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 6 | **2000** | **96. Jahrgang**

Maria Brun: Christliches Fundament und friedliche Globalisierung. Europa und die Kirchen . . . . . Sp. 443

Allgemeines 455

Trennert-Hellwig, Matthias: Die Urkraft des Kosmos. Dimensionen der Liebe im Werk Pierre Teilhards de Chardin (Michael Schulz). . . . .

ZUKunft aus Erfahrung. Ein Modell der Kirche für eine zukunftsfähige Entwicklung, hg. v. Verein der Freunde und Förderer des Zentrums für Umwelt und Kultur Benediktbeuern e. V. (Michael Rosenberger)

Franz Overbeck – Heinrich Köselitz [Peter Gast]. Briefwechsel (1877–1905), hg. u. kommentiert von David Marc Hoffmann, Niklaus Peter, Theo Salfinger (Magnus Striet)

Stein, Edith: Selbstbildnis in Briefen. Erster Teil 1916–1933. Einleitung von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz. Bearbeitung und Anmerkungen von Maria Amata Neyer O. C. D. (Waltraud Herbstrith)

Wesen und Widerstand, hg. im Auftrag der Reinhold-Schneider-Gesellschaft von Carsten Peter Thiede / Karl Josef Kuschel / Wolfgang Frühwald (Bd 1 u. 2) (Magnus Striet)

Schieder, Martin: Jenseits der Aufklärung. Die religiöse Malerei im ausgehenden Ancien régime (Alex Stock)

„Christen und Gewürze." Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten, hg. v. Klaus Koschorke (Georg Evers)

Tillich, Paul: Frühe Werke (Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, Bd 9), hg. v. Gert Hummel / Doris Lax (Erdmann Sturm)

Shadow of Spirit. Postmodernism and Religion, ed. by Philippa Berry / Andrew Wernick (Edmund Arens)

Körner, Dorothea: Katholiken in Polen. Gespräche mit Intellektuellen. Mit einem Geleitwort und einem Beitrag von Horst Dähn (Thomas Bremer)

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

Kulturgeschichte der christlichen Orden in Einzeldarstellungen, hg. v. Peter Dinzelbacher / James Lester Hogg (K. Suso Frank)

Sedmak, Clemens: Theologie als „Handwerk". Eine kleine Gebrauchsanweisung (Harald Wagner)

Bibelwissenschaft / Exegese des NT 469

Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur Biblischen Theologie, hg. v. Markus Öhler (Thomas Söding)

Hesemann, Michael: Die Jesus-Tafel. Die Entdekkung der Kreuz-Inschrift. Mit einem Vorwort von Carsten Peter Thiede (Detlev Dormeyer)

Einführung in die exegetischen Methoden, hg. v. Gottfried Adam / Otto Kaiser / Werner Georg Kümmel / Otto Merk (Christian Münch)

Schmidt, Thomas: Das Ende der Zeit. Mythos und Metaphorik als Fundamente einer Hermeneutik biblischer Eschatologie (Christian Nanz)

Hotze, Gerhard: Paradoxien bei Paulus. Untersuchungen zu einer elementaren Denkform in seiner Theologie (Hans Hübner)

Kirchengeschichte 480

Betz, Hans Dieter: Gesammelte Aufsätze. 4. Antike und Christentum (Marco Frenschkowski)

Büsser, Fritz: Die Prophezei. Humanismus und Reformation in Zürich. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. Zu seinem 70. Geburtstag am 12. Februar 1993, hg. v. Alfred Schindler (Alexandre Ganoczy)

Steinhauf, Bernhard: Giovanni Ludovico Madruzzo (1532–1600). Katholische Reformation zwischen Kaiser und Papst: Das Konzept zur praktischen Gestaltung der Kirche der Neuzeit im Anschluß an das Konzil von Trient (Johanna Schmid)

Klosterberg, Brigitte: Zur Ehre Gottes und zum Wohl der Familie. Kölner Testamente von Laien und Klerikern im Spätmittelalter (Rafael Feismann)

Busch, Norbert: Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg (Dietmar Thönnes)

Guske, Hubertus: Chronik der Berliner Konferenz (BK) Europäischer Katholiken 1964 bis 1993. Erster Teil: 1964–1978. Zweiter Teil: 1979–1993. Aus Archiven zusammengestellt von Hubertus Guske (Kurt Meier)

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie 489

Dierksmeier, Claus: Das Noumenon Religion. Eine Untersuchung zur Stellung der Religion im System der praktischen Philosophie Kants (Jörg Splett)

Schmidt-Leukel, Perry: Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens (Harald Wagner)

Dogmatik / Ökumenische Theologie 491

Rahner, Karl: Sämtliche Werke. Bd 3: Spiritualität und Theologie der Kirchenväter (Gerhard Ludwig Müller)

Rahner, Karl: Sämtliche Werke. Bd 8: Der Mensch in der Schöpfung (Gerhard Ludwig Müller)

Rahner, Karl: Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums (Gerhard Ludwig Müller)

Boomgaarden, Jürgen: Das Verständnis der Wirklichkeit. Dietrich Bonhoeffers systematische Theologie und ihr philosophischer Hintergrund in „Akt und Sein" (Timo Rainer Peters)

Beinert, Wolfgang: Das Christentum (Harald Wagner)

Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke lateinisch / deutsch VIII, hg. v. Gerhard B. Winkler / Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke lateinisch / deutsch IX, hg. v. Gerhard B. Winkler (Stephan Ernst)

Iwand, Hans-Joachim: Christologie. Die Umkehrung des Menschen zur Menschlichkeit (Harald Wagner)

Liturgiewissenschaft 499

Heinz, Andreas: Feste und Feiern im Kirchenjahr nach dem Ritus der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien (M'ad'dono) (Stefan Rau)

Kirche und Medien. Im Auftrag der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Fachgruppe Praktische Theologie (Stefan Böntert)

Neijenhuis, Jörg: Das Eucharistiegebet – Struktur und Opferverständnis. Untersucht am Beispiel des Projekts der Erneuerten Agende (Martin Stuflesser)

Kunzler, Michael: Archieratikon. Einführung in Geist und Gestalt der bischöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine (Thomas Bremer)

Moraltheologie 508

Lobe, Matthias: Die Prinzipien der Ethik Emanuel Hirschs (Erdmann Sturm)

Scola, Angelo: Il Mistero Nuziale. 1. Uomo-Donna (Michael Schulz)

Philosophie 511

Steffens, Andreas: Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts oder Die Wiederkehr des Menschen (Axel Heinrich)

Rosmini, Antonio: Philosophie der Politik (Karl-Egon Lönne)

Klassische Metaphysik, hg. v. Uwe Meixner / Ethik, hg. v. Peter Welsen / Erkenntnistheorie, hg. v. Hans-Ulrich Baumgarten / Sprachphilosophie, hg. v. Christian Bermes / Wissenschaftsphilosophie, hg. v. Volker Gadenne / Aldo Visintin (Klaus Müller)

Kunzmann, Peter: Dimensionen von Analogie. Wittgensteins Neuentdeckung eines klassischen Prinzips (Klaus Müller)

Maurer, Ernstpeter: Der Mensch im Geist. Untersuchungen zur Anthropologie bei Hegel und Luther (Heinrich Springhorn)

Kurzrezensionen 523

Theologische Literatur – eingegangene Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften . . 525

Liebe Leserinnen und Leser der „Theologischen Revue"!

Zusammen mit meinen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen wünsche ich Ihnen und Ihren Familien ein gesegnetes Weihnachtsfest und ein gutes Jahr 2001, das ja nun wirklich den Einstieg ins dritte Jahrtausend unserer Zeitrechnung bedeutet!

Prof. Dr. Harald Wagner

theol A 010
BS: theol A 425
V-210

Christliches Fundament und friedliche Globalisierung. Europa und die Kirchen

von Maria Brun, Luzern

I. Standortbestimmung

Das Thema Europa beschäftigt heute viele Menschen. Es ist aktueller denn je. Fast kein Tag vergeht ohne einen Artikel in den Zeitungen. Sogar die Menschen auf der Straße sind für dieses Thema sensibilisiert. Am Bier- oder Stammtisch führt es zu heftigem Meinungsaustausch. Mit kritischem Gehör werden Debatten von Politikern und Wirtschaftsleuten verfolgt. Einerseits ist man von der neuen Idee angetan; andererseits beschleicht einem ein banges Gefühl vor dem Ungewissen. Man steht vor Problemen, die dringend einer Lösung bedürfen, wie: Arbeitslosigkeit, Migration, Grenzen des Sozialstaates, Arbeitsplatzbeschaffung, Preisstabilisierung, gegenseitige kulturelle Verträglichkeit. Man sieht aber auch das Positive, das verheißungsvoll Lockende, von dem man jedoch noch nicht genau weiß, ob es nur oberflächliche Erleichterungen sind oder ob es tatsächlich ein neues Gesicht, ein Gesicht für das 21. Jh. bietet: offene Grenzüberschreitungen, uneingeschränkte Handelszonen, freier Migrationsraum, die die Einheit Europas konkret erfahrbar machen; angeglichene Ausbildungsstätten, freie Mitarbeiterwahl, faire Löhne für alle und ethnische Gleichheit bestätigen die Gleichberechtigung; Sicherung des Friedens, Religions- und Meinungsfreiheit, kulturelle Vielfalt versprechen den Respekt vor völkischer Pluralität und kultureller Identität zu garantieren. Und was sich jeder für sich selbst erhofft: daß es im Finanziellen aufwärts, weil im Beruflichen vorangeht, denn schließlich kümmert sich ja jeder um seine Weiterbildung und versucht damit am Ball zu bleiben. Mit anderen Worten: Das neue Europa soll die Zukunft in jeder Hinsicht sichern; man will frei sein von Sorgen.

Wieweit sich diese doch etwas eigennützigen Wünsche auch tatsächlich mit den Zielen der „Architekten" des neuen und gemeinsamen Hauses Europa decken, muß erstmals eruiert werden. Dazu liegen Studien und Dokumentationen in reicher Fülle vor. Einige sollen hier genauer vorgestellt und diskutiert werden.

II. Wirklichkeit versus Wahrheit: das Leben in der Cyberwelt

Aktualität und Brisanz des Themas lassen es nicht zu, daß kostbare Zeit vergeudet wird. Trotzdem möchten wir bei der Diskussion rund um Europa auf eine unkonventionelle Art einsteigen, nämlich mit der Frage: Was sagt die junge Generation zum Thema Europa? Eine Frage, die oft ausgelassen wird oder schlichtweg vergessen geht. Kann man allerdings die Welt von morgen aufbauen, ohne die tragenden Generationen von morgen bereits einzubeziehen?[1] Oder anders gefragt: Berührt die Europafrage überhaupt den Interessenbereich Jugendlicher? In welcher „Welt" leben eigentlich jugendliche Europäer und Europäerinnen heute?

Will man dazu eine Meinung hören, konsultiert man am besten die elektronische Welt. Das Spielzimmer der Kleinsten reduziert sich bereits räumlich in äußerst praktischer Form auf den Computer. Der Bildschirm wird zur Spielwiese und für die Größeren auch zum Arbeitsplatz. Da ist die grenzenlose Wissensgrube, der Zugang zum absoluten Wissen. Heute ist man on-line. Wer da nicht Schritt hält, ist out, gehört der alten Generation an, paßt nicht ins dritte Jahrtausend, kurzum: hat den Anschluß verpaßt!

Dank des Internets ist heute jeder und jede weltweit vernetzt. Man braucht die gute alte Stube nicht einmal mehr zu verlassen; gerade sie ist heute wieder topaktuell, denn sie bietet die universale Vernetzung. Zunehmend können nun auch der Mann und die Frau auf der Straße davon profitieren; ihre Benachteiligung wird mit den neuesten Möglichkeiten des Natel aufgefangen. Die Technik verhilft dazu, daß diejenigen draußen nicht länger „im Regen" stehen bleiben müssen, sondern „dran" bleiben können. Ja, was bietet denn eigentlich die Cyberwelt? Welches Wissen vermittelt sie? Um davon eine Ahnung zu bekommen, wie sich Jugendliche und ältere Junggebliebene die Zukunft vorstellen, wirft man am besten einen Blick in den neuesten Megahit der Filmszene: MATRIX.

Wie sich der Streifen nicht gerade unbescheiden selbst vorstellt, geht es hierbei um einen „Cyber-Sci-Fi-Action-Thriller der Superlative: einen Meilenstein in der Filmgeschichte. Kino total – und kultverdächtig", der selbstverständlich seine Wirkung bei der Jugend nicht verfehlt. Wir haben es mit dem aktuellen Favoriten der Jugendszene zu tun! Wie der Begriff „Matrix" es selbst aussagt, geht es um eine „neue" Welt, die nach ganz anderen, unbekannten, eben neuen Regeln und Gesetzen abläuft. Eine Welt nach dem Maßstab einer anderen, einer neuen Matrix. Diese neue Welt wird der „bekannten" alten Welt gleichsam gegenüber gestellt. Jeder kennt die Spielregeln der aktuellen Welt, auch wenn er sich nicht an sie hält. Sie nimmt im gewohnten Trott ihren Lauf, so daß man schon fast mit schlafwandlerischer Sicherheit sich im Gedränge vorwärts schieben lassen kann. Doch gerade hier kommt das böse Erwachen – allerdings nur für den, der fähig ist, dahinter zu blicken und der Sache auf die Spur zu kommen, oder anders gesagt, der in die „Wahrheit eingeführt" wird. Denn so offenbart der Film: „Die Realität, wie wir sie erleben, ist nur eine Scheinwelt. In Wahrheit werden die Menschen längst von einer unheimlichen virtuellen Macht beherrscht – der ‚Matrix'."

Nun, auch die vom Streifen versprochene Kultverdächtigkeit wird sich über kurz oder lang bewahrheiten. Jugendliche leben irgendwie bereits zwischen diesen beiden Welten, wie sie der Film darstellt. Auch wenn sie den Sinn der Matrix nicht wirklich zu erkennen vermögen, geschweige denn die dahinter versteckte Symbolik – die Anforderungen an humanistisch gebildete Erwachsene stellt! – durchdringt der intelligent gemachte Film trotzdem in erster Linie die Welt der Teenager-boys. Was interessieren da noch die Sorgen der „Alten", die sich sowieso nicht vom Gewohnten losreißen können und sich – in den Augen Jugendlicher wohlweislich – immer um dasselbe kümmern: Geld, Profit, Erfolg. Jungs und Teenies leben in einer „anderen" Welt, die heißt: have fun. Eine Matrix-Welt fasziniert, denn auch sie ist letztlich Spiel, eben Gedankenspiel. Es ist noch keine bös gewordene Wirklichkeit; vorerst ist sie nur denkbar und ausgedacht. Die Cyberwelt ist Spieltisch, also make fun. Die Jungs sind fasziniert von dieser neuen Welt, die sie als die ihre betrachten. Somit stellt sich hier der Verdacht ein, daß Europa ein Thema für die „Alten" ist und bleiben wird; die Jungen beschäftigen sich mit interplanetaren Weltsystemen!

Sein- und Scheinwelt, Spiel und Ernst, Verantwortung und Unverbindlichkeit, Illusion und Realität, Herausforderung und Anforderung, ich und die anderen, Freunde haben und allein, auf sich selbst gestellt sein, Wahrheit und Wirklichkeit, hier und jetzt – oder doch lieber Wirklichkeit versus Wahrheit? Manipulierte Bilder, Situationen, Freundschaften, die zeitlos, aber auch ohne Berührung sind, raumlos, geschichtslos, endlos; in ihrer Unverbindlichkeit ebenfalls beziehungslos und auf Grund ihrer Realitätslosigkeit oft auch realitätsfremd. Dies ist die spielerische virtuelle Welt. Wie es auch sein könnte. Eine Art Trance, Hypnose. Für viele wohl bereits zu einer noch unaufgedeckten Droge geworden. Eine Bereicherung also oder vielmehr eine Verführung? Die Tücken des Spiels können das heimliche Wunschdenken des einzelnen schamlos ausnützen und ihn in eine Wahnwelt „verführen". Welches Problem bedroht letztlich die Cyber-Orientierten, besonders die Jugendlichen? Ohne fundamentale Kenntnis können sie in eine virtuelle Welt eintauchen, die sie schließlich für real halten.[2] „Matrix" zeigt, wie das Zuviel des Guten zu einem schizophrenen Lebenszustand führen kann.

III. ... et respice finem: Verlockung oder Verantwortung

Im Zusammenhang mit dem Thema Europa stellt sich nun die Frage, ob die Perspektiven für dieses neue Haus, das ja Bestand haben und in dem alle, ungeachtet ihrer Herkunft, Rasse, Religion, Geschlecht, Hautfarbe, Kultur, Gesinnung, sozialem Stand gemeinsam und nebeneinander in Frieden, Harmonie, Toleranz, Eintracht sollen leben können, aus irgendeiner ideellen Welt stammen oder ob sie auf einem Fundament stehen, welches das geplante Gebäude auch zu halten vermag. Da man ja bekanntlich im nachhinein immer klüger

[1] Zulehner und Denz berücksichtigen in ihrer Wertestudie „Wie Europa lebt und glaubt" immer den Faktor „Alter", ohne jedoch speziell Themenbereiche auf Jugendliche auszurichten. – Anders Bäckström widmet in seinem Beitrag „Church Building and Life View", der sich gezielt auf die Situation in Schweden bezieht, ein Kap. dem Thema „The Church and the Generations". In: **Informationes Theologiae Europae.** Internationales ökumenisches Jahrbuch für Theologie. 7. Jg. 1998, hg. v. Ulrich Nembach. – Frankfurt: Peter Lang 1998. 366 S., brosch. DM 95,00 ISBN: 3–631–34098–2, 166–169. – Alle anderen Studien lassen den Faktor Jugend außer acht.

[2] Hierzu der sehr aktuelle Aufsatz von Karen de Leon-Jones: Cityscapes and Virtual Worship. Religious Iconography in the Computer Age. In: **Informationes,** 211–225, in dem sie anhand von Homepages mit „Urban Cathedrals" und „Medieval New York" eine Standortbestimmung von Surfern zwischen PC- und realer Welt macht.

ist als zuvor, scheint weder Vorprellen noch Blockade die richtige Verhaltensweise zu sein. Wie schön und gut wäre es, wenn man zum voraus einen Blick in die Zukunft erheischen könnte, um bei der Entscheidungsfindung auf Nummer sicher zu gehen. Doch das Leben ist nun mal nicht so. Daher braucht es stets beides: weise Vorsicht und kluges Abwägen im Blick auf das Ziel, jedoch verankert im Wissen um die sicheren Werte des Bestehenden, auf das man sich verlassen und von dem ausgegangen werden kann. Dies hat auch für das Europa von morgen Gültigkeit.

Es sei nochmals ein Parallelverweis auf „Matrix" erlaubt. „Neo" – der neue Mensch bzw. der Mensch in einer neuen Welt – hat die Wahl, eine blaue oder eine rote Kapsel zu schlucken. Entscheidet er sich für die blaue Kapsel, wird sich für ihn nichts verändern; er wird da bleiben wo er ist, das Leben wird weiterhin seinen gewohnten Lauf nehmen. Entscheidet er sich für die rote Kapsel, wird er gleichsam – so lautet die verlockende Verheißung – in die tiefsten Tiefen eingeführt, die nichts Geringeres bieten werden als die volle Wahrheit. Wer könnte diesem Angebot widerstehen? Schon gar nicht heute, wo zahllose neureligiöse Gruppierungen Bewußtseinserweiterung, mentale Fähigkeiten, überirdische Zugänge, telepathische Bereicherungen, übersinnliche Erlebnisse, sphärische Durchdringung und außerirdische Kontakte versprechen und dazu konkrete Anleitungsprogramme für teures Geld anbieten. Heute ist dies eine durchaus willkommene Alternative zu den angestammten, traditionellen Kirchen, seien diese nun als sog.e Nationalkirchen oder Volkskirchen bezeichnet oder werden sie eher als Privatinstitution einzelner weniger betrachtet, da der Staat infolge von Aufklärung oder Französischer Revolution (1789), Säkularisation oder Kulturkampf sich längst von der Kirche emanzipiert hat[3]. Auch wenn die Herausforderungen, die manchenorts gar zu Proselytismus werden, die Kirchen verletzen – wie dies zur Zeit v.a. in Osteuropa der Fall ist[4] –, muß man sich doch fragen, ob diese neureligiösen, meistens esoterischen, teilweise auch okkulten Gedankenguts sich bedienender Gruppen, letztlich ihr Ziel erreichen und die neu erworbenen oder abgeworbenen Adepten auf die Dauer zu befriedigen vermögen. Denn es könnte durchaus dem einen oder der anderen so ergehen, daß er oder sie wie „Neo" verzweifelt schreit: Ich will hier aussteigen! Worauf in stoischer Ruhe die lakonische Antwort ertönt: Es gibt kein Zurück mehr!

Spätestens hier – wenn es eben schon zu spät ist – wird sich die eine oder der andere an weit vergangene Tage erinnern und von weiter Ferne wird ihm oder ihr eine banale Kindergeschichte im Gedächtnis aufsteigen: Verheißung, daß die Augen aufgehen werden, Verlockung durch einen anmutenden Apfel und die nachträglich bittere Erfahrung, daß es kein Zurück mehr gibt ... Wenn wir heute Europa aufbauen, so ist es unbedingt notwendig, daß wir keine Luftschlösser bauen, uns von keiner Chimäre verleiten lassen, auf Egoismen verzichten, vielmehr das Wohl *aller* im Blickfeld haben, uns der vollen Verantwortung bewußt sind und sowohl grundlegende als auch für alle verpflichtende Werte quasi als Leitplanken festlegen. Die Weitsicht wird sich x-fach bezahlt machen; sie ist keine altkluge Institution, sondern Auszeichnung eines modernen Menschen. Denn wenn sich die „Architekten" des neuen Europa für die falsche Kapsel entscheiden, reißen sie ganz Europa mit in den Abgrund. Am Übergang vom 20. zum 21. Jh. brauchen wir weder eine neue Sintflut noch einen weiteren Fall des „Turms zu Babel". Genozide, faschistische und kommunistische Regimes sind weit mehr, als die Menschheit ertragen kann. Oder soll es auf Grund unvernünftiger Fehlentscheidung und egozentrischer Verantwortungslosigkeit als Schlußfolgerung wiederum lapidar heißen: Solange *diese* Matrix existiert, wird die Menschheit niemals frei sein. Und wie lange soll dann die Menschheit wieder auf eine Erlöserfigur warten oder einer befreienden Gunst der Stunde entgegenharren, bis der Krieg beendet und die Freiheit zurückgegeben sein wird? Wir brauchen Weltenbauer, die Friedenstifter sind! Und Europa soll und kann in dieser Hinsicht Symbolcharakter an den Tag legen. Die Entscheidung liegt allein in unseren Händen.

[3] Vgl. etwa Möller, Horst: Nation und Bikonfessionalismus in der neueren deutschen Geschichte. In: **Europa fordert die Christen.** Zur Problematik von Nation und Konfession, hg. v. Günther Gillessen u.a. – Regensburg: F. Pustet 1993. 154 S., kt DM 26,80 ISBN: 3–7917–1329–9, 9–23.

[4] Vgl. dazu die ausführlichen Informationen von Barker, Eileen: But Who's going to win? National and Minority Religious in Postcommunist Society. In: **Informationes,** 11–39.

IV. Wie lebt und glaubt Europa heute?

In einer aktuellen Wertestudie haben Paul Zulehner und Hermann Denz[5] eine sog.e Kulturdiagnose erstellt, deren Recherchen sich auf die Zeiträume 1981–1983 und 1990/91 erstreckten; gesamthaft wurden ca. 65 000 Personen befragt. Im Anschluß an die erste, vorwiegend sozialwissenschaftliche Analyse, ist diese zweite Studie *religionssoziologisch* ausgerichtet und untersucht vornehmlich den Teilbereich „Religion, Glaube und Kirchen". Alle übrigen Wertefelder werden diesem zugeordnet. Die Ergebnisse werden im Vergleich Europa–Amerika dargestellt. Im europäischen Bereich wurde Osteuropa nicht einbezogen. Dieser Kulturdiagnose hatten sich in der ersten Phase auch andere Länder angeschlossen: Australien, Japan, Mexiko sowie das damals noch kommunistische Rußland und Ungarn. Dank der zweiteiligen Forschungsphase konnte die Entwicklung innerhalb eines Jahrzehnts beobachtet werden, was nach 1989 zum Teil markante Verschiebungen in den mitteleuropäischen Staaten verzeichnen ließ.

Im *ersten Teil* wird der Glaube untersucht unter den Gesichtspunkten Religiosität, Christlichkeit, Kirchlichkeit; eine soziореligiöse Landkarte ist erstellt und die Erwartungen an die Kirche(n) erforscht worden. Im *zweiten Teil* werden die „Kulturbereiche" Lebenssinn, Lebensräume, Moralitäten und im öffentlichen Bereich Arbeit und Politik erforscht. In der Feineinteilung finden sich hier Gebiete wie Grundbefinden, Lebenssinn und Tod, Frauen – wobei anzumerken ist, daß das Thema Männer völlig ausfällt, was für den Vergleich und der gerechten Vollständigkeit halber, nicht hätte fehlen dürfen (wie dies übrigens die Vf. selbst feststellen, 12). Ferner sind verschiedene Lebensformen erwähnt, zu denen Partnerschaft, Familie, Kinder, Nachbarn und die ganze weite Welt gehören. Dann sind aber auch Fragen wie Abtreibung oder Euthanasie erläutert. Im politischen Bereich werden Themen wie Unmut und Apathie, Freiheit oder Gleichheit, außerdem Umwelt, Verteidigung, Wirtschafts- und Sozialpolitik angesprochen. Der *dritte Teil* befaßt sich mit Werten und der Sozialstruktur, der *vierte Teil* mit Entwicklungen, die in einem Jahrzehnt etwa Politik, Arbeit, Familie, Partnerschaft, das Frauenbild und die Moralitäten betrafen. Im *fünften* und letzten *Teil* werden allgemein Positionen und Zukunft gerichtete Optionen aufgezeigt.

Hier sei auf einige Ergebnisse hingewiesen, die sich aus der Datenfülle ergeben und von größerem Interesse sein dürften: 1. Fast zwei Drittel der Europäer halten sich selbst für religiös (18). Die Tradierungschancen der Religion sind günstig, wenn die Religion aus dem Elternhaus an die Kinder weitergeht (24). 2. Der Begriff „religiös" kann nicht mit „christlich" oder „kirchlich" gleichgesetzt werden. Die Menschen erheben einen größeren Anspruch auf Selbststeuerung ihres Lebens. Deshalb hat sich das Verhältnis zu Institutionen, ähnlich wie das Verhältnis zu Normen und Autoritäten, geändert. 3. In den europäischen Ländern ist ein allgemeiner Gottesglaube weit verbreitet (28). Die persönliche Religiosität ist bei einem beachtlichen Teil „unsichtbar" geworden: Religion verschwindet zwar nicht, wird aber immer mehr zu einer „privaten", „persönlichen", d.h. „entinstitutionalisierten" und damit „entkirchlichten" Angelegenheit (34). 4. Europa ist ein überwiegend durch das Christentum geprägter Kontinent (34). Doch wird auch festgestellt, daß je geringer die Kirchenbindung ist, desto mehr die Religiosität schwindet (36). Die Studie kommt hier auf die exkommunistisch regierten Länder zu sprechen. Dabei ist zu beachten, daß die Studie 1993 verabschiedet wurde. Seit 1989 hat sich die Situation in den ehemaligen Ostblockländern allerdings markant verändert, so daß gewisse Aussagen nicht mehr zutreffen (36).

Im besonderen interessieren natürlich die Ergebnisse im Zusammenhang mit Europa und Religion bzw. Platz und Aufgabenbereiche der Kirchen in einem künftigen „neuen" Haus Europa. Die Studie hält fest, daß eine allgemeine Angst vorherrscht, die kulturelle Identität einzelner Staaten und Völker könne bedroht sein. So ist Europa gespalten in „Europa-Befürworter" und „Europa-Skeptiker" (180), wobei Europa im Süden mehr gewollt wird als im Norden (113). Hier wird auch eine interessante Beobachtung gemacht, daß in Europa die Freiheit mehr zählt als die Gleichheit (169). Offensichtlich ist die Freiheitsliebe nicht nur ein Charakterzug der Schweizer! Soll Europa tatsächlich zu einem „gemeinsamen" Haus werden, braucht es unwillkürlich auch integrative Kräfte, die Verständigung und – da wo es nötig ist – Versöhnung bewirken; also doch eine Art gemeinsame weil verbindliche „europäische Identität", die allerdings erst noch aufzubauen wäre. Großen Kreisen ist in der Zwischenzeit klargeworden – und das untermauern die vielen unzufriedenen und kritischen Stimmen –, daß nicht allein das ökonomische, eventuell mit einem politischen gekoppelte Interesse den „Bauplan" Europas bestimmen könne und dürfe, sonst riskiere das „Haus" zu einer „Festung" zu werden (231). Es bedürfe vielmehr einer „Vision", vielleicht sogar einer „zündenden Idee", die allerdings im geistigen Bereich anzusiedeln ist, weil ihr die Aufgabe zukomme, Beziehung stiftend und einen inneren, geistigen Zusammenhalt zwischen den Völkern und Nationen zu wirken[6]. Es liegt auf der Hand, diese Aufgabe mit den religiösen Institutionen verkoppelnd zu sehen.

[5] **Zulehner,** Paul M. / **Denz,** Hermann: **Wie Europa lebt und glaubt.** – Düsseldorf: Patmos 1993. 264 S. (Europäische Wertestudien), kt DM 39,80 ISBN: 3–491–77946–4.

[6] So die „Vision" des deutschen Bischofs Josef Homeyer: Für ein ökumenisches Europa. Die Kirche und Europa aus katholischer Sicht. In: US 44 (1989), 270.

Im Kap. „Positionen und Optionen" (230–264) geben Zulehner und Denz einige grundlegende Hinweise für die „neue" Aufgabenstellung der Kirchen in einem „neuen" Europa. Dabei wird ersichtlich, daß alt bekannte Wege verlassen werden müssen, wollen die Kirchen im „Supermarkt religiöser Möglichkeiten" (231) wegweisend bleiben. Entsprechend der in dieser Wertestudie offengelegten neuen Standortbestimmung der heute gelebten Religiosität werden die Kirchen nicht umhin können, gewisse Akzentverschiebungen in der Glaubensvermittlung und Bezeugung vorzunehmen. So wird u. a. festgestellt, daß die Hinführung zu Lebenssinn (241ff) und das Erfahrbarmachen der Heilszuwendung Gottes künftig wichtiger sein werden als moralische Belehrung (239). Lamentationen über eine unchristliche, gottlos gewordene moderne Welt (232) müssen sich davor hüten, nicht „den Untergang zu verwalten" (264). Europa braucht heute eine Kirche, die in prophetischer und partizipativer Weise den Neuaufbruch ins dritte christliche Jt. gestaltet, geleitet von der im wahrsten Sinne des Wortes „bewohnbaren" Vision des Mensch gewordenen Immanuel (263f).

V. Kirche und Religion in Europa

Wenn die Zukunft Europas von einer *geistigen Vision* getragen sein soll, so daß einerseits das neue „Haus" zu einem „gemeinsamen Zuhause" wird, weil sich hier alle wohl fühlen, und andererseits in diesem Haus die vielfältigsten Wohnungen eingerichtet werden sollen, so daß jeder seine Eigenart beibehalten und auf Grund seiner kulturellen und geistigen Mannigfaltigkeit zu einer lebendigen europäischen Pluralität beiträgt, mag es durchaus bereichernd sein, einen Blick in die Geschichte zurückzuwerfen. Die Zukunftsperspektiven sollen ja bei ihrer Realisation einen Lebensraum errichten, in dem alle gut und gerne wohnen werden. In der Komplexität des Alltags wird demnach v. a. das Zusammenspiel von Staat und Kirche eine Rolle spielen, ein altes Thema, das historisch gesehen die verschiedensten Etappen, Formen und Strukturprinzipien durchlaufen hat je nach politisch oder kirchlich bedingter Zeitgeschichte. Einen Blick in die Schatzkammer historischer Erfahrungen zu werfen, haben sich 1992 die Katholische Akademie in Bayern und die Evangelische Akademie Tutzing vorgenommen. Die Beiträge der gemeinsamen Tagung sind als Sbd[7] erschienen und sollen hier kurz vorgestellt werden.

Eine gesamteuropäische Situation, wie die aktuellen Projekte zu gestalten versprechen, hat es als solche in der Geschichte Europas noch nie gegeben. Zwar gab es ab und zu Großreiche, die mehr oder weniger große Flächen unter einem Regierungshaupt oder -stil geographisch und politisch, z. T. auch kirchenpolitisch vereinten, aber die künftige Situation ist neu, weil noch nie da gewesen. Das heißt m. a. W., daß der Blick in die Vergangenheit nur Analogien aufzeigen kann. Man kann heute also nichts kopieren; es gibt keine fertigen Muster – um so mehr als jede Epoche sich ihr eigenes geschichtliches Gewand selber schaffen muß. Diese Umstände erklären, weshalb sich die Münchner Tagung auf den Bereich *Nation und Konfession* konzentriert hat. Angefangen von der ältesten, für christliches Umfeld interessierenden und relevanten Bezugnahme entwirft Josef Schreiner eine bibeltheologische Grundlegung[8], wonach ein Volk aus seiner Bindung und Verbindung mit dem Glauben zu einer geformten Gemeinschaft wird. Natürlich besteht hier die Gefahr einer Abgrenzung, doch schafft der Glaube eine Gemeinschaft, die immer auch auf die „anderen" hin offen sein muß, ja sogar die Hinzunahme anderer verlangt (69). Dies dürfte eine wesentliche Feststellung im Hinblick auf verschiedene religiöse Traditionen sein, die sich künftig in Europa noch näherkommen werden. Es sei hier nur auf das Selbstverständnis des Islam hingewiesen.

Die beiden Aufsätze von Horst Möller[9] und Kurt Nowak[10] beschäftigen sich mit geschichtlichen Daten zum Thema Konfession und Nation Deutschlands. Auf diesem Hintergrund bietet Möller eine ganze Reihe Begriffsklärungen und kommt zum Schluß, daß im heutigen Europa zwei verschiedene Entwicklungstendenzen festzustellen sind: Westeuropa neige „zur verstärkten Einigung", Osteuropa zur „Wiederbelebung der Nationen". In diesem Kontext habe die Kirche eine ganz bestimmte Verantwortung wahrzunehmen, nämlich „daß die Konfessionen entscheidend dazu beitragen, Europa zu verbinden, anstatt es zu trennen" (23). Nowak verfolgt die gesellschaftspolitische Entwicklung bis zum Tiefpunkt der Zwischenkriegsjahre, als es nach 1918 dem deutschen Protestantismus gelungen ist, auf Grund namhafter Pioniere[11] durch das Engagement in der Ökumene „die nationale bzw. nationalistische Engführung" zu durchbrechen und sich auf europäische und internationale Verständigung auszurichten (43).

Friedrich W. Grafs Überlegungen richten sich auf multikulturelles Zusammenleben[12]. Als Ausgangspunkt wählt er die konfessionelle Vielgestaltigkeit, auf Grund dessen „das Christentum" (sic!, 79) nicht als „einheitliches Kulturprinzip für eine europäische Integration unmittelbar in Anspruch genommen werden könnte", m. a. W. stößt er sich an der nicht bestehenden Einheit unter den Christen. Dies kommt auch in einer sprachlichen „Ungehobeltheit" zum Ausdruck, dessen despektierlicher Unterton deutlich auf den Leser durchkommt (75–76). Graf entwirft dann eine *„Kultur der Toleranz"* (87–91), die fundamentale Ansätze beinhaltet. Wenn „unsere", d. h. die in Europa vorherrschende „Kultur der Toleranz" auf historische Erfahrungszusammenhänge zurückzuführen ist – und als solche keineswegs voraussetzungslos und ethisch indifferente Beliebigkeit bedeutet –, stellt sich die Frage, ob in Europa immigrierende Völker und Religionen, die aus Hintergründen eines täglichen Überlebenskampfes und der Intoleranz kommen, überhaupt diese „Kultur der Toleranz" annehmen (können). Zugespitzt formuliert kann man sich auch fragen, ob „die Toleranz nicht etwas spezifisch Westliches" ist? (87) Dieselbe Frage kann man natürlich auch ganz allgemein für die Menschenrechte stellen. L.-J. Bonny Duala-M'bedy[13] geht dieser Frage nach und stellt dabei fest, daß „in keiner anderen Kultur das Konzept der Menschenrechte mit der gleichen Deutlichkeit auftritt" wie in Europa (280). Sie hängen vom Menschenbild ab, das von der einzelnen Kultur und Religion geprägt ist (290). Und an die Adresse vehementer Menschenrechtler richtet er die Beobachtung und Einsicht, daß sich die Menschenrechte nicht übertragen lassen, sondern daß sie in jedem Kulturkreis „in sozialgeschichtlicher Hinsicht erkämpft werden (müssen)" (304). Johannes Hanselmann[14] bezieht sich in diesem Zusammenhang auf Karl Jaspers (137), wobei man zusammenfassend sagen könnte: In Europa steht der Mensch im Mittelpunkt, was erklärt, weshalb Pluralität, Toleranz, gegenseitige Achtung ein solch vorherrschendes Gewicht haben. Wie groß jedoch der Anteil der Kirchen an der Formulierung verbindlicher Werte und verbindender Ethik sein wird, darüber müssen sich der Landesbischof von München und Prof. Graf vorerst noch zusammensetzen.

VI. Nationale Erfahrungshorizonte

Es ist durchaus sinnvoll, daß nebst der allgemeinen Geschichte Europas auch die einzelnen Länder und Nationen zur Sprache kommen und ihre Erfahrungen in die Überlegungen heutiger Problemstellungen einbringen. So liegt eine Reihe bemerkenswerter Art. vor, die meistens auf gewisse Aspekte konzentriert das Leben der Kirche(n) im jeweiligen nationalen Kontext darstellen, so z. B. in Tschechien und der Slowakei, Kroatien, Polen, Skandinavien, Irland, Österreich und Portugal. Teils sind es historische Berichte, teils thematisch orientierte Beiträge[15]. Des öftern sind die Daten in Statistiken erfaßt und anschließend ausgewertet worden, so etwa Themen wie Priester – Bischöfe, Kirchenlieder und Kirchenbauten, religiöse Eheschließung, Wertsysteme, religiöse Minderheiten, Weltkirche und Weltreligionen. Es fällt ferner auf, daß die meisten „Nationalberichte" aus Mitteleuropa stammen, wenige aus Nord- oder Westeuropa, jedoch keiner aus Osteuropa. Diese auffallende Vakanz wird noch zur Sprache kommen, denn wie soll über ein christliches Europa beschlossen werden, wenn keine einzige orthodoxe Stimme zu Wort gekommen ist?

Es sei erlaubt, auf einige thematische Untersuchungen einzugehen, die von besonderem Interesse scheinen. Eileen Barker[16] bringt einen Erfahrungsbericht über neue religiöse Bewegungen und Sekten, die in den osteuropäischen Ländern eine echte Herausforderung an die – meistens orthodoxen – Mutterkirchen stellen. Sie ermöglicht damit einen Einblick in die Ist-Situation, nachdem immer wieder Klagen über aggressiven Proselytismus in den Westen dringen. Loek Halman und Thorleif Pettersson gehen in ihrer Studie[17] den verschiedenen Wertsystemen nach, die – je nach Tätigkeits- und Interessenbereich – dem heutigen Menschen angeboten werden, ihn vor die Wahl stellen und oftmals auch überfordern. Es ist ein leichtes, sich auszumachen, daß Wirtschaft und Politik, die heute weitgehend das Leben der Menschen bestimmen, andere Parameter setzen als ein religiöser Wertekatalog. Die Analyse kommt schließlich zum erstaunlichen Schluß, daß die Unterschiede zwischen Nord und Süd nicht dem wirtschaftlichen Fortschritt und dem Säkularisationsgrad zuzuschreiben sind, sondern vielmehr ihre Begründung in der Religion haben.

[7] **Europa fordert die Christen.**

[8] Schreiner, Josef: Glaube und Volk in der Heiligen Schrift. Eine bibeltheologische Grundlegung. In: **Europa fordert,** 52–72.

[9] Möller, Horst: Nation und Bikonfessionalismus in der neueren deutschen Geschichte. In: **Europa fordert,** 9–23.

[10] Nowak, Kurt: Konfession und Nation. Betrachtungen zu ihrem Verhältnis in der Kirchengeschichte Deutschlands. In: **Europa fordert,** 24–51.

[11] Zu nennen sind etwa Friedrich Siegmund-Schultze, Max Diestel, Adolf Deissmann, Otto Baumgarten, die sich bei „Life and Work", „Faith and Order" und im Völkerbund engagierten.

[12] Graf, Friedrich Wilhelm: Menschheitsglaube oder Nationalreligion? Glaube und Nation im multikulturellen Nationalstaat. In: **Europa fordert,** 73–91.

[13] Duala-M'bedy, L.-J. Bonny: Sind die Menschenrechte ein europäischer Export? In: **Die eine Welt und Europa.** Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen als Jahrbuch. Salzburger Hochschulwochen 1995, hg. v. Heinrich Schmidinger. – Graz / Wien / Köln: Styria 1995. 309 S., kt DM 39,80 ISBN: 3–222–12324–1, 279–305.

[14] Hanselmann, Johannes: Verantwortung der Kirchen für die Zukunft Europas. In: **Europa fordert,** 126–137.

[15] Die meisten dieser Beiträge sind veröffentlicht in: **Informationes Theologiae Europae.**

[16] Vgl. Anm. 4.

[17] Halman, Loek / Pettersson, Thorleif: A North-South Divide in Basic Value Profiles? Comparative Analyses of Values Among the Mass Publics in Northern Protestant and Southern Catholic European Countries. In: **Informationes,** 189–209.

Die Untersuchung betrifft: Vertrauen in öffentliche Institutionen, Glaube bzw. Religion als öffentliche oder private Angelegenheit, Familienwerte.

Ähnlich geht Alfred Dittgen der Frage der kirchlichen Eheschließung nach.[18] Die statistischen Nachforschungen erstrecken sich über ganz Westeuropa; als einziges orthodoxes Land ist Griechenland mit berücksichtigt worden. Der Vf. kommt zum Schluß, daß eine allgemeine Tendenz zur Abnahme bzw. eine Stabilisierung des niedrigen Prozentsatzes kirchlicher Eheschließungen festzustellen ist. Ausnahmen bilden Irland und Griechenland. Allgemein muß zu dieser Studie gesagt werden, daß sie in ihrer Interpretation bzw. Begründung *einige Schwachpunkte* aufweist. So heißt es etwa im Kap. über Zivilehen „in katholischen Ländern Westeuropas", daß es „nicht erstaune, daß dieser Akt (der religiösen Eheschließung), der *nicht notwendig* ist, vernachlässigt worden sei" (178) – was natürlich gerade im Hinblick auf die katholische Kirche nicht stimmt. (Übrigens schreibt der Vf. an anderer Stelle [176], daß „die katholische Kirche die Zivilehe nicht anerkenne"!) Dasselbe gilt für die Einschätzung der Situation in Nordirland (182). Was die Situation in Griechenland anbetrifft (182), ist es nicht bloß so, daß die Griechen „wenig Interesse" für die Zivilehe zeigen (die erst 1982 eingeführt wurde) und „der Einfachheit halber" in der „offiziellen Kirche" Griechenlands heiraten. Es ist zwar richtig, daß sich der Grieche als Orthodoxer versteht, aber er heiratet in der Kirche, weil die Orthodoxie nur eine nach orthodoxem Ritus geschlossene Ehe als gültig anerkennt.

Einzelne Art. aus ehemaligen Ostblockländern machen auf die äußerst schwierige Übergangssituation aufmerksam, in der diese Länder sich heute befinden und damit ringen, ihr „Gleichgewicht" in internen und externen Angelegenheiten wiederzufinden. Tomas Halik beschreibt die aktuelle Lage im Gebiet der ehemaligen Tschechoslowakei markant in der Überschrift seines Berichtes: „Rückzug auf Feindbilder oder Mut zur Öffnung?"[19]. Er zeigt die Schwierigkeiten auf, die der Bürger und die Bürgerin, die unter einem kommunistischen Regime gelebt haben, im Kontakt mit der westlichen Welt haben können (44). Diese Details zu wissen sind für den westlichen Menschen sehr wichtig, besonders auch im Zusammenhang mit der Schlußfolgerung, die der Vf. macht: Die Öffnung von 1989 bewirkt, daß sowohl der Westen als auch der Osten nicht mehr wie früher sein können; sie müssen zusammen zu einer gemeinsamen, neuen Welt werden, denn „die Folgen des Jahres 1989 verändern die ganze Welt ... Es geht dabei um tiefgreifende kulturelle, mentale und geistliche Veränderungen." (49) Ähnlich präsentiert Helmut Juros[20] die Übergänge in Polen anhand der spezifischen Problematik im Verhältnis von Nation und Konfession. Bekanntlich hat ja die römisch-katholische Kirche in Polen einen sehr starken Einfluß auf Politik und Gesellschaft. Juros kommt zum Schluß, daß die Gesellschaft die Basis des Staates ist und der Kirche die Aufgabe zukommt, die geistige Homogenität der Gesellschaft zu festigen (122–124), um sie nicht zuletzt vor einem unheilvollen Nationalismus zu bewahren (115f).

VII. Europa in der einen Welt

Im Rahmen der Salzburger Hochschulwochen wurde das Thema „Die eine Welt und Europa" zur Diskussion gestellt.

Wie Heinrich Schmidinger im Vorwort zum Jahrbuch 1995[21] festhält, ist „Europa das Ergebnis einer Geschichte" (7). Für Europa hat sich allerdings im 20. Jh. manches geändert. Es ist keine „Weltmacht" mehr. Es ist ein Kontinent, der zweitkleinste, und steht innerhalb der Länder- und Mächtevielfalt heute neben etlichen anderen. Das bringt auch der Titel „Die eine Welt und Europa" zum Ausdruck. Doch darf man andererseits die Tatsache nicht verkennen, daß Europa aus einem Fundament hervorgegangen ist, das es nachhaltig geprägt hat: Die *griechische* Philosophie mit der demokratischen Staatsform, das *römische* Denken mit Rechtswesen und Administration, der *christliche* Glaube mit seiner Ethik und Lebensform[22]. Aus diesem Erbe heraus, das nicht einfach abgelegt oder gar geleugnet werden kann, hat Europa auch heute noch etwas in der Welt zu sagen, d. h. Europa kann in der einen Welt weiterhin einen wegweisenden Platz einnehmen – unter der Voraussetzung, daß es selbst es schafft, angesichts der Herausforderungen und Umstrukturierungen am Übergang zum 21. Jh. eine neue prophetische Linie einzuschlagen.

Francis D'Sa[23] geht von der Feststellung aus, daß es nur *eine* Welt gibt und alle in dieser einen Welt leben. Er stellt dabei aber zwei Tendenzen fest, die die Welt zwar maßgebend beeinflussen, sie des öftern aber nicht voll respektieren: einerseits die Religion, die so stark auf Gott konzentriert ist, daß sie „weltlos" zu sein scheint, andererseits die Säkularisation, die „gottlos" zu sein scheint, weil sie sich nur auf die Welt konzentriert (196). Nach einer Situationsanalyse, die zum Ergebnis kommt, daß wir mehrheitlich in einer Welt ohne Gott leben – die dementsprechende Mängel aufweist, indem das Herz und die Liebe zu kurz kommen und der Glaube und die Hoffnung keine Kraft mehr haben (168–172) –, hält der Vf. fest, daß „wer Mensch wird, religiös ist" (206). Seine These bezieht sich schließlich darauf, daß ein „Weltethos" gewünscht wird, welches nichts anderes als „ein anderer Name für Religion und Säkularisation ist" (206). – Der tiefsinnige Artikel verwendet viele Bilder; teilweise wirkt er fast überladen. Der Exkurs „Brot" ist leicht befremdend (174f). Man fragt sich, weshalb „Gott" durch „Tiefendimension" ersetzt wird (194–205). Der Einfluß indischer Religionen wird direkt in die Umschreibung von „Weltethos" eingebracht; es ist allerdings fraglich, ob der westliche Leser die ganze Dimension von „Dharma" nachvollziehen (198f) und somit den Ausführungen bis zum Schluß folgen kann.

Immer wieder wird die Frage gestellt, ob Europa künftig noch *christlich* sein soll und sein wird. Medard Kehl untersucht die Frage der heutigen Relevanz des christlichen Glaubens in einer multikulturellen Welt.[24] *Novalis* wird mehrmals zitiert[25], der bereits Ende 18. Jh. vom einstigen „christlichen Europa" träumte. Wenn infolge der Französischen Revolution die Trennungstendenz von Staat und Kirche im Zuge der Aufklärung erfolgte und die Kirchen einen massiven Schlag erhielten, so hat „die nationalsozialistische Rassenideologie einen radikalen Bruch mit den Grundlagen der gemein-europäischen, abendländischen Kultur vollzogen: mit dem jüdisch-christlichen Erbteil, mit der Überlieferung der griechisch-römischen Antike, mit den Werten der Menschenrechte und der Demokratie (61). Joseph Rovan geht sogar noch einen Schritt weiter: „Das, was den Europäern an Werten und Lebensformen gemeinsam gewesen war, wurde durch Hitler von innen her zerstört."(62) Der „Wiederaufbau" des zerstörten Europa war nicht nur eine äußere Aufgabe, sondern mußte auch in den inneren, z. T. tief verletzten Dimensionen stattfinden. Die Europaidee ist eine Nach-Kriegs-Idee (63), zu der auch eine moralisch-geistige „Wiederaufrüstung" gehört (87), will man erfolgreich sein angesichts der vielfältigen politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und geistigen Herausforderungen (78–84). Sucht man nun nach Werten, die für alle Menschen Gültigkeit haben, so fragt sich Rovan, ob *Novalis*' „Die Christenheit oder Europa" nicht neu zu interpretieren wäre als „Europa oder die Christenheit" (87).

Im Beitrag von Herwig Büchele[26] wird eine direkte Forderung nach einer neuen Weltordnung, basierend auf einer neuen politisch-ethischen Kultur gestellt. Bewußtseinsänderung, Verantwortungsbewußtsein und Gewissen müssen deren Grundlage sein (51). Nebst konkreten Modellvorschlägen (43–45, 47–49) ist der Vf. davon überzeugt, daß nur eine *christliche* Ausrichtung, die alle Menschen und Völker umfaßt, auf die brennenden Fragen befriedigend wird Antwort geben können (38–42). Würde man sich konkret für ein bewußtes Weiterexistieren eines christlichen Europa entscheiden, müßten selbstverständlich gewisse Faktoren ins Auge gefaßt werden. Die Kirche(n) müßten ein „weltkirchliches Bewußtsein" entwickeln (114), also aus dem innereuropäischen „Horizont" ausbrechen und zu einem „multikulturellen Christentum" werden (101ff); die allzu europäische Theologie müßte sich erweitern und durch Inkulturation zu einer „befreienden Theologie" werden (103) – dies die konkreten Vorstellungen von Giancarlo Collet[27]. Dabei ist zu beachten, daß es künftig nicht nur um eine Vielfalt „kontextueller Theologien" geht (103). Auch die gezielte ökumenische Diskussion der verschiedenen christlichen Theologien müßte vorangetrieben werden, denn in der Begegnung mit den anderen Religionen kann das Christentum künftig nur als *eines* glaubwürdig auftreten – was natürlich keineswegs die Existenz verschiedener Traditionen ausschließt! Bei der Realisierung eines multikulturellen Christentums wird es dann vornehmlich darum gehen, den *Kern* des Evangeliums und des christlichen Glaubens so herauszuschälen, daß bei der jeweiligen Inkulturation einer unheilvollen Verwechslung von Form und Wesen des Glaubensgehaltes[28] vorgebeugt werden kann.

VIII. Europa konforme Kirchen

In seiner ausführlichen und äußerst kompakten Studie über „Protestantismus und Europa", die von der Gestaltung her einige Anforderungen an den Leser stellt, geht Ralf Hoburg[29] der Frage nach, welche Stellung künftig die Kirchen, im besondern die protestantische Kirchengemeinschaft, in Europa haben werden.

Geschichtliche Daten, entwicklungspolitische Hintergründe, Stellung und Beitrag des Christentums in der europäischen Geschichte, bis hin zur Entstehung des Gedankens, Europa könne die „politische Leitidee der Zukunft" sein (7), findet man alles in diesem Buch gesammelt. Ein Anhang mit den wichtigsten politischen und kirchlichen Dokumenten vervollständigt das Werk (209–218). Natürlich untersucht Hoburg auch die Behauptung, auf der ja soviel aufgebaut und von der soviel erhofft wird, ob es denn jemals ein sog.es „christliches Europa" gegeben habe oder ob die „geistige Einheit" von Europa eher ein Mythos sei (9–18). „Europa" ist heute ein „politisches Schlagwort", eine „gei-

[18] Dittgen, Alfred: L'évolution du mariage religieux en Europe, signe de l'évolution de la religiosité? In: **Informationes,** 173–188.

[19] In: **Informationes,** 41–50.

[20] Juros, Helmut: Zur Problematik von Nation und Konfession am Beispiel Polen. In: Europa fordert, 107–125.

[21] **Die eine Welt und Europa.**

[22] Vgl. Brun, Maria: Ein vereintes Europa aus orthodoxer Sicht. In: US 54 (1999) 73–79, hier 75f.

[23] D'Sa, Francis X.: Weltethos aus Religion – Was kann Europa dazu beitragen? Gedanken zur Säkularisation der Religion und zur Religion der Säkularisation. In: **Die eine Welt,** 165–206.

[24] Kehl, Medard: Der Universalitätsanspruch der Kirche in einer multikulturellen Welt. In: **Die eine Welt,** 249–278.

[25] Hanselmann, Johannes, a.a.O. 130. Rovan, Joseph: Die Idee Europas und ihre Chancen heute. In: **Die eine Welt,** 29–52.

[26] Büchele, Herwig: Eine Welt oder keine. Sozialethische Grundfragen angesichts einer ausbleibenden Weltordnungspolitik. In: **Die eine Welt,** 29–52.

[27] Collet, Giancarlo: Die europäische Kirche wird Weltkirche. Konsequenzen und Herausforderungen. In: **Die eine Welt,** 89–117.

[28] Vgl. Papandreou, Damaskinos: Form als Norm. Geschichtlichkeit und Verbindlichkeit. In: Eucharisteria. FS für Damaskinos Papandreou zum 60. Geburtstag, hg. v. Maria Brun und Wilhelm Schneemelcher. – Athen: Ekdotike Athenon 1996, 303–316.

[29] **Hoburg**, Ralf: **Protestantismus in Europa.** Erwägungen für eine Kirche der Konfessionen. Geschichte, Modelle, Aufgaben. – Berlin: WICHERN-Verlag 1999. 242 S., 17 Abb., geb. DM 34,00 ISBN: 3–88981–113–2.

stes-geschichtliche Tradition" und steht für die „Kultur des Abendlandes" (16). Im Bemühen der Kulturen entstand denn auch ein „europäisches Lebensgefühl" (64). Bleibt allerdings die Frage, ob denn Europa überhaupt so etwas wie eine „Seele" habe, etwas das es von innen heraus motiviert und zusammenhält? (14) Ein Anliegen, das auch Papst Johannes Paul II. anläßlich seiner Reise nach Santiago de Compostela im Jahre 1982 aufgegriffen (44) und dem sich 1995 auch der Rat der EKD gewidmet hat (213f).

„Was geht die Kirchen Europa an?" Wenn das „neue Europa" in erster Linie eine politische und wirtschaftliche Angelegenheit zu sein beabsichtigt, kann man sich ja tatsächlich fragen, was sich die Kirchen hier einmischen wollen. Vielleicht zerbricht man sich den Kopf über eine Sache, von der man doch lieber die Finger hielte. Hoburg kommt auf Grund der europäischen Kirchengeschichte zu folgender Erkenntnis: „Wer von Europa spricht, kann die Kirchen nicht außer acht lassen. Er zöge sich sonst den historischen Boden unter den Füßen weg ... Die Existenz der Kirchen gehört zu den Voraussetzungen europäischer Einigungspolitik." (26) M.a.W. muß das Erbe und der Auftrag des christlichen Glaubens „weiter verfolgt" werden (28) und die kirchliche Stimme in Europa weiterhin „hörbar" sein (28). Doch drängen sich ihm gleichzeitig Bedenken auf, daß die Kirchen in der heutigen Zeit noch gar nicht „zukunftsfähig", d.h. „Europa konform" sind (7). Diese Bedenken bzw. Erkenntnis – wie immer man sie beurteilen will – sind denn auch der Stimulus zu dieser Forschungsarbeit.

Die Kirchen sind nicht inaktiv geblieben. Sie haben sich um Anerkennung seitens der EU bemüht. Im Zusatzprotokoll des Maastricht-II-Vertrags von Amsterdam 1997 ist ein Paragraph beigefügt worden, der die rechtliche Stellung der Kirchen in Europa für die Zukunft sichern wird. Damit ist „eine gesicherte Basis geschaffen worden, die auf der bisherigen Linie der EU-Politik liegt" (113f). Ferner haben einzelne Kirchen in Brüssel eigene Dienststellen eingerichtet – die EKD bereits seit 1990 –, um näher bei der Sache zu sein (29f). Man ginge falsch in der Annahme, die Kirchen wären etwa nur „persona non grata" und müßten sich auf allen Ebenen durchkämpfen. Auf sozialer Ebene sind sie beim Staat gern gesehen, wenn man vor Augen hält, daß sie jährlich allein in der BRD über 20 Mrd. DM für soziale Belange investieren! Eine rechte finanzielle Mehrbelastung für den Staat, müßte er auch für diese Summen aufkommen! „Bis heute bilden die großen christlichen Kirchen eine gesellschaftliche Kraft in allen europäischen Staaten." Aber allein als „Partner der Sozialpolitik und Träger sozial-diakonischer Einrichtungen" anerkannt zu sein, würde letztlich die Kirchen unbefriedigt lassen, weil ihrer Aufgabe nicht gerecht werdend. Ihre erste Bestimmung ist und bleibt die Glaubensverkündigung und daraus folgt das diakonische Engagement (31ff).

Wen mag es erstaunen, daß in der Folge der durch die Säkularisation verursachten geistigen Verarmung und im Zuge des Wertewandels einer pluralen und multireligiösen Gesellschaft (46, 51) sich beim postmodernen Menschen eine „Sehnsucht nach geistiger Beheimatung" bemerkbar macht? Die neue Herausforderung an die Kirchen heißt heute: Können sie die religiösen Grundbedürfnisse eines nach ganzheitlicher Lebenserfahrung dürstenden und nach Sinnsuche hungernden Menschen des ausgehenden 20. Jh.s ausreichend auffangen? (46ff) Oder lassen sie diese spirituell heimatlosen Menschen in die religiösen Scheinwelten moderner Sektenangebote entgleiten?[30] Krisenzeiten beinhalten stets auch Chancen, und hier geht es ganz bestimmt darum, daß die christlichen Kirchen in diesem neuen bzw. neu aufzubauenden Europa vorerst noch ihren eigenen Platz suchen und finden müssen. (40) Konkret heißt das: Ihnen wird die Aufgabe zukommen – *zusammen* mit den Vertretern anderer in Europa angesiedelter Religionen – für *alle* Menschen annehmbare und verpflichtende ethische Grundwerte neu zu definieren[31] und eine religiöse Orientierung anzubieten[32], die auf die drängenden Probleme der heutigen Zeit und des kommenden dritten Jt.s eine echte und lebbare Antwort bieten. Voraussetzung dafür ist allerdings, daß die Kirchen in Europa mit einem „offiziellen Mandat gegenüber den Behörden in Brüssel und Strassburg" auftreten können (28). Und hier stellt sich dann sofort die Frage: Wie organisieren sich künftig die protestantischen Kirchen innerhalb von Europa?

Hoburg stellt angesichts des drängenden Gebotes der Stunde fast beklemmt fest, „daß die Kirchen für sich selbst noch immer keine Perspektiven für die Zukunft Europas und ihren Beitrag dazu entwickelt haben" (89). Dies gilt inhaltlich wie auch formal-strukturell. Der letzte Punkt betrifft in erster Linie die protestantische Kirchengemeinschaft. Die Frage stellt sich nicht in gleicher Weise für die römisch-katholische und die orthodoxe Kirche, da diese auf Grund ihres zentralistischen bzw. synodalen Strukturprinzips als Einheit in Erscheinung treten. Die protestantischen Kirchen verstehen sich hingegen als eine „kooperierende Gemeinschaft eigenständiger Kirchen", die jedoch die „Frage ihrer Einheit mit deren institutionellen Folgen nur ungern thematisieren", weil sie ihrem Kirchenkonzept zutiefst zuwiderläuft. Dies wird denn auch, wie Hoburg richtig erkennt, „die schärfste Anfrage an das ökumenische Selbstverständnis der reformatorischen Kirchen sein" (199f). Wenn die protestantischen Kirchen Westeuropas allgemein erkennen, daß ihre primäre Aufgabe darin bestehen wird, zunächst „die eigene Schuldgeschichte zu reflektieren"[33] – in bezug auf die Juden, gegenüber anderen Religionen und Konfessionen, im Rückblick auf ihren Missionsbegriff (107–111) –, sich der Verkündigung, der Verantwortung und der Versöhnung als nächste Aufgaben zu stellen (81–91, 169–198), dann bedürfen sie aber auch der notwendigen Gefäße, um sich Gehör zu verschaffen und aktiv werden zu können. Denn künftig wird – so die Ansicht Hoburgs – „nicht die partikular gewordene Institution Kirche, sondern nur die Idee des Christentums die geistige Einheit Europas gewähren" können (75). So stellt sich hier konkret die Frage, ob die christlichen Kirchen – nicht nur die protestantischen – sich künftighin nicht der bereits auf den verschiedensten Ebenen praktizierten Globalisierung anschließen sollten. So eigenartig dieser Vorschlag erscheinen mag, hieße dies doch – auf kirchliche Situation angewandt –, daß die einzelnen Kirchen, die ja heute alle miteinander in einem ökumenischen Dialog stehen, daraus endlich die Konsequenzen ziehen sollten. Im Klartext hieße das: die Einheit in der Vielfalt der christlichen Traditionen anzuerkennen! Damit würde die Herausforderung des neu zu entstehenden Europa sogar zu einem Segen für die Kirchen!

