thiede

[1] Vgl. z.B. F.-W. Haack 1991; F. Valentin / H. Knaup 1992; anonymus 1993; L. v. Billerbeck / F. Nordhausen ^{3}1993; J. Hermann ^{4}1994; P. Köpf 1995; W. Thiede ^{2}1995; T. Voltz ^{3}1996; H. Hemminger 1997.

Kurzrezensionen

Dendl, Jörg: **Wallfahrt in Waffen.** Der erste Kreuzzug ins Heilige Land 1095–1099. – München: Langen Müller 1999. 287 S., 16 Farbfotos, 4 Abbildungen, geb. DM 39,90 ISBN: 3–7844–2724–3

Inquisition, Hexenverfolgung und Kreuzzüge sind die drei Chiffren für das Böse in der Kirche schlechthin. Solche Vorurteile erschweren ein „unvoreingenommenes Verständnis" (11), um das es dem vorliegenden Buch geht. Es entstand aus Lehrveranstaltungen an der FU Berlin und versucht, den 1. Kreuzzug, vom Aufruf Urbans II. in Clermont 1095 bis zur Eroberung Jerusalems 1099, in narrativer Weise in steter Rückkoppelung an die einschlägigen zeitgenössischen Quellen darzustellen. Aus den zahlreichen Geschichten, die hier erzählt werden, ergibt sich ein vielschichtiges Bild des 1. Kreuzzugs zwischen Machtpolitik und Wallfahrt: ein Geschichtsbuch, das zum Lesen einlädt und sich deshalb auch für weitere Kreise durchaus eignet. Daß allerdings im 1. Kreuzzug tatsächlich „die Wurzeln der Konflikte von heute" liegen, wie auf der Umschlagrückseite behauptet, scheint zu marktschreierisch zu sein, was ein an sich gutes historisches Lesebuch eigentlich gar nicht nötig hätte. Wf.

Dramm, Sabine: **Dietrich Bonhoeffer und Albert Camus.** Analogien im Kontrast. Mit Geleitworten von Eberhard Bethge u. a. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998. 192 S. (Kaiser Taschenbücher, 166), kt DM 29,80 ISBN: 3–579–05166–0

Die lesenswerte Studie Sabine Dramms nimmt Bonhoeffer und Camus in einer „Symmetrie der Gegensätze" wahr und legt diese Sicht ebenso kenntnis- wie facettenreich dar. Es geht dabei nicht zuletzt um einen Dialog über Grenzen hinweg, jenseits der Nationen, Ideologien und Glaubensbekenntnisse – nicht als Zugeständnis an die Postmoderne, sondern als Suche nach der Glaubwürdigkeit des Menschen in einer weltlich gewordenen und zusammenwachsenden Welt, festgemacht im „Netzwerk Toleranz". Zwar haben sich der nicht-religiöse Christ Bonhoeffer und der Agnostiker Camus, der Gespräche mit Christen führte, nicht gekannt, waren sich aber v. a. durch den gemeinsam rezipierten Nietzsche (also einen lebensphilosophischen Impuls) und durch ihre Existenz im Widerstand überaus nahe. Die Belege aus den unterschiedlichen Werkphasen, die von der Vf.in mit assoziativer Sicherheit zusammengestellt werden, sind verblüffend. Dieses Buch folgt einer lebensgeschichtlichen Hermeneutik. Es ist für Liebhaber und mit Liebe geschrieben, Zeile für Zeile, eindringlich, emotional, aber ganz unpathetisch. T. R. P.

Harnack, Adolf von: **Das Wesen des Christentums**, komm. u. hg. v. Trutz Rendtorff. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1999. 273 S., kt DM 58,00 ISBN: 3–579–02629–1

Nicht das Werk als solches – es gehört zu den bekanntesten theologischen Klassikern – ist hier vorzustellen. Aufmerksam zu machen ist vielmehr auf die Gestaltung dieser Neuausgabe. Sie folgt der Ausgabe letzter Hand von 1929 und ist in jeder Hinsicht mustergültig: Versammlung aller Vorworte, die Harnack dem Werk beigegeben hat; Seitenkonkordanz aller wichtigen Ausgaben usw. Dazu kommt die vorzügliche Einleitung bzw. Kommentierung durch Trutz Rendtorff. Dieses Buch setzt Maßstäbe. H. E. W.

Heftrich, Eckhard: **Nietzsches tragische Größe.** – Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 2000. 226 S. (Das Abendland. N. F., 25), kt DM 48,00 ISBN: 3–465–03042–7

Die zwölf Texte (davon zwei bislang unveröffentlicht) des Germanisten und u. a. langjährigen Mitherausgebers der Nietzsche-Studien, entstanden zwischen 1964 und 1999; sie folgen der 1962 erschienenen und bis heute wichtigen Monographie des Vf.s „Nietzsches Philosophie – Identität von Welt und Nichts". Verpflichtet wird, gegen jede psychologisierende Deutung des „Falls Nietzsche", auf die „Sache Nietzsche". Davon zeugen einerseits der Eingangsaufsatz („Die Grenzen der psychologischen Nietzsche-Erklärung"), aber auch die anläßlich von Editionen und Rückblicken auf Reihen entstandenen Texte; letztere bieten zugleich einen Eindruck in die wechselhafte Nietzsche-Forschung des letzten Jh.s. Darüber hinaus bilden die Aufsätze eine Fundgrube einer im genitivus subjectivus und objectivus zu verstehenden „Rezeption Nietzsches": Einerseits erhellen sie die geistesgeschichtliche Selbstverortung Nietzsches (Goethe, Wagner), andererseits geben sie Hinweise auf die vielfältige Rezeptions- und Wirkungsgeschichte im 20. Jh. (Thomas Mann [unter Einschluß von Hinweisen auf die Zeit zwischen 1933 und 1945: 171ff], Heidegger, Jung u. a.). Letzteres in wohltuender, weil distanzhaltender und kritisch-differenzierender Weise: Denn glich es, in den Worten H.s, lange Zeit einer „gegen den Zeitgeist gerichteten Donquichotterie", Nietzsche als einen Philosophen ernst zu nehmen, „anstatt ihn unter ideologischen und psychologischen Generalverdacht zu stellen", so gilt es heute eher, ihn „gegen seine neuen Jünger" zu verteidigen (7); und auch dies in kritischer Distanz! M. S.

„Helfer zu eurer Freude." Glaube in Kirche und Welt. Festgabe für Erzbischof Johannes Joachim Degenhardt, hg. v. Bruno Kresing. – Paderborn: Bonifatius 1999. 215 S., geb. DM 34,80 ISBN: 3–89710–106–8

Im Jahr 1999 war Johannes Joachim Degenhardt 25 Jahre Erzbischof von Paderborn. Dazu erschien diese vom Generalvikar der Erzdiözese herausgegebene FS, die neben einigen eher auf Gratulation ausgerichteten Beiträgen auch solche von theologischer Bedeutsamkeit im eigentlichen Sinne enthält. So bietet der Aufsatz des Direktors der „Kommende", Peter Schallenberg, wichtige Überlegungen zur sozialethischen Einordnung der Arbeit der Gesellschaft. Ähnlich beachtenswert ist der Beitrag Udo Zelinkas über den Diskurs zwischen Kirche und Welt. Der Beitrag von Hermann-Joseph Rick über Liboriverehrung und Liborifeier – v. a. während der Amtszeit von Degenhardt – ist nicht nur diözesangeschichtlich bemerkenswert. H. E. W.

Krimphove, Dieter: **„Wir haben ein Gesetz ...!"** Rechtliche Bemerkungen zum Strafverfahren gegen Jesus. Münster: Lit 1997. 192 S. (Ius vivens. Abteilung B: Rechtsgeschichtliche Abhandlungen, 5), brosch. DM 39,80 ISBN: 3–8258–2706–2

Dieses Buch ist innerhalb einer rechtsgeschichtlichen Reihe erschienen und behandelt den Prozeß Jesu unter juristischen Gesichtspunkten. Das ist nichts Neues – neu ist jedoch der Ansatz, das damalige Prozeßgeschehen nach den damaligen Straf- und Strafprozeßrechtsnormen des rabbinischen und des römischen Rechts zu rekonstruieren. Insofern ist die Arbeit für Neutestamentler (und für Theologie überhaupt) von Interesse. H. E. W.

