INHALTSVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Hans-Ludwig Abmeier, D-49477 Ibbenbüren – Sp. 058–059, 313–314
Dr. Andrzej Anderwald, PL-45-342 Opole – Sp. 292–293
Dr. Henryk Anzulewicz, D-53111 Bonn – Sp. 253–254
Dr. Franz Josef Backhaus, D-48231 Warendorf – Sp. 108–110, 218–220
Prof. Dr. Knut Backhaus, D-33098 Paderborn – Sp. 046–047, 208–211
Dr. Klaus Baumann, D-79336 Herbolzheim-Bleichheim – Sp. 104–106
Prof. Dr. Theofried Baumeister, D-55099 Mainz – Sp. 207–208, 211–212
Dr. Jürgen Bärsch, D-44801 Bochum – Sp. 075–077
Dr. Uwe Becker, D-37073 Göttingen – Sp. 303–305
DDr. Gerhard Beestermöller, D-22885 Barsbüttel – Sp. 203–205, 418–421
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, D-93080 Pentling – Sp. 070–072, 334–335
Dr. Robert Jan Berg, D-48151 Münster – Sp. 421–423, 510–513
Prof. Dr. Ulrich Berges, NL-6500 HD Nijmegen – Sp. 040–042, 042–044
Prof. Dr. Albrecht Beutel, 48143 Münster – Sp. 523–526
Prof. Dr. Günter Biemer, D-79252 Stegen-Eschbach – Sp. 321–322
Prof. Dr. Wolfgang A. Bienert, D-35043 Marburg – Sp. 289, 333–334
Dr. Stephanie Bohlen, D-79085 Freiburg/Breisgau – Sp. 152–154, 154–155
Stefan Böntert, D-48143 Münster – Sp. 245
Prof. Dr. Thomas Bremer, D-48149 Münster – Sp. 138–139, 335–336
Prof. Dr. Wilhelm Breuning, D-53113 Bonn – Sp. 381–382
Kurt Brinkmeier, D-46070 Oberhausen – Sp. 228–229
Arnd Bünker, D-48149 Münster – Sp. 122–123, 234–235
Prof. Dr. Ernst Dassmann, D-53125 Bonn – Sp. 044–046
Klaus Depta, D-36124 Eichenzell – Sp. 521–523
Dr. Bernhard Dieckmann, D-35037 Marburg – Sp. 257–258
Prof. Dr. Christoph Dohmen, D-49074 Osnabrück – Sp. 302–303
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, D-44227 Dortmund – Sp. 054, 293–294, 309–310
Dr. Ismo Dunderberg, FIN-00014 Helsinki – Sp. 051–054
Dr. Manfred Eder, D-93053 Regensburg – Sp. 226–227
Prof. Dr. P. Pius Engelbert, D-48727 Billerbeck – Sp. 387–389
Prof. Dr. Ernst Feil, D-82205 Gilching – Sp. 429–431
Prof. Dr. Norbert Fischer, D-85071 Eichstätt – Sp. 249–252, 423–429, 483–484
Prof. Heinz-Gert Freimuth, D-48143 Münster – Sp. 517–520, 520–521
Dr. Marco Frenschkowski, D-65719 Hofheim – Sp. 050–051
Prof. DDr. Helmut Fritzsche, D-18059 Rostock – Sp. 327–330
Prof. Dr. Edgar Früchtel, D-81925 München – Sp. 322–324
Prof. DDr. Alfons Fürst, D-48143 Münster – Sp. 222–226
Claudia Gärtner, D-48149 Münster – Sp. 063–064, 377–379
Dr. Stefan Gärtner, D-48153 Münster – Sp. 415–417
Dr. Christine Gerber, D-10179 Berlin – Sp. 382–384
Prof. Dr. Albert Gerhards, D-53113 Bonn – Sp. 141–145
Prof. Dr. Gisbert Greshake, D-79117 Freiburg/Breisgau – Sp. 229–231
Prof. Dr. Christian Grethlein, D-48143 Münster – Sp. 205–206, 503–504
Prof. Dr. Walter Gross, D-72072 Tübingen – Sp. 220–222
Dr. Franz Gruber, A-4020 Linz – Sp. 027–029, 029–033, 033–034
Dr. Bernhard Grümme, D-48317 Drensteinfurt – Sp. 096–099
Prof. Dr. Ernst Haag, D-54296 Trier – Sp. 301–302
Kai Hammermeister, OH 43210 Columbus/USA – Sp. 505–507, 507–508
Prof. Dr. Konrad Hartelt, D-99084 Erfurt – Sp. 146–148
Dr. Bernd Hausberger, A-1150 Wien – Sp. 343–345
Prof. Dr. Linus Hauser, D-35394 Gießen – Sp. 431–432
Prof. Dr. Hermann Häring, D-47551 Bedburg-Hau – Sp. 177–196
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, D-96052 Bamberg – Sp. 433–435
Prof. Dr. Richard Heinzmann, D-80539 München – Sp. 347–348
Prof. Dr. Georg Hentschel, D-99084 Erfurt – Sp. 325–327
Prof. Dr. Bernd Jochen Hilberath, D-72076 Tübingen – Sp. 373–374, 499–500
Prof. Dr. Hans Hübner, D-37249 Neu-Eichenberg – Sp. 195–199, 310–313
Dr. Michael Hüttenhoff, D-42659 Solingen – Sp. 330–333
Dr. Hans-Jochen Jaschke, D-20099 Hamburg – Sp. 406–408
Prof. Dr. Hans-Winfried Jüngling, D-60599 Frankfurt – Sp. 305–307
Prof. Dr. Klaus Kienzler, D-86159 Augsburg – Sp. 099–100
DDr. Wassilios Klein, D-53117 Bonn – Sp. 316–318
Prof. Dr. Franz Kohlschein, D-96047 Bamberg – Sp. 336–337
Dr. Wiebke Köhler, D-48143 Münster – Sp. 403–405
Dr. Karsten Kreutzer, D-01062 Dresden – Sp. 495–498
Prof. Dr. Lothar Lies, A-6020 Innsbruck – Sp. 195–199
DDr. Manfred Lochbrunner, D-86486 Bonstetten – Sp. 324–325
Prof. Dr. Horacio E. Lona, D-83671 Benediktbeuern – Sp. 232–234
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, D-48143 Münster – Sp. 072–073, 241–242, 242–243, 338–339
Prof. Dr. Ulrich Lüke, D-52076 Aachen – Sp. 255–257
Prof. Dr. Johannes von Lüpke, D-42285 Wuppertal – Sp. 245–249
Prof. Dr. Johannes Marböck, A-8010 Graz – Sp. 384–385
Prof. Dr. Christoph Markschies, D-07743 Jena – Sp. 405–406
Annemarie C. Mayer, D-72076 Tübingen – Sp. 508–510
Prof. Dr. Claus-Peter März, D-99096 Erfurt – Sp. 049–050
Dr. Theo Mechtenberg, D-32547 Bad Oeynhausen – Sp. 123–125
Prof. Dr. Johannes Meier, D-44780 Bochum – Sp. 342–343
Prof. Dr. Kurt Meier, D-04157 Leipzig – Sp. 125–126, 127–128, 128–129, 314–316
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, D-53111 Bonn – Sp. 392–399, 513–517
Prof. Dr. Norbert Mette, 48165 Münster – Sp. 291–292
Prof. DDr. Erwin Möde, D-85072 Eichstätt – Sp. 037–039, 039–040
Prof. Dr. Joseph Möller, D-82340 Feldafing – Sp. 077–078
Dr. Christof Müller, D-97070 Würzburg – Sp. 093–095, 319–321
Prof. Dr. Gerhard Ludwig Müller, D-80539 München – Sp. 353–372
Prof. DDr. Klaus Müller, D-48143 Münster – Sp. 289–291
Prof. Dr. Gerd Neuhaus, D-45289 Essen – Sp. 067–070, 373–376
Prof. Dr. Kurt Nowak, D-04105 Leipzig – Sp. 118–120
Prof. Dr. Eckart Otto, D-80799 München – Sp. 212–214
Prof. Dr. Wouter Oudemans, NL-2300 RA Leiden – Sp. 148–149
DDr. Maria-E. Overdick-Gulden, D-54293 Trier – Sp. 399–403
Prof. DDr. Otto Hermann Pesch, D-81927 München – Sp. 060–063, 079–080, 133–136
Prof. Dr. Manfred Probst, D-56179 Vallendar – Sp. 501–503
Dr. Rudolf Prokschi, D-97070 Würzburg – Sp. 500–501
Prof. Dr. Henning Graf Reventlow, D-44801 Bochum – Sp. 102–104
Prof. Dr. Klemens Richter, D-48143 Münster – Sp. 073, 126–127, 145–146, 240–241, 337, 504–505
Prof. DDr. Helmuth Rolfes, D-34125 Kassel – Sp. 380–381
Dr. H.-Josef Röhrig, D-99084 Erfurt – Sp. 139–141
Prof. Dr. Josef Römelt, D-99084 Erfurt – Sp. 339–340, 340–341
Dr. Karlheinz Ruhstorfer, D-79098 Freiburg/Breisgau – Sp. 001–018, 150–152
Prof. Dr. Thomas Ruster, D-53332 Bornheim – Sp. 064–067, 214–218
Prof. Dr. Arno Schilson, D-55128 Mainz – Sp. 235–237
Prof. Dr. Herbert Schlögel, D-93049 Regensburg – Sp. 073–075, 243–244
Prof. Dr. Armin Schmitt, D-97753 Karlstadt – Sp. 491–493
Prof. Dr. Edgar Schmitz, D-80804 München – Sp. 410–412
Franz Schneider, D-99084 Erfurt – Sp. 238–240
Dr. Johannes Schnocks, D-53113 Bonn – Sp. 298–301
Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff, D-79098 Freiburg/Breisgau – Sp. 441–466
Dr. Klaus Scholtissek, 91000 Jerusalem/Israel – Sp. 047–049, 267–288, 385–386, 493–495
Prof. Dr. Ehrenfried Schulz, D-80539 München – Sp. 254–255
Prof. Dr. Michael Schulz, CH-6900 Lugano – Sp. 486–491
Prof. DDr. Werner Schüssler, D-54296 Trier – Sp. 095–096, 156–158
Prof. Dr. Heinz Schütte, D-33100 Paderborn – Sp. 379–380, 484–486
Pater Dr. Pablo Sicouly, D-33098 Paderborn – Sp. 195–199, 199–203
Prof. Dr. Thomas Söding, D-48161 Münster – Sp. 308–309
Prof. Dr. Günter Stemberger, A-1090 Wien – Sp. 296–298
Dr. Klaus von Stosch, D-50931 Köln – Sp. 465–482
Prof. Dr. Erdmann Sturm, D-48143 Münster – Sp. 345–347
Prof. Dr. Michael Theobald, D-72076 Tübingen – Sp. 307–308
Dr. Werner Thiede, D-75242 Neuhausen – Sp. 100–102
Christian Uhrig, D-48143 Münster – Sp. 389–390
Dr. Peter-Otto Ullrich, D-55128 Mainz – Sp. 413–415
Prof. Dr. Hans-Jörg Urban, D-33098 Paderborn – Sp. 409–410
Dr. Joachim Valentin, D-79104 Freiburg i. Br. – Sp. 019–028
Dr. Manuel Vogel, D-48143 Münster – Sp. 114–116
Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, D-48341 Altenberge – Sp. 034–035, 035–036, 036–037
Prof. Dr. Harald Wagner, D-48143 Münster – Sp. 089–094, 132–133, 136–138, 238, 252–253, 287–288, 342, 376–377, 498–499
Prof. Dr. Johannes Wallmann, D-58450 Witten – Sp. 055–058
Dr. Saskia Wendel, D-48143 Münster – Sp. 079–082
Prof. Dr. Gunther Wenz, D-80799 München – Sp. 106–107, 157–160, 227–228, 231–232, 408–409
Matthias Werner, D-35394 Gießen – Sp. 390–392
Prof. DDr. Bernd Willmes, D-36037 Fulda – Sp. 110–114, 116–118
Prof. Dr. Aloysius Winter, D-36037 Fulda – Sp. 129–132
Prof. Dr. Hubert Wolf, D-48143 Münster – Sp. 055, 120–122
Prof. Dr. Karl Woschitz, A-8010 Graz – Sp. 294–296
Dr. Helmut Zander, D-53111 Bonn – Sp. 417–418
Dr. Stefan Zekorn, D-48143 Münster – Sp. 433–434

II. Verzeichnis der Leitartikel und Sammelbesprechungen

Häring, Hermann: Schöpfungstheologie – Ein Thema im Umbruch – Sp. 177–196
Müller, Gerhard Ludwig: Das Brot des Lebens. Die Theologie auf dem Weg zu einem vertieften Eucharistieverständnis – Sp. 353–372
Ruhstorfer, Karlheinz: Michel Foucault und Christentum. Grundzüge der neueren theologischen Rezeption – Sp. 001–018
Schockenhoff, Eberhard: Moraltheologie im Zeichen der schwachen Vernunft? Neuere Entwicklungen der Fundamentalmoral und der theologischen Lebensethik – Sp. 441–466
Scholtissek, Klaus: Eine Renaissance des Evangeliums nach Johannes. Aktuelle Perspektiven der exegetischen Forschung – Sp. 267–288
Stosch, Klaus von: „Wittgensteinaissance" in der Theologie? Ein Literaturbericht zur Lage im Jahre 50 nach Wittgensteins Tod – Sp. 465–482
Valentin, Joachim: Das Echo Jacques Derridas in der angelsächsischen Theologie – Sp. 019–27

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

BS ; theol A 010
Gd 128.4° = 97

WAGNER, Harald: Kleine literarische Nachlese zur Jahrtausendwende – Sp. 089–094

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

2000 NACH CHRISTUS. Jahrtausendwende und christlicher Glaube, hg. v. Walter Fleischmann-Bisten – Sp. 089–094

ABRAHAM IBN ESRAS LANGER KOMMENTAR ZUM BUCH EXODUS. Bd 1: Parascha Schemot bis Beschalach (Ex 1–17). Bd 2: Parascha Jitro bis Pekudej (Ex 18–40). Eingeleitet, übersetzt und kommentiert v. Dirk U. Rottzoll – Sp. 302–303

ALBL, Martin C.: „And scripture cannot be broken." The form and function of the early Christian Testimonia collections – Sp. 050–051

ALT, Josef: Arnold Janssen. Lebensweg und Lebenswerk des Steyler Ordensgründers – Sp. 122–123

ALTERMATT, Urs: Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz – Sp. 120–122

ALTHAUS, Rüdiger: Die Rezeption des Codex Iuris Canonici von 1983 in der Bundesrepublik Deutschland unter besonderer Berücksichtigung der Voten der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland – Sp. 338–339

ALTNER, G.: Leben in der Hand des Menschen – Sp. 177–196

AMMICHT-QUINN, R.: Von Lissabon bis Auschwitz – Sp. 177–196

ANANDAM, Lourdu: The Western Lover of the East. A Theological Enquiry into Bede Griffiths' Contribution to Christology – Sp. 234–235

ANGSTENBERGER, Pius: Der reiche und der arme Christus. Die Rezeptionsgeschichte von 2 Kor 8,9 zwischen dem zweiten und dem sechsten Jahrhundert – Sp. 166, KR

ANKE, Hans Ulrich: Die Neubestimmung des Staat-Kirche-Verhältnisses in den neuen Ländern durch Staatskirchenverträge. Zu den Möglichkeiten und Grenzen des staatskirchenvertraglichen Gestaltungsinstruments – Sp. 146–148

ANSELM, Reiner: Ekklesiologie als kontextuelle Dogmatik. Das lutherische Kirchenverständnis im Zeitalter des Konfessionalismus und seine Rezeption im 19. und 20. Jahrhundert – Sp. 330–333

ANTI-JUDAISM AND THE FOURTH GOSPEL. Papers of the Leuven Colloquium, 2000, hg. v. Reimund Bieringer / Didier Pollefeyt / Frederique Vandecasteele-Vanneuville – Sp. 267–288

ARCHIV FÜR LITURGIEWISSENSCHAFT. Inhalt der Bände und Jahrgänge 1–40, 1950–1998, bearb. v. Angelus Häußling OSB – Sp. 073

ASMUTH, Christoph: Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800–1806 – Sp. 079–082

AUER, Johann / RATZINGER, Joseph: Die Welt – Gottes Schöpfung – Sp. 177–196

AUFKLÄRUNG UND ESOTERIK, hg. v. Monika Neugebauer-Wölk unter Mitarbeit v. Holger Zaunstöck – Sp. 417–418

AURELIUS AUGUSTINUS: Was ist Zeit? (Confessiones XI / Bekenntnisse 11) lateinisch/deutsch, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen v. Norbert Fischer – Sp. 093–095

BALTZER, Klaus: Deutero-Jesaja. Kommentar zum Alten Testament – Sp. 040–042

BEEKH, Wolfgang Johannes: Das Ende der Welt – Sp. 089–094

BEFRISTETE ZEIT, hg. v. Jürgen Manemann in Zusammenarbeit mit Gabriela Grunden u. a. – Sp. 029–033

BEGG, Christopher: Josephus' Story of the Later Monarchy (AJ 9,1–10,185) – Sp. 382–384

BENK, Andreas: Moderne Physik und Theologie. Voraussetzungen und Perspektiven eines Dialogs – Sp. 255–257

BERGBAUER, Martin: Wie aus Chaos Geist entsteht – Sp. 177–196

BERGER, Klaus: Wie kommt das Ende der Welt? – Sp. 089–094

BERGERHAUSEN, Hans-Wolfgang: Friedensrecht und Toleranz. Zur Politik des preußischen Staates gegenüber der katholischen Kirche in Schlesien 1740–1806 – Sp. 313–314

BERGOLD, Ralph: Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft – Sp. 177–196

BEWAHRUNG DER SCHÖPFUNG, hg. v. Sigrid Schneider-Grube – Sp. 177–196

BEYSCHLAG, Karlmann: Grundriß der Dogmengeschichte. Band II. Gott und Mensch. Teil 2. Die abendländische Epoche – Sp. 319–321

BIBLISCHE THEOLOGIE ALS HERMENEUTIK. Gesammelte Aufsätze, hg. v. Antje Labahn / Michael Labahn – Sp. 195–199

BISCHOFSBESTELLUNG. Mitwirkung der Ortskirche? Mit einer kommentierten Bibliographie zum Thema Demokratie in der Kirche v. Peter Inhoffen / Michael Hölzl, hg. v. Bernhard Körner / Maria Elisabeth Aigner / Georg Eichberger – Sp. 036–037

BISER, Eugen: Glaubenserweckung. Das Christentum an der Jahrtausendwende – Sp. 484–486

BLASKOVIC, Goran: Johannes und Lukas. Eine Untersuchung zu den literarischen Beziehungen des Johannesevangeliums zum Lukasevangelium – Sp. 267–288, 493–495

BLENDINGER, Hermann: Aufbruch der Kirche in die Moderne. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern 1945–1990 – Sp. 227–228

BOEDER, Heribert: Seditions. Heidegger and the limit of modernity. Translated, edited, and with an Introduction by Marcus Brainard – Sp. 150–152

BOFF, Leonardo: Eine neue Erde in einer neuen Zeit – Sp. 177–196

BOFF, Leonardo: Von der Würde der Erde. Ökologie, Politik, Mystik – Sp. 177–196

BÖHLIG, Alexander / MARKSCHIES, Christoph: Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi – Sp. 207–208

BONTING, Sjoerd Lienwe: Tussen geloof en ongeloof – Sp. 177–196

BRÄNDLE, Rudolf: Studien zur Alten Kirche, hg. v. Martin Heimgartner / Thomas K. Kuhn / Martin Sallmann – Sp. 166, KR

BRANDSCHEIDT, Renate: Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube. Literar-, form- und traditionsgeschichtliche Untersuchung zum Buch Kohelet – Sp. 110–114

BREIDECKER, Volker: Rom. Ein kulturgeschichtlicher Reiseführer – Sp. 350, KR

BREUER, Clemens: Ethik der Tugenden. Menschliche Grundhaltungen als unverzichtbarer Bestandteil moralischen Handelns. Festschrift für Joachim Piegsa zum 70. Geburtstag – Sp. 441–466

BREUTER, R.: Das anthropische Prinzip – Sp. 177–196

BROWN, John Pairman: Israel and Hellas. Volume II. Sacred Institutions with Roman Counterparts – Sp. 294–296

BÜHLER, Pierre: Ablaß oder Rechtfertigung durch Glauben. Was brauchen wir zum Jubiläumsjahr 2000? – Sp. 161, KR

CAPUTO, John D.: The prayers and tears of Jacques Derrida. Religion without religion – Sp. 019–028

CARLSON, Thomas A.: Indiscretion. Finitude and the Naming of God – Sp. 019–028

CATTIN, Yves / FAURE, Philippe: Die Engel und ihr Bild im Mittelalter – Sp. 163, KR

CHARACTERIZATION IN THE GOSPELS. Reconceiving narative criticism, hg. v. David Roads / Kari Syreeni – Sp. 267–288

CLANCHY, Michael T.: Abaelard. Ein mittelalterliches Leben. Übersetzung aus dem Englischen v. Raul Niemann und Ralf M. W. Stammberger – Sp. 257–259, KR

CODEX CANONUM ECCLESIARUM ORIENTALIUM. Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen. Lateinisch-deutsche Ausgabe, hg. v. Libero Gerosa / Peter Krämer – Sp. 241–242

CONWAY, Colleen M.: Men and Women in the Fourth Gospel. Gender and Johannine characterization – Sp. 267–288

CORNELISSEN, Hanns: Der Faktor Gott. Ernstfall oder Unfall des Denkens? – Sp. 129–132

COUNET, Patrick Chatelion: John, a postmodern gospel. Introduction to deconstructive exegesis applied to the fourth gospel – Sp. 267–288

CREATIO EX AMORE. Festschrift für Ganoczy, hg. v. Th. Franke – Sp. 177–196

CREATION IN THE BIBLICAL TRADITIONS, hg. v. R. J. Clifford / J. J. Collins – Sp. 177–196

DABROCK, Peter: Antwortender Glaube und Vernunft. Zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie – Sp. 132–133

DALY-DENTON, Margaret: David in the fourth gospel. The Johannine Reception of the Psalms – Sp. 267–288

DAS VOLK GOTTES. Ein Ort der Befreiung. Festschrift für Elmar Klinger, hg. v. Hildegund Keul / Hans-Joachim Sander – Sp. 081, KR

DAS WESEN DES CHRISTENTUMS IN SEINER EVANGELISCHEN GESTALT. Eine Vortragsreihe im Berliner Dom. Mit Beiträgen v. Christine Axt-Piscalar / Wolfgang Huber / Eberhard Jüngel / Wolf Krötke / Martin Kruse – Sp. 435, KR

DAS MEDIZINISCH ASSISTIERTE STERBEN. Zur Sterbehilfe aus medizinischer, ethischer, juristischer und theologischer Sicht, hg. v. Adrian Holderegger – Sp. 441–466

DAVIES, Paul: Der Plan Gottes – Sp. 177–196

DAWKINS, Richard: River out of Eden – Sp. 177–196

DAWKINS, Richard: The Blind Whatchmaker – Sp. 177–196

DAWKINS, Richard: The Selfish Gene – Sp. 177–196

DEN GLAUBEN VERANTWORTEN. Bleibende und neue Herausforderungen für die Theologie zur Jahrtausendwende. Festschrift für Heinrich Petri, hg. v. Erwin Möde / Thomas Schieder – Sp. 376–377