Welche Vorschläge macht nun Hoburg für die reformatorische Kirchengemeinschaft? Die These ist im Untertitel des Buches zusammengefaßt: Hoburg erwägt „eine Kirche der Konfessionen". Was heißt das? Kurz gesagt: Die Vielfalt reformatorischer Kirchen würde künftig nicht mehr regional nach Landeskirchen strukturiert sein – wie dies in Deutschland und der Schweiz der Fall ist –, sondern sich als Bekenntniskirchen organisieren, um zumindest national eine Einheit zu bilden. Einen organisatorischen Ansatz dazu findet man bei den Kirchen in den Niederlanden, die diesbezüglich „innovativ und zukunftweisend" sind (105, 154–157). Anhand der Analyse der verschiedenen Kirchenmodelle, wie sie sich im europäischen Kontext präsentieren (112–168), kämen drei Varianten in Frage: Die wachsende Gemeinschaft der Kirchen in Europa könnte sich in der Form der *Leuenberger Konkordie* oder einer *Evangelischen Synode* oder einer *Europäischen Kirchenkonferenz* zusammenschließen (199–208). Da die Kirchen gewissen Vorstellungen der EU entsprechen müßten (106), um als Gesprächspartner ernst genommen zu werden (208), würde – so die Schlußfolgerung von Hoburg – das Modell der *Leuenberger Kirchengemeinschaft* diesen Vorstellungen am nächsten kommen, da es „konfessionelle Identität und nationale Strukturen gleichermaßen bedenkt" (104). Eine „Kirche der Konfessionen" hätte ferner den Vorteil, „dem politischen Modell eines Europa in Regionen" zu entsprechen, „zur Profilierung der protestantischen Stimme zu führen" und diese bewußter „in den gesellschaftlichen Meinungs- und Wertebildungsprozeß einbringen" zu können (105ff). Für welchen Weg sich der Protestantismus in Europa entscheiden wird, wird uns die nächste Zukunft zeigen.

IX. Fehlfunktionen der Matrix

Wenn man die „Europaszene" beobachtet, hat man den Eindruck, daß sich enorm viel Kräfte darum bemühen – im positiven und auch im negativen Sinn. Die einen wollen die Gunst der Stunde zu ihrem Vorteil ausnutzen, die anderen möchten die Chance nutzen, um etwas Gutes entstehen zu lassen. Keiner weiß, wohin Europa geht, welches Gesicht es morgen haben wird. Wir ziehen in eine unbekannte Welt, doch nicht alle haben Abenteuerlust. Die aktuelle Situation provoziert ein Kräftefeld, das manche nicht auszuhalten vermögen. Wer genau wissen möchte, woran er ist, sieht sich um eine verbindliche Antwort geprellt. Wer zu den Waghalsigen gehört, riskiert aufs Geratewohl. Wer sich schon immer schlitzohrig durch die Welt gemogelt hat, wird auf Kosten anderer von der situationsbedingten Ungewißheit profitieren. Und in diesem Puzzle von Charakteren erwartet jeder und jede eine von allen respektierte Autorität, die im richtigen Moment auf „Start" oder „Stop" drückt – obwohl jeder und jede, ganz unserer Zeit entsprechend, sich immer noch den Freiraum zur freien Entscheidung ausbedingen möchte. Die vielen Stimmen, die in dieser Umbruchstimmung wach werden, sind ein Indiz dafür, daß sich – wie übrigens in jedem System – Fehlfunktionen einzuschleichen beginnen, die je nach Gravität und bei unterlassener Spurensuche das System zu stören, wenn nicht sogar zu zerstören drohen.

[30] Hier sei auf die interessante Studie von Walter Sparn: Esoterik? Ein theologischer Orientierungsversuch. In: **Informationes,** 331–342, verwiesen, die auf Defiziterscheinungen und damit berechtigte Anliegen an die Adresse der christlichen Theologie und Kirchen, aber auch auf die Gefährdungen der Esoterik eingeht.

[31] Hier sei noch auf zwei Beiträge hingewiesen, die zu dieser Problematik wichtige Ansätze bieten: Flanagan, Kieran: Re-Directions in the Sociology of Religion: the Issue of Virtue Ethics. In: **Informationes,** 283–294. Flanagan geht von der Situation aus, daß jüngst britische Politiker die Soziologen angefragt hätten, neue Wege für eine Aufwertung der öffentlichen Moral aufzuzeigen, und verweist dann auf eine Neuentdeckung der Tugend-Ethik. – Schweitzer, Friedrich: Towards Comparative Research on Religious Education in Europa: Reasons – Obstacles – Methodological Considerations. In: **Informationes,** 143–152. Der Autor zeigt in seinem zwar kurzen, aber prägnanten Artikel, wie notwendig eine religiöse Erziehung ist.

[32] Schwarzwäller, Klaus: Jesus Christus als Schemen. Erwägungen zur Wechselwirkung zwischen Theolgie und Gesellschaft anhand der Christologie. **Informationes,** 115–142. Der Vf. macht auf „Weg und Holzweg" , auf „Art und Abart" der Christologie aufmerksam, wie sie teilweise in den vergangenen Jahren gelehrt wurde, und den daraus resultierenden Folgen. Ein bedenkenswerter Einblick!

[33] Papst Johannes Paul II. hat am 12. März 2000 Versöhnungsbitten ausgesprochen, womit die römisch-katholische Kirche in diesem Akt des Schuldbekenntnisses eine Initiative zur „Reinigung des Gedächtnisses" im „Jubeljahr 2000" ergriffen hat. Vgl. in: OR 30 (17. 3. 2000) und katholische und evangelische Kommentare dazu in: US 55 (2000), 99–130.

Liest man den Festvortrag von Andrzej Szczypiorski[34] bei den Salzburger Hochschulwochen 1995, wird einem sehr klar vor Augen geführt, welch große Aufgaben in nächster Zeit auf Europa zukommen. Hat man als einfältige Person den Eindruck, mit dem Ende des 20. Jh.s hätten sich – abgesehen von einigen regionalen Konflikten – alle großen Probleme in Europa nun endlich aufgelöst – d.h. noch nicht, daß sie alle eine Lösung gefunden haben –, erschreckt der Vf. mit der unheimlichen Feststellung: „Ein Gespenst geht um in Europa" (26). In seiner Abhandlung zeigt er die Veränderungen und Entwicklungen seit der Aufklärung bis zum Niedergang der kommunistischen Regimes auf und bemerkt dazu, daß „die antikommunistische Revolution auch das Ende der aufklärerischen Illusionen" war (24). Was ist nun aber von dieser großartigen Idee einer durch die Vernunft regierten Welt geblieben? Angst, Verunsicherung, große Zweifel. Und – so bemerkt der Vf. – der Ruf nach einer starken Hand, die Sicherheit bietet, die Sehnsucht nach einem „klugen Herrscher" wird laut (27). Man wünscht sich m.a.W. eine Letztinstanz in der Art eines „Safe-Programms", das die störenden Viren aufdeckt, beseitigt oder zumindest unschädlich macht. Und man kann sich fragen: Ist das etwa der Weg, den Rußland einzuschlagen im Begriff ist?

Virus 1: Egoismus und Ungerechtigkeit

Wie sieht eine Welt aus, in der die Maximen Profit, Erfolg, Selbstverwirklichung – sprich Egoismus – und das Recht des Stärkeren, „Cleveren", Asozialen, Rücksichtslosen, Brutalen das Sagen haben? Was ist, wenn ein politisches System zuläßt, daß sich einzelne mit herrischem Gehabe über die Menschenrechte hinwegsetzen? Wie sieht eine Gesellschaft aus, die die menschenverachtende Haltung gutheißt, daß auf die Schwächeren keine Rücksicht zu nehmen sei? Wie kleinkariert muß ein Mensch sein, der meint, er könne auch ohne die anderen leben? Welch naive Weltsicht kann sich die Meinung anmaßen, alle anderen müßten ihre Ideen gut finden? Wie sieht eine Welt aus, die von geistiger und moralischer Verwahrlosung gekennzeichnet ist? Welche Atmosphäre herrscht, wenn jeder im anderen einen Konkurrenten, Rivalen, Übervorteilten oder Spitzel sieht? Wie lebt's sich in einer Welt, in der politisches Faustrecht, wirtschaftlicher Futterneid, protegierte Bestechung an der Tagesordnung sind?[35] – Wo die Menschenrechte mit Füßen getreten, dem Mensch jegliche Würde abgesprochen, die Nächstenliebe keinen Platz und die Gerechtigkeit keine Chancen mehr hat: da kann der Mensch nicht mehr leben!

Virus 2: Schlechte Migrationspolitik

Es gibt jegliche Menge Gründe, die Menschen zur Emigration treiben. Das 20. Jh. wird auch als „Jh. der Flüchtlinge" bezeichnet. Mit dieser akuten Thematik befaßt sich Otto Triffterer[36] und er stellt die Aussage zur Diskussion, ob die Immigrationswellen für die einzelnen Länder eine „Katastrophe oder eine Chance" bedeuten (121). Er kommt zu der bemerkenswerten Schlußfolgerung: „Jeder kleine Schritt zu einer größeren Menschlichkeit ist es wert, verfolgt und durchgesetzt zu werden." (157) So edel und menschlich diese Haltung ist, kann man allerdings nicht verleugnen, daß der relativ hohe Prozentsatz Ausländer in gewissen Ländern zu unliebsamen Reaktionen führen kann, sei dies ein politischer Rechtsrutsch oder rechtsextreme Kreise, die sich eine Volksjustiz erlauben. – Hier ist also eine kluge und ausgewogene Politik verlangt. Denn wenn die Einheimischen das Gefühl erhalten, die „Fremden" hätten bessere Lebensbedingungen, Sonderrechte und würden mit Bevorzugung behandelt, provoziert das Unmut und Mißbilligung.

Virus 3: Nationalismus

Sozusagen parallel zur westlichen Einheitsbestrebung hat sich im Osten Europas nach dem Fall der Mauer von Berlin eine Bewegung zugunsten der Befürwortung der nationalen Einheit eingestellt. Diese Tendenz muß im Kontext und als Reaktion auf die eisernen Klammern der kommunistischen Regimes verstanden werden, die eine Politik der Zwangsverbindung verschiedener Völker verfolgt hatten. Waren diese forcierten Koexistenzen auf Haßliebe aufgebaut, so erstaunen manch massive Gegenbewegungen in Richtung Trennung und Eigenexistenz nicht, wie dies u.a. bei Ex-Jugoslawien der Fall ist. Nationale Bewegungen neigen aber dazu, nationalistisch zu werden. „Engstirniges Nationaldenken", das durchaus eine „Flucht vor der Moderne" oder sogar eine „antimoderne Revolte" sein kann und im Gegenzug oft eine geschichtliche, kulturelle und religiöse Heroisierung inszeniert, kann sich in negativem Sinn als „geistiger Machtkomplex" aufführen, der einen „Solidaritätsanspruch mit der Tendenz zu absoluter und totaler Geltung" an den Tag legt.[37] Damit einhergehend werden meistens „eigene Unrechtstaten aus dem Gedächtnis getilgt" und manchenorts gesellt sich eine „nationale Xenophobie" dazu.[38] – M.a.W. wird hier deutlich, daß da wo das Recht auf nationale Eigenständigkeit, völkische Eigenart und ein minimales Maß an Eigenbestimmung unterbunden werden, früher oder später mit Gegenreaktionen zu rechnen ist. Dies gilt auch für das Zeitalter der Globalisierung!

Virus 4: Fundamentalismus

Vom Nationalismus braucht es oft keinen großen Schritt bis zum Fundamentalismus. Fundamentalistische Strömungen kann es überall da geben, wo ungerechte Situationen entstehen, wo kulturelle und religiöse Werte und Traditionen nichts mehr gelten, d.h. sie können prinzipiell auf der ganzen Welt, in jedem Land und Kulturkreis in Erscheinung treten – also nicht nur im Islam. Theo Sundermeier kommt in seiner äußerst interessanten Arbeit[39] zur aufschlußreichen Schlußfolgerung: „Fundamentalismus und Moderne wachsen auf einem Holz" (344). Ursprüngliche Erneuerungsbewegungen, die sich für Recht und soziale Gerechtigkeit einsetzen, gegen fremdgesteuerte Wirtschaftsformen aufbegehren, sich auch gegen schlechte Einflüsse aus dem „dekadenten Westen" zur Wehr setzen, geraten oftmals unter politischen Druck, wenn sie sich „kritisch gegen die korrupten Regierungen" (ebd., 358) wenden. Von dem Moment an, wo die Hoffnung auf eine friedliche Lösung der Probleme aufgegeben wird, werden sie zu radikalem Fundamentalismus, der selbst „Recht und Gerechtigkeit im Keim erstickt" (ebd., 362). Dabei entsteht eine „Gewaltspirale" (362), die kaum zu durchbrechen ist. – Mit Blick in die Zukunft heißt dies: Wo Recht und Gerechtigkeit herrschen, wird dem Fundamentalismus der Nährboden entzogen.

X. Welches Europa wollen wir?

Wenn man sich in den Medien über Europa orientiert, geht es meistens um politische oder wirtschaftliche Themen. In internen Kreisen werden andere Dimensionen angesprochen. In den vorliegenden, zu besprechenden Dokumentationen geht es eindeutig um die geistig-geistliche Dimension des „neuen" Europa, des Europa von heute und morgen. Beim genaueren Hinhören in die Welt hinaus, ist es manchmal, als ob ein Hilfeschrei an die Kirchen erginge. Etwas scheint nicht im Gleichgewicht zu sein. Ein unterschwelliges Unbehagen macht sich breit. Worum geht es? Ganz klar: Im Zuge der Globalisierung hat die Wirtschaft das Heft in die Hand genommen. In galoppierenden Schritten entstehen Megafusionen, Wirtschaftsgiganten. Wie kommen Durchschnittsbürger und -bürgerinnen damit in Berührung? Durch Unsicherheiten: Monatliche Umstrukturierungen, ein ständiger Chefwechsel, Englischkurs in Eile, laufend neues Briefkopfpapier und wenn's ganz schlechtgeht – der „blaue Brief" zu Hause im Briefkasten. Der Hilfeschrei wird lauter, denn in ein paar Monaten sieht man sich bereits ausgesteuert endültig auf der Straße. Gleichgesinnte finden sich unter dem Motto: „So kann's doch nicht weitergehen!"

Was sagen die Ökonomen und Politiker zu dieser „neuen" Situation, in der von allen Geduld erwartet wird? „Die neue Weltlage hat neue Formen angenommen und benötigt neue Strukturen." Es ist interessant, daß ausgerechnet aus Wirtschaftskreisen die Forderung nach „ethischen Korrekturen" immer lauter wird. Und wer soll diese „Korrekturen" vornehmen? Die Politik? Die Wirtschaft? Die Religion? Es gibt Stimmen, die von einer „autonomen Selbstverantwortung" im Sinne einer „ethischen Verantwortung" reden und „neue Rahmenbedingungen" fordern[40]; dies ginge demnach an die Adresse der Wirtschaftsleute. Andere plädieren für eine neue „Gleichgewichtsformel zwischen Sozialstaat, Politik und Wirtschaft", damit die grundlegenden Werte Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit „in neuen, zukunftsfähigen Formen sozialer Organisation überleben können"[41];

[34] Szczypiorski, Andrzej: Ost und West – die Zukunft Europas. In: **Die eine Welt**, 15–28.

[35] Vgl. dazu den Artikel von Santer, Inge: Ende der brüderlichen Liebe. In: Die Weltwoche Nr. 51 (23. 12. 1999) 8.

[36] Triffterer, Otto: Die „Dritte Welt" vor der Tür Europas. In: **Die eine Welt**, 119–164.

[37] Nowak, Kurt: a.a.O. 47f.

[38] Juros, Helmut: a.a.O. 115ff.

[39] Sundermeier, Theo: Fundamentalismus: Sehnsucht nach Eindeutigkeit – Kampf um Gerechtigkeit. In: **Informationes**, 343–364.

[40] Ruh, Hans: Der Markt braucht „ethische" Korrekturen. In: C-Akademiebrief Nr. 2 (2000) 1.

[41] Schreiber, Hans-Peter: Globalisierung und die Notwendigkeit der gesellschaftlichen Veränderung. In: C-Akademiebrief Nr. 2 (2000) 1–3.

die Hauptverantwortung läge hier wohl eher beim Staat. Und eine weitere Stimme: Da die Globalisierung „zum erklärten Ziel wurde" und folglich „nicht mehr politische, sondern wirtschaftliche Begriffe die Tagesordnung diktieren", kann Europa nur funktionieren, wenn die Wirtschaft „in neuer Solidarität" Verantwortung übernimmt. Der „soziale Friede" muß künftig ebensosehr gewährleistet sein wie der strategische, kulturelle und religiöse, denn das größte und wichtigste Potential ist und bleibt der Mensch![42]

Die eben aufgeführten Positionen machen deutlich, daß auch Politiker und Wirtschaftsleute einsehen müssen, daß eine Welt, in der nur der Profit und das Geld regieren, menschlich verarmt – und schließlich weder Geld noch Profit übrigbleiben. Darf es soweit kommen, daß die Wirtschaft „unser aller aufoktroyiertes Glaubensbekenntnis" wird?[43] Hat der Mensch nur einen Wert als „Arbeitstier", als „Großverdiener"? Nach welchen Gesetzen läuft eine Welt, in der „das personale Vermögen des Menschseins ... in Geld-Vermögen"[44] gewertet wird? Durch all diese kritischen und warnenden Stimmen hindurch nimmt man nicht nur Besorgnis, sondern auch Bewußtsein wahr, daß der Mensch auf die effektiven Werte, die nämlich das Leben erst lebenswert machen, nicht verzichten kann und daß weder Geld noch Vermögen noch Erfolg dieses „geistige Vermögen" aufwiegen, geschweige denn ersetzen. Angesichts der neuen Situation, die Europa immer noch überrollt, mag man sich fragen, ob auf die anfängliche Begeisterung allmählich Ernüchterung und Besinnung folgen, die doch den Realitätsbezug suchen und demzufolge zu neuen, verantwortbaren Entscheidungen Anlaß geben werden. Es scheint, als ob sich ein Weg langsam in diese Richtung abzuzeichnen begänne. In diesem Kontext käme die Wirtschaft – als Finanzmacht – künftig nicht darum herum, im sozialen Bereich den Staat zu entlasten und Verantwortung zu übernehmen. Der Staat wäre Garant der – auf der Menschenrechtserklärung basierend – vereinbarten Werteordnung und wäre weiterhin zuständig für Gesetzeserlasse; ihm käme ferner die Aufgabe einer Kontrollinstanz und soweit nötig Appellations- und Sanktionsfunktion zu. Die Kirchen bzw. Religionen wären die Hüterinnen der ethischen Grundwerte, die für jeden Menschen auf der ganzen Welt gelten[45], und könnten in gewisser Weise die Funktion eines Kollektiv-Gewissens ausüben.

Wenn es Grundwerte – und daraus folgernd Grundrechte – gibt, die für jeden Menschen gelten, wenn um so mehr die christlichen Kirchen auf Grund ihres Schöpfungs- und Glaubensverständnisses jedem Menschen eine einzigartige personelle Würde zusprechen, dann erstaunt es um so mehr, daß die aktuelle Bewegung, die auf verschiedenen Ebenen durch Europa geht, an den „Grenzen" zu Osteuropa stehenbleibt. Europa ist von seiner Kultur und seiner Geschichte her eines. Der Osten kann und darf nicht geleugnet werden, auch wenn er während über 40 Jahren politisch isoliert war. Dies käme einem Verrat gleich! Ralf Hoburg erwähnt, daß der Begriff „Mitteleuropa wiederbelebt" worden sei, „um die Zugehörigkeit des ehemaligen Ostblocks zu Europa zu verdeutlichen"[46]. Es scheint, daß dies jedoch bloße Theorie irgendwo auf einem Schreibpapier geblieben ist, denn weder die Wirtschaft noch die Politik noch die Kirchen machen daraus Ernst. Für die ersten beiden kann man das „verstehen". Die Strategien der EU würden viel zu stark belastet, wenn sie sich auf die „Armenhaussituation" der osteuropäischen Länder einlassen müßte. Und da die Strukturen der EU mit der gestiegenen Mitgliederzahl auf 15 Länder nicht Schritt halten konnten und sich wie in Babykleidern vorkommen, ist hier offensichtlich der „richtige" Moment, um vor der Aufnahme der osteuropäischen Länder vorerst einmal einen Stop einzuschalten. Eine plausibel scheinende Begründung! Die jahrzehnte- um nicht zu sagen jahrhundertelange „Westorientierung" bewirkte eine konstante Ausgrenzung „sowohl der Orthodoxie als auch des Islam"[47]. Das heißt aber keineswegs, daß diese Praxis heute weiter verfolgt werden muß! Wenn das „europäische Bewußtsein" den Respekt vor dem anderen und seiner Verschiedenheit in den Mittelpunkt gestellt hat und dadurch zu einem „christlichen" Europa geworden ist[48], wird es durch die Ignoranz der orthodoxen Brüder und Schwestern im Osten seinem Anspruch nicht gerecht. Niemand kann leugnen, daß die Orthodoxie seit 2000 Jahren ein konstitutives und wesentliches Element des geistigen Erbes Europas ist. Wer meint, Europa ende da, wo die orthodoxen Länder beginnen, darf weder vom „vereinten Europa" noch von „Europa" überhaupt reden. Die Orthodoxie ist „einer der beiden Lungenflügel, dank denen Europa atmet" – um ein Wort von Papst Johannes Paul II. aufzugreifen.[49]

Schließlich sei zum Schluß nochmals die Frage erlaubt: Gibt es für das „neue gemeinsame Haus Europa" eine „zündende Idee", eine Vision, ein Leitmotiv, wonach die „Architekten" ihre Pläne ausrichten können? – Ob es das *christliche* Evangelium ist, das Sinn und Beziehung stiftend wirkt und zu einem geistigen Zusammenhalt unter den Völkern wird beitragen können, oder ob man es das Ideal des *Friedens* nennt, das Europa zu einer „Großmacht des Friedens"[50] werden läßt – eines wünschte ich mir: daß Europa über sich selbst hinauswächst, um eines Tages für die ganze Welt wegweisend zu sein.

[42] Imhof, Rudolf: Macht und Verantwortung der Wirtschaft. In: C-Akademiebrief Nr. 2 (2000) 3–4.

[43] Bossart, Pirmin: Nostalgischer und gelassener Abschied. In: Neue Luzerner Zeitung Nr. 157 (6. 7. 2000) 32.

[44] Büchele, Herwig: a.a.O. 37.

[45] Hier sei noch auf zwei Beiträge hingewiesen, die zu dieser Problematik wichtige Ansätze bieten: Flanagan, Kieran: Re-Directions in the Sociology of Religion: the Issue of Virtue Ethics. In: **Informationes,** 283–294. Flanagan geht von der Situation aus, daß jüngst britische Politiker die Soziologen angefragt hätten, neue Wege für eine Aufwertung der öffentlichen Moral aufzuzeigen, und verweist dann auf eine Neuentdeckung der Tugend-Ethik. – Schweitzer, Friedrich: Towards Comparative Research on Religious Education in Europa: Reasons – Obstacles – Methodological Considerations. In: **Informationes,** 143–152. Der Vf. zeigt in seinem zwar kurzen, aber prägnanten Artikel, wie notwendig eine religiöse Erziehung ist.

[46] Hoburg, Ralf: a.a.O., 116.

[47] Ebd. 72.

[48] Lustiger, Jean-Marie: Christliches Europa – was bedeutet das? In: **Europa fordert,** 138–154, hier 150.

[49] Talypin, Longin (Erzbischof): Orthodoxie et l'Europe. In: Episkepsis 31 (31. 5. 2000) Nr. 583, 12.

[50] Habsburg, Otto von: Erzherzog von Österreich: Festvortrag beim Jahreskongreß OESSH, St. Gallen (3. 6. 2000).

Allgemeines

Trennert-Hellwig, Matthias: **Die Urkraft des Kosmos.** Dimensionen der Liebe im Werk Pierre Teilhards de Chardin. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1993. 552 S. (Freiburger theologische Studien, 153), kt DM 78,00 ISBN: 3–451–23230–8

In seiner im SS 1992 an der Univ. Freiburg eingereichten Diss. rechtfertigt der Vf. die erneute Beschäftigung mit dem Denken und Forschen des Jesuiten, Theologen und Paläontologen Pierre Teilhards de Chardin (= T.) damit, daß noch eine Untersuchung fehlt, die versucht, vom zentralen Thema der Liebe aus das Werk T.s zu erschließen. Die These der vorliegenden Studie lautet, „daß T. in der Liebe die eine Urkraft erkennt, die von Gott ausgeht, der selbst reine Liebe ist, Mikro- und Makrokosmos hervorbringt und zu seiner Vollendungsgestalt in Jesus Christus verwandelt" (3). Unter dem Stichwort *Evolution der Liebe* erörtert daher T.-H. die mystisch-naturwissenschaftliche Kosmologie T.s, und zwar gemäß den drei Erkenntniswegen, die zu ihr führen: „Physik", „Metaphysik" und „Mystik". Diese Bereichsteilung, die der Vf. zur Grundlage der Gliederung seiner Diss. macht, entnimmt er einem bei T. beliebten Grundriß, der sich u. a. in der Schrift *Comment je vois* (bezeichnenderweise auch mit *Comment j'aime* betitelt) wiederfindet (5).

Anders als in der Naturwissenschaft versteht T. unter „Physik" eine organische Zusammenschau der Naturentwicklung, die auch die Noogenese, den kosmischen Christus als finalen Punkt *Omega* und das Phänomen der Religion umfaßt. Physisch steht hier für die empirisch-sinnliche Zugangsweise zur kosmologischen Erkenntnis im Gegenzug zu einer idealitisch-begrifflichen Konstruktion und Deduktion der Wirklichkeit. Die Materiebeobachtung zeigt die Evolution immer komplexerer Einheiten. In dieser Wahrnehmung erkennt T.-H. das „wissenschaftliche Schlüsselerlebnis" T.s (43). Die Evolution führt zur Genese eines geistigen Innenraums der Organismen, der in der menschlichen Subjektivität seiner selbst habhaft wird. Den Dualismus von Materialismus und Idealismus versucht T. so im Ansatz zu überwinden. „Geist-Materie" sei der eine Stoff des Universums (74). T.-H. stellt heraus, wie dieser Ansatz sich im klassischen Verständnis von der unmittelbaren Erschaffung der menschlichen Seele durch Gott niederschlägt: Es ist Gott, der durch seine immanente Präsenz im Inneren der Lebewesen die materiellen Entwicklungslinien so in einem Punkt verschmelzen läßt, daß sich dieser Punkt von seiner materiellen Basis zu lösen vermag. Dieser Punkt ist der materiell durch Gott generierte Geist (76). In dieser auf den Menschen zulaufenden Verschmelzung disparater Linien zeigt sich die Urkraft der Liebe, die immer dichtere Einheiten schafft. Darum driftet die Entwicklung weiter zur planetaren Sozialisation.

T.-H. stellt sich in diesem Zusammenhang auch der mitunter peinlich berührenden ‚Physik' des Krieges, die für T. eine positive Erschließungssituation darstellt. Die im Krieg zur Erscheinung kommenden ungeheuren menschlichen Kraftanstrengungen begrüßt T. als Hinweis auf die Möglichkeit, diese Kräfte auch als Entfaltung der Liebeskraft für den Aufbau einer menschlichen Gesellschaft mobilisieren zu können (96). Durch den weiteren technischen Fortschritt der Menschheit sieht T. ohnehin die Notwendigkeit wachsen, daß sie zur Einheit findet. Das heute von vielen gebrauchte Schlagwort der Globalisierung nimmt T. vorweg, ohne es auf eine rein ökonomische Perspektive einzuschränken. Ziel der Menschheitsentwicklung ist der Punkt Omega: die christologisch vermittelte und trinitarisch letztbegründete, differenzierte Einheit von Gott und Mensch in Liebe. T.-H. macht ausführlich mit den kritischen Stimmen aus dem naturwissenschaftlichen Bereich bekannt, die sich gegen T.s evolutive Einheitsschau erhoben haben, z. B. die des Biologen Jacques Monods (122–126). Dem existentialistischen und nihilistischen Evolutionismus Monods hält T. zu Recht den Sinnprimat entgegen, unter dem allein das Ganze der Wirklichkeit wie auch deren Teile verständlich werden. Die Annahme einer sinnlosen Naturentwicklung ist eine contradictio in adiecto. Die wachsenden Grade an Komplexität zeigen klar eine *Sinn*-Richtung an. – Heute könnte man zudem auf das *anthropische Prinzip* verweisen, das T. auch astrophysikalisch ins Recht setzt und nun Monods Theorie den Platz „am Rande des Universums" zuweist. – T.-H. kann aber auch nicht die Stimmen innerhalb der Kirche ausblenden, die T.s visionäre Kosmologie ablehnten (197–205). In diesem Zusammenhang hebt T.-H. T.s entschiedene Treue zur Kirche und zu seinem Orden hervor. Gerade deshalb sei T.s Versöhnungsversuch von Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube von nachhaltiger Wirkung gewesen – und das trotz aller Anfragen, die man nach wie vor an T.s Theologie herantragen kann.

T.-H. stellt im *zweiten Teil* seiner Arbeit T.s Metaphysik als *Hyper-Physik* dar. Sie erweist die Wahrheitskompetenz des Christentums dadurch, daß sie zeigt, wie der Glaube zur kritischen Assimilation und Vollendung des Evolutionsparadigmas in der Lage ist. Da T. Schöpfung als Anziehung Gottes von vorn, aus der absoluten Zukunft, begreift, wird nach T.-H. einsichtig, daß T. keinesfalls eine deistische Evolutionstheorie vertritt: Das Neue, Gnadenhafte – Gottes Liebe – zieht den Evolutionsprozeß über den Menschen in die eschatologische Vollendung (222–236). Dabei wird der Mensch als Wesen der Freiheit konstituiert. Aus der aposteriorischen Rückblende erscheint nach T. die Schöpfung als notwendig-freier Liebesakt Gottes (243). – An dieser Stelle z. B. müßte man die Frage weiter vertiefen, wie man von einer Bedeutung der Welt für Gott sprechen kann, ohne Gott in eine Abhängigkeit von der Welt zu bringen, von der der Mensch letztlich nichts hat, vor allem keinen göttlichen Gott und keine wahre Freiheit. Nicht ein göttliches Bedürfnis nach dem Menschen garantiert dessen Würde vor Gott – so jedoch T. (243), vielmehr gefährdet eine göttliche Angewiesenheit auf den Menschen dessen freie Eigenständigkeit (vgl. G. W. F. Hegel). Der trinitarische Gott ist in sich schon je größere Liebe und Vereinigung; auf dieses Je-Mehr-Sein der göttlichen Personen füreinander könnte das Mehr-Sein der Schöpfung für Gott bezogen werden (vgl. H. U. v. Balthasar, TD IV: 463–476). – T.-H. setzt sich ebenso mit der Schwierigkeit auseinander, daß T. Ereigniskategorien wie Ursünde, Sünde, Inkarnation und Kreuz in kosmologische Kategorien übersetzt (228ff, 246–311). Dem klassischen Mißverständnis der anselmischen Satisfaktionslehre unterliegt auch T. – möglicherweise wegen der Schuldogmatiken, die er studierte (302 – vgl. jedoch die Arbeiten von G. Gäde [1989] u. G. Greshake [1983: 80–104]). – An dieser und an manchen anderen Stellen hätte der Vf. vielleicht doch – bei aller verständlichen Begeisterung für T. (523) – einige behutsame kritische Anmerkungen zulassen können, ohne sogleich einer kalten Objektivität zu verfallen.

Im *dritten Teil* erörtert der Vf. die Mystik T.s, die wiederum einen Zugang zum Ganzen der Wirklichkeit eröffnet, weil sie ebenso empirisch ansetzt: bei der Liebe zur Welt. Diese Liebe öffnet zum Universellen hin, weil sie in der spirituellen Begegnung mit Christus gründet, dem universale concretum. Christlich-inkarnatorisch ist T.s Mystik, da sie gerade das Geschöpfliche als Medium und nicht als Blockade der Gottesliebe versteht. Ziel aller Mystik ist die liebende Einigung mit dem Omega-Gott (485–521). Breiten Raum widmet T.-H. T.s Ausführungen zu Themen, die dem Leitmotiv der Arbeit – der Liebe als Urkraft des Kosmos – besonders entsprechen: das Ewig-Weibliche, die Liebe zwischen Mann und Frau sowie die Evolution der Keuschheit als Form sozialer, planetarischer Caritas.

Die anspruchsvolle und quellenreiche Arbeit von T.-H. trägt sicherlich dazu bei, die großartige Intuition T.s wachzuhalten: daß Christentum und Evolutionsparadigma kritisch miteinander zu versöhnen sind – zur Bereicherung beider. Die Arbeiten von R. Koltermann, Naturphilosophie (1994) u. U. Lüke, Bio-Theologie (1997) zeigen beispielsweise, wie man das Anliegen T.s in freilich modifizierter Form und mit anderen gedanklichen Mitteln weiterführen kann.

München Michael Schulz

ZUKunft aus Erfahrung. Ein Modell der Kirche für eine zukunftsfähige Entwicklung, hg. v. Verein der Freunde und Förderer des Zentrums für Umwelt und Kultur Benediktbeuern e.V. – München: Don Bosco Verlag 1999. 66 S., kt DM 16,80 ISBN: 3–7698–1143–7

Das kleine Büchlein dokumentiert in Wort und Bild das sechste Pfingstsymposion des Zentrums für Umwelt und Kultur (ZUK) in Benediktbeuern im Jahr 1998, welches inhaltlich zugleich dem zehnjährigen Bestehen dieser außergewöhnlichen Einrichtung gewidmet war. Dementsprechend unterschiedliche Beiträge werden präsentiert: Die Predigt des Festgottesdienstes, Festreden anwesender Politiker, wissenschaftliche Vorträge und die grundlegenden Thesen einer Fachdiskussion. Im Rahmen dieser Rez. wird das Hauptaugenmerk selbstverständlich auf den wissenschaftlichen Beiträgen liegen, der Rest wird kurz gestreift.

Unter dem Titel *„Der Weg als Wagnis"* (9–12) eröffnet die Predigt von Bischof Alois Kothgasser das Büchlein. Ausgehend von Röm 8,19 beschreibt er die Aufgabe der Kirche in bezug auf die Schöpfungsbewahrung damit, kraft der ihr eigenen Hoffnung auf die Vollendung der Welt im umfassenden Schöpfungsfrieden der Gesellschaft voranzugehen, sie gleichsam zu „ziehen" anstatt sie moralisierend „schieben" zu wollen.

„Umweltbildung: Von der ‚grünen Wende' zur ‚kulturellen Wende'" (13–30) lautet der Festvortrag von Gerhard de Haan, der vom Umfang wie von der Stellung innerhalb des Bändchens her den zentralen Beitrag darstellt. Der Vf., Prof. an der Freien Univ. Berlin und Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Umwelterziehung, präsentiert darin eine Art bilanzierende „Summe" dessen, was Umwelterziehung – 1978 in Tiflis von den Mitgliedsstaaten der UNESCO zu einem zentralen Anliegen der Völkergemeinschaft deklariert – könnte und was sie gegenwärtig in Deutschland leistet. Zugleich versucht er konkrete Perspektiven und Desiderate für die Zukunft zu erarbeiten.

In einem ersten Schritt erarbeitet de Haan, gestützt auf zahlreiche empirische Untersuchungen (vorwiegend über die schulische Umweltbildung) und unter Heranziehung einer Fülle von Einzeldaten, die Beschreibung des *Ist-Standes*. Vom quantitativen Umfang der Umweltbildung her ergibt sich ein vernichtendes Urteil: „Insgesamt gesehen etabliert sich die Ökologiethematik im Schulbereich nur auf niedrigstem Niveau" (18). Die tatsächlich gehaltenen Stunden bleiben im Umfang weit hinter dem zurück, was die Lehrpläne eigentlich fordern. Zudem konzentriert sich die Behandlung ökologischer Fragen fast ausschließlich auf die naturwissenschaftlich-technischen Fächer, während sie im sozialwissenschaftlichen Fächerspektrum praktisch völlig ausgeblendet bleibt. Damit reduziert sich Umweltbildung thematisch auf Fragen des technischen Umweltschutzes. Die viel wichtigeren Bereiche der Umweltpolitik und der notwendigen Lebensstiländerungen kommen nicht in den Blick. Zudem, so belegt de Haan, ist auch für die interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen Lehrern verschiedener Fächer sowie die Kooperation zwischen Schulen und außerschulischen Bildungseinrichtungen überwiegend Fehlanzeige zu konstatieren. Letzteres liege im Süden Deutschlands freilich auch daran, daß spezifische Umweltbildungseinrichtungen dort im Vergleich zum Norden und Osten sehr rar seien. – Zusammenfassend läßt sich über den Ist-Zustand sagen: Nur selten wird Umweltbildung als integrative, den ganzen Menschen und nicht nur seine kognitiven Fähigkeiten ansprechende Aufgabe verstanden. Zudem wird die soziopolitische Dimension der Ökologieproblematik weitgehend vernachlässigt. Die „grüne Wende" der Bildungsarbeit ist nach 20 Jahren noch immer nicht den Kinderschuhen entwachsen.

In einem zweiten Schritt begründet de Haan daher die Notwendigkeit einer ergänzenden *„kulturellen Wende"*. Diese untermauert er mit dem Konzept des sustainable development, das seit der UN-Konferenz für Umwelt und Entwicklung in Rio 1992 zum ethischen wie politischen Maßstab umweltverträglichen Handelns avanciert ist. Dieses Konzept zwingt die Bevölkerung der Industrieländer neben der Ausschöpfung technisch möglicher Effizienzsteigerungen und dem weitgehenden Umstieg auf regenerative Ressourcen auch in einem erheblichen Maß zu Änderungen des eigenen Lebensstils. Davon hat die Umweltbildung bisher kaum Kenntnis genommen.

In einem dritten Schritt erarbeitet de Haan daher *Elemente* einer derart skizzierten kulturellen Wende. Dazu zählt erstens die Hierarchisierung der Relevanz von Umweltthemen entlang des Maßstabs der Nachhaltigkeit. Danach wären vier Themen vordringlich zu behandeln: Energie – Verkehr – Landwirtschaft und Lebensmittel – Wohnen. Wie leicht zu sehen ist, hängen alle vier Themen sowohl mit der Frage politischer Rahmenbedingungen als auch mit dem Problem des persönlichen Lebensstils zusammen. Demzufolge nennt de Haan sechs Themenfelder, die sich mit Strategien zur Umsetzung der Nachhaltigkeitsforderung befassen: Die Fragen der Effizienz, der wirtschaftlichen Rahmenbedingungen, der Lebensstile, der globalen Verflechtung der Lebensverhältnisse, der Bedeutung der Ästhetik für Lebensstiländerungen und der Rolle des Zeitfaktors (Stichwort Zeitökologie). Schließlich formuliert der Vf. vier Kompetenzen, die in der Umweltbildung zu vermitteln wären: Vernetzungs- und Planungskompetenz, Partizipationsfähigkeit sowie die Fähigkeiten zur Wahrnehmung und kritischen Bewertung von (Un-)Gerechtigkeiten und Risiken.

Um diesem hohen Anspruch näherzukommen, stellt de Haan in einem vierten Schritt das vom Wissenschaftlichen Beirat Globale Umweltveränderungen (WBGU) erarbeitete *„Syndromkonzept"* vor, das er bereits andernorts in wissenschaftliche Veröffentlichungen eingebracht hat. Das Konzept basiert auf drei Erkenntnissen: 1) Das menschliche Handeln hat Auswirkungen auf die Erde als ganze. 2) Umweltbildung muß die technisch-naturwissenschaftlichen wie auch die soziopolitischen und individualethischen Aspekte der Ökologieproblematik miteinander verbinden (s. o.). 3) Schon naturwissenschaftlich betrachtet sind Ökosystemvernetzungen überkomplex, nicht adäquat faßbar. – Zur Lösung der so aufgezeigten Problematik zerlegt das Syndromkonzept die Dynamik der Mensch-Umwelt-Wechselwirkungen daher in global relevante, formalisierte Basisdynamiken, die Syndrome. Diese sind immer noch hoch aggregiert und transsektoral. In ihnen werden aber funktionale Muster der Wechselwirkungen zwischen Mensch und Natur sichtbar, die in vielen Weltregionen

analog vorhanden sind und deshalb exemplarisch an einem Beispiel veranschaulicht und einer Problemlösung zugeführt werden – so z. B. der Massentourismus in der Syndromgruppe „Nutzung", die sog. Grüne Revolution in der Syndromgruppe „Entwicklung" und das Phänomen Müllkippe in der Syndromgruppe „Senken". Als Vorteile des Syndromkonzepts nennt de Haan v. a. ihre besser begrenzbare Zahl (für ihn gibt es z. B. nur 15 Hauptsyndrome) sowie die Möglichkeit, auf Grund der Analyse relativ reibungslos positive, problemlösende Szenarien zu entwerfen.

„Umweltpolitik morgen: Konsens statt Dekret" (31–39) lautet der Titel des (freilich nicht wissenschaftlich angelegten) Referats von Thomas Goppel, dem Bayerischen Staatsminister für Umwelt und Naturschutz. Seine These: Die Geschichtsschreibung werde einmal die vergangenen (drei?) Jahrzehnte des zunehmenden ökologischen Umbaus als „zweite Wende" der Industriezivilisation und „einen gewaltigen, evolutiven, historischen Fortschritt" beschreiben (32). In diesem Sinne listet Goppel die Erfolgsmeldungen bayerischer und deutscher Umweltpolitik auf. Dabei erweckt er allerdings den Anschein, als sei die Agenda 21 in Bayern bereits vollständig umgesetzt. Und was die politischen Perspektiven nach vorn angeht, setzt er hauptsächlich auf Freiwilligkeit der VerbraucherInnen und der Wirtschaftsbetriebe. Verordnungen wie auch marktwirtschaftliche Anreize will er zwar nicht ganz abschaffen, aber weitgehend deregulieren. Ob sich diese Linie (bei aller Achtung vor dem Subsidiaritätsprinzip) wissenschaftlich halten ließe, muß zumindest bezweifelt werden.

Für die Podiumsdiskussion über *„ZUKunft aus Erfahrung. Perspektiven in Bildung, Kirche und Politik"* hat Markus Vogt, Referent am ZUK, vierzehn Thesen zusammengestellt (40–44). Nach einer einleitenden These, die den Titel der Tagung erläutert, stellt er in den Thesen 2–4 das Leitbild der Nachhaltigkeit als grundlegende Vision einer globalen Solidarität dar, das zwar eine Pluralität seiner Umsetzung erlaube, aber dennoch verbindlicher Regelungen zum Schutz der natürlichen Ressourcen bedürfe. – Thesen 5–9 wenden sich der Frage der Umweltbildung zu: Ein grundlegender Umdenkungsprozeß sei erforderlich, damit der im Leitbild der Nachhaltigkeit angezielte kulturelle Umbruch Erfolg haben kann. Eine positive Darstellung neuer Lebensstile müsse daher das oberste Ziel der Umweltbildung sein. Gleichzeitig müßten die Individuen befähigt werden, aktiv gesellschaftspolitische Prozesse im Blick auf größere Nachhaltigkeit zu beeinflussen. – Die letzten fünf Thesen wenden sich der Rolle der Kirche zu: Der christliche Schöpfungsglaube bedürfe der Verknüpfung mit einem Rahmenkonzept, um ethische und politische Gestaltungskraft zu gewinnen. Dafür biete sich das Konzept der Nachhaltigkeit an, das der Glaube vertiefen könne. Im synonym für „Nachhaltigkeit" verwendeten Begriff „Zukunftsfähigkeit" schwinge nämlich eine Dimension mit, die für den Glauben von je her zentral ist: Die Ausrichtung menschlichen Handelns auf eine sinnvolle, beständige Zukunft. Durch das eigene Beispiel könne und müsse die Kirche hier vorbildhaft wirken, um andere überzeugen zu können.

Kritisch sei angemerkt, daß in den Thesen Vogts eine grundlegende Differenz des christlichen Schöpfungsethos zum Nachhaltigkeitsethos nicht thematisiert wird: Während letzteres nämlich material anthropozentrisch konzipiert ist, also nur die Interessen der Menschen im Blick hat, wendet sich das erste auch den Tieren und Pflanzen als Mitgeschöpfen zu, denen vorab zur Frage ihrer Nutzbarkeit für den Menschen ein Eigenwert und eine geschöpfliche Würde zukommt. Das christliche Schöpfungsethos radikalisiert und erweitert damit letztendlich das Nachhaltigkeitskonzept, ohne daß dessen Wert für die gegenwärtige Politik geschmälert wird. – Bedauerlich, daß die anschließende Podiumsdiskussion in dem Büchlein nicht dokumentiert wurde.

Politiker sind immer in der Gefahr, die eigenen Leistungen in allzu günstigem Licht zu sehen. Dieser Versuchung erliegt auch Hans Zehetmair, Bayerischer Staatsminister für Kultur, in seinem Referat *„Umwelterziehung heute: Von der Jugend lernen"* (46–55). Im Gegensatz zu Gerhard de Haan, der mit einer Fülle empirischer Daten schonungslos die Mängel der bayerischen Umwelterziehung aufgedeckt hatte, zeichnet Zehetmair mittels der Illustration einiger weniger, zweifellos gut gewählter Musterbeispiele ein idyllisches Bild von umweltbewußten Kindern und Jugendlichen. Wenn es dann aber als Erfolg gefeiert wird, daß ein Dutzend bayerischer Schulen am Umweltaudit „Energie sparen an bayerischen Schulen" teilnehmen, ist das wohl doch eher als Beispiel für die getrübte Wahrnehmung eines Politikers zu werten.

Im abschließenden Referat *„Die Schöpfung bewahren: Eine Herausforderung für die Umweltbildung"* (56–63) rundet der Leiter der Bundesstiftung Umwelt, Fritz Brickwedde, den thematischen Reigen ab. Die Rolle der großen Religionen für die Umweltbildung, verstanden als lebenslangen kognitiven wie emotionalen Lehr- und Lernprozeß, setzt Brickwedde sehr hoch an, weil er in ihnen die tiefsten kulturellen Kräfte des Menschen gebündelt sieht. Insofern verwundert es nicht, daß er am Schluß seiner Ausführungen in durchaus sympathischer Weise ein deutlich stärkeres Umweltengagement der Kirchen einfordert.

Insgesamt bietet das Büchlein mit dem Referat von Gerhard de Haan und den Thesen von Markus Vogt zwei beachtliche Beiträge für die wissenschaftliche Diskussion in Theologie, ökologischer Ethik und Umweltpädagogik. Was der Rez. jedoch vermißt hat, ist die Anbindung dieser wissenschaftlichen Reflexion an die Praxis des ZUK. Diese Einrichtung der Salesianer Don Boscos betreibt seit nunmehr über zehn Jahren eine Form der Umweltbildung, die ihresgleichen sucht: Bildung wird hier ganzheitlich verstanden, spricht Verstand, Gefühl und Sinne an und ist stark erlebnisorientiert sowie an die christliche Spiritualität rückgebunden. Als Zielgruppen sind Jugendliche, Erwachsene und Senioren mit je eigenen Angeboten angesprochen, aber auch für UrlauberInnen und sogar für Blinde gibt es spezifische Veranstaltungen. Dieses markante Konzept der Umweltpädagogik an Hand der Thesen von de Haan und Vogt reflexiv zu entfalten, wäre eine lohnende wissenschaftliche Aufgabe.

Würzburg Michael Rosenberger

Franz Overbeck – Heinrich Köselitz [Peter Gast]. Briefwechsel (1877–1905), hg. u. kommentiert von David Marc Hoffmann, Niklaus Peter, Theo Salfinger. – Berlin / New York: de Gruyter 1998. XLVIII, 837 S. (Supplementa Nietzscheana, 3), Ln DM 398,00 ISBN: 3–11–013023–8

Mit diesem voluminösen Bd wird der Öffentlichkeit ein 275 Nummern umfassender Briefwechsel zwischen Franz Overbeck und Heinrich Köselitz alias Peter Gast zugänglich gemacht; ein Briefwechsel, der seinen einzigen Grund in der gemeinsamen Freundschaft zu Friedrich Nietzsche hatte. Diese Dokumentation ist insofern von unschätzbarem Wert für die Nietzsche-Forschung, als sie (v. a. in der Gestalt Overbecks) eine der frühesten Etappen der Nietzsche-Rezeption, aber auch die Geschichte der Edition seiner Werke und der Geschichte des Weimarer Nietzsche-Archivs erhellt (XIX). Wie ein roter Faden durchziehen Hinweise zu Nietzsches Leben und seinen Schriften diesen Briefwechsel, wobei auch die Differenzen zwischen Overbeck und Köselitz in der jeweiligen Wertung der Schriften Nietzsches deutlich werden. Zu Recht weisen die Hg. darauf hin, daß der „kritische Theologe und Antitheologe" Overbeck eines „aufs tunlichste und zeitlebens vermieden" habe: „eine religionsaffine Deutung Nietzsches nämlich" (XL; vgl. auch Nietzsche selbst in Ecce homo [= KSA 6, 365]). Vor einer solchen Deutung war Overbeck in der Tat gefeit. Dabei tat der Umstand der Freundschaft Nietzsches gegenüber keinen Abbruch, daß sich im gesamten Werk Nietzsches affirmative Religionssäkularisate finden, die allesamt auf eine ästhetische Bejahung des Daseins und der Welt hinauslaufen. Auch solch einer Affirmation gegenüber blieb der kritische Overbeck distanziert. Die persönliche Freundschaft Overbecks gegenüber Nietzsche hingegen galt, was auch dieser Briefwechsel nachdrücklich belegt. Er war es, der den 1889 in Turin Erkrankten nach Basel holte, und der sich am meisten dagegen wehrte, daß das Erbe Nietzsches, sein Nachlaß, von der Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche mißbraucht würde.

Der Bd ergänzt sowohl in einzigartiger Weise (wenn auch indirekt) die Herausgabe der Werke Nietzsches als auch die seit 1995ff erscheinende Overbeck-Ausgabe (vgl. zu den bislang vorgelegten Bden dieser Ausgabe ThRv 94 [1998], 292–295). Die Einleitung der Hg. informiert auf präzise Weise über die Dreierkonstellation einer Freundschaft, die diesen Briefwechsel allererst motivierte; und dies in einer Art, die die gesamte Komplexität von Sachdifferenzen zwischen den dreien, aber auch die Verschiedenheit ihrer intellektuellen und psychischen Struktur in den Blick kommen läßt. Sehr informativ ist die Zeittafel (793–814), die die Chronologie der Ereignisse differenziert wiedergibt und zu einem leichteren Verständnis des Briefwechsels verhilft. Unterm Strich ist der Bd aber auch ein nachdenkenswertes Zeugnis für einen Mann, der – darauf lohnt es sich mit Einverlaub eigens hinzuweisen – im Vergleich zu Overbeck und erst recht zu Nietzsche heute ein eher zwielichtiges Schattendasein führt, da er einerseits kein eigenes intellektuelles Profil größeren Ausmaßes ausbilden konnte und andererseits bis heute an der unguten Geschichte des Nietzsche-Archivs und der Vereinnahmung ihres Bruders durch Elisabeth Förster-Nietzsche teilhat: Heinrich Köselitz. Es war seine uneingeschränkte, kritiklose Bewunderung Nietzsches, die ihm bis in die Zeit der Wahnsinnsbriefe Nietzsches hinein nicht abhanden kam, und die, als Nietzsches Loyalität ihm gegenüber von Elisabeth Förster-Nietzsche auch nur andeutungsweise in Frage gestellt wurde, Köselitz dazu verführte, sich an der Arbeit des Nietzsche-Archivs, nachdem er seine Mitarbeit bereits eingestellt hatte, doch wieder zu beteiligen, um der Sache auf den Grund gehen zu können – was wiederum seine Freundschaft mit Franz Overbeck, dem Hellsichtigeren der beiden, zerbrechen ließ. Daß Köselitz sich schließlich endgültig vom Archiv lossagte, weil er „das falsche Spiel" (XXXVIII) nicht mehr aushielt, und sich fortan zurückzog, spricht für ihn, spricht auch für seine Freundschaft zu Nietzsche, wirft aber noch einmal ein Licht auf die ganze Tragik seines Lebens, immer und bis heute im Schatten von Nietzsche und Overbeck.

Münster Magnus Striet

Stein, Edith: **Selbstbildnis in Briefen**. Erster Teil 1916–1933. Einleitung von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz. Bearbeitung und Anmerkungen von Maria Amata Neyer O. C. D. – Freiburg: Herder 1998. 360 S. (Edith Steins Werke, 8), geb. DM 68,00 ISBN: 3–451–26675–X

Langsam werden die Editionen von Edith Steins Gesammelten Werken sachbezogener. Bisher fehlten z. B. in Edith Steins Hauptwerk der Spätphase „Endliches und Ewiges Sein" die von ihr intendierten Anhänge „Martin Heideggers Existentialphilosophie", sowie „Seelenburg" (bisher in Sbd „Welt und Person", Bd VI). Eine Neuausgabe der Steinschen Übersetzung: „Des hl. Tomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit" (Bd III und IV) wäre wünschenswert. Selbst wenn für Thomasfachleute die Art dieser Übersetzung nicht genügt, ist doch die Sprache gut und regt Menschen zur Lektüre an, die nie Thomas lesen würden. Die Werke Steins aus ihrer Phase der frühen Phänomenologie (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Tübingen, Bd V und VII), wozu auch die Diss. gehört (München 1980), sollten auch in die von der Edith-Stein-Gesellschaft (Speyer) geplante Neuordnung der Werkausgabe einbezogen werden. Vielleicht könnte das in Kooperation mit der philosophischen Fak. Eichstätt geschehen (Studien zur Philosophie Edith Steins, Symposion, Eichstätt 1991). Im Namen der „Heiligkeit" Edith Steins besteht die Gefahr, fachlich schwächere Schriften aus der Spätphase in einer Weise heranzuziehen, wie es ihnen sachlich nicht zukommt.

Edith Stein war in erster Linie Philosophin und ist es, wie der Philosoph Roman Ingarden bemerkt, bis zuletzt geblieben. Man muß die tragischen Wege in ihrer Entwicklung ernst nehmen: Nur wegen ihres Frauseins wurde sie von ihrem Doktorvater Edmund Husserl nicht für einen Lehrstuhl an einer Univ. gefördert. Nach ihrer Konversion zum Christentum mußte sich Edith Stein mit Disziplinen wie Pädagogik und Theologie beschäftigen, für die sie fachlich keine genügende Schulung hatte. Heiligkeit im theologischen Sinn hat nicht unbedingt etwas zu tun mit hoher philosophischer oder wissenschaftlicher Qualifikation. Gerade in Brüchen und Umbrüchen des eigenen Lebens kann sich jedoch die sokratische Erkenntnis durchsetzen, die auch jesuanisch ist: „Ich weiß, daß ich nichts weiß." Das ist nicht damit zu verwechseln, daß Edith Stein den Entzug der Habilitation entwürdigend empfunden hat.

In einer neuen Werkausgabe sollte man genauer unterscheiden zwischen streng philosophischen Werken und Schriften zur Spiritualität. Das Kompendium der Steinschen Briefe nimmt eine gewisse Mittelstellung ein. Leider sind längst nicht alle Briefe auf uns gekommen, viele sind vernichtet worden aus Angst vor der Judenverfolgung. Zwei empfehlenswerte Briefbände sind: „Briefe an Roman Ingarden" (Bd XIV) und die vollständige Neubearbeitung und Ergänzung des bisherigen Bdes VIII: „Selbstbildnis in Briefen", Erster Teil, 1916–1933. Besonders die Anmerkungen in beiden Bden zeigen das historische Milieu, gehen Personalfragen nach, oder ergänzendem Material. Die Anmerkungen, die Neyer in mühsamer Kleinarbeit beigesteuert hat, sind eine Fundgrube für weitere Forschungen.

Wichtig ist, daß Edith Steins Karte an Bischof Sigismund Waitz, Innsbruck-Feldkirch, vom 6. August 1932, zu lesen ist, auf der sie ihm sehr deutlich ihr Befremden kundtut über seine antijüdischen Passagen in seinem Paulusbuch.

Ebenso bedeutsam ist, daß der Kölner Karmel bis heute in das Schreiben Edith Steins nicht Einblick nehmen konnte, das sie Anfang April 1933, wahrscheinlich in Beuron, an Papst Pius XI schrieb. Edith Stein bat den Papst um eine Privataudienz. Sie wollte ihm die bedrängte Lage der jüdischen Bürgerinnen und Bürger im Nazi-Deutschland schildern. Sie erhoffte sich ein Rundschreiben des Papstes zum Schutz der jüdischen Bevölkerung. Erzabt Raphael Walzer weilte Ende April 1933 in Rom. Wahrscheinlich hat er dort den Brief dem Vatikan übergeben. Edith Steins Hilferuf fand kein Gehör. Sie erhielt nur eine oberflächliche Bestätigung des Eingangs ihres Briefes. Es wäre sehr wichtig, gerade im Zusammenhang mit der Heiligsprechung Edith Steins am 11. Oktober 1998, Einblick in dieses Dokument zu gewinnen.

Interessant in der Neuausgabe von Bd VIII sind auch Eingliederungen von Briefen von Freunden Edith Steins wie: Roman Ingarden, der Platoforscher Julius Stenzel, Breslau, der der Widerstandsbewegung gegen Hitler nahestehende Literaturhistoriker Emil Henk, Heidelberg, der verhaftet wurde, wieder frei kam und nach 1945 Mitbegründer des Hilfswerks für die Hinterbliebenen der Opfer des 20. Juli wurde.

Lebendig sind Briefe Erich Przywaras und Josef de Vries', die uns ein bißchen Einblick geben in die wissenschaftliche Werkstatt Edith Steins. Alexandre Koyré, ein enger Freund Edith Steins aus dem Phänomenologenkreis, zuletzt Paris, verrät uns den Spitznamen Edith Steins im Kreis der Philosophen, wenn er einen Brief beginnt: „Carissima Anonyma", Liebste Namenlose.

Als Nachtrag runden sieben Briefe Edith Steins an Roman Ingarden den Briefband ab. In Bd XIV 1991 waren viele Sachfehler oder Auslassungen zu beklagen. Sr. Amata Neyer ließ für die fast 100 Fehler einen Korrekturzettel in die Bücher einlegen. Die interessante Stelle Edith Steins über die Theologen Möhler und Scheeben aus dem Brief vom 8. November 1927 ist in den Brief jetzt eingefügt. Bekannt sind Kopien der Briefe Edith Steins an Ingarden schon länger durch das Engagement seines ältesten Sohnes, des Physikers Roman Stanislaus Ingarden, Torun.

Edith Steins Vorträge für die Frau waren in der Zeit des herannahenden Nationalsozialismus modern und bahnbrechend (Berufstätigkeit, politische Verantwortung, eigenständiges Denken). Heute wirken viele ihrer Gedanken überholt (symbolisch, psychologisch, anthropologisch). Ihre kämpferischen weitblickenden Forderungen sollten nicht ohne Kommentar aus der heutigen Frauenforschung vorgestellt werden (Elisabeth Gössmann / Tokio, Theresa Wobbe / Erfurt, Rachel Feldhay Brenner / Pennsylvania).

Tübingen Waltraud Herbstrith

Wesen und Widerstand, hg. im Auftrag der Reinhold-Schneider-Gesellschaft von Carsten Peter Thiede / Karl Josef Kuschel / Wolfgang Frühwald. – Paderborn: F. Schöningh 1997. 209 S. (Forum zur christlichen Literatur im 20. Jahrhundert, Jg. 1997, 1), kt DM 38,00 ISBN: 3–506–79145–1

Wesen und Widerstand, hg. im Auftrag der Reinhold-Schneider-Gesellschaft von Carsten Peter Thiede / Karl Josef Kuschel / Wolfgang Frühwald. – Paderborn: F. Schöningh 1998. 199 S. (Forum zur christlichen Literatur im 20. Jahrhundert, 2), kt DM 38,00 ISBN: 3–506–79146–X

Das mit diesen beiden Bden neu eröffnete Jahrbuch, das v. a. Beiträge aus der Literaturwissenschaft bietet, aber auch unveröffentlichte beziehungsweise schwer zugängliche Texte erneut präsentiert, versucht, „wissenschaftlichen Anspruch mit Allgemeinverständlichkeit" zu verbinden. Bd 1 ist primär dem Œuvre Reinhold Schneiders gewidmet, unterteilt in *„Die Person"*, *„Das Nachleben"* und *„Das Werk"*. Geradezu – dieser Ausdruck sei erlaubt – bewegend ist das Bild, das W. Frühwald (*„Verschüttete Traditionen. Reinhold Schneiders Position im deutschen Widerstand gegen den Nationalsozialismus"*, 13–25) von Schneider zeichnet: von seinem Zerrissensein, die darin bestand, einerseits nicht, wie z. B. der Kreisauer Kreis, die Trennung zwischen Ethik und Politik vollziehen zu wollen, andererseits aber, bei strikter Ablehnung des Tyrannenmordes und zugleich verstrickt in sein tragisches Geschichtsverständnis, das Ja zum reinen Selbstopfer als einzig moralisch integere Möglichkeit anerkennen zu können, so daß das Scheitern des Attentats vom 20. Juli 1944 noch „als Gnade erscheinen" (25) mußte. Bd 1 schließt mit einem Wiederabdruck des Gedenkwortes Schneiders zum 20. Juli aus dem Jahr 1946. Die Beiträge vermitteln das Bild eines Menschen, der in vielem beispielhaft für die Geschichte des 20. Jh.s steht und deshalb, weil er in vielem Grundsituationen der conditio humana widerspiegelt, bleibendes Interesse verdient.