Lück, Wolfgang / **Schweitzer,** Friedrich: **Religiöse Bildung Erwachsener.** Grundlagen und Impulse für die Praxis. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1999. 248 S., kt DM 39,50 ISBN: 3–17–014982–2

Einen Beitrag zur Grundlegung religiöser Erwachsenenbildung zu leisten und zugleich konkrete Impulse für die Praxis der Erwachsenenbildung zu geben ist ein zentrales Anliegen der Vf. Mit ihrer Studie wollen sie ferner – als Ergänzung zu den bereits vorhandenen Entwürfen katholischerseits – eine Darstellung zur religiösen Erwachsenenbildung aus evangelischer Perspektive vorlegen und damit diese bis dahin offene Lücke schließen. Inhaltlich bleibt das Buch seinem Untertitel treu: Der Grundlagenteil (Teil I) bietet eine fundierte theoretische Auseinandersetzung mit religiöser Entwicklung im Erwachsenenalter und erörtert ferner die Frage eines Verständnisses von Religion in der Moderne und seine Konsequenzen für die religiöse Erwachsenenbildung. Indem Religion auch an die Bearbeitung existentieller Fragen gebunden wird, stellt sie für die Vf. eine nicht nur legitime, sondern konstitutive Dimension von Bildung dar, die sich ihres christlichen Profils bewußt ist und gleichzeitig von Offenheit gegenüber den sie in Anspruch nehmenden Menschen geprägt ist. Der zweite und dritte Teil sind dann der Praxis gewidmet, greifen wichtige Themen wie Veranstaltungsplanung, Organisation sowie Veranstaltungs-Inhalte auf und stellen konkrete Methoden vor. Ein eigenes Kap. ist der Vorstellung konkreter Entwürfe erwachsenenbildnerischer Veranstaltungen gewidmet. Insgesamt leistet das Buch in seiner Kombination von theoretischer Grundlegung und Impulsen für die Praxis einen wichtigen Beitrag für die Arbeit in der Erwachsenenbildung und deren Reflexion. J. K.

Mensching, Günther: **Rousseau zur Einführung.** – Hamburg: Junius 2000. 154 S. (Zur Einführung, 214), brosch. DM 19,80 ISBN: 3–88506–314–X

In seiner Einführung in die Philosophie Rousseaus erläutert Vf. deren grundlegenden Motive anhand der beiden großen Schriften Rousseaus, den Discours „Über Ursprung und Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen" und den „Gesellschaftsvertrag", liest Rousseau also in erster Linie als einen politischen Philosophen. Im Mittelpunkt stehen dabei Rousseaus emphatisches Naturverständnis unter negativer Bewertung der Kultur – sowie sein aus dem Naturverständnis abgeleitetes Verständnis der Gesellschaft. Ebenso erläutert werden Rousseaus Begriff der Freiheit sowie seine Setzung eines all-

gemeinen Willens („volonté générale") und dessen Bedeutung für das Gesellschafts- und Freiheitsverständnis. S. W.

Prechtl, Peter: **Descartes zur Einführung.** – Hamburg: Junius 2000. 174 S. (Zur Einführung, 126), brosch. DM 19,80 ISBN: 3–88506–926–1

In seiner Einführung in Descartes' Philosophie widmet sich Vf. zum einen der Darstellung der zentralen Motive des Cartesischen Denkens, so der Erkenntnistheorie, dem Stellenwert der angeborenen Ideen und v. a. der Subjekt- und Bewußtseinstheorie. Hinweise zur Fortführung des Cartesischen Denkens in Modellen der Gegenwartsphilosophie schließen sich an. Zum anderen stellt Vf. aber auch verschiedene Kritiken am Cartesischen Paradigma, insbesondere am Leib-Seele-Dualismus, dem Essentialismus und der an sicherer Gewißheit orientierten Erkenntnistheorie vor. Dabei erwähnt er neben der Kritik der Zeitgenossen Descartes' u. a. die phänomenologische Leibtheorie Merleau-Pontys und Einwände aus der Analytischen Philosophie. S. W.

Die Kreuzzüge. Kriege im Namen Gottes, hg. v. Jonathan Riley-Smith. – Freiburg: Herder 1999. 224 S. (Herder / Spektrum, 4755), kt DM 19,80 ISBN: 3–451–04755–1

Das vorliegende Taschenbuch stellt ein Remake in Light-Version des „Großen Bildatlas der Kreuzzüge" (Herder 1992) dar. Die Texte, Karten und Abb.en stammen allesamt aus diesem Bd, so daß sich eine eingehendere Besprechung erübrigt. Geboten wird ein allgemein verständlicher Überblick für ein breiteres Publikum, der sich aber auch als erste Einführung für Studierende eignet, wenn man auch beklagen mag, daß weiterführende Literatur völlig fehlt. Wenige Seiten Bibliographie wären sicher nicht zuviel verlangt gewesen. Zu begrüßen ist der weite Kreuzzugsbegriff, den der Vf. verwendet. Es ging eben nicht nur um Feldzüge in den Nahen Osten gegen die Muslime zur Befreiung der Hl. Stätten. Kreuzzüge wurden gegen zahlreiche Feinde – Häretiker wie die Katharer, politische Widersacher des Papsttums wie italienische Städte oder Kaiser Friedrich II. oder „Heiden" wie im Baltikum – ausgerufen und in den Ritterorden quasi institutionalisiert. Wf.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften

Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden. III: um 2000, hg. v. Wolfgang Braungart / Manfred Koch. – Paderborn u. a.: Schöningh 2000. 266 S., kt DM 98,00 ISBN: 3–506–72202–6: 19–28: Böschenstein, Bernhard: Die Toten von Auschwitz und Treblinka als Grund von Celans Dichtung; 29–41: Stauf, Renate: „Komm. Nur einmal. Komm." Epiphanieerfahrungen bei Ingeborg Bachmann; 43–62: Behre, Maria: „Endlos von neuem anfangen." Eva als Initiatorin der Zeitlichkeit in Gedichten Rose Ausländers; 63–79: Ensberg, Claus: Ästhetische Irritation religiöser Weltdeutung in Werken sogenannter ‚christlicher Dichter'; 81–98: Spies, Bernhard: Religiöse Bilder und Denkmuster in einer irreligiösen Kultur. Zur Literatur aus der DDR; 99–117: Jabłkowska, Joanna: Brocken, die heilig geworden sind. Zu Martin Walsers Heimatbewußtsein; 119–143: Koch, Manfred: „Eigentlich bin ich gar nicht von hier." Hans Magnus Enzensbergers Poesie des Verschwindens; 145–158: Egyptien, Jürgen: Peter Handke und das Heilige; 159–171: Braungart, Wolfgang: „Blutige Reinigung." ‚Ithaka' von Botho Strauß; 173–195: Laak, Lothar van: Rituale des Verschwindens. Überlegungen zu Cees Nootebooms Roman ‚Rituale' und zu einer Ästhetik der Resignation; 197–218: Ossar, Michael: Gegenwartsbewältigung in Robert Schindels ‚Gebürtig'; 219–252: Schumacher, Eckhard: Can You Feel It? Pop, Literatur und Religiosität; 253–256: Ott, Karl-Heinz: Unterwegs.