DENNETT, D. C.: Philosophie des menschlichen Bewusstseins – Sp. 177–196

DENNETT, D. C.: Darwin's Dangerous Idea – Sp. 177–196

DER GLAUBE DER CHRISTEN. Band 1 und 2. Ein ökumenisches Handbuch, hg. v. Eugen Biser / Ferdinand Hahn / Michael Langer in Zusammenarbeit mit Klaus-Peter Jörns / Erwin Möde / Alfred Raddatz / Alf Christophersen / Karl Matthäus Woschitz – Sp. 287–288

DER ÖFFENTLICHKEITSAUFTRAG DER KIRCHE. Begründung – Wege – Grenzen, hg. v. Joachim Wiemeyer / Wilfried Lochbühler / Judith Wolf – Sp. 245

DER PSALTER IN JUDENTUM UND CHRISTENTUM, hg. v. Erich Zenger – Sp. 305–307

DEVREESSE, Robert: Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes (I–LXXX) – Sp. 195–199

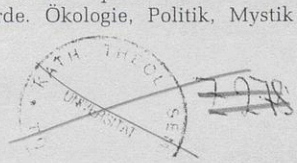
DIE CONFESSIONES DES AUGUSTINUS VON HIPPO. Einführung und Interpretationen zu den 13 Büchern. Unter Mitarbeit v. Maria Bettetini u. a., hg. v. Norbert Fischer / Cornelius Mayer – Sp. 437, KR

DIE WEITE DES MYSTERIUMS. Christliche Identität im Dialog. Festschrift für Horst Bürkle, hg. v. Klaus Krämer / Ansgar Paus – Sp. 161–162, KR

DIE ANWESENHEIT DES ABWESENDEN. Theologische Annäherungen an Begriff und Phänomene von Virtualität, hg. v. Peter Roth / Stefan Schreiber / Stefan Siemons – Sp. 289–291

DIE MODERATOREN DER RUNDEN TISCHE. Evangelische Kirche und Politik 1989/90, hg. v. Friedrich Winter – Sp. 127–128

DIE GESCHICHTE DES CHRISTENTUMS. Religion, Politik, Kultur. Band 10. Aufklärung, Revolution, Restauration (1750–1840). Deutsche Ausgabe bearb. v. Thomas Bremer u. a., hg. v. Bernard Plongeron – Sp. 118–120



Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche. Festschrift für Ulrich Wickert zum siebzigsten Geburtstag, hg. v. Dietmar Wyrwa, in Verbindung mit Barbara Aland / Christoph Schäublin – Sp. 166, KR
Dietrich, Walter / Link, Christian: Die dunklen Seiten Gottes. Band 2: Allmacht und Ohnmacht – Sp. 373–376
Dimensionen der Wahrheit. Hans Küngs Anfrage im Disput, hg. v. Bernd Jochen Hilberath – Sp. 288
Dohmen, Christoph: Altes Testament I – Sp. 195–199
Dormeyer, Detlev: Das Markusevangelium als Idealbiographie von Jesus Christus, dem Nazarener – Sp. 046–047
Drecoll, Volker Henning: Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins – Sp. 229–231
Dwight, Moddy Smith: John. Abingdon New Testament Comentaries – Sp. 267–288
Ebenbauer, Peter: Fundamentaltheologie nach Hansjürgen Verweyen. Darstellung – Diskussion – Kritik – Sp. 495–498
Eccles, J.: Das Selbst und sein Gehirn – Sp. 177–196
Egger, Peter: Verdienste vor Gott? Der Begriff zekhut im rabbinischen Genesiskommentar Bereshit Rabba – Sp. 296–298
Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens". Unter Mitarbeit v. Harding Meyer / Magnus Striet / Lothar Ullrich / Hans Jörg Urban / Harald Wagner, hg. v. Harald Wagner – Sp. 070–072
Engelbrecht, Sebastian: Kirchenleitung in der DDR. Eine Studie zur politischen Kommunikation in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens 1971–1989 – Sp. 314–316
Engelhard, Daniela: Im Angesicht des Erlöser-Richters. Hans Urs von Balthasars Neuinterpretation des Gerichtsgedankens – Sp. 324–325
Erlöst durch Jesus Christus. Soteriologie im Kontext. Im Auftrag der Theologischen Fakultät der Universität Luzern, hg. v. Eduard Christen / Walter Kirchschläger – Sp. 096–099
Faure, Philippe – siehe: Cattin, Yves: Die Engel und ihr Bild im Mittelalter – Sp. 163
Fenske, Wolfgang: Brauchte Gott den Verräter? Die Gestalt des Judas in Theologie, Unterricht und Gottesdienst. In Zusammenarbeit mit Birgit Martin – Sp. 257–258
Ferguson, Kitty: Gott und Gesetze des Universums – Sp. 177–196
Fiedrowicz, Michael: Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche – Sp. 195–199
Fischer, Klaus P.: „Heute, wenn ihr Seine Stimme hört." Beiträge zu einer Theologie Kairós – Sp. 163, KR
Fischer, Georg: Wege in die Bibel. Leitfaden zur Auslegung. Unter Mitarbeit v. Boris Repschinski und Andreas Vonach – Sp. 293–294
Flasch, Kurt: Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli – Sp. 252–253
Fonk, Peter: Christlich handeln im ethischen Konflikt. Brennpunkte heutiger Diskussionen – Sp. 441–466
Forster, Christine: Begrenztes Leben als Herausforderung. Das Vergänglichkeitsmotiv in weisheitlichen Psalmen – Sp. 298–301
Fox, Matthew: Schöpfungsspiritualität – Sp. 177–196
Frevel, Christian: Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift – Sp. 212–214
Frey, Jörg: Die johanneische Eschatologie. Band I: Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus. Band II: Das johanneische Zeitverständnis. Band III: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten, hg. v. Martin Hengel / Otfried Hofius – Sp. 267–288, Band II auch 493–495
Friedensethik im Spätmittelalter. Theologie im Ringen um die gottgegebene Ordnung, hg. v. Gerhard Beestermöller / Heinz-Gerhard Justenhoven – Sp. 441–466
Fritzsch, H.: Vom Urknall zum Verfall – Sp. 177–196
Fundamentalismus als Herausforderung an Staat, Kirche und Gesellschaft, hg. v. Heiner Marré / Dieter Schümmelfeder / Burkhard Kämper – Sp. 099–100
Gadamer, Hans-Georg: Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze – Sp. 505–507
Ganoczy, Alexandre: Liebe als Prinzip der Theologie – Sp. 177–196
Ganoczy, Alexandre: Chaos – Zufall – Schöpfungsglaube – Sp. 177–196
Geist gegen Natur, hg. v. Johannes Thiele – Sp. 177–196
Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum, hg. v. Beate Ego / Armin Lange / Peter Pilhofer in Zusammenarbeit mit Kathrin Ehlers – Sp. 208–211
Gemünden, Petra von – siehe: Meiser, Martin: Proseminar II. Neues Testament – Kirchengeschichte. Ein Arbeitsbuch – Sp. 054
Geschichte denken. Mit Beiträgen v. Hans Michael Baumgartner u. a., hg. v. Karl Rahner Akademie – Sp. 027–029
Glauben und Verstehen. Perspektiven hermeneutischer Theologie, hg. v. Ulrich H. J. Körtner – Sp. 136–138
Glock, Hans-Johann: Wittgenstein-Lexikon. Aus dem Englischen übersetzt v. Ernst Michael Lange – Sp. 483–484
Gniesmer, Dirk F.: In den Prozeß verwickelt. Erzähltextanalytische und textpragmatische Erwägungen zur Erzählung vom Prozeß Jesu vor Pilatus (Joh 18,28 – 19,16a.b) – Sp. 267–288
Gnilka, Joachim: Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche – Sp. 044–046
Goez, Werner: Kirchenreform und Investiturstreit 910–1122 – Sp. 055
Gott – ratlos vor dem Bösen? Mit einer Stellungnahme Kardinal Ratzingers zum Motu proprio „Ad tuendam fidem", hg. v. Wolfgang Beinert – Sp. 034–035, 177–196
Gott, der Kosmos und die Freiheit, hg. v. Gotthard Fuchs / Hans Kessler – Sp. 177–196
Gottesreich und Revolution. Zur Vermengung von Christentum und Marxismus in politischen Theologien der Gegenwart, hg. v. Rupert Hofmann – Sp. 164, KR
Götz, Richard: Aufgehen in die Communio des dreieinen Gottes. Entwurf einer trinitarischen Gebetslehre im Lichte gebetstheologischer Ansätze des 20. Jahrhunderts – Sp. 353–374
Grau, Karin: „Healing Power" – Ansätze zu einer Theologie der Heilung im Werk Paul Tillichs – Sp. 399–403
Gregersen, Niels Henrik / van Huyssteen, Jacobus Wentzel V.: Rethinking Theology and Science – Sp. 177–196
Greiner, Dorothea: Segen und Segnen. Eine systematisch-theologische Grundlegung – Sp. 325–327
Greschat, Martin: Die christliche Mitgift Europas – Traditionen der Zukunft – Sp. 106–107
Grondin, Jean: Einführung zu Gadamer – Sp. 507–508
Grondin, Jean: Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie – Sp. 508–510
Gross, Walter: Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund – Sp. 114–116
Grube, Dirk-Martin: Unbegründbarkeit Gottes? Tillichs und Barths Erkenntnistheorien im Horizont der gegenwärtigen Philosophie – Sp. 345–347
Günther, Matthias: Einleitung in die Apostolischen Väter – Sp. 163, KR
Gutmann, Hans-Martin / Mette, Norbert: Orientierung Theologie. Was sie kann, was sie will – Sp. 348–349, KR
Haacker, Klaus: Der Brief des Paulus an die Römer – Sp. 307–308
Haese, Ute: Katholische Kirche in der DDR. Geschichte einer politischen Abstinenz – Sp. 126–127
Hahne, Werner: Gottes Volksversammlung. Die Liturgie als Ort lebendiger Erfahrung – Sp. 238–240
Hamid-Khani, Saeed: Revelation and concealment of Christ. A theological inquiry into the elusive language of the fourth gospel – Sp. 267–288
Han, Byung-Chul: Martin Heidegger. Eine Einführung – Sp. 152–154
Handbuch der Dogmatik, Bd 2, hg. v. Theodor Schneider – Sp. 353–374
Hanssen, Olav: Gott alles in allem. Exegetische Einblicke in das Neue Testament, hg. v. Christoph Burchard – Sp. 308–309
Häring, Bernhard: Moraltheologie für das dritte Jahrtausend – Sp. 339–340
Hawking, Stephen W.: A Brief History of Time: From Big Bang to Black Holes – Sp. 177–196
Heidegger, Martin: Gesamtausgabe. III. Abteilung. Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes. Band 67. Metaphysik und Nihilismus. 1. Die Überwindung der Metaphysik. 2. Das Wesen des Nihilismus – Sp. 148–149
Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen, hg. v. Franz Kohlschein / Peter Wünsche – Sp. 435–436, KR
Heim, Manfred: Einführung in die Kirchengeschichte – Sp. 162–163, KR
Hengel, Martin: Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch. Mit einem Beitrag zur Apokalypse v. Jörg Frey – Sp. 267–288
„Herkunft aber bleibt stets Zukunft." Martin Heidegger und die Gottesfrage, hg. v. Paola-Ludovica Coriando – Sp. 249–252
Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten, hg. v. Günter Figal / Jean Grondin / Dennis J. Schmidt – Sp. 510
Hernoga, Josef: Das Priestertum. Zur nachkonziliaren Amtstheologie im deutschen Sprachraum – Sp. 373–374
Hinkelammert, Franz J.: Kultur der Hoffnung. Für eine Gesellschaft ohne Ausgrenzung und Naturzerstörung – Sp. 177–196
Hochschild, Ralph: Sozialgeschichtliche Exegese. Entwicklung, Geschichte und Methodik einer neutestamentlichen Forschungsrichtung – Sp. 309–310
Hoff, Johannes: Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida – Sp. 003–018
Holtz, Gudrun: Der Herrscher und der Weise im Gespräch. Studien zu Form, Funktion und Situation der neutestamentlichen Verhörgespräche und der Gespräche zwischen jüdischen Weisen und Fremdherrschern – Sp. 267–288
„Ich schaffe Finsternis und Unheil!" Ist Gott verantwortlich für das Übel?, hg. v. Walter Gross / Karl-Josef Kuschel – Sp. 177–196
Identität und Einsamkeit. Zur Psychoanalyse von Narzißmus und Beziehung, hg. v. Jörg Wiesse – Sp. 104–106
Im Dienst der einen Kirche. Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamtes, hg. v. Heinz Schütte – Sp. 334–335
Ingraffia, Brian D.: Postmodern Theory and Biblical Theology. Vanquishing God's Shadow – Sp. 019–028
Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche. Festgabe für Dietmar Mieth zum sechzigsten Geburtstag, hg. v. Adrian Holderegger / Jean-Pierre Wils – Sp. 441–466
Inwood, Michael: Heidegger. Aus dem Englischen v. David Bernfeld – Sp. 154–155

Isak, Rainer: Glaube im Kontext naturwissenschaftlicher Vernunft – Sp. 177–196

Jenson, Robert W.: Systematic Theology. Volume II. The Works of God – Sp. 177–196, 260, KR

Johannes aenigmaticus. Studien zum Johannesevangelium. Festschrift für H. Leroy, hg. v. Stefan Schreiber / Alois Stimpfle – Sp. 267–288, 493–495

Karl Poppers kritischer Rationalismus, hg. v. Ingo Pies / Martin Leschke – Sp. 421–423

Kessler, Hans: Das Stöhnen der Natur – Sp. 177–196

Kessler, Hans: Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage – Sp. 067–070

Keuth, Herbert: Die Philosophie Karl Poppers – Sp. 510–513

Kinzig, Wolfram / Markschies, Christoph / Vinzent, Markus: Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica" zu den „Interrogationes de fide" und zum „Römischen Glaubensbekenntnis" – Sp. 389–390

Kirche unter Veränderungsdruck. Wahrnehmungen und Perspektiven, hg. v. Wolfgang Ratzmann / Jürgen Ziemer – Sp. 128–129

Klaiber, Walter: Gerecht vor Gott. Rechtfertigung in der Bibel und heute – Sp. 163–164, KR

Koch, Kurt: Leben erspüren – Glauben feiern. Sakramente und Liturgie in unserer Zeit – Sp. 141–145

Köhler, Theodor W.: Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses im dreizehnten Jahrhundert. Die Erkenntnisbemühung um den Menschen im zeitgenössischen Verständnis – Sp. 347–348

Kölnische Liturgie und ihre Geschichte. Studien zur interdisziplinären Erforschung des Gottesdienstes im Erzbistum Köln, hg. v. Albert Gerhards / Andreas Odenthal – Sp. 501–503

Korpel, Marjo C. A. / Moor, Johannes C. de: The structure of classical Hebrew Poetry. Isaiah 40–55 – Sp. 042–044

Korsch, Dietrich: Dogmatik im Grundriß. Eine Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott – Sp. 157–160

Kraus, Georg: Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre – Sp. 177–196

Krech, Volkhard: Georg Simmels Religionstheorie – Sp. 413–415

Kreiner, Armin: Gott und das Leid – Sp. 177–196

Kreiner, Armin: Gott im Leid – Sp. 177–196

Kremer, Jacob: Enthüllungen der Zukunft. Tod – Rettung – Weltgericht – Sp. 089–094

Kretschmar, Georg: Das bischöfliche Amt. Kirchengeschichtliche und ökumenische Studien zur Frage des kirchlichen Amtes, hg. v. Dorothea Wendebourg – Sp. 333–334

Kreuzer, Michael: „Und das Wort ist Fleisch geworden." Zur Bedeutung des Menschseins Jesu bei Johannes Driedo und Martin Luther – Sp. 133–136

Kriener, Tobias: „Glauben an Jesus" – ein Verstoß gegen das zweite Gebot? Die johanneische Christologie und der jüdische Vorwurf des Götzendienstes – Sp. 267–288

Kühneweg, Uwe – siehe: Meiser, Martin: Proseminar II. Neues Testament – Kirchengeschichte. Ein Arbeitsbuch – Sp. 054

Kuschel, Karl-Josef: Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam – Sp. 245–249

Labahn, Michael: Jesus als Lebensspender. Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten – Sp. 267–288

Labahn, Michael: Offenbarung in Zeichen und Wort. Untersuchungen zur Vorgeschichte von Joh 6,1–25a und seiner Rezeption in der Brotrede, hg. v. Martin Hengel / Otfried Hofius – Sp. 267–288

Landmesser, Christof: Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft, hg. v. Martin Hengel / Otfried Hofius – Sp. 385–386

Lang, Manfred: Johannes und die Synoptiker. Eine redaktionsgeschichtliche Analyse von Joh 18–20 vor dem markinischen und lukanischen Hintergrund – Sp. 051–054, 267–288

Lange, Günter: Bild und Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts – Sp. 063–064

Langenhorst, G.: Hiob unser Zeitgenosse – Sp. 177–196

Langenmayr, Arnold: Trauerbegleitung. Beratung – Therapie – Fortbildung – Sp. 075–077

Larentzakis, Grigorios: Die orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube – Sp. 138–139

Lazcano, Rafael: Bibliographia Missionalia Augustiniana – América Latina – (1533–1993) – Sp. 342–343

Lebendige Welt Jesu und des Neuen Testaments. Eine Entdeckungsreise, hg. v. Hubert Frankemölle – Sp. 162, KR

Leeb, Rudolf – siehe: Meiser, Martin: Proseminar II. Neues Testament – Kirchengeschichte. Ein Arbeitsbuch – Sp. 054

Leppin, Hartmut: Die Kirchenväter und ihre Zeit – Sp. 435, KR

Leuenberger Kirchengemeinschaft. Gemeinschaft reformatorischer Kirchen in Europa. Das christliche Zeugnis von der Freiheit. Texte und gemeinpädagogische Zugänge zu den Texten, 1–5 – Sp. 436, KR

Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht. Bd 1. A–F, hg. v. Axel Freiherr von Campenhausen / Ilona Riedel-Spangenberger / Reinhold Sebott unter Mitarbeit v. Heribert Hallermann – Sp. 072–073

Lexikon für Theologie und Kirche Bd 9. San bis Thomas. Walter Kasper mit Konrad Baumgartner / Horst Bürkle / Klaus Ganzer / Karl Kertelge / Wilhelm Korff / Peter Walter – Sp. 035–036

Link, Christian – siehe: Dietrich, Walter: Die dunklen Seiten Gottes. Band 2: Allmacht und Ohnmacht – Sp. 373–376

Linke, Detlef B.: Das Gehirn – Sp. 177–196

Loci ubi Deus quaeritur. Benedictines throughout the world. Benediktiner in aller Welt, hg. v. Benedict Kominiak / Jacques Côté / Cyrill Schäfer – Sp. 164, KR

Lohse, Bernhard: Evangelium in der Geschichte. Bd 2. Studien zur Theologie der Kirchenväter und zu ihrer Rezeption in der Reformation. Aus Anlaß des 70. Geburtstags des Autors, hg. v. Gabriele Borger u. a. – Sp. 289

Loichinger, Alexander: Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie. Teil I und II – Sp. 392–399

Löning, Karl / Zenger, Erich: Biblische Schöpfungstheologien – Sp. 177–196

Loofs, Friedrich: Patristica. Ausgewählte Aufsätze zur Alten Kirche, hg. v. Hanns Christof Brennecke / Jörg Ulrich – Sp. 164–165, KR

Lozada, Francisco Jr.: A literary reading of John 5. Text as construction – Sp. 267–288

Luhmann, Niklas: Die Religion der Gesellschaft, hg. v. André Kieserling – Sp. 415–417

Lüning, Peter: Offenbarung und Rechtfertigung. Eine Studie zu ihrer Verhältnisbestimmung anhand des anglikanisch/römisch-katholischen Dialgos – Sp. 499–500

Lüning, Peter: Ökumene an der Schwelle zum dritten Jahrtausend – Sp. 079–080

Maas-Ewerd, Theodor: „Schon leuchtet deine Krippe auf." Die Feier der Geburt Jesu Christi und der weihnachtliche Festkreis in Liturgie und Brauchtum. Festgabe zum 6. Februar 2000 mit Bibliographie, hg. v. Florian Trenner / Bert Wendel – Sp. 165, KR

Macken, Raymond: Essays on Henry of Ghent II and III – Sp. 253–254

Maier, Johann: Kriegsrecht und Friedensordnung in jüdischer Tradition – Sp. 441–466

Markschies, Christoph – siehe: Böhlig, Alexander: Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi – Sp. 207–208

Markschies, Christoph – siehe: Kinzig, Wolfram: Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica" zu den „Interrogationes de fide" und zum „Römischen Glaubensbekenntnis" – Sp. 389–390

Matjaž, Maksimilijan: Furcht und Gotteserfahrung. Die Bedeutung des Furchtmotivs für die Christologie des Markus – Sp. 047–049

May, Gerhard: Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo – Sp. 177–196

Mayr, Ernst: One long Argument – Sp. 177–196

McGrath, Alister E.: Science and Religions – Sp. 177–196

Meffert, Bernhard: Liturgie teilen. Akzeptanz und Partizipation in der erneuerten Meßliturgie. Mit einer Einführung v. Albert Gerhards – Sp. 336–337

Meiser, Martin / Kühneweg, Uwe / Leeb, Rudolf / Gemünden, Petra von / Schmeller, Thomas: Proseminar II. Neues Testament – Kirchengeschichte. Ein Arbeitsbuch – Sp. 054

Mellars, A. / Stringer, Chris B.: The Human Revolution – Sp. 177–196

Mette, Norbert – siehe: Gutmann, Hans-Martin: Orientierung Theologie. Was sie kann, was sie will – Sp. 348–349

Metz, Wilhelm: Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtansicht des thomasischen Gedankens – Sp. 060–063

Metzler-Lexikon christlicher Denker. 700 Autorinnen und Autoren von den Anfängen des Christentums bis zur Gegenwart, hg. v. Markus Vinzent unter Mitarbeit v. Ulrich Volp und Ulrike Lange – Sp. 349, KR

Metzner, Rainer: Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium, hg. v. Martin Hengel / Otfried Hofius – Sp. 267–288

Meyer, Hans Bernhard: Zur Theologie und Spiritualität des christlichen Gottesdienstes. Ausgewählte Aufsätze, hg. v. Reinhard Meßner / Wolfgang G. Schöpf – Sp. 337

Meyer-Blanck, Michael: Liturgie und Liturgik. Der Evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt – Sp. 503–504

Meyer-Blanck, Michael / Weyel, Birgit: Arbeitsbuch Praktische Theologie. Ein Begleitbuch zu Studium und Examen in 25 Einheiten – Sp. 254–255

Meyer, Harding: Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie II. Der katholisch/lutherische Dialog – Sp. 408–409

Miethke, Jürgen: De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhem von Ockham – Sp. 438, KR

Miggelbrink, Ralf: Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition – Sp. 214–218

Moltmann, Jürgen: Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie – Sp. 498–499

Moltmann, Jürgen: Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre – Sp. 177–196