Der Bd 2 bietet neben den Laudationes auf die Preisträger der Reinhold-Schneider-Plakette 1997 und 1998 (Bischof Dr. A. Nossol und C. F. von Weizsäcker) durch I. Zimmermann und W. Frühwald Beiträge und Reden, die nach dem Ort und der Bedeutung religiös-christlicher Literatur im 20. Jh. fragen. Im Unterschied zu Bd 1 begrenzt sich der hier vorgelegte nicht mehr auf das Werk Reinhold Schneiders, sondern weitet die Bezugspunkte aus: etwa auf St. Andres, T. S. Eliot, J. Brodsky, B. Moore, D. Lodge. Über diese Beiträge hinaus sind eine aus dem Jahr 1964 datierende Rede v. Weizsäckers über das Werk Schneiders sowie als Originalbeiträge das Evangelienspiel *„Die Roggenfuhre"* des christlichen Literarten A. Goes sowie das berühmt gewordene Rundfunkgespräch zwischen R. Schneider und G. Benn zum Thema *„Soll die Literatur das Leben bessern?"* beigefügt, in dessen Zentrum die Divergenz zwischen Benns Ästhetik des Nichts und Schneiders, immer wieder auf eigene Erfahrungen rekurrierend, Insistenz auf die Aufgabe der Literatur, ethisch-christliche Werte vermitteln zu sollen, steht.

Nach der Lektüre der beiden Bde drängen sich dem Leser zumindest zwei bleibende Eindrücke auf: erstens die offensichtliche Bedeutung, die die Religion faktisch für die Bewahrung der Idee der Humanität im Kontext der geschichtlichen Katastrophen des letzten Jh.s hatte (und noch hat!?), zweitens (vergleiche den Beitrag von K.-J. Ku-

SCHEL: *Großstadterfahrung und Glaubenskrise: Ein erneuter Blick auf Reinhold Schneiders „Winter in Wien"*, Bd 2: 119–128) die Reichweite der Erschütterung, die diese Katastrophen, aber auch die wissenschaftliche Entwicklung und die Erfahrung einer ausdifferenzierten Moderne auf bis dahin geltende religiös geprägte Orientierungsmuster ausübten und als Konsequenz das literarische Schaffen veränderten.

Münster Magnus Striet

Schieder, Martin: **Jenseits der Aufklärung.** Die religiöse Malerei im ausgehenden Ancien régime. – Berlin: Gebr. Mann 1997. 444 S. (Berliner Schriften zur Kunst, 9), Ln DM 150,00 ISBN: 3–7861–1727–6

Die oft beschworene alte Freundschaft der Kirche mit der Kunst hat eine durchaus wechselvolle Geschichte. Das *Siècle des Lumières* gehört eher zu ihren schwierigeren Phasen. Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Entwicklung der Sakralkunst im 18. Jh., begrenzt auf Frankreich mit dem topographischen Schwerpunkt Paris. Zwischen dem Höhepunkt sakraler Barockkunst im 17. Jh. und dem *renouveau* religiöser Malerei im 19. Jh. gilt das 18. Jh. als eine Periode des Niedergangs, die weder in der allgemeinen Kunstgeschichte noch in der Bildtheologie übermäßiges Interesse gefunden hat. Die Berliner Diss. von M. Schieder (1994, Freie Univ.) nimmt sich dieses historischen Feldes in einer Weise an, die auch und gerade für die Theologie wichtigen Erkenntnisgewinn erbringt. Dies liegt zunächst am methodischen Ansatz, der nicht rein kunstimmanent-stilgeschichtlich operiert, sondern vom Kontext her „die sakrale Malerei in ihrem historischen Zusammenhang mit den politischen und sozialen Spannungen, den Ideen und mentalen Umbrüchen" (15) darzustellen versucht.

Das *erste Kap.* beleuchtet das ambivalente Verhältnis zwischen der reformkatholischen Bildprogrammatik und der französischen Kunstästhetik im 18. Jh. Im *zweiten Kap.* werden die kirchenpolitischen und frömmigkeitsgeschichtlichen Ursachen der Auftragskrise für religiöse Malerei im 18. Jh. untersucht (Desakralisierung der Monarchie; jansenistisch-jesuitische Auseinandersetzungen; durch die Aufklärung induzierter Mentalitätswandel der religiösen Praxis, Desinteresse der die moderne Kunstentwicklung tragenden sozialen Eliten). Das *dritte Kap.* widmet sich der ikonographischen Dimension dieser Krise (Säkularisierung des Übernatürlichen und der Heiligen; jansenistischer Christozentrismus usw.), das *vierte* der stilgeschichtlichen Ebene.

Die in den gedruckten Quellen wie den Pariser Pfarrarchiven sorgfältig recherchierte Untersuchung ist gerade, weil sie so ins lokalkirchengeschichtliche Detail geht, für die Einsicht in die realiter identifizierbaren Ursachen einer kirchenkünstlerischen Niedergangsphase, die Schieder aber doch nicht als pure Dekadenz der Sakralkunst verstanden wissen möchte, sehr erhellend. Der detailgenaue Blick erkennt durchaus auch vorausweisende, schöpferische Elemente und Werke von hohem künstlerischen Rang. Der Aufschlußwert der Arbeit liegt nicht nur im Bereich der Kirchengeschichte der Aufklärung. Sie kann auch in mancher Hinsicht die Augen für das Ursachengeflecht des Verhältnisses von Kunst und Kirche im 20. Jh. öffnen.

Das Werk ist auf bestem Papier gedruckt, mit ausgiebigem Literaturverzeichnis und Namenregister versehen. 17 Farbtafeln und 113 schwarzweiße Abb. zeigen, was besprochen wird.

Köln Alex Stock

„Christen und Gewürze." Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten, hg. v. Klaus Koschorke. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. 298 S. (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte, 1), kt DM 98,00 ISBN: 3–525–55960–7

Der vorliegende Bd enthält die Akten des Internationalen Interdisziplinären Symposiums, das 1997 in Freising stattfand und sich aus Anlaß des fünfhundertjährigen Jubiläums der „Entdeckung des Seewegs nach Indien" durch Vasco da Gama mit den verschiedenen Formen der Interaktion von westlich-kolonialen mit indigenen Christentumsvarianten befaßte. Die Veröffentlichung markiert zugleich den Beginn einer neuen Reihe, die Studien zur Geschichte des Christentums in Asien, Ozeanien, Afrika, der Karibik und Lateinamerika zum Ziel hat. Neben Arbeiten zur Geschichte des Christentums in den einzelnen Kontinenten und Regionen liegt der Schwerpunkt der Reihe, an der Kirchen- und Christentumshistoriker aus verschiedenen Konfessionen zusammenarbeiten, auf Studien, die gemeinsame Entwicklungen und transkontinentale Bezüge zum Inhalt haben.

Der Bd „Christen und Gewürze" greift eine Thematik auf, die in Zukunft zunehmend an Gewicht gewinnen wird und die auf einen Mangel der traditionellen Missions- und Kirchengeschichte hinweist. Schließlich wurden bisher Studien zur Missions- und Kirchengeschichte so gut wie ausschließlich aus der Perspektive der aussendenden Kirchen bzw. Missionsgesellschaften, d. h. aus europäischer bzw. zeitlich später auch nordamerikanischer Sicht geschrieben. Dies gilt selbst für Arbeiten, die von asiatischen, afrikanischen oder lateinamerikanischen indigenen Vf. verfaßt wurden, die wegen der Quellenlage und der im Westen erfahrenen Ausbildung sich von den herkömmlichen Klischees nur schwer lösen konnten (vgl. zu dieser Problematik den Beitrag von Y. Leung: Mission history versus church history, the case of Chinese histeriography in *Ching Feng* 40 [1997] 3.4, 177–213).

Fünf Beiträge befassen sich mit Asien. TEOTONIO DE SOUZA, vormals in Goa, jetzt in Lissabon lebend, versucht in seinem Beitrag über die Beziehungen zwischen den Thomaschristen und dem portugiesischen Padroado (31–42) die ambivalenten Haltungen beider Gruppen von der Ankunft Vasco da Gamas in Indien 1498 bis zur Synode von Diamper 1599 nachzuzeichnen. Dabei zeigt er, wie parteiisch und einseitig die meisten Behandlungen dieser Zeitspanne bisher gewesen sind.

Aus der Sicht eines engagierten koreanischen Theologen beschreibt KIM YONG-BOK (216–229) die Entwicklung des koreanischen Christentums in der Auseinandersetzung mit dem japanischen Imperialismus. Die in unseren Tagen entstandene eigenständige koreanische *Minjung-Theologie* verdankt sich der Teilnahme der koreanischen Christen am Leiden, den Hoffnungen und am Kampf des koreanischen Volkes für Gerechtigkeit, Freiheit und Friede im Widerstand gegen die verfremdenden japanischen Interventionen.

RUDOLF WAGNER beschränkt seine Studie der Taiping Rebellion in China (132–157) auf ein Herausarbeiten der westlichen Rezeption auf die Entstehung einer chinesischen Christentumsvariante und stellt heraus, daß die Reaktion sich rein auf die Suche nach einer Analogie zu diesem Phänomen im Westen beschränkte. Asiatische bzw. chinesische Quellen werden dabei nicht berücksichtigt. Es wird nicht ganz klar, ob damit eine Kritik an westlicher Selbstgenügsamkeit gemeint ist, die das Fremde und Exotische durch die Einengung auf den eigenen Horizont zu domestizieren sucht.

Im Hinblick auf asiatische Missions- und Kirchengeschichtsschreibung hält JOHN C. ENGLAND (73–86) fest, daß das grundlegende Problem bei der Behandlung des kulturellen und intellektuellen Kontexts des Christentums in Asien die „Vernachlässigung der zahlreichen schriftlichen Beiträge asiatischer Christen" darstelle, die auf ungerechtfertigten Annahmen sich stütze, daß diese entweder „gar nicht vorhanden, unbedeutend oder häretisch" seien (73). J. Englands stellt Beispiele einheimischer Autoren aus Japan, Indien, China und den Philippinen als Fallbeispiele vor, um in seiner Einleitung und im Schluß auf die grundsätzlichen Probleme der Interpretation und Rezeption dieser Beiträge für die interkulturelle Christentumsgeschichte in Asien herauszustellen. Dabei betont er, daß für die interkulturellen Kriterien und Methodologien der Interpretation dieser Phänomen erst noch entwickelt werden müssen.

KLAUS KOSCHORKES Beitrag über die christlichen Kirchen in Ceylon (95–105) zeigt, wie der Katholizismus durch indische Priester (Oratorianer) sich als Kraft des Widerstands gegen die holländische Kolonialmacht erweist. Das Neue liegt dabei darin, daß es indische Priester sind, die als Asiaten eine Mission in einem anderen asiatischen Land wahrnehmen.

Im lateinamerikanischen Kontext befaßt sich ARMANDO LAMPE in seinem Beitrag über Curaçao (106–116) ebenfalls mit dem Verhältnis von Katholiken und holländischen Calvinisten. Dieser Beitrag ist an manchen Stellen wegen des schlechten Englisch kaum verständlich. Die Studie von JOHANNES MEIER über das Schicksal der Chiquitos Reduktionen der Jesuiten in Bolivien (117–131) wirft die theologische Frage auf, inwieweit die Akkommodationsmethode der Jesuiten durch die späteren Entwicklungen zur Theologie der Inkulturation überholt oder wenigstens teilweise gerechtfertigt erscheint.

Im Hinblick auf Lateinamerika – aber ähnliches gilt auch für Asien und Afrika – zeigt JEFFREY KLAIBER (87–92) auf, wie das Christentum in der Rezeption peruanischer Indios und Mestizen in den eigenen kulturell-historischen Rahmen eingeordnet und zur Kraft für den Widerstand gegen die Kolonialmacht wird. Die Beiträge von FRANZ WEBER (191–202) und MARTIN DREHER (203–215) befassen sich mit Frömmigkeitsformen von Katholiken bzw. Pfingstlern in Brasilien und reflektieren über das Versagen der katholischen sowie der protestantischen Kirche für die Migranten religiöse Heimstätte zu werden.

Die Fallstudie zur Entwicklung des Kimbanguismus im Kongo von JOSEPH OKALLA (230–245) versteht sich als Anregung einer Neubesinnung zur Geschichtsschreibung indigener afrikanischer Christentumsbewegungen, benennt die anstehenden Probleme und macht konkrete methodologische Vorschläge. Zentral steht dabei die Einsicht, daß der Kimbanguismus ein herausragendes Beispiel dafür ist, daß Afrikaner in Reaktion auf die Entfremdung durch ein koloniales Christentum eine eigene afrikanische Form von Christsein im Rückgriff auf ihren religiösen und kulturellen Kontext entwickelt haben. VERENA BÖLL (43–58) geht der Geschichte der Beziehungen zwischen der äthiopisch-orthodoxen Kirche und den portugiesischen Jesuiten in Äthiopien während des 16. und 17. Jh. nach. Seitens der Jesuiten ging es dabei um den Versuch, die äthiopische Kirche zur Union mit Rom zu bewegen. Dieses Unternehmen endete 1632 mit der Ausweisung der Jesuiten und aller katholischen Priester und Missionare unter Kaiser Fasiladas (1632–1667). V. Böll beschränkt sich dabei darauf, im wesentlichen die europäische Geschichtsschreibung der Epoche zu referieren. Da, wo sie sich auf „äthiopische Quellen" beruft (z. B. 53), werden wiederum nur deren Verarbeitung in europäischen Werken benutzt. Wie katholische bzw. protestantische Spiritualität in afrikanischer Rezeption zu verschiedenen Christentumsvarianten führen, wird am Beispiel der Geschichte des Christentums in Uganda (1877–1997) im Beitrag von KEVIN WARD

(158–170) gezeigt. Als Beispiel für zwei Formen von Christentum in ein und derselben Familie präsentiert Frieder Ludwig (246–258) die kontrastierenden Biographien der Akinyele Brüder aus Nigeria als Beispiel für eine *indigene* bzw. eine *koloniale* Variante des Christentums in Afrika.

Als Beitrag zu den allgemeinen historischen Perspektiven (259–273) skizziert Reinhard Wendt die Grundstrukturen des europäischen Interesses an Asien und ganz kurz auch Grundmuster asiatischer Reaktionsformen. Derselben Aufgabe stellt sich Horst Gründer in seinem Beitrag (286–296), der im Hinblick auf Amerika die Ziele der spanischen Mission in Lateinamerika mit der Missionspraxis der Franzosen und der Engländer in Nordamerika vergleicht und die ihnen zugrundeliegenden Modelle darstellt. Aus sozialgeschichtlicher Sicht stellt Helmut Bley die Bedingungen für die Konversion in Afrika südlich der Sahara (274–285) vor. Den letzten drei genannten Beiträgen ist gemeinsam, daß es um die Ausarbeitung allgemeiner historischer Perspektiven für die Interaktion zwischen christlicher Mission und indigenen religiös-kulturellen Gegebenheiten geht. Die vorgetragenen Thesen und Meinungen bleiben daher notwendig sehr allgemein und vergröbernd. Von der Quellenlage stützen sie sich so gut wie ausschließlich auf Studien europäischer oder nordamerikanischer Vf. Dies spiegelt den gegenwärtigen Stand der Forschungen und ihrer Bedingungen wie Standort der wichtigsten Archive und Dokumentationen wider.

Abschließende Bemerkungen: Wie bei allen Konferenz- und Sbden leidet auch dieser Bd an einer Reihe von Unausgewogenheiten und Überschneidungen. Es fehlt ein Personen- und Sachregister, das bei der Benutzung der geplanten Reihe sich negativ bemerkbar machen muß. Hilfreich sind jedoch die kurzen Zusammenfassungen in Deutsch, Englisch und Spanisch am Ende der einzelnen Beiträge. Sprachlich gliedern sich die Beiträge in elf in englischer und acht in deutscher Sprache. Die Zusammensetzung der Vf. ist angesichts der Zielsetzung des Symposiums und der Ziele der intendierten Buchreihe etwas stark „Erste-Welt-lastig", weil Autoren der „kolonialen und indigenen Christentumsvarianten" nur in vier Fällen zu Wort kommen. Dabei handelt es sich bei *Teotonio de Souza*, der schon seit einigen Jahren nicht mehr in Goa, sondern in Portugal lebt und arbeitet, sowie bei *Joseph Okalla*, der ebenfalls schon mehrere Jahre in Deutschland studiert und arbeitet, um Personen, die vom direkten Kontakt mit ihrer Heimat abgeschnitten erscheinen. Wenn man die oft emotional geführte Debatte über die Problematik der Missions- und Kirchengeschichte der Länder der Dritten Welt verfolgt hat und die Vorwürfe gegenüber den Einseitigkeiten und Parteilichkeiten, die sich in den Werken von Autoren aus der Ersten Welt finden, dann muß man bedauern, daß hier nicht stärker versucht wurde, authentische Stimmen aus den betreffenden Kontinenten und Regionen zu Wort kommen zu lassen. Das Problembewußtsein ist in den verschiedenen Beiträgen durchaus zu spüren. Vgl. hierzu den Appell von *Franz Weber* in seinen Überlegungen zu einer transkontinentalen Christentumsgeschichte (199–200). Es wird bedauert, daß trotz der verbesserten Quellenlage an „primären Dokumenten", eine „eigenständige Darstellung der Geschichte als Ganzes" noch fehle. Es überwiegen immer noch die „reduktionistischen" Darstellungen aus der missionarischen Erfahrung (so. A. Hastings, 59). Was hier über Afrika am Beispiel des Kongo gesagt wird, gilt für andere afrikanische und asiatische Situationen im gleichen Maße.

Errata:

Bei den indischen Sprachen ist mit *Kankarni* (18, 78) wohl richtig *Konkani* gemeint. Der Ausdruck *„VOC-Kirche"* (Einführung 19) müßte wohl aufgeschlüsselt werden, damit deutlich wird, daß die *Vereenigde Oost-Indische Compagnie*, das Instrument des holländischen Kolonialismus, überall in den holländischen Kirchen das reformatorische Christentum (Calvinismus), wie es in den Kirchen der Niederlande praktiziert wurde, eingeführt hat. Ein erstaunlicher und wohl nicht zulässiger Neologismus ist „blitzconversion" (138). „Status confessiones" (225) muß „status confessionis" heißen.

Aachen Georg Evers

Tillich, Paul: **Frühe Werke** (Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, Bd 9), hg. v. Gert Hummel / Doris Lax. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 1998. VIII, 598 S., Ln DM 320,00 ISBN: 3–11–015872–8

Der Bd enthält teils veröffentlichte, teils unveröffentlichte Texte Paul Tillichs aus den Jahren 1906 (also der Studienzeit) bis 1915. Es sind folgende:

1. 1–19: *„Fichtes Religionsphilosophie in ihrem Verhältnis zum Johannesevangelium"* (1906) ist eine bei Wilhelm Lütgert (Halle), nicht wie die Hg. behaupten, bei dem Philosophen Fritz Medicus angefertigte Seminararbeit. T. hat im WS 1905/06 an den phil. Übungen von Medicus, aber auch am Systematischen Seminar von Lütgert teilgenommen. Die Arbeit wurde von Lütgert korrigiert. Daß sie mit Recht zu den „frühen Werken" T.s gezählt werden kann, kann man nicht behaupten. Wichtigere und umfangreichere, bisher nicht veröffentlichte Texte (z. B. der Aufsatz „Gott und das Absolute bei Schelling") aus der Zeit bis 1915 hätten eher als diese kleine Seminararbeit in diesen Bd aufgenommen werden können.

2. 20–153: *„Welche Bedeutung hat der Gegensatz von monistischer und dualistischer Weltanschauung für die christliche Religion?"* (1908). Publiziert werden mit Recht beide Versionen (von den Hg.n „Urfassung" und „Schönschrift" genannt). Es handelt sich um die zum ersten Theol. Examen vorgelegte Hausarbeit, den ersten Text, in dem T. ausführlich über seine philosophischen und theologischen Überzeugungen Auskunft gibt. Er unterscheidet zwischen einer physisch-ontologischen und einer geistig-teleologischen Stufe des Monismus. Der Begriff „Stufe" deutet schon an, daß es sich um „Vorstufen" handelt. Jede dieser beiden Positionen wird durch den Dualismus kritisiert und durch diese Kritik so lange auf eine höhere Stufe getrieben, „bis das der Person Jesu entsprechende und dem christlichen Heilsbesitz völlig gerecht werdende philosophische Weltbild erreicht ist" (153). In der Person Jesu Christi ist die Synthese ermöglicht und verwirklicht.

Aktuelle sowie nachträgliche Streichungen der ersten Version wurden von den Hg.n nicht dokumentiert. Die zweite Version gibt Fragen auf. War eine Publikation beabsichtigt, und ist die Angabe von Druck und Verlag (eines Freundes T.s) ernst gemeint?

3. 154–272: *„Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien"* (1910). Lediglich die von T. 1910 publizierte Fassung der phil. Diss., nicht aber auch die (im Archiv in Harvard aufbewahrte) handschriftliche Version wird abgedruckt bzw. berücksichtigt. Der Seitenumbruch des Originaldrucks wird gekennzeichnet, leider aber ohne die Angabe der Seitenzahlen.

4. 273–434: *„Systematische Theologie"* (1913).

Dies ist zweifellos das wichtigste Stück des Bdes, handelt es sich doch immerhin um T.s bisher nicht bekanntes, erstes theologisches System. Es besteht aus den drei Teilen Apologetik (von T. auch „Fundamentaltheologie" genannt), Dogmatik und Ethik. Sein Lehrer Martin Kähler hatte die „Wissenschaft der christl. Lehre" (1. Aufl. 1886) ebenso gegliedert. Eine theologische Erschließung des Werkes steht noch aus. Im *ersten Teil*, der Apologetik, gibt T. eine Begründung des theologischen Prinzips, im *zweiten Teil*, der trinitarisch aufgebauten Dogmatik, dessen Entfaltung zu einem System religiöser Erkenntnis und im *dritten Teil*, der Ethik, dessen Anwendung auf das Geistesleben der Menschheit. Das theologische Prinzip ist das in Jesus Christus gegebene Paradox. Der absolute Standpunkt oder die Intuition und der relative Standpunkt oder die Reflexion werden als Standpunkte verworfen. „Der absolute Standpunkt muß sich ... unbeschadet seiner Absolutheit zu dem relativen herablassen und ihn zu sich erheben. Die Intuition muß in die Sphäre der Reflexion, der Einzelheit, des Widerspruchs eingehen ... Dieses Verhältnis aber ist das Paradox" (315). In Jesus Christus läßt sich das Absolute herab zum Relativen und (!) kehrt das Relative zurück zum Absoluten. Damit ist der eigentümliche Charakter der christlichen Theologie gegeben: Das, was Objekt des Glaubens ist, wird Objekt des Wissens, ohne daß der Glaube verneint wird. Mit dem Glaubensurteil verbindet sich ein geschichtliches Urteil. Das Verhältnis von absolutem und relativem Standpunkt ist das Paradox. „Tatsächlich handelt es sich dabei um die Menschwerdung Gottes, um die Identität des Absoluten mit einem bestimmten Relativen" (315). Der Ort des Paradox ist eine konkrete Religion, die aber dem geschichtlichen Urteil bzw. der Reflexion nicht preisgegeben ist, „weil sie, ohne sich aufzugeben, über sich selbst hinausführen kann, in sich ein Prinzip der Selbstüberwindung hat" (316). Hier kündigt sich der uns bekannte spätere T. an. Die Frage stellt sich, was T. mit diesem Werk beabsichtigt und warum er es nicht damals oder später veröffentlicht hat. Warum hat er in Halle den unten genannten fünften Text als Habil.schrift vorgelegt und nicht dieses „System"?

Rätselhaft ist, warum R. Wegener, T.s theol. Gesprächspartner und Freund, den Text korrigiert und manchen Abschnitt gestrichen hat. In der Edition werden die Korrekturen Wegeners mitgeteilt. Leider werden aber die von T. bzw. von Wegener (!) gestrichenen Sätze und Abschnitte nicht abgedruckt. Diese editorische Inkonsequenz ist bedauerlich, da T.s Texte, seien sie von ihm selbst oder von Wegener später gestrichen, wichtiger sind als Wegeners Korrekturen, Randbemerkungen und Streichungen.

Da z. B. T. den Begriff „Freiheit" später (!) gestrichen und durch „Geist" ersetzt hat (293, aber auch 291), muß er folgerichtig die sich auf das Substantiv „der Geist" beziehenden Pronomina in das genus masculinum korrigieren. Dies hat er zunächst getan, weiter unten aber unterlassen. In einer Edition ist dieses Versehen zu korrigieren, andernfalls entsteht, wie dies leider der Fall ist, ein unverständlicher Text, der durch ein eingeschobenes „sic!" auf seine Unverständlichkeit sogar aufmerksam macht. Auch auf S. 291 hat T. später das Wort „Freiheit" durch „Geist" ersetzt (wie unmittelbar davor in der These zu § 10), aber die Pronomina zu ändern vergessen. Hier haben die Hg., wohl unter dem Eindruck der unveränderten Pronomina, das Wort „Freiheit" entgegen der T.schen Korrektur beibehalten. Diese Bemerkungen sollen zeigen, daß in einer Edition auch gestrichene Wörter bei der Herstellung des Textes Beachtung verdienen, ganz abgesehen davon, daß gestrichene längere Abschnitte in einem so wichtigen Text wie diesem hätten in die Edition mit aufgenommen werden müssen.

5. 435–592: *„Der Begriff des Übernatürlichen, sein dialektischer Charakter und das Prinzip der Identität – dargestellt an der supranaturalistischen Theologie vor Schleiermacher"* (1915).

Der erste Teil dieser Habil.schrift ist 1915 im Druck erschienen, der zweite, nicht ganz vollständige Teil ist als Typoskript erhalten. Auch hier wäre eine Mitteilung der Seitenumbrüche des Druckes hilfreich gewesen, da in der Literatur bisher nach dem Erstdruck zitiert wurde. Die zahlreichen von T. unkorrekt wiedergegebenen Quellenangaben und Zitate wurden von den Hg.n korrigiert.

Der Bd schließt mit einem knappen Personen- und Sachregister. Sie bieten auch bei den aufgeführten Namen und Begriffen nur eine Auswahl der Belegstellen. Wichtige andere Stellen werden nicht genannt.

Mit diesem neuen Bd sind wichtige Texte des frühen Tillich wieder bzw. erstmalig zugänglich gemacht, v. a. die bisher nicht edierte „Systematische Theologie".

Münster Erdmann Sturm

Shadow of Spirit. Postmodernism and Religion, ed. by Philippa Berry / Andrew Wernick. – London / New York: Routledge 1993. XIII, 274 S., kt £ 12,99 ISBN: 0–415–06639–5

Der in der sog. Postmoderne wiederkehrenden Faszination des Religiösen, Heiligen und Mystischen sowie deren Affinitäten zum postmodernen Denken gehen die 19 in diesem Bd gesammelten theologischen, philosophischen, kultur- und literaturwissenschaftlichen Beiträge nach.

Dabei werden in einem *ersten Teil* Landkarten skizziert und Positionen abgesteckt, die etwa mit Baudrillard die Kunst Warhols und Kiefers beleuchten (M. C. Taylor), die postmoderne Agenda als Problematisierung des Säkularen explizieren (J. Milbank) sowie Milbank und Taylor als zwei christliche „politische Theologen" (?) mit jüdischen Positionen, v. a. mit Levinas, ins Gespräch bringen (G. Rose). Auf letzteren bezieht sich auch T. Foshay in seinen Überlegungen zur Spur des Anderen bei Levinas, Derrida und Gans.

Unter dem Leitwort *„Ethik und Politik"* kommen im *zweiten Teil* u. a. die Politik der Spiritualität sowie die Spiritualität der Politik (G. Finn), die Bedeutung der Genealogie für eine postmoderne Ethik (J. Hodge) sowie die Konzeption „grundloser Demokratie" (G. Horowitz) zur Sprache.

Im *dritten Teil* wird schließlich das Thema *„Geschlecht und Psyche"* in zumeist feministisch orientierten biblischen Studien zum Begriff der Nation in Bibel und Bibelwissenschaft (R. M. Schwartz), zum Femininen in Jesaja 66, 13 (R. Magliola), zu Jesus und der Ehebrecherin (P. Klindienst Joplin) sowie in psychohistorischen Artikeln zur „Gynesis" bei Freud und Schreber (J. O. Neill) sowie zu Kristevas und Irigarays Verständnis der Beziehung von Frau und Raum (P. Berry) diskutiert.

Der Bd bietet ein Panorama, bisweilen ein Potpourri postmoderner Positionen. Dieses ist methodisch wie inhaltlich zu divergent und heterogen, als daß es hier im einzelnen gewürdigt werden könnte. Daß, wie die Hg. annehmen, mit dem Rekurs auf alte und neue Religion, Spiritualität und Mystik dem Nihilismus gerade postmodern Spuren und Schatten des Geistes entgegenzuhalten sind, dafür gibt der Bd ebenso anregende Beispiele, wie er das Ungenügen eines eklektizistischen Umgangs mit diesen Traditionen zeigt. Dazu trägt nicht zuletzt die z. T. problematische Kürze der Texte bei, die allenfalls Blitzlichter markieren, statt Argumente ausformulieren. Im Index sucht man viele der im Text behandelten Autoren (z. B. W. Benjamin, J. D. Crossan, J. Caputo, C. Mouffe) vergeblich.

Luzern Edmund Arens

Körner, Dorothea: **Katholiken in Polen**. Gespräche mit Intellektuellen. Mit einem Geleitwort und einem Beitrag von Horst Dähn. – Berlin: Verlag am Park 1998. 430 S. (Studien über Kirche und Politik, 1), kt DM 39,80 ISBN: 3–932180–45–3

Der vorliegende Bd enthält 14 ausführliche Interviews mit polnischen katholischen Intellektuellen, Laien und Priestern, die wichtige Akteure bei der wechselvollen Entwicklung des polnischen Katholizismus seit 1945 waren. Die große Mehrheit der Interviewten ist vor 1928 geboren, so daß sie auch den 2. Weltkrieg schon bewußt miterlebt haben. Zentrale Geschehnisse und Entwicklungen der Nachkriegszeit wie das Abkommen mit dem Staat von 1950, die Haft von Primas Wyszyński (1953–1956), die „Große Novene" zur Vorbereitung auf das Millennium, das II. Vatikanum, die Wahl von Kardinal Wojtyła zum Papst, die Entstehung der „Solidarnosc", das Kriegsrecht, die „Wende" und das Staat-Kirche-Verhältnis im freien Polen werden von Beteiligten in diesem Buch dargestellt und (je nach Sichtweise) historisch eingeordnet. Auch die Auseinandersetzungen um die berühmte Wochenzeitschrift „Tygodnik Powszechny", um die „Klubs der Katholischen Intelligenz", die ZNAK-Bewegung, die PAX-Gruppe, den Briefwechsel zwischen dem polnischen und dem deutschen Episkopat sowie um die Dialoge katholischer Intellektueller mit marxistischen Philosophen spielen eine wichtige Rolle. Dabei ist es besonders instruktiv, die Differenzierungen innerhalb des polnischen Katholizismus zu verfolgen. Somit liegt hier ein höchst interessanter Bd vor, der geradezu als Einführung in die Nachkriegsgeschichte des polnischen Katholizismus empfohlen werden kann. Bedauerlich ist nur, daß viele Druckfehler, Übersetzungsungenauigkeiten und redundante Anmerkungen stehengeblieben sind.

Münster Thomas Bremer

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

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

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

Bonn Helmut Zander

Kulturgeschichte der christlichen Orden in Einzeldarstellungen, hg. v. Peter Dinzelbacher / James Lester Hogg. – Stuttgart: A. Kröner 1997. XII, 419 S. (Kröners Taschenausgabe, 450), Ln DM 42,00 ISBN: 3–520–45001–1

Nach einer Einführung „Mönch und Kultur" von den beiden Hg.n werden 14 Orden von einzelnen Vf.n vorgestellt. Es sind die großen bekannten Orden – Augustiner (Chorherren und Eremiten), Benediktiner, Dominikaner, Franziskaner, Jesuiten, Karmeliten, Prämonstratenser, Zisterzienser – dazu auch die Kartäuser, Hospitalorden, Ritterorden und zusammenfassend orthodoxes Mönchtum. Das leitende Interesse ist deren Ertrag für die Kulturgeschichte. „Kultur ist dabei [...] nicht auf künstlerische Zeugnisse beschränkt, sondern schließt soziale Tätigkeit und Bildungswesen, regelmäßige Tageseinteilung und Arbeitsethos ein" (Vorwort IX). Das Buch möchte die Kulturleistungen mit den verschiedenen Orden in Beziehung setzen, möchte die Interdependenz von kultureller Leistung und Spiritualität des einzelnen Ordens aufzeigen, wohl wissend, daß deren Verhältnis kaum genau zu bestimmen ist (ebd. X). Äußerlich läßt es sich ja abgrenzen, indem die einzelne Ordensgemeinschaft zum Subjekt kulturellen Verdienstes wird. In dieser Art ist das Buch auch geschrieben und kann lange und beeindruckende Reihen kultureller Leistungen

aufzählen (in bescheidenen Illustrationen auch demonstrieren). Der eigentliche Nenner ist für mich: Askese und Stil, wobei Stil zunächst das interne geordnete Leben betrifft und dann die Außenwirkung, die, um wirksam zu werden, Stil und Stile der Umwelt aufnehmen muß.

Anfragen und notwendige Korrekturen sollen nicht weiter angebracht werden; nur ein paar Hinweise: Das Gebot, im Kloster lesen (und schreiben) zu lernen, stellt nicht erst Caesar von Arles auf, es findet sich schon bei Pachomius, Praecepta 139. Für die Bettelordenskirchen sollte endlich der Begriff des „multifunktionalen Kultraumes" (I. W. Frank) rezipiert werden. Daß Augustinus „das Reich Gottes mit der irdischen Kirche in eins setzte", sollte nicht gesagt werden (2). Und das Christentum ist nicht erst seit 313 toleriert, sondern seit dem 30. IV. 311 (Toleranzedikt des Galerius); Kaiser Konstantin geht dann den entscheidenden Schritt von der tolerierten zur privilegierten christlichen Kirche.

Freiburg i. Br. K. Suso Frank

Sedmak, Clemens: **Theologie als „Handwerk"**. Eine kleine Gebrauchsanweisung. – Regensburg: F. Pustet 1999. 192 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–7917–1637–9

„Die Theologin und der Theologe, wenn sie irgendeinen Anspruch auf Gestaltung menschlichen Lebens haben, müssen sich auch in der Praxis bewähren" (7). In diesem Sinne redet der Vf., habilitierter Fundamentaltheologe aus Österreich, von Theologie als „Handwerk". Welche „Werkzeuge" haben die Theologen in ihrem Werkzeugkasten, was „können" sie, so daß man mit ihren Produkten etwas anfangen kann? Solchen Fragen geht der Vf., übrigens sehr bewundernd, in Sozialtheorien von den Anfängen des Christentums her nach. Es hat ein Fundament in Jesus Christus, an dem man auch etwas über die Art Theologie zu betreiben, ablesen kann (z. B. ist Theologie bei Jesus spirituell eingebettet, bedient sich der Vernunft, respektiert soziale Umfelder, ist herausfordernd). V. a. muß Theologie Handlungs- und Lebensorientierung geben. Von solchen Grundlagen her vermag es der Vf., die Dimensionen der „klassischen" Erkenntnistheorie der Theologie einzuordnen (Schrift, Tradition, Lehramt), den diesbzgl.en Kanon aber auch zu erweitern (z. B. Analyse der lokalen Kultur, Berücksichtigung der anderen Religionen u. ä.). Dies führt hin zur Frage, wie in der Theologie Modelle gewonnen werden. Als „drei Werkzeuge, die für die theologische Modellbildung sehr nützlich sind" (122), nennt er: Theologische Sprachanalyse, theologische Kulturanalyse, theologische Sozialanalyse. Die südamerikanische Befreiungstheologie hat schon deshalb seine Sympathie, weil dort „die soziale Praxis der Gläubiger – und das wiederum im Rahmen von bestimmten Gemeinden – zum Ort gemacht wird, an dem theologisch gedacht und gearbeitet, gelitten und erfahren wird" (163).

Ich halte dieses Buch insgesamt für einen wichtigen Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre und Methode bzw. zum Stellenwert von Theologie überhaupt, zumal zu diesem wichtigen Thema wenig gearbeitet wird. Es bietet oft überraschende Perspektiven, die freilich nicht immer so neu sind, wie es der Anschein wohl erwecken möchte.

Münster Harald Wagner

Bibelwissenschaft / Exegese des NT

Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur Biblischen Theologie, hg. v. Markus Öhler. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1999. 224 S., kt DM 58,00 ISBN: 3534–13836–8

Biblische Theologie verlangt nicht nur die großen hermeneutischen Würfe, die über die Verschiedenheit und Zusammengehörigkeit des Alten und Neuen Testaments reflektieren, sondern auch die exegetische Einzelarbeit an den Verbindungsklammern. Daß die Spur der Traditionsgeschichte ntl.er Haupt-Wörter regelmäßig tief hinein ins AT und ins Frühjudentum führt, ist seit der Religionsgeschichtlichen Schule immer wieder aufgezeigt worden. Deshalb ist es gut, daß der vornehmlich von jungen österreichischen Autoren organisierte Bd bedeutende *Gestalten* des ATs auf ihre Bedeutung für das NT hin untersucht und sich nicht auf die herausragenden Figuren Abrahams, Moses und Davids beschränkt, sondern auch Adam, Kain, Abel, Noah und Henoch einbezieht, Frauen und Priester, Richter und Könige.

R. Oberforcher stellt die Genealogie Jesu als narrative Christologie vor (5–26) und untersucht die ntl.e Rezeption atl.er Priestergestalten (141–160), M. Ernst wendet sich Adam zu (27–39), W. Uebele den Sündern und Gerechten der Urzeit (40–53), J. Pichler steuert das wichtige Abraham-Kap. bei (54–74), H. Löhr porträtiert Isaak, Jakob, Esra und Josef (75–96), M. Grohmann die „Erzmütter Sara und Hagar, Rebekka, Rahel" (97–116), M. Hasitschka untersucht die Gestalt des Mose (117–140), K. Huber die Könige Saul, David und Salomo (161–183) und der Hg. Elija und Elischa (184–203), bevor C. Claussen „alttestamentliche Gestalten" wie Bileam und Isebel als „negative Beispiele" darstellt (204–217).

Die Auswahl orientiert sich an Belegstellen des NTs. Erhellend wäre ein Überblick, der vergleichend frühjüdische und frühchristliche Vorlieben und Deutungstypen darstellen würde. Erstaunlicherweise fehlt ein Eva-Kap. Die Linie bricht mit den „vorderen Propheten" ab. Gleichwohl wird ein breites Spektrum abgebildet.

Alle Beiträge sind exegetisch solide. Alle zeichnen – mehr oder weniger detailliert – die substantiellen Gemeinsamkeiten mit frühjüdischen Positionen nach, markieren aber auch – mehr oder weniger tiefgreifend – die Spezifika, die in der christologisch bestimmten Rezeption des NTs liegen. Methodische Experimente fehlen. Die Traditions- und Redaktionsgeschichte beherrscht die Szene.

Auch wenn den anderen Beiträgen Unrecht geschieht, seien zwei besonders hervorgehoben. R. Oberforcher räumt kräftig mit dem liberalen Vorurteil auf, das NT dokumentiere die prinzipielle Überwindung des Kultischen und Priesterlichen; sein Beitrag, kräftig gegen den Wind des Zeitgeistes segelnd, weist auf, von welch großem Potential die atl.en Kult-Texte für die ntl. Christologie, Soteriologie und Ekklesiologie sind – auch wenn das „Ein-für-allemal" des stellvertretenden Sühnetodes Jesu die ntl.e Gestalt des Priesterlichen nur als radikale Transformation der atl.en Gestalten erkennen läßt. H. Löhr findet den treffenden Ausdruck: „Das Neue Testament erzählt nicht über die Patriarchen, sondern es predigt mit ihnen" (92). Würde diese Einsicht durchweg beherzigt, könnte manches Urteil einer irregeleiteten Reduktion und gar Verfälschung, wie es der Bd anderswo hier und da in den Raum stellt, zurückhaltender ausfallen.

Der Bd ist ein solider Baustein, der im Haus der Biblischen Theologie eine gute Verwendung finden kann.

Wuppertal Thomas Söding

Hesemann, Michael: **Die Jesus-Tafel**. Die Entdeckung der Kreuz-Inschrift. Mit einem Vorwort von Carsten Peter Thiede. – Freiburg: Herder 1999. 355 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3–451–27092–7

Hesemann ist Chefredakteur und Sachbuchautor „über die großen Rätsel der Menschheit", wie der Klappentext verrät. Historischer Journalismus schadet dem vorliegenden Bd nicht, im Gegenteil, er sorgt für eine spannende Lektüre. H. zitiert reichlich Quellenmaterial, legt spannende Fährten und informiert anschaulich. Die Bibliographie ist selektiv und für die Fragestellung zureichend.

Allerdings fällt das Werk in drei große Teile auseinander. *Kap. 1–3* befassen sich mit den historischen Fragen der Passion Jesu und der frühen Christentumsgeschichte (23–165), *Kap. 4–5* mit der Kreuzauffindung durch Kaiserin Helena (165–241), *Kap. 6* bringt das Thema des Buches, die Untersuchung der „Jesus-Tafel", die sich in der Basilika S. Croce in Gerusalemme in Rom befindet (241–297), *Kap. 7* ist ein Anhang, der den Evangelisten Johannes zum Augenzeugen macht (297–314).

H. geht es permanent um Frühdatierungen. Für die synoptische Darstellung werden die umstrittenen Fragmente aus Höhle 7 in Qumran und vom Magdalene-College in Oxford herangezogen. Den zeitgeschichtlichen Schlüssen kann nur z. T. gefolgt werden. H. hält leider an der Historizität des Sanhedrin-Prozesses mit unzureichenden Gründen fest; die Passa-Amnestie relativiert er zu Recht zu einem einmaligen Vorgang. Die Kreuzigung erfolgt über Anbindung und Annagelung. Für Jesus wird dann aufgrund von Joh 20,25 (ungläubiger Thomas) auf Annagelung zurückgeschlossen, während für die beiden Mitgekreuzigten die übliche Anbindung gilt. Überhaupt räumt Kap. 7 dem Joh-Ev eine viel zu hohe Historizität ein. Der Apostel Johannes soll das Evangelium geschrieben haben. Die alte Apologetik kehrt unangefochten zurück.

Zurückhaltender ist der kirchengeschichtliche Teil. Eusebius berichtet in der Vita Constantini von einem Aphrodite-Venus-Heiligtum mitten in der neuerbauten Stadt Aelia Capitolina und identifiziert es mit dem Grab Jesu. Die Verlegung Jerusalems hatte in der Tat Teile der alten Stadtmauer zur Mitte gemacht. Meliton von Sardes, Mitte des 2. Jh.s, weiß darum. Eine kleine Steilwand mit Höhlen eines aufgelassenen Steinbruchs animierte zur Errichtung eines Heiligtums. H. unterstellt gleich das Wissen der Christen und Heiden um den Platz des Grabes, das nun geschändet werden sollte (ab 132 n. Chr.). Hier konnte Kaiserinmutter Helena 325 das Grab Jesu und die Zisterne mit Kreuzesbalken wiederfinden. Eusebius schweigt zur Kreuzesauffindung, und zwar aufgrund seiner Reserve gegen Reliquien- und Bildkult. Andere, zeitgleiche Quellen bezeugen Helenas Erfolg. Nur, die Auffindung der Kreuzestafel wird erst ab 400 berichtet. Das wahre Kreuz Jesu Christi mußte durch eine Wunderheilung

identifiziert werden, zu der später die Wiederauffindung der Tafel trat. H. macht es sich nachträglich ganz leicht. Nur Jesu Kreuz hatte Nägel – wegen Joh 20,25. Diese Schriftstelle hatten die Kirchenväter wie Rufinus und Ambrosius leider übersehen. Die weitere Geschichte der Kreuzesreliquien wird spannend verfolgt. Schließlich ist der Leser in Santa Croce angelangt. Ist die Kreuzestafel echt? H. fragt u. a. den Kölner Archäologen W. Eck. Der wehrt ab: 1. Die Aufschriften in Griechisch und Lateinisch verlaufen wie das Hebräische von rechts nach links. Diese Spott-Schreibweise ist singulär. 2. Die Aufschriften werden üblicherweise in Farbe auf eine geweißte Tafel angebracht. An der Existenz einer Tafel am Kreuze Jesu braucht daher nicht gezweifelt zu werden, wohl aber an der Tafel von Santa Croce. Der C-14-Test steht außerdem noch aus.

Wer gerne Historie kriminalistisch serviert bekommen möchte, wird mit Vergnügen dieses Buch lesen. Die Zeitgeschichte ist sorgfältig mit Texten, Skizzen und Bildern skizziert, allein die Schlüsse sind nur etwas für Reliquiengläubige. Wer aber über die Passion Jesu gesicherte Rekonstruktionen haben möchte, sollte lieber zu den anderen Büchern greifen, auf denen der Vf. aufbaut.

Dortmund Detlev Dormeyer

Einführung in die exegetischen Methoden, hg. v. Gottfried Adam / Otto Kaiser / Werner Georg Kümmel / Otto Merk. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus ^{7}2000. 148 S., kt DM 29,80 ISBN: 3-579-02651-3

Mit einem Abstand von gut 20 Jahren zur letzen Auflage haben G. Adam, O. Kaiser und O. Merk die Neubearbeitung eines Klassikers unter den exegetischen Methodenbüchern vorgelegt. Er ist nach wie vor als knappe und übersichtliche Information für die Hand von Anfängerinnen und Anfängern konzipiert (9) und umfaßt drei Teile: zur atl.en Exegese (11–70), zur ntl.en Exegese (71–111) und zur wissenschaftlichen Arbeitsweise in den biblischen Fächern (113–149).

Im Kap. zur atl.en Exegese versteht Otto Kaiser die Disziplin Exegese gerade um ihres theologischen Ranges willen als historisch-kritische Wissenschaft, die damit unter den Bedingungen des historischen Denkens der Neuzeit „dem Grundbedarf der Kirche in der Zeit [entspricht], ihren Glauben, ihre Lehre und ihr Leben immer erneut an dem sie begründenden Zeugnis der ersten Zeugen zu überprüfen und auszurichten" (14; 19). Angesichts des hermeneutischen Problems, daß Sprache und Denkweise der biblischen Texte uns durch geschichtliche Veränderungen fremd geworden sind (15–20), weist Kaiser der Exegese die doppelte Aufgabe zu, zunächst den Sinn des Textes, d. h. die in ihm verschlüsselte Mitteilung (20), zu rekonstruieren (20–24), um dann im Zusammenspiel mit den anderen theologischen Disziplinen nach seiner Bedeutung für gegenwärtiges Welt- und Existenzverständnis zu fragen (24–26). Die Rekonstruktion des Textsinns vollzieht sich dabei als Beseitigung unangemessener Vorurteile und als Annäherung an die (historisch verstandene) Gegenwart des Textes und an die Sprach- und Denkgemeinschaft, der er entstammt. Entfaltet wird das aus diesen Überlegungen abgeleitete exegetische Programm (26–27) – nach einem Kap. zu Ausgaben und Übersetzungen kanonischer und deutero-kanonischer Texte sowie zu sprachlichen und grammatikalischen Hilfsmitteln (27–32) – in den Methodenschritten: lautes Lesen und Rohübersetzung (33), Textkritik (33–38), Analyse des Aufbaus und der Form (38–41), Gattungsbestimmung und Gattungsgeschichte (41–50), Literar- und Redaktionskritik (51–55), Einzelexegese als Wort- und Sacherklärung (55–66), Bestimmung des Sitzes im Leben, d. h. des institutionellen und gesellschaftlichen Hintergrundes, der Adressaten und der geschichtlichen Situation des Textes (66–68). Ausführungen zur Umsetzung der Analyse in eine zusammenhängende, gut lesbare Arbeit (69) sowie zu Stil und Ziel der Exegese (69f) schließen den atl.en Part des Buches ab.

Kaiser bietet eine sehr dichte und informative Einführung in die Arbeitsweise der (atl.en) Exegese. Hilfsmittel und Standardliteratur zu den verschiedenen Methoden und Fragestellungen werden breit und mit Erläuterungen und Kommentaren versehen erschlossen. Auch aus der Sicht ntl.er Exegese ist diese systematisch angelegte Einführung mit Gewinn zu lesen, zumal der entsprechende zweite Teil des Buches stärker exemplarisch orientiert ist.

Kaiser betreibt historisch-kritische Exegese aus theologischen Gründen, um des in den Schriften enthaltenen Zeugnisses für die Kirche willen (13f). Gerade von dieser Perspektive her ergeben sich aber auch Anfragen an Kaisers Sicht des biblischen Textes. *Zum einen:* Methodisch geht er in der Auslegung von der ggf. zu rekonstruierenden Grundschicht aus und betrachtet eventuelle spätere Stadien der Überlieferung primär diachronisch, von ihren Vorlagen her (27). Eine Exegese, die sich als Anwältin des Textes versteht (22–24), müßte aber fragen, ob diese Perspektive dem Text und der Art, wie er sich präsentiert (und wie er gelesen wurde), angemessenen ist, und von hierher ihr Vorgehen ableiten: Setzt der Text sich erkennbar in Relation zu seinen Vorlagen? Oder zeigt er sich primär als Einheit, die für sich wahrgenommen sein will? Allein das Faktum der Überlieferung, sowenig es ignoriert werden darf, genügt zur Begründung eines Vorrangs der Diachronie nicht (52). Von dieser Überlegung her fällt auf, wie stark Kaiser Beobachtungen zu „Aufbau" und „Struktur" für die Rekonstruktion von Vorlagen auswertet (38; 39; 40), wie wenig sie dagegen als Beitrag für das Verständnis des vorliegenden Textes präsentiert werden (knapp im Zusammenhang der Gattungsanalyse 47). Auch der literarische Kontext gerät nur einseitig unter der Perspektive „Abgrenzung" bei der Literarkritik in den Blick (54f).

Zum anderen sei nur knapp darauf hingewiesen, daß eine Reflexion auf die Bedeutung des Kanons für die Exegese fehlt, obwohl sich Kaiser in einer „alttestamentlichen" Exegese die Texte offenkundig von hierher vorgeben läßt. Vielleicht hängt damit auch zusammen, daß die zu rekonstruierende Zielgröße der Textkritik nur vage bestimmt wird. Wo die Grenzen zur Literarkritik verlaufen, ist nicht völlig klar. (36: absichtliche vs. unabsichtliche Änderungen? Vgl. aber 33.) Ob der Zieltext als *ein* Text überhaupt existiert und wo er zu suchen ist (als letzte Redaktion?, im Zusammenhang der Kanonisierung?), wird nicht deutlich.

Die von dem 1995 verstorbenen *Werner Georg Kümmel* verfaßte Darstellung der ntl.en Exegese wurde für diese Auflage von Otto Merk bearbeitet. Merk läßt Kümmels Text im wesentlichen bestehen, fügt einige wenige mit eckigen Klammern gekennzeichnete, den aktuellen Diskussionsstand beleuchtende Bemerkungen in den Haupttext ein und ergänzt v. a. die Literatur in den Fußnoten. Kümmels Text ist stärker exemplarisch orientiert. Nach einer kurzen Skizze zur Fragestellung der Exegese (eine doppelte: Klärung der geschichtlichen Umstände der Textentstehung; Erhebung der Sachaussage des Textes und ihrer Bedeutung; 73f) werden zunächst knapp drei vorbereitende Schritte zur eigentlichen Textauslegung samt den zugehörigen Hilfsmitteln vorgestellt: die Textkritik (v. a. eine Einführung in den Nestle/Aland als die wissenschaftliche Standardausgabe des griechischen NT; 74–78), das Bemühen um das sprachliche Verständnis des Textes mittels Wörterbüchern und Grammatiken (78–80) und die Klärung der Einleitungsfragen (80f). Es folgt eine ebenso knappe Skizze der exegetischen Aufgabe und Vorgehensweise sowie typischer Hilfsmittel wie Kommentare oder Konkordanzen (82–85.85–89). Hinsichtlich der Vorgehensweise wird zwischen den Synoptikern und dem übrigen NT unterschieden. Die zweite Hälfte des ntl.en Parts besteht aus zwei Beispiel-Auslegungen, die nicht in erster Linie Ergebnisse präsentieren, sondern einen Einblick in die Arbeitsweise bieten (90–99: Röm 5,1–11; 99–109: Mt 12,22–37). Den Abschluß macht eine überschaubare Liste eingeführter und neuerer Methodenlehren der ntl.en Exegese (110–111).

Die Einführung in die ntl.e Exegese trägt stärker als ihr atl.es Pendant den Charakter eines gründlichen Einblicks, der zur intensiveren Beschäftigung etwa mit Hilfe eines umfassender angelegten Lehrbuchs hinführen will (72). Dieses Ziel zu erreichen, ist die Skizze zweifellos geeignet. Wer nach Kümmel/Merk den Teil von Kaiser liest, kommt dann schon ein gutes Stück weiter.

In der Wahrnehmung des Textes betonen Kümmel und Merk die Einheit des Textes, die Verwiesenheit von Teiltexten auf das Ganze (82; 85f). Darin ist ihnen ausdrücklich zuzustimmen. Wenn die Synoptiker allerdings allein aufgrund des Faktums der mehrschrittigen Überlieferung von den anderen Texten des NT unterschieden werden, provoziert das ähnliche Anfragen wie oben an Kaiser. Die Aufgabenbeschreibung, die für „den größeren Teil der neutestamentlichen Schriften" gegeben wird (nämlich den Sinn der Aussagen zu erheben und Textstellen in den Zusammenhang der ganzen Schrift oder ggf. des Schriftkorpus zu stellen; 82) muß uneingeschränkt auch für die Synoptiker geltend gemacht werden. Die Beispiele lösen den Anspruch, einen Text als Teil des Ganzen zu betrachten, dann auch nicht ein. Beide Texte werden als vom Kontext weitgehend isolierbar betrachtet (91 bzw. 101). Verständnisschwierigkeiten beim zweiten exegetischen Beispiel aus dem Matthäusevangelium werden methodisch regelmäßig mit dem Rückgang auf die Quellen beantwortet (104; 105; 106).

Eine abschließende Bemerkung zum Umgang mit der Vorlage von W. G. Kümmel: Der Text erweist sich in der Tat weiterhin als gelungene Hinführung zur Exegese und bestätigt die Entscheidung zu moderaten Eingriffen. Mit einer Einschränkung: Angesichts der durch die 26. und 27. Auflage des Nestle/Aland stark veränderten Ausgangslage der Textkritik (vgl. die sehr umfangreiche ergänzende Anm. 2, 75–77) erscheint in diesem ausdrücklich an Anfängerinnen und Anfänger gerichteten Buch eine Neufassung des einschlägigen Abschnitts angemessen; die deutliche Korrektur des Haupttextes in der Fußnote erschwert das Verstehen.

Gottfried Adam führt im *dritten Teil* in die wissenschaftliche Arbeitsweise ein, speziell mit Blick auf das exegetische Studium. Die Themenkreise sind: die Eigenart von und die Mitarbeit in akademischen Lehrveranstaltungen (115–118), das Lesen und Auswerten von Literatur (119–124), der Umgang mit Bibliotheken, Katalogen und Bibliographien (124–128), Formen schriftlicher Arbeiten wie Protokoll, Referat, Arbeitspapier und Seminararbeit (129–135), ergänzt um ein Kap. zur formalen Gestaltung schriftlicher Arbeiten, mit Aus-

führungen z. B. zu dem von Erstsemestern oft so gefürchteten Umgang mit Zitaten und Anmerkungen (135–144). Es folgen noch eine Grundorientierung zur Arbeit mit Computer und Internet in den biblischen Fächern (144–147) und Hinweise auf weiterführende Literatur (147–149).

Daß eine Darstellung der exegetischen Methodik in der gegenwärtigen Situation der wissenschaftlichen Schriftauslegung unwidersprochen bleibt, ist nicht zu erwarten. Das vorgestellte Buch führt in die „klassische", stark – wenn auch nicht einseitig – diachron orientierte Exegese ein, nach wie vor eine wichtige, aber nicht die einzige Perspektive exegetischer Betrachtung der Schrift. Ihre Sicht präsentieren die Vf. ebenso konzentriert wie gekonnt. Adams Darstellung wissenschaftlicher Arbeitsweise ist eine für Studienanfängerinnen und -anfänger wertvolle Zugabe.

Wuppertal Christian Münch

Schmidt, Thomas: **Das Ende der Zeit**. Mythos und Metaphorik als Fundamente einer Hermeneutik biblischer Eschatologie. – Bodenheim: Philo Verlagsgesellschaft 1996. 467 S. (Bonner Biblische Beiträge, 109), geb. DM 124,00 ISBN: 3–8257–0038–0

Mit seinem im Jahre 1941 gehaltenen Vortrag über Neues Testament und Mythologie hat Rudolf Bultmann eine der breitesten theologischen Diskussionen des 20. Jh.s ausgelöst. Er hatte damals behauptet, die Botschaft des NTs könne in einer technisierten und aufgeklärten Welt nicht mehr einfach in den Worten der biblischen Autoren ausgesagt werden. Das in der Neuzeit durch Naturwissenschaft und Technik veränderte Weltbild stelle eine Verstehensbarriere für die ntl.e Botschaft dar, insofern diese mit den Vorstellungen des antiken Weltbildes verbunden sei. Das antike Weltbild bezeichnete Bultmann als „mythisch". Er wählte diesen Ausdruck, weil ihm die Konnotation des Urzeitlichen und Voraufgeklärten anhaftet und er sich vorzüglich dafür eignet, den großen Abstand zwischen Antike und Gegenwart hervorzuheben. Als mythische Vorstellungen galten Bultmann all jene, die heute durch naturwissenschaftliche Erkenntnisse als widerlegt gelten müssen, z. B. Himmel und Hölle als bewohnte und genau lokalisierbare Orte, sodann alle im weitesten Sinne übernatürlichen Phänomene wie Wunder, Engelerscheinungen oder Dämonen. Sein Interpretationsansatz bestand bekanntlich darin, alle diese Vorstellungen nicht objektiv, sondern subjektiv als Aussagen über die menschliche Existenz aufzufassen.

Die große Zeit von Bultmanns hermeneutischem Programm der existentialen Interpretation ist längst vorbei, auch wenn auf protestantischer Seite v. a. zwei Exegeten, Hans Weder und Hans Hübner, das Erbe Bultmanns in kritischer Auseinandersetzung zu bewahren versuchen. Innerhalb der katholischen Theologie hat die Diskussion um den Mythos nie den Stellenwert wie in der protestantischen Exegese erreicht. Einzelne katholische Autoren haben jedoch im letzten Jahrzehnt ihr Interesse am Mythos entdeckt und durch Publikationen einen Beitrag zu der bislang hauptsächlich auf evangelischer Seite geführten Diskussionen geleistet. Besonders ist hier der von Karl Kertelge im Jahre 1990 herausgegebene Bd über Metaphorik und Mythos im NT zu nennen. Seit einiger Zeit gibt es nun eine noch von Josef Blank angeregte und nach dessen Tod von Karl-Heinz Ohlig betreute Diss., die das Thema Mythos von der Religionswissenschaft aus für das Verständnis der ntl.en Eschatologie fruchtbar machen will. Der Vf. der Diss. ist Thomas Schmidt, und die Anregung dazu hat er offenkundig aus der Lektüre von Rudolf Bultmanns hermeneutischen Schriften erhalten. Die Übereinstimmungen im Grundansatz sind auffällig. Schon S.s Behauptung, die ntl.e Eschatologie sei in „der mythischen Sprache der Bibel" formuliert, läßt auf eine gewisse Nähe zu Bultmann schließen. Eine weitere Parallele zeigt sich in S.s Überzeugung, die Sprache der Bibel sei in der heutigen Zeit nicht mehr unmittelbar verständlich. Auf der Suche nach einem hermeneutischen Schlüssel zur ntl.en Eschatologie jedoch meidet S. die ausgetretenen Pfade der existentialen Interpretation. Er läßt sich statt dessen von der Religionswissenschaft auf neue Wege zum Verständnis des Mythos führen. Anregungen sucht er bei vier neueren religionswissenschaftlichen Mythostheorien (von Mircea Eliade, Ulrich Mann, Fritz Stolz und Carsten Colpe). In seinem anschließenden Versuch, auf dieser Grundlage eine Typologie des Mythos auszuarbeiten, trägt S. eine ganze Anzahl von wichtigen Erkenntnissen zusammen. Den Mythos bestimmt er als eine „ambivalente, gattungsindifferente symbolische Erzählung", die auf die „soteriologischen Grundfragen des Lebens" (85) antwortet. Unter dieser Perspektive verliert die bis heute in der biblischen Exegese geübte traditionsgeschichtliche Scheidung zwischen Mythos und jüdisch-christlicher Erzähltradition ihre Relevanz. Denn wenn ein Mythos sich primär dadurch auszeichnet, auf Grundfragen des Lebens zu antworten, wird jede religiöse Erzählung – unabhängig von ihrer traditionsgeschichtlichen Herkunft – zum Mythos, insofern sie dem Menschen Hilfestellungen zur intellektuellen Bewältigung existentieller Fragen gibt.

Dieselbe übergeordnete und weitgehend vom Konkreten abgelöste religionswissenschaftliche Perspektive behält S. auch bei, wenn es darum geht, die Religion zu charakterisieren. Er begreift sie als ein „soteriologisches System" (K. H. Ohlig), das durch Heilsverheißungen dem Menschen hilft, sich mit seiner eigenen Endlichkeit abzufinden. Vor diesem Hintergrund vergleicht er die im antiken orientalischen Kulturraum verbreiteten „Soteriologien" (Erlösungsvorstellungen). Nach S. lassen sich zwei Grundtypen unterscheiden: Erlösung durch kosmische Erneuerung und Heil in der Geschichte. Die ntl.e Eschatologie nimmt nach S.s Urteil eine Mittelstellung ein, insofern sie eine Mischform aus beiden Erlösungskonzepten darstellt.

Auf die religionsphänomenologische Einordnung der ntl.en Eschatologie folgt eine Exegese ausgewählter ntl.er Texte. Eingangs zeichnet S. in groben Linien die Erforschung der ntl.en Eschatologie nach. Dann wendet er sich den synoptischen Endzeitvorstellungen zu. Seine Aufmerksamkeit gilt zunächst der Frage nach den eschatologischen Implikationen des synoptischen Zentralbegriffs der Basileia. S. beschreibt ausführlich ihren Charakter als Heilsherrschaft und nimmt auch ihre Christozentrik in den Blick. Anschließend geht er noch auf die individuellen Unterschiede der synoptischen Evangelien ein. Trotz ihres großen Umfangs bringen S.s Ausführungen leider keine neuen Erkenntnisse; der Vf. beschränkt sich weitgehend darauf, den Urteilen namhafter Exegeten zu folgen. Daß hierbei auch so manches von der Forschung überholte Urteil bedachtlos weitertradiert wird, wie z. B. Joachim Jeremias' Urteil über Jesu Abba-Anrede, zeigt, daß S. nicht wirklich in die Tiefe gegangen ist. Sein religionswissenschaftlicher Grundansatz macht sich bei den Exegesen übrigens nur am Rande bemerkbar, etwa wenn er die Reich-Gottes-Botschaft Jesu als „Basileia-Mythos" bezeichnet.

Unter der Überschrift „Der Mythos vom Logos" (H. Weder) behandelt S. im Anschluß an die Darstellung der synoptischen Endzeitvorstellungen die Eschatologie des vierten Evangeliums. Deren präsentischer Eschatologie und dem Problem wie sie mit der primär futurischen Eschatologie der Synoptiker zu vereinbaren ist, gilt sein Hauptinteresse. Ausführlich werden die Bemühungen Bultmanns um die Interpretation des Johannesevangeliums referiert und diskutiert. Es folgen Exegesen u. a. zum Nikodemus-Gespräch (Joh 3), zu Jesu Endzeitrede (Joh 5,19–30) und zum Gespräch Jesu mit Martha (Joh 11,17–27), anhand derer S. die enge Verbindung zwischen Eschatologie und Christologie im Johannesevangelium hervorhebt. Schließlich wendet sich S. dem umstrittenen Urteil Bultmanns zu, die futurisch-eschatologischen Aussagen des Johannesevangeliums (z. B. Joh 6,51–58) seien einer kirchlichen Redaktion zuzuweisen. Nach Ansicht des Vf.s bedarf es einer solchen literarkritischen Lösung nicht, um das Nebeneinander von futurisch- und präsentisch-eschatologischen Aussagen plausibel zu erklären. Mit Josef Blank meint er, daß bereits bei den Synoptikern das Heil nicht nur in der Zukunft liegt, sondern von einer unmittelbar zu treffenden Entscheidung abhängt, und insofern die Kluft zwischen Johannes und den Synoptikern keineswegs unüberbrückbar ist. Den weitgehenden Verzicht auf futurische Eschatologie im vierten Evangelium erklärt sich S. aus der Auseinandersetzung mit gnostischen Strömungen, v. a. aber aus einer Konfrontation mit dem Problem der Parusieverzögerung. Die johanneische Lösung, die Eschatologie als gläubige Begegnung mit dem Christus praesens zu interpretieren, ist nach Ansicht des Vf.s der erste überzeugende Versuch zur Überwindung der Naherwartungsproblematik. Den exegetischen Teil beschließt ein Abschnitt, in dem S. versucht, die These zu begründen, daß „die Evangelien, in eschatologischer und damit christologischer Hinsicht eine Einheit bilden" (322). Seiner Ansicht nach ist das Verbindende zwischen den eschatologischen Entwürfen der einzelnen Evangelien in deren „mythologischer Perspektive" zu sehen. Die mythologische Perspektive ist für S. dabei nichts anderes als der Blick des Glaubenden, insofern er in der historischen Person des Jesus von Nazareth die rettende Nähe des eschatologischen Heiles zu sehen vermag.

Im vierten und letzten Abschnitt lenkt der Vf. explizit auf seine Ausgangsfrage nach dem Verständnis der biblischen Eschatologie zurück. Nach S.s Ansicht genügen die exegetische Analyse und die religionsgeschichtliche Untersuchung, die er vorgenommen hat, noch nicht, um die Eschatologie der biblischen Evangelien in ihrer ganzen Tiefe zu verstehen. Ein vertieftes Verständnis hofft S. in Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen hermeneutischen Diskussion gewinnen zu können. Hierzu erscheint ihm die Hermeneutik Paul Ricoeurs besonders geeignet. Sehr gewissenhaft führt er in diese ein, informiert über Ricoeurs Symboltheorie und dessen Ansichten über das Wesen der Metapher. Bedauerlich ist jedoch, daß die eigentlich interessante Frage, wie die Hermeneutik konkret auf die eschatologischen Texte angewendet werden kann, bei S. nur ganz knapp behandelt wird. Immerhin wird deutlich, daß seiner Ansicht nach die Eschatologie metaphorisch zu interpretieren sei. Schließlich wendet sich der Vf. noch dem Verständnis der urchristlichen Naherwartung zu, für die er eine „kairologische" Interpretation vorschlägt, die auf eine chronologische Fixierung der Parusie zugunsten einer psychologischen Auffassung verzichtet. Abschließend nimmt S. noch die biblische Eschatologie als ein gesellschaftliches Produkt in den Blick, und hebt die Gefahr der Ideologisierung ebenso wie ihre ideologiekritische Kraft ins Bewußtsein.

Die Diss. von S. ist kein leicht verständliches Werk. V. a. seine z. T. recht eigenwillige Terminologie macht es dem Leser nicht gerade einfach, die Gedanken des Vf.s zu fassen. Sein Versuch, eine Hermeneu-

tik der ntl.en Eschatologie zu entwerfen, verdient aber Anerkennung, auch wenn der von S. beschrittene Weg über die Religionswissenschaft nicht zu überzeugen vermag.

Wuppertal Christian Nanz

Hotze, Gerhard: **Paradoxien bei Paulus.** Untersuchungen zu einer elementaren Denkform in seiner Theologie. – Münster: Aschendorff 1997. XIII, 380 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, 33) Ln DM 98,00 ISBN: 3–402–04781–0

Rudolf Bultmann bringt im Sachregister seiner „Theologie des NT“[1] das Stichwort „Paradoxie der christlichen Situation“ – kein Stichwort „Paradoxie“! – und versteht darunter die Situation zwischen einem „nicht mehr“ und „noch nicht“ gemäß Phil 3,12–14, ebenso die Paradoxie des eschatologisch-kirchlichen Bewußtseins, nämlich einerseits geschieden von der Welt aufgrund der Heiligung durch Christus und andererseits gefordert durch den Indikativ, das Leben nicht mehr nach den Begierden der früheren heidnischen Zeit zu gestalten (z. B. 1Petr 1,14). Im Blick auf 1Petr 1,3 spricht er von der Paradoxie „wir sind, was wir sind, in der Hoffnung“.[2] Henning Schröer versteht das ntl. Paradox zunächst von der Herrlichkeit *Gottes* her; mit der ntl. δόξα als Übersetzung für den hebr. *kabod* des AT in der Bedeutung „Herrlichkeit Gottes in ihrer Wucht und Macht und wohl auch in ihrer Strahlkraft (Lichterfahrungen)“ erreichten wir „mit *Paradox als Kategorie*[3] die Spannung, daß gegenüber der geläufigen Erwartung von Gottes Macht (oder auch Ohnmacht) die wahre *Doxa* wahrzunehmen“[4] sei. Schröer verweist aber dann auch auf die Paradoxie der christlichen Existenz, wie sie in 2Kor 12,10 zum Ausdruck kommt.[5] Sören Kierkegaard hat schon im vergangenen Jh. die Paradoxie der christlichen Existenz, dann aber v. a. auch die der Inkarnation ausführlichst thematisiert (s. u.). Da aber das theol. Problem des Paradoxes im NT noch nicht ausdiskutiert sein dürfte, ist es ein verdienstvolles Unterfangen, wenn Gerhard Hotze in seiner bei Karl Kertelge gefertigten Diss. „Paradoxien bei Paulus“ dem Wesen der Paradoxie bei einem solchen ntl. Autor nachgeht, dessen Theologie in besonderer Weise durch den Gebrauch solcher Paradoxien geprägt ist.

Zunächst der Überblick über das Buch: Die Einleitung bringt nach wenigen einführenden Worten einen recht ausführlichen Abschnitt zur Forschungsgeschichte, wobei – auch in aufschlußreicher Weise für das Vorgehen H.s – drei Ansätze bei den paulinischen Paradoxien genannt werden: 1. Der rhetorische Ansatz, 2. Der hermeneutische Ansatz, 3. der exegetische Ansatz. Eine gewisse Entsprechung besteht zwischen dieser Dreiteilung und der Gliederung des Buches in zwei Hauptteile: 1. *Annäherungen*, 2. *Textauslegungen*. Man hätte gern einen 3. Teil erwartet, in dem die Exegesen des 2. Teils Gegenstand einer ausführlichen Gesamtwertung geworden wären. Aber das geschieht nur in recht kurzer Weise in „Der theol. Ort der Paradoxien des Paulus“ am Ende des 2. Teils auf knapp 15 S.n, zudem noch in „Ergebnisse“ auf gut 4 weiteren S.n nach diesem 2. Teil.

Die *Annäherungen* bringen im *1. Kap.* Formen und Verwendungen des Paradoxen vor und neben Paulus: *A. Begriffserklärung: logische Struktur – rhetorische Funktion; B. Rhetorische Formen des Paradoxon; C. Beispiele paradoxen Denkens (heidnisch-philosophische Paradoxien, z. B. Heraklit und Stoa, und biblisch-theol. Paradoxien).* Das *2. Kap.* ist überschrieben: *Paradoxalität bei Paulus – ein Überblick;* die Unterabschnitte: *A. Rhetorische Paradoxien (Wortfiguren, Gedankenfiguren); B. Theologische Paradoxien (I. Ärgernis und Torheit des Kreuzes; II. Die eschatologische Spannung der neuen Schöpfung).* Die *Textauslegungen* interpretieren 1Kor 4,9–13; 2Kor 11,21b–12,10; Phil 3,7–11; 2Kor 4,7–12; 2Kor 6,8–10; 2Kor 1,3–11. Sieht es nach diesem Überblick so aus, als seien die „Textauslegungen“ der eigentliche Teil des Buches, so dürften sie doch eher die Explikation dessen sein, was in den „Annäherungen“[6] *programmatisch* gesagt ist.

Wir können es uns ersparen, näher auf Kap. 1 in den „Annäherungen“ einzugehen, weil der Vf. hier nur in bekannte Sachverhalte einführt, weithin unter Benutzung der klassischen Werke von Heinrich Lausberg. Wir beginnen deshalb die eigentliche Rezension mit der Sichtung des 2. Kap. in den „Annäherungen“. Wegen der programmatischen Ausführungen scheint mir die Diskussion an dieser Stelle die wichtigste Aufgabe für den Rez.en zu sein. Auf die „Textauslegungen“ gehe ich nur sporadisch ein, werde aber den Schlußfolgerungen aus ihnen noch einige Aufmerksamkeit schenken.

H. definiert das Paradox im weitesten Sinne als „Phänomen, das dem landläufigen Vorverständnis von einer Sache widerspricht“ (26; kursiv bei H.). Für die Beschäftigung mit Paulus seien allein *sprachliche* Paradoxa relevant, vorsprachliche Paradoxien könne man in dieser Untersuchung vernachlässigen.

Der sicherlich interessanteste Abschnitt des Buches ist der über die theol. Paradoxien bei Paulus. Dieser nehme hinsichtlich der Fülle und Vielfalt der Verwendung von Paradoxien im NT eine Spitzenstellung ein. Von hoher theol. Relevanz und auch zutreffend ist, daß für H. *der Rhetoriker Paulus auf den Theologen Paulus verweist.* Die Paradoxalität sei nicht nur sprachliches Mittel, sondern – und das ist für den Vf. der entscheidende Gesichtspunkt – „wesentlich eine *Denkform* des Apostels“. Und so formuliert er seine Grundthese (79; von H. kursiv gesetzt):

„Dreh- und Angelpunkt der paulinischen Theologie ist das Bekenntnis zu Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen. Die aus diesem christologischen Kerygma von Tod und Auferstehung entwickelte Kreuzestheologie und Eschatologie sind der ‚Sitz im Leben‘ wenn nicht aller, so doch der meisten theologischen Paradoxien bei Paulus.“

Es sind also zwei zentrale theol. Aspekte, die Paulus veranlaßt haben, in Paradoxien zu formulieren (80): 1. Die *Kreuzestheologie* und 2. die *Eschatologie.* Die kreuzestheologischen Paradoxa besitzen nach H.s Interpretation eine charakteristisch andere Struktur als die eschatologischen. Denn bei ersteren gehe es um ein Paradox im allgemeinen Sinne; er meint damit den *gedanklichen Widerspruch zum landläufigen Vorverständnis* (z. B. Erweis der Herrlichkeit Christi *im* Kreuz, 84). Der eschatologische Typos hingegen sei durch eine *Antithetik von Gegensätzen* gekennzeichnet. H. versteht darunter die neue Schöpfung in ihrer dialektischen Spannung von Tod und Leben, Sünde und Gnade, Fleisch und Glaube oder Gegenwart und Zukunft (80):

„Die kreuzestheologischen Paradoxien enthalten eine schockierende Umkehrung des Bekannten und Gewohnten in sein Gegenteil, die eschatologischen ein scheinbar unmögliches Zusammendenken von Gegensätzen.“

Man könnte bereits an dieser Stelle fragen, ob man Umkehrung und Zusammendenken derart auseinanderreißen sollte, wie es hier geschieht. Aber eine Interpretation der von H. vorgenommenen Unterscheidung *in bonam partem* scheint mir möglich. Also lasse ich sie gelten, zumal gerade sie die Möglichkeit gibt, das mit ihr zum Ausdruck Gebrachte noch weiterzudenken. Und diese Möglichkeit scheint mir, wie gleich noch zu zeigen ist, das heuristisch Wertvolle an H.s Gedankenführung – oder soll ich sagen: an der Denkart des Autors über die Denkart des Paulus? – zu sein.

Im Abschnitt *„Ärgernis und Torheit des Kreuzes“* betont er eingangs im Unterabschnitt „Der Tod Christi“ mit Recht, daß der Kreuzestod zusammen mit der Auferstehungsbotschaft „das *Grundparadox christlichen Glaubens*“ darstellt (81, Kursive durch mich). Die Menschwerdung Jesu werde hingegen nur an wenigen, meist traditionell vorgeprägten Stellen erwähnt. Dennoch sei für unsere eigenen späteren Überlegungen darauf aufmerksam gemacht, daß er in Gal 4,4 den anstößigen paradoxen Kontrast „Gott – Geschichte“ ausgesprochen sieht: Die Frau stehe für den Menschen Jesus, das Gesetz für den Juden Jesus, der als *präexistenter* Gottessohn in die *geschichtliche* Wirklichkeit eintrat. V. a. legt er Wert auf „die nahezu als Identifikation (ὁμοίωμα) erscheinende Zusammenbringung der kontradiktorischen Gegensätze θεός und ἁμαρτία“, die im höchsten Grade paradox sei (82). Doch zurück zur Kreuzestheologie! Unter Verweis auf eine Reihe anderer Paulusstellen, v. a. 1Kor 2,8, sieht er im Kreuz, dem eigentlichen Zentrum der Verkündigung des Paulus, dessen größtes Paradox (84): „Was könnte anstößiger sein als ein Gott, dessen Sohn stirbt?“ Dieses „paradoxe Nebeneinander von Kreuz und Herrlichkeit“ habe „eine soteriologische Zielrichtung“ (85). Das theologische Fazit (85f):

„Die paradoxe Grundaussage ist überall die gleiche: Im gekreuzigten und gestorbenen Christus erweist sich die δύναμις θεοῦ ‚für die, die gerettet werden‘ (1Kor 1,18).“ Ist aber der nächste Satz (85f) einleuchtend?: „Allein von dieser soteriologischen Ausrichtung her wird die Paradoxie des Todes wenigstens teilweise plausibel.“

Im 2. Unterabschnitt von Kap. 2 B thematisiert H. den Fluch des Gesetzes, im 3. den mitgekreuzigten alten Menschen. Das unter dem letzten Punkt Gesagte gipfelt im Gegensatz „Mensch – Gott“. So sieht H. in Gal 2,20 „auf engstem Raum ... eine logische Paradoxie im strengen Sinne ausgesprochen“, eine Aussage zudem, in der der Apostel paradigmatisch für den gerechtfertigten Menschen steht: „Christus ist es, der in der menschlich-sarkischen ζωή des Paulus dessen *eigentliche* ζωή ausmacht.“ Gottes δύναμις stehe nicht nur stellvertretend für menschliche ἱκανότης (2Kor 3,5), für πειθοὶ σοφίας λόγοι (1Kor 2,4), sondern sie bestehe „gerade *in* all den defizienten Erscheinungsweisen der menschlichen Existenz“ (107). Der *existentielle* Aspekt kommt also in solchen „wohl eindrucksvollsten Paradoxien“ zum Ausdruck (108):

[1] Bultmann, R.: Theologie des Neuen Testaments, hg. v. O. Merk, Tübingen ^{9}1999.

[2] Ib. 102f.

[3] Kursive durch mich.

[4] Schröer, H.: Art. Paradox II. Theologisch: TRE 25, (731–737) 732f; s. auch ders.: Art. Paradox II, HWP 7, 90–96; ders.: Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem, Göttingen 1960, 67–96.

[5] Schröer, H.: Art. Paradox II. Theologisch: TRE 25, (731–737) 733.

[6] Die Überschrift „Annäherungen“ ist ein gewisses understatement. H. bringt hier mehr als bloße Annäherungen.

„Auch die anthropologische Paradoxie von der Kraft (Gottes) in der Schwachheit (des Menschen) gründet im christologischen Paradox des Kreuzes und der damit verbundenen Umkehrung der Verhältnisse."

Die Klimax vom kreuzestheologischen Paradox zum Paradox des Gegensatzes von Mensch und Gott hin dürfte H. richtig gesehen haben. In der Tat sind ja im Gegenüber von Gott und Mensch alle Theologie und, wie gleich noch zu zeigen ist, alle Wirklichkeit gegründet.

Die Ausführungen über die *eschatologischen Paradoxa* – der Abschnitt trägt die Überschrift „Die eschatologische Spannung der neuen Schöpfung" – setzen mit der Auferstehung Christi ein, um von dort her die Rechtfertigung des Gottlosen zu thematisieren, dann das Verhältnis von Fleisch und Glaube, um mit der Hoffnung auf die Rettung abzuschließen.

Im Abschnitt über die Auferstehung Jesu setzt H. mit der Fundamentalaussage ein, daß sein Tod und seine Auferstehung gemeinsam „das eine soteriologische und eschatologische Ereignis" sind (108). Versteht er nun dieses *Ereignis* als Paradox, so geht es allerdings beim Paradox als Ereignis gerade *nicht primär* um eine *Denkform*; hat doch das Paradox als Ereignis Geschehnischarakter. Dazu ist gleich noch einiges Grundsätzliche anzumerken. Daß die Rechtfertigung des Gottlosen (Röm 4,5) unter die Überschrift „Eschatologie" subsumiert wird, kann man insofern theol. gut vertreten, als die Rechtfertigung im Gesamtgefüge der paulinischen Theologie eschatologischen Charakter hat. Denn sie ist ja die Antizipation des göttlichen Endgerichts in der jeweiligen geschichtlichen Existenz des einzelnen. Andererseits gehört die Rechtfertigung aber auch zur Kreuzestheologie. Es zeigt sich auch hier, daß die Unterscheidung von kreuzestheologischen und eschatologischen Paradoxien nicht ganz problemlos ist. H. sieht mit Recht die *iustificatio impii* als die Mitte des paulinischen Evangeliums. An bestimmten Stellen, v. a. des Röm, habe Paulus die Botschaft dieser Rechtfertigung auf folgende Weise zugespitzt (112f):

„Daß Gott sich des Frevlers erbarmt, ist im Grunde noch kein Paradox; Paulus erzeugt dieses jedoch durch die (kausalen, finalen o. ä.) *Verknüpfungen* von Sünde und Gnade, welche auf eine bestimmte Relationalität beider Größen hinweisen und so die eschatologische Dialektik der ‚neuen Schöpfung' zum Ausdruck bringen."

Wenn der nächste Abschnitt die Überschrift „Fleisch und Glaube" trägt, so geht es nicht um das Verhältnis des Glaubenden zu seinem Fleisch, wobei σάρξ als der jeweils individuelle Ort der ἁμαρτία im Gegensatz zum πνεῦμα verstanden wäre, sondern um „Fleisch" als die konkrete geschichtliche Existenz. Es geht um das geschichtliche und zugleich eschatologische, „von einer paradoxen Dialektik" geprägte „Sein (!) in Christus" als den „Kontrast von *Tod* und *Leben* oder – als dessen personalen Bezugsgrößen – von *Mensch* und *Gott*" (123). H. will zeigen, daß im Sinne des paradoxen paulinischen Denkens Tod und Leben in der Gegenwart des Glaubenden gleichermaßen am Werke sind, obwohl sich doch beide Größen gegenseitig ausschließen (128). Für den Abschnitt „Hoffnung auf Rettung" mag es genügen, nur die Teilüberschriften zu nennen: *Auferstehung der Toten; Leiden, um verherrlicht zu werden.*

Um den zweiten Teil des Buches, die „Textauslegungen", wenigstens an einer Stelle zu würdigen, wähle ich seine Exegese von 2Kor 4,7–12 aus. H. zeigt sehr schön, wie auf verschiedenen Ebenen, nämlich der theol., der empirischen, der christologisch-anthropologischen und der apostolischen der dialektische Kontrast zwischen den zermürbenden Bedingungen des Verkündigungsdienstes und der positiven Sicht der apostolischen Existenz als eine Dialektik von Tod und Leben gesehen werden kann. Ich zitiere eine theol. zutreffende und m. E. sprachlich gut gelungene Stelle (286):

„Zu erklären ist diese Dialektik mit der Unterscheidung zweier Ebenen: Der empirisch-irdischen Realität tritt die göttliche Wirklichkeit des Glaubens gegenüber, der gegen die weltliche Todeserfahrung ‚anglaubt', ohne dabei irdisch-konkret greifbar zu werden. Die empirische Sicht erkennt nur die Drangsale – bis zum Äußersten (‚Tod'); das Auge des Glaubens dagegen erfaßt, dem irdischen Augenschein zum Trotz, das ‚Übermaß der Kraft Gottes'."

Unerklärlich bleibt mir allerdings, warum H. den für seine Thematik so wichtigen Text 1Kor 1,18ff aus den „Textauslegungen" ausgespart hat. Zwar bezieht er sich schon zu Beginn des Abschnitts „Ärgernis und Torheit des Kreuzes" auf ihn (85f), aber man hätte sich wegen des theol. Gewichts dieser Stelle gewünscht, daß er sie ausführlich diskutiert hätte (s. u.).

Schauen wir noch einmal darauf, was das erklärte Ziel H.s ist: Er will das Paradox als *Denkform* des Paulus herausstellen, will deren logische Struktur erforschen und sie auf ihre theol. Dignität hin befragen (1). Seine Antwort haben wir bereits zur Kenntnis genommen: Bei den kreuzestheologischen Paradoxa geht es um den *gedanklichen Widerspruch* zum landläufigen Vorverständnis. Daß ein gedanklicher Widerspruch Moment einer Denkstruktur ist, versteht sich von selbst. Im Blick auf den „eschatologischen Typ" (80) des Paradoxes erklärt H. aber, dieser sei „gekennzeichnet durch eine *Antithetik von Gegensätzen*" (80). Er nennt, wie schon gesagt, in diesem Zusammenhang die dialektische Spannung von Tod und Leben, Sünde und Gnade, Fleisch und Glaube und schließlich von Tod und Zukunft. Dann stellt sich jedoch die Frage, ob diese Gegensätze nur Gegensätze im Bereich des menschlichen Denkens sind oder ob es hier nicht auch, ja sogar primär, um Gegensätze seinsmäßiger Art geht, also um *Gegensätze im ontischen Bereich*. Ist also das, was Paulus im eschatologischen Kontext formuliert, paradox lediglich in seinem theologischen Denken oder spricht er von paradoxen Gegensätzen in der *Wirklichkeit des eschatologischen Seins*? Ist nicht das eschatologische Sein in sich paradox? Nach H. enthalten zwar die eschatologischen Paradoxien „ein scheinbar (!) unmögliches Zusammendenken von Gegensätzen" (80); somit ist wieder das Denken angesprochen. Wenn aber diese Unmöglichkeit nur eine *scheinbare* ist (also keine anscheinende!), dann ist doch das Zusammendenken von Gegensätzen möglich, die in der Realität bestehen. Dann ist der Gegensatz – und somit auch das Paradox! – eine ontische Gegebenheit; dann geht es um eine *ontologische Aussage.*

Wir müssen also fragen, ob H.s Diss. nicht über die von ihm ausdrücklich ausgesprochene Intention hinaus implizit auf eine Dimension der paulinischen Paradoxie verweist, die den Bereich des rein Gedanklichen transzendiert. Noch einmal: Darüber äußert sich der Vf. *expressis verbis* nicht. Aber der *heuristische Wert* einer Arbeit kann ja auch darin bestehen, daß ihre Ergebnisse den Leser deshalb zum Weiterdenken provozieren, weil der Vf. Bausteine dazu bereitgelegt hat, selbst aber noch nicht diejenigen Konsequenzen gezogen hat, zu denen er möglicherweise, wenn auch mehr *nolens* als *volens*, den Leser inspiriert. Dann ist es jedoch zunächst einmal die Aufgabe des Rez.en, dem Vf. einer Studie für diese Bausteine zu danken. Man wird den Vf. dann allerdings fragen müssen, warum er an einer bestimmten Stelle stehengeblieben ist. Und diese Frage ist notwendig ein Stück deutlicher Kritik. Aber die Kritik ist in doppelter Weise relativiert; denn einmal bleibt jeder an irgendeiner Stelle seines Denkens stehen, und zum zweiten ist es wichtiger, zum Weiterdenken animiert zu werden als den fragmentarischen Charakter eines Denkens zu inkriminieren.

Fragen wir also, ob es nicht vielleicht in H.s Buch gewisse Hinweise darauf gibt, daß er zumindest *im Ansatz* die *ontologische* Dimension der paulinischen Paradoxien erkannt hat und nicht nur die *gnoseologischen*. Und ich meine, daß dies in der Tat der Fall ist. So sieht H. immerhin sehr klar, daß „sachlicher Ursprung und Kern der paulinischen Theologie" der Tod Jesu ist; wir zitierten schon (81):

„Daß Christus, der Sohn Gottes, am Kreuz gestorben, ja ‚für uns' gestorben ist, stellt zusammen mit der Auferweckungsbotschaft das Grundparadox christlichen Glaubens dar."

Als *„Grundparadox"* des christlichen Glaubens nennt H. also gerade keinen paradoxen Gedanken, sondern das *Geschehen* der Kreuzigung (83: das „Faktum des Kreuzes") und das Vorliegen einer Botschaft, nämlich der von der Auferweckung des Gekreuzigten! Er spricht vom paradoxen Nebeneinander von Kreuz und Herrlichkeit, das eine soteriologische Zielrichtung habe (85), also vom paradoxen Nebeneinander eines geschichtlichen Geschehens und eines geglaubten Geschehens, durch das das geschichtliche Geschehen seinen von Gott intendierten Sinn erhält. Auch jetzt wieder nicht eine Paradoxie des Denkens, sondern die des göttlichen Handelns! Kurz danach spricht er von der überall gleichen „paradoxen *Grundaussage*" (85): „Im gekreuzigten und gestorbenen Christus erweist sich die δύναμις θεοῦ ‚für die, die gerettet werden' (1Kor 1,18)." Ist nun von einer paradoxen Grundaussage die Rede, so kann diese Aussage *als* Aussage einen paradoxen Sachverhalt bzw. ein paradoxes Geschehen zum „Gegenstand" haben, also *ontologischer* Natur sein, aber ebenso *als* Aussage eine paradoxe Denkform zum Ausdruck bringen, also *gnoseologischer* Natur sein. Nun ist jedoch Gottes Dynamis im Sinne des Paulus geschichtliches *Ereignis* Gottes, ist ein Geschehen, ist Gottes paradoxes Handeln, wie nicht nur aus der hier genannten Stelle 1Kor 1,18, sondern auch aus Röm 1,16f erhellt.

H. hebt korrelativ dazu das *existentielle* Moment des Evangeliums – dieses Evangelium *ist* ja nach Röm 1,16 die Dynamis Gottes – hervor (137; Kursive durch mich):

„Die Paradoxalität des Evangeliums vom gekreuzigten und auferstandenen Sohn Gottes wurde von Paulus am stärksten dort *empfunden*, wo sie ihm *persönlich widerfuhr* – an der *eigenen Existenz*. Wo der Apostel – als Paradigma des Glaubenden – mit seiner *ganzen Existenz* in das *Geschehen* (!) von Tod und Auferweckung einbezogen wird, übersetzt und verschärft er das christliche Kerygma in das Paradox vom Ruhm der Schwachheit oder in die Dialektik von Tod und Leben. Die apostolischen Paradoxien bilden den Gipfel des Phänomens ‚Paradoxalität' bei Paulus."

Haben wir unseren Vf. richtig verstanden, so umfaßt für ihn die Paradoxalität des Evangeliums einerseits die Paradoxie des Handelns Gottes, gipfelnd in der Menschwerdung in der Zeit, und andererseits die Paradoxie der Existenz des Glaubenden. Beide Paradoxien ergeben in ihrem Zueinander die eine Paradoxie der Heilsrealität, die vom Evangelium geschaffen ist: Das Evangelium als die Präsenz des dynamischen Gottes und das geglaubte Evangelium in der Existenz

des Glaubenden. Trifft diese Interpretation der Argumentation durch H. zu, so befindet er sich auf dem Wege zu demjenigen Verständnis des Paradoxes in der paulinischen Theologie, das er freilich noch nicht deutlich und scharf genug formuliert.

Dies mag ein Blick auf *Sören Kierkegaard* noch besser verstehen lassen. Bereits auf den ersten S.n nennt ihn H. mehrfach. Ausdrücklich erklärt er im Anschluß an H. Vorgrimler[7], daß dieser und Karl Barth den Grund dafür gelegt hätten, „daß in der evangelischen Theologie des 20. Jh.s ‚Paradoxalität weitgehend die Denkform schlechthin' ist" (3). So überrascht es doch ein wenig, daß er nur ganz am Rande auf den dänischen Denker eingegangen ist. Denn er hätte in seinen Überlegungen durch ihn noch erhebliche Hilfe für ein weiteres Durchdenken der Paradoxie-Problematik erfahren können, v. a. durch die „Philosophischen Brocken" und die „Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken". Ich nenne hier in aller Kürze nur zwei Aspekte, die für den Dänen wesentlich sind. Zunächst zum Begriff der *Wahrheit*! Für Kierkegaard ist Wahrheit niemals Satzwahrheit im Sinne der philosophischen Logik. Einer seiner Kernsätze lautet: „Die Subjektivität ist die Wahrheit." Und er expliziert: „Dadurch, daß sich die ewige wesentliche Wahrheit zum Existierenden verhielt, entstand das Paradox."[8] Das existentielle Moment wird zum christologischen. Auf die Frage nach dem Absurden antwortet er: „Das Absurde ist, daß die ewige Wahrheit in der Zeit *geworden*[9] ist, daß Gott geworden ist, geboren ist usw., ganz und gar ein Einzelmensch geworden ist, nicht zu unterscheiden von einem anderen Menschen ..."[10] Das Absurde ist aber für Kierkegaard das Paradoxe.[11]

Kann gegen die Deutung des Paradoxes durch Kierkegaard als *Geschehen* aber nicht jene Stelle angeführt werden, wo dieser formuliert „der *Satz* (im dänischen Original: *saetning*), daß Gott in menschlicher Gestalt dagewesen ist, geboren worden ist, gewachsen ist usw., ist wohl das Paradox sensu strictissimo, das absolute Paradox"?[12] In der Tat ist *saetning* im Dänischen der grammatische *terminus technicus* für „Satz". Aber dem ganzen Zusammenhang nach ist zu interpretieren: der Satz, in dem das Paradox ausgesprochen ist, nicht aber: der Satz *ist* das Paradox.

Die Inkarnation als das Werden der ewigen Wahrheit in der Zeit ist für Kierkegaard also das *Geschehen*, das das Paradox ausmacht. In diesem sind das existentielle und das ontologische Moment zusammengebunden. Das Paradox ist bei Kierkegaard unbestreitbar als Denkform gegeben. Es ist aber darüber hinaus in wesentlicher Weise auch das christologische und soteriologische Geschehen in Zeit und Geschichte. H. hätte die o. g. Aspekte seiner Überlegungen schon allein durch einen Blick auf die „Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift" vertiefen und so die Engführung auf die Denkform vermeiden können.[13] Angelegt ist bei ihm, wie gezeigt, die Überwindung dieser Engführung durch seine Darlegungen. Aber noch einmal: Sein *implizit* aufgewiesener Weg auf das hin, was uns Kierkegaard lehrt, hat bereits heuristischen Wert, seine Diss. führt in die richtige Richtung. Und was er zum existentiellen Charakter des Paradox sagt, auch und gerade in seinen „Textauslegungen", verdient volle Beachtung.

Kommen wir zu den Schlußüberlegungen des 2.Teils, in denen wir H.s theol. Resümee vor uns haben (sie sind m. E. wichtiger als die „Ergebnisse" nach dem 2. Kap.)! In Abschnitt A diskutiert er den Stellenwert der paulinischen Paradoxien. Der „theol. Ort" der Paradoxien sei auf den ersten Blick eher *existentieller* Art. Sie begegnen dort am stärksten, wo Paulus seine eigene apostolische Existenz reflektiert. Allerdings dürfte nicht, sowenig sie ein genuin theol. Phänomen seien, für ihr Zustandekommen die Theologie ausgeblendet werden. Entscheidend ist für H. (342): „Die paulinischen Paradoxien entstehen aus dem Gegensatz von Erfahrung und Offenbarung." Danach ist es also nicht die Offenbarung als solche, die von ihrem Wesen her paradox ist, obwohl H. doch eine Reihe von Formulierungen bringt, die gerade den paradoxen Charakter der Offenbarung indizieren. Dann aber ist wohl anzunehmen, daß er die Differenz von paradoxer Realität und paradoxer Denkform nicht anvisierte. Anscheinend ist in der Tat das *Paradox* für H. ein *Bewußtseinsphänomen* (wenn ich einmal den geistesgeschichtlich etwas überholten Begriff „Bewußtsein" verwenden darf), obwohl er kurz danach den „Ort" der paulinischen Paradoxien als Schnittpunkt von irdischer Existenz und göttlicher Offenbarung, von Zeit und Eschaton und von Gott und Welt bestimmt. Auch seine Umschreibung des Paradoxes als der in seiner Kühnheit beeindruckende Versuch einer Zusammenbindung der beiden Wirklichkeiten von vorfindlicher Realität und Glaubenswirklichkeit dürfte als Bewußtseinsphänomen intendiert sein. Aber ich frage noch einmal: Könnte es nicht sein, daß trotz dieser Intention bei H. irgendwie, wenn auch nicht kraft bewußter Argumentation, ein wenig die Differenz von Bewußtseinsphänomen und geistlicher Realität im Hintergrund der Überlegungen H.s stand? Es ist für den Rez.en die *eigentliche* Frage an den Vf., von der jener zu diesem Augenblick nicht weiß, wie der Vf. antwortet. Es ist m. E. durchaus möglich, daß der Vf. auf meine Frage erklärt, *alle* Aussagen über die paulinischen Paradoxien beträfen nur die Denkform des Apostels. Ich würde es aber begrüßen, wenn H. an dieser Stelle zum Weiterdenken in diejenige Richtung bereit wäre, die ich hier zu zeichnen versuchte. Allerdings steht dagegen folgende Aussage (345; ganzer Satz bei H. kursiv):

„Die *Paradoxien des Paulus* sind das *Ergebnis einer theologischen Reflexion*, die die Vereinbarkeit, ja Kongruenz jener Peristasen des Apostels mit dem Dienst am Evangelium zum sprachlichen Ausdruck zu bringen sucht."

Sollte H. dabei bleiben, daß die paulinischen Paradoxien *nur* „das Ergebnis einer theol. Reflexion" sind, so bleibt mir nur zu respektieren, daß es ihm gelungen ist, die paradoxe Denkform des Paulus gut herauszuarbeiten. Und schließlich gibt es Exegeten, die, anders als der Rez., H. in dieser seiner exegetischen Bescheidenheit zustimmen. So oder so – dem Vf. ist für seine Monographie, die zweifelsohne die Forschung fördert, zu danken. Und wenn ich schon beim Dank bin, dann darf ich als lutherischer Rez. nicht versäumen, dem katholischen Vf. für seinen ökumenischen Impetus zu danken. Denn er hebt hervor, daß „bis heute" Paradoxien die Domäne der evangelischen Theologie (Sören Kierkegaard, Karl Barth, Rudolf Bultmann) sind, daß aber das eschatologisch Neue paradox sein muß, „um seine Inkommensurabilität mit dem ‚alten Äon' klar herauszustellen" (350).

Aus den „Ergebnissen" zitiere ich, ohne Kommentierung, nur die 10. und letzte (360; ganzer Satz bei H. in Kursive):

„Die im Evangelium sich ereignende Kollision von Gott und Welt als theologischer Ort der paulinischen Paradoxien ist ‚in diesem Äon' ebenso unvermeidlich, wie sie zeitlich befristet ist."

Bad Sooden-Allendorff Hans Hübner

Der Besprechung eines von Georg Braulik herausgegebenen Buches in ThRv 96, Sp. 390 wurde versehentlich ein falscher Datensatz zugeordnet. Richtig hätte es heißen müssen: Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium, hg. v. Georg Braulik. – Freiburg: Herder 1995. VI, 198 S. (Herders biblische Studien, 4), Ln DM 82,00 ISBN: 3–451–23623-0.

Kirchengeschichte

Betz, Hans Dieter: **Gesammelte Aufsätze. 4. Antike und Christentum**. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1998. VII, 309 S., Ln DM 168,00 ISBN: 3–16–147008–7

Nachdem 1990, 1992 und 1994 die ersten drei Bde der gesammelten Aufsätze von Hans Dieter Betz erschienen sind, liegen nun mit dem angezeigten Bd 13 Arbeiten aus den Jahren 1990–1997 vor (drei davon zuvor unveröffentlicht). Der gewählte Obertitel beschreibt nicht nur das thematische Umfeld, sondern auch die inhaltliche Programmatik; nahezu alle Studien sind Beiträge zu dem heuristischen Programm „Antike und Christentum", wie es exemplarisch von F. J. Dölger inauguriert worden ist. Namentlich die den Bd ab-

[7] Vorgrimler, H.: Art. Paradox: LThK VIII, 2. Aufl., VIII, 75.

[8] Kierkegaard, S.: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, Erster Teil, in: *ders.*, Gesammelte Werke, hg. von E. Hirsch, H. Gerdes und M. Junghans, 16. Abt. ^{3}1994, 200.

[9] Kursive durch mich; dänisch: *„er bleven"*.

[10] Ib. 201.

[11] Siehe auch Schröer, H.: Die Denkform der Paradoxalität, 84: „Aber andererseits meint Kierkegaard mit Paradox nicht nur diese spezielle Aussageform, sondern auch ein ontologisches Verhältnis von existierendem Geist und ewiger Wahrheit. Deshalb können *Wirklichkeiten* wie der Einzelne, der Augenblick und die Sünde als Paradox bezeichnet werden, denn das Paradox ist eine *ontologische* Kategorie." Ib. 85: „Die Einheit von Zeit und Ewigkeit ist eine logische Paradoxie, denn die Begriffe sind kontradiktorisch entgegengesetzt. Aber zugleich kann man die Schwierigkeit ontologisch sehen, die Begriffe zusammenzudenken ist kein Problem, aber die Wirklichkeit ihrer Einheit zu akzeptieren, das ist die Schwierigkeit. Das Letztere ist, worauf Kierkegaard hinauswill." *Hotze* bezieht sich zwar wiederholt auf *Schröer*, sogar auf Stellen, die dem soeben Zitierten nahekommen. Aber er läßt die genannte Unterscheidung im Prinzip unbeachtet.

[12] Ib 208f.

[13] Es ist bezeichnend, daß er im Literaturverzeichnis von *Kierkegaard* nur nennt: Der Pfahl im Fleisch. Vier erbauliche Reden.

schließende *„Presidential address"* anläßlich des Jahrestreffens 1997 der Society of Biblical Literature (267–290) bietet eine weitausholende kulturgeschichtliche Verortung dieser Fragestellung, über die B. auch zusammenfassend in der neuen RGG[4] (deren Mitherausgeber er ist) I (1998), 542–546 gehandelt hat. Eröffnet wird der Sammelbd (zehn der Aufsätze sind in englischer Sprache, drei in deutscher) mit einer Konfrontation von Wellhausens berühmtem Diktum „Jesus war kein Christ, sondern Jude" mit neuen Problemstellungen, wie sie in den Generationen nach Wellhausen entstanden sind. B.' emphatischer Hochschätzung für Wellhausen als Neutestamentler stimme ich gerne zu; dieser Aspekt von Wellhausens Arbeit ist ohne Frage zu sehr in Vergessenheit geraten, obwohl viele ntl. Arbeiten dieses wohl genialsten Exegeten des späten 19. und frühen 20. Jh.s wieder leicht zugänglich sind (vgl. meine Übersicht *„Wellhausen"*, BBKL XIII, 1998, 716–727). Inhaltlich ist nach B. über Wellhausen hinaus v. a. die Komplexibilität des Judenchristentums zu bedenken, welche das Entweder-oder von Wellhausens Formulierung relativiert. Forschungsgeschichtlich sind auch Studien über Eduard Norden (78–99) und über *„The Birth of Christianity as a Hellenistic Religion: Three Theories of Origin"* (100–127) orientiert. Einen gegenwärtigen Trend der amerikanischen ntl. Wissenschaft sichtet die seit ihrer Erstveröffentlichung 1994 bereits vielbeachtete Studie *„Jesus and the Cynics: Survey and Analysis of a Hypothesis"* (32–56). Im Gespräch v. a. mit F. Gerald Downing, dem wohl dezidiertesten Vertreter der These, Jesus sei als ein jüdischer Kyniker zu verstehen, aber auch mit Leif Vaage und Burton L. Mack entfaltet B. eine sorgfältig abgewogene mittlere Position. Auch bringt er – was in der amerikanischen Forschung bisher praktisch nicht geschehen ist – die Kynikerthese mit ihren forschungsgeschichtlichen Vorläufern ins Gespräch (etwa mit Nietzsche). Für die gegenwärtigen Vertreter der These gilt: „To be frank, the proponents of the ‚Jesus as Cynic' hypothesis have made it easy to citicize it simply on methodological grounds." Trotz gewichtiger Einwände (die B. knapp und präzise referiert) hat die Kynikerthese einen wichtigen Fragehorizont neu eröffnet, der bei sorgfältigerer Beachtung der Unterschiede und v. a. einer genaueren (auch sozialgeschichtlich differenzierten) Typologie wandernder Philosophen und Prediger noch manche Entdeckung ermöglicht. Darin ist B. m. E. zuzustimmen. Im Augenblick befindet sich die Kynikerthese in einer methodischen Sackgasse, aus der sie aber sehr wohl auch wieder herausfinden könnte (zur Position Downings vgl. zuletzt ders., *Deeper Reflections on the Jewish Cynic Jesus*, JBL 117, 1998, 97–104). B.' Position dürfte hier auch in der deutschen Forschung in hohem Maße konsensfähig sein.

Mit seinen Arbeiten zum religiösen Umfeld des NT – die das Hauptgewicht des Sammelbdes ausmachen – stemmt sich B. gegen die gerade in der deutschen Exegese verbreitete „sonderbare Abneigung gegen alles Hellenistische" (VI), sonderbar v. a. deshalb, weil doch unsere eigene Wissenschaft und Kultur ganz entscheidend auf griech.-hellenistischen Wurzeln beruht. Den von B. konstatierten „Verlust der Antike" nach dem 2. Weltkrieg (288) möchte ich insofern konkretisieren, als wohl nicht so sehr der Verlust an faktischem Wissen über die Antike eine kulturmorphologische Verlagerung ersten Ranges darstellt, sondern das verschwundene Gefühl der kulturellen Kontinuität: über die römische Kaiserzeit informiert sich der Student oder Schüler nicht anders als über die Geschichte Chinas oder das vorkolumbianische Amerika, nämlich als einen Phänomenkomplex (vielleicht) faszinierender Fremdheit, aber nicht mehr als Vorgeschichte unserer eigenen geistigen Welt. In den exegetischen Wissenschaften macht sich dies insofern schmerzlich bemerkbar, als die diversen Problemanzeigen in Sachen „Hellenismus" für mein Gefühl viel zuwenig die grundlegende Abhängigkeit unserer Welterfassung von derjenigen der griech.-hellenist. Wissenschaft (die diesen Namen sehr wohl verdient) bedenken. B. ist ohne Frage eine wichtige Stimme im Chor der ntl. Wissenschaft, und nicht zuletzt deshalb, weil er innovativ (und manchmal auch spekulativ) den Platz des frühen Christentums in eben dieser hellenistischen Welt bedenkt. Zugespitzt gesagt: das frühe Christentum setzt sich nicht mit der röm.-hellenistischen Welt auseinander, es ist Teil dieser (darum gibt es streng genommen auch keine „Einflüsse", als hätte es je ein Christentum gegeben, das nicht Teil dieser Welt war). Ein schönes Beispiel für diesen Problemhorizont ist der Beitrag *„Heroenverehrung und Christusglaube"* (128–151), der im Hauptteil eine detaillierte interpretierende Paraphrase von Philostrats Heroicus bietet (wohl etwa Anfang des 3. Jh.s.), einer eigentümlicherweise kaum beachteten Schrift des Vf.s der berühmten Biographie des Apollonius von Tyana. Die Heroenverehrung wird als wichtige Möglichkeit persönlicher Frömmigkeit kenntlich, die nun – hier liegt der Clou der Studie – im frühen Christentum offenbar in bewußter Entscheidung als christologische Denkmöglichkeit ausgeschlossen wurde (129). Die Betonung des leeren Grabes – auch hier hat B. sicher recht – bedeutet eben ganz wesentlich auch die Verunmöglichung eines Heroenkultes (dessen zentrales Kultzentrum fast immer das Grab des Heros ist). Angesichts des akkumulierenden, additiven, freilich auch experimentellen Charakters der frühen Christologie ist eine solche Beobachtung von einiger Bedeutung. Interessant ist weiter die Funktion der Opposition pistis – apistia, für die es sonst außerhalb der jüdischen und christlichen Literatur nur wenige im engeren Sinn religiöse Parallelen gibt.

Ein eigenes Arbeitsgebiet von B. ist die antike Magie (vgl. den von ihm hg.en Bd The Greek Magical Papyri in Translation: Including the Demotic Spells, 1986. [2]1992, der im wesentlichen eine englische Übersetzung von PGM bietet). In dieses Feld führen die Studien *„Secrecy in the Greek Magical Papyri"* (152–174), *„The Changing Self of the Magician according to the Greek Magical Papyri"* (175–186) und *„Jewish Magic in the Greek Magical Papyri (PGM VII. 260–71)"* (187–205). Nicht weit entfernt ist *„Der Erde Kind bin ich und des gestirnten Himmels"* (222–243) über das Menschenbild der berühmten orphischen Goldblättchen, die unser Bild der griechischen Religionsgeschichte so nachhaltig verändert haben, von denen aber bis heute keine umfassende Textausgabe vorliegt (allerdings hat sich die Zahl der Texte auch in den letzten Jahren noch vermehrt). Diese Beiträge führen in Gebiete, in denen sich Neutestamentler nur selten bewegen, obwohl sie für das NT von immenser Bedeutung sind. Gerade der beträchtliche Textbestand zur altjüdischen Magie (B. beschränkt sich hier allerdings auf ein spezielles Thema, die geburtserleichternde und Fehlgeburten verhindernde Magie) ist von der ntl. Wissenschaft bisher viel zuwenig rezipiert worden, wobei z. B. die von Peter Schäfer und Shaul Shaked hg.e Sammlung Magische Texte aus der Kairoer Genizah, 2 Bd.e, 1994–1997 wichtiges neues (allerdings gegenüber den Texten in PGM jüngeres) Material bietet. In *„The Changing Self of the Magician (...)"* wird die magische Initiation als zeitlich begrenzte, also erneuerungsbedürftige rituelle Vergottung des Magiers interpretiert, wie es eine Reihe von Zaubertexten detailliert beschreiben. Über B. hinausführen könnte hier eine stärkere Berücksichtigung der imaginativen Funktionen der Magie, als zelebrierter Allmachtsfantasien vor dem Hintergrund massiver und oft klar benennbarer Ohnmachtserfahrungen. Man wird nicht davon ausgehen dürfen, daß alle in den Zauberpapyri beschriebenen Rituale tatsächlich ausgeführt wurden; Magie hat es zu allen Zeiten auch mit imaginierten Möglichkeiten zu tun. In jedem Fall erlaubt die im deutschen Sprachraum sträflich vernachlässigte Beschäftigung mit der antiken Magie manches Streiflicht auf Judentum und frühes Christentum. Sollte die komplexe Tabuierung des Gottesnamens im antiken Judentum nicht doch auch einige Erhellung aus der Art und Weise erfahren, wie die Zauberpapyri einerseits ähnlich tabuierend mit ägyptischen und griechischen Götternamen umgehen und andererseits gerade das jüdische IAΩ (= Jahwe) rezipieren (den häufigsten Götternamen in den Zauberpapyri überhaupt, vgl. jetzt David Aune, RAC 17, 1996, 1–12)? B. bietet zu solchen Fragen – ohne sie eingehend zu behandeln – wichtiges Material (hier speziell in *„Secrecy in the Greek Magical Papyri"*). Aufschlußreich sind auch B.' Erwägungen zu Hermetik und Gnosis (*„Hermetism and Gnosticism: The Question of the Poimandres"*, 206–221), wo B. wesentliche Grundgedanken beider Bewegungen aus der Dynamik und Ambivalenz des altgriechischen „Erkenne dich selbst" ableitet. *„Paul between Judaism and Hellenism: Creating a Space for Christianity"* (244–266) ist eine eher allgemein gehaltene Übersicht über den religionsgeschichtlichen Ort des Paulus, ein Gebiet, zu dem B. in früheren Arbeiten bekanntlich essentielle Beiträge geleistet hat. Alle Fäden der Forschungen von B. münden in den bereits erwähnten Schlußaufsatz *„Antiquity and Christianity"* (267–290), der das Forschungsprogramm Antike und Christentum letztlich als Beitrag zu einer „global symbiosis of religious cultures" verstehen möchte (290).

Einige wenige kritische Anmerkungen werden erlaubt sein. Manchmal macht sich das Erbe der Bultmann-Schule (der B. entstammt) an Stellen bemerkbar, wo dies nicht mehr der Mehrheitsmeinung entspricht. Nur noch wenige Gelehrte sprechen von einem Einfluß der Gnosis auf das Johannesevangelium oder auf Paulus (277); vielmehr geschieht im 1. Jh. wohl erst Gnosis in statu nascendi. Ob man von einer Opposition Jesu gegen die hellenistische Welt sprechen darf (273), ist mir fraglich. B.' Kronzeuge ist die Tempelreinigung, über die er in *„Jesus and the Purity of the Temple (Mark 11:15–18): A Comparative Religion Approach"* (57–77) auch zusammenfassend handelt und die er (vielleicht doch etwas zu modern) im Kontext einer Kritik an der hellenistisch-römischen Politik repräsentativer Sakralbauten und der zunehmenden Kommerzialisierung des Kultbetriebes sehen möchte (also nicht als grundsätzliche Kultkritik). Definitiv falsch ist die vielleicht nur zu rasch dahingeschriebene Aussage, unter Augustus seien Kaiserkult und römische Staatsreligion ununterscheidbar in eins zusammengeflossen (66).

Die vertraut gediegene Aufmachung des Mohr-Bdes mit sorgfältigen Registern bedarf kaum eigener Hervorhebung. Wie wenige andere Neutestamentler hat B. über Jahre hinweg das Gespräch zwischen ntl. Wissenschaft und klassischer Altertumswissenschaft geführt; auch der angezeigte Bd darf in beiden Disziplinen mit Beachtung rechnen.

Mainz Marco Frenschkowski

Büsser, Fritz: **Die Prophezei**. Humanismus und Reformation in Zürich. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. Zu seinem 70. Geburtstag am 12. Februar 1993, hg. v. Alfred Schindler. – Bern: P. Lang 1994. 244 S. (Züricher Beiträge zur Reformationsgeschichte, 17), brosch. DM 80,00 ISBN: 3-906752-60-7

Das Buch umfaßt vier thematisch bestimmte Teile, unter den Titeln: Humanismus, Ekklesiologie, Kirche und Staat, Zürich und Calvin.

Im *ersten Teil* wird zunächst Zwinglis Begriff „Prophezei" als Bezeichnung des Prediger-, Exegeten- und Theologendienst umschrieben und mit dem prophetischen Selbstverständnis des Züricher Reformators in Verbindung gebracht. Allerdings handelte es sich bei ihm um einen humanistisch gebildeten Propheten. Nach dem Vf. verdankte Zwingli Erasmus schon seine Wende zur Reformation (18), als „Schüler" des Rotterdamers habe er schon 1516 „das Evangelium entdeckt" und nicht „erst unter dem Einfluß Luthers" (43). Er habe von Erasmus übernommen: die philosophische Methode (30), eine Weise der Dogmatik (32), die Christozentrik, den Paulinismus (16), aber auch eine der „devotio moderna" eng verwandte Spiritualität (21, 41f). Freilich wurde Zwingli nicht nur Verfechter einer spirituellen „militia christiana" (23), sondern – nach atl.em Muster – auch eines „bellum ... iustum ... divinum" (37f), vor allem gegenüber den Rom treu gebliebenen Kantonen (13). Das erklärt teilweise die zunehmende Ablehnung Zwinglis durch Erasmus, der seinen Tod auf dem Schlachtfeld geradezu begrüßt hat (20).

Der *zweite* Teil präzisiert die zwinglische „Prophezei" in einem ausgesprochen ekklesiologischen Kontext als Dienst am kirchenkonstitutiven Wort Gottes (78). Wie das verkündigte „verbum divinum" universal, d.h. „katholisch" und „ökumenisch" ausgerichtet ist, so soll auch die konkrete Kirche die Katholizität als Wesensbestimmung besitzen. Allerdings im Sinne einer „reformierten Katholizität (95). So identifiziere sich „die Kirche Christi" mit der „catholica", zu der die „romana" eben nicht gehöre. Entgegen dem mittelalterlichen Anspruch Roms und trotz der „Abgrenzungen des Tridentinums" und der „Definitionen der beiden Vaticana" (107) komme der römischen Weltkirche der katholische Name eigentlich nicht zu. Das scheint mir eine auch aktualisierbare Konsequenz zu sein, die Büsser von Zwinglis Ekklesiologie zieht. Auf der anderen Seite wünscht der Vf. den Dialog auch mit Rom (95). M.E. wäre eine gründlichere inhaltliche Bestimmung des theologischen Katholizitätsbegriffes hilfreich gewesen, um den Eindruck eines voreiligen Ausschlusses der „romana" aus der „catholica" sowie die einfache Identifikation letzterer mit der „reformata" (116) zu vermeiden.

Man könnte auch kritisch fragen – welcher Standort wird der lutherischen Kirche innerhalb der „re-formierten" Katholizität zuerkannt? Ist hier die Meinung V. F. Salvards, geäußert in seiner „Harmonia Confessionum Fidei" (1581), die als reformiertes Pendant des lutherischen Konkordienbuches (1579) dargestellt wird (95), maßgeblich, daß nämlich „der Abendmahlstreit zwischen Lutheranern und Reformierten kein hinreichender Grund für eine Spaltung" (98) sei? Überzeugt aber eine solche Behauptung, wenn man alle dogmatischen Differenzen zwischen etwa der lutherischen Konsubstantiations- und Realpräsenzlehre einerseits und der zwinglianischen Erinnerungsmahltheorie andererseits deutet? Konnte sich Luther und kann sich ein heutiger lutherisch-evangelischer Dogmatiker mit der Meinung abfinden, daß das Herrenmahl keine Wandlung der Elemente, sondern nur die „Verwandlung der Gemeinde in den Leib Christi" (125, 140) herbeiführe, oder daß die eucharistische Gegenwart des Herrn nur nach dem Motto: „wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind" (176), zu deuten sei.

Im *dritten Teil* wird in höchst interessanter Weise ausgeführt, wie die von Zwingli und Bullinger vertretene Theologie des Bundes zur Entstehung einer demokratisch-föderativen Gesellschaftsordnung führen konnte (152). Hierbei spielt auch der Begriff „Eidgenossenschaft" eine einleuchtende politisch-theologische Rolle (170). Wie eine solche unbestreitbare Wirkungsgeschichte mit einer auch heute gelten könnenden „staatskirchlichen Ordnung" (202) vereinbar sei, könnte m. E. noch weiterreflektiert werden. Eine ähnliche denkerische Herausforderung liegt vermutlich in folgenden zwinglischen Ansichten: (a) Vaterlandsliebe und Patriotismus seien auf die vom 5. Gebot eingeschärfte Vater-Ehrung zurückzuführen (159); (b) „allein wer ein Christ ist", könne „ein rechter, tüchtiger Staatsbeamter sein" (194 f), (c) die Inhaber der Obigkeit verdienen, laut 1 Petr 2, 13f, Gehorsam (152), denn (so Zwingli) „die Behörden sind gleichsam das Haupt" für die Glieder (195) und sie müssen (so Calvin) „als Gottes Stellverteter" handeln, als lebendige Bilder" der göttlichen Vorsehung und Macht" (194f). Das, was dem Papst abgesprochen wird, scheint hier also der Obrigkeit zugestanden zu sein. Aber dieser Schein kann auch trügen, wenn man die verschiedenen theologischen und historischen Kontexte beachtet. Hinter einer ähnlichen Titulatur mag wohl ein je verschiedenes Wirklichkeitsverständnis liegen. Allerdings gehört die Lehre vom Staat, sowohl nach Zwingli wie nach Calvin, zu einem Teil der Ekklesiologie. B. spricht sogar von einer „Identifikation von Kirche und Staat" bei Zwingli (88).

Im *vierten Teil* wird recht einleuchtend dargelegt, wieweit Zwingli, „der Wegbereiter und Vorläufer Calvins", nicht nur „in bezug auf die Wissenschaftsmethode" (192), sondern auch in durchaus dogmatischen Fragestellungen, war. Die Forscher, auf die der Vf. sich hier beruft sind F. Blancke, A. Ganoczy, E. Saxer, T. Stadtland, W. Locher. Auch der Einfluß Bullingers auf Calvin, besonders in bezug auf die Bundestheologie und das Staatskirchensystem, wird glaubwürdig dargelegt (212–214).

Das Werk zeichnet sich durch sorgfältig gewählte, reichliche Dokumentation, durch Klarheit und Konsequenz in der Stellungnahme und nicht zuletzt durch eine ökumenische Offenheit, die sich auf Quellenanalyse stützt, aus. Eine wertvolle und zum Weiterforschen anregende Veröffentlichung!

Würzburg Alexandre Ganoczy

Steinhauf, Bernhard: **Giovanni Ludovico Madruzzo (1532–1600).** Katholische Reformation zwischen Kaiser und Papst: Das Konzept zur praktischen Gestaltung der Kirche der Neuzeit im Anschluß an das Konzil von Trient. – Münster: Aschendorff 1993. XXXII, 269 S., 2 Abb. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 132), kt DM 94,00 ISBN: 3–402–03794–7

G. L. Madruzzo gehörte als Kardinal, unmittelbarer Reichsfürst, päpstlicher Legat und Inhaber weiterer hoher Ämter zu den großen Gestaltern der Kirche in der Zeit des Konzils von Trient. Der Vf. zeichnet im ersten Teil seiner Arbeit chronologisch den Lebensweg Madruzzos mit dem Ziel, durch Aufschlüsse über Handlungsmotivationen und -intentionen, persönliche Prägung und den soziokulturellen und politischen Kontext seiner Zeit die Bedeutung und Wirkung dieses Mannes auf die kirchenpolitische Entwicklung seiner Zeit zu erforschen. Madruzzos Durchführung der tridentinischen Reformbeschlüsse stellt im zweiten systematischen Teil des Buches eine weitere Präzisierung des Komplexes der katholischen Reform dar.

Die vorhandene Literatur und die Quellen wurden kritisch gesichtet, eingeteilt und kommentiert. Die Hinweise zu den Quellen aus dem Familien- und Dienstarchiv und der damit verbundenen Themenbereiche dürften auch für andere Forschungen im weiteren Umfeld Madruzzos interessant sein.

Neben der ertragreichen Darstellung des Umfelds Madruzzos und seiner Einordnung in die größeren Zusammenhänge seiner Zeit wird aber leider manchmal nicht klar, ob manche Schlußfolgerungen bereits in der Literatur vorhanden waren, oder vom Vf. selbst stammen. Einige Ergebnisse sind nicht nachvollziehbar, da Angaben über das zugrundeliegende Material fehlen. Auch wären wesentlich mehr Zitate aus zeitgenössischen Quellen und nicht nur aus der wissenschaftlichen Sekundärliteratur wünschenswert.

Die Darstellung ist teilweise äußert detailliert, in manchen Aspekten bleibt Steinhauf jedoch bei der reinen Darstellung der Inhalte der Quellen, ohne auf die dadurch gestellten Fragen oder aufbrechenden Problembereiche zumindest anfanghaft einzugehen.

Insgesamt handelt es sich bei der Arbeit S.s um eine gelungene Gesamtdarstellung zum aktuellen Forschungsstand über einen Mann der Gegenreformation, der durch sein Konzept der Kirchenreform die nachtridentinische Kirche prägte.

Augsburg Johanna Schmid

Klosterberg, Brigitte: **Zur Ehre Gottes und zum Wohl der Familie**. Kölner Testamente von Laien und Klerikern im Spätmittelalter. – Köln: Janus 1995. 326 S. (Kölner Schriften zur Geschichte und Kultur, 22), kt DM 58,00 ISBN: 3–922977–48–0

Die vorliegende Untersuchung über Kölner Testamente von B. Klosterberg wurde im Jahre 1992 als Inaugural-Diss. bei R. Kottje an der Univ. Bonn eingereicht. Die historische Forschung der letzten Jahre beschäftigt sich unter überwiegend zwei Fragestellungen mit der Quellengattung der Testamente. Im Blick auf die Sozialgeschichte stehen die Legate aus dem Bereich der Sach- und Alltagskultur – Kleidung, Kleinodien, Möbel und Bücher – im Mittelpunkt. Hervorzuheben sind hier die Arbeiten von G. Jaritz über Wiener und S. Mosler-Christoph über Lüneburger Testamente. Der zweite Strang geht den Stiftungen *ad pias causas* nach. Neben der hier zu besprechenden Arbeit sind in letzter Zeit Untersuchungen von M. Riethmüller (Hamburg – *to troste miner sele*), C. S. Jensen (Lübeck – *Fromme gaver i senmiddelalderlige lybske testamenter*) und D. Poeck (Hansestädte im Ostseeraum – *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters,* 286ff und *Land am Meer,* 215ff) erschienen sowie zwei weitere über Lübeck und Riga in Vorbereiung.

Die Stadt Köln bietet mit einer Gesamtzahl von 1775 Testamenten aus dem Zeitraum von 1302–1525 nach Lübeck mit 7489 und Wien mit 2230 Einzelvermächtnissen den drittgrößten Überlieferungsstrang im deutschsprachigen Raum. Diese Dichte der Überlieferung verspricht interessante Einblicke in das spätmittelalterlich-städtische Stiftungswesen. Für Köln ist die von K. vorgelegte Untersuchung die erste systematische Auswertung dieser Quellengattung.

Einer knappen Einleitung über die bisherige Forschung und der Fragestellung folgen drei Teile über die Testamente im allgemeinen: Überlieferungssituation (24–42), formale und rechtliche Aspekte (43–58) sowie die soziale Stellung der Aussteller (59–77). Mit Beginn des fünften Teiles – *Die testamentarischen Bestimmungen über die Begräbnisstelle* – stellt die Vf.in die Frage nach den kirchlich-religiösen Stiftungen, also den Kernpunkt ihrer Diss., in den Mittelpunkt der fortlaufenden Betrachtungen. Es folgen Beobachtungen zu den Stiftungen an kirchliche und karitative Institutionen inner- und außerhalb von Köln – getrennt nach Laien- (Teil VI) und Klerikertestamenten (Teil VII). Die Teile VIII *(Die Bedeutung von Familie und Haushalt im Spiegel der*

Kölner Testamente) und IX *(Familiärer Zusammenhalt und religiöse Interessen)* beenden die Untersuchung und werfen ein Licht auf die Frage eines entstehenden bzw. existierenden Familienbewußtseins in der Kölner Bürgerschaft.

Gerade der zuletzt angesprochene Punkt könnte im Blick der Kölner Testamente sehr gut beantwortet werden. Denn anders als in Lübeck, Hamburg, Wien, Konstanz und Magdeburg sieht das Kölner Erb- und Testamentsrecht keinen Pflichtanspruch der gesetzlichen Erben vor. Den Testatoren war es somit vollkommen freigestellt, „über ihr Gesamtvermögen oder Vermögensteile" (47) zu verfügen. So macht K. Angaben zu dem Verhältnis von Begräbnisstelle und bürgerlich-familiärem Selbstverständnis (81–86), untersucht die *Stellung und Bedeutung der Kinder in letztwilligen Verfügungen* sowie anderer Verwandte (212–231) und widmet sogar – ähnlich wie J. Chiffoleau (*La comptabilité de l'au-delà*, 179) – den verstorbenen Verwandten einen eigenen Abschnitt (257f). Als Ergebnis wird festgehalten, daß die Kölner in der Regel „das Erbe unter den weltlichen Kindern gleichmäßig" (216) aufteilten und daß nichteheliche Kinder „rechtlich außerhalb des Familienverbandes" (219) standen. Den „erwachsenen Kindern (wurde) die Vormundschaft ihrer unmündigen Geschwister oder sonstiger Verwandte" (220) übertragen und die Austeller waren darum bemüht, „ihre Güter innerhalb der Familie" (226) weiterzugeben. Eine an diese Beobachtungen sich anschließende Analyse über Art und Weise des familiären Bewußtseins fehlt und so bleibt die Vf.in mit ihren Ergebnissen hinter den in diesem Punkt vorzüglichen Erkenntnissen der Doktorarbeit von W. Schmid *Stifter und Auftraggeber im spätmittelalterlichen Köln* zurück.

Einen interessanten und durchweg positiv zu bewertenden Aspekt der Diss. von K. stellen die Ergebnisse zu den Zusammenhängen von Testierverhalten und politisch-kirchlichen Differenzen im mittelalterlichen Köln dar. Am Beispiel der Legate zugunsten der Dominikaner (116–120) kann die Vf.in dieses Zusammenspiel sehr gut zeigen. Bis zur Mitte des 14. Jh.s standen die Predigerbrüder „im Brennpunkt des Interesses" (117), doch der Konflikt mit dem Rat der Stadt Köln über den Verkauf von ererbtem städtischem Grundbesitz führte ab 1344 zu einem völligen Niedergang der Testierbereitschaft seitens der Bevölkerung für gut zehn Jahre (118). Dieser Gesichtspunkt spätmittelalterlichen Stiftungsverhaltens ist in den obengenannten Untersuchungen über Testamente bislang nicht beachtet und herausgearbeitet worden.

Schmerzlich vermißt wird eine vom Titel *Zur Ehre Gottes (...)* anzunehmende Einordnung und Erarbeitung religionsgeschichtlicher und theologischer Fragestellungen. Eine wenn auch nur in Ansätzen geleistete Diskussion hätte der Arbeit an einigen Stellen sehr viel mehr Tiefgang verliehen. Dies ist übrigens ein Manko sehr vieler historisch ausgerichteter Untersuchungen zu diesem Themenkomplex. Unverständlich bleibt auch die Begründung von K. zu den relativ selten testierten Wallfahrten in Kölner Testamenten: „Möglicherweise führte die Präsenz vieler Heiliger im *hilligen Coellen* (...) zu der Auffassung (...), nicht unbedingt noch zum Heil ihrer Seele der Fürbitte auswärtiger Heiliger zu bedürfen" (105). Denn schon im folgenden Satz kommt die eigentliche Erklärung dieses Phänomens: Erzbischof Wilhelm hatte am 7. April 1354 verfügt, „Gelübde und gelobte Pilgerreisen durch Geldzahlungen abzulösen, die der Domfabrik zugewendet werden mußten" (105). Daß die Kölner diesem Erlaß gefolgt sind, zeigt die Legatvergabe zugunsten der Domfabrik eindrücklich (105–112).

An einigen Stellen erscheint der Sprachgebrauch und die Auswahl der Fachausdrücke nicht nur antiquiert – etwa *in pios usus* (103 u. ö.), sondern auch vollkommen fragwürdig: Die Bezeichnung der Dominikaner als *Prediger* (115 u. ö.) anstatt als Predigerbrüder, die Wörter *Legatar* (167 u. ö.) und *stiftisch* (198) sowie die Auflösung der Währungsangabe *m.d.* nach *marca dominorum* anstatt nach *marca denariorum* (126 Anm. 122).

Als Fazit muß festgehalten werden: Auch wenn die von K. vorgelegte Untersuchung z. T. noch nicht bekannte Forschungsergebnisse vorstellt, bleibt sie doch deutlich hinter den in ihr liegenden Möglichkeiten zurück und präsentiert sich in ihrer Gesamtheit als eher unvollkommen und nicht durchdacht.

Göttingen Rafael Feismann

Busch, Norbert: **Katholische Frömmigkeit und Moderne**. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser 1997. 368 S., kt DM 88,00 ISBN: 3–579–02605–4

Die Studie von Norbert Busch, seine 1995 von der Fak. für Geschichtswissenschaft und Philosophie der Univ. Bielefeld angenommene Diss., versucht in drei Fragekomplexen sich mit dem Phänomen des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland auseinanderzusetzen. Dem entsprechen drei große Gliederungsblöcke: *„I. Historie und Historiographie des Herz-Jesu-Kultes, II. Entwicklung und Bedeutung des Herz-Jesu-Kultes im 19. Jh.: Religiöse Krisenbewältigung zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg, IV. Die Träger des Herz-Jesu-Kultes: Verbreitungsmethoden, Frömmigkeitspraxis, Motive und Mentalitäten."* In diese drei Kap., die in einem einleitenden Kap. als Leitfaden benannt werden, fügt sich ein weiterer Block ein, der sich – wie schon oftmals im Laufe der Geschichte vorher – in Abhängigkeit zu einer christologischen Fragestellung herausgebildet hat: III. Der Herz-Mariä-Kult: *„Katholische Frömmigkeitsrestauration zwischen Vormärz und Kulturkampf."* Diese inhaltlich-forschenden Kap. werden gerahmt von einem einleitenden *(„1. Die Religion – ein neues Thema für die deutsche Sozialgeschichte, 2. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte katholischer Frömmigkeit: Fragen, Methoden, Perspektiven, 3. Der Herz-Jesu-Kult: Bedeutung, Repräsentativität, Quellen")* und einem zusammenfassenden Abschnitt, an den sich ein hilfreiches Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Personenregister anschließen.

Die katholische Kirche sah sich im Laufe des 19. Jh.s in die Defensive gedrängt, weil sie durch den Verlust des Kirchenstaates politisches Gewicht verlor, und sie schließlich im Kulturkampf zur gesellschaftlichen Außenseiterin wurde. Die Säkularisierung stellte den kirchlichen Heilsanspruch zunehmend in Frage. B. untersucht in seiner Studie, wie die kirchlichen Amtsträger und die einfache Bevölkerung die Herausforderungen der Moderne religiös verarbeiteten. Er kommt zu differenzierten Ergebnissen, zumal er zahlreiche Quellen in den unterschiedlichsten Zusammenhängen untersucht.

Als konstitutiv für den „Erfolg" des Herz-Jesu-Kultes arbeitet der Vf. zum einen die massive Förderung durch die kirchliche Hierarchie heraus, konstatiert aber ebenso, daß diese Frömmigkeitserscheinung „von unten" akzeptiert und liturgisch gefeiert wurde. „Die populäre Praxis und Akzeptanz des Kultes weist die katholische Bevölkerung dabei keinesfalls als manipulierbare Masse aus, die den klerikalen Vorgaben widerspruchslos Folge leistete." (313) Der Kult wurde gerade wegen des breiten Spektrums seines Kultangebotes, das auf die Bedürfnisse vieler zugeschnitten war, angenommen.

Die Frage nach der Trägerschaft des Kultes berührt neben der sozialen Komponente auch die geschlechterspezifische, denn B. kommt zum eindeutigen Ergebnis, daß Frauen hinsichtlich dieses Kultes an vorderster Stelle standen – offensichtlich wegen der im 19. Jh. noch eindeutigen Einteilung der Bereiche Beruf/Haushalt. Auch die Rolle des Priesters ist nicht uninteressant in diesem Zusammenhang: „Er tat alles, um sich von den männlichen Attributen der bürgerlichen Existenz abzugrenzen und sich statt dessen mit einer androgynen Aura zu umgeben (...) Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum der Klerus der sukzessiven Feminisierung der Frömmigkeit lange keinen Widerspruch entgegensetzte und sie mitunter sogar unterstützte" (315). Ein Phänomen, das man sich aus heutiger Perspektive und mit Blick auf die Gegenwart nur schwer erklären kann.

Auch die Frage nach dem „Untergang" bzw. Wandel der Herz-Jesu-Frömmigkeit stellt B.: Im Zug der zunehmenden Industrialisierung standen mehr und mehr die Männer im Mittelpunkt des seelsorglichen Interesses und so verwundert es nicht, daß es zu einer Maskulinisierung und ebenso Nationalisierung des Kultes kam. Wenig später, zu Beginn des 20. Jh.s, besann man sich des französischen Ursprungs dieser Frömmigkeitsform und wurde im deutschen Katholizismus deswegen und wegen seiner „populären Vollzugsmöglichkeiten" (316) attackiert. Außerdem war zu befürchten, daß wegen der nicht geringen individuellen Kultpraxis von Laien deren Autonomie gestärkt würde zuungunsten des Klerus. – Auch hier wird wieder einmal deutlich, daß historische Studien durchaus lehrreich Parallelen zu scheinbar modernen Problemen und Zeitanalysen aufweisen.

Die Studie ist, insgesamt betrachtet, weniger von einem systematischen-theologischen Interesse geleitet, als vielmehr von einem historisch und kirchengeschichtlichen, wie die vereinzelte theologische Literatur deutlich macht.

Der geneigte Theologe vermißt speziellere Schriften wie z. B. G. Valerius, Das Herz Jesu und die Soziale Frage. Leo Dehon (1843–1925), Gründer der Herz-Jesu-Priester (SCJ), Würzburg 1992 oder W. Paschke, Landes- und Diözesanweihen an das Heiligste Herz Jesu. Vom 17. Jh. bis heute. Masch. Diplomarbeit. Theol. Fak. der Univ. Wien, Wien 1992 (zugegebenermaßen etwas entlegen) oder die als Original zitierte (hier nach Sendbote) Enzyklika „Anum sacrum" von Leo XIII. (25. 3. 1899). Es fällt auf, daß viele Zitate sekundären Quellen entnommen wurden („zitiert nach"). Auf das Gesamtvolumen bezogen fallen wenige Druckfehler auf (Anm. 6, S. 316: „Kathlizismus" u. ä.).

Die Studie nimmt zielsicher am Beispiel des Herz-Jesu-Kultes die Herrschaftsmechanismen des Katholizismus sowie die zunehmende Klerikalisierung im 19. Jh. in den Blick und leistet einen wichtigen Beitrag zur sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Erforschung dieser eindrucksvollen Frömmigkeitsform.

Münster Dietmar Thönnes

Guske, Hubertus: **Chronik der Berliner Konferenz (BK) Europäischer Katholiken 1964 bis 1993**. Erster Teil: 1964–1978. Zweiter Teil: 1979–1993. Aus Archiven zusammengestellt von Hubertus Guske. – Berlin: Edition Ost 1999. 514 u. 524 S., je DM 49,80 ISBN: 3–932180–91–7

Für kritisch-objektive Aufarbeitung friedens- und kirchenpolitischer Aktivitäten der „Berliner Konferenz katholischer Christen aus europäischen Staaten" (seit 1979: „Berliner Konferenz europäischer Katholiken") bietet die zweibändige Chronik eine zeitgeschichtlich aufschlußreiche Grundlage. Hubertus Guske (Jg. 1930), ehedem Publizist der Ost-CDU, seit 1961 Chefredakteur der „begegnung – Monatsschrift deutscher Katholiken", war Mitinitiator und hauptamtlicher Mitarbeiter der 1964 gegründeten Berliner Konferenz (= BK), seit 1987 im neugeschaffenen Amt des Generalsekretärs. BK-Vorsitzender war bis zu seinem Tode 1987 der CDU-Journalist Otto Hartmut Fuchs, langjähriger Hg. der „begegnung"; übergangsweise leitete danach der Italiener Franco Leonori die Konferenz. Nach der Wende 1989 als unabhängige Vereinigung, seit Juli 1990 ohne bisherige staatliche Subventionen eigenfinanziert, löste sich die BK 1993 auf. Nachfolgeorganisation wurde das „Ökumenische Friedensforum europäischer Katholiken" unter Vorsitz von Pater Karl Derksen O.P. (Niederlande). G. wurde als ständiger Berater des Vorstandes berufen.

Über verwendete Quellen und organisatorische Struktur der BK wird einleitend das Nötigste gesagt (I, 8–18). Vor allem konferenzeigene Bestände, ebenso staatliche und parteiamtliche Archivalien sind herangezogen, auch einschlägige MfS-Unterlagen. Auf Einzelbelege wird umfangsbedingt verzichtet; ein Personenregister fehlt. Hilfreiche Verweise im Text erleichtern Benutzung und Lektüre. Hinweise zum kirchen- und zeitgeschichtlichen Kontext sind kursiv gesetzt. Abschließend (II, 508–528) finden sich: ein resümierender Sachstandsbericht des Hg.s aus dem Jahre 1996 *(„Einige Erkenntnisse")* sowie einige Kurzanalysen *(„Die BK in den Stasiakten"; „Zum Verhältnis zwischen Pax Christi und BK"; „Zur Geschichte der Beziehungen BK – CFK").* Die nach Jahren (1959–1993) gegliederte Chronik vermittelt durch Insider-Kenntnisse des Hg.s ein realistisches Bild; sie deckt Hintergründe auf und kann so auch Motive und Ziele der Handelnden verdeutlichen. Zeithistorisch interessant wird „auf ein Geflecht übereinstimmender, aber auch widersprüchlicher oder gegensätzlicher Interessen" innerhalb der Berliner Konferenz und den sie tragenden staatlich-politischen Kräften dokumentativ hingewiesen. Dabei werden „Vorgänge, die das Ansehen der BK belasten können, (...) nicht ausgespart" (6f).

Aus Katholikentagungen hervorgegangen, die seit 1959 von der „Nationalen Front" der DDR veranstaltet wurden, und bald als internationale Bewegung konzipiert, war die 1964 gegründete BK zunächst als katholisches Pendant zur Unterstützung der 1958 von Prag aus initiierten Christlichen Friedenskonferenz (= CFK) gedacht, die mit ihren „Allchristlichen Friedensversammlungen" – unter maßgeblicher Mitwirkung der Russisch-orthodoxen Kirche und protestantischer Kirchen des Ostblocks wie westlicher Bruderschaftskreise (z. B. der BRD) – eine Art friedenspolitisch aktive „Ostökumene" darstellte. Es gab zwar Bemühungen der BK um Zusammenarbeit mit der CFK (I, 433). Aus unterschiedlichen Motiven blieb indes die konfessionelle Autonomie der BK als katholische Organisation erhalten.

In westlichen Ländern (BRD, Italien, Frankreich, Belgien, Niederlande u. a.) war die BK vorwiegend eine Laienorganisation. In der DDR untersagte der katholische Episkopat die Beteiligung von Priestern und hielt Distanz zur BK. Umgekehrt entsandte die CSSR ausschließlich katholische Geistliche (progressive Priestervereinigung „Pacem in terris"), ähnlich die UdSSR. Politische Entscheidungsträger in den Ostblockstaaten waren die dortigen Staatskirchenämter bzw. die Leitungen der kommunistischen Parteien. In der DDR, dem Sitz der „Berliner Konferenz europäischer Katholiken", war die „Koordinierungsgruppe" das staatliche Lenkungsorgan für die BK (I, 14). Ihr gehörten Vertreter des Nationalrats der Nationalen Front der DDR, der Arbeitsgruppe Kirchenfragen des ZK der SED, des Staatssekretariats für Kirchenfragen, des Friedensrates der DDR, der Parteileitung der CDU und des BK-Büros (Sekretariat) an. Im Jahre 1984 umfaßte der „Internationale Fortsetzungsausschuß" (IFA) 48 Mitglieder, Priester und Laien, aus 25 Ländern. Mitarbeiter gab es in 26 europäischen Ländern; in zwölf Ländern eigenständige BK-Gruppierungen. Die alle zwei bis drei Jahre stattfindenden Plenartagungen umfaßten zumeist über 200 Delegierte. Ein „Arbeitsausschuß" der DDR-Mitglieder des IFA erledigte die laufenden Arbeiten im engen Anschluß an das Berliner Sekretariat. Fachtagungen, Konsultationen, Frauen- und Jugendtreffen, Theologentreffen, vor allem auch die regelmäßigen Sitzungen des Internationalen Fortsetzungsausschusses zeigen ein Spektrum friedenspolitischer Aktivitäten und Konzeptionen im europäischen Kontext zweier gegensätzlicher Weltsysteme. Beziehungen bestanden auch zu der offiziellen katholischen Friedensbewegung „Pax Christi" (PC), wobei das Verhältnis zu deren internationaler Leitung (PCI) unkomplizierter war als zu ihrer westdeutschen Sektion.

Diskussionsverläufe in den Verhandlungen sind aspekthaft erfaßt. Umfangsbedingt unterbleiben mußte die publizistische Auswertung der „begegnung", die seit Oktober 1961 erschien. In ihrem Geleitwort verstand sie sich als „unabhängige Zeitschrift katholischer Laien", deren Stimme „auch über die Grenzen Deutschlands hinausdringen" solle (I, 23). Um theologische Vertiefung des friedenspolitischen Engagements blieb man bemüht. Auch gelegentliche Begegnungen mit Vertretern des Episkopates wie vatikanischer Stellen sind informativ geschildert. Neben friedens- und abrüstungspolitischen Zielen waren der BK in der DDR auch kirchenpolitische Aufgaben zugedacht, zumal in der DDR politische Einwirkungsmöglichkeiten auf die katholische Kirche angesichts der distanzierten Haltung der Berliner Bischofskonferenz fehlten (I, 54). Hier limitierte die amtskirchliche Distanz seitens der katholischen Hierarchie (Berliner Bischofskonferenz) den Wirkungsradius der BK. Kontaktbemühungen zu vatikanischen Stellen, von denen sich die BK eine gewisse Aufwertung versprach, blieben hinter den Erwartungen zurück, wenngleich an päpstlichen Verlautbarungen (z. B. Enzyklika „Pacem in terris", UNO-Rede von Papst Paul VI. u. a.) legitimatorisch angeknüpft werden konnte.

Für das distanzierte Verhältnis des ostdeutschen Episkopats gegenüber der BK werden viele Beispiele gebracht, ebenso für die Bemühungen der BK um amtskirchliche Akzeptanz. So hatte bereits am 15. Mai 1965 der Berliner Erzbischof Alfred Bengsch die vom II. Vatikanischen Konzil angeregte „überdiözesane Zusammenfassung des Laienapostolats (...) bei den gegebenen politischen Verhältnissen" in der DDR abgelehnt; es bestehe „die große Gefahr, daß katholische Laien sich für politische Zwecke mißbrauchen lassen. Leider hat sich eine Gruppe ‚katholischer Persönlichkeiten' ohne Billigung des Episkopates konstituiert, die mittels einer Zeitschrift ‚Die Begegnung' versucht, die katholischen Gläubigen für den Aufbau des Sozialismus zu gewinnen und die Autorität des Episkopats zu untergraben." (I, 47) Dem Versuch der BK, sich mit der Konzilskommission für den Laienapostolat oder einzelnen katholischen Laienorganisationen Fühlung zu nehmen (und sich dadurch als kirchentreu auszugeben), sei ablehnend zu begegnen (I, 47).

Ähnliche Bedenken äußerte Erzbischof Bengsch in seinem Brief an Papst Paul VI. vom 22. 11. 1965 gegenüber der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", weil die dort geäußerte häufige Ermahnung zur Zusammenarbeit der Christgläubigen mit politischen Organisationen argumentativ von den „sogenannten progressiven Christen" aufgegriffen werden könne. Die Einheit der Bischöfe und Priester in der DDR beruhe wesentlich darauf, „sich strikt jedes politischen Gesprächs (mit staatlichen Stellen und politischen Organisationen) und jeder politischen Aktivität zu enthalten" (I, 58). Selbst für Bischof Schaffran (Dresden), dem als damaligem Vorsitzenden der Bischofskonferenz eine etwas entgegenkommendere Haltung attestiert wurde (II, 139), war 1980 „nach wie vor die Linie Kardinals Bengsch's verbindlich (...), keine Kontakte zu den Teilnehmern der BK zu unterhalten". Er erklärte sich aber bereit, „die durch die BK gegebenen Möglichkeiten zu nutzen, sich mit katholischen Würdenträgern aus sozialistischen Ländern zu treffen". (II, 59). Auch G. mit Frau wurde 1983 von Bischof Schaffran privat empfangen (II, 145); später (1985) hat er G. gegenüber Freundeskreise der BK befürwortet, an denen einzelne interessierte Priester gesprächsweise teilnehmen könnten. Auch Möglichkeiten gottesdienstlicher Mitwirkung für Konferenzteilnehmer (z. B. Mitzelebration ausländischer Würdenträger) wurden verschiedentlich eingeräumt.

Für die staatliche Beurteilung der Berliner Bischofskonferenz (im Wechsel ihrer Vorsitzenden) finden sich in der Chronik immer wieder Anhaltspunkte (kritischer Akzent gegenüber der Linie Kardinal Meisners; II, 139). Kirchenpolitisch ging es bei der BK in der DDR um stärkere gesellschaftspolitische Integration des katholischen Bevölkerungsteils und – international gesehen – um spezifisch katholizismusadäquate Unterstützung friedens- und abrüstungspolitischer Erfordernisse der Warschauer Paktstaaten wie der Weltfriedensbewegung. Tendenzen einer „Theologisierung" der Konferenz, wie sie gelegentlich bei der CFK konstatiert wurden, galten den staatlichen Partnern der BK als politisch wirkungsmindernd. Doch meinten mar-

xistische Kirchenpolitiker mitunter auch, die BK müsse durch konfessionsspezifisch-katholische Argumentation ihre kirchliche Akzeptanz erhöhen. Aus verlegerischen Gründen raumsparend ohne einzelne Fundortangaben konzipiert, erweist sich die Chronik von G. als beachtenswerter Beitrag zur Aufarbeitung der historischen Relevanz friedenspolitisch engagierter Katholiken aus Ost- und Westeuropa im politischen Bezugs- und Spannungsfeld konfliktgeladener internationaler Verhältnisse.

Die Protokolle von Beratungen der Vertreter verschiedener Staatskirchenämter lassen auch deren strategische und taktische kirchenpolitische Vorstellungen erkennen.

Leipzig Kurt Meier

Religionsphilosophie/Fundamentaltheologie

Dierksmeier, Claus: **Das Noumenon Religion.** Eine Untersuchung zur Stellung der Religion im System der praktischen Philosophie Kants. – Berlin: W. de Gruyter 1998. VIII, 238 S. (Kantstudien. Ergänzungshefte, 133), Ln DM 158,00 ISBN: 3–11–016288–1

„Religion ist ja im Kern nichts anderes, als der Versuch von Subjekten, in gemeinschaftlicher Anstrengung einer ethisch asymmetrischen Welt stets aufs neue sittliches Gepräge und sittlichen Sinn zu geben" (194; 213: „Für wahrhaft religiöse Selbstbezüge ist ein transzendentes Objekt außer uns entbehrlich"). Kenntnisreich und mit so entschiedener wie differenzierender Konsequenz erarbeitet die Hamburger Diss. den „Voraussetzungsboden" (11) normativer Religionsphilosophie bei (nicht unbedingt dem historischen – 185) Kant.

Nach grundlegenden Klärungen zur Struktur von praktischer Vernunft und Freiheit, den Postulaten (die nicht aus Ermöglichungsbedingungen zu transzendenten Erfüllungsversprechen verkommen dürfen, 36), dem höchsten Gut und bes. zur Unterscheidung von (konstitutivem) Schematismus und (regulativer) Symbolisierung bestimmt D. den systematischen Ort der Religion: parallel zur Geschichte als dem Regulativum für das äußere Handeln in (negativ) Recht und (positiv) Politik bildet sie das Regulativ für das Innere in Gesinnungs- und Zweckeethik. Sie entspringt dem „transzendentalen Konflikt" des Menschen „zwischen der unbedingten Verpflichtung aus dem transzendentalen Subjektbegriff und der endlichen Realität seines Selbst" (79). So geht es nicht um das Phänomen Religion, sondern noumenal um die Möglichkeitsbedingungen sich vollziehender Sittlichkeit. Am Christus-Symbol exemplifiziert D. die ihm zufolge hier gewahrte Mitte zwischen „philosophistischer Reduktion" (die das vere Deus unterschlüge) und theologischem „salto mortale" (der es konstitutiv = idolisch, statt symbolisch nehme). Solch „offenbarungsfundamentalistischer Umschlag" im „pneumatologischen Zirkel" (100) heißt hier umstandslos „unsittlich" (102), mit den bekannten Etiketten: Intoleranz, Denkverbot, Vermittlungsmonopol der Priesterschaft, absurder Missionsauftrag ... Ein eigenes Kap. gilt kritisch dem religiösen Gefühl (R. Otto), darin der schöne Satz (113), das Bilderverbot meine nicht die Versinnbildlichung des Göttlichen, sondern die Vergötterung des Sinnbilds. Kernaussage indes: es gehe, statt um Objektbeziehung, um die phänomenale Seite der Beziehung des Subjekts auf das transzendentale Selbst (115), sonst hieße Liebe zu Unendlichem realiter Haß auf das Endliche (116). Private Symbolbildung bleibt prekär. In Zufluchtsuche vor der Ungeschütztheit eines sinnlosen Lebens schließen die Individuen sich zu ethischen Gemeinschaftswesen zusammen (womit – gegen Kants Wortlaut – nicht bloß die Kirchen gemeint sein müssen, 120).

Ähnlich werden Recht und Politik (122–142) und deren Reflexion in der Geschichtsphilosophie vorgestellt (zu dieser führen Fragen zwischen Individuum und „forum externum publicum", 143). Auch hier droht Fundamentalismus, und für dessen Kritik kommen nicht zuletzt die Religionsgemeinschaften zum Zuge, v. a. indes die Philosophie als öffentliche Meinung: „nicht Partei im Meinungsstreit", „vielmehr Partei für den Meinungsstreit selbst". So sind die ethischen Gemeinwesen in einen größeren Zusammenhang von Vernunftinstitutionen einzubetten.

Der *dritte Teil* gilt Verhältnisbestimmungen. *1. Religionsphilosophie und Orientierung*: Warum sollte menschliches Dasein erlöst werden, statt seine Endlichkeit zu akzeptieren? Religion sollte sich nicht phänomenal von anderen Kulturformen abgrenzen wollen, sondern noumenal die Rede vom Transzendenten auf ihr transzendentales sittliches Zentrum fokussieren. Statt rückwärts-, ist der Sinn religiöser Rede wesentlich vorwärtsgewandt (166). *2. Wissenschaften der Religion*: Religionsphilosophie ist autonom (ihren Blick äußerlich zu nennen wäre fundamentalistische petitio principii, 174); so kann sie die phänomenalen Religionen kritisieren. Theologie demgegenüber „untersucht deskriptiv eine Religion im besonderen" (normativ höchstens bzgl. ihrer selbst, nicht für Religion, 176). Nicht „die sich verzehrende Widersprüchlichkeit offenbarungstheologischer Dogmen" (177), sondern die Rechtfertigung der Menschen, wie sie sind, indem man ihrem Wunsch nach einem gnädigen Gott statt eines gerechten entspricht, ist es, „was Kant in wutschäumende Opposition" bringt (178). Schließlich Gott. Erst jetzt, denn „Religion bedarf nicht übersinnlicher Objekterkenntnis, sondern unbedingter Selbstbeziehung" (183): Gotteslehre spricht den Grund des Guten, die ungeschuldete Möglichkeit sinnhaften Seins an. Nicht normativ mit Religion befassen sich die Religionswissenschaften. *3. Religion und öffentliches Handeln* (D. äußert sich zum Staatskirchenrecht, der Gesellschaftspolitik, dem religiösen Dialog in der Moderne). *4. Religion und Anthropologie*: Als empirische arbeitet Anthropologie der Religionsphilosophie und Geschichtsphilosophie zu – die ihrerseits beide ihr als transzendentaler zuarbeiten, bzgl. der unbedingten Ausgerichtetheit des Menschen als sinnlichen Vernunftwesens. So fordern schließlich Anthropologie und Gottes-Lehre sich gegenseitig: in einer Pneumatologie, für die im Rahmen kritischer Philosophie das letzte Subjekt natürlich der menschliche Geist ist. Das tut der Unbedingtheit keinen Abbruch, da die ja (siehe eingangs) „der Transzendentalität des sittlichen Selbstbezugs, nicht der Transzendenz des Gegenstandes" geschuldet ist: „Insofern der Religiöse wahrhaft religiös ist, wird ihm durch die Aufklärung nichts, andernfalls nur der Aberglaube genommen" (213). Die Sonderrolle der Religion aber bleibt gerechtfertigt, solange die menschliche Situation durch den transzendentalen Konflikt gekennzeichnet bleibt.

Der Anhang bringt ein Schaubild zum System von Kants praktischer Philosophie, das Literaturverzeichnis und ein Sach- (kein Namen-)Register (die wenigen Druckfehler stören den Sinn nicht; IIX statt VIII?).

Eindrucksvoll, wie systematisch Religion hier kantimmanent gedacht wird – und wie kantimmanent dies geschieht. Erklärlich sicher ein Stück weit aus dem Gegenüber zu reformatorischen Positionen (wie etwa Rosenaus Plädoyer zum Abraham-Opfer [übrigens nicht minder ahistorisch irrig als Kant/Kierkegaard; geht es doch statt um Ethik und Gehorsam um die Glaubenshoffnung – Röm 4; Hb 11], das die gebotene Unterscheidung der Geister als Anmaßung denunziert und die „Lebendigkeit" des biblischen Gottes in Schellings gewittrigem Finster-Hell findet, als wäre eine solche Sakralität noch anbetungswürdig); doch warum z. B. keinerlei Bezug auf die Arbeiten R. Schaefflers, die einen anderen Kant zeigen? Jenseits kantexegetischer Punkte wären Sach-Rückfragen zu stellen, ob von Hegel, dem späten Fichte, der „Dialektik der Aufklärung" her oder in der Spur von Maréchal/Blondel.

Frankfurt a. M. Jörg Splett

Schmidt-Leukel, Perry: **Grundkurs Fundamentaltheologie.** Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens. – München: Don Bosco Verlag 1999. 291 S., kt DM 36,00 ISBN: 3–7698–1146–1

Um es vorab zu sagen: Diese Einführung in die Fundamentaltheologie erfüllt eigentlich alle Kriterien, die man von einer studiumspraktikablen Einführung dieser Art erwartet. Sie bietet nicht nur formale Strukturen und Überblickspassagen, sondern läßt sich auch auf Inhalte ein. Sie folgt der klassischen Gliederung (Religion – Offenbarung / Glaube – Kirche), so daß sie eigentlich auch jenseits der Eigenwilligkeit jeweiliger Vf. brauchbar ist. Sie ist vom Umfang her „studentenfreundlich", enthält gute bibliographische Hinweise und sehr hilfreiche Arbeitsblätter zur Vertiefung.

Am Anfang steht eine kurze Einführung in die Aufgabe, Geschichte und Methode der Fundamentaltheologie, die auf das Wesentliche reduziert ist. Am Ende dieser Einleitung sind die wichtigsten Gesamtdarstellungen vorgestellt (die brillante Gesamtdarstellung von *Jürgen Werbick*, 2000 erschienen, konnte der Vf. noch nicht kennen). Unter verschiedenen Aspekten wird dann in den *Kap.n 3–8* das Thema *„Religion u. Religionskritik"* durchbuchstabiert. Neben den „klassischen" Fragen, die man üblicherweise in vergleichbaren Darstellungen behandelt, kommt auch das Problem des „Redens von Gott" (53–69) und das der Theodizee (111–139) vor. Die *Kap. 9–12* gehen das Offenbarungsproblem an. Im *Kap. 11* kommt das Problem des Verhältnisses von christlicher Offenbarung und Existenz bzw. Anspruch der nichtchristlichen Religion zur Sprache. Hier plädiert der Vf. – wie ja auch sonst aus seinen Publikationen bekannt – für eine pluralistische Lösung, worüber breit diskutiert wird. Ich möchte deshalb diesen Punkt hier einklammern. Sachlich tangiert seine Position dann natürlich auch die christologische Frage. So meint er, „daß es von gradualistisch und funktionalistisch ansetzenden Christologien her keinen Grund gibt, die Möglichkeit weiterer Inkanationen auszuschließen" (222). Diese Position bietet manche Angriffsfläche. Eher wird man sich mit der Deutung der Kirche von ihrer sakramentalen Struktur her befreunden können. Zwar ist mir die Zuordnung des ökumenischen Problems zur Fundamentaltheologie gerade in der Münchner Tradition vertraut *(Heinrich Fries!)*, doch können elf Textseiten (des 14. Kap.s) kaum einen angemessenen Überblick leisten. Daß sich der Vf. hier auch auf eine Art „pluralistische" Lösung bei der Bestimmung des Verhältnisses von katholischer Kirche und nichtkatholischer Gemeinschaften festlegt (v. a. 249), überrascht nicht.

Von den Vorbehalten gegen diesen pluralistischen Anspruch abgesehen, darf dieses Buch sicher als ein gutes Lernmittel für das theologische Studium angesehen werden. Darüber hinaus ist es eine gute Hilfe für alle an den systematischen Grundfächern Interessierten.

Münster Harald Wagner

Dogmatik / Ökumenische Theologie

Rahner, Karl: **Sämtliche Werke. Bd 3: Spiritualität und Theologie der Kirchenväter**, hg. u. bearbeitet von Andreas R. Batlogg u.a. – Düsseldorf / Freiburg: Benziger / Herder 1998. (Sämtliche Werke, 3), geb. DM 150,00 ISBN: Benziger: 3–545–22124–5 / Herder: 3–451–23703–2

Im vorliegenden Bd der Sämtlichen Schriften Karl Rahners wird zum ersten Mal die theologische Doktorarbeit von 1936 *„E latere Christi"* im Druck vorgelegt, die ausführlich das biblische und patristische Thema des Hervorgangs der Kirche aus der Seitenwunde des am Kreuz erhöhten Christus behandelt und am Ende noch einen Einblick in die Entwicklung des Themas im Mittelalter und der Neuzeit gibt. Wie sehr R. über eine bloß positivistisch begründete Institutionenekklesiologie hinausgeht, kommt schon im ersten Satz zum Ausdruck: „Ein wundervolles Bild stand den Christen der Urkirche vor der Seele, wenn sie an die Kirche dachten. Die Kirche ist ihnen Jungfrau und Mutter zugleich, die Königin in goldenem Gewand und goldenen Schuhen (nach der Aberkios-Inschrift, d. Rez.), die Braut Christi, die Mutter aller Lebendigen, die zweite Eva, die Herrin, die vollkommene und unversehrte Jungfrau. Selbst als Braut Christi ohne Runzel und Makel dem geistüberschatteten Wasser der Taufe entstiegen, gebiert sie, die heilige Jungfrau, uns, ihre Kinder, aus dem Wasser und dem Geist zu einem neuen Leben" (9). In dieser für die damaligen Verhältnisse quantitativ durchaus nicht knappen Doktorarbeit (10–84) gewährt uns R. einen Blick in die biblischen und patristischen Quellen seiner Spiritualität. Er ist keineswegs der bloß spekulative und abstrakte Denker, der sich in transzendentale Höhen hinaufschraubt, sondern er ist der glaubende Christ, der seine Theologie in einer hohen Reflexionskraft immer zurückführt auf die persönliche Begegnung mit Jesus Christus, aus dessen durchbohrter Seite die Liebe Gottes hervorgeht, die den Glauben an Gott und die Nachfolge Jesu Christi ermöglicht (vgl. auch den Verweis auf die Herz-Jesu-Andacht). So ist diese kleine Schrift ein Beitrag zur Klärung der Frage, „warum der Christ sein Leben nicht einfach nach den allgemeinen Normen des Dogmas und der Moral (diese als *allgemeine* Gesetze gefaßt) zu gestalten hat, sondern nach dem konkreten, individuellen Leben Jesu, das für diese Gestaltung nicht bloß veranschaulichender Einzelfall von schon unabhängig davon gewußten allgemeinen Normen des christlichen Daseins ist, sondern als einzelnes dessen Norm selbst" (83). In dieser Ausgabe folgen zwei Aufsätze *„Ein Messalianisches Fragment über die Taufe"* von 1937 und ein weiteres für die Spiritualität bedeutsames Thema *„Laienheiligkeit im christlichen Altertum"* von 1939. Nach diesen beiden Blöcken, die einem Teil A und B zugewiesen sind, folgt im Teil C der Abdruck eines berühmten Werkes von R., *„Aszese und Mystik in der Väterzeit"* (125–390). Bekanntlich handelt es sich dabei um eine Übersetzung, reiche Überarbeitung und wesentliche Erweiterung eines Buches von Marcel Viller. Das 1939 erschienene Werk dient als Lehrbuch für das neu entstandene Studienfach Aszese und Mystik. Auch hier sticht R.s ungeheurer Kenntnisreichtum der Patristik und der Scholastik ins Auge. Souverän geht er mit den Quellen um und läßt sich in seiner Darstellung von einer ausgiebigen Kenntnis der Sekundärliteratur leiten, wenn er alle großen Vertreter der Aszese und Mystik nennt und die wesentlichen Themen behandelt wie das Martyrium, das Jungfräulichkeitsideal, das Mönchtum in seiner griechischen, syrischen und lateinischen Ausrichtung, wenn er die großen Mystiker und Heiligen im Kontext der Spiritualitätsentwicklung darstellt. Man hat später R. den Vorwurf gemacht, er berücksichtige zu wenig die historische Dimension der Theologie. Hier haben wir den Beweis dafür, daß R. sich ausgiebig mit den Quellen auseinandergesetzt hat und daß er die Geschichte immer voraussetzt und in sein systematisches Denken einbezieht. Im *Teil D* finden sich über 20 Rez.en zu Büchern, die zeitlich und sachlich mit der Thematik der Spiritualität und Theologie der Kirchenväter verbunden sind. Besondere Beachtung verdient die Rez. zu Berthold Altaners Patrologie von 1951 (416–420). R. skizziert hier kurz sein Verständnis vom Ziel des Studiums der patristischen Theologie. Der Rückbezug auf die kirchliche und theologische Tradition hat gewiß eine bewahrende Funktion. Es geht aber darüber hinaus auch darum, in der Begegnung mit der originalen Tradition eine dynamische Unruhe in die heutige Theologie einzubringen. Jeder Fortschritt in der Theologie wird in einer gewissen Weise erkauft durch ein „Zurücktreten von Einsichten und Wahrheitsmomenten, die ‚auch' wahr sind" (420). Als Beispiel nennt er den sog.en Subordinationismus mancher früher Väter in der Trinitätstheologie. Die stärkere Orientierung an der ökonomischen Trinität kann die steril gewordene rein begriffliche Logik einer immanenten Trinitätstheologie überwinden. Ein Rückgang auf die sog.e „Unvollendetheit der patristischen Eschatologie" (im Vergleich zur Lehre Benedikts XII.) zwingt uns, darüber nachzudenken, „ob uns nicht die Auferstehung des Fleisches zu sehr zu einem ‚unwesentlichen' Nachtrag der ‚geistigen' Seligkeit geworden ist" (ebd.). Der ausführliche Editionsbericht von Karl H. Neufeld SJ (XIIIL–XXXII) gibt eine hervorragende Einführung in den theologiegeschichtlichen und biographischen Zusammenhang und präsentiert die abgedruckten Schriften R.s unter dem literarischen und theologischen Gesichtspunkt ihrer Genese und bleibenden Bedeutung für die Theologie R.s, der sich auch nach der Lektüre dieses Bdes seiner *Sämtlichen Werke* als ein immer den Glauben anregender und das Denken vertiefender Lehrer erweist.

München Gerhard Ludwig Müller

Rahner, Karl: **Sämtliche Werke. Bd 8: Der Mensch in der Schöpfung**, hg. v. der Karl-Rahner-Stiftung unter der Leitung von Karl Lehmann, bearbeitet von Karl-Heinz Neufeld. – Freiburg / Zürich: Herder / Benziger 1998. XXVI, 548 S. (Karl Rahner. Sämtliche Werke, 8), geb. DM 158,00 ISBN: Herder: 3–451–23702–4 / Benziger: 3–545–22121–0

Im wesentlichen enthält der vorliegende Bd den Text der Schöpfungslehre, den Rahner in seiner großen Innsbrucker Zeit mit dem Wintersemester 1949/50 begonnen hat. Diesem Text, der nun erstmals gedruckt vorliegt, gehen im Teil A Aufsätze und Beiträge zum theologischen Begriff der Konkupiszenz voraus (3–37). Die Schöpfungslehre ist in drei Teilen entwickelt: De Deo creante; De Deo elevante; De peccatu originali. In der Durchführung ist die lateinisch gehaltene, m. E. sehr gut übersetzte Vorlesung nach scholastischer Art aufgebaut. Nach der Formulierung der These werden die gegenteiligen Lehrpositionen genannt und dann These, Beweise, Erklärungen und Begriffspräzisierungen beigefügt. So kann sich der Hörer und Leser der Vorlesung mit dem ganzen biblischen, historischen und dogmengeschichtlichen Material vertraut machen, so daß sich die spekulative Erläuterung des Problems nicht in luftigen Höhen verliert, sondern sich material gesättigt vollziehen und am Kern des Problems abarbeiten kann. Unabhängig von der Detailfrage, daß Rahner damals den Monogenismus in einem bestimmten Sinn noch für unerläßlich hielt für die Konsistenz des Erbsündedogmas, scheint mir für die Gegenwart besonders der Teil, der sich mit dem Thema Erbsünde beschäftigt, von bleibender Relevanz. Die Schöpfungsvorlesung Rahners, die hier allgemein zugänglich gemacht wird, ist nicht nur für das Studium der Entwicklung des Rahnerschen Denkens interessant. Es zeigt sich an anderen Stellen in ausgreifenderer Weise. M.E. ist diese Vorlesung auch heute noch bedeutsam zur Schärfung des Problembewußtseins. Jeder, der sich systematisch mit den Themen der „Schöpfung", „Gottebenbildlichkeit des Menschen", „Urstand", „Sündenfall", „Erbsünde", „Gnade und Erlösung" beschäftigen will, wird bei Rahner viele hilfreiche Anregungen finden. Im *Teil C* (515–533) sind einige Rez.en beigegeben, die zeitlich und thematisch in den Umkreis der Innsbrucker Schöpfungsvorlesung gehören. Hervorzuheben sind die Besprechungen der Dogmatiken von Schmaus und Diekamp, und auch von Hermann Volks Werk „Emil Brunners Lehre von der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen", dann auch die Besprechung des siebten Bdes der deutschen Thomas-Ausgabe zum Thema „Schöpfung und Urzustand des Menschen", aber auch die Rez.en zu Ludwig Otts Dogmatik und zum Buch von Albert Mitterer, „Dogma und Biologie der Heiligen Familie". Der Editionsbericht (XI–XXVI) positioniert Rahners Innsbrucker Schöpfungsvorlesung biographisch und systematisch im Gesamtkontext des theologischen Lebenswerkes. Zweifellos wird dieser Bd auf großes Interesse der Karl-Rahner-Forschung stoßen. Wer über Schöpfung und Erbsünde zu lehren hat oder sich in diese Thematik vertieft, wird es sich nicht nehmen lassen, zu diesem Bd zu greifen.

München Gerhard Ludwig Müller

Rahner, Karl: **Grundkurs des Glaubens**. Studien zum Begriff des Christentums, bearbeitet von Nikolaus Schwerdtfeger / Albert Raffelt. – Freiburg: Benziger / Herder 1999. IX, 576 S. (Karl Rahner. Sämtliche Werke, 26), geb. DM 178,00 ISBN: Benziger: 3–545–22126–1 / Herder 3–451–23726–1

Im vorliegenden Bd wird innerhalb der Reihe der Sämtlichen Werke Karl Rahners der „Grundkurs des Glaubens" in seiner ursprünglichen Version von 1976 ediert. Angefügt sind zum weiteren Verständnis das Vorwort zur japanischen und ungarischen Ausgabe, und dazu im Teil B und C Aufsätze und Interviews, die um den Begriff der Kurzformel des Glaubens und die Fragen kreisen, was der Inhalt der christlichen Botschaft und das Wesentliche des Christseins sei. Es geht hier nicht inhaltlich um eine neue Besprechung des „Grundkurses", der ohne Zweifel eines der bedeutendsten theologischen Werke des 20. Jh.s darstellt. Bei aller Kritik, die gegenüber dieser Darstellung des „Begriffs des Christentums" bei R. möglich ist: es wird darin doch „die Evidenz des Christlichen" erkennbar, wie es Joseph Ratzinger 1978 bei einer Besprechung in der Theologischen Revue (177–186) ausdrückte, der damals schon sagte: „Man muß dankbar sein, daß R. als Frucht all seiner Bemühungen zuletzt diese imponierende Synthese geschaffen hat, die eine Quelle der Inspiration bleiben wird, wenn ein Großteil der heutigen theologischen Produktion vergessen ist" (449). Auch wer schon mehrere Male den Grundkurs gelesen und durchgearbeitet hat, wird bei einer erneuten Lektüre immer neu gefesselt sein von der existentiellen Dichte und der spekulativen Kraft, mit der R. aus der geistigen Existenz des Menschen heraus die Gottesfrage entwickelt und den Menschen vor das absolute Geheimnis Gottes hinführt.

Die neun Durchgänge durch den Begriff des Christentums sind freilich nicht alle von gleichartiger Durchführung und gleichem Gewicht *(1. Der Hörer der Botschaft; 2. Der Mensch vor dem absoluten Geheimnis; 3. Der Mensch als das Wesen der radikalen Schuldbedrohtheit; 4. Der Mensch als das Ereignis der freien, vergebenden Selbstmitteilung Gottes; 5. Heils- und Offenbarungsgeschichte; 6. Jesus Christus; 7. Christentum als Kirche; 8. Bemerkungen zum christlichen Leben; 9. Die Eschatologie; Epilog: Kurzformeln des Glaubens).* In den letzten Jahren gibt es in manchen Bereichen der theologischen Literatur eine merkwürdige Einstellung gegenüber R. Man wirft ihm vor, durch den transzendentalen Ansatz die konkrete Geschichtlichkeit des Christentums zu relativieren. Der Rez. muß zugeben, daß ihm nach langjähriger Beschäftigung mit der Theologie R.s der diesbzgl.e Vorwurf sachlich nie eingeleuchtet hat, weil er für sich vielleicht einzelne zu knapp geratene Formulierungen in Anspruch nehmen kann, aber aus dem Gesamtduktus und Ansatz R.s kein echtes Argument beibringen kann. Die transzendentale und die kategoriale Offenbarung verhalten sich nicht wie Ziel und Mittel, wobei bei Erreichung des Ziels das Mittel hinfällig wäre. Sie sind die beiden Aspekte der einen und selben Offenbarung, die aber durch die Ausgießung des Heiligen Geistes des a priori menschlichen Geistes und antwortenden Handelns schon eröffnen muß, damit der Mensch das Wort, das Fleisch geworden ist, auch erkennen und annehmen kann. So wie die Sendung des Geistes die Sendung des Sohnes nicht überflüssig macht, so ist auch der Sohn nur zu erkennen durch den Heiligen Geist (vgl. 1 Kor 12,3). In einem hier abgedruckten Beitrag zum Grundkurs des Glaubens akzeptiert R. selbst die Charakterisierung seines Denkens als transzendentale Theologie. Aber er wehrt sich gegen eine Verkürzung des Ganzen seiner Theologie auf diesen Aspekt. Wie sich Transzendentalität und Geschichtlichkeit zueinander verhalten und einander bedingen, beschreibt er selbst so: „In meinem Verständnis bedeutet diese Kennzeichnung schlicht die Anerkennung der Einsicht, daß bei allen Sätzen des Glaubens und der Theologie immer auch, um sie wirklich verantworten zu können, gefragt werden muß, wie und warum der Mensch von seinem eigenen, allerdings konkreten und somit immer schon unter der Gnade der Selbstmitteilung Gottes unweigerlich stehenden Wesen her der sei, den diese Sätze wirklich angehen können und müssen. Diese Kennzeichnung bedeutet nicht, daß in meiner Theologie der Mensch nur in seiner abstrakten Transzendentalität und nicht in seiner Geschichtlichkeit und Geschichte Subjekt des Glaubens und der Religion sei. Er ist für mich als geschichtliches Wesen in seiner konkreten Geschichte Subjekt des Glaubens. Aber eben dies muß in seiner Möglichkeit, die gar nicht so selbstverständlich ist, in einer transzendentalen Reflexion nachgewiesen werden. Es muß gezeigt werden, daß die Geschichte für das geistige Subjekt, das immer mehr als Raum und Zeit ist, wirklich heilsbedeutsam sein kann. Es muß letztlich gezeigt werden, daß die Geschichte des Menschen *nicht* etwas ist, was er *auch* und *neben* seiner Transzendentalität auf Gott als das absolute Sein und Geheimnis tut, sondern daß die Geschichte gerade erst *als* Geschichte dieser *Transzendentalität* in Freiheit wirklich Geschichte ist, in der sich das Heil ereignen kann" (453).

R. selbst warnt davor, den Grundkurs „als die systematische und alles integrierende Darstellung seiner Theologie" zu werten (vgl. 459). Deshalb kann man den Grundkurs bewerten als eine unerläßliche Einführung in das Verständnis des Christentums unter der freundlichen Leitung von R., die aber nicht ein umfassendes Studium seiner Theologie ersetzt, sondern gerade zu ihm hinführt. Aber das Thema der Theologie R.s ist nicht R., sondern Gott in seiner Offenbarung. So bietet der Grundkurs „auf der ersten Reflexionsstufe" doch einen Überblick über das Ganze der christlichen Glaubenslehre (459). Albert Raffelt, der schon bei der Redaktion des ersten Erscheinens des Grundkurses 1976 mit Rückgriff auf das Material der gleichnamigen Vorlesungen in München und Münster einen wesentlichen Beitrag geleistet hat, hat sich auch hier um dieses bedeutsame Werk R.s verdient gemacht und zusammen mit Nikolaus Schwerdtfeger eine ausgezeichnete Präsentation des R.schen Grundkurses vorgelegt.

München Gerhard Ludwig Müller

Boomgaarden, Jürgen: **Das Verständnis der Wirklichkeit**. Dietrich Bonhoeffers systematische Theologie und ihr philosophischer Hintergrund in „Akt und Sein". – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 1999. 620 S., kt DM 98,00 ISBN: 3–579–02637–2

Hatte Dietrich Bonhoeffer in seiner Diss. „Sanctorum Communio" (1927) in echter Interdisziplinarität die Soziologie für den Kirchengedanken rezipiert, ohne sich ihr methodisch zu unterwerfen, so hat er in „Akt und Sein", der Habil.schrift von 1931, die Philosophie, und zwar in ihren gegenstrebigen Tendenzen von Transzendentalismus und Ontologie, in die theologische Reflexion einbezogen, ohne sich einer von beiden unterzuordnen. „Bonhoeffers ... *‚Akt und Sein'* ist ein einziger Streit mit der Philosophie, nicht nur weil Gott dem Denken nicht preisgegeben, sondern weil andererseits Gott dem Denken auch nicht entzogen werden soll" (197).

Schon „Akt und Sein" hatte den Rez.en abgeschreckt und die Rezeption nicht gerade gefördert. Auch die umfangreiche, sich als überaus subtiler Kommentar dieser Schrift vollziehende Studie von Jürgen Boomgaarden ermutigt den heutigen Rez.en nicht unbedingt. Die Komplexität des Bonhoefferschen Unternehmens wird nämlich nicht etwa reduziert, sondern zunächst rigoros verschärft, weil die akribische Auslotung des Textes einhergeht mit häufig sich verselbständigenden Analysen der von Bonhoeffer nicht immer trennscharf und quellenorientiert rezipierten Theorien Kants, Fichtes, Hegels, Husserls, Schelers und Heideggers. Das Buch, vielleicht nicht in allen Details der Kommentierung, war dennoch notwendig. Es stellt sicher, daß Bonhoeffer in dem Bemühen, die neuzeitliche Philosophie kreativ für seinen eigenen theologischen Ansatz zu nutzen, wirklich sie nutzt und nicht eine philosophische Karikatur ihrer selbst.

B. verfolgt das Ziel, die von Bonhoeffer „systematisch-typologisch" (AS, 55) dargestellten Philosophien im Gefüge ihrer theologischen Verwendung zunächst einmal freizulegen, in sich selbst nachvollziehbar zu machen und so den oft hermetischen Gedankengang von *‚Akt und Sein'* gründlich aufzuhellen.

Nach einer biographischen, werk- und interpretationsgeschichtlichen Einleitung im *ersten Teil*, widmet sich der *zweite Teil* der philosophischen Detailarbeit. An drei Fronten – Transzendentalismus, Idealismus, Ontologie – bewegt sich Bonhoeffer, um seine philosophierende Theologie kritisch ins Spiel zu bringen: dem kantischen Transzendentalismus bleibe er – gegen die Neukantianer Windelband und Knittermeyer – treu in dessen Bemühen um eine wirkliche Gegenstandserkenntnis, die das ganze menschliche Dasein umfaßt. Gestritten wird über den Anspruch des „Ich denke", eine solche Ganzheit verbürgen zu können. Entsprechend bedeute „Akt und Sein" für Bonhoeffer, daß ich denkend existiere (mir selbst also transzendent bleibe) und dies doch nur in der Spontaneität eines (Denk-)Aktes kann. Das „Ich denke" ist keine Einheit mehr, Kants Zentralgedanke, so B., im Kern erschüttert.

Während im „echten" Transzendentalismus der Horizont der Transzendenz, vor dem die Frage nach Ganzheit und Einheit überhaupt erst möglich wird, gewahrt bleibe, tilge der Idealismus, so sehr Bonhoeffer auch seiner Verschärfung der Frage nach dem „Ding an sich" im Hegelschen „Begriff" und in Fichtes Forderung der Selbständigkeit des Ich folgt, gerade diesen Horizont. In einem rein akthaften Verstehen werde hier beansprucht, sich selbst denken zu können. In Bonhoeffers Sprache: der „Akt" wird total, „ewig" und verschlingt, bewußtseinsphilosophisch, Sein und Zeit – das transzendent bleibende Sein und die noch ausstehende Zeit; ein wirkliches Existenzverständnis werde nicht erreicht.

Es geht Bonhoeffer um die Selbständigkeit des Seins gegenüber dem Bewußtsein. Aber er folgt dabei auch nicht einfach dem phänomenologischen Ansatz, wo dieser, etwa bei Husserl und seiner Methode des „Einklammerns", vom realen Dasein des Gegenstandes absieht, oder, bei Scheler, zu einer Übersteigerung des Menschen führt und so hinter der transzendentalen und idealistischen Fragestellung zurückbleibt und die Chance einer Neubegründung der Ontologie verspielt. Um eben die aber, genauer: um die Fundierung des Erkenntnisaktes im erkannten Sein selbst, geht es Bonhoeffer. Deshalb stehe er der Fundamentalontologie Heideggers einerseits nahe, besonders deren Verständnis von Sein als Zeit. Andererseits mißtraue er Heidegger dort, wo dieser die menschliche Existenz, nicht zuletzt über die Todesanalyse, als vorontologisches „Seinsverständnis" begreift. Für Bonhoeffer ist das eine Verharmlosung des Todes und der Weltlichkeit zugleich. Während Heidegger also den Menschen in seinem Seins-Verstehen immunisiere und der wirklichen Geschichte,

der vorhandenen Welt und des realen Anderen letztlich unbedürftig sein lasse, betone Bonhoeffer (inspiriert durch Dilthey) gerade diese alltägliche Wirklichkeit und suche das Verständnis für die Zerrissenheit des daseienden Menschen und damit für seine fundamentale Verwiesenheit auf Transzendenz zu schärfen.

Im *dritten Teil* der Untersuchung geht es um die richtige Auslegung des Offenbarungsgeschehens im Blick auf das Verhältnis von Akt und Sein. Daß diese Begriffe nicht einfach der Philosophie entliehen, sondern im Disput mit ihr je noch ermittelt werden müssen, hatte der zweite Teil gezeigt und der dritte unterstreicht es, in einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie, noch einmal deutlich: Systematische Theologie ist nur als philosophisch verantwortete denkbar.

Für Bonhoeffer führen alle philosophischen Bemühungen um das angemessene Daseins- und Wirklichkeitsverständnis letztlich zu individualistischen Verengungen. Seine eigene theologische Alternative besteht in einem sozialphilosophischen Wirklichkeitsbegriff, wie er aus dem Kirchen- und Offenbarungsgedanken folgt: Der Mensch ist Gemeinschaft, „in Adam", „in Christus". So ist er der Gewalt des Ich entzogen und in das „trans-subjektive" Sein der Offenbarung existentiell hineingezogen. Dort, genauer: im Anderen, ist ihm eine echte Gegenständlichkeit, ein wirkliches Gegenüber erwachsen, das ihn „in Christus als Gemeinde existierend" so fundamental betrifft, daß er eigentlich erst jetzt zum „Dasein" kommt. Der Seinsbegriff, wie er im Offenbarungsdenken erreicht wird, besteht in seinem personalen Bezogensein: ganz Akt, ganz Sein, ganz „im Glauben" stehend und ganz „in der Gemeinde". Hier, in der Gemeinde, ist auch der Ort, wo der Theologe mehr weiß, als er denken kann und doch genötigt ist, zu denken und die im einzelnen nun nicht weiter zu rekapitulierenden klassischen Topoi der systematischen Theologie in das Ringen um ein echtes Wirklichkeits- und Menschenverständnis einzubeziehen.

B.s kommentierende Interpretation versteht sich als Entfaltung des theologischen System-Entwurfs Bonhoeffers, wie er in *„Akt und Sein"* vorliege. Mit Sicherheit wird diese Studie die Bonhoeffer-Interpretation produktiv beeinflussen und manche Rätsel der bisherigen Forschung und auch Vieldeutigkeiten im Werk Bonhoeffers selbst in das rechte systematische Licht von *„Akt und Sein"* rücken – einem Theologie-Konzept, das nach B. den Vergleich mit ähnlichen Arbeiten Barths oder Tillichs aus dieser Zeit ganz und gar nicht zu scheuen braucht. Gezeigt wird Bonhoeffer als ein hochkarätiger Systematiker, der die von ihm selber aufgestellte These erhärtet, „daß von dem Ansatz mit Akt- und Seinsbegriffen die ganze Theologie in ihrer Lehre von der Erkenntnis Gottes, vom Menschen, von Sünde und Gnade entscheidend abhängt" (AS, 24).

Bonhoeffers „christliche Zeitphilosophie", wie B. sie nennt, stellt nicht nur die früheste und bis heute wohl eigenständigste theologische Verarbeitung Heideggers dar, sondern sie bezieht – speziell in der Art, wie B. sie vorstellt – deutlich Position gegen die Letztbegründungsversuche einer erstphilosophisch argumentierenden Theologie. Diese, wie die theologische Heidegger-Rezeption der Vergangenheit, hätten in der Schule Bonhoeffers manche Einseitigkeiten vermeiden und z. B. lernen können, Mut zu eigenen theologischen Seinsbegriffen zu fassen. „Dasein", genuin theologisch gedacht und jenseits der subjekttheoretischen Engführungen, wäre dann „nicht mehr wesentlich identisch mit sich selbst durch sich selbst, ob Offenbarung Ereignis wird oder nicht; dann beansprucht die Offenbarung, die Einheit von Dasein begründen und allein behaupten zu dürfen ..." (AS 72, Anm. 89). Das hat nichts mit „Offenbarungspositivismus" oder gar Fundamentalismus zu tun, sondern eher mit einem in den 20er Jahren von Franz Rosenzweig initiierten „neuen Denken", dem Bonhoeffer, ganz unabhängig von Rosenzweig, eigentümlich nahe war. Schade, daß der Vf. dieser Strukturverwandtschaft zwischen jüdischem und christlichem Denken im Aufbruch des 20. Jh.s nicht nachgegangen ist.