Christentum und Spätmoderne. Ein internationaler Diskurs über Praktische Theologie und Ethik, hg. v. Wilhelm Gräb u. a. Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer 2000. 221 S., kt DM 48,90 ISBN: 3–17–016098–2: 10–26: Welker, Michael: Warum brauchen pluralistische Gesellschaften christliche Theologie?; 27–36: Härle, Wilfried: Am selben Strang? Theologische Ethik und Praktische Theologie vor einer Neubestimmung des Verhältnisses des spezifisch Christlichen zum allgemein Menschlichen; 37–52: Nipkow, Karl Ernst: Moral und Religion, Ethik und Theologie zwischen Konkurrenz und Verständigung; 53–68: Browning, Don: Hermeneutik als Grundlage und Aufgabe praktisch-theologischer Ethik; 70–80: Schweitzer, Friedrich: Religiöse Bildung als Sinn- und Wertvermittlung. Möglichkeiten und Grenzen kirchlicher Pädagogik in pluralistischen Gesellschaften; 81–92: Wegenast, Klaus: Frühchristliche Paränese, ethische Urteilsbildung und ethische Erziehung; 93–100: Scheible, Heinz: Die Bedeutung der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium für Theologische Ethik und Praktische Theologie am Beispiel Melanchthons; 101–112: Kaempf, Bernhard: Der allgemeine Erziehungsauftrag der Kirchen unter den laizistischen staatskirchenrechtlichen Bedingungen Frankreichs; 114–126: Gräb, Wilhelm: Wahrnehmung gelebter Religion oder wie Theologische Ethik und Praktische Theologie zusammenspielen; 127–144: Ven, Johannes A. van der: Religiöse Sozialisation in der späten Neuzeit; 145–158: Rau, Gerhard: Ekklesiologie distanzierter Kirchenmitgliedschaft: Eine Herausforderung für die Praktische Theologie und die Theologische Ethik; 159–168: Schmidt, Heinz: Verständigung als Aufgabe Praktischer Theologie; 170–179: Hastings, Thomas J.: Theologie, Praxis und kultureller Habitus. Fragen zur japanischen Situation; 179–188: Bons-Storm, Riet: Die Relevanz der Geschlechtsrollendiskussion in Ethik und Praktischer Theologie; 189–204: Ackermann, Denise M.: Ein Mensch wird ein Mensch durch andere Menschen. Eine Ethik der Beziehung angesichts von Andersartigkeit und Anderssein; 205–219: Louw, Daniel J.: Praktische Theologie und Ethik im gesellschaftlichen Transformationsprozeß Südafrikas. Die Konkretion von Versöhnung.

Displacements. Cultural Identities in Question, ed. by Angelika Bammer. Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press. XXXI, 286 S. (Theories of Contemporary Culture, 15), pb. ISBN: 0–253–31138–1 / 0–253–20897–1 (pbk.): 3–24: Yellow Bird, Pemina / Milun, Kathryn: Interrupted Journeys: The Cultural Politics of Indian Reburial; 25–46: Ramos, Julio: *Faceless Tongues:* Language and Citizenship in Nineteenth-Century Latin America; 47–55: Ghosh, Amitav: The Imam and the Indian; 59–70: Yaeger Kaplan, Alice: On Language Memoir; 71–89: Hirsch, Marianne: Pictures of a Displaced Girlhood; 90–109: Bammer, Angelika; Mother Tongues and Other Strangers: Writing „Family" across Cultural Divides; 110–121: Massey, Doreen: Double Articulation: A Place in the World; 125–151: Chow, Rey: Where Have All the Natives Gone?; 152–155: Clifford, James: Year of the Ram: Honolulu, Feb. 2, 1991; 156–171: Schwarz, Bill: Memories of Empire; 172–181: Roberts, Sheila: An Incomplete Replacing: The White South African Expatriate; 182–201: Shapiro, Susan E.: *Écriture judaïque*: Where Are the Jews in Western Discourse?; 205–215: Adler, H. G.: A *„Mischling"* Attempts to Fight for His Rights (translated by Jamie Owen Daniel); 216–232: Remmler, Karen: Sheltering Battered Bodies in Language: Imprisonment Once More?; 233–250: Norindr, Panivong: „Coming Home" on Fourth of July: Constructing Immigrant Identities; 251–266: Chang, Elaine K.: A Not-So-New Spelling of My Name: Notes towards (and against) a Politics of Equivocation; 269–272: Bhabha, Homi K.: Frontlines / Borderposts; 273–273: Hak Kyung Cha, Theresa: Aller à la ligne.

Einheit und Vielfalt. Tradition und Innovation in der Kirche, hg. v. Karl Hillenbrand / Günter Koch / Josef Pretscher. Würzburg: echter 2000. 111 S., brosch. DM 19,80 ISBN: 3–429–02226–6: 11–35: Ebner, Martin: Vielfalt und Einheit unter neutestamentlichen Gemeinden; 36–53: Gabriel, Karl: Wieviel Einheit braucht, wieviel Vielfalt braucht eine lebendige Gesellschaft?; 54–68: Hillenbrand, Karl: Einheit und Vielfalt in Europa. Eindrücke von der zweiten europäischen Bischofssynode; 69–88: Löser, Werner: Einheit und Vielfalt in der katholischen Kirche – Einheit und Vielfalt als ökumenisches Ziel; 89–93: Scheele, Paul-Werner: Homilie in der ersten Vesper des Domkirchweihfestes anlässlich der Domschultagung „Einheit und Vielfalt" am 23. 10. 1999; 94–109: Wanke, Joachim: Der Bischof im Dienst von Einheit und Vielfalt, von Bewahrung und Erneuerung.

„Freiheit im Bekenntnis." Das Glaubensbekenntnis der Kirche in theologischer Perspektive, hg. v. Pierre Bühler / Emidio Campi / Hans Jürgen Luibl. Zürich: Pano Verlag 2000. 250 S., kt DM 32,00 ISBN: 3–907576–16–0: 17–32: Bühler, Pierre: Bekennen als Prüfstein christlicher Freiheit. Zum Einstieg in die Vorlesungsreihe; 33–43: Fischer, Johannes: Bekenntnis und Verbindlichkeit. Die Bedeutung des Bekenntnisses für die spirituelle Einheit der Kirche; 47–73: Saxer, Ernst: Bekenntnis, Bekenntnisschriften und Kirchenordnung in der reformierten Reformation; 75–89: Campi, Emidio: Die Bekenntnisfrage in Geschichte und Gegenwart der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich; 93–108: Zumstein, Jean: Theologie als Credoauslegung. Paulus und die urchristlichen Bekenntnisse; 109–128: Krüger, Thomas: Glaubensbekenntnis und Gotteserkenntnis. Denkanstöße aus dem Alten Testament; 129–149: Schmid, Konrad: Die Geschichte im Credo. Genealogie und Theologie des Geschichtsbezugs alttestamentlichen Glaubens; 153–165: Stubbe, Ellen: Seelsorge und Bekenntnis; 167–181: Grözinger, Albrecht: Bekenntnis zwischen Dogmatik und Poetik. Die sprachschöpferische Kraft von Bekenntnissen; 183–199: Marti, Andreas: „So sie's nicht singen, glauben sie's nicht." Gesprochenes und gesungenes Bekenntnis im neuen Reformierten Gesangbuch; 203–222: Schmid, Georg: Bekenntnisse im spirituellen Aufbruch der Gegenwart; 223–232: Opočenský, Milan: Bekenntnis und Ökumene; 235–248: Reich, Ruedi / Campi, Emidio / Bühler, Pierre: Voten zur Ringvorlesung Freiheit im Bekenntnis.