Moor, Johannes C. de – siehe: Korpel, Marjo C. A.: The structure of classical Hebrew Poetry. Isaiah 40–55 – Sp. 042–044

Moretti, J.-M.: Zugriff aufs Leben – Sp. 177–196

Morgenlob – Abendlob. Mit der Gemeinde feiern. Band I. Fastenzeit – Osterzeit. Dienstebuch. Erarbeitet v. Paul Ringseisen mit Wolfgang Bretschneider / Markus Eham / Stefan Klöckner / Heinz Martin Lonquich, hg. v. Amt für Kirchenmusik im Ordinariat des Erzbistums München und Freising und von der Fakultät für Religionspädagogik und Kirchliche Bildungsarbeit der Katholischen Universität Eichstätt – Sp. 166–168, KR

Mosis, Rudolf: Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament – Sp. 301–302

Müller, Gerhard Ludwig: John Henry Newman begegnen – Sp. 321–322, 353–374

Müller, Gerhard Ludwig: Priestertum und Diakonat. Der Empfänger des Weihesakramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive – Sp. 353–374

Müller-Fahrenholz, Geiko: Phantasie für das Reich Gottes. Die Theologie Jürgen Moltmanns. Eine Einführung – Sp. 199–203

Murphy, N.: Theology and Science: A Radical Reformation Perspektive – Sp. 177–196

Mythos Jahrtausendwechsel. Beiträge aus Wissenschaft, Religion und Gesellschaft, hg. v. Norbert Sommer – Sp. 089–094

Nag Hammadi Codices III,3–4 and V,1. With Papyrus Berolinensis 8502,3 and Oxyrhynchus Papyrus 1081. Eugnostos and The Sophia of Jesus Christ, hg. v. Douglas M. Parrott – Sp. 211–212

Nag Hammadi Texts and the Bible. A Synopsis and Index, hg. v. Craig A. Evans / Robert L. Webb / Richard A. Wiebe – Sp. 211–212

Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII. Volume Editor: Charles W. Hedrick – Sp. 211–212

Nagel, Titus: Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert. Studien zur vorirenäischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur – Sp. 267–288

Naturwissenschaft und Religion, hg. v. Sigurd Martin Daecke – Sp. 177–196

Nawar, Alexander: Opfer als Dialog der Liebe. Sondierungen zum Opferbegriff Odo Casels – Sp. 235–237

Neirynck, F.: John and the Synoptics in Recent Commentaries – Sp. 267–288

Neuhaus, Gerd: Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs „Projekt Weltethos" – Sp. 418–421

Nietzsche, Friedrich: Morgenröthe – Sp. 195–199

Niewiadomski, Józef – siehe: Scharer, Matthias: Faszinierendes Geheimnis. Neue Zugänge zur Eucharistie in Familie, Schule und Gemeinde – Sp. 259

Noack, Christian: Gottesbewußtsein. Exegetische Studien zur Soteriologie und Mystik bei Philo von Alexandria – Sp. 322–324

Nordblom, Pia: Für Glaube und Volkstum. Die katholische Wochenzeitung „Der Deutsche in Polen" (1934–1939) in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus – Sp. 123–125

„Nun steht aber diese Sache im Evangelium ..." Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, hg. v. Rainer Kampling – Sp. 267–288

O'Grady, Desmond: Alle Jubeljahre. Die „Heiligen Jahre" in Rom von 1300 bis 2000. Aus dem Englischen v. Radbert Kohlhaas – Sp. 089–094

Oeser, Erhard / Seitelberger, Franz: Gehirn, Bewußtsein, Erkenntnis – Sp. 177–196

Ohly, Christoph: Sensus fidei fidelium. Zur Einordnung des Glaubenssinnes aller Gläubigen in die Communio-Struktur der Kirche im geschichtlichen Spiegel dogmatisch-kanonistischer Erkenntnisse und der Aussagen des II. Vaticanum – Sp. 438, KR

Ökologische Theologie, hg. v. Günter Altner – Sp. 177–196

Ökumene – wohin? Bischöfe und Theologen entwickeln Perspektiven, hg. v. Bernd Jochen Hilberath / Jürgen Moltmann – Sp. 435, KR

Ökumene und Kirchenrecht – Bausteine oder Stolpersteine?, hg. v. Heribert Hallermann – Sp. 165–166, KR

Oomen, Pieter A.: Theologie – exacte wetenschappen – Sp. 177–196

Oomen, Pieter A.: Doet God ertoe? – Sp. 177–196

Opus Caroli Regis Contra Synodum (Libri Carolini), hg. v. Ann Freeman unter Mitwirkung v. Paul Meyvaert – Sp. 387–389

Orthodoxie im Dialog. Bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalisch-orthodoxen Kirchen 1945–1997. Eine Dokumentensammlung. In Verbindung mit Miguel María Garijo Guembe, hg. v. und bearb. v. Thomas Bremer / Johannes Oeldemann / Dagmar Stoltmann – Sp. 500–501

Orzechowski, Peter: Zum Jahr 2000. Prophezeiungen der großen Seher. Warum wir überleben können – Sp. 089–094

Ottokar Uhl. Werk. Theorie. Perspektiven, hg. v. Conrad Lienhardt – Sp. 145–146

Overhage, Paul / Rahner, Karl: Das Problem der Hominisation – Sp. 177–196

Pannenberg, Wolfhart: Anthropologie in theologischer Perspektive – Sp. 177–196

Pannenberg, Wolfhart: Beiträge zur Systematischen Theologie. Bd 1. Philosophie, Religion, Offenbarung. Bd 2. Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung. Bd 3. Kirche und Ökumene – Sp. 136

Patrimonium Fidei. Traditionsgeschichtliches Verstehen am Ende? Festschrift für Magnus Loehrer und Pius-Ramon Tragan, hg. v. Marinella Perroni / Elmar Salmann – Sp. 376–377

Peacocke, Arthur: God and the New Biology – Sp. 177–196

Pernoud, Régine: Frauenbilder im Mittelalter – Sp. 161, KR

Peters, Tiemo Rainer: Johann Baptist Metz. Theologie des vermißten Gottes – Sp. 327–330

Pfleiderer, Georg: Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert – Sp. 403–405

Philosophische Anthropologie, hg. v. Werner Schüßler – Sp. 163, KR

Physik und Transzendenz, hg. v. H. P. Dürr – Sp. 177–196

Pinckaers, Servais: Das geistliche Leben des Christen. Theologie und Spiritualität nach Paulus und Thomas von Aquin – Sp. 433–434

Practice what you preach. Virtues, ethics, and power in the lives of pastoral ministers and their congregations, hg. v. James F. Keenan / Joseph Kotva – Sp. 073–075

Praxis Pietatis. Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Wolfgang Sommer zum 60. Geburtstag. Mit Beiträgen v. Elke Axmacher u. a., hg. v. Hans-Jörg Nieden / Marcel Nieden – Sp. 055–058

Qohelet In The Context Of Wisdom, hg. v. Antoon Schoors – Sp. 218–220

Rack, Monika: Gregory Baum. Kritisch. Parteilich. Kontextuell. Ein theologischer Lebensweg – Sp. 377–379

Rahner, Karl: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums – Sp. 177–196

Rahner, Karl – siehe: Overhage, P.: Das Problem der Hominisation – Sp. 177–196

Ratzinger, Joseph: Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald – Sp. 379–380

Reflektierter Glaube. Festschrift für Erhard Kunz SJ zum 65. Geburtstag, hg. v. Hans-Ludwig Ollig / Oliver Wiertz – Sp. 376–377

Reformation zwischen Ost und West. Valentin Wagners griechischer Katechismus (Kronstadt 1550), hg., eingeleitet, ediert und kommentierend übersetzt v. Andreas Müller – Sp. 316–318

Reichardt, Michael: Psychologische Erklärung der paulinischen Damaskusvision? Ein Beitrag zum interdisziplinären Gespräch zwischen Exegese und Psychologie seit dem 18. Jahrhundert – Sp. 037–039

Reinbold, Wolfgang: Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche – Sp. 222–226

Reinhuber, Thomas: Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio – Sp. 231–232

Reissner, Ilma: Georgien. Goldenes Vlies und Weinrebenkranz. Erweiterte und aktualisierte Neuauflage von Georgien. Geschichte. Kunst. Kultur – Sp. 165, KR

Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Band 2. C–E, hg. v. Hans Dieter Betz / Don S. Browning / Bernd Janowski / Eberhard Jüngel – Sp. 486–491

Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Band 1. A–B, hg. v. Hans Dieter Betz / Don S. Browning / Bernd Janowski / Eberhard Jüngel – Sp. 486–491

Religion und Rationalität, hg. v. Renate Breuninger / Peter Welsen – Sp. 390–392

Religionspolitik in Deutschland. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart. Martin Greschat zum 65. Geburtstag, hg. v. Anselm Doering-Manteuffel / Kurt Nowak – Sp. 058–059

Religionspsychologie heute, hg. v. Christian Henning / Erich Nestler – Sp. 410–412

Rendtorff, Rolf: Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf. Bd 1: Kanonische Grundlegung – Sp. 220–222

Reventlow, Henning Graf: Epochen der Bibelauslegung. Bd I: Vom Alten Testament bis Origenes – Sp. 195–199

Rom. Ein literarischer Reiseführer. Mit Fotos v. Gertrud Leutenegger, hg. v. Franz Peter Waiblinger – Sp. 350, KR

Rothgangel, Martin: Naturwissenschaft und Theologie. Wissenschaftstheoretische Gesichtspunkte im Horizont religionspädagogischer Überlegungen – Sp. 342

Saberschinsky, Alexander: Warum die Guten nicht die Dummen sind. Katholische Soziallehre heute – Sp. 433–435, KR

Sander, Hans-Joachim: Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte – Sp. 203–205

Scharer, Matthias / Niewiadomski, Józef: Faszinierendes Geheimnis. Neue Zugänge zur Eucharistie in Familie, Schule und Gemeinde – Sp. 259, KR

Scheffczyk, Leo: Die Welt als Schöpfung Gottes – Sp. 177–196

Scheffczyk, Leo: Einführung in die Schöpfungslehre – Sp. 177–196

Scheffczyk, Leo: Schöpfung als Heilseröffnung – Sp. 177–196

Schipperges, Stefan: Bonifatius ac socii eius. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung des Winfrid-Bonifatius und seines Umfeldes – Sp. 259, KR

Schlapdick, Stefan: Auf dem Weg in den Konflikt. Exegetische Studien zum theologischen Profil der Erzählung Jesu in Samarien (Joh 4,1–42) im Kontext des Johannesevangeliums (BBB 126) – Sp. 267–288

Schlüter, Astrid: Die Selbstauslegung des Wortes. Selbstreferenz und Fremdreferenzen in der Textwelt des Johannesevangeliums – Sp. 267–288

Schmeller, Thomas – siehe: Meiser, Martin: Proseminar II. Neues Testament, Kirchengeschichte. Ein Arbeitsbuch – Sp. 054

Schmidt, Wilhelm: Der brennende Dornbusch. Eine Darlegung des Evangeliums nach Johannes – Sp. 267–288

Schmitt, Armin: Der Gegenwart verpflichtet. Studien zur biblischen Literatur des Frühjudentums, hg. v. Christian Wagner – Sp. 384–385

Schmitthenner, Ulrich: Der konziliare Prozeß – Sp. 177–196

Schneider, Katharina: Studien zur Entfaltung der altkirchlichen Theologie der Auferstehung – Sp. 232–234

Schnittpunkt zwischen Himmel und Erde. Kirche als Erfahrungsraum des Glaubens, hg. v. Eckhard Bieger / Norbert Blome / Heinz Heckwolf – Sp. 527, KR

Schnur, Harald: Schleiermachers Hermeneutik und ihre Vorgeschichte im 18. Jahrhundert. Studien zur Bibelauslegung, zu Hamann, Herder und F. Schlegel – Sp. 102–104

Schoenborn, Ulrich: Diverbium Salutis. Studien zur Interdependenz von literarischer Struktur und theologischer Intention des gnostischen Dialogs, ausgeführt an der koptischen „Apokalypse des Petrus" aus Nag Hammadi (NHC VII, 3) – Sp. 207–208

Scholl, Reinhard: Die Elenden in Gottes Thronrat. Stilistisch-kompositorische Untersuchungen zu Jesaja 24–27 – Sp. 303–305

Schöpfung und Evolution, hg. v. K. Schmitz-Moormann – Sp. 177–196

Schröder, Caroline: Glaubenswahrnehmung und Selbsterkenntnis. Jonathan Edward's theologia experimentalis – Sp. 162, KR

Schröder, Winfried: Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts – Sp. 423–429

Schütte, Heinz: Christsein im ökumenischen Verständnis. Leben in der Nachfolge Christi. Ökumenische Ethik – Sp. 243–244

Schwaiger, Georg: Papsttum und Päpste im 20. Jahrhundert. Von Leo XIII. zu Johannes Paul II. – Sp. 164, KR

Schwarz, Hans: Christology – Sp. 349–350, KR

Schwieger, Michael: Zur Theologie der Befreiung. Materialien zum theologischen Denken und christlichen Leben in Lateinamerika – Sp. 081–082, KR

Schwind, Georg: Das Andere und das Unbedingte. Anstöße von Maurice Blondel und Emmanuel Levinas für die gegenwärtige theologische Diskussion – Sp. 513–517

Seifert, Katharina: Glaube und Politik. Die Ökumenische Versammlung in der DDR 1988/89 – Sp. 139–141

Seitelberger, F. – siehe: Oeser, E.: Gehirn, Bewußtsein, Erkenntnis – Sp. 177–196

Simonis, Walter: Woher kommt das Böse? ... wenn Gott gut ist – Sp. 177–196

Singe, Georg: Gott im Chaos. Ein Beitrag zur Rezeption der Chaostheorie in der Theologie und deren praktisch-theologische Konsequenz – Sp. 177–196

Slenczka, Wenrich: Heilsgeschichte und Liturgie. Studien zum Verhältnis von Heilsgeschichte und Heilsteilhabe anhand liturgischer und katechetischer Quellen des dritten und vierten Jahrhunderts – Sp. 240–241

Söding, Thomas: Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament unter Mitarbeit v. Christian Münch – Sp. 049–050

Sölle, Dorothee: Lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung – Sp. 177–196

Spoerri, Bettina: Der Tod als Text und Signum. Der literarische Todesdiskurs in geistlich-didaktischen Texten des Mittelalters – Sp. 527, KR

Stalder, Kurt: Sprache und Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes. Texte zu einigen wissenschaftstheoretischen und systematischen Voraussetzungen für die exegetische und homiletische Arbei, hg. v. Urs von Arx – Sp. 436, KR

Steinkamp, Hermann: Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie – Sp. 003–018

Stets war es der Hund, der starb ... Die Kirche zur Jahrtausendwende. Gefahren, Irrwege und Perspektiven, hg. v. Michael Müller – Sp. 089–094

Steuer-Flieser, Dagmar: „Grundrechte" im Codex Iuris Canonici von 1983 im Vergleich mit dem deutschen Grundgesetz. Eine exemplarische Untersuchung anhand der Wissenschaftsfreiheit – Sp. 242–243

Stringer, Chris B. – siehe: Mellars, A.: The Human Revolution – Sp. 177–196

Studer, Basil: Mysterium Caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche – Sp. 347–348, KR

Thatcher, Tom: The riddles of Jesus in John. A study in tradition and folklore – Sp. 267–288

Theissen, Gerd: Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums – Sp. 267–288

Theologie und Psychologie im Dialog über das Böse, hg. v. Michael Schlagheck – Sp. 039–040

Theologie in der Universität. Wissenschaft – Kirche – Gesellschaft. Festschrift zum Jubiläum: 350 Jahre Theologie in Bamberg, hg. v. Georg Kraus – Sp. 350, KR

Theologische Ethik. Ein Werkbuch, hg. v. Gerfried W. Hunold / Thomas Laubach / Andreas Greis – Sp. 340–341

Thiele, Johannes: Die Heiligkeit der Erde – Sp. 177–196

Thomas, Andreas Maria: Das Ende des Mythos Sozialismus. Vom Scheitern der sozialistischen Politik und Theologie – Sp. 429–431

Tillich, Paul: Religion, Kultur, Gesellschaft. Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908–1933). Erster Teil, hg. v. Erdmann Sturm – Sp. 095–096

Toward The Future of Reformed Theology. Tasks, Topics, Traditions, hg. v. David Willis / Michael Welker with the Special Collaboration of Matthias Gockel – Sp. 260, KR

Universum, Mensch, Gott, hg. v. Rainer Koltermann – Sp. 177–196

Untergassmair, Franz Georg: Handbuch der Einleitung. 2. Briefe und Offenbarung – Sp. 310–313

Urknall oder Schöpfung, hg. v. W. Gräb – Sp. 177–196

„... usque ad ultimum terrae." Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums 1540–1773, hg. v. Johannes Meier – Sp. 343–345

van Huyssteen, Jacobus Wentzel V. – siehe: Gregersen, N. H.: Rethinking Theology and Science – Sp. 177–196

van Iersel, Bastian Martinus F.: Evolution und Bibel – Zwei Codes, zwei Botschaften – Sp. 177–196

Van Wolde, Ellen J.: Verhalen over het begin. Gen 1–11 en andere scheppingsverhalen – Sp. 177–196

Vatican II in Moscow (1959–1965). Acts of the Colloquium on the History of Vatican II Moscow, March 30 – April 2, 1995, hg. v. Alberto Melloni – Sp. 335–336

Verburg, Winfried: Passion als Tragödie? Die literarische Gattung der antiken Tragödie als Gestaltungsprinzip der Johannespassion – Sp. 267–288

Vinzent, Markus – siehe: Kinzig, Wolfram: Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica" zu den „Interrogationes de fide" und zum „Römischen Glaubensbekenntnis" – Sp. 389–390

Vogt, Hermann Josef: Origenes als Exeget, hg. v. Wilhelm Geerlings – Sp. 405–406

Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren, hg. v. Johann Reikerstorfer – Sp. 380–381

von Weizsäcker, Carl Friedrich: Die Zeit drängt – Sp. 177–196

von Sprockhoff, Harald: Naturwissenschaft und christlicher Glaube – ein Widerspruch? – Sp. 177–196

Von Luther zu Bach. Bericht über die Tagung 22.–25. September 1996 in Eisenach, hg. v. Renate Steiger – Sp. 517–520

Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie. Festschrift für Theodor Schneider, hg. v. Bernd Jochen Hilberath / Dorothea Sattler – Sp. 353–374

Wagener-Esser, Meike: Organisierte Barmherzigkeit und Seelenheil. Das caritative Sozialnetzwerk im Bistum Münster von 1803 bis zur Gründung des Diözesancaritasverbands 1916 – Sp. 226–227

Wagner, Karl: Die Feier der Beerdigung. Studienausgabe für die Begräbnisfeier; mit besonderer Berücksichtigung der Gegebenheiten in der Großstadt – Sp. 504–505

Wagner, Christian: Die Septuaginta-Hapaxlegomena im Buch Jesus Sirach. Untersuchungen zur Wortwahl und Wortbildung unter besonderer Berücksichtigung des textkritischen und übersetzungstechnischen Aspekts – Sp. 491–493

Wälchli, Stefan: Der weise König Salomo. Eine Studie zu den Erzählungen von der Weisheit Salomos in ihrem alttestamentlichen und altorientalischen Kontext – Sp. 116–118

Waldenfels, Hans: „Mit zwei Flügeln." Kommentar und Anmerkungen zur Enzyklika „Fides et ratio" Papst Johannes Pauls II. – Sp. 292–293

Walter, Meinrad: Erschallet, ihr Lieder, erklinget, ihr Saiten! Johann Sebastian Bachs Musik im Jahreskreis – Sp. 520–521

Wanke, Daniel: Das Kreuz Christi bei Irenäus von Lyon – Sp. 406–408

Ward, Graham: Barth, Derrida and the Language of Theology – Sp. 019–028

Watt, Jan G. van der: Family of the king. Dynamics of metaphor in the Gospel according to John (BIS 47) – Sp. 267–288

Weier, Winfried: Sinnerfahrung menschlicher Existenz. Neue Wege der Gotteserkenntnis – Sp. 228–229

Weigl, Hanspeter: Auf der Suche nach der unsterblichen Seele – Sp. 381–382

Weinandy, Th. G.: Does God Suffer? – Sp. 177–196

Weinberg, Steven: Die ersten drei Minuten – Sp. 177–196

Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt, hg. v. übersetzt v. Bonifaz Miller – Sp. 164, KR

Welker, Michael: Was geht vor beim Abendmahl? – Sp. 238

Weltende. Beiträge zur Kultur- und Religionswissenschaft, hg. v. Adam Jones – Sp. 089–094

Wengst, Klaus: Art. Barnabasbrief, TRE5 – Sp. 195–199

Wengst, Klaus: Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1 – 10. (ThKNT 4,1) – Sp. 267–288

Wenz, Gunther: Grundfragen ökumenischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd 1 – Sp. 409–410

Wesson, Robert G.: Die unberechenbare Ordnung – Sp. 177–196

Weyel, Birgit – siehe: Meyer-Blanck, Michael: Arbeitsbuch Praktische Theologie. Ein Begleitbuch zu Studium und Examen in 25 Einheiten – Sp. 254–255

Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?, hg. v. Edmund Arens / Helmut Hoping – Sp. 177–196

Wilber, Ken: Naturwissenschaft und Religion. Die Versöhnung von Weisheit und Wissen – Sp. 177–196

Williams, Catrin H.: I am He. The Interpretation of 'anî hû' in Jewish and early Christian literature – Sp. 267–288

Wilson, Albert E.: Neural Geographies – Sp. 177–196

Wimmer, Otto: Kennzeichen und Attribute der Heiligen. Mit 244 Farb- und Schwarzweißbildern. Bearb. und mit Bildern erg. v. Barbara Knoflach-Zingerle – Sp. 259, KR

Wintels, Andreas: Individualismus und Narzißmus. Analysen zur Zerstörung der Innenwelt – Sp. 431–432

Winter, Aloysius: Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants. Mit einem Geleitwort v. Norbert Hinske – Sp. 077–078

Wissenschaft und Weltgestaltung. Internationales Symposion zum 350. Geburtstag von Gottfried Wilhelm Leibniz vom 9. bis 11. April 1996 in Leipzig. Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, hg. v. Kurt Nowak / Hans Poser – Sp. 156–158

Wolbert, Werner: Du sollst nicht töten. Systematische Überlegungen zum Tötungsverbot – Sp. 441–466

Zander, Helmut: Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute – Sp. 100–102

Zehner, Joachim: Arbeitsbuch Systematische Theologie. Eine Methodenhilfe für Studium und Praxis – Sp. 436–437, KR

Zeichen des Lebens. Sakramente im Leben der Kirchen – Rituale im Leben der Menschen, hg. v. Paul M. Zulehner / Hansjörg Auf der Maur / Josef Weismayer – Sp. 205–206

Zeilinger, Thomas: Zwischen-Räume – Theologie der Mächte und Gewalten – Sp. 064–067

Zeit – Zeitenwende – Ewigkeit. Die Menschen vor der Jahrtausendwende. Mit Beiträgen v. Gottfried Bachl / Hans Michael Baumgartner / Alexander Demandt / Jürgen Moltmann / Gabriele Oettingen, hg. v. Hans Michael Baumgartner – Sp. 089–094