Zwar ist das Pathos B.s ein philosophisches, was der weitgehend innertheologischen Bonhoeffer-Forschung ausgesprochen guttut. Daß der Vf. dabei aber, wie er meint, „den heutigen Stand der Interpretation für die jeweiligen Philosophien" mit berücksichtigt hätte, kann nicht uneingeschränkt bestätigt werden. So wird Bonhoeffers Auseinandersetzung mit Heidegger kommentiert und diskutiert, ohne die fundamentalen Anfragen etwa Dolf Sternbergers (zum Todesproblem) oder Emmanuel Lévinas' (zur Vorrangigkeit des Anderen und der Ursprünglichkeit der Ethik) mitzuhören und in die Diskussion einzubeziehen. Ohnehin scheint B. v. a. „seiner" Philosophie verpflichtet und dispensiert sich weitgehend von der für die Erfassung von *„Akt und Sein"* im Grunde unerläßlichen Beschäftigung mit der Dialogphilosophie und ihrem Umfeld.

Das vermag jedoch die eigentliche Leistung dieser ambitionierten Arbeit nicht zu schmälern – gezeigt zu haben, was Bonhoeffer, in einer Zeit großer philosophischer Innovationen und Diskussionen, als Aufgabe der systematischen Theologie ansah: sich nicht der philosophischen Moderne zu unterwerfen, sondern selber, theologisch, zu philosophieren und so die Offenbarung in ihrer Verbindung, wie ihrem Widerspruch von Glauben und Wissen zu artikulieren; Offenbarung, genauerhin, nicht als etwas zu begreifen, was ich immer schon verstanden habe oder in welchem ich mich ursprünglich verstehen könnte, sondern das mich je neu herausfordert und die Zeit aufsprengt für den Augenblick, wo von Gott erstmals theologisch angemessen die Rede sein kann: Auf der Basis seines heute gegebenen Wortes, inmitten der real existierenden, Akt und Sein verbindenden Gemeinde; zugleich im Widerstand gegen jene „ratio in seipsam incurva", in welcher der Lutheraner Bonhoeffer alle Merkmale des idealistischen Systemdenkens erblickt, das sich in seinem hypertrophen Anspruch, ein autonomes Daseinsverständnis begründen zu können, für eine selbstbewußte philosophische Theologie von selbst verbietet.

Münster Tiemo Rainer Peters

Beinert, Wolfgang: **Das Christentum.** – Freiburg: Herder 2000. 320 S., geb. DM 38,00 ISBN: 3–451–26269–X

Erst kürzlich aus dem aktiven Universitätsdienst ausgeschieden, legt der langjährige Ordinarus für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Univ. Regensburg ein Buch vor, wie es „nur der souveränen Kenntnis eines Fachmannes entspringen kann, der ein Leben lang darüber geforscht hat" (so treffend auf dem Umschlag). Daß es schon der Schlußpunkt von Beinerts schriftstellerischer Tätigkeit ist, will man nicht hoffen, aber die Summe eines doch schon recht langen Christen- und Theologenlebens ist es gewiß und schon deshalb in einer Zeit allgemeiner Unsicherheit in Glaubensdingen der besonderen Beachtung wert. Vorab: Man möchte, daß es in die Hände vieler Leser gelangt, ob nun theologisch vorgebildet oder nicht. Denn die gekonnte Vermittlung auch schwieriger Sachverhalte war schon immer B.s Stärke. Das schlägt sich in einer klaren Sprache nieder und in Gedankengängen, denen man sehr gut folgen kann. Das zeigt sich – auch dies war schon immer eine Stärke des Vf.s – in vielen Abbildungen, Tabellen und Graphiken. Und was die „Sache" angeht, um die es geht: B. schafft es, die geschichtliche Entwicklung des Christentums geschickt mit der Entfaltung von wesentlichen Gedanken und Problemen zu verbinden und das Ganze wiederum mit dem Leben zu verbinden, wenn auch (gewiß mehr als eine äußere Hilfe) diese Bereiche schwerpunktmäßig in die drei Teile des Buches *(A Wegmarkierungen – die Geschichte; B Wahrheitssuche: Glauben – Handeln – Feiern; C Lebens-Wert: Was bringt das Christentum?)* verhandelt werden.

Bezeichnend ist der Untertitel: „Atem der Freiheit." Was das bedeutet, Freiheit, führt der Vf. in vielen Anläufen und Varianten aus (das Register nennt ungefähr fünfzig Verweiss.!). Vielleicht ist die Schlüsselpassage die im christologischen Kontext. Die Freiheit der menschlichen Existenz, so sagt B., „hat keine anderen Grenzen als die in der Perspektive von Chalcedon begriffene Menschlichkeit des Menschen selber. Wenn Gott Mensch geworden ist, hat er dem Menschsein eine unverlierbare Würde verliehen, indem er es in sein volles Eigensein entlassen hat. Das geschah in Jesus ... in einmaliger Weise ... Aber auch uns ist es so geschenkt, daß wir als freie und personale Wesen Gott gegenüberstehen dürfen. Wo also Christentum und Christen sich selbst verwirklichen, realisieren sie die Freiheit in denkbar höchstem Sinn. Wo immer das nicht oder nur schattenhaft passiert, auch wo solches bereits nicht mehr erkennbar und nachvollziehbar wird, bringt es sich um seinen Auftrag und seine Existenzberechtigung. Christentum entscheidet sich an seiner Christologie!" (187). Damit meint B. freilich nicht in erster Linie die Christologie als Lehre, sondern als Nachfolge Jesu. Einziger und genauer Bezugspunkt des Christentums ist ER SELBST (von B. öfters in Großbuchstaben gesetzt!), Jesus Christus, der „als Grund der je eigenen Religiosität, des eigenen Christseins also, erlebt wird" (33). Das Christentum ist wesentlich Nachfolge Jesu Christi, ist „personale Begegnung mit Jesus Christus" (44). Theologie darf nicht fehlen, aber sie ist, auch als denkerische Erschließung des Christentums, diesem lebendigen Zusammenhang ein- und untergeordnet.

In den elf Kap., die durch die schon genannte Dreiergliederung zusammengehalten und strukturiert sind, geht es (A) um (1.) Jesus von Nazareth, (2.) die Kirche in Welt: Das Christentum in der Antike, (3.) die Kirchen-inWelt: Das abendländische Mittelalter, (4.) die Weltkirche: Die Entwicklung des Christentums in der Neuzeit. Eine Kurzbilanz (5.), handelt vom Christentum auf dem Weg durch die Zeit. Im zweiten Teil (B) geht es (6.) um den christlichen Glauben (= eine Art Zusammenfassung der christlichen Glaubensinhalte), um (7.) christliches Handeln und (8.) Feiern. Der (leider!) ganz kurze dritte Teil (C), der vom Lebenswert des Christentums handeln will, redet (9.) von Erfahrung und Glaube, (10.) von Christentum und den Religionen und bietet (11.) eine „Vision Christentum", die aber mehr vom Weg redet als von konkreten Zielen – denn wie könnte es anders sein?

Natürlich gibt es auch in diesem Werk Punkte, die man anders machen könnte. Ich hätte mir mehr als ca. 20 S. (von ca. 300 insgesamt) gewünscht, die ausdrücklich von Jesus reden (13–35). Die Akzentuierung der Basileia als ethischer Größe ist nicht falsch, scheint mir aber zu kräftig zu sein (24ff). Manche Ausführungen, gewiß guter didaktischer Absicht entsprungen, können beim Leser nichtgewollte Assoziationen erwecken, so die Übersetzung des Jesusnamens als „Gotthilf" (22); zur Erklärung des besonderen Charakters der Evangelien ausgerechnet ein Vergleich mit K. Adenauer u. ä. Aber dies sind, wie die heutigen Jugendlichen gerne sagen, „peanuts".

Insgesamt wirklich ein überzeugender Entwurf, der sehr wohl geeignet ist, das Christentum den getauften Christen neu verständlich zu machen und es auch den Nichtchristen verständlich und verstehend zu präsentieren.

Münster Harald Wagner

Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke lateinisch/deutsch VIII, hg. v. Gerhard B. Winkler. – Innsbruck: Tyrolia 1997. 1076 S., geb. DM 134,00 ISBN: 3–7022–2118–2 / **Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke lateinisch/deutsch IX**, hg. v. Gerhard B. Winkler. – Innsbruck: Tyrolia 1998. 897 S., Ln DM 134,00 ISBN: 3–7022–2192–1

Die vorliegenden Bde VIII und IX der lat.-dtschen Gesamtausgabe der Werke B.s setzen die bereits in Bd VII begonnene Reihe der Predigten fort (vgl. meine Rez. in: ThRv 93 [1997] 399–400). Der lat. Text entspricht der krit. Ausg. von J. Leclercq und H. Rochais, S. Bernardi Opera, Bd. V (Rom 1968) 1–447 und Bd. VI/1 (Rom 1970) 9–55 u. 73–406.

Der Bd VIII bringt weitere 71 vermutlich in den Jahren zwischen 1141 und 1150 entstandene Sermones zum Kirchenjahr. Die Reihe reicht vom Fest des hl. Benedikt und Mariae Verkündigung, über Palmsonntag, Karwoche, Osterfestkreis und Pfingsten, über die Sonntage nach Pfingsten und die Marienpredigten bis hin zum Novemberfestkreis und zum Ende des Kirchenjahres. Es handelt sich um Texte, die – so sehr sie konkrete Anspielungen auf die Zuhörer und rhetorische Tricks enthalten – in der vorliegenden Form einen geschriebenen Stil aufweisen und deshalb von B. direkt für die Veröffentlichung verfaßt worden sind. Der Hg. möchte in diesem Zusammenhang gern die These vertreten, daß diese Predigtsammlung in der großen Tradition der karolingischen Homiliare stehe, die zur kirchenamtlichen Auslegung des Evangeliums gedacht waren (29). Auf einige thematische Schwerpunkte dieser Predigtsammlung und einige spezifische Theologumena B.s sei im folgenden aufmerksam gemacht:

In der Predigt zum Bernhardsfest entfaltet B. sein Amtsverständnis des Abtes als Diener, Austeiler und Verwalter der Geheimnisse Christi, wobei sein Wirken wirkliche Segenskraft erst durch persönliche Heiligkeit bekommt. Wertvoll ist im Blick hierauf auch der kleine Beitrag von U. Köpf über das Benediktinische in Bernhards Verständnis vom geistlichen Hirtenamt (65–67). In den folgenden Predigten zu Mariae Verkündigung geht es um die Integration des Menschen, von Verstand, Wille und Gefühl, durch die Menschwerdung, wirksam im Sakrament der Versöhnung. Die Reihe der Sermones zu Palmsonntag und zur Karwoche entfaltet die Prozession der Gläubigen von der Vergänglichkeit über Leid, Trost und Hilfe hin zur ewigen Ruhe, eine Prozession, die von Christus und den Sakramenten begleitet und unterstützt wird.

Die Osterpredigten verkünden die Unwiderruflichkeit der Auferstehung. Voraussetzung für die Erfüllung von Ostern im einzelnen Gläubigen ist die Buße, während die Firmung vor Rückfall schützt. Daß die Firmung die notwendige Ergänzung zur Taufe als erster Eingliederung ist, ist dann vor allem Thema der Predigten zu Himmelfahrt und Pfingsten mit ihrer Lehre vom doppelten Geist des Elischa: Ostern verleiht den Geist der Taufe, der den Verstand und Willen erfaßt, Pfingsten dagegen den Geist der Firmung, der den affektiven Bereich des Menschen erfüllt.

Die Pfingstpredigten entfalten einerseits die Theologie der Geistsendung, andererseits die Wirkungen des Geistes in Furchtlosigkeit, Bußfertigkeit, Liebe, Lauterkeit etc. Das Fest Johannes des Täufers gibt Gelegenheit, über die drei Grundbeziehungen des Menschen nachzudenken: Die Strenge zu sich selbst, die Frömmigkeit für Gott und die Zurechtweisung der anderen zum Heil (correctio fraterna). Dies gilt auch für die Predigten zum Fest Peter und Paul, wobei hier auch weitere Gedanken B.s zum Amtsverständnis und zur Schlüsselgewalt einfließen. Die Predigten zu einigen Sonntagen nach Pfingsten sowie zur Erntearbeit bieten Anlaß, verschiedene Tugenden des christlichen Lebens zu meditieren.

Es folgt eine Reihe von Predigten zum Fest Mariae Himmelfahrt, in denen B. verschiedene Themen der Mariologie entfaltet: Maria ist für ihn Vereinigung der Gegensätze von contemplatio und actio; für ihn ist Maria erst im Schoß ihrer Mutter von der Erbsünde befreit worden – im Unterschied zu der These von der erbsündenlosen Empfängnis Marias, die zu seiner Zeit bereits in England vertreten und später von Duns Scotus begründet wurde; er vertritt die Lehre von einer besonderen Gnadenmittlerschaft Marias im Sinne der mediatrix aufgrund ihrer besonderen Mutterschaft; sie ist Inbegriff der Orthodoxie, der allein kirchliche Gemeinschaft garantieren kann.

In den Predigten zum Fest des Erzengels Michael bis zum Novemberzyklus und zur Martinspredigt drehen sich die Gedanken um das Verhältnis des Engelsturzes zur Erlösung. B. vertritt hier die augustinische Restitutionslehre. Engel gelten ihm zugleich aber auch als Garanten der kirchlichen Einheit und helfen, Spaltungen zu überwinden. Die Sermones zum Fest Allerheiligen lassen Themen anklingen wie die Lehre vom Seelenschlaf und vom Refrigerium, vom Glück der auf die Auferstehung Wartenden, die communio sanctorum sowie Gedanken zum Mysterium der Hölle. In der Predigtreihe zum Kirchweihfest drehen sich B.s Gedanken vor allem um das Dilemma, wie man das Bekenntnis zur Heiligkeit der Kirche mit ihrer konkreten geschichtlichen Sündhaftigkeit ihrer Glieder zusammenbringen kann. Eine Reihe von Predigten zu verschiedenen Heiligenfesten schließen den Zyklus dieses Bdes ab.

Die Predigten zum Kirchenjahr, so dürfte deutlich geworden sein, geben B. immer wieder Gelegenheit, über längere Passagen hin, seine eigenen theologischen Gedanken zu zentralen Themen des Glaubens systematisch zu entfalten, hier in diesem Bd zur Christologie, Soteriologie, Eschatologie, Angelologie und Mariologie sowie zur Sakramentenlehre, in der B. die Siebenzahl noch durch Sakramentalien wie die Fußwaschung ausweiten möchte, und zur Theologie der Kirche und des Amtes. Dabei werden an vielen Stellen seine spezifischen Positionen deutlich, die sich zwar immer aus der Patristik – vor allem Augustinus – speisen, die aber bald – wie etwa die Immaculata- oder die Restitutionslehre – durch die scholastische Theologie überholt wurden. Über diese systematischen theologischen Themen hinaus enthalten sie aber eine reiche exemplarische Glaubensunterweisung der Hörer und immer wieder den Gedanken des geistlichen Weges.

Im Unterschied zu diesen durch den Festkreis zusammengebundenen Predigten enthält der Bd IX zwei Reihen von ganz unterschiedlichen Sermones: 9 Varii und 125 De diveris, die auch nicht als Sammlungen überliefert wurden. Ihre Entstehung fällt in den Zeitraum von 1140 (manche auch schon früher nach 1125) bis zu seinem Tod 1153. Die Authentizität dieser ganz unterschiedlichen Texte läßt sich aus den Kriterien der Überlieferung, des Stils und der Themenkonstanz sowie der gleichbleibenden Behandlung der Bibel- und Väterzitate plausibel machen. Allerdings darf aber auch die Tatsache nicht übersehen werden, daß sich viele Abschreiber und Schüler den Stil B.s zu eigen machten und eigenständig „bernhardinische" Texte komponierten, denen dann auch die Autorität des großen Abtes anhing.

Trotz der fehlenden inneren Verbindung der einzelnen Predigten weisen sie dennoch eine hohe Konstanz der behandelten Themen auf. Dazu gehört zunächst der Gedanke der Stufen der Gottesliebe auf dem Weg des geistlichen Lebens über die Fremdbestimmung durch die Furcht vor der Hölle hinaus hin zur Autonomie des sittlichen Lebens aus Liebe zu Gott. Ein weiteres Thema bildet die Selbsterkenntnis und die Stufen der Besinnung des Menschen auf sich selbst, die letztlich zu Gott hinführt. Einen dritten Themenkomplex stellt die Beichte und Buße dar, wobei für Bernhard das Bekenntnis der angemessene und notwendige Ausdruck der Reue darstellt. Als viertes Thema ist die Lehre vom dreifachen Aufstieg und von der dreifachen Ehrfurcht zu nennen, die sich im Leben des einzelnen als Aufstieg vom Schüler zum Lehrer, vom Jünger zum Meister zeigt, im Gemeinschaftsleben aber etwa in der dreifachen iustitia distributiva, commutativa und legalis.

Abschließend sei für beide Bde noch einmal auf die wieder zahlreichen, äußerst instruktiven Anmerkungen (Bd VIII, 966–1042; Bd IX, 834–873) zu dogmatischen und vor allem zu liturgischen Sachfragen verwiesen, in die auch diesmal wieder die minutiösen Studien von Johannes B. Bauer über die Bibelrezeption B.s eingegangen sind, durch die der Einfluß der Kirchenväter auf sein Werk im einzelnen

immer belegbarer wird. Das ausführliche Namen- und Sachregister (Bd VIII, 1049–1076; Bd IX, 886–897) ist hilfreich für die wissenschaftliche Arbeit mit den Texten und einen gezielten Zugriff auf bestimmte Themen.

Würzburg Stephan Ernst

Iwand, Hans-Joachim: **Christologie.** Die Umkehrung des Menschen zur Menschlichkeit, bearb., kommentiert u. mit einem Nachwort von Eberhard Lepp und Edgar Thaidigsmann. – Güterloh: Gütersloher Verlagshaus 1999. 539 S. (Nachgelassene Werke, N. F. 2), geb. DM 148,00 ISBN: 3–579–01846–9

Im gegenwärtigen ökumenischen Dialog, vor allen zwischen Katholiken und Lutheranern, wäre es nützlich, sich wieder auf *Hans Joachim Iwand* (1899–1960) zu besinnen. Dieser Theologe, der zunächst als Neutestamentler tätig war, dann aber in Göttingen und Bonn als Systematiker, stellt – aufgrund intensiver Beschäftigung mit der Theologie Luthers – die Person Jesu Christi und den Rechtfertigungsglauben (vgl. schon die Habil.: „Rechtfertigungslehre und Christusglaube" von 1927 und die Schrift „Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre" von 1941, verschiedene einschlägige Beiträge u. a. in der FS K. Barth und FS R. Herrmann) in den Mittelpunkt. Dieser gläubige, engagierte Lehrer der Theologie wirkte v. a. durch seine Persönlichkeit. So ist es gut, daß es neben der „Neuen Folge" der „Nachgelassenen Werke" auch die Biographie von Jürgen Seim gibt. Von den eigentlichen Werken ist zum einen der erste Bd erschienen, der die Vorlesung „Kirche und Gesellschaft" aus dem SS 1951 enthält, wo die Erfahrungen Iwands mit dem Nationalsozialismus nachklingen und wo es um Grundsätzliches zum Verhältnis von Theologie und Gesellschaft geht, und zum anderen die Christologie, die den Kern der Theologie Iwands, eben die Christologie, enthält. Auf die weiteren Bde dieser mustergültigen Edition (Bd 3: Theologiegeschichte des 19. und 20. Jh.s, Bd 4: Briefe, Bd 5: Predigten) darf man auch als katholischer Theologe gespannt sein.

Münster Harald Wagner

Liturgiewissenschaft

Heinz, Andreas: **Feste und Feiern im Kirchenjahr nach dem Ritus der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien (M'ad'dono).** – Trier: Paulinus 1998. 475 S. (Sophia, 31), kt DM 58,00 ISBN: 3–7902–1455–8

Schon 31 Bde zählt die verdienstvolle Reihe „Sophia – Quellen östlicher Theologie", die seit 1961 (damals in Freiburg hg. v. J. Tyciak und W. Nyssen) deutschsprachigen Lesern die reichen Schätze östlicher Liturgie und Theologie erschließt. Inzwischen erscheint die Reihe in Trier und wird hg. v. A. Heinz, Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der dortigen katholisch-theologischen Fak. und Leiter der Wissenschaftlichen Abteilung des Deutschen Liturgischen Instituts. Der Vf. ist seit langem in der Erforschung der östlichen Riten engagiert und legt im Rahmen der Sophia-Reihe nun in kurzer Zeit (vgl. ders., Die Heilige Messe nach dem Ritus der Syrisch-maronitischen Kirche [Sophia 28], Trier 1996) einen weiteren Bd mit liturgischen Texten aus der syrischen Tradition in deutscher Sprache vor.

Im Vorwort erinnert der Vf. daran, „daß die christlichen Überlieferung sich aus drei Hauptströmen speist: dem des lateinischen Westens, dem des griechischen Ostens und dem des syrischen Orients" (15). Während die liturgischen Quellen der ersten beiden Ströme auch für (nur) deutschsprachige Interessierte in zahlreichen Publikationen leicht zugänglich sind, beschränkten sich die Möglichkeiten zum Kennenlernen der syrischen Tradition lange auf sehr verdienstvolle, aber eher entlegene Publikationen z. B. des Ostkirchendienstes in Paderborn mit J. Madey.

Neben generellem wissenschaftlichem Interesse machen vor allem drei Anliegen das vorliegende Werk besonders sinnvoll:

1. Die Zahl der aus der Türkei und anderen Staaten des Vorderen Orients emigrierenden Christen syrischer Tradition nach Deutschland wächst stetig, damit nimmt auch das Informationsbedürfnis katholischer und evangelischer Christen über diese christliche Lebensform im Maße des ökumenischen Interesses weiter zu. Zudem nennt der Vf. ein weiteres in diesem Kontext wichtiges Motiv seiner Publikation: „Auch den syrisch-orthodoxen Christen in Deutschland [...], besonders den Jugendlichen, die in der Sprache ihres Gastlandes aufwachsen, dürfte diese deutsche Übersetzung ihrer Festtagsliturgien eine willkommene Hilfe sein, die eigene reiche Tradition besser kennen und damit gewiß auch höher schätzen zu lernen" (17; vgl. auch den ähnlich motivierten Textbildband: Hans Hollerweger, Lebendiges Kulturerbe Turabdin [dt./engl./türk.], Linz 1999).

2. Der „Strom" der syrischen Tradition stellt sich dem westlichen Betrachter als einigermaßen verwirrendes Delta mit zahlreichen Haupt- und Nebenflüssen dar, für deren Kennenlernen und Unterscheiden man eine fachkundige „Landkarte" braucht; eine solche bietet der Vf. in der ausführlichen Einführung seines Werkes (19–116; vgl. dazu auch die hilfreichen Schemata: H.-J. Feulner, III. Ostkirchliche Liturgien: LThK^3 6, 974–980, hier 979f, und Th. Bremer, Übersicht: Die Kirchen der östlichen Traditionen: LThK^3 7, 153f).

3. Um das historische Interesse von Theologiestudierenden anzuregen, wird es seit einigen Jahren zunehmend als notwendig erachtet, selbst die Dokumente der eigenen lateinischen Tradition mindestens auch in deutscher Übersetzung zu bieten (vgl. „Denzinger-Hünermann", Enchiridion Symbolorum, „Alberigo / Wohlmuth", Conciliorum Oecumenicorum Decreta). Um wieviel mehr gilt das für das entlegenere Gebiet der syrischen liturgischen Tradition, wenn man für sie realistisch Interesse wecken möchte.

Gerade angesichts dieser Zielgruppen bietet der Vf. im ersten Viertel seines Buches eine sehr basale und gut verständliche Einführung (19–116) in die Geschichte und das heutige Leben der Kirchen syrischer Tradition (21–44) und ihrer Liturgie der Eucharistie und der Festtage (45–112). Die Einführung schließt mit dem liturgischen Kalender der antiochenischen Kirche (112–116).

Dem Titel entsprechend machen den Hauptteil des Buches die liturgischen Texte des „Buches der Kirchenfeste" (M'ad'dono, 191–459) aus, das 1984 vom syrisch-orthodoxen Metropoliten für Nordamerika in einer altsyrisch-englischen Ausgabe veranlaßt wurde. Dieses basiert auf mehreren hs.lichen Quellen (vgl. dazu 193ff das hier mitübersetzte und abgedruckte Vorwort von 1984), die meisten Riten finden sich aber schon in einem Pontificale-Rituale vom Ende des 12. Jh.s. Dieses Buch, in unserer Terminologie wohl ein kombiniertes Benediktionale und Prozessionale, bietet die „Sonderelemente" der besonderen Fest- und Bußtage.

Da diese i. d. R. in die Eucharistiefeier eingeschoben werden, hat der Vf. auch deren Grundordnung (117–189) mit der an Herrenfesten gebräuchlichen Jakobus-Anaphora aufgenommen.

Der Bd schließt mit einem sehr hilfreichen Anhang „Liturgische Begriffe" (463–469) und dem Quellen- und Literaturverzeichnis (470–475).

Der Bd dokumentiert ein wichtiges Element der westsyrischen liturgischen Tradition, die heute in den Kirchen des antiochenischen Patriarchatsbezirkes lebendig ist (im wesentlichen die syrisch-orthodoxe Christen des Patriarchates von Antiochien, die syrisch-katholischen Christen, die malankarischen Christen Südindiens und die Maroniten).

Die Grundordnung der syrischen Eucharistiefeier entspricht generell der byzantinischen, die aus ihr herausgewachsen ist. Sie besteht aus den beiden Hauptteilen des Wortgottesdienstes und der eigentlichen Eucharistiefeier; diesen gehen Gabenbereitung und Vorbereitungen des Priesters voraus und Abschlußriten nach. Auch wenn in einigen Kirchen der syrischen Ritusfamilie heute Teile der Liturgie in der Volkssprache gefeiert werden, haben sich bestimmte Elemente in der altsyrischen / aramäischen Sprache erhalten, darunter auch die Einsetzungsworte in den heute zumeist gebräuchlichen zwölf Anaphoren. In diesen bewahren die syrischen Kirchen auch die Tradition der einen Epiklese über Gaben und Gemeinde nach den Einsetzungsworten. Die Gläubigen kommunizieren sehr selten, viele empfinden einen feierlichen („eucharistischen") Segen mit den geheiligten Gaben als Kommunionersatz.

Eine Besonderheit der syrischen Liturgie ist zugleich Hauptinhalt des vorliegenden Werkes: Grundform und Priestergebete werden in jeder Eucharistiefeier bewahrt, Feste und besondere Anlässe können in der Auswahl der Lesungen und in einigen Gesängen berücksichtigt werden. „Der besondere Inhalt eines Kirchenfestes muß also in anderer Weise seinen liturgischen Ausdruck finden. In der Eucharistiefeier geschieht dies in der Regel durch eine Festtagsprozession [...] im Innern der Kirche" (50). Naturgemäß finden sich solche Erweiterungen an Weihnachten, Epiphanie und Darstellung d. H., am Beginn der Großen Fastenzeit und in der Heiligen Woche, an den ausgezeichneten Festtagen der Pentecoste und an Kreuzerhöhung, dazu an Festtagen der Gottesmutter und besonders verehrter Heiliger, z. B. des Kirchenpatrons.

Trotz einiger Ausnahmen erkennt man eine Grundform: „Unmittelbar beteiligt sind nur der Klerus und die Altardiener. Die Prozession wird von Kreuz-, Kerzen- und Rauchfaßträgern eröffnet; mitgetragen wird das Evangeliar, begleitet von den mit Glöckchen besetzten liturgischen Fächern. Der Bischof (Priester) trägt das Handkreuz. [...] Der Umgang schließt [...] mit einem feierlichen Segensritual: mit dem hocherhobenen Handkreuz werden die Erdteile nach Osten, We-

sten, Norden und Süden gesegnet." (50) Diese Umgänge finden innerhalb der Eucharistie zwischen Anaphora und Kommunion statt, lediglich die Bußfeiern sind mit Horen des Stundengebetes verbunden. Zu diesen Prozessionen gehören spezielle Schriftlesungen, Gebete und Gesänge, sie werden an bestimmten Tagen angereichert mit anlaßspezifischen Benediktionen und ggf. Ausspendungen an die Gläubigen (z. B. Weihnachten Feuer, Epiphanie und Pfingsten Wasser, Darstellung d. H. Kerzen, Palmsonntag Ölzweige, Karfreitag Essig und Myrrhe). Der Vf. legt in seiner Einführung zunächst ausführlich Quellenlage und Deutungen der einzelnen Hauptfeste und ihrer Sonderriten dar, bevor er dann die eigentliche Übersetzung des Festtagsbuches „M'ad'dono" bietet. Auch in dessen Rubriken fügt er weitere Erläuterungen und Deutungshilfen ein.

Den Leser beeindrucken die Schönheit und Tiefe der Hymnen, die seit Ephräm dem Syrer dieser Kirche ihr Gepräge geben und ihre Weise darstellen, sich dem Geheimnis Gottes zu nähern: „Nicht mit philosophischem Scharfsinn, sondern mit dem Reichtum der Bilder vermitteln sie eine Ahnung von den Heilsgedanken und Großtaten des Guten, der die Menschen liebt." (15)

Schon beim bloßen Lesen fasziniert den westlichen Christen auch die wirkliche Feier-Form der Liturgie in Bewegung, Wort und Gesang, immer mit Weihrauch und zahlreichen anderen Gegenständen, die der Heiligkeit der Handlung Gestalt geben. Andererseits bleiben manche Zeichenhandlungen wie die zahlreichen Kreuzzeichen an den verschiedensten Stellen auch fremd, da die lateinische Liturgie seit dem II. Vatikanum wieder eher Strenge und Konzentration auf das Wesentliche vermittelt.

Insgesamt ist dem Vf. sehr zu danken für seine Arbeit, die hoffentlich viele orthodoxe, evangelische und katholische Christen erreicht und sie motiviert, die vielfältigen Traditionen immer mehr als Reichtum der einen Kirche kennen und lieben zu lernen.

Münster Stefan Rau

Kirche und Medien. Im Auftrag der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Fachgruppe Praktische Theologie, hg. v. Reiner Preul / Reinhard Schmidt-Rost. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2000. 260 S. (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 16), kt DM 88,00 ISBN: 3–579–01817–5

Längst ist die Arbeit in und mit den neuen Medien ein fester Bestandteil des kirchlichen Lebens geworden. Die Kirchen suchen über die Medien die Öffentlichkeit für die explizite Verkündigung christlicher Inhalte sowie die Berichterstattung über das kirchliche Leben. Sie kommentieren soziale Prozesse und durch die Medien verbreitete Informationen und Meinungen. Darüber hinaus sind sie immer auch selbst Gegenstand medialer Berichterstattung.

Die theologische und kommunikationstheoretische Analyse dieser Tatsachenlage mit ihren Auswirkungen auf das Proprium der christlichen Botschaft und das ekklesiologische Verständnis blieb allerdings bisher anfanghaft. Hier liegt die wissenschaftliche Systematisierung noch hinter der Praxis zurück. Der vorliegende Sbd setzt an diesem Punkt an.

„Es liegt auf der Hand, daß die Entstehung der modernen Mediengesellschaft auch die Kirche als Kommunikationsgesellschaft tiefgreifend beeinflußt." (7) So überschreiben die Hg. im Vorwort die Untersuchungen von Theologen aus dem evangelischen Bereich.

Reiner Preul untersucht in seinem Beitrag *„Kommunikation des Evangeliums unter den Bedingungen der Mediengesellschaft"* die Interdependenz zwischen Medien und Adressaten und weist darauf hin, daß die Kommunikation des Evangeliums immer die Gestalt eines Lebenszeugnisses konkreter Personen besitzt und nicht als Weitergabe von abstrakten Informationen verstanden werden darf. Dieses Lebenszeugnis ist immer schon ein medial vermitteltes, wobei medial alle Formen der Übermittlung meint. Aus kommunikationswissenschaftlicher Sicht gilt deshalb für die religiöse Rede als Bekenntnis, Verkündigung und Reflexion in den elektronischen Medien: „Was sich auf der Beziehungsebene zwischen den Kommunikanten abspielt, hat vorzeichenhafte Bedeutung für das Verständnis dessen, was auf der Inhaltsebene in vorwiegend digitaler Kommunikation vermittelt wird." (13) Hier hinein spielt die gesellschaftsverändernde Kraft der Medien, die nicht nur berichten und präsentieren, sondern ihrerseits rückwirken und das Handeln und Denken der Rezipienten beeinflussen. Individualisierung, Aufsplitterung der Lebenswelten und Fragmentarisierung der Biographien machen den Adressaten der Medien zusätzlich zum ständigen „Planungsbüro" seines eigenen Ichs. Das gilt auch für den Bereich der Religion. Preul sieht in den neuen Sozialisationsformen eine Chance für die Kommunikation des Evangeliums durch die Medien im Sinne eines kompensatorischen Wirkens. Sie können eine Instanz darstellen, die Steuerungsmöglichkeiten für das Leben anbietet.

Für die praktische Kommunikation des Evangeliums entwickelt Preul konstruktive Thesen: Immer müssen alle Medien der Verkündigung mitbedacht werden. Ein Medium kann auf die Wirkung des anderen Mediums reagieren, deshalb besteht zwischen den verschiedenen Medien immer eine Interferenz. Die elektronischen Medien haben die Rezeptionsgewohnheiten verändert und machen mit der Fülle von Bildern und Informationen den Rezipienten zu einem dauernden Interpreten der in den Medien wahrgenommenen Realität. Gleichzeitig liefern die Medien die Interpretation häufig gleich mit.

Im Blick auf Konsequenzen dieses soziologisch-medienwissenschaftlichen Befundes kommt Preul zu dem Schluß, daß sich der zentrale Inhalt des Evangeliums im Gegensatz zu seiner medialen Verkündigung nicht verändern darf. Die Änderung liegt ausschließlich in der Variabilität der kritischen Funktion, die die christliche Botschaft in den verschiedenen Umständen, Zeiten und Biographien besitzt.

Kritisch und nicht ohne Vorbehalte den Medien gegenüber setzt sich Michael Schibilsky in seiner Abhandlung *„Kirche in der Mediengesellschaft"* mit den Chancen und Grenzen der Medien auseinander. Für die Kirche ist die Begegnung mit den Medien spannungsgeladen. Kirchlich-theologische Themen entziehen sich oft der Schnelligkeit, der permanenten Aktualität, dem Wunsch nach ausgefallener „Action" oder der bloßen Unterhaltung. Zudem birgt die Dynamik der Medien die Gefahren der möglichen Manipulation, des Irrtums und eines ethischen Vakuums. Schibilsky sieht es als zentrale Aufgabe der Theologie an, kritisch-konstruktiv diese Lebenswirklichkeit zu analysieren, denn: „Die Kirche braucht eine Theologie, die auch etwas von der Inszenierungsfähigkeit ihrer Inhalte weiß." (71)

Volker Drehsen richtet in seinem Beitrag *„Religion in den Medien und mediale Religiosität"* den Blick (den er selbst als polemisch einschätzt) auf die schon vorhandene mediale Inszenierung religiöser Themen wie sie beispielsweise die Produktwerbung oder die TV-Show durchführen und dadurch sinnstiftend wirken. Die professionelle Ästhetik dieser Inszenierungen zieht allerdings die völlige Privatisierung von religiöser Erfahrung mit sich, weil der Diskurs völlig ausfällt. Trotzdem stellt der Vf. fest: „Die Zukunft der medialen Religion entscheidet sich an den Möglichkeiten ihrer ästhetischen Rezeption." (83)

In *„Medium und Message"* geht Reinhard Schmidt-Rost der Frage nach, ob die Medien in der christlichen Publizistik Diener der Botschaft oder gar selbst zur Message geworden sind. Sehr deutlich bemüht er sich um Treue zur Botschaft und weist bei aller Faszination über das technisch Machbare darauf hin: „Die eigentliche Herausforderung im Verhältnis von Kirche und Medien liegt demnach nicht in den technischen Neuerungen und auch nicht in der Geschwindigkeit des Wandels, sondern in der bleibenden Anstößigkeit des Evangeliums." (86) Schmidt-Rost nennt drei Prinzipien für die kirchliche Medienarbeit: a) Es können menschliche Konflikte und alternative Identifikationsangebote aufgezeigt werden. b) Die Verkündigung nutzt sowohl die originalgetreue Abbildung der Realität durch die Medien als auch die Neuinszenierung dieser Realität. c) Christliche Publizistik kann sensibel machen für ungerechte Verhältnisse.

In den weiteren Beiträgen reflektieren und entfalten die Vf. praktische Anknüpfungspunkte und Möglichkeiten kirchlich-theologischer Medienarbeit. Am Beispiel der religiösen Rede im Radio (Rolf Schieder), besonders der Radiopredigt (Christoph D. Müller), und der Musik in der Kommunikation des Evangeliums (Dietrich Schubert) liefern die Vf. Anregungen und Aufmerksamkeitspunkte für eine gleichermaßen theologisch wie medienwissenschaftlich adäquate Verkündigung des Evangeliums. Aus pädagogischer Sicht entwickelt Sven Kommer Überlegungen für eine Beschäftigung mit der Produktwerbung.

Weil die Kirche immer auch Gegenstand medialer Berichterstattung ist, stellt sich im Zusammenhang mit kirchlicher Medienarbeit immer auch die Frage nach der Art und Weise der Präsenz kirchlichen Lebens in dieser Berichterstattung sowie die Frage nach der eigenen Selbstdarstellung. In ihren Untersuchungen *„Die evangelische Kirche in den Nachrichten"* (Reinhold Hartmann), *„Presse in der Kirche"* (Ulrich Nembach) und *„Inszenierung des Christlichen für ein Massenpublikum. Kirche auf der EXPO 2000"* (Gerhard Wegner) liefern die Vf. Beispiele für bereits umgesetzte Konzepte.

Der Sbd leistet mit seinem theoretischen und seinem praktischen Teil einen weiterführenden Beitrag zum längst überfälligen Dialog zwischen der systematischen und praktischen Theologie einerseits und den Medien andererseits. Dazu liefert er hilfreiche Literaturhinweise zur Thematik. Es bleibt zu hoffen, daß der Bd mithelfen kann, die im kirchlich-theologischen Bereich immer noch anzutreffende Zurückhaltung den Medien gegenüber durch eine kreativ-kritische Auseinandersetzung zu ersetzen.

Münster Stefan Böntert

Neijenhuis, Jörg: **Das Eucharistiegebet – Struktur und Opferverständnis.** Untersucht am Beispiel des Projekts der Erneuerten Agende. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1999. 377 S. (Arbeiten zur Praktischen Theologie, 15), DM 78,00 ISBN: 3–374–01790–8

Neijenhuis untersucht in seiner 1999 erschienenen Diss. die Eucharistiegebete der Erneuerten Agende (EA), Ziel des Vf. ist es, zu untersuchen inwieweit „sich Opferverständnis und Eucharistiegebet gegenseitig so sehr bedingen, daß das Eucharistiegebet als Opfergeschehen aufgefaßt werden kann" (20). Der Vf. bezieht sich hierbei auf den Vorentwurf und den Entwurf der sog.en „Erneuerten Agende"[1]. Er bezieht sich also auf jene, bis zur Erstellung der endgültigen Fassung der Agende vorläufigen Ausgaben, die zwischenzeitlich durch das „Evangelische Gottesdienstbuch" (Berlin 1999) abgelöst wurden.

Die Arbeit ist in fünf große Kap. gegliedert. Zunächst eine Einleitung, die den Anlaß das Ziel und eine genaue Begriffsbestimmung der Arbeit vornimmt. Ein *zweites Kap.* wendet sich dem Opferverständnis zu, welches er aus traditionellen Eucharistiegebetstexten erhebt, aber es werden auch zentrale theologische Aussagen aus der Theologiegeschichte und neuere ökumenische Konvergenztexte herangezogen. Das *dritte Kap.* schließlich untersucht auf der Basis des hier erreichten Kenntnisstandes die Eucharistiegebetstexte des Vorentwurfs der Erneuerten Agende. Das *vierte Kap.* tut dies für den Entwurf der Erneuerten Agende, bevor der Vf. im *fünften Kap.* Vorschläge zur Verbesserung der Eucharistiegebetstexte vorlegt. Ein ausführliches Literaturverzeichnis, ein Bibelstellenregister und Namensregister beschließen die Arbeit.

Der Vf. stellt schon zu Beginn klar – unter der Überschrift „Opfergeschehen als Hingabe" –, daß strikt zwischen einem Teilhingabeverhalten und einem Ganzhingabeverhalten zu unterscheiden ist. Opfer bzw. Opfergeschehen als Teilhingabeverhalten würde im Bereich des klassischen Do-ut-des-Verhalten verbleiben. Dies würde also bedeuten, daß Gott etwas geopfert wird, damit dieser entsprechend handelt, sich entsprechend verhält. Hiervon ist das Ganzhingabeverhalten zu unterscheiden, das demgegenüber bedeutet, daß die Ursprungsinitiative gerade von Gott ausgeht: Er hat sich in seinem Sohn den Menschen hingegeben. Hierauf antwortet die erlöste Menschheit, indem sie sich mit der Hingabe Jesu Christi verbindet, sich auch ihrerseits Gott ganz hingibt.

Nach Meinung des Vf.s kann ein zentrales Problem euchologischer Aussagen darin bestehen, daß Ganz- und Teilhingabeverhalten nicht klar unterschieden werden (25). Daher unterscheidet er bei seiner Untersuchung der Gebetstexte zwischen Mikro- und Makrostrukturelementen. Mikrostrukturelemente wären jene Teile, die das Opfergeschehen auf der Sprechebene bezeichnen. Makrostrukturelemente beziehen sich hingegen auf die Verhaltensebene.

Der Vf. legt mit diesem Bd eine umfangreiche Studie zur Frage nach der Opferthematik im Eucharistiegebet vor. Die Studie, die sich durch große Sachkenntnis in Detailfragen auszeichnet, kann sicherlich als gewichtiger Schritt gewertet werden, als ein positives Sichaufeinander-zubewegen der großen christlichen Konfessionen im Hinblick auf ein gemeinsames Opferverständnis. So ist sicherlich N. zuzustimmen, wenn er Ganz- und Teilhingabeverhalten unterscheidet, das reformatorische Proprium, im Sinne der Rechtfertigungslehre, stark betont und somit deutlich macht, daß ein wie auch immer zu verstehendes und sprachlich näher zu beschreibendes Opfergeschehen durch die Gemeinde nur und ausschließlich im Ganzhingabeverhalten, also in der Partizipation an der Hingabe Jesu Christi bestehen kann. Hinter diesem gemeinsam erreichten theologischen Erkenntnisstand, den in ähnlicher Weise schon die Studie des Ökumenischen Arbeitskreises (ÖAK): „Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche"[2] formuliert hat, dürfte es wohl kein Zurückfallen mehr geben, zumal dieser Kenntnisstand ja mittlerweile auch von vatikanischer Seite in einem Gutachten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen positiv sanktioniert wurde.[3]

So positiv die Ergebnisse von N. zu bewerten sind, und so hilfreich gerade seine Vorschläge im fünften Kap. für Besser-, Um- und Neuformulierung von Gebetstexten anzusehen sind, so stellen sich doch einige Anfragen im Detail:

So ist zunächst die vom Vf. gewählte Methodik zu hinterfragen. N. betont bereits im ersten Kap., daß es möglich sei, daß ein Eucharistiegebetstext aufgrund eines bestimmten Opferverständnisses eines Vf.s formuliert ist (21). Entsprechend listet der Vf. im zweiten Kap. seiner Arbeit (dem systematisch-theologischen Teil) verschiedene Aussagen zur Opferthematik auf. Eine klare Methodik wird hierdurch jedoch nicht erkennbar. Weder ist klar, inwiefern diese theologischen Reflexionsprozesse – die der Vf. ja zudem aus höchst unterschiedlichen Referenz-Quellen herauszieht (wie Gebetstexten, dogmatischen Traktaten und Bekenntnisschriften, oder der Privatmeinung einzelner Theologen) – in irgendeiner Weise relevant sind, noch wird im einzelnen deutlich ob, und wenn ja, wie ein konkretes Opferverständis wirklich Eingang gefunden hat in einem konkreten Gebetstext. Gerade bei den älteren liturgischen Quellen, die der Vf. zitiert (43f), gilt ja im hohen Maße das Prinzip der Anonymität der Urheberschaft eines liturgischen Textes. Bei der Traditio Apostolica (TA) etwa ist die Autorenschaft durch Hippolyt von Rom zumindest umstritten. Inwieweit also für das Eucharistiegebet der TA die private Opfertheologie und -frömmigkeit des historischen Hippolyt prägend war, verbleibt reine Spekulation.

Auch verwundert es, daß ein Theologe aus der Tradition der Reformation nicht stärker das Zeugnis der Schrift als „norma normans non normata" zugrunde legt.

Die fehlende oder zumindest unklare Hermeneutik von N. – eine erkenntnistheoretische oder methodische Verortung seines Ansatzes, etwa im Sinne des altchristlichen Axioms lex orandi / lex credendi, läßt der Vf. vermissen – stellt freilich zumindest insofern ein schwerwiegendes Problem dar, als sich hiermit die Frage der Verbindlichkeit der von N. vorgelegten Opfertheologie stellt, denn nur auf der Basis solcher, als verbindlich anzusehender Ergebnisse ließe sich ja eine fundierte Kritik an den Eucharistiegebetstexten vornehmen.

Hinzu kommen kleinere, weniger gewichtige Anfragen: Ist es wirklich zulässig, wenn der Vf. alle Texte, an denen er arbeitet, lediglich paraphrasiert. Es handelt sich ja in diesem Bereich der Arbeit um eine stark philologische Arbeit. Kann man wirklich Texte auf ihr Opferverständnis hin untersuchen, wenn dem Leser noch nicht einmal der genaue Textwortlaut zur Kenntnis gebracht wird. Jede Paraphrase ist ja ihrerseits schon wieder Interpretation dessen, der hier einen Text zusammenfaßt und paraphrasiert. Auch hier handelt es sich nach Meinung des Rez. um ein methologisches Defizit (49f, bes. Anm. 108).

Man wird dem Vf. sicher zustimmen, wenn er unterscheidet zwischen den Makrostrukturelementen von Sacrificium laudis, dem Lob- und Dankopfer, Sacrificium memoriae, dem Gedächtnisopfer und dem Sacrificium impetratorium, dem Bittgebetopfer. Der Rez. würde hier statt von Makrostrukturelementen eher von der Sinngestalt des Eucharistiegebets sprechen. Nach Hans Bernhard Meyer[4] ist diese Sinngestalt das lobpreisende Gedächtnis. Kann man nun aber bei der Analyse einzelner Gebetstexte bei der Frage nach der Makrostruktur so stark differenzieren, wie der Vf. das tut? So schreibt er z. B. bei der Analyse des Eucharistiegebets der TA, daß das Eucharistiegebet auf das Sacrificium memoriae und Sacrificium impetratorium „hinweist" (50). Der Eucharistiegebetstext der „Apostolischen Konstitutionen" hingegen (53f) „initiiert" eben jene Makrostrukturelemente. Dies scheinen dem Rez.en Spitzfindigkeiten zu sein, die zumindest für den systematisch-theologisch geschulten Leser schwer nachvollziehbar sind. Letztlich kann es doch nur um die Frage gehen, ob und in welcher sprachlichen Form theologische Inhalte angemessen oder weniger angemessen zum Ausdruck kommen. Hiervon ist die Frage der Pragmatik der Redehandlung Eucharistiegebet zu unterscheiden. Doch diese ist wiederum nicht einfachhin gleichzusetzen mit der Makrostruktur eines Eucharistiegebets. Etwas simplifizierend ließe sich zu diesem Problempunkt zusammenfassend sagen: Das Makrostruk-

[1] Im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche der Union – Bereich Deutsche Demokratische Republik, des Rates der Evangelischen Kirche der Union – Bereich Bundesrepublik Deutschland und Berlin West, der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Deutschen Demokratischen Republik und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands erarbeitet von der Arbeitsgruppe „Erneuerte Agende", Bielefeld 1990.

[2] Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles (Dialog der Kirchen Bd 3), hg. v. K. Lehmann / E. Schlink, Freiburg 1983.

[3] Gut. d. Päpstl. Rates z. Förd. d. Einh. d. Christen zur Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?". Studiendokument, Rom, masch. 1992.

[4] Sinn und Sinngestalt der Eucharistie, in: ZkTh 118 (1996), 488–504.

turelement Lobopfer mag in einem Eucharistiegebet vorhanden sein, sagt aber noch nichts darüber aus, ob dieses gefundene Strukturelement die Gemeinde auch wirklich dazu bewegt, in diesem Moment des Vortrags des Eucharistiegebets Gott zu loben. (Letzteres wäre dann die Frage der Pragmatik.)

Analoges ist zu sagen, wenn der Vf. bei der Analyse der röm.-kath. Hochgebetstexte II–IV (auch diese lediglich in Paraphrase) sagt, daß die Texte die Makrostrukturelemente „erkennen lassen". Eine genauere theologische Deutung, worin der Unterschied besteht zwischen „erkennen lassen", „hinweisen", „weist hin auf", „initiiert" oder „ermöglicht", fehlt indessen.

Einen weiteren Problembereich stellt die Analyse der speziellen Anamnese dar. Weder beim Eucharistiegebet der TA (50) noch beim Canon Romanus interpretiert der Vf. näher die im lat. Text vorliegende Konstruktion: memores – offerimus, die doch gerade das Ineinander von Feier des Gedächtnisses im Sinne der Ganzhingabe und Darbringung unserer selbst in, mit und durch Christus sprachlich elegant zum Ausdruck bringt. Zwar benennt der Vf. häufiger diesen Teil des Eucharistiegebets als Darbringung, jedoch vermißt man eine nähere theologische Problemskizze, etwa zu differenzieren zwischen Formulierungen wie: Wir bringen Gaben vor Gottes Angesicht, wir bringen Brot und Wein dar, oder gar als postkonsekratorische Darbringungsaussage verstanden: Wir bringen Leib und Blut Christi dar. Letztere lehnt der Vf. zu Recht ab, doch auch hier wird eine klare theologische Abgrenzung vermißt.

Die Unterscheidung zwischen echter und unechter Gabenepiklese, zwischen echter und unechter Annahmebitte (71ff) wirkt spitzfindig. Letztlich basiert die Interpretation des Canon Romanus, die der Vf. vorlegt, auf der These, das die Wandlungsepiklese vor die Verba Testamenti plaziert ist. Hingegen hat die neuere Forschung der Hochgebetstexte[5] erwiesen, daß es sich beim „quam oblationem" eben um keine Epiklese, sondern um eine weitere Annahmebitte handelt.

Im Abschnitt über die Eucharistiegebete in reformatorischer Zeit beschreibt der Vf. die Reduktion des Eucharistiegebets durch Martin Luther auf die Verba testamenti und das Sanktus. Luther habe so exemplarisch die katabatische und die anabatische Linie verschränkt. Und Vf. kommt zu dem Ergebnis: „So hat Luther mit seiner deutschen Messe das Opfergeschehen in seiner Fülle exemplarisch zum Ausdruck gebracht." (89)

Es soll an dieser Stelle nicht in Frage gestellt werden, daß die Verschränkung von Verba testamenti und Sanktus das Ineinander von anabatischen und katabatischen Elementen ausdrückt. Auch ist spätestens seit der einschlägigen Untersuchung von R. Messner[6] klar erwiesen, daß Luther in seiner Liturgiereform wesentlich stärker am Eucharistieverständnis der Alten Kirche orientiert war, als bislang angenommen. Sich jedoch zu der Aussage zu versteigen, diese, auch von ev.-theol. Seite mittlerweile als minimal oder Schrumpfform angesehene Form des Eucharistiegebetes[7] als „Opfergeschehen in seiner Fülle" zu bezeichnen, erscheint dem Rez. als eine doch sehr gewagte These. (Zudem ist das Sanktus ein erst später hinzugefügtes Element des Eucharistiegebetes, der Canon der TA kennt es z. B. noch nicht. Ein sicherlich sinnvolles Element des eucharistischen Hochgebetes aber kein unersetzliches.) Läßt sich also wirklich sagen, das Lob, also die anabatische Linie, gipfele im Sanktus? (173).

Es ist dem Vf. sicher zuzugestehen, daß er – aus der reformatorischen Tradition kommend – die Tradition der eigenen christlichen Denomination positiv bewertet. Dennoch verursachen Sätze wie die folgenden im Kontext ökumenischer Bemühungen ein gewisses Unverständnis: „Daraus folgt für das evangelische Verständnis, daß die protestantische Tradition mit Luther in der wahren Tradition der Kirche steht. Sie kann sich durchaus von der falschen liturgischen Tradition, die mit dem Canon Romanus gegeben ist und die sie durch Luther übernommen hat, lösen." (176). Ist hier nicht die Sicht der eigenen Tradition zu positivistisch und kann man wirklich allen Ernstes behaupten, der Canon Romanus sei, wegen der durch ihn insinuierten Werkgerechtigkeit (176, Anm. 609) eine falsche liturgische Tradition?

Sehr gelungen ist die Darstellung des Vf.s, wie gerade im Opfergeschehen bzw. im Opferverständnis die Struktur der Rechtfertigungslehre deutlich wird: daß nämlich in den Verba testamenti die Promissio Christi zum Ausdruck kommt, die Epiklese hingegen die Fides ecclesiae verdeutlicht. (167). So also folgt das Eucharistiegebet der Struktur von Promissio und Fides, im Sinne der Verheißung des Herrn und der Antwort der Gemeinde hierauf, die katabatische, vorgängige Linie und die Antwort der Gemeinde in der anabatischen Linie, wobei beide Elemente aufs engste verschränkt sind.

Auch widerspricht sich der Vf. gelegentlich selbst. So benennt er in Punkt 2.6.2, daß er im Folgenden bei der Untersuchung der Gebetstexte aus der Erneuerten Agende das Eucharistiegebet der Traditio Apostolica (TA) als „Paradigma" handelt. Erstens ist zu fragen inwieweit dieses Hochgebet einer ganz bestimmten liturgischen Tradition paradigmatisch ist? Inwiefern es also Norm ist? Es verwundert, daß ausgerechnet ein reformatorischer Theologe hier nicht stärker auf die Schrift als „norma normans" rekuriert. Zum zweiten gerät der Vf. in einen gewissen Erklärungsnotstand, weil ja gerade der Hochgebetstext der TA z. B. kein Sanktus enthält, keine Wandlungsepiklese vor den Einsetzungsworten, keine Anamnese im weiteren Sinn. So muß der Vf. in seinen paradigmatischen Text weitere Mikrostrukturelemente eintragen, ergänzt ihn also um die fehlenden Elemente. Inwieweit aber ein Paradigma, das in solch hohem Maße „ergänzungsbedürftig" ist, überhaupt noch als Paradigma, Richtschnur oder Beispiel taugt, sei dahingestellt.

Analog wirkt es etwas seltsam, wenn Vf. schreibt, daß für Texte der okzidentalen Tradition die Bezeichnung Eucharistiegebet nicht gelten kann (191), oder daß die Eucharistiegebete der Apostel Addai und Mari (u. a.) „noch keine vollständig entfalteten Eucharistiegebete" (191) sind. Auch hier stellt sich erneut die Frage, anhand welcher Kriterien der Vf. dies zu beurteilen vermag. Hierüber gibt allenfalls S. 193 eine Auskunft, wenn der Vf. unterscheidet zwischen Defizit und Mangel eines Eucharistiegebets. Nach dem Vf. liegt ein Defizit vor, wenn ein oder mehrere Mikrostrukturelemente fehlen. Ein Mangel liegt vor, wenn eben nicht nur Mikrostrukturelemente fehlen, sondern auch die Makrostruktur unvollständig ist oder gar fehlt. Diese Differenzierung wäre jedoch an dieser Stelle weiter zu erläutern gewesen.

Trotz dieser einzelnen Anfragen stellt die vorliegende Untersuchung sicher einen wichtigen Beitrag zur Erlangung eines gemeinsamen Opferverständnisses zwischen den noch getrennten Konfession dar, der in seinem Ringen um ein theologisch verantwortbares, ökumenisch tragfähiges Opferverständnis sicherlich positiv zu bewerten ist.

Münster Martin Stuflesser

[5] Vgl. R. Meßner: Einige Probleme des eucharistischen Hochgebets, in: ders./ Nagel, E. / Pacik, R. (Hg.), Bewahren und erneuern. Studien zur Messliturgie, FS für Hans Bernhard Meyer SJ zum 70. Geburtstag (Innsbrucker theologische Studien, 42), Innsbruck 1995, 174–201.

[6] Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft (Innsbrucker theologische Studien, 25), Innsbruck 1989.

[7] Vgl. H.-C., Schmidt-Lauber, Die Wiederentdeckung des eucharistischen Gebetes, in: ders. (Hg.), Die Zukunft des Gottesdienstes, Stuttgart 1990, 79–95.

Kunzler, Michael: **Archieratikon.** Einführung in Geist und Gestalt der bischöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine. – Paderborn: Bonifatius 1998. 461 S., geb. DM 198,00 ISBN: 3–89710–039–8

Das Archieratikon ist das liturgische Buch der byzantinischen Kirche, das die gottesdienstlichen Handlungen des Bischofs beinhaltet, insbesondere die von einem Bischof geleitete Eucharistiefeier. Der zu besprechende Bd bietet zwar auch den Text der Johannes-Chrysostomos-Liturgie, versteht sich aber in erster Linie als ausführlicher, erläuternder Kommentar zu den liturgischen Handlungen, der über das Verständnis der einzelnen Handlungen und Texte hinaus den Sinn der byzantinischen Liturgie deutlich machen soll. Er stellt somit eine Mystagogie im klassischen Sinne dar: eine erklärende Einführung in das Mysterium, als das die Eucharistiefeier in den östlichen Traditionen verstanden wird.

Der Vf. beginnt seine Darstellung mit zwei Kap.n über die Theologie der Liturgie und über die ostkirchliche Ämtertheologie. Abschnitte über die Kirchengeschichte und die Leiblichkeit der Liturgie folgen. Im weiteren werden die einzelnen Elemente der Liturgie beschrieben: Sprache, Musik, Gewänder, Geräte, Naturprodukte und liturgischer Raum. Nach einem Kap. über den liturgischen Kalender folgen die kommentierenden Abschnitte über die Liturgiefeier selbst (Proskomidie, Katechumenenliturgie und Gläubigenliturgie). Das als *„Epilog"* bezeichnete letzte Kap. enthält praktische Hinweise für die Durchführung eines „ostkirchlichen Tages" in (römisch-katholischen) Gemeinden. Als Anhang wird der liturgische Text in deutscher und ukrainischer Sprache abgedruckt. Ein Literaturverzeichnis fehlt leider, so daß nicht alle Titel einfach gefunden werden können, die in den Fußnoten verzeichnet sind.

Der Grund, warum gerade die Liturgie in ukrainischer Sprache gewählt wurde, liegt vermutlich (neben dem persönlichen Interesse des Vf.s) darin, daß in Deutschland die größte Zahl der katholischen Gemeinden des byzantinischen Ritus ukrainisch geprägt ist. Die Unterschiede zur Liturgie in der griechischen, der russischen oder einer anderen Tradition sind ja nur äußerst gering, und sie werden in den entsprechenden Kommentaren zumeist auch angeführt. Der Bd ist also eigentlich nicht nur speziell eine Einführung in die Bischofsliturgie der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine, sondern in die (bischöflichen) eucharistischen Gottesdienste der byzantinischen Kirche überhaupt. Das zeigt sich auch an der Tatsache, daß einige der Abb. bei orthodoxen Liturgiefeiern fotografiert wurden. Allerdings hätte man sich bei der Kommentierung der Liturgie in der ukrainischen Tradition auch einen Hinweis auf das Problem des Begriffs „rechtgläubig" gewünscht, für den nach Auffassung der Hierarchie der griechisch-katholischen Kirche in der Ukraine „pravovirnij" verwendet werden sollte, weil das bislang verwendete „pravoslavnij" auch die Bedeutung von „orthodox" (im konfessionellen Sinne) hat (316).

Die Kommentare und Erklärungen zeugen vom großen Sachwissen des Vf.s. Er führt zahlreiche Stellen orientalischer Theologen an, die die Liturgie deuten, und gibt Erläuterungen zur historischen Entwicklung der einzelnen Handlungen. Dazu bietet er eigene, oft originelle Interpretationen an, die nicht nur die liturgiegeschichtlichen Zusammenhänge erklären, sondern auch weiter in die Gedankenwelt des östlichen Liturgieverständnisses einführen. Hierbei macht der Vf. auf zahlreiche Fehlentwicklungen der westlichen Gottesdienste aufmerksam, die vor dem Hintergrund der östlichen Tradition deutlich werden. Er stellt auch (allerdings viel seltener) kritische Anfragen an die orientalische Praxis, etwa hinsichtlich der aktiven Anteilnahme der Gläubigen an der Liturgiefeier (64f). Der Bd stellt also insgesamt eine ausführliche Erklärung und Deutung der byzantinischen Liturgie dar.

Allerdings müssen auch einige kritische Bemerkungen gemacht werden. Zunächst ist nicht einzusehen, warum in der Regel bei den Deutungen zu den einzelnen liturgischen Elementen und Handlungen zunächst Erklärungen zu analogen westkirchlichen Phänomenen gegeben werden, und das sogar in solchen Fällen, bei denen es keine ostkirchliche Entsprechung gibt, wie das etwa für die Ausführungen über Orgel, Gregorianischen Choral, Chorkleidung oder das Apostolicum gilt. Es wäre wünschenswert gewesen, die östliche Tradition aus sich selbst heraus zu erklären, nicht aber aus ihrer Unterschiedlichkeit zur westlichen Liturgie.

Weiterhin prangert der Vf. häufig Erscheinungen des westlichen Gottesdienstes in einer (oft ironischen) Schärfe an, die unangemessen ist. Man kann dagegen sein, daß Lektoren und Lektorinnen in Zivilkleidung und aus der Bank nach vorne treten; doch macht das noch nicht die Analogie zum „Verlesen eines Resolutionsentwurfs bei der Parteiversammlung am Sonntagnachmittag" (59) aus. Auch hier gilt: Die Besonderheit und auch die Vorzüge der östlichen Tradition werden nicht dadurch herausgestellt, daß eine westliche Praxis karikierend verurteilt wird. Mit solchen Seitenhieben ist dem Zweck des Buches kein guter Dienst erwiesen. In solchen Kontexten kommen Ausdrücke wie „(Un-)Heilslehre", „(Kirchen-)Kritisches" oder „(Fehl-)Einstellungen", in denen die Klammer den Sinn verdreht, mehrfach vor. Auch sonst ist eine zuweilen gewagte Wortwahl zu verzeichnen (56: der Diakon als „Animateur der Gläubigen"). Außerdem sei noch auf die zahlreichen Wiederholungen verwiesen, die sich in dem Bd finden lassen. Auf S. 67 wird in vier Zeilen drei Mal gesagt, daß die Römer „praktisch veranlagt" sind; ein Absatz von S. 151 wird auf S. 239 fast wörtlich wiederholt, einschließlich der Fußnote; viele Aussagen tauchen in unterschiedlichen Zusammenhängen immer wieder auf, und wenn in den Kap.n *12–14* vor der Kommentierung der Liturgie das Geschehen und die Gebete beschrieben werden, dann wird der liturgische Text (einschließlich der Rubriken) einfach fast wörtlich übernommen.

Im Buch finden sich auch einige terminologische Ungenauigkeiten und Fehler. So werden die Bischofs- und Priesterweihe einerseits und die Diakonenweihe andererseits als zwei unterschiedliche Sakramente bezeichnet (58), der Unterschied zwischen autokephalen und autonomen orthodoxen Kirchen wird nicht beachtet (232), das II. Nizänum hat 787 stattgefunden, der Sonntag der Orthodoxie wurde erst im Jahr nach dem endgültigen Sieg der Bilderfeinde, also 844, eingeführt (196), und der Begriff „Nestorianer" sollte nicht mehr unkritisch verwendet werden (352). Ein so wichtiges Thema wie das Filioque hätte eine ausführlichere Behandlung verdient, insbesondere einen Hinweis auf den christologischen (antiarianischen) Charakter des Zusatzes (325f). Die Beschreibung und Bewertung der reformatorischen Theologie ist oft verkürzend und nicht angemessen.

Bei der Darstellung und Interpretation einzelner Phänomene wird zuweilen die Realität der östlichen Kirchen nicht genügend berücksichtigt, oder es werden Elemente der ostkirchlichen Praxis als ein Ideal beschrieben. Das gilt besonders für die Behandlung der Ikonostase, deren trennender Charakter fast völlig vernachlässigt und die als Verbindung zwischen der himmlischen Realität und den Gläubigen, zwischen Gott und Schöpfung interpretiert wird. Der Vf. streicht in diesem Kontext den Charakter des Gottesdienstes als Mysteriendrama heraus, der im Westen „noch sehr defizitär" (192) sei. Hier wird das Mysterium dessen, was auf dem Altar geschieht und das im Osten nicht „jedermann ... mitverfolgen sollte" (192f), in seinem Geheimnischarakter überbetont. Das Mysterium besteht ja gerade nicht primär darin, daß man etwas nicht sehen *soll*, sondern darin, daß man etwas nicht sehen *kann*. Auch zeigt die heute in der Orthodoxie vielfach zu beobachtende Tendenz, die Ikonostase in modernen Kirchen niedrig zu bauen oder die Türen so oft und so lange wie möglich offenzuhalten, daß auch die östliche Theologie und die gottesdienstliche Praxis die Eucharistiefeier als Mysterium verstehen und erhalten können, ohne daß sich die Eucharistie im Verborgenen vollziehen muß.

Ähnliches gilt für die These, die griechisch-katholischen Kirchen könnten als „Brücken" im ökumenischen Dialog zwischen der römischen Kirche und der Orthodoxie dienen (369). Die ernüchternden Erfahrungen aus den Dialogen der letzten Jahre haben gezeigt, daß das wohl kaum denkbar ist; der Grund dafür liegt nicht nur in der mangelnden Einsicht der orthodoxen Seite, sondern auch bei den katholischen Ostkirchen, deren Realität sie für die orthodoxen Kirchen nicht als Brücke zu einer ökumenischen Verständigung erscheinen läßt. Es wäre wünschenswert, wenn sie eine solche Funktion haben könnten, doch darf man über diesen Wunsch nicht die kirchliche Wirklichkeit vergessen.

Es handelt sich also um eine ausführliche Einführung in die bischöfliche Liturgie der byzantinischen Tradition und in das Liturgieverständnis des christlichen Ostens überhaupt, die zahlreiche Auskünfte geben und Anregungen vermitteln kann. Wo der Vf. jedoch sein eigentliches Thema verläßt, ist das Buch kritisch zu lesen.

Münster Thomas Bremer

Moraltheologie

Lobe, Matthias: **Die Prinzipien der Ethik Emanuel Hirschs.** – Berlin / New York: W. de Gruyter 1996. XI, 295 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 68), Ln DM 158,00 ISBN: 3–11–014429–8

Die bisher über E. Hirschs Ethik publizierten Arbeiten waren forschungslogisch auf dessen politische Ethik und deren Konkretionen, insbesondere auf dessen Eintreten für den nationalsozialistischen Staat konzentriert. Die hier zu besprechende von Hermann Fischer betreute Hamburger theol. Diss. setzt anders an. Angesichts des irritierenden Befundes, daß das Werk E. Hirschs nicht nur brillante historische Studien und gehaltvolle philosophische und theologische Erörterungen umfaßt, sondern auch explizites nationalsozialistisches Gedankengut enthält, insgesamt also ein schwer zu durchschauendes Konglomerat darstellt, will der Vf. sozusagen ins Prinzipielle zurückgehen, d. h. eine historische Rekonstruktion der allgemeinen philosophischen und theologischen Prinzipien der Ethik Hirschs vorlegen.

Als Grundkategorie von Hirschs Ethik wird dessen Gewissensbegriff herausgestellt (*Teil A*, 7–114). Hier steht Hirsch deutlich unter dem Einfluß seines Lehrers Karl Holl und dessen Luther-Deutung. „Die grundlegende Verbindung von Religion und Sittlichkeit in der Kategorie des Gewissens ist bis in die sozialethischen Implikationen hinein diesem Vorbild geschuldet" (114).

Auch die frühe Fichte-Rezeption Hirschs wird durch seine Holl-Rezeption kritisch bestimmt. Das Kriterium der a-theoretischen Evidenz des Ethischen (gegen Kants sittliches Bewußtsein) wird dem Gewissensbegriff eingefügt, nicht aber die Idee einer sittlichen Autonomie des infalliblen Gewissens. Solche Autonomie würde der Bezogenheit des ethischen Subjekts auf Gott widerstreiten. Das Gewissen ist der Ort, an dem Gott „mit uns anfängt zu handeln" (90, Hirsch). Die sittliche Entscheidung hat also den Stellenwert eines Anknüpfungspunktes für die göttliche Offenbarung. Der Gewissensakt ist am reinsten im Gebetsakt gegeben. Subjektivität wird durch die Anrede Gottes an uns konstituiert.

Im *Teil B* (115–277) werden die Prinzipien der Ethik Hirschs behandelt (im Anschluß an dessen „Leitfaden zur christlichen Lehre" von 1938). Zunächst

wird Hirschs Theorieprogramm einer Synthese von Kulturethik und Gewissensethik dargestellt (126–163). In einem 2. Kap. rekonstruiert Lobe Hirschs Kulturethik („Geschichtslehre als Theorie der invarianten Formen des konkreten Ethos", 164–230). Die Geschichtsmächte (z. B. Geburt und Tod; Volk; Ehe und Familie; Kampf und Arbeit) sind die ethischen Güter. Sie bestimmen den ethischen Inhalt des menschlichen Daseins. Hier erweist sich für die Vermittlung von Hirschs politischer Ethik mit seiner Theologie der von D. Lange vorgeschlagene Begriff des Heiligen als hilfreiches Interpretationsmittel. Gott, „der Hüter des Lebens", ist der Heilige, und die Lebensmächte Ehe und Volk sind heilig. Hirschs Gewissensbegriff wird kriterien- und kritiklos, wenn es darauf ankommt, zwischen dem Heiligen und kontingenten geschichtlichen Gegebenheiten zu unterscheiden. Weshalb aber dem Volk gegenüber Ehe und Familie Priorität zukommt, läßt sich von Hirschs Sicht der Geschichtsmächte her nicht ersehen. Hier liegen, wie der Vf. zeigt, Inkonsequenzen vor, wie sie sich bei Hirsch zahlreich nachweisen ließen.

Abschließend werden „Grundprobleme der kontingenten Existenz ethischer Subjektivität" thematisiert (231–277). Der Vf. zeigt, wie Hirsch im Gegenzug zu einer Gesetzesethik eine Theorie ethischen Handelns entfaltet, das um die Grenzen seiner Kompetenz und seine grundsätzliche Aporetik weiß, in der es zum anderen aber um ein Ethos geht, das „wahrhaft menschlich" sein will, darin aber auf die inneren Grenzen des Menschlichen, „die Dunkelheiten und Widersprüchlichkeiten des Ethos" (272, Hirsch) stößt und in solcher Antinomie sich öffnet für das Evangelium, das einerseits die tiefe Aporetik des Ethischen schärfer erkennt, als es das sittliche Bewußtsein vermag, andererseits aber auch den Gedanken der göttlichen Liebe stiftet, durch den „das Christliche ins humane Ethos als ein Neues sich einwebt" (276, Hirsch).

Ein eindeutiges Gesamturteil läßt sich, wie der Vf. am Ende betont, nicht formulieren. Hirschs Ethik bleibt „eine schwer zu durchschauende Mischung von kategorialen Fehlern, richtigen theoretischen Einsichten, völligem Versagen der politischen Urteilskraft und tiefgreifender Analyse des Menschlichen" (278). Eben diese Mischung oder, wie der Vf. am Ende formuliert, „Hirschs persönliches Scheitern in der ethischen Aufgabe, die politische Wirklichkeit zu begreifen" (280), kommt in der Arbeit nur gelegentlich und in Andeutungen zur Sprache. Hier muß man als Leser über Hirschs politische Optionen mehr wissen, als der Vf. mitteilt. Er beschränkt sich auf eine Rekonstruktion der *Prinzipien* der Ethik Hirschs.

Als Ergebnis der Untersuchung läßt sich feststellen, worin der wesentliche Grund für das besagte Scheitern Hirschs liegt: in seinem Verständnis des Gewissens als individueller Evidenz, einem Gewissensdezisionismus, der sich als nur ethischer Irrationalismus äußern kann.

Münster Erdmann Sturm

Scola, Angelo: **Il Mistero Nuziale**. 1. Uomo-Donna. – Mursia: Pontificia Università Lateranense 1998. 208 S. (Studi sulla Persona e la Famiglia), kt Lit 29 000 ISBN: 88–465–0038–5

Als Vorsitzender des Päpstlichen Ehe- und Familieninstituts *Johannes Paul II.* versteht es sich für Bischof A. Scola (= S.), der zugleich der Rektor der Lateran-Univ. ist, von selbst, immer wieder anthropologische Zentralthemen zu bedenken, die das christliche Verständnis von Mann und Frau, von Liebe, Ehe und Familie betreffen. In der vorliegenden Aufsatzsammlung bemüht sich der Vf. darum, Elemente einer trinitarischen Anthropologie zu entwickeln. Er folgt damit einem Trend innerhalb der systematischen Theologie, das Trinitätsmysterium zur Basis aller grundlegenden Themenstellungen zu machen. Zu nennen wären beispielsweise G. Greshakes Werk *Der dreieine Gott* (Fr 1997) oder die trinitarische Anthropologie J. Spletts. S. zitiert bevorzugt H. U. v. Balthasar, der eine trinitarische Ontologie und eine entsprechende Symbolik der Geschlechter entworfen hat und ebenso, neben Richard v. St. Victor, die genannten Vf. inspirierte.

Im ersten Teil der Aufsatzsammlung stellt S. die vom Lehramt vorgegebenen Kategorien des Mysteriums der ehelichen Liebe vor; ausschlaggebend ist insbesondere das Apostolische Schreiben von Papst Johannes Paul II. *Mulieris dignitatem* (1988). Es wird deutlich, daß sich auch der Papst für eine dezidiert trinitarische Sicht der Anthropologie engagiert. Auf zwei Thesen des Papstes möchte S. aufmerksam machen, da sie eine gewisse Neuheit darstellen: 1. Es gibt eine Analogie zwischen der Zwei-Einheit von Mann und Frau und den Relationen der drei Personen in Gott. 2. Zur Gottebenbildlichkeit des Menschen gehört auch seine geschlechtliche Spezifikation und Polarität (15). Eine gewisse Neuheit stellen diese Aussagen dar, weil man in der theologischen Tradition die natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen eher mit dem Verstandes- und Willensvermögen der menschlichen Seele identifizierte. Johannes Paul II. entwickelt jedoch eine dem dialogischen und personalistischen Denken verpflichtete Anthropologie, die die Kategorie der Interpersonalität in den Vordergrund rückt. Die trinitarische Dimension dieser Kategorie ist unverkennbar. Die Gemeinschaftlichkeit des Menschen qualifiziert ihn als Gleichnis des dreifaltigen Gottes. Aber S. betont, daß weder die Personalität noch die Gemeinschaftlichkeit des Menschen abstrakte, rein geistige Größen darstellen. Dazu gehöre vielmehr die Leiblichkeit des Menschen; im Leib drücke sich die Person aus, so der Papst (61). Das Wesen des menschlichen Körpers sei wiederum ohne eine Berücksichtigung der geschlechtlichen Prägung nicht zu erfassen. Darum sei die Interpersonalität des Menschen immer durch die Differenz der Geschlechter mitbestimmt. S. erwähnt in diesem Zusammenhang auch Untersuchungen der empirischen Humanwissenschaften, die die grundlegende Bedeutung der Sexualität für das menschliche Mitsein erkennen lassen. Der priesterschriftliche Schöpfungsbericht gibt den Hinweis, daß der Mensch als Mann und Frau erschaffen wurde und so, als Gemeinschaftswesen, Gottes Ebenbild darstellt. Es verbietet sich also nach S., die in der Trinität *urbildende* Sozialität des Menschen geschlechtsneutral zu betrachten. Die in der Polarität der Geschlechter gründende Gemeinschaftlichkeit des Menschen dränge außerdem über die Zwei-Einheit von Mann und Frau hinaus zum „Dritten", zu Kindern, zur Familie. Alle weiteren Formen des gemeinschaftlich-gesellschaftlichen Zusammenlebens bauen, so S., auf dieser ehelich-familiären Urform menschlichen Lebens auf. Kirche und Staat haben darum die Pflicht, diese Basis besonders zu fördern und zu schützen. Auch die Bemühungen um eine Gleichberechtigung der Frau sollten sich S. zufolge von dieser relationalleiblichen Sicht des Menschen leiten lassen und nicht von der androgyn-abstrakten Idee vom Mann als dem eigentlichen Menschen, nach der sich die Frau auszurichten habe, um erst zum vollen Menschsein zu gelangen.

Diese grundlegenden, den lehramtlichen Äußerungen entnommenen Thesen vertieft S. in seinen weiteren Beiträgen des zweiten Teils. Er entwickelt dabei den Begriff der „asymmetrischen Reziprozität" zur Kennzeichnung der Beziehung zwischen Mann und Frau (100ff, 122–127 u. ö.). Die Wechselseitigkeit der Geschlechter bestehe nicht in einer bloßen Komplementarität, die zu einer Einheit in Form von Differenzlosigkeit hinführt, so als ob – wie nach der von Platon im *Gastmahl* überlieferten Vorstellung des Aristophanes – zwei unvollständige Teile ihre verlorengegangene Ganzheit wiedergewinnen wollten. Vielmehr ist die Differenz der Geschlechter unaufhebbar; die Pole der Beziehung sind nicht austauschbar. Die unüberwindliche Differenz zwischen Mann- und Frausein ermöglicht erst die Einheit beider in der Liebe und gibt Raum für den „Dritten" in Form von Kindern. Urbildlich hierfür ist ebenso die Trinität: In ihr geht es ebensowenig um Beziehung oder Liebe an sich oder um ein Einschmelzen der personalen Differenz in der Liebe. Die Beziehung der wesensgleichen Personen in Gott ist bestimmt durch ihre relationale Unvertretbar- und Unvertauschbarkeit: Sowenig wie z. B. der Vater die Stelle des Sohnes oder des Geistes (usw.) einnehmen kann, sowenig ist die geschlechtsspezifische Zuordnung von Mann und Frau austauschbar oder ersetzbar durch eine gleichgeschlechtliche Beziehung. Wie jedoch das innergöttliche Beziehungsgefüge kraft der Unvertauschbarkeit der Personen die Frucht der Liebe in der Person des Geistes hervorbringt, so wird auch nur die durch eine unvertauschbare Geschlechterdifferenz spezifizierte Liebe zwischen Mann und Frau fruchtbar. Ergänzend weist S. darauf hin, daß die Beziehungen, in denen ein Mann steht, immer durch sein Mannsein vermittelt sind. Das Verhältnis zu Mutter, Ehefrau, Tochter, Schwester, Freundin, Arbeitskollegin und zu Vater, Sohn, Freund usw. ist jeweils durch das Geschlecht bestimmt und von dieser Bestimmtheit nicht zu trennen. In einem Spiritualismus (106), durch den die Geschlechterdifferenz zu einem akzidentellen Anhängsel an der Natur des Menschen herabgesetzt wird, sieht S. eine Gefahr der Gegenwart; außerdem schwächt diese Geisteshaltung die erhellende Kraft der Trinitätsoffenbarung für die Anthropologie. Deshalb sei auch die auf der Geschlechtersymbolik aufbauende Symbolik des Offenbarungsgeschehens nicht ohne weiteres zu erfassen: Daß Christus als Bräutigam der Ekklesia als Braut gegenübersteht, wird nur als dekoratives, ersetzbares Bild wahrgenommen. Übersehen wird dabei leicht, daß die Ursünde vor allem die eheliche Urform der Liebe, durch die sich Gottes Gnade und Heil primordial vermitteln sollte, entstellt hat, so daß sich konsequenterweise die Erlösung im Symbol dieser Urform darstellen und vermitteln muß. Insofern ist die (indirekte) Selbstbezeichnung Jesu als Bräutigam in vielen Gleichnissen nicht rein zufällig, ebensowenig ist es die Bezeichnung der Kirche als Braut Christi. Eine konkrete, an der Trinität maßnehmende Anthropologie kann die angesprochene Abwertung des Geschlechtlichen und seiner Symbolik im Kontext des Offenbarungs- und Kirchenverständnisses überwinden helfen und so auch Licht auf die komplexe, häufig nur in soziologischen Kategorien diskutierte Frage nach den geschlechtsspezifischen Zulassungsbedingungen zum Weihesakrament werfen.

In vier, als Anhang angefügten Beiträgen erörtert S. nochmals einzelne Aspekte seiner Ausführungen. Er erläutert in einem Beitrag die heute von vielen als schwer verständlich empfundene Aussage des Papstes, daß die Kirche nicht die Möglichkeit und Macht habe, auch Frauen das Weihesakrament zu spenden. Breiten Raum nimmt eine interessante Analyse ein, die das thomasische Verständnis des Zusammenhangs von *affectio*, *passio* und *amor* untersucht. Der dritte Beitrag dechiffriert in menschlicher Vaterschaft, Mutterschaft und Kindschaft die Spuren der Trinität. Schließlich betont S. in einem eigenen Aufsatz die Bedeutung der Ausbildung künftiger Priester und Seelsorger auf dem Gebiet der Ehe- und Familienpastoral.

Es ist zu erwarten, daß die Ausführungen von S. von nicht wenigen eher reserviert aufgenommen oder ganz abgelehnt werden, da sie implizit und explizit gedankliche Mittel für die Begründung der kirchlichen Praxis bereitstellen, nur Männern das Weihesakrament zu spenden. Aber vielleicht gelingt es doch einmal vorab, das eigentliche Anliegen S.s aufzunehmen und sich mit dem Vf. um eine trinitarische Anthropologie zu bemühen, die zu einer durchweg positiven Würdigung der geschlechtlichen Differenz zwischen Mann und Frau beiträgt und einen abstrakten Spiritualismus hinter sich zurückläßt. An sich ist ja nichts moderner, als die menschliche Person als rela-

tionalen Selbstand zu begreifen, und nichts gilt als zeitgemäßer, als jeder Abwertung des Leiblich-Geschlechtlichen entgegenzutreten. Und auch symbolisch-trinitarisches Denken erfreut sich breiter Zustimmung. Mit alledem macht S. in seinen Aufsätzen ernst.

München Michael Schulz

Philosophie

Steffens, Andreas: **Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts oder Die Wiederkehr des Menschen**. – Leipzig: Reclam 1999. 316 S., kt DM 22,00 ISBN: 3–379–01663–2

Am Ausgang des Jh.s zieht Andreas Steffens eine philosophische Bilanz. Obwohl man sich einen solchen reflektierenden Rückblick auch ganz anders vorstellen kann – etwa einen eingehenden Blick auf Ludwig Wittgenstein beinhaltend –, ist die hier am Leitfaden des Konzeptes „Anthropolitik" (14) eingenommene Perspektive aufschlußreich, die Bilanz daher gelungen. „Die Politik wirft sich zur Instanz einer Bestimmung des Menschseins auf. Was der Philosoph nicht mehr wagt, übernimmt ein bestimmter Typ von Politiker, der in diesem Jh. in einer Politik der Menschenformung zur Erzwingung des ‚Neuen Menschen' zum ersten Mal konsequent zu handeln beginnt." (17) So läßt sich die hier zur Anwendung gebrachte Optik zusammenfassen, die zu den vielfach unternommenen Rekonstruktionen der logischen Entwicklung philosophischen Denkens eine bereichernde Ergänzung darstellt.

Die ersten drei Teile des Buches werten diese leitende Einsicht für eine Übersicht über die politisch-philosophische Entwicklung im deutschsprachigen Raum aus. Orientierend sind dabei die im ersten Teil ausgemachten „Prägungen" (19), die das 20. Jh. in die Spannung zwischen Marx und Nietzsche hineinstellen, zwischen die Befreiung des Menschen zu sich selbst einerseits und dem Übergang zum „Neuen Menschen" andererseits. Die Nötigung zu einer Entscheidung in dieser Sache geht Vf. zufolge vom Datum der „anthropologischen Differenz" (84) aus, das mehr aussagt als der Topos vom Nichtfestgestellt- bzw. Weltoffensein des Menschen, namentlich den „Bruch zwischen Erfahrung und Erwartung" (86) in bezug auf sich selbst zur Sprache bringt, mit dem nicht nur der individuelle Mensch leben muß, sondern der zur „Seinsverfassung" (83) des Menschen hinzugehört. Der Wunsch nach Identität läßt den Bruch als störend empfinden, und die Revolte gegen ihn bricht, nachdem die Philosophie eine Festlegung der menschlichen Identität scheute, in der Politik aus.

Im *zweiten Teil* geht der Vf. diesen Ausbrüchen nach, ausführlich hinsichtlich des Nationalsozialismus, dagegen leider nur wenig eingehend im Falle des Sowjetmarxismus. Beide befinden sich in politischer Frontstellung gegen die Idee der Menschenrechte, weil sie die „Lösung des Bandes zwischen Humanitäts- und Natur-Vorstellung" (106) betreiben, d.h. die Fraglichkeit des Menschen nicht aushalten, sondern gewaltsam im je eigenen Sinne überwinden wollen. Am gegenwärtigen Ende dieses gnostischen Nachgebens gegenüber der anthropologischen Differenz steht, obgleich schleichender und weniger eruptiv, die Mikrobiologie (vgl. 18, 43). Das Herbeizwingen des „Neuen Menschen" *via* Politik wird vom Vf. aus der gespannten Seinsverfassung des Menschen so erhellt, daß zugleich die Realität dieser Verfassung und ihre zwar unterschiedlich realisierten, aber stets drohenden Konsequenzen ans Licht gezogen werden. Dieser Rückblick kann daher ebenso als weiterführender Beitrag zur Goldhagen-Debatte dienen (vgl. 148), wie als nochmaliger, eindringlicher und spezifisch akzentuierter Hinweis darauf, daß man in der Philosophie – und, so läßt sich hinzufügen, in der Theologie – nicht hinter Auschwitz zurücktreten kann: „Nun *wissen* wir, daß wir schon lange gar nicht mehr die waren, für die wir uns als Angehörige der europäischen Kultur mit Selbstverständlichkeit gehalten hatten." (86)

Im *dritten Teil* geht der Vf. auf eine gedankliche Verdichtung der anthropolitischen Problematik *ex ante* ein, die er im Denken Georg Simmels mit seinem zentralen Motiv der Kultur als tragischem Unternehmen (vgl. 208) ausfindig macht. Der hier vorgegebenen Perspektive folgend muß Simmel, wie auch Helmuth Plessner, als zu wenig beachteter Denker erscheinen. Eines Übermaßes an ausdrücklicher Folgebereitschaft erfreue sich hingegen die Philosophie Heideggers, die, obzwar ausdrücklich postanthropologisch angelegt, dennoch der anthropologischen Differenz zum Opfer falle – Heidegger wird zum „Symptom" (223).

Wie kann man sich philosophisch einer derart ernüchternden Bilanz gegenüber verhalten, ohne einerseits den Bankrott der Vernunft erklären zu müssen, noch andererseits Auschwitz und die ganze Anthropolitik zum Betriebsunfall des politischen Vernunftgebrauches herabzusetzen und ansonsten durch „Anthropologieenthaltung" (50) eine Leerstelle entstehen zu lassen, die eben dieser Anthropolitik in ihren schleichenden Ausprägungen Tür und Tor öffnet?

S. widmet dieser Frage den vierten Teil und löst damit den Anspruch ein, in *systematischer* Absicht zu bilanzieren. „Anthropologie entsteht aus der eingetretenen menschlichen Selbstunkenntnis, sie ist selbst das Symptom dessen, was sie zu beheben meint." (257) Sei dieser Zusammenhang erst durchschaut, sehe man sich genötigt, die metaphysische Frage nach dem Menschen offenzuhalten, denn Festlegung bedeute Ausschluß und schließlich Vernichtung. Verabschiedung der Anthropologie zugunsten der Erinnerung des Humanen um des Menschen willen – so lautet die Konsequenz, die S. unter Berufung auf Theodor W. Adorno, stärker noch auf Michel Foucault und Hans Blumenberg zieht (269f). Folglich geht er die anstehende Aufgabe einer „Wiederherstellung eines menschlichen Selbstbewußtseins" (18) mit Hilfe einer „Archäologie der Humanität" (254) an, die nach Spuren eines humanen Selbstverständnisses sucht, um sie für die Zukunft der wirklichen Menschen fruchtbar zu machen. Sie traut sich statt Anthropologie nur noch anthropologisches Philosophieren, statt Geschichte nur noch historische Forschung zu; sie erkennt an, daß die Zukunft nicht durch ein rekonstruierbares Ideal vorbestimmt wird, sondern aus den Entscheidungen hervorgeht, „die menschliche Existenzen darüber treffen werden, was das Menschsein jeweils, für sie, sein soll, und was nicht" (314f).

Der Forderung S.', aus der Erwägung politischer Gefahren heraus anthropologischen Festlegungen gegenüber skeptisch, d.h. „vor allem negativ, historisch und ‚possibilistisch'" (310) zu sein, kann man – durch die mitgelieferte Rückschau bestätigt – mit Sympathie und ohne Bedenken zustimmen; letztere dämmern jedoch, sobald die Anlage seines Vorschlages einer Archäologie des Gewesenen und des in Zukunft Möglichen (315) näher untersucht wird. Das braucht nicht zu alarmieren, denn der Vf. legt nicht mehr als eine Skizze vor, die zwar durch Vorrede und philosophischem Rückblick wohlerläutert, aber eben nicht ausgeführt ist. So zeigen Fragen, die sich im Anschluß an die Lektüre aufdrängen, (vorerst) keine Lücken im Konzept an, sondern vielmehr dessen anregende Kraft.

Offenbar glaubt S. an das Vorhandensein humaner Spuren, die eine auf sie gerichtete Archäologie lohnenswert erscheinen lassen. Er selbst erwähnt – wenn auch nicht im Rahmen seiner Positionsskizze – die Menschenrechte, die ihm freilich ambivalent erscheinen: politisch human, aber ein Stück Anthropolitik und deshalb gefährlich. Philosophische Grundlagen der Menschenrechte werden deshalb nicht archäologisch gewürdigt, statt dessen bleibt der Vf. formalnegativ bei der Verweigerung identifizierenden bzw. metaphysischen Denkens und sucht Zuflucht im philosophisch Pluralen. Man fragt sich, warum den Früheren nicht auch die Möglichkeit eingeräumt wird, aus schrecklichen Erfahrungen gelernt zu haben, warum eine Neuorientierung nicht auf bereits Eingesehenes zurückgreifen darf. Unklar ist unter diesen Umständen ferner, welche Orientierung die in Aussicht genommene Archäologie zu einer des *Humanen* macht und wie der Gefahr begegnet werden kann, daß die anthropolitische Gefahr nicht lediglich durch eine machtpolitische ersetzt würde. Diese Schwierigkeiten sind bekannt, gar berüchtigt und machen das für jede vernünftige Vernunftkritik geltende Erfordernis einer differenzierten Theorie der Rationalität auch für S. dringlich. Wer sich der „Neigung zu geschlossenen Konzepten" (315) widersetzen will, braucht – darf? – dazu nicht das *animal rationale* und *dessen* historische Lernfähigkeit verabschieden, sondern sollte zunächst die allzu große philosophische Gestikulation beargwöhnen.

Hamburg Axel Heinrich

Rosmini, Antonio: **Philosophie der Politik.** Übersetzt von Christiane Liermann mit einem Vorwort von Francesco Traniello. – Innsbruck: Tyrolia 1999. 567 S., brosch. DM 93,00 ISBN: 3–7022–2220–0

Den historischen Ort seiner Philosophie der Politik spricht Rosmini am deutlichsten in den Passagen an, die er den Problemen gesellschaftlicher Beharrung und gesellschaftlichen Fortschritts widmet. Er wendet sich ebenso gegen die Propagierung eines gesellschaftlichen Fortschritts oder auch nur einer gesellschaftlichen Bewegung ohne ausreichende Reflexion ihrer Zielsetzung, wie gegen ein Beharren um jeden Preis, das aufweisbare Elemente eines gesellschaftlichen Fortschreitens übersieht oder seine Realität oder Wünschbarkeit zu leugnen versucht. Die Beharrung bzw. die Rückwendung zu überkommenen politischen und gesellschaftlichen Formen war im Italien der dreißiger Jahre des 19. Jh.s ebenso fragwürdig geworden, wie in Deutschland, wo nach der Darstellung Franz Schnabels in dieser Zeit die Kräfte der Bewegung überhand gewannen über die durch den Wiener Kongreß zum Zuge gekommenen Kräfte der Beharrung. Im Zusammenhang der 48er Revolution gewann R. in der neoguelfisch ausgerichteten Anfangsphase des Pontifikats Pius' IX, als sich Papsttum und italienische Nationalbewegung

verbinden zu lassen schienen, bedeutenden Einfluß an der Kurie. Seine Erhebung zum Kardinal stand unmittelbar bevor. Mit der Rückwendung Pius' IX. zu einer scharfen Frontstellung gegen die vielfältigen Impulse der Moderne, die im Syllabus einen Höhepunkt fand, verlor R. sehr schnell seinen Einfluß in der Kurie. Teile seiner Schriften wurden indiziert; eine spätere Rehabilitierung wurde wieder angefochten.

R. lehnt es ab, sich einer der antagonistischen Strömungen von Fortschritt und Beharrung kritiklos anzuschließen. Er macht vielmehr den Versuch, nach grundlegenden Kriterien Positionen zu bestimmen, die die notwendigen Voraussetzungen und Richtpunkte eines sinnvollen Fortschritts darstellen. Entscheidendes Kriterium wird für ihn das qualifizierte Wohlergehen der Individuen, aller einzelner Personen innerhalb der jeweiligen Gesellschaften. Zur Analyse dieses zentralen Kriteriums ist für ihn die Ausbreitung des Christentums von epochaler Bedeutung. Mit der Begründung des Christentums ist den modernen Gesellschaften eine Erweiterung und Vertiefung ihrer Zielsetzung eröffnet worden, die sie wesenhaft von den vorchristlichen Gesellschaften abhebt, denn das Christentum hat für die Mitglieder der von ihm erfaßten Gesellschaften die Möglichkeiten von Erfüllung und Zufriedenheit der einzelnen in einer Weise bereichert, die diese Gesellschaften immer weiter über ihren gegebenen Zustand hinausweist, nachdem es nach seiner Gründung zunächst die „unwiederbringlich untergegangenen bürgerlichen Gesellschaften zu neuem Leben erweckte" (362). R. führt seine philosophische, aber durch viele Beispiele immer wieder auf die Konkretheit der Wirklichkeit bezogene Argumentation mit Akribie in vielen Punkten und Unterpunkten durch, und macht dazu nicht selten noch zusätzliche Hinweise auf Probleme, die er unbehandelt beiseite läßt oder zu deren grundsätzlicher Klärung er auf andere Teile seines enzyklopädisch ausgerichteten Gesamtwerks verweist.

Greift man die grundlegende Bedeutung auf, die R. dem Christentum für die gesellschaftliche Wirklichkeit und damit für ihre Erkenntnis in einer Philosophie der Politik zuschreibt, so öffnet das den Weg zu wichtigen Kernaussagen, die in der Fülle der Unterscheidungen und Erörterungen von Für und Wider aus dem Blick zu geraten drohen, wenn diese Detailargumentationen auch immer wieder wichtige Ansatzpunkte zu einer aktuellen Gesellschaftskritik zu bieten vermöchten.

Im Rückblick auf den zweitausendjährigen Einfluß des Christentums auf die Gesellschaften stellt R. als gegebenes „Faktum" heraus: „Wir sehen ihr Werk (das Werk der ‚guten Nachricht') vor uns: die erneuerte Welt. Wir sehen die christlichen Gesellschaften nicht nur wiedergeboren, sondern ausgestattet mit einer Art Unsterblichkeit, gefestigt gegen alle Erschütterungen, auf dem Weg eines unendlichen sittlich-zivilen Fortschritts (incivilimento indefinito). Das Christentum ist riesig geworden und zieht weiterhin alles an sich, und noch die letzten, versprengten Teile des Menschengeschlechts nimmt es mit auf seinen Triumphmarsch und schart sie um sich." (362) Hatten sich die Gesellschaften bis zum Erscheinen des Christentums auf einer Entwicklungslinie von Existenzbegründung und -sicherung, von Macht- und Ruhmerwerb, von Erwerb von Reichtum und schließlich von unersättlichem Luststreben bewegt, so wurde ihnen jetzt ein neues, ihren bisherigen Zielen unendlich überlegenes Gut vorgestellt. „Dieses Gut, das den Menschen vom Christentum verkündet wurde, war nichts, was aus der Welt kam. Das Christentum zeigte den Menschen dieses Gut als etwas jenseits dieses Lebens, etwas Vollkommenes und Belohnung vollkommener Tugend. Es bezeichnete dieses Gut als vollkommen real, vollständig, unendlich, immerwährend, und es bezeichnete das irdische Leben und seine Güter als eitel, als Illusionen der Einbildungskraft, so wie es die Welt bereits glaubte – oder wenn real, wie die körperliche Lust, dennoch als eitel, weil an den Augenblick gebunden, ungewiß, mit Schmerzen vermengt, unfähig, ein vernunftbegabtes Wesen zufriedenzustellen, dessen Herz sich nach etwas Absolutem und Unendlichem sehnt." (364f) Das Christentum unterschied sich von philosophischen Lehren wie Göttliches von Menschlichem. Es forderte die Tugenden frei von allen Lastern. Es wendete sich nicht an den Verstand, sondern an den Glauben, und zwar an den Glauben aller Menschen ohne jeden Unterschied. R. verzichtet auf eine Erklärung der tatsächlichen Ausbreitung des Glaubens, die er allein der göttlichen Einflußnahme zuspricht, und beschränkt sich auf die Erklärung ihrer vergeistigenden Wirkung auf die Menschen. „Das Objekt des Willens erfordert einen Gebrauch der Intelligenz, der um so größer ist, je geistiger das Objekt ist. Der Grund dafür ist klar: Nur mit der Intelligenz lassen sich die geistigen Objekte begreifen, die die Sinne nicht betreffen. Nun ist die Seligkeit, die das Christentum vorstellt, vor allem geistig. Sein Objekt ist körperlich unsichtbar. Um sich dieser Seligkeit mit Hingabe zuzuwenden, mußten die Menschen notwendigerweise in hohem Maße die reine Intelligenz gebrauchen. Zudem ist das Objekt dieser Seligkeit die Vereinigung des Menschen mit Gott. Dies vollzieht sich wesenhaft durch den Intellekt, der von dem unendlichen Sein ganz erfüllt wird, das das Licht und die gestaltende Kraft des Intellekts wird. Der Modus dieser Seligkeit, wie sie das Christentum lehrt, ist also ein auf erhabene Weise intellektueller Modus." (368)

Wenn auch in Abstufungen sind alle Menschen fähig, den Einfluß der christlichen Lehre aufzunehmen und zu realisieren, und so – entgegen den vielfältigen äußeren Störungen – Erfüllung und Zufriedenheit zu finden. Diese sind ein innerliches Gut jedes einzelnen, und auf ihre Förderung und auf ihren Schutz müssen alle gesellschaftlichen Organisationsformen und Einzelmaßnahmen ausgerichtet werden. Die ungeheuren Schwierigkeiten dieser hohen gesellschaftlichen Zielsetzungen schlagen sich in R.s detaillierten Überlegungen über Chancen und Bedrohungen des solcherart ausgerichteten gesellschaftlichen Handelns nieder. Seine Erwartungen auf eine positive Entwicklung erscheinen nicht selten als zu optimistisch. Gründe für diesen Optimismus lassen sich allerdings seiner Lehre von den Kapazitäten der menschlichen Seele entnehmen. Das Verlangen der Seele geht aus von anfänglich reiner Potentialität zu wachsender Aktualisierung und ist zu unendlicher Entwicklung fähig, die sich darauf stützt, daß die zunehmende Intelligenz dem Willen immer neue und höhere Ziele zu setzen vermag. „Wir haben gesehen, daß das Christentum in den menschlichen Geist eine unerschöpfliche und wahrhaftig unendliche Quelle geistigen Lichts hineingelegt hat und daß es sozusagen inmitten der Menschheit ein unauslöschliches Feuer errichtet hat. Wir haben überdies gesehen, daß das lichtvolle Objekt des Christentums nicht irgendeine abstrakte, kalte Idee ist, unfähig, den Menschen in seinem Handeln zu leiten, sondern ein reales und absolutes Gut, das imstande ist, das höchste und wirksamste Prinzip der menschlichen Aktivität zu werden. Der Mensch lernt also ein unendliches Gut kennen, und sein Geist ist damit gleichsam sogar gegen seinen Willen beschäftigt – sowohl wegen der Bedeutung dieser ganz außerordentlich großen Sache als auch wegen ihrer inneren, verborgenen Übereinstimmung mit der menschlichen Natur. Es ist daher kein Wunder, daß sich auch die Kapazität des menschlichen Verlangens unendlich ausweitet und ausstreckt." (492)

Die einzelnen und die sie umgreifenden Gesellschaften können also unter der Einwirkung des Christentums zu einem immer höhere Ziele anstrebenden Willen gelangen. Es „führt der rechte Wille die praktische Vernunft zu rechten Urteilen über den Wert der Dinge. Und die rechten Urteile ermöglichen vernünftige Wünsche und Kapazitäten, die sich befriedigen lassen, weil sie ihrem Objekt stets angemessen sind. In den tugendhaften Menschen bleibt folglich die Erfüllung und Zufriedenheit der Seele niemals aus." (535) So definiert R. denn auch das Ziel der Gesellschaften von der Personalität der Menschen her, deren positive Entwicklung sie zu schützen und zu fördern haben: „Die Erfüllung und Zufriedenheit der Seelen ist das große Ziel jeder Gesellschaft. Sie muß auch die Regel sein, mit der man unterscheidet, welche die natürliche Bewegung und welche die unnatürliche Bewegung ist. Die Gesamtnatur des Menschen, als Person betrachtet, sucht nichts anderes als den Zustand der Erfüllung und Zufriedenheit. Die natürliche Bewegung ist folglich die Bewegung, die zu diesem Zustand führt. Sie gilt es zu unterstützen." (537)

Aus dem dargelegten Wertesystem, wie es der menschlichen Natur und dem göttlichen Willen entspricht, leitet R. auch eine Bestimmung des gesellschaftlichen Fortschritts ab. Er tritt – wie sich das aus seiner ganzen Argumentation ergibt – für einen Fortschritt ein, den er aus dem Wesen des Christentums und dem Verhältnis der Menschen zu ihm ableitet. „Der wahre soziale Fortschritt ist der Fortschritt der sittlichen Wünsche, die durch die harmonische Entfaltung der intellektuellen und moralischen Fähigkeiten entstehen." (545) Jede akzidentielle Vollkommenheit der Gesellschaft erhält eine wirkliche Bedeutung nur im Zusammenhang mit der substantiellen Vollkommenheit, wie sie durch das Streben nach dem höchsten Gut angezielt wird. Es besteht daher die gedankliche Aufgabe, „die bürgerliche Gesellschaft zu ordnen und zu regeln, und zwar so, 1.) daß sie das Ziel, das ihr von der Denkfähigkeit vorgestellt wird, erreicht 2.) daß die Familien, die die Gesellschaft bilden, soweit wie nur möglich unterstützt und so wenig wie möglich geschädigt oder belastet werden und schließlich 3.) daß die Individuen, die die Familien bilden, niemals die Erfüllung und Zufriedenheit ihrer Seelen verlieren und daß dennoch ihre realen und wahren Güter, die sie genießen können, in größtmöglichem Umfang zunehmen". (547) Es gilt also aufs Sorgfältigste zu prüfen, welche Mittel die Gesellschaften für ihren Fortschritt, der wesentlich im Fortschreiten ihrer einzelnen Mitglieder besteht, einsetzen, damit nicht falsche Zielsetzungen und unbeabsichtigte Nebenwirkungen eher Schaden anrichten als zu wahrer Vollkommenheit beitragen.

Daß die Feststellung der wirkkräftigen Ausbreitung des Christentums jedenfalls für Europa heute eine Illusion darstellen würde, nimmt den Erörterungen R.s keineswegs ihren Wert. Zumindest vermögen sie weite Bereiche heutiger gesellschaftlicher und persönlicher Zielsetzungen so in Frage zu stellen, daß die gedanklichen Herausforderungen durch R.s Zielbestimmung in vielfältiger Weise aktualisierbar werden. Das dürfte u. a. auch unübersehbar machen, welche Dimensionen des Menschen ohne die Impulse des Christentums und ohne die christliche Deutungskultur von materialistisch-naturalistischen Überwucherungen oder vom Vergessen bedroht sind.

Düsseldorf Karl-Egon Lönne

Klassische Metaphysik, hg. v. Uwe Meixner. – Freiburg / München: K. Alber 1999. 221 S. (Alber-Texte Philosophie, 1), kt DM 28,00 ISBN: 3–495–48001–3. **Ethik,** hg. v. Peter Welsen. – Freiburg / München: K. Alber 1999. 192 S. (Alber-Texte Philosophie, 2), kt DM 28,00 ISBN: 3–495–48003–X. **Erkenntnistheorie,** hg. v. Hans-Ulrich Baumgarten. – Freiburg / München: K. Alber 1999. 200 S. (Alber-Texte Philosophie, 3), kt DM 28,00 ISBN: 3–495–48002–1. **Sprachphilosophie,** hg. v. Christian Bermes. – Freiburg / München: K. Alber 1999. 216 S. (Alber-Texte Philoso-

phie, 4), kt DM 28,00 ISBN: 3–495–48004–8. **Wissenschaftsphilosophie,** hg. v. Volker Gadenne / Aldo Visintin. – Freiburg / München: K. Alber 1999. 192 S. (Alber-Texte Philosophie, 5), kt DM 28,00 ISBN: 3–495–48005–6

Anzuzeigen sind die ersten fünf einer auf 20 Bde konzipierten Reihe von Quellentextsammlungen zu den Hauptdisziplinen der Philosophie. Einheitlich aufgebaut bieten die Bde eine Einleitung in das jeweilige Thema, zwischen 6 und 11 Quellentext-Auszügen mit vorangestelltem Biogramm des Autors, präzise bibliographische Angaben zu den abgedruckten Quellen sowie ausgewählte weiterführende Literatur. Die auf der vierten Umschlagseite angekündigte „übersichtliche Präsentation einer philosophischen Disziplin" habe ich in keinem Bd gefunden.

Eröffnet wird die Reihe mit dem Bd *„Klassische Metaphysik"*, zusammengestellt von Uwe Meixner. Er bietet Auszüge aus Aristoteles' „Metaphysik", Lukrez' „Von der Natur der Dinge", aus der „Summe gegen die Heiden" des Thomas von Aquin, aus Spinozas „Ethik", aus der „Metaphysische(n) Abhandlung" von Leibniz und aus Schopenhauers „Die Welt als Wille und Vorstellung". In der Einleitung schließt der Hg. einer kurzen Skizze zum Begriff der Metaphysik eine ausführliche Begründung der von ihm getroffenen Auswahl an. Da sich die Ausklammerung metaphysischer Konzeptionen des 20. Jh.s ausschließlich auf die quantitativen Limits der Edition stützt (10), wäre es angemessen gewesen, dem Themenfeld der Metaphysik – gerade angesichts der von Meixner beklagten diesbezüglichen Brache im deutschen Sprachraum – einen zweiten Bd einzuräumen, so daß etwa neben A. N. Whitehead und dem einen oder anderen Vertreter der Analytischen Metaphysik sowie neben Thomas von Aquin wenigstens noch ein anderer Repräsentant der christlichen Metaphysik Platz gefunden hätte – und auch der mittels „besondere(r) Rechtfertigung" (17) ausgeschlossene Hegel; Heidegger wird „eher zu den ‚Metaphysik-überwinder(n)'" (10) gerechnet. Ob die nachscholastischen Neubegründungen der Metaphysik durch Leibniz allein zureichend vertreten sind, wird im Blick auf die Wirkungsgeschichte eines Descartes oder eines Suarez zu fragen sein. Das nahezu gänzliche Fehlen deutschsprachiger Metaphysiker im 20. Jh. macht der Hg. in erster Linie an der angeblich „kritiklosen Verinnerlichung der Metaphysikkritik Kants" (10) fest und stellt sich so – wenigstens mit einem Fuß – in den neuerdings modisch werdenden, in angelsächsischen Kontexten bisweilen die Gestalt einer wiederauflebenden Neoscholastik gewinnenden Trend, die moderne Philosophie für eine Art Sündenfall der Vernunft zu halten. Das längst erreichte Niveau der seit Jahren geführten Debatten um eine „Metaphysik nach Kant" bleibt damit unterboten. Gerade vor diesem kritischen Hintergrund hätte sich die Aufnahme eines Textes etwa von Dieter Henrich, der sich wie wenig andere die von Meixner geforderte Wiedergewinnung einer „‚metaphysische(n) Kultur'" (19) zur Aufgabe macht, nahegelegt.

Der von Peter Welsen besorgte *„Ethik"*-Bd enthält Auszüge aus Platons „Staat", der „Nikomachischen Ethik" des Stagiriten, aus der „Summa theologiae" des Aquinaten, aus dem ersten Werk moderner Staatsphilosophie, dem „Leviathan" Hobbes', ferner Passagen aus Humes „Ein Traktat über die menschliche Natur", aus Kants „Grundlegung der Metaphysik der Sitten", aus „Über die Grundlage der Moral" von Schopenhauer, aus „Der Utilitarismus" von Mill; Moore ist mit einem Auszug aus „Grundprobleme der Ethik" vertreten, und abgeschlossen wird die Sammlung mit einigen S.n aus Schelers „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik". In der Einleitung nimmt der Hg. zunächst Klärungen wichtiger Begriffe des philosophisch-ethischen Diskurses vor: Moral vs. Ethik, deskriptiv – normativ, Metaethik, kognitivistisch – nonkognitivistisch, Universalismus – Kontextualismus, wobei im letzteren Fall erstaunt, daß wohl die Namen Apel und Habermas einerseits, MacIntyre und Rorty andererseits fallen, nicht aber die längst gängigen Termini Diskursethik und Kommunitarismus. Beide Positionen fehlen trotz ihrer teils ins Populäre reichenden Verbreitung auch in der Reihe der aufgenommenen Quellentexte. Das erstaunt um so mehr, als der Hg. für den Bereich des 20. Jh.s neben der Analytischen Ethik (im angelsächsischen Bereich) die phänomenologische Ethik (in Deutschland und Frankreich) als führend hervorhebt und letztere auch mit Scheler-Passagen dokumentiert. Insgesamt erweckt die Auswahl (im Vergleich zum oben besprochenen Metaphysik-Bd) den Eindruck, eher einer historischen Perspektive als systematischen Überlegungen zu entspringen. Erhebliche Fragen wirft die These des Hg.s auf, die neuzeitliche Philosophie zeichne sich dadurch aus, daß sie sich aus der Bindung von der Theologie löse, um den Menschen ins Zentrum ihres Interesses zu rücken (21). Natürlich gibt es einen Hobbes. Aber sachgemäß wäre auch hinzuzusagen, daß die neuzeitliche Philosophie mit einer Neuformung der Theologie einhergeht und dies im engsten Zusammenhang mit der ethischen Fragestellung geschieht, so namentlich im Gange von Kants Transformation von Metaphysik in Moraltheologie innerhalb seiner Analyse der praktischen Vernunft und in Gestalt von Fichtes Identifikation des unbedingten sittlichen Sollens mit Gott (die dann zum Auslöser des Atheismusstreits geworden ist).

Im Bd zum Thema *„Erkenntnistheorie"* hat Hans-Ulrich Baumgarten Auszüge aus Platons „Theaitetos", aus „Über die Seele" von Aristoteles, Passagen aus Descartes' „Meditationen", aus Humes „Ein Traktat über die menschliche Natur", aus Kants „Kritik der reinen Vernunft", aus „Erkenntnis und Phänomenologie" von Husserl, aus Freges „Der Gedanke", einen Abschnitt von „Die Welt und wir" aus Prauss' „Sprache–Subjekt–Zeit" und den Essay „Bewußtsein und Raum" von McGinn zusammengestellt. Die Textauswahl wird in der Einleitung sehr kurz damit begründet, daß es sich bei den wiedergegebenen Passagen um Stücke aus Klassikern handle und sich letztere dadurch auszeichneten, daß sie die zur Debatte stehende philosophische Frage „erstmals oder besonders eindrücklich" (24) zur Geltung brächten. Im Blick auf die ersten sieben Texte leuchtet das spontan ein. Die beiden Repräsentanten der Gegenwartsphilosophie – Prauss und McGinn – hat der Hg. in ersterem Fall wegen der Verbindung von Erkenntnistheorie und Subjektivitätstheorie, in letzterem wegen derjenigen zwischen Erkenntnistheorie und Ontologie aufgenommen – und zusätzlich deswegen, weil beide Texte belegen, daß und wie die kontinentalen und die angelsächsischen Traditionen in Beziehung treten können (25–26); auch dieses Motiv überzeugt. Beachtet will dabei zusätzlich sein, daß sich die Auswahl sachlich auf nur *ein* Problem der Erkenntnistheorie, nämlich das der Wahrnehmung, beschränkt (21, Anm. 19). Der kurzen editorischen Rechenschaft hat der Hg. etwas ausführlicher „Einige systematische Vorüberlegungen" (9–24) vorgeschaltet, die gut verständlich die Grundaufgabe aller Erkenntnistheorie entfalten: das Phänomen der Erkenntnis mit der für es charakteristischen Differenz von wahr und falsch so zu analysieren, daß ersichtlich wird, wie Erkenntnis zustande kommt und daß für Erkenntnis ein (wie auch immer näher zu bestimmender) Realismus unterstellt werden muß, ohne dabei die subjektive Leistung des erkennenden Subjekts zu übersehen, sofern ohne eine solche so etwas wie Täuschung überhaupt nicht möglich wäre, wie umgekehrt mögliche Falschheit sich erst im Kontrast zur empirischen Wirklichkeit zeigt (20).

Den Reader zur *„Sprachphilosophie"* hat Christian Bermes besorgt: Platon ist mit einem Auszug aus dem „Kratylos", der ersten Monographie (anachronistisch gesprochen) zur Sprachphilosophie, vertreten, Aristoteles mit Passagen aus dem vertrackten Werk „Peri hermeneias"; für die mittelalterliche Sprachphilosophie steht Ockham mit Erwägungen über den Terminus, das Bedeuten und die Supposition aus der „Summa logicae"; dem folgen Abschnitte aus Lockes „Versuch über den menschlichen Verstand", aus Leibniz' „Dialog über die Verknüpfung zwischen Worten und Dingen", Passagen aus „System der deduktiven und induktiven Logik" von Mill, die der Hg. unter die Überschrift „Von der Sprache und den Namen" stellt; Frege ist mit einem Teil von „Sinn und Bedeutung" vertreten, Cassirer mit Abschnitten aus „Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt"; aus den „Philosophische(n) Untersuchungen" Wittgensteins sind neben dem Vorwort die Nummern 1–38 des I. Teils abgedruckt; der Text „Die Sprache" aus Heideggers „Unterwegs zur Sprache" und der Abschnitt „Der Leib als Ausdruck und die Sprache" von Merleau-Ponty aus „Phänomenologie der Wahrnehmung" beschließen die Auswahl. Die Einleitung eröffnet der Hg. mit einer Kaskade von Fragen, die sich aufdrängen, wenn philosophisch nach dem Phänomen der Sprache gefragt wird, und letztlich den drei Grundfragen des Verhältnisses von Sprache und Denken, Sprache und Sache sowie Sprache und Zeichen entspringen (9–12). In einem zweiten Schritt (12–17) wird in ausgewählten Zügen das Aufkommen des Namens wie der Disziplin „Sprachphilosophie" nachgezeichnet. Das Hervortreten der Sprachphilosophie als einer Art philosophischer Leitdisziplin läßt sich wohl noch etwas präziser angeben, als der Hg. dies tut (15–17). Unbeschadet des Einwirkens anderer Motive ist es wohl der flächendeckende Zusammenbruch der großen Systemphilosophien im 19. Jh. gewesen, der das Thema „Sprache" (neben dem der „Gesellschaft") in den Rang einer „Philosophia prima" (16) im Sinn einer letzten universalen Verständigungsebene gelangen ließ und zu derjenigen philosophischen Denkform führte, die der Hg. auf den bündigen Nenner bringt: „Die Klärung der Sprache ersetzt die Erklärung der Welt." (17) Was die Auswahl der Texte betrifft, so ließ sich der Hg. von der Absicht leiten, „die Sprache der Welt und die Welt der Sprache mittels der Frage nach der *Bedeutung* (Hervorhebung durch K. M.) auf einen systematischen Ansatzpunkt hin zu zentrieren." (22) Diesen Dreh- und Angelpunkt wählt der Hg. deshalb, weil unter dem Bedeutungsbegriff Sprache sowohl als Trägerin von Bedeutungen wie als „paradigmatische(s) Beispiel für Bedeutung überhaupt" (20) gefaßt werden kann – oder anders gewendet: In diesem Zugriff lassen sich die Funktionen von Sprache ineins mit ihrer Bedeutsamkeit als „Phänomen der Einheit von Sinn und Sinnlichkeit" (21) fassen, durch welche sie sich „als Umgreifendes und Grundlegendes" (ebd.) geltend macht. Es ist wohl dieser Zentrierung des systematischen Zugriffs zuzuschreiben, daß die breite sprachphilosophische Tradition, die in der Regel „Dialogphilosophie" genannt wird und sich im Kern aus religionsphilosophischen Ressourcen speist – gemeint sind etwa Cohen, Rosenzweig, Rosenstock-Huessy, Ebner, Buber –, gänzlich aus dem Sichtbereich des Hg.s fällt.

Der letzte hier zu nennende Bd ist der *„Wissenschaftsphilosophie"* gewidmet. Erarbeitet wurde er von Volker Gadenne und Aldo Visintin. Er bietet als Quellentexte „Aphorismen über die Interpretation der Natur und die Herrschaft des Menschen" aus Bacons „Das Neue Organon", einen Teil von „Idealismus, Realismus und Phänomenalismus" aus der Feder des (wenig bekannten) Realisten Oswald Külpe, Auszüge aus „Was will der Pragmatismus?" von James und aus „Die physikalische Theorie und das Experiment" von Duhem; dem folgen Passagen aus Poppers „Logik der Forschung", „Induktive Logik und Wissenschaft" von Carnap, Auszüge aus Kuhns „Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen" und aus Taylors „Interpretation und die Wissenschaften vom Menschen", in erstmaliger deutscher Übersetzung der Essay „Modelle und Theorien" von Giere, schließlich Alberts Aufsatz „Die Wertfreiheitsproblematik und der normative Hintergrund der Wissenschaften". Die Einleitung zeichnet nicht ein systematisches Profil der Disziplin der Wissenschaftsphilosophie, sondern bietet primär eine historische Einordnung und knappe Kommentare zu den ausgewählten Texten. Der Name „Wissenschaftsphilosophie" steht dabei für die Erweiterung der charakteristischen Themen der Wissenschaftstheorie mit ihren „Fragen der Geltung und Begründung von Aussagen"

(9) um die Perspektive der historischen, sozialen und psychologischen Komponenten der Wissensproduktion und der Wissenschaftsentwicklung. Die in der Regel primär am Paradigma der Naturwissenschaften orientierten wissenschaftsphilosophischen Reflexionen der meisten Texte des Bdes erhalten in Taylors Erwägungen zum wissenschaftsphilosophischen Spezifikum der Humanwissenschaften und der von Albert verhandelten Frage der Wertfreiheit von Wissenschaft ein gewisses Gegengewicht. Natürlich ist es ein Leichtes, in einer (notwendig begrenzten) Quellensammlung den einen oder anderen Beitrag zu vermissen – und jeder ergänzende Vorschlag bringt sich schnell in den Verdacht der Beckmesserei, aber ein repräsentativer Text von Feyerabend hätte wohl dem dargebotenen wissenschaftsphilosophischen Panorama noch etwas Tiefenschärfe verliehen, wie ein Beitrag von Lakatos oder Agassi den Blick über den Rand der deutsch-französisch-angelsächsischen Diskussionslage lenken würde.

Unbeschadet obiger Anfragen kann kein Zweifel bestehen, daß die Bde eine brauchbare Basis v. a. für die Arbeit in Einführungsseminaren zu den jeweiligen Disziplinen bieten können – unter einer Voraussetzung: daß die BenutzerInnen der Versuchung widerstehen, die der den Reihenstart sekundierende Sonderprospekt des Verlags insinuiert: auf die Lektüre der jeweiligen Gesamtwerke ganz zu verzichten.

Münster Klaus Müller

Kunzmann, Peter: **Dimensionen von Analogie**. Wittgensteins Neuentdeckung eines klassischen Prinzips. – Düsseldorf: Parerga Verlag 1998. 245 S., brosch. DM 58,00 ISBN: 3–930450–33–X

Studien, die sich dem klassischen philosophisch-theologischen Thema der Analogie in irgendeiner methodischen oder heuristischen Beziehung auf Wittgenstein nähern und dabei letzteren in ein Verhältnis zu Thomas von Aquin setzen, gibt es seit nahezu 20 Jahren. Die Forschungsperspektive scheint so reich, daß es sich offenkundig lohnt, ihr erneut eine Habil.schrift wie die vorliegende zu widmen. Dieser Reichtum erklärt sich nicht zuletzt aus dem systematischen Grund, daß sich Analogie – trotz einer Vielzahl einschlägiger Bemühungen – „... bis heute jedem Versuch entgegensetzt, sie zu formalisieren oder auf einen griffigen Nenner zu bringen" (13), wie der Vf. schon auf der ersten Seite seiner Einführung in die Themenstellung vermerkt. Einer Durcharbeitung der Thematik wird es darum in erster Linie um eine Aufdeckung der Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Kontexten und Einsatzmotiven der Analogie zu tun sein müssen.

Das geschieht im *Teil I* der Arbeit, der mit *„Geschichte und Systematik der Analogie"* (17–121) betitelt ist, als Durchgang durch die Traditionen der Denkfigur der Analogie von Platon bis zu ihren nachthomasischen Varianten, ergänzt um einen kurzen Vermerk über die Skepsis, die der Analogie in der Neuzeit entgegenschlug (36), und – exemplifiziert am (besonders dankbaren) Fall der Biologie – um Befunderhebungen über die Rolle der Analogie im gegenwärtigen Wissenschafts-Procedere. Der Vf. leitet dabei die Absicht, durch „Fallunterscheidungen" (13) zu einer Neuklassifizierung der überhaupt auftretenden Typen von Analogie zu kommen. Um eine Neuklassifizierung handelt es sich deswegen, weil die Frage nach der Art und Zahl der Analogietypen lange Phasen – und je später, je mehr – der Problemgeschichte der Analogiethematik begleitet und divergierendste Beantwortungen gefunden hat. Ob ein solcher Versuch prinzipiell über eine Grobskizze (wenn überhaupt) hinauskommen kann, scheint äußerst fraglich, wie Vf. selbst andeutet, wenn einer seinen Klassifizierungsversuch so charakterisiert: „Die folgende Einteilung der Analogie-Typen muß vergröbernder Vorschlag bleiben. Eine Karte im Maßstab 1:1 zu zeichnen, hieße, Hunderte von Fällen zu untersuchen und dabei ... nicht einmal ein genaues Instrumentar zur Vermessung zur Hand zu haben." (106) Insofern läge wohl näher, anstelle von Klassifizierungsversuchen und Analogielisten so viele Analogiearten anzunehmen, wie es unterscheidbare analoge Gebrauchsweisen von sprachlichen Ausdrücken gibt. Das käme auch der Überzeugung des Vf.s nahe, daß sich „Analogie als Denkfigur (oder Sammlung von Denkfiguren) ... als universelles Instrument nachweisen lassen" (14) müsse.

Daß sich dies in der Tat so verhält, soll in der Auseinandersetzung mit Wittgenstein erhärtet werden, der *Teil II* der Arbeit (122–221) gewidmet ist. Die Pointe erblickt der Vf. dabei darin, daß sich Wittgenstein prima facie aufgrund seiner Unkenntnis der Tradition gar nicht für eine Untersuchung der Analogiethematik eigne (wobei mir bzgl. dieser Unterstellung erhebliche Vorsicht angebracht scheint, sofern u. a. verbürgt ist, daß Wittgenstein auch Thomas gelesen hat) und zudem Analogien aus dem Philosophieren am liebsten ausgemerzt hätte, wenngleich er durchgängig kraft seines „Denken(s) in Bildern, Gleichnissen und Modellen" (14) von ihr profitiert habe (13f). Es versteht sich für jeden, der Wittgenstein auch nur im Ansatz kennt, daß im Mittelpunkt eines von der Analogiefrage her erfolgenden Rekurses auf ihn der Begriff der „Familienähnlichkeit" stehen muß. Nicht nur ein Vergleich zwischen letzterer und der Analogie ist bereits früher mehrfach gezogen worden. Auch dem vom Vf. als Anlaß für seinen Neuanlauf in der Sache beanspruchten Verdacht, daß es *die* Familienähnlichkeit sowenig gebe wie *die* Analogie, wurde in früheren Studien bereits nachgegangen und positiv beschieden. Innovativ dagegen der überzeugende Einbezug von Wittgensteins „Tractatus" und seiner dort entwickelten Bildtheorie in die Analogiethematik (143–165).

Der *Teil II* der Arbeit muß – unbeschadet der eben genannten Einschränkungen – insgesamt in vielen Zügen originell und souverän genannt werden, in das Dickicht der Wittgenstein-Sekundärliteratur weiß sich der Vf. kundig Schneisen zu schlagen; den Resümees (220–225) ist in der Sache zuzustimmen. Allerdings läßt der erste Teil des Werks v. a. im Blick auf den Umgang des Aquinaten mit der Analogie Wünsche offen, die sich mit etwas ausgedehnterer Literaturkenntnis (die letzten 20 Jahre der internationalen Thomasforschung betreffend) hätten wohl einlösen lassen. Jedenfalls hätte K. auf diesem Weg entdecken können, daß Thomas gerade in seiner analogen Sprach*praxis* in manchem dem erstaunlich nahekommt, was bei Wittgenstein unter dem Titel der „Familienähnlichkeit" (samt ihren Problemen) firmiert, und damit nicht nur eine noch striktere Verschränkung der beiden Teile seiner Arbeit gewonnen, sondern die ihm bei aller Nähe angelegene Differenz von Analogie und Familienähnlichkeit (Theoriedefizit bei Thomas vs. Theorieunterschätzung bei Wittgenstein) noch pointierter zur Geltung bringen können.

So sehr die Studie die leitende These des Vf.s stützt, „die Analogie sei die dienstbarste Magd der abendländischen Philosophiegeschichte: In hundert Rollen eine nützliche Gehilfin, die selten ins Rampenlicht tritt" (15), so zurückhaltend muß m. E. die Konklusion eingeschätzt werden, die der Vf. aus dem Auftauchen analogietypischer Muster bei dem hinsichtlich des formalen Begriffs so analogiekritischen Wittgenstein zieht: daß darin ein Indiz für eine in der Natur der Dinge wurzelnden sachhaltigen Notwendigkeit der Analogie zu erblicken sei. Im Horizont der konstitutiven Sprachlichkeit des Denkens und der basalen Metaphorizität von Sprache wird dieser Realismus gnoseologisch nochmals zu befragen sein.

Münster Klaus Müller

Maurer, Ernstpeter: **Der Mensch im Geist**. Untersuchungen zur Anthropologie bei Hegel und Luther. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Chr. Kaiser 1996. 316 S. (Beiträge zur evangelischen Theologie, 116), geb. DM 168,00 ISBN: 3–579–01868–X

Zur Dialektik der Selbstvergessenheit

Ernstpeter Maurers Habil.schrift *„Der Mensch im Geist"*, die 1994 von der Ev.-Theol. Fak. in Bonn angenommen wurde, bietet einen erneuten Versuch, Theologie und Philosophie so miteinander ins Gespräch zu bringen, daß diese als heuristisches Feld für jene aktiviert wird. Dabei wird (eine bestimmte) Philosophie nicht nur für theologische Zwecke, wie etwa der Sprachfindung oder Rechenschaftsgabe benutzt, sondern als eigene Bewegung ins Spiel gebracht. Vorweg: Dies macht den bleibenden Reiz dieses Buches aus.

M. nimmt als „Ausgangspunkt ... die Tatsache, daß der Begriff ‚Geist' im Schnittpunkt von theologischer und philosophischer Anthropologie liegt" (11). *„Der Mensch im Geist"* versteht sich als Beitrag zur Klärung der Frage, ob der reformatorische Freiheitsbegriff durch die im Deutschen Idealismus ausgeprägten Begriffe der Selbstbestimmung und Anerkennung aufgenommen und präzisiert werden kann. In der Einleitung wird diese Frage zunächst verneint: Ein solches Verfahren übersehe „mit der passiven Konstitution der Freiheit den dramatischen Konflikt von Gesetz und Evangelium" (14).[1]

Um dennoch die Analytik des Geistes aus der idealistischen Tradition theologisch fruchtbar zu machen, greift er auf Hegels „Phänomenologie des Geistes" (Ph) zurück, die in seinen Augen weder vom Begriff der Autonomie noch von dem der Notwendigkeit her aufgebaut ist. In ihr sei noch „die Unverfügbarkeit der Befreiung des Verstandes zur Vernunft" vorhanden und die Vernunft definiert „als das von der Selbstbegründung befreite animal rationale" (34), im Unterschied zu Hegels späteren Schriften. Wichtig ist ihm in der Dialektik „die Schlüsselrolle der Antinomie" (34), die zusammen mit deren „*wesentlich* kontingent[er]" (35) Gedankenführung den nicht-notwendigen, für das Unverfügbare sich offen haltenden Duktus der Ph bestimmt.[2]

[1] Nach M. muß die Frage vielmehr lauten: „Kann das ‚Geschenk der Freiheit' so artikuliert werden, daß die wechselseitige Anerkennung freier Menschen durch die Befreiung des alten Menschen *von sich selbst* geschaffen wird?" (ebd.)

[2] Fundamental für M.s Hegelinterpretation ist, daß dessen Begriff vom absoluten Wissen „kein abgeschlossenes System meint, sondern die unverfügbare Befreiung des Bewußtseins zur selbstvergessenen Entäußerung in die ontologisch nicht festzulegende Wirklichkeit" (33). Die Nagelprobe auf diese These wird im zweiten Teil des Buches unternommen (s. u.).

Die Sensibilität für den reformatorischen Freiheitsbegriff erhält M. sich mit Hilfe von Luthers Kreuzestheologie: „Die theologia crucis ... ist mit einem unverrechenbaren Ereignis *konfrontiert*, das die Wirklichkeit *neu* zu sehen zwingt." (22, Anm.) Allgemeine Bestimmungen sind von diesem Ereignis her zu gewinnen. Als christologischen und dann auch soteriologischen Zentralbegriff nimmt M. die communicatio idiomatum, die ihren Ort zwar in der Person Christi hat, von dorther aber *„aufgefächert"* (20) werden muß. So ergibt sich die Möglichkeit, „die theologia crucis ‚ins Allgemeine' zu wenden" (ebd.), ohne den geschichtstheologischen Aporien des spekulativen Karfreitags zu verfallen (Entwertung der historischen Person Jesu, Aufhebung der Existenz in allgemeine Wahrheit).

Die Analyse der Dialektik in der Ph soll einen „Entdeckungszusammenhang" für die „theologische Antithetik von Geist und Fleisch" freilegen, indem sie „ihre differenzierte Anwendung auf die menschliche Vernunft" (25) erschließt. Es soll der Nachweis geleistet werden, „daß sich Luthers Unterscheidung von spiritus und caro als differenziert aufgefächerte dialektische Bewegung präzisieren läßt" (30).[3]

Reflexion als philosophisches und theologisches Problem

M. unternimmt den Versuch, die Ph als „‚Phänomenologie der befreiten prudentia spiritus' zu lesen" (38). Die Grundstruktur der dialektischen Bewegung wird an Hegels Überlegungen zur sinnlichen Gewißheit dargestellt. Die Dialektik der sinnlichen Gewißheit, die zwischen Gegenstand und Gegenstandsbezug des Subjekts obwaltet, sei eine *„Bewegung der Identität von Identität und Nicht-Identität"* (40), ein Wissen, das von sich als Wissen weiß, aber doch so, daß es sich unmittelbar, gleichsam bewußtlos vollzieht. Diese Antinomie der sinnlichen Gewißheit löst sich als Kongruenz zweier Aspekte auf, die Gegenstand und Gegenstandsbezug des Subjekts zur Deckung bringt. „Der transzendentale Dualismus in Kants Erkenntnislehre wird ‚flüssig', aufgelöst in eine Bewegung, in der Subjekt und Objekt – transzendentales Ich und Ding an sich – wechselweise die Erkenntnisrelation absorbieren." (42, vgl. 79f, 82ff) M. verfolgt „die antinomische Verwicklung von Identität und Nichtidentität" (50), die er auch als „schleifenartige Bewegung" (53, 59, 61 u. ö.) der beiden dialektischen Aspekte bezeichnet, durch die Analytik des Bewußtseins in der Ph bis hin zum „Aspektwechsel" der „Einheit von Einzelheit und reinem Denken" (79). Diese Vermittlung bzw. Kongruenz ist die Antwort auf das nichtintegrierte, zerrissene, unglückliche Selbstbewußtsein. Sie ist die „Selbstvergessenheit des reinen Gegenstandsbewußtseins" (82), die „Absorption der Erkenntnisrelation durch den Gegenstand, der als *Ganzes*, als Einheit von Gegenstand und Selbst dem Subjekt unmittelbar gegenübertritt und das Subjekt so zum *reinen* Gegenstandsbewußtsein macht" (78), dieses verstanden als ein Bewußtsein, *„das sich selbst verliert, um sich im Gegenüber zu entdecken"* (82).

M. betont, daß die Hegelsche Analyse des (Gegenstands-)Bewußtseins als Nachvollzug der dialektischen Struktur seiner Gestalten zu verstehen sei (51, 61 u. ö.). Die Logik der Dialektik ist keine notwendige, weil sie nicht als gesetzmäßige Abfolge, sondern als Wiederholung derselben Struktur in den verschiedenen Gestalten des Bewußtseins zu verstehen ist. Die Dialektik ist insofern kontingent als sie die Bewegung des Bewußtseins nachzeichnet und sich so von vornherein einem ontologischen Pluralismus öffnet (51, 56, 58 u. ö.).

Religionsphilosophisch ist das Unvermögen des Subjekts, Versöhnung aus sich selbst zu schaffen, mithin der Begriff des Versöhners entscheidend. Es gibt nur eine „unableitbare Selbstentdeckung im Gegenüber" (86), eine „Begegnung mit der unverfügbaren Vermittlung" (87) des Bewußtseins zu sich selbst. Diese geschieht als Begegnung mit der omnitudo realitatis, die „dem Bewußtsein als *endliche* Wirklichkeit begegnet und ihm so die eigene Identität zuspricht" (88). Diese Wirklichkeit ist *„der gestaltete Unwandelbare"* (88), den M. in die Nähe des christlichen Gottesbegriffs rückt. In der Folge findet er in dem Gedankenkreis von der Befreiung des unglücklichen Bewußtseins zu einer selbstvergessenen Identität, als Einheit von Einzelheit und Allgemeinheit, trinitäts- und sakramentstheologische, sowie pneumatologische und soteriologische Aspekte (88–90). Diese Motive, die in der Aufhebung des sensus proprius zusammenlaufen, spiegelten deutlich „Aspekte reformatorischer Theologie" (93) im Gedankenfortschritt der Ph.

Zum Ende des ersten Kap.s eröffnet M. einige ontologische und anthropologische Perspektiven: Die antinomische Dialektik macht es unmöglich, *„die* elementare Struktur *der* Wirklichkeit auszuzeichnen" (105).[4] Statt dessen kann nur *„eine Vielfalt einander überlappender Ontologien anschaulich gemacht werden"* (105). Die Einheit der Wirklichkeit ist keine ontologische, sondern eine dialektische. Der „‚ontologische Relativismus'" wird „zum Moment einer dialektischen Bewegung, die im Verschwinden der Einheit der Wirklichkeit diese Einheit erfährt" (105). Wie der Ontologismus unmöglich wird, so auch der klassische Personalismus. Mit dem Verschwinden sich selbst zentrierender Subjektivität löst sich die Person „in eine Vielfalt von *prosopa* auf" (107), um sich in der Suspension der Frage nach sich selbst neu zu gewinnen. „Voraussetzung für diese Erfahrung der eigenen Identität ist eine selbstvergessene Zuwendung des Bewußtseins zur Wirklichkeit, auch zur Pluralität der eigenen Wirklichkeit." (107)[5]

Das *zweite Kap.* bietet eine Lutherexegese im Ausgang von dessen Auslegung von Röm 7.[6] Sie beginnt mit der Antithetik von spiritus und caro bzw. der damit verbundenen Frage nach der Kontinuität der Person. Die These ist, daß die iustificatio impii nur expliziert werden kann, wenn die herkömmliche Substanzontologie abgelegt und die christologische Figur der communicatio idiomatum auf die Rechtfertigungsthematik übertragen wird. „Das ‚coniunctissime' *und* das ‚contrariissime' müssen gleichursprünglich in der Ablehnung der logischen Subjekt-Prädikat-Struktur wurzeln." (113) Der Ansatz für die Neubestimmung der Person sub specie iustificationis liegt in der Selbstunterscheidung und -identifikation des homo spiritualis. Dieser identifiziert sich als totus caro und unterscheidet sich *so* als totus spiritus von seiner fleischlichen Existenz. „In der Erkenntnis ‚totus caro' *verschwindet* die Bestimmung ‚spiritualis', und doch unterscheidet der geistliche Mensch sich gerade darin ganz und gar von der caro, wird als ‚totus spiritus' Wirklichkeit", wodurch „die Bestimmung ‚carnalis' gänzlich anders qualifiziert wird und somit in der Bestimmung ‚totus spiritus' *verschwindet*" (115). Spiritus und caro sind nicht konkurrierende Prädikate; „sie treten vielmehr hervor, indem sie, obgleich unvereinbar, bei der Beschreibung des homo spiritualis unmittelbar zur Deckung kommen. Daher korrespondiert auch die Personeinheit des geistlichen Menschen keinem logischen Subjekt." (126) Er ist vielmehr durch das Ereignis des Wortes „von einer voluntativen Personmitte" (127) befreit. „Die Person*einheit* kann ... nur *von außen*, durch das Urteil Gottes konstituiert werden." (130)

Den fortwährenden Kampf des geistlichen Menschen gegen die Sünde versteht M. als eine Folge biographisch-geschichtlich bestimmter Aktualisierungen der grundsätzlichen Selbstidentifikation des (geistlichen) Menschen mit seiner Fleischlichkeit. „Respectu legis *identifiziert* der homo spiritualis sich mit dem malum; genau dann wird er – respectu gratiae – *identisch* mit dem homo spiritualis." (135) Der Widerstreit gegen die Sünde ist koextensiv mit ihrer Nichtanrechnung durch Gott. Er impliziert kein graduelles Wachstum.

Die liberatio als Wendung der mit der Selbstidentifikation mit dem Fleisch einhergehenden Selbstunterscheidung befreit auch von dem fleischlichen Personsein. Die mortificatio carnis läßt die ganze Person als sündig gegenständlich werden. Die Selbstunterscheidung ist kein Akt sich gleichbleibender voluntas, sondern eine „Neuschöpfung der anima" (142), die mit der vorbehaltlosen Selbstidentifikation des Gottlosen als eines Gottlosen deckungsgleich ist. Glauben-Wollen wie auch Nicht-sündigen-Wollen wären Versuche einer Rettung fleischlichen Personseins. Die personale Diskontinuität zwischen homo spiritualis und homo carnalis aktualisiert die Gedankenfigur der communicatio idiomatum: Nicht durch personale, gleichsam den Polen gegenüber neutrale Vermittlung kommen die einander sich ausschließenden Größen des Geistes und des Fleisches zur Deckung, sondern durch Selbstunterscheidung *in* Selbstidentifikation.

M. sieht in diesen Überlegungen, ähnlich wie in der Ph Hegels, Grundzüge einer nicht-aristotelischen, relationalen Ontologie. Das Grundelement dieser Ontologie ist „die *Kongruenz einander verdrängender Bestimmungen*" (145). Diese Bestimmungen sind in einer spezifischen Relation aufeinander bezogen, so daß die „Relata nicht abgesehen von der Relation zu beschreiben sind". Umgekehrt „ist die Relation mehr als nur eine nachträgliche Verknüpfung selbständiger Substanzen. Da ... jedes der Relata die ganze Relation umgreift, sind *Relation und Relata gleichursprünglich*." (145) Wie in der Ph ist es die *„den Gegensatz konstituierende Kongruenz der einander ausschließenden Momente*, welche die streng *antinomische* Form der Dialektik mit der Subjekt-Prädikat-Struktur der klassischen Logik in Konflikt treten läßt" (149).[7]

Theologische und philosophische Dialektik im Lebensvollzug

Unter Zuhilfenahme von Luthers Auslegung von Röm 8 kommt M. nochmals auf den Kampf gegen die Sünde zu sprechen. Er weist auf den, dem homo spiritualis gegebenen neuen Umgang mit der geschöpflichen Wirklichkeit hin. „Von einer aufgefächerten Begegnung mit geschöpflicher Wirklichkeit her" lassen sich Zeitform und Maß der *„‚Durchgestaltung' geistlichen Lebens"* (170) gewinnen. Befreit von „der Selbstbezogenheit aller geistigen Akte" kann der Mensch „der Wirklichkeit in gelassener Heiterkeit begegnen" (173), also in einer *qualitativ* anderen Weise als der homo carnalis. Solchem geistlichen Leben eignet eine spezifische Wirklichkeitswahrnehmung, die zu charakterisieren ist „als Freude an der eigenständigen Wirklichkeit, die gerade als einzelne geschöpfliche Wirklichkeit für die Ehre Gottes durchsichtig wird" (178). Es gibt „keine Wertpyramide" (178) mehr, die ohnehin nur Reflex der von innen nicht überwindbaren concupiscentia wäre. Die affektiven Momente des geistlichen Lebens sind hilaritas und amor als Folge des befreiten Willens, der nunmehr

[3] M. spricht von der „Komplementarität von philosophischem Entdeckungs- und theologischem Begründungszusammenhang" (31) und von der „heuristischen Fruchtbarkeit des philosophischen Entdeckungszusammenhangs" (31). Der sachliche Primat der Argumentation bleibt unumkehrbar bei „dem richtenden und rettenden Wort Gottes" (34, vgl. 301).

[4] Transzendentale Analyse ist damit unmöglich. Weil die Autonomie der Vernunft sich selbst niemals einholen kann, soll das Verstehen des Bewußtseins sich auf dessen dialektische Bewegung selbst einlassen, in der die Differenz von transzendentalem und empirischem Ich in einem fortwährenden Aspektwechsel aufgehoben ist.

[5] Die Reflexivität des Bewußtseins, das sich im Gegensatz zum Objekt als Subjekt konstituierte, löst sich in eine „Kongruenz von Selbst- und Gegenstandsbewußtsein" auf, so daß nunmehr „‚die Substanz an ihr selbst Subjekt ist'" (108).

[6] WA 56, 63–73. 334–354.

[7] Im Horizont dieser grundlegenden Analogie (die eigentlich eine Homologie ist) findet M. weitere Parallelen: dem unglücklichen Bewußtsein Hegels entspricht die Verzweiflung bei Luther, der Gelassenheit entspricht die hilaritas, bei beiden sind die Affekte der Furcht und der Begierde Zeichen der Selbstverfehlung, des Selberseinwollens.

„in der voluntas Dei auf[geht]" (180), weil er als befreiter kein konkupiszentes Selberwollen mehr ist. „Die liberrima voluntas darf sich darauf einlassen, ihre Ausrichtung jeweils zu *empfangen*." (180)

Die Analysen zum Willensbegriff, die mehrfach an die Antlitz-Phänomenologie von Emmanuel Levinas erinnern, führen erneut zum Thema der ontologischen Relativität. Im unverstellten Zugang des homo spiritualis zur Wirklichkeit des Einzelnen kann „ein einzelnes Geschöpf geradezu *aufdringlich* werden" (183). „Es zeichnen sich innerhalb einer ontologisch begründeten Werthierarchie Anomalien ab" (183), die durch den Entwurf einer bereinigten oder subtileren Ontologie nicht behoben werden können. Die Wirklichkeit als Ganze ist nicht mehr durch ontologische Konstruktion repräsentierbar, sondern nur in selbstvergessener Begegnung erfahrbar. „Wenn ein ontologischer Entwurf an der widerständigen Wirklichkeit eines unverrechenbar Einzelnen zerbricht", „zeigt sich das Ganze im *Verschwinden*" (188). Das Ganze kommt an dem widerständigen Einzelnen nichtontologisch neu zur Erscheinung.

Wie die Person: Der „*Befreiung* des homo spiritualis vom Zwang zur Einheit der Wirklichkeit" (190) entspricht die Befreiung der Person vom Selberseinwollen. Die Kongruenz von Weltverleugnung und Weltgewinn des geistlichen Menschen ist zugleich die Kongruenz von Selbstverleugnung und Selbstgewinn der Person. Unableitbar und unmittelbar gewinnt sich die Person des von der Welt zu der Welt befreiten Menschen neu als ein reines, nichtintentionales Dasein. Die affektive Seite dieses sich selbst nicht thematisch werdenden Daseins ist Exzentrizität, weil „das Zentrum *unseres* affektiven Lebens" nunmehr „außerhalb unserer selbst" (193), nämlich bei dem auf uns zukommenden Gott liegt. Die „personale Kontinuität" wird „radikal nach außen" (210) verlagert, sie ist „pointiert als creatio continua zu beschreiben" (210). Solche Exzentrizität ist *reines* Hoffen, weil sich in ihr „der homo spiritualis gleichsam selbst unkenntlich wird und insofern nicht mehr im strengen Sinne Subjekt der Hoffnung ist" (201).

Aus dem nichtvoluntativ begründeten Personsein ergibt sich der Begriff der guten Werke. Das Handeln des homo spiritualis folgt nicht einem neuen Prinzip oder einer neuen Willensausrichtung des Subjekts, gesteuert durch eine entsprechende Wertehierarchie, sondern wird von dem konkret andringenden Einzelnen her freigesetzt und geleitet. Wie der befreite Mensch in der Schöpfung rein da ist, so auch in seinem Handeln. „Er darf in seinen Werken aufgehen und in ihnen seine Gotteskindschaft wirken lassen." (194) Der homo spiritualis ist seinem Handeln kongruent und nicht mehr von ihm als Inbegriff allgemeiner Handlungsmöglichkeiten unterscheidbar.

Die Theonomie des Handelns, das vom unverrechenbar Einzelnen her freigesetzt wird, eröffnet einen Begriff von Geschichte, der sich nicht mehr aus der Verwirklichung je offener Möglichkeiten bildet, sondern als fortgesetzte Verdrängung sich je verfestigender Ontologien durch das je unverrechenbare Ereignis kontingenter Begegnung. „Die Biographie des geistlichen Menschen ... ist gegliedert durch Ereignisse der Gegenwart Gottes, durch die ‚gefüllte Zeit'" (211), die nicht die Zeit eines sich zentrierenden Subjekts ist, sondern die Zeit des Gottes, der den homo carnalis unableitbar und unmittelbar in den homo spiritualis verwandelt.

Im *zweiten Kap.* dieses Teils zeichnet M. die dialektische Bewegung zum absoluten Wissen in der Ph nach. Die Vernunft „im strengen Sinne" (218) – im Unterschied zum Verstand – ist die Bewegung des Begriffs, die darin besteht, daß „Selbst und Gegenstand *kongruieren* – also nicht mehr als selbständige Vorstellungen ‚nachträglich' verknüpft werden – *und zugleich sich als entgegengesetzte erweisen*, weil sie wechselseitig ineinander verschwinden" (218f). Die Fluktuation von Selbst und Gegenstand ist nicht Tat der Vernunft. Sie ereignet sich vielmehr kontingent im Prozeß der Reflexion auf den Gegenstand, zu deren Moment die Reflexion der Vernunft auf sich selbst wird – und umgekehrt. Die Kongruenz von Selbst und Ding *kann geschehen*, wenn die Vernunft auf den Gegenstand *als* Gegenstand reflektiert und *so* ganz bei sich ist. Eine konstruierend vorgehende Vernunft verstellt sich dieses Ereignis. „Die Vernunft muß schlicht und unmittelbar *sehen*, daß längst vollzogen ist, was sie zu vollziehen sucht." (223)

Solche Einsicht geschieht in der anerkennenden Begegnung des einen Selbst mit einem anderen Selbst. In der wechselseitigen Anerkennung von Ich und Du werden Selbst und Gegenstand als Person, in der Weise der Einheit von Geist und Leib, vermittelt. Das Du eröffnet dem Ich einen Perspektivenwechsel, in dem es sich nunmehr als personal Angesprochenen, als leiblichen Geist erfährt. Die dialogische Vermittlung selbst bleibt ebenso unverfügbar, wie die Kongruenz von Selbst und Gegenstand unverfügbar war: Eine Herbeiführung wechselseitiger Anerkennung in Form abstrakter bipolarer Dialogizität verfehlt den offenen Charakter der jeweils neuen und anderen Vermittlung des Ich im Gefüge bewegter Sozialität. Es *ereignen* sich – plural – Kongruenzen von Allgemeinheit und Individualität. Die dialogische Vermittlung des Selbst schafft das Allgemeine, wie die Allgemeinheit sozialen Lebens den Raum für das Spiel der Individualitäten eröffnet. Individuelle Vernunft verwirklicht sich als soziale.

Wie es keine Ontologie der einen Wirklichkeit geben kann, so gibt es keine abstrakte Pflicht. Das Seinsollende ist die Verwirklichung des Selbst im Allgemeinen, worin *zugleich* das Individuelle und das Allgemeine gewonnen werden. Das wird am Gewissen und am sozialen Phänomen der Vergebung deutlich: Das Gewissen nimmt „jeden Fall des Handelns *unmittelbar* auf" (236),[8] während die Vergebung „dem einzelnen Selbst die Möglichkeit [gibt], sich immer wieder neu den Gegenständen zuzuwenden" (237).

Über die Analyse der Vergebung kommt M. zur offenbarungstheologischen These Hegels, nämlich „daß die gesamte Bewegung des Geistes auf die Offenbarung ausgerichtet ist und von ihr ausgeht" (238). „*Offenbarung* ist gleichzusetzen mit der Selbstentäußerung der Substanz" (238), sie „*macht das Bewußtsein frei für die Gegenständlichkeit*" (239). Indem göttliche Selbstoffenbarung und dialogische Selbstgewißheit kongruent werden, hebt sich im nunmehr erreichten absoluten Wissen die religiöse Vorstellung im Begriff auf. Entscheidend ist, daß diese Aufhebung in den Begriff nicht als notwendige Selbstbewegung der Idee Gottes gedacht werden *muß*, sondern als kontingentes Ereignis, das dem sündigen Gewissen widerfährt (250). Die theologische Valenz der These vom absoluten Wissen wird im Kontext der simul-Struktur von homo carnalis und spiritualis deutlich: Vorstellungen sind „Symptome sündiger Reflexion" (248), sie sind Ausdruck rationalisierender Eigenmächtigkeit. In der mortificatio sui des homo spiritualis werden die ohnehin aporetischen Gottesvorstellungen suspendiert.

Im Schluß-Kap. zieht M. Linien aus, die zuvor nur angedeutet wurden. Mit Hilfe von Luthers Überlegungen zur metaphorischen Struktur der Sprache zeigt er an dem Begriff der Sünde die antinomische Bewegung von Sprache: Die significatio simplex von Sünde ist das, was dem Gesetz Gottes zuwiderläuft. Eine significatio figura von Sünde ist aber auch Christus selbst (2 Kor 5, 21), ohne daß solche metaphorische Rede uneigentlich würde. Solche antinomische Semantik hat ihre Basis in der mortificatio carnis, die ohne den gekreuzigten Gerechten nicht geschehen könnte. „Sünde wird nur *sub contraria specie* erkannt, und gerade darin zeigt sich das *Wesen* der Sünde." (261) Eine analoge Argumentation bietet M. im Hinblick auf den Begriff der Gerechtigkeit, dessen distributive und effektive Bedeutungen antinomisch-kongruent seien. Der ontologischen Relativität kann nur eine „relationale Semantik" (269) entsprechen, die der Dialektik des Geistes folgt, und keine einlinige, formalisierte, letztlich ontologizistische Sprache. Sie sind Analogien zur simul-Struktur von iustus et peccatum, semantische Gestalten der in ihr geschehenden communicatio idiomatum.

Ähnliche simul-Strukturen sind sowohl in den vielfältigen Leib-Metaphoriken, die anthropologische (Leib-Seele-Problem), ekklesiologische (Kirche als Leib Christi), christologische (Chalcedon) und sakramentstheologische Anwendungen finden, als auch in der Unterscheidung von claritas interna und claritas externa in der Lehre von der Schrift, in dem Gegenüber von Gesetz (mortificatio) und Evangelium (liberatio), in dem Problem de servo arbitrio und beim Topos vom Deus absconditus erkennbar. Letzterer führt gar zu trinitarischen Appropriationen: „Die radikale Verborgenheit Gottes relativiert nicht die Kongruenz Gottes mit seinem Wort, sondern *konfrontiert* den homo spiritualis *mit der unauslotbaren Tiefe der communicatio idiomatum*." (287) Die Offenbarung des Wortes (Sohn) offenbart die freie Verborgenheit Gottes (Vater) und vertieft sie so. Sie begründet und eröffnet das Ereignis des dialektischen Übergangs des homo carnalis zum spiritualis (Geist). Die spirituale Existenz – entbunden durch das extra nos des Wortes – wird durchsichtig für die unauslotbare Gegenwart Gottes.

„Der Mensch im Geist" ist ein Werk, das sein eigenes Projekt voll und ganz einlöst. Das Spiel der philosophischen und theologischen Motive miteinander wird nicht nur von der Grundlinie aus geführt. Es zeigt ein intensives Engagement, in dem sich rasche Eindrücke und bleibende Einsichten abwechseln. Insgesamt gewinnen in diesem Spiel beide Seiten, wobei jedoch, der Vorgabe des Veranstalters entsprechend, den theologischen Interessen schließlich eine größere Tragweite zukommt.

M. macht seine Grundgedanken bereits einer raschen Lektüre der Einleitung zugänglich, erschließt den philosophischen und systematisch-theologischen Detailreichtum seiner Thesen aber erst einem eingehenden Studium. *Der Mensch im Geist* entführt in eine Dialektik der Selbstvergessenheit, die vielfältige und überraschende Neuorientierungen eröffnet. Das Buch läßt sich aber auch als eine Phänomenologie geistlicher Existenz lesen, in der das Sein des homo spiritualis nicht nur beschrieben und gewürdigt, sondern als dialektisches Zugleich der Profanität des Alltags geöffnet gemacht wird. Wegweisend ist dabei die Interpretation der Rechtfertigungslehre, die den forensischen Vorstellungsbereich nahezu vollständig verläßt und ohne die Unterscheidung von Person und Werk auskommt.

Am Rande seien einige Anmerkungen notiert: Obwohl die Zuordnung von theologischer und philosophischer Anthropologie geklärt scheint (s. o.), kommt es doch zu Verwirrungen. M. kann von einer „*Vereinbarkeit* der ‚Phänomenologie des Geistes' mit der reformatorischen ‚Ontologie der Person'" (111) sprechen und fragen, ob die dialektische Bewegung des Bewußtseins, wie sie in der Ph analysiert wird, „im strengen Sinne theologisch zu begründen ist" (111). Das klingt nach einer nachträglich durchgeführten formalen Begründung von etwas, das sachlich keiner Rechtfertigung bedürfte. Vielleicht wäre es methodisch durchsichtiger, auf den einheitlichen Überlieferungszusammenhang aufmerksam zu machen, in dem sowohl Luthers als auch Hegels Anthropologie stehen. Immerhin weist M. selbst für Hegel und Luther nach, daß die Grundform antinomischer

[8] „Der Pluralität ontologischer Versuche, die Struktur der Wirklichkeit aufzudecken, entspricht hier die Pluralität ethischer Antworten auf die Frage nach dem Guten" (229).

Dialektik von Platons „Parmenides" inspiriert sein dürfte (153–155) und von dorther sicherlich vielfältige Wirkungslinien freigesetzt hat.

Abhängig davon stellt sich die Frage, warum „innerphilosophische ‚Abstinenz'" nicht die Befreiung von der Selbstbegründung erreichen soll, die M. als „unverfügbares Ereignis" (38) versteht. Hinzuweisen ist nur auf die alte philosophische Haltung der Epoche, die in der Phänomenologie seit Husserl zu neuen Ehren gekommen ist. Warum soll eine Phänomenologie des Geistes, die nichtautonom und nichtnotwendig aufgebaut ist, sich nicht frei einem Ereignis von Befreiung zuwenden und diese dialektisch explizieren? Vgl. nur die diesbezüglichen Versuche von E. Levinas. Der Mensch kann sich durchaus als befreit-endliches Wesen oder schlicht als *Mensch* verstehen, ohne sich in den Aporien der Selbstkonstitution zu verstricken.

Es sei denn, die Befreiung bedarf eines theologischen Profils, das mit kongruent werdenden Inkommensurabilitäten nicht hinreichend beschrieben ist. Das Sichgeschenktwerden der Person sagt nichts über das Profil dieses Schenkens. Es überläßt das Woher der Personwerdung einer eigentümlich diffusen Zufälligkeit. Natürlich kann M. auf den gekreuzigten Gerechten verweisen und auf die Botschaft von der Rechtfertigung des Gottlosen. Doch in effectu weist der durch Selbstidentifikation mit sich deckungsgleich werdende fleischliche bzw. geistliche Mensch eine eigentümlich kritiklose – Selbstvergessenheit auf. So reizvoll die Figur der „communicatio idiomatum als Synekdoche" (161) ist: Müßten nicht die Bewegungsrichtungen der Synekdoche genauer spezifiziert werden, so daß es eben nicht nur zu einem Austausch, sondern in ihm zu einem sachlichen Gefälle, zu einer Wirkungsrichtung kommt? Sonst könnte M. erneut „ein personales Kontinuum zwischen Sünde und Gnade" (29) etablieren, was er im Hinblick auf die Rechtfertigungslehre auf jeden Fall vermeiden wollte. Die theologische Anthropologie kann ihr Thema nur wahren, wenn sie die Transzendenz des Geistes – als Gottesbezug und Gründung in Gott – in den Mittelpunkt stellt und dort beläßt.

Lehrte Heinrich Springhorn

Kurzrezensionen

Berdjajew, Nikolai: **Wahrheit und Offenbarung.** Prolegomena zu einer Kritik der Offenbarung. – Waltrop: Hartmut Spenner Druck & Verlag 1998. 345 S., kt DM 38,00 ISBN: 3–927718–01–7

Der vorliegende Bd stellt die erste Übersetzung der Schrift „Istina i otkrovenie" des bekannten russischen Religionsphilosophen ins Deutsche dar. Ihr geht eine ausführliche Einleitung (158 S.) voran, die allerdings zu etwa einem Drittel aus Übersetzungen russischer Texte verschiedener Provenienz besteht. Ansonsten geben die Hg. Interpretationen B.s und seines Werks im Kontext verschiedener Denkrichtungen, von C. G. Jung bis zum Zen. Die Edition des Werks in deutscher Sprache ist erfreulich, doch sind bedauerlicherweise eine Reihe von Druckfehlern stehengeblieben, und die kommentierenden Fußnoten der Hg. sind nicht deutlich als solche gekennzeichnet.

Th. B.

Becker-Huberti, Manfred: **Lexikon der Bräuche und Feste.** 3000 Stichwörter mit Infos, Tipps und Hintergründen. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2000. 480 S., geb. DM 49,80 ISBN: 3–451–27317–9

Dieses Lexikon bietet über 3000 Stichwörter zu seinem Thema Bräuche und Feste, die bei uns meist christliche Wurzeln oder Bedeutung haben. In einer Zeit, in der der unmittelbare Informationsstrom zu diesen Fragen in Familie und Schule immer spärlicher fließt, das Interesse an Bräuchen aber durchaus gegeben ist, füllt dieses Buch eine echte „Marktlücke". Man erfährt unter „A" vieles über den „Advent", „Adventsbräuche", „Adventskalender", usw., liest unter „H", welche Hypothesen es zum Thema des Weihnachtsfestes gibt, kann sich unter „W" kurz über den Weltfriedenstag informieren – dies nur wenige Beispiele aus 3000!

Jüngel, Eberhard: **Unterwegs zur Sache.** Theologische Erörterungen I. – Tübingen: J. C. B. Mohr Siebeck 2000. 3., um Register erweiterte Aufl. 320 S., kt DM 54,00 ISBN: 3–16–147294–2

Anzuzeigen ist die Neuauflage des 1972 erstmals publizierten Aufsatzbandes, der aber seither an theologischer Aktualität nichts eingebüßt hat. Denn in Konturen ersichtlich wird hier eine der wichtigsten Positionen evangelischer Theologie der Gegenwart. Erweitert wurde der Bd nun um Sach- und Namenregister. M. S.

Conterius, Wilhelm Djulei: **Die kirchliche Entwicklungsarbeit im Erzbistum Ende – Indonesien.** Studie zu einer kirchlichen Entwicklungsarbeit im Lichte der Katholischen Soziallehre und im Verhältnis zur Mission. – Egelsbach: Verlag Hänsel-Hohenhausen 1999. 151 S. (Deutsche Hochschulschriften, 1170), brosch. DM 68,00 ISBN: 3–8267–1170–X

Das vorliegende Buch besteht im Kern aus zwei Kap.n einer theologischen Diss., in der das kirchliche Bemühen um eine Förderung der sozio-ökonomischen Situation im Bereich des Erzbistums Ende / Indonesien dargestellt und deren theologisches Fundament gemäß katholischer Soziallehre und Missionstheologie aufgewiesen werden soll.

Im veröffentlichten dritten Kap. der Arbeit zum Thema ‚Mission und kirchliche Entwicklungsarbeit' skizziert Conterius das Missionsverständnis, wie es sich seit Gustav Warneck entwickelt hat. Anschließend werden diverse missionstheologische Lehrschreiben referiert. Sodann zeichnet er Stadien kirchlicher Entwicklungsarbeit vor allem aus west-deutscher Perspektive nach, um nachfolgend einen Überblick über staatliche und kirchliche Entwicklungsarbeit in Flores und Timor bzw. im Gebiet Ost-Nusa-Tenggaras zu geben. Das zweite veröffentlichte Kap. (Nr. 6) soll das Verhältnis von kirchlicher Entwicklungsarbeit und Mission beleuchten.

Der Vf. referiert in beiden Kap.n theologische, entwicklungspolitische und pastorale Texte ohne einen kritischen Blick aufzunehmen. So wird z. B. die Entwicklung des neuzeitlichen Missionsverständnisses ohne Hinweise auf Diskontinuitäten dargestellt. Dementsprechend wird der Spielraum einer theologischen Auseinandersetzung mit dem entwicklungspolitischen Handeln im Erzbistum Ende sehr eng gesteckt; eine kritische Auseinandersetzung wird nicht erreicht. Insgesamt erweckt die Arbeit – soweit veröffentlicht – den Eindruck, als ob die missionstheologischen Debatten um Kontextualisierung und Befreiung ausschließlich in Europa geführt worden seien. Eine asiatisch-christliche Perspektive wäre gerade im Blick auf die politisch wie religiös bewegten Verhältnisse in Indonesien wünschenswert gewesen. Die bloße Anwendung gutgemeinter europäisch-theologischer und entwicklungspolitischer Standardsätze muß leider zwangsläufig zu allgemeinen Floskeln im Auswertungskapitel führen. A. B.

Benoît, André / **Munier,** Charles: **Die Taufe in der Alten Kirche.** (1.–3. Jh.) Aus dem Französischen ins Deutsche übertragen von Annemarie Spoerri. – Frankfurt: Peter Lang 1994. XCVIII, 276 S. (Traditio Christiana, 9), geb. DM 204,00 ISBN: 3–906752–43–7

Nach dem bewährten Muster der bisher erschienenen Sammlungen der Reihe „Traditio Christiana" werden im vorliegenden 9. Bd die wichtigsten Quellentexte zur Taufe aus den ersten drei frühchristlichen Jh.en zweisprachig vorgelegt. Neben den zu erwartenden Zeugnissen der frühchristlichen Kirchenschriftsteller werden in breitem Maße vorchristliche (jüdische und essenische), gnostische und apokryphe Texte herangezogen; auch Konzilsentscheidungen und epigraphische Hinweise fehlen nicht. Eine ausführliche Einleitung (XI–LXXVIII), ein umfangreiches Literaturverzeichnis (LXXIX–XCVII), eine Liste der Tauftexte im Neuen Testament (XCVIII) sowie ausführliche Register ergänzen die Textsammlung. Sie bietet die Chance, vor allem im akademischen Unterricht, in kirchenhistorischen, liturgiewissenschaftlichen und dogmatischen Seminaren über das Taufsakrament einen Blick auf den Urtext und die ursprüngliche Formulierung der frühchristlichen Tauflehre werfen zu können. Die Namen der Vf., der Übersetzerin sowie der Herausgeber der Reihe verbürgen die Zuverlässigkeit und Qualität des Bdes. E. D.

Mössmer, Albert: **Die Mormonen.** Die Heiligen der letzten Tage. – Düsseldorf: Walter 1995. 276 S., kt DM 44,80 ISBN: 3–530–57951–3

Der Vf. des vorliegenden Werkes ist Wirtschafts- und Sozialwissenschaftler. Er beabsichtigt, den Leser / die Leserin in das Mormonentum einzuführen und die religionssoziologische Frage nach dem starken Wachstum dieser Gemeinschaft zu beantworten. Das Buch stellt einen geschichtlichen Aufriß der Entstehung und Ausbreitung dieser Religion fast ausschließlich anhand einiger mormonischer Primär-, vor allem aber Sekundärquellen dar, die er größtenteils in eigenen Übersetzungen wiedergibt. Systematische Beschreibungen der religiösen Überzeugungen des Mormonentums werden nur an weni-

gen Stellen gerafft wiedergegeben. Die Tatsache, daß er kaum Kritiker des Mormonentums zu Wort kommen läßt und die von ihm ausgewählten mormonischen Quellen unkommentiert und unkritisch wiedergibt, setzt ihn dem Verdacht aus, sein religionssoziologisches Leitmotiv nur vorzuschieben, um sein eigentliches Interesse, die Ausbreitung des Mormonentums, zu verschleiern. Der letzte Satz des Buches spricht Bände: „Aber das Studium des Mormonentums zeigt darüber hinaus noch etwas: daß die Religion im Menschen Energien wecken kann, die sonst ungenutzt bleiben" (266). Das äußerst bescheidene wissenschaftliche Niveau kann letztlich über die bisweilen unverhohlen geäußerten Sympathien des Vf.s für sein „Studienobjekt" nicht hinwegtäuschen. Das Fazit kann deshalb nur heißen: Dieses Buch ist zu unwissenschaftlich und zu unkritisch, um als eine angemessene Einführung in das Mormonentum zu gelten. P. L.

Câmara, Helder: **Stimme der stummen Welt**. – Zürich: Pendo Verlag 1989. 159 S., kt DM 28,00 ISBN: 3–85842–160–X

Dom Hélder Pessôa Câmara, der wortgewaltige Erzbischof von Olinda und Recife im Nordosten Brasiliens, starb 1999 im Alter von 90 Jahren. In den 70er und 80er Jahren galt der agile Armenbischof, der mit seinen prophetischen Reden die Welt aufrüttelte, als moralische Instanz. Das vorliegende illustrierte Buch erschien anläßlich seines 80. Geburtstages und bietet einen guten Querschnitt seiner typischen Art zu beten, nachzudenken und zu reden. Es enthält Gebete, Meditationen und den Text der *Sinfonie der zwei Welten*, aber auch Predigten und die in Oslo, Frankfurt und Davos gehaltenen Reden. Vielleicht kann eine seiner mitternächtlichen Meditationen als Vermächtnis gelten: „Mach aus Gott / nicht dein Kopfkissen, / noch aus dem Gebet / dein Federbett." (82) Si.

Câmara, Helder: **Mach aus mir einen Regenbogen**. Mitternächtliche Meditationen. – Zürich: Pendo-Verlag [8]1995. Ohne Seitenzählung, kt DM 19,80 ISBN 3–85842–046–8

Der brasilianische Erzbischof Dom Hélder Câmara (1909–1999) hielt mitternächtliche Nachtwachen, deren geistliche Früchte er sich gegen zwei Uhr nachts zu notieren pflegte. Das vorliegende Büchlein enthält eine Sammlung solcher meditativer Gedanken, die keinen literarischen Anspruch erheben, aber die Gedanken zeigen, die dem Bischof nachts durch den Kopf gingen, wie zum Beispiel: „Eine schlichte Wasserlache / möchte ich sein / und den Himmel spiegeln!" Daß das Büchlein in der achten Auflage erscheinen konnte, zeigt, daß dieser Anwalt der Dritten Welt mit seinen einfachen Worten viele Menschen zu ergreifen und anzuregen vermochte. Si.

Helmer, Christine: **The trinity and Martin Luther**. A Study on the relationsship between genre, language and the trinity in Luther's works (1523–1546). – Mainz: Philipp von Zabern 1999. XII, 296 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 174), Ln DM 78,00 ISBN: 3–8053–2533–9

Die bei Brevard S. Childs (Yale Divinity School) entstandene Arbeit von Christine Helmer beschäftigt sich mit den Zusammenhängen von Genre, Sprache und der Trinitätslehre bei Martin Luther in den Jahren von 1523–1546. Sie untersucht dabei die Gattungen der *disputatio*, des Liedes und der Predigt aus diesem Zeitraum. Interesseleitend ist für sie das „Differential" zwischen *verbum* und *res* (35), d.h. zwischen verschiedenen Sprachformen und dem Sachgehalt der Trinitätslehre, das sie mit Hilfe der Kategorien des Narrativen und der *promissio* herauszuarbeiten versucht. Ihre Arbeitshypothese, daß Genre und Sprache auf gewisse Weise konstitutiv für das Zursprachebringen des Geheimnisses der Trinität sind (37), findet sie im Durchgang ihrer Analyse der verschiedenen literarischen Gattungen im Werk Luthers bestätigt. Damit will sie aber weder rationalistisch menschliche über göttliche Rede stellen, noch menschliche Sprache als bloßes „Instrument" der göttlichen Selbstzurkenntnisgabe verstanden wissen (272). Vielmehr ermöglicht die bei Luther selbst zu findende Vorstellung der Inkorporation in Analogie zur Inkarnation die Aussagbarkeit eines „Zugleich" von göttlichem Wort und menschlichen Worten in konkreten Gattungen und zu bestimmten Zeiten (269). Für die Trinitätslehre bei Luther bedeutet eine solche Pluralität der Sprechsituationen nach Überzeugung der Vf.in die Unmöglichkeit eines systematisierenden Gesamtkonzeptes, das sich von einem einzigen „statischen Prinzip" (wie z.B. der Korrelation von Wort und Glauben, der Rechtfertigungslehre, der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium) her bestimmen ließe (271f). Die zahlreichen verschiedenen Zugänge zum Geheimnis der Trinität, die sich im Rekurs Luthers auf die unterschiedlichen literarischen Gattungen in der Heiligen Schrift zeigen, lassen ihn sowohl als spekulativen Denker in spätmittelalterlicher Tradition als auch als theologisch und pastoral engagierten Seelsorger erscheinen. Das Buch von H. verdient große Beachtung, zumal es theologisch vergröbernden oder vereinheitlichenden Versuchen, Luthers (trinitäts)theologische Überlegungen zu „systematisieren", gründlich Einhalt gebietet. P. L.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Zeitschriften / Festschriften

Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium. Festschrift zum 70. Geburtstag von Lothar Perlitt, hg. v. Reinhard G. Kratz / Hermann Spieckermann. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 231 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 190), geb. DM 78,00 ISBN: 3–525–53874–X: 13–29: Aurelius, Erik: Heilsgegenwart im Wort. Dtn 30,11–14; 30–45: Gertz, Jan Christian: Die Stellung des kleinen geschichtlichen Credos in der Redaktionsgeschichte von Deuteronomium und Pentateuch; 46–59: Hossfeld, Frank-Lothar: Der Dekalog als Grundgesetz – eine Problemanzeige; 60–79: Kaiser, Otto: Das Deuteronomium und Platons Nomoi. Einladung zu einem Vergleich; 80–100: Köckert, Matthias: Zum literargeschichtlichen Ort des Prophetengesetzes Dtn 18 zwischen dem Jeremiabuch und Dtn 13; 101–120: Kratz, Reinhard G.: Der literarische Ort des Deuteronomiums; 121–136: Levin, Christian: Das Deuteronomium und der Jahwist; 137–155: Lohfink, Norbert: Der Zorn Gottes und das Exil. Beobachtungen am deuteronomistischen Geschichtswerk; 156–163: Tillesse, Gaëtan Minette de: TU & VOUS dans le Deutéronome; 164–172: Rofé, Alexander: The End of the Song of Moses (Deuteronomy 32:43); 173–189: Smend, Rudolf: Ein Göttinger Deuteronomiumkommentator. Alfred Bertholet (1868–1951); 190–205: Spieckermann, Hermann: Mit der Liebe im Wort. Ein Beitrag zur Theologie des Deuteronomiums; 206–221: Veijola, Timo: Bundestheologie in Dtn 10,12–11,30.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 56–2000/2, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee 2000, kt sFr 43,00 ISSN: 0028–3495: 81–95: Varoqui, Jacques: L'apologue de Jonas. Un antique exemple d'inculturation chrétienne; 97–116: Zalar, Jeffrey T.: Catholic Theology and Intercultural Contact in the Americas: A Comparison of New Spain and New France; 117–131: Bischofberger (†), Otto: Religion und Identität. Erkundungen nach dem Religionsverständnis von Hans Mol; 133–140: Butselaaar, Jan van: The Role of Religion in Africa Today: A report from Mozambique; 141–148: Frei, Fritz: „Reflecting Jesus-Christ: Crucified and Living in a Broken World." Zehnte IAMS-Konferenz, Hammanskraal (Südafrika), 21.–28. Jan. 2000; 149–154: Brion, Edouard: Le Père Damien, entre l'histoire et le mythe.

Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?, hg. v. Edmund Arens / Helmut Hoping. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2000. 199 S. (Quaestiones disputatae, 183), kt DM 38,00 ISBN: 3–451–02183–8: 16–37: Gabriel, Karl: Konzepte von Öffentlichkeit und ihre theologischen Konsequenzen; 38–71: Dalferth, Ingolf U.: Öffentlichkeit, Universität und Theologie; 72–81: Gisel, Pierre: Die Theolgie in der Kultur der Moderne. Die öffentliche Aufgabe der Theologie: Welche Verantwortung? Welche Möglichkeiten? Welche Legitimität?; 82–100: Jeanrond, Werner G.: Zur Hermeneutik postmoderner Öffentlichkeit: Gottesbegriff und Alterität; 101–112: Schreiter, Robert J.: Globale Kommunikation und neue Katholizität; 113–126: Meyer-Willmes, Hedwig: Ist Öffentlichkeit öffentlich? Kritische Anmerkungen zum Öffentlichkeitsbegriff aus feministisch-theologischer Sicht; 127–147: Koch, Kurt: Argumentative Rechenschaft über den Glauben: Vom kirchlichen Interesse an wissenschaftlicher Theologie; 148–170: Hoping, Helmut: Orientierungsaufgaben christlicher Theologie in der pluralen Öffentlichkeit; 171–194: Arens, Edmund: Ist Theologie Luxus? Ein Plädoyer für öffentliche Gottesrede.

Zeitschrift für katholische Theologie 122 (2000) Heft 1, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 2000, kt DM 40,00 / 146,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 1–13: Neufeld, Karl Heinz: Der Osten – Warten auf Kirche und Theologie. Erinnerung als Herausforderung; 14–33: Podskalsky, Gerhard: Tod und Auferstehung in der byzantinischen Theologie; 34–59: Grosse Kracht, Hermann-Josef: Vom traditionellen „Richteramt" zur „Großbewegung" in der Zivilgesellschaft? Ein Überblick über Tendenzen und Perspektiven in der Staats- und Demokratietheorie des kirchlichen Lehramtes; 60–74: Knauer, Peter: Nicht unfehlbare Glaubenslehre, aber doch definitive kirchliche Lehre?.

Biblica Vol. 81 Fasc. 2, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2000. 600 S., Lit 80 000 pro Jahr ISSN: 0006–0887: 153–178: Berges, Ulrich: Die Knechte

im Psalter: Ein Beitrag zu seiner Kompositions-geschichte; 179–201: Puig i Tàrrech, Armand: La recherche du Jésus historique; 202–232: Meier, John P.: The Historical Jesus and the Historical Samaritans: What Can Be Said?; 233–242: de Roo, Jacqueline C. R.: Was the Goat for Azazel Destined for the Wrath of God?; 243–251: Schroeder, Christoph: Psalm 3 und das Traumorakel des von Feinden bedrängten Beters; 252–261: Nicklas, Tobias: Der Text und die Texte. Berührpunkte von Textkritik, Textgeschichte und Interpretationsgeschichte am Beispiel von Ps 126; 262–268: Booij, Th.: Psalm 127,2b: a Return to Martin Luther.

Biblica Vol. 81 Fasc. 3, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2000. 600 S., Lit 80000 pro Jahr ISSN 0006–0887: 305–327: Spieckermann, Hermann: God's Steadfast Love. Towards a New Conception of Old Testament Theology; 328–346: O'Toole, Robert: How does Luke Portray Jesus as Servant of YHWH; 347–361: Swetnam, James: The Crux at Hebrews 5,7–8; 362–385: Lambrecht, Jan: Final Judgments and Ultimate Blessings: The Climatic Visions of Revelation 20,11–21,8; 386–390: Warning, Wilfried: Terminologische Verknüpfungen und Genesis 12,1–3; 391–392: Hollenback, George M.: The Dimensions and Capacity of the ‚Molten Sea' in 1Kgs 7,23.26; 392–402: Na'aman, Nadav: New Light on Hezekiah's Second Prophetic Story (2 Kgs 19,9b–35); 403–405: Rudman, Dominic: A Note on the Personal Name Amon (2 Kings 21,19–26 // 2 Chr 33,21–25; 406–413: Johnson, Earl S. Jr.: Mark 15,39 and the So-Called Confession of the Roman Centurion; 414–417: Kilgallen, John J.: ‚The Apostels Whom He Chose because of the Holy Spirit.' A Suggestion Regarding Acts 1,2.

Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog. Festschrift für Horst Bürkle, hg. v. Klaus Krämer / Ansgar Paus. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2000. 776 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3–451–27343–8: 14–19: Ratzinger, Josef: Was heißt Theologie?; 20–44: Schönborn, Christoph: Therese von Lisieux als Kirchenlehrerin; 45–56: Kertelge, Karl: Biblische Exegese zwischen Religionswissenschaft und Theologie; 57–64: Hahn, Ferdinand: Der Begriff „mysterion" im Neuen Testament; 65–77: Nikolaou, Theodor: „Du sollst dir kein Gottesbild machen." Die Undarstellbarkeit der Heiligen Trinität; 78–100: Baumgartner, Konrad: Das Mysterium Trinitatis in Liturgie, Verkündigung und Erwachsenenbildung; 101–117: Biser, Eugen: Jesus – Das Wunder Gottes; 118–144: Scheffzcyk, Leo: Symbol und Sakrament in der Theologie Paul Tillichs; 146–157: Kasper, Walter: Einzigkeit und Universalität Jesu Christi; 158–184: Müller, Gerhard Ludwig: Die universale Heilsmittlerschaft Jesu Christi. Voraussetzung und Gegenstand des christlichen Dialogs mit den Religionen; 185–203: Wolfinger, Franz: Der eine Christus und seine vielen Bilder. Sinn, Berechtigung und Grenzen pluraler Christologien; 204–240: Kuhn, Heinz-Wolfgang: Jesu Hinwendung zu den Heiden im Markusevangelium im Verhältnis zu Jesu historischem Wirken in Betsaida (mit einem Zwischenbericht zur Ausgrabung eines vermuteten heidnischen Tempels auf et-Tell, Betsaida); 241–260: Feil, Ernst: Mission und Religion(en) – Oder: Religion statt Mission? Zur gegenwärtigen Debatte auf dem Hintergrund der historischen Positionen von Ernst Troeltsch und Johannes Christian Edelmann; 261–281: Roest Crollius, Arij A.: Missionarische Spiritualität als Freude an der Mission. Versuch einer Systematik missionarischer Spiritualität; 282–291: Wolf, Notker: „Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde!" (1Kor 9,16). Der Missionar, die Missionarin Plädoyer für ein verdrängtes Charisma; 292–297: Lechner, Odilo: Die missionarische Dimension benediktinischer Gemeinschaft. Zum Tafelbild Peter Burkarts in der Basilika St. Bonifaz; 298–315: Ziegenaus, Anton: Probleme der Inkulturation des Glaubens aus der Sicht der Dogmatik; 316–352: Sanguineti, Juan José: Christliche Inkulturation in die griechische Philosophie bei Clemens von Alexandrien; 353–365: Neufeld, Karl H.: Zugang zum Glauben und Vielfalt von Religionen; 366–376: Henkel, Willi: Der interreligiöse Dialog seit dem II. Vatikanischen Konzil nach den Dokumenten des kirchlichen Lehramts; 377–403: Klaes, Norbert: Globalisierung und interreligiöse Zusammenarbeit; 404–413: Wagner, Herwig: Der Weg zur Taufe. Nahaufnahmen aus den Anfängen der lutherischen Mission in Neuguinea; 414–432: King, Noel Q.: Quest for the Primal Vision. A Unique Experience; 433–464: Mbiti, John S.: „When the right hand washes the left hand and the left hand washes the right hand, the two will be clean." Some Thoughts on Justice and Christian Mission in Africa; 465–470: Xingping, Zhuo: Kontext der christlichen Entwicklung in China; 471–490: Laube, Johannes: „Endzeit" im Buddhismus; 490–514: Shelke, Christopher: Die Shivasenā im Licht der Mystik von Sant Ramadasa; 516–521: Lehmann, Karl: Konversion als Herausforderung für die Ökumene; 522–548: Boehm, Laetitia: Konversion. Einige historische Aspekte aus der christlichen Frömmigkeitsgeschichte mit Beispielen von Professoren der alten Universität Ingolstadt; 549–565: Neuner, Peter: Ekklesiologische Modelle der christlichen Kirchen. Eine ökumenische Besinnung: 566–590: Beyerhaus, Peter: Evangelisches Fragen nach der Katholizität der Kirche; 591–616: Döring, Heinrich: Gemeinschaft im geistlichen Tun. Aspekte ökumenischer Spiritualität; 618–625: Maier, Hans: Was feiern wir im Jahre 2000?; 626–640: Waldenfels, Hans: Christliches Abendland und die Frage nach der Identität Europas; 641–655: Lobkowicz, Nikolaus: Tradition und Gegenwart; 656–669: Herms, Ernst: Das Diktat der Zeit; 670–682: Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Eros und Christentum ein Spannungsfeld mit Zukunft?; 683–724: Ferdek, Bogdan: Zukunft als theologisches Problem; 725–737: Hermann, Wolfgang A.: Naturwissenschaft und Technik im 21. Jahrhundert. Globale Herausforderung, lokale Verantwortung; 738–748: Ottmann, Henning: Die ‚Rose im Kreuze der Gegenwart'.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Edmund Arens, Kellerstr. 10, CH-6005 Luzern;
Prof. Dr. Thomas Bremer, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Stefan Böntert, Domplatz 27, D-48143 Münster;
Dr. Maria Brun, Schloss-Str. 26, CH-6005 Luzern;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Prof. Dr. Stephan Ernst, Sanderring 2, D-97070 Würzburg;
Dr. Georg Evers, Bergdriesch 27, D-52012 Aachen;
Rafael Feismann, Pächterstr. 2, D-37075 Göttingen;
Prof. Dr. K. Suso Frank, Werthmannplatz, D-79098 Freiburg;
Dr. Marco Frenschkowski, Saarstr. 21, D-55099 Mainz;
Prof. DDr. Alexandre Ganoczy, Sanderring 2, D-97070 Würzburg;
Waltraud Herbstrith, Neckarhalde 64, D-72070 Tübingen;
Axel Heinrich, Holstenhof 85, D-22043 Hamburg;
Prof. Dr. Hans Hübner, Kalkweg 8, D-37242 Bad Sooden-Allendorf;
Prof. Dr. Karl-Egon Lönne, Universitätsstr. 1, D-40225 Düsseldorf;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4 A, D-04157 Leipzig;
Prof. DDr. Klaus Müller, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gerhard Ludwig Müller, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Christian Münch, Gaußstr. 20, D-42097 Wuppertal;
Christian Nanz, Gaußstr. 20, D-42097 Wuppertal;
Dr. Tiemo Rainer Peters, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Stefan Rau, Überwasserkirchplatz 3, D-48143 Münster;
PD Dr. Michael Rosenberger, Herrnstr. 7, D-97070 Würzburg;
Dr. Johanna Schmid, Von-Parseval-Str. 48, D-86159 Augsburg;
Dr. Michael Schulz, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Jörg Splett, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
Dr. Heinrich Springhorn, Ahltener Str. 12, D-31275 Lehrte;
Prof. Dr. Alex Stock, Gronewaldstr. 2, D-50931 Köln;
Dr. Magnus Striet, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Martin Stuflesser, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Erdmann Sturm, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Thomas Söding, Gaußstr. 20, D-42097 Wuppertal;
Dr. Dietmar Thönnes, Zur Windmühle 7a, D-48163 Münster;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Helmut Zander, Am Wichelshof 46, D-53111 Bonn.

Impressum

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

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

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

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

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

© 1999 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