From Quest to Q. Festschrift James M. Robinson, ed. by Jon Ma. Asgeirsson / Kristin de Troyer / Marvin W. Meyer. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 2000. XLIV, 345 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CXLVI), kt Euro 60,00 / BEF 2400 ISBN: 90–5867–009–0 (Leuven University Press) / 90–429–0771–1 (Uitgeverij Peeters): 3–42: Frenschkowski, Marco: Welche biographischen Kenntnisse von Jesus setzt die Logienquelle voraus? Beobachtungen zur Gattung von Q im Kontext antiker Spruchsammlungen; 43–71: Hieke, Thomas: Schriftgelehrsamkeit in der Logienquelle: Die alttestamentlichen Zitate in der Versuchungsgeschichte Q 4,1–13; 73–117: Kloppenborg Verbin, John S.: A Dog among the Pigeons: The „Cynic Hypothesis" as a Theological Problem; 119–142:

Ebner, Martin: Feindesliebe – ein Ratschlag zum Überleben? Sozial- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu Mt 5,38–47 / Lk 6,27–35; 143–156: Meyer, Marvin W.: Did Jesus Drink from a Cup? The Equipment of Jesus and His Followers in Q and al-Ghazzali; 159–169: Neirynck, F.: *NAZAPA* in Q: Pro and Con; 171–188: Tuckett, Christopher M.: Q 12,8: Once again „Son of Man" or „I"; 189–218: Jacobson, Arland D.: Jesus against the Family: The Dissolution of Family Ties in the Gospel Tradition; 219–264: Piper, Ronald A.: Wealth, Poverty and Subsistence in Q; 265–283: Hartin, Patrick J.: The Woes against the Pharisees (Matthew 23,1–39): The Reception and Development of Q 11,39–52 within the Matthean Community; 285–294: Bovon, François: Tracing the Trajectory of Luke 13,22–30 Back to Q: A Study in Lukan Redaction; 295–302: Attridge, Harold W.: „Seeking" and „Asking" in Q, *Thomas*, and John; 303–322: Uro, Risto: Washing the Outside of the Cup: *Gos. Thom. 89* and the Synoptic Parallels.

Religionspsychologie heute, hg. v. Christian Henning / Erich Nestler. – Frankfurt a.M. u. a.: Lang 2000. 378 S. (Einblicke. Beiträge zur Religionspsychologie, 2), brosch. DM 98,00 ISBN: 3–631–35981–0: 13–28: Wulff, David M.: On the Current Status of the Psychology of Religion in the United States; 29–57: Wikström, Owe: The Psychology of Religion in Scandinavia; 59–65: Holm, Nils G.: Bericht über die Arbeit der Internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie und Religionswissenschaft; 67–102: Henning, Christian: Zankapfel Psychoanalyse. Ein Rückblick auf das gespannte Verhältnis von Theologie und Psychologie im 20. Jahrhundert; 105–121: Fraas, Hans-Jürgen: Anthropologie als Basis des Diskurses zwischen Theologie und Psychologie; 123–159: Nestler, Erich: Denkfähigkeiten und Denkweisen. Ein bereichs- und biographietheoretischer Rahmen zur Rekonstruktion der Entwicklung religiöser Kognition; 161–179: Heine, Susanne: Die „Heilige Natur". Zur Aktualität ontologischen Denkens in der Psychologie; 181–200: Nestler, Erich: Wenn Seelsorge therapeutisch wird. Versuch einer Verhältnisbestimmung von psychologischer und theologischer Religionspsychologie am Beispiel der Seelsorgetheorie; 203–226: Belzen, Jacob A. van: Auf dem Weg zu einer Religionspsychologie ohne Apologetik und Reduktionismus – Empirisch-psychologische Forschung zur Niederländischen ‚Bevindelijken' Tradition; 227–252: Lorentz, Matthias: Christologie Jugendlicher. Gruppendiskussionen als qualitativ-empirische Gegenstandsannäherung; 253–279: Popp-Baier, Ulrike: Selbsttransformationen in Bekehrungserzählungen eine narrativ-psychologische Analyse; 281–297: Leembruggen-Kallberg, Elisabeth: Religious Coping and Cross Cultural Adaption in Multiple Cultured Women: Describing the Experience; 299–318: Schöll, Albrecht: Strategien der Bewältigung von lebenspraktischen Problemen in Neuen Religiösen Bewegungen (NRB); 319–346: Straube, Eckart / Selinger, Katrin / Hellmeister, Gerhard / Wolfradt, Uwe: Alternative Glaubenssysteme und deren funktionale Bedeutung bei Jugendlichen dargestellt am Beispiel des Okkultismusinteresses; 347–359: Wofradt, Uwe / Pretz, Jean / Sommer, Sieghard: Ost-West-Unterschiede bezüglich der Religiosität unter protestantischen Studierenden; 361–377: Huber, Stefan: Nonmetrische Multidimensionale Skalierung (NMDS) als Meßmodell für subjektive Sichtweisen der Religiosität.

Revue Biblique N° 2 Avril 2000, publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 2000 ISSN: 0035–0907: 163–174: Hübner, Ulrich: Les jeux d'enfants et les jouets dans la Palestine antique; 175–204: Tappy, Ron E.: Lineage and law in pre-exilic Israël; 205–231: Harris, Scott L.: Proverbs 1:8–19, 20–33 as „introduction"; 232–259: Husser, Jean-Marie: Entre mythe et philosophie. La relecture sapientielle de Genèse 2–3; 260–272: Kraus, Thomas J.: Der Artikel im Griechischen: Nutzen einer systematischen Beschäftigung anhand von ausgewählten Syntagmata (Hab 1,12; Jud 17. Joh 6,32).

Sanctity and Secularity during the Modernist Period. Six perspectives on hagiography around 1900. Six perspectives sur l'hagiographie aux alentours de 1900. – Bruxelles: Société des Bollandistes 1999. XI, 187 S. (Subsidia hagiographica, 79), kt Euro 35,00 ISSN 0777–8112 ISBN: 2–87365–007–9: 1–45: Joassart, B.: Hippolyte Delehaye (1859–1941): Un bollandiste au temps de la crise moderniste; 47–65: Talar, C. J. T.: Pious Legend and „Pious": Albert Houtin (1867–1926) and the Controversy over the Apostolic Origins of the Churches of France; 67–102: Goichot, É.: Henri Bremond: Aux frontières de l'hagiographie; 103–130: Barmann, Lawrence: Baron Friedrich von Hügel and Mysticism: In Pursuit of the Christian Ideal; 131–150: Talar, C. J. T.: Saint of Authority and the Saint of the Spirit: Paul Sabatier's *Vie de saint François d'Assise*; 151–181: Ders.: A Naturalistic Hagiography: J.-K. Huysman's *Sainte Lydwine de Schiedam.*

Theologie der Gegenwart 43, 1/2000, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1997. DM 54,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 2–12: Müller, Klaus: Theologie in der Informationsgesellschaft. Eine wissenschaftstheoretische Neuverständigung im Kontext der gegenwärtigen Vernunftkrise; 13–25: Ekkart, Angelika M. / Eckart Joachim: Erfolg ein Name Gottes? Kriterien pastoralen Erfolgs; 26–36: Lesch, Walter: „Bioethik" aus sozialethischer Sicht. Anfragen an eine Kultur der Starken und Gesunden; 37–53: Scheule, Rupert: Die Zukunft der Arbeit und die sehr große Ratlosigkeit. Eine Kritik der Sprachkritik; 54–56: Eckart, Angelika M. / Eckart Joachim: „Iß deine eigene Frucht." Erfolgskontrolle durch Praxisbegleitung.

Theologie im Umbruch. Zwischen Ganzheit und Spezialisierung, hg. v. Wolfgang Weirer / Reinhold Esterbauer. – Graz / Wien / Köln: Verl. Styria 2000. 350 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 6), geb. DM 40,80 ISBN: 3–222–12782–4: 11–14: Weirer, Wolfgang: Die Herausforderung, das Selbstverständnis (neu) zu reflektieren: Umgestaltung der Studienpläne an den theologischen Fakultäten in Österreich; 15–32: Pawlowsky, Peter: Wer braucht noch Theologie? Zur öffentlichen Relevanz der Theologie heute; 33–36: Haring, Fritz: Caritas und theologische Ausbildung; 37–40: Zeier, Ludwig / Uhl, Dorothea: Über Träume, Schätze, Religionslehrer/innen und universitäres Lernen; 41–46: Skazedonig, Bernadette: Theologiestudium in Graz: Theologische Integration der Fächer aus der Sicht einer Studierenden; 47–54: Lagger, Christian: Plädoyer für eine starke Theologie; 57–72: Kolb, Anton: Rolle und Relevanz der Philosophie. Würdigung der Enzyklika „Fides et ratio"; 73–83: Esterbauer, Reinhold: Ansprüche. Zum Fach Religionsphilosophie an einer katholisch-theologischen Fakultät; 85–95: Larcher, Gerhard / Wessely, Christian: Selbstverständnis der Theologie als Fundamentaltheologie; 97–115: Rapp, Ursula / Schiller, Johannes: Von fragmentarischen Texten zur Auslegung im Plural. Sprachwissenschaftliche und feministische Perspektiven alttestamentlicher Bibelwissenschaft; 117–130: Hutter, Manfred: Religionswissenschaft als Annäherung an Fremdes; 131–148: Inhoffen, Peter: Moraltheologie: Weisheitslehre oder Normwissenschaft?; 149–167: König, Otto: Integration und Differenz oder: Wozu ist Dogmatik gut?; 169–173: Zinnhobler, Rudolf: Wozu Kirchengeschichte?; 175–187: Schwendenwein, Hugo: Das Selbstverständnis des Kirchenrechtes im heutigen Theologiestudium; 189–203: Jensen, Anne / Larentzakis, Grigorios: Ökumenische Theologie; 205–210: Felber, Anneliese: Patrologie: Neuorientierung aus der Tradition; 211–225: Aigner, Maria Elisabeth: Gesellin beim „Bau von Windmühlen"...? Pastoralpsychologie als Ressource der Praktischen Theologie und deren Bedeutung im Kontext einer theologischen Fakultät; 227–242: Ebenbauer, Peter: Liturgische Theologie. Zum Profil der Liturgiewissenschaft; 243–267: Angel, Hans-Ferdinand: Profil und Profilierung der universitären Religionspädagogik; 269–286: Neuhold, Leopold: Ethik und Gesellschaftslehre in der Herausforderung durch den Wandel der Gesellschaft; 289–310: Woschitz, Karl M.: Vielfalt und Einheit. Reflexion zu einer „Biblischen Theologie"; 311–332: Körner, Bernhard: Die eine Theologie oder keine Theologie. Erste Annäherung an Einheit und Identität der christlichen Theologie; 333–348: Weirer, Wolfgang: Theologie als praktische Wissenschaft? Die Frage nach der Einheit der Theologie aus praktisch-theologischer Perspektive.

Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. Festschrift M. Gilbert, ed. by N. Calduch-Benages / J. Vermeylen. – Leuven: Leuven University Press / Peeters Leuven / Peeters France 1999. XXVII, 463 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CXLIII), kt Euro 75,00 BEF 3000 ISBN: 90–6186–956–0 (Leuven University Press) ISBN: 90–429–0754–1 (Uitgeverj Peeters Leuven) ISBN: 2–87723–450–9 (Peeters France): 3–13: Minissale, Antonio: Some Uncommon Words in the Hebrew Text of Ben Sira; 15–30: Calduch-Benages, Nuria: Aromas, perfumes y fragancias en el libro de Ben Sira; 31–40: Murphy, Roland E.: The Use of Proverbial Sayings in Sirach; 41–50: Wright, Benjamin: B. Sanhedrin 100b and Rabbinic Knowledge of Ben Sira; 51–61: Sauer, Georg: Gedanken über den thematischen Aufbau des Buches Ben Sira; 63–74: Liesen, Jan: Strategical Self-References in Ben Sira; 75–89: Beentjes, Pancratius: Brotherhood in the Book of Ben Sira; 91–127: Reiterer, Friedrich V.: Die immateriellen Ebenen der Schöpfung bei Ben Sira; 129–136: Wischmeyer, Oda: Gut und Böse. Antithetisches Denken im Neuen Testament und bei Jesus Sirach; 137–147: Whybray (†), R. N.: Ben Sira and History; 147–158: Wénin, André: De la création à l'alliance sinaïtique. La logique de Si 16,26–17,14; 159–168: Lella, Alexander A.: The Life of a Fool is worse than Death: Sir 22,9–15; 169–179: Dumoulin, Pierre: La parabole de la veuve, de Ben Sira 35,11–24 à Luc 18,1–8; 181–193: Ska, Jean-Lois: L'éloge des Pères dans la Siracide (Si 44–50) et le canon de l'Ancien Testament; 195–213: Vermeylen, Jacques: Pourquoi fallait-il édifier des remparts? Le Siracide et Néhémie; 215–229: Marböck, J.: Der Hohepriester Simon in Sir 50. Ein Beitrag zur Bedeutung von Priestertum und Kult im Sirachbuch; 231–238: Israel, Felice: Un chiarimento di storia linguistica a Sir 50,26; 241–253: Scarpat, Giuseppe, ‚Sanitas' come traduzione latina di σωτηρία (Sap 6,26; 18,7); 255–263: Clifford, Richard J.: Proverbs as a Source for Wisdom of Solomon; 265–277: Manfredi, Silvana: A proposito di misericordia: è ipotizzabile un rapport tra Sapienza e i profeti?; 279–288: Líndez, Jósé: La luz en el libro de la Sabiduría; 289–301: Kolarcik, Michael F.: Universalism and Justice in the Wisdom of Solomon; 303–312: Nobile, Marco: La thématique eschatologie dans le livre de la Sagesse en relation avec l'apocalyptique; 313–329: D'Alario, Vittoria: La réflexion sur le sens de la vie en Sg 1–5. Une réponse aux questions de Job et de Qohélet; 331–349: Raurell, Frederic: From ΔΙΚΑΙΣΥΝΗ to ΑΘΑΝΑΣΥΙΑ (Wisd 1,1.15); 351–356: Schenker, Adrian: „Et comme le sacrifice de l'holocauste il les agréa" (Sg 3,6); 357–367: Mazzinghi, Luca: La Sapienza, presente accanto a Dio e all'uomo: Sap 9,9b.10c e la figura di Iside; 369–385: Niccacci, Alviero: Wisdom as Woman. Wisdom and Man. Wisdom and God (Wisd 10,1–2); 387–394: Bogaert, Pierre-Maurice: Κύριος, le Nom incommunicable (Sg 14,21); 397–404: Pahk, Johan Yeong S.: Woman as Snares: A Metaphor of Warning in Qoh 7,26 and Sir 9,3; 405–410: Lohfink, Norbert: Der Weise und das Volk in Koh 12,9 und Sir 37,23; 411–426: Puech, Émile: Le livre de Ben sira et les manuscripts de la Mer Morte.

Auf dem Weg zu einer seelsorglichen Kirche. Theologische Bausteine. Christian Möller zum 60. Geburtstag, hg. v. Manfred Josuttis / Heinz Schmidt / Stefan Scholpp. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 295 S., kt DM 58,00 ISBN: 3–525–60403–3: 11–21: Bohren, Rudolf: Die Gemeinde

predigt mit; 22–36: SCHOLPP, Stefan: Predigt ist Seelsorge; 37–48: LÄMMLIN, Georg: Die kurze Geschichte des Predigtnachgesprächs. Zur Unterscheidung des Gesprächs in der Kirche vom Gerede; 49–61: RASCHZOK, Klaus: Homiletische Gleichnisse. Vom seelsorglichen Dienst der Predigtlehre am Prediger; 62–71: NESTLE, Dieter: Liturgie als Seelsorge. Ein religionspädagogischer Beitrag; 72–84: NICOL, Martin: Ich stehe fertig und bereit. Klangrede als Seelsorge; 85–94: STEIGER, Lothar: Fleisches Blödigkeit. Liedpredigt (EG 125,3); 95–107: CONRAD, Joachim: „Ich steh vor dir mit leeren Händen, Herr". Poimenik am Beispiel eines Liedes (EG 382); 108–113: REICH, Christa: Weihnachtsbrief an einen Chor (EG 20); 117–126: JOSUTTIS, Manfred: Seelsorge im energetischen Netzwerk der Ortsgemeinde; 127–138: SCHMIDT, Heinz: Lebenszyklisch orientierte Familienseelsorge in der Gemeinde; 139–144: SCHALLA, Thomas: Heimat Gemeinde. Ein Versuch über Individualität und Gemeindeformen; 145–154: WEYMANN, Volker: Zum Grundzug geistlichen Lebens und zu geistlicher Kirchenleitung; 155–162: ESCHMANN, Holger: Zwischen Fürsorge und Berufung. Seelsorge in der Gemeinschaft der Suchenden und Glaubenden; 163–173: ZIMMERLING, Peter: Seelsorgerliches Handeln in charismatischen Bewegungen als Herausforderung kirchlicher Poimenik; 174–178: JÖRNS, Klaus-Peter: Einsamkeit; 179–188: HAUSCHILDT, Eberhard: Die „eigenen" Trümpfe ausspielen. Christliche Seelsorge auf dem Psychomarkt; 189–198: ENGELHARDT, Klaus: Seelsorge an Frauen und Männern in öffentlicher Verantwortung; 199–208: SEITZ, Manfred: Die Notwendigkeit von Mission. Mission – das Urwissen vom Leben für viele öffnen; 211–222: OEMING, Manfred: „Leidige Tröster seid ihr alle" (Hiob 16,2). Das Hiobbuch als provokativer poimenischer Traktat; 223–244: THEISSEN, Gerd: Der Ambivalenzkonflikt mit Gott dem Vater. Über die therapeutische Funktion religiöser Symbolik bei Paulus; 245–253: SOMMER, Dieter: Zueignung. Sören Kierkegaards Sündenrede; 254–263: EISINGER, Walther: Seelsorglich unterrichten; 264–275: HERTZSCH, Klaus-Peter: Narrative Illustrationen in der praktisch-theologischen Vorlesung. Am Beispiel: Persönliche Identität und Rollenerwartung im Pfarramt; 276–285: RAU, Gerhard: Seelsorge und Kreativität; 286–295: GRÖZINGER, Albrecht: „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst". Fremdfürsorge und Selbstfürsorge als Thema protestantischer Theologie.

Kirchengeschichte

Studien zur Gnosis, hg. v. Gerd Lüdemann. Frankfurt a. M. u. a.: Lang 1999. 287 S. (Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums, 9), brosch. DM 79,00 ISBN: 3–631–34331–0, ISSN: 0949–3069: 7–20: LÜDEMANN, Gerd: Die Apostelgeschichte und die Anfänge der simonianischen Gnosis; 21–260: JANSSEN, Martina: Mystagogus Gnosticus? Zur Gattung der „Gnostischen Gespräche des Auferstandenen"; 261–287: ZELLWEGER, Roald A.: Das Mandäerproblem im Lichte des frühen syrischen Christentums.

„In Christo ist weder man noch weyb." Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform, hg. v. Anne Conrad. – Münster: Aschendorff 1999. 232 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum, 59), kt DM 39,80 ISSN: 0170–7302, ISBN: 3–402–02980–4: 7–22: CONRAD, Anne: Aufbruch der Laien – Aufbruch der Frauen. Überlegungen zu einer Geschlechtergeschichte der Reformation und katholischen Reform; 23–48: LEICHT, Irene: Gebildet und geistreich: Humanistinnen zwischen Renaissance und Reformation; 49–68: HALBACH, Silke: Publizistisches Engagement von Frauen in der Frühzeit der Reformation; 69–94: RÜTTGARDT, Antje: Die Diskussion um das Klosterleben von Frauen in Flugschriften der frühen Reformationszeit (1523–1528); 95–113: GROCHOWINA, Nicole: Zwischen Gleichheit im Martyrium und Unterordnung in der Ehe. Aktionsräume von Frauen in der täuferischen Bewegung; 114–128: GRITSCHKE, Caroline: „Deß Schwenkfeldts Lehr ... sey Jnen ain zeugnuß Jres hertzens." Frauen als Anhängerinnen Schwenckfelds; 129–151: HENZE, Barbara: Kontinuität und Wandel des Eheverständnisses im Gefolge von Reformation und katholischer Reform; 152–171: WESTPHAL, Siegrid: Kirchenzucht als Ehe- und Sittenzucht. Die Auswirkungen von lutherischer Konfessionalisierung auf das Geschlechterverhältnis; 172–198: MUSCHIOL, Gisela: Die Reformation, das Konzil von Trient und die Folgen. Weibliche Orden zwischen Auflösung und Einschließung; 199–230: KOCH, Lucia: „Eingezogenes stilles Wesen"? Protestantische Damenstifte an der Wende zum 17. Jahrhundert.

Johann Arndt – Rezeption und Reaktion im Nordisch-Baltischen Raum, hg. v. Anders Jarlet. – Lund: Lund University Press 1999. 171 S. (Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis, 41), brosch. ISSN: 0346–5438 ISBN: 91–7966–587–X: 7–13: BROHED, Ingmar: Johann Arndt in der Forschung Hilding Pleijels; 15–25: BACH-NIELSEN, Carsten: Spuren von Arndt in dänischer Missionsgeschichte, Hymnologie und Emblematik; 27–33: ARVIDSSON, Bengt: Wissenschaft und Frömmigkeit Johann Arndt in der dänischen Geistesgeschichte der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts; 35–44: HÄGGLUND, Bengt: Johann Arndts Auslegung des Psalters und ihre Rezeption in Schweden; 45–55: LINDGÄRDE, Valborg: Schwedische Edelfrauen auf Streifzug im Paradijsgärtlein; 57–83: REPO, Matti: Astrologische Alchemie als Vorbild der Neuen Geburt bei Johann Arndt. Ein Beitrag zu den frühesten Einflüssen Arndts im Schwedischen Königreich; 85–93: LENHAMMAR, Harry: Begegnungen mit Arndt; 95–109: JARLERT, Anders: Johann Arndt, die Erwekkungsbewegungen und das schwedische Frömmigkeitsleben; 111–119: LAASONEN, Pentti: Die Bücher Johann Arndts in Finnland im 17. und 18. Jahrhundert; 121–129: ERIKSON, Leif: Johann Arndt und die Finnländische Erweckung des 19. Jahrhunderts; 131–142: GUMMELT, Volker: Johann Arndt-Rezeption und – Reaktion in den schwedischen Provinzen Deutschlands; 143–162: WALLMANN, Johannes: Arndtrezeption im Baltikum. Johann Fischer und die Rigaer Ausgabe des Wahren Christentums von 1678/79; 163–171: KRESLINS, Janis: Zeugnisse eines neuen Selbstbewusstseins: Arndt auf Estnisch, Lettisch und Litauisch.

Papst Paul VI. Zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages 1897–1997. Vorträge des Studientages am 29. November 1997 in Aachen, hg. v. Geschichtsverein für das Bistum Aachen e.V. – Neustadt a.d. Aisch: Ph. C. W. Schmidt 1999. 196 S., kt ISBN: 3–87707–539–8: 9–43: WITTSTADT, Klaus: Papst Paul VI. Schwerpunkte seines Pontifikates; 45–111: SCHWEDT, Herman H.: Papst Paul VI. und die Aufhebung des römischen Index der verbotenen Bücher in den Jahren 1965–1966; 113–138: MUSSINGHOFF, Heinrich: Die Entwicklung des Staat-Kirche-Verhältnisses in Deutschland unter dem Pontifikat Papst Pauls VI. (1963–1978); 139–151: BRECHER, August: Papst Paul VI. und Bischof Johannes Pohlschneider: Gemeinsame Grundhaltungen – Übereinstimmungen – persönliche Bekanntschaft; 153–196: REUDENBACH, Hermann-Josef: „Die doppelte Kathedrale": Papst Paul VI. deutet den Aachener Dom.

Praktische Theologie

Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker, hg. v. Christian Grethlein / Michael Meyer-Blanck. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2000. VIII, 642 S., brosch. DM 48,00 ISBN: 3–374–01767–3: 1–65: GRETHLEIN, Christian / MEYER-BLANCK, Michael: Geschichte der Praktischen Theologie im Überblick – eine Einführung; 67–110: GRÄB, Wilhelm: Praktische Theologie als Theorie der Kirchenleitung: Friedrich Schleiermacher; 111–150: HAUSCHILDT, Eberhard: Das kirchliche Handeln des Christentums: Carl Immanuel Nitzsch; 151–206: SCHRÖDER, Bernd: Die Wissenschaft der sich selbst erbauenden Kirche: Theodosius Harnack; 207–236: KUMLEHN, Martin: Praktische Theologie als Selbstvergewisserung kirchlichen Handelns: Ernst Christian Achelis; 237–278: PLAGENTZ, Achim / SCHWAB, Ulrich: Religionswissenschaftlich-empirische Praktische Theologie: Friedrich Niebergall; 279–330: HERMELINK, Jan: Organisation der volkskirchlichen Gemeinde: Martin Schian; 331–387: ROOSEN, Rudolf: Reformatorische und historische Praktische Theologie: Leonard Fendt; 389–431: MEYER-BLANCK, Michael: Tiefenpsychologie und Strukturtheologie: Otto Haendler; 433–469: GRETHLEIN, Christian: Kritische Theorie religiöser Praxis: Gerd Otto; 471–500: GRÖZINGER, Albrecht: Die dreifache Gestalt des Christentums: Dietrich Rössler; 501–530: SCHMIDT-ROST, Reinhard: Zwischen den Zeiten. Praktische Theologie im Umfeld der Dialektischen Theologie; 531–563: METTE, Norbert: Praktische Theologie in der katholischen Theologie; 565–596: SCHWEITZER, Friedrich: Praktische Theologie in Nordamerika; 597–624: REYMOND, Bernard: Die Praktische Theologie im französischsprachigen Raum.

Zwischen Volk und Bekenntnis. Praktische Theologie im Dritten Reich, hg. v. Klaus Raschzok. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2000. 342 S., brosch. DM 44,00 ISBN: 3–374–01796–7: 9–49: RASCHZOK, Klaus: Praktische Theologie im Dritten Reich. Eine Einführung; 51–80: LICHTENFELD, Manacnuc Mathias: Georg Merz – Praktische Theologe der Bekennenden Kirche; 81–95: BOBERT-STÜTZEL, Sabine: Dietrich Bonhoeffer – Praktische Theologie im gesellschaftlichen Kontext; 97–110: VOIGT, Kerstin: Otto Haendler – Die Innenwendung; 111–126: CORNELIUS-BUNDSCHUH, Jochen: Kultus und Ehrfurcht. Paul Graffs Liturgik und der Kult des Nationalsozialismus; 127–149: OHST, Martin: Emanuel Hirsch und die Predigt; 151–166: WIGGERMANN, Karl-Friedrich: Leonhard Fendt als Lehrer der Praktischen Theologie in Berlin; 167–202: RASCHZOK, Klaus: Wolf Meyer-Erlach und Hans Asmussen; 203–224: JOCHHEIM, Martin: Der Einzelne und das Volksganze. Seelsorge im Dritten Reich; 225–237: MÖLLER, Christian: „Gemeindeaufbau" im Streit zwischen „Deutschen Christen" und „Bekennender Kirche"; 239–278: RICKERS, Folkert: Religionspädagogik in Thüringen 1933 bis 1945; 279–297: HERTZSCH, Klaus-Peter: Praktische Theologie nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches; 299–339: PETZOLD, Klaus: Auschwitz als Thema in Schule und Gemeinde.

Zuerst der Mensch. Erkundungen und Perspektiven für eine zeitgemäße Glaubensvermittlung. Ehrenfried Schulz zum 60. Geburtstag, hg. v. Thomas Luksch / Hermann Würdinger. – München: Don Bosco 1999. 263 S., kt DM 39,00 ISBN: 3–7698–1191–7: 12–23: WAHL, Heribert: Seelsorge als heilendes Handeln am ganzen Menschen? Chancen und Grenzen der „neuen Ganzheitlichkeit" für die Pastoral; 24–35: OFFERGELD, Degenhard: Leibhaftige Religiosität. Überlegungen zur anthropologischen Perspektive der Religionspädagogik; 36–46: ESCHENWECK, Martina: „Die Bibel ist wie ein Kräutlein ..." Kreative Bibelarbeit mit Erwachsenen; 47–56: MÖDL, Ludwig: Kunst der Gegenwart im Blickfeld der Pastoral; 57–68: ENDRES, Gerhard L.: Von der Entfremdung der Arbeit zur Solidarität der Arbeit. Anregungen aus der Katholischen Soziallehre für die Pastoral; 70–82: BOPP, Karl: Leben im Maß der Zeit. Praktisch-theologische Überlegungen zu einer „zukunftsfähigen" Biographiegestaltung; 83–96: WÜRDINGER, Hermann: Vom christentümlichen Angebot zum biographischen Ereignis. Überlegungen zur Sakramentenpastoral; 97–108: PICHLMEIER, Andrea: Weisheit, die nur hier fließt. Zur spirituellen Bedeutung der Lebensgeschichte; 109–120: HABERSETZER, Marianne: Miteinander alt werden. Lebensgeschichtliche Überlegungen in der Katechese mit alt gewordenen Paaren; 121–140: SCHILLING, Hans: „Wenn ich doch nur Schluß machen könnte ...!" Pastoraltheologische Anmerkungen zum Euthanasieproblem ...; 142–154: LUKSCH, Thomas: Medienbotschaften und Glaubenskommunikation; 155–163: WENDLINGER, Karin: „Auf ein Wort." Verkündigung im Hörfunk; 164–175: DETAM-

BEL, Daniel: Religiöses unterhaltsam verkündigen? Probleme und Chancen einer zeitgemäßen Verkündigung durch das Fernsehen; 176–187: ZÖLLER, Stephan: Wenn der Terminator den Erlöser jagt. Religiöse Elemente in populären Unterhaltungsfilmen; 189–201: LEIMGRUBER, Stephan: Zukunftsperspektiven eines erfahrungsnahen Religionsunterrichts; 202–219: WEIDINGER, Norbert: Bildungstheorie, Bildungsreform und Religionsunterricht. Eine Momentanaufnahme in kritischer Absicht; 220–233: HERGET, Ferdinand: Einsichtiges Lernen. Didaktisch-methodische Überlegungen zum problemzentrierten Religionsunterricht an beruflichen Schulen; 234–243: BEER, Peter: „Unser Leben sei ein Fest ...“ Von der Bedeutung religiöser Feste für den Dialog der Religionen im Kontext Schule; 244–255: GLEISSNER, Alfred: Europa für die Menschen; 257–261: FEIFEL, Erich: Der Lebens-Paß. Ehrenfried Schulz zum sechzigsten Geburtstag.

Missionswissenschaft

Macau. Herkunft ist Zukunft, hg. v. Roman Malek. – Sankt Augustin / Nettetal: Steyler Verl. 2000. XVIII, 666 S., brosch. DM 70,00 ISBN: 3–8050–0441–9: 1–16: MALEK, Roman: Macau: Herkunft ist Zukunft. Eine Einführung; 19–150: Präliminaria; 153–186: PTAK, Roderich: Wirtschaftlicher und demographischer Wandel in Macau: Stadien einer Entwicklung; 187–212: FOK, K.C.: Die Ming-Debatte über die Akkommodation der Portugiesen und die Entstehung der Macau-Formel. Frühe chinesische Reaktionen auf die portugiesische Niederlassung; 213–228: HAIPENG, Zhang: Die Erforschung der Geschichte von Macau: Fortschritte und Probleme bei der Untersuchung der macanesischen Geschichte in Festland China; 229–238: Die Erforschung der Geschichte Macaus: Mons. Manuel Teixeira; 241–254: WEIMING, Peter Zheng: Volkstümliche Glaubensvorstellungen in Macau; 255–284: WENQIN, Zhang: Die Verehrung von Seefahrer-Schutzgottheiten in Macau; 285–328: SHIBAO, Tan: Die Geschichte des Ama-Tempels in Macau. Neue Entdeckungen; 331–336: QICHEN, Huang: Macau, eine Brücke für den Kulturaustausch zwischen China und dem Westen im 16. und 17. Jahrhundert; 337–350: MATOS, Manuel Cadafaz de: Die portugiesischen Missionen in China und der portugiesische Beitrag zum Buchwesen im 16. Jahrhundert; 351–360: VÄTH, Alfons: Johann Adam Schall von Bell und das Jahr 1622 in Macau; 361–402: WENQIN, Zhang: Der Katholizismus in der Dichtung Macaus der Qing-Zeit; 403–434: SANTOS, Domingos Maurício Gomes dos: Die erste westliche Universität im Fernen Osten; 435–448: Die St. Pauls-Kirche: Eine Bilddokumentation; 449–468: CHANG, Aloysius Berchmans: Die Bedeutung des St. Pauls-Kollegs; 469–484: SCHÜLLER, Sepp: P. Simon a Chunha (Wu Yushan) und die ersten Jesuitenmaler in Macau; 485–498: TEIXEIRA, Manuel: Herausragende Frauengestalten Macaus; 499–514: ZETSCHE, Jost: Macau, Robert Morrison und die chinesische Bibel; 515–520: Nachklänge der Revolution. Berichte aus der Diözese Macau (1910–1911); 521–528: VÄTH, Alfons: Über Macau 1917; 531–542: LAUF, Victoria / HOI, Thomas Luk Man / CHUNG, Peter: Die römisch-katholische Kirche Macaus und das Jahr 1999; 543–580: Macaus Kirchen und Kapellen: Eine Bilddokumentation; 581–590: CENTRO DIOCESANO DOS MEIOS DE COMMUNICAÇÃO SOCIAL: Das Medienapostolat der Kirche in Macau; 591–606: CHEONG, Antonio Ng Kuok: Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in Macau in der Perspektive der Zivilgesellschaft; 609–638: NGAI, Gary M. C.: Die Identität Macaus. Zur Notwendigkeit, sie zu bewahren und in das nächste Jahrhundert hinein zu entwickeln.

Musik

Hof- und Kirchenmusik in der Barockzeit. Hymnologische, theologische und musikgeschichtliche Aspekte. 13. Arolser Barock-Festspiele 1998 Tagungsbericht, hg. v. Friedhelm Brusniak / Renate Steiger. – Sinzig: studio 1999. 301 S. (Arolser Beiträge zur Musikforschung, 7), kt DM 42,00 ISSN: 0944–0992 ISBN: 3–89564–059–X: 11–26: KREMER, Joachim: „Ein fortgesetztes Teutschland“? Deutsch-skandinavische Musikbeziehungen im 18. Jahrhundert; 27–36: BRUSNIAK, Friedhelm: Musikalische Einflüsse aus Schweden auf Joachim Christoph Nemeitz (1679–1753); 37–49: HASSAN, Karim: Gluck-Rezeption in Stockholm und Berlin in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts; 51–70: JARLERT, Anders: Bach ein „fünftes Evangelium“ mit oder ohne einen „fünften Evangelisten“? Zum Bachverständnis Nathan Söderbloms; 71–88: LÜTTEKEN, Laurenz: „Nach des Hofes Sitten wandeln“ „Seines vesten Glaubens leben“. Zum Spannungsfeld von Hofmusik und Kirchenmusik im 18. Jahrhundert; 89–101: JUNG, Hermann: Hofmusik und Kirchenmusik in Mannheim zur Zeit Carl Theodors (1743–1778); 103–126: ADELBERT, Heiner: „Nun laßt uns den Leib begraben.“ Dramatische Trauerlied-Inszenierungen im Zeitalter des Barock – Vorformen des modernen Bibliodramas; 127–166: HARNISCH, Ulrike: „Ob man solches ... öffentlich introducircen / und jederman ohne besonderes Aergernis in die Hände geben könne?“ Die Grafschaft Waldeck, die Theologische Fakultät Wittenberg und das ‚Geistreiche Gesangbuch‘ von Johann Anastasius Freylinghausen; 167–179: POETZSCH, Ute: „O Land, Land, höre des Herrn Wort.“ Zu Telemanns Kantaten zum 10. Sonntag nach Trinitatis; 181–205: FRANKLIN, Don O.: Konvention und Invention in Kantate 46: Johann Sebastian Bachs Kantate für den 10. Sonntag nach Trinitatis; 207–220: RICHTER, Matthias: Philipp Nicolai und sein Freudenspiegel des ewigen Lebens; 221–245: KADELBACH, Ada: Die geistlichen Lieder Philipp Nicolais und die höfische Akrostichtradition; 247–267: WALTER, Meinrad: „Wachet auf, ruft uns die Stimme!“ Philipp Nicolai und Johann Sebastian Bach als Ausleger des Gleichnisses von den klugen und törichten Jungfrauen; 269–275: STEIGER, Lothar: Schön und herrlich; 277–301: STEIGER, Renate: Johann Sebastian Bachs Kantate „Wie schön leuchtet der Morgenstern“ BWV 1.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Edmund Arens, Kellerstr. 10, CH-6005 Luzern;
Prof. Dr. Knut Backhaus, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
DDr. Gerhard Beestermöller, Bergredder 64 a, D-22885 Barsbüttel;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Dr. Michael Böhnke, Piusstr. 10, D-52066 Aachen;
Prof. Dr. Heinrich Döring, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Universität Dortmund, D-44221 Dortmund;
Prof. Dr. Karl-Egon Lönne, Universitätsstr. 1, D-40225 Düsseldorf;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster;
Prof. Dr. Ulrich Lüke, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Theodor Maas-Ewerd, Buchenhüll Haus Nr. 20, D-85072 Eichstätt;
Dr. Dominicus M. Meier, Klosterberg 11, D-59872 Meschede;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4 A, D-04157 Leipzig;
Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, D-94032 Passau;
Prof. DDr. Klaus, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Peter Neuner, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Dr. Tiemo Rainer Peters, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. DDr. Michael Plattig, Hörsterplatz 4, D-48147 Münster;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Peter Schallenberg, Brackeler Hellweg 144, D-44309 Dortmund;
Dr. Thomas Schüller, Roßmarkt 4, D-65549 Limburg;
Prof. Dr. Michael Schramm, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Prof. Dr. Jörg Splett, Isenburgring 7, D-63069 Offenbach;
Dr. Heinrich Springhorn, Ahltener Str. 12, D-31275 Lehrte;
Prof. Dr. Gerhard Stanke, Domplatz 5, D-36037 D-Fulda;
Prof. Dr. Christoph Strohm, Universitätsstr. 150, D-44780 Bochum;
Dr. Werner Thiede, Richard-Wagner-Str. 8, D-75242 Neuhausen;
Dr. Dietmar Thönnes, Zur Windmühle 7a, D-48163 Münster;
Prof. Dr. Franz Georg Untergaßmair, Postfach 1553, D-49364 Vechta;
Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, D-48341 Altenberge;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster;
Prof. Dr. Aloysius Winter, Theol. Fakultät Fulda, Domplatz 2, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Reinhold Zwick, Karlstr. 63, D-79104 Freiburg.

Impressum

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

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

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

Verlag und Anzeigen
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: DM 38,–/öS 277,–/sFr 35,–,
Jahresabonnement: DM 198,–/öS 1445,–/sFr 176,–,
Studentenabonnement: DM 158,40/öS 1156,–/sFr 140,50.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster 2000
Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directy to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

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