Zenger, Erich: Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zur Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte – Sp. 177–196

Zenger, Erich – siehe: Löning, Karl: Biblische Schöpfungstheologien – Sp. 177–196

Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts, hg. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland v. Karl-Joseph Hummel / Christoph Strohm – Sp. 125–126

Zima, Peter V.: Theorie des Subjekts. Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne – Sp. 436, KR

Zimmer, Tilmann: Zwischen Tod und Lebensglück. Eine Untersuchung zur Anthropologie Kohelets – Sp. 108–110

Zimmermann, Wolf-Dieter: Bruder Bonhoeffer. Einblicke in ein hoffnungsvolles Leben – Sp. 082, KR

Zöller, Christa: Rockmusik als jugendliche Weltanschauung und Mythologie – Sp. 521–523

Zuerst der Mensch. Erkundungen und Perspektiven für eine zeitgemäße Glaubensvermittlung, hg. v. Thomas Luksch / Hermann Würdinger – Sp. 161, KR

Zum gesellschaftlichen Schicksal der Theologie. Ein Wiener Symposium zu Ehren von Johann Baptist Metz, hg. v. Johann Reikerstorfer – Sp. 033–034

Zumstein, Jean: Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium. Übersetzungen v. Esther Straub – Sp. 267–288

Zur Mission herausgefordert. Evangelisierung als kirchlicher Auftrag. Festschrift für Generalvikar Bruno Kresing zum 70. Geburtstag, hg. v. Thomas Schäfers / Peter Schallenberg / Udo Zelinka – Sp. 291–292

Zyzinski, J. M.: Metaphysics and Epistemology in Stephen Hawking's Theory of the Creation of the Universe – Sp. 177–196

IV. Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften – Sp. 81–87, 167–175, 259–263, 349–351, 437–439, 527

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 1 — **2001** — **97. Jahrgang**

Michel Foucault und Christentum. Grundzüge der neueren theologischen Rezeption (Karlheinz Ruhstorfer) . . . . . **Sp. 1**

Das Echo Jacques Derridas in der angelsächsischen Theologie (Joachim Valentin) . . . . . **Sp. 19**

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . 27

Geschichte denken. Mit Beiträgen von H. M. Baumgartner u. a., hg. v. der Karl Rahner Akademie (Franz Gruber)

Befristete Zeit, hg. v. Jürgen Manemann in Zusammenarbeit mit Gabriela Grunden u. a. (Franz Gruber)

Zum gesellschaftlichen Schicksal der Theologie. Ein Wiener Symposium zu Ehren von Johann Baptist Metz, hg. v. Johann Reikerstorfer (Religion, Geschichte, Gesellschaft, 14) (Franz Gruber)

Gott – ratlos vor dem Bösen? Mit einer Stellungnahme Kardinal Ratzingers zum Motu proprio „Ad tuendam fidem", hg. v. Wolfgang Beinert (Herbert Vorgrimler)

Lexikon für Theologie und Kirche. Bd 9, San bis Thomas, hg. v. Walter Kasper / Konrad Baumgartner / Horst Bürkle (u. a.) (Herbert Vorgrimler)

Bischofsbestellung. Mitwirkung der Ortskirche? Mit einer kommentierten Bibliographie zum Thema Demokratie in der Kirche von Peter Inhoffen / Michael Hölzl, hg. v. Bernhard Körner / Maria Elisabeth Aigner / Georg Eichberger (Herbert Vorgrimler)

Reichardt, Michael: Psychologische Erklärung der paulinischen Damaskusvision? Ein Beitrag zum interdisziplinären Gespräch zwischen Exegese und Psychologie seit dem 18. Jahrhundert (Erwin Möde)

Theologie und Psychologie im Dialog über das Böse, hg. v. Michael Schlagheck (Erwin Möde)

Exegese des AT 40

Baltzer, Klaus: Deutero-Jesaja. Kommentar zum Alten Testament (Ulrich Berges)

Korpel, Marjo C. A. / Moor, Johannes C. de: The structure of classical Hebrew Poetry. Isaiah 40–55 (Ulrich Berges)

Exegese des NT 44

Gnilka, Joachim: Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche (Ernst Dassmann)

Dormeyer, Detlev: Das Markusevangelium als Idealbiographie von Jesus Christus, dem Nazarener (Knut Backhaus)

Matjaž, Maksimilijan: Furcht und Gotteserfahrung. Die Bedeutung des Furchtmotivs für die Christologie des Markus (Klaus Scholtissek)

Söding, Thomas: Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament unter Mitarbeit von Christian Münch (Claus-Peter März)

Albl, Martin C.: „And scripture cannot be broken". The form and function of the early Christian Testimonia collections (Marco Frenschkowski)

Lang, Manfred: Johannes und die Synoptiker. Eine redaktionsgeschichtliche Analyse von Joh 18–20 vor dem markinischen und lukanischen Hintergrund (Ismo Dunderberg)

Meiser, Martin / Kühneweg, Uwe / Leeb, Rudolf / Gemünden, Petra von / Schmeller, Thomas: Proseminar II. Neues Testament – Kirchengeschichte. Ein Arbeitsbuch (Detlev Dormeyer)

Kirchengeschichte 55

Goez, Werner: Kirchenreform und Investiturstreit 910 – 1122 (Hubert Wolf)

Praxis Pietatis. Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Wolfgang Sommer zum 60. Geburtstag. Mit Beiträgen von Elke Axmacher u. a., hg. v. Hans-Jörg Nieden / Marcel Nieden (Johannes Wallmann)

Religionspolitik in Deutschland. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart. Martin Greschat zum 65. Geburtstag, hg. v. Anselm Doering-Manteuffel / Kurt Nowak (Hans-Ludwig Abmeier)

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte . . . 60

Metz, Wilhelm: Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtansicht des thomasischen Gedankens (Otto Hermann Pesch)

Lange, Günter: Bild und Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts (Claudia Gärtner)

Dogmatik 64

Zeilinger, Thomas: Zwischen-Räume – Theologie der Mächte und Gewalten (Thomas Ruster)

Kessler, Hans: Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage (Gerd Neuhaus)

Ökumenische Theologie 70

Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens". Unter Mitarbeit von Harding Meyer / Magnus Striet / Lothar Ullrich / Hans Jörg Urban / Harald Wagner, hg. v. Harald Wagner (Wolfgang Beinert)

Kirchenrecht 72

Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht. Bd 1. A-F, hg. v. Axel Freiherr von Campenhausen / Ilona Riedel-Spangenberger / Reinhold Sebott unter Mitarbeit von Heribert Hallermann (Klaus Lüdicke)

Liturgiewissenschaft 73

Archiv für Liturgiewissenschaft. Inhalt der Bände und Jahrgänge 1–40 1950 – 1998, bearb. v. Angelus Häußling OSB (Klemens Richter)

Pastoraltheologie 73

Practice what you preach. Virtues, ethics, and power in the lives of pastoral ministers and their congregations, ed. by James F. Keenan / Joseph Kotva (Herbert Schlögel)

Langenmayr, Arnold: Trauerbegleitung. Beratung – Therapie – Fortbildung (Jürgen Bärsch)

Philosophie 77

Winter, Aloysius: Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants. Mit einem Geleitwort von Norbert Hinske (Joseph Möller)

Asmuth, Christoph: Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800 – 1806 (Saskia Wendel)

Das besondere Buch 79

Lüning, Peter: Ökumene an der Schwelle zum dritten Jahrtausend (Otto Hermann Pesch)

Kurzrezensionen 81

Theologische Literatur – eingegangene Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften . . . 81

Michel Foucault und Christentum. Grundzüge der neueren theologischen Rezeption

von Karlheinz Ruhstorfer, Freiburg

In Zeiten klassischer Moderne war das Verhältnis von Philosophie zu Theologie durchaus ein schwieriges. Nicht nur versuchte die explizite Religionskritik des 19. Jh.s in Gestalt von Feuerbach, Marx, Nietzsche die Religion samt Theologie zu überwinden, sondern auch Denker des 20. Jh.s, denen zumindest seitens der Theologie immer wieder kryptoreligiöse Züge angesehen wurden wie Wittgenstein oder Heidegger, gaben sich der christlichen Religion gegenüber doch spröde bis ablehnend. Die katholische Theologie begann erst spät ihre mehr oder weniger ‚splendid isolation' aufzugeben und sich der Moderne anders als in Lehrverurteilungen, Verboten und Indizierungen anzunehmen. Es folgte eine Phase der Theologiegeschichte, in der philosophische Theologen, wie Romano Guardini, Erich Przywara, Karl Rahner oder Gaston Fessard versuchten, in die Kraft des Gegners einzugehen und die Moderne in sich ‚aufzuheben'.[1]

[1] Vgl. dazu K. Ruhstorfer, Das moderne und postmoderne Interesse an den Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola, in: Theologie und Philosophie 73 (1998), 334–363.

BS: theol A 425 theol A 010

210

Die Situation der Gegenwart hat sich demgegenüber grundsätzlich verändert. Einerseits ist das moderne Bemühen, das Bisherige und damit auch das Christentum mit der Hoffnung auf die künftige Welt zu überwinden, einem Nebeneinander von Unvereinbarem gewichen. V. a. das neuere französische Denken des Strukturalismus und Poststrukturalismus, aber auch die angelsächsische Sprachanalyse haben ein neues geistesgeschichtliches ‚Paradigma' eröffnet. Ob diese Phase der Geschichte Postmoderne, Spätmoderne oder sonst wie genannt werden will, ist nachrangig. Festzuhalten ist zunächst eine radikale Relativierung von Wahrheitsansprüchen, die oberflächlich betrachtet *auch* dem Christentum einen Platz unter den vielen Wahrheiten einräumt. Sodann gibt es neuerdings eine Wiederkehr des Religiösen, sei es auf dem blühenden Sinnangebotsmarkt, sei es als Fundamentalismus, sei es als Frucht neueren Philosophierens beispielsweise bei Lévinas oder Derrida. Andererseits hat sich auch die christliche Theologie grundsätzlich verwandelt. Zwar gibt es noch ein Festhalten an traditionellen Positionen, das bemerkenswerterweise weniger die dogmatischen Fundamente betrifft, sondern zumeist mit Macht (Ämterfrage) und Sexualität zu tun hat, aber es gibt auch ein weitreichendes und vielgestaltig realisiertes Aggiornamento, will sagen, Kirche und Theologie haben sich der gegenwärtigen Gesellschaft und ihren ‚Philosophien' weitgehend und in unterschiedlichster Weise geöffnet. So gibt es immer noch Reibungspunkte zwischen Religion und Gegenwart, doch ist das Verhältnis vordergründig befriedet, wenn auch nicht für alle Beteiligten befriedigend. Gelegentlich scheint es, daß die Theologie Schwierigkeiten hat, den roten Faden ihrer Tradition in der neuen Unübersichtlichkeit zu finden.

Immer wieder ordnete sich die offenbarungsgebundene christliche Glaubenswissenschaft ein philosophisches Denken zu, indem es dieses an ihre philosophischen Bedürfnisse anpaßte. Es sei hier an die Adaption des Neuplatonismus durch Augustin oder die Aufnahme des Aristotelismus durch Thomas erinnert. Stets handelte es sich hierbei um eine metaphysische Philosophie, die sich ihrerseits als eine Gestalt von ‚Theologie' begriff. Auch unter den erschwerten Bedingungen der nachmetaphysischen Moderne versuchte etwa Karl Rahner, die zeitgenössische Existenzphilosophie den Bedürfnissen der Theologie anzupassen. In unserer Gegenwart laufen diverse Bemühungen, v. a. ‚im Anschluß an' Emmanuel Lévinas und Jacques Derrida, christliche Theologie zu betreiben, da hier eine theologische ‚Fortschreibung' am leichtesten möglich scheint. In jüngster Zeit zog auch der französische Philosoph Michel Foucault die Aufmerksamkeit der Theologen auf sich. Im folgenden sollen einige zentrale Texte der deutschsprachigen theologischen Foucaultrezeption vorgestellt und einer kritischen Würdigung unterzogen werden. Zunächst möchte ich drei Aufsätze besprechen, die 1995 in einer Ausgabe von „Wege zum Menschen" erschienen sind, sodann die beiden ersten 1999 erschienenen deutschsprachigen theologischen Monographien zu Michel Foucault. Die Aufsätze sowie das erste Buch (Steinkamp: Die sanfte Macht der Hirten) entstammen einer eher praktischen Theologie. Das zweite Buch (Hoff: Spiritualität und Sprachlosigkeit) ist eine systematisch-theologische Auseinandersetzung mit Derrida und Foucault, aber auch Jacques Lacan, Emmanuel Lévinas, Slavoij Žižek und Michel de Certeau. Die Tatsache, daß das praktische Interesse dominiert, führt bereits in die Auseinandersetzung mit Foucault.

1. Eva Erdmann: Die Macht unserer Kirchenväter

Der Titel von Eva Erdmanns Aufsatz[2] könnte zunächst in die Irre führen, da ihr Thema nicht die Foucaultsche Interpretation der Kirchenväter und deren Macht- und Subjektivierungstechniken im speziellen, sondern die Relevanz einiger Theoreme Foucaults für die praktische Theologie ist. E. weist zunächst auf die Schwierigkeit hin, „dem Werk eines poststrukturalistischen Denkers pastoraltheologische Überlegungen abzugewinnen", da bereits die „strukturalistischen Erbväter" „die Religion in den Bereich der Mythologien eingereiht" hätten (53). Andererseits liege bei Foucault „der Zusammenhang zum pastoraltheologischen Kontext auf der Hand". Obwohl Foucault „kein gläubiger Mensch" gewesen sein dürfte, weise seine Biographie und mehr noch sein Werk auf diesen Zusammenhang hin (53). Nachdem E. die bleibende Bedeutung des Werks Foucaults herausgestellt hat, macht sie deutlich, daß sich „exakt im christlichen Kontext die Linien einer Machtproblematik zwischen Gesetzesgewalt und individueller Freiheit" kreuzten. Ihre weiteren Ausführungen sind den beiden Ästen der Foucaultschen Untersuchungen christlicher Themen, „Urchristentum" und „Pastoralmacht" gewidmet, wobei sich die Ausführungen zum ersten Zweig durch solide Sachkenntnis auszeichnet.

Wie sich die Theologie des Werks Foucaults erst sehr spät angenommen habe, so sei das Christentum seinerseits erst spät in sein Blickfeld geraten (54). Foucault verstarb über der Arbeit am bisher unveröffentlichten vierten Bd der Geschichte der Sexualität, der unter dem Titel ‚Les aveux de la chair' die „Verfahren zur Prüfung der Seelen und des Geständnisses im Urchristentum" zum Gegenstand habe (55). Dieser Bd, obwohl bereits in den siebziger Jahren fertiggestellt, wurde von Foucault zurückgehalten und schließlich überarbeitet, da sich eine grundlegende Verschiebung in seinem Denken ergeben hatte. War der erste Bd der ‚Geschichte der Sexualität' im Rahmen der Kritik an der Psychoanalyse noch von der Frage bewegt: „Wie kommt ein Mensch dazu, sich mit seinem sexuellen Verhalten zu identifizieren, dort einen authentischen und wahrhaften Ort zu vermuten?" (55), so sind die weiteren Bde der Selbstkonstitution bzw. einer ethischen Fragestellung, mit Foucault gesprochen, „Selbsttechniken" gewidmet. „Subjekt" hat nach Foucault eine doppelte Bedeutung: „... vermittels Kontrolle und Abhängigkeit jemandem unterworfen sein und durch Bewußtsein und Selbsterkenntnis seiner eigenen Identität verhaftet sein"[3] (57). Während in der griechisch-römischen Antike die ‚Selbstsorge' wesentlich eine „Selbstbeherrschung" (57) gewesen sei, in der „individuelle Entscheidungen genauso ernstgenommen wurden, wie die Ratschläge der Spezialisten oder natürlich die politischen Gesetze" (57), wo ein „Ratsuchender die eigene Entscheidung suchte" (58), bringe – nach Foucault *und* E. – das Christentum die gesamte Thematik der Selbstsorge aus dem Gleichgewicht und lasse sie umkippen, weil in jüdisch-christlicher Zeit dieser Selbstbeherrschung ein Gesetz gegeben werde, sie als Regel vorschreibe, Verbote formuliere, und dadurch die Dialektik von Freiheit durch Unterwerfung einführe (57). Der Christ suche im Unterschied zum antiken Bürger „nach Leitsätzen des richtigen Lebens" (57f).

E. läßt keinen Zweifel daran, daß sie Foucaults Einschätzung von Antike und Christentum teilt, ja daß sie da, wo Foucault noch einmal seine eigenen Wahrheiten in Frage stellt[4], zu einem Foucault-Dogmatismus überzugehen scheint. Lediglich am „letzten, leidenschaftlich vertretenen Optimismus von Foucault, das Subjekt als Kunstwerk rekonstruieren zu können" übt sie sanfte Kritik, da „gerade im christlichen Zusammenhang der Gewissensprüfung und Geständnistechnologie" die „Anfragen des ‚frühen' Foucault wieder gelten" müßten (58). „Neben der Geschichte des Gefängnisses, des Irrenhauses, der Schule oder der Militäranstalt, die Foucault geschrieben hat [...], wäre beim frühen Foucault umstandslos auch eine Geschichte des Gemeindehauses und der Kirchen denkbar" (58). Diese hätte die Entwicklung des Innenraums der Gemeinde, die Stuhlreihen, die Sitz- und Kleiderordnung, die Haltung der Hände und Köpfe beim Gebet, die Gesten des Bittens und Nehmens, des Handauflegens und Segnens zum Gegenstand. „Die Architektur des beobachtenden Blicks, vom Katheder, von der Kanzel, vom Kontrollturm oder vom Lehrerpult macht die Abweichung sichtbar, zeigt den randalierenden Irren, das verirrte Schaf, den aufsässigen Insassen, das zappelnde Kind" (58).

Doch lediglich die „Pastoralmacht" komme als politisches Prinzip ins Gespräch. Die Konzentration der Machtbefugnisse auf den „guten Hirten" widerspreche dem „positiven Machtbegriff als der elementarsten Form der Beziehung, die die Menschen untereinander haben können" (59), „damit widerspricht Pastoralmacht der Möglichkeit von Begegnung und Gemeinschaft überhaupt". „Pastorale Gesten sind irreversible Unterwerfungsgesten" (59). E.s Darstellung von Macht und Pastoralmacht gerät etwas ungenau. Nicht nur, daß sie an Foucault vorbei verallgemeinert, sondern auch die Identifikation von

[2] E. Erdmann, Die Macht unserer Kirchenväter. Über ‚Die Geständnisse des Fleisches', in: Wege zum Menschen 47 (1995), 53–60.

[3] M. Foucault, Warum ich Macht untersuche: Die Frage des Subjekts, in: H. L. Dreyfus / P. Rabinow (Hg), Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt 1987, hier 246f. Es ist bereits hier anzumerken, daß bei Foucault diese beiden Bedeutungen eng ineinander verwoben sind und das ‚der eigenen Identität Verhaftetsein' bei Foucault zumindest ambivalent zu sehen ist, keinesfalls aber ist dies die positive Seite, der eine negative gegenüberstünde, zumal bei Foucault auch durch die Selbstkonstituierung keine bleibende Identität zustande kommt und dem Identitätsbegriff immer etwas zwanghaftes, fesselndes, gewalttätiges anhaftet. Siehe loc. cit.

[4] Vgl. M. Foucault, Archäologie des Wissens, Frankfurt [7]1995, 29f; Die Rückkehr der Moral, 135, in: E. Erdmann u. a. (Hg.), Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung, Frankfurt / New York 1990.

‚guter' und ‚individualisierender Macht' (59) findet sich bei Foucault nicht. Zudem kommt die Pastoralmacht bei Foucault nicht erst durch die „Kombination und Integration individueller Machtbeziehungen in politische Machtsysteme" zustande, so daß an eine von politischen Machtsystemen gereinigte ‚gute individualisierende Macht' zu denken wäre. Vielmehr ist die Pastoralmacht durch den individualisierenden Zug im Unterschied zur verallgemeinernden Staatsmacht gekennzeichnet.[5]

Für Foucault kann es keine schlechthin ‚unschuldige Macht' geben, und schon gar keine ‚gute individualisierende Macht' im Sinne einer ‚guten Pastoralmacht'. An diesem Sachverhalt ändert weder die Unterstellung, Foucault sei „kein besonders guter Kenner christlicher Traditionen und Texte" gewesen (60), etwas noch der Verweis auf den politischen Kontext der Foucaultschen Kritik an der Pastoralmacht. Dennoch fordert E. im Vorblick auf die ‚gute Pastoralmacht', die „‚Mikrophysik der Macht' nicht von unseren Glaubensfragen fernzuhalten", zumal das christliche „Heilsversprechen sich auf Gesetzestafeln gründet" (60). So stellt sie die christliche Praxis abschließend an einen Scheideweg: „... einerseits die Leibes- und Gewissenskontrolle im Namen eines Gebotes einzusetzen oder andererseits die ethische Praxis der Selbstsorge zu tolerieren" (60). E. fordert mit Foucault die Theologie auf, mit diesem praktischen Interesse, „die lange Geschichte jener Ästhetiken der Existenz und jener Selbsttechnologien – wieder – in Angriff zu nehmen" (60)[6].

2. Martin Weimer: Das Verdrängte in der Hirtenmetapher

Wie der Titel[7] bereits deutlich macht, bringt Weimer Foucaults Theoreme mit psychoanalytischem Gedankengut in Verbindung, um von hier aus neue kritische Einsichten für die Pastoraltheologie zu gewinnen. Foucaults Rede vom ‚Pastorat' wird benutzt, „um ein paar Grundgedanken zu einer psychoanalytischen Beschreibung der Seelsorgerolle vorzustellen" (64).

„Drei Kontexte" gibt W. als Horizont seiner derzeitigen Foucault-Lektüre an: 1. Die Frage des Verhältnisses der Seelsorgerolle zur kirchlich institutionellen Leitungsfunktion. 2. Die Frage des Verhältnisses von gesellschaftspolitischem Engagement und Seelsorgerolle. 3. Die Frage nach dem Gemeindebild der Seelsorge. In allen drei Kontexten kommt den Foucaultschen Untersuchungen zum Komplex von Macht und Gesellschaft eine heuristische Funktion zu. W. macht allerdings sogleich deutlich, daß es seiner Meinung nach auch bei Foucault zu einer Verdrängung in der Hirtenmetapher komme, was in der „verleugneten Geschlechterspannung" liege (65).

Die Skizzierung der Grundgedanken Foucaults kreist um Foucaults Aufsatz ‚Omnes et singulatim', dessen Aussagen der Vf. durchaus angemessen wiedergibt, dabei kommt er aber auch auf einige Kritikpunkte an Foucault: 1. Foucault bleibe die „logische Verbindung" zwischen seinen beiden folgenden Aussagen schuldig: „[...] daß die am Ende der Antike entstandenen ‚westeuropäischen Gesellschaften ‚die aggressivsten und eroberungswütigsten' (sind), sie sind zu erstaunlichster Gewalt sowohl sich selbst als auch anderen gegenüber fähig" (66). Und derjenigen: „Man muß sich klarmachen, daß nur sie (die genannten Gesellschaften, M. W.) eine eigenartige Machttechnologie entwickelt haben, indem sie die breite Mehrheit der Menschen als Herde mit einigen wenigen als Hirten behandelten" (67). Gerade dieser Zusammenhang sei nur durch die Frage nach dem „Verdrängten in der Hirtenmetapher" aufzudecken. 2. Foucault reflektiere nicht über die „politische Funktion des Philosophen Foucault" (67). 3. Foucault sei ein „typischer Philosoph der Postmoderne", insofern sich in ihm auch der charakteristische „Reflex auf die Destruktivität der Moderne" zeige. Diesen Reflex konkretisiert W. mit einem Zitat aus Lyotards ‚Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?'.[8] 4. Foucaults Machtbegriff sei „vollkommen unspezifisch" (67). Er vermeide die differenzierten Beschreibungen institutioneller Macht (68). 5. W. stellt schließlich noch eine fehlende historische Perspektive im Werk Foucaults fest, da die „strukturalistische Lektüre" Foucaults, den „‚garstigen Graben' der Geschichte" überfliege (68).

Trotz dieser Kritikpunkte führe nach W. kein Weg hinter die strukturalistische Analyse der kapillaren Macht zurück. Psychologie und Seelsorge müsse der Foucaultschen Kritik standhalten. Zunächst versucht der Vf. die Asymmetrien der Macht, die im Hirtenbegriff, bzw. in dem des Seelsorgers angelegt sind, mit einer Problematisierung des Seelenbegriffs zu unterlaufen. „Seele" dürfe nicht mehr als „Integrationselement in den bestehenden gesellschaftlichen Machtzusammenhang eingebunden werden" (69). Einer „Definitionsmacht", die Phänomene des Lebens monokausal aus seelischen Regungen meint ableiten zu können, ist abzuschwören. Mit einem Verweis auf Freuds Fassung der Seele und auf das Bilderverbot der Bibel postuliert W. schließlich, daß das „Nichtwissen des Seelsorgers oder der Seelsorgerin der fundamentale Aspekt in der seelsorgerlichen Beziehung schlechthin" sein solle (70).

Schließlich sollen zwei Aspekte des Verdrängten in der Hirtenmetapher zur Befreiung des Pastorats aus reinen Machtbeziehungen, wie sie Foucault darstellt, führen. Ein erster Aspekt der „unbewußten Bedeutung der Hirtenmetapher, der [...] bei Foucault fehlt", liege in der gesellschaftlichen Marginalität, die doch bei den Hirten in alt- und neutestamentlicher Zeit festzustellen sei (71). Wie die Hirten als „Ausgeschlossene" und „Heteronome" der jüdischen Kultur keine Macht besessen haben, so sollten sich auch die „PastoralpsychologInnen" bezüglich der Macht enthalten. Ein zweiter Aspekt bestehe darin, daß durch das entwicklungspsychologische Theorem des Ur-Vertrauens und der Symbiosen zwischen Mutter und Kind, das Ur-Mißtrauen und die früher als bisher angenommen sich entwickelnde Subjektivität des Kleinkindes zu einer Leugnung der Inter-Subjektivität von Mutter und Kind geführt habe (72). Die wechselseitige Leugnung der Subjektivität, samt der Verdrängung des aggressiven Potentials wiederum führe zu Versuchen die fremde Subjektivität (Sadismus) bzw. die eigene Subjektivität (Masochismus) aufzugeben, bzw. im Vorblick auf die Hirtenmetapher von Joh 10,11 zu opfern. „Die von Foucault konstatierte enorme Aggressivität der westeuropäischen Kulturen erscheint so als eine Wiederkehr der in der Metaphorik verdrängten primären menschlichen Vitalität" (73). Die Opferthematik, von Foucault zwar als „konstitutiver Teil der christlichen Identität" bezeichnet, aber eben nicht eigens problematisiert, sei schließlich der weitere Schlüssel zum Verdrängten. Opfer meine, nach Kurnitzky, letztlich nicht nur Opferung von Geld und Vieh, sondern das Opfer der Weiblichkeit (74). Die Hirtenmetapher lebt derart vom patriarchalen Geschlechterverhältnis und seiner Leugnung der intersubjektiven Geschlechterspannung.

Abschließend macht der Vf. deutlich, wie nach Freud das „Evangelium der Seelsorge" bestimmt werden könne: „Ich sehe es in der Anerkennung der Subjektivität meines Gegenübers" (75). Es sei auch möglich noch an den ntl.en Heilungswundern diese Tendenz zur Anerkennung der Subjektivität darstellen zu können. Auch die Dialektik von Evangelium und Gesetz, wie sie in der (protestantischen) Rechtfertigungslehre ihren Ort habe, könne im Rahmen einer intersubjektiven Theorie als wechselseitige Anerkennung der Subjektivität gedacht werden. Deshalb verweist W. abschließend auf Paulus, in dessen (Rechtfertigungs-) Denken denn auch die Hirtenmetapher keinen Platz habe. Diese sei folglich zugunsten der Anerkennung der Geschlechterdifferenz aufzugeben.

3. Norbert Mette: „Pastoralmacht"

Auch Mette[9] stellt den bereits mehrfach zitierten Vortrag Foucaults ‚Omnes et singulatim' in den Mittelpunkt seiner Überlegungen und ergänzt diesen dann mit einigen Gedanken aus ‚Was ist Kritik?'.

M. beginnt mit einem Zitat aus Lumen Gentium, Nr. 27 (76f), um darin dann jene Merkmale des Pastorats wiederzuerkennen, die Foucault nennt:[10] 1. Die Rechenschaft, die der Hirte über die ihm anvertraute Herde ablegen muß. 2. Das grundsätzliche Gehorsamsverhältnis, 3. Die umfassende Kenntnis jedes einzelnen, 4. Die Forderung nach asketischer Lebensführung und Selbstabtötung.

Der zweite Abschnitt geht kurz auf die Entfaltung der Hirtenmetapher in der Kirche ein und bringt dabei „jene christologische Prägung der Hirtenallegorie zum Vorschein, wie sie für das Neue Testament zentral ist und von der her allein auch das Verständnis der Gemeindeleiter als Hirten zu interpretieren ist" (78). Diese sieht er noch im „Handbuch der Pastoraltheologie" virulent. Aber gerade darin zeige sich ein fundamentales „Mißverständnis", das darin bestehe, aus der

[5] M. Foucault, Omnes et singulatim. Für eine Kritik der politischen Vernunft, in: J. Vogl, Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen, Frankfurt 1994, 65–94.

[6] M. Foucault, Der Gebrauch der Lüste, Frankfurt [5]1997, 18.

[7] M. Weimer, Das Verdrängte in der Hirtenmetapher. Kritische Reflexionen zu Foucaults Begriff des ‚Pastorats', in: Wege zum Menschen 47 (1995), 61–76.

[8] Von Weimer zitiert nach: W. Welsch (Hg.), Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion, Weinheim 1988.

[9] N. Mette, „Pastoralmacht". Praktisch-theologische Anmerkungen zu einem Theorem M. Foucaults, in: Wege zum Menschen 47 (1995), 76–83.

[10] Omnes et singulatim, 75ff.

Hirtenallegorie, die dazu diene, das ganze Erlösungswirken Jesu zu umschreiben, ein eigenständiges ‚Hirtenamt' ableiten zu wollen (79). Vielmehr gehe es dagegen in der Hirtenmetapher um die Sendung der Kirche insgesamt und aller ihrer Glieder. ‚Erhabener Hirte' sei allein Jesus Christus.

Der dritte Abschnitt benennt Meilensteine der weiteren frühkirchlichen Entwicklung des Pastorats (Hirt des Hermas, Johannes Chrysostomos, Ambrosius, Gregor der Große) und stellt als deren Kennzeichen fest, daß sie „vor aller Vermittlung von für die Ausübung der Seelsorge hilfreichen ‚Kunstregeln' und Methoden größten Wert auf eine spirituelle Fundierung dieser Tätigkeit legen und den sie ausübenden ‚Hirten' zu einer entsprechenden asketischen und moralischen Lebensführung anhalten und dazu verhelfen wollen" (79). Allerdings geschehe dies mit „deutlicher Tendenz in Richtung einer moralisch-rigoristischen Auslegung sowie einer Sakralisierung (Klerikalisierung) des Priesteramtes" (80), so daß es schließlich mit der Standesscheidung Laien-Kleriker zur Asymmetrie in den Machtverhältnissen komme.

Die Deklarierung pastoraler Herrschaftsausübung als einer „spezifischen Weise des Dienens" könne, so M. im vierten Abschnitt, nicht überzeugen. Zur kritischen Erhellung dieses Sachverhaltes müsse man neben den Macht- und Herrschaftskonzepten von Max Weber v. a. auf die Foucaultschen Überlegungen zum ‚Pastorat' als einer „Kunst, die Menschen zu regieren"[11] zurückgreifen. M. deckt nun in den Pastoralregeln Gregors des Großen Merkmale des ‚Pastorates' auf, die Foucault als charakteristisch aufgewiesen habe, nämlich „eine spezielle und individuierende Erkennung der Individuen" und eine „reflektierte Technik" für eine solche Lenkung der Individuen. Das Bemühen um die Schaffung und Aufrechterhaltung von Pastoralbeziehungen sei durch die Jh.e ein ständiges Anliegen der Kirche geblieben, doch gerade die Intensivierung der pastoraltheologischen Reflexion wie v. a. die Aufwertung der Pastoraltheologie zur Universitätsdisziplin im 18. Jh. seien Anzeichen nicht nur für die „Kontinuität" im Pastorat, sondern v. a. auch für die Krise, die besonders im Gefolge der Aufklärung die Kirchen erschütterte (82), und deutlich machte, „wie sehr dabei die Pastoraltheologie immer wieder in Gefahr stand, zur Pastoraltechnologie zu werden" (82).

M. bringt nun die eigentliche Gegenkraft zum Pastorat ins Spiel, die „Kritik" (82). Nach Foucault komme die Kritik nicht erst mit der Aufklärung zu Wort, sondern sie habe ihre Wurzeln bereits im theologischen Diskurs, z. B. im unmittelbaren Rekurs auf die Bibel, im Verweis auf ein umfassenderes Naturrecht oder die Gewinnung anders lautender wissenschaftlicher Erkenntnisse (83).[12] So sieht M. schließlich in den Untersuchungen Foucaults die Ermutigung für eine ‚Kehre' innerhalb der praktischen Theologie. Man solle den Weg der „‚klassischen' Pastoraltheologie", d. h. der fortschreitenden Verfeinerung der Instrumentarien der „Pastoralmacht" verlassen und „sich konsequent in die Tradition der Kritik dieser Macht – sowie jeglicher Machtausübung in der Kirche und durch sie" stellen (83).

Im Anschluß an diese These sieht M. die praktische Theologie vor einer zweifachen Aufgabe, einer ‚empirischen' und einer ‚normativen'. Die erstere besteht in der Aufklärung über die Art, in welcher die „pastoralen Umgangsformen die Betroffenen [...] in Abhängigkeitsverhältnisse verstricken und gefangen halten" (83). Die zweite beinhaltet v. a. wegen deren problematischer oder auch mißbräuchlicher Verwendung einen Rückgang auch noch hinter die „christologische Hirtenprädikation" zur „Praxis Jesu", die jene „Herrschaft" durchsetzen wolle, die befreie und den einzelnen unendlich wichtig nehme, wobei man sich aber der „bleibenden Ambivalenz menschlicher Praxis bewußt" (83) bleiben müsse.

Abschließend stellt M. fest, daß doch die „Pastoralmacht" selbst längst der Geschichte angehöre. Dies einräumend appelliert er jedoch an die Verantwortung der Theologie und Kirche gerade auch im Blick auf die noch immer existierenden verfeinerten und säkularisierten Erben der einstmals religiösen Machtausübung.

4. Hermann Steinkamp: Die sanfte Macht der Hirten[13]

„Die sanfte Macht der Hirten" wird auf der Rückseite des Buches als „wohl wichtigster Beitrag zur innerkirchlichen Ideologiekritik" seit Eugen Drewermann bezeichnet. Steinkamp selbst bestreitet einen derartigen Anspruch auf der ersten Seite allerdings. Er wolle weder „eine weitere Analyse der gegenwärtigen Machtverhältnisse in der Kirche beisteuern noch die Sammlung der ‚Gegengifte' vervollständigen" (9). Dennoch ist es genau dies, was das Buch indirekt zu leisten beabsichtigt. Indirekt deshalb, weil es ausgehend von der „Provokation Foucaults" einem „gängigen Schema praktisch-theologischer Theoriebildung" folgend sich von „Kritik (herrschender Praxis)" zur Konstruktion (d. h. Vision und Entwurf einer ‚neuen', ‚besseren' Praxis" (17) vorarbeitet. S. betont, daß seine Ausführungen „eindeutig (und insofern natürlich auch einseitig) praktisch-theologischer Art" sind (23).

Die ersten drei Kap. des Buches sind der Wiedergabe Foucaultschen Denkens gewidmet. Die Darstellung S.s geht dabei von der „Rezeption des Foucaultschen Theorems der Pastoralmacht" *(Kap. 1)* aus. Weil die späten Überlegungen von ‚Omnes et singulatim' und ‚Warum ich die Macht untersuche: Die Frage des Subjekts' die Pastoralmacht nicht nur als Vorläufer der neuzeitlichen und heutigen Subjekts- und Machtproblematik herausarbeiten, sondern ihr auch noch eine Ursächlichkeit für gegenwärtige Unterdrückungsformen zuschreiben, kann S. deutlich machen, daß sowohl die „objektivistische" Machtanalytik des mittleren Foucault als auch die „subjektivistische" Analysen der „Technologien des Selbst" beim späten Foucault in gewisser Weise in dessen Auseinandersetzung mit dem Christentum wurzeln (vgl. 37). Auf diese zentrale Verbindung von Christentum zu Foucault aufmerksam gemacht zu haben, ist ein wichtiges und bleibendes Verdienst S.s. Entsprechend dieser ‚Grundlegung' ist das *zweite Kap.* der Darstellung des „objektivistischen" Verhältnisses von „Subjekt und Gesellschaft" *(Kap. 2)* gewidmet. *Das dritte Kap.* leitet unter dem Titel „Von der Selbstsorge zur Seelsorge" aus der mehr negativ-kritischen Sicht zur positiven Kritik im Umfeld der Foucaultschen Rekonstruktion der antiken *Selbstsorge*-Praxis (als Bezugspunkt einer Kritik kirchlicher Seelsorge) über. S. blickt hierbei bereits häufig auf die kirchlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse, um dann aber im *vierten Kap.* die Instrumentarien Foucaults systematisch auf die „gegenwärtige (Volks-) kirchliche Praxis der hiesigen christlichen Kirchen" (18) anzuwenden. So kommt er schließlich zu seinem eigenen (sozial-)pastoralen Anliegen, zur „*Konstruktion* alternativer Praxis" als „Gegenbewegung" der aufgedeckten Mißstände.

S. schickt seiner Darstellung der Pastoralmacht einige grundsätzliche Überlegungen voraus. Es geht darum, den „potentiellen (kirchen-)kritischen Gehalt unter dem Vorbehalt zu interpretieren und analytisch zu verwenden, daß Kirchenkritik nicht im primären Interesse Foucaults lag" (20). Es bleibt hier allerdings unklar, ob S. diesen Sachverhalt als Aufforderung sieht, die Religionskritik Foucaults abzuschwächen oder zu verstärken. Foucault jedenfalls selbst habe sich für die Pastoralmacht lediglich als „historisches Ingredienz staatlich-politischer Macht" (19) interessiert und dies nicht zuletzt deshalb, weil er zwischen „der kirchlichen Institutionalisierung [der Pastoralmacht], die verschwunden ist oder seit dem 18. Jahrhundert viel an Lebenskraft verloren hat, und der Funktion selbst, die sich ausgebreitet und außerhalb der kirchlichen Institution vermehrt hat" unterscheidet (20). S. bestreitet diese Einschätzung Foucaults zumindest für Deutschland (20 u. 34) und unterstellt ihm mit Erdmann beschwichtigend, er sei „kein guter Kenner christlicher Tradition" (20) gewesen. Doch ist entschieden zu bemerken, daß Foucault auch kein „Kenner" in Sachen Christentum mehr sein muß, da die Zeiten einer dezidierten „Kritik der Religion" seit geraumer Zeit im wesentlichen beendet sind. Die Tatsache, daß Foucault sich nicht mehr mit dem Christentum auseinandersetzen muß, ist kein Anzeichen dafür, daß sein Werk religiös indifferent benutzt werden kann – im Gegenteil. Zudem wäre es eine überlegenswerte Frage, ob die sozialen kirchlichen Institutionen in Deutschland nicht bereits längst im „Wohlfahrtsstaat" aufgegangen sind.

Jedenfalls erhalte die Provokation Foucaults „besondere Brisanz" durch die Herleitung des modernen „Wissens um die Seele", des Strafvollzugs (22) und der „abendländischen Sexualwissenschaft" auch aus der christlichen Pastoralpraxis v. a. der Beichte (23). Diese beiden Thesen, die „eine fundamentale Kritik der Geschichte und Praxis der abendländisch-christlichen Kirche" implizieren, dürfe man keinesfalls „aus einem naheliegenden apologetischen Impuls zurückweisen. Ohne Zweifel ist es richtig, daß „Empörung über den ungeheuerlichen Vorwurf eines Atheisten" vollkommen fehl am Platze ist, aber das Prozedere S.s erinnert gerade wegen der Ausklammerung einer „kirchengeschichtlichen und fundamentaltheologischen Auseinandersetzung", wegen der fehlenden Darstellung der

[11] M. Foucault, Was ist Kritik? in: E. Erdmann (Hg.) u. a., Ethos der Moderne, 10.

[12] Was ist Kritik?, 11ff.

[13] **Steinkamp,** Hermann: **Die sanfte Macht der Hirten.** Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie. – Mainz: M. Grünewald 1999. 136 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–7867–2172–6.

„philosophischen Prämissen und Hintergründe der These" (23) Foucaults an den ntl.en Satz: ‚Denn sie wissen nicht was sie tun ...' und man möchte ergänzen, aber sie tun es!

Nachdem S. die beiden Momente des „Machttypus des Pastorats" (1.1.), nämlich die Macht des Hirten (1.1.1.) „[...] und die entsprechenden Bewußtseinsformen" der Schafe (1.1.2.) herausgearbeitet hat, wendet er sich im Abschnitt über „Pastoralmacht und christliche Lebenspraxis" (1.2.) drei von Foucault herausgearbeiteten Charakteristika der christlichen Pastoralmacht zu: 1. Umfassende Verantwortung der Hirten für die Schafe, 2. Gehorsam der einzelnen Schafe, 3. Genaue Kenntnis der Schafe durch die Hirten, bezüglich ihrer Bedürfnisse, ihrer Sünden und ihrer Seelenvorgänge[14]. Das *erste Kap.* endet mit Ausführungen über den „Wohlfahrtsstaat" als „säkularisierter Pastoralmacht (1.3.), welche zum Thema des *zweiten Kap.s* überleiten.

Die Kirche müsse fortfahren, ihre „Beteiligung und Mitschuld an den Greueln der Vergangenheit (Conquista, Judenverfolgung, Indianermorde u. ä.)" aufzudecken, doch v. a. gelte es, die „gegenwärtigen gesellschaftlichen Krisensymptome und Pathologien [wie z. B. Bedrohung durch Massenmedien, Konsumismus und Warenästhetik, (38)] *auch* als Spätfolgen einer bestimmten christlichen bzw. kirchlichen Praxis zu begreifen" (37). Unter dieser „Perspektive langfristiger säkularer Auswirkungen der Pastoralmacht" wird „im Folgenden also Foucaults Sicht des Verhältnisses von Subjekt und Gesellschaft" dargestellt (37). „Zwischen *sujet* und Subjekt" (2.1.) führt S. v. a. in bezug auf „Überwachen und Strafen" in die Foucaultsche Machtanalytik ein. *Sujet* meint bei Foucault sowohl das neuzeitliche oder moderne Subjekt als auch v. a. den ‚sub-iectus', den Menschen, der Machtverhältnissen unterworfen ist und gerade durch diese Machtverhältnisse als Subjekt konstituiert wird. Wohl nicht völlig zufällig vergißt S., darauf aufmerksam zu machen, daß die ganze Foucaultsche Subjektsthematik voraussetzt, daß das Subjekt weder als Geschöpf durch Gott, noch als autonomes Subjekt im neuzeitlichen Sinn durch sich selbst, noch auch schlicht als weltliches Phänomen biologisch, existentialistisch usw. konstituiert werden kann. Foucault setzt also nicht nur die Unmöglichkeit eines „herrschaftsfreien Diskurses" à la Habermas (vgl. 40), sondern auch des Christentums voraus: Nur da, wo kein Wissen um die Geschöpflichkeit des Menschen und damit kein dadurch legitimierter Machtanspruch des christlichen Schöpfergottes mehr stört, können „der Macht-Wissen-Komplex und das System der ‚Unterwerfung' " (2.1.1.) bezüglich des Subjektes diesen *kreativen* Charakter annehmen, kann die Konstitution des Subjekts aus der Wechselwirkung von Macht und Wissen, Wissen und Macht erfolgen. Im Kontext der ‚Mikrophysik der Macht' kann die subtilste, befreiendste, kritischste Sozialpastoral lediglich als eine Disziplinierungstechnik neben anderen, als ein schwaches Glied in der Reihe Medizin, Psychologie, Psychiatrie, Kriminologie, Pädagogik ... Seelsorge erscheinen (45). Besondere Aufmerksamkeit widmet S. der „Domestizierten Sexualität" (2.1.1.3.). Wie die Pastoralmacht als „Wurzel der abendländischen Überwachungs- und Disziplinierungstechniken" begriffen werden müsse, so die „Beichtpraxis" als die „Urform der verbreiteten ‚Geständnis'-Prozeduren" (47). Vom „Menschen als Geständnistier", den wissenschaftlichen Experten in Sachen Sexualität unterworfen, führe über die darin liegende fortschreitende „Diskursivierung des Sexes" (Foucault) eine Linie zum Zerreden des „Geheimnisses der Lusterfahrung" in „langweiliger Pornographie und schalem Exhibitionismus" (49). S. scheint hier in ein Moralisieren zu verfallen, vor dem sich Foucault stets hütete.

Bemerkenswert ist, daß S. nicht den Blick für gegensätzliche Auffassungen des Christentums und Foucaults bezüglich der Seele verliert. Wenn Foucault die Seele als „Illusion der Theologen"[15] bezeichnet, macht S. deutlich, daß hier „eine letztlich unüberbrückbare Gegenposition besteht, die die christliche Theologie an diesem Punkt gegenüber Foucault behaupten muß", auch wenn sie „dennoch gut daran [tut], die Pointe seiner Kritik sehr ernst zu nehmen" (51). Hilft doch die Kritik im Foucaultschen Sinne zu einer „Praxis der Freiheit" zu finden, welche dem Subjekt neue Chancen zur „Entunterwerfung" – hier: gegenüber der Pastoralmacht – eröffnen (2.2). Anknüpfungspunkt für die Fähigkeit zur Kritik sind die „Spuren des Widerstands gegen die pastorale Macht" innerhalb der kirchlichen Tradition etwa in der Mystik oder in der Reformation, die schon Foucault dem Christentum einräumt.

Im *dritten Kap.* wird Grund gelegt für den Übergang von der Kritik zu einer neuen Position. Durch die „Selbstsorge" im Sinne von Foucaults „Ästhetik des Selbst" könne eine neue Selbstkonstitution bewirkt werden. Hierbei ist die Frage leitend, welche besonderen Bedingungen der christlich-kirchliche Kontext zur Entfaltung des Subjekts als „Kunstwerk" eröffne (57). Doch muß zunächst noch einmal auf die negativen Aspekte des Christentums eingegangen werden, weil nach Foucault die christliche Praxis des Selbst nicht nur als Pastoralmacht einen Ursprung gegenwärtiger politischer Unfreiheit im Sinne des Wohlfahrtsstaates sei, sondern die christliche Selbstpraxis die antiken Selbsttechniken als „Ästhetik des Selbst" verdrängt habe. Diese Problematik konkretisiert sich im Kap. „3.2 Von der Selbstsorge zur Seelsorge", das den Sündenfall des pastoralisierten Christentums nachzeichnet.

Ausgangspunkt für S. ist „Diskrepanz zwischen politisch und rechtlich garantierter und alltäglich gelebter Freiheit" (61). Ursache dafür sei die „einseitige Betonung der instrumentellen gegenüber der praktischen Vernunft, der Nachordnung der Ethik gegenüber dem entfesselten Erkenntnisdrang" (62). Die Praxis der epimeleia ist die conditio sine qua non, die Wahrheit zu erkennen. Die „Selbstsorge" impliziert aber eine „Konversion des Subjektes". Insofern scheinen nun Begriffe wie „metanoia" und „Spiritualität" wieder salonfähig zu werden. „So gut wie alle Krisensymptome (Tradierungskrise des Glaubens, passiv-konsumistisches Verhalten der Mehrheit in den Gemeinden, Desinteresse und rückläufige Teilnehmerzahlen bei Bildungsveranstaltungen, usw.)" ließen sich mit „Hilfe dieser Zusammenhänge" meistern (62).

Die entscheidenden Punkte im Zuge eines Prozesses der Transformation der Selbstsorge zur Seelsorge sind: die Verjenseitigung des Heils, der Verzicht auf das Selbst, die Praxis des ‚Geständnisses' (65). In der Verlagerung der Heilserwartung von diesem Leben in das Leben nach dem Tod und die damit verbundenen Veränderungen in den Selbsttechniken sieht Foucault den entscheidenden Schnitt in der Geschichte der „Selbstsorge".[16] Auch wenn S. sich fragt, ob Foucault, wenn er behaupte, das jenseitige Leben sei das einzige, um das man sich kümmern müsse, nicht unter dem heutigen theologischen Reflexionsniveau christlicher Eschatologie bleibe, so konzediert er doch weitreichende negative Auswirkungen der christlichen Hoffnung auf das Ewige Leben. Der wichtigste Punkt sei, daß „künftig der Einzelne an sein Heil nur noch glauben, es erhoffen, jedenfalls nicht mehr als unmittelbar ‚heil'sam erfahren konnte" (66). Eben dadurch sei das heilsrelevante Wissen nur noch den Experten, Priestern, Theologen zugänglich. Das Heilswissen und das Wissen um die Person des Geführten (Beichte) bildeten die Basis der seelsorgerlichen Macht. An dieser Stelle ist nun doch zu bemerken, daß ein Blick auf die Bekehrung des Antonius genügt, um die These von der Monopolisierung des Heilswissens zu widerlegen, und daß ein Blick auf die Bekehrung Augustins deutlich macht, daß der Ausschluß der Erfahrbarkeit sich nicht aus den frühchristlichen Quellen ergibt. Die an Foucault orientierten Äußerungen S.s über die frühchristliche Lehre von der Jenseitigkeit des Heils oder auch vom freien Willen könnten einer kritischen Prüfung wohl kaum standhalten. Dasselbe gilt bezüglich Foucaults These vom „Verzicht auf die Entfaltung des Selbst" im Christentum. „Selbstverleugnung" im christlichen Kontext meint keine Nihilierung des Menschen, sondern eine Unterscheidung von altem und neuem, christusförmigem (68).[17]

Ausführungen über „Die ‚Mikrophysik der Macht' und die ‚Pastoralmacht' schließen das Kap. über Seelsorge und Selbstsorge ab (72ff). Auch diese z. T. recht erhellenden Anwendungen Foucaultscher Impulse auf pastorale Realitäten, auf Machtmißbrauch und Fehlformen lassen Zweifel aufkommen, ob nicht der Blick ideologisch verzerrt ist, wenn bezogen auf die heutige Beichtpraxis noch von „Instrumentalisierung ‚gleichgeschalteter Gewissen' " (83) die Rede ist.

Durchaus fruchtbar hingegen scheinen mir die konkreten Kritikpunkte S.s gerade da zu sein, wo der Blick mehr auf *reale* Ungereimtheiten und Abgründe, denn auf *ideale* machtkritische Feindbilder geht. Die „Gratwanderung" zwischen „der Urform seelsorgerlicher Zuwendung, orientiert an der Praxis Jesu und seiner Frage ‚Was willst

[14] Omnes et singulatim, 75–79.

[15] Vgl. H. Steinkamp, Die ‚Seele' – „Illusion der Theologen". Michel Foucaults Bestimmung der ‚Seele' an die Seelsorge, in: Wege zum Menschen 47 (1995), 84–93.

[16] M. Foucault, Freiheit und Selbstsorge. Interview 1984 und Vorlesung 1982, hg. v. H. Becker u. a., Frankfurt 1985, 16.

[17] Zur gesamten frühchristlichen Thematik vgl. z. B. K. Ruhstorfer, Die Platoniker und Paulus. Augustins neue Sicht auf das Denken, Wollen und Tun der Wahrheit, in: N. Fischer / C. Mayer (Hg.), Die Confessiones des Augustinus von Hippo, Freiburg/Basel/Wien 1998, 283–342.

du, soll ich dir tun?' (Mk 10,51) und der Frage an ‚König Kunde': ‚Wie hätten Sie's gern?'" (93), birgt in sich tatsächlich die Gefahr für die „Identität der Kirche", wenn „kirchliche Praxis zu marktförmiger Dienstleistung gerät" (94). Die „allgegenwärtige Plausibilität" der Marktgesetze, des „Mechanismus von ‚Angebot und Nachfrage', bestimmt als geheime Tagesordnung Programme und Aktivitäten vieler Pfarrgemeinden" (95). Die Verstrickung in den „Konkurrenzkampf mit den Mediengiganten" führt aber in eine aussichtslose und lähmende Situation (96).

Das abschließende Kap. bietet hier „Gegenbewegungen" als Lösungsvorschläge für die gegenwärtige Krisensituation der Kirche an. Konsequenterweise kann es hier nicht einfach darum gehen, „Konsequenzen" „in Form ‚pastoraler' Handlungsanweisungen" zu ziehen (100), die sich wiederum in jene zu vermeidende Normativität verstricken würden. Vielmehr werden „andere Formen kirchlicher und gesellschaftlicher Praxis gesucht, die im Sinne des Foucaultschen ‚Kritik'-Verständnisses so etwas wie ‚Gegensteuerungen zu den Effekten der ‚Pastoralmacht' darstellen" (100). Das Zentrum dieser „Gegenbewegungen" bildet der „positive Machtbegriff" als elementare Form der Beziehung (100). Von hier aus ergeben sich zwei große Ziele christlich-kirchlicher Praxis: „die Unterstützung von einzelnen und Gruppen im Prozeß individueller und kollektiver Subjektwerdung [5.1] sowie die Anstiftung zur Solidarität als Grundfunktion des Leitungsamtes [5.2]" (104).

Seelsorge muß nach S. als „Begleitung auf dem Weg vom [unterworfenen] *sujet* zum [selbstbestimmten] Subjekt" begriffen werden. Dabei wird aber auch deutlich gemacht, daß Subjekt im Horizont Foucaultschen Denkens keine letzte Selbstidentität meinen kann (105f), sondern eben nur „... in Kontexten von Unterwerfung" (5.1.1.1) bestehen kann. Entsprechend finde Seelsorge ihren bevorzugten Ort nicht mehr in „der bürgerlichen Pfarrei, er muß vielmehr bei den Menschen ‚unten' und an den Rändern gesucht werden" (107). Gefängnisinsassen, Arbeitern, Therapiegruppen, Arbeitslosenprojekten, Selbsthilfeprojekten der Obdachlosen solle die besondere Aufmerksamkeit der Seelsorge zukommen (107).

Da aber *jedes* Subjekt *sujet* von Unterwerfungsprozessen ist, das sich „über Praktiken der Unterwerfung konstituiert, bzw. auf autonomere Art und Weise – über Praktiken der Befreiung und der Freiheit" – wird klar, daß Seelsorge grundsätzlich „als Befähigung zur Selbstsorge" begriffen werden muß. Entsprechende Praxisformen seien bereits etabliert: Supervision und angewandte Gruppendynamik, Gemeindeberatung, Organisationsentwicklung u. ä. Der Seelsorger einer entsprechenden „Praxis der Freiheit" müsse seiner eigenen Tätigkeit eine permanente kritische Haltung gegenüber einnehmen, um nicht wieder, sei es auf Metaebenen, in die subtilen Mechanismen der Disziplinierung und Gleichschaltung, zurückzufallen (110).

Solidarität als Prototyp christlicher und kirchlicher Praxis bildet einen zweiten und abschließenden Zugang zur Kritik der Pastoralmacht. Lediglich „empirisch" und „praktisch" könne ein „unverzichtbarer Kern" „aus den Trümmern des blamierten" Ideals ‚Solidarität' gerettet werden. Nach der Überwindung ehedem „dominanter altruistischer Handlungsmuster" lasse sich heutige Solidarität eher als „unpathetische Mentalität des Helfens von Fall zu Fall"[18] praktizieren (117). Soll Solidarität sich als belastbar erweisen, so muß sie von der ‚Last der großen Hoffnungen', d. i. „Dauer-Engagement" und Universalität „ent-lastet" werden, und eine Selektivität letztlich auf Grund des Kriteriums „Eigennutz" erfahren (119). Die christliche Gemeinde habe ihr Identitätsmoment in der „Solidaritätspraxis". „Solidarität" und nicht „Liebe" sei die angemessene Übersetzung des christlichen Kernbegriffes „agape". Dies erfahre eine weitere biblische Fundierung dadurch, daß der „paulinische ‚neue Mensch'" (120) die konkrete soziale Wirklichkeit der christlichen Gemeinde bedeute: Den neuen Menschen anziehen heißt, in die christliche Gemeinde eintreten und ihre Lebensform annehmen. Doch um dieser m. E. sehr neosozialistisch anmutenden Bestimmung des Menschen als Gemeindetier den Stachel zu ziehen und so wieder in Foucaultsche Bahnen zurückzufinden, grenzt S. diese Gemeinde der neuen, solidarischen und eigennützigen Menschen gegen die „‚Communio-Ideologie" des Zweiten Vaticanums ab: Die „moderne Solidarität" unterliege den Kriterien: „freie Zustimmung, temporäre Begrenzung, eigene Betroffenheit, Reziprozität" (122). Gerade so können sie von der Last überhöhter und insofern destruktiver Ideale der „Communio" bewahrt werden: „unbegrenzte Dauer, Sympathie als soziales Band, Geschwisterlichkeit als sozial-klimatisches Ideal" (122). Unabhängig von der Frage, ob die Communio-Ekklesiologie zeitgemäß ist oder nicht, ob sie Menschen überfordert oder nicht, wird deutlich, daß S. hier wieder auf die stets ‚offene', weil an-archische Linie Foucaults zurückkommt, die jede ‚unio' in Pluralitäten auflöst, in der es keine Verbindlichkeit, Allgemeinheit und Permanenz von Wahrheit geben kann und darf. Nebenbei ist zu bemerken, daß die Steinkampsche ‚com-plurio' der stets beweglichen Gemeinde jede ‚doctrina Christiana', jede ‚theoria' verabschiedet hat – sie ist wesentlich ‚Orthopraxie' (122); so wird denn auch die ekklesiale Grundfunktion ‚martyria', das Bekennen des Glaubens, weitgehend auf solidarisches Engagement zurückgenommen (103).

Wenn zu guter Letzt die „Meistererzählung"[19] des NTs noch einmal erscheint, so doch reduziert auf die „Glaubensüberzeugung, daß jeder Akt authentisch-liebevoller Zuwendung zum Nächsten die Verheißung der Gottesbegegnung enthält: ‚Was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt [...]'" (127). Die christliche Nächstenliebe muß aber schließlich noch von einem „autoritären", „allgemein-orientalischen Barmherzigkeitsethos" und von den „subtilen Umdeutungen der Nächsten-Rolle" abgegrenzt werden, damit der ursprüngliche Jesus, bzw. die eigentliche Botschaft des NTs auch nahtlos mit der modernen Solidarität identifiziert werden kann. Die situative und temporäre Begrenzung der Nächstenliebe bezieht Steinkamp ausschließlich auf die professionelle Praxis des Helfens. Daß aber nach Foucault *jedes* „Ein-für-allemal" der Liebe, sei es in der Tat Jesu, sei es etwa im gegebenen Wort der Ehe vollkommen undenkbar ist, bleibt dabei verborgen.

5. Johannes Hoff: Spiritualität und Sprachverlust

„Man ‚verfährt' sich gleichsam an diesen Ort. Die Autobahnkirche: Paradigma eines spirituellen Verfahrens, sich zu ‚verfahren' [...] Diese Arbeit kann als Versuch verstanden werden, das Phänomen der Autobahnkirche als ein philosophisches Problem zu behandeln" (15f). Da Michel Foucault und Jacques Derrida sich an verwandten Problemen, nämlich dem Zusammenhang von Verräumlichung, Metaphysik und Macht, versucht hätten, betreibt Hoff „Theologie nach Foucault und Derrida". H. betritt damit theologisches Neuland, da es sich bei der Tübinger theologischen Diss. um die erste deutschsprachige systematische-theologische Monographie zu Foucault und Theologie handelt[20]. Aber auch insgesamt ist es wohl ein Verdienst des Vf.s, eine neue Runde theologischer Rezeption zeitgenössischen Denkens eingeleitet zu haben.

H. versucht, ausgehend vom Denken Derridas und Foucaults die katholische Fundamentaltheologie auf dem Boden zeitgenössischen Denkens zu verankern, auch wenn dabei „mit gravierenden Verfremdungseffekten zu rechnen" sei (18). Ein sehr gewichtiger Effekt wird gleich zu Beginn genannt: das „in der Schwebe Halten" von Unterscheidungen und Grenzen. Das erklärtermaßen dekonstruktivistische Vorgehen (19) bringt etwa die Grenzen zwischen theologischer Propädeutik und „eigentlicher" Theologie sowie diverse Disziplingrenzen (Theologie – Philosophie, Religiöses Wissen – profanes Wissen, Heiliges – Banales, vgl. 15) à la Derrida ‚ins Gleiten'. Wie der Titel schon insinuiert, gerät die fundamentaltheologische Untersuchung wegen der festgestellten *„Sprachlosigkeit"* in die Nähe der praktischen Theologie und der *„Spiritualität"*. Aber auch die klassisch moderne Grenze zwischen „Sinn" und „Unsinn" (Wittgenstein) oder die grundlegende metaphysische Unterscheidung zwischen „wahr" und „unwahr" (Parmenides) werden unterlaufen: „Indem die vorliegende Arbeit die Möglichkeit einer sicheren Verortung des theologischen Diskurses problematisiert, problematisiert sie auch seinen Anspruch, als ‚sinnvoll' zu gelten und zu ‚wahren' Aussagen in bezug auf die Gottesfrage gelangen zu können" (19). Folglich könne der „Geltungsanspruch des theologischen Diskurses" nur in dem Maße aufgewiesen werden, wie er „mit einer Erschütterung seiner Fundamente einhergeht (19). Die Gründe dieser „Brechungseffekte" werden nach H. nicht durch die Reflexion auf die gegenwärtige Situation des Denkens gewissermaßen „von außen" an die Theologie herangetragen, sondern sie seien „in ihrem Kern als Ausdruck einer radikalisierenden Reflexion auf genuin theologische Basisannahmen des Christentums zu begreifen" (19). Diesen Sachverhalt begründet H. mit folgender Argumentation: Die „gnadentheologischen Wurzeln der christlichen

[18] K. O. Hondrich / C. Koch-Arzberger, Solidarität in der modernen Gesellschaft, Frankfurt 1992, 25.

[19] C. Leggewie, Solidarität – warum sie nicht funktioniert und trotzdem klappt, in: Kursbuch 104 (1991), 67–76, mit einer Anspielung auf Lyotard.

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

Verkündigung" bedingen, daß die Theologie sich überall dort „als sprachlos erweisen" müsse, „wo sie an die ‚Grundfesten' ihrer Verkündigung rührt" (19). So gehört „der Nachweis, daß die Frage nach den ‚Fundamenten' des Glaubens nicht nur aus philosophischen, *sondern auch aus theologischen Gründen* mit unauflöslichen Aporien behaftet bleibt" zu den Leitmotiven dieser Arbeit (19).

Der Aufbau der Arbeit orientiert sich an den klassischen Traktaten der Fundamentaltheologie: Demonstratio religiosa, Demonstratio christiana, Demonstratio catholica. Wobei zu bemerken ist, daß die tatsächliche Gliederung den Blick auf diese Traktate nur zögernd freigibt und daß gelegentlich der Eindruck aufkommt, es handle sich bestenfalls um eine entfernte Analogie in der Begrifflichkeit.

Die *Einleitung* mit den Abschnitten „Problemstellung", „Vorgehensweise", „Aufbau und theologische Konzeption" ist angesichts der enormen Fülle von behandelten Themen und Autoren durchaus hilfreich, doch gerade der vierte Abschnitt „Zur ‚Verortung' im theologischen Diskurs der Gegenwart" (28f) gerät doch recht kurz. Die Theologie Karl Rahners bildet den Hauptreferenzpunkt (vgl. 289ff), wobei zwei Rahners Theologie vertiefende Interpretationslinien hervorgehoben werden, nämlich die transzendentalphilosophische (Verweyen, Pröpper) und die phänomenologische an Lévinas orientierte (Wohlmuth, Freyer, Dirscherl). Doch bleibt H. die Auseinandersetzung mit diesen ‚fundamentaltheologischen Fluchtlinien' schuldig.

Im *ersten Hauptteil* (I.) mit dem Titel „Zur historischen und systematischen Situierung der Vernunftkritik Derridas" wird mit Derridaschen Argumenten sehr kenntnisreich und tiefgründig dem sog. Widerspruchsprinzip in heute virulenten Gestalten als zu vermeidendem „performativen Widerspruch", wie er sowohl als Prinzip des Denkens von Jürgen Habermas als auch von Karl Otto Apel zu gelten hat, der Garaus gemacht (31–64). Dies ist wiederum die Voraussetzung für den nächsten Schritt: die Dekonstruktion v. a. der Subjektivität als transzendentalem Einheitspunkt (64–82). Entscheidend ist hierbei, daß nach H. alle metaphysisch neuzeitlichen und nachmetaphysisch modernen Versuche einer Versöhnung von Differenzen, von Aufhebung der Vielheit in einer Einheit als gescheitert angesehen werden müssen. Doch auch das Verharren in den Differenzen als ein Charakteristikum von „Postmoderne" wird mit Blick auf Lyotard als Einseitigkeit abgewiesen, statt dessen in Umgehung des Satzes vom Widerspruch, des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten (80) und des Verbots des infiniten Regresses mit Derrida das Verharren in der Unentscheidbarkeit promulgiert, so daß die Derridasche Fassung von „Différance" als einzig mögliches nichtprinzipielles Prinzip des Denkens erscheint und somit der „Widerstreit zwischen Singulärem und Allgemeinem" (65) sowohl aufgelöst als auch nicht aufgelöst wird, da keine allgemeine Auflösung oder Nichtauflösung von Widersprüchen denkbar erscheint. Damit wird Raum geschaffen für eine Fundamentaltheologie, welche sowohl für die allgemeine Denkbarkeit Gottes als ganz Anderem (tout autre) Grund legt als auch jede Grundlegung verunmöglicht und den Einzelnen jenseits jeder Selbstidentität auf sich selbst und seine pluralen, alltäglichen Erfahrungen mit jedem Anderen in ihrer Banalität verweist (tout autre est tout autre) und gerade darin die Göttlichkeit erblickt (vgl.15).

Der *zweite* und eigentliche *Hauptteil* der Untersuchung (II.) zeichnet die „Grundlinien theologischer Propädeutik im Anschluß an Foucault und Derrida" nach und eröffnet so im Blick auf die „spätmoderne Krise der Religion" Perspektiven für die „theologische Fortschreibung" (83) von Foucault und Derrida. Zwei Kap. über Foucault flankieren die Demonstratio religiosa (II.2.) als machtkritische Analyse des Begriffs der Religion und die Demonstratio christiana (II.3.) als semiotische Analyse der Basisvollzüge des Christentums. Foucault kommt insofern „ex negativo" in den Blick, als seine Philosophie dazu anleiten soll, „sich von Denkgewohnheiten zu verabschieden, die den Möglichkeitsraum zerstören, innerhalb dessen religiös-metaphysische Fragestellungen als sinnvoll erscheinen könnten" (83). Hierbei rückt Foucaults Kritik der modernen Humanwissenschaften und damit auch der modernen Philosophie in den Blick, welche für die Theologie nach der „anthropologischen Wende" grundlegend geworden sind. Insofern sei es möglich, „Foucaults Wissenschaftskritik zu einer Kritik modern-theologischer Denkstrukturen auszuweiten" (82).

Es ist wohl ein bleibender Verdienst H.s, auf die „theologische Bedeutung der anti-hermeneutischen Wende Foucaults" (87–99) aufmerksam gemacht zu haben sowie den „theologischen Diskurs der Moderne" ins „Licht von Foucaults Wissenschaftskritik" (99–111) gestellt zu haben, da m. E. weder die klassisch moderne Hermeneutik noch die Anthropozentrik moderner Theologie und die beide verbindende ‚Weltlichkeit' angesichts der Herausforderungen durch den ‚linguistic turn', durch das strukturalistische und das poststrukturalistische Denken zu halten sind. Auch spürt H. wohl zu Recht die Chance, die in der gegenwärtigen Situation des Denkens liegt. Bei der Realisierung dieser Möglichkeit tut H. allerdings sowohl Foucault als auch dem Christentum Gewalt an. Dies möchte ich mit drei Operationen, die er an Foucault vornimmt, verdeutlichen.

1. Die Annäherung: Foucault wird in eine große Nähe zum Christentum gerückt, wenn bereits in den früheren Werken die mystischen Züge seines Denkens (91) v. a. in „Das Denken des Außen" hervorgehoben werden. H. geht dabei jedoch sehr ‚kreativ' mit Foucaults Text um. Aus der möglichen Herkunft des „Denkens des Außen" von der christlichen Mystik[21] – eine Möglichkeit, die Foucault als „abenteuerlich" bezeichnet – wird bei H. eine Wirklichkeit (93, 96). Die wahrscheinlichere Herkunft der „Pensée du dehors" von de Sade wird verschwiegen. Ebenso unter den Tisch fällt Foucaults Unterscheidung von Mystik und „Denken des Außen".[22] Nur dann, wenn man „das, was vor jedem Wort, was unter jedem Schweigen liegt: das unaufhörliche Geriesel der Sprache"[23] gegen dessen ausdrückliche Intention mit dem christlichen Gott identifiziert, beginnt Foucault, ‚mystisch' zu werden. Ebenso ‚mystisch' könnte einem H.s Begriff von christlicher Spiritualität vorkommen, wenn im späteren Werk Foucaults die „zutage tretenden ‚spirituellen' Züge seines Diskurses" zwar nicht dem Gehalt, wohl aber der „*Form einer* Spiritualität im klassisch-christlichen Sinne des Wortes" (99) nach festgestellt werden. Die Parallele zwischen dem Foucaultschen „Exerzitium" und christlicher Spiritualität liegt nach H. darin, daß Foucault „in nicht neutraler Weise die Ordnung geltender Diskurse und Machtdispositive beschreibt, sondern im Akt des Schreibens den Glauben an ihre Selbstverständlichkeit zertrümmert, um von der Spur eines unvordenklichen ‚Außen' Zeugnis zu geben" (236). Besteht die klassische Form christlicher Spiritualität im Zertrümmern von Ordnungen? Dubito. Durch solche ‚Operationen' gelingt es schließlich zu behaupten, daß „augustinische Theologie Ansätze zu einer spirituellen Praxis, die mit einer Ethik der Selbstsorge im Foucaultschen Sinn korrespondieren", enthält (110). Doch um den Abgrund zu verdeutlichen, der Foucault und Christentum trennt, sei zunächst auf den Unterschied von ‚Fülle' und ‚Nichts'[24], zwischen dem ‚Nichts' des mystischen Schweigens und dem „unaufhörlichem Geriesel der Sprache" verwiesen, zwischen der übervernünftigen Transzendenz des Einen und dem innerkörperlichen Außen des Vielen.

2. Entkräftung: Foucaults explizite und konzise Kritik bzw. Abwertung des Christentums, bzw. der christlichen „Subjektivierungsweisen" (siehe z. B. ‚Sexualität und Wahrheit II', 36ff, ‚Von der Freundschaft', 135f) wird dadurch abgeschwächt, daß seine Negation auf „eine bestimmte Tendenz der spirituellen Tradition des Christentums" eingeschränkt wird. Jedoch läßt sich diese Einschränkung nicht aus den angegebenen Stellen von ‚Technologien des Selbst'[25] und ‚Sexualität und Wahrheit II'[26] ablesen. Daß nach Foucault im Christentum immer wieder „Existenzstile zum Durchbruch gekommen seien" (110), ist angesichts der eindeutigen Aussagen zum Verhältnis Christentum und Selbsttechniken[27] noch kein Indiz für eine ‚positive' Einschätzung dessen originärer ‚Selbstsorge', zumal diese Durchbrüche vornehmlich unter dem Einfluß griechisch-römischen Denkens stattgefunden haben[28]. Sicher ist: „Foucault rechnet *[eben*

[21] M. Foucault, La pensée du dehors, Montpellier 1986, 12.

[22] Ebd. 55: „Trotz mehrerer Anklänge sind wir hier weit entfernt von der Erfahrung, wo gewisse Leute sich zu verlieren pflegen, um sich wiederzufinden." Man beachte, daß bereits die deutsche Übersetzung von Seitters den pejorativen Ton unterschlägt. Noch deutlicher ebd. 56: „Doch überhaupt nicht darum [sc. mystische Erfahrung] handelt es sich bei der Erfahrung des Außen. Die Bewegung der Anziehung, der Rückzug des Gefährten legen das bloß, was vor jedem Wort und unter jedem Schweigen liegt: das unaufhörliche Geriesel der Sprache."

[23] M. Foucault, La pensée du dehors, 12.

[24] Keinen Hegel assoziieren! Weder im Horizont eines klassischen christlichen Denkens noch im Umfeld gegenwärtigen Denkens haben die dialektische Entgegensetzung von ‚Sein' und ‚Nichts' sowie deren Aufhebung ins ‚Werden' einen Ort.

[25] M. Foucault u. a., Technologien des Selbst, hg. v. L. H. Martin u. a., Frankfurt 1983, 49ff, 56ff.

[26] M. Foucault, Der Gebrauch der Lüste, Sexualität und Wahrheit 2, Frankfurt[5] 1997, 42.

[27] Siehe Freiheit und Selbstsorge, 16f, Eine Ästhetik der Existenz, in: Von der Freundschaft, Michel Foucault im Gespräch, Berlin, 135f. Siehe auch die von Hoff für die gegenteilige These herangezogenen Stellen.

[28] Zur Genealogie der Ethik, 267, 288, 290. Das Subjekt und die Macht, 247.

nicht] mit der Möglichkeit einer [heute relevanten] christlichen ‚Ästhetik der Existenz'" (110).[29]

Bemerkenswert ist übrigens, daß der Vf. zwar mehrfach das Denken des späten Foucault ins Spiel bringt (110, 235ff), da aber im Fortgang der Untersuchung dieses Motiv nicht durchgeführt wird, bleibt es bei der Rezeption des ‚mittleren, machtkritischen Foucault'.

3. Anwendung: Schließlich werden Foucaults Machtkritik (v. a. II.4.) und sein genealogischer Ansatzpunkt positiv aufgenommen. Diese Aufnahme ist aber kein theoretisches Durchdringen der Position Foucaults, sondern ein praktisches Anwenden, mit dem Ziel, herrschende Machtstrukturen auch innerkirchliche und theologische in ihrer Genealogie aufzudecken und aufzubrechen. Diese Kritik dürfe sich nicht auf die auch theologischen „Diskurse der Eliten" beschränken, sondern auf das „komplexe Geflecht *mikropolitischer Alltagspraktiken*" (197). Die Methoden sowohl der Archäologie als auch mehr noch der Genealogie Foucaults unterscheiden in der Geschichte des Denkens, besser, in der Geschichte der ‚Dispositive der Macht' diverse Schichten (vgl. 198). Diese werden durch Relativierung von ihrer Verbindlichkeit entbunden.[30] So kann auch H. die neuzeitliche Rationalität und deren „Ausschlußmechanismen", aber auch die moderne Anthropologie und deren Humanwissenschaften, die beide weder dem Christentum noch dem gegenwärtigen (dekonstruktivistischen) Denken problemlos entsprechen, einer obsoleten Schicht zuordnen und begraben. Fraglich bleibt freilich, warum gerade das Christliche ‚sub specie aeternitatis' und die Dekonstruktion ‚sub specie praesentium temporum' nicht dem Orkus der Historie anheimfallen. Diese Frage verschärft sich, wenn H. in ‚Anschluß' an Foucault[31] das moderne „Ursprungsdenken" verabschiedet (198): „Am Anfang einer siegreichen Bewegung steht nicht die unschuldige Potenz des Ursprungs, sondern eine gesellschaftliche Macht, die sich etabliert, indem sie (wie das Christentum der Patristik) ihre Denk- und Handlungsgewohnheiten in die Gewänder der Herrschenden kleidet und eine bestimmte Hermeneutik der Vergangenheit institutionalisiert" (199). Auch die historisch-kritische Exegese wird dadurch unterlaufen, denn „die ‚Fakten' der Historiographie sind stets das Produkt einer retrospektiven Fiktion: Effekt eines Gewaltaktes, der die Exteriorität der Vergangenheit vergessen macht, um ihr Gedächtnis in den Dienst etablierter ‚Machtdispositive' (Foucault) zu stellen" (309). So legitim das Anliegen sein mag, die historisch-kritische Methode zu hinterfragen oder Idealisierungen, Machtwirkungen, Zufälligkeiten in der Geschichte der Theologie zu kritisieren, so dürftig erscheinen dann die Versuche, eine Legitimität und Glaubwürdigkeit des Christentums zu erhalten, beispielsweise, wenn H. über Foucault hinausgehend mit Certeau behauptet: „Die *Glaubwürdigkeit* der großen Erzählungen der Menschheit verdankt sich der vorauseilenden Überzeugungskraft mikropolitischer Körperrituale" (203). Noch bedenklicher scheint mir der paradoxe Versuch, in fideistischer Weise die „singuläre Autorität" der Person Jesu jenseits aller „systematischen oder historischen Argumente" im Sinne einer willkürlichen Setzung der Gewalt (Derrida) schlichtweg zu behaupten (309).

Die Demonstratio religiosa und die Demonstratio christiana versucht H. v. a. „im Anschluß an Derrida". Die Grundlegung des Gottesglaubens basiert auf Derridas Vortrag über „Glaube und Wissen" (Foi et savoir). Derrida stellt eine Wiederkehr der Religionen als eine zweifache Bewegung, das Wiedererwachen religiöser oder parareligiöser Diskurse über das Heil (salut) und die destruktive Wiederkehr von Ritualen des Bösen dar (111). Das Böse bestehe – so referiert H. Derrida weiter – in der „Abstraktion" oder „Entkörperlichung (désincarnation). Diese, verstanden als „Bedeutungsverlust von *Eigenkörperlichkeit*", führe aber zur „Wiederkehr des Verdrängten" (112). Bezogen auf unsere geschichtliche Gegenwart bedeute dies einen „Exzeß abstrakter Plastikwelten", will sagen, die von der entgrenzten multimedialen Informations- und Unterhaltungskultur begleitete und getragene „Globalisierung", welche eine „Internationalisierung der abendländischen Konzeption von ‚Religion'" provoziere und „den politischen Krisen und Konflikten der Spätmoderne die Qualität von ‚Religionskriegen'" verleihe (114). Die „moderne Kultur der Telekommunikation" betrachtet H. als einen „fetischhaften Abkömmling der römischen Sakramentenökonomie" (120). Insofern nun aber Religion ein universales und gegenwärtiges Phänomen ist, bedarf es keines rationalen Aufweises von Religiosität im besonderen, da das „Rechenschaft Geben" (vgl. 1 Petr 3,15), freilich weniger im Sinne eines ‚rationem reddere' als einer dekonstruktivistischen ‚Verantwortung', bereits im Zusammenhang mit Globalisierung von jedem Menschen „unabhängig von der persönlichen Religiosität" (120) gefordert ist. So wird der Religionsbegriff ebenso pluralisiert und bewußt zum Nichtreligiösen hin aufgebrochen, wie auch der Gottesbegriff (tout autre est tout autre) und der Begriff der Verantwortung: „‚Die Religion': das ist *die Antwort*. Sie ist das, was man sich und anderen gibt, wenn man nach dem Sinn seiner Religion gefragt wird. Aus diesem Grund kann sie auch verantwortet werden" (118).

Die unter dem Titel „Zur semiotischen Analyse der Basisvollzüge des Christentums" folgende Demonstratio christiana besteht bemerkenswerterweise im wesentlichen in der Identifizierung zentraler Derridascher bzw. Lévinasscher Begriffe wie „Wiederholung", „Opfer", „Gewalt", „Stellvertretung" (164) mit dem katholischen Eucharistieverständnis. Dieser Wende hin zur Sakramentalität, welche gerade in ihrer Zeichenhaftigkeit und Nonverbalität verstanden wird, bedürfe es, da die Religion als eine „Institution, die Antworten gibt" sich heute bis zur „Ununterscheidbarkeit" an die Antworten einer „technoscience" angeglichen habe und einer spezifischen Form des „mal d'abstraction" erlegen sei, welche im Blick auf den Pontifikat Johannes Paul II. durch die drei Motive „culture digitale, jet et TV" repräsentiert werde. Deren äußerst interessante Interpretation durch Derrida/Hoff trifft in der Tat einen Kern heutiger Evaluierung der christlichen Botschaft (133). Es sei hier nur auf die „Überwucherung kommunikativer Alltagspraktiken durch die Rhetorik austauschbarer Bilderwelten (TV)" (133) verwiesen. Dieser „Abstraktion", „Entkörperlichung" und damit dem fortschreitenden „Sprachverlust" durch Logorrhoe soll nach H. durch die Konkretion, Körperlichkeit und Singularität der Sakramente entgegnet werden: *Spiritualität gegen Sprachverlust.*

Bevor nun H. im letzten Abschnitt zur eigentlichen Grundlegung (?) katholischer Theologie übergeht, wird noch einmal im Anhalt am mittleren Foucault die „Frage nach dem religionsphilosophischen Ort von Theologie und Kirche zu erarbeiten" versucht, und zwar unter einem „problemindikatorischen Erkenntnisinteresse" (II, 4; 193). Die entscheidende Frage sei, ob sich die Theologie im „Kräftespiel spätmoderner Diskurse" der Humanwissenschaften halten kann, wobei ein „Krisenphänomen" untersucht werden muß, das alle „großen Weltreligionen bedroht: „das humanwissenschaftliche ‚Expertenwesen' (Certeau)", welches zur bereits genannten „rückhaltlosen ‚Entkörperlichung' (Derrida) oder ‚Verweltanschaulichung' (Lorenzer)" führe (194). In einem ersten Schritt arbeitet H. den „Zusammenhang von Körperlichkeit und Macht" heraus (194–204). Dieser Abschnitt will, wie bereits angedeutet, den ursprungslosen Ursprung des Christentums aus „belanglosen oder vielleicht sogar ärgerlichen Begebenheiten des Alltags" aufweisen und die „Glaubwürdigkeit" des Christentums aus der „Überzeugungskraft mikropolitischer Körperrituale" (293) dartun. „Die Geschichte des modernen Körpers als Brennpunkt der Foucaultschen Gegenwartsdiagnose" faßt die „philosophische These von *Sexualität und Wahrheit I* [...] in einem einzigen Satz" zusammen: *Die Plausibilität der humanwissenschaftlichen Frage nach dem Geheimnis des Menschen verdankt sich der Hegemonie einer Mikropolitik, die den Körper als ein sexuelles Mysterium erscheinen läßt".* „Die Mythifizierung des Körpers als Folge der Demystifikation des Religiösen" (208–214) erscheint dann als logische Konsequenz. H. bezieht sich hier besonders auf Foucaults Nachruf auf Georges Bataille, ‚Préface à la transgression': „Die Sprache der Sexualität hat uns in eine Nacht gerissen, in der Gott abwesend ist und in der sich all unsere Gesten an diese Abwesenheit wenden" (212)[32] H. macht deutlich, daß nach Foucault der Sex nicht an die Stelle der alles bestimmenden Wirklichkeit Gottes tritt. „Er ist lediglich ein chimärenhafter Ersatz für die Tatsache, daß diese Stelle unbesetzt bleibt" (213). Diesen Sachverhalt verdeutlich H. mit Ausführungen v. a. über Freud unter dem Titel „Die Wahrheitsfrage zwischen Eros und Thanatos", um festzustellen, daß „die Theologie auf der Suche nach einer Sprache für das Unaussprechliche nicht mit der Gastfreundschaft der Humanwissenschaften zu rechnen hat", da diese Wissenschaften der diskursanalytischen Unentscheidbarkeit der Frage nach dem Woraufhin der Transzendenz nicht, wie Foucault und Derrida, in neutraler Weise gegenüber stünden (224). Das Kap. endet mit von Foucaults ‚Geburt der Klinik' geleiteten Ausführungen

[29] Die Stelle, die Hoffs Aussage belegen soll (Freiheit und Selbstseelsorge, 12), gibt nicht das Behauptete her – im Gegenteil!

[30] Was Hoff unter einer nicht-relativistischen Lesart Foucaults versteht (22), kann er nicht deutlich machen.

[31] Siehe M. Foucault, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: Ders., Von der Subversion des Wissens, Frankfurt 1987.

[32] Zit. nach: M. Foucault, Von der Subversion des Wissens, Frankfurt 1977, 33.

über „Die Krise der Religion als Folge der Medizinisierung des Körpers" (224). Inwiefern der Verweis auf die Verbindung von Körperlichkeit und Transzendenz bei Foucault und Derrida (224) hilft, ein christliches Verständnis von Transzendenz zu begründen, muß angefragt werden, zumal sowohl bei Foucault als auch bei Derrida die „Einklammerung" der Wahrheits- oder Sinnfrage bezüglich Transzendenz, wie angedeutet, definitiv nicht ein vorläufiges methodisches Moment ist, sondern gerade ein *innerstes und unaufhebbares Konstitutivum* deren Denkens. Zwar kann hier in der Tat ein „Möglichkeitsraum" aufgetan werden, erneut „religiöse Fragen" zu stellen, doch ist dies angesichts des zeitgenössischen Pluralismus der Sinnangebote weder besonders überraschend noch auch für das Christentum ergiebig, eben weil hier Sinn und Wahrheit dieses Fragens offenbleiben *müssen* und eine verbindliche Antwort im Sinne des geoffenbarten Logos schlicht ausgeschlossen ist. Teilweise scheint sich H. dieser Problematik bewußt zu sein, nicht zuletzt wenn er mit Verweis auf Foucaults Neubestimmung der „Rolle des Intellektuellen" die „Deplaziertheit eines jeden Versuchs" betont, „unter den Bedingungen der Spätmoderne theologische ‚Expertendiskurse' " über das „‚wahre' Geheimnis des christlichen Heilsmysteriums zu führen" (237f).

Diese mit H. zu reden, „Denunzierung" theologischen Bemühens führt dazu, daß, wenn schließlich im Anschluß an Lacan, Certeau, Žižek die Institution und Autorität der Kirche redekonstruiert werden sollen, die Kirche samt der ihr zugebilligten Autorität als eine willkürliche ‚Setzung der Gewalt' (vgl. Derrida: Gesetzeskraft. Der mystische Grund von Autorität) erscheint. Der „Widerstreit zwischen der ‚Forderung nach Ordnung' [...] und der Empfänglichkeit für Phänomene von Alterität, die das Denken mit einer unkontrollierbaren Gewalt in Erstaunen versetzen", bleibt unauflösbar. „Und dieser Widerstreit kommt sowohl auf der Ebene der Autoritäten, als auch auf der Ebene der Glaubenssätze zum Zug" (322). Doch wen würde der Verweis auf Widersprüche stören? Doch nur den theologischen Experten, nicht aber die Praxis, wie sie sich etwa in der Abseitigkeit und Alltäglichkeit einer Autobahnkirche realisiert.

6. Eine kritische Würdigung

Um das Gelingen einer Anwendung oder Fortschreibung Foucaultscher Philosophie in theologicis beurteilen zu können, gilt es zu sehen, ob beiden Seiten, Foucault und christlichem Denken Gerechtigkeit widerfahren ist. So möchte ich nun, da Entscheidendes bereits gesagt wurde, zusammenfassend einige zentralen Aspekte dieser Verbindung kurz prüfen.

Foucault betrachtet das Christentum als eine vergangene Gestalt des Denkens und Lebens, die ihn nicht mehr unmittelbar affiziert.[33] Lediglich als Vorfahr gegenwärtiger ‚Dispositive der Macht' kommt es in Betracht.[34] Hierbei kommt dem Christentum beim späten Foucault ein zentraler Ort zu, da mit dem Christentum die antiken Selbsttechniken, die für Foucault eine wegweisende Bedeutung haben, stark geschwächt worden seien. Bei Foucault erhält sich in äußerster Abschwächung die negative geschichtliche Stellung des Christentums, wie sie schon Nietzsche herausgestellt hatte. Auch wenn der antichristliche Aspekt Foucaults hinter der Pluralität möglicher Selbsttechnologien zu verschwinden scheint, bleibt er virulent, zumal auch die geforderte Offenheit der Selbstsorge und das Einrücken in das „Spiel der Wahrheiten" das Christentum im Kern seines Wahrheits- und Verbindlichkeitsanspruches trifft. Die Gleichgültigkeit verschiedener Selbsttechnologien ist für den christlichen Glauben an Christus, dem es gleichgestaltig zu werden gilt, ein härterer Widerstand als Nietzsches Antichristentum.

Von daher bedürfte eine Anwendung Foucaultscher Machtkritik im kirchlichen Kontext einer eingehenden Prüfung von deren Prämissen, da die Machtkritik keineswegs ein neutrales Instrument ist, sondern untrennbar auf prinzipiellen Entscheidungen aufruht. So klammert Foucault Wahrheitsansprüche keineswegs im Sinne eines ‚methodischen Zweifels' ein, um den ‚Möglichkeitsraum' für ein ‚fundamentum inconcussum' zu ermöglichen, sondern Ursache seiner Skepsis und mithin seiner Machtkritik ist der radikale Entzug einer gegründeten und gründenden Wahrheit: „Wie kommt es, daß die Wahrheit so wenig wahr ist."[35]

Sich hier in der Vorläufigkeit und Unentschiedenheit von Wahrheitsfragen einzurichten, scheint mir das Problem nur aufzuschieben, keineswegs aber aufzuheben. Movens der Foucaultschen Machtkritik ist das Oszillieren der Machtverhältnisse zwischen Illegitimität und Unvermeidbarkeit. Die Kritik eines möglichen Machtmißbrauches, die Kritik an Ämterstrukturen, die Kritik von Verbindlichkeitsansprüchen sind eine Sache. Foucaultsche Kritik ist eine andere, eben weil die Kritik von Machtverteilung, Machtausübung und auch Machtkritik im christlichen Kontext stets an der Wahrheit des NTs bemessen werden muß – für Foucault ein unerträglicher Gedanke.

Die mehrfach geäußerte Forderung, Foucaultsche Selbstsorge, bzw. Technologien des Selbst in die christliche Seelsorgepraxis aufzunehmen, vergißt zurückzufragen, warum denn beim späten Foucault diese Sorge so brennend wird. Sie wird es, weil nach dem Tod Gottes und dem Tod des Menschen,[36] der Mensch sich selbst nur noch in den diversen Macht- und Wissensstrukturen, in die er verstrickt ist, konstituieren kann. Diese Selbstkonstitution – von Foucault durchaus nicht als Mangel begriffen – besagt keine Selbstwerdung im Sinne einer zu findenden Identität. Vielmehr ist das Foucaultsche Subjekt ohne jede feste Identität zu denken.[37] Sich als Geschöpf des einen Gottes oder als Subjekt der einen praktischen Vernunft oder als Dasein, dem es in seinem Sein um das Sein selbst geht, zu verstehen ist prinzipiell ausgeschlossen. Auch der ‚Erfahrungsbegriff' hat für Foucault seine Unschuld verloren. ‚Meine Erfahrung' ist nicht wesentlich authentischer als irgendein beliebiges ‚Dispositiv der Macht', ist die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung doch bereits durch Machtverhältnisse vorbestimmt. Seelsorge, als erfahrungsorientierte, maieutisch-emanzipatorische Hilfe zur Selbsthilfe auf dem Weg vom sujet zum Subjekt verstanden, bedeutet durchaus anderes als Selbstsorge im Sinne Foucaults.

Wenn Foucaults Macht- und Subjektbegriff auf christliche Kontexte angewendet werden, ist zu bezweifeln, ob diese mit jenen kompatibel sind. Vielmehr bleiben sowohl Gründlichkeit und Radikalität Foucaults als auch christliche Überzeugungen auf der Strecke.

Ein Grundzug der Foucaultrezeption scheint eine grenzenlose Autorität zu sein, die dem Denker entgegengebracht wird. Kritik an seinen Analysen kommt so gut wie gar nicht auf. Dabei ist nicht nur die Darstellung antiker Selbstpraktiken nicht unproblematisch.[38] Auch die Darstellung des Christentums als Gesetzesreligion muß mit einem Verweis auf die paulinische Theologie hinterfragt werden. Daß für Foucault der Unterschied zwischen christlichem Liebesgebot und disziplinierendem Normengehorsam hinfällig ist und auch sein kann, steht dabei auf einem anderen Blatt. Wenn nun die Theologie zu zeigen versucht, daß der ursprüngliche, weil vorkerygmatische Jesus bereits machtkritische Züge gehabt habe, bzw. daß der ursprungslose Ausgangspunkt des Christentums in den ‚belanglosen und vielleicht ärgerlichen Begebenheiten' des Alltages (Hoff, 199) zu finden sei, welche vor allen Glorifizierungen liege, setzt sie sich dem Verdacht aus, eine heutige Vorstellung von ‚gutem Menschen' bzw. die zeitgenössische Hochschätzung von Alltäglichkeit und Banalität anachronistischerweise zurück zu projizieren. Die Theologie allerdings sollte ihren Anfang, ihre oberste Autorität nicht in Foucaults Theoreme, sondern in das Gesagte der Heiligen Schrift setzen. Von hier aus ergäbe sich auch eine Richtschnur, etwa die Foucaultsche Charakterisierung der Pastoralmacht ihrerseits einer kritischen Prüfung zu unterziehen.

Dennoch sei abschließend betont, daß die Versuche, Foucault für die Theologie fruchtbar zu machen, Signal eines Aufbruchs sind, eines längst überfälligen Aufwachens aus dem anthropologischen, hermeneutischen Schlummer. Foucault symbolisiert ohne Zweifel in vielerlei Hinsicht einen Status quo heutigen Denkens. Die Theologie darf sich eine Auseinandersetzung mit gegenwärtiger Philosophie keinesfalls ersparen. Doch sollte sie dabei nie den roten Faden ihrer Herkunft vergessen, eingedenk des Ciceronischen Wortes – idem velle et idem nolle vere amicitia est – ist sie gehalten, die Geister zu prüfen. Vielleicht findet sie eine Philosophie, die ihr hilft, dem Labyrinth zu entkommen und aus den Trümmern der Geschichte noch einmal ein wohnliches Haus zu bauen. Es gibt jedenfalls gegenwärtiges Denken, das dem Bauen entgegenkommt (vgl. Hoff, 16).

[33] Michel Foucault, Eine Ästhetik der Existenz, 136.

[34] M. Foucault, Omnes et singulatim.

[35] Vgl. dazu P. Veyne, Foucault und die Vollendung (oder Überwindung) des Nihilismus, in: Spiele der Wahrheit: Michel Foucaults Denken, hg. v. F. Ewald / B. Waldenfels. Frankfurt 1991.

[36] M. Foucault, Die Ordnung der Dinge, Frankfurt ^{12}1994, 160–162; ders.: Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombadori, Frankfurt 1996, 84f.

[37] Siehe M. Foucault, Gespräch mit Ducio Trombadori, 38 (!); ders., Eine Ästhetik der Existenz, 137; ders., Zur Genealogie der Ethik, 246, 274, 283, vgl. Archäologie des Wissens, 29f.

[38] Vgl. P. Hadot, Überlegungen zum Begriff der „Selbstkultur", in: Waldenfels/Ewald, Spiele der Wahrheit 219–228.

Das Echo Jacques Derridas in der angelsächsischen Theologie

von Joachim Valentin, Freiburg

Zu Recht wurde J. Derridas aus dem Strukturalismus erwachsene Frühwerk v. a. in den Medienwissenschaften rezipiert. Waren es doch „Aufschreibsysteme", die unter dem Vorzeichen einer seit Platon unterprivilegierten „écriture" im Fokus seines Denkens standen. In programmatischen Schriften wie *Die différance*[1], *Fines hominis*[2], *Ulysses Grammophone*[3] wurden sie mit deutlich hörbarem subjektkritischem Unterton als in ihrer Textualität, also Materialität gleichursprüngliche Sinnproduzenten dem Geist an die Seite gestellt.

Inzwischen ist ein nur anhand einiger marginaler Frühschriften abzusehender Wandel der Diktion wie der Sujets eingetreten. In jüngerer Zeit ergänzte Derrida nämlich seine im literarischen und architektonischen Dekonstruktivismus breit rezipierte neostrukturalistische „Methodik" *(déconstruction)* v. a. unter Einfluß von Emmanuel Levinas um eine „Ethik der Gabe"[4], um Reflexionen über Religionsbegriff[5], Judentum[6], Vergebung[7] und Negative Theologie[8], ohne sich von „essentiels" seines Denkens zu verabschieden. Diese Entwicklung hat den einst als „Phallogozentrismuskritiker" verschrieenen französischen Literaturtheoretiker und Philosophen Jacques Derrida unerwartet an den Rand des theologischen Diskurses getrieben. Auch in Deutschland hat seit einiger Zeit eine Wahrnehmung der theologischen Valenz dieses immer noch weiter wachsenden philosophischen Opus' eingesetzt[9]. Aus Anlaß des 70. Geburtstages von Jacques Derrida im Juli letzten Jahres sollen hier nun einige zentrale Werke der deutlich früher begonnenen und inzwischen regelrecht schulbildend wirkenden *angelsächsischen* theologischen Rezeption in chronologischer Reihung besprochen werden[10].

Der Australier Kevin Hart kam schon 1989 in einer feinsinnigen und philosophisch kenntnisreichen Analyse Derridas[11] zu dem Ergebnis, daß Metaphysik und Theologie hier nicht überwunden, sondern „nur" in ihrer Zweitrangigkeit bzgl. eines ursprünglichen Supplements enttarnt würden.

Nachdem er das Denken Kants, Heideggers und Derridas als negative Theologien bezeichnet hat (95), bemerkt Hart, die Relation zwischen negativer und positiver Theologie könne erst dank der Arbeiten Derridas (269) in einer „allgemeinen" negativen Theologie *(general negative theology)* gedacht werden. Der Terminus „Dekonstruktion" beinhalte nämlich *nicht* die Behauptung einer absoluten Grundlosigkeit à la Nietzsche (!), kritisiere aber jeden Versuch einer (Letzt-)Begründung dort, wo diese sich selbst absolut setze. Derrida dekonstruiere philosophische und theologische Texte also nur dann, wenn sie totalisierend wirken und mit dem Anspruch auftreten, Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit und ohne „Rest" zu beschreiben. Damit sei zwar der gesamte Bereich der „Onto-theologie" von der Kritik Derridas betroffen, nicht aber jede Art von Theologie, da eine Theologie, die nicht auf der Privilegierung der Anwesenheit vor der Abwesenheit beruhe (12), durchaus denkbar sei.[12] Als Metaphysikkritik – so Hart – sei Derridas Ansatz dem eines Heideggers überlegen. Er ordnet diesen einer „eingeschränkten" *(restricted)* negativen Theologie zu, da er (1.) nicht wie Heidegger nach der Destruktion der alten Ordnung neu auf die Suche gehe nach einem „Ursprung" oder einer „Nähe zu Sein" (269) und außerdem (2.) die Sprache als Ort des Diskurses selbst als mit metaphysischem Denken unentwirrbar verwoben erkannt habe.

An anderer Stelle zeigt Hart, warum Derrida die Negative Theologie (in seinen frühen Arbeiten) zu Unrecht außerhalb der Dekonstruktion ansiedelt. Wie Kant, dem Derrida auch sonst wesentliche Denkanstöße verdanke, beschreibe er mystisches Denken in epistemologischen Begriffen, ordne es damit der Metaphysik zu und behandele es in seinem eigenen Diskurs als Nebensache. (235) Hart mißversteht Dekonstruktion aber keineswegs als eine Form von Negativer Theologie unter anderen. Er glaubt vielmehr, die Negative Theologie als Dekonstruktion der positiven (systematisch/philosophischen) Theologie beschreiben zu können. Negative Theologie stellt somit ein Supplement der Theologie im Sinne Derridas dar: Die Verneinung sei – entgegen der Tradition der positiven Theologie – eine ursprüngliche Weise von Gott zu reden. (104) Judentum und Christentum seien in ihrem Kern immer schon als „das Andere der Philosophie" zu verstehen gewesen, insofern als neben (oder vor) dem metaphysischen Gott, der *causa sui*, der Gott des Glaubens eine gewissermaßen subversive Rolle gespielt habe. Mit der Methodik Derridas sei es möglich, die umgrenzten Bezirke innerhalb der Texte der Tradition, welche der Metaphysik angehören, ausfindig zu machen (95). Damit nimmt Hart Derridas spätere Arbeiten aber nur bedingt vorweg, denn diesem gelingt es auch noch die Opposition zwischen affirmativer und negativer Theologie aufzubrechen[13], die Harts Überlegungen unausgesprochen zugrunde liegt. Als Belege für die angezielte *„Non-Metaphysical-Theology"* führt Hart – neben Paulus, Augustinus, Blaise Pasçal und Karl Barth – Theresa von Avila und Tertullian an, der eine strenge Trennung von Vernunft und Glauben, Philosophie und Theologie angestrebt habe (97). Deren Erbe sei die Tradition mystischer negativer Theologie.

Um die hier behauptete, originär dekonstruierende Tendenz christlich-jüdischer Texte zu illustrieren, nennt Hart Derridas Arbeit über den Turmbau zu Babel (Gen 11,1–9)[14]. Derrida versteht diese Erzählung als Beschreibung einer „Dekonstruktion" des Turmes, der den Menschen *Einheit* gewähren sollte, wo immer schon *Vielheit* (der Sprachen) herrschte, durch Gott selbst: „In building a tower that reaches into heaven the Shemites wish to impose not just their language but more particularly their proper name upon the entire universe; and they do so, it seems, from a fear of losing their self-identity. When God interrupts their construction and confuses their language, He merely realises the difference they have attempted to suppress. Gods deconstruction produces a dispersal, what Derrida amusingly calls a ‚dissemination'." (109f) Ebenso wie Moralität und Immoralität verdanken beide, positive wie negative Theologie, ihre Existenz der ursprünglichen *différance*, die weder Immoralität noch positive Theologie privilegiert (234). Die *différance*, so bemerkt Hart richtig, sei deshalb keine neue zentralisierende und quasi göttliche Instanz, sondern stelle als *transzendentales Prinzip* nur jene Spannung dar, die der Dynamik jeder Bewegung zugrunde liege, ohne damit eine transzendente Letztbegründung zu liefern. Denn sie erscheine erst *nach* Anwendung der Doppelstrategie der Dekonstruktion vor der Folie eines metaphysischen Textes und sei deshalb ohne metaphysische Texte nicht zu denken, sekundär und primär zugleich: „*Différance* is transcendental but does not constitute a transcendental ground." (124).

Hart ist es mit seiner Arbeit – sie ist weit differenzierter und faktenreicher, als an dieser Stelle gezeigt werden kann – gelungen zu zeigen, wie ein Dialog zwischen Dekonstruktion und Theologie ablaufen kann. Die Aussage Derridas, daß die Theologie von ihrer Grenze zur Metaphysik schon immer durchzogen wurde, und die dem zugrundeliegende Voraussetzung einer nicht einheitlichen christlichen Überlieferungstradition erlauben es, kompromißloser als bisher das in den „heiligen Texten" Vergessene auf seine konstitu-

[1] J. Derrida, Die différance, in: ders., Randgänge der Philosophie, Wien 1988, 29–52. Die Werke J. Derridas werden, sofern übersetzt, im deutschen Text mit entsprechenden bibliographischen Angaben zitiert.

[2] Ebd. 119–142.

[3] J. Derrida, Ulysses Grammophon, Berlin 1988.

[4] J. Derrida, Falschgeld. Zeit geben 1, München 1993; ders., Den Tod geben, in: A. Haverkamp (Hg.), Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin, Frankfurt /M. 1994, 331–445.

[5] Derrida, J. / Vattimo, Gianni: Die Religion. Philosophisches Reden zur „Rückkehr des Religiösen". – Frankfurt/M. voraus. 2001.

[6] Jacques Derrida, Circonfession, in: Jacques Derrida. Ein Portrait von Geoffrey Bennington und Jacques Derrida, Frankfurt/M. 1994. Zeugnis – Gabe. Interview mit E. Weber, in: E. Weber (Hg.), Jüdisches Denken in Frankreich. Gespräche mit Jacques Derrida, Emmanuel Levinas u. a., Frankfurt/M. 1994, 63–90. Vgl. zur jüdischen Herkunft des Derridaschen Denkens auch: Joachim Valentin: Der Talmud kennt mich. Jacques Derridas Judentum als Unmöglichkeit des Zu-sich-Kommens, in: ders. / Saskia Wendel, Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 2000, 279–295.

[7] J. Derrida, Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität, in: Lettre International 48 (Frühjahr 2000), 10–18.

[8] J. Derrida, Wie nicht sprechen. Verneinungen, Wien 1989; ders: Sauf le nom, Paris 1993.

[9] Joachim Valentin, Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida, Mainz 1997; Hoff, Johannes: Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida. – Paderborn: F. Schöningh 1999. 344 S., kt DM 88,00 ISBN: 3–506–73937–9; vgl. auch: ThRv 96 [2000], Sp. 372–376. T. Beyrich, Ist Glauben wiederholbar? Derrida liest Kierkegaard. Univ. Diss. Greifswald, im Druck.

[10] Im hier vorgegebenen Rahmen kann freilich nur ein repräsentativer Ausschnitt der wichtigsten Monographien und Aufsatzsammlungen zum Thema, mit einer Konzentration auf die jeweiligen Ausführungen zu Derrida erwartet werden. Zwei bereits angekündigte Arbeiten von Theologinnen waren zum Redaktionsschluß noch nicht lieferbar: C. Pickstock, After writing. On the liturgical consummation of philosophy, Oxford / UK 2000; E. Armour, Deconstruction, Feminist Theology, and the Problem of Difference. Subverting the Race/Gender Divide, Chicago / Illinois 1999.

[11] K. Hart, The Trespass of the sign. Deconstruction, Theology and Philosophy, Cambridge 1989.

[12] „Deconstruction is [..] a critique of ground as such though not an affirmation of groundlessness. Upon my reading, deconstruction possesses no assertive power; it is, quite simply, a way of seeing how a particular edifice, a general theory or a specific text is constituted and deconstituted [...] shall argue that while ‚onto-theology' exhausts the whole of metaphysics it does not cover all of theology." 74f.

[13] Vgl. Jacques Derrida, Wie nicht sprechen, a.a.O.; Sauf le nom, a.a.O. (Anm. 9).

[14] J. Derrida, Labyrinth und Architextur, in: E. Meyer / J. Derrida (Hg.), Das Abenteuer der Ideen. Architektur und Philosophie seit der industriellen Revolution, 1984, 95–106.

ierende Bedeutung für den Glauben hin zu lesen. Wo Dekonstruktion als Privilegierung des auf *jeweils andere* Weise Marginalisierten begriffen und nicht platt neometaphysisch als Ruf nach der Herrschaft von Grundlosigkeit, Abwesenheit, Sinnlosigkeit oder Immoralität verstanden wird, ergibt sich im Anschluß an Harts Derrida-Rezeption die Möglichkeit, über eine Kritik an theologischen Konzepten nachzudenken, die *Andersheit* nur nach dem Prinzip von *Superiorität-Inferiorität* verstehen können. Eine genauere Fassung dessen, was seine *general negative theology* bedeuten könnte, findet sich bei ihm jedoch nicht. Im Anschluß an Hart stellen sich v. a. Fragen nach dem Verhältnis eines im Anschluß an Derrida geprägten Begriffs Negativer Theologie zur Apophatischen Theologie der östlichen Tradition und nach inhaltlichen Explikationen einer solchen Theologie an den Texten den Hl. Schriften oder der (theologischen) Tradition.

Nachdem es einige Jahre um das Werk Derridas still geworden war, erschien 1992 als direkte Reaktion auf Derridas Arbeit *„Comment ne pas parler. Dénégations"*[15] eine Aufsatzsammlung mit dem Titel *Derrida and Negative Theology*[16]. Abgesehen von Essays aus der Feder Derridas, die hier teilweise zum ersten Mal in englischer Sprache zugänglich sind, ist der Bd das Ergebnis eines Tagungsprojektes des *Calgary Institute for the Humanities* 1991.

Toby Foshay referiert in seinem einleitenden Artikel *Denegation and Resentment* (1–24) zunächst die Geschichte des Begriffs „Negative Theologie" im Werk J. Derridas und geht dabei ausführlich auf die Arbeit Kevin Harts (s. o.) und auf einen Artikel von Eric Gans zu Derrida und René Girard ein[17]. Die hier vorgenommene Konfrontation (14) zwischen einer Kulturtheorie (Girard) und einer sprachphilosophischen Metatheorie (Derrida) scheint jedoch aufgrund der unterschiedlichen Fragestellungen beider Ansätze in die Irre zu führen. Entsprechend mager bleibt das Ergebnis dieser Untersuchung: Foshay weist mit Gans (und Girard) auf den nicht-moralischen und nicht-theologischen Charakter des von Derrida untersuchten „Geheimnisses" hin. Diese Feststellung bleibt jedoch hinter Derridas Aussage zurück. Hier heißt es, das Geheimnis habe *nicht als solches* theologischen Charakter, bringe jedoch die Theologie zwangsläufig hervor[18]. Das Geheimnis selbst ist also weder philosophisch noch theologisch endgültig faßbar. Von einer Privilegierung des philosophischen Subjekts gegenüber der Theologie, wie sie Gans/Foshay nahelegen, kann bei Derrida keine Rede sein.

Auch die Relation zwischen negativer Theologie und Metaphysik wird m. E. bei Foshay tendenziös dargestellt. Während Derrida unterscheidet zwischen einer „metaphysischen" negativen Theologie einerseits, die lediglich (mittelplatonisch) der Hervorhebung der Hyperessentialität Gottes dient, und einer in dieser verborgenen *Tendenz* zur Unterminierung und Enteignung des abendländischen Gottesbegriffs andererseits, taucht bei Foshay nur die erste Variante auf. Sie wird vom ihm in einem Atemzug mit Derrida als *„ontological"* kritisiert. Der *Wert* negativer Theologie, sei es als parasitäres Korrektiv (oder *„supplement"*) der affirmativen Theologie im Sinne einer Anthropomorphismuskritik, sei es als Reimplantation poetischer Rede von Gott in den logozentrisch-theologischen Diskurs, kann unter diesen Bedingungen nicht erkannt werden.

Anders als Foshay gelingt es Michel Despland (*On Not Solving Riddles Alone,* 143–166), die Bedeutung der jüngeren Arbeiten Derridas für eine neue Sicht auf die negative Theologie treffend aufzuweisen. Obwohl hier unklar bleibt, aufgrund welcher ursprünglich *theologischen* Fragestellung Derrida für die Theologie überhaupt interessant werden könnte, entwickelt Despland mit der Einführung einer Unterscheidung zwischen *didactic (or scholastic)* und *literariliy crafted theology* im Anschluß an Kierkegaard dennoch eine wichtige, in den späteren Texten Derridas nur noch verdeckt auftauchende Differenzierung: Erst dann nämlich, wenn der Vf. eines Textes sich der Entzogenheit seines Objektes wie auch des Lesers bewußt wird, tritt die konstitutive Rolle des Anderen in jedem Prozeß der Wahrheitsfindung offen zutage und das Autorsubjekt erkennt sich – bescheiden – als ein *Teil* dieses komplexen Vorgangs. Der *Entzug* jeder Möglichkeit direkter Kommunikation bringt Literatur (wie Kunst überhaupt) und damit auch Theologie erst hervor, insofern sie sich in diesem Sinne als negative, also als literarische versteht (154). Trotzdem muß bemerkt werden, daß der französischstämmige Despland Derrida im Sinne einer Ricœurschen Rezeptionsästhetik zähmt. Mit Derrida müßte nämlich auch noch die *Beschreibung* eines solchen Verständigungsprozesses von einer stabilen, d. h. vom Prozeß ausgenommenen Position aus, in Frage gestellt werden, wie sie von Despland (und Ricœur) vorgenommen wird. Gerade wegen der nicht auszuschließenden Möglichkeit eines solchen Mißverständnisses wird Derrida nicht müde, den *Entzug* von Sinn selbst dort zu betonen, wo bei Ricœur etwa in der Metapher – ein tieferes, poetisches Verstehen erhofft wird[19].

Vorher hatte Despland am Beispiel des tragisch endenden Ödipus die Monomanie einer nur auf die repräsentative Erkenntnisleitung *eines* Subjektes gründenden Wahrheitskonzeption entwickelt und (anders als Levinas) die Transformation des Odysseus *„from a heroic warrior into a master of the arts of peace"* (153) als (aristotelische) Dezentrierung platonischer Anthropologie dargestellt (153f). Das hier angestimmte Lob eines aufgrund endgültiger Verständigung erzielten Friedens, gewährleistet durch den in sein Eigentum zurückkehrenden „Meister" Odysseus, muß jedoch Derridas Pazifismuskritik ebenso anheimfallen wie die Gewaltvermeidung in Levinas' Frühwerk.

Trotz der genannten Schieflagen erkennt Despland richtig als verbindendes Interesse in Derridas beharrlichem Verweisen auf ein gründendes vollkommen Anderes, in seinem Gedanken des Übersetzung ermöglichenden „Versprechens", im Erweis des apokalyptischen „Komm" als nicht kategorial einholbare Bedingung eines jeden Diskurses sowie im Denken eines essentiellen „Statt-Gefunden-Habens", das jeder Topologie vorausgeht, die unhintergehbare Angewiesenheit eines solchermaßen dezentrierten Subjekts auf sein jeweilig Anderes. Despland nimmt mit dem Aufgreifen dieser Themenbereiche bereits Derridas jüngste Bündelung seines Denkens der Schrift und der Nachträglichkeit in einen Begriff Negativer Theologie vorweg.

Harold Coward, Direktor des veranstaltenden *Calgary Institute*, und Prof. of Religious Studies an der örtlichen Univ., repräsentiert mit seinem Beitrag (*A Hindu Response to Derridas View of Negative Theology,* 199–226) die inzwischen ebenfalls weitverbreitete Rezeption Derridas im Bereich einer Theologie der östlichen Religionen[20]. Cowards Text beginnt mit einem ausführlichen Vergleich zwischen Derridas verneinender Rede im *différance*-Artikel von 1968, begleitet von seiner Kritik an der hyperessentialistischen Ausprägung negativer Theologie mit verschiedenen Auslegungstraditionen der Upanishaden-Formel *„neti, neti"* („weder dieses noch jenes"). In der von Coward privilegierten (und im Hinduismus dominierenden) Auslegungsvariante Schankaras (8. Jh. n. Chr.) wird die Vermeidung jeder propositionalen Aussage über „Brahman" verstanden als Verweis auf „das absolute Nichts, jenseits *(above)* aller Existenz" oder als reines Bewußtsein (201). Solche, die metaphysische Hierarchie von Sein und Nichts, Bewußtsein und Unbewußtem lediglich fortschreibenden Prädikationen – das sieht auch Coward – müßten aber der Derridaschen Kritik ebenso anheimfallen, wie Schankaras Vorstellung einer den Raum des Sprachlichen übersteigenden unmittelbaren Intuition, eine Vorstellung, die mit der fundamentalen Schrift-Spur endlosen Aufeinander-Verweisens, einer ursprünglichen Vermitteltