THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 **2000** **96. Jahrgang**

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

Bilderverbot. Bd 2, hg. v. Michael J. Rainer / Hans-Gerd Janssen (Wolfgang Beinert)

Allgemeines 367

Edith-Stein-Jahrbuch. Jahreszeitschrift für Philosophie, Theologie, Pädagogik, andere Wissenschaften, Literatur und Kunst. Bd 5: Das Christentum. Zweiter Teil, hg. i. A. des Teresianischen Karmel (Susanne Sandherr)

Hoff, Johannes: Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida (Joachim Valentin)

Wallich, Matthias: Autopoiesis und Pistis. Zur theologischen Relevanz der Dialogtheorien des Radikalen Konstruktivismus (Bernhard Fresacher)

Exegese des AT 378

Rüterswörden, Udo: Dominium terrae. Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung (Ute Neumann-Gorsolke)

Oswald, Wolfgang: Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und ihrem historischen Hintergrund (Christoph Dohmen)

Rabe, Norbert: Vom Gerücht zum Gericht. Revidierte Text- und Literarkritik der Kundschaftererzählung Numeri 13.14 als Neuansatz in der Pentateuchforschung (Christian Frevel)

Braulik, Georg: Studien zum Buch Deuteronomium (Emanuel Bouzon)

Zenger, Erich: Die Nacht wird leuchten wie der Tag. Psalmenauslegungen (Otto Kaiser)

Kunz, Andreas: Ablehnung des Krieges. Untersuchungen zu Sacharja 9 und 10 (Harald Schweizer)

Bibelwissenschaft / Exegese des NT 395

Bibeldidaktik in der Postmoderne. Klaus Wegenast zum 70. Geburtstag, hg. v. Godwin Lämmermann u. a. (Detlev Dormeyer)

Kügler, Joachim: Der andere König. Religionsgeschichtliche Perspektiven auf die Christologie des Johannesevangeliums (Klaus Scholtissek)

Patrologie 398

Fürst, Alfons: Augustins Briefwechsel mit Hieronymus (Christof Müller)

Kirchengeschichte 399

Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefele (1809–1893), hg. v. Hubert Wolf (Manfred Weitlauff)

Religionsphilosophie 401

Religionsphilosophie. Europäische Denker zwischen philosophischer Theologie und Religionskritik, hg. v. Thomas Brose (Johanna Rahner)

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte . . 405

McGinn, Bernard: Die Mystik im Abendland. Bd 3: Blüte. Männer und Frauen der neuen Mystik (1200–1350) (Josef Sudbrack)

Schulz, Michael: Karl Rahner begegnen (Karl-Heinz Menke)

Chenu, Marie-Dominique. Moyen-Âge et Modernité. Colloque organisé par le Département de la recherche de l'Institut catholique de Paris et le Centre d'etudes du Saulchoir à Paris, le 28 et 29 octobre 1995 sous la présidence de Joseph Doré et Jaques Fantino (Marianne Heimbach-Steins)

Dogmatik / Ökumenische Theologie 409

Peter, Benedikt: Der Streit um das kirchliche Amt. Die theologischen Positionen der Gegner Martin Luthers (Friederike Nüssel)

Slenczka, Notger: Selbstkonstitution und Gotteserfahrung. W. Elerts Deutung der neuzeitlichen Subjektivität im Kontext der Erlanger Theologie. Studien zur Erlanger Theologie II (Gunther Wenz)

Liturgiewissenschaft 413

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

Raum als Zeichen. Wahrnehmung und Erkenntnis von Räumlichkeit, hg. v. Thomas Nisslmüller / Rainer Volp – Raumerfahrungen. Raum und Transzendenz. Beiträge zum Gespräch zwischen Theologie, Philosophie und Architektur, hg. v. Dirk Ansorge / Christoph Ingenhoven / Jürgen Overdiek (Klemens Richter)

Kirchenrecht 416

Der Rechtsbegriff im Kirchenrecht. Zur Abgrenzung von Recht und Moral in der deutschsprachigen Kirchenrechtswissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts, hg. v. Ludger Müller (Klaus Lüdicke)

Christliche Sozialwissenschaften 417

Kreuzer, Thomas: Kontexte des Selbst. Eine theologische Rekonstruktion der hermeneutischen Anthropologie Charles Taylors (Axel Heinrich)

Bounds, Elizabeth M.: Coming together, coming apart. Religion, community and modernity (Edmund Arens)

Lob-Hüdepohl, Andreas: Solidarität am Standort Deutschland (Michael Schramm)

Religionswissenschaft 421

Baudler, Georg: Die Befreiung von einem Gott der Gewalt. Erlösung in der Religionsgeschichte von Judentum, Christentum und Islam (Gerd Neuhaus)

Riedl, Gerda: Modell Assisi. Christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext (Horst Bürkle)

de Silva, Lynn A.: Mit Buddha und Christus auf dem Weg (Hans Waldenfels)

Heilserwartung und Terror. Politische Religionen des 20. Jahrhunderts, hg. v. Hermann Lübbe (Jürgen Manemann)

Gutmann, Hans-Martin: Die tödlichen Spiele der Erwachsenen. Moderne Opfermythen in Religion, Politik und Kultur (Georg Baudler)

Philosophie 431

Wieland, Georg: Zwischen Natur und Vernunft. Alberts des Großen Begriff vom Menschen (Klaus Müller)

Pöggeler, Otto: Heidegger in seiner Zeit (Frank Schlegel)

L'homme machine? Anthropologie im Umbruch. Ein interdisziplinäres Symposion, hg. v. Harald Schwaetzer / Henrieke Stahl-Schwaetzer (Walter Andreas Euler)

Philosophie in synthetischer Absicht / Synthesis in Mind, hg. v. Marcelo Stamm (Jörg Splett)

Das besondere Buch 435

Rationalitätstypen, hg. v. Karen Gloy (Harald Wagner)

Kurzrezensionen 437

Theologische Literatur – Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften 437

BS: Theol A 425
Theol A 010

Gebirgslandschaft mit Bilderstreit. Braucht die Theologie die Kunst?

von Reinhard Hoeps, Münster

I Vom Bild zur Kunstreligion

Im Jahre 1809 kam es im Schloß des Grafen Franz Anton von Thun-Hohenstein im böhmischen Tetschen zu einer religionsgeschichtlich denkwürdigen Begegnung zweier Bilder. Im ehelichen Schlafzimmer fand Caspar David Friedrichs (1774–1840) kurz zuvor fertiggestelltes *Kreuz im Gebirge* (Abb. 1) seinen Platz neben einem Stich der *Sixtinischen Madonna* in das gräfliche Schlafzimmer geführt hat. Das Bild gelangte zu seiner bis heute andauernden Berühmtheit erst 1754, als es von seiner ursprünglichen Aufgabe einer Altartafel in Piacenza entbunden und durch König August III. von Sachsen für die Dresdener Gemäldesammlungen erworben wurde. Hier entwickelte es sich in kurzer Zeit zum künstlerischen Leitbild und zum Kristallisationspunkt romantischer Religiosität.[2] Raphaels Madonna galt als Inbegriff von Keuschheit und Reinheit als Idealen einer in der Kunst gipfelnden Religion, ihr Vf. – im Mythos jünglingshafter Reinheit des Geistes – als Hoherpriester ihres Kultes. Heinrich Wackenroders Programmschrift dieser Kunstreligion, seine *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders* (1797) werden eröffnet mit der Bewunderung von Raphaels Marienvision als Methode der Bildfindung;[3] im zweiten Bd des *Athenäum* widmet August Wilhelm Schlegel in den Gesprächen über *Die Gemählde* der *Sixtinischen Madonna* ausführlich höchstes Lob wegen der Intensität ihres religiösen Gefühls:

> Doch endlich kam Sankt Raphael,
> In seinen Augen glänzten hell
> Die himmlischen Gestalten.
> Herabgesandt von sel'gen Höhn,
> Hatt' er die Hehre selbst gesehn
> An Gottes Throne walten.

Abb. 1: Caspar David Friedrich, Das Kreuz im Gebirge (1808), Dresden, Staatliche Kunstsammlungen, Gemäldegalerie

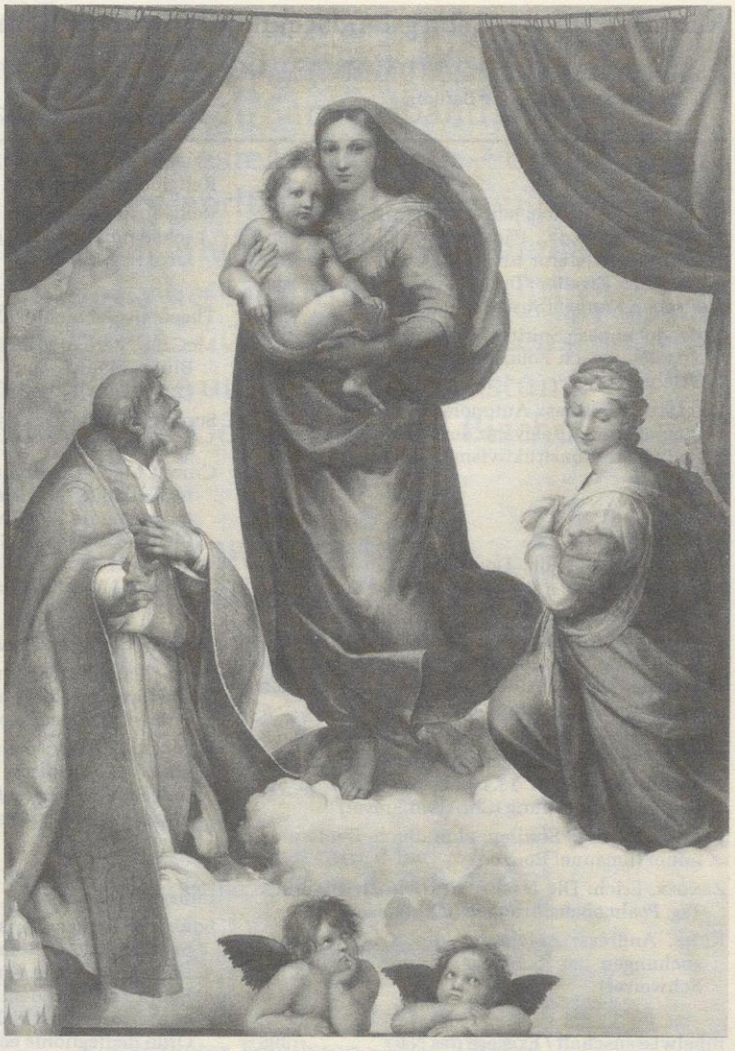

Abb. 2: Raphael Santi, Sixtinische Madonna (1512/13), Dresden, Staatliche Kunstsammlungen, Gemäldegalerie

Bung und Fertigkeit; das Verdienst liegt beim Künstler, sein Bild ist ein Kunstwerk.

Doch dieser auch in veränderten religiösen Vorstellungshorizonten begründete Epochenwechsel war vermutlich nicht die Ursache, die einen Stich der *Sixtinischen Madonna* in das gräfliche Schlafzimmer geführt hat. Das Bild gelangte zu seiner bis heute andauernden Berühmtheit erst 1754, als es von seiner ursprünglichen Aufgabe einer Altartafel in Piacenza entbunden und durch König August III. von Sachsen für die Dresdener Gemäldesammlungen erworben wurde. Hier entwickelte es sich in kurzer Zeit zum künstlerischen Leitbild und zum Kristallisationspunkt romantischer Religiosität.[2] Raphaels Madonna galt als Inbegriff von Keuschheit und Reinheit als Idealen einer in der Kunst gipfelnden Religion, ihr Vf. – im Mythos jünglingshafter Reinheit des Geistes – als Hoherpriester ihres Kultes. Heinrich Wackenroders Programmschrift dieser Kunstreligion, seine *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders* (1797) werden eröffnet mit der Bewunderung von Raphaels Marienvision als Methode der Bildfindung;[3] im zweiten Bd des *Athenäum* widmet August Wilhelm Schlegel in den Gesprächen über *Die Gemählde* der *Sixtinischen Madonna* ausführlich höchstes Lob wegen der Intensität ihres religiösen Gefühls:

Stich der *Sixtinischen Madonna* (Abb. 2), die Raphael (1483–1520) fast genau drei Jh.e zuvor (1512/13) gemalt hatte.

Raphaels Madonna gehört sowohl in ihrer Epoche als v. a. auch durch die Form ihrer Darstellung einem Bildtyp an, mit dem – folgt man Hans Belting – die *Kunst* den Platz einnimmt, den bis dahin das *Bild* innehatte:[1] Zwei Vorhänge geben den Blick frei auf eine Mariengestalt mit dem Kind in den Armen, auf Wolken stehend und flankiert von dem in Anbetung niederknienden hl. Sixtus und der hl. Barbara. Einerseits nimmt Raphael im Sujet der Madonna mit dem Kind das Motiv der Marienikone auf (Abb. 3). Während aber dort die Gegenwart Mariens in ihrer Erscheinung den Gehalt des Bildes ausmacht, schaut der Betrachter hier die Vision eines Künstlers, dessen Aufmerksamkeit und Vorstellungskraft der Erscheinung den ihr angemessenen Ausdruck verleihen. Das Künstlersubjekt, dessen Spuren die Ikone so weit wie möglich zu tilgen suchte, wird für den Betrachter zur Bedingung der Anschauung. Die Erscheinung wird sichtbar in der Idee des Malers. Die Ikone hatte sich dagegen v. a. als nicht von Menschenhand gefertigtes Bildnis (acheiropoieton) zu legitimieren versucht, um der atl.en Bildpolemik (Jes 40; Weish 13 u. a.) und ihrer Verhöhnung der stets unbeholfenen menschlichen Machwerke ohne jede Befähigung zur Gegenwart Gottes zu entgehen. Die *Sixtinische Madonna* verdankt sich umgekehrt gerade einer besonderen Bega-

[1] Vgl. **Belting,** Hans: **Bild und Kult.** Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst. – München: C. H. Beck 1993. 700 S., kt DM 78,00 ISBN: 3–406–37768–8.

[2] Vgl. ebd., 533–538; Jörg Traeger, Renaissance und Religion. Die Kunst des Glaubens im Zeitalter Raphaels, München 1997, 26–34.

[3] Wilhelm Heinrich Wackenroder / Ludwig Tieck, Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders, Stuttgart 1979, 7–11.

Der stellt ihr Bildniß, groß und klar,
Mit seinem keuschen Pinsel dar,
Vollendet, ohne Mängel.
Zufrieden, als er das gethan,
Schwang er sich wieder Himmel an,
ein jugendlicher Engel.[4]

Abb. 3: Salus Populi Romani (6.Jh.), Rom, S. Maria Maggiore

Diese Kunstreligion hat eine bestimmte konfessionelle Ausrichtung. Die Künstler und Literaten, die sich ihr anschließen, verstehen sich als katholisch. Deshalb reisen sie aus dem Norden in das gelobte Land Italien, was für viele auch die Abkehr von ihrer eigenen protestantischen Herkunft bedeutet. Die Sehnsucht nach der Reinheit des Geistes baut auf Anschauungen von sinnlicher Evidenz, die durch eine Religion des spröden Wortes und des bloßen Hörens verstellt worden schienen.

Gleichwohl faßt die religions- und kulturgeschichtliche Situation um 1800 den Gegensatz der Konfessionen nicht in die Opposition von Wort und Bild, vielmehr sind aus dem Protestantismus dieser Zeit eigene bildliche und bildtheologische Vorstellungen hervorgegangen. Für sie steht exemplarisch Caspar David Friedrichs 1808 vollendetes *Kreuz im Gebirge* ein, das der Graf von Thun-Hohenstein auf Anregung seiner jung vermählten Gattin zunächst als Altarbild für die Schloßkapelle in Tetschen vorgesehen hatte, bevor es dann schließlich aus nicht ganz geklärten Gründen im Schlafzimmer des Schlosses mit Raphaels *Sixtinischer Madonna* zusammentraf. Diese Irritation bei der Findung des Aufstellungsortes markiert eine epochale religionsgeschichtliche Zäsur, die sich in diesem Bildwerk offenbart: Das Kreuz Jesu Christi wird in der Form seiner Entzogenheit präsentiert. Der Gekreuzigte ist dem Betrachter abgewandt, das Kreuz selbst ein Gipfelkreuz im Szenarium einer Gebirgslandschaft mit einem Corpus aus Bronze. Der Kontrast der Malerei zu ihrem Rahmen, der das Vokabular des konventionellen Altarretabels aufnimmt, fällt ins Auge. Friedrich zielt nicht so sehr auf eine Darstellung des Kreuzesgeschehens, sondern auf deren reflexe Vermittlung: Es ist die Darstellung einer Darstellung, und sie steht unter dem Eindruck zunehmender Entfernung und verlorener Unmittelbarkeit.

Die theologische Brisanz dieses Bildes ist schon zur Zeit seiner Entstehung verspürt worden. Das Entschwinden der Kultbildikonographie in die Profanität und Unbestimmtheit der Landschaft stellt nicht nur die Rolle des Bildes im Christentum, sondern mehr noch umgekehrt die bildliche Valenz christlicher Bekenntnisaussagen in Frage. Dem Vorwurf des Kunstkritikers Friedrich Wilhelm Basilius von Ramdohr, es sei „eine wahre Anmaßung, wenn die Landschaftsmalerei sich in die Kirchen schleichen und auf Altäre kriechen will“[5], begegnet Friedrich mit einer an johanneischer Christologie orientierten Interpretation seines Bildes: „Jesus Christus, an das Kreuz geheftet, ist hier der sinkenden Sonne zugekehrt, als das Bild des ewigen allgelebenden Vaters“.[6] Die Abwendung des Gekreuzigten vom Betrachter wird als *Hinübergehen zum Vater* (Joh 16,5) gedeutet; im Lichtreflex der Sonne auf dem bronzenen Corpus wird der Kreuzestod zur Verherrlichung durch den Vater (Joh 17,1). Doch angesichts der Anmutung des Bildes erscheint die Verherrlichung am Kreuz wie ein nachgeschobenes theologisches Argument, das die starke Emotion, die das Bild erweckt, nachträglich in den Koordinaten verbürgter Theologie zu fixieren sucht. Friedrichs Verteidigung zieht die theologisch anerkannten Register für eine öffentliche Legitimation, während seine Religiosität in Wirklichkeit allein noch in der Intensität des Gefühls ihrer selbst gewiß ist. Schleiermachers *Reden über die Religion* werden im Hintergrund der Malerei von Caspar David Friedrich vermutet.[7]

Zwei religiöse Welten prallen im gräflichen Schlafzimmer aufeinander. Mit dem Rückgriff auf Raphael wird das klassische Ideal einer mit dem Christentum versöhnten Kunst beschworen. Von hier aus wird für die überlieferten Bekenntnisaussagen, für die biblischen Erzählungen und ihre Protagonisten nach anrührendem visuellen Ausdruck gesucht in der Hoffnung, dem christlichen Überlieferungszusammenhang seine durch aufgeklärte Kritik stark angegriffene Plausibilität durch Kunst zurückgeben zu können, wenn man den Abbau von barocker Ausschmückung und Emphase als Reinigung und als Rückbesinnung auf eine naiv-ursprüngliche Innigkeit versteht. Bei Caspar David Friedrich hingegen ist der Betrachter Zeuge der Auflösung christlicher Erzähltraditionen. Menschenleere und Ruinen prägen seine Landschaften; die Abwendung des Gekreuzigten bezeugt den Evidenzverlust, der das Repertoire christlicher Darstellungsthemen bis in sein Zentrum befallen hat. Religiöse Empfindung läßt sich nur noch in einem von der Geschichte entvölkerten, leeren und verlassenen Raum verspüren. Im Zusammenbruch des überlieferten ikonographischen Kosmos liegt der Ursprung einer unmittelbaren und überwältigenden Religiosität des Gefühls. Der Begriff der *Kunstreligion* enthält seitdem – wenn er überhaupt noch anzuwenden ist – einen religionskritischen Akzent: Die Kunst ist von größerer religiöser Intensität und Reflexivität als die Religion selbst.

II Transzendenz und Konkurrenz

Bei den Anfängen der Kunstentwicklungen des 19. und 20. Jh.s haben religionsgeschichtliche und theologische Motive eine maßgebliche Rolle gespielt. Sie sind zu bedenken, will man den Weg europäischer und nordamerikanischer Kunst in die Moderne angemessen verstehen. Aus kunsthistorischer Sicht haben sich aus der Ausgangskonstellation um 1800 die weitreichendsten Perspektiven schließlich aus einer durch den Namen Caspar David Friedrichs markierten Linie ergeben. Von ihr aus sind die für die künstlerische Moderne wesentlichen Tendenzen der Abstraktion und der Konkretion gedeutet wor-

[4] Die Gemählde, in: August Wilhelm / Friedrich Schlegel (Hg.), Athenäum, Bd II/1 (1799), 39–151, hier: 150f (Reprint hg. v. Bernhard Sorg, Dortmund 1989, Teil I, 526f).

[5] Friedrich Wilhelm Basilius von Ramdohr, Über ein zum Altarblatte bestimmtes Landschaftsgemälde von Herrn Friedrich in Dresden, und über Landschaftsmalerei, Allegorie und Mystizismus überhaupt (1809), in: Sigrid Hinz (Hg.), Caspar David Friedrich in Briefen und Bekenntnissen, Berlin 1984, 138–156, hier: 154.

[6] Ebd., 137. Zum Bild und zum Streit um seine Deutung vgl. Reinhard Hoeps, Das Gefühl des Erhabenen und die Herrlichkeit Gottes, Würzburg 1989, 106–117; Alex Stock, Gesicht – bekannt und fremd. Neue Wege zu Christus durch Bilder des 19. Und 20. Jahrhunderts, München 1990, 53–70; Hilmar Frank, Der Ramdohrstreit. Caspar David Friedrichs „Kreuz im Gebirge“, in: Karl Möseneder (Hg.), Streit um Bilder – Von Byzanz bis Duchamp, Berlin 1997, 141–160.

[7] Vgl. Rainer Volp, Transzendenz als Prüfstein. Die theologischen Perspektiven von C. D. Friedrich und Ph. O. Runge, in: Kunst und Kirche Jg. 1978, 71–76; William A. Dyrness, The Aesthetic Expression of Schleiermacher's Romantic Faith, in: Christian Scholar's Review 14 (1985), 335–346.

den.[8] Ob damit aber auch dessen religiöse Intentionen weitergeführt wurden, scheint eher fraglich.

Im Rückblick stellt sich Friedrichs Versuch, das Verschwinden christlicher Ikonographie noch einmal christologisch zu begründen, als eine der letzten Anstrengungen dar, die künstlerische Entwicklung zu Ausdrucksformen des Ungegenständlichen mit Hilfe des klassischen theologischen Instrumentariums in den christlichen Traditionszusammenhang zu integrieren. Gerade der Verzicht auf die Darstellung christlicher Themen wie dann auf jede gegenständliche Referenz wurde zum Ausgangspunkt des künstlerischen Kampfes um Autonomie, nach der die Werke jegliche Illustrations- und Repräsentationsverpflichtungen von sich weisen, um sich statt dessen auf die systematische Entwicklung der spezifisch bildlichen Ausdrucks- und Erkenntnismöglichkeiten zu konzentrieren. Zwar werden auch manchen gegenstandsfreien Werken religiöse Ambitionen nachgesagt, doch lassen sie kaum eine bestimmte religiöse oder gar kirchliche Bindung erkennen. Die Vorstellung von Religion bleibt vage oder sie konkretisiert sich in individuellen Imaginationen, die sich ganz auf die einzelne Künstlerpersönlichkeit beschränken, ohne Affinitäten zu bestehenden Religionen zu entwickeln.

Unter den verschiedenen Schwierigkeiten, die sich für die Theologie angesichts unterschiedlicher Richtungen moderner Kunst ergaben, gehört das Problem der Nichtgegenständlichkeit und der Autonomie vermutlich zu den grundsätzlichsten, fehlt es doch an der Eindeutigkeit einer Ikonographie, die den christlichen Deutungshorizont verläßlich anzuzeigen vermag. Die Rückbindung an Texte und Erzählungen, die hier vermißt wird, ist dabei lediglich ein Indiz für die grundsätzliche Prävalenz des Wortes gegenüber dem Bild, die das abendländische Christentum prägt. Die Reserve der Theologen gegenüber Künstlern und Kunstwerken hat ihre Gründe[9] – und diese konvergieren gar mit den künstlerischen Intentionen, die prinzipiell auf die Entwicklung von Ausdrucks- und Erfahrungsmöglichkeiten jenseits des Wortes und der begrifflichen Fixierung ausgerichtet sind. Können Werke solcher Art noch von genuinem theologischen Interesse sein oder bilden sie lediglich ein Feld im Bereich der Gegenwartskultur, zu dem in Beziehung zu treten sich die Theologie um der Zeitgenossenschaft willen allenfalls genötigt sieht? Dann aber ist auch umgekehrt zu fragen: Kann den Werken ein theologisches Interesse überhaupt noch zugemutet werden?

Gegenwärtig erfährt die Kunst, zumal die moderne, in der Theologie vergleichsweise geringe Aufmerksamkeit. Entweder werden die Werke als Manifestationen bestimmter Ideen aufgefaßt oder sie repräsentieren das *Ästhetische*, weshalb man in beiden Fällen an die Philosophie verwiesen wird. Unter den Kategorien von *schön* und *häßlich* scheinen sich die Kunstwerke auf einem Feld der *Zweckfreiheit* und des *interesselosen Wohlgefallens* zu bewegen, das mit dem theologischer Erkenntnis- und Handlungsinteressen keine Berührungspunkte hat.[10] Zumal der in der Moderne verschärft vorgetragene Anspruch künstlerischer Autonomie hat ein verbreitetes theologisches Desinteresse legitimieren können. Nur wenige hielten es für ihre Aufgabe, zeitgenössische Tendenzen der Kunst aus theologischer Perspektive kritisch – in Befürwortung wie in Ablehnung – zu begleiten.[11] Wo die Kunst aber solche Aufmerksamkeit fand, wurde schließlich größerer Aufwand auf Erörterungen verwendet, die das Verhältnis zwischen der Kunst der Moderne und der Theologie in grundsätzlicher Weise klären sollten. Die wesentlichen theologischen Positionen des 20. Jh.s hierzu sind inzwischen aus unterschiedlichen Perspektiven in ihrer Argumentation und vor ihrem religionsgeschichtlichen Hintergrund charakterisiert worden.[12] In der Regel suchen sie nach fundamentalen Gemeinsamkeiten zwischen Kunst und Religion, die es wiederzubeleben gelte, nachdem sie seit der Epochenzäsur um 1800 und deren Folgen untergegangen waren.

[8] Vgl. Robert Rosenblum, Die moderne Malerei und die Tradition der Romantik. Von C. D. Friedrich zu Mark Rothko, München 1981.

[9] Vgl. Boespflug, François: Das Bild und die Stimme, in: **Wozu Bilder im Christentum?** Beiträge zur theologischen Kunsttheorie, hg. v. Alex Stock. – St. Ottilien: Eos 1990. XII, 292 S. (Pietas Liturgica, 6), geb. DM 58,00 ISBN: 3–88096–286–3; 161–173. Zum theologiegeschichtlichen Hintergrund vgl. **Lange,** Günter: **Bild und Wort.** Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts. – Paderborn: F. Schöningh ^{2}1999. 279 S. (Ikon Bild + Theologie), kt DM 68,00 ISBN: 3–506–73783-X.

[10] Über die Möglichkeiten und Bedingungen einer *theologischen Ästhetik* (oder auch einer *ästhetischen Theologie*), die lange einzig durch das monumentale Werk Hans Urs von Balthasars vertreten war, sind die Debatten in jüngster Zeit wieder aufgenommen worden.

[11] Vgl. die kritische Zusammenstellung bei Alex Stock, Zwischen Tempel und Museum. Theologische Kunstkritik – Positionen der Moderne, Paderborn 1991.

[12] Vgl. ebd. Dazu auch die perspektivenreich systematisierte Darstellung bei Johannes Rauchenberger, Kunst – Raum theologischer Erkenntnis, Paderborn 1999; siehe auch: Inken Mädler, Direktiven – Perspektiven. Die Kunst der Moderne im Horizont theologischer Bestimmungen, in: Wolfgang Erich Müller / Jürgen Heumann (Hg.), Kunst-Positionen. Kunst als Thema evangelischer und katholischer Theologie, Stuttgart 1998, 18–34.

Das in jüngster Zeit vermutlich produktivste dieser Modelle entdeckt diese Verwandtschaft über alle Gräben hinweg in einer beide in ihrem Urgrund bewegenden Suche nach *Transzendenz*.[13] Auch ohne präzise Definition und Klärung des theoretischen Hintergrundes soll dieser Begriff religiöse Suchbewegungen in der Kunst der Moderne kennzeichnen, selbst wo diese sich längst aus konfessionellen und institutionellen Bindungen verabschiedet und die jeweiligen ikonographischen und symbolischen Programme aufgegeben haben. Im Werk zahlreicher Künstler der Moderne werden spirituelle Züge aufgedeckt, die sich mit Positionen aus der Geschichte der Religionen in Kontakt bringen lassen. In den Werken spürt man religiösen Grundhaltungen und -erfahrungen nach, von denen aus sich manche Ausdrucksform institutionalisierter Religion kritisch betrachten läßt, die aber v. a. die grundständige, wenn auch verschüttete Übereinstimmung zwischen Kunst und Religion erweisen sollen.

Das Modell der *Transzendenz* insistiert auf der Vielfalt der Formen und Motive, das Offensichtliche zu überschreiten, um den Werken in ihrem Kunstcharakter und v. a. in ihrem Anspruch auf Autonomie gerecht zu werden. Ihres theologischen Potentials ansichtig zu werden, erfordert schließlich eine erhebliche Ausweitung des Religionsbegriffs weit über die Spezifika einer bestimmten Religion, etwa des Christentums, hinaus. Überhaupt sind für diese Demonstrationen des Zusammenhanges von Kunst und Religion weniger religionsphilosophische, theologische und kunsttheoretische Argumentationen entscheidend. Ihre Stärke liegt darin, vorrangig die Evidenz der Werke selbst zur Sprache zu bringen, wie Wieland Schmied es in zwei bahnbrechenden Berliner Katholikentagsausstellungen 1980 und 1990 gezeigt hat.[14] Die besondere Produktivität des *Transzendenz*-Modells liegt in dieser Präsentation maßgeblicher Bildwerke und Kunstströmungen der Moderne für ein vom christlichen Bekenntnis und seiner Geschichte geprägtes Publikum.

Wieland Schmied ging es darum, die Auseinandersetzung des Christentums mit moderner und Gegenwartskunst als notwendig zu erweisen. Der Autonomieanspruch entzieht nämlich die Werke nur deshalb der religiösen Verwendung, um sie in grundsätzlicher Weise als eigenständige Gestalt religiöser Reflexion den etablierten theologischen Erkenntnistraditionen gegenüberzustellen, denen mittels dieser Konfrontation neues Leben eingehaucht werden soll. Schmieds Bilanz zehnjähriger Diskussionsbemühungen im Katalog zur Ausstellung *GegenwartEwigkeit* von 1990 fällt allerdings enttäuschend aus: Interesseloses Wohlgefallen, ja Ignoranz, dominiert auf kirchlicher Seite weiterhin. „Wer über Kunst und Kirche spricht, der gerät in die Gefahr, Wünsche für Realität, Ausnahmen für die Regel zu nehmen und eine vertrauensvolle Partnerschaft für möglich zu halten, für die tatsächlich alle Voraussetzungen fehlen. Und die vielleicht, will man nicht in Illusionen verharren, gar nicht mehr wünschenswert ist."[15]

Inzwischen breiten sich Ausstellungen zeitgenössischer Kunst in Kirchenräumen zwar so vehement aus, daß man sich ihnen kaum noch irgendwo entziehen kann, doch auch durch die oft spektakulären Inszenierungen scheint das Bewußtsein für die Notwendigkeit einer gründlichen Auseinandersetzung zwischen Kunst und Religion nicht wirklich nachhaltig geschärft zu werden.

Die Ursachen für dieses Scheitern mögen vielfältig sein. Sie reichen von gravierenden kunstgeschichtlichen und -theoretischen Defiziten in Aus- und Fortbildung jener Theologen und Kirchenvertreter, die solche Ausstellungen zu verantworten haben,[16] bis zur Situation der Gegenwartskunst, die mehr und mehr das Pathos der Avantgarde ablegt, das vor zwanzig Jahren vielleicht noch in den Vergleich mit religiöser Emphase gerückt werden konnte. Aber auch das Konzept von *Transzendenz* und *Spiritualität* selbst leistet seinen Beitrag zu diesem aufwendigen, aber wenig produktiven Nebeneinander. Es tendiert dahin, die dringlich angemahnten Kontroversen nicht zu provozieren, sondern eher bereits im Vorhinein zu entschärfen.

Das Bewußtsein tiefgründiger Verwandtschaft zwischen Kunst und Religion beruhigt über die offensichtlichen Divergenzen durch einen alles überspannenden Horizont. Es sind dagegen spezifische und uneingeholte Gegensätze und Widersprüche, die zu einer theologischen Auseinandersetzung überhaupt erst herausfordern, weil in ihnen Positionen und Verfahren der Theologie selbst in Frage gestellt

[13] Vgl. Günter Rombold, Der Streit um das Bild, Stuttgart 1988; ders., Ästhetik und Spiritualität, Stuttgart 1998. Dazu Stock, Zwischen Tempel und Museum (wie Anm. 11), 174–185.

[14] Zeichen des Glaubens – Geist der Avantgarde. Religiöse Tendenzen in der Kunst des 20. Jahrhunderts, Stuttgart 1980; GegenwartEwigkeit. Spuren des Transzendenten in der Kunst unserer Zeit, Stuttgart 1990.

[15] Wieland Schmied im Katalog GegenwartEwigkeit (wie Anm. 14), 21.

[16] Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Kunst und Kultur in der theologischen Aus- und Fortbildung (Arbeitshilfen Nr. 115), Bonn 1993.

sind. Von theologischem Interesse sind deshalb etwa religionskritische Ambitionen moderner Kunstwerke, die dezidiert über die Abweisung religiöser Ikonographie wie auch über religionssoziologische und moraltheologische Facetten einer Gesellschaftskritik hinausgehen.

Barnett Newman (1905 – 1970), dessen *Stations of the Cross* zum Inbegriff für die spirituelle Begabung avantgardistischer Malerei geworden sind (Abb. 4), knüpft die Konzeption der amerikanischen Kunst seiner Zeit immerhin an einen ästhetischen Typ von Offenbarung, der den christlichen ablösen will: „Instead of making *cathedrals* out of Christ, man or *life*, we are making them out of ourselves, out of our own feelings. The image we produce is the self-evident one of revelation, real and concrete, that can be understood by anyone who will look at it without the nostalgic glasses of history."[17] Die Malerei beansprucht nicht weniger, als eine gegenüber der jüdisch-christlichen Tradition eigenständige Offenbarung zu sein.

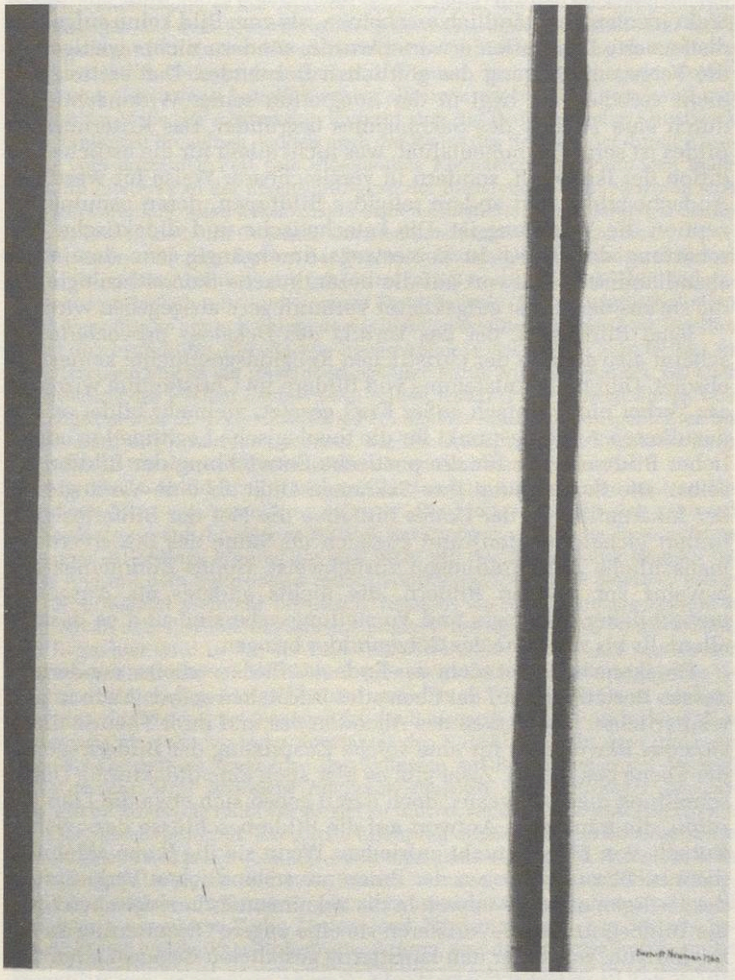

Abb. 4: Barnett Newman, Stations of the Cross: Fourth Station (1960), New York, Sammlung Annalee Newman

Leicht wird die theologische Brisanz dieses Anspruchs übersehen, weil er nicht auf den klassischen vernunft- und ideologiekritischen Modellen der Bestreitung aufbaut. Tatsächlich gründet er in einer zugespitzten Selbstreflexion der Malerei auf ihr genuines Ausdruckspotential. Newman argumentiert gegen künstlerische Formen der Abstraktion, die sich zwar aus der Verpflichtung auf den außerbildlichen Gegenstand lösen, aber gerade darin immer noch dem Schema der Repräsentation verhaftet bleiben. Zwar geben sie nichts mehr Bestimmtes aus dem Bestand der Wirklichkeit wieder, doch erliegen sie dem Spiel von Urbild und Abbild nur um so gründlicher, wenn sie statt dessen abstrakte, d.h. allgemeine, grundsätzliche Bedeutungen tragen wollen. Gerade die Forcierung der Abstraktion bestätigt mit Nachdruck das Ideal diskursiver Vernunft. Barnett Newman sieht die moderne Kunst Europas gerade kraft ihrer epochalen Errungenschaften in die Falle einer übergreifenden Logik des Bedeutens geraten, die letztlich das von ihr selbst propagierte Ziel künstlerischer Autonomie verfehlen muß.

[17] Barnett Newman, Selected Writings and Interviews, ed. by John Philip O'Neill, New York 1990, 173.

Dieser fatalen Entwicklung ist deshalb eine *Position der Bedeutungslosigkeit* (Ad Reinhardt) entgegenzusetzen, die jegliches Darstellen kategorisch ausschließt und das Bild systematisch zu einer Wirklichkeit eigener und unverwechselbarer Art entwickelt. Die Anschauung, die für die traditionelle Malerei auf Personen, Dinge und Ideen ausgerichtet war, gilt nun autonomen Erscheinungen, die aus den elementaren Artikulationen der Malerei selbst gewonnen sind.

Wenn Barnett Newman in diesem Zusammenhang von *Offenbarung* spricht, so kennzeichnet dieser Begriff den bildlichen Ursprungsort einer unverrechenbaren anschaulichen Erfahrung. Er wahrt den Sinn für die Unvorhersehbarkeit und nicht beherrschbare Eigengesetzlichkeit des Anzuschauenden; gleichzeitig zeichnet er die so fremde Erscheinung durch eine überwältigende Erfahrung gesteigerter Bedeutsamkeit aus, die – schon von Newman selbst – in der Tradition des Erhabenen gedeutet worden ist.[18]

Newmans Rekurs auf den Offenbarungsbegriff sichert das Bild als visuelle Realität von eigenständiger Art, die dem Betrachter selbst Gegenstand, nicht bloß Darstellung einer anschauenden Erfahrung wird. Es geht also um die begriffliche Profilierung einer kunsttheoretischen Position, nicht um die Bestreitung religiöser Bekenntnisse über Möglichkeit und Faktizität göttlicher Selbstmitteilung. Daß Newmans biographische Verwurzelung im Judentum einer solchen Konfrontation subjektiv entgegenstand, ist oft bemerkt worden. Doch ist damit allein die offenbarungskritische Spitze der programmatischen Aussagen Newmans und v.a. seiner Malerei noch nicht gebrochen. Die Offenbarungsvorstellung wird ja keineswegs als Vergleich oder metaphorisch in Anspruch genommen, sondern sie charakterisiert im wörtlichen Sinne den ontologischen wie erkenntnistheoretischen Status dieser Malerei. Die dezidierte Abgrenzung gegenüber religiöser, besonders auch christlicher Offenbarung trifft deshalb den Kern der bildlichen Ambition genau: Das besondere Potential solcher Malerei und ihre spezifische Ausdrucksweise zu verstehen, bedeutet, sie als eine eigene Form von Offenbarung zu realisieren. Diese ist grundsätzlich durch keinen Offenbarungsbegriff einer theologischen Tradition gedeckt.

Mag die Anknüpfung an solche Traditionen in der Kunsttheorie des 20. Jh.s indirekt noch von deren Fortleben und Erklärungsrelevanz zeugen, so bleibt diese religionsgeschichtliche Kontinuität eher formal, wird sie doch durch ein konkurrierendes Offenbarungsmodell bewerkstelligt: Eine Offenbarung in Bildern, *out of ourselves*, kann schwerlich in ein christliches Konzept von Offenbarung integriert werden, vielmehr nimmt sie, wo sie sich durchsetzt, dessen Stelle ein.

Aus der Versicherung grundsätzlicher Übereinstimmung zwischen christlicher Religiosität und Kunst der Moderne erwächst schließlich ein tiefgreifender Dissens durch ein Verhältnis gegenseitiger Konkurrenz. Es ist keineswegs ausgemacht, daß spirituelle und über die Welt des Sichtbaren hinausreichende Ambitionen der Kunst deren Autonomie letztlich noch in ein Einvernehmen mit überlieferten Religionen wenden. Zielen sie nicht eher darauf ab, diese zu ersetzen? Eine Konfrontation solcher Art fordert jene ernsthafte theologische Auseinandersetzung mit Kunstwerken, die sich sonst ohne Nachteile zu erübrigen scheint. Wo aus der innigen Verwandtschaft ein Übergriff wird, ist die Theologie herausgefordert. Verkündet eine solche Malerei nicht fremde Götter? Weckt sie nicht ein neues Bewußtsein für das biblische Bilderverbot?

III Gegenwart des Bilderverbotes

Zum Ausgangspunkt differenzierter Debatten zwischen Theologie und Kunst der Moderne[19] sind in den letzten Jahren ausgerechnet ikonoklastische Argumentationen seit dem Bilderverbot des ATs geworden.[20] Die Polemik gegen die Bilder, mehr noch die Warnung vor ihnen zeugt offensichtlich von einem höheren Bewußtsein für ihr Po-

[18] Vgl. Max Imdahl, Barnett Newman: Who's afraid of red, yellow, and blue III, Stuttgart 1971; Jean-François Lyotard, Der Augenblick, Newman (1983), in: ders., Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens, Berlin 1986, 7–23; ders., Das Erhabene und die Avantgarde, in: Kunstforum International 75 (1984), 121–128; Hoeps, Das Gefühl des Erhabenen und die Herrlichkeit Gottes (wie Anm. 6), 173–202.

[19] Für einen Überblick über neuere Beiträge hierzu vgl. etwa die Sbde: Walter Lesch (Hg.), Theologische und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst, Darmstadt 1994; Jahrbuch der Religionspädagogik 13 (1996): Kunst und Religion; Wolfgang Erich Müller / Jürgen Heumann (Hg.), Kunst-Positionen. Kunst als Thema gegenwärtiger evangelischer und katholischer Theologie, Stuttgart 1998; Jörg Herrmann u.a. (Hg.), Die Gegenwart der Kunst, Ästhetische und religiöse Erfahrung heute, München 1998.

[20] Vgl. Gottfried Boehm, Ikonoklastik und Transzendenz. Der historische Hintergrund, in: Wieland Schmied (Hg.), GegenwartEwigkeit (wie Anm. 14), 27–34; ders., Die Bilderfrage, in: ders. (Hg.), Was ist ein Bild?, München 1994, 325–343, bes. 328–332. Aus theologischer Perspektive: Reinhard Hoeps, Bild und Ikonoklasmus. Zur theologisch-kunsttheoretischen Bedeutung des Bilderverbotes, in: Christoph Dohmen / Thomas Sternberg (Hg.), ... kein Bildnis machen, Würzburg 1987, 185–203.

tential als die spiritualisierende Ausdeutung oder gar die liberale Duldung. In den Kunstwissenschaften hat das Bilderverbot Konjunktur, weil es dem Bildwerk das Höchste zutraut. Und das heißt, daß es der modernen Kunsttheorie – wie schon dem atl.en Verbot – nicht um Formen des Abbildens geht, sondern um die Präsenz des Dargestellten im Bild. Das Verbot markiert das Niveau, auf dem das Bild als eigene Form des Erkennens und des Darstellens in Erscheinung tritt.

Was das Verbot ex negativo festhält, läßt sich im Rückblick als frühgeschichtlicher Vorläufer einer kunsttheoretischen Entwicklung verstehen, die das Bild als eigenständiges Verfahren der Reflexion zu profilieren gesucht hat. Bereits künstlerische Tendenzen des 19. Jh.s hielten die Theorie dazu an, das Potential der Kunst nicht mehr aus dem Zusammenhang einer Ästhetik zu deuten, die zwar die Eigenständigkeit des künstlerischen Prozesses sichert, dafür jedoch jede Erwartung von Erkenntnisgewinn fahren lassen muß. Im Spektrum der philosophischen Abteilungen wechselt die theoretische Grundlegung der Kunst aus der *Kritik der Urteilskraft* in die *Kritik der reinen Vernunft.*

So entwarf etwa Konrad Fiedler ein Konzept der künstlerischen Tätigkeit, nach dem die sinnliche Anschauung anders als in der Diskursivität des Verstandes nicht in die Subsumtion unter Begriffe, sondern in die *Ausdrucksbewegung* der Hand geführt wird, die den visuellen Eindruck in der ihm eigenen Sphäre reflektiert und wiederum in zu Sehendes – die Malerei – übersetzt.[21] In Analogie zur Texthermeneutik sind die spezifischen Strukturen des Verstehens von Bildern herausgearbeitet worden;[22] die eigenen Bedeutungsdimensionen, welche die Malerei aus der planimetrischen Disposition des Bildfeldes zu entfalten imstande ist, hat Max Imdahl in der kunstwissenschaftlichen Methodologie der *Ikonik* den an außerbildlichen Maßgaben orientierten Verfahren der Ikonographie und der Strukturanalyse gegenübergestellt.[23] Bilder enthalten ein eigenes semantisches Potential, das nicht auf Operationen des Begriffs zurückgeführt werden kann und deshalb als eigene Form des Erkennens verstanden werden muß.

Wenn man aus der Perspektive der künstlerischen Moderne das biblische Bilderverbot als frühes Wahrzeichen der Eigenständigkeit und Wirkmächtigkeit des bildlichen Ausdrucks erkennt, so bleibt der theologische Hintergrund, vor dem eine solche Deutung des zweiten Gebotes möglich ist, einstweilen noch unausgeleuchtet. Ohnedies schien der religiöse Gehalt des Bilderverbotes lange Zeit allenfalls historisch oder symbolisch erschlossen werden zu können: entweder als Ableger des Fremdgötterverbotes oder als Mahnung zum Verzicht auf Vorurteile, meist in anthropologischer, auch in gesellschaftskritischer Hinsicht. Die gegenwärtige Bedeutung des Verbotes ist im ersten Falle redundant, im zweiten Falle wird sie gerettet um den Preis der Auflösung des bildtheoretischen – und manchmal auch des theologischen – Zusammenhanges. Es wundert deshalb nicht, wenn in katechetisch zubereiteten Listen des Dekalogs vom Bilderverbot auch schon einmal abgesehen werden kann.

Die Konjunktur, die das Bilderverbot dagegen in der letzten Zeit erfahren hat, verdankt es einer verstärkten Aufnahme der Debatte um Traditionen der *negativen Theologie*:
Neben Begriffen und allerlei Arten von Vorstellungen sind es auch Bilder im künstlerischen Sinne, die über die Unverfügbarkeit, Verborgenheit und Unerkennbarkeit Gottes hinwegtäuschen wollen und die deshalb nicht betrachtet, sondern durchschaut werden müssen. Bilder sind demnach Kennzeichen einer unaufgeklärten Religiosität, die noch nicht zu einem adäquaten Gottesgedanken vorgedrungen ist. Prophetische und weisheitliche Bildpolemiken lassen sich als Zeugen für diese bildskeptische Position aus theologischen Motiven anführen: Wer Bilder von Gott macht oder besitzt, desavouiert sich selbst, weil er sich für seine Gottesbeziehung denkbar ungeeigneter Mittel bedient. Das Bilderverbot tritt hier auf in der Rolle des Pädagogen, der am Weg des Fortschritts zur theologischen Aufklärung vor unnötigen und peinlichen Rückschritten warnt.

In dieser Deutung des Bilderverbotes wird dem Bild die schwächste Position zugeschrieben: die unmögliche Darstellung Gottes mit untauglichen Mitteln. Durch die Kunst der Moderne ist die Theologie dagegen zurückverwiesen auf frühe Formulierungen des Bilderverbotes, die eine Präsenz göttlicher Macht im Bild voraussetzen. Wenn der Gott Israels für sich selbst auch solche bildliche Manifestation zurückweist, so wird das Vermögen der Bilder dazu doch grundsätzlich anerkannt. Gerade deshalb müssen sie untersagt werden: nicht wegen ihrer Unzulänglichkeit, sondern weil sie für die Entfaltung göttlicher Macht besonders angemessen sind. Eine Deutung des Bilderverbotes, die sich nicht mit der religionsgeschichtlichen Rekonstruktion begnügt und auch hinter die Ebene der symbolisierenden Ausweitungen zurücktreten will, sieht sich einem ambitionierten Bildbegriff konfrontiert, der mit gängigen Vorstellungen von Repräsentation und Illustration wenig gemein hat, modernen künstlerischen Entwicklungen aber in überraschender Weise verwandt scheint.

Auch viele der christlichen Bildtraditionen haben sich nicht damit zufriedengegeben, unterhalb der Schwelle des vom zweiten Gebot anvisierten Bildniveaus zu bleiben. Das Verbot muß aus dieser Sicht insofern verständlich erscheinen, als vom Bild keine aufgeklärt distanzierte Illustration erwartet wurde, sondern nichts weniger als die Vergegenwärtigung des göttlichen Beistandes. Daß es trotzdem nicht verboten ist, liegt in der Integration seiner Wirkmächtigkeit durch eine Theorie des Sakramentes begründet. Das Kriterium des Bildes ist seine Sakramentalität, was nicht allein für die östliche Tradition der Ikone gilt, sondern in vergleichbarer Weise für westliche Andachtsbilder und andere religiöse Bildtypen, deren genuine Rezeption die Verehrung ist. Die katechetische und didaktische Entschärfung der Bilder ist keineswegs durchgängig jene dominante abendländische Antwort auf die byzantinische Ikonentheologie, als die sie aus dem Geist aufgeklärter Vernunft gern ausgegeben wird.

Jener Bildbegriff, der das Verdikt des Dekalogs provozierte, erscheint also auch in der christlichen Religionsgeschichte keinesfalls obsolet. Durch die Entstehung von Bildern im Christentum wird dieses Verbot nicht einfach außer Kraft gesetzt, vielmehr bildet es den dezidierten Ausgangspunkt für die theologische Legitimation christlicher Bildnisse wie für die poetische Entwicklung der Bildformen selbst. Die Ikone deutet ihre Sakramentalität als eine Verlängerung der Inkarnation, in der Gottes Initiative die Not der Bilderlosigkeit lindert (acheiropoieton) und zugleich im Sinne des Bilderverbotes menschliche Bilderfindungen zurückweist. Gottes Bildoffenbarung bewahrt vor solchen Bildern, die nichts anderes als Ausgeburt menschlicher Phantasie und Vorstellungsgabe sind und es deshalb allenfalls bis zur Stufe des Götzenbildes bringen.

Die Ikone bedeutet nicht das Ende des Bilderverbotes, sondern ist dessen Bestätigung auf der Ebene des Bildlichen selbst. Auch in mittelalterlichen Bildwerken des Abendlandes und ihrer Theorie findet sich das Bewußtsein für eine solche Zuspitzung der Bilderfrage auf der Ebene des Bildes. Zwar gibt es hier auch eine didaktische Unterschreitung dieses Niveaus, doch damit geben sich etwa die *Libri Carolini*, die fränkische Antwort auf die Bilderbeschlüsse des zweiten Konzils von Nicaea, nicht zufrieden. Wenn sie die Ikone ablehnen, dann nicht zuletzt wegen der ihnen unverständlichen Verknüpfung des Heiligen mit der Malerei. In der sakramententheologischen Linie der Bildbegründung favorisieren sie eine engere Orientierung an der Eucharistie, was unter den kunstfertig gestalteten Gegenständen den Blick auf liturgische Geräte lenkt. Gerade eingedenk des Bilderverbotes lehnen die *Libri Carolini* die zweidimensionalen Darstellungen ab, der sie den Kelch der Eucharistie entgegenstellen. Als Bild ist vor dem Verbot die abstrakte Gestalt des liturgischen Gefäßes ausgewiesen, in seiner Konsequenz dann auch das Reliquienbehältnis. So kommt es schließlich zu einer theologischen Begründung von Skulptur und Plastik gegen die Malerei im Osten – und dies ausgerechnet in der Befolgung eines biblischen Bilderverbotes, das sich in erster Linie gegen gegossene und geschnitzte Bildnisse richtete.[24]

Im zweiten Gebot liegen nicht allein die Wurzeln der ikonoklastischen Bewegungen des Christentums, es ist auch für grundlegende Argumentationsgänge zur theologischen Legitimation des Bildes konstitutiv.[25] Es erschließt die religiöse Bildkultur des christlichen Bekenntnisses, die, von ihm her gesehen, alles andere als marginal erscheint: Sie reicht in das Zentrum der Gotteslehre.

[21] Vgl. Konrad Fiedler, Über den Ursprung der künstlerischen Tätigkeit, in: ders., Schriften zur Kunst (2 Bde), hg. v. Gottfried Boehm, Bd. I, München 1991.

[22] Vgl. Gottfried Boehm, Zu einer Hermeneutik des Bildes, in: ders. / Hans-Georg Gadamer (Hg.), Die Hermeneutik und die Wissenschaften, Frankfurt a. M. 1978, 444–471.

[23] Vgl. Max Imdahl, Giotto – Arenafresken. Ikonographie, Ikonologie, Ikonik, München 1980; ders., Bildautonomie und Wirklichkeit. Zur theoretischen Begründung moderner Malerei, Mittenwald 1981.

[24] Vgl. **Stock,** Alex: **Bilderstreit als Kontroverse um das Heilige,** in: **Wozu Bilder im Christentum?** Beiträge zur theologischen Kunsttheorie, hg. v. Alex Stock. – St. Ottilien: Eos 1990. XII, 292 S. (Pietas Liturgica, 6), geb. DM 58,00 ISBN: 3–88096–286–3, 63–85; Reinhard Hoeps, Aus dem Schatten des Goldenen Kalbes. Skulptur in theologischer Perspektive, Paderborn 1999.

[25] Vgl. Eckhard Nordhofen, Der Engel der Bestreitung. Über das Verhältnis von Kunst und Negativer Theologie, Würzburg 1993.

IV Kunst und Bild

In der Auseinandersetzung mit der Kunst der Moderne wird die Theologie nicht nur auf die historischen, sondern auch auf die systematischen Implikationen der eigenen, der christlichen Bildgeschichte verwiesen. Natürlich ist damit der Horizont der Werke bei weitem nicht abgeschritten, vielmehr ist umgekehrt eine religiöse Problemlage umrissen, die Interesse an der Kunst mit theologischen Gründen dringlich macht. Ist aber dieses Ansinnen auch legitim, oder wird die theologische Einsicht auf Kosten der Kunst gewonnen, die dafür ihren in der Moderne mühsam erstrittenen Anspruch auf Autonomie preiszugeben hätte? Ist der Kunst der theologische Diskurs zuzumuten?

Als Barnett Newman der europäischen ungegenständlichen Malerei eine unterschwellige Orientierung an außerkünstlerischen Ideen und Vorstellungen vorwarf, entwickelte er zur Antwort eine Malerei, die alle auskomponierten Beziehungen auf dem idealen Rechteck des Malgrundes unterlief. Erst unter den Bedingungen einer strikt *nicht-relationalen* Malerei schien das Schema der Abstraktion überwunden werden zu können, das mit wachsender Entfernung vom Gegenstand lediglich um so allgemeinere Ideen zu repräsentieren pflegte: Im Maße der Abstraktion entfernt sich die Bedeutung des Kunstwerk vom konkreten Einzelnen, jedoch nach der Weise des Begriffs, der durch Absehung vom einzelnen Fall sein allgemeines Kennzeichnungsvermögen realisiert. Im Interesse an der Eigenständigkeit der Bildsprache sieht Newman sich deshalb veranlaßt, auch die höchsten Stufen künstlerischer Abstraktion hinter sich zu lassen, sie in ihr Gegenteil umzukehren: Malerei wird konkret.

Newman stellt dazu forciert das Rechteck des Malgrundes heraus, indem er es auf übergroße Abmessungen (oft bis zu ca. 2,5 m x 5,5 m) ausdehnt und nahezu ausschließlich mit einer einzigen Farbe bedeckt. Nur an wenigen Stellen wird diese Fläche von schmalen, unregelmäßig verteilten, senkrechten Streifen (*zips*) durchschnitten, die wie von irgendwoher in das farbige Feld treffen, es durchkreuzen und an der gegenüberliegenden Kante wieder verlassen. Bei aller Profilierung des idealen Rechtecks in seinen festen Grenzen zeigt dieses sich vermöge der *zips* doch gleichzeitig als ein nahezu wahllos herausgenommenes Detail eines unbestimmten Größeren, das die Grenzlinien des Rechtecks nach allen Seiten hin ebenso offensichtlich wie unabsehbar überschreitet.

Mit diesem Verfahren der Malerei bei Newman werden keine noch so allgemeinen Ideen zur Vorstellung gebracht. Die Malerei bezieht sich ganz auf sich selbst und auf ihr eigenes Ausdrucksvermögen und ist in diesem Sinne autonom. Allerdings begnügt sie sich nicht mit der Austreibung fremder Inhalte und mit dem Solipsismus reiner Selbstbezüglichkeit. In gewisser Weise ist diese Malerei vielmehr historisch, insofern sie das rechteckig begrenzte Bildfeld als den überlieferten „Austragungsort" der Malerei zum Thema erhebt. Der Betrachter wird in die das Bild konstituierende Ambivalenz von idealer Geschlossenheit und willkürlicher Begrenzung durch die unabhängig vom jeweiligen Bildinhalt gesetzten Geraden und rechten Winkel geführt. In der Konstruktion der Malerei bei Newman ist die Bewegung dieser Ambivalenz alles andere als eine akademische Spezialität der Kunsttheorie. In dem Maße, in dem die Darstellung einer Idee der Reflexion auf Bedingungen der Malerei selbst weicht, wird Newmans Anspruch eingelöst, dem Betrachter eine anschauliche Erfahrung nicht vor Augen zu führen, sondern allererst zu eröffnen.

Das Sprachvermögen, das solche Erfahrung evoziert, ist das künstlerischer Autonomie; das Thema aber, das darin artikuliert wird, greift zurück in eine Epoche vor jeder Kunst: in die des Bildes. Newman verzichtet auf die wichtigsten Kennzeichen von Kunst. Es geht nicht um eine virtuose Beherrschung und Darbietung komplexer Farb-, Linien- und Flächenverläufe. Die Malerei beschränkt sich auf denkbar einfache Strukturen, und der Künstler verschwindet dahinter beinahe ganz, anstatt sich als Genius zu extrapolieren. Er ist nicht der Lehrmeister des Betrachters, sondern öffnet ihm lediglich die Möglichkeit zu eigener Erfahrung. Der Anspruch auf Nobilitierung als *Kunst* spielt für diese Malerei keine Rolle mehr, die Behauptung eigenständiger Wirklichkeit ausgenommen. Aber auch diese Autonomie verfolgt andere Ziele als die reine Ausgrenzung: Auf dem Höhepunkt ihrer Entwicklung, der mit dem Namen Barnett Newmans verbunden ist, hält sie sich nicht mehr damit auf, zur Sicherung der eigenen Unabhängigkeit den Abstand zu den Dingen wie auch zu den Traditionen der Kunstgeschichte zu vergrößern. Die Konzentration auf die genuinen Ausdrucksmittel der Malerei stellt vielmehr das angemessene Instrumentarium bereit für die systematische Untersuchung des spezifischen Realitätsgehaltes und des besonderen semantischen Potentials dessen, was ein Bild ist.

Im Zentrum der Kunst steht bei Newman das Interesse am Bild. Darin kündigt sich nicht zuletzt auch eine wesentliche Perspektive in der Kunst der Gegenwart an, die in einer Zeit nach den Avantgarden der Abstraktion und der Konkretion – aber doch auf deren Grundlage – erneut Wege der gegenständlichen Darstellung erproben. Mit den Entwicklungen der künstlerischen Moderne im Rücken lassen sich solche Werke der Malerei und der Plastik, v. a. aber auch der Photographie, des Films und des Videos, erst recht der elektronisch generierten Bilderwelten verstehen im Horizont der Frage nach dem spezifischen Leistungsvermögen des Bildes wie nach dem Status an Wirklichkeit, der ihm dementsprechend zukommt. Nicht von ungefähr ist die Frage nach dem Bild zu einem Kristallisationspunkt für die Suche nach einem adäquaten Verständnis der gesellschaftlichen und kulturellen Gegenwart geworden. Von hier aus gewinnt auch die unterschiedliche Beurteilung der Bilder in den verschiedenen Epochen der Kulturgeschichte verstärkte Aufmerksamkeit. Möglicherweise stellt sich aus heutiger Sicht nach einer Zeit der Forcierung von Kunst und ihrer Autonomie die Geschichte des Bildes als der übergreifende Horizont dar, der – trotz der einstigen Ablösung durch die Kunstgeschichte – auch diese noch integriert.[26] Der Beitrag, den dazu das Streben nach Autonomie in der Kunst der Moderne geleistet hat, scheint allerdings noch nicht hinreichend erfaßt.

Wenn der Blick auf die Kulturgeschichte des Bildes fällt, erweist sich der mit Abstand umfangreichste Teil davon als durch das christliche Bekenntnis geprägt. Die Theologie ist deshalb zur Beteiligung an der kulturgeschichtlichen Arbeit herausgefordert. Darüber hinaus öffnet der Diskurs des Bildes die Perspektive auf theologische Fragestellungen, die gleichfalls an Bildvorstellungen orientiert sind. Das betrifft zuerst das Problem des Gottesbildes und der aus ihm erwachsenen Bilderstreitigkeiten, deren systematischer Stellenwert vor diesem Hintergrund vielleicht doch höher zu veranschlagen ist, als dies weithin geschieht. Hierzu gehört aber insbesondere auch der Komplex des Sakramentalen, der, ursprünglich in der Terminologie des Bildlichen entworfen, nach der frühen Ablösung davon heute mehr denn je in Erklärungsnotstand gerät, wenn es um die Gegenwart des im Sakrament Bezeichneten geht. Die Geschichte des Bildes und v. a. auch der autonomen Kunst in der Moderne haben hier ein breites, weit über vage Ideen des Symbolischen hinausgehendes Spektrum von Vorstellungen und Theoremen der Anschauung entwickelt, an denen die Theologumena der sakramentalen Heilsgegenwart bis hin zur eucharistischen Realpräsenz zu messen wären. Weitere vom Verständnis des Bildlichen berührte Fragestellungen liegen in der Schöpfungstheologie, schließlich auch im Offenbarungsbegriff, sofern theophane Motive für ihn als konstitutiv zu erachten sind. Bild und Kunst markieren nicht eines jener Felder, auf dem sich die Theologie mit einem ihr fremden Bereich der Kultur oder des Wissens in Beziehung setzt. Die Auseinandersetzung ist aus genuin theologischen Gründen geboten und bedarf deshalb der Professionalisierung sowie auch der akademischen Institutionalisierung.

V Bildtheologie und theologische Bildkritik

Die Auseinandersetzung mit der Bilderfrage ist innerhalb der Theologie auf unterschiedliche Fächer verteilt, was der interdisziplinären Zusammenarbeit förderlich ist, bislang aber durchweg zu einer Marginalisierung der einschlägigen Fragestellungen geführt hat. Die gegenwärtige Wiederentdeckung des Bildes könnte zu einer Fortentwicklung der interdisziplinären Forschung und zur Einrichtung geeigneter Organisationsformen genutzt werden.

Was innerhalb der Theologie die Aufarbeitung eines lange vernachlässigten Problemkreises ist, stößt im gesellschaftlichen Bewußtsein gerade auf das Gegenteil eines Randphänomens: Eine ungezügelte Flut von Bildern überschwemmt alle Lebensbereiche und duldet keine abgesonderte Position, von der aus sie sich überschauen ließe. Bilder sind Medium der Erkenntnis, häufiger noch aber behindern sie gegenwärtig die Entfaltung des Erkenntnisvermögens. Mehr denn je sind Theorien erforderlich, die sich auch als Kritik des Bildes wie des Bildgebrauchs formulieren lassen. Aber auch an die Suche nach Bildern ist zu denken, die selbst über das Vermögen zu einer solchen Bildkritik verfügen.

Auch eine theologische Bildtheorie wird ohne eine Bildkritik nicht auskommen können. Dies jedoch nicht nur aus Gründen gegenwärtiger Bildkultur, sondern, wie sich gezeigt hat, bereits aus prinzipiellen eigenen Beweggründen: Die Ursprünge eines jüdisch-christlichen Bildbegriffs liegen im Ikonoklasmus, der im Laufe der Religionsgeschichte oft die strengere Argumentation ausbildete als die tolerante Haltung der Bilderduldung. Darüber hinaus konstituiert er aber auch noch die Bilder des Christentums und ihren Gebrauch, insofern sie den Affront des Bilderverbotes nicht einfach tilgen, sondern sich aus der Auseinandersetzung mit ihm herausbilden. Die Kritik des Bildes ist in ihnen zur Sache des Bildes selbst geworden. Die Theologie, aus der Bildvergessenheit erwacht, könnte sich als ein Ort genuiner Bildkritik wie der Reflexion des kritischen Bildes etablieren.

[26] Indiz dafür sind neuere kunst- und kulturwissenschaftliche Bemühungen um eine Bestimmung des Bildbegriffs, etwa: Volker Bohn (Hg.), Bildlichkeit, Frankfurt a. M. 1990; Gottfried Boehm (Hg.), Was ist ein Bild?, München 1994; Hans Belting / Dietmar Kamper (Hg.), Der zweite Blick. Bildgeschichte und Bildreflexion, München 2000.

Bilderverbot. Bd 2, hg. v. Michael J. Rainer / Hans-Gerd Janßen. – Münster: Lit-Verlag 1997. VIII, 330 S. (Jahrbuch Politische Theologie, 2), brosch. DM 39,80 ISBN: 3–8258–2795–X

Der Politischen Theologie geht es um sach- wie zeitgerechte Gottesrede. Der Bd 2 des von ihr inspirierten und von ihren Vertretern getragenen Jahrbuchs ist dem „negativ-theologischen" Aspekt der Grundthematik gewidmet, der Unverfügbarkeit Gottes, der die Unverfügbarkeit seines Ebenbildes, des Menschen, korrespondiert. Das ist der Gedanke, der hinter dem in vielen Religionen, auch der atl.-biblischen, ausgesprochenen Bilderverbot steckt. Die ikonoklastischen Kämpfe in der Alten Kirche sind bekanntlich zugunsten der Bilder entschieden worden. Die seinerzeit aufgeworfene durchaus ernst zu nehmende theologische Problematik ist damit aber keineswegs wirklich erledigt worden. Daß sie hier wieder aufgenommen und unter den Vorzeichen der Moderne bedacht wird, ist dankbar zu begrüßen.

Weniger dankbar ist die Aufgabe, diesen umfangreichen Bd angemessen vorzustellen. Über die für jedes Sammelwerk geltenden Rezensionsschwierigkeiten hinaus ergeben sich besondere Irritationen dadurch, daß 30 Vf.innen und Vf. außerordentlich unterschiedliche Beiträge geliefert haben – unterschiedlich hinsichtlich des genus litterarium, der Gewichtung, der Bedeutung in sich und für den Gesamtduktus des Unternehmens. Man kann eigentlich nur ein paar Hinweise liefern, die zur Lektüre anregen wollen.

Das Buch gliedert sich in fünf Sektionen. Die Abteilung „Forum" umfaßt knappe Statements zur Sache (1–20). Unter ihnen verdient besondere Hervorhebung ein Brief des brasilianischen befreiungstheologischen Bischof Pedro Casaldaliga. Arnulf Rainer, einer der bedeutenden österreichischen Gegenwartskünstler, trägt mit drei Bildern zur Diskussion bei; die guten Reproduktionen sind zu loben. Sektion 2 enthält unter dem Titel „Thema" die Hauptbeiträge des Werkes (21–270) – darunter sehr spezielle Untersuchungen wie jene von Verena Lenzen über die Oper „Moses und Aron" von A. Schönberg oder die Versöhnungsidee Adornos (J. A. Zamora). Theologisch grundlegend ist die einleitende Übersicht von J. Ebach „Gottesbilder im Wandel – Biblisch-theologische Aspekte". Die Konnexe zwischen Bilderverbot und Theodizeefrage erhellt kundig Hans-Gerd Kanssen, der eine der beiden Hg.

„Debatte" ist die lapidare Überschrift über den 3.Teil (271–307) – wiederum kürzere Essays, die um den Gedanken der Repräsentation kreisen. J. Werbicks Fragestellung *„Repräsentation – ein theologischer Schlüsselbegriff?"* reizt den Theologen in dieser Sektion besonders ob der zahlreichen Anregungen, die er den Leserinnen und Lesern gibt.

Eine Rez. füllt den sehr kurzen Teil 4. Die Sammlung schließt mit drei Aufsätzen, die unter dem Titel „Institute und Projekte" zusammengefaßt werden; darunter befindet sich ein Beitrag über das „Hamburger Mahnmal gegen Faschismus, Krieg, Gewalt" von Jochen Gerz.

Pentling Wolfgang Beinert

Allgemeines

Edith-Stein-Jahrbuch. Jahreszeitschrift für Philosophie, Theologie, Pädagogik, andere Wissenschaften, Literatur und Kunst. **Bd 5: Das Christentum. Zweiter Teil**, hg. i. A. des Teresianischen Karmel. – Würzburg: Echter 1999. 445 S. (Edith Stein Jahrbuch, 5), brosch. DM 58,00 ISBN: 3–429–02091–3

Der mit einem Gespräch des Hg.s José Sánchez de Murillo mit Wolfhart Pannenberg über „Glaube, Vernunft und die Zukunft des Christentums" (15–34) anhebende, in fünf unterschiedlich lange und gewichtige Teile gegliederte Bd (*I „Eröffnung"*, 15–53; *II „Hauptthema: Das Christentum"*, 37–206; *III „Literarische und philosophische Studien"*, 209–264; *IV „Zeitspiegel"*, 267–307; *V „Edith-Stein-Forschung"*, 325–437) will die philosophisch-theologische „Fundamentalreflexion" des Vorgängerbandes auf das *„Christentum* und *unsere Welt"* in „der mystischen, pastoralen und spirituellen Dimension" (11) ergänzen.

Pannenberg berichtet von einer zunächst anonymen Damaskusstunde des glaubenslosen Siebzehnjährigen, die im Rückblick „wie eine Berufung zum Zeugnis für die Herrlichkeit Christi" war (16) und das Interesse für das Miteinander von Vernunft und Glaube weckte. Sánchez de Murillo bezweifelt die Zugänglichkeit solcher „Tiefenerfahrungen" (17) für die Vernunft. Pannenberg betont seinen weiten, den *intellectus* einbegreifenden Vernunftbegriff und die epochale Dringlichkeit des Gesprächs von Glaube und Vernunft. Der starre Frontverlauf zieht sich unverändert durch das lange, dadurch etwas statische Gespräch: Sánchez de Murillo betont, schützt und fürchtet um das Geheimnis, das Unsagbare, das Tiefenphänomen, das Mystische, das Gefühl; Pannenberg betont, schützt und fürchtet um eine vernehmende, dem Glauben benachbarte, antidogmatische, offene, subtile, umfassende, dem Geheimnis dienstbare Vernunft, um *„rationale Rekonstruktionen der Wahrheit des Glaubens"* (19). Dramatisch gestaltet sich der Disput um die Theodizeefrage (27–29). Sánchez de Murillo sieht eine alles ordnende und einordnende Theologie und Philosophie als verdrängende Instanzen auf der Täterseite. Pannenberg spricht im Blick auf Folter, Gewalt und Elend von Gottes „Geheimnis des Schreckens"; „gewisse sentimentale Vorstellungen von Gott" seien zu verabschieden: Die richtig gestellte Gottesfrage werde „von solchen Fragen ... nicht mehr erreicht." (28) Natur- und von Menschen gemachte Katastrophen habe es immer gegeben. Adornos Wort, nach Auschwitz sei von Gott zu schweigen, sei der Kommentar eines Zuschauers: Die Juden gingen in Auschwitz „mit Psalmen auf den Lippen in die Gaskammern ... Wenn man diesen Weg gehen muß, dann bleibt einem gar nichts anderes als Gott." (29) Die Entgegnungen Sánchez de Murillos sind zweifellos berechtigt. Es ist schmerzlich zu sehen, wie Pannenberg hier, möglicherweise *auch* provoziert durch das monoton rationalitätskritische und erstaunlich herzensgläubige Credo seines Gesprächspartners, sein bedeutendes Projekt, der heute übermächtigen Versuchung des Kommunikationsabbruchs und der Entzweiung und Verengung von Glaube und Vernunft zu widerstehen, zu diskreditieren droht.

Eine den Hauptteil eröffnende *„Textauswahl"* (37–53) präsentiert, von den Psalmen bis Luise Rinser, mit knappen Überschriften versehene gehaltvolle geistliche Kostproben, die auf ein polyphones mystisches Liebes-Christentum einstimmen (oder als Tribut an die Häppchenkultur verstimmen).

Eberhard Jüngels Beitrag *„Hoffnung. Bemerkungen zum christlichen Verständnis des Begriffs"* (55–62), hebt mit 1 Thess 4,13 und Eph 2,12 die *„Eindeutigkeit christlicher Hoffnung"* ab von der bei Hesiod, Sophokles, Vergil und Plato aufgezeigten konstitutiven Ambivalenz dieses Existenzials für die „Heiden" (59). War Hoffnung in der griechischen Antike durch Attribute wie gut oder schlecht zu qualifizieren, so ist sie im NT „als solche ‚gute Hoffnung'" (60). Mit Röm 3,28 und Hebr 11,1 weist Jüngel die Gründung und Begründung christlicher Hoffnung im Glauben auf; Hoffnung ist expliziter, am Leben gehaltener und getroster Glaube. Ob dem ‚heidnischen Existential' der *spes vagans* der Wind aus den Segeln genommen ist, ist selbst nach dieser schlüssigen Besinnung zu fragen.

Frauenforschung und Kirchengeschichte finden auch im Bereich der Liturgie nur langsam zueinander. Für Teresa Berger ist *„‚Christlicher Gottesdienst': Lebenszusammenhang (auch) von Frauen"* (63–72). Die Kategorie Geschlecht, hier im Sinne von *gender*, ist als Basiskategorie auch der liturgiegeschichtlichen Analyse anzuerkennen. „Auf dem Spiel steht letztlich die ‚Wahrheit' der Geschichte des christlichen Gottesdienstes." (64) Dabei sind die soziokulturelle Heterogeneität und geschichtliche Vielfalt weiblicher gottesdienstlicher Lebenswirklichkeit zu beachten, weshalb Abstinenz gegenüber vermeintlichen „Konstanten" (67) gottesdienstlichen Lebens von Frauen geboten ist. Bei der Frage nach dem Gottesdienst als Ort öffentlicher Präsenz von Frauen in der Spätantike zeigt sich, daß auch neuere Liturgiegeschichtswerke Frauen und ihre gottesdienstliche Realität als Subjekte übersehen. Berger skizziert Veränderungen, die in die gegenwärtige Historiographie einzutragen wären, um diese Wirklichkeiten sichtbar zu machen. Am Ende steht das Plädoyer, die geschichtlichen gottesdienstlichen Lebenszusammenhänge von Frauen weder wie bisher zu übersehen noch sie unbesehen als hoffnungslos patriarchalisch abzutun, sondern sich der Mühe zu unterziehen, „ein sehr komplexes, differenziertes und natürlich auch ambivalentes Bild der Liturgie durch die Zeit" zu zeichnen, „im Dienst an der Kirche und ihrer ‚Wahrheit', im Dienst am Gottesdienst und den Frauen heute" (72).

„Gott ist Liebe, doch mit einer gläubigen Deutung der erotischen Liebe hat die Kirche sich immer schwer getan." Es geht um die „‚mystische' Frage, ob wir in denen, die wir leidenschaftlich und leibhaftig lieben, den Einen erahnen können, den unsere Seele liebt." (73) Sind menschliche Liebeserfahrungen als Kostproben und Vorgeschmack der großen Geheimnisse des Glaubens zu erleben, so müssen sie nicht als deren Konkurrenz und Ersatz gefürchtet werden. In menschlicher Sehnsucht nach und Begabung zu Liebe und Zärtlichkeit hat sich Gott dem Menschen schon eingebildet, bevor dieser es weiß. Biblische Stimmen, entwicklungspsychologische Überlegungen, aber auch Erfahrungen der mystischen Tradition (Angelus Silesius, Meister Eckart) zur Frage von Einheit und Zweiheit und zum *„Wunder der Dreiheit"* (84) finden Gehör. „Anstöße zur ‚angewandten Spiritualität'" (85) beschließen den persönlichen, sprachlich präzisen und, angesichts einer Tradition christlicher Sexualabwertung, behutsam erneuernden Beitrag. (Heinrich Dickerhoff, *„‚Habt ihr den gesehen, den meine Seele liebt?' Christlicher Gottesglaube und menschliche Sexualität"*, 73–86).

„Von Tränen, Herzenszerknirschung und Reue: Die Tränen bei Hildegard von Bingen" handelt/behandelt der Beitrag Michael Plattigs (87–103). Biblischer Grund für das Charisma der Tränen ist in den Psalmen gelegt, in ntl. Berichten über das Weinen Jesu, der Seligpreisung der Weinenden, den Tränen der salbenden Frau in Lk 7,38. Die geistlichen Schriftsteller der Väterzeit suchen das Phänomen zu klären, etwa in der Unterscheidung der Tränen der Zerknirschung von denen des Mitleids und der Andacht: Die innere Bewegung, deren wahrnehmbarer Ausdruck die Tränen sind, steht auf dem Prüfstand. Differenzierte Tränen-Lehren entstehen (Catarina von Siena). Hildegard entwickelt eine facettenreiche Tränenlehre mit physiologischen und spirituellen Schwerpunkten und entfaltet so die Bedeutung der Tränen für die Gesundung des ganzen Menschen, in der Beziehung zu anderen, zu Schöpfung und Schöpfer, an Leib und Seele.

Hildegards musikalisches Werk wird von Thomas Ogger, *„Hildegard von Bingen und die Musik"* (105–110), mit Einflüssen des antiken und frühchristlichen Griechenland (Mikrokosmos-Makrokosmos, phytagoreisch-platonische

Lehre von der Sphärenmusik), die bemerkenswerte Parallelen im ostasiatischen, indischen, vorderasiatischen und nordafrikanischen Raum aufweisen, in Verbindung gebracht. Boethius' Leitgedanke des Zusammenspiels von Musica humana und Musica mundana erlangt bei Hildegard tragende Bedeutung.

„Nichts ist heiliger als die Armen. Heiliger noch als die Heilige Schrift sind die Armen." (116) Anton Rotzetter setzt mit *„Franz von Assisi"* (111–123) drei Akzente: Armut, Frieden, Demut Gottes. Franzens Forderung nach Gerechtigkeit für die Armen steht im Kontext des ökonomischen Umbruchs zur entwickelten Geldwirtschaft (113–116). Die irreduzible Vielschichtigkeit des franziskanischen Friedensgrußes „Pax et bonum" in seiner materiell-leiblichen, geistig-geistlichen und sozial-politischen Dimension wird plastisch herausgearbeitet (117–120). Franz von Assisis zentrale Erfahrung der Demut oder Subversivität Gottes, ist „ein praktischer, ja politischer Gedanke" (122), den es eklesiologisch und politisch zu buchstabieren gilt.

Nicht nur Spuren von Bruch und Umbruch zeigt das spirituelle Leben Ignatius', sondern, zumal in den mit den Ritteridealen verbundenen Werten, eine starke innere Kontinuität (132), wie Rogelio García-Mateo, *„Ignatius von Loyola: Vom Hofritter zum Mystiker"* (125–136), am „Bericht des Pilgers" und dem „Exerzitienbuch" aufweist. Zwei Linien werden in die Gegenwart verlängert: Die aktuelle ökologische Krise verlangt nach einer Spiritualität des „Gott finden in allen Dingen"; das ignatianische „in actione contemplativus" kann als kritischer Maßstab gegenwärtiger Renaissancen einer weltlosen Religiosität dienen, denn es gibt „keine echte Gotteserfahrung ohne Weltbegegnung ...; aber auch umgekehrt: ... keine wahre Menschenachtung ohne Gottesverehrung" (136).

Edith Steins Verständnis des Gebetes als liebender Hingabe des Menschen an Gott und Gottes an den Menschen steht Teresas Deutung des Betens als Übung der Gottesliebe und -freundschaft nahe, bemerkt Kaori Suzawa in ihrem vergleichenden Beitrag *„Teresa von Avila – ein Meilenstein auf dem Weg zur Spiritualität Edith Steins"* (137–149). Das Innerste des Menschen erkennt Teresa als intimen und kostbarsten Raum einer Gebet und Betrachtung zugänglichen Burg. Im „innersten Seelengrunde (...), wo Gott selber wohnen muß" (146), findet für Teresa die mystische Vermählung statt. Ähnlich ist bei Edith Stein der Aufstieg zu Gott zugleich der Abstieg in die tiefste Tiefe der Seele. Edith Stein in Japan? Gerade ihre Strenge, Klarheit und Konsequenz ziehen an. Meditation und Disziplin bestimmen ihren geistlichen Weg zur Selbstentäußerung; Suzawa sieht Gemeinsamkeiten mit dem Zen-Weg. Zudem seien Steins Überlegungen zu Wesen und Aufgaben der Frauen hilfreich. Die Vertiefung *einer* Fragestellung hätte gutgetan; so bleibt der Vergleich der beiden großen Karmelitinnen noch an der Oberfläche.

Teresas Lebenswerk ist „nicht einfach eine Re-Forma, ... sondern eine Neugründung" (158). Ulrich Dobhan stellt in seinem konzentrierten Beitrag über *„Die Christin Teresa"* (151–164) zunächst die Ordens- und Kirchenreform im Spanien des 16. Jh.s dar (151–157), von der sich der Weg Teresas abhebt. Keinerlei Rigorismus, sondern, in einer die Menschheit Jesu akzentuierenden Neuausrichtung am Evangelium, Dienst für den Herrn, Übung der Tugenden zur Förderung des Zusammenlebens, geschwisterliche Liebe, Demut im Sinne der Anerkennung der ganzen Wirklichkeit, Ebenbürtigkeit aller Menschen, Achtung des/der einzelnen als Wohnort Gottes, Respekt vor dem individuellen Weg leiten das Wirken dieser Gründer-Mutter.

Die Weltgesundheitsorganisation beabsichtigt, Spiritualität als Faktor menschlicher Gesundheit festzuschreiben (Dieter Günter, *„Menschwerdung nach Johannes vom Kreuz"*, 165–177, hier 176). „Hat der Mensch ... nur einen, auch nur den geringsten Grad von Gottesliebe, so lebt er bereits", schreibt Johannes vom Kreuz (177). Günter zeichnet Linien sanjuanistischer Theologie und Anthropologie nach und betont die strukturell dialogische Dynamik menschlicher Geistigkeit. Mystische Erfahrung und Vernunft sind bei Johannes nicht gegeneinander isoliert; Erkenntnis- und Urteilsvermögen dürfen vom Phänomen Mystik nicht abgespalten werden, beide Größen bedürfen einander.

Auf eine biographische Skizze (179–181) folgen in Rüdiger Haas' *„Jakob Böhme – Denker der Tiefe"* (179–193) zentrale Gedanken Böhmes (182–188) und Hinweise zu seiner Nachwirkung in Romantik, Tiefenpsychologie, ontologischer Phänomenologie und Tiefenphänomenologie (188–193), letztere wird als legitime Erbin dieser „deutschen Vorsokratik" (193) gekennzeichnet. Zu wünschen bleibt eine auch Lesern, denen er kein Schibboleth ist, zugängliche Bestimmung des Begriffs „Tiefenphänomenologie".

Die dunkle Glaubensnacht, so Michael Jakel, *„Nacht-Erfahrung bei Therese von Lisieux"* (195–206), ist nach Johannes vom Kreuz nicht ein, sondern der Weg zu Gott (196). Therese geht ihn im für unsere Zeit noch dringlicheren solidarischen Mitgehen mit den Glaubenslosen, den „impies" (202); eine psychologische Wurzel der dunklen Glaubenskrisen ist ihre „Skrupelkrankheit" (200), Frucht eine jansenistisch geprägten Erziehung. Johannes vom Kreuz und Therese von Lisieux „öffnen sich in absoluter Weise dem Leiden ohne Trost" (205), wo sie den leidenden Gott finden und in seine Liebe gewandelt werden.

Dominique Millet-Gerard möchte in seiner am Anfang des dritten Teils stehenden Studie *„Der Christ Paul Claudel"* (209–220) aufzeigen, „daß Christus der Kern seines Werkes und die Heilige Jungfrau dessen poetischer Mittelpunkt ist." (210). Nach dem Bekehrungserlebnis 1886 setzt sich Claudel, Angehöriger einer positivistisch erzogenen Generation, durch die Leküre von Pascal, Bossuet, Dante und Katharina Emmerich und anhand von Bibel, Liturgie, „Catechismus Romanus" und „Summa Theologica" mit dem neuen Glauben auseinander. Der nicht immer erfolgreiche Bekehrungseifer des „katholischen Gorilla" Claudel (211) ist außerordentlich. Themen und Motive der theologischen Traktate und allegorischen Bibelexegesen Claudels finden sich auch im dramatischen Werk. Die hier bedeutende Rolle des Weiblichen erschließt sich, so Millet-Gerard, in marianisch-liturgischer Perspektive. „Et Verbum caro factum est" kann als Schlüsselwort dieses antignostischen, keinesfalls antiintellektuellen Christentums gelten.

„Wenn du nichts besitzt (sic), hast du auch nichts zu verlieren." (222) Mit diesem Bob-Dylan-Zitat führt Thomas Ogger in *„Mystische Poesie im Islam und im Christentum"* (221–236) ein. Mit biographischen Hinweisen und Textbeispiel werden zehn morgen- und abendländische Mystikerinnen und Mystiker vorgestellt, von der islamischen Mystikerin des 8. Jh.s Rabia'al-Adawiya bis zur hochmittelalterlichen christlichen Seherin Hildegard und dem gegenreformatorischen Dichter und Streiter Johannes Scheffler (Angelus Silesius). Oggers abschließende Überlegung, „daß alle diese Gedichte beinahe austauschbar sind" (235), da sie auf die Gottesliebe abzielten, wird der Vielfalt und inneren Differenziertheit der zu Gehör gebrachten Stimmen allerdings nicht gerecht.

„Gott sehnt sich danach, wie ein Kind geliebt zu werden." (241) Die Menschwerdung Gottes entdeckt Erhard Meier (*„Der kindhafte Gott. Überlegungen zu Allmacht und Liebe Gottes"*, 237–251) als Kindwerdung. Das Kind steht für Offenheit, Vertrauen und Weite, es ist hilflos, liebebedürftig und verletzlich, es ist voller Energie, „chaotisch und frei, ungebunden, ent-fesselt" (245); ein Kind macht alles neu. Ein auf die Allmacht Gottes enggeführter Glaube hat wesentliche biblische Dimensionen verloren, die eine Besinnung auf die Kindschaft Gottes neu zu erschließen vermag.

Rose Staudt führt *„Ein Gespräch mit Edith Stein"* (253–258). „Rose" befragt „Edith", die in der Regel gewissenhaft antwortet, dreimal jedoch die Auskunft verweigert. Stein versagt eine Deutung ihres Lebensweges von der Kindheit in einer jüdischen Familie bis zum Karmel. Über die verschwiegene Antwort an Hedwig Conrad-Martius „secretum meum mihi" schweigt sie sich weiterhin aus. Unkommentiert bleiben schließlich das von „Rose" erhoffte anbrechende „Zeitalter der Liebe", die Bedeutung der Heiliggesprochenen für die Weltgeschichte, und „die Zukunft der Welt: Edith: ..." (258).

„Zur Entwicklung der Phänomenologie in Italien (1986–1995)" (259–264) berichtet *Maro Mocci* von einem Aufleben der Philosophie Husserls in Übersetzungen und Kommentaren, in verschiedenen Feldern der Philosophie sowie der Humanwissenschaften: Religionsphilosophie, Philosophien der Leiblichkeit, der Subjektivität und Intersubjektivität, des Weiblichen, Phänomenologie und Hermeneutik, Arbeiten zur Logik und zum Erfahrungsbegriff, phänomenologische Ästhetik, Psychiatrie, Pädagogik und Rechtsphilosophie. Erhofft wird von Husserl Unterstützung bei einer kritischen Theoriebildung, die der Dichte der Erfahrung entspricht. Eine 36 Titel umfassende Bibliographie beschließt den Beitrag.

„Konfessionsverbindende Ehen" (267–272) erwartet Bernhard Häring, der zu Beginn des *vierten Teils* „Zeitspiegel" an die Verfemung der Mischehe erinnert und konfessionsverschiedenen Ehen eine „prophetische Dynamik" (272) zutraut.

Eckard Wolz-Gottwald nimmt Mystik und Pixel in den Blick (*„Die Mystik der Computergraphik. Neue Wege der Eckhart-Interpretation"*, 273–285). Die Interpretation der paradoxen *transformatio mystica* in Eckharts frühen „Reden der Unterweisung" erfolgt „auf der Ebene des ‚oculus carnis (Computergraphik)' und oculus rationis (rationale Analyse)'" (275). „Der Blick zwischen die Pixel gibt den Blick frei für eine mystische Philosophie, die nicht in der Wahrheit der Vernunft, sondern in einer Wahrheit des Lebens ihr Fundament findet." (285) – Auch ohne Bilder- oder Maschinenstürmerei bleibt nach der Eignung gerade *dieser* Bilder zu fragen, den Blick zu öffnen auf eine inkarnierte, widerständige Wahrheit jenseits verfügender Vernunft. Sind sie ihr nicht vielmehr perfekt eingepasst? Wie fleischlich ist das Auge der Computergraphik?

Margit Eckolts sachkundiger Beitrag über *„Die Frau in der (post-)modernen Gesellschaft. Die katholische Soziallehre in Lateinamerika"* (287–296) sieht im Zuge einer weltweiten kulturellen Entwicklung zu wachsender Gerechtigkeit für Frauen die Kirchen Lateinamerikas auf dem *„Weg zu einer Entfaltung der katholischen Soziallehre aus der Perspektive der Frau"* (290). Die kirchliche Option für die Armen, für die arme Frau, wird unter den Bedingungen machistischer Gewalt eine „‚Option für das Leben' sein." (291) Theologische Reflexion aus der Perspektive der Frau ist als „weisheitliche Theologie und Feier des Lebens" durch einen tiefen „Lebensrealismus, der die inkarnatorische Dimension des Glaubens ernst nimmt", gekennzeichnet. Aus der Erfahrung des Heiligen in der Alltäglichkeit und konfrontiert mit dem lebendigen Gotteswort, entfaltet die Theologie der Frauen „ihren ‚logos' aus dieser als Gabe Gottes verstandenen ‚Option für das Leben'". (295) Eine katholische Soziallehre, die sich der prophetischen und gesamtgesellschaftlichen Aufgabe der Kirche stellt, wird von diesem Votum entscheidende Impulse erhalten.

Bruno H. Reifenraths ansonsten blaß bleibende Überlegungen, *„Die Vorbildwirksamkeit in der Erziehung. Reflexionen im Anschluß an Edith Stein"* (297–305), ziehen aus Steins Reflexion auf den pädagogischen Akt und die Bedeutung des Vorbilds einen „als *kategorischen Imperativ* der pädagogischen Praxis" bezeichneten Schluß: „Der Lehrer und Erzieher müsse sich so verhalten, daß er wollen könne, den ihm anvertrauten jungen Menschen jederzeit als Vorbild dienen zu können." (305)

Dieter Ulich fragt *„Was ist eine Aggression? Anmerkungen zur Definitionsproblematik"* (307–322) und verordnet De-Ontologisierung und lebensweltlich-soziale Erdung der Debatte. Wird Aggression als Schädigung verstanden, so bedarf die Klärung des Aggressionsbegriffs einer Reflexion auf Werte, Erwartungen und Ziele der an der Aggression Beteiligten. Zentral ist die Frage nach kultur- und gesellschaftsvarianten „Bedeutungskonstruktionen und deren Durchsetzung" (322).

In den *Schlußteil* führt Reinhard Körner ein: *„Einfühlung nach Edith Stein. Phänomenologie und Christsein heute"* (325–338). Einfühlung begreift die 27jährige Wissenschaftlerin und ‚Atheistin' in ihrer Diss. „Zum Problem der Einfühlung" als Erfahrung fremden Bewußtseins, als Erfahrung des anderen selbst. Sie stößt auf die Frage nach der Einfühlung in geistige Personen, in Gott, die sie als „‚jetzt'" (332) nicht zu klären stehen läßt. Im Anschluß deutet Körner nicht Ein*sicht*, sondern Ein*fühlung* als *„Grundakt des menschlichen Glaubensvollzugs"* (333) in jüdisch-christlicher Tradition, als inneres, hörendes Beten, um zu der (nun allerdings rein christlichen) These zu gelangen: *„In Jesus von Nazareth ist Gott einfühlbar geworden"* (336). Historisch-kritische Bibelexegese und Einfühlungsbeziehung zu Jesus sollen nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern zusammenspielen (337). Die Rückwirkung der Einfühlung auf den Einfühlenden läßt sich mit Angelus Silesius benennen: „‚Mensch, was du liebst, in das wirst du verwandelt werden: Gott wirst du, liebst du Gott – und Erde, liebst du Erden.'" (338)

Maria Amata Neyer berichtet über die Begegnung von *„Edith Stein und Elisabeth von Thüringen"* (339–355) anläßlich der großen bis grandiosen, betont *katholischen* Feiern zum 700. Todestag (1931) der ökumenischen Heiligen, zu denen Edith Stein eine Reihe von Festvorträgen beizusteuern hatte. Als Heilige der Nächstenliebe konnte Elisabeth einer Zeit brennender sozialer Probleme und erdrückender wirtschaftlicher Not besonders nahegebracht werden; dieser Aktualität und Affinität stand wohl eine Art archetypischer Prinzessin-Diana-Effekt zur Seite. Edith Stein setzte auch in ihrem Wiener Festvortrag am 30. Mai 1931 zum Dritten Österreichischen Katholischen Frauentag die Schwerpunkte ungefällig („Elisabeth von Thüringen – Natur und Übernatur in der Formung einer Heiligengestalt"). Bemerkenswert, so Neyer, ist im Blick auf die insgesamt elf Vorträge, wie lebendig und einfühlend Stein, die sich wohl erst im Jubiläumsjahr näher mit der Thüringer Heiligen befaßte, gerade das *Kind* Elisabeth schildert.

Daß *„Edith Stein und der Sport"* (357–362) keineswegs eine Mésalliance bilden, zeigt Armin Ader am Leitfaden des Lebensberichts „Aus dem Leben einer jüdischen Familie" auf. Der „freien, selbstbestimmten Sportnutzung" (362) Edith Steins mit ihren Wurzeln in Jugendbewegung (und wohl auch Schöpfungsbejahung) steht die Instrumentalisierung des Sports in der rassistischen und totalitären Ideologie des Nationalsozialismus gegenüber.

John Sullivan widmet sich Edith Steins Beitrag für eine FS zur Geschichte des Kölner Karmels Maria vom Frieden. Auch ein Exvoto und ein lateinisches Epigramm tragen Edith Steins ‚Handschrift', wie Sullivan mit Sorgfalt recherchiert (*„Edith Stein und der Frieden im Jahre 1937. Eine Dokumentation"*, 363–371).

Freda Mary Oben sieht *„Edith Stein und Etty Hillesum: Zusammen in Westerbork"* (373–383). Die 1943 im Alter von 29 Jahren in Auschwitz Ermordete, deren geistiger Weg sich in Briefen und Tagebüchern spiegelt, ist eine bewegende Gestalt zwischen – oder in – Judentum und Christentum und legt so den Vergleich mit Edith Stein nahe. E. Hillesum arbeitete als Angestellte des *Joodsen Raad* im Sammellager Westerbork, als die Schwestern Edith und Rosa Stein dort zum Weitertransport nach Auschwitz eintrafen. Obens aufschlußreiche, wenngleich merklich skizzenhafte Synopse ist verdientsvoll und läßt auf eine vertiefende Arbeit der Vf.in hoffen.

Joachim Feldes rekonstruiert in *„Edith Stein und Schifferstadt"* (385–396) das kurze Wiedersehen der Deportierten mit der durch ihren geistlichen Begleiter Josef Schwind vertrauten Kleinstadt, aus dem Gefangenentransport heraus und auf dem Weg ins Todeslager. Edith Stein gelang es, mit verschiedenen Anwesenden Kontakt aufzunehmen, Grüße aufzutragen und eine schriftliche Nachricht an eine befreundete Freiburger Benediktinerin zu übergeben: „Grüße von Schwester Teresia Benedicta a Cruce. Unterwegs ad orientem." (396)

Carla Jungels wendet sich der übersehenen acht Jahre älteren Schwester zu: *„Rosa Stein"* (397–403). Zu der demütigenden und lebensnotwendige Lebensräume verschließenden rassistischen Diskriminierung nach 1933 kam die Schwierigkeit der Entfremdung von der Familie durch die Hinwendung zur katholischen Kirche. Da ihr der erhoffte Status der Pfortenschwester im Echter Karmel verweigert wurde, trat Rosa Stein 1941 in den III. Orden ein. Die Versuche Ediths, gemeinsam mit ihrer Schwester in einen sicheren Schweizer Karmel zu gelangen, scheiterten. Nach ihrem gewaltsamen Ende geriet Rosa Stein, „wie die meisten ihrer jüdischen Brüder und Schwestern, nahezu in Vergessenheit" (402).

Michael Linssen folgt den mäandernden Besitzverhältnissen der Schriften, Unterlagen und Akten aus dem Nachlaß (*„Das Archivum Carmelitanum Edith Stein"*, 405–422); zumal die Scheidung vom Husserl-Archiv wird unter die Lupe genommen.

Seit den 50er Jahren wird das geistliche Werk Steins in Italien übersetzt und im katholischen Raum rezipiert. In den 70er und vor allem 80er Jahren findet verstärkt das philosophische Werk auch unter erziehungs- und gesellschaftswissenschaftlichen sowie psychologischen und juridisch-politologischen Aspekten Aufmerksamkeit. Eine Bibliographie italienischer Arbeiten bis 1998 zu wichtigen Facetten von Person und Werk vervollständigt den Forschungsbericht von Anna Maria Pezzella, *„Edith Stein in Italien. Übersetzungen, Studien, Bibliographie"* (423–437).

„Das Christentum" – der Titel verheißt eine überblickartige Darstellung und ist insofern irreführend. Insbesondere der zweite und fünfte Teil enthalten dessenungeachtet beeindruckend konzentrierte und informative Beiträge. Bedauerlich ist das Fehlen weiterführender Untersuchungen zu Theologie und Philosophie E. Steins (mit Ausnahme des Versuchs von Körner). Entfernt die romantisierende Tendenz des in einigen Beiträgen (Sánchez de Murillo, Haas) umgehenden Terminus „Tiefenphänomenologie" nicht vom Denken Husserls und Steins? Verstärkung und Auffrischung wäre den literarischen Studien zu wünschen. Im vierten Teil hält vor dem im Vorwort genannten Doppelziel Christentum und Welt vor allem die orientierende Analyse Eckolts stand.

Allen am Lebens-Werk Edith Steins Interessierten bietet das Jahrbuch 1999 ein Netzwerk, an dem weitergearbeitet werden kann.

Bonn Susanne Sandherr

Hoff, Johannes: **Spiritualität und Sprachverlust.** Theologie nach Foucault und Derrida. – Paderborn: Schöningh 1999. 344 S., kt DM 88,00 ISBN: 3–506–73937–9

Die Wahrnehmung und theologische Relecture zeitgenössischen französischen Denkens hat bereits seit einiger Zeit im deutschsprachigen Raum Konjunktur. Dies gilt zunehmend auch jenseits der intensiven Rezeption der Arbeiten von Emmanuel Levinas[1]. Nur selten jedoch findet sich eine Arbeit, die mit dem Anspruch auftritt, Grundannahmen einer theologischen Disziplin zu erschüttern und diese Disziplin von im weitesten Sinne philosophischen Ansätzen her neu zu entwerfen. Genau dies aber ist das weit ausgreifende Vorhaben Johannes Hoffs: Entlang der klassischen fundamentaltheologischen Traktate und in engem Kontakt mit den umfangreichen Arbeiten Jacques Derridas und Michel Foucaults, aber auch inspiriert von Emmanuel Levinas, Jacques Lacan und Michel de Certeau entwickelt der Vf. seine Studie mit dem Ziel *„den Möglichkeitsraum zu erforschen, innerhalb dessen sich die ‚Unmöglichkeit' einer Offenbarung ereignen ‚könnte'"* (30). Bereits hier wird deutlich, daß das gewählte Vorgehen Paradoxien und Verfremdungseffekte nicht nur an den Grenzlinien zwischen Theologie und Philosophie zur Sprache bringt, sondern auch innerhalb des Diskurses um den menschgewordenen Gott.

Dabei scheut H. die Auseinandersetzung mit herrschenden philosophischen Modellen (K.-O. Apel, J. Habermas, M. Frank) so wenig wie mit fundamentaltheologischen (Th. Pröpper und H. Verweyen für eine transzendentalphilosophische, J. Wohlmuth, Th. Freyer u. E. Dirscherl für einen von Levinas geprägten Zugang sowie K. Rahner für eine anthropologische Grundlegung systematischer Theologie). Dies unterstreicht den Anspruch, mit dem hier nicht weniger als ein neues Paradigma des theologischen Denkens zwischen Phänomenologie und Transzendentalphilosophie aufgerufen wird.

Im *ersten Hauptteil* der Arbeit *(Zur historischen und systematischen Situierung der Vernunftkritik Derridas)* grenzt der Vf. die Derridasche Rationalitätskritik gegen Habermas' Universalpragmatik einer- und die Transzendentalphilosophie andererseits ab. Dem Habermasschen Gedanken der Lebenswelt, der „ebensogut zu kritischen Anfragen Anlass gibt, wie [er] ‚Sinnressourcen' zur Lebensgestaltung und zur kritischen Hinterfragung von Expertenkompetenzen zur Verfügung stellt" (37), wird eine hohe Anschlußfähigkeit an die französischen Sprachspiele attestiert. Habermas gerät allerdings laut H. allzusehr in die Nähe der Heideggerschen Rede vom „Hirten des Seins" (43), wenn er der Philosophie die Rolle einer „Platzhalterin" einräumt. Die Vorstellung, Regeln einer idealen Kommunikationsgemeinschaft, einer zukünftigen universalen Gerechtigkeit, mit jedem Sprechakt zu antizipieren und im Denken zu konkretisieren, führt darüber hinaus zu Spannungen mit einem jüdischem Messianismus Benjaminscher Prägung, zu dem Habermas sich zwar formal bekennt, der jedoch ein „Ereignis der δύκη impliziert, „dem das Denken nicht gewaltsam zuvorkommen darf" (46), wie Derrida in seiner Arbeit über Marx[2] feststellte.

H. erkennt, daß Habermas zwar scheinbar auf eine „Letztbegründung" seiner Diskurstheorie verzichtet, ihr jedoch mit der Idee einer „zwanglosen Einheit zwischen den fragmentierten Rationalitäten" eine schwere Last aufbürdet, nämlich „ein unhintergehbares Kriterium zur Unterscheidung zwischen legitimen und illegitimen Vermittlungsansprüchen zur Verfügung zu stellen" (49). Ausführlich widmet sich der Vf. nun dem inzwischen geradezu klassischen Argument des performativen Widerspruchs, das ein solches Kriterium zur Verfügung stellen soll (48–63). Indem H. sich der Kantschen Kritik des apagogischen Beweises anschließt, gelingt es ihm zu zeigen, daß dieses Argument nur greift „wenn Sprechakte als transparente Einheiten aus präsentisch homogenen Momenten aufgefasst werden" (54). Derrida hatte in seiner subjekttheoretisch nach wie vor bedeutendsten Schrift „Die Stimme und das Phänomen" mit (und gegen) Husserl jedoch gezeigt, daß es im konkreten Sprechakt eine solche

[1] Vgl. u.a.: F. Prammer: Die philosophische Hermeneutik Paul Ricœurs in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie, Innsbruck / Wien 1988; J. Valentin: Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida, Mainz 1997; S. Orth: Das verwundete Cogito und die Offenbarung. Von Paul Ricœur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie, Freiburg 1999; H. Steinkamp: Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die praktische Theologie, Mainz 1999.

[2] J. Derrida: Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale, Frankfurt a. M. 1995.

ungebrochene Anwesenheit des Subjekts bei seiner Rede nicht gibt, daß die Nachträglichkeit oder Medialität also „als Modell für den Normalfall von Sprache gelten kann" (57). Damit ist jedoch eine Fuge im Ich selbst aufgetan, H. spricht vom *„Ent-eignis"* das letztlich die Anwesenheit des Todes, also die potentielle Abwesenheit des sprechenden Ichs als Möglichkeit des Mißlingens in jedem Sprechakt markiert (63). Die Universalpragmatik scheint also in ihrem Versuch einer Begründung ihres Anspruchs zu scheitern, gerade *weil* sie es vermeidet, letzte Fragen auch explizit zu stellen.

Im Nachvollzug der Debatte zwischen Apel und Derrida (64–74) entpuppen sich die beiden Positionen als v. a. in der Beurteilung des Descarteschen Cogito different: Während Apel die Descartesche Reflexion zu retten versucht, indem er sie zu einem „Anwendungsfall des sprachpragmatischen Arguments vom zu vermeidenden ‚performativen Widerspruch'" erklärt und sie „zum Ausgangspunkt der Aufhebung des Ich-Subjekts in das Hypersubjekt einer universalen Kommunikationsgemeinschaft" (74) macht, leugnet Derrida zwar nicht die Möglichkeit einer sich im Akt des Cogito manifestierenden Einheit, weist aber darauf hin, daß jene Versöhnung sich „allein im Unendlichen, jenseits der Determinierungen, der Verneinungen"[3] vollziehe, also in einem notwendig immer sprachlich verfaßten philosophischen Diskurs offengehalten werden müsse (75). Dies muß – so macht H. auch gegen M. Franks Kritik deutlich – v. a. gelten, um die Singularität der jeweils hochindividuellen Selbstidentifikation nicht zu einem bloßen Zustimmungsakt zu degradieren und den (von Derrida emphatisch gebrauchten) Verantwortungsbegriff weitestmöglich zuzuspitzen (77–80). H. ist sich bewußt, daß er damit bei Derrida auf die Radikalisierung eines „nicht-ontologischen Zuges des Kantischen Autonomiebegriffs" (80) gestoßen ist, und hat damit seine These, daß „die Vernunftkritik von Derrida [...] ihre entscheidenden Impulse aus der Tradition der Kantischen Aufklärungsphilosophie empfängt" (33), belegt.

Die trotz ihrer bisweilen einseitig theologisch-mystischen Zuspitzung verständliche und kenntnisreiche Einführung in die Foucaultsche Kritik der humanwissenschaftlichen Vernunft in seiner frühen und mittleren Schaffensphase (84–109) soll hier hervorgehoben werden. Sie eröffnet den *zweiten Hauptteil* der Arbeit *(Grundlinien theologischer Propädeutik im Anschluß an Foucault und Derrida).* Foucaults Kritik betrifft die Theologie insofern sie sich im Kontext der Humanwissenschaften bewegt und in jüngerer Zeit explizit an deren Anthropozentrik teilhat (103ff). Dabei gerät jedoch, so H., die Reflexion göttlicher Alterität in den Hintergrund. Die unkritische Übernahme des neuzeitlichen Offenbarungsbegriffs – er birgt die Gefahr einer Ausgrenzung dieses Phänomenbereichs aus dem Bereich der Vernunft – stellt die Theologie vor die Alternative zwischen Dogmatismus und Positivismus (107). Die Lektüre der jüngsten Arbeiten J. Derridas zu Fragen der Religion[4] reichern diese Zeitansage um die Wahrnehmung eines „Bedeutungsverlust[es] der Eigenkörperlichkeit" (112ff) als Folge eines aufgeklärt-universalen Religionsbegriffs an, der sich im Dialog mit anderen Religionen als eurozentrisch erweist, insofern sie „idiomatisch irrationale Züge" im Namen der Ökumene opfert. Jedoch: „Der Schatz, den die Religionen hüten, lässt sich nicht an beliebigen Orten vergraben; er verbindet sich stets mit dem Glauben an eine singuläre Geschichte, eine unverwechselbare Weise zu sprechen und zu leben, eine nicht austauschbare Topologie des Heiligen usw. Es ist der Glaube, an einem idiomatischen Eigenkörper *(corps propre),* einem Korpus von unverwechselbaren Schriften und Tradition teilzuhaben, der ihre Überlieferung als verbindlich erscheinen läßt und deren Gedächtnis an Stätten des Heiligen bindet, zu deren Verteidigung man wie Abraham bereit sein muss, alles *zu opfern.*" (122) Um diesen „Mehrwert", der das Spezifikum einer Religion ausmacht, zu bewahren, bedarf es einer „prekären Balance zwischen Kalkül und Überschreitung (oder ‚Überlistung')" (131) – der Vf. macht keinen Hehl daraus, daß er Kalkül und Ökonomie für die Größen hält, die zur Zeit diese Balance verhindern. Jene prekären Situationen, in denen sich die Rationalität der Menschenrechte und ihr „irrationaler" Bruch im Namen einer Religion gegenüberstehen, lassen sich mit Foucault und Derrida allerdings nicht entscheiden, sondern nur beschreiben.

Speziell in der Liturgie und in iterativen Gebetspraktiken wie dem Rosenkranz finden sich körperliche Vollzüge, denen unter den genannten Hinsichten und angesichts der Derridaschen Hochschätzung des Materiellen vor dem Geistigen rational irreduzible Qualitäten zukommen. (141–153). H. ist sich zwar bewußt, daß er mit der Materialität auch den Fetischismus aufruft „der sich in einer Welt toter Artefakte und Prothesen verliert" (153) – man hätte sich hier allerdings eine ausführlichere Diskussion solcher magisch-destruktiver Versuchungen des Sakramentalen gewünscht.

Im Versuch einer *Semiotischen ‚Grundlegung' des Christentums im Anschluß an E. Levinas und J. Derrida* (153–174) erscheint Derridas Levinas-Rezeption als antiemphatische „Pragrammatologie" im Namen einer Maxime der geringstmöglichen Gewalt, die für H. ausgezeichnete „Perspektiven zu einer christlichen Fortschreibung der Levinasschen Ethik eröffnen" (161). Vor einer einfachen Gleichsetzung der Levinasschen und der christlichen Stellvertretungsmetaphorik wird jedoch – zu Recht – gewarnt: „Gott offenbart sich nicht im Modus des Dialogs. Er überfällt mich wie ein Dieb, der hinter meinem Rükken agiert, um mich mit der Gewalt einer unwiderstehlichen Intrige an ein *anderes* Du zu verweisen." (165) Stimmt man hier zu, gewinnt das Erlösungsgeschehen befremdlich-irrationale Anteile zurück: H. lehnt eine *Rechtfertigung des Sinnes* der Stellvertretung im Namen einer unvertretbaren Verantwortung des Glaubensaktes rundweg ab, da diesem ein apriorischer Status zukomme, und erklärt ein Primat der Eucharistie vor dem historischen Ereignis, auf das sie gründet (167ff). Damit wird die Aporie zwischen einer sakralisierten historischen Rückfrage und jenem Sakrament offengelegt, in dem sich das historische Ereignis authentisch wiederholen soll. Allein: zerstört nicht eine Vereindeutigung dieser – typisch modernen – Aporie zugunsten der Eucharistie (169) die von H. selbst eingeklagte Balance nun zuungunsten der Vernunft, also einer Kriteriologie, welche die Unterscheidung von Sakrament und Fetischismus überhaupt erst ermöglicht? H. liefert sie nach, wenn er angesichts Mt 23,31 die Begegnung mit dem anderen Menschen zum gleichberechtigten Ort der Stellvertretung erklärt, der ebenso wie die Eucharistie die Abwesenheit des Menschensohnes thematisiert und verbirgt. Dem Satz „Ohne das wiederholende Opfer der Kirche bleibt das eine Opfer Christi bedeutungslos" (174) müßte demnach jedoch ein weiterer angefügt werden. „Ohne die Hingabe an den anderen Menschen bleibt das Opfer der Kirche inhaltslos."

Im Kap. *„Das ‚satanisch Böse' als Spur eines Geltungsmangels"* fordert H. konsequent – nun im Namen der Schrift- und Gesetzesobservanz – das Eingeständnis eines gefährlichen Irrationalismus aller – auch christlicher – Rituale und eine schwache Theologie, die „eingesteht, daß der Satan *immer schon* durch die Ritzen der Fundamente des Glaubens in das Innerste seiner Heiligtümer eindringen konnte" (193). Die naheliegende Schlußfolgerung, „rückhaltlose Entkörperlichung" sei nur mit Hilfe einer fundamentalen Kritik der Theologie aufzuhalten, entsteht jedoch nur für den, der weiterhin strategisch mit dem altbekannten Dualismus Körper-Geist arbeitet, ohne – wie der Vf. – die Chancen einer betenden und sich ihrer materialen Bedingungen bewußt werdenden schwachen Theologie ausreichend zu erwägen.

Die folgende Rekapitulation des Foucaultschen Werkes nach seiner genealogischen Wende besticht durch Präzision und Griffigkeit und legt seine Wurzeln in der Tradition der Kantischen Metaphysikkritik offen: „Die philosophisch-historiographischen Arbeiten Foucaults praktizieren ein Ethos der ‚Überschreitung'. Sie nehmen Abschied von der Gegenwart, doch sie fragen nicht, wer der andere ist, der sie zu diesem Abschied treibt" (204).

H. folgt Foucault in dessen Analysen zur Entstehung des modernen Sexualdispositivs im Spätwerk[5]. In ihrer Zuspitzung durch M. de Certeau wird deutlich, daß die „fortschreitende Fixierung auf den menschlichen Körper" in der neuzeitlichen Beichtpraxis „als Zeichen einer religionsgeschichtlichen Krise zu lesen ist" (211): bereits in der frühen Neuzeit wurde der neu „erfundene" Sex nämlich zu einem chimärenhaften Ersatz, der auf die leer bleibende Stelle Gottes verweist. Doch die Bedeutsamkeit dieses Dispositivs reicht bis hinein in das typisch abendländische Verlangen. (Es verbindet Inquisition und Naturwissenschaft), „den Schutzschirm des Begehrens zu durchstoßen, um dem begehrten anderen das widerstrebende Eingeständnis ‚nackter Wahrheiten' abzuringen" (223). Begreift man Theologie mit H. als „auf der Suche nach einer Sprache für das Unaussprechliche", so wird hier deutlich, daß sie mit der „Gastfreundschaft der Humanwissenschaften" nicht zu rechnen hat (224), ja daß diese den „Möglichkeitsraum" zerstören, „in dem die Frage nach der Transzendenz des Absoluten als bedeutungsvoll erfahren werden kann" (233).

Die Suche nach angemessenen Antworten auf diese Diagnose führt im *dritten Hauptteil (Philosophische Grundfragen einer machtkritischen Ekklesiologie)* erneut zu den Körpern: „Wenn die Theologie nach Spielräumen sucht, die der Hegemonie der modernen Politik des Körpers entgleiten, hat sie diese vor allem unterhalb des Niveaus diskursiver Antworten zu suchen: auf der Ebene von Ritualen und non-verbalen Praktiken, die Möglichkeitsräume von Transzendenz offenhalten, gerade weil sie sich nicht als klar definierte ‚Antworten' fixieren lassen" (234). Solche Einsichten geraten dem Vf. in seiner demonstratio catholica zu einem Plädoyer für kirchliche Institutionalisierungsformen und zu einer Kritik des theologischen Expertendiskurses (237f). Die an Foucault gewonnene Einsicht, Erstarrungstendenzen eines Machtdispositivs wie der Humanwissenschaften ließen sich nicht dadurch lösen, daß man sie kritisiere (wie die Theologie), sondern daß man seine Spielregeln umfunktioniere (245), ist sicher wegweisend für die aktuelle Krise der Kirchen, jedoch nur so lange, wie sie offen läßt, an welchen Orten solche Umfunktionierungen tatsächlich stattfinden. Kritisiert doch H. selbst an Habermas und Adorno „das latent totalitäre Selbstverständnis eines Diskurses, der in kritischer Stellvertretung zwischen ‚richtigen' und ‚falschen' Diskursen unterscheiden zu können glaubt" (251f).

Neben der Hermeneutik ist die Psychoanalyse einer der Orte, an denen Widerstand geleistet wird gegen die Verdrängung der Künste des gemeinen Volkes, gegen eine humanwissenschaftliche „Kolonialisierung des Alltags" (258). Letztere weicht einer neuen Autonomie der Subjekte jenseits des Expertenwissens, wenn in der Lacanschen Therapie, der sich H. inzwischen zugewandt hat, dem Analysanden klar wird, daß er gerade jenseits der bewußten Sprache zu sich kommt: „Authentisch spricht der, der zur unkontrollierten Eigendynamik seines Sprechens *steht,* nicht authentisch der, der verleugnet, dass er selbst durch dieses Sprechen spricht." (268) Dabei ist entscheidend, daß der Therapeut darum weiß, daß seine Autorität eine formale, der Klient also uneingeschränkt Autor seines Unbewußten ist (275f). Certeau vermittelte solcherlei Ehrlichkeit mit Foucaultscher Machtanalyse und legt „vorrationale Grundlagen wissenschaftlichen Arbeitens" offen: „Nehmen sie dem Autor einer historischen Abhandlung seinen Professorentitel, und er ist nur mehr ein Romancier."[6] Damit wird den Geisteswissenschaften v. a. eine ethische Funktion zu-

[3] J. Derrida: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a. M. 1976.

[4] Vgl. J. Derrida: Foi et savoir. Les deux sources de la ‚religon' aux limites de la simple raison, in: La Religion. Séminaire de Capri sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo, Paris 1996, 9–86 und ders.: Den Tod geben, in: Haverkamp A. (Hg.): Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida Benjamin, Frankfurt a. M 1994, 331–445.

[5] Vgl. M. Foucault: Sexualität und Wahrheit I-III, Frankfurt a. M. 1983 u. 1986.

[6] M. de Certeau: Theoretische Fiktionen, Wien 1997, 136.

gewiesen, die von keiner anderen Institution übernommen werden kann, nämlich menschliches Sprechen in seiner jeweiligen Vorläufigkeit zu enttarnen und dabei aber auch das eigen Überflüssigwerden in Kauf zu nehmen.

Eine Neudefinition der Theologie liefert H. an dieser Stelle allerdings nicht, wenn er die Elemente, die zur Zeit schon das Feld theologischer Rede abstekken, noch einmal aufzählt: Ausübung des wissenschaftlichen Lehramtes der Kirche in Rückbindung an deren apostolisches Hirtenamt, dies nach den Maßstäben des allgemeinen Wissenschaftskanons und mit pastoralem Auftrag (278f). Angesichts aktueller Debatten um die Eigenständigkeit des theologischen Diskurses wird man sicher zustimmen, wenn der Vf. sie abschließend „im Spannungsfeld eines Systems konkurrierender Autoritäten" lokalisiert. Damit wächst dem letzten Kap. der Arbeit *„Das apostolische Amt als Platzhalter eines ortlosen Diskurses"* allerdings eine besonders wesentliche Bedeutung zu:

Nach Certeau erschöpft sich die Rolle von Institutionen „keineswegs in ihrer ‚herrschaftstabilisierenden' Funktion: Sie [...] bergen [...] zugleich ein emanzipatorisches Potential" (279). Wer um die hierarchologischen Implikationen der Schriften des Pseudodionysios Areopagita weiß, wundert sich nicht, daß an dieser Stelle zunächst ein Parcours zwischen der Relecture negativtheologischer Texte durch Derrida einer- und anthropologischer Theologie Rahnerscher Prägung andererseits folgt. Zunehmend wird deutlich, daß sich hinter dieser Themenstellung die schon früher debattierte Begründungsfrage verbirgt. Als Ergebnis sehr ausführlicher Reflexionen stößt H. auf die schon andernorts beklagte Tatsache[7], daß spätestens seit der 2. Aufl. von „Hörer des Wortes" „[d]ie Möglichkeit einer rein philosophischen Analyse der Potentia oboedentialis des Menschen [...] zugunsten einer genuin theologischen Anthropologie ausgeblendet" wird (300). Auch was wir über Derrida erfahren, ist nicht neu: Er hält die Begründungsfrage in der Schwebe und bezieht so eine „Zwischenposition zwischen klassisch transzendentalphilosophischen Ansätzen und einer Ethik Levinasschen Stils" (301)[8]. Die Frage nach einer „institutionenfreundlichen" Begründung des theologischen Diskurses muß freilich (noch) unbeantwortet bleiben, denn: Das Ja und Amen des Glaubens, auf das Derrida rekurriert, ist hochindividuell gedacht und „bleibt mit institutionellen Kalkülen unverträglich" (304).

H. muß also zu passenderen Instrumenten greifen, und d. h. in diesem Fall v. a. zu den Überlegungen des Slowenischen Psychoanalytikers und Kulturtheoretikers Lacanscher Schule, Slavoj Žižek[9]. Indem der Vf. hier den Derridaschen Gedanken eines gewaltsamen und sprachlich uneinholbaren Anhebens jeden Diskurses, des Meisters bei Lacan, und den Begriff des „symbolisch generalisierten Kommunikationsmediums" (Luhmann) mit der kirchlichen Hierarchie kurz schließt, können so schöne Sätze entstehen wie „Der Bischof gleicht einem Therapeuten, der seinem Patienten Rätsel aufgibt" (307) oder: „Die Autorität des bischöflichen Stellvertreters erwächst nicht aus seinem *metaphorischen* Bezug zum Christusereignis. Sie resultiert aus dem metonymischen Bezeichnungswert des ‚Stuhls', auf dem er sitzt. Sein Körper gleicht einer Berührungsreliquie" (311). Daß eine derart gerechtfertigte Autorität „bedingungslosen Gehorsam gegenüber scheinbaren ‚Äußerlichkeiten'" fordern kann, leuchtet ein, daß sie „den Ausbruch aus der Erstarrung dogmatischer Lehrmeinungen motivier[en]" wird (311), darf bezweifelt werden.

Dem hierarchischen Amt kommt die Funktion zu, „das Begehren nach Deutung" erwachen zu lassen, indem es „die Bedeutsamkeit des gesamten symbolische Feldes markiert" (314). Darin ist seine Funktion anderen Institutionen vergleichbar, die ebenfalls das Anheben von „Glaubensdiskursen" katalysieren (so etwa den mathematischen, historiographischen etc.). Damit dies tatsächlich gelingen kann, müssen nach Certeau[10] der hierarchischen Autorität eigen sein: „Ein konservatives Moment mnemotechnischer Verknappung und ein poetisches Moment von Alterität" (321). Das Gleichgewicht zwischen diesen widerstrebenden Momenten zu halten und damit das Verkommen zu einer „stereotypen Maschine" ebenso zu vermeiden, wie den Verlust der „Kreditwürdigkeit ihrer Glaubensartikel" (323) ist für H. bzw. für Certeau die eigentliche Aufgabe des Amtes. Dabei ist seine konstitutive Funktion nicht zu unterschätzen. Nicht die identische Wiederholung einer historische *Präsenz* (des fleischgewordenen Gottes), sondern das Bewahren von Spuren seiner *Abwesenheit*, erfahren als Tod und Himmelfahrt, und im Versprechen sich daran zu erinnern, konstituieren den Glauben, der damit unmittelbar und unvertretbar an ein in seiner Bedeutung gewandeltes Eucharistiesakrament gebunden wird (324).

Daß H. hier nicht in Verabschiedung der „Wut des Verstehens" einer „Wut des Beherrschens" das Wort redet, macht sein abschließender Verweis auf die grundlegende Unmöglichkeit eines unmittelbaren Zugangs zur Wahrheit auch für die „Glaubensinstitution" noch einmal deutlich: „Der Weg nach draußen wird stets unter dem Blick eines Wächters enden. Bloßgestellt vor den Augen der Welt, wird er den Idiotus des Glaubens zu der schmerzhaften Einsicht führen, daß der Grund seiner Liebe verschwunden ist." (326)

H. leistet eine brillante und unbedingt diskussionswürdige Rekonstruktion der Formen kirchlichen Handelns, traditionsbildender Mechanismen und theologischer Reflexion auf der Höhe aktueller Theoriedebatten. Daß eine kompetente Auseinandersetzung keineswegs diesseits progressistischer Theologien enden muß, zeigt seine Arbeit ebenso auf, wie die Notwendigkeit letzter Fragen. Zu den besonderen Leistungen der Arbeit dürfte es gehören, angesichts des im Titel konstatierten Sprachverlustes, die gerade für den katholischen Glauben prägenden nondiskursiven, v. a. im weitesten Sinne liturgischen Praktiken in die (systematische) Theologie (wieder)einzuführen.

Anfragen bleiben v. a. bzgl. einer künftigen Rolle der Theologie: Wird hier in einer theologischen Diss. ihre Selbstauflösung als Expertendiskurs, oder „lediglich" ihre Verwandlung zu einem integralen Element kirchlicher Institutionenpolitik gefordert? Das von H. gebrauchte Bild eines Trödlers, „in dessen Geschäft die Leute Werkzeuge entdecken, deren Bestimmung den panoptischen Aufsehern des herrschenden Diskurses verborgen bleibt" (253), erscheint jedenfalls deutungsbedürftig. Darüber, ob die Theologie sich damit abfinden soll, daß Antworten auf drängende Fragen der Kirche „sich künftig an Orten entscheiden, die der Analyse ihrer ‚Experten' unzugänglich sind" (256), müßte ebenfalls gestritten werden. Erst eine faire und ergebnisorientierte Diskussion dieser Arbeit kann zeigen, ob H.s Erwartungen pessimistisch genannt werden dürfen.

Freiburg i. Br. Joachim Valentin

[7] Vgl. H. Verweyen: Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie K. Rahners, in: TThZ 95 (1986), 115ff.

[8] Vgl. J. Valentin, a. a. O., 64 u. ö.

[9] Vgl. v. a. S. Žižek: Philosophie von der Psychoanalyse aus betrachtet, in: E. Seifert (Hg.): Perversion der Philosophie. Lacan und das unmögliche Erbe des Vaters, Berlin 1992, 17ff.

[10] Vgl. M. de Certeau: L'institution du croire, in: RSR 71 (1983), 61ff.

Wallich, Matthias: **Autopoiesis und Pistis**. Zur theologischen Relevanz der Dialogtheorien des Radikalen Konstruktivismus. – St. Ingbert: Röhrig 1999. 638 S. (Saarbrücker Hochschulschriften, 32), kt DM 84,00, ISBN: 3–86110–175–0

Die 1997 von der Phil. Fak. der Univ. Saarbrücken angenommene und für die Veröffentlichung mit einem Vorwort von Gebhard Rusch versehene Diss. läßt sich einer Reihe von theologischen Arbeiten zur interdisziplinären Standortbestimmung im Spannungsfeld zwischen Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften zuordnen. Gegenwärtig hat diese Spannung freilich im US-amerikanischen Wissenschaftsdiskurs eine weitaus größere Sprengkraft als in Europa, wovon die Sokal-Affäre aus der jüngsten Zeit auch bei uns einen kleinen Eindruck vermittelte. Es überrascht daher nicht, daß Wallich seine Untersuchung im wesentlichen einem vom DAAD geförderten Studienaufenthalt an der Annenberg School of Communication in Philadelphia verdankt.

Der Vf. befaßt sich mit erkenntnistheoretischen Auffassungen, die unter dem Sammelnamen „Radikaler Konstruktivismus" auftreten und dem Zentrum des beschriebenen Spannungsfeldes zuzurechnen sind. Sie erheben den Anspruch, Empirie und Theorie weder relativistisch noch positivistisch, sondern „konstruktivistisch" zu versöhnen. Vieles weist darauf hin, daß konstruktivistisches Gedankengut zu einem Mainstream im wissenschaftlichen Diskurs avanciert.

Erkenntnis wird darin v. a. bestimmt: durch rekursive Geschlossenheit (systemtheoretisch) und durch Viabilität bzw. Passung (evolutionstheoretisch, nicht zu verwechseln mit dem klassischen Anpassungsmodell). Aussagen über die Realität der Realität bzw. die Erkennbarkeit der Realität als Realität, wie sie im ontologischen Paradigma als selbstverständlich vorausgesetzt ist, werden vermieden. Die Frage, die die Philosophie seit der Antike begleitet, wird vielmehr mit Jein beantwortet. Sehr verkürzt lautet die Antwort etwa: Es gibt Realität, aber wir haben keinen (unmittelbaren) Zugriff auf sie. Diese Auskunft löst gewöhnlich Irritationen aus, da man entscheiden muß, welchem Paradigma man diese nun zuordnen soll, dem realistischen oder dem idealistischen. Die gängige Kritik an konstruktivistischen Positionen hängt wesentlich davon ab, wie diese Entscheidung ausfällt.

Als weitere Schwierigkeit kommt hinzu, daß sich unter dem Sammelnamen mittlerweile eine Unmenge verschiedenster Theorieansätze auf unterschiedlichem wissenschaftlichen und populärwissenschaftlichen Niveau verbirgt (zum Überblick vgl. z. B. Müller, A. (Hg.): Konstruktivismus und Kognitionswissenschaft. Kulturelle Wurzeln und Ergebnisse, Wien / New York 1997). Was auf den ersten Blick nach einer Weiterentwicklung im Geiste Immanuel Kants aussieht, auf den sich Konstruktivisten mit Vorliebe beziehen, kann sich unter Umständen schnell als platter Naturalismus entpuppen.

W. stellt sich mit seiner Arbeit also keine einfache Aufgabe. Wo fängt man ein solches Unternehmen an? Was schließt man aus? W. präzisiert zunächst die Fragestellung. Er will lediglich die Relevanz des epistemologischen Ansatzes radikaler Konstruktivisten für die Theologie im Bezug auf das Dialogverständnis untersuchen (23–30). Dazu grenzt er Dialog gegen „objektivierendes" bzw. „instrumentali-

sierendes" Denken und Handeln ab und rechnet ihn dem „Zweckfreien" zu. Schließlich macht er noch eine theologische Einschränkung. Mit Berufung auf 1 Joh 1,16 und im Anschluß an Hasenhüttls „Gotteslehre" definiert er Gott als „Prädikat", genauer als „ein Wort für die Erfahrung des Beschenktseins im Dialog" (34, vgl. 329, 428, 451 u. ö.) und leitet seinen Wahrheitsbegriff davon ab: „Wahr ist ein biblischer und dogmatischer Satz nur, insofern er existentiell nachzuvollziehen, d. h. dialogisch einlösbar ist" (34). „Religion" bzw. „Gotteserfahrung" bleibt also bei ihm auf einen bestimmten optimalen (möglicherweise utopischen?) Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen beschränkt.

Diese Entscheidung ist folgenreich, wenn man etwa bedenkt, daß dadurch andere Bereiche wie z. B. die Welt der Pflanzen, der Tiere und der Dinge oder andere (weniger optimale?) Formen der Kommunikation, wie sie durch die modernen Medien und die gesellschaftliche Differenzierung entstanden sind, u. U. nicht mehr als „Spuren Gottes" wahrnehmbar sind und gleichsam vor den Toren des „Reiches Gottes" bleiben.

Nach sehr ausführlichen Vorüberlegungen zur Fragestellung (23–40), zu charakteristischen Gemeinsamkeiten konstruktivistischer Positionen (41–86) und zur Rezeptionsgeschichte in der Theologie – ausgehend von der Auseinandersetzung mit der Kybernetik in den 70er Jahren – (87–103) kommt W. zu der Frage, die ihn bei der Darstellung der konstruktivistischen Positionen, die er in mehreren jeweils mit Zwischenreflexionen versehenen ausführlichen und sehr gut belegten Anläufen präsentiert, leiten soll: „Wie ist im konstruktivistischen Denken ein Eingehen auf den anderen zu denken, wenn der einzelne ein epistemisch geschlossenes System darstellt?" (103, 250 u. ö.).

Im *ersten* und umfangreichsten *Durchgang* (*Geschlossenheit und Interaktion*, 104–246) referiert W. kognitionstheoretische Aspekte: Heinz von Foersters Theorie der epistemischen Geschlossenheit, die jeden vor die Entscheidung zwischen Solipsismus und Leben in Gemeinschaft stelle, wofür von Foerster Anleihen bei Bubers Dialogphilosophie nimmt, Humberto R. Maturanas biologisches Konzept der Autopoiesis, die zu fundamentaler Einsamkeit führe, die aber im Bereich des menschlichen Lebens wieder durch Liebe („die Emotion, die jenen Handlungsraum schafft, in dem wir die Nähe des anderen im Zusammenleben akzeptieren", 162), und durch Sprache, die eine konsensuelle Realität herstelle, transzendiert werde, Gerhard Roths neurophysiologische Thesen zur Parallelität neuronaler und mentaler Vorgänge, in der „ich das Konstrukt eines mir unzugänglichen realen Gehirns bin" (183), Gebhard Ruschs Theorie sprachlicher Kommunikation jenseits des klassischen Informationsübertragungsmodells, in der Verstehen bedeutet: „einer Orientierungserwartung entsprechen" (198), Auffassungen aus der Systemischen Therapie und der Systemischen Pädagogik sowie schließlich eine Art „Synthese" mit Hilfe der Kognitionstheorie Ernst von Glasersfelds (mit von Foerster einem der – aus Österreich in die USA emigrierten – „Väter" des erkenntnistheoretischen Konstruktivismus), der ebenfalls eine „Verantwortungsethik" vertritt. In der Zwischenreflexion (*Radikalkonstruktivistische Spezifika als Stationen eines Dialogs*, 247–357) würdigt W. die Einordnung erkenntnistheoretischer Fragen „in die evolutionstheoretische Perspektive" (251), die Relativierung aller Erkenntnis und Theorie auch der konstruktivistischen aufgrund der radikalen, unhintergehbaren Beobachterperspektivität sowie die verantwortungsethischen Folgerungen daraus (267–275, 303–357) und die Betonung der Zweckfreiheit und der Nichttrivialität der Lebewesen mit Blick auf die Geschlossenheit des neuronalen bzw. kognitiven Systems sowie der „Sonderstellung" des Menschen im Sozialen (276–302). Sein Schluß: „Die Verknüpfung von Skepsis und Anerkennung des anderen kann als Proprium des radikalkonstruktivistischen Diskurses gesehen werden" (312), wird u. U. nicht von jedem Teilnehmer an diesem Diskurs so vertreten.

Im *zweiten Durchgang* (*Anthropologische Akzente*, 358–426) extrahiert W. anthropologische Vorstellungen: noch einmal aus der biokybernetischen Theorie von Foersters, vor allem im Blick auf dessen „Epistemologie der Nichttrivialität" (364) und die Beschreibung von „Kohärenzen zwischen nichttrivialen Systemen" (364) als Alternative zu ontologisch-metaphysischen Modellen, aus Paul Watzlawicks und Gregory Batesons psychologischen Ansätzen, die durch den Übergang von einem substanzorientierten Denken („terms of things") zu einem Beziehungsdenken („terms of relationship") geprägt seien, und Francisco J. Varelas (mit Maturana zusammen Begründer des Autopoiesiskonzepts) „Begriff der Bescheidenheit" (417), der – unter anderem auch vom Buddhismus inspiriert – Letztbegründungsversuche ausschließe und zur „Grundhaltung des Erbarmens" (421) führe. In seiner Bilanz (*Autopoiesis und Pistis*, 427–457) streicht W. erneut den zwischenmenschlichen Dialog als gemeinsamen Bezugspunkt unter dem Aspekt der Zweckfreiheit, Nichtobjektivierbarkeit und Nichttrivialität heraus, von wo aus er es für möglich hält, „die Vokabel ‚Gott' aus der vornehmlich metaphysischen Tradition in den pragmatischen Kontext zu implementieren" (457).

Im *dritten Durchgang* (*Kunst der Unterscheidung*, 460–492) werden zwei logische Entwürfe vorgestellt, die „Laws of Form" von George Spencer Brown, die von der These ausgehen, daß Erkennen das Anwenden von Unterscheidungen bzw. das Ziehen einer Grenze (Form) sei, die man kreuzen („crossing") oder in die man wieder eintreten („reentry") könne, und die „Dialektik" Gotthard Günthers, die ebenfalls auf eine Überwindung der zweiwertigen Logik und der Letztbegründungsversuche sowie der Unterscheidung von Form und Inhalt zielt. Auch hier kommt W. in seinen Zwischenüberlegungen (*Logik und theologische Unterschiede* 493–510) zu dem Schluß, daß Religion bzw. Theologie „das Zweckfreie indiziert" (505). „Gottesprädikation artikuliert also die dialogische Unterscheidungsoperation, in der der andere nicht verobjektiviert wird." (507).

Der *vierte* und zugleich letzte *Durchgang* (*Zum Spiel der Unterschiede*, 511–571) ist zwei Kommunikationstheorien gewidmet, der von Krippendorff, den er aus Philadelphia kennt, und der von Luhmann, wobei nur letztere eindeutig konstruktivistischen Auffassungen zuzuordnen ist. Im wesentlichen referiert W. Krippendorffs Metapherntheorie, deren Pointe er darin sieht, daß jeder Konstruktion soziale Partizipation vorgelagert sei (528), und ausführlich Niklas Luhmanns Kommunikations-, Religions- und Liebesbegriff als „Synthese von Unterscheidungs- und Autopoiesistheorie" (534). In seiner letzten und zugleich kürzesten *Auswertung* (*Unterscheidung und Kommunikation*, 573–593) kommt W. zu dem Ergebnis, daß „Theologie ohne Sein ... keine Beliebigkeit bzw. keine Aufgabe der Frage, was ist, sondern eine Reflexion auf den sozialen Kontext" (577) bedeute. Diese müsse ihrerseits in den Dialog mit dem Konstruktivismus die „Hoffnungsperspektive" einbringen, um der Kommunikation das Element des Zweckfreien bzw. „ihr liebendes Gesicht zu erhalten" (582) und die „Angemessenheit vorfindlicher Konstruktionen" (601) in Frage zu stellen.

Eindeutig liegt das große Verdienst dieser Arbeit in der umfangreichen Vermittlung der wichtigsten Aspekte konstruktivistischer Theorieelemente und ihrer Vertreter in den Kontext der Theologie. Dabei wäre sicherlich die Diversität der Ansätze stärker herauszuarbeiten und auf benachbarte Theorieaspekte z. B. von Günther, Bateson oder Krippendorff zu verzichten. Wie in den meisten Arbeiten dieser Art gelingt es W., die Positionen ausgezeichnet darzustellen, demgegenüber zuweilen die theologische Auseinandersetzung zu verblassen droht. Zu dieser Beobachtung passen zwei Fragen, die ich kritisch anmerken möchte, ohne dadurch die Leistung der Arbeit in Frage stellen zu wollen.

Zum einen: Warum knüpft W. seine theologischen Argumentationen ausgerechnet an die Schwachstellen seiner Dialogpartner an, wo diese die konstruktivistische „Logik" verlassen und sich zu entscheidungs- und verantwortungsethischen Folgerungen hinreißen lassen? Damit nimmt er sich die Möglichkeit, konzentriert auf die erkenntnistheoretischen Kernaussagen nach Ausgang und Verlauf theologischer Theoriebildung Ausschau zu halten. Vielleicht hätte die Untersuchung von einer konsequenteren Beachtung der wesentlich komplexeren und v. a. auf Kommunikation ausgerichteten Theorie Luhmanns profitiert.

Ein Zweites: Warum wählt W. auf theologischer Seite den schmalen Grat einer an Bubers Dialogphilosophie angelehnten „relationalen Theologie", wie sie Hasenhüttl in den 70er Jahren vorlegte? Andere theologische Arbeiten, die sich für den interdisziplinären Diskurs mit konstruktivistischen Positionen anbieten, finden keine Beachtung, z. B. Schaefflers theologisch vielfach rezipierte Erkenntnistheorie (v. a. Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, München 1995) oder Veröffentlichungen US-amerikanischer Theologen, die sich mit postmodernen Gedanken auseinandersetzen (z. B. auch deutsch: Tracy, D: Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik, Mainz 1993 oder Schüssler Fiorenza, F.: Fundamentale Theologie. Zur Kritik theologischer Begründungsverfahren, Mainz 1992). Ebenso findet die bedeutendste theologische Kontraposition zum Konstruktivismus im deutschsprachigen Raum, für die Verweyen (Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie) und sein Schülerkreis stehen, praktisch keine Berücksichtigung.

Noch einmal sei aber trotz dieser kritischen Einwände betont: W.s Untersuchung markiert den gelungenen Anfang einer theologischen Auseinandersetzung mit dem Konstruktivismus und damit einen wichtigen Schritt in der interdisziplinären Verortung der Theologie gegenüber den anderen wissenschaftlichen Disziplinen.

Trier Bernhard Fresacher

Exegese des AT

Rüterswörden, Udo: **Dominium terrae**. Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1993. X, 205 S. (BZAW 215), geb DM 124,00 ISBN: 3–11–013948–0

Der 1993 erschienene Bd umfaßt fünf Beiträge, die sich mehr oder weniger dezidiert mit dem Thema des Habil.vortrages, dem dominium terrae (Kap. III), beschäftigen.

Im *ersten Beitrag* („*Das Land frißt seine Bewohner*", 1–9) nimmt Rüterswörden die Problematik des „dominium terrae" in Gen 1,28 über den „Umweg" der priesterlichen Kundschaftergeschichte Num 13f (ob hier überhaupt von P^g ge-

redet werden kann, ist neuerdings fraglich geworden, z. B. Th. Pola: Die ursprüngliche Priesterschaft [BWANT 70], 1995) in den Blick. Es gehe um die Rekonstruktion der Fragestellung, auf die die Priesterschrift in diesem Vers Antwort suche. Im Zentrum stehe die sog. Verleumdung des Landes דבת הארץ in Num 13,32, ein Zitat, das seinen Niederschlag in Ez 36,13 und Lev 26,38 gefunden habe. In Num 13 müsse es als entwickelte Form der Auseinandersetzung mit der Exilskatastrophe verstanden werden. Nach R. steht im Hintergrund von Num 13,32 „die Annahme, das Land versage sich seinen Bewohnern als Strafe für Israels Verhalten" (7). Aufgrund der semantischen Differenz von ארץ in Gen 1 (Erde als ganze) und Num 13f (Israels zukünftiges Land) müsse davon ausgegangen werden, „daß in Gen 1 grundlegende Setzungen beschrieben sind, die sich im Fortlauf von P für Israel in besonderer Weise konkretisieren. ... Die Verleumdung des Landes bestünde daher in der Leugnung der schöpfungsmäßigen Qualität des Landes und somit auch dessen Schöpfers" (8). Ohne diese These weiter auszuführen – warum nur im Konjunktiv? – verweist R. von Num 13 her darauf, daß hinter dem dominium terrae ein zeitgeschichtliches Problem stecke: „Es liegt in Israels Land, das seine Qualität als Lebensgrundlage verloren hat"(9). Aufgrund der Gegenwartsbezüge von P^g ist es das Anliegen von R., die Themen Land, Tier und Schöpfung bis zur Exilszeit in den Blick zu nehmen.

Daher wendet sich R., ohne eine weitere Fragehinsicht zu benennen, im *zweiten Kap.* (*„Schöpfung in der vorpriesterlichen Urgeschichte"*, 10–42) Gen 2f zu. Ausgehend von der literarischen Analyse Chr. Dohmens unterscheidet R. eine vorjahwistische (!) Textstufe und einen jahwistischen (!) Text. In der alten Textvorlage gehe es „um Erschaffung, Formung, (sic!) des Menschen aus Erde, die Bestimmung des Menschen zur Arbeit sowie die Bewässerung der Erde" (12). Dem letzten Aspekt wendet sich R. aufgrund des uneindeutigen hebräischen Begriffs אד (Quelle/Regen) näher zu und fragt nach „religionsgeschichtlichen Vorstufen" (13). Sehr ausführlich beschreibt er durch Texte und ikonographisches Material die Vorstellungen des mesopotamischen Gottes Enki/Ea als Herrn des Wassers, des Regens und der Vegetation. Wie ein nachakk. Rollsiegel (Abb. 8) zeige, könne der Grundwasserstrom die ganze Welt samt Himmel umfassen, d. h. sowohl für Quelle als auch für Regen stehen. Dieses gemahne an den Ausdruck אד aus Gen 2. R. nimmt trotz gewisser Unsicherheiten an, daß im syrisch-palästinischen Raum der Gott El die Funktion Eas übernommen habe und kommt zu dem Schluß, daß die von Dohmen rekonstruierte Vorlage des Jahwisten „wie ein theologischer Text der mesopotamischen Schöpfungstradition" wirke. „Womöglich hat die Vorlage des Jahwisten nicht von Jahwe, sondern von El gehandelt" (26). Ob dieser Schluß angesichts der versagenden schriftlichen Quellen überzeugend ist, muß fraglich bleiben. Welche Bedeutung diese Erkenntnis für den größeren Gesamtzusammenhang hat, bleibt R. auf jeden Fall schuldig. Er wendet sich unvermittelt der mit dem Slogan „Bewahrung der Schöpfung" innewohnenden Problematik zu. „Ob damit wirklich eine biblische Intention zum Ausdruck kommt" (26f), müsse, zumal in Gen 2 nicht zwischen Schöpfung und Bewahrung unterschieden werden dürfe, hinterfragt werden. Zu Recht formuliert R. die Frage, „ob die Bewahrung der Schöpfung als menschliche Möglichkeit gedacht ist oder ob sie nicht allein Gott vorbehalten ist"(27). Denn nach Gen 2,15 sei der Mensch nur Hüter und Bewacher des Garten Edens, nicht jedoch der gesamten Erde. Zudem beziehe sich das Bebauen und Bewahren nicht auf die Tierwelt, die noch nicht geschaffen sei. Die gesamte Schöpfung sei mitnichten im Blick (28). R. stellt die Einheit des „Bebauen und Bewahren" in den größeren Textzusammenhang Gen 3 und 4 und kann deutlich machen, daß am Ende der Paradiesgeschichte diese Einheit zerbrochen ist. Wie die Verwendung von שמר „behüten/bewahren" in Gen 3,24 und 4,9 zeige, bewahre der Mensch nach der Vertreibung aus dem Paradies nicht mehr, sondern sei durch Arbeit gekennzeichnet (s. Kain). „Der Mensch ist so beschaffen, daß er als Strafe für sein Verhalten sich mit einer widerstrebenden Natur abplagen muß"(31). Leider werden diese interessanten Aspekte ebensowenig wie der Exkurs zu Jer 5,24 mit der These von der „Bewahrung der Schöpfung", die dem dominium terrae immer wieder entgegengestellt wird, konfrontiert. Statt dessen wendet sich R. der Flutgeschichte und ihren mesopotamischen Parallelen Atramḫasis und Gilgamesch zu. Nicht nur der Anlaß der Sintflut – hier Zorn der Götter, dort menschliches Fehlverhalten (s. Gen 6,5) – seien unterschiedlich, sondern auch der Ausgang sei signifikant anders: Während in Mesopotamien die Dezimierung der Menschheit weiter durch Pest etc. angeordnet werde, werde in Gen 8 eine weitere Flut ausgeschlossen und JHWH garantiere den Rhythmus der Jahreszeiten. Dies zeige, daß im Mittelpunkt der Rede von der Schöpfung die Erhaltung stehe.

Ohne weitere Aufnahme der in diesem Abschnitt erarbeiteten Aspekte wendet R. sich in *Kap. III* (*„Schöpfung in der Prophetie"*, 43–80) prophetischen Texten zu, die ex negativo den Erhaltungsaspekt in dem in die Krise geratenen Verhältnis JHWH-Israel dokumentieren. Zu Beginn geht R. auf Am 7 ein. R. sieht hier den Nachklang der jahwistisch-jehovistischen [kann man heute noch so reden?] Schöpfungskonzeption, die sich in dem Verbum יצר, zeige. Sonst für Menschenschöpfung verwendet, werde es hier für die die Saaten gefährdenden Heuschrecken verwendet. R. kommt zu dem Schluß: „Jahwe kann aber auch die Lebenswelt dadurch beeinträchtigen, daß er Schädlinge schafft. Der Strafgedanke, der Israel wegen dessen sozialen Unrechts trifft, ist vermittelt durch die Schöpfungstheologie" (46). M. E. müßte es hier präziser heißen: „ist vermittelt durch JHWH, den Schöpfer, der gleichzeitig als Herr der Geschichte angesehen wird". R. sieht hierin ein Weltordnungsdenken, das einen Zusammenhang zwischen rechtem Handeln und dem Gedeihen des Landes setzt. Die implizite Ineinssetzung von Schöpfung und Weltordnungsdenken wird leider nicht kritisch reflektiert. Im folgenden untersucht R. Jer 18 und Hos 4,1–3. Bei der Analyse dieser Texte werden literarische Gestalt, Frage der Ursprünglichkeit sowie z. T. Überlegungen zur Semantik breit diskutiert, jedoch wird das Thema „Schöpfung" bzw. die theologische Relevanz schöpfungstheologischer Anspielungen sehr viel weniger gewichtet. Für Jer 18 wird eine an יצר ausgemachte Schöpfungskonzeption vorausgesetzt (wie schon für Am 7), ohne zu berücksichtigen, daß in Jer 18 dieses Verbum nicht begegnet, sondern mit יוצר wirklich der Töpfer gemeint ist, so daß der Bezug zur Schöpfungstheologie sehr viel indirekter ist als in Am 7. Anders als in Gen 2,7f ist JHWH hier nicht als schaffender, im Bild: „töpfernder" Gott vorgestellt (s. dazu den „Appendix", 55f). Der primäre Anknüpfungspunkt ist m. E. die prophetische Symbolhandlung, die den souveränen Umgang mit dem Geschaffenen im Bild des Töpfers zeigt. Indem JHWHs Handlungsweise der des Töpfers gleicht, er also sein Volk vernichtet, wird seine Funktion als Schöpfer thematisch, aber v. a. seine Stellung als Herr der Geschichte. Zu fragen bliebe dann auch, ob man wirklich von einer „radikalen Uminterpretation der mit יצר ausgedrückten Schöpfungskonzeption", die „ihres lebensfördernden Gehalts entkleidet" (55) ist, sprechen kann. – Ein Beispiel für die „Rede über die Natur" sieht R. im Gerichtswort Hos 4,1–3. Neben Beziehungen zum Deuteronomium verweist R. auf die semantischen Parallelen von V. 3 zu Gen 1,28 und faßt Hos 4,1–3 einfach zusammen: „Wenn sich die Bewohner des Landes versündigen, versagt das Land seinen Ertrag" (67). Es handle sich nicht um eine Rücknahme der Schöpfung (Verweis auf Gen 8,22), sondern gehe um das Verhältnis JHWHs zu Israel. Leider wird die hier konstatierte Zusammenschau von ökologischer und sozialer Sphäre sowie die Brückenfunktion zu Gen 1,28 nicht weiter vertieft. Warum weltbildhaft in V. 3 geredet wird, wenn doch das JHWH-Israel-Verhältnis gemeint ist, hätte einer weiteren Erklärung bedurft. Den prophetischen Texten fügt R. noch eine Betrachtung von Dtn 28 unter dem Thema „Natur und Gesetz" an, die in der Gewichtung hinter die Diskussion um die schwierige Redaktionsgeschichte jedoch zurücktritt. Während zu Recht herausgestellt wird, daß in den Vv. 47–51 die „ökologische Katastrophe eigentümlich zurücktritt" und die Vereinseitigung auf die militärische Niederlage zur Folge hat, daß die Qualität des Landes als Lebensgrundlage ungeschmälert bleibt (72), werden die Vv. 38–40.41f mit Hinweis auf die „Tiere als Nahrungskonkurrenten" oder auf den Qualitätsverlust des Landes nur unzureichend ausgelotet, zumal mit Weinberg und Ölbaum (Dtn 28,39f) diejenigen Pflanzen genannt sind, mit denen das Land gesegnet ist (Dtn 8,8). Ob V. 26 so zu begreifen ist, daß die Tierwelt, die auch in Gen 1,26 genannt ist, als Konkurrenten des Menschen angesehen werden, ist m. E. hier nicht ersichtlich.

Der abschließende Exkurs zu Ps 93,3 zeigt zwar die Schwierigkeiten der Tempusdiskussion in den Psalmen auf, führt aber nicht über die hier generell als schwierig empfundene Zusammenschau von Allgegenwart des Chaos und der Vorstellung der göttlichen Strafe, die Erhaltungszusagen zurücknimmt, hinaus.

Von hier aus leitet R. zum zentralen *Kap. IV* (*„Erwägungen zum dominium terrae in Gen 1,28"*, 81–130) über, indem er die Ergebnisse der vorhergehenden Kap. zuspitzt: Die prophetischen Texte zeigten Unheil als Aussetzung von Erhaltung, und der dtn – dtr Text mache ökologische und militärische Katastrophen als Strafe für die Abkehr von Gottes Geboten deutlich, so daß die Zuspitzung im Exil, das Land fresse seine Bewohner (Num 13), in einem traditionsgeschichtlichen Kontinuum stehe. Auf diesem Hintergrund müsse Gen 1 als Antwort auf die Frage nach dem Menschen, als Zusage des Landes als gesicherten Lebensbereich gesehen werden.

Von dieser sehr interessanten und überzeugenden Perspektive aus untersucht R. das „dominium terrae", das seit dem Mittelalter „das menschliche Verfügungs- und Herrschaftsrecht über die Erde und die Tierwelt bezeichnet"(83). Hierbei ist das Verständnis des hebräischen Verbums רדה entscheidend.

R. hält es durchaus für möglich, ausgehend von Joel 4,13 [könnte hier nicht doch eher die Wurzel ירד, so Janowski, oder רדד, so schon Rudolph, vorliegen?] die Konnotation „treten/niedertreten" für רדה anzunehmen. Dies werde unterstützt durch die grammatische Konstruktion mit der Präposition ב, die für Herrschaftsverben typisch sei. Methodisch hält er sich an die Grundsätze von W. Gesenius, d. h. Prüfung des atl. Sprachgebrauchs eines Wortes, seiner Verwendung in der jüdischen Tradition und Frage nach etymologischen Ableitungen in den semitischen Sprachen, und untersucht alle textlich gesicherten Belege. Diese Untersuchung führt ihn zur Unterteilung der Belege in zwei miteinander in Beziehung stehenden Kategorien: a) Belege aus dem Zivilrecht (Lev 25,43.46 [53R]; 1Kön 9,23, davon abhängig: 1Kön 5,30; 2Chr 8,10), in denen das Verhältnis eines Herren/Beamten über gewaltunterworfene Personen thematisiert wird, das begrifflich in der Opposition עכר::רדה+כ greifbar werde. b) Belege, die völkerrechtlichen Charakter haben (1Kön 5,4; Ps 72,8; [Ps 110,2]; Lev 26,17; Ez 29,13–15; Jes 14,1–2), in denen die Herrschaft eines Königs über fremde Völker oder die eines Volkes über ein anderes beschrieben wird. Wichtig ist R., daß רדה nicht als spezieller Terminus der Königsideologie aufgefaßt, sondern der Herrscher als Repräsentant des Volkes angesehen wird.

Gesondert von dieser Kategorisierung behandelt R. die Frage der gewalttätigen Konnotation von רדה; er zieht dazu Belege heran, die er seiner grundsätzlichen Kategorisierung nicht einordnet. Einen gewalttätigen Aspekt, der nicht bzw. nicht nur durch die zusätzliche Bestimmung כפרך/כאף erzielt wird, liegt nach R. in Lev 26,17; Jes 14,2 und 6 (hier wegen der Parallele zu מכה „schlagen") und auch in Ez 34,4 vor: כפרך+רדה meine hier „gewalttätig niedertreten" und beschreibe das Verhältnis Hirt–Herde. Eine andere Auffassung, wie beispielsweise „herrschen" für רדה lasse die konsequent durchgeführte Bildhälfte nicht zu, die eben nicht das Verhältnis König–Volk oder Volk–Volk thematisiere. Daß hier jedoch Hirten als Bild für die Anführer des Volkes stehen, wird bei dieser Auffassung nicht berücksichtigt. So kommt R. zu dem Schluß, daß רדה an einigen Stellen eine gewalttätige Konnotation innewohne, diese aber nicht immer angenommen werden müsse.

Etymologisch gehöre ירה wie die Verben ירד und רדד zu denjenigen Verben, „die Tätigkeiten umschreiben, die womöglich mit den Füßen ausgeübt werden und abgeleitete Bedeutungen tragen“(101). Eine Ableitung von bspw. ägyptisch *rd* „Fuß“ sei daher wahrscheinlich, nicht – wie von Lohfink in die Diskussion eingebracht – von akk. *redû*. Daher ließe sich „an eine Bedeutungsentwicklung in die Richtung ‚treten“ für רדה ... denken“; ob jedoch „die Bedeutung ‚treten‘ zu einer Nebenbedeutung neben einer wertfrei aufzufassenden Bedeutung ‚herrschen‘ wurde, kann die Etymologie nicht entscheiden“ (102).

Die Anwendung dieser unterschiedlichen Ergebnisse auf Gen 1 vollzieht sich in wenig aufeinander bezogenen Gedankenschritten, die den völkerrechtlichen bzw. den königsideologischen Sprachgebrauch geltend machen. Aufgrund der Verwendung kollektiver Größen (Menschheit/Tiere) wendet R. den völkerrechtlichen Gebrauch von רדה auf Gen 1 an: „So wie ein siegreiches Volk über seinen Nachbarn die Oberhand hat, so soll die Menschheit insgesamt die Oberhand über die Tierwelt haben“ (108). Darüber hinaus wird für Gen 1 der königsideologische Hintergrund (!), der das Verhältnis von Tierwelt und Menschheit bestimmt, dreifach spezifiziert: im Hinblick auf die Rolle des Königs als Herrn der Tiere, im Hinblick auf die mit ירה verbundene Ikonographie und in Hinblick auf die Gottesebenbildlichkeit, deren Folge die Herrschaft ist. Dominierend für die weitere Darstellung ist die Auseinandersetzung mit ikonographischem Material: Führt R. aufgrund der Ableitung von äg. *rd* „Fuß“ und dem atl. „Treten“ äg. und akk. Herrscherdarstellungen an, die den Triumphator zeigen, wie er als Gestus der Unterwerfung den Fuß auf den Gegner setzt, so lehnt er diese Auffassung für Gen 1 aufgrund des Speisegebotes in Gen 1,29f ab und verweist auf eine Darstellung Darius I, die bei gleichem Bildmotiv eine andere Aussageintention zeige: „Die Völker sind nicht als unterworfene Kriegsgegner im Blick, sondern als Stützen legitimer Herrschaft“ (120). Da für Darius auch die Vorstellung als „Herr der Tiere“ belegt sei und die Inschrift gleichfalls die Gottebenbildlichkeitsaussage aus Ägypten aufnehme, ist nach R. die persische Königsideologie, die sich als „Friedensherrschaft“ darstelle, auch aufgrund der zeitlichen Nähe zu P für das Verständnis von Gen 1 entscheidend: „Eine Interpretation des dominium terrae auf diesem Hintergrund ergibt eine Rechts- und Friedensherrschaft der Menschen über die Natur“ (126). „Zudem sagt Herrschaft über die eigentlich als lebensbedrohend erfahrene Natur dem Menschen ein angstfreies Leben in seinem Lebensbereich zu“ (127). Und entsprechend der Bedeutung des Gesetzes im Perserreich schließt R. für das dominium terrae, „daß regulative Prinzipien im Blick sind, die die Herrschaft des Menschen über die Natur vor Willkür und vor allem Mißbrauch schützen“ (129). Die Intention der Herrschaft bestimmt R. im Sinne einer fundamentalen anthropologischen Absicherung, die darin besteht, „daß die Menschheit nicht Sorge tragen muß, daß die Erde als Lebensgrundlage versagt und daß die Menschheit nicht durch die Tierwelt dezimiert wird“ (130). So wichtig und überzeugend m. E. diese anthropologische Akzentuierung des dominium terrae ist, so bleiben doch Fragen offen: 1. Wenn tatsächlich die persische Königsideologie hinter Gen 1 steht [es fällt m. E. schwer, die übrigen Ergebnisse R.s mit dieser Ausrichtung auf die persische Königslinie in Einklang zu bringen], wie ist dann die Position/Funktion der Tierwelt in dieser Herrschaftskonzeption zu beurteilen? Wie fügt sich die Vorstellung vom „Herrn der Tiere“ hier ein? 2. Regulative Prinzipien für das dominium terrae bleiben für Gen 1 spekulativ. In welchem Verhältnis stehen Gen 9,1–3 (4–6) zu Gen 1? R.s Ansätze müßten hier m. E. noch weitergedacht werden.

In *Kap. V* wendet sich R., anders als man es aufgrund der bestimmenden Thematik erwarten könnte, nicht Gen 9,1–3 zu, sondern nimmt einen bereits publizierten Aufsatz mit dem Titel *„Der Bogen in Gen 9. Militärhistorische und traditionsgeschichtliche Erwägungen zu einem biblischen Symbol“* (131–154) auf. Gegen die Ansicht C. Amerys, der den Regenbogen in Gen 9 als Zeichen der sich fortsetzenden Ausbeutung der Natur durch den Menschen ansieht, und der Gegenmeinung E. Zengers, der kampfbereite Bogen sei das Symbol des Schöpfergottes, profiliert R. die schon von Wellhausen vertretene Ansicht, der abgelegte Bogen symbolisiere Versöhnung und Huld. Während die ikonographischen Belege keine Parallelen darstellten (s. Palastrelief Assurbanipals), da hier der abgelegte Bogen „den vollständigen Triumph über den geschlagenen Feind“ (139) signalisiere, versucht R. eine Annäherung an das Bild in Gen 9 „von dem Alltagswissen über den Bogen, seiner Behandlung und Anwendung zu unternehmen“ (ebd.). Die m. E. zu langen Ausführungen (140–144) führen zu dem Ergebnis, daß 1. Kompositbögen oft reflex sind und 2. Bogen unbespannt, d. h. ohne Sehne, aufbewahrt wurden. Die z. Zt. von P^g gebräuchlichen Bögen, wie in Persepolis zu sehen, weisen auf Kompositbögen hin, und der hebr. Terminus דרך קשת (vgl. Jes 5,28; Jer 4,29 u. ö.) bedeutet das Aufziehen der Sehne mit Hilfe des Fußes. R. resümiert für Gen 9: „Der abgelegte, entspannte, von seiner Sehne befreite Bogen ist das Erinnerungszeichen Jahwes, daß er keine Vernichtungshandlung gegen die Erde und ihre Bewohner mehr ausführt“ (151). Das Bild des Friedens kennzeichne P^g in hohem Maße. Da der Bogen in den Wolken allen Lebewesen gelte, komme der Deutung Amerys keine Geltung zu.

Zum dominium terrae bemerkt R. abschließend, daß einerseits unter den Bedingungen der Antike negative Auswirkungen menschlicher Herrschaft nicht bewußt werden konnten und daß andererseits P^g ein statisches Weltbild ohne Fortschritt repräsentiere, in dem ein dominium terrae folgenlos geblieben wäre. Ob P^g wirklich ein so statisches Weltbild darstellt, ist m. E. angesichts der Dynamik der Urgeschichte (Gen 1 -> Gen 6 -> Gen 9) sowie der Korrespondenz von Schöpfung und Sinai (vgl. Janowski: Tempel und Schöpfung, in JBTh 5 [1990], 65f) bestreitbar. R. ist dagegen recht zu geben, daß hinter den Endtext zurückgefragt werden muß, „um das Konzeptionelle der darin eingegangenen Vorlagen herauszustellen“ (154).

Insgesamt vermittelt der Bd von R. viele interessante grammatische, semantische, ikonographische, religionsgeschichtliche und traditionsgeschichtliche Aspekte zum Problemfeld „dominium terrae“. Besonders der Versuch, Gen 1,28 als Antwort auf zeitgeschichtliche Probleme zu lesen und die anthropologische Dimension zu betonen, ist m. E. überzeugend. Jedoch sind die Fragehinsichten und Problemstellungen der Einzelbeiträge z. T. zu wenig profiliert, und unterschiedliche Aspekte stehen oft wie eratische Blöcke nebeneinander (s. fehlende strukturierende Gliederung im Beitrag zu Gen 1). Grammatische oder literarkritische Erwägungen unterbrechen oft den Gedankengang (wieso kein Petitdruck?) und erschweren die Lektüre des Bdes, der mit einem Literaturverzeichnis (die Literatur ist z. T. schon vollständig in den Fußnoten erwähnt!), einem Bildnachweis und einem Register der biblischen und außerbiblischen Belege endet.

Uetersen Ute Neumann-Gorsolke

Oswald, Wolfgang: **Israel am Gottesberg**. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und ihrem historischen Hintergrund. – Freiburg (Schweiz) / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1998. VII, 286 S. (Orbis Biblicus et Orientalis, 159), geb. 109,00 ISBN: Universitätsverlag: 3–7278–1161–7 / Vandenhoeck & Ruprecht: 3–525–53795–6

Für die Tora und damit die Bibel Israels bilden die Sinaiüberlieferungen im Exodusbuch zweifellos das Herzstück. Von hierher erklärt sich, daß die Pentateuchforschung an diesem Textkomplex ebensowenig vorbeikommen kann, wie Arbeiten zu diesem Textkomplex nicht ohne den Referenzrahmen der Pentateuchforschung möglich sind. Die vorliegende Arbeit, die von der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Zürich im Wintersemester 1997 als Diss. angenommen wurde, sieht diesen forschungsgeschichtlichen Kontext recht klar und holt ihn auch zu Beginn in einem problemorientierten Ansatz ein. Dieser läßt die klassischen Quellenzuordnungen (J; E; Dtr; P) in Ex 19–24 ebenso zu Wort kommen wie Positionen, die solch diachroner Aufspaltung der Texte skeptisch gegenüberstehen. Die exakte Wahrnehmung dieser Forschungssituation stellt die Grundlage für die methodische Weichenstellung der Untersuchung dar, die Oswald im Anschluß an H. Schweizer und O. H. Steck vornimmt. Ganz zu Recht plädiert O. an dieser Stelle dafür, Literarkritik, Quellenscheidung und Datierung der Texte bzw. historische Hypothesenbildung strikt zu trennen. In diesem Sinne setzt die Arbeit bei der literarischen Gestalt des vorliegenden Textes ein. Die den Grundstock der gesamten Arbeit liefernde Textdarstellung des zweiten Kap.s ist von größter Präzision bestimmt. Hier zeigt O., wo seine Stärken liegen. Eine so detaillierte Textwahrnehmung der narrativen Teile von Ex 19–24 liegt bisher nirgends vor. Die genaue Textwahrnehmung dieses Kap.s wird durch einen eigens ausgearbeiteten hochinteressanten Bedeutungsaspekt, die „Topologie“ („sämtliche Bedeutungselemente, die die Akteure und das Geschehen verorten“) abgerundet. Nicht zuletzt die im Anhang beigegebene Tabelle zu dieser Topologie läßt die Konzeption und Komposition dieses Teils der Sinaiperikope durchschaubar werden. Schließlich stellt O. noch den Aspekt einer „Epistemologie“ („alle Bedeutungselemente eines Textes, die über Erkenntnisgewinn, Erkenntnisstatus oder Erkenntnisverlust bzw. -verhinderung der Textakteure eine Aussage machen“). Daß mit der Topologie und der Epistemologie zentrale Aspekte der Sinaitheophanie erfaßt sind, wird jeder Leser des Textes schon bestätigen, der sich immer wieder die Frage stellen muß: Was geschieht wo, bzw. wer hat was gesehen oder gehört?

Die in diesem Durchgang durch den Text erkannten Konzeptionen stellt O. sodann in sechs „topologisch-epistemologischen Typen“ zusammen: 1. *„Jhwh-Jarad-Typ“*; 2. *„Jhwh-Berg-Typ“*; 3. *„Jhwh-kommt-Typ“*; 4. *„Jhwh-Himmel-Typ“*; 5. *„Volk-Oben-Typ“*; 6. *„Visio-Dei-Typ“*. Bevor die Untersuchung zur Literarkritik voranschreitet, widmet sie sich in einem kurzen Abschnitt der Parallelerzählung in Dtn 4.5.

Der Einstieg in die diachrone Analyse (Literarkritik) setzt bei den Textteilen ein, die „in sich keine Kohärenzprobleme aufwerfen“ (80). Die literarkritischen Detailbeobachtungen sind auch hier sehr genau; wenn aber „Textgruppen“ aufgrund von konzeptionellen und / oder sprachlichen Ähnlichkeiten gebildet werden, gerät das Ganze in die Gefahr, die zuvor so gut zurückgewiesene Art der Zuweisung von Textstücken zu Quellen und Schichten auf anderem Wege wieder einzuführen. Und nachdem sieben solcher Textgruppen gebildet worden sind („Jhwh-Jarad-Sinai-Texte; Vertrags-Texte; Ältesten-Texte; Boten-Texte; Mose-Texte; Visio-Dei-Texte; Dekalog-Texte“), geschieht

auch genau das im Kontext der Redaktionsgeschichte des vierten Kap.s: „Aus Textgruppen werden Quellen und Schichten" (114). Das Problem bei diesem Vorgehen ist nicht die Frage, ob grundsätzlich von Quellen und Schichten bei der Hypothesenbildung zum Pentateuch ausgegangen wird, sondern ob Quellen und Schichten auf dem hier eingeschlagenen Weg methodisch kontrolliert begründet werden können, denn thematische Anknüpfungen, weitergehende Auslegungen oder stilistische Nachahmungen, wie sie gerade bei Fortschreibungen vorkommen, werden bei O.s Vorgehen ausgeklammert. Der hier eingeschlagene Weg von Textgruppen zu Quellen und Schichten voranzuschreiten, liegt im Endergebnis gar nicht so weit von den klassischen Modellen der Quellenscheidung entfernt, denn auch O. isoliert seine Textgruppen und behandelt später ihr Zusammenwachsen. Auf der Basis seiner Redaktionsgeschichte deutet O. schließlich auch seine topologischen und epistemologischen Beobachtungen:

„Am Gottesberg wird die Legitimität der juridischen und politischen Führung Israels besiegelt. Wer dort direkt mit Gott kommuniziert hat, kennt die Grundsätze dieser Führerschaft und kann sie anwenden und auslegen. Alle anderen sind dagegen von jenen ersten abhängig, sie können nicht aus eigener Kenntnis und Legitimität die politische Führerschaft übernehmen. Das topologische Gefälle ist daher zugleich ein Machtgefälle. Die Sinaiperikope in all ihren literarischen Stadien entfaltet eine Topologie und eine Epistemologie der Macht. Man versteht die Topologie des Textes nicht wirklich, wenn man sie geographisch interpretiert" (118).

So richtig der letzte Halbsatz auch ist, so fragwürdig die Rede von der „Topologie und Epistemologie der Macht", denn sie übersieht völlig die Raum-Zeit-Konzeption, die auch im Blick auf Kult (Festzeiten und -ordnungen) eine entscheidende Rolle spielt. Die hier zu setzenden Fragezeichen werden in der weitergehenden Entfaltung dieser Hypothese immer größer bzw. zahlreicher, wenn O. schließlich versucht, die vordere Sinaiperikope als programmatisches Werk der politischen Führungsschicht der Exils- und Nachexilszeit zu deuten, die ihre Konzeption eines gesellschaftlichen Verfassungsentwurfs in der Fiktion einer Theophanie am Gottesberg ausgedrückt hätte[1].

Unabhängig davon, wie sicher die literarische Basis ist, auf der diese Hypothesenbildung ruht, stellt sich die einfache Frage, für wen solche Texte geschrieben werden und wer sie liest. Der Text enthält keine Textsignale, die den Leser unmittelbar auf die hier vorgelegte Deutung bringen würden, d.h. aber als *Textintention* läßt sich folglich die hier vorgelegte Deutung nicht ausweisen (was nicht ausschließt, daß Anspielungen dieser Art vorhanden sind). In methodischer Hinsicht überschreitet O. die „Grenzen der Interpretation", wie sie Umberto Eco zutreffend beschrieben hat, wenn er zwischen der „Interpretation" und dem „Benutzen" von Texten unterscheidet.[2] Das Problem zeigt sich schließlich zum Abschluß auch noch einmal in dem die Gesamtproblematik sehr gut darstellenden Abschlußkapitel zum „Gottesberg" (241ff), wo O. die Sinai- bzw. Horeb- und Zionsproblematik entfaltet und zu folgendem Schluß kommt:

„Verständlich wird die Entwicklung erst, wenn man die Grundschicht der Gottesbergperikope als oppositionelle Weiterentwicklung der Zionstheologie interpretiert. Nicht mehr der Zion mit seinem Heiligtum, sondern ein namenloser, in der Wüste gelegener Berg ist der Ort, an dem Jhwh wohnt. Zion wird entthront, an seine Stelle tritt aber kein anderer geographisch eingrenzbarer Ort. Vielmehr soll die institutionalisierte Identifikation von Jhwh mit einer heiligen Stätte aufgehoben werden. Die Ätiologie der Reformkonzeption bleibt ohne geographisch identifizierbaren Haftpunkt; die Lokalität wird rein funktional definiert. Die daraus resultierende Sitte (Ex 20,24) ist ebenfalls rein funktional definiert. Dort, wo des Namens Jhwhs gedacht wird, ist er auch gegenwärtig – an welchem geographischen Ort auch immer das sein mag. Aus diesem Grunde bedarf die EG-Erzählung auch keiner erzählerischen Weiterführung über Ex 34 hinaus. Der Gottesberg liegt an keinem Ort, von dem aus ein geographisch definierbarer Weg in das Land führen könnte. Das am Gottesberg installierte Gemeinwesen ist in ähnlicher Weise funktional definiert" (251).

Die hier skizzierte Programmatik scheitert letztendlich daran, daß die Textperspektive vom Sinai zum Zion geht und die ganz späten „Morija-Texte" wie 2 Chr 3,1f (vgl. 1 Chr 21) bzw. Gen 22,2 den Tempel als „Offenbarungsort" ausweisen und dazu auf die Konzeptionen der Sinaiperikope zurückgreifen[3]. Genau diese Verbindung kommt bei O. nicht in den Blick, es ist die Leserperspektive, die der große Rabbiner Benno Jacob in das markante Stichwort vom „wandernden Sinai"[4] gebracht hat.

Gute und übersichtliche Tabellen runden das anregende Werk ab, das bei aller Kritik einen wichtigen Eckpunkt in der Diskussion über die Sinaiperikope bildet und an dessen präziser Textwahrnehmung keine künftige Arbeit zu Ex 19–24 vorbeigehen kann.

Osnabrück Christoph Dohmen

[1] Markant tritt das Problem zutage, wenn O. die Fortführung seiner Hypothese im Bereich der – eigentlich gar nicht zu trennenden! – hinteren Sinaitheophanie in Ex 32,34 andeutet und dabei die Erzählung vom Goldenen Kalb als „Reflexion über die Folgen einer Abweichung" (124) versteht: „Personen, die das israelitische Gemeinwesen auf einer anderen Basis als auf der am Gottesberg gelegten konstituieren wollen, werden von Jhwh zur Rechenschaft gezogen" (124). Die Erzählung kennt aber gar keine Trennung dieser Art, es ist vielmehr immer „das Volk" (mit oder gegen Aaron)!

[2] Vgl. U. Eco, Die Grenzen der Interpretation, München 1992, bes. 47ff, 139ff.

[3] O. übernimmt zwar L. Perlitts „Horeb-Deutung" (= „Ödnis"), vernachlässigt bei der Ablehnung der Ersetzungsthese (Sinai -> Horeb) aber, daß die Erklärung der ungewöhnlichen Toponymbildung (Part.) einer der tragenden Pfeiler der These von Perlitt ist, während er selbst die Bildung „Horeb" nicht erklärt.

[4] B. Jacob, Das Buch Exodus, Stuttgart 1997, 1032.

Rabe, Norbert: **Vom Gerücht zum Gericht.** Revidierte Text- und Literarkritik der Kundschaftererzählung Numeri 13.14 als Neuansatz in der Pentateuchforschung. – Tübingen / Basel: A. Francke 1993. VIII, 474 S. (Textwissenschaft, Theologie, Hermeneutik, Linguistik, Literaturanalyse, Informatik, 8), kt DM 136,00 ISBN: 3–7720–1958–7

Der Titel der vorliegenden Arbeit, die im Wintersemester 1992/93 an der Kath.-Theol. Fak. in Tübingen als Diss. angenommen wurde, will nicht nur eine Kurzfassung der Kundschaftererzählung selbst bieten, sondern sucht „ebenso die in der referierten Literatur zu einem vermeintlichen Forschungskonsens stilisierte Annahme ..., in diesen beiden Kapiteln lägen zwei oder mehr Parallelerzählungen zugrunde – eine Idee, die das Urteil der vorgelegten Untersuchung als textinadäquat, als Gerücht" (440) herauszustellen. „Was die Quellenkritiker einem Zusammenarbeitungsmodell mit mindestens zwei Parallelerzählungen inklusive redaktioneller Ergänzungen zumuten, wird in der aktuellen Studie zwangloser mit Hilfe eines reinen Wachstumsmodells erklärt, dem zufolge eine Grundschicht sukzessive erweitert worden ist. Diese Sichtweise zieht nur die Konsequenzen aus den Fehleinschätzungen in der Sekundärliteratur zu Num 13.14 und aus den unter seiner Obhut eruierten Textbefunden" (439).

Indem Rabe für Num 13f das Modell einer Grundschicht mit mehreren Erweiterungen verficht, will er zugleich seine Arbeit, die in methodischer Hinsicht eng angelehnt ist an die exegetische Methodik von Harald Schweizer[1], als Neuansatz in der Pentateuchkritik verstanden wissen. Angesichts der sog. Pentateuchkrise stellt sich „die vorliegende Forschungsarbeit ... die Aufgabe einer methodologischen Besinnung innerhalb der Pentateucherforschung als notwendige Konsequenz ihrer Grundlagenkrise" (2). Damit ist die Latte sehr hoch gelegt. Ausgangspunkt seiner methodischen Besinnung ist die Beschränkung auf den Einzeltext unter Absehung seines literarischen Kontextes, denn die traditionelle Forschung habe darin gesündigt, daß sie die Ergebnisse der Quellenkritik aus der Genesis in das Buch Numeri übertragen habe. R. abstrahiert deshalb „gänzlich von der Quellentheorie, ... berücksichtigt ... soweit als möglich nicht den Kontext von Num 13.14 oder sog. Parallelerzählungen" und „praktiziert eine entzerrende, die Analyse verlängernde stufenartige Prozedur, welche Textbeobachtungen, ihre Bewertung und daraus sich ergebende Folgerungen zu trennen und nachvollziehbar zu gestalten versucht" (3). Um dieses Ziel zu erreichen, geht R. in vier Schritten vor:

Nach der *Einführung* folgt als erstes ein *Literarüberblick zur Literarkritik in Num 13.14* (5–80) und eine ausführliche *Textkritik* (81–140). Danach bietet die Arbeit eine *Übersetzung* des in sog. Äußerungseinheiten gegliederten Textes, die breit erläutert wird (141–220). Das umfangreichste *fünfte Kap.* (221–438) legt eine *Literarkritik* in fünf Schritten vor. Zu Beginn werden in Kohärenzbeobachtungen Leseauffälligkeiten am Text entlang gesammelt, dann sog. minimale Leseeinheiten als relative kohärente Zusammenhänge abgegrenzt und im dritten Schritt die Leseauffälligkeiten diskutiert. Das führt zur Abgrenzung von Teiltexten, deren Zusammenhang untereinander im vierten Schritt diskutiert wird. Die fünfte Stufe arbeitet noch verbliebene Leseauffälligkeiten ab, so daß schließlich die Ergebnisse in einer redaktionsgeschichtlichen Auswertung präsentiert werden können. Abgeschlossen werden die Ausführungen durch einen methodischen Rückblick und eine *Schlußbetrachtung* (439–442). Im *Anhang* (434–475) finden sich Literaturverzeichnis, Autoren- und Bibelstellenregister, ein Register der literarkritischen Leseauffälligkeiten und eine aus-

[1] H. Schweizer: Literarkritik, in: ThQ 168 (1988), 23–42; ders.: Die Josefsgeschichte. Konstituierung des Textes. Teil I: Argumentation, 1991. Dazu B. R. Knipping: Textwahrnehmung „häppchenweise", in: BN 62 (1992), 61–95 und die Replik Schweizers: Leckere Häppchen oder dicke Mehlsuppe, in: BN 62 (1992), 61–95.

klappbare Schichtentabelle, die die Forschung ab 1860 in übersichtlicher Form präsentiert.

Die Arbeit besticht durch ihr klares, gegliedertes und stark formalisiertes Vorgehen. Dadurch versucht sie größtmögliche methodische Transparenz zu erreichen – ein durchaus notwendiges wie ehrbares Unterfangen. Dadurch wird das Werk allerdings zur schweren und anstrengenden Lesekost, die dem Leser mit Absicht nichts erspart. Vielmehr will sie ihn in den Prozeß des Verstehens hineinnehmen, um so das durch den Lesevorgang bestimmte Kommunikationsgeschehen transparenter zu machen.

Ob das allerdings am Ende gelingt und die Arbeit zu einem verbesserten Verständnis des exegesierten Textes beiträgt, ist dem Rez.en bis zum Schluß fraglich geblieben. Kritische Anmerkungen stehen daher im Vordergrund, wenn im folgenden auf den Inhalt ausführlicher eingegangen wird:

Den *forschungsgeschichtlichen Überblick* teilt R. in acht Etappen, beginnend mit dem Verzicht auf Literarkritik bis zu dem jüngeren Forschungskonsens der Quellenkritik, in Num 13f zwei Parallelerzählungen zu finden. Die einzelnen Abschnitte hinterlassen den Eindruck mangelnder Stringenz. Schon zu Beginn werden im erläuternden Text zu den Forschungspositionen generelle Vorentscheidungen getroffen und Urteile vorbereitet, die von den Beobachtungen nicht gedeckt sind. V. a. zeigt sich eine deutliche Voreingenommenheit gegenüber jeglicher Quellenscheidung, was die Position der Arbeit vorspurt. Immer wieder scheint in der Darstellung der Forschungsgeschichte die Forderung durch, daß die These zweier Parallelversionen in Num 13f ihre Versionen nicht nur absolut randscharf voneinander trennen können muß, sondern diese zudem noch vollständig und in sich lückenlos lesbar sein müßten. Diese Forderung ist m. E. überzogen, methodisch kaum einlösbar und einem redaktionellen Prozeß nicht angemessen. Damit ist das „Scheitern" sämtlicher in der Forschungsgeschichte vorgelegter Versuche vorprogrammiert: „Der Kardinalfehler der Literarkritik zu beiden Kapiteln besteht in der permanenten Verwechslung von Literarkritik und Quellenscheidung" (73). Durchaus richtig ist die Anfrage, daß die Quellenscheidung nicht aus der Genesis auf Num 13f übertragen werden darf, allerdings hat man bei R. den Eindruck, als sei mit dieser (als cantus firmus wiederholten) Erkenntnis schon die Quellenscheidung als solche ad absurdum geführt. Seine argumentativ nicht gestützte Unterstellung, die Quellenkritik entbehre schon in der Genesis einer nachgewiesenen Grundlage, ist Voraussetzung, jeglichen Ansatz einer am Erzählduktus des Tetrateuch orientierten quellenhaften Erklärung von Num 13f abzulehnen. So erscheint es ihm leicht, die Forschung des 19. Jh.s scharf zu kritisieren, v. a. die Autoren, die neben einem Genesis- auch noch Exodus-, Numeri- und Josuakommentare verfaßt haben, doch wird er damit deren Leistung schwerlich gerecht. Die Würdigung jener Versuche kommt entschieden zu kurz, wenn wiederholt vom „Scheitern" oder vom „Debakel" die Rede ist oder Beiträge als „peinlich", „unglaubwürdig" oder „unzulänglich" bezeichnet werden. Die Unangemessenheit solcher Urteile gipfelt in der Zusammenfassung der Forschungsgeschichte: „Demgegenüber lehrt dieser Literaturüberblick, daß die Kritiker sowohl am Text als auch in ihren Thesenbildungen weitgehend versagen. (...) Für beide Kapitel beweisen die Quellentheorien nur dann ihre Sinnhaftigkeit, wenn sie in der Lage sind, die Leseschwierigkeiten dieses Textes in nachvollziehbarer ungezwungener Weise als Indizien eines sukzessiven, detailliert und klar beschreibbaren Kompilationsprozesses verschiedener Paralleltexte und Nachträge zu erklären. Gemessen an diesem Maß sind die Quellentheorien an Num 13.14 kläglich gescheitert" (78). Abgesehen von diesen scharfen (Fehl-)Urteilen ist in der Darstellung der Forschungsgeschichte erkennbar, daß die P-Variante der Kundschaftererzählung seit ihrer Ausgrenzung durch Theodor Nöldeke (1869) weitestgehend stabil und unbestritten geblieben ist, und sie der einzige Erzählfaden ist, der in sich unabhängig lesbar ist. Dagegen ist der Erzählanfang und die Lückenhaftigkeit des vorpriesterlichen Fadens das größte Problem der These zweier Parallelversionen. Damit ist für R. das Hauptproblem benannt und im Anschluß an B. D. Eerdmans die Hypothese einer Grundschrift mit Erweiterungen vorgespurt. Die Arbeit sieht damit die gängige Literarkritik destruiert und legt einen scheinbar unbelasteten eigenen Versuch vor.

Die Forderung nach methodisch sauber abgegrenzter *Textkritik*, die R. schon an anderer Stelle vorgetragen hat[2], ist berechtigt und nachvollziehbar. Zuzustimmen ist ihm in der Forderung, sich auf ein Manuskript zu beschränken und keinen Mischtext textkritisch zu kollationieren. Allerdings bleibt seine methodische Vorgabe, *unlesbare Textstellen* aufzufinden und zu *korrigieren*, nicht unproblematisch. Das Kriterium der *Grammatik* greift nur begrenzt, denn die althebräische Grammatik ist deskriptiv und bietet daher nur selten die Möglichkeit, syntaktische Auffälligkeiten als textkritische Verderbnisse zu markieren. Wo verläuft die Grenze zwischen synchroner und diachroner Textkritik? Die geforderte Trennung von Literarkritik und Textkritik ist richtig, auch das Eingeständnis, daß es unweigerlich Überschneidungen zwischen synchroner Textkritik und diachroner Betrachtung gibt. Nach dem methodischen Vorspann werden die Leseschwierigkeiten und textkritischen Varianten zum Codex Leningradensis in extenso diskutiert (98–140), wobei sich der Leser manches Mal entweder eine Verkürzung oder zumindest zusammenfassende Wertungen gewünscht hätte. Zwar sind nicht alle der dort diskutierten Probleme für ein Verständnis des Textes bedeutungslos, doch bringen die ausführlichen Diskussionen vielfach wenig ein. So ist z. B. die Frage, ob man das *q^{e}re perpetuum* הוּא in היא ändert, für das Textverständnis belanglos. Die ausführlichst geführte Diskussion von 30 „Problemstellen" führt lediglich in einem Fall zu einer relevanten Vokalisierungsänderung, was natürlich auch für den Vf. die Frage aufwirft, ob das den Aufwand lohnt. Seine Zuversicht, das Textverständnis sei durch die Diskussion erheblich verbessert worden (139), kann der Rez. nicht teilen.

Die folgende *Einteilung des Textes in Äußerungseinheiten* (Äe), die zusammen mit der *Übersetzung* die Grundlage der Exegese bildet, setzt viel voraus. Der hohe Anspruch wird etwa darin deutlich, daß der Gliederungsversuch das Wissen „um geglückte oder mißlungene menschliche Kommunikation" (143) voraussetzt. Daß dabei Subjektivität die Oberhand gewinnt, gibt R. selbst zu: „Fehlen äußere grammatische Anhaltspunkte, müssen zwangsläufig Intuition und Erfahrung dessen, was zu einer Äe wahrscheinlich gehört oder nicht, was die kommunikative Funktion einer Äe ausmacht, mit herhalten" (143). Ob die Trennung in Äe sinnvoller ist als eine auf (ebenfalls problematischen) syntaktischen Kriterien beruhende Satzabgrenzung, mag Gegenstand der Diskussion bleiben. Vielfach dient jedenfalls die auf die Kommunikationssituation bezogene Größe „Äußerungseinheit" durchaus der Strukturierung des Textes. In der starken Zergliederung des Textes problematisch wird das Verfahren allerdings, wenn etwa eine Relativpartikel als eigenständige Äe diskutiert wird (so zu Num 13,32; 14,7.8 u. ö.).

Bei allem Wohlwollen gegenüber einer Arbeitsübersetzung ist die von R. gebotene Übersetzung schwere Kost. Wenn וידבר יהוה אל־משׁה als „Und sprach YHWH zu Mose" und שׁלַח־לך „schicke dich betreffend" „übersetzt" wird, mag das zwar etwas über die Rolle zu erkennen geben, die R. „im Kommunikationsprozeß spielt" (144) und wie „er als Rezipient den Text (vorläufig) versteht" (ebd.), doch ist das eher Nachahmung als Übersetzung. Sein Bekenntnis, „daß im Deutschen die Wortstellung und die Ausdrucksweise gelegentlich ungewohnt wirken, unterstützt eher den Verstehensprozeß, als daß es ihn behindert, weil der Leser zum langsamen Verfolgen der Übersetzung gezwungen wird" (219), hat zweifelhaften Wert, zumal diese Diss. sowieso nur Fachexegeten zur Hand nehmen, die eine Kenntnis von der Ausgangssprache haben. Es ist auch mehr als fraglich, ob man die Leser des eigenen Werkes zu etwas zwingen sollte. Heraus kommt jedenfalls eine zum Teil wirklich nicht lesbare Übersetzung, die allerdings von R. nicht nur als Grundlage der Literarkritik (220), sondern auch als Dokument profunden Textverständnisses (228) angesehen wird. Man fragt sich allerdings mehrfach, ob R. nicht doch den Text durch seine Fixierung auf Äußerungseinheiten atomisiert und gar nicht als Erzähl*zusammenhang* in den Blick nimmt.

Die ausführliche *Literarkritik* steht wie die gesamte Arbeit unter hohem Anspruch: „Ihre Methodik sollte sowohl den methodischen Reflexionsgrad, die Präzision und die Vollständigkeitsanstrengungen der bisherigen literarkritischen Bemühungen um Num 13.14 übertreffen" (221), wobei zugleich aber eine „gegenüber bisherigen literarkritischen Arbeitsweisen strikt begrenzte und synchron ausgerichtete Literarkritik gefordert" (ebd.) sei. Die Methodik geht von der synchronen Textoberfläche aus. Zunächst werden fünffach klassifizierte Leseauffälligkeiten gesammelt: Syntaktische Brüche, inhaltliche Spannungen, terminologische Differenzen, terminologische Indifferenzen, Mehrfachnennungen und Informationsdefizite. Im zweiten Schritt wird der Text in „minimale Leseeinheiten" gegliedert, kurze Textbereiche, in denen keine Leseauffälligkeit auftritt. Der dritte Schritt setzt aus minimalen Leseeinheiten wieder Teiltexte zusammen. Sobald „mehrere Ungereimtheiten, Unpäßlichkeiten der Grammatik und der Sprachstruktur" (225) eine Gruppe von „minimalen Leseeinheiten" von einer anderen Gruppe abgrenzen, wird eine Teiltextgrenze gesetzt. Kurz: Die 311 Leseauffälligkeiten führen zu 98 minimalen Leseeinheiten und diese schließlich zu 30 Teiltexten. Ziel des vierten Schritts ist dann, die Zusammengehörigkeit von Teiltexten zu diskutieren, um so zusammenhängende Textteile, v. a. die Grundschicht herauszudestillieren. R. selbst ist von der pädagogischen Leistung seines Modells überzeugt: „Dieses entzerrende und aufwendige Verfahren weist noch weitere Vorteile auf. Vom Beginn der Stufe 1 bis gegen Ende der Stufe 4 findet der Textrezipient (scil. der Leser der Diss.!) keine Ergebnisse der Literarkritik vor, die die Endthese andeuten. D. h. er laviert sich durch Ansammlungen von Äe, minimalen Leseeinheiten, Teiltexten und Textschichten mit jeweils begrenzter Bezugsbasis, ohne feste durchgängige Anhaltspunkte für ein einsichtiges Endresultat vor sich zu haben, die die Ergebnisfindung erleichtern könnten" (436f). Obwohl der Vf. der Ansicht ist, dem Rezipienten seiner Ausführungen einen Gefallen zu tun, ist nach Meinung des Rez.en das Gegenteil der Fall. Das ausgedehnte und aufwendige Verfahren soll die Nachvollziehbarkeit literarkritischer Entscheidungen erhöhen, indem es den Verstehensprozeß weitestgehend formalisiert und so transparent zu machen versucht. Erreicht wird allerdings vielfach das Gegenteil:

In der Sammlung der Leseauffälligkeiten (La) wird man in ein Netz von Brauchbarem und Unbrauchbarem verstrickt. Die Lesbarkeit der Beobachtungen ist durch die Formalisierung stark eingeschränkt. Im folgenden Beispiel wird die Fuge zwischen der Namensliste der Kundschafter und der Umbenennung Hoseas in Num 13,16 beschrieben: „La 24: Stilistischer Wechsel Äe 13,16c.17a: 13,4a–16b Der bis auf die Äe 13,16b nominale Stil des erratischen Blocks der Äe 13,4a–16b mit den zwölf listenförmig angeordneten statischen Nominalsätzen der Äe 13,4b–15a wird erzählend durch Sachverhaltsschilderung bzw. Handlungsbericht abgelöst, die die Form der Verbalsätze besitzen (Äe 13,16c.17a)." (233). Vielfach sind die Leseauffälligkeiten der Erwähnung kaum wert, so etwa wenn Mose als handelndes Subjekt nach der YHWH-Rede in Num 13,2 folgt und dies als „stilistischer Wechsel" notiert wird oder wenn

[2] Vgl. N. Rabe: Zur synchron definierten alttestamentlichen Textkritik, in: BN 52 (1990), 64–97.

als *inhaltliche* (!) Spannung notiert wird, daß die Kundschafter in V. 4 mit Namen benannt werden und als terminologische Differenz gewertet wird, daß die Kundschafter jetzt nach Stämmen differenziert werden.

Die überfrachtete Sammlung der „Leseauffälligkeiten" hätte sich sicher weit mehr als um die Hälfte kürzen lassen, zumal sie im dritten Schritt wieder wegdiskutiert werden. Durch das aufwendige Vorgehen wird eine Fülle von Beobachtungen aufgehäuft, die den Blick auf die wichtigen Beobachtungen, etwa daß Mose in 13,17 nach 13,3 zum zweiten Mal sendet oder die terminologischen und sachlichen Differenzen zwischen Kanaan, Negeb, Gebirge usw. verstellen oder zumindest erschweren. Häufiger sind Leseauffälligkeiten nicht nachvollziehbar, etwa wenn R. die Determination der דבת הארץ Num 13,32 als Informationsdefizit anführt, zumal er hundert Seiten später selber eingesteht, daß kein Leseproblem vorliegt. Zum Teil stellt sich sogar der Eindruck ein, als führe die Formalisierung den Vf. in ein Unverständnis des Textes. So wird etwa Num 14,33 als im Widerspruch zu Num 14,29–32 stehend vermerkt und darüber debattiert, ob die Kinder zu den Gemusterten, die in der Wüste umkommen werden, gehören.

In der nachfolgenden Diskussion werden die Leseauffälligkeiten vorausgesetzt und sog. „minimale Leseeinheiten" abgegrenzt, die ohne Kohärenzstörungen für sich lesbar sein sollen. Dadurch sollen literarische Grenzen deutlicher werden. Die Diskussion ist nur mit Mühe nachzuvollziehen, da man ständig wieder hin- und herblättert, um Referenzen wie Äe 14,28e und La 233 zu identifizieren. Für den Leser ist das eine Zumutung und der Erkenntnisgewinn ist außerordentlich bescheiden, denn hier werden jetzt die vorher notierten Leseauffälligkeiten als für die Literarkritik relevant oder irrelevant diskutiert. Sofern sie „Leseprobleme" darstellen, sind sie literarkritisch relevant, die übrigen Leseauffälligkeiten spielen keine weitere Rolle mehr. Deutlicher als zuvor fließen jetzt subjektive Kriterien in die Bewertungsvorgänge ein. Auch hier regt sich an vielen Stellen heftiger Widerstand gegen die Arbeitsweise R.s. Als Beispiel für eine Argumentation zur Bewertung einer Leseauffälligkeit (La) sei Num 14,1 zitiert, wo üblicherweise wegen des Wechsels von der Gemeinde zum Volk und wegen der semantischen Doppelung ein literarischer Schnitt angenommen wird. Zur Trennung zwischen 14,1a und 14,1b schreibt R.: „Nach der doppelten Betonung des Stimmeinsatzes und der Stimmaktivierung in den Äe 14,1ab erfolgt das unspezifische Weinen in der Äe 14,1c und nicht ein verbaler Stimmausdruck. In der Textkritik zur Äe 14,1a wird das Weinen der Äe 14,1c nach dem Angeben und Geben der Stimme als Konkretisierung und Spezifizierung der Stimmäußerung beschrieben. Auf der Ebene des Endtextes mag diese Interpretation akzeptabel sein, entpuppt sich bei genauerer Betrachtung aber als wohlwollend. Sicherlich *kann* die Stimme auch eine Funktion beim Weinen ausüben. Und weil Weinen nicht notwendigerweise immer mit einer Stimmbetätigung verknüpft sein muß, ist nicht sicher, daß die Äe 14,1a–c unter diesem Aspekt zusammengehören. Die La 122 wird mit Blick auf die La 78.121 als abhängiges Lesehindernis bewertet" (305). Schon beim Lesen dieses Beispiels wird man an die Grenzen des Wohlwollens kommen und nach der Effizienz der Beobachtungen fragen.

Im Anschluß an die Diskussion der Teiltexte wird nach deren Verhältnis zueinander gefragt. Konkret bedeutet das nichts anderes als die Herstellung eines kohärenten Erzählfadens, der in Num 13,1 beginnt. Methodisch wird so vorgegangen: Es wird so lange der jeweils nächstfolgende Teiltext geprüft, bis ein kohärenter Anschluß gefunden ist. Danach wird ein Teiltext übersprungen, da dieser zu dem zuletzt angefügten Glied per definitionem in Spannung steht und die Suche beim übernächsten Teiltext fortgesetzt. So wird etwa über sieben ermüdende Seiten nach dem Anschluß an Num 13,21 in Num 13,25f gesucht. Und trotz dieser intensiven Suche wird dabei noch der methodische Rahmen verlassen, wenn aus dem in Frage kommenden Teiltext erst ein Wort, nämlich „Kadesch" (ohne Zweifel zu Recht!) literarkritisch entfernt werden muß, damit der Anschluß gelingt. Hier „bastelt" R. nicht weniger als die „normalen" Literarkritiker vor ihm. Auch in der literarkritischen Aufteilung von Teiltexten zeigt sich, daß die Methodik trotz des formalisierten Vorgehens noch einer gewissen Flexibilität bedarf, um einen kohärenten Text zu eruieren. Das eigentliche Problem des Vorgehens folgt erst nach der Aussonderung der Grundschicht, wenn die bisher übersprungenen Teiltexte noch einmal behandelt werden. Wiederum sucht R. pragmatisch reduziert nach Anschlüssen, findet aber keinen kohärenten Text mehr. Die verbleibenden Textstücke hängen damit in der Luft. Dabei unterstützt das methodische Vorgehen die Fragmentierung des vorliegenden Textes. Redaktionsgeschichtlich ist das Vorgehen kaum plausibel. Daß der von ihm gebrauchte Terminus „Grundschicht" eigentlich erwarten ließe, daß die verbliebenen Teiltexte zwar nicht untereinander, aber zum Grundtext in einem sinnvollen Bezug stehen, wird bei R. nicht reflektiert. Wichtig ist ihm *allein* der gegen die bisherige Forschung versuchte Nachweis, daß es keine zwei Parallelversionen gibt. Nach dem Durchgang durch die Teiltexte verbleiben neben dem Grundtext etwa 20 (!) weitere Teiltexte, die nicht in einem Zusammenhang miteinander stehen sollen. Was mit diesen Textfragmenten weiter geschehen soll und in welchem Verhältnis sie zum Grundtext stehen, bleibt zunächst unklar. Bevor R. zu redaktionsgeschichtlichen Fragestellungen kommt, werden in einem fünften Schritt noch einmal diejenigen Leseauffälligkeiten im gleichen Stil diskutiert, die bisher noch keine Lösung gefunden haben. Der Ertrag dieses nochmaligen Aufgreifens wird dem Leser nicht klar.

Als *Ergebnis* wird zunächst die Grundschicht unkommentiert in der schon zuvor gegebenen Übertragung geboten. Auch jetzt entsteht in der Zielsprache kein lesbarer Text. Die herausgearbeitete Grundschicht hat eine große Nähe zum traditionellen priesterschriftlichen Faden und steht damit im Anschluß an die bisherige Forschung, die den priesterschriftlichen Anteil als das Sicherste in Num 13f festgehalten hat. Allerdings wird die Grundschicht bei R. wegen seiner selbstauferlegten Quellenabstinenz ausdrücklich *nicht* mit der Priestergrundschrift verbunden, sondern bleibt für sich. Der zweite Schritt der Ergebnissicherung versucht redaktionskritische Folgerungen. Dabei wird der Leser zunächst in der Erwartung getäuscht, die langwierige Analyse hätte zu einer Datierung von Grundtext und Überarbeitung geführt. An keiner Stelle wird dem Leser verraten, ob es sich um einen vorstaatlichen oder nachexilischen Grundtext handelt oder ob die Fortschreibungen, die drei Viertel des gesamten Textes ausmachen sollen, zeitlich, sozialgeschichtlich, politisch oder sonstwie zu verorten sind. Vielmehr werden im Nebel eines „zeitlich nicht genau bestimmbare(n) Redaktionsvorgangs" (429) die verbliebenden Textfragmente jetzt in sieben Gruppen zusammengeordnet, wobei der Leser zwar erfährt, daß die Teiltexte „formal, thematisch oder durch Motivationen verbunden" (414) sein sollen, begründet wird das im Einzelnen jedoch nicht. Hier muß es der Leser auch akzeptieren, daß jetzt die Textschicht 8.11 (Num 13,22a*.23) mit dem Teiltext 9 (Num 13,22a*) redaktionsgeschichtlich zusammenhängen soll, was zuvor aus methodischen Gründen nicht in den Blick kam. Daß dies auch dem geneigtesten Leser kaum noch vermittelbar ist, merkt R. selbst, wenn er abschwächend schreibt: „Die Einfügungen vermitteln eine Präferenz für die Einzelheit, für Hintergrundinformationen, für den Versuch, die Glaubwürdigkeit der geschilderten Ereignisse durch die lückenlose Darstellung und implizite Textverweise zu steigern. Diese gemeinsamen Tendenzen und Motive der Teiltexte 8.11 und 9 weisen sie *einer* redaktionellen Richtung zu, aus der zwei Mitglieder aktiv geworden sind" (420). Das ist ebenso konstruiert wie die willkürlichste Literarkritik, die R. immer wieder als Negativfolie dient. Ist die einerseits differenzierende, andererseits zusammenordnende „Schullösung" für den gerade besprochenen Textbereich noch akzeptabel, zeigt sich in der folgenden Argumentation die methodische Aporie. Hier werden die Teiltexte 22.24–27 als redaktionsgeschichtlich zusammengehörige Gruppe behandelt, und auch hier war vorher breit diskutiert worden, daß die einzelnen Textteile keinen Zusammenhang untereinander haben. Weil das weiter gelten muß, lautet das Urteil am Schluß: „Die Textteile 22.24–27 (gehören) durch ihre gemeinsamen Merkmale und Tendenzen der Differenzierung, der Präzisierung des YHWH-Urteils der Grundschicht, sowie seines ethischen, theologischen und rechtsförmigen Ausbaus *einer* Redaktionsrichtung an, die sich aus mehreren (höchstens fünf) Bearbeitungsphasen zusammensetzt" (422). Diese diachron nicht weiter differenzierte Aussage zeigt das Dilemma der (zu) vielen voneinander unterschiedenen Fortschreibungen und Glossierungen der Grundschicht, ein Modell, das kaum zu einer plausiblen Hypothese der Textentstehung geeignet ist, zumal es R. oftmals nicht gelingt, den Grund für die punktuelle Fortschreibung nachvollziehbar zu benennen. So heißt es etwa zur Einfügung von Num 14,36–38: „Teiltext 27 (Äe 14,36–38a) bietet im Anschluß an die *YHWH*-Rede den unmotivierten (*sic!*) Bericht über den Vollzug der Hinrichtungen der meisten Kundschafter durch *YHWH*, deren Ankündigung man seinem Urteil aus erzähltechnischen Gründen (z. B. Umfang, Komplexität und Abschluß der Ansprache) nicht mehr beigeben konnte" (421). Derlei erzähltechnische Postulate kreidet R. der traditionellen Exegese (die diese Verse recht einmütig der P-Version beließ) in seinem Forschungsüberblick an anderen Stellen an. Ein letztes Beispiel mag erhellen, wie wenig R. letztlich den Redaktionsprozeß sinnvoll zu entschlüsseln in der Lage ist. Mit Num 14,39b–45 kommt er in seiner Grundschrift-Fortschreibungshypothese redaktionsgeschichtlich natürlich nicht zurecht. Diese Textschicht habe „mit der sonst in Num 13.14 geschilderten Erzählung wenig zu tun" (426), weshalb er sie auch als Fortschreibung der Grundschicht nicht plausibel machen kann. Deshalb muß s. E. diese Textschicht „aufgrund der mangelnden Anpassung an die erweiterte Grundschicht der Redaktion bereits vorgelegen haben" (426). Damit verschwindet das Textstück für ihn im traditionsgeschichtlichen Nirwana „unbekannter Herkunft" (426). Redaktionsgeschichtlich deutet er zumindest an, daß die Hinzufügung in den Rahmen „größerer Pentateuchzusammenhänge" (426) geschehen sei. Gerade wegen der Bezüge in die vorpriesterliche Überlieferung hinein war das Stück in der Forschung als Element der vorpriesterlichen Kundschaftererzählung anerkannt. Hier, wie in den klassischen Dubletten (um nur 13,17//13,3 und Num 13,22//13,21 zu nennen), die R. als Fortschreibungen des Grundtextes *nicht* plausibel machen kann, zeigt sich, daß das Zwei-Quellen-Modell zur Entstehung von Num 13f durchaus Sinnvolles beizutragen hat und vom Erklärungswert her höher einzustufen ist, als das Modell des Vf.s.

R. selbst versucht, dem redaktionsgeschichtlichen Dilemma durch Zusammenfassen von Teiltexten zu Bearbeitungen zu entgehen und sein komplexes Modell am Ende wieder zu vereinfachen. Das zeigt sich am deutlichsten, wenn er die Notizen über die Erbauung Hebrons Num 13,22, über Eschkol Num 13,24, das Wort Kadesch in 13,24, das Weinen des Volkes in Num 14,1b (!), den Vers 14,25 sowie die Notiz über die Bundeslade in Num 14,44b als Interpolationen führt, die „eine Vorliebe für die Einzelheit (verraten), für die kurzweilige Hintergrundnachricht, für einen Bildungsdrang, für das Brillieren mit Kenntnissen, die entweder mit der Grundschicht wenig zu tun haben (der Bau Hebrons) oder vom Leser leicht erschließbar und im Textverlauf störend sind (die Talbenennung)" (427). Diese Textstücke werden zwar als Glossen geführt, sollen aber doch redaktionsgeschichtlich einer „letzten redaktionellen Hand" (428) zugesprochen werden. Schon daß die formalisierende Sprache hier gegen blumige Beschreibungen getauscht worden ist, verrät, daß hier die konstruierte „Endredaktion" eine Notlösung ist, die mit Gewalt die Textentstehungshypothese zu vereinfachen sucht. Die zusammengebundenen Textfragmente sind viel zu disparat, als daß sie sinnvoll einer Hand zugesprochen werden könnten. Das gilt insbesondere für (den selbst nicht einheitlichen Vers) Num 14,25 und für Num 14,1b, beides bezeichnenderweise wieder klassische Anker der vorpriesterlichen Kundschafterversion.

„Die Kohärenz und Lesbarkeit literarkritischer Ergebnisse sind ein maßgeblicher Gradmesser für die Anerkenntnis einer literarkritischen These" (75). Wendet man R.s eigenen Maßstab auf seine Ausführungen an, so wird die Anerkenntnis seiner Textentstehungshypothese sich in Grenzen halten. Die Schwächen zeigen sich besonders am Schluß, wenn die Hauptthese einer Grundschicht mit Erweiterungen redaktionsgeschichtlich nicht plausibel gemacht werden kann und selbst der Grundtext ohne Kontexteinbindung und Datierung bleibt. Zwei weitere Hauptprobleme der Arbeit sind zum Schluß noch anzusprechen:

Die Kundschaftererzählung ist ein anerkannter Spitzentext des Pentateuch, an dem sich derzeit die Geister scheiden. Umstritten ist v. a. der Stellenwert der Erzählung in den übergreifenden Geschichtsentwürfen, denn mit Num 13f steht die Frage des Landes auf dem Plan.

R. sieht hingegen von den Konsequenzen seiner These für die Pentateuchentstehung gänzlich ab. Wenn die früheste durchlaufende Version der Kundschaftererzählung ausgesprochen nahe bei dem traditionell priesterlich genannten Erzählfaden ist, dann hat das unweigerlich Konsequenzen für die Gestalt eines vorpriesterlichen Tetrateuch und seiner Extension bis an die Landesgrenze. Wenn noch dazu die Frage unbeantwortet bleibt, ob die Grundschicht in den Kontext eines Erzählwerkes (Priestergrundschrift) zu stellen ist oder nicht, dann kann man mit Fug und Recht sagen, daß der Arbeit Entscheidendes fehlt. Auch ist von einer Arbeit zu Num 13f nicht zuviel verlangt, daß sie das Verhältnis zu Dtn 1 mitbedenkt. Zwar ist methodisch richtig, die Bezüge zu der Parallele für die interne Literarkritik von Num 13f heuristisch zurückzustellen, doch darf es die Analyse dabei nicht belassen. Problematisch bleibt schließlich die aufgehobene Kontextualität der Literarkritik (so etwa das Verhältnis von Num 13f zu Num 15 und/oder Num 16 oder die Einbindung in das System der Redeeinleitungen im Buch Numeri sowie die Zugehörigkeit zu einem übergreifenden Erzählzusammenhang).

Deutlich zu kurz kommt auch die Theologie der Erzählung, ihre Einbindung in die Fabel des Pentateuch und ihre geschichtsgebundene Aussage. Nach der Literarkritik bricht die Betrachtung ab und auch das ist nicht akzeptabel. Nicht jede literarkritische Arbeit muß auch alle bibeltheologischen Aspekte der Erzählung aufarbeiten, aber Literarkritik darf auch nicht als Selbstzweck Textentstehungsprozesse rekonstruieren. Sonst wird das zugrundeliegende Textmodell, das gerade die Entstehung als Prozeß intentional geleiteter Rezeptionsprozesse deutet, selbst zur Farce. Gerade für theologische Fragestellungen zeigt die Arbeit wenig Gespür.

So wird z. B. Num 14,13f bis zur Erschöpfung syntaktisch beschrieben, aber keine Überlegung darüber angestellt, daß die Aussage, YHWH habe sich dem Volk Auge in Auge gezeigt, angesichts von Ex 33,20 oder Dtn 4 als sperrig empfunden worden sein muß, so daß wohl auch V. 14bβ die Aussage durch die aus Ex 13,21 übernommene Feuer- und Wolkensäule zu korrigieren sucht. Auch bei der sog. Gnadenformel hat man nicht den Eindruck, daß hier die Verbindung zu Ex 34,6f für den Vf. interessant wäre: „Zwar können die Adjektive der beiden koordinierten Annexionsverbindungen der Äe 14,18a auf eine attributiv-appositionelle Explikation *YHWHs* verweisen, so daß die Nominalsatzprädikation zwischen יְהוָה und נֹשֵׂא verläuft, doch spricht für die Ansetzung der Prädikation zwischen *YHWH* und den Annexionsverbindungen zum einen, daß diese Nominalgruppen wie das Partizip indeterminiert sind, zum anderen ergibt sich in den Äe 14,18ab eine Parallele, weil sowohl der Nominalsatz als auch der Verbalsatz je einen partizipialen attributiven Anhang beinhalten. Die Parallelführung mit zwei Sätzen läßt die Spannungsmitte zwischen Sündenvergebung und simultaner Strafe deutlich hervortreten, zumal wenn die Konjunktion -ו des Verbalsatzes der Äe 14,18b adversativ verstanden wird" (197). Letzteres wird in der Übersetzung ebensowenig eingelöst, wie die theologische Tiefe der „Spannungsmitte" ergründet wird. Dabei ist gerade der Zusammenhang von verschonender Barmherzigkeit und strafender Gerechtigkeit im Vergleich zu der Sündenerzählung in Ex 32–34 für die Theologie der Kundschaftererzählung von ausgesprochen hoher Bedeutung. Auch an anderen Stellen ließe sich zeigen, daß theologische Problemfelder für R. in der „Exegese" keine Rolle spielen.

Die Arbeitsleistung ist sicher beachtenswert, und R. trägt zur Diskussion um Num 13f vieles bei. Die Arbeit schärft noch einmal die Frage nach der Valenz der Quellenscheidung im Buch Numeri. Ihre Motive sind redlich, insofern sie v. a. auf Nachvollziehbarkeit der Ergebnisse und Transparenz im Verstehensprozeß Wert legt. Das Selbstverständnis R.s, seine Untersuchung als „Entlarvung" und als „Gericht" über die literarkritische Zweiquellen-Hypothese zu Num 13f zu verstehen, ist – abgesehen davon, daß dies nach Meinung des Rez.en nicht gelungen ist – nicht gerade bescheiden. Einen methodischen Neuansatz in der Pentateuchforschung bietet die Arbeit aber wohl nicht. Ein solcher wäre sicher stärker auf der Inhalts- und Kontextseite zu suchen und kann nicht ausschließlich in einer Formalisierung des Verstehensprozesses gesehen werden. Pentateuchtexte sind eben mehr als Einzeltexte, nämlich Intertexte in Kontexten. Systemzwänge sind unvermeidbar, torpedieren allerdings die Methode dann nicht, wenn sie reflektiert und angezeigt werden. Die „Alten", die die Quellenscheidung noch an mehr als einem Buch des Pentateuch durchführten, haben das durchaus getan. Der diffizilen Arbeit von R. waren sie auch insofern voraus, als sie nicht den Anspruch hatten, jede minimale Auffälligkeit erschöpfend zu erklären und daß sie den Erklärungswert ihrer Hypothesen nicht überforderten. Daß sie mit dieser Haltung zugleich Raum für die theologischen Aussagen gewonnen haben, sollte innerhalb der Methodendiskussion der atl. Wissenschaft zu denken geben.

Bonn Christian Frevel

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

Die Beiträge dieses Sbdes sind aus einem Symposium zum Deuteronomium entstanden, das in Münster am 26. und 27. Juli 1993 im Rahmen des International Meeting der Society of Biblical Literature stattgefunden hat. Der Bd enthält zehn Beiträge, die thematisch und methodologisch verschiedene Probleme der modernen Deuteronomiumforschung behandeln. Er ist sowohl der Stadt Münster zu ihrem 1200jährigen Jubiläum wie auch Nobert Lohfink zu seinem 65. Geburtstag gewidmet.

1–25: G. Braulik, *„Die dekalogische Redaktion der deuteronomischen Gesetze. Ihre Abhängigkeit von Levitikus 19 am Beispiel von Deuteronomium 22,1–12; 24,10–22; 25,13–16"*. Die redaktionsgeschichtliche Analyse versucht durch den Vergleich von Dtn 22,1–2; 24,10–22; 25,13–16 mit dem „Gemeindekatechismus" Lev 19, als Programm der spätexilischen Gemeinde interpretiert, zu zeigen, daß die dekalogische Redaktion der deuteronomischen Gesetze jünger ist als Lev 19 und ihn als Grundlage hat. 27–36: M. Krebernik, *„M. Weinfelds Deuteronomiumskommentar aus assyriologischer Sicht"*. Der Ausgangspunkt dieses Beitrages ist die Auffassung Weinfelds', daß die Redaktionsgeschichte des Dtn mit zwei Vertragsmodellen, einem überkommenen hethitischen und einem aktuellen neuassyrischen, gearbeitet hat. Krebernik analysiert dann die „Esarhaddon's Succession Treaty" (EST) und kommt zum Schluß, daß die terminologischen Parallelen nicht ausreichen, um EST als „maßgebliches Modell" für das Dtn zu postulieren. Die jüdischen Theologen haben wahrscheinlich konkret auf diesen Vertrag, in dem sicherlich Manasse auch genannt wurde, angespielt, „um den Bund Israels mit Jahwe darzustellen und inhaltliche Kontraste durch formale Analogien zu unterstreichen". Vorhandene Unterschiede zwischen EST und Dtn gehen möglicherweise auf eine nicht wortwörtliche aramäische Übersetzung des assyrischen Vertrages zurück. 37–63: Bernard M. Levinson, *„,But You Shall Surely Kill Him!' The Text-Critical and Neo-Assyrian Evidence for MT Deuteronomy 13:10"*. Aus der Untersuchung der Versionen, dem Vergleich mit dem neuassyrischen Esarhaddon's Succesion Treaty und dem Zakutu-Vertrag kommt Levinson zum Schluß, daß man das vorhandene Verb הרג nicht zu emendieren braucht, obwohl es in Dtn nur hier erscheint. Es spiegelt wahrscheinlich eine neuassyrische Norm wider und entspricht dem akkadischen *dâku* oder dem assyrischen *duāku*. Dtn 13,10 verlangt also absolute und exklusive Loyalität Jahwe gegenüber. 65–78: N. Lohfink, *„Zur Fabel des Deuteronomiums"*. Der Ausgangspunkt dieses Beitrages ist die Feststellung, daß das Deuteronomium, wie die anderen Bücher des Pentateuchs, eine Erzählung, ja fast schon eine Rahmenerzählung, ist. Der Bucherzähler läßt aber den größeren Teil der Geschichte durch die Hauptperson, Mose, erzählen. Nachdem Lohfink schon früher die Gattungsbezeichnung Fabel benutzt hatte, um die Erzählstruktur von Dtn 31–32 zu erklären, versucht er hier die Fabel von Dtn 5–31 zu zeigen. Eine erste Frage ist: Wie stehen die beiden Versammlungen Israels, von denen im Dtn 5–31 berichtet wird, zueinander (cfr. Dtn 5,1 und 29,1)? Im Licht von vier Beobachtungen am Text kann Lohfink annehmen, daß das Deuteronomium einen einzigen Tag erzählt, nämlich den Tag des Bundesschlusses in Moab. Das Ziel der Erzählung des Bundesschlusses ist vielleicht nicht der Bund selbst, sondern die Amtseinsetzung Josuas. Es scheint also, daß auf der Ebene der Fabel der Bundesschluß in Moab und der Amtsübergang von Mose auf Josua enger zusammenhängen, als es vielleicht aus der Erzählstruktur zu erkennen ist. 79–92: F. Nwachukwu, *„The Textual Differences between the MT and the LXX of Deuteronomy 31. A response to Leo Laberge"*. Diese textkritische Studie untersucht eingehend die in Dtn 31 vorhandenen Textunterschiede zwischen MT und LXX. Der MT-Text von Dtn 31 ist sicherlich zuverlässiger. Wo die MT-Lesungen aber eher als sekundär anzunehmen oder zumindest nicht unbedingt prioritär gegenüber dem LXX-Text sind, darf man vielleicht den Beobachtungen von Laberge entnehmen, denen zufolge die LXX eine andere Vorlage als der MT vor sich hatte und der MT wei-

tere Entwicklungen mitgemacht hat. 93–104: E. Otto, *„Von der Programmschrift einer Rechtsreform zum Verfassungsentwurf des Neuen Israel. Die Stellung des Deuteronomiums in der Rechtsgeschichte Israels"*. In seinem redaktionsgeschichtlichen Aufsatz zeigt Otto anhand von Dtn 19, daß das dtn Deuteronomium eine Auslegung des Bundesbuches sein will. Das dtn Deuteronomium wird als eine das Bundesbuch reformierende Schrift dargestellt. Der Dtr-Redaktor hat dann Dtn 12–26 zur Programmschrift für das nachexilische Israel weiterentwickelt. Der Dekalogredaktor DtrD wiederum gliederte Dtn 12–26 zu einem neuen Verfassungsentwurf des Neuen Israel nach dem Exil. 105–118: Ch. Schäfer-Lichtenberger, *„Der deuteronomische Verfassungsentwurf. Theologische Vorgaben als Gestaltungsprinzipien sozialer Realität"*. Der Ausgangspunkt dieses Beitrages beruht auf der Annahme, daß Dtn 16,18–18,22 einen Verfassungsentwurf darstellt, der mit drei theologischen Vorgaben arbeitet: Jhwh allein ist der Gott Israels, die Verehrung dieses Gottes ist an einem Kultort konzentriert, daneben tritt auch die Behauptung, daß alle Israeliten gleich sind vor Gott und unter sich. Das Zusammentreffen dieser drei Prinzipien bedeutet sicherlich in der sozialen Realität ein „nicht geringes Konfliktpotential". Einige Beobachtungen am Text von Dtn zeigen aber, daß die Vf. diese Gefahr kannten. Die Reorganisation des Staates folgt weder dem Muster der Josia-Zeit („ein Gott, ein Tempel, ein König") noch der späteren Zeit („ein Gott, ein Heiligtum, ein Priester"). Die Tendenz zur hierarchischen Gestaltung der Gesellschaft wird durch das Prinzip dezentraler Selbstverwaltung entschärft. „Wahlrecht, Delegation von unten nach oben, Begrenzung von Machtchancen und Pfründen sind die Mittel, die im Verfassungsentwurf einen Aufbau der Gesellschaft von unten her garantieren und so das Gleichheitspostulat realisieren". Darüber hinaus wird im Beitrag deutlich, besonders in der Textanalyse des Königs- (Dtn 17,14–20) und des Prophetengesetzes (Dtn 18,9–20), wie die Autoren des Dtn durch einige Aussagen dem Konflikt ausweichen. Alle Ämter Israels sind der Tora unterworfen. „Die Tora ist die Form, die die göttliche Verfasserität in der Lebenswirklichkeit Israels angenommen hat". 119–141: H. U. Steymans, *„Eine assyrische Vorlage für Deuteronomium 28,20–44"*. Aus dem Vergleich zwischen Dtn 28,20–44 und VTE § 56 kann man feststellen, daß fast jedem Vers aus Dtn 28,20–44 eine Parallele in VTE § 56 entspricht. Sollte aber der Autor von Dtn 28,20–44 VTE § 56 nicht gekannt haben, müßten solche Ähnlichkeiten dann von einer gemeinsamen Fluchtradition herrühren, die man sowohl in Assyrien als auch in Juda kannte. Da aber weder Lev 26 noch andere assyrische Verträge solche Fluchsequenzen aufweisen, kommt Steymans zum Ergebnis, dem biblischen Vf. habe die Fluchsequenz der VTE und zwar wahrscheinlich in aramäischer Version vorgelegen. Somit ist die Entstehungszeit von Dtn 28,20–44 zwischen 672 – Kompositionszeit der VTE – und 597, die Zeit der Adê-Vereidigung gegenüber Nabukadnezzar II, anzusetzen, 143–158: T. Veijola, *„Der Mensch lebt nicht vom Brot allein'. Zur literarischen Schichtung und theologischen Aussage von Deuteronomium 8"*. Hier wird in einer literarkritischen Analyse von Dtn 8 gezeigt, daß das Grundgerüst des Kap.s aus den Versen 7a.10a.11a.14bb.17–18a. besteht. Der Text bekam dann durch einen nomistisch orientierten Redaktor einen rahmenden Kommentar (V.1.11b.18b. 19–20). Der Autor der Grundstufe arbeitete unter dem Motto „das Leben im Verheißenen Land". Ein Ergänzer beschrieb dann in V 7b-9.10b.12–14aba.15–16 die psychologische Wirkung des materiellen Wohlstandes im Vergleich mit den Erfahrungen in der Wüste. Während sich die Grundstufe des Kap.s und ihre erste Bearbeitung auf das Thema „Land" konzentriert, hat der nomistisch orientierte Redaktor das Anliegen des Dtn – die Betonung der Gesetzeserfüllung als Bedingung für den Besitz des Landes – vor Augen. Der Zusammenhang zwischen Gehorsam (V 1) und Landgabe (V 7ff) wird durch eine theologische Abhandlung über die Bedeutung der Wüste unterbrochen (V 2–6). Dieser Abschnitt bildet eine formale und thematische Einheit, die durch die drei konsekutiven Perfekta וזכרת (V 2), וידעת (V 5) und ושמרת (V 6) zusammengehalten und in drei Sinneinheiten gegliedert wird: Rückblick auf die Vergangenheit (V 2–4), eine glaubensmäßige Schlußfolgerung (V 5) und eine Anwendung auf das Handeln (V 6). 159–174: R. Westbrook, *„Riddles in Deuteronomic Laws"*. Hier sucht Westbrook nach Kriterien, die die scheinbare Unordnung des Aufbaus von Dtn 12–26 erklären können. Er zieht einen Vergleich mit dem Zahlenspruch Spr 30,18–19, der aus Titel, vier Teilen und einem „Schlüsselwort" (clue) besteht, wobei er das Schlüsselwort als „Riddle" einordnet. Westbrook findet auch einen ähnlichen Aufbau in den keilschriftlichen Rechtssammlungen, besonders, wenn man spätere Kopien des KH in Betracht zieht. Er stellt dann fest, daß im „riddle"-Modell „the legal category is the answer to the riddle und the individual laws its parts". Die chronologischen und logischen Folgen im Aufbau der kasuistischen Gesetze dienen als Schlüsselworte, die das Ganze einen. Die altorientalischen Rechtssammlungen sind „wissenschaftliche" Erzeugnisse der Schreiberschulen, in denen weisheitliche, lexikalische, medizinische, nomistische und andere Texte verfaßt wurden. So „the riddle technique gives a casuistic code the opportunity to be eclectic in the interest of science and streches the topic to its farthest limits". Bei seiner Analyse von Dtn 12–26 findet Westbrook, daß die Gattung „riddle" ein gutes Instrument zur Erklärung des Aufbaus dieser Rechtssammlung bietet.

Rio de Janeiro Emanuel Bouzon

Zenger, Erich: **Die Nacht wird leuchten wie der Tag**. Psalmenauslegungen. – Freiburg i. Br. / Basel / Wien: Herder 1997. 496 S. (Akzente), brosch. DM 39,80 ISBN: 3–451–26379–3

Der vorliegende Bd faßt die erstmals 1988 und 1991 veröffentlichten Bücher *Mit meinem Gott überspringe ich Mauern* und *Ich will die Morgenröte wecken* von Erich Zenger zusammen. Ihn als Psalmenausleger einzuführen, erübrigt sich nach der Verbreitung der beiden, an einen breiteren Leserkreis adressierten Bde und v. a. nach dem ersten, die Auslegung der Psalmen 1–50 enthaltenden und zusammen mit Frank-Lothar Hossfeld erarbeiteten Kommentar in der Neuen Echterbibel. Bietet dieser (der Eigenart der Reihe entsprechend) den Text der Einheitsübersetzung, so legt Z. in dem hier angezeigten Bd seine eigenen, dichterisch adäquaten Übertragungen vor. Seine Beiträge wurden ursprünglich in der Wochenzeitschrift *„Christ in der Gegenwart"* veröffentlicht. Sie setzen sich das dreifache Ziel, den christlichen Leser wieder zum Beten der Psalmen zu ermutigen, indem sie nach Z. Sicht unberechtigte Vorbehalte des christlichen Psalmenlesers entkräften, so daß das Psalmengebet als eine Brücke über den zwischen Judentum und der Kirche liegenden Graben wahrgenommen wird. In diesem Sinne wollen seine Auslegungen dem Leser eine angemessene Einführung in die Gestalt und Theologie des Psalmenbuches bieten.

Mit diesen im Vorwort (7f) und im *ersten Kap.* (*Psalmen rezitieren – wozu und wie?*, 9–20) gesetzten Akzenten sind bereits die drei Besonderheiten der folgenden Psalmenauslegungen Z.s gekennzeichnet: Mit dem ihm eigenen dichterischen Schwung geht es ihm in diesen Beiträgen vorab darum, die Psalmen als Gebete darzustellen, die auch für den heutigen Leser nichts von ihrer einstigen Aktualität verloren haben und die auf legitime, sogleich genauer zu kennzeichnende Weise Synagoge und Kirche verbinden. In Luthers die Christen mittels des vorangesetzten Artikels exklusiv mit dem ausgewählten Geschlecht, königlichen Priestertum und Volk Gottes identifizierender Übersetzung von 1. Petrus 2,9 meint er einen Ausdruck von dessen Antijudaismus zu erkennen. Ihrem Wesen nach aber könne die Kirche nur Volk Gottes zusammen mit Israel, aber nicht ohne es sein (19). Demgemäß läßt Z., wo immer es sich ihm anbietet, auch die jüdische Auslegung zu Wort kommen. Neben diese für eine brüderliche Gemeinschaft zwischen Juden und Christen plädierende Grundtendenz tritt als zweites Anliegen in einer ebenso für Z.s Generation typischen wie zugleich theonom gebrochenen Weise sein sozialkritisches Engagement. Es führt ihn zusammen mit seinem Werben für die Gemeinschaft zwischen Judentum und Christen zu dem Versuch, die christlichen Vorbehalte gegen die Rachewünsche der Feindaussagen des Psalters wie folgt als unberechtigt zu erklären: Auch christlich geurteilt sei den Unterdrückten nicht die brüderliche Liebe zu den Unterdrückern verordnet, damit diese so weitermachen können wie bisher. Das Psalmenbuch entlarve vielmehr die Unterdrükkungsmechanismen und fordere Gott selbst auf, die Zustände zu beenden – damit SEIN Reich der Gerechtigkeit und Solidarität wachse (18). Die dritte Eigentümlichkeit seiner Auslegungen beruht darauf, daß er sich nicht mit der v. a. formgeschichtlich und gegebenenfalls auch frömmigkeitsgeschichtlich orientierten Auslegung der einzelnen Psalmen begnügt, sondern sie in ihren Kontext einordnet. Kann man das Nebeneinander von Judentum und Christentum (ich würde auch den Islam nennen) theologisch unterschiedlich beurteilen, ohne deshalb fremdenfeindlich oder antisemitisch gesinnt zu sein[1], so betone ich gern, daß Z. mit seinen Beiträgen zur Theologie der fünf Psalmenbücher und der ihnen zugrundeliegenden Teilsammlungen einen wesentlichen und unentbehrlichen Beitrag zur Psalmenforschung geleistet hat. Auf dem Gebiet dieser kontextuellen und kompositionskritischen Auslegung hat Z. inzwischen weitergehende Erkenntnisse gewonnen, als sie sich hier in den sparsamen Hinweisen im Rahmen des *zweiten dem Psalmbuch als Teil der Bibel gewidmeten Kap.* (21–38) finden. Sie zeichnen sich jedoch im *dritten, „Das zweifache Portal des Psalmenbuchs"* überschriebenen *Kap.* ab, in dem er die Psalmen 1, als die toraorientierte, und 2 als messianische Pforte zum Psalter und die ihn beschließenden Ps 149 und 150 als die eschatologisch gemeinten Schlußhymnen als Tor

[1] Wie man von einem Marburger nicht anders erwartet, vertrete ich in dieser Beziehung sehr dezidierte, sich von den gegenwärtigen, vermutlich beim jetzigen Stand der Dinge unvermeidbaren interkonfessionellen und interreligiösen Gesprächsrunden grundsätzlich unterscheidende Positionen: Wir sind heute mit dem factum konfrontiert, daß es sich beim Judentum, Christentum und Islam trotz ihrer in unterschiedlicher Weise gemeinsamen biblischen Wurzeln um drei selbständige Hochreligionen und in der Orthodoxie, dem Katholizismus und dem Protestantismus um drei selbständige Kirchentümer handelt. Einen Frieden zwischen den Konfessionen und Religionen kann es m. E. nur unter der Voraussetzung geben, daß sie sich sämtlich statt als Heilsanstalt als Heilsangebot verstehen und ihr Traditionsgut einer radikalen Ideologiekritik unterziehen. Erst auf diesem Hintergrund sind fruchtbare, die ausgetretenen Bahnen des Mittelalters oder der frühen Neuzeit hinter sich lassende Religionsgespräche sinnvoll zu führen. Denn jenseits der Ideologiekritik wäre der Weg zu einem vorurteilslosen phänomenalen Vergleich der gelebten Frömmigkeit und Sittlichkeit der unterschiedlichen Religionen und Denominationen aussichtsreich. Auf diese Weise kämen die Gemeinsamkeiten und Unterschiede in das Blickfeld, welche den normalen Menschen und nicht nur die theologischen Spezialisten betreffen und bewegen. So träte das credo in unum deum so zur Sprache, daß es sich als Gemeinschaft stiftend, statt als Gemeinschaft trennend erwiese. Aber bis die Theologen auch nur der drei großen westlichen Weltreligionen und ihrer Konfessionen selbstkritisch, aufgeklärt und mutig genug sind, um sich auf dieses Wagnis einzulassen, sollten wir wenigstens Lessings Ringparabel nicht vergessen.

zur Welt würdigt (39–69). Daß der chassidische Psalm 149 kein Soldatenlied ist, gesteht man Z. gern zu. Aber ob die V. 6b-9a einfach als legitimer Ausdruck der Solidarität Gottes mit und seiner Parteinahme für die Unterdrückten gelesen werden können (58), erscheint mir als fraglich. Die hier zu Worte kommenden recht realistischen Erwartungen der Frommen über ihre künftige Vergeltung an den Völkern und Züchtigung der Nationen samt der Bindung der Könige und Fürsten in eisernen Fesseln demonstriert, daß die Frommen für sich die Weltherrschaft erhofften, weil sie sich für die einzig wahren Repräsentanten Israels und damit für den Mittelpunkt der Weltgeschichte hielten. Um zu erkennen, wie man sich in den Kreisen der Frommen die Abrechnung mit den Besatzungsmächten vorstellte und welchen gefährlichen Realitätsverlust ihre ideologische Selbsteinschätzung für sie bedeutete, braucht man nur zu vergleichen, wie sie sich in der Kriegsrolle 1QM den Entscheidungskampf mit den Seleukiden und später den römischen Kaisern vorstellten und wie diese Kämpfe tatsächlich verlaufen sind. Mit der Bergpredigt läßt sich scheinbar schlecht Politik machen. Aber in ihr ist für Rachefeldzüge und Befreiungskriege kein Platz, sondern eine leidensbereite Revolution des Herzens angestrebt, deren bleibende Möglichkeit selbst Nietzsche Respekt abnötigte. Mithin gebe ich mit aller Vorsicht zu bedenken, ob das christliche Verhältnis zum AT nicht einer komplizierteren theologischen Reflexion bedarf als die, die sich in diesen an eine breitere Leserschaft gerichteten Auslegungen Z.s spiegelt.

Da wir das Grundproblem im Rahmen einer Rez. nicht angemessen behandeln können, soll es bei diesem Hinweis auf die Problematik der von Z. in seiner leidenschaftlichen und ihn ehrenden Anteilnahme am Schicksal des Judentums im 20. Jh. begründeten hermeneutischen Position sein Bewenden haben. Statt dessen sei dem Leser angezeigt, daß ihm Z. nicht weniger als die Auslegung von 51 Psalmen bietet und damit den Exegeten auf die beiden dringend erwarteten Bde seines und Frank-Lothar Hossfelds Psalmenkommentar vorbereitet.

In Zweier-, Dreier- oder Vierergruppen zusammengefaßt und jeweils mit einer signifikanten Überschrift versehen werden außer den bereits genannten der Reihe nach ausgelegt die Ps 13; 30 und 40 (*Klage und Dank*, 70–103); Ps 47; 15 und 133 (*Volk Gottes*, 104–126); Ps 114 und 126 (*Leben in der Geschichte des Volkes*, 127–157); Ps 20; 21 und 101 (*Von der Verantwortung des Staates*, 158–171); Ps 12; 14 und 11 (*Option für die Armen*, 172–187); Ps 19; 33 und 8 (*Des Herrn ist die Erde und die auf ihr leben*, 188–211); Ps 16 und 23 (*Gottesmystik*, 212–232). Bis dahin folgt der neue Bd der Reihenfolge der Einführung von 1988.

Zwischen die Auslegung der zuletzt genannten Psalmengruppe und der jenen Bd beschließenden von Ps 151 (487–489) sind jetzt die Texte aus der „Morgenröte" von 1991 eingeschaltet. Dadurch tritt das neue *elfte Kap.* (*„Ein Lebensbuch"*) mit seinen Hinweisen auf den Psalter als Echo eines verdichteten Lebens und auf seine Bewährung als Gebetbuch in aussichtslosen Situation pointiert in die Mitte des ganzen Buches (233–250). Wer die Psalmen auslegt und wer sie liest, sollte wissen, daß sie nicht das Ergebnis intellektueller Spielereien, sondern des Ringens mit dem lebendigen Gott sind und daher unzähligen in ihren letzten Nöten geholfen haben. Weiterhin werden dann die Ps 104 und 148 (*Geheimnis der Schöpfung*, 251–274) sowie die Ps 46 und 65 (*Zion – Quelle des Lebens*, 275–296) behandelt. Der Auslegung der Ps 93; 99 und 118 (*Visionen des Gottesreiches*, 297–321) ist eine Würdigung der Komposition der Jahwe-Königs-Psalmen Ps 93–100 vorangestellt[2].

Es folgen die Erklärungen der Ps 81; 82 und 118 (*Der Gott des Exodus*, 320–347); der Wallfahrtspsalmen 120–134, von denen die Ps 125; 127; 129 und 134 genauer vorgestellt werden (*Der Gott der kleinen Leute*, 348–366). Anschließend werden der Ps 6 und 44 (*Anschrei aus der Tiefe*, 367–393); der Ps 130; 51 und 103 (*Vergebung der Sünden*, 394–425); der Ps 90; 49 und 73[3] (*Leben mitten im Tod*, 426–453) und schließlich die Ps 4; 139 und 42/43 (*Gottesnähe*, 454–485) ausgelegt.

Schon wer die Kapitelüberschriften liest, bekommt so einen Eindruck von dem Reichtum des Psalmenbuches als einem Begleiter in allen Lebenslagen und von der zupackenden, wenn auch gelegentlich die Probleme zu sehr vereinfachenden Frische, mit der Z. die von ihm geliebten Texte behandelt.

Marburg Otto Kaiser

Kunz, Andreas: **Ablehnung des Krieges**. Untersuchungen zu Sacharja 9 und 10. – Freiburg: Herder 1998. VII, 427 S. (Herders Biblische Studien, 17), geb. DM 108,00 ISBN: 3–451–26665–2

Die Leipziger Diss. (1997) ließ den Vf. zunehmend Parallelen erkennen zwischen der geistesgeschichtlichen Problemstellung, die für Sach 9.10 anzunehmen ist, und seinem eigenen hermeneutischen background (Theologie in der DDR in Frontstellung zu einer politisch unwirtlichen Umwelt). Und einen zweiten Aspekt nennt das Vorwort – wie zu zeigen sein wird: mit Recht –, daß nämlich der Vf. einen „nichtkonventionellen methodischen Weg gegangen" sei.

Daher zunächst einiges zur Methode: Es verblüffte und erfreute den Rez., eine derart explizite Rezeption von Impulsen von Sprach- und Textwissenschaft in der Diss. vorzufinden. Die Forschungsgeschichte ist natürlich integriert, damit eine Reihe von Beiträgen, die sich der Formgeschichte verpflichtet fühlen. In Abhebung davon liegt nun aber ein sehr starker Akzent auf der Einzeltextbeschreibung, und damit sind die alten Trampelpfade verlassen. In Theorie wie Praxis sind „Kriterien der Textualität" präsent bzw. werden deskriptiv eingesetzt. Besonders wichtig sind dabei die verschiedenen Formen von „Wiederaufnahme" oder die „thematische Struktur/Entwicklung" des Textes. Und wenn immer die Textbeschreibung allzu viele Daten zu erheben scheint, helfen gute Grafiken (z. B. 146.163.190), den Durchblick wiederzugewinnen. Mit diesen ausgewählten Analysegesichtspunkten (es wären ergänzend schon noch einige weitere denkbar – vgl. meine/unsere Behandlung der Josefsgeschichte, 1995) geschieht v. a. eines – was Vf. auch immer wieder ausspricht: Zunächst konzentriert er sich unzweideutig auf die literarische Ebene – ohne bereits auf Historie, Sitz im Leben u. ä. zu schielen. „Erst nachdem die Textintention auf der sprachimmanenten Grundlage geklärt ist, kann die Frage nach dem Weltwissen und somit nach dem historischen Kontext geklärt werden" (75). Entsprechend folgt auf die literarische Deskription je klar getrennt die Frage der Textdatierung und die des historischen Kontextes. – Was wäre es für ein Gewinn für die Exegese, wenn diese beiden Ebenen flächendeckend ebenso sauber auseinandergehalten würden!

Vor – aber da beginnt der Dissens – diesen, den Hauptteil des Buches ausmachenden Methodenschritten hat zu erfolgen, was ich „Konstituierung des Textes" nenne. Es sind die bei Sach 9.10 schwierigen Fragen von Textkritik und Übersetzungsbegründung. Und es sind die Fragen der Literarkritik, also die nach der Abgrenzung der Einzeltexte voneinander. Daß diese Aspekte nicht ähnlich klar getrennt abgehandelt werden, zähle ich zu den methodischen Schwächen des Buches. Bei der Erarbeitung der Einzeltexte spielen sehr stark Stichwortbezüge eine Rolle (z. B. 45ff), kontrastierende Einzelbedeutungen (z. B. von פקן) in 10,3a und 3b, vgl. 48), die aber als solche ambivalent sind: sie können für Kohärenz oder für redaktionelle Wiederaufnahme sprechen. Eine Literarkritik, die an einer Textstelle alle Leseschwierigkeiten zusammenträgt und gemäß Lese-/Textfluß bewertet, findet sich nicht. Fragen von Textkritik und Übersetzungsbegründung können auch noch bei der Textanalyse vorkommen (z. B. 79), die dadurch aufgebläht ist und auch irritiert – wegen der uneinheitlichen Analyseaspekte (soll nun ein gegebener Text beschrieben oder sein Verständnis erst gefunden werden?). Wenn Verständniserklärungen (z. B. 89) zu einem Zeitpunkt erfolgen, wo Fragen der Literarkritik schon abgehandelt sind, überzeugt das nicht: die Literarkritik braucht ein bereits geklärtes Textverständnis.

Aber kommen wir zu den materialen Ergebnissen: Einer These Stecks folgend wird Sach 9.10 als „Fortschreibungseinheit" verstanden, näherhin die 3 Texte 9,1–10; 9,11–17; 10,3b–12. Sach 9f ist also nicht homogen, aber der zweite Text nimmt auf den ersten Bezug, der dritte auf den zweiten (und ersten). Dieses Ergebnis wird zwar vielfältig erläutert, aber im Kern nicht entwikkelt: es steht von den ersten Seiten her fest. Und es bleibt die Frage, ob durch diese Vor-Festlegung nicht manche Entscheidung bei schwierigen Einzelfragen schon zu sehr determiniert ist. Dazu gehört der Übergang von 9,8/9,9. Das unvermittelte Umkippen des Tones wirft bei einer Reihe von Ps und Prophetentexten die gleiche Frage nach Einheitlichkeit oder redaktioneller Erweiterung auf. Nach ausführlichem Vergleich unter – allerdings abstrakten – Gattungsgesichtspunkten (166ff) wird entgegen dem Trend (167) für Kohärenz plädiert (vgl. 186). Daß Gattungsgesichtspunkte überhaupt (also das Ausgreifen auf ganz andere Texte mit notorisch zweifelhafter Begrifflichkeit, wobei jene anderen Texte zudem ihre eigene literarkritische Problematik beinhalten) hier weiterhelfen, bestreite ich. Das Problem ist textintern zu lösen. Kommen wir zum Aspekt „Historie" (192ff). Es ist eine Stärke der Arbeit, nach ausführlicher Textdeskription ebenso ausführlich zusammenzutragen, was man aus der für richtig erachteten Zeit um 200 v. Chr. weiß, und beides, literarische Ergebnisse und verfügbares historisches Wissen, differenziert in Beziehung zu setzen. So ist „der geographische Rahmen in Sach 9,1–10 deckungsgleich mit dem territorialen Bereich, auf den sich die seleukidische Machterweiterung erstreckte" (201). Der Text ist „eine Antwort JHWH-treuer Kreise auf die politischen Ambitionen der hellenistisch orientierten Seleukidenparteil" (208). Näherhin stelle „Sach 9,8–10 eine Polemik gegen die Verehrung des hellenistischen Basileus" (231f) dar. Der König von V.9f sei keine vergottete Person, sondern ein Geringer, der aber im Gegensatz zum Fremdherrscher Jahwes Schutz genießt. Schön illustriert wird dies durch den „Esel als Reittier und (das) Unvermögen zur Gewalt" (236). Der Vf. von Sach 9,1–10 ist Zeitzeuge des 5. Syrischen Krieges. Er ist schriftgelehrt (nimmt Am 1,3–10; Jes 20,5f auf), deutet die seleukidische Eroberung von Phönizien sowie von Aschkelon und Gaza als Strafgericht Jahwes über die verhaßten hellenistischen Städte (vgl. 239).

Die kürzer behandelten weiteren Texte werden noch vor dem Makkabäeraufstand situiert (9,11–17). Eine nachhaltige Verfolgungssituation läßt sich in dieser Fortschreibung nicht erkennen (vgl. 320; 324). Die Bedrohung allerdings ist spürbar, darin der Appell an die JHWH-Treuen, sich unter den Schutz JHWHs zu stellen bzw. sich auf den Beschneidungsbund zu beziehen (vgl. 297).

Dagegen gehört Sach 10,3b–12 in die Frühzeit der makkabäischen Erhebung (vgl. 365). Der Vf. der zweiten Fortschreibung ist aber weit von der Abfassung etwa von Tierapokalypsen (Aufstand anheizend) oder Reserven gegen ei-

[2] Daß Zenger den Gottesnamen nicht ausschreibt, sondern es bei der Wiedergabe des Pentagramms beläßt, merke ich an.

[3] Mit einem Zusatz *Nach Auschwitz*, 451–453.

nen Aufstand entfernt. Wenn gekämpft wird, geschieht es auf JHWHs Initiative hin (369). Was gegenwärtig geschieht, entspricht JHWHs Geschichtsplan.

Es ist für den Rez. nicht absehbar, ob auch nach Behebung der methodischen Schwächen immer noch dieselben, plausibel klingenden Ergebnisse resultieren würden. Auf jeden Fall ist der Vf. zu bestärken, auf seinem eingeschlagenen methodischen Weg weiterzugehen, weitere Aspekte hinzuzunehmen und so vermehrt Erfahrung zu sammeln. Und er möge positive Resonanz für derartige Selbständigkeit im Denken ernten! Seine Diss. bezeugt – trotz der Einwände – die entsprechende Kompetenz.

Mössingen Harald Schweizer

Bibelwissenschaft / Exegese des NT

Bibeldidaktik in der Postmoderne. Klaus Wegenast zum 70. Geburtstag, hg. v. Godwin Lämmermann / Christoph Morgenthaler / Kurt Schori u.a. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1999. 389 S., kt DM 89,00 ISBN: 3–17–015979–8

Die FS für Klaus Wegenast umfaßt 27 Aufsätze zur Bibeldidaktik. Vier Gesichtspunkte gliedern das Kompendium: *1. Teil: Tradition und Situation; 2. Teil: Menschen und Lebenswelten; 3. Teil: Zugänge zur Bibel; 4. Teil: Realisationen.*

Teil 1 geht über den Zusammenhang von Textbearbeitung und Rezeptionsweise. Das von Wegenast geprägte Leitthema „Gleichursprünglichkeit" bildet das Hauptkriterium. Es zieht sich als Leitbegriff durch alle vier Teile. J. Oelkers stellt „aus erziehungswissenschaftlicher Sicht" die „Postmoderne" als „pädagogisches Problem" vor. M. Baumann beschreibt von der Pädagogik aus die *„Bibeldidaktik als Konstruktion eines autonomen Subjekts"*. Ch. Bühler: *„Ist die Bibel wahr"* kritisiert den Fundamentalismus mit der situationsbezogenen Mehrdeutigkeit der biblischen Texte. Ch. O. Müller bietet eine engagierte Auseinandersetzung mit der historisch-kritischen Exegeten (Hofius): *„‚Gleichursprünglichkeit': offengelegt – verdeckt – kurzgeschlossen – differenziert"*. Hermeneutisch ist die Gleichursprünglichkeit immer verdeckt vorhanden; sie wird nur selten offengelegt. Ihre Leugnung führt zu kurzgeschlossenen Abwertungen anderer Auslegungen. Daher kritisiert Müller auch den Differenzierungsversuch von Theißen, „wissenschaftliche Exegese" von „engagierter Lektüreform" zu unterscheiden. Beide fallen unter die „Pluralität von diskursfähigen Weisen wissenschaftlicher Hermeneutik" (61). K. Dienst problematisiert die Auswirkungen der Mehrdeutigkeit von Textsinn und Pluralität für *„Schriftprinzip und Bibeldidaktik"*. Er verweist auf die elf Auslegungswege der Arnoldshainer Konferenz. Als Konsequenzen bleiben Skepsis gegen eine „sozialphilosophische Individualisierungsthese" und Vertrauen in konfessionelle „Frömmigkeitsgestalten", denen es um „Schrifttreue" und nicht um ein abstraktes „Schriftprinzip" geht. K. Schori: *„Messiasrezeption in religionspädagogischer Absicht. Die Frage nach dem Messias Jesus Christus auf dem Hintergrund postmoderner Instabilität"* stellt einen postmodernen Fragekatalog an Teilnehmer des Katechetikstudiums (vergleichbar der deutschen Religionslehrer-Ausbildung) vor. Mit ihm analysiert Schori die gegenwärtigen Möglichkeiten einer Messiasrezeption. Ch. Morgenthaler greift aus der Perspektive der Pastoralpsychologie den Zusammenhang von „Subjekt, Story und Tradition" auf. Geschichten konstituieren das Subjekt, sowohl das gesunde wie das kranke. „Gleichursprünglich nach Text und Situation, nach Tradition und Erfahrung fragen, bedeutete in unserem Zusammenhang, gleich beharrlich nach der narrativen Verfaßtheit biblischer Traditionen wie heutiger Subjektivität zu fragen und dies in Konzepten des Unterrichts und der Bildung umzusetzen." (100). Morgenthaler sieht bisher solch bibeldidaktische Entwürfe noch nicht verwirklicht. Diesem Mangel läßt sich mit einem Verweis auf einen ablegenen Wegenast abhelfen: K. Wegenast: Unterrichtliche Erzählanlässe im Religionsunterricht, in: H. B. Kaufmann / H. Ludwig (Hg.): Die Geistes-Gegenwart der Bibel. Elementarisierung im Prozess der Praxis, Comenius-Institut Münster 1979, 101–122. Das Buch ist der Zwischenbericht eines Projekts zum Erzählen, das unter der Leitung von H. B. Kaufmann und der Teilnahme von Wegenast und u.a. dem Rez.en über mehrere Jahre lief. Wegenast unterscheidet zwischen freiem und gebundenem Erzählen in der Schule. Der „Morgenkreis" bietet Gelegenheit, daß jeder erzählt, was ihn bewegt hat oder gerade bewegt. Glücklich der Lehrer, dem eine biblische Erzählung oder Metapher in den Sinn kommt. Es geht Schülern doch gerade darum, zu hören, was die Lebensgeschichten des Lehrers sind. Morgenthaler hat recht, wer den Morgenkreis liebt, sollte wenigstens in die Gruppen-Therapie gehen. Dort darf er zuhören und die anderen zuhören lassen.

Teil 2 stellt exzellente Aufsätze zu den unterschiedlichen Lebenswelten der heutigen Rezipienten vor: G. Lämmermann: *„Die Schimäre des Subjekts"*; F. Schweitzer: *„Die Konstruktion des Kindes in der Bibeldidaktik"*; A. A. Bucher: *„Verstehen postmoderne Kinder die Bibel anders?"*; J. A. van der Ven: *„Das religiöse Bewußtsein von Jugendlichen und die Krise der Jugendpastoral"*; L. Zogg Hohn: *„Sandro, Elena, Adrian, Andrea und Co ..."*; W. Gräb: *„Die Pluralisierung des Religiösen in der ‚Postmoderne' als Problem der ‚Bibeldidaktik'"*.

Teil 3 diskutiert an konkreten Beispielen Zugänge zur Bibel. R. Lachmann wendet sich mit *„Wundergeschichten ‚richtig' verstehen"* gegen zu scharfe Abgrenzungen innerhalb des breiten Feldes der postmodernen Wunderdidaktik (historisch-kritisch, semiotisch, metaphorisch, symboldidaktisch). N. Mette: *„Befreiende Bibellektüre: eine Herausforderung für die hiesige Bibeldidaktik – am Beispiel der Bartimäus-Perikope (Mk 10,46–52)"* zeigt konkret die narrative und sozialgeschichtliche Auslegung der lateinamerikanischen Lektüre. Die eigene Armutserfahrung verschmilzt mit der Armutserfahrung des behinderten Bettlers. Wohltuend würdigt M. die hiesigen bibeldidaktischen Bemühungen, die Erfahrungen des Bettlers ebenfalls nachzuerleben. Zu Recht kritisiert er das Fehlen von „strukturellen Dimensionen", auf die die südamerikanischen Theologen (noch) nicht verzichten. Wissen ist Macht; der Arme weiß es und will lernen, seine soziale Konstruktion der Wirklichkeit auf Befreiung hin mit Herrschaftswissen umzubauen. P. Biehl: *„Bibeldidaktik als Symboldidaktik"* führt mit dem Untertitel *„Sprung – Spurensuche – Wahrnehmung"* in die gegenwärtige Diskussion um die Symboldidaktik und pluralisierende Hermeneutik ein. Im Unterschied zu Müller hält er Theißens Differenzierung von wissenschaftlicher Exegese und engagiertem Spurenlesen für berechtigt. Hier ist weiterer Diskussionsbedarf gegeben. Mit Schröer und Wegenast hält der Rez. das Hierarchie-Modell „Wissenschaftliche Exegese – Applikation" für neandertalisch, bei der „Gleichursprünglichkeit" stellen sich allerdings Fragen zur Qualität des Leseakts. Erfolgt das Lesen als naives Konsumieren oder als kritisches Verstehen oder als forschendes Analysieren? Alle drei Ebenen sind in jedem Zugang anwesend. Biehl bevorzugt daher „Vorformen des Bibliodramas" und das „Bibliodrama", da es ihm um Erfahrungen mit den biblischen Symbolen geht. Ob nun Kritik und Reflexion von dem Pluralismus der historisch-kritischen Exegese (Dienst) oder vom Methodenkonzept anderer Zugänge geleistet werden, liegt dann wieder auf einer gleichrangigen Ebene. H. G. Heimbrock: *„Erlösung in Lehre und Alltagskulturen"* bearbeitet das Thema Erlösung. In Auslegung heutiger Lebenswirklichkeit der Schüler werden gegenwärtige Zeugnisse von Erlösungserwartungen analysiert. H. Kessler: *„Körper – Raum – Subjektivität. Die Spiritualität des Bibliodramas"* betont die Körperarbeit. Mund, Herz und Atem werden von Worten eines Bibeltextes in Bewegung gesetzt. Der Spieler vervollständigt als impliziter Leser die Sinnmöglichkeiten des Textes. K. E. Nipkow: *„Hermeneutik und Ideologiekritik. Konzepte der Vergangenheit? Herausforderungen für die Zukunft"* stellt knapp die Erträge der Bibeldidaktik nach dem 2. Weltkrieg vor. Die hermeneutische Problem- und Aufgabenstellung des hermeneutischen Religionsunterrichtes der 60er Jahre bleibt gültig. Die anschließenden Modelle des Kontextes, der Ideologiekritik und der Symboldidaktik behalten ebenfalls bleibende Fragestellungen. Ende der 70er Jahre ergibt sich ein „Delta, das sich inzwischen bis heute noch weiter erfahrungshermeneutisch verbreitert hat" (271): die „Biblische Didaktik" Baldermanns, die „interaktionale Bibelauslegung" des Rez.en, die „religionsdidaktische Elementarisierung" (Nipkow mit dem Comenius-Institut), die „erfahrungsnahe Bibeldidaktik" von Berg, die „plurale Hermeneutik und Didaktik" von Langer. Der Dialog zwischen allen sollte die innerbiblische Pluralität ständig beachten und im Unterrichtsprozeß realisieren. J. Lähnemann: *„Die Bibel – ein Buch interreligiösen Lernens"* beschreibt den Wert interreligiösen Lernens in der Bibel und mit der Bibel für den Religionsunterricht und das Bibliodrama. Judentum und Islam lassen sich mit der Bibel lernen, die wiederum Anstöße der Begegnung mit Vertretern dieser verschwisterten, monotheistischen Religionen liefern kann.

Teil 4 bringt „Realisationen" unterschiedlichster Art: H. Schröer: *„Spuren der Bibel in säkularer Poesie"*; W. Neidhart: *„Gegengeschichten. Große Erzählungen erzählend unterlaufen?"*; A. Studer: *„Auseinandersetzung mit ‚Destruktiver Religion' als Voraussetzung für eine befreiende Bibelarbeit"*; Ch. Reents: *„Bibel weg – hat kein'n Zweck?"*; W. Kohler: *„De-Institutionalisierung von Religion als Chance öffentlichen Religionsunterrichts"*; R. Mokrosch: *„Der von Gott geschaffene und der biotechnische Mensch"*; Ph. Wegenast: *„Führe mich, o Herr, und leite meinen Gang nach deinem Wort ..."*. Die Beiträge tasten sich konkret und mutig in unterschiedlichste Gefilde vor. Sie bieten säkulare, poetische Vergleichstexte an (Schröer), einen Erzählentwurf zu Ex 3–14 im Stil von Rap (Neidhart), eine Einheit zur Lehrerfortbildung (Studer), Überlegungen zu Rahmeninstitutionen von Bibelarbeit (Kohler) und Parallelen in der Arbeitswelt (Wegenast).

Die FS ist eine Mischung von Sbd und Kompendium. Die vier Teile stellen echte Gliederungen dar. Über die Zuordnung einzelner Beiträge läßt sich streiten. Heimbrock gehört m. E. zu Teil I, Reents und Mokrosch gehören zu Teil III.

Mokrosch verbindet Bioethik mit Bibeldidaktik und liefert konkrete Vorschläge zur Umsetzung. Reents faßt Gesprächsbeiträge zusammen: „zwölf Argumente und zwölf Gegenargumente" – so der Untertitel ihres Beitrages. Gegen antikes Buch steht das Kulturzeugnis mit wichtigen Biographien, gegen Fehler im Alltag steht die verdeckte kulturelle Prägung des Alltags durch die Bibel, gegen Spezialisten-Fachbuch steht der Erwerb kritischer, autonomer Kompetenz, gegen schwindenden Kirchenbezug steht der interreligiöse Gebrauch; gegen veraltetes Gottesbild steht die Vielfalt biblischer Gottessymbolik usw. Fazit: Einfühlung in Barrieren und biblische Alphabetisierung bedingen sich gegenseitig.

Große Linien werden sichtbar. Der Religionsunterricht kann einerseits punktuell ohne biblische Textarbeit zentrale biblische Themen zeitgemäß zum Thema machen. Andererseits bleibt er auf die biblischen Texte gleichursprünglich verwiesen. Für die Textarbeit mit der Bibel steht eine unübersehbare Fülle von Methoden und hermeneutischen Konzepten zur Verfügung (*Teil I*). Die Lebenswelt der Kinder und Jugendlichen hat sich entsprechend in eine plurale Vielfalt aufgespalten; der Zugriff der Adressaten auf die Bibel ist daher vielfältig (*Teil II*). Bei den Zugängen zur Bibel (*Teil III*) zeigt sich eine überraschende Einmütigkeit. „Gleichursprünglichkeit" meint zum einen, „alles ist erlaubt, was dem Adressaten nützt" (frei nach 1 Kor

10,23f), zum andern sorgfältige Arbeit am Text. Der narrative Anarchismus wird vielfältig mit dem Respekt vor der alten biblischen Tradition verbunden, die für Wahrheit bürgt.

Mit Bedauern haben die Hg. die „Sichtweise von Vertreterinnen und Vertretern der Exegese selber" ausgespart (15). Wegenast ist ja beides, Neutestamentler und Bibeldidaktiker in einer Person. Diskutiert wurden immerhin die Versuche von Luz, Theißen und vom Rez.en. Eine institutionale Diskrepanz ist angesprochen, die leider in keinem Aufsatz thematisiert wird. Wie kommen Bibelwissenschaftler und Bibeldidaktiker miteinander ins Gespräch? Die „Gleichursprünglichkeit" behaupten inzwischen fast alle Exegeten. Müller wies aber verdeckte Abwehrhaltungen der Exegeten auf. Warum bestehen diese? Lehramtsstudenten verlangen ein Kurzzeitstudium (Kohler), Fakultäten sind auf Langzeitstudiengänge ausgelegt. Können die Träger dieser unterschiedlichen Ausbildungsgänge miteinander kommunizieren? Die Aussparung des Dialogs ist durchaus „pragmatisch". Denn wenn diesen Dialog nicht nur die Bibeldidaktiker seit Wegenast einseitig führen wollen, sondern in Zukunft auch die Exegeten in diesen Dialog einsteigen wollen, müssen weitere, andere Kompendien geschrieben werden.

In *Teil 2* weist Bucher auf die differenzierte entwicklungsbedingte Rezeption von biblischen Gattungen durch Kinder und Jugendliche hin. Es geht nicht darum, eine Gattung wie früher global einer Jahrgangsstufe zuzuordnen, sondern deren unterschiedliche Rezeptionsmöglichkeiten in allen Jahrgängen zu kennen und zu nutzen. Bucher plädiert daher für die Beibehaltung eines moderaten Strukturalismus für die religiöse Entwicklungspsychologie und für die gestuften Ausformungen der Erzählgrammatik. Entsprechen nicht ntl. Konstruktionen wie die markinische Geheimhaltungsstrategie den unterschiedlichen Zugängen zu den Erzählgattungen (Wundergeschichten, Gleichnissen und Gesprächen)? Will gar der erste Evangelist unterschiedliche Hörergruppen (Volk, Jünger, Schriftgelehrte) gezielt auf das unterschiedliche Niveau ihres moralischen Urteils ansprechen? Für antike Hörer wäre diese Stufung eine Selbstverständlichkeit. Notwendigkeiten zum Gespräch sind also genügend gegeben. Das Lebenswerk von Wegenast muß weitergehen; es hat in dieser FS einen würdigen Widerhall gefunden.

Dortmund Detlev Dormeyer

Kügler, Joachim: **Der andere König**. Religionsgeschichtliche Perspektiven auf die Christologie des Johannesevangeliums. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1999. 165 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 178), kt DM 43,80 ISBN: 3–460–04781–X

Die neue Studie von J. Kügler wendet die religionsgeschichtliche Perspektive auf die joh Christologie an, die der Vf. zuvor in seiner Habil.schrift (Ders.: Pharao und Christus? Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage nach einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und ntl.er Christologie im Lukasevangelium [BBB 113], Bodenheim 1997) für das Lk-Ev ausführlich vorgestellt und diskutiert hat: Lassen sich – gegebenenfalls über atl.e und frühjüdische Rezeptionswege – Einflüsse altägyptischer Königstheologie auf die ntl.e, hier joh Christologie erkennen und wie sind diese zu bestimmen? Damit sind weitreichende traditions- und religionsgeschichtliche, exegetische, theologische und hermeneutische Fragen aufgeworfen, die durchweg problembewußt aufgenommen werden (78, 87, 137).

Der treffend gewählte Titel: *„Der andere König"* beinhaltet die These der einzelnen Fallstudien zu joh Texten: Die joh Christologie ist stärker, als bisher gesehen wurde, von königstheologischen Motiven mit der ihnen eigenen Heilsbedeutung geprägt, die sich aus altägyptischen Vorstellungen und ihren (früh-)jüdischen, bes. weisheitlichen Transformationen speisen. Zugleich werden auch inhaltliche Veränderungen, ja ein „Aufsprengen" der Vorgaben (122f, 125f), erkennbar. Die (offen formulierte) hermeneutische Grundfigur K.s heißt „Rezeption durch Transformation" (126 u. ö.). In diesem Sinn sucht er, Rezeptionen und Transformationen in den joh Zeugnissen aufzuweisen.

K. setzt ein mit einem knappen Überblick über die von ihm postulierte christologische Denkbewegung aufgrund einer „frühen Inthronisationschristologie" (27) im Urchristentum (17–29): „In diesem Prozeß der sukzessiven Vorverlagerung der königlichen Sohn-Gottes-Würde des Auferstandenen bis hin zum Beginn seines öffentlichen Wirkens, ja bis zum Beginn seiner physischen Existenz, kommen religiöse Grundmuster zum Tragen, die zur Reaktivierung bestimmter (durchaus von Ägypten beeinflußter) Elemente biblischer Königstradition führten" (29). Traditions- und rezeptionsgeschichtlich läßt sich nach Ansicht des Vf.s im Frühjudentum (Weisheit, Philo von Alexandrien) eine weisheitliche Transformation der älteren Königstheologie nachweisen, die die (personifizierte) „Weisheit bzw. den Logos mit königlichen Zügen ausstattet" (30–36; Zitat: 36).

Im einzelnen wendet sich der Vf. dem Titel Logos für Jesus Christus zu (Joh 1,1–18), fragt nach dem Zusammenhang von Logos und „königlichem Sohn" im JohEv (vgl. 1,49; 12, 13.15; 18, 30–40; 19, 19–21) und interpretiert die „ikonische Konstellation" (65) des Logos als Sohn im Schoß des Vaters in Joh 1,18 (37–71). K. argumentiert hier ausführlich für die Übersetzung von κόλπος mit „Schoß" und versteht dieses Bild auf dem Hintergrund des zeitgenössischen kulturellen Wissens als Ausdruck einer Sohnesbeziehung zum Vater. Es schließen sich Durchgänge zu Joh 6 („Jesus als Brot des Lebens"; 72–108), zu Joh 10 („Jesus als der gute Hirte"; 109–127) zum „Machtwort des Königs" nach Joh 18,4–6 (128–145) und zu „Jesus als Gott" (146–165) an.

Sachkritisch fordert K. unter Berufung auf das Vatikanum II (Nostra aetate 2) eine „Entradikalisierung" der „soteriologischen Exklusivität der joh Christologie" (70f). Dazu wird K. u. a. auch durch eine – durchaus streitbare – antithetische Auslegung der joh Verhältnisbestimmung zwischen Mose und Jesus in Joh 1,17 und der Brotrede Joh 6 geführt (68f, 89, 92).

Bei seiner literarkritisch bzw. traditionsgeschichtlich interessierten Auslegung von Joh 6 rekurriert der Vf. auf eine zeitlich frühere, „realisierte Eschatologie, die deterministisch unterfangen ist": „Der Glaubende ist in vollem Maße erlöst, ihm fehlt nichts mehr" (97). Diese Position sei durch „Hinzufügungen" (101), die die futurische Dimension des Heils betonen, korrigiert worden (101). Auch die „eucharistische Weiterführung", die „literarkritisch jünger", aber „traditionsgeschichtlich älter" sei, verdanke sich der Redaktion des Evangelisten (107). Solche an den Positionen der klassischen joh Literarkritik orientierten Urteile werden von wachsenden Teilen der neueren Johannesforschung in ihrer Überzeugungskraft in Zweifel gezogen.

Im Schlußkap. votiert K. für eine Verhältnisbestimmung von Christologie und Theologie im JohEv, die dem Sohn „Anteil an der Gottheit des Vaters" zuspricht, die aber keine „Gleichheit im Sinne von Identität oder Gleichrangigkeit" (150) ausdrückt. Ob die dazu angeführte Auslegung des Thomasbekenntnisses in Joh 20,29 dieses ganz ausschöpft, läßt sich diskutieren.

Die Ausführungen von K. zeigen am Beispiel der joh Königs-Christologie nachdrücklich auf, wo und wie in joh Textzeugnissen das „kulturelle Wissen" potentieller Rezipienten angesprochen wird. Dieses kulturelle Wissen der Hörenden und Lesenden beeinflußt notwendig ihren Verstehensprozeß (*modus receptionis*), der methodisch und inhaltlich unterschieden werden kann von der *intentio auctoris* und dem *senus operis*.

Würzburg Klaus Scholtissek

Patrologie

Fürst, Alfons: **Augustins Briefwechsel mit Hieronymus.** – Münster: Aschendorff 1999. IX, 289 S. (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 29), Ln DM 94,00 ISBN: 3–402–08113–X

Die vorliegende Rekonstruktion und Interpretation der Korrespondenz zweier großer Vordenker des frühen Christentums, aus der Habil.schrift des Vf.s im Fach Alte Kirchengeschichte und Patrologie bei Prof. Brox (Regensburg) erwachsen, schließt nunmehr kraftvoll und überzeugend eine schmerzliche, tiefgehende Forschungslücke, die sich in den letzten gut einhundert Jahren – seit den wegweisenden Vorarbeiten von Franz Overbeck – aufgetan hatte und von der nicht unbeträchtlichen Anzahl der seitdem erschienenen Studien und Beiträge niemals befriedigend gefüllt zu werden vermochte. Dieses jahrzehntewährende Desiderat ist einerseits erstaunlich, insofern es sich beim Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus um ein kirchengeschichtliches, patrologisches, exegetisches, aber auch profanhistorisches Juwel handelt; es ist andererseits verständlich, insofern die Materie – insbesondere die zeitliche Reihung und Zuordnung der relevanten und nur zum Teil erhaltenen Briefe – äußerst diffizil ist und schon so manchen Interpreten zur Verzweiflung getrieben oder auf wissenschaftliche Holzwege gelockt hat. Um so erfreulicher ist daher die Tatsache zu konstatieren, daß die Monographie von Fürst jetzt entscheidende historische Klärungen vorlegt und darüber hinaus einen inhaltlich-systematischen Deutungsrahmen des Briefwechsels anbietet – er ist in den Augen des Vf.s Paradigma für den innerkirchlichen Umgang mit Meinungsverschiedenheit und Konflikt –, der das geschichtliche Material in unerwarteter ekklesiologischer und kirchenpolitischer Aktualität erschließt.

Die Arbeit teilt sich in vier Hauptgliederungspunkte: Deren *erster* (*Eintracht und Streit: Paulus und Petrus*, 1–87) skizziert die exegetische Basis, auf der der Kontakt, zugleich aber auch der Dissens der beiden Protagonisten sich hauptsächlich konstituiert: die biblisch belegte Auseinandersetzung zwischen Paulus und Petrus um Juden- und Heidenchristentum und deren Exegese und Bewertung, verdichtet in bezug auf Gal. 2,11–14. Während nämlich Hieronymus in Anschluß an Origenes den Streit der Apostel für ein religionspädagogisches Scheingefecht im Dienste eines Aggiornamento des christlichen Keryg-

mas innerhalb eines jüdisch geprägten Adressatenkreises hält, wendet sich Augustin entschieden gegen die Unterstellung eines so gearteten Täuschungsmanövers – der gute Zweck heilige mitnichten das Mittel der Lüge –, sondern geht vielmehr von einem echten Dissens der Apostel in bezug auf die heilsgeschichtliche Rolle des mosaischen Gesetzes aus, wobei er freilich letztendlich durchaus eine gewisse Akkomodation (auch des Paulus) an jüdisch-judenchristliche Traditionen zugibt, ja gutheißt, und damit, wie der Vf. zu Recht bemerkt, von der origenistischen Position faktisch keineswegs so weit entfernt liegt, wie auch umgekehrt Hieronymus je nach situativem und literarischem Kontext gelegentlich der Ansicht Augustins auffällig nahekommt. Der *zweite*, umfangreichste Teil der Studie (*Liebe und Kritik: Augustinus und Hieronymus*, 88–176) rekonstruiert vor dem zuvor gezeichneten exegetischen Hintergrund historisch scharfsinnig und psychologisch einfühlsam die erste Phase der brieflichen Korrespondenz der beiden Kirchenväter in den Jahren 394–405, die neben dem Disput über den Wert der Septuaginta und über Sinn oder Unsinn einer Übersetzung des AT aus dem hebräischen Urtext – bekanntlich ein Großprojekt des Hieronymus – vornehmlich in besagtem Apostelstreit ihren Gegenstand hat. Dabei erweist sich der Theologe aus Hippo Regius als der Motor des von mancherlei Irrungen und Wirrungen getrübten und von Transportproblemen behinderten Briefwechsels und offenbart in den uns erhaltenen Schreiben eine entwickelte Dialogfähigkeit und reife Streitkultur, während der Mönch in Bethlehem sich eher abweisend-defensiv verhält, offensichtlich zur Personalisierung der Konflikte neigt und den als leidig empfundenen Kontakt schließlich für lange Zeit einfriert.

Der *dritte Block* der Untersuchung (*Eine schiefe Allianz: Augustinus und Hieronymus gegen Pelagius*, 177–230) skizziert, erklärt und interpretiert die zweite Phase des Briefverkehrs der in Temperament und Verhalten so unterschiedlichen Partner in den Jahren 415–419. Zunächst ranken sich die theologischen Diskurse in den wiederum nur lückenhaft tradierten und erneut von Augustinus angestoßenen Schreiben vorrangig um verschiedene Ansichten zur Entstehung der menschlichen Seele – Traduzianismus oder Kreatianismus? –, um die Theologen sodann in Richtung einer letztlich nur oberflächlich vermittelten und vom Vf. folgerichtig als „schief" titulierten Allianz im Kampf gegen Pelagius und seinen Freiheitsoptimismus einander näherzubringen. Auch diese zweite Kontaktphase endet schließlich mit in diesem Fall freundlicher, aber nichtsdestotrotz hartnäckiger Gesprächsverweigerung von seiten des Hieronymus. F. erhellt in diesem Kap. seiner Arbeit dabei nicht nur den Textbestand, sondern gibt darüber hinaus anregende Einblicke in die kulturelle und kirchenpolitische Landschaft dieser Zeit, so daß durch die Fenster der Briefkorrespondenz die pralle Historie der Spätantike hineinscheint.

Unter dem gelehrten Titel „*Synkrisis*" (231–247) resümiert der Vf. abschließend den Ertrag seiner Detailuntersuchungen und wertet seine Erkenntnisse noch einmal unter dem Fokus der Frage nach „Dissens und Konflikt" in der Kirche aus. Augustinus und Hieronymus figurieren hier gleichsam als Idealtypen zweier grundsätzlicher Haltungen von Streitkultur: „Während Hieronymus die ... Überschriften jeweils mit einem *Oder* buchstabierte, gilt für Augustinus: Eintracht *und* Streit, Liebe *und* Kritik" (235). Indessen sei auch und gerade in kirchlichen Kreisen in Geschichte wie Gegenwart – und auch hierin muß man F. wohl leider beipflichten – „das ‚Modell Hieronymus' weiter verbreitet ... als das ‚Modell Augustinus'" (239).

Versuchen auch wir zu guter Letzt eine ‚Synkrisis' des von uns Festgestellten und Gesagten, so ist zunächst erneut die durchweg hohe Qualität des vorgestellten Werkes zu rühmen: Was Aufbau und Inhalt betrifft, so dürften obige Zusammenfassungen und Wertungen dieses Urteil bereits plausibel gemacht haben; was Darstellung und Sprache angeht, so lassen die Ausführungen gleichfalls nichts an Prägnanz und Präzision vermissen – bei einer gelegentlich überschießenden Vorliebe für Abstraktionen, siehe z. B. die Zwischenüberschrift „Simulatorische Akkomodation" (35), die selbst einem gebildeten Rezipienten wohl nicht den geringsten apriorischen Informationsgehalt zu vermitteln vermag. Die Berücksichtigung und Diskussion der Forschungsliteratur läßt hingegen wiederum keinerlei Wünsche offen. Bei all diesen Vorzügen liegt die originellste und am meisten nach Nachahmung rufende Qualität der Studie m. E. indes im hermeneutischen und methodischen Verfahren, historische Akribie auf der einen und systematisch-synthetische Gesamtdeutung auf der anderen Seite aufs harmonischste zu verbinden. Von daher könnte der Titel dieses Buches sicherlich das berechtigte Interesse einer noch größeren Zahl möglicher Leser wecken, wenn die Formel „Augustins Briefwechsel mit Hieronymus" zusätzlich den Untertitel trüge: „Paradigmatisches über den innerkirchlichen Umgang mit Dissens und Konflikt".

Würzburg Christof Müller

Kirchengeschichte

Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefele (1809–1893), hg. v. Hubert Wolf. – Ostfildern: Schwabenverlag 1994. XV, 338 S., geb DM 28,00 ISBN: 3–7966–0732–2

Carl Joseph (von) Hefele, der Tübinger Kirchenhistoriker – Vf. einer großen Konziliengeschichte – und Rottenburger Bischof, zählt zweifellos zu den markantesten Gestalten des deutschen Katholizismus im 19. Jh., neben Johann Adam Möhler, seinem akademischen Lehrer, und Ignaz Heinrich von Wessenberg, gegen dessen „Unkirchlichkeit" er als „Möhlerianer" und „Jungkirchler" Stellung bezog, dessen vierbändiges Alterswerk „Die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts ..." (Konstanz 1840) er mit den Verdikten „unfrei", „befangen", „unwahr" belegte, neben Ignaz von Döllinger, seinem Mitstreiter in dessen ultramontaner Lebensphase, Johann Ev. von Kuhn, seinem charakterlich durchaus schillernden Fakultätskollegen, mit dem er stets freundschaftlich und in enger Kooperation verbunden war, und einer ganzen Reihe weiterer Persönlichkeiten unterschiedlicher Prägung. Und wie bei nicht wenigen von ihnen liegt auch auf seinem Leben ein Schatten schicksalhafter Tragik, verursacht durch die besonderen Umstände der innertheologischen und innerkirchlichen Entwicklung seiner Zeit. Als Gelehrter und Bischof hätte Hefele längst eine umfassende Biographie verdient. Doch einem solchen Unternehmen steht die prekäre Quellenlage entgegen, verursacht durch den Umstand, daß Hefele selber nahezu seinen gesamten Nachlaß vernichtet hat, auch einen Großteil seiner Briefe, soweit es ihm gelungen war, diese von seinen Korrespondenzpartnern zurückzuholen (was freilich nicht heißt, daß nicht immer wieder neue Quellen auftauchen).

So vermag allein aus diesem Grund auch der aus Anlaß des 100. Todestags Hefeles und des 125. Jahrestags seiner Wahl und Weihe zum Bischof erschienene und mit einem Geleitwort Bischof Dr. Walter Kaspers versehene vorliegende Sbd eine Hefele-Biographie nicht zu ersetzen. Gleichwohl bringt er – teilweise in Zusammenfassung des derzeitigen Forschungsstandes – zahlreiche neue Aspekte, die das Bild Hefeles konturenreicher erscheinen lassen und die Hefele-Forschung weiter vorantreiben.

So bietet Rudolf Reinhardt, der sich durch das Aufspüren neuer Quellen und deren kritische Auswertung um die Hefele-Forschung am meisten verdient gemacht hat, eine sehr differenzierte Lebensskizze (1–17). Mit wenigen Strichen zeichnet er prägnant Hefeles akademische Karriere an der Tübinger Kath.-Theol. Fak. und schriftstellerische Tätigkeit, seine Rolle in der ultramontan-jungkirchlichen Partei und im offenen Württemberger Kirchenkampf, im Streit um die Nachfolge des ersten Rottenburger Bischofs Johann Baptist von Keller (1845) – im Verein mit Kuhn, Döllinger, dem Münchener Nuntius –, seine Wandlung zum „Gemäßigt-Ultramontanen" nach 1848, seine ihn desillusionierende Tätigkeit als Konsultor zur Vorbereitung des Ersten Vatikanums, seine Wahl zum Bischof von Rottenburg (17. Juni 1869), deren päpstliche Bestätigung die „Radikal-Ultramontanen" mit allen Mitteln zu hintertreiben suchten (weshalb auch die Präkonisation erst am 22. November 1869 erfolgte), schließlich seine Rolle in der sog. Konzilsminorität und die mit letzter Sicherheit wohl kaum zu klärenden Umstände seiner Unterwerfung unter die Konzilsbeschlüsse (10. April 1871), für die Reinhardt eine Reihe von möglichen Deutungen anführt.

Uwe Scharfenecker geht den „*Stationen einer Freundschaft*" nach (18–51), nämlich jener Hefeles zu den Grafen von Rechberg in Donzdorf und dem Kreis der mit der Regierung in Konflikt geratenen „möhlerianisch-jungkirchlichen" Geistlichen, die sich unter dem Patronat des Grafen Albert von Rechberg zur sog. „Donzdorfer Fakultät" zusammenschlossen und mit ihren Sympathisanten ein gefährliches Potential bildeten. Auch nach 1848, als sich Hefele und Kuhn von ihnen distanzierten, hielten die „Donzdorfer" (nun allerdings nicht mehr zum gräflichen Wohlgefallen) an ihrem radikal-kirchlichen Kurs gegenüber Regierung, Bischof und Ordinariat unverrückt fest und wurden schließlich durch Joseph Mast und Karl Erhard Schmöger der berüchtigten „Höheren Leitung" in Altötting unterstellt (ein „Kapitel" der Kirchengeschichte des 19. Jh.s, das nicht nur in tiefe „spirituelle" Abgründe blicken läßt, sondern auch mit seinen erschreckenden kirchenpolitischen Weiterungen seinesgleichen sucht!).

Claus Arnold untersucht an drei „Fallbeispielen" das kirchengeschichtliche Profil von Hefeles „Conciliengeschichte" (52–77) und kommt u. a. zu dem Ergebnis, daß der Autor und scharfe Wessenberg-Kritiker, von Möhlers Sicht einer organischen Geschichtsentwicklung geprägt, „zwischen teleologischer Geschichtsbetrachtung und unbefangenem Quellenstudium, zwischen romantischer und kritischer Historie" steht. Hefele habe durchaus erkannt, daß sich in historischer Perspektive manches anders, als in dogmatischer oder kanonistischer Hinsicht wünschenswert, darstellte, doch theologisch sei dies für ihn ohne Konsequenz geblieben. Nachdem er auf dem Konzil mit seinem Honorius-Argument nicht durchgedrungen war, habe er sich nach der Unfehlbarkeitsdefinition „so gut, wie es eben möglich war", arrangiert (76) (eine kleine Richtigstellung am Rande: nicht der Altkatholik Johann Friedrich von Schulte, sondern der Altkatholik Johann Friedrich war der spätere Döllinger-Biograph [71]).

Hubert Wolf, der Hg., beschäftigt sich (in seiner hier abgedruckten Frankfurter Antrittsvorlesung) mit der Tübinger Kath.-Theol. Fak. und ihrer – in taktisch-konstantes Schweigen gehüllten – Haltung gegenüber dem Unfehlbarkeitsdogma im Vorfeld des I. Vatikanums, während des Konzils und danach (78–101). Er zeichnet ein bemerkenswertes Bild der unter dem Diktat Kuhns nach außen strikte Geschlossenheit und Schweigsamkeit wahrenden Fakultät,

die intern aber, obwohl in der Hauptsache aus Ultramontanen (keineswegs aus „Liberalen") zusammengesetzt, die vatikanischen Beschlüsse – wie Wolf belegt – aus theologischer Überzeugung rundweg ablehnte. Daß sie sich dennoch keiner Opposition anschloß, hing mit ihrer von Kuhn verordneten Rücksichtnahme auf Bischof Hefele, den ehemaligen Fakultätskollegen, zusammen, mit dem die Tübinger „auf jeden Fall im Gleichschritt ... marschieren" wollten (90). Hefeles schließliche (verklausulierte) Unterwerfung unter das vatikanische Dogma aber war – wie Wolf zumindest mit höchster Wahrscheinlichkeit zeigen kann – „von langer Hand vorbereitet und mit Kuhn und der Fakultät abgesprochen" (92), zur Vermeidung eines öffentlichen Ärgernisses und Konflikts mit dem württembergischen Staat und um der Fakultät den anderwärts geforderten „Offenbarungseid" (zu dem sie sich nicht bereitgefunden haben würde) zu ersparen. „Die Rechnung war einfach – und sie ging auf", allerdings zu einem hohen Preis für Bischof und Fakultät (94), die intern an den Rand einer Zerreißprobe geriet. Kuhn und Hefele aber mußten erkennen, daß sie als Ultramontane jahrzehntelang – teils mit verdeckten Waffen – einem System gedient hatten, von dem sie sich nunmehr in ihrer Überzeugung betrogen sahen; doch behielten sie diese Erkenntnis in Erwägung höherer Rücksichten still für sich.

Barbara Schlüter versucht in ihrem (mit dem Bischof-Carl-Joseph-von-Hefele-Preis 1993 ausgezeichneten) Beitrag *„Hefele im Urteil der nicht-kirchlichen Presse (1863–1893)"* (102–223) das zeitgenössische Hefele-Bild zu erheben, zugleich als eine Art indirekten Seismographen für den jeweiligen Stand der damaligen Entwicklung des Spannungsfeldes Kirche-Staat-Gesellschaft, und sich von diesem methodischen Ansatz her – auf dem Weg über die öffentlichen, genauer: veröffentlichten Urteile aus staatlicher, protestantischer, katholischer und liberal-gesellschaftlicher Sicht – dem Theologen, Kirchenhistoriker und Bischof zu nähern. Sie bietet eine auf die liberale „Allgemeine Zeitung" und das halboffiziöse „staatliche" Organ des „Schwäbischen Merkur" und seiner „zweiten Abteilung", der „Schwäbischen Kronik" gestützte interessante Untersuchung, deren Schwerpunkte – gleichsam „naturgemäß" – Hefeles mit (vergeblichen) Hoffnungen verknüpfte Berufung zum Konzilskonsultor, seine Wahl zum Bischof, seine Haltung auf dem Konzil und das Drama seiner Unterwerfung – die ihm von der „Allgemeinen Zeitung" auch bei seinem Tod nicht verziehen wurde – bilden. Dabei zeigt die Vf.in nicht nur auf, wie sehr den Rottenburger Bischof die veröffentlichte Meinung über ihn beeindruckte, sondern sie formuliert und begründet auch – angesichts der schwierigen Quellenlage – plausibel die These, daß ein ursächlicher *zeitlicher* Zusammenhang bestand zwischen einer (wohl auf einer gezielten Indiskretion Döllingers beruhenden) herausfordernden Notiz in der „Allgemeinen Zeitung" vom 8. (oder 7.? [die Vf.in nennt beide Daten]) April 1871 mit der angeblich „authentischen" Versicherung, „daß von Hefele die Annahme des Unfehlbarkeitsdogmas als *schlechthin unvereinbar mit seinem Gewissen* hält, und ... hierin eines Sinnes mit ihm die Mehrzahl seines Klerus ist" (159), und Hefeles verklausuliertem Unterwerfungsakt mit der Publikation der dogmatischen Konzilskonstitutionen und seinem Schreiben an den Klerus seines Bistums vom darauffolgenden 10. April (159), während er unter demselben Datum in einer fünfzeiligen Mitteilung an die Zeitungsredaktion die ihn provozierende (ihn in seinen Augen offensichtlich kompromittierende) und unter Zugzwang setzende Notiz inhaltlich dementierte (161).

Den Schluß des Sbdes bildet – neben einer von Birgit Bronner und Barbara Wieland erarbeiteten Bibliographie des Schrifttums Hefeles und der wichtigsten Literatur (286–322) – die von Rudolf Reinhardt eingeleitete und kommentierte Edition zweier Predigten Hefeles (von 1834 und 1849) sowie seiner ursprünglich im „Deutschen Volksblatt" veröffentlichten Notizen über seine (durchaus komfortable „Vergnügungs"-)Reise in konfessionell gemischter Gesellschaft im Herbst 1863 mit der Eisenbahn und auf dem Schiff nach Italien, Rom und Neapel (224–285). Auf dem Hintergrund der damals aufkommenden neo-ultramontanen Rom-Mystifizierung und Papst-Apotheose blieben Hefeles Eindrücke und Urteile vergleichsweise nüchtern, auch wenn ihn natürlich die Gruppenaudienz bei Pius IX. tief berührte und er der Risorgimento-Bewegung keinerlei Verständnis entgegenbrachte.

Besondere Erwähnung verdient die Bildauswahl, die die Beiträge illustrierend begleitet und u. a. Hefele in seinen verschiedenen Altersstufen zeigt. Im ganzen vermitteln die Beiträge dieses mit Personen- und Ortsregister versehenen ansprechenden und v. a. auch sehr lebendig schildernden Gedenkbandes nicht nur ein Persönlichkeitsbild Hefeles, des wissenschaftlichen Theologen und des Bischofs, in kritischer Sicht, sondern auch ein spannendes und zugleich beklemmendes Kapitel der Kirchengeschichte (nicht nur) des katholischen Württemberg im 19. Jh. Daß man bei der Lektüre des Bdes zuweilen auf „Erscheinungen" stößt, wie sie sich ähnlich – leider! – immer noch oder erneut in der kirchlichen Gegenwart des endenden 20. Jh.s merkwürdig wiederholen, soll nicht verschwiegen sein.

München Manfred Weitlauff

Religionsphilosophie

Religionsphilosophie. Europäische Denker zwischen philosophischer Theologie und Religionskritik, hg. v. Thomas Brose. – Würzburg: Echter 1998. 324 S. (Religion in der Moderne, 4), brosch. DM 48,00 ISBN: 3–429–02060–3

Der von Thomas Brose 1998 herausgegebene Sbd enthält Beiträge, die auf Studientage der Katholischen Studentengemeinde und Veranstaltungen des Philosophisch-Theologischen Forums an der Berliner Humboldt-Univ. in den Jahren 1994–1997 zurückgehen. Unter dem Leitthema der Frage nach Gott sind hier Einführungen und Analysen zu ausgewählten Gestalten der philosophischen Theologie, der Religionsphilosophie und Religionskritik über 1000 Jahre europäischer Geistesgeschichte hinweg – von Anselm v. Canterbury bis Emmanuel Levinas – versammelt. Die Beiträge zeigen – wohl bedingt durch je unterschiedliche Vortragsorte und Zielgruppen – sehr verschiedene Ausrichtungen und Zielsetzungen. Sie alle bieten zunächst eine Hinführung zu Persönlichkeit und Werk des vorzustellenden Theologen oder Philosophen. Einige behalten danach den eher einführend-vorstellenden Charakter bei und bieten einen z. T. vorzüglichem Überblick, während andere sich nach kurzem Anlauf inmitten der theologisch-philosophischen Fachdiskussion situieren. Der verbindende Gedanke der Gottesfrage erlaubt es aber, sie alle als Teile eines umfassenden Spektrums abendländischer Philosophiegeschichte zu verstehen, ein Spektrum, das gerade in seiner innerhalb des Sbdes vorgestellten Auffächerung sowohl die Vielfalt als auch die inneren Beziehungen des philosophischen Diskurses verdeutlichen will.

Gerhard Gädes Analyse der Hauptwerke Anselm (*„Die Rolle der „ratio" bei der Glaubensverantwortung im Denken Anselms von Canterbury"*, 9–36) gewinnt ihre Überzeugungskraft u. a. durch die im Anschluß an R. W. Southern gewonnene Einordnung der Gedanken Anselms in die theologie- und glaubensgeschichtliche Umbruchsituation des 11./12. Jh.s („Gottes Nichtsein denken zu können, war nur eine Seite der sich anbahnenden Umstrittenheit der christlichen Glaubensgrundlagen. Die andere war die Infragestellung der christlichen Heils- und Erlösungsordnung", 11). Diese bedingt nach Gäde nicht nur die methodische Neubesinnung Anselms – eine durch die bleibende Dienstfunktion wie den göttlichen Geschenkcharakter der Vernunft im tiefsten Grund gläubige und nicht rationalistische Glaubensanalyse *sola ratione*, die die Unvernunft des Unglaubens offenlegen soll –, sondern macht auch die bleibende „Modernität" der Anselmschen Gedanken aus.

Eher grundlegend-einführenden Charakter haben die Ausführungen *„Zur Frage nach Gott bei Thomas von Aquin"* von Ulrich Kühn (37–48), die die bleibende Relevanz des dritten und fünften Wegs der „Fünf Wege" des Thomas – die Frage nach dem „Woher" und „Wohin" der Dinge – in den Mittelpunkt stellen. Kühn beschreibt Thomas als „großen Philosophen", der christliche Theologie betreibt nach den Erfordernissen seiner Zeit: „die christliche Botschaft mit den Mitteln des Denkens verstehbar zu übersetzen, zu erläutern und nachdenkliche Zeitgenossen einzuladen, sich auf das Experiment von Glaube und Theologie einzulassen, weil es in einem tiefen Sinne das wahrhaft Vernünftige ist" (46). Dabei verzichtet Kühn auf eine kritische Sichtung der gerade durch diese situative Verortung der religionsphilosophischen Methode des Thomas mitbedingten Gefahr eines extrinsezistischen Offenbarungsverständnisses und verliert so einen Teil der Wirkungsgeschichte des Ansatzes aus dem Blick.

Ähnliche Bedenken könnte man gegenüber dem Beitrag Harald Schöndorfs äußern. Unter dem Titel *„Rene Descartes. Die Grundlegung der neuzeitlichen Philosophie und die Gründung des menschlichen Geistes in Gott"* (71–82) legt Schöndorf eine kompakte Kurzanalyse des philosophischen Neuansatzes Descartes' vor: Wo alle bisherigen Gewißheiten erschüttert werden, findet der Mensch „in seinem Selbstbewußtsein Gewißheit, weil das Bei-sich-Sein des Geistes die unmittelbarste Form der Gegenwart ist" (71) und bringt damit eine „Tendenz zu einem gewissen Höhepunkt, die sich schon mit dem Ende des Mittelalters ankündigt und in der Renaissance voll durchbricht: die Herausstellung des menschlichen Individuums und seiner unvergleichlichen Einmaligkeit und Würde" (72). Eine Entwicklung, die Schöndorf u. a. in einer Analyse des cartesischen Freiheitsbegriffs festmacht (78ff) und in ihrer Funktion als Prototyp eines modernen naturwissenschaftlichen Denkens (76f) prägnant faßt, zugleich aber die wirkungsgeschichtliche Problematik des cartesischen Gottesbegriffs allenfalls andeutet.

Eine Wiederentdeckung besonderer Art bietet der Aufsatz von Günther Frank zu Philipp Melanchton (*„Philipp Melanchton und der Beitrag reformatorisch-humanistischer Theologie zur religionsphilosophischen Problematik der frühen Neuzeit"*, 49–70). Frank räumt nicht nur mit dem gängigen Vorurteil auf, daß mit der reformatorischen Absage an eine aristotelisch-scholastische Metaphysik der Zugang zu einer eigenständig situierten Religionsphilosophie verbaut sei, sondern weist mit einer Analyse des Beitrags Melanchtons – der ausgezeichnet ist durch eine schöpfungstheologische Grundlegung und ein am platonischen Vorbild der Wesensverwandtschaft gewonnenes Verständnis der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, das über die Motive der „notitiae naturales" und des „lumen naturale" so etwas wie ein Modell einer philosophischen Gotteserkenntnis ermöglicht – einen eigenständigen Weg dorthin auf. Melanchtons Setzung einer postlapsarisch noch vorhandenen, strukturellen Möglichkeit der Gotteserkenntnis – die freilich schon zu seinen Lebzeiten von seiten der lutherischen „Orthodoxie" energischen Widerspruch erfährt – erlaubt ihm eine positive Wiederanknüpfung an die patristisch-scholastischen Denkmodelle. Die philosophische (und damit gesetzliche) Gotteserkenntnis bleibt freilich auch bei Melanchton streng von der gläubigen (dem Evangelium gemäßen) Erkenntnis geschieden, ist also sowohl „offenbarungstheologisch suffizient wie soteriologisch irrelevant" (64), und dennoch wird damit eine

Gotteserkenntnis auch außerhalb von Kirche und Offenbarungstheologie als bleibend möglich anerkannt. Melanchtons auf den platonischen Gottesbegriff zurückgreifende neuplatonische Geistphilosophie trägt im Kern eine durchaus modern zu nennende Subjektphilosophie, die aus jener „Vernünftigkeit des menschlichen Geistes aufgrund eingestifteter ‚notitiae naturales', die jene Unendlichkeitsstrukturen im Geist sind und gleichzeitig die Voraussetzung jeglicher Erkenntnis bilden", resultiert (66). Dieses sich wirkungsgeschichtlich aus einem spätmittelalterlichen „Innantismus" entwickelnde „theo-rationalistische" Konzept wird spätestens von Locke und Leibniz zugunsten einer Betonung der Erkenntnisfähigkeit des erkennenden Subjekts aufgebrochen werden (66ff), hält aber die theologisch zentrale Frage der Denkmöglichkeit einer theonomen Autonomie des Menschen bleibend offen.

Einen differenzierten Blick auf die Wirkungsgeschichte des Spinozaschen Ansatzes ermöglicht der Aufsatz von Ursula Goldenbaum (*„Der historische Ansatz des Theologisch-politischen Traktats Baruch Spinozas als Ausweg aus den religionsphilosophischen Debatten des 17. Jahrhunderts"*, 83–112). Die Beschränkung auf eine Analyse der Ausführungen zur Biblischen Hermeneutik läßt – gleichwohl als die Grundlage jeglicher Religionskritik Spinozas verstanden – das kritische Potential des Ansatzes nur bedingt zur Geltung kommen. Eine aufgeklärte Theologie wird daher später Spinozas Ausführungen zur Biblischen Hermeneutik annehmen und zugleich die Problematik um sein Verständnis menschlicher Freiheit und seinen Gottesbegriff ausblenden bzw. dieses zurückweisen. Gerade darin begründet sich die von Goldenbaum notierte uneinheitliche Rezeptionsgeschichte des Theologisch-politischen Traktats, die sich seine wissenschaftstheoretischen Ideen – Verwerfung einer strengen Verbalinspiration; Begründung einer historisch-kritischen Hermeneutik der Hl. Schrift unter gleichzeitiger Beibehaltung ihrer Relevanz als ethische Erziehungsschrift – ohne deren theologische Konsequenzen zu eigen macht und so dem Spinozaschen Ansatz seine Brisanz nimmt.

Die geistesgeschichtliche Zäsur eines expliziten Umschwungs von aufgeklärter Religionsphilosophie zu expliziter radikaler Religionskritik macht Thomas Brose am Werk *David Humes* fest (131–158). Als „historischer Bürge" der kantischen Transzendentalphilosophie ist die Philosophie Humes durch eine destruktive Potenz des Denkens gekennzeichnet, die alles nachfolgende und auf sie replizierende Denken mitbestimmt (133). Zu dieser Wirkung tragen nicht nur Humes methodologische Überlegungen (Unterscheidung zwischen Vernunft- und Tatsachenwahrheiten wie die Verwerfung synthetischer Apriori-Urteile), seine Kritik am metaphysischen Substanzdenken (134), dessen Kausalitätskonzeption (135) und die Kritik am apriorischen wie den teleologischen Gottesbeweis (142f) bei, sondern auch seine Überlegungen zu einer psychologischen Begründung von Religion (150ff) – die später z. B. im Ansatz L. Feuerbachs fruchtbar werden – wie seine die jüdisch-christliche Tradition bewußt in Frage stellende Hochschätzung des Polytheismus, die ihm als einzige Möglichkeit wirklicher religiöser Toleranz erscheint (152f) und die bis hin zum postmodernen „Lob des Polytheismus" (O. Marquardt) ihre Wirkungsgeschichte zeitigt. Das freilich brachte bereits Hume zu Recht den Vorwurf eines nicht mehr rational zu verantwortenden Naturalismus und Dezisionismus (137) ein – ein Vorwurf, der auch gegenüber seinen modernen Nachfolgern angemessen erscheint (156f).

Der völlige Verlust gegenwärtiger Relevanz wie eine Wiederkehr ganz anderer Art kennzeichnen hingegen nach der Analyse von Hans Poser den Lösungsversuch zur Theodizeefrage aus der Feder von Gottfried Wilhelm Leibniz (*„Von der Zulassung des Übels in der besten Welt. Über Leibnizens Theodizee"*, 113–130). Der Versuch Leibniz', der es ihm erlaubte „das menschliche Individuum als freies Wesen und vernünftigen Spiegel dieser Welt eingebettet zu wissen in einen göttlichen Schöpfungsplan, auch wenn das Übel zugelassen werden mußte" (139), zerbricht an der neuen Gestalt des malum morale wie einer modernen Wende der Problematik hin zu menschlichen „Handlungsfolgen, die, obwohl nicht intendiert, zur Gefährdung der ganzen Menschheit zu werden drohen. [...] Wenn nicht Gott, sondern der Mensch die Natur zu dem gestaltet, was sie ist, wird er jene Fragen, die Leibniz thematisierte, an sich selbst zu stellen haben" (130).

Ein explizites Auseinanderdriften von ursprünglichem Ansatz und wirkungsgeschichtlicher Entfaltung nimmt Richard Schaeffler in seiner Analyse der Religionskritik Immanuel Kants in den Blick (*„Immanuel Kant. Kritik und Neubegründung der Religion"*, 159–176). Von Kant selbst als kritische Analyse zur Verteidigung eines aufgeklärten Religionsverständnisses konzipiert, entwickelt der Kantische Ansatz ein kaum beabsichtigtes, religionsdestruktives Potential (vgl. „Ein Rettungsversuch mit tödlichem Ausgang?", 161ff). Zu Recht hebt Schaeffler aber in seiner Bewertung auf die bleibend-positiven Vorgaben der Kantischen Neugründung der Religion aus der „Dialektik der menschlichen Vernunft" (168ff) gerade auch für eine moderne Anfrage an Religion und Glaube ab: „Die kantische Neubegründung der Religion im Durchgang durch Kants Religionskritik enthält so den Ansatz zu einem Religionsverständnis, das uns gleichermaßen vor einem unkritischen Glauben an die Vernunft wie vor einem skeptischen Irrationalismus bewahren kann" (175f).

Eine interessante Ergänzung dieses Bildes eines Kantisch-aufklärerischen Zur-Sprache-Bringens von Religion und Gottesfrage bietet der Beitrag von Olaf Briese zu *„Wissen, Ahnung, Glaube. Heinrich Heines Auseinandersetzung mit der Religion"* (177–198). Heines literarische Umsetzungen zum Thema „Unsterblichkeit" werden hier als Zeugnis sowohl der aufklärerischen Prämisse einer „vernunftgemäßen Untermauerung von Glaubensartikeln" verstanden, aber auch als Teil einer nachaufklärerischen Umkehrung dieser Bewegung gedeutet, die nun die „hinfällig werdenden Vernunftansprüche mit Glaubenspostulaten zu stützen" sucht (178). Heines Ausgangspunkt ist das aufklärerische Verständnis des Menschen als unersetzbarem Individuum und autonomem Subjekt, und genau daran entzündet sich sein Nachdenken über die Unsterblichkeit: nämlich an der „das Verhältnis von Individuum und Gattung berührende[n] Frage nach dem Sinngehalt menschlichen Lebens angesichts des unvermeidlichen Todes" (185). Diese Prägung hält sich durch von der frühen Phase einer autonom anhand eines Subjektpantheismus gewonnenen bis zur Spätphase einer nun theologisch-gläubig gesicherten, freilich das traditionelle Glaubensgut zumindest ansatzweise säkular-metaphorisch dekonstruierenden Unsterblichkeitsvorstellung: „Vernunft und Glaube – wobei Glaube hier das zwanglose Experimentieren mit tradierten religiösen Mustern bedeutet – gehen weit weniger ineinander auf als bisher. Eher verweisen sie aufeinander. Es bleibt ein Freiraum, der sich als Ort ironischer Poesie erweist, in dem die beiden Alternativen auf ihren Gehalt geprüft werden" (196).

Einen expliziten Brückenschlag zwischen der kantisch-nachkantischen Entwicklung und der Sprachphilosophie der Moderne versucht der Beitrag Georg Gimpls zum Werk des Kant-Kontrahenten Franz Brentano (*„Franz Brentano und die Wiederaufnahme des ontologischen Gottesbeweises. Im Blickwinkel einer empirischen Linguistik"*, 233–256). Gimpl nimmt sowohl den Einfluß Humescher Philosophie auf Kant („Ohne Hume kein Kant" – so das Diktum Brentanos) wie die methodologische Abhängigkeit Brentanos von dieser Philosophie in den Blick und zieht zugleich am Modell der Kritik Brentanos an der Behandlung des ontologischen Arguments durch Kant wie seiner eigenen Auslegung die Linien bis zu einer nachwittgensteinschen und nachheideggerschen Sprachphilosophie aus. Die Kennzeichnung Brentanos als „philosophische Übergangserscheinung par excellence" (239) trifft die im Werk Brentanos deutlich werdende „Zwitterstellung" seines philosophischen Schaffens in ihrem Kern: Sie stellt ihn am Beispiel seiner Analyse der Kopula „ist" sowohl als „versteckten Kantianer" wie als – wenngleich wie Kant selbst viel zu kurz greifenden – Vorläufer moderner, d. h. nachmetaphysischer Sprachphilosophie vor: Brentanos philosophisch-psychologischen Überlegungen zu Existentialurteil und Akttheorie stehen „gewissermaßen auf der Schwelle jenes *pragmatic turn*, den der späte Wittgenstein dann so radikal und down to earth zu Ende geht" (255), und ermöglichen so der modernen Sprachphilosophie die positive Anknüpfung an ihre, wenn auch zeitbedingt mit vielerlei „Holzwegen und Schnitzern" belasteten historischen Vorläufer (255f).

Als religionskritische Dauerbrenner über die Zeitenwende zur Moderne hinweg erweisen sich dagegen die Überlegungen von Ludwig Feuerbach (Arve Brunvoll: *„Religionsphilosophie bei Ludwig Feuerbach. Religionskritik und Theologierezeption"*, 199–220) und Karl Marx (Peter Ehlen: *„Die Kritik der Religion bei Karl Marx"*, 221–232). Brunvolls Entfaltung der Feuerbachschen Abhängigkeit von der Theologie Martin Luthers, die von diesem aber letztlich nicht als Gesprächspartner angesehen wird, sondern nur als „Projektionsoberfläche für die eigenen Gedanken" dient (220) und den Feuerbachschen Umgang damit jeglicher immanenter Kritik entzieht, mündet in die Feststellung einer offenen Anfrage Feuerbachs an jegliche Theologie, „ob wir bereit sind, die Identitätsprämisse Feuerbachs zu akzeptieren und die anthropologische Konsequenz der Prämisse zu ziehen, daß der Mensch von sich selbst aus sein eigenes Wesen bestimmen muß" (220). Deren kritische Infragestellung im Rahmen einer subjektphilosophischen Analyse unterbleibt bei Brunvoll allerdings.

Die zentrale Position der Marxschen Religionskritik bestimmt sich dadurch, daß Marx selbst sie als Grundlage aller Kritik, auch als Ausgangs- und Zielpunkt jeglicher Kritik von Staat und Gesellschaft verstanden hat. Das „Dasein von Religion" weist immer auf einen „Dasein des Mangels" hin, das selbst noch in der atheistischen Gottesleugnung eine Vermittlung des menschlichen Selbstbewußtsein setzt. Innerhalb des Ideals der sozialistischen Gesellschaft sind Entfremdung und damit Vermittlung von Selbstbewußtsein jeglicher Art, sei es auch in der Form des Atheismus, notwendig an ein Ende gekommen und damit überflüssig geworden. Hierin erweist sich die Marxsche Gesellschaftsutopie tatsächlich als Ersatz der mit ihr konkurrierenden Utopie des christlichen Glaubens. Inwieweit auch bei Marx die eigenen systemimmanenten Vorentscheidungen letztlich einen objektiven Blick auf diese Konkurrenzutopie versperren, bleibt auch für Ehlens Analyse die offene Frage.

Den expliziten Übergang zur Philosophie des 20. Jh.s signalisiert Michael Gabels Beitrag zur Religionsphilosophie Max Schelers (*„Religion als personales Verhältnis. Max Schelers religionsphilosophischer Entwurf"*, 257–280). Schelers anthropologische Arbeiten stellen nach Gabel den Versuch dar, die eigenen neukantianischen Wurzeln und die phänomenologische Methode Husserls zu einem Gesamtentwurf zu vermitteln, der zumindest den Anspruch hat „durch die [auch für die Korrelation von religiösem Akt und religiosem Gegenstand] in Anspruch genommene phänomenologische Freilegung der Korrelation und Gegenstand des Aktes [...] tatsächlich [...] die neuzeitliche Subjekt-Objekt-Spaltung" zu überwinden (260f). Von den einen pauschal als irrationalistischer subjektivistischer Entwurf abgelehnt, handelt er sich andererseits explizit den Vorwurf eines nunmehr rein funktionalen Religionsverständnisses ein, das „jede intersubjektive Vergewisserung der Objektivität der Wirklichkeitserfahrung ausschaltet" (263). Ein Vorwurf, dem Gabel durch Verweis auf den Anspruch einer auf die intersubjektive Vermittlung letztlich abhebenden phänomenologischen Grundlegung jedes personalen (und damit auch jedes religiösen wie jedes metaphysischen) Aktes im aktualen Vollzug entgegenzutreten versucht (265ff). Die Einbringung der Gottesidee als notwendige (Voraus-)Setzung der „Idee einer unendlichen und vollkommenen Geistperson" innerhalb des Vollzug eines „relationale[n] Miteinander[s] endlichen Personseins innerhalb der endlichen Pluralität von „Mikrokosmosen" (276) mag zwar einen philosophischen Begriff von Offenbarung (277ff) ermöglichen, legt aber zugleich die Begrenztheit des Ansatzes offen, der über einen Gottesbegriff

als Ziel des perennierenden menschlichen Strebens nicht hinauszuweisen vermag.

Mit Walter Benjamin (KURT ANGLET: *„Walter Benjamin und die Theologie"*, 281–300) und Emmanuel Levinas (SIEGFRIED FOELZ: *„Der jüdische Philosoph Emmanuel Levinas. Zeuge einer tieferen trennenden Gemeinsamkeit von biblischem und griechischem Denken"*, 301–322) rundet sich das Bild der vorgestellten philosophischen Denker nicht nur auf das 20. Jh. hin ab, sondern nimmt auch die mit Spinoza bereits ins Blickfeld geratene und die europäische Geistesgeschichte als ganze prägende jüdische (Religions-)Philosophie explizit in den Blick. Dieses jüdische Erbe vergegenwärtigt sich im Werk Walter Benjamins, wie die Ausführungen Anglets zeigen, in einer nur sehr indirekten Weise, der eine sehr fragmentarisch schlaglicht-, ja häufig nur mosaiksteinartige Zweideutigkeit zu eigen ist (Benjamin als der „ins Profane versetzte Theologe", 283). Seine („Religions" [?]-) Philosophie bewegt sich zwischen der „skurrilen Allianz von historischem Materialismus und Theologie" (282) – die die Theologie nur mehr als „Gestalt des Eingedenkens, der gedrückten Theologie [versteht], die sich im Salon der Wissenschaften und der avancierten Künste nicht darf blicken lassen – als eine Märchenfigur der Vergangenheit, die gleichwohl nicht die Gegenwart und die Zukunft aus dem Auge verliert" (281) – und einer „resoluten Säkularisierung" theologischer Inhalte und theologischer Nomenklatur, die letztlich in einer bewußt mythologisch-nihilistischen Umdeutung ins Paradoxe mündet, so daß sich eine theologische Überlieferung allenfalls noch gebrochen, gespiegelt, zweideutig zuzuspielen („zuzuraunen") vermag.

In viel direkterer und produktiverer Präsenz zeigt sich die jüdische Tradition in der Religionsphilosophie Emmanuel Levinas". Die biographisch wie werkgeschichtlich exzellente Einführung von Foelz bringt mit beeindruckender Prägnanz auf wenigen Seiten selbst den mit der Levinasschen Philosophie wenig Vertrauten diese nahe und skizziert deren Hauptthesen und Grundzüge in ihrem positiven Rekurs auf die, sich vom griechischen Denken bewußt abhebende jüdisch-atl. Tradition und in ihrer bleibenden Relevanz für das heutige religionsphilosophische Denken.

Wenngleich man auch den einen oder anderen philosophisch denkenden Kopf vermißt – das Fehlen eines Beitrags zur idealistischen Philosophie bzw. zu Friedrich Nietzsche mag wohl als der gravierendste Mangel empfunden werden –, überzeugt der hier vorgelegte Sbd doch durch das breite Angebot und die Qualität der einzelnen Beiträge, von denen man einige als gelungene Einführung in Ansatz und Werk der vorgestellten Denker nachdrücklich empfehlen kann.

Freiburg i. Br. Johanna Rahner

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte

McGinn, Bernard: **Die Mystik im Abendland. Bd 3**: Blüte. Männer und Frauen der neuen Mystik (1200–1350). – Freiburg: Herder 1999. 589 S., geb. DM 128,00 ISBN: 3–451–23383–5

Auch wer sich viel mit Mystik beschäftigt, den erwartet eine Überraschung wie sie auch McGinn traf. Er mußte vom Plan, die Zeit von 1200–1350 (Franz von Assisi bis über Eckhart hinaus) chronologisch darzustellen, Abstand nehmen, um den zwei Bewegungen: Franziskaner- und Frauen-Mystik in einem eigenen Bd gerecht zu werden. Als Mystik gilt ihm dabei (richtiger als Ruh) „eine besonders tiefe und unmittelbare Weise des Bewußtseins von Gott" (9f).

Mit den notwendigen Vorbehalten wagt M., diese Periode zu situieren: Wachsende wirtschaftlich-politische Verflechtung und Urbanisierung des Abendlandes (gegenüber der Mönchskultur); damit eine „Alphabetisierung der Laien", was sich im Streben nach „vita apostolica" (Gemeinschaft, Predigt) und in einer „Demokratisierung" (537) der Mystik zeigt. Drei Schwerpunkte sind es: Ein neues Verhältnis von Kloster (Innerlichkeit) zur Welt (Aktivität); das Hervortreten der Mystikerinnen (mit Warnung vor modern-feministischer Deutung); neue Sprach- und Darstellungsweisen, wobei M. – gegen Ruh – vor einer Überbewertung des Volkssprachlichen warnt, aber das Biographische, Visionäre und besonders die Innerlichkeit der „Erlebnismystik" (wiederum mit Kritik an Fehlbewertungen) hervorhebt.

Das *1. Kap.*, *„Das Miteinander von Männern und Frauen und die Ursprünge der neuen Mystik"*, beginnt bei den Beginen in Lothringen, wie es Jacob von Vitry u. a. an Maria von Ognies schildern; daneben steht das „verblüffend" ähnliche Verhältnis Franz von Assisis („Modell") zu Klara („Vorbild", 69): Gesang (jubilus), erotische Bilder usw. sind Zeichen der neuen Innerlichkeit.

Das *2. Kap.* über die *frühe franziskanische Mystik* hat Bonaventura im Zentrum; seine ganzheitliche mystische Theologie vereint verschiedenste Aspekte: Sinne – Geist; Liebe – Erkennen; Kosmos – Innerlichkeit; Aufstieg – Gnade; der ps. – dionysische Gott (jenseits aller Welt) kommt mit Thomas Gallus zur Sprache.

Die weitere Tradition verfolgt das *3. Kap.*, wobei die *„Mystiker unter den Spiritualen"* wichtig sind: P. J. Olivi, Ubertino da Casale, der Dichter Jacopone, aber auch Raimund Lullus. Angela de Folignos Zeugnis wertet M. als „Spitzentext" der Mystik.

Mit den *„Mulieres Religiosae"* (*4. Kap.*) werden die Linien ausgezogen bis zum Höhepunkt des *5. Kap.*: dort ernennt M. die drei Beginen, Hadewijch von Antwerpen, Mechthild von Magdeburg, Marguerite Porete mit Angela de Foligno OFM zu den „Vier Evangelist(in)en" der Zeit; dies nicht nur wegen der innigen Liebes- und Erlebnismystik (Mechthild), sondern mehr noch wegen der Sprache des Eins-Werdens mit Gott (schon Angela hört: „Tu es ego et ego sum tu", 275; deutlicher noch Hadewijch). Das gemahnt an Eckhart, so daß Flaschs Theorie von Eckhart als „Nicht"-Mystiker und „Nur"-Intellektuellem wanken muß: in der (eckhartschen) Sprache dieser Frauen lebt zweifelsohne wahre Erfahrung. Das *letzte Kap.* über andere Frauenmystikerinnen (darunter die Helftaer Zisterzienserinnen) behandelt weitere Perlen dieser großen Zeit.

Das von M. erarbeitete Stück christlicher Geistesgeschichte wird von der europäischen Theologie augenblicklich, wie ausführliche Verweise sowie Literatur- und Namen-Register bezeugen, wenig beachtet, ist aber wichtiger als vieles andere. Neben den unmittelbaren Zeugnissen sei auf ein Doppeltes hingewiesen: Das Sich-Durchdringen von Erfahrung und Reflexion (Bonaventura, Hadewijch, vgl. 59f; und eben auch später: Eckhart) und der durchgängige Zug einer Art Teamwork von Frau und Mann.

Bei aller Bewunderung dieses großartigen Bdes stellte sich eine, allerdings wichtige Frage: Ob nicht doch der Psychologie (die Besessenheit Christina v. Stommelns, die Verehrung des Praeputium Christi, 330) mehr Raum zu gewähren sei? Die Übersetzung liest sich flüssig. Man hätte ihre Prinzipien allerdings (Benutzung deutscher Quellen) von vorneherein klären sollen; dann hätte spätestens der Lektor gemerkt, daß z. B. Auerbachs „Mimesis" (49) im Original deutschsprachig ist.

Abschließend drängt sich die Bewertung auf, auch wenn sie phrasenhaft klingt: M.s Arbeit verdient jetzt schon die Wertung epochal.

München Josef Sudbrack

Schulz, Michael: **Karl Rahner begegnen.** – Augsburg: Sankt Ulrich 1999. 200 S., kt DM 19,80 ISBN 3–929246–37–6.

Im Unterschied zu den bisher vorliegenden „Einführungen" in Leben und Werk Karl Rahners bietet das von Michael Schulz präsentierte Buch keine bloße Übersicht über die Werke, sondern – wie der Titel schon sagt – eine „Begegnung" mit der Person und erst über die Person (*Teil I*: 12–70) mit dem Denken (*Teil II*: 72–196).

Der Leser erfährt interessante Details über das Familienleben der Rahners, über den Charakter des Schülers und Studenten, über das Motiv, in den Jesuitenorden einzutreten, über seine Kontakte zum Kreisauer-Kreis, über das Philosophiestudium bei Martin Heidegger, über Hintergründe seiner von Martin Honecker abgelehnten philosophischen Diss., über einen Konflikt mit dem Freiburger Erzbischof Konrad Gröber, über das Scheitern des zusammen mit Hans Urs von Balthasar gefaßten Planes einer „Neuen Dogmatik", nicht zuletzt auch über die Entwicklung von Rahners Denken während der Zeit als Berater von Kardinal König auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil und in Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Strömungen der nachkonziliaren Entwicklung. Schulz spart kein Thema aus. Er schildert z. B. den Konflikt zwischen Rahner und Ratzinger aus Anlaß der fehlgeschlagenen Berufung von Johann Baptist Metz auf den Münchener Lehrstuhl für Fundamentaltheologie; und er kommentiert – fair und freimütig zugleich – den nicht selten als peinlich verdrängten Briefwechsel mit Luise Rinser.

Gezielt wählt Vf. einige Zitate aus, um Rahners genuin Ignatianische Spiritualität zu illustrieren. In bezug auf den 1990 seliggesprochenen Sohn des italienischen Botschafters in Berlin – als Pier Giorgio Frassati 1921 Pensionsgast der Familie Rahner in Freiburg – bemerkt R. kurz vor seinem Tod: „Wenn ich das [die Seligsprechung] noch erlebe, hätte ich also einen beatifizierten Menschen in meinem Leben kennengelernt, mit dem ich als Kind im Wald Ringkämpfe veranstaltete." (14). Kurz vor seiner Priesterweihe durch Kardinal Faulhaber verfaßt er ein Gebet, in dem er die Frage stellt: „Können [...] die Menschen Dich in mir erkennen oder wenigstens fassen, daß Du mich gesandt hast als den Boten Deiner Wahrheit, als den Lastträger Deines Erbarmens?" (21). Und in seiner letzten Rede während einer Akademieveranstaltung in Freiburg zur Feier seines 80. Geburtstages heißt es: „Achtzig Jahre sind eine lange Zeit. Für jeden aber ist die Lebenszeit, die ihm zugemessen ist, der kurze Augenblick, in dem wird, was sein soll." (70).

Insgesamt läßt Schulz eine wachsende Enttäuschung Rahners über den Beharrungswillen der kirchlichen Institutionen bzw. der sog.en „Amtskirche" erkennen. Selbst mit dem ansonsten hochgeschätzten Kardinal Döpfner kommt es zu Konflikten. Die Enttäuschung über den mangelnden Mut zu Veränderungen im Dienste der Menschen läßt vorübergehende Verbitterung erkennen. Dennoch überwiegt die von Ignatius bestimmte Spiritualität auch jene Phasen in Rahners Leben, die von Enttäuschung geprägt sind. Die Liebe zur sichtbaren Kirche, die Gabe der Unterscheidung der Geister, und die tiefe Überzeugung von der Anwesenheit Jesu Christi in den Schwächen und Verirrungen „seines Bodenpersonals" hat er nie verloren.

Konzentriert auf das Wesentlichste und doch niemals oberflächlich informiert Vf. im zweiten Teil seiner Einführung (72–196) über die philosophischen Voraussetzungen des Rahnerschen Denkens, über seine Thomas-Interpretation,

über seine Kant- und Maréchal-Rezeption, über seine Heidegger-Lektüre und über das Verhältnis seiner Religionsphilosophie zu den Autoren der sog.en „nouvelle théologie". In knappen Strichen referiert er die zentralen Inhalte der frühen Werke „Geist in Welt" und „Hörer des Wortes" und folgt dann der Gliederung des „Grundkurses". Dabei ist es für den Leser außerordentlich hilfreich, daß am Rande immer wieder Literaturhinweise gegeben werden, die zu einer Vertiefung oder Ergänzung beitragen können.

Alle großen Themen der Rahnerschen Theologie werden in diesem schmalen Bd kompetent und im Gespräch mit der Sekundärliteratur dem Forschungsstand entsprechend vorgestellt. Der Streit um die zutreffende Interpretation des „übernatürlichen Existentials" wird ebenso ausgewogen dargestellt wie die Auseinandersetzung um die „These vom anonymen Christentum". Balthasars Vorwurf der „anthropologischen Reduktion" wird ebenso wenig verschwiegen wie die Frage nach Sünde und Sühne in Rahners Christologie. Vf. faßt jeden Gang des „Grundkurses" unter Einbeziehung verwandter Aufsätze und Lexikonartikel zusammen und eruiert zugleich seinen Beitrag zu den einzelnen dogmatischen Traktaten.

Kurzum: S. ist es gelungen, Rahners Leben und Werk in seiner Genese und systematischen Konsistenz klar und differenziert, einfühlsam und kompetent auf 200 S.n so vorzustellen, daß die Brücke von der Theologie zum Leben und vom Leben zur Theologie sichtbar wird.

Bonn Karl-Heinz Menke

Chenu, Marie-Dominique. **Moyen-Âge et Modernité**. Colloque organisé par le Département de la recherche de l'Institut catholique de Paris et le Centre d'études du Saulchoir à Paris, le 28 et 29 octobre 1995 sous la présidence de Joseph Doré et Jacques Fantino. – Paris: Le Centre d'Études du Saulchoir (Diffusion Cerf) 1997. 215 S., kt FF 140 ISBN 2–204–05774–6

Der vorliegende Bd dokumentiert ein Forschungssymposium zum Werk des Dominikaners Marie-Dominique Chenu (1895–1990), das im Jahr seines 100. Geburtstags in Paris stattfand. Die Themen der Tagung gruppieren sich um den Zusammenhang zwischen dem theologiehistorischen Werk des Dogmengeschichtlers und Thomas-Forschers Chenu einerseits und dem Schaffen des „prophetischen Inspirators" der Konzilstheologie (C. Geffré) andererseits. Die Beiträge lassen sich in vier Gruppen systematisieren:

Die ersten zwei Beiträge dienen der biographischen Vergewisserung: André Duval eröffnet den Bd mit einer bio-bibliographischen Orientierung (*„Présentation biographique de M.-D. Chenu par ses œuvres essentielles"*, 11–23), in der er anhand der Wirkungsstätten des Dominikaners die Phasen seines Schaffens und die wichtigsten Marksteine seines Schrifttums nachzeichnet. Dabei zeigt sich v. a., wie sehr Chenu in den zwei Jahrzehnten zwischen der Indizierung seiner Programmschrift „Une école de théologie. Le Saulchoir" im Jahr 1942 und dem Beginn des Konzils seine aus den Quellen der Tradition genährte, den Anschluß an die Moderne suchende Theologie der Inkarnation vertiefen konnte, die dann durch das Konzil selbst ihre Bestätigung gefunden hat – gerade ein Jahrzehnt, nachdem Chenu als einer der Theologen der Arbeiterpriesterbewegung nach deren Verbot Paris verlassen mußte.

Zur biographischen Vergewisserung und Kontextualisierung der Theologie Chenus trägt auch Étienne Fouilloux bei, indem er die Indizierung des Büchleins über Chenus Konzept des Theologie-Treibens und -Lehrens genauer unter die Lupe nimmt (*„Autour d'une mise à l'Index"*, 25–56). Aus den bisher zugänglichen Quellen rekonstruiert Fouilloux die Schritte des Verfahrens von der ersten Auseinandersetzung zwischen Chenu und den römischen Ordensangehörigen um Garrigou-Lagrange 1937 bis zur Indizierung der Schrift selbst und den Maßnahmen gegen das Dominikaner-Studium von Le Saulchoir in den Jahren 1942/43 einschließlich der z. B. in Briefen an Chenu dokumentierten Reaktionen. Dabei geht er v. a. der Frage nach, worauf die Strafmaßnahme im Kern gerichtet war, die auf den ersten Blick wie eine groteske Überreaktion gegenüber einem Büchlein, das lediglich als Manuskript kursierte, erscheinen muß: Galt sie in erster Linie Chenu persönlich oder darüber hinaus auch Le Saulchoir insgesamt? Fouilloux kommt zu dem Schluß (und korrigiert damit eine von ihm selbst früher vertretene Auffassung), Ziel der Maßnahmen sei v. a. die des „Neomodernismus" verdächtigte Ausbildungsstätte Le Saulchoir gewesen, die freilich ihre Prägung durch Chenu als Rektor erfahren hatte. Für diese Deutung sprechen insbesondere die weit über die persönliche Bestrafung Chenus hinausgehenden Eingriffe in die Einrichtung – von der Suspendierung eines Teils der Lehrenden bis hin zu dem Versuch, die Redaktion der Zeitschrift der Hochschule zu zerschlagen. Auch wenn noch nicht alle die Affäre betreffenden Archiv-Materialien zugänglich sind (insbesondere nicht diejenigen des Hl. Offiz), läßt sich anhand der Darlegungen Fouilloux' das Ausmaß dieser fatalen Auseinandersetzung um den „richtigen" Weg der Theologie ermessen: eine Debatte, in der sich menschlich wie theologisch Abgründe öffnen, die auch in der Gegenwart noch keineswegs als geschlossen gelten können.

Eine zweite Gruppe von Beiträgen ist dem Mediävisten Chenu gewidmet. *Jacques Le Goff* eröffnet die Reihe mit einer kurzen Skizze zur sozialgeschichtlichen Kontextualisierung der frühen Dominikaner und ihres Engagements in Theologie und Studium (*„L'intellectualité dominicaine au Moyen Âge et sa relation au monde de la Ville et de l'Université"*, 57–65), in der er den städtischen Kontext als Motor des Wandels in der Theologie, in der Buchproduktion und in der Ausbildung für Pastoral und Predigt darlegt.

Jean Jolivet schließt hier an mit der Darstellung der mediävistischen Arbeiten Chenus (*„Les Études consacrées par le Père Chenu au Moyen Age"*), die mit ca. 70 Titeln einen beachtlichen Teil seines Œuvres ausmachen und sich von Beginn seines wissenschaftlichen Schaffens in den frühen zwanziger Jahren mit einem deutlichen Schwerpunkt in den Jahren 1946 bis 1959 chronologisch durch sein ganzes Werk ziehen. Kennzeichnend für Chenus Arbeitsweise ist die in der Epoche der Neuscholastik alles andere als selbstverständliche Verbindung von Theologie, Theologiegeschichte und Geschichtstheologie. Seit seinem Aufsatz „La théologie comme science au XIIIe siècle" (1927) verfolgt Chenu konsequent sein Modell einer geschichtsbewußten Theologie, das er immer wieder in den Studien zur mittelalterlichen Theologiegeschichte erprobt und weiterentwickelt. Jolivet verfolgt die Hauptzüge dieses Ansatzes an den zentralen Werken Chenus zum scholastischen Wissenschaftsverständnis und zu Thomas von Aquin und verifiziert darin Chenus systematische Leitidee, daß eine Geschichte der Theologie in bestimmter Hinsicht zum inneren Bestand der Theologie selbst gehöre (67).

Unter den theologiehistorischen Schwerpunkten Chenus kommt der Erforschung und Relecture des Aquinaten zweifellos die prominenteste Stellung zu. Dieser Aspekt seines Werkes wird ebenfalls in zwei Beiträgen beleuchtet: Henry Donneaud beleuchtet in seiner Untersuchung den historischen Hintergrund des Thomismus in der Ära Leos XIII. (*„Le Renouveau thomiste sous Léon XIII: Critique historiographique"*), indem er sich kritisch mit den Darstellungen des Thomismus in der aktuellen Theologiegeschichtsschreibung auseinandersetzt.

Er geht aus von dem bipolaren Modell der maßgeblichen historiographischen Studien, die dem „paleo-thomistischen", traditionalistischen und antimodernen Ansatz der römischen Theologen einen „neo-thomistischen", philosophisch aufgeschlossenen Ansatz der Leuvener Schule um Mercier gegenüberstellen. In Auseinandersetzung mit den Hauptvertretern dieser Sichtweise (R. Aubert, der seinerseits auf eine bereits 1902 veröffentlichte Studie von C. Besse zurückgreift, sowie F. Beretta in einem Beitrag von 1995) kritisiert Donneaud die diesen Studien zugrunde liegende Kriteriologie, die v. a. in bezug auf die Fragen des Verhältnisses von Philosophie und Apologetik sowie von Philosophie / Metaphysik und exakten Wissenschaften zu wenig differenziert sei und deshalb die Vielfalt der Spielarten des Thomismus nicht hinreichend genau wahrnehme.

Ruedi Imbach setzt ebenfalls bei der Pluralität thomistischer Ansätze an und konzentriert seine Untersuchung auf den Vergleich dreier verschiedener Zugänge zum Werk des Thomas von Aquin selbst, nämlich der Ansätze von J. Maritain, E. Gilson und M.-D. Chenu, jeweils unter der Fragestellung, warum und wie Thomas gelesen wird / werden soll (*„L'Étude historique de Saint Thomas et les thomismes"*). Während Maritain (*„Le docteur angélique"*, 1930) Thomas als Vertreter einer philosophia perennis liest und deren zeitüberhobene Gültigkeit emphatisch betont, gibt Gilson (*„Le thomisme"*, 1920), eine textnahe Erläuterung und systematische Einführung in das Denken des Aquinaten, in der Absicht, seinen systematischen metaphysischen Zugriff auf die Wirklichkeit zu erschließen. Chenu unterscheidet sich von beiden durch einen dezidiert historischen Zugang, der Thomas aus der wechselseitigen Durchdringung von geistiger Wahrheit und den historischen Bedingungen ihrer Erkenntnis heraus verstehen will. Insofern ist – so das Ergebnis des Vergleichs – Chenus Einführung gerade deshalb eine historische, weil sie auf dem geschichtlichen Charakter des thomasischen Werkes insistiert und diesen zu erschließen sucht.

Die theologiehistorischen Forschungen bilden das Fundament, auf dem sich Chenu schon früh auch der Gegenwart, der Ortsbestimmung und den Aufgaben der Kirche in der modernen Welt und insbesondere den „missionarischen" Herausforderungen der entchristlichten Gesellschaft zuwendet. Diese Facette seines Wirkens, seine gegenwartsbezogene Theologie und deren Bedeutung für das Zweite Vatikanische Konzil, ist Gegenstand der vierten Gruppe von Beiträgen. Claude Geffré greift in seinem Beitrag (*„Théologie de l'incarnation et théologie des signes du temps chez le Père Chenu"*, 131–153) einmal mehr das für die Theologie Chenus zentrale Motiv der Inkarnation auf. Er arbeitet den engen Zusammenhang zwischen der aus einer Relecture altkirchlicher und mittelalterlicher Theologoumena genährten inkarnatorischen Theologie einerseits und der Neuakzentuierung des Motivs der Zeichen der Zeit als Spezifikum einer Theologie unter den Bedingungen der Moderne heraus. Dabei weist er die Konzeption von Inkarnation als „incarnatio continua" – analog zum Gedanken der „creatio continua" – und die Entfaltung einer Theologie der irdischen Wirklichkeiten entlang dem Zusammenhang von Natur und Gnade (gratia supponit et perficit naturam) als Basis einer von ihrer Grundeinstellung her optimistischen Geschichtstheologie aus. Diese findet ihre konsequente Umsetzung in der Ausdeutung des biblischen Topos der „Zeichen der Zeit", mit der Chenu die klassische Lehre von den loci theologici kritisch ergänzt, indem er ein Instrumentarium anbietet, um die Gegenwart im Sinne der „lieux théologiques en acte" zu dechiffrieren. Geffré, der mit seinem Beitrag die Einheit von Chenus theologischem Œuvre zwischen Theologiegeschichte und systematischer Theologie überzeugend darlegt, bleibt jedoch nicht bei der Darstellung und Rekonstruktion der theologischen Leitideen Chenus stehen. Er schließt mit drei kritischen Überlegungen, die er – ganz im Sinne von Chenus geschichtlichem Denken – festmacht an der historischen Differenz zwischen der ersten Hälfte des 20. Jh.s als der Zeit, in der Chenu seine theologische Konzeption erarbeitet hat, und der Jetztzeit der Jahrtausendwende: Seine kritischen Anfragen richten sich auf das optimistische, von Aufklärung und Fortschritts-

glauben bestimmte Geschichtsbild, das Chenus Denken präge; auf die Konzeption des Verhältnisses von Kirche und Moderne, das heute – unter dem Vorzeichen eines tiefgreifenden Vertrauensverlustes in die Errungenschaften der Moderne – eher im Sinne einer „alternativen Utopie" (151) denn im Sinne eines möglichst nahtlosen Anschließens gedacht werden müsse, um Identität des Christlichen in der Postmoderne zu konturieren; und schließlich auf die Frage nach dem impliziten Gottesbild einer Theologie der Zeichen der Zeit, das Gefahr laufe, in einer einseitig als Fortschritts- und Erfolgsgeschichte wahrgenommenen Geschichte deren Widerständigkeit und Negativität, deren Opfer und damit die Verborgenheit und Abgründigkeit Gottes aus dem Blick zu verlieren.

Anhand des Konzilstagebuchs, das Chenu während der ersten und am Anfang der zweiten Session geführt hat, und unter Beiziehung weiterer Quellen, insbesondere der fünfzig (!) Artikel, die Chenu zum Konzil verfaßt hat, zeichnet Giuseppe Alberigo die Beziehung des Dominikaners zum Zweiten Vatikanum nach („*Un Concil à la dimension du monde: Marie-Dominique Chenu à Vatican II d'après son Journal*", 155–172). Diese Beziehung ist kurz und bündig „paradox" zu nennen (155), insofern Chenu zwar theologisch und geistlich in außerordentlicher Weise zum Profil dieses Konzils beigetragen hat, offiziell aber nahezu ein Geächteter blieb; oder – wie Alberigo am Ende seines Art. resümiert: insofern „le Concile légal" es vorzog, ihn nahezu zu ignorieren, während „le Concile réel" das Mißtrauen ihm gegenüber überwand und seine Mitwirkung ausgiebig in Anspruch nahm. Das Paradox schlägt sich auch in der Wirkung dieser Mitarbeit nieder, insofern mit der theologischen Leitidee der Zeichen der Zeit und der Vergegenwärtigung der Kirche in der Moderne Kerngedanken eben der Schrift aus den 30er Jahren, die Chenu einen Platz auf dem Index eingebracht hatte, zum roten Faden der Pastoralkonstitution des Konzils avancierten. Die Spuren dieser spannungsvollen Arbeit „hinter den Kulissen" deckt Alberigo in seiner Analyse von Chenus Konzilstagebuch auf – von der auf Chenu zurückgehenden Idee und Initiative zu einer „Botschaft an die Welt" bis hin zur Arbeitsgruppe „Zeichen der Zeit" im Rahmen der Vorarbeiten für die Pastoralkonstitution.

Chenus Rolle in bezug auf „Gaudium et spes" wird noch einmal eigens analysiert in dem (in italienischer Sprache abgefaßten) Beitrag Giovanni Turbantis („*Il Ruolo del P.D. Chenu nell'elaborazione della costituzione Gaudium et spes*", 173–212). Er arbeitet die Leitideen heraus, mit denen Chenu tatsächlich die Arbeit des Konzils und namentlich die Gestalt der Pastoralkonstitution mitgeprägt hat. Ausgehend von den Schwerpunkten der Aufmerksamkeit, die Chenu von Anfang an hinter den Kulissen geltend gemacht hat – der missionarische Charakter der Kirche, die Deutung der Zeichen der Zeit, die Verurteilung struktureller Ungerechtigkeiten – lassen sich drei Akzente identifizieren: (1) die theologische Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt in Überwindung der „Logik der *christianitas*", (2) die Deutung der Geschichte als Heilsgeschichte im Licht von Schöpfung und Inkarnation, und (3) die – vom Konzil nur in abgeschwächter Form rezipierte – Verurteilung Armut verursachender ungerechter Strukturen im Sinne des Aufbruchs zu einer „Kirche der Armen", mit der Chenu entschieden sympathisierte. Anhand von Archivmaterialien kann Turbanti genauer als bisher die Wege der Mitwirkung Chenus im Konzil nachzeichnen und die Kontinuität seines Einsatzes während der gesamten Konzilszeit, aber auch von dort zu den vorausliegenden und nachfolgenden Perioden seines Schaffens veranschaulichen.

Der Tagungsband mit durchweg sehr lesenswerten Beiträgen prominenter Vf. trägt wesentlich zu einem tieferen und umfassenderen Verständnis des Werkes von Marie-Dominique Chenu bei. Einerseits wird die staunenswerte Konsistenz dieses über ca. 70 Jahre sich erstreckenden theologischen Schaffens anschaulich, andererseits werden die theologie- und kirchengeschichtlichen Kontexte, in denen Chenu selbst sich bewegte und in die er mit seinen Forschungen vorstieß, als unerläßliche Verstehensbedingungen für einen großen Theologen des 20. Jh.s – und darüber hinaus für die (unabgeschlossenen) theologischen Auseinandersetzungen dieser Epoche – transparent.

Bamberg Marianne Heimbach-Steins

Dogmatik / Ökumenische Theologie

Peter, Benedikt: **Der Streit um das kirchliche Amt**. Die theologischen Positionen der Gegner Martin Luthers. – Mainz: Philipp von Zabern 1997. IX, 251 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 170), Ln DM 68,00 ISBN: 3–8053–1977–0

Nachdem die Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre (GE) von evangelischer und römisch-katholischer Seite am 31. 10. 1999 stattgefunden hat und damit eine Übereinstimmung in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre dokumentiert ist, muß sich nun zeigen, wie weit diese Übereinstimmung reicht und trägt. Die Bewährungsprobe wird von allen Seiten in der Frage nach dem Verständnis des kirchlichen Amtes gesehen. Zu diesem Problemkomplex leistet die historische Studie von Benedikt Peter über die theologischen Positionen der Gegner Martin Luthers im Streit um das kirchliche Amt einen Beitrag von aktueller Bedeutung, wenngleich die 1993/94 als Diss. von der Katholisch-Theologischen Fak. der Univ. Tübingen angenommene Arbeit bereits 1997 und damit vor der Debatte über die GE und deren Unterzeichnung erschienen ist.

P. untersucht das Amtsverständnis der altgläubigen Kontroverstheologen Hieronymus Emser, Heinrich VIII., Johannes Eck und Johannes Cochläus und ihre jeweilige Auseinandersetzung mit Martin Luther. Er geht damit zurück zu dem bislang nur lückenhaft erforschten (vgl. den Forschungsüberblick 3ff) „Anfang der zwischen altgläubiger Kirche und reformatorischer Bewegung erbittert geführten Auseinandersetzung um Amt und Ämter in der Kirche" (2). Dies geschieht in der Überzeugung, daß gerade „der genaue Blick auf den damals gegebenen Dissens ... zur ökumenischen Erkenntnis der inspirierenden Kraft des gemeinsamen Rechtfertigungsglaubens führen" könne (2, vgl. dazu den Abschnitt „Konvergenz und Konsens im ökumenischen Dialog", 20–28).

Der Einzeldarstellung der kontroverstheologischen Positionen schickt P. eine kurze Beschreibung des historischen und religiösen Kontextes (33–39) und biographische Skizzen (39–47) voraus, um sodann zuerst die literarische Auseinandersetzung zwischen Hieronymus Emser und Martin Luther zu behandeln (49–81). Zwischen Emser und Luther geht es, wie P. zeigt, primär um die Frage nach der Unterscheidung von zweierlei Priestertum. Gegenüber Luthers Lehre vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen argumentiert Emser für die „Differenz zwischen weltlichen Laien und geistlichen Amtsträgern mit Jurisdiktionsgewalt" (52ff) auf der Basis der Unterscheidung von Taufe und Weihe als zwei Wegen des Glaubens (53, 76). Im Hintergrund steht nach P. dabei Emsers Auffassung von der Prävalenz der Tradition (49ff) vor der Schrift. „Emser sieht die Schrift notwendig in Abhängigkeit von der Tradition und ihrer ‚Verwalterin', der Kirche. Sie ist Garantin der Wahrheit der Schrift." (77) Luther dagegen lehne Autoritäten neben der Schrift ab und kritisiere die Unterscheidung eines vierfachen Schriftsinns (63). Schon in der Auseinandersetzung zwischen Emser und Luther wird mithin deutlich: „Der Streit um das Amt ist auch ein Streit um die Schrift und die Autorität ihrer Auslegung. Und umgekehrt: der Streit um die Prinzipien der Schriftauslegung ist ein Streit um das Amt." (76)

Im Zuge seines Schriftverständnisses gelangt Luther zwangsläufig zu einer anderen Interpretation der von Emser für sein Amtsverständnis herangezogenen Bibelstellen als Emser selbst. Nach Luthers Aussagen in den reformatorischen Hauptschriften besteht das von Christus eingesetzte kirchliche Amt, wie P. zusammenfaßt, im öffentlichen „Dienst an Gottes Wort und den Sakramenten, wozu jeder Getaufte befähigt" sei. (70) Das Amt werde von Luther lediglich auf ordnungsgemäße Berufung der Gemeinde zur öffentlichen Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament zurückgeführt. (70) Aufgrund der in der Taufe vermittelten Freiheit (72ff) gebe es für Luther dabei keinen Unterschied zwischen Geistlichen und Laien: „Weil das Evangelium allen in gleicher Weise zugesprochen wird, allen gemeinsam ist und ohne Einschränkungen auch für den normalen Gläubigen gilt, kann nicht zwischen besonderen evangelischen Räten für Vollkommene und den für alle verbindlichen Geboten unterschieden werden. Zu meinen, auf dem Weg der ‚Möncherei' den vollkommeneren Weg gehen zu können, bedeutet die Taufe ... und ihre Gnade zu verleugnen und widerstreitet der evangelischen Freiheit, die Frucht des Wortes und des Glaubens ist. Die Freiheit der Taufe bedeutet, daß „die Werke der Geistlichen und der Priester, wie heilig und hoch sie auch sein mögen, vor dem Angesichte Gottes gar nicht unterschieden sind von den Werken eines Bauern, der auf dem Felde arbeitet, oder eines Weibs, die ihrer Haushaltung abwartet, sondern daß alles vor Gott nach dem Glauben geschätzet, werde ..." (73) Während Luther dementsprechend im Dialog mit Rom das allgemeine Priestertum der Gläubigen hervorhebt, vollzieht er „in Auseinandersetzung mit spiritualistischen Richtungen des linken Flügels der Reformation, aber auch gegen die Einflußnahme politischer Instanzen" einen „Rückzug auf die Institution des Amtes" (211). Vor allem in späteren Schriften lege Luther in scharfer Polemik gegen „Winkelprediger" großen Wert auf „Kontrolle der öffentlich verkündigten Lehre" und auf „ordentliche Berufung" der Prediger (211f). Das Amt werde von Luther dabei von Anfang an „in der theologischen Sicht der Kirche als konstitutiv angesehen und in den Zusammenhang der Lehre von den zwei Regimenten eingeordnet". (213) Eine „nicht zu übersehende Diskrepanz zwischen geistlichem Anspruch und kirchenreformerischer Praxis" bleibe dennoch zurück, die damit zusammenhängt, daß in der Reformation innerkirchliche Aufgaben der Bischöfe weltlichen Herrschern zugeordnet werden müssen (212).

Deutlicher als bei Emser tritt in der Entgegnung Heinrichs VIII. von England auf Luthers Schrift *De captivitate Babylonica ecclesiae* das politische Interesse an der Superiorität der Priesterweihe hervor. Heinrich VIII. verteidigt in seiner *Assertio septem Sacramentorum* 1520/21, deren Inhalt sich in P.s Arbeit erstmalig referiert findet, die bestehende Sakramentenpraxis, insbesondere das Sakrament des ordo, kritisiert „Luthers Unterscheidung und Trennung von Kirche Christi und päpstlicher Kirche" (86) und erklärt dessen „Angriff auf das Sakrament der Weihe als grundlos", illegitim und ketzerisch (87, vgl. insgesamt 83–89).

Besonders ausführlich behandelt P. sodann die Position von Johannes Eck (91–190). Während Eck in *De primatu Petri* „die Verteidigung der Einsetzung des päpstlichen Primates *iure divino* mittels Schrift- und Traditionsbeweis" (103) anstrebt, zielen seine Denkschriften auf „eine Erneuerung und Reformierung der Kirche von oben und die gleichzeitige Bekämpfung der lutherischen Bewegung" (108). In seinem *Enchiridion* oder *Handbüchlein*, einem Bestseller der Gegenreformation, vollzieht Eck die „erste umfassende inhaltliche Auseinandersetzung mit den durch die Reformation aufgeworfenen Themen" (111). Er

verteidigt die Vorstellung, „daß in den drei Sakramenten Taufe, Firmung und Ordination der Seele je unterschiedlich von Gott ein unauslöschliches Zeichen, *character*, eingeprägt wird" (114) und beschreibt den „Status des Sakramentes des Ordo" durch „die Aufgaben des Sakramentsdienstes" (116), wobei er den „Dienst Christi völlig auf den sakramentalen Opferdienst reduziert, jeder Hinweis auf Wortverkündigung fehlt" (120, vgl. zur Verteidigung des Meßopfers bei Eck 128–143). In den 404 Artikeln erstellt Eck schließlich als „amtliche Grundlage für die Augsburger Religionsverhandlungen" eine „Liste von Ketzereien aus den Büchern Luthers und anderer neuer Sekten" (143). Hier wird u. a. deutlich, daß Eck ebensowenig wie Emser und Heinrich VIII. bereit ist, Luthers Gedanken der durch die Taufe geschenkten Freiheit des Christenmenschen amtstheologisch zu berücksichtigen (144, vgl. 86). Überhaupt zeigt der „ecksche Reflex auf die Kritik des priesterlichen Standes" nach Auffassung von P. „folgende Tabubereiche auf: seine Exklusivität, seine Hierarchisierung, seine Macht und die damit verbundenen konkreten Ausformungen seiner Selbstdarstellung". (145) Dagegen werde in der CA ausgehend von „der notwendigen Unterscheidung von weltlichem und geistlichem Regiment" das geistliche Regiment „in Evangeliumspredigt und Darreichung der Sakramente" (145) gesehen, dessen öffentliche Wahrnehmung durch das kirchliche Amt zwar ordentliche Berufung, aber keine Priesterweihe erfordere (146), worauf die Confutatio in einem „ungewohnt versöhnlichen Ton" reagiere und einen gewissen „Spielraum für die Anerkennung der lutherischen Ordination" lasse (148). In der Sache allerdings, so urteilt P., „bleiben die Confutatoren kompromißlos. Hier redet man letztlich aneinander vorbei". (151) Vor allem aber kritisiert P., daß ein „rechtfertigungstheologisches Durchdenken der Materie des kirchlichen Amtes unterbleibt". (151) Aus heutiger Perspektive ist überdies bedauerlich zu sehen, daß Eck im Jahre 1541 ein Judenbüchlein verfaßt (vgl. dazu 180–186), in welchem er antijudaistische Thesen kontroverstheologisch instrumentalisiert.

Aufgrund der umfassenden Einsicht in Ecks amtstheologische Aussagen urteilt P. abschließend, eine „ausgesprochen *theologische* Systematik" sei zwar nur bedingt feststellbar, doch „die Beliebigkeit der Schrifthermeneutik, die detaillierte Aufzählung der Tradition, Aneinanderreihung von ‚Zufälligkeiten' und uneinheitlichen Begründungsgängen auf der einen Seite sowie der Zwang zu Konformität und Uniformität andererseits" seien bei Eck „vereint in der inneren Logik des kontroverstheologischen Gestus" (187).

Zum Schluß seiner Studie stellt P. die Verteidigung des Priestertums durch Johannes Cochläus (vgl. 191–205) dar, der „mit der Zeit neben Eck zu ‚dem' Luthergegner geworden" sei (191). Cochläus konzentriert sich dabei weniger auf „ein bestimmtes ‚Priesterbild'", sondern – im Interesse „an der äußerlichen, geordneten und unerschütterlichen *Kirche*" stärker auf „den vorgegebenen, tradierten Rahmen des kirchlichen Amtes", das er „auf die Einsetzung durch den historischen Jesus" zurückführt und „vor allem kultisch-sazerdotal bestimmt" (203). Für eine „Überordnung des Sakraments der Priesterweihe über die anderen Sakramente" argumentiert er primär aus praktischen Erwägungen (ebd.). Den Lutheranern wird zwar zugestanden, „daß sie die rechte Taufen und den wahren Leib und Blut Christi haben", aber „aufgrund der gebotenen, doch negierten Einigkeit (1 Kor 14,33)" hätten ihre Sakramente „keine so kräftige Wirkung." (202) Vielmehr gerate das unwürdig begangene und Uneinigkeit dokumentierende Sakrament des Altars zum Gericht, das Pfarramt hingegen „zur Verwüstung der Kirchen", „das Predigtamt zum ketzerischen Mißbrauch des Wortes Gottes", „die Pfaffenweihe zur ‚Huntzweihe' und die deutschen Lieder zum Wolfsheulen" (202). Angesichts solcher Polemik möchte man P. insbesondere von evangelischer Seite gerne zustimmen, wenn er mit Joseph Lortz urteilt, Chochläus sei kein Theologe (204). Vielmehr gelte hier wie für die anderen von P. dargestellten altgläubigen Positionen, „daß die theologischen Inhalte den kirchenpolitischen Absichten nachgeordnet werden." (208)

In seiner Zusammenfassung kommt P. zu dem Ergebnis, daß alle Parteien, „vor allem aber die altgläubigen Kontroverstheologen", „die Herausforderungen theologischen Denkens und die Möglichkeiten gegenseitiger Verständigung nur unzureichend genutzt und Schuld auf sich geladen" haben (207). In welcher Weise dies auch für die von P. behandelten reformatorischen Positionen von Luther und Melanchthon gelten kann, deutet P. nur vorsichtig an. Dies zeugt von seinem entschiedenen Bemühen, von katholischer Seite einen Beitrag zum ökumenischen Gespräch zu liefern, der dieses in keiner Weise mit historischen Urteilen über die Gegenseite zusätzlich belastet. In Richtung auf ökumenische Verständigung zielt dabei insbesondere die im Kontext seiner Studie gewonnene Einschätzung, daß für die frühe Phase der Reformation „noch nicht von sich ausschließenden konfessionellen Systemen" zu sprechen sei (209). Daß der Dissens in der Amtsfrage nach der Überzeugung von P. deswegen „nicht als unüberbrückbar angesehen werden" muß, weil er „ein geschichtlich verursachter und gewordener ist" (209), wird man aus evangelischer Sicht nur hoffen können. Betrachtet man allerdings die auch noch in der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanums gelehrte Rolle der kirchlichen Lehrtradition, so ist deutlich, daß die tiefere ökumenische Problematik gerade im geschichtlichen Gewordensein des Dissenses einschließlich der lehramtlichen Festschreibung liegt. An der Handhabung der in „Dei Verbum" getroffenen Aussagen wird sich darum letztlich entscheiden, ob sich „ein Verständnis des Priestertums als ‚levitischer Stand' bzw. als ein diesem nachempfundener Stand" „die Spiritualisierung des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen, das einen qualitativ geringeren Grad an ‚Repräsentation' bedeutet" (220), revidieren lassen. Dies jedenfalls wäre neben der von Otto Hermann Pesch geforderten evangelischen Reflexion auf die göttliche Gesetztheit des kirchlichen Amtes eine wichtige Voraussetzung für eine „Übereinkunft über die heilsvermittelnde Bedeutung der Kirche und die göttliche Leitungsfunktion des kirchlichen Amtes" (220).

München Friederike Nüssel

Slenczka, Notger: **Selbstkonstitution und Gotteserfahrung.** W. Elerts Deutung der neuzeitlichen Subjektivität im Kontext der Erlanger Theologie. Studien zur Erlanger Theologie II. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 364 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 86), kt DM 118,00 ISBN: 3–525–56293–4

Nach den Grundsätzen der Erlanger Theologie konfessionellen Luthertums, wie sie im 19. Jh. u. a. von Johann Christian Konrad von Hofmann repräsentiert wurde, geht der Königsweg, den die theologische Wissenschaft methodisch und der Sache nach zu befolgen hat, von der persönlichen Erfahrung des Heils aus, welche den Christen zum Christen macht, um von der unmittelbar gewissen Tatsache, die den Inhalt der christlichen Heilserfahrung bildet, auf deren Voraussetzungen zu führen, welche, so der Schluß der Argumentation, selbst notwendig Tatsachen sein müssen, damit die unmittelbar evidente Tatsächlichkeit der Heilserfahrung in ihnen ihren Grund finden kann. In diesem Sinne gilt die Hofmannsche Maxime, wonach der Theologe an sich selbst als Christ den eigensten Stoff seiner Wissenschaft habe. Im ersten, „Der Glaube und sein Grund" überschriebenen Teil seiner Studien zur Erlanger Theologie, der 1998 erschienen ist (vgl. ThRv 95 [1999], Sp. 131–133), hat Slenczka gezeigt, daß bei Franz Hermann Reinhold von Frank und Ludwig Ihmels der Ansatz von Hofmann auf prinzipiell vergleichbare Weise begegnet. Daß dies auch noch für Werner Elert als den hervorragendsten Vertreter Erlanger Theologie im 20. Jh. gilt, wird in dem hier anzuzeigenden zweiten Teil der Studie erwiesen. Damit gelingt es S., Elerts Theologie der selbstgewählten Isolation zu entnehmen, die den Schein eines erratischen Blockes erweckt, und sie im Rückgang auf ihre traditionellen Wurzeln zu verorten.

Der Versuch, Elert von seinen Ursprüngen in der Erlanger Theologie des 19. Jh.s her zu verstehen, wird unter vier Hauptgesichtspunkten durchgeführt, nämlich im Blick auf die Genese und Funktion seines Gesetzesbegriffs (23–73), auf seine Verhältnisbestimmung von Dogma und Erfahrung (74–127), auf die Auseinandersetzung mit der Autonomie neuzeitlicher Subjektivität, wie sie in der 1931/32 erschienenen zweibändigen „Morphologie des Luthertums" in programmatischer, am exemplarischen Gegensatz zu Ernst Troeltsch orientierter Weise statthat (128–253), sowie im Blick auf die positive Entfaltung christlichen Glaubens, wie die 1940 erstmals publizierte Dogmatik Elerts sie vornimmt (254–340). Wesentliche Aufgabe des Elertschen Gesetzesbegriffs ist es, das Christentum ins Verhältnis zur Kultur im allgemeinen und zur Wirklichkeitserfahrung der zeitgenössischen Moderne im besonderen zu setzen. Unter dem bestimmenden Einfluß der Kulturmorphologie Oswald Spenglers wird die Analyse der natürlichen Existenz des Menschen auf die Erfahrung schicksalhaften Versagens fokussiert, wie es nachgerade im modernitätsspezifischen Insistieren auf unmittelbarer Selbstbestimmung menschlichen Willens zutage trete, welches die wahre Wirklichkeit der Freiheit ebenso zwangsläufig wie zwanghaft verfehle. In der Gegenwart der Neuzeit zeigt sich, so S., nach Elerts Urteil die prinzipiell in allen Zeiten aufweisbare anthropologische Grundstruktur menschlicher Nichtigkeitserfahrung vor dem Deus absconditus vorzüglich im scheiternden und sich selbst zugrunde richtenden Autonomieanspruch der Subjektivität.

Im Kontrast hierzu gewinnt die Erfahrung einer Neusetzung des Subjekts, wie sie im Glauben manifest ist, ihr eigentümliches Profil. Ihren Grund findet die besagte Neubestimmung menschlicher Subjektivität im Glaubensevangelium. Das Dogma hinwiederum ist nach Elert nichts anderes als die Ausdrucksgestalt des im differenzierten Zusammenhang von Evangelium und Glauben sich vollziehenden Geschehens der Neukonstitution des durch abstrakt autonome Selbstsetzung sich verfehlenden Subjekts. Damit ist das zentrale theologische Anliegen der Erlanger Tradition in strukturanaloger Weise erneut identifiziert: „die Deutung der gegenständlichen Lehrinhalte des Glaubens als Ausdruck des Glaubens einerseits, und die Erfassung dieser Inhalte als in einer unableitbaren Erfahrung gegebene Konstituenten des Glaubens andererseits" (341).

In Konsequenz der Strukturanalogie seiner Argumentation zur Erlanger Tradition des 19. Jh.s zielt Elert darauf ab, „das Scheitern des Autonomieanspruches und die externe Konstitution des Subjekts als Korrelat der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zu etablieren" (129). Das dogmatische Material lutherischer Bekenntnistradition wird auf diese Weise folgerichtig in eine theologische Theorie menschlicher Subjektivität zwischen Sünde und Versöhnung transformiert. Insbesondere Kants Philosophie und die in ihr begegnende Unterscheidung von transzendentalem und empirischem Subjekt ist

es, in bezug auf welche Elert seiner Grundeinsicht Geltung zu schaffen versucht. Freilich bleibt die Interpretation Kants nach dem Urteil von S. nicht selten „in höchstem Maße oberflächlich, und zwar genau dadurch, daß Elert gerade nicht an der internen Logik der Position Kants interessiert ist, sondern an den gleichsam gegenständlichen Übereinstimmungen mit der Theologie Luthers" (251).

Nicht nur in philosophischer, sondern auch in theologischer Hinsicht hinterläßt Elerts theologische Subjektivitätstheorie nach Auffassung von S. ungelöste Fragen, etwa diejenige, wie etwas, „was nur unter den Bedingungen dieser Subjektivität und unter deren Voraussetzung thematisierbar ist, seinerseits Konstitutionsgrund dieses Subjektes sein kann" (253). Diese Frage habe Elert auch in seiner ausgearbeiteten Dogmatik nicht zufriedenstellend beantworten können. Vielmehr bleibe er der Grundaporie schon der älteren Erlanger Tradition verhaftet, derzufolge „die Dogmatik der Ausweis eines Inhaltes ist, der nur dem Glauben erschlossen ist und dessen Bedingung der Erkenntnis also der Glaube ist, der aber gleichzeitig in diesem Inhalt seinen Grund findet und expliziert" (265). Depraviert der Grund des Glaubens, so bleibt zu fragen, damit nicht zu einer lediglich gesetzten Voraussetzung, womit der Projektionsverdacht der Religionskritik zumindest tendenziell ins Recht gesetzt wäre?!

Die Untersuchung von S. beläßt es in systematischer Hinsicht bei dieser offenen Frage bzw. bei der kritischen Feststellung einer bestehenden Aporie. Ihr konstruktiver Ertrag beschränkt sich entsprechend im wesentlichen auf den geleisteten Aufweis eines Kontinuitätszusammenhangs, der von den Anfängen Erlanger Theologie im 19. Jh. bis zum Spätwerk Werner Elerts reicht. Die Grundintention der Erlanger tritt dabei klar zutage: Gott, wie er in Jesus Christus in der Kraft des Hl. Geistes offenbar ist, als richtenden und rettenden Grund menschlicher Subjektivität vorstellig zu machen und zu begreifen. Wie hingegen die Deutung der Antithetik von Gesetz und Evangelium so vorzunehmen ist, daß sich die im Glauben evidente Gotteserfahrung als eine nicht nur gesetzte, sondern sich selbst voraussetzende Voraussetzung zur Geltung bringt, bleibt einstweilen verborgen: „Das Ergebnis der Arbeit ist daher", um es mit den Worten ihres Vf.s zu wiederholen, „im wesentlichen begrenzt auf den Aufweis des theologiegeschichtlichen Zusammenhanges der hier verhandelten Position in einer systematischen Fragestellung, bietet aber hinsichtlich der Lösung dieser Fragestellung keine Handreichung." (354)

München Gunther Wenz

Liturgiewissenschaft

Forneck, Torsten-Christian: **Die Feier der Dedicatio ecclesiae im Römischen Ritus.** Die Feier der Dedication einer Kirche nach dem deutschen Pontifikale und dem Messbuch vor dem Hintergrund ihrer Geschichte und im Vergleich zum Ordo dedicationis ecclesiae und zu einigen ausgewählten landessprachlichen Dedikationsordines. – Aachen: Shaker Verlag 1999. 469 S., kt DM 89,00 ISBN: 3–8265–6425–1

In Bd IV des „Pontifikale für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes" ist im Jahr 1994 die definitive nachkonziliare Ordnung für „Die Weihe der Kirche und des Altares" erschienen. T.-Ch. Forneck beabsichtigt mit seinem hier vorzustellenden Buch einen ersten Kommentar zur Ordnung für „Die Feier der Dedikation einer Kirche" (294) zu geben. Einleitend spricht er sich für die Verwendung dieses Begriffs „Kirchendedikation" anstatt „Kirchweihe" aus, was in wissenschaftlichen Veröffentlichungen im Gegensatz zur Umgangssprache sicher gut möglich und auch angebracht ist. Man versteht dann freilich nicht, wenn der Vf. später etwa bei der „Indienstnahme" von Ambo (214–216) und Tabernakel (272–276) wieder von „Segnung" spricht und es als auffällig bezeichnet, daß keine Segensgesten vorgesehen sind; statt dessen müßte er dies vom römischen Modellbuch und von den (zugegebenermaßen nicht konsequent eingehaltenen) römischen Maßgaben für die Erarbeitung des deutschen Benediktionale (vgl. Gottesdienst 13 [1979] 26) her begründen.

Im *1. Teil* seiner Untersuchung beschäftigt sich der Vf. mit der geschichtlichen Entwicklung der Kirchendedikation im Bereich des Römischen Ritus. Dies tut er, indem er die aus den gelasianischen (GeV, GeA, GeG und GeB) und gregorianischen (GrH, GrTr, GrP) Sakramentaren, den Ordines Romani 41–43 und den Pontifikalien (PRG, PontRom 12. Jh., PontRomCur, Durandus Pont, PontRom) bekannten Ordnungen beschreibt. Anschließend geht er zu den Reformen der Feier der Kirchendedikation im 20. Jh. über, wobei er nicht nur die letzte vorkonziliare Ausgabe des PontRom (1961) und den O.DedEccl (1971), sondern auch die seinerzeit nur mit Sondererlaubnis zu gebrauchenden „Bozze di stampa" von 1973 und die deutsche Studienausgabe von 1981 einbezieht, die selbstverständlich keine Geltung mehr haben. Die von erstaunlichem Fleiß und großer Akribie zeugenden Ausführungen des Vf.s beschränken sich in diesem Teil weitgehend darauf, die Texte der lateinischen Quellen deutsch wiederzugeben, d. h. den in den Rubriken geregelten Verlauf der jeweiligen Feier nachzuerzählen und den Inhalt der liturgischen Texte zusammenzufassen. Leider findet weder eine Auswertung des reichen Quellenmaterials noch eine Auseinandersetzung mit der im zehn S. umfassenden Literaturverzeichnis angeführten Sekundärliteratur statt. Es wird nur festgestellt, was in den Quellen offen zutage tritt, während auf Zusammenhänge und Entwicklungen nur selten aufmerksam gemacht wird, Erklärungen der einzelnen Elemente der Feiern kaum gegeben werden. Beispielsweise vermißt man bei der ersten Erwähnung des nicht jedem sofort verständlichen „Alphabetritus" eine Erläuterung (22). Da ein Register im Buch fehlt und an dieser Stelle auch kein Querverweis in den Anmerkungen gegeben wird, stößt man erst dort, wo davon die Rede ist, daß der Ritus aufgegeben wurde, auf einen etwa einseitigen „Exkurs" über ihn (201f). – Der Nutzen dieses 1. Teils der Arbeit kann darin gesehen werden, daß einem Leser, der der lateinischen Sprache nicht mächtig ist, der Inhalt der wichtigsten Quellen ausführlich dargeboten wird.

Den *2. Teil* seiner Studie widmet der Vf. der Ordnung für die Kirchendedikation, wie sie im geltenden deutschen Pontifikale enthalten ist, wobei er zum Vergleich die Ordnungen für das englische und das französische Sprachgebiet sowie für Italien und für Spanien heranzieht. Auch hier wird der Ritus v. a. bis in alle Einzelheiten beschrieben, während der Inhalt der liturgischen Texte, einschließlich der vorgeschlagenen Lesungen, zumeist geistlich gedeutet wird. Die Beschreibung aber macht einen äußerst verwirrenden Eindruck, weil der Vf. alle Abweichungen der zum Vergleich herangezogenen Ordnungen von der deutschen Fassung des Ritus im Text bespricht, während er die Anmerkungen, die sich dafür anböten (ebenso wie im ersten Teil), fast ausschließlich für Quellenangaben benützt.

Anstatt deutlich zu machen, daß der lateinische Ordo von 1977 den Modellritus enthält, der so, wie er veröffentlicht ist, nirgendwo gefeiert wird, sondern in den volkssprachigen Ordines angepaßt werden muß, wird bei der Beschreibung der einzelnen Elemente der Feier wahllos aneinandergefügt, was die einzelnen Ordnungen, gleich ob derzeit gültig oder längst abgelöst, festlegen bzw. vorschlagen. Aufschlußreich wäre dagegen gewesen, einerseits die Stadien der Entwicklung des lateinischen Buches und andererseits die geltende deutsche Ausgabe mit der vorausgehenden Studienausgabe hinsichtlich der jeweils vorgenommenen Anpassungen zu vergleichen, sowie die Unterschiede und die Entwicklung zu diskutieren.

Der Vf. hätte vom Leiter und den anderen Mitgliedern der mit der Erarbeitung des deutschen Ordo beauftragten Arbeitsgruppe sicherlich wichtige Informationen über die mit Bedacht gewählten Anpassungen und Antworten auf viele seiner Fragen erhalten können. Es wäre vielleicht auch gelungen, ihn davon zu überzeugen, daß bei einer solch ausgedehnten Feier wie einer Kirchendedikation nicht jeder Schritt des Bischofs geregelt sein muß und man sicher auch in einer nächsten Auflage dem Bischof nicht unnötige Hinweise geben wird, wie jenen, während der kurzen Zeit der Schließung des Reliquiengrabes vom Altar weg an seinen Sitz gehen (235), um gleich darauf wieder zur Besprengung mit Weihwasser an den Altar zurückzukommen. Es wäre auch abwegig, wollte man die Litanei für das ganze Sprachgebiet tatsächlich mit der Anrufung von Elzéar von Sabran und Delphinia als heiligen Eheleuten, Stefan, Gisela und Emmerich „als hl. Familie" usw. (229) ergänzen.

Sinn eines volkssprachigen Ordo kann niemals sein, alle Einzelheiten der Feier für ein ausgedehntes Sprachgebiet festzulegen; deshalb gehen „die Hinweise des neuen deutschsprachigen Kirchendedikationsordo" bewußt nicht derart ins einzelne, wie vielleicht in anderssprachigen Ordines (187). Aus dem gleichen Grund wäre „ein mahnender Hinweis an die Diözesanleitungen ..., eine hilfreiche Handreichung für die Kirchenrektoren zu erstellen" (183), fehl am Platz. Die Handausgabe des Pontifikale mit den pastoralen Hinweisen reicht dazu aus, daß ein Kirchenrektor mit seinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern die Feier der Kirchweihe so vorbereiten kann, wie es im konkreten Fall angebracht ist.

Das Buch enttäuscht leider wegen seiner Mängel, die hier nur teilweise aufgeführt sind und freilich nicht alle dem Vf. zuzuschreiben sein mögen, sondern ihren Grund zum Teil auch darin haben könnten, daß die Betreuung einer liturgiewissenschaftlichen Diss. durch einen Fachgelehrten an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Freiburg nicht gegeben ist.

München Reiner Kaczynski

Raum als Zeichen. Wahrnehmung und Erkenntnis von Räumlichkeit, hg. v. Thomas Nißlmüller / Rainer Volp. – Münster: Lit-Verlag 1998. 131 S. (Ästhetik – Theologie – Liturgik, 1), kt DM 39,80 ISBN: 3–8258–3580–4

Raumerfahrungen. Raum und Transzendenz. Beiträge zum Gespräch zwischen Theologie, Philosophie und Architektur, hg. v. Dirk Ansorge / Christoph Ingenhoven / Jürgen Overdiek. – Münster: Lit-Verlag 1999. 167 S. (Ästhetik – Theologie – Liturgik, 7) ISBN: 3–8258–4164–2

Beide Publikationen, die sich im wesentlichen mit Aspekten des Verhältnisses von Raum und Liturgie befassen, sind in der noch von dem 1998 verstorbenen Mainzer evangelischen Theologen Rainer Volp begründeten Reihe zu Ästhetik, Theologie und Liturgik erschienen. Wie kaum ein anderer Praktischer Theologe hat er sich um einen Brückenschlag von Theologie und religiös-ästhetischer Theoriebildung zur Kunst sowie zur Architektur bemüht.

Das Bändchen „Raum als Zeichen" erfaßt im wesentlichen die Beiträge des 8. Internationalen Semiotik-Kongresses von Amsterdam 1996, der unter dem Thema „Kultur – Zeichen – Raum" stand. Die neun Beiträge befassen sich zwar alle mit Aspekten der Semiotik, doch dies in großer Spannbreite, vom Streit um das Bild Christi bis zur Räumlichkeit der Seele. Unter liturgiewissenschaftlicher Fragestellung sei der Aufsatz von Gerhard Lukken *„Semiotik des Raums. Theater und Ritual – Unterschiede und Berührungsebenen"* (55–70) hervorgehoben. Der Tilburger Liturgiewissenschaftler stellt Unterschiede und Gemeinsamkeiten vor, vergleicht die kommunikative Struktur des Theaters mit der des Gottesdienstes, das narrative Programm des Publikums mit dem „des Volkes", der die Liturgie Mitfeiernden. Fazit: Wenn in der Liturgie das Theatralische vorherrscht, werde der Ritus als Vergegenwärtigung eines Heilsereignisses durch Anamnese beschädigt. Und wenn im Theater das Ritual in den Vordergrund tritt, führe das zur Desintegration der Aufführung. Nun gibt es vornehmlich seit dem frühen Mittelalter zunehmend dramatische Elemente in der Liturgie, besonders deutlich in der Feier der drei österlichen Tage. Daß ein Passionsspiel keine Liturgie mehr ist, dürfte selbstverständlich sein. Wie aber ist die Fußwaschung am Gründonnerstag zu beurteilen, zweifellos doch eine Dramatisierung des Geschehens im Abendmahlssaal? Es handelt sich sehr wohl um ein Nachspiel, das vielleicht an der Grenze des Rituellen anzusiedeln ist. Doch bietet die Entwicklung mittelalterlicher Meßliturgie manche Hinweise dafür, daß durch das Schauverlangen theatrale Strukturelemente in der Liturgie vorherrschend wurden. Mit Recht wird auf die Raumstruktur mit ihrer Trennung in Chorbühne für den Klerus als Darsteller und dem Volk als Zuschauer hingewiesen, so daß schon Theodor Klauser von einer „Auflösung der liturgischen Gemeinschaft" sprechen konnte. Auf die Gefahr, daß auch heutige Liturgie, die in der Reform doch die Anamnese als Zentrum wieder zurückgewinnen wollte, ins Theatralische fallen kann, wird aufmerksam gemacht, u.a. am Beispiel szenischen Spiels der Schriftverkündigung etwa in Familiengottesdiensten. „Wichtig ist dabei, dass dieses liturgische Drama genügend mit der Liturgie verbunden bleibt und als echte Mischform gepflegt wird. Auf diese Weise ist es möglich, das Drama als Unterrubrik in die Liturgie aufzunehmen. Wenn das Drama zu stark in den Vordergrund rückt, avanciert das Ritual zur Theateraufführung. Doch als liturgisches Drama sollte es eng mit dem liturgischen Horizont verwoben bleiben" (70).

Einen geschlosseneren Eindruck macht das Bändchen „Raumerfahrungen" mit insgesamt zehn Aufsätzen, die sich dem Gespräch zwischen Architektur, Philosophie und Theologie verdanken, das seit einigen Jahren durch Symposien der Katholischen Akademie des Bistums Essen gepflegt wird. Beiträge seitens der Architekten befassen sich mit *„Raum und Psychologie"* (Günter Pfeifer, 11–35), mit der *„Wiederentdeckung des Ortes"* im Rahmen der Stadtplanung (Thomas Sieverts, 36–53), mit dem *„Wandel der Raumerfahrung"* (Lothar Kallmeyer, 54–61), *„Raum – eine liturgische Grundkategorie"* (Heinz Dohmen, 26–140), *„Transzendenz in den Architekturideologien"* (Ottokar Uhl, 153–163) sowie der *„Wiederbelebung kirchlicher Baukultur"* (Peter Kulka, 164–166). Von philosophischer und theologischer Seite gibt es *„Überlegungen zum Verhältnis von Architektur, Philosophie und Theologie"* (Dirk Ansorge, 141–152), zur Frage *„Was ist Raum? Phänomenologische Notizen zu einer unendlichen Frage und ihrer Bedeutung für den Kirchenbau"* (Markus Zink, 102–125) sowie Ausführungen zur Frage der Sakralität des Kirchenbaus: Thomas Sternberg, *„Suche nach einer neuen Sakralität? Über den Kirchenraum und seine Bedeutung"* (62–81) und Klemens Richter *„Heilige Räume. Eine Kritik aus theologischer Perspektive"* (82–101).

In diesem Bd werden notwendige Überlegungen zur Baugestalt liturgischer Räume angestellt, wobei es sich heute zumeist um Umbauten handelt, die allerdings stark zunehmen, offensichtlich weil eine veränderte Sicht von Ekklesiologie und Liturgie, wie sie das II. Vatikanum in den Blick genommen hat, nun auch in zunehmend mehr Gemeinden relevant wird. In diesem Rahmen ist dies ein wichtiges Buch.

Münster Klemens Richter

Kirchenrecht

Der Rechtsbegriff im Kirchenrecht. Zur Abgrenzung von Recht und Moral in der deutschsprachigen Kirchenrechtswissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts, hg. v. Ludger Müller. – St. Ottilien: Eos 1999. XXV, 342 S. (Münchener Theologische Studien. 3. Kanonistische Abteilung, 52), geb. DM 68,00 ISBN: 3–88096–352–5

Als Aufhänger für seine Untersuchung, mit der er 1996 an der Kath.-Theol. Fak. München die venia legendi für Kirchenrecht erlangte, nennt Vf. ein bekanntes Problem des kirchlichen Rechtes, nämlich die belohnende Wirkung der Nichtigerklärung einer Ehe wegen eines (sogar gezielt gesetzten) Willensmangels auf seiten des nunmehr „Begünstigten". Dient hier nicht das Recht dem Unredlichen?

In der Tat ist die Frage nach dem Verhältnis des kirchlichen Rechtes zur Moral ein spezielles Problem des Verhältnisses dieses Rechtes zur Theologie – und M.s Erörterungen zum Rechtsbegriff sind daher ein Beitrag zur theologischen Grundlegung des Kirchenrechts, wie sie die Münchner Schule in Weiterführung der Anliegen ihres „Vaters" Klaus Mörsdorf bearbeitet. M. legt diesen Beitrag historisch an und begründet die Wahl des Zeitraumes als nicht zwingend, aber doch aus der Perspektive des katholischen Kirchenrechts geeignet – es werden auch evangelische Kirchenrechtler zur Sprache gebracht – damit, daß in der Mitte des 19. Jh.s eine neue Blüte der Kirchenrechtswissenschaft entstanden sei und die Ankündigung des 2. Vatikanischen Konzils und der Reform des kanonischen Rechtes die Wissenschaft vor z.T. wesentlich andere Fragen gestellt habe.

Die Darlegungen haben den Rechtsbegriff in der Kanonistik im Visier, wobei die Abgrenzung zu einer anderen normativen Ordnung in der katholischen Theologie, der Moral, der Kontrastierung und Profilierung dient.

Im Bemühen, sowohl eine gewisse chronologische wie auch eine an einzelnen Fragestellungen orientierte Abfolge der Darstellung zu bewahren, legt Müller vier Kap. vor. Das *erste Kap.* beschäftigt sich mit philosophischen und historischen Vorgaben im 18. und 19. Jh., die die Situation der Kirchenrechtswissenschaft zu Beginn des Untersuchungszeitraumes prägen.

Das *zweite Kap.* behandelt drei Zeitabschnitte der Arbeiten katholischer Kanonisten, indem die Kirchenrechtslehrer der Mitte des 19. Jh.s, die Autoren in der Zeit zwischen Syllabus und dem CIC/1917 sowie die katholische Kirchenrechtswissenschaft nach 1917 durch Zuordnung einzelner Namen zu bestimmten Fragestellungen charakterisiert und ausgewertet werden. Innerhalb dieses zweiten Kap.s ist Joseph Klein ein eigener Abschnitt vorbehalten.

Der evangelischen Kirchenrechtswissenschaft ist das *dritte Kap.* gewidmet. Auch hier wechseln Zeitabschnitte und Namen: die evangelische Kirchenrechtslehre bis zum Beginn des 20. Jh.s, dann Rudolph Sohm, schließlich die Kirchenrechtslehre nach dem Ende des Wilhelminischen Kaiserreichs.

Als *viertes Kap.* ist eine Darlegung des „Ertrags der kirchenrechtlichen Diskussion des 19. und 20. Jh.s" bezeichnet, in der die grundsätzliche Bestimmung des Verhältnisses von moralischer und rechtlicher Ordnung, der Ausgangspunkt zur begrifflichen Bestimmung des Verhältnisses von Recht und Moral, die Spezifika der Rechtsordnung und schließlich deren Funktion behandelt werden. „Ergebnisse und offene Fragen" schließen den vom Literaturverzeichnis und Personenregister gerahmten Text ab.

Es ist natürlich angemessen, daß sich ein Buch, in dessen Haupttitel sich nur der Rechtsbegriff findet, über die Moral und ihre Unterschiedenheit vom Recht weniger handelt. Dennoch fühle ich mich als Leser etwas unterinformiert. Zunächst fällt es mir schwer, im Auswertungs-Kap. 4 zwischen dem zu unterscheiden, was M. als Meinung der von ihm untersuchten Autoren referiert, und dem, was er als eigene Meinung oder Stellungnahme dazu formuliert. Nur selten bedient er sich zum Referieren des Konjunktivs der indirekten Rede oder der wörtlichen Zitation, so daß sich seine Meinung mit der seiner historischen Gesprächspartner vermengt. So kann ich also nicht beurteilen, ob die folgende Formulierung für das Problem des Untertitels das Fazit M.s ist:

„Der Unterschied zwischen Recht und Moral ist also nicht darin gelegen, daß das Recht verbindlich sei und die Moral nicht, sondern er liegt *ausschließlich* in der Art und Weise der Verbindlichkeit"

(322, Hervorhebung von mir). Es ist allerdings festzustellen, daß M. auch unstreitige Unterschiede mitgeteilt hat, so daß das Recht nur die zwischenmenschlichen Beziehungen regele (311). Damit ist die unmittelbare Beziehung des Menschen zu Gott ausgeklammert. Zu den Ergebnissen und offenen Fragen spricht M. fast nur vom Recht und überläßt dem Leser, durch Negation der aufgezählten Begriffsmerkmale (u.a. Beziehung zwischen Menschen, Handeln wenigstens nicht prinzipiell ohne Außenwirkung, äußere Erfüllung, Judiziabilität, Aufrechterhaltung der Gemeinschaftsordnung und der Freiheit des Individuums, Gerechtigkeit) herauszufinden, was die Charakteristika der Moral sind, die in Anm. 5 auf S. 2 so definiert wird: „Wenn in dieser Arbeit von ‚Moral' im Gegenüber zum Recht die Rede ist, ist damit nicht nur die Frage der Gerechtigkeit oder die Frage des Vernunft- oder Naturrechts gemeint (...), sondern die gesamte sittliche Ordnung."

M.s Arbeit ist in der Tat sehr interessant, was das Bemühen um die Selbstfindung des Kirchenrechts gegenüber vielfältigen Infragestellungen betrifft. Indem er zahlreiche Gelehrte zur Sprache bringt, die weitgehend in Vergessenheit geraten sind, zeichnet er zugleich ein Bild der lebhaften Auseinandersetzungen um das Kirchenrecht in der behandelten Periode. Auf die Frage habe ich aber keine Antwort gefunden, die M. mit Karl Neundörfer so beschreibt: „Wir leiden – persönlich und als Kirche – darunter, daß wir *Recht und Moral* miteinander verquicken. Wir nehmen vielfach das Recht moralisch und werden dadurch ängstlich, und die Moral rechtlich und werden dadurch äußerlich .." (zit. auf S. 336). Damit geht M. nicht über den Ansatz der Münchner Schule hinaus, das kanonische Recht in abstracto zu charakterisieren und zu rechtfertigen. So bleibt die Aufgabe weiterhin unerledigt, die leidvollen Grenzverletzungen zwischen den beiden Ordnungen – man erinnere sich an den seinerzeit in Münster arbeitenden Kapuziner-Kanonisten Heribert Jone und seine „Katholische Moraltheologie unter Berücksichtigung des Codex Iuris Canonici ..." (Paderborn 1931) – historisch und im Recht der Gegenwart aufzuzeigen und anhand einer beide Ordnungen positiv beschreibenden Kriteriologie zu bearbeiten. Solange das nicht geschieht, wird das „Ärgernis der kirchlichen Eheprozesse" (H. Flatten, bei M. in der ersten Anmerkung zitiert) nicht behoben werden können.

Münster Klaus Lüdicke

Christliche Sozialwissenschaften

Kreuzer, Thomas: **Kontexte des Selbst.** Eine theologische Rekonstruktion der hermeneutischen Anthropologie Charles Taylors. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 1999. 409 S. (Öffentliche Theologie, 12), kt DM 88,00 ISBN: 3–579–02638–0

Diese überarbeitete Diss., die protestantische Ethik mit aktueller Sozialphilosophie zu verbinden sucht, besteht im wesentlichen aus zwei Teilen, einer eingehenden und kritischen Darstellung des Denkens von Charles Taylor und einem entfalteten Credo für eine theologische Ethik als Wissenschaft der Lebensführung.

Die Darstellung der Taylorschen Sozialphilosophie geht deren zentralen anthropologischen Einsichten nach, als da sind: Kritik eines individualistischen Personenkonzeptes anhand der Hervorhebung der sozialen Situiertheit der Person; Ausarbeitung eines Begriffes der positiven Freiheit gegen ein einseitiges Verständnis der Freiheit als Freiheit von Fremdbestimmung; Aufweis der transzendenten Momente innerhalb der modernen Kultur und des aus ihr aufsteigenden Selbst. Obwohl Thomas Kreuzer sich bereit zeigt, dieser Variante einer an der Sittlichkeit orientierten Sozialphilosophie – die Rede von Kommunitarismus wird zu Recht weitgehend vermieden (202) – grundsätzlich zu folgen, spart er Kritik nicht aus. Namentlich ist Taylor ihm zu „katholisch", d.h. er unterstellt einen gemeinsamen Wertehorizont (92, 183, 292f, 306) und beurteilt den Menschen ontologisch zu optimistisch, nur *justus*, nicht *peccator* (300, 306). Taylor ist demnach, philosophisch gewendet, zu universalistisch, zu nah noch an Kant (225 u. ö.).

Was K. insgesamt zu Taylor zu sagen hat, ist ausführlich, bedenkenswert und informativ, aber nicht wirklich dramatisch, zumal dieser insbesondere nach den Arbeiten z.B. von Axel Honneth hierzulande längst kein Unbekannter mehr ist. Es ist daher von größerem Interesse, welchen Gewinn Vf. aus der aristotelisch orientierten Sozialphilosophie hinsichtlich einer theologischen Ethik erzielen will. Einer „Rehabilitierung der Ethik des guten Lebens" (19), das sei vorweggeschickt, bedarf es in Zeiten ihrer Konjunktur wirklich nicht mehr. Vorbemerkt sei auch, daß Vf. den Konservatismus-Vorwurf zwar erwähnt (25f, 97), ihn aber mit der Versicherung, daß das gelebte Ethos in sich reflexiv und kritisch sei (323), nicht ernsthaft zurückzuweisen vermag. Der Punkt ist, daß verstehen und begründen nicht dasselbe sind und „Begründungsversessenheit" (97) nicht durch Hermeneutik des Selbst geheilt werden kann.

Einleitend macht Vf. die ihm wichtig erscheinenden Fronten auf, an denen er im dritten Teil der Arbeit, nach dem Taylor-Kap., anzutreten gedenkt, wobei er eine entschiedene Aversion gegen den kantischen Ethiktyp erkennen läßt. Ethik, so seine Auffassung, habe die „in Geltung befindlichen *storys* zu sichten, sie zu deuten und zugänglich zu machen" (17), sie habe das narrativ verfaßte Selbst zu interpretieren und zu kritisieren. Ethik sei deshalb aufzufassen als „Lebensführungshermeneutik" (17). In diesem Konzept wird der Zuständigkeitsbereich der Ethik einerseits erheblich – man möchte sagen: maßlos – bis „in Fragen der Automarke, des Urlaubsziels oder der Gestaltung von Partnerschaften" (362) hinein erweitert; auf der anderen Seite muß der normative Anspruch oft eingeschränkt werden, ihr Geltungsanspruch ist dann „kein unbedingter, sondern nur ein konziliarischer" (363, vgl. 33). Hier wäre eine begründete und konkrete Differenzierung der unterschiedlich hohen Geltungsansprüche wünschenswert, die durch die bloße Aufstellung einer Tugendenliste im Anschluß an Martha Nussbaum (363f) nicht als erledigt erachtet werden kann. Ferner besteht Vf. darauf, sich in der Ethik von der Fixierung auf Handlungen zu lösen und sich dem weiteren Feld der Lebensführung zuzuwenden (327f), gleichwohl wird diese Unterscheidung nicht expliziert und wirklich fruchtbar gemacht. Ohnehin befaßt K. sich nahezu ausschließlich mit Visionen und Forderungen bzgl. einer Ethik, wie sie auszuführen wäre, ohne an die Verwirklichung zu gehen, noch überhaupt, als Vorarbeit die dabei anstehenden Schwierigkeiten zu sichten.

In der Stoßrichtung wendet sich dieses Buch, soweit es negativ bestimmt ist, gegen Kant und diejenigen, die ihm in der Ethik folgen. Deontologische Ethiken neigten dazu, die geltenden Üblichkeiten und damit den wirklichen Menschen zu übergehen und einen „Terror der reinen Gesinnung" (23) zu fördern. Die Betonung des moralischen Subjekts stünde für Individualismus, sozialen Atomismus sowie Instrumentalisierung des anderen und sei zudem konstitutiv für die Steuerung des kapitalistischen Produktionsprozesses (44). Diese Anschuldigungen werden durch Wiederholung nicht zutreffender. Bekannt ist auch, daß Differenzen in den Prinzipien nicht zu hermetisch voneinander abgegrenzten Ethikkonzeptionen führen müssen. Wichtig ist in diesem Zusammenhang jedoch v. a., daß K. sich hier Blindheiten zuzieht, die sein Konzept unnötig belasten, das nicht zufällig in Begründungsfragen schwächelt. „Subjekt", „Kategorischer Imperativ" und „ideale Kommunikationsgemeinschaft" sind für ihn offenbar Reizworte, die aber nicht das Ganze der kantisch orientieren Ethik ausmachen. Tatsächlich läßt sie, wie z.B. Heiner Hastedt bereits wußte und Vf. geahnt haben mag (351), durchaus Raum für Überlegungen ein gelungenes Leben betreffend. So ist es richtig, daß man die Ethik nicht auf Begründungsfragen engführen darf, doch folgt daraus nicht, daß Begründungen in der Ethik nichts zu suchen hätten. Und wenn man Fragen der Lebensqualität und Lebensführung zu stellen gedenkt, folgt daraus nicht, daß Fragen nach dem Leiden oder dem, was wir einander schulden, falsch gestellt oder unerheblich seien (26, 352). Nebenbei bemerkt, wäre es zur Ablösung von allzu entschiedenen Entgegensetzungen hilfreich, die pragmatischen Kontexte deontologischer Ethiken zu beachten. Wenn Kant das moralische Selbstverständnis expliziert, dann zaubert er gerade *kein* „abstraktes Sollen aus einem fernen Ideenhimmel auf die Erde" (23) herunter. Seine Ethik erschließt vielmehr eine kritische Instanz, die die vom Vf. behauptete Reflexivität des Ethos plausibel macht und den philosophisch fragwürdigen Rückgriff auf religiöse Autoritäten hätte abmildern können. Die Religion als „Kitt der Moderne" (12) anzusetzen, überzeugt m. E. nur wenig: Als empirische Aussage zur Entwarnung in Sachen Säkularisierung (56, Anm. im Blick auf Osteuropa) erscheint sie reichlich optimistisch und widerstrebt zudem der Problemanzeige einer in der Krise befindlichen, weil gottvergessenen Moderne. Als hermeneutischer Grundsatz zur Erhellung des modernen Menschen ist sie ansatzgemäß ebenfalls nicht naheliegend und erweckt darüber hinaus den Verdacht der Theodizeeblindheit, denn nicht wenige Brüche in individuellen wie kollektiven *storys* werden in religiöser Sprache erst wahrnehmbar und anklagbar. Als normative Empfehlung zur Heilung der Moderne schließlich ist sie der Begründung bedürftig, wollte die Ethik des guten Lebens nicht ihrerseits über die Köpfe der wirklichen Menschen hinweg räsonieren. K. scheint hier einen nichtdiskursiven Sonderzugang des Glaubenden in Anspruch zu nehmen, der ihn in die Lage versetzt, das geltende Ethos zu kritisieren. „Sie [sc. die theologische Ethik] überprüft das in Geltung Befindliche im Horizont des Geistes Gottes, der gutes und gerechtes Leben ermöglicht." (350, vgl. 353). Wie ist eine solche Selbstdistanzierung möglich, die den theologischen Ethiker derart zum Maieuten werden läßt?

Den Reiz der Arbeit im Begründungsdiskurs der Ethik zu suchen, würde ihr nicht gerecht und ihren Intentionen zuwiderlaufen. K., der an der Konzeption und Leitung der kürzlich gegründeten Fundraising Akademie in Frankfurt am Main maßgeblich beteiligt ist, interessiert sich v. a. für die Betonung der zivilgesellschaftlichen Ressourcen in der Ethik, und hier liegen auch die Stärken seines Ansatzes, der sich *deshalb* mit guten Gründen aus dem sog. Kommunitarismus speist. Auch die Wahl des Hauptgewährsmannes, in der K. Taylor gegenüber Michael Walzer, für den er auch Sympathien hegt (312, Anm.), den Vorzug gibt, wird aus einer solchen Zielsetzung der Arbeit verständlich – gleichwohl hätte die Anlage der Arbeit m. E. stärker darauf eingestellt werden können. Die Rezeption Taylors hätte ebenso deutlicher zugespitzt werden können, wie die Frontstellung gegen Kant plus Nachfolger. Die Konzentration auf Taylors Kritik der negativen Freiheit und auf den Übergang „[v]on der Defizitorientierung zum Kompetenzmodell" (45) hätte die weit ausholenden Darstellungen entlasten und einer schärferen Konturierung der Grundgedanken *K.s* mehr Raum verschaffen können. Eine Hermeneutik des Selbst böte ferner die Möglichkeit, Motivationsfragen anzuschließen. Weniger dünnhäutige Aufregung gegenüber deontologischer Ethik schließlich könnte hartnäckige Rückfragen unterbinden und die Attraktivität dieser praxisnahen Überlegungen stärker hervortreten lassen. Das Glaubenswissen als allgemeine Belehrungsinstanz in Fragen der Lebensführung herbeizuziehen, ist philosophisch eben entschieden rechtfertigungsbedürftig; es dagegen für hermeneutisch überzeugend und hinsichtlich der Weckung von Solidarität für kompetent zu halten und es dahingehend konkret auszuweisen, dürfte dagegen interessant sein. Das richtige Buch im falschen Diskurs, so ließe sich bilanzieren.

Hamburg Axel Heinrich

Bounds, Elizabeth M.: **Coming together, coming apart.** Religion, community and modernity. – London / New York: Routledge 1997. 184 S., kt $ 13,99 ISBN: 0–415–91262–8

In ihrer am Union Theological Seminary in New York erstellten Diss. beschäftigt sich Elizabeth M. Bounds mit der brisanten Thematik des Zusammenhangs von Gemeinschaft, Religion und Moderne. Ausgehend von der Beobachtung, daß der Begriff „Gemeinschaft" (nicht nur) in den USA derzeit ein viel gebrauchter, hoch suggestiver, mit sehr unterschiedlichen Bedeutungen befrachteter Terminus ist, ja geradezu ein wissenschaftliches wie politisches Kampffeld markiert, macht sich die Vf.in daran, diverse relevante Bedeutungen von „community" zu differenzieren, deren Gebrauch von Seiten exemplarischer liberaler weißer Theologinnen und Theologen einerseits, schwarzer Frauen andererseits aufzuzeigen und Konsequenzen im Blick auf eine zivilgesellschaftlich verstandene Gemeinschaft zu ziehen.

Zu Beginn steckt B. das Terrain ab. Sie unterscheidet einen sechsfachen Gebrauch von community, der ihr zufolge ein Verlangen nach 1) unmittelbaren Beziehungen, 2) kollektiver Verbindung, 3) der Erfahrung vereinheitlichter Transzendenz, 4) der Bekräftigung verlorengegangener bzw. erodierter Traditionen und Praktiken, 5) der Schaffung eines neuen Handlungsmusters und 6) wirksamer politischer Partizipation bezeichnet. „Community" zeigt sich damit als ein komplexer Terminus, der gleichzeitig persönliche und gesellschaftliche, symbolische und institutionelle Dimensionen betrifft. B.s Interesse besteht nun darin, community als „a trope of civil society" (3) herauszustellen. Dazu mischt sie sich in die kommunitaristische Diskussion ein und bringt darin die von Habermas entwickelte und von seinen amerikanischen Kritikerinnen N. Fraser und S. Benhabib weitergeführte Theorie der Öffentlichkeit sowie der Zivilgesellschaft ein. Im Anschluß an C. West hält B. fest: „The call to community can be a call to resistance or a call to preserve dominating power." (20).

Das zweite Kap. bietet eine kurze Darlegung des Verhältnisses von Moderne und Postmoderne, wobei einerseits Habermas' Konzept der Modernisierung zur Sprache kommt, zugleich indes feministische und marxistische Stimmen einbezogen werden, die die Postmoderne als eine neue Phase der modernen Entwicklung analysieren, „where capitalism is able to penetrate new sectors of modern society and new areas of the globe" (35). In der postmodernen Zivilgesellschaft entstehen laut B. neben hegemonialen und neohegemonialen zugleich post- und gegenhegemoniale Kräfte.

Die Rede über sowie die Bedeutung von community skizziert B. anhand der kommunitaristischen Positionen der weißen (Ex-)Liberalen D. Bell, C. Lash und M. Walzer. Während die beiden ersten neokonservative Rückzüge zur als Gesellschaftskitt reanimierten Religion favorisieren, sieht B. bei Walzer gegenhegemoniale Formen von Demokratie angesprochen. Von den weißen theologischen Ethikern R. J. Neuhaus, S. Hauerwas und L. Rasmussen berücksichtige einzig letzterer die moralischen Dimensionen partizipatorischer Politik. Seine posthegemoniale Konzeption begreife die Kirche als eine inklusive Gemeinschaft und biete analog zu Walzer „a foundation for developing a strong moral, democratic society" (70).

Als weiße Frauen, die sich auf der Suche nach Gemeinschaft befinden, kommen J. B. Elshtain, L. S. Cahill, M. Young und S. Welch zu Wort. Während B. bei ersterer eine naturalisierte Sicht der emotionalen Welt der Familie erkennt, die die Dichotomie von öffentlich und privat, welche Feministinnen überwinden wollen, gerade reproduziert, sieht sie bei Cahill eine feministische Apologetik katholischer Tradition, wenngleich deren Grenzen implizit erweitert würden. Demgegenüber erscheinen ihr Youngs Überlegungen zur heterogenen Öffentlichkeit sowie Welchs Erörterungen der Gemeinschaften des Widerstandes fruchtbarer.

Afro-amerikanische Gemeinschaftsmodelle stehen im Mittelpunkt des „Community Apart" überschriebenen fünften Teils. M. L. Kings integratives Modell, das mit dem Kommunitarismus zusammen stimme, wird dabei Malcolm X' seperativem schwarzen Nationalismus gegenüber gestellt. Die schwarze post-civil rights community, in der es neben einer in die Marktgesellschaft integrierten schwarzen Mittelklasse die ausgeschlossene Mehrheit der sozial marginalisierten black community gibt, wird anhand signifikanter Stimmen v. a. schwarzer Frauen, so von b. hooks und D. Williams zur Sprache gebracht.

B. schließt mit Reflexionen zum Zusammenhang von Gemeinschaft, Zivilgesellschaft und Solidarität, wobei sie zusammenfassend festhält, eines der Hauptkennzeichen des neohegemonialen Zugangs zur Gemeinschaft sei, daß er beim Beklagen des Verlustes von Gemeinschaft die dabei wesentliche Rolle des Kapitalismus unterschlage und statt dessen moralischen Verfall für solchen Verlust verantwortlich mache. „In contrast, I suggest, that a transformative, counterhegemonic form of community will acknowledge the material conditions of our society and the ways in which they affect culture and social transformation." (114) Zum zweiten gehe der neohegemoniale Ansatz von einer monolithischen Kultur aus, wogegen die feministischen Differenztheoretikerinnen auf die Existenz und Relevanz marginalisierter gegenhegemonialer Gemeinschaften der Erinnerung und der Solidarität verweisen. Während Kommunitaristen der Familie eine Schlüsselrolle für die Reproduktion moralischer Werte zuschreiben, stellten Feministinnen Gerechtigkeit als einen elementaren „family value" (115) heraus. Und wo neohegemoniale kommunitaristische Positionen die liberale Trennung von öffentlich und privat, Kultur und Politik realiter reproduzierten, gehe es darum, eine partizipatorische Politik als zentral für jedes transformative Verständnis von Gemeinschaft zu begreifen, wozu B. neben afro-amerikanischen und feministischen Stimmen auch die Konzeptionen von Walzer und Rasmussen heranzieht.

B. hat eine außerordentlich interessante und scharfsinnige Studie verfaßt, welche gleißendes Licht in manches Dunkel des gegenwärtigen Gemeinschaftsdiskurses bringt. B.s Studie beleuchtet prägnant den heterogenen und kontradiktorischen Gebrauch des Communitybegriffs und tritt für ein m. E. überzeugendes, erweitertes zivilgesellschaftliches Verständnis ein, in dem subalterne, gegenhegemoniale und transformatorische Stimmen und Projekte eingebracht und zur Geltung gebracht werden können. Die Arbeit krankt z. T. an der Kürze der Darstellung einzelner Positionen. Das gilt nicht nur im Blick auf neokonservative Männer; auch die Ansätze und Anliegen von Elshtain und Cahill (bei letzterer auf äußerst schmaler Literaturbasis) sind bis zur Unkenntlichkeit verkürzt. Über die ambivalente Rolle von Religion wäre – gerade auch im Blick auf Casanovas wichtige Hinweise auf heutige „public religions" – wesentlich mehr zu sagen gewesen. Gleichwohl bleibt B. das Verdienst, einen provokativen Diskurs zwischen Modernitätstheoretikern, Kommunitaristen, Feministinnen und womanists inszeniert zu haben, der im Blick auf das gegenwärtig virulente Gemeinschaftsdenken manche Fallstricke aufzeigt, wie er umgekehrt dessen Potentiale deutlich macht.

Zwei formale Kleinigkeiten: Seite 79 Zeile 5 fehlt ein „when", Zeile 11 findet sich ein „the" zuviel.

Luzern Edmund Arens

Lob-Hüdepohl, Andreas: **Solidarität am Standort Deutschland.** – Berlin: Morus-Verlag 1997. 240 S. (Schriften der Diözesanakademie Berlin, 13), brosch. DM 42,00 ISBN: 3–87554–320–3

Wenn man einschlägigen Umfragen Glauben schenken darf, dann betrachtet es die geneigte Öffentlichkeit als eine wichtige Aufgabe von Kirchen (und Theologie), an grundlegende soziale Moralprinzipien wie etwa Gerechtigkeit oder eben Solidarität zu erinnern. Solche Moralprinzipien haben eine innovative Funktion: Sie sind noch nicht die Lösung des Problems, fungieren aber als ‚Heuristik', als Suchanweisung also, konkrete Mittel und Wege zur Lösung sozialer Probleme zu finden.

Der Bd versucht, dieses heuristische Potential an einzelnen Problemfeldern abzuarbeiten: So untersucht Günter Frankenberg den Zusammenhang von öffentlicher Freiheit und ziviler Solidarität, Barbara Riedmüller die Sozialstaatsillusionen, Günter Schmid die Strukturprobleme der Massenarbeitslosigkeit, Bernd Schulte die europäische Sozialpolitik, Maria Estor die Quo-

tierungsfrage, STEPHAN RAMESOHL den Klimaschutz, GEORG KARDINAL STERZINSKY das Migrationsproblem und PETER ROTTLÄNDER die internationale Solidaritätsarbeit.

Insgesamt wendet sich das Buch, wie ANDREAS LOB-HÜDEPOHL in der Einführung notiert, gegen „die neumodisch neoliberale Vorstellung vom radikalen Abbau staatlich organisierter Solidarität", ohne zu verkennen, „daß staatlich organisiertes Solidarverhalten nur ein Teil" der „zivilen Solidarität darstellt" (27). Kritisch ist m. E. allerdings anzumerken, daß der Gedanke, daß tragfähige Solidarität nicht gegen, sondern ‚*durch* ökonomische Rationalität' (HERMANN SAUTTER) verwirklicht werden muß, im vorliegenden Bd eher unterbelichtet bleibt. Gleichwohl leistet das Buch zur sozialethischen Aufarbeitung einer grundlegenden Moralkategorie der Moderne einen nützlichen Beitrag.

Erfurt Michael Schramm

Religionswissenschaft

Baudler, Georg: **Die Befreiung von einem Gott der Gewalt**. Erlösung in der Religionsgeschichte von Judentum, Christentum und Islam. – Düsseldorf: Patmos 1999. 396 S., geb. DM 54,80 ISBN: 3–491–70314–X

Die Arbeiten des Aachener Theologen Georg Baudler zeichnen sich stets durch das Bemühen aus, die Ergebnisse religionswissenschaftlicher, historischer, exegetischer und systematisch-theologischer Forschung in eine große Synthese zu bringen. Kann so etwas heute überhaupt noch gelingen? Sein akademischer Lehrer Karl Rahner sprach gegen Ende seines Lebens immer häufiger davon, daß der heutige Theologe wie jeder andere Wissenschaftler zunehmend in einer Situation „gnoseologischer Konkupiszenz" lebe. Mit diesem Wortungetüm brachte er den schlichten Sachverhalt zur Sprache, daß der einzelne Wissenschaftler in seinen subjektiven Erkenntnisfortschritten gemessen am explosiven Wachstumsprozeß sämtlicher Forschungsbemühungen immer dümmer werde. Denn beim gegebenen Spezialisierungsprozeß wissenschaftlicher Arbeit könne das Bewußtsein des einzelnen subjektiv gar nicht mehr all das verarbeiten, was gewissermaßen „objektiv gewußt" werden könne, und dies gelte bezogen auf die Theologie schon zunehmend für die jeweilige Disziplin, in der sich der einzelne Theologe aufhalte.

Es ist darum verständlich, wenn man sich als Theologe in seinen Veröffentlichungen lieber im Schneckenhaus der eigenen Disziplin aufhält und sich nicht zu weit aus deren Fenster hinauslehnt. Auf diese Weise werden allerdings all diejenigen, die im Bereich von Schule und Gemeinde die Ergebnisse ihres theologischen Studiums vermitteln wollen, in erbärmlicher Weise alleine gelassen. Denn sie müssen tagtäglich jene Synthese theologischer Forschung leisten, die sich die akademische Theologie oft nicht zutraut. So ist die verbreitete Theologiemüdigkeit derer, die katechetisch und religionspädagogisch tätig sind, manchmal durchaus verständlich, und in diesem Sinne ist der im Bereich der Gemeindepastoral oft zu hörende Satz, man sei „mehr pastoral orientiert", in der Regel eine höfliche Umschreibung der Tatsache, daß man froh ist, mit den Problemen der wissenschaftlichen Theologie nichts mehr zu tun zu haben.

So verdient die theologische Arbeit B.s zunächst einmal schon deshalb Respekt, weil sie stets darum bemüht ist, von den Orten praktischer Glaubensvermittlung her das Ganze der Theologie in den Blick zu nehmen. Ein solches Unternehmen kann nicht ohne Verkürzungen gelingen. Wenn ich also solche Verkürzungen abschließend zur Sprache bringe, dann ist dies nicht mit dem Unterton gemeint, der sagen will: „Wie kann man so etwas nur schreiben?" Vielmehr geschieht dies aus der beschriebenen Haltung der Anerkennung heraus, in der ich mich der religionspädagogischen Ausrichtung B.s verbunden weiß und fragen möchte, ob manche Gedanken nicht über diejenige Gestalt hinaus weitergeführt werden müssen, die B. ihnen gibt.

Die Grundthese dieses Buches ist Lesern B.s bekannt und tritt einem bereits im Titel entgegen: In der biblisch bezeugten Abba-Erfahrung Jesu wird die Existenz Gottes als die einer grenzenlosen und bedingungslosen Liebe offenbar, die auch durch die Mächte von Tod und Gewalt nicht zerstört werden kann. Auf diese Weise wird der Mensch von der Vorstellung eines Gewaltgottes befreit, der nur Angst und Schrecken verbreitet. Gleichzeitig macht B. diejenigen Projektionsvorgänge deutlich, die dazu führen, daß in der Übermacht einer dem Menschen gegenüber gleichgültigen oder feindlichen Natur die Realität des Göttlichen erfahren wird und auf diese Weise Züge jener Gewalt annimmt, die man nun menschlicherseits durch Akte der Gewalt bannen muß. Letzteres geschieht entweder dadurch, daß man sich die „titanische" Illusion verschafft, die göttliche Gewalt zu übertreffen, indem man selbst tötet und sich als „Herr des Lebens" aufbaut. Oder es geschieht durch die Praxis des religiösen Opfers, das die göttliche Gewalt ablenkt und sich an jemandem austoben läßt, der stellvertretend für uns sein Blut vergießt – und damit gegebenenfalls die Sühneleistung für jene Sünden vollbringt, mit denen wir selbst den Zorn Gottes herausgefordert haben. Damit ist zugleich noch einmal die Vorstellung vom Opfertod Christi als Rückfall in eine solche archaische Projektionslogik zurückgewiesen.

Während B. bis hierhin sich auf die Ergebnisse seiner früheren Arbeiten bezieht, setzt er sich in der vorliegenden Studie nun mit einer weiteren Haltung auseinander, mit der man die Erfahrung einer dem Menschen bedrohlich gegenübertretenden Natur bewältigen kann. Denn die unterschiedlichen Formen ostasiatischer Religiosität kommen darin überein, daß der Mensch durch den Rückzug in das eigene Innere seine Verhaftung an die Welt des sinnlich Faßbaren überwindet. Vor diesem Hintergrund gelangt B. nun dazu, Leben und Botschaft Jesu zu bestimmen: In seiner Abba-Erfahrung überwindet Jesus die zuerst genannten Formen einer Logik der Gewalt. Zugleich ist darin aber jene Gelassenheit und Angstfreiheit integriert, zu der die ostasiatischen Religionen auf verschiedenen Wegen befähigen. Doch anders als bei ihnen vergleichgültigt die Abba-Erfahrung Jesu nicht die empirische Welt. Denn er hat sich nicht aus ihr zurückgezogen, sondern sich ihr gerade in ihren Gewaltmechanismen ausgeliefert und diese dabei verwandelt.

Dies mag bis hierhin als das typische Modell eines religionstheologischen Inklusivismus erscheinen, der die Wahrheit anderer Religionen immer schon überboten zu haben beansprucht. Dieser Inklusivismus dürfte im Blick auf das hier entwickelte Bild des biblischen Jesus auch gegeben sein. Doch ist dies für B. kein Grund, der es den Christen erlaubte, auf die anderen Religionen nun in arroganter und besserwisserischer Pose herabzuschauen, denn er hat hier ein Bewußtsein der Einzigkeit Jesu Christi geliefert, die alle geschichtlich verfaßten Religionen – und damit auch das Christentum – unter ihr Maß stellt. Mehr noch: Der Christ kann nur dann zu einem adäquaten Verständnis Jesu gelangen, wenn er ihn im Kontext der Religionsgeschichte wahrnimmt. Insofern eilt die Jesusgestalt dem kirchlichen Verstehensprozeß stets voraus, zumal nicht nur die Kirche, sondern bereits die biblischen Texte selbst die Botschaft Jesu nur so zur Sprache bringen, daß ihr Zeugnis durch die Projektionsformen der Gewalt entstellt ist. Letzteres geschieht dort, wo die Evangelien Jesus zu apokalyptischen Drohworten greifen lassen oder aber etwa der Hebräerbrief den Kreuzestod Jesu als ein Gott besänftigendes Sühnegeschehen begreift. Nur dann gelangt der wahre Jesus Christus zur Sprache, wenn deutlich wird, auf welche Weise die Wahrheit anderer Religionen ihn prägt. Das aber bedeutet, ihn nicht nur vom Judentum her zu verstehen, auf dessen Boden er stand, sondern auch vom Islam her, der ihn als Propheten anerkennt und sich mit Judentum und Christentum als Religion Abrahams begreift.

Dazu nimmt B. den Koran beim Wort, der bekanntlich Abraham als ersten Muslim bestimmt, um bezogen auf die Abrahamsgestalt nun genau das vorzunehmen, was er bei der Jesusgestalt getan hat. Er zeichnet aufgrund einschlägiger Aussagen des Korans ein Bild Abrahams als einer Persönlichkeit, die erstmals den einen Gott als eine universale Friedensmacht erfahren hat, um dann von den Traditionen des Sufismus her „Islam" als gläubige Haltung der Friedensbereitschaft und Gewaltlosigkeit dem Islam als historisch und sozial vermittelter Religionsgemeinschaft gegenüberzustellen. Diese Sicht des Islam mutet allerdings dem gläubigen Muslim genauso wie zuvor dem Christen die Forderung zu, Texte seiner Heiligen Schrift gegebenenfalls als Projektionsgestalt menschlicher Gewaltmechanismen zu begreifen, welche die Wirklichkeit Gottes nur so zur Sprache bringen, daß sie sie zugleich auch entstellen. Entsprechend ist Jesus auch in die Tradition des Judentums zu stellen, da er das Judentum nicht hat überwinden wollen, sondern dessen Wahrheit in einer Weise verinnerlicht hat (vgl. 329), die ihn dazu befähigt, frei von jeglicher Angst auf die Gewalt- und Tötungsmächte dieser Welt zuzugehen. So ist in religionstheologischer Hinsicht v. a. bemerkenswert, daß B. die These von der Einzigkeit Jesu Christi so entwickelt, daß sie gerade nicht den Dialog mit anderen Religionen überflüssig macht, sondern zu ihm herausfordert.

Dennoch ergeben sich – wie einleitend angekündigt – an die vorliegende Studie eine Reihe von Fragen. Die m. E. zentrale Gegenfrage, die B. provoziert, ergibt sich aus seiner Konzeption des „biblischen

Menschen". Denn er stellt diesen stets einem in statischen Kategorien befangenen „griechischen Seinsdenken" (129) gegenüber, das wirkungsgeschichtlich zu „scholastische[n] oder neuscholastische[n] Winkelzüge[n]" (176) geführt habe. Und schon einleitend lesen wir: „Die heutige religionspädagogische und pastorale Situation fordert uns auf, diese philosophisch-gegenständliche, spekulative theologische Redeweise bedingungslos aufzugeben und wie der biblische und vorbiblische Mensch nicht mehr objektivierend von ‚Gott an sich' zu sprechen, sondern von den Begegnungen und Erlebnissen, die entsprechend der jeweiligen religiösen Tradition als Gotteserfahrung gedeutet wurden und so ursprünglich zum Reden von Gott geführt haben" (16). Doch beruht der dargestellte Gedankengang B.s auf der Voraussetzung, daß Gottes Gegenwart stets „nach Menschenart" erfahren und immer wieder in einer Weise bezeugt werde, die sie zugleich durch die Projektionsgestalt der Gewalt auch überfremde. Insofern steht und fällt B.s eigene Konzeption der Religionsgeschichte mit der von ihm kritisierten methodischen Unterscheidung von „Gott an sich" und seiner „Erscheinung für uns". Denn gerade dort, wo die Gegenwart Gottes in der Sprache der Gewalt bezeugt wird, versucht er immer wieder nachzuweisen, daß Gott *an sich* ein anderer sei als derjenige, als der er hier, für *uns* erscheine.

So ist mir die schroffe Zurückweisung eines philosophischen Sprechens von Gott in dieser Form nicht verständlich. Vielmehr gewinnt man phasenweise den Eindruck, daß die Konzeption des „biblischen Menschen" die Funktion gewinnt, B.s Begriff vom „lieben Gott" dem religionskritischen Einspruch zu entziehen. Denn wenn die menschliche Gotteserfahrung stets nach Menschenart erfolgt, dann ist die theologische Aufdeckung menschlicher Projektionsmechanismen nicht frei von dem Verdacht, nur neue Formen der Projektion an die Stelle der alten zu setzen. Und so muß auch die Feststellung jener „Revolution im Gottesverständnis", in der Gott als die Wirklichkeit einer bedingungslosen und alle Grenzen übersteigenden Liebe offenbar wird, sich fragen lassen, ob Gott hier nicht unbemerkt zur Projektionsfolie eines Bedürfnisses nach dem wird, was man neuhochdeutsch „wellness" nennt und womit wir ihn „einen guten Mann sein lassen".

Schließlich kennen wir auch im Umgang mit irdischen Vätern und Müttern, an deren Liebe zu zweifeln wir keinen Grund haben, die Erfahrung, daß sich in einem ganz realen Sinne ihren Kindern gegenüber „ihr Antlitz verfinstert" und die genannte Liebe nicht etwa durch kindliche Einbildung und Projektion, sondern ganz real die Erscheinungsgestalt von Zorn und „drohendem Gericht" annimmt – dies aber gerade aus Liebe. Und jeder, der einmal zur Schule gegangen ist, kennt die rückblickende Erfahrung, daß wir mitunter ausgerechnet denjenigen Lehrern, unter denen wir gelitten haben, am meisten verdanken. Erkenntnistheoretisch formuliert: Der *Begriff* der Liebe kann auch dort noch realisiert sein, wo wir einstweilen unfähig sind, ihn mit unseren *Anschauungen zu* verbinden. So bedeutet die biblische Tradition der Klage auch nicht notwendig den Rückfall in jene Projektionslogik, die einen archaischen Gewaltgott konstruiert, sondern beklagt die Unfähigkeit des Gläubigen, seine eigene Erfahrung der Wirklichkeit mit dem Zeugnis von einem Gott zusammenzubringen, der „an den Vätern Großes gewirkt hat".

Eine letzte Anfrage betrifft B.s Auseinandersetzung mit Rene Girards Theorie zum Sündenbockmechanismus: Er kann nämlich Girard dort beipflichten, wo er mit ihm die religiöse Opferpraxis als Versuch begreift, die naturwüchsige Erfahrung der Gewalt dadurch zu bewältigen, daß man sie auf Sündenböcke ableitet. Wo aber Girard zusammen mit Raymund Schwager Jesus „als vollkommenen Sündenbock" bestimmt, sieht er Girard hinter seine eigenen Ansätze zurückfallen, so daß er sogar meint, letztere ihm gegenüber verteidigen zu müssen (vgl. 79). Hier gewinne ich den Eindruck, daß überall dort, wo B. „Opfer" hört, er automatisch den Rückfall in den Glauben an eine archaische Gewaltgottheit konstatiert. Ich sehe jedoch den zwischen Girard und Schwager gegebenen Konsens dort, wo nicht Gott den Kreuzestod braucht, sondern die grenzenüberschreitende Liebe Gottes nur so beim Menschen ankommen kann, daß sie jene grenzbildenden Mechanismen der Gewalt auf sich zieht, die sie darin zugleich überwindet. Dies scheint mir aber gar nicht so weit von jener Deutung des Kreuzestodes zu liegen, die B. selbst vorlegt (vgl. 224 ff). Gewiß bedeutet die von Girard und Schwager entwickelte Deutung des Kreuzestodes Jesu einen zwangsläufigen „anthropologischen Pessimismus" (vgl. 78). Ist das Christentum aber dort, wo es die gewaltüberwindende Kraft der Liebe als eine göttliche Gabe bekennt, die wir zwar erhoffen, aber nicht selber herstellen können, nicht zwangsläufig „anthropologisch pessimistisch"? V. a. aber wäre einmal die menschliche Geschichte daraufhin zu befragen, zu welchen Gewaltexzessen ein ungebremster anthropologischer Optimismus geführt hat.

Essen Gerd Neuhaus

Riedl, Gerda: **Modell Assisi.** Christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext. – Berlin: W. de Gruyter 1998. XIII, 523 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 88), Ln DM 198,00 ISBN: 3–11–015814–0

„Exklusivistische Ausschließlichkeitsforderungen, pluralistische Nivellierungsspekulationen und inklusivistische Solidaritätskonzepte spalten die christliche Theologie in drei konfessionsunabhängige Lager" (V). Angesichts dieser Lage will die vorliegende Arbeit – 1997 von der Kath.-Theol. Fak. Augsburg (Prof. Anton Ziegenaus) als Diss. angenommen – am Beispiel des Gebetstreffens, zu dem Papst Johannes Paul II. Vertreter verschiedenster Religionen 1986 nach Assisi eingeladen hatte, einen Beitrag leisten. Im Blick auf die Forschungslage soll zwei Desideraten entsprochen werden: der Notwendigkeit interdisziplinärer Aufarbeitung der Thematik und deren anwendungsbezogene Verifizierung in bezug auf die pastorale Praxis. An beiden Zielsetzungen ist die vorliegende Arbeit zu messen und zu beurteilen.

Die Vf.in geht mit Recht davon aus, daß dem Gebetstreffen in Assisi ein richtungsweisender und maßstabgebender „Modellcharakter" für die zukünftigen interreligiösen Dialoge zukommt. Mit Hinweis auf die nachfolgende Diskussion („Wirkungsgeschichte und Deutungshorizont") zeigt sie die Notwendigkeit einer interdisziplinären theologischen Aufarbeitung der sich hier stellenden Fragen auf. Dazu will sie „über der umfassenden Prüfung divergierender Argumente vordringen zu einer (heilsgeschichtlichen) Bewertung des interreligiösen Dialogs am exemplarischen Beispiel religionsumspannender Gebetstreffen in einem gemeinsamen Anliegen (Modell Assisi)" (20). Dazu greift sie umfassend aus, nahezu erschöpfend, hinsichtlich der für das Thema einschlägigen religionswissenschaftlichen, biblisch-exegetischen und theologisch-systematischen Literatur unter Berücksichtigung der lehramtlichen Vorgaben.

Ein längeres Kap. (60 S.) ist den religionswissenschaftlichen Aspekten einer vergleichenden Betrachtung der Gebetsweisen in den verschiedenen Religionen gewidmet. Ein ausführlicher Teil gibt zunächst einen Einblick in die neueste Forschungslage. Die anschließenden „Strukturanalogien" beziehen sich auf Kategorien wie sie u. a. Rudolf Otto in seiner Bestimmung des Heiligen vorgelegt hat. Grundlage eines Gemeinsamen in den je unterschiedlichen Gebetsweisen und -bezügen ist „das Wissen um kreatürliche Kontingenz und die Transzendenz des Göttlichen in der unüberbietbaren Nähe des Homo christianus zum dreieinen Gott (45). Von daher beantwortet sich für die Vf.in die Frage nach den möglichen Strukturanalogien in den Gebetsweisen der Völker. Die in diesem religionswissenschaftlichen Teil gewonnenen Einsichten werden im Sinne einer Legitimationsbegründung auf die Gebete des Treffens von Assisi angewendet. Bereits der Befund in den religionswissenschaftlichen Strukturanalogien machen für Vf.in die Unterscheidung zwischen der Dimension allen Betens und den verschiedenen Gebetsweisen in den Religionen zwingend. Sie erlauben „keine Marginalisierung des eigenen Gebets-Propriums jeder Religion" (89). Darin ist ihr uneingeschränkt zuzustimmen. Darin aber liegt auch eine notwendige zweifache Antwort auf Kritik und Mißdeutung des Ereignisses von Assisi. Es war weder Preisgabe der je unterschiedlichen und insbesondere des christlichen Gebetsgrundes noch war es die von den pluralistischen Theologen suggerierte neue Gemeinschaft ‚auf höherer Ebene'. Im Blick auf die „theologische(r) Konvergenzargumentation stellt sich vielmehr die Frage nach einer grundsätzlichen Vereinbarkeit der religionswissenschaftlich abgesicherten Rede vom genuinen Beten nichtchristlicher Provenienz mit dem Offenbarungs-Zeugnis der Heiligen Schrift" (93).

Dieser Frage geht die Vf.in in einem weiteren Kap. nach, in dem sie im AT und im NT ausgewählte Texte exegesiert, die ihr für diese Frage relevant erscheinen. Dazu zählen Beispiele der Begegnung und Auseinandersetzung Israels mit Kult- und Gebetspraxis seiner Nachbarn (1 Kön 8, 41; Mi 4,5; Jdt 10,8), aber auch der noachitische Bund (Gen 9, 817). Im NT werden in der synoptischen Tradition Beispiele gefunden und der These widersprochen, daß die Völker („Heiden") für Jesus kein Thema gewesen seien. Nach der Ortsbestimmung der johanneischen Gemeinde „zwischen jüdischer Synagoge und heidnischer Welt" wendet sich die Vf.in Beispielen v. a. in der paulinischen Literatur und in den Acta zu. Beachtlich ist auch in diesem Kap. die nahezu erschöpfende Auswertung der Literatur zum neuesten Forschungsstand (Belege, Verweise und Anmerkungen nehmen teilweise die Hälfte der Textseiten ein). Insbesondere die Areopagrede dient der Vf.in als ein herausragendes Beispiel für die frühchristliche Missionsverkündigung. „Wie das gewählte Anknüpfungs-Szenarium mit seinen unterschwelligen ‚Widersprüchen' weiß sich auch die literarische Darstellungsform dem frühchristlichen Missionskerygma einer ‚Anknüpfung im Widerspruch' verpflichtet" (182). Auch bei diesen auf dem neuesten Stand sich bewegenden Auslegungen der Texte steht die Frage von Assisi als

hermeneutisches Prinzip im Hintergrund. Sie wird hier nicht unmittelbar thematisch wie auch im folgenden Teil, der sich mit geschichtlichen Beispielen beschäftigt, denen die Vf.in Modellfunktion für die leitende Fragestellung ihrer Arbeit zuspricht. Die These „Kirchengeschichte als Missionsgeschichte" wird als Leitmotiv für den Dialog mit außerchristlicher Religion und Kultur an griechischen und römischen Beispielen, bei Nikolaus von Kues und im Blick auf die Missionsgeschichte in Amerika, Asien und Afrika belegt. Eigene Kap. sind dem Thema im Blick auf die „gewandelte Situation des 20. Jahrhunderts", auf die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Verlautbarungen Johannes Pauls II. in bezug auf den Dialog der Religionen gewidmet. Am Ende dieses Teiles der Arbeit wird ein Fazit unter heilsgeschichtlicher Perspektive in bezug auf die Bestimmung des ‚Modells Assisi' gezogen. In dieser Sicht – „und welche andere Perspektive wäre den Aussagen religionswissenschaftlicher Theorie, biblischer Offenbarungs-Zeugnisse, theologischer Tradition und lehramtlicher Entscheidungen angemessener? – darf mit dem (missions-)geschichtlichen Argument auch die Konvergenzargumentation als solche für belegt gelten". Damit „repräsentieren" sowohl die Bemühungen im Dialog mit den Vertretern anderer Religionen als auch Gebetstreffen wie das in Assisi „die adäquate ... Reaktion auf ureigene Traditionen, zeitgeschichtliche Bestimmungen des Christentums im allgemeinen und der Katholischen Kirche in besonderen" (290).

Den Abschluß bilden nur kurze Erwägungen zum „trinitarischen Proprium christlichen Betens" (10 S.n), zur pastoraltheologischen Relevanz des ‚Modells Assisi' im Blick auf die Lage in Deutschland (13 S.n) und seine Bedeutung für „die Zukunft des interreligiösen Dialogs" (3 S.n).

Die Ergebnisse einzelner Kap. sind in 7 Abb. schematisiert und übersichtlich zur Darstellung gebracht. Das Literaturverzeichnis von insgesamt 128 S.n entspricht der in der Arbeit überaus reichhaltig herangezogenen und im jeweiligen Kontext der Arbeit ausgewerteten Sekundärliteratur.

Die Vf.in belegt ihre aus meiner Sicht begründete und zu begrüßende modellhafte Behandlung des Gebetstreffens in Assisi in einer die heutigen theologischen Diskurse einbeziehenden Weise, weitet sie durch interdisziplinäre Exkurse aus und macht sie fruchtbar für die Zielsetzung der Arbeit im ganzen. Das Buch bietet damit über das eigentliche Thema hinaus auf hohem Niveau ein theologisches ‚Gespräch' auf breiter Basis. Damit hat es selber etwas vom „Modellcharakter" seiner zugrunde gelegten Methode an sich. Es empfiehlt sich dadurch über den behandelten Themenkreis hinaus als ein ‚instrumentum studiorum'. Wer mit der Materie vertraut ist, wird es gerne als Wegweiser in dem breiten Strom der Literatur zur Hand nehmen. Angesichts der inzwischen zahlreichen Veröffentlichungen und der in ihnen kontrovers geführten Diskussion zum Thema „Assisi 1986" und zum Dialog der Religionen stellt diese Arbeit eine dem Ereignis und seinem dialogischen Umfeld gerecht gewordene Gesamtdeutung und Würdigung dar. Von nun an wird es keinem mehr leichtfallen, das Ereignis Assisi unter einseitige und eigenwillige theologische Vorzeichen zu setzen – seien sie ‚pluralistisch' oder ‚exklusivistisch'.

München Horst Bürkle

de Silva, Lynn A.: **Mit Buddha und Christus auf dem Weg**. Aus dem Englischen übersetzt von Marco Moerschbacher / Petrus Höhensteiger. – Freiburg: Herder 1998. 220 S. (Theologie der Dritten Welt, 24), kt DM 39,80 ISBN: 3–451–26676–8

Mit diesem Bd wird ein singhalesischer Methodist vorgestellt, der einmal durch seinen Lebenskontext (Sri Lanka), sodann aber auch seinen beruflichen Ort (Direktor des *Ecumenical Institute for Study and Dialogue* in Colombo von 1962–1982) zu einem der stärksten christlichen Dialogpartner mit dem Theravada-Buddhismus in Sri Lanka heranwuchs. De Silva lebte von 1919 bis 1982, als ihn verhältnismäßig schnell der Tod nach dem Tod seiner Frau ereilte. Bekannt ist er seit langem, zumindest außerhalb Deutschlands, durch sein Hauptwerk *The Problem of the Self in Buddhism and Christianity* (London 1979). Ihn einem breiteren deutschen Publikum bekannt zu machen, ist das Ziel des vom Aachener Missionswissenschaftlichen Institut Missio herausgegebenen Bdes.

Umrahmt sind die sechs Beiträge des Vf.s durch eine Einführung in sein Leben und Werk, aus der Feder eines Benediktiners der Bayrischen Abtei Schäftlarn, und einem Nachwort des Jesuiten Aloysius Pieris, dem ein Nachruf auf den Verstorbenen aus dem Jahr 1982 zugrunde liegt. Beide Vf. machen auf ihre Weise auf das für den Dialog schwierige Klima in Sri Lanka aufmerksam und wissen gerade darum S.s Bemühungen zu würdigen. Nicht unwichtig ist bei der Beurteilung dieses Mannes, daß sein Weg selbst eine deutliche Entwicklung durchlaufen hat, der aus einer mehr von Polemik geprägten Atmosphäre in eine offene ökumenische Dialogik geführt hat. Wichtig ist für Pieris S.s Versuch, dem buddhistischen Nicht-Seele-Verständnis in einem theistischen Kontext Raum zu verschaffen und somit mit dem christlichen Gottesglauben zu versöhnen. Das „System" einer asiatischen Theologie hat S. freilich nicht entwerfen können; wo er zu versöhnen oder zu „relativieren" suchte, erreichte er nach Pieris' Worten am Ende schon deshalb die Gesprächspartner nicht im vollen Maße, weil er in buddhistischen Fragen nicht konsistent blieb. Es bleibt gerade bei der Lektüre des Nachworts der Eindruck, daß das Leben S.s eher abgebrochen endete.

Vermutlich ist es nicht falsch, bei der Lektüre des Bdes mit dem Nachwort des Wegbegleiters und Nachfolgers zu beginnen und dann zum Vorwort eines sympathischen Lesers der Veröffentlichungen S.s überzugehen, wobei sich dann dort nachträglich einiges relativiert. Höhensteiger nennt als wichtige Themen im Werk S.s sein Verständnis von Dialog im Dreieck von gegenseitigem Verstehen, spirituellem Wachstum und konkretem Handeln und sieht Verständnisbrücken und Ansatzpunkte in der Tillichschen Korrelationsmethode und der buddhistischen Tilakkhana-Lehre (Anschluß an die drei Existenzmerkmale *anicca* = Vergänglichkeit, *dukkha* = Leidensunterworfenheit und *anatta* = Nicht-Selbst bzw. Selbstlosigkeit), in de Silvas Überzeugung von Gottes Notwendigkeit für den Menschen sowie in seiner Behandlung der postmortalen Existenz.

Leider nennt der Bd nirgends den eigentlichen Hg. So wird nicht klar, auf wen die Auswahl der sechs Texte zurückgeht, die zu zwei Teilen gruppiert sind unter den beiden gleichfalls nirgends erläuterten Titeln: *Teil 1*. Die erste Begegnung im Zeichen von Inklusivismus und Erfüllung; *Teil 2*. Die zweite Begegnung im Zeichen von Pluralismus und Dialog. In gewissem Sinne erinnern die beiden Titulaturen an bekannte Zuordnungen in der Diskussion der pluralistischen Religionstheologie; sie insinuieren zugleich eine Entwicklung S.s in Richtung auf ein pluralistisches Religionsverständnis. Gerade diese Entwicklung drängt sich freilich bei Pieris so nicht auf, wenn er schreibt: „Aber bis zum Schluss ist er ein Apologet geblieben – ein Apologet im Sinne der hellenistisch-patristischen Tradition. Ähnlich wie die griechischen Kirchenväter verwendete er in der Theologie eher die nichtchristliche (hier die buddhistische) *Philosophie* als die genuin religiösen Symbole. Einem solchen Ansatz kam zudem seine eigene Konfessionszugehörigkeit – er war Methodist – entgegen, die ihn den Akzent stärker auf die Verkündigung des Wortes als auf liturgische Feiern legen ließ ..." (215)

Im *Teil 1* finden sich die drei Aufsätze: *„Der buddhistisch-christliche Dialog"* (1967); *„Warum an Gott glauben. Ein christlicher Beitrag zum Gespräch mit dem Buddhismus"* (1970); *„Christliche Theologie im Kontext des Buddhismus"* (1979). Die Zäsur zwischen diesen und den folgenden drei Aufsätzen dürfte im Sinne von Pieris eher in der Konfrontation mit dem Tod, dem seiner Frau und am Ende seinem eigenen, zu suchen sein. Hier steht an erster Stelle ein Aufsatz: *„Buddhismus und Christentum – notwendige Relativierungen"*, – ein Beitrag, von dem Pieris ausdrücklich sagt, daß er zum Zeitpunkt seines Todes fertig gewesen sei, den er „für ein perfektes Kompendium seiner theologischen Überzeugungen" (215) halte und ediert habe. Bei allem Respekt sagt Pieris aber dann auch, daß Buddhisten S.s Gedankengang seltsam diffus finden müßten, „besonders an Stellen, wo der Autor von einer buddhistischen Schule zur anderen wechselt" (216). Im übrigen heiße das schillernde Wort „relativieren", „zumindest theoretisch, etwas anderes als ‚die Wesensmerkmale zur Disposition stellen'" (ebd.). Der 2. Art., ebenfalls im Todesjahr S.s 1982 veröffentlicht, handelt von der „theologischen Bedeutung anderer Glaubensüberzeugungen", der 3. – posthum 1983 erschienen – ist überschrieben: *„Gedanken über das Leben inmitten des Todes"*. Alle Beiträge bezeugen das deutliche Bemühen, die Grundlehren des Christentums – den Glauben an den einen Gott, „Christus", das Geisteswirken, die Todeserfahrung u. a. – in einer Weise zu denken, die auch den Grundüberzeugungen seiner Umwelt und hier des aktuell wirksamen Buddhismus Gerechtigkeit widerfahren läßt. In seinen Gedanken steht er in der Nähe indischer Theologen der verschiedenen Konfessionen, die gerade aus einem christlichen Verständnishorizont heraus für neue Öffnungen eintreten.

Pieris sieht die eigentliche Leistung S.s darin, daß er der ökumenischen Ausrichtung des buddhistisch-christlichen Dialogs einen institutionellen Status gegeben hat, einmal in der Umwandlung des *Centre of Study of Religion and Society* in eine ökumenische Einrichtung, sodann im Grundimpuls, den er der von ihm gegründeten und von Pieris neuorganisierten Zeitschrift *Dialogue* mitgegeben hat, die er zu einem Forum im Geiste ökumenischer und interreligiöser Offenheit gestaltete. Bleibende, wenngleich unabgeschlossene Anstöße finden sich in S.s Äußerungen zur Reinkarnation und zur Keine-Seele-Theorie (diese zumal in ihrer „theo"-logischen Verknüpfung) sowie in seiner Beschäftigung mit dem populären Buddhismus, aus dem heraus sich ganz allgemein Übergänge zur Volksfrömmigkeit ergeben. Nicht mehr niedergeschrieben hat S. seine Überlegungen zu befreiungstheologischen Fragestellungen, die er freilich erst relativ spät – trotz seiner Zugehörigkeit zu EATWOT, zu deren Gründungsmitgliedern er zählte, – aufgriff. Zweifellos wird seine Bedeutung für den begonnenen buddhistisch-christlichen Dialog fortbestehen.

Düsseldorf Hans Waldenfels

Heilserwartung und Terror. Politische Religionen des 20. Jahrhunderts, hg. v. Hermann Lübbe. – Düsseldorf: Patmos 1995. 128 S. (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, 152), brosch. DM 26,80 ISBN: 3–491–72340-X

Der Bd enthält eine Sammlung von Vorträgen der im Herbst 1994 von der Katholischen Akademie in Bayern veranstalteten Tagung „Politische Religionen? Kommunismus und Nationalsozialismus. Zum Spezifikum totalitärer Regime des 20. Jahrhunderts".

In seiner Einleitung umschreibt Hermann Lübbe das Diskussionsfeld der Tagung (Totalitarismus, Politische Religion, Anti-Religion) und ordnet es in sein Konzept progressiver Selbsthistorisierung der modernen Kultur ein, welches s. E. besonders in den gegenwärtigen temporalen Verdichtungen eine bislang unbekannte Herausforderung darstellt. Vergangenheit verständlich und damit v. a. auch für die nachfolgenden Generationen aneignungs- und zurechnungsfähig zu halten – das bedeutet nach Lübbe, auf unser Jh. bezogen, dieses als das „Jahrhundert der großen totalitären Mächte" (8) in Erinnerung zu behalten. Dabei seien wir heute jedoch noch sehr weit von einem vollen Verständnis der totalitären Bewegungen entfernt, was aber nicht heiße, daß die Konzentration der Historiker auf den Nationalsozialismus als Verdrängungsarbeit zu charakterisieren sei, eher wäre das Gegenteil zu sagen: „Es hätte einer Verdrängung extremen Ausmaßes bedurft, um die Aufmerksamkeit der Historiker vom Nationalsozialismus abzulenken." (8) Der hermeneutische Schlüssel zum Verstehen der totalitären Mächte ist für Lübbe die Wahrnehmung der Modernität der Schrecken und der sich daraus ergebende Legitimitätsbedarf. So kann er formulieren: „Nicht um moralische Dekomposition handelt es sich, sondern um höhere Moral, zu der man sich in einem Akt ideologischer Geschichtssinnergreifung erhebt." (9) In diesem Kontext drängt sich die Frage auf, „ob in letzter Instanz die Selbstlegitimation totalitärer Gewalt nicht religiösen Charakter habe" (10). Damit formuliert Lübbe die zentrale Fragestellung des vorliegenden Bdes: Kann der NS aufgrund seiner Religions- und Kirchenähnlichkeit als „Politische Religion" (Eric Voegelin) charakterisiert werden? Ist er Religion oder Anti-Religion? Lübbe macht sogleich auf die Konsequenzen dieser Frage aufmerksam: „Beschriebe man nämlich generell Totalitarismus als Politische Religion, so ergebe sich aus unseren Erfahrungen mit den Terrorkonsequenzen dieses Totalitarismus als religionspolitische Konsequenz eine Politik strikter laizistischer Entmächtigung der Religion. Beschreibt man hingegen den Totalitarismus, auf den wir inzwischen in Europa zurückblicken können, in der skizzierten Weise als Anti-Religion, dann wird jene Religion, gegen die diese Anti-Religion sich richtet, im Maße ihrer Lebendigkeit zu einer totalitätsbrechenden politischen Kraft. Das antitotalitäre Interesse wäre dann insoweit ein Interesse an einer öffentlichen politischen Kultur, die bis in Recht und Verfassung hinein uneingeschränkte Modernität mit Säkularisierungsresistenz verbindet." (13)

Im folgenden Beitrag verweist Lübbe auf den Zusammenhang von Heil und Terror seit der Aufklärung; dabei ist ihm die Ausformulierung der Verwandlung der Revolutionstheorie bei Marx in eine politische Ideologie des totalitären Typus ein besonderes Anliegen. Die Konsequenzen einer solchen geschichtsmetaphysisch-ideologischen Orientierung der Politik spiegeln sich in der Tscheka-Maxime wider: „Uns ist alles erlaubt." (28) Durch die analoge Gleichsetzung von Klassen- und Rassenkämpfen gelingt Lübbe – im Rückgriff auf Karl Popper – die Einbindung des Nationalsozialismus in den oben konstruierten Gedankengang, so daß er schließlich resümierend formulieren kann: „Absolute Dominanz ideologisch ausgelegter Wertrationalität, Perhorreszierung bloß individueller Interessen, Antipragmatismus – kurz: politische Heilsgläubigkeit prägt das Bewußtsein der totalitären Großtäter unseres Jahrhunderts" – um jedoch einschränkend zu konstatieren: „selbstverständlich ist die Ideologie des Rassenkampfes keine hinreichende Bedingung des nationalsozialistischen Völkermords." (31) Die Quintessenz lautet: „Vergegenwärtigt man sich heute diese Zusammenhänge, so verblüfft es noch im nachhinein, daß es jemals möglich war, den Instrumentalismus und Objektivismus methodisch restringierter Rationalität für ein Prädispositiv ideologischen Engagements zu halten. Der Sachzusammenhang liegt genau umgekehrt: Das heilsideologisch besetzte Bewußtsein ist ein Bewußtsein absolut dominierender Wertrationalität, die sich aus den Restriktionen des methodischen Objektivismus, desgleichen auch aus den Bindungen sozial kontrollierter Gemeinerfahrung, aus dem Traditionalismus des Comon sense, radikal emanzipiert hat. Um einen ‚Rückfall in die Barbarei' handelt es sich somit bei der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft gerade nicht. (...) Dieser Terror war vielmehr ein politisches Phänomen, das einzig im Kontext der modernen Zivilisation verständlich gemacht werden kann, nämlich als politische Konsequenz des Versuchs, den Desorientierungsfolgen des eigenen Gescheitertseins an den Herausforderungen der ohnehin desorientierungsträchtigen Moderne in die Gewißheiten einer Geschichtsideologie zu entkommen, die einen in die Rolle des Endsiegers einsetzt." (33)

Michael Rohrwasser beginnt seine Darlegungen mit der Feststellung: „Marxismus und Nationalsozialismus zeichnen sich als Ideologie beide durch ihre Religionsfeindlichkeit aus." (35) – worunter man in den folgenden Ausführungen v. a. die Christentumsfeindlichkeit zu verstehen hat. Im Duktus seines Gedankengangs konstruiert er einen kausalen Nexus zwischen dem Nationalsozialismus und dem Kommunismus; ersterer sei der Versuch gewesen letzteren zu kopieren. In Anknüpfung an Ernst Noltes Charakterisierung der religiösen Elemente im Kommunismus als „jüdisch-messianische Elemente" (40) wird die marxistische Theorie als eine säkulare Heilsökonomie gedeutet; hierbei interessiert ihn besonders die apokalyptische Ausrichtung des marxschen Denkens. Im Anschluß daran reiht er strukturlos Zitate aneinander, die den religiösen Charakter des Leninismus beweisen sollen. Der Leser wird durch einige Querverbindungen zum Nationalsozialismus immer wieder dazu angehalten, den Begriff des Leninismus mit dem des Nationalsozialismus auszutauschen. Die mangelnde geschichtsmethodologische Absicherung dieses Vergleichs läßt den Text in gefährliche Fahrwasser abdriften: Jüdischer Messianismus als Ursprung des Nationalsozialismus? Nolte redivivus!

Helmuth Kiesel exemplifiziert den Begriff „Politische Religion" anhand ausgewählter Beispiele aus der deutschsprachigen Literatur des 20. Jh.s. Zunächst eruiert er religiöse Elemente in der nationalsozialistischen Literatur, um von hier aus überzuleiten zu Hermann Brochs Roman „Die Verzauberung" (1933), der „das Phänomen der politischen Religionen auf eine unvergleichbar scharfe Weise reflektiert." (63) Im Anschluß daran widmet er sich Alfred Döblin, im besonderen seiner Unterscheidung zwischen Utopie und Religion, und Günter Kunerts Gedicht „Von den Genüssen: der dritte", das er „als Hymne auf das neue Zeitalter der großen technischen Weltveränderung, in dem der Mensch zum Subjekt der Geschichte wird, zum neuen Gott, thronend auf dem Sitz einer Planierraupe" (72) charakterisiert. Quintessenz: beide Bewegungen, der Nationalsozialismus und der Kommunismus, sind als politische Religionen zu verstehen, deren Geschichtsphilosophie „ein Gegenentwurf zum christlichen Geschichtskonzept" (74) ist. Der Argumentationsduktus dieses Textes ist streckenweise schlicht zu nennen.

Persönliche Reflexionen zu zwei Diktaturen finden sich in dem Beitrag von Wladyslaw Bartoszewski. Dieser verweist gleich zu Beginn seiner Ausführungen auf den Unterschied: „Wenn also ein Pole die Erfahrungen mit *zwei* Diktaturen vorstellt, ist für ihn sicher die Tod und Vernichtung bringende NS-deutsche Okkupation *nicht* gleich der 45jährigen Zeit der nichtsouveränen Volksrepublik Polen, eines Staates, der auch (...) durch die ganze Welt *politisch* und *diplomatisch* akzeptiert wurde." (77) Er konstatiert, daß der Kommunismus in Polen eine Art Religion gewesen sei, was man vom Nationalsozialismus nicht behaupten könne. Schließlich entwickelt er folgende Differenz: „Ich glaube, charakteristisch für die Nazis war, daß sie im Grunde genommen niemanden überzeugen wollten. Sie wollten hörige Vollstrecker ihrer Befehle haben. Die Kommunisten dagegen wollten die Leute überzeugen oder sie mindestens dazu bewegen, sich als ideologisch überzeugt zu erklären." (92) Dennoch zieht er die Möglichkeit in Betracht, daß der NS zu einer Ersatzreligion hätte werden können, hätte er für einige Generationen in Europa gesiegt. Ideologisch betrachtet hat – so B. – der Kommunismus eine größere Wirkung gehabt als der Nationalsozialismus, letzterer bleibt jedoch hinsichtlich der Vernichtungsmaschinerie singulär.

Hans Maier schlägt in seinem Beitrag vor, den Begriff „Politische Religion" zu einem Konzept des Diktaturvergleichs auszuarbeiten. Zunächst einmal analysiert er religiöse Elemente im Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus. In einem zweiten Schritt entwickelt er das analytische Potential des Konzepts „politische Religionen" (Werfel-Voegelin-Aron). Dabei betrachtet er den Faschismus und NS v. a. religionsphänomenologisch und den Bolschewismus kirchensoziologisch. Schließlich endet er mit einigen Bemerkungen zum Verhältnis von Religion und Politik: Totalitäre Politik bedarf der radikalen Absage an das Christentum, da dieses die Weigerung darstellt, *post Christum natum* einen irdischen Herrscher absolut setzen zu wollen. Deswegen versuche der totalitäre Staat, Staat und Kirche in einem zu werden. Ein gut strukturierter, informativer Beitrag, der jedoch sogleich die Problematik der Perspektive eines solchen Konzepts indiziert: Die Judenvernichtung droht zu einer Marginalie zu werden, während der Hauptfeind das Christentum ist. Es fehlt eine dezidierte vergleichende Analyse von Katholizismus und Faschismus/Totalitarismus, Christentum und Nationalsozialismus.

Joseph Rovan befaßt sich in seinem Aufsatz mit religiösen Fundamentalismen und zeigt auf, daß politische Religionen bereits vom Ansatz her totalitär sind.

Der vorliegende Versuch, das analytische Potential des Begriffs „Politische Religion" auszuloten, ist inspirierend, macht jedoch – eher ungewollt – die Grenzen deutlich, wenn es darum geht, aus diesem Begriff ein Konzept des Diktaturvergleichs entwickeln zu wollen. Aus dem Begriff wäre vermutlich mehr analytische Kraft freizusetzen, wenn man ihn nicht sogleich durch eine totalitarismustheoretische Blickweise verengte. Zudem ist zu betonen, daß eine totalitarismustheoretische Ausrichtung immer – und dies ist ja strukturell bedingt – die Singularität beispielsweise der Judenvernichtung aus dem Blick verliert. Dies ist kein Argument gegen den Vergleich, aber ein Plädoyer für einen sich seiner Grenzen bewußten Vergleich. Muß der Begriff „politische Religion" unbedingt zu einer Restituierung des alten Totalitarismusbegriffs herhalten? Hat er nicht mehr und andere Möglichkeiten? Schließlich stellt sich die Frage, ob der Begriff in dieser Form nicht in der Gefahr steht, der bloßen Apologetik des Christentums zu dienen – wäre dem so, müßte der Begriff „politische Religion" so reformuliert werden, daß er zu einer Exkulpation nicht mißbraucht werden könnte. Dazu wäre jedoch auch selbstkritisches Potential zu entfalten. Ob dies gelingen kann oder ob das kritische Potential dieses Begriffs nicht bereits allzusehr geronnen ist, das wäre in weiteren Studien von den Vf.n darzulegen. Ferner ist allgemein festzuhalten, daß das Konzept, wie es hier vorgeschlagen wird, eine ideologische Kohärenz der nationalsozialistischen Ideologie unterstellt, die in dieser Art und Weise sicherlich nicht für den Nationalsozialismus behauptet werden kann.

Münster Jürgen Manemann

Gutmann, Hans-Martin: **Die tödlichen Spiele der Erwachsenen.** Moderne Opfermythen in Religion, Politik und Kultur. – Freiburg: Herder 1995. 288 S., kt DM 39,80 ISBN: 3–451–23622–2

Hans-Martin Gutmanns Buch beinhaltet eine theologische Zeitkritik unter der Perspektive des Opfers. Er geht davon aus, daß seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges das Opfer in der Bundesrepublik „ein verdrängtes Thema" ist. Diese Verdrängung geht einher mit der „Entmächtigung des Vaters in Familie und Öffentlichkeit" (10), auch und gerade wenn feministische Autorinnen den patriarchalen Charakter der Institutionen in der neuzeitlich-bürgerlichen Gesellschaft noch immer beklagen. „Die grundlegenden Regeln des gesellschaftlichen Austausches sind fraglich geworden" (ebd.). Dieser Austausch ermöglichte in den alten Gesellschaften die Vermittlung von Gewalt und Gemeinschaft, von Ordnung und individuellem Leben. Er fand sein Muster und kultisches Vorbild im Opfer. Mit M. Josuttes sieht G. den Preis für die Verdrängung des Opfers in unserer Gesellschaft in der weitverbreiteten Depressivität des heutigen Menschen. Da sich der Mensch nicht mehr in der Lage sieht, Gott im Rahmen des Opfers etwas zu geben, „wird der Mensch zum Nichts. Er ist das zerschlagene und zerstörte Wesen, zu dem er auch seinen Nächsten und seine Lebensumwelt zugrunde richtet" (12f).

Doch trotz dieser Verdrängung findet sich das Opfer unerkannt und verändert, „verschoben, verdrängt, verstümmelt, aber offenbar nicht seiner Macht beraubt" (13), in politischen Begründungszusammenhängen und ökonomischen Konstellationen, in Film und Literatur sowie in individuellen Lebensgeschichten auf vielfältige Weise wieder. „Gerade weil es keine religiöse Artikulation mehr findet, entfaltet es seine zerstörerische Gewalt" (13).

Dies aufzuzeigen, ist das Anliegen G.s in den literarischen, historischen und gesellschaftlichen Analysen seines Buches. In einem *ersten Kap.* stellt er mosaikartig die ungemein weitverbreiteten gruseligen Erzählungen Stephen Kings, das Menschenopfer fordernde „Spiel" der Erwachsenen im Straßenverkehr, den im Golf-Krieg von den kriegsführenden Parteien verwendeten Opfer-Mythos und die in seinen Augen typischen Lebensgeschichten konkreter Menschen unserer Zeit nebeneinander und durchflicht sie auf kunstvolle Weise mit wichtigen Theorien zum Thema des Opfers, wie mit G. Bataills „Der heilige Eros", mit der Mimetischen Theorie R. Girards, mit Stephen B. Karpmans Analyse des Märchenschemas (Verfolger-Opfer-Retter) sowie mit der bekannten Analyse des Opfers als eines Gabentauschs durch H. Hubert und M. Mauss am Ende des vorigen Jh.s. Am Ende des Kap.s kommt er auf den Hebräerbrief zu sprechen, der einerseits eine starke Kultkritik enthält, andererseits aber die Bedeutung des Todes Jesu doch wiederum in kultischen Kategorien deutet. Diese Widersprüchlichkeit sucht G. durch die sein Mosaik abschließende und zusammenfassende Hypothese zu begründen: „Das Opfer ist eine anthropologische Grundkonstellation" (61), hinter die der Mensch nicht zurückgehen kann. Wo er sie zu verdrängen sucht, brechen Chaos und Zerstörung in sein Leben und seine Welt ein.

Diese seine Grundthese entfaltet G. in einer Analyse der Krisenerfahrungen der zwanziger Jahre unseres Jh.s, wie sie im Kulturpessimismus der evangelischen Theologie sowie in der Zeitkritik der Jugendbewegung zum Ausdruck kommen, und in dem gestörten Vater-Sohn-Verhältnis, wie es sich im Leben und literarischen Schaffen Franz Kafkas ausdrückt und in den Romanen „Der Untertan" von Heinrich Mann und „Der Vater" von Jochen Klepper gestaltet ist.

Besonders spannend und auch für die historische Analyse aufschlußreich ist das umfangreiche *vierte Kap.* des Buches, wo G. seine These auf die Geschichte des Nationalsozialismus anwendet. In den, wie er sagt, „politischen Opfermythen" dieser Zeit kommt besonders intensiv die zerstörerische Wirkung einer nicht mehr religiös eingebundenen Opfermentalität zum Ausdruck. Es ist bestürzend zu lesen, wie der zu seiner Zeit von Millionen gelesene Roman von Walter Flex, „Der Wanderer zwischen beiden Welten", Christentum und Opfergesinnung auf eine Weise miteinander verbindet, daß dadurch das brutale Kriegsgeschehen des ersten Weltkriegs zu einer romantischen Opferhandlung verklärt wird. Dieser Opfermythos setzt sich dann in den Schriften und später in den Reden von Joseph Goebbels in einer fortwährend sich steigernden Radikalität und Intensität fort. Dabei ist auch Goebbels, aus einem streng katholischen Elternhaus stammend und in seiner Studentenzeit mit dem Plan befaßt, ein Christus-Drama zu schreiben, stark von seiner christlich-religiösen Erziehung geprägt. Sein Roman „Michael. Ein deutsches Schicksal in Tagebuchblättern" zelebriert ähnlich wie Walter Flex' „Wanderer zwischen beiden Welten" eine Opferbegeisterung, die in der Schilderung des Gemetzels von Nahkampf-Situationen im Ersten Weltkrieg ihren Höhepunkt findet: „Ich stürze mich in den Feuerregen, ich bin ein Held, ein Gott, ein Erlöser" (Goebbels: „Michael"; nach Gutmann, 171). Diese menschenverachtende nationalsozialistische Opferbegeisterung steigert sich bis zu der berühmt-berüchtigten Rede, die Goebbels am 30. Januar 1943 nach dem Verlust von Stalingrad im Berliner Sportpalast vor Parteifunktionären hält, wobei er Stalingrad als „Fanal zum totalen Krieg" erklärt. Dabei quittiert er die fanatischen Zurufe der Funktionäre mit dem Satz: „Unser Volk opfert sich freudigen Herzens." (nach Gutmann, 201). Am ersten Mai 1945 inszeniert Goebbels dann diesen Opfermythos in seiner eigenen Lebensgeschichte: Er und seine Frau töten zuerst ihre fünf Kinder und bringen sich dann selbst ums Leben.

Dieser „Grenzenlosigkeit des Selbstopfers" (201) korrespondiert die „Totalität der Vernichtung" (203), wie sie im Holocaust ihren radikalsten Ausdruck findet. Zu Recht sagt hier G., daß es nicht, wie dies S.-W. Marquardt im Anschluß an Th. W. Adorno fordert, genügt, einzig und allein und immer wieder neu den Opfern zuzuhören und angesichts der Ungeheuerlichkeit des Geschehens zu verstummen. „Es muß", schreibt G., „mit allen zugänglichen Mitteln der Theologie und der außertheologischen Wissenschaften verstanden werden, was geschehen ist" (204). Nur wenn wir uns um ein solches Verstehen des Ungeheuerlichen bemühen, können wir die Verhaltensmuster und die gesellschaftlichen Strukturen abbauen, die dieses Ungeheuerliche ermöglicht haben und dadurch langfristig eine Wiederholung des Grauens vermeiden. Allerdings erscheint es mir sehr fraglich, ob die von R. Girard in seiner Analyse des Opfers bereitgestellten Kategorien in der Lage sind, ein solches Verstehen zu ermöglichen. Ich kann G. nicht folgen, wenn er die stufenweise Ausgrenzung der Juden aus der Gesellschaft bis hin zur Deportation in die Vernichtungslager als eine „Sacralisation" dieser Menschen bezeichnet und in ihrer Tötung deren „Höhepunkt" gegeben sieht. Dieser systematische, mit industriellen Mitteln durchgeführte millionenfache Mord stellt zwar den äußersten Exzeß einer weder sich selbst noch andere schonenden Opfermentalität dar, aber er kann nicht mehr mit religionsgeschichtlich überlieferten kultischen Abläufen verglichen werden.

Dies entspricht ja auch der sein Buch abschließenden Reflexion G.s, in der er fragt, welche Aufgaben auf Kirche und Theologie angesichts der dargestellten, zum äußersten Gewaltexzeß führenden Verwendung des Opferbegriffs und der Opfervorstellungen in unserem Jh. zukommen. Seine These ist nämlich, daß es sich bei den von ihm analysierten Phänomenen um eine Verschiebung, Verdrängung und Verstümmelung des religiösen Opfers handelt, so daß die Aufgabe von Theologie und Kirche heute darin besteht, die – seiner Meinung nach „anthropologisch unhintergehbare" – Opferkonstellation wieder in den religiös-kultischen Raum zurückzuholen und dadurch dem Menschen die Möglichkeit zu geben, sie in diesem geschützten und umgrenzten Raum auszuleben. Indem die Kirche neu und auf überzeugende Weise „das endgültige und alle weiteren Opfer entzaubernde Kreuzesopfer Jesu Christi" und die „das Böse bannende Macht des ‚Vaters' " darstellt und mit den Gläubigen feiert, könne, meint G., der Mensch davor bewahrt bleiben, den Opfermythos im Leben des Alltags und in der profanen Geschichte in der dargestellten – dann uneingegrenzt-exzessiven – Weise zu realisieren.

Diese theologisch-pastorale Grundthese G.s scheint mir allerdings äußert diskussionsbedürftig. Sie kann die Wucht der – von ihm selbst anhand des Opferbegriffs überzeugend durchgeführten – Zeitanalysen nicht auffangen. Diese demonstrieren vielmehr ein im Opferbegriff und in den Opfervorstellungen enthaltenes Tötungs- und Zerstörungspotential, das, wie ja auch die Religionsgeschichte zur Genüge zeigt, nicht bleibend in kultische und religiöse Eingrenzungen gefaßt werden kann. Vielmehr wird in der Opferreligiosität die zerstörerische Gewalt als etwas Heiliges und Heilbringendes vor Augen gestellt und – auch im Kult – weitertradiert, so daß es immer neu zu dann auch profanen Ausbrüchen dieser Gewalt kommen kann. Man braucht nur die prophetische Opferkritik in ihrer Grundsätzlichkeit ernst zu nehmen – „Liebe will ich, nicht Opfer" (Hos 6,6), „Bring Gott als Opfer dein Lob", denn alles was du ihm sonst geben wolltest, gehört ihm ja immer schon (Ps 50) und: Am Ursprung der Jahweverehrung gibt es kein Opfer (Jer 7,22; Am 5,25) –, um zu erkennen, daß es von der Bibel her durchaus möglich ist, im Opfer eine Form der Gottesverehrung zu sehen, die zwar – ohne theologische Durchdringung – im AT noch vielfach geübt wird, ihrer Natur nach jedoch dem Gottesverständnis widerspricht, wie es sich in der Geschichte und den Geschichten der biblischen Lebensdeutung vom *El-Schaddai*, dem „gewaltigen Gott" über *Jahwe*, dem „Ich-bin-da" seines Volkes bis hin zum *Abba* Jesu, „der seine Sonne aufgehen läßt über Bösen und Guten, und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte" (Mt 5,45), herauskristallisiert und im jüdisch-christlichen Lebensvollzug je neu gesucht und gefunden werden muß.[1] Das Opfer ist zwar eine uralte „anthropologische Grundkonstellation" (61), aber diese ist durchaus „hintergehbar". Sie beinhaltet nämlich, wie insbesondere G.s Analysen der Nazi-Ideologie zeigen, jene Verfaßtheit des Menschen, die biblisch „Sünde" heißt und in der Tradition als „Ur- und Erbsünde" artikuliert wird. Dieser aber geht die paradiesische Verfaßtheit des Menschen voraus und die im Kreuzestod Jesu an ihr Ziel kommende Erlösung beinhaltet die *Befreiung* von dieser Konstellation. Während das Judentum seit der Zerstörung des zweiten Tempels die Gottesverehrung durch Opfer aufgegeben hat, bleibt paradoxerweise das Christentum, das durch den Geist und Lebensatem Jesu zur Gottesanrede *Abba* geführt wird, durch die Sühnopferdeutung des Todes Jesu in Liturgie und Frömmigkeit weiter der Opfermentalität verhaftet. Es wäre an der Zeit, sich nicht nur in der Exegese daran zu erinnern, daß es im NT eine

[1] Vgl. Baudler, Georg: El-Jahwe-Abba. Wie die Bibel Gott versteht, Düsseldorf 1996.

Vielzahl[2] von unterschiedlichen Interpretationen dieses Todes gibt, und einzusehen, daß die Sühnopferdeutung heute das Wesen und die heilende Kraft dieses Todes nicht mehr aussagen kann. Nicht nur die Religionsgeschichte[3], sondern auch die anhand des Opferbegriffs entfalteten eindringlichen Zeitanalysen G.s legen dies eindringlich nahe. Das Buch ist sehr lesenswert.

Aachen Georg Baudler

Philosophie

Wieland, Georg: **Zwischen Natur und Vernunft**. Alberts des Großen Begriff vom Menschen. – Münster: Aschendorff 1999. 29 S. (Lectio Albertina, 2), kt DM 18,00 ISBN: 3–402–04891–4

Eine kleine Perle, die Wieland da vorlegt: Auf weniger als 30 S. gelingt es ihm, eine der herausfordernsten Diskussionen der Hochscholastik im Blick auf *den* Autor der Epoche zu fokussieren, der bis heute in der durchschnittlichen Philosophiegeschichtsschreibung geradezu stiefmütterlich behandelt wird. Letzteres ist schon lange so: Im Gegensatz zu derjenigen über seinen Schüler Thomas von Aquin nimmt sich die Albert-Literatur eher überschaubar aus, desgleichen das Bemühen um eine Übersetzung des umfangreichen Opus. Dem korrespondiert, daß Albert erst mehr als 650 Jahre nach seinem Tod, also in unserem Jh. (1931), heiliggesprochen und zum Patron der Naturwissenschaftler gekürt wurde. Wenn das denn, wie Kenner der Sache vermuten, nicht zuletzt mit der Intention verbunden war, den Philosophen Albert ob seiner durchaus eigenwilligen Positionen etwas hinter dem Naturwissenschaftler Albert zum Verschwinden zu bringen, so implizierte das Patronat insofern das sprichwörtliche Körnchen Wahrheit, als sich die überwältigende Zahl von Alberts philosophischen Schriften mit naturphilosophischen Themen befaßt und in deren Zentrum anthropologische und psychologische Fragen als paradigmatische Auseinandersetzung mit dem Phänomen der beseelten Natur stehen (5). Bemerkenswert, daß Alberts anthropologisches Interesse bereits um 1242, also deutlich vor der um 1250 einsetzenden (und gewiß spektakulären) Auseinandersetzung mit Aristoteles Spuren hinterläßt (4f).

Der nachfolgende kleine Forschungsbericht zu Alberts Anthropologie wie die anschließenden Erwägungen W.s haben ihr systematisches Zentrum im Leib-Seele-Verhältnis und der aristotelischen bzw. neoplatonischen Anteile seiner Fassung. Gefragt wird dabei v. a. nach dem Verhältnis von Alberts Fassung des anima-forma-corporis-Theorems zu seiner Intellekttheorie (6 ff). W.s Fazit zu dieser komplexen Diskussionslage: Für Albert gehöre die Geistseele ebenso wesentlich zum Leib, wie dieser auf die Seele hingeordnet sei (25) – und zwar so sehr, daß es sich bei der Geistseele um ein Prinzip handle, für das die Vereinigung mit dem Leib besser sei als die Trennung von ihm (18; auch 12, Anm. 36). Gleichzeitig kenne Albert in hohem Maß eine Autonomie der Seele gegenüber dem Geist bis hin zum Fehlen einer „unmittelbare(n) Kommunikation" (25) zwischen beiden. Nach W. ist das „Alberts letztes Wort zum Menschen" (ebd.).

Die letzten Seiten seiner Abhandlung (25–29) widmet W. der Frage, inwiefern das bei Albert selbst nicht ausgemittelte Verhältnis zwischen Intellekttheorie und Anthropologie (Leib-Seele-Theorem) emblematisch für die beiden von Albert ausgehenden wirkungsgeschichtlichen Linien – die „Deutsche Mystik" und die Thomasische Traditionslinie – stehen, um daran auch die eigentliche anthropologische Differenz zwischen Albert und Thomas festzumachen.

Münster Klaus Müller

Pöggeler, Otto: **Heidegger in seiner Zeit.** – München: Wilhelm Fink 1999. 304 S., kt DM 48,00 ISBN: 3–7705–3390–9

Der Bochumer Emeritus der Philosophie Otto Pöggeler, langjähriger Leiter des Hegel-Archivs, ausgezeichneter Kenner und Vermittler des Heideggerschen Denkens erster Stunde, versammelt in diesem Buch seine größtenteils zwischen 1988 und 1996 an verschiedenen Orten veröffentlichten Vorträge und Aufsätze zu Heidegger. Allein zwei Texte sind unpubliziert. Es handelt sich hier also nur bedingt um ein „neues" Heidegger-Buch P.s. Für diese Sammlung wurden jeweils drei der fünfzehn Texte unter thematische Schwerpunkte zusammengestellt: *A. Logik und Zeit* (1. Heideggers logische Untersuchungen. 2. Zeit und Sein bei Heidegger. 3. Destruktion und Augenblick). *B. Zum philosophischen Kontext* (1. Heideggers Begegnung mit Dilthey. 2. Ausgleich und anderer Anfang. Scheler und Heidegger. 3. Philosophie und Politik bei Heidegger und Hannah Arendt). *C. Ethik und Gemeinschaft* (1. Besinnung oder Ausflucht? Heideggers ursprünglicheres Denken. 2. Existenziale Anthropologie. 3. Die Stimme des Volkes). *D. Politik und Technik* (1. Philosophie und Nationalsozialismus – am Beispiel Heideggers. 2. Heidegger und die politische Philosophie. 3. Wächst das Rettende auch? Heideggers letzte Wege). *E. Religion und Kunst* (1. Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie. 2. Philosophie und Theologie in „Sein und Zeit". 3. Der hermeneutische Zugang zum Bild).

Diese fünf inhaltlichen Ordnungspunkte schließen die Vielfalt der behandelten Themen eher provisorisch zusammen; deshalb kann der im Buchtitel anklingende *methodische* Ansatz P.s dem Leser einen Leitfaden durch diese Lektüre bereitstellen: P. geht es darum, „Heidegger in seine Zeit zurück[zu]stellen" (17), d. h. dessen „Denken jeweils auf die Motive einer bestimmten Situation, mag diese von dem philosophischen Gespräch, von der Aufgabenstellung in der Politik oder von der Zuwendung zu Religion und Kunst geprägt sein" (17), zu beziehen. Dies scheint zwar selbstverständlich, weil die einzelnen Texte ursprünglich ohnehin in spezielle, thematisch vorgegebene Vortragszusammenhänge gehören. Gleichwohl liegt eben hier P.s Arbeitsweise als solche. Indem Heideggers Ansätze auf ihre Tragfähigkeit in bezug auf damalige und heutige Fragestellungen hin überprüft werden sollen, entgeht P. von vornherein den Gefahren einer einseitig „exegetischen" bzw. rein textimmanenten Methodik. Auch begreift sich sein Ansatz so notwendigerweise als ein *kritischer*, denn „mit der Zuwendung zu den Wegen Heideggers" ist damit auch „die Kritik an der Einseitigkeit dieser Wege oder gar an Irrwegen mitgegeben." (17) Im vorgegebenen Rahmen der einzelnen Beiträge kann P. die erforderliche Analyse der Heideggerschen Motive oft nur skizzenhaft vorführen. So gilt, was er in *A1* zu seiner Darstellung von Heideggers „logischen Untersuchungen" anmerkt, gewissermaßen exemplarisch für viele hier von ihm vorgetragene Themen: Diese können wohl auch aufgrund der „bestimmte[n] Diskussionszusammenhänge" (17), in welche die einzelnen Beiträge gehören, „nur angezeigt und pauschal bestimmten Titeln unterstellt, nicht eigentlich entfaltet werden." (24) Derart erschließen die Texte zumeist (Ausnahme: *D*) ein thematisches *Feld*, das P. auch mittels zahlreicher Verweise auf andere in den entsprechenden geschichtlichen und sachlichen Kontext gehörenden Autoren durchschreitet. Viele Inhalte kehren an jeweils anderer Stelle des Buches wieder. P. bemerkt im Vorwort selbst, daß „der Leser in Kauf nehmen [muß], daß einiges doppelt oder mehrfach vorgetragen wird." (18) So tauchen wesentliche Aspekte, wenngleich von unterschiedlicher Fragestellung her, inhaltlich jedoch weitgehend unverändert, immer wieder einmal auf.

Entgegen der weitverbreiteten Meinung, Heidegger habe nach seinem Bruch mit Husserl eher eine Zerstörung der traditionellen Logik betrieben, zeigt P. in *A*, daß dieser „durchaus Husserls *Logische Untersuchungen* fortgeführt und an eigenen logischen Untersuchungen gearbeitet" hat (20). Die speziellen Ansätze Heideggers dürfen nicht ausgehend vom verabsolutierten Ideal der analytischen Philosophie aus der Philosophie als solcher herausgedrängt werden. Heideggers „Schematisierung" der Zeit, „formal anzeigende Hermeneutik" und „Metontologie", bis hin zu dessen späten Versuchen, welche die Aufgabe, dem *Logos* der Philosophie nachzufragen, niemals aufgegeben haben, werden in ihrer Entwicklung vorgestellt. So ging es Heidegger z. B. nicht um Theologie, als er entsprechende Impulse (u. a. Kierkegaards „indirekte Mitteilung" und den *Kairos*-Gedanken des 1. Thess.) in sein Denken aufnahm und fortführte, sondern um die Ausarbeitung der Grundstrukturen der faktisch-historischen Existenz als solcher. Von der *zeithaften* Lebenserfahrung des geschichtlich existierenden, auf den unverfügbaren Augenblick hin ausgerichteten Daseins sollte ein Verstehenshorizont für den „Sinn von Sein" überhaupt aufgeschlossen werden. Erst seit Anfang der 30er Jahre konzentrieren sich Heideggers Bemühungen verstärkt darauf, eine quasi religiöse Dimension der Welt offenzulegen. So läuft die Konzeption der „Beiträge zur Philosophie", Heideggers zweitem Hauptwerk von 1936–38, auf Reflexionen über den „letzten Gott" zu. Dieser, der Motive aus Gen. 33/34 und Hölderlins in sich vereint, erscheint nur im „Vorbeigang" und „Wink", d. h. in der Flüchtigkeit eines nicht festzuhaltenden Augenblicks. Nicht im letztlich gescheiterten Ansatz von „Sein und Zeit", sondern erst in den „Beiträgen" gelingt es Heidegger auch, „eine Daseinsanalyse, die den entscheidenden Anstoß für eine hermeneutische Philosophie geben kann", auszuformen (56).

Die zahlreichen, zur Erhellung der Genese des Heideggerschen Denkens *en passant* gegebenen historischen Exkurse werden in *B* in eine konzentriertere Form überführt. Gleichwohl bleibt auch hier P.s Herausstellen historischer

[2] Barth, G.: Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 1992, beschreibt insgesamt neun solcher „frühchristlichen Versuche, Jesu Tod zu verstehen".

[3] Vgl. Baudler, Georg: Das Kreuz. Geschichte und Bedeutung, Düsseldorf 1998.

„Einflüsse" maßgeblich, auch wenn Heideggers diesbezüglich kritische Töne anklingen (81f, 87). W. Dilthey, M. Scheler und Hannah Arendt sind jeweils Thema eines eigenen Beitrags:

Gerade im Anschluß an Dilthey, der der Phänomenologie einen Zugang zur *Geschichte* eröffnet, kann Heidegger seinen Ansatz zu einem geschichtlich-„hermeneutischen" umformen. Knapp ein Jahrzehnt bleibt dessen Einfluß, v. a. durch den 1923 veröffentlichten Briefwechsel Dilthey / Yorck (der auch Theologen wie R. Bultmann und G. Scholem anregt) wirksam. Auch Scheler, dessen Arbeiten für Heidegger bald wichtiger werden, als diejenigen Husserls, hat maßgeblichen Anteil an der von Heidegger eingeleiteten Wende innerhalb der Phänomenologie. Jedoch greift Heidegger nur bestimmte wegweisende Tendenzen dieser Denker auf, ist zugleich immer auch eine grundsätzliche Kritik (z. B. an Schelers Religionsphänomenologie) wirksam. Spätestens Mitte der 30er Jahre, als Heidegger einen gänzlich „anderen Anfang" der Philosophie anstrebt, läßt er die noch in „metaphysischen" Ansätzen befangenen Dilthey und Scheler, aber auch andere Weggenossen wie Jaspers zurück. Daß Heidegger den speziellen Fragestellungen beider Denker so nur ungenügend gerecht werden konnte, klingt des öfteren an (82f, 111 f, 129, 134) und kennzeichnet eine generelle Kritik P.s, die noch zur Sprache kommen muß. – Die Motive, die Hannah Arendt und Heidegger jeweils anders bewogen, einer neuerlichen Ausarbeitung einer praktischen, auch politischen Philosophie entgegenzutreten, kommen im dritten Beitrag in den Blick. Weil der Philosophie die Verpflichtung, eine Orientierung in aktuellen Fragestellungen zu geben, nicht erlassen werden kann, bleibt die Aufgabe bestehen, auch gegen Heidegger und Hannah Arendt eine Rehabilitierung der praktischen Philosophie voranzutreiben (148).

C befaßt sich mit ethischen Fragestellungen im Werk Heideggers:

Heidegger geht es von Anfang an ausschließlich um eine orientierende, „formal anzeigende" *Hinführung* in den lebensweltlichen Bereich existenzieller Handlungen und Entscheidungen. Diese selbst kann die Philosophie nur erschließen und vorbereiten, nicht jedoch vorwegnehmen. Auch die in „Sein und Zeit" erarbeiteten fundamentalen Bestimmtheiten des menschlichen Seinsverständnisses (die „Existenzialien") sind der existenziellen Handlungssphäre selbst vorgeordnet. Da die Daseinsanalytik zudem vollends im Dienst der Ausarbeitung der Seinsfrage steht, werden dort „anthropologische" Fragestellungen bewußt nur am Rande mitthematisiert. – Heideggers Bemühungen nach der „Kehre" fragen noch ursprünglicher nach einem der „Ethik" selbst noch vorausliegenden Bereich. Allein von diesem *ursprünglich*-Ethischen aus (*ethos* = Ort des Wohnens) kann das Wesen des Menschen begriffen, erst so ethische Fragestellungen sachgemäß artikuliert werden. Die sachliche Konsequenz dieses „andersanfänglichen", „besinnlichen" Denkens, sich vorerst aller ethisch-*konkreten* Fragen enthalten zu müssen, problematisiert P. ebenso, wie Heideggers sachliche Verschränkung der Sphären Ethik und Religion bzw. Politik und Kunst.

D stellt ohne Zweifel den interessantesten Teil des Buches dar, auch weil sich hier P.s Heidegger-Kritik am deutlichsten in ihren Grundzügen artikuliert.

V. a. die von Heidegger aufgenommene und aktualisierte Diagnose der weltpolitischen Situation *Nietzsches* war es, die ihn zu seinem kurzzeitigen nationalsozialistischen Engagement motivierte. Gegen die auf geschichtliche Nivellierung und Mittelmäßigkeit zulaufenden Tendenzen des Christentums, Liberalismus und Sozialismus wird das „Schaffen der großen Schaffenden" mit seiner Ausrichtung auf die Tiefe des Lebens und geschichtliche Größe in Anschlag gebracht und der revolutionären Führergestalt Hitlers unterstellt. Sowohl Heideggers Abhebung Hitlers vom kritisierten Parteiprogramm als auch die nicht bedachte bzw. anerkannte Eigenständigkeit der politischen Sphäre begünstigen dessen politische Option. – Heideggers enttäuschte Abwendung vom Nationalsozialismus manifestiert sich v. a. in seiner seit Mitte der 30er Jahre formulierten *Totalitarismus-Kritik*. Diese – so P.s These – bleibe jedoch dem Kritisierten nahe, trage selbst totalisierend-verallgemeinernde Züge an sich (215, 228, 231), welche sich bis in Heideggers weiteres („seinsgeschichtliches") Denken hinein fortschrieben. P. verweist auf Heideggers auch weiterhin intakten Antiamerikanismus, das nach wie vor anvisierte Ziel einer radikalen, *ganzheitlichen* Wandlung –, v. a. aber auf dessen Tendenz, das „Dichten und Denken" als einzige Alternativen einer totalen, universalen Technologie (= Weltanschauung) entgegenzusetzen. Genau hier scheinen nun auch die Motive für P.s generelle Kritik am „seinsgeschichtlichen" Frageansatz Heideggers (56, 144, 240) zu liegen und seine in der Forschung umstrittene Auffassung, er habe diesen später zur Gänze verabschiedet (24).[1] – Das von P. immer wieder kritisierte Vorbeigehen Heideggers an den konkreten Einzelaufgaben der Philosophie ist sachlich richtig, hat jedoch P.s Position in bezug auf die von ihm geforderte *praktische* Philosophie zur Voraussetzung (s. o. zu *B* und *C*).

Abgesehen von einem Ausflug in Heideggers „hermeneutisch" orientierte Auseinandersetzung mit der Kunst (*E3*) bietet der abschließende Teil *E* nochmals einen konzentrierten Einblick in die vielfältigen „theologischen" Motive im Denken Heideggers: Der ehemalige Student der katholischen Theologie, der sich schon früh zu einem freien Protestantismus bekannte, macht bereits Anfang der 20er Jahre den Versuch, eine in der Geschichtlichkeit des Daseins (s. o. zu *A*) ansetzende Phänomenologie der Religion auszuformen. Ihm geht es dabei jedoch nicht um die Legitimierung einer bestimmten Theologie, sondern darum, Religion als eine Grundmöglichkeit der menschlichen Existenz unter anderen auszuweisen. Die vielfältigen theologischen Spuren in „Sein und Zeit" verweisen so zwar auf die theologischen Quellen, aus denen sich Heideggers Begriff des faktisch-historischen Daseins speist; dennoch begreift sich dieser Ansatz selbst als „atheistisch": Die Philosophie selbst kann nur „formal" in die religiöse Dimension *einweisen*, wehrt damit zugleich alle metaphysischen und moralischen Zugriffe auf Gott ab. – Auch die seit Mitte der 30er Jahre einsetzenden Auseinandersetzungen mit der Dichtung Hölderlins ist von einem (im weitesten Sinne) „theologischen" Ziel bestimmt: Von der dichterischen, *mythisch-religiösen* Erfahrung aus soll eine Wende des unheilvollen Zeitalters vorbereitet werden. Die geschichtliche Wandelbarkeit des Göttlichen und dessen im Offenbarungs-Augenblick *zugleich* auch geschehender Entzug stehen dabei im Mittelpunkt.

Alles in allem bietet P.s Arbeit einen kompetenten Einblick in wichtige – maßgeblich von ihm selbst beigebrachte – Erkenntnisse der Heidegger-Forschung. Was dem Leser auffällt und eine kritische Bemerkung nötig macht, ist allein P.s mitunter stark *historisch* geprägter Ansatz: „Hätte Heidegger bei seinen logischen Untersuchungen nicht stärker die Orientierung an Husserl durchhalten sollen? Hätte er nicht in der neugewonnenen Nähe zu Schelers metaphysischer Fragestellung bleiben können? Mußte wirklich der Ansatz der *Beiträge* sofort wieder zurückgenommen werden auf die Frage nach unscheinbaren Anfängen?" (17) Solche, P.s Vorträge immer wieder durchziehenden Fragen führen wohl eher von der Bewegung des Heideggerschen *Gedankens* selbst fort. Daß dessen Denken sich nicht additiv aus anderen Positionen „zusammensetzt", ist P. natürlich bewußt. Diesem eignet – wie P. selbst wiederholt dargestellt hat – eine geschichtliche *Wandelbarkeit*, weshalb es eben nur *bestimmte* Motive aufnehmen kann, andere angeeignete aber auch beizeiten abermals abstoßen muß. *Warum* dies so ist, warum es sich eben so und nicht anders entfaltet, kann ein Blick auf historische Bezüge allein schwerlich erhellen. Vielmehr ist zugleich eine phänomenologische Analyse dieses Denkens gefordert, die andere Zweige der Heidegger-Forschung übernommen haben.

Wuppertal Frank Schlegel

[1] Vgl. kritisch dazu: Frank Schlegel: Art. „Topologie des Seins; Ortschaft des Seins" in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 10 (1998), 1291f.

L'homme machine? Anthropologie im Umbruch. Ein interdisziplinäres Symposion, hg. v. Harald Schwaetzer / Henrieke Stahl-Schwaetzer. – Hildesheim / Zürich / New York: Georg Olms 1998. 310 S. (Philosophische Texte und Studien, 45), pb. DM 68,00 ISBN: 3–48710639–6

Der vorliegende Sbd geht auf ein interdisziplinäres Symposion zurück, welches unter der Leitung der beiden Hg. vom 10. bis 12. Oktober 1997 in Köwerich an der Mosel stattfand. Die für dieses Symposion gewählte Thematik, nämlich das Menschenbild der Moderne von verschiedenen Seiten her zu beleuchten, stellt eines der großen Problemfelder im Gespräch zwischen den verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen und innerhalb der einzelnen Fächer dar und lohnt eine intensive Reflexion.

In ihrem einführenden Aufsatz *„L'homme machine: Vom Bruch zum Umbruch. – Zur Einführung: La Mettrie und die anthropologische Frage der Gegenwart"* (9–25) behandeln die Hg., Harald Schwaetzer und Henrike Stahl-Schwaetzer, zunächst die Rezeptionsgeschichte der These von La Mettrie und geben anschließend einen klaren Überblick über den Aufbau des Symposions sowie den Inhalt der einzelnen Referate. Diese Zusammenschau wird wohl jeder Leser des Bdes dankbar verwenden, denn es dürfte kaum einen geben, der in der Lage sein wird, alle Beiträge gleichermaßen zu würdigen. Handelt es sich doch um Arbeiten aus dem Bereich der Theologie, Philosophie, Germanistik, Sinologie, Psychologie, allgemeine Literaturwissenschaft, Soziologie, Medizin, Physik und Biologie, so daß der Sbd den Untertitel *„ein interdisziplinäres Symposion"* zu Recht führen kann. Das weite Themenspektrum macht zum einen den besonderen Reiz dieses Buches aus, erschwert aber auch die Lektüre; eine Auswahl entsprechend der jeweiligen Vorbildung und den jeweiligen Interessensschwerpunkten ist dabei unvermeidlich.

Die einzelnen Referate sind drei Themenfeldern zugeordnet: *„Freiheit und Determination"* (27–132); *Mensch und Maschine"* (133–215) und *„Individuum und Gesellschaft"* (217–262). Die Reihe der Aufsätze zum Thema *„Freiheit und Determination"* eröffnet der Beitrag von William J. Hoye: *„Eine Stellungnahme des Thomas von Aquin zur Frage, ob der Mensch zur freien Entscheidung fähig ist"* (29–47). Anhand von Thomas' Abhandlung über die Willensfreiheit (Summa theologiae Teil I Frage 83 Art. 1) stellt Hoye dar, daß der Aquinate die menschliche Freiheit unbedingt bejaht, diese aber zugleich als verursachte, d. h. von Gott dem Menschen geschenkte Freiheit charakterisiert. August Herbst behandelt *„Theodor Ziehens psychologische Erkenntnislehre"* (49–67). Herbst stellt zunächst den Psychiater, Psychologen und Philosophen Theodor Ziehen (1862–1950) vor und entfaltet dann dessen Psychologie und Erkenntnislehre, die er als eine Konstruktionslehre interpretiert. Ilona Ruschmeiers Aufsatz *„L'homme machine! Argumente eines Biologen gegen die Willensfreiheit"* (69–90) erörtert die Position des Biologen und Philosophen Bernhard Rensch (1900–1990), der – so die Vf.in – als „einer der wenigen Denker in der Geschichte der Philosophie" einen konsequenten Determinismus vertreten habe (71). Dazu wäre ergänzend zu sagen, daß der Determinismus zwar in der abendländischen Philosophiegeschichte eine Minderheitenposition darstellt, innerhalb der islamischen Philosophie und Theologie aber eine große Bedeu-

tung besitzt. Im letzten Teil ihres Beitrags setzt sich die Vf.in mit den praktisch-ethischen Implikationen des Determinismus bzw. der Bejahung der Willensfreiheit auseinander.

Der Abschnitt „*Freiheit und Determination*" schließt mit den Aufsätzen von Dirk Cysarz, „*Die Herzschlagfolge aus mathematisch-physikalischer Sicht*" (91–107), und Friedrich Edelhäuser, „*Intentionalität und Bewegung. Victor von Weizsäckers Gestaltkreis als intentionaler Akt*" (109–132).

Im *zweiten Teil* des Bdes sollen unter der Überschrift „*Mensch und Maschine*" die – wie die Hg. in ihrem einleitenden Aufsatz feststellen – „verschiedenen Verfaßtheiten des menschlichen Erkenntnisvermögens mit seinen zwei Grundpfeilern von Wahrnehmen und Denken aus der Sicht von Philosophie und Literatur- bzw. Kulturwissenschaften beleuchtet werden. In den Vordergrund rückt das Thema „Geist und Materie" und die dualistische oder monistische Interpretation ihres Verhältnisses. In der Erkenntnisfrage trifft der Mensch auf einen Konkurrenten, der ihn sich selbst anzugleichen oder gar aus diesem ihm ureigentümlichen, ihn über die Naturreiche erhebenden Bereich zu verdrängen droht: die Technik bzw. Maschine, im ausgehenden 20. Jh. konkret der Computer. Das menschengeschaffene Kunstprodukt wird zur Gefahr seines Urhebers im Angriff auf das Vermögen, dem es seine Herkunft verdankt: das schöpferische, erkennende Bewußtsein des Menschen." (18)

In höchst origineller Weise taucht das Motiv der Erschaffung eines „künstlichen Menschen" bei E.T.A. Hoffmann auf, wie Matthias Freise in seinem Aufsatz „*Die Puppe als Geliebte in E. T. A. Hoffmanns Sandmann*" (135–147) ausführt. Bedauerlich ist, daß Freise den Gedankengang dieses interessanten Textes nicht klar darlegt, sondern sich in erster Linie mit den zahlreichen Interpretationsmustern beschäftigt.

Valerij Dem'Jankow, „*Verstehen im Rahmen der menschlichen Hermeneutik und der Computerhermeneutik*" (149–164), behandelt die Frage, inwieweit das menschliche Verstehen noch vom „Verstehen" des Computers unterschieden werden kann. Für den Menschen gehört das Verstehen zum Vollzug seiner Existenz und ist immer mit Emotionen verbunden; beides kann man nicht auf den Computer übertragen.

Henrij Jäger, „*Das Maschinenherz als Metapher für das ‚rechnende Denken'. Technik- und Kulturkritik im Werk des Zhuangzi*" (165–184), befaßt sich mit dem „Buch vom südlichen Blütenland" des daoistischen chinesischen Philosophen Zhuangzi (350–280 v. Chr.). Ähnlich wie Martin Heidegger, so der Vf., vertritt Zhuangzi in diesem Werk eine Technikkritik, die sich nicht gegen die Technik an sich wendet, sondern gegen den Menschen, der sich durch die Dominanz des „rechnenden Denkens" der von ihm geschaffenen Technik immer mehr angleicht.

Harald Schwaetzer, „*Anthropologie im Zeichen der Bombe. Eine Skizze zur Entwicklung der Anthropologie im 20. Jh. bei Spicker, Anders, Buber und Heisterkamp*" (185–215), behandelt in sehr dichter Form das anthropologische Konzept der vier genannten Philosophen, die sich allesamt in je eigener Form gegen die Auffassung vom Menschen als Maschine gewandt haben.

Im *dritten Teil* des Bdes wird das Verhältnis von „*Individuum und Gesellschaft*" von verschiedenen Seiten her beleuchtet.

Klaus Reinhardt, „*Anthropologie im Umbruch vom Mittelalter zur Neuzeit. Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf bei Nikolaus von Kues*" (219–228), thematisiert einen zentralen Aspekt der cusanischen Anthropologie, der v. a. in der italienischen Renaissance, etwa bei Giovanni Pico della Mirandola, eine eminente Bedeutung erlangt hat: Cusanus leitet aus der biblischen Vorstellung der Gottebenbildlichkeit ein dynamisches Verständnis des Menschen ab, das dem Menschen die Aufgabe zuweist, sich in einem unabschließbaren Prozeß immer mehr durch Verwirklichung der eigenen Anlagen dem göttlichen Urbild anzugleichen und dabei zugleich zum kreativen Gestalter seiner Umwelt zu werden.

Wie sehr die von Cusanus und Pico entwickelten Ideen in säkularisierter Form bis in die Gegenwart fortwirken, zeigt der Aufsatz des Soziologen Martin Heidenreich, „*Die Gesellschaft im Individuum*" (229–247). Dies wird etwa in der sich auf den modernen Menschen beziehenden Feststellung des Vf.s deutlich: „Das Selbst ist ... aktiv an der Definition seiner eigenen Ziele, Denk- und Verhaltensweisen beteiligt – es hat nicht die Wahl, nicht zu wählen. Moderne Gesellschaften sind ohne eigensinniges, kreatives Handeln nicht denkbar" (244f).

Stephanie Hartmann, „*Trinitätslehre und Anthropologie*" (249–252), sieht im Begriff der Perichorese, der in der Theologie verwendet wird, um die gegenseitige Durchdringung der göttlichen Personen zu beschreiben, einen Ansatz für ein Gesellschaftsmodell, das sowohl dem Individuum als auch der Gemeinschaft gerecht wird: „Eine Gemeinschaft, die dem Ideal der Perichorese nahekommen will, sollte sich durch Aneinander-Partizipieren, durch wechselseitiges Durchdringen der Mitglieder ohne Selbstaufgabe an die Gemeinschaft auszeichnen" (251).

Reinhold Mokrosch, „*Gewissen – personale Entscheidungsinstanz oder maschinenähnliches Systemregalativ?*" (253–262), skizziert die alternativen Positionen zum Gewissensverständnis innerhalb der abendländischen Geistesgeschichte: einerseits die Vorstellung, das Gewissen sei dem Menschen per Naturanlage gegeben, andererseits die Auffassung, das Gewissen entwickle sich genetisch aus den Normen der Umwelt, der Gesellschaft. Als Vertreter der erstgenannten Position nennt Mokrosch den Apostel Paulus, Thomas von Aquin und Kant; zu den Verfechtern der zweiten Anschauung rechnet er Luther, Freud und Niklas Luhmann. Seine eigene Position in dieser Frage charakterisiert der Vf. als eine Verknüpfung beider Richtungen.

Im Anschluß an die Referate dokumentiert der Sbd eine Podiumsdiskussion, die beim Köwericher Symposion stattfand (265–293). Diese mit den Worten „Der biotechnische Mensch" überschriebene Diskussion behandelt v. a. die ethischen Folgen der Gentechnologie. Teilnehmer sind Jens Heisterkamp, der das Gespräch mit einem Statement eröffnet, August Herbst, Reinhold Mokrosch, Irmgard Schwaetzer und Gregor Sträter.

Der Bd schließt mit einem Personen- und einem Sachregister sowie bio-bibliographischen Informationen zu den Vf.n (295–310).

Trier Walter Andreas Euler

Das besondere Buch

Rationalitätstypen, hg. v. Karen Gloy. – Freiburg / München: K. Alber 1999. 285 S. (Alber-Reihe Philosophie), geb. DM 72,00 ISBN: 3–495–47960–0

Das abendländische Denken ging bis ins 19. Jahrhundert von der *Einheit der Vernunft* aus. Konzedierte man eine Vielfalt von Rationalität, so sah man darin doch nur eine Vielfalt von Aspekten der einen Vernunft. Seit dem letzten Jahrhundert nun – und verschärft durch die sogenannte „Postmoderne" in diesem Jahrhundert – ist ein Zerfall der Vernunft in eine Pluralität von Vernunfttypen eingetreten, eine Tatsache, welche besonders die Theologie der Gegenwart beschäftigen muß. Gerade in ihren auf Universalität bedachten Aussagen setzt sie ja die Universalität von Vernunftaussagen voraus.

In seinem berühmten Werk von 1928 über „Denkformen" hat *Hans Leisegang* gezeigt, daß es nicht nur jenen Rationalitätstypus gibt, der unser heutiges Denken weitgehend bestimmt, sondern viele andere Denkschemata, die zu anderen Typen von Rationalität führen. Eine Tagung an der Universitären Hochschule Luzern hat sich mit der angesprochenen Gesamtproblematik befaßt und geht dabei sinnvollerweise von Leisegangs Denkformenlehre aus. Dementsprechend widmen sich drei Beiträge des Buches, das die genannte Tagung dokumentiert, dieser Position (*Hans Poser, Nicolas Tüzesi, Patrick Frei*). Die Diskussion um Einheit und Pluralität der Vernunft wird in den folgenden Beiträgen grundsätzlich weitergeführt, d. h. ohne expliziten Bezug auf *Hans Leisegang* (*Axel Wüstehube, Annemarie Pieper, Enno Rudolph*). Im zweiten Teil des Sammelbandes werden nicht in erster Linie Grundsatzfragen behandelt, sondern es geht hier um spezielle Rationalitätstypen wie rhetorische, analogische und auch in außereuropäischen Kulturkreisen gewachsene Rationalitätsformeln (*Wilhelm Schmidt-Biggemann, Wolfram Groddeck, Manuel Bachmann, Karen Gloy, Dietz Otto Edzard, Rudolf Zihlmann*).

Der hohe Wert des Buches besteht darin, daß es ein drängendes Problem der Theologie, das letztlich die verantwortete Geltung theologischer Aussagen anzielt, in einem breiten Spektrum von Beiträgen vorstellt und auch Lösungswege wenigstens andeutungsweise eröffnet. Der Bd ist deshalb besonders für Fachvertreter und Studierende der Systematischen Fächer von großem Nutzen, führt er doch auf hohem Niveau, aber doch nicht allzu schwer verständlich, in das Problem ein.

Münster Harald Wagner

Philosophie in synthetischer Absicht. Synthesis in Mind, hg. v. Marcelo Stamm. – Stuttgart: Klett-Cotta 1998. 627 S., Ln DM 98,00 ISBN: 3–608–91861–2

Erst dem Vorwort des Hg.s entnimmt man, daß die Aufsätze Dieter Henrich gewidmet sind, eröffnet durch ein Bild von Hann Trier (mit dem Nachdruck eines Katalogbeitrags von Henrich selbst).

Die 29 Abhandlungen (16 in englischer Sprache) sind zu fünf Gruppen geordnet: *I. Subjektivität, Naturalismus, Ich-Gedanken / Mind, Nature, Stances of the Self* (J. Mittelstrass, A. C. Danto, R. M. Chisholm, C. McGinn, J. Perry, W. Carl, D. Davidson); *II. Wissensbegründung und Skepsis / Skepticism and the Question of Knowledge* (H. Sluga, Ch. Parsons, D. Føllesdal, E. Sosa, H. Putnam); *III. Themen und Wege der Metaphysik / Metaphysics: Topics and Methods* (P. Guyer, H. Fahrenbach, V. Vitiello, M. Dummett, M. Theunissen); *IV. Konzeptionen der Ethik, Orientierung des Lebens / Ethical Reasoning, Leading a Life* (G. Vattimo, B. Williams, W. Schluchter, H. Frankfurt, R. Wollheim, E. Tugendhat); *V. Perspektiven in Religion und Kultur / Prospects of Civilization* (W. Pannenberg, R. Spaemann, H. E. Allison, S. Cavell, E. H. Gombrich, H.-G. Gadamer). Die Gruppentitel und die Beiträgernamen (zum Schluß gibt es, vor einem Kommentar nochmals zu Trier, eine Vorstellung der Vf. von jeweils ca. zwölf Zeilen, wiederum deutsch oder englisch) vermitteln wohl schon eine Vorstellung von dem, was den Leser erwartet, auch wenn sich die

Wortmeldungen im einzelnen, zwischen dem Eingangsplädoyer für einen pragmatischen Dualismus von Neurophysiologie und Philosophie und der abschließenden Meditation über unser Wissen „zwischen gestern und morgen", hier nicht referieren und schon gar nicht diskutieren lassen.

Herausgepickt sei Heideggers Frage nach dem Gegenteil von Erwarten (606): nicht, wie die Schüler meinten, Erinnern, sondern Vergessen. Oder Cavell, zu Benjamin und Wittgenstein, über das Interesse sog. analytischer Philosophie an Nonsense (578): „an interest that fruitfully differentiates it from its estranged sibling, called continental metaphysics". Spaemann, über Gottesbeweise nach Nietzsche, argumentiert mit dem futurum exactum, das zur Konstitution des Praesens gehört (536; wieder einmal zeigt sich der – eigentliche – Buddhismus als eigentliche Alternative; Leibniz' Notiz, daß jeder Beweis ad hominem sei [534], findet sich bei Couturat S. 184). Für Theologen relevant sind Tugendhats Gedanken über den Tod unter Ausklammerung allen Danachs. Nach ihm (gegen Heidegger und Nagel) fürchten wir den Tod, weil er uns die Chance nimmt, dem Leben einen Sinn zu geben (504); Entzentrierung könnte Gelassenheit schenken, die freilich niemand anstreben „muß" (510f, wie Tugendhat stets statt „soll" schreibt). Fahrenbach greift Kants Differenzierungen von Meinen, Wissen, Glauben, Beweis und Argument auf, samt dem schlichten Vorhalt, wenn es hier keinen Sinn gebe, nütze auch ein transzendenter nicht (299), bzw. entweder gelinge das Leben aus sich oder auch nicht mit Metaphysik (338) – während es doch statt um Entweder / Oder um Implikation geht. Und mag es „keine Pflicht geben, die Existenz eines Dinges anzunehmen" (316), so wäre Kant mit Rosenzweig zu fragen, ob man nicht verpflichtet sein könne, Liebe als Liebe anzuerkennen.

Ob nun „die eigentliche Einsicht in die Natur einer Reihe" tatsächlich „darin besteht", sie abzubrechen (10), jedenfalls erlaubt sie Fortsetzung und Neubeginn, um „die Orientierung im Philosophieren immer neu ins Werk zu setzen", und nach wie vor so kontrovers, wie es die Philosophie charakterisiert.

Offenbach Jörg Splett

Kurzrezensionen

Westermann, Claus: **Genesis 1–11. Bd I: Genesis 1–11. (BK I/1).** Teil 1: Gen 1–3. Teil 2: Gen 4–11. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag ^{4}1999. VIII, 380 S. (Biblischer Kommentar Altes Testament, 1), pb DM 98,00 ISBN: 3–7887–1746–7

Die zwei Bde der sog.en „Studienausgabe" des monumentalen Genesiskommentars von Claus Westermann sind im unveränderten Nachdruck der 1. Aufl. aus dem Jahre 1974 nun in Paperback erschienen. Der kürzlich verstorbene Vf. hatte damals mit seiner Materialsammlung den Umfang alles bisher Dagewesenen im Rahmen der Genesiskommentierung gesprengt. Sein Werk wurde viel rezensiert und braucht hier vom Abstand eines Vierteljahrhunderts nicht nochmals besprochen zu werden. Es stellt sich freilich die Frage nach der Sinnhaftigkeit einer unveränderten Aufl. nach so vielen Jahren, die ja auch nicht gerade billig ist und sich daher zum Studieren weder durch Preis noch durch die Bindung empfiehlt. Gerade in der Genesisforschung ist in den letzten dreißig Jahren so viel an Umbruch geschehen, der in dieser Neupublikation freilich keinerlei Niederschlag findet. So kann man die beiden Bde Studierenden vor allem als forschungsgeschichtliches Zeugnis ihrer Zeit und vor allem als Materialsammlung empfehlen. I. F.

Katalog der Wiegendrucke der Stiftsbibliothek zu Aschaffenburg. Unter Verwendung der Arbeiten von Hermann Leskien und Wendelin Renz, hg. u. bearb. von Ludwig K. Walter. – Paderborn: F. Schöningh 1999. 448 S. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, 54), kt DM 98,00 ISBN: 3–87717–058–7

Der vorliegende Katalog der Inkunabeln (Frühdrucke bis 1500) der Stiftsbibliothek zu Aschaffenburg beruht zu großen Teilen auf den Vorarbeiten der bereits im Titel namentlich angeführten Wendelin Renz (1908) und Hermann Leskien (1975). Nach einer ausführlichen Einführung zur Geschichte und zu den Beständen der Bibliothek werden diese Bestände (insgesamt 586 Titel in 389 Bden) durch die Beschreibung der einzelnen Inkunabeln und durch ein umfassendes Register (Beteiligte Personen – Beibände – Provenienzen – Drucker – Druckorte und Drucker – Buchstempel – Fragmente – Sammelbände) in vorbildlicher Weise erschlossen, so daß nun für die gezielte Nutzung der Bibliothek nicht nur durch die Buch- und Druckforschung, sondern auch durch die Theologie ein sinnvolles Hilfsmittel zur Verfügung steht. J. Sa.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften

Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren, hg. v. Mariano Delgado / Odilo Noti / Hermann-Josef Venetz. – Luzern: Edition Exodus 2000. 240 S., kt DM 45,00 ISBN: 3–905577–42–9: 9–24: Gutiérrez, Gustavo: Situation und Aufgaben der Theologie der Befreiung; 25–34: Duquoc, Christian: Theolgie der Befreiung. Verdienste und Grenzen; 35–53: Delgado, Mariano: „Blutende Hoffnung". Zur Gottes-Rede von Gustavo Gutiérrez; 54–66: Maier, Martin: Spiritualität und Theologie im Werk von Gustavo Gutiérrez; 67–88: Alberigo, Giuseppe: „Die Kirche der Armen". Von Johannes XXIII. zum Zweiten Vatikanischen Konzil; 89–99: Sobrino, Jon: Zurück zur Kirche der Armen. Für Gustavo Gutiérrez, den Christen und Theologen von Medellín; 100–116: Sievernich, Michael: Gezeiten der Befreiungstheologie; 117–130: Gibellini, Rosino: Die Auseinandersetzung zwischen der Theologie des Nordens und der Theologie des Südens; 131–150: Brieskorn, Norbert: Theologie der Befreiung und Menschenrechte; 151–170: Eckholt, Margit: „Zwischen Entrüstung und Hoffnung". Theologische Frauenforschung als Befreiungstheologie?; 171–185: Venetz, Hermann-Josef: Der erste Johannesbrief im Dialog mit befreiungstheologischen Grundanliegen; 186–199: Weber, Franz: „Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt". Anfragen an das Apostolische Schreiben *Ecclesia in America* aus der Sicht lateinamerikanischer Kirchenerfahrung; 200–214: Kruip, Gerhard: Impulse der Theologie der Befreiung für die kirchliche Solidaritätsarbeit; 215–229: Noti, Odilo: Zivilgesellschaft, Anmerkungen zu einem politischen Pudding-Begriff; 230–239: Biesinger, Albert: Familienkatechese. Befreiungstheologische Aspekte und Realisierungen.

Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert. Vom „Wesen des Christentums" zu den „Kurzformeln des Glaubens", hg. v. Mariano Delgado. Stuttgart: W. Kohlhammer 2000. 272 S., Pp. DM 39,90 ISBN: 3–17–015680–2: 9–13: Delgado, Mariano: Das Christentum der (deutschsprachigen) Theologen im 20. Jahrhundert: Wesen des Christentums, Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, Kurzformeln des Glaubens; 15–22: Neufeld, Karl H.: Adolf von Harnack – „Wesen des Christentums" (1900); 23–36: Ruddies, Hartmut: „Wesensbestimmung ist Wesensgestaltung" – Der Beitrag Ernst Troeltschs zur Wesensbestimmung des Christentums; 37–51: Sturm, Erdmann: Die Rechtfertigung des Zweifels als Paradox – Paul Tillichs Begründung eines theologischen Prinzips und sein Programm einer philosophischen Theologie; 52–60: Henke, Peter: Friedrich Gogartens Christsein „in der Welt von heute"; 61–73: Scheliha, Arnulf von: Die Überlehrmäßigkeit des christlichen Glaubens – Das Wesen des (protestantischen) Christentums nach Emanuel Hirsch; 74–83: Knauer, Peter: Zu Gerhard Ebelings „Das Wesen des christlichen Glaubens" (1959); 84–96: Kreidler, Johannes: Karl Adams „Wesen des Katholizismus"; 97–113: Ruster, Thomas: Romano Guardini: „Das Christliche ist ER SELBST" – Größe und Grenze toralosen Christentums; 114–122: Heinzmann, Richard: Michael Schmaus – „Vom Wesen des Christentums"; 123–140: Gestrich, Christof: Karl Barth – „Dogmatik im Grundriß"; 141–147: Koch, Kurt: Vernunft des christlichen Glaubens – Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses durch Wolfhart Pannenberg; 148–163: Krenski, Thomas: Spekulativer Karsamstag – Hans Urs von Balthasars originärer Beitrag zur Relecture des Apostolischen Glaubensbekenntnisses im 20. Jahrhundert; 164–173: Möde, Erwin: Eugen Biser – Miniaturportrait eines großen Lebenswerkes; 174–185: Wiedenhofer, Siegfried: Joseph Ratzinger – „Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis" (1968); 186–196: Karrer, Leo: Orientierung und Hoffnung – Hans Küngs „Credo für Zeitgenossen"; 197–206: Hilberath, Bernd Jochen: Theodor Schneider – „Was wir glauben"; 207–221: Vergauwen, Guido: Dietrich Bonhoeffers Ringen um eine Kurzformel des Glaubens in Zeiten der Gefahr; 222–234: Meyer-Wilmes, Hedwig: Dorothee Sölles Credo als Kurzformel des Glaubens oder Zwischen Gebet und Gedicht – Dorothee Sölles Ansatz einer Theopoesie; 235–245: Hoping, Helmut: Ein transzendentaltheologischer Begriff des Christentums – Rahners Kurzformeln des Glaubens; 246–258: Delgado, Mariano: „Jüdisches Korrektiv" – Das Christentum von Johann Baptist Metz; 259–268: Walter, Peter: Gottes Gottsein als Ermöglichung des Menschseins des Menschen – Walter Kaspers „Einführung in den Glauben".

Erlöst durch Jesus Christus, hg. im Auftrag der Theologischen Fakultät der Universität Luzern v. Eduard Christen / Walter Kirchschläger. – Freiburg, Schweiz: Paulusverl. 2000. 147 S. (Theologische Berichte, 23), kt DM 29,80 ISBN: 3–7228–0419–1: 13–28: Thoma, Clemens: Erlösung in jüdischer Optik; 29–70: Kirchschläger, Walter: Hat Gott seinen Sohn in den Tod gegeben? – Zum biblischen Verständnis von Erlösung; 71–107: Hoping, Helmut / Tück, Jan-Heiner: „Für uns gestorben" – Die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu und die Hoffnung auf universale Versöhnung;

109–120: WIEDERKEHR, Dietrich: Befreiungstheologie in der Schweiz – Abstand und Nähe einer praktischen Soteriologie; 121–145: MÖDL, Ludwig: Erlösung und Seelsorge – Pastoraltheologische Überlegungen.

Kirchengeschichte

Der Theologe Melanchthon, hg. v. Günter Frank. – Stuttgart: Jan Thorbecke 2000. 452 S. (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten, 5), geb. 58,00 DM ISBN: 3–7995–4806–8: 15–24: SCHEIBLE, Heinz: Dankesrede des Preisträgers: Melanchthons Bedeutung für Kirche und Kultur; 25–47: BAYER, Oswald: Melanchthons Theologiebegriff; 49–65: WIEDENHOFER, Siegfried: Melanchthon als frühneuzeitlicher Theologe; 67–81: FRANK, Günter: Wie modern war eigentlich Melanchthon? Die theologische Philosophie des Reformators im Kontext neuerer Theorien zur Herkunft der Moderne; 83–101: BRECHT, Martin: Melanchthon und Luther oder: Samsons Kinnbacke; 103–127: KÖPF, Ulrich: Melanchthon als systematischer Theologe neben Luther; 129–152: JUNGHANS, Helmar: Philipp Melanchthon als theologischer Sekretär; 153–168: WARTENBERG, Günther: Melanchthon als Politiker; 169–193: PETERS, Christian: Reformatorische Doppelstrategie: Melanchthon und das Augsburger Bekenntnis; 195–211: DINGEL, Irene: Melanchthon und die Normierung des Bekenntnisses; 213–226: AUGUSTIJN, Cornelis: Melanchthon und die Religionsgespräche; 227–242: GÄBLER, Ulrich: Melanchthon und die Schweiz; 243–257: SCHILLING, Johannes: Melanchthons deutsche Dogmatik; 259–290: JUNG, Martin H.: Leidenserfahrungen und Leidenstheologie in Melanchthons Loci; 291–338: HASSE, Hans-Peter: Melanchthon und die „Alba amicorum": Melanchthons Theologie im Spiegel seiner Bucheintragungen; 339–356: STROHM, Christoph: Zugänge zum Naturrecht bei Melanchthon; 357–373: ZIEBRITZKI, Henning: Tugend und Affekt: Ansatz, Aufriß und Problematik von Melanchthons Tugendethik, dargestellt anhand der „Ethicae doctrinae elementa" von 1550; 375–392: WENGERT, Timothy J.: Gesetz und Buße: Philipp Melanchthons erster Streit mit Johannes Agricola; 393–409: VERCRUYSSE, Jos E.: „Melanchthon, qui modestior videri voluit...". Die ersten Jesuiten und Melanchthon; 411–432: KNOPP, Ludwig: Melanchthon in der Musik seiner Zeit – eine bibliographische Studie.

Religionsphilosophie / Philosophie

Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie, hg. v. Dietrich Korsch / Enno Rudolph. – Tübingen: Mohr Siebeck 2000. VI, 268 S. (Religion und Aufklärung, 7), kt DM 74,00 ISBN: 3–16–147303–5: 5–32: RICHTER, Cornelia: Symbol, Mythos, Religion. Zum Status der Religion in der Philosophie Ernst Cassirers; 33–47: HÄDRICH, Jürgen: Religionsbegründung und Religionskritik in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers; 48–75: LÜTTERFELDS, Wilhelm: Erfüllte und unerfüllbare „symbolische Formen". Menschlicher Leib und christlicher Gott; 76–90: RUDOLPH, Enno: Die sprachliche Kohärenz des symbolischen Universums. Der Weg zur ungeschriebenen Religionsphilosophie Ernst Cassirers; 91–99: MEYER-BLANCK, Michael: Ernst Cassirers Symbolbegriff – zeichentheoretisch gegengelesen; 100–138: STOELLGER, Philipp: Die Metapher als Modell symbolischer Prägnanz. Zur Bearbeitung eines Problems von Ernst Cassirers Prägnanzthese; 139–162: LAUBE, Martin: Kultur und Individuum. Aspekte ihrer gegenläufigen Verhältnisbestimmung bei Friedrich Schleiermacher und Ernst Cassirer; 162–178: KORSCH, Dietrich: Religion und Kultur bei Hermann Cohen und Ernst Cassirer; 179–200: VOIGT, Friedemann: Kultur und Bildung bei Georg Simmel, Ernst Cassirer und Adolf Harnack. Lehr- und Wanderjahre der Goethe-Rezeption in Kulturphilosophie und Theologie; 201–228: DANZ, Christian: Der Begriff des Symbols bei Paul Tillich und Ernst Cassirer; 229–248: GRÄB, Wilhelm: Religion in vielen Sinnbildern. Aspekte einer Kulturhermeneutik im Anschluß an Ernst Cassirer.

Dogmatik

Die Enzyklika „Humani generis" Papst Pius' XII. 1950–2000. Geschichte, Doktrin und Aktualität eines prophetischen Lehrschreibens, hg. v. David Berger. – Köln: Una-Voce-Deutschland e.V. 2000. 155 S., kt DM 19,00 ISBN: 3–926377–24–0: 13–52: BERGER, David: Der theologiegeschichtliche Kontext der Enzyklika *Humani generis*; 53–84: HOERES, Walter: Geschichtlichkeit als Mythos und Programm – *Humani generis* und die immerwährende Wahrheit; 85–113: GÜNTHÖR, Anselm: 50 Jahre *Humani generis* und der Thomismus; 115–139: SCHMITZ, Rudolf Michael: „Dann ist alles geeint, aber zum allgemeinen Ruin" – Zur Aktualität der Enzyklika *Humani generis*.

Literatur

Spuren zum Geheimnis. Theologie und moderne Literatur im Gespräch, hg. v. Thomas Schreijäck. – Ostfildern: Schwabenverl. 2000. 180 S., brosch. DM 19,80 ISBN: 3–7966–1004–8: 7–12: SCHREIJÄCK, Thomas: Spuren zum Geheimnis. Vorausgedanken zu einem unverzichtbaren Gespräch; 13–52: MOTTÉ, Magda: Die Rede von Gott in der modernen Literatur; 53–85: HEIL, Stefan: „Wo Gott wohnt". Möglichkeiten des Dialogs zwischen Literatur und Theologie am Beispiel der Gottesrede bei Ödön von Horváth; 86–140: HÄMEL, Beate-Irene: „Stolpern zwischen zwei Sternen". Die Dichtung César Vallejos als Beitrag zum interdisziplinären und kulturellen Gespräch; 141–165: SILLER, Hermann Pius: Tribunal und Freispruch. Ein Weg in die theologische Rechtfertigungslehre; 166–179: SCHREIJÄCK, Thomas: Über das Heimleuchten beim Zunachten. Gedanken zum Gedicht „Licht am Mittag" von Bernhard Welte.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Edmund Arens, Kellerstr. 10, CH-6005 Luzern;
Prof. Dr. Georg Baudler, Augustinerbach 2a, D-52062 Aachen;
Prof. Dr. Emanuel Bouzon, Praça Santos Dumont 6, 22470-060 Rio de Janeiro, Brasilien;
Prof. Dr. Horst Bürkle, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Christoph Dohmen, Schloßstr. 4, D-49074 Osnabrück;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
PD Dr. Walter Andreas Euler, Domfreihof 3, D-54290 Trier;
Dr. Bernhard Fresacher, Stefan-Andres-Str. 38, D-54296 Trier;
Dr. Christian Frevel, Wilhelm-Backhaus-Str. 1a, D-50923 Köln;
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, An der Universität 2, D-96047 Bamberg;
Axel Heinrich, Horner Landstr. 411, D-22111 Hamburg;
Prof. Dr. Reiner Kaczynski, Professor-Huber-Platz 1, D-80539 München;
Prof. DDr. h. c. Otto Kaiser, Am Krappen 29, D-35037 Marburg;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Jürgen Manemann, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Dr. Christof Müller, Dominikanerplatz 4, D-97070 Würzburg;
Prof. DDr. Klaus Müller, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gerd Neuhaus, Kohlenstr. 49, D-45289 Essen;
Dr. Ute Neumann-Gorsolke, Moltkestraße 2, D-25436 Uetersen;
PD Dr. Friederike Nüssel, Schellingstr. 3/III, D-80799 München;
Dr. Johanna Rahner, Hochmeisterstr. 2, D-79104 Freiburg;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster;
Dr. Susanne Sandherr, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Frank Schlegel, Brunnenstr. 6, D-44623 Herne;
PD Dr. Klaus Scholtissek, Hagia Maria Sion / Dormition Abbey, P.O.B. 22, IL-91000 Jerusalem;
Prof. Dr. Michael Schramm, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Prof. Dr. Harald Schweizer, Sand 13, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Jörg Splett, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
Prof. Dr. Josef Sudbrack, Universitätsstr. 4, A-6020 Innsbruck;
Dr. Joachim Valentin, Werthmannplatz 3, D-79085 Freiburg;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. DDr. Hans Waldenfels, Regina-Pacis-Weg 1a, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Manfred Weitlauff, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III, D-80799 München.

Impressum

Theologische Revue (ThRV)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (0251) 8322656, Fax (0251) 8328357, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

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

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

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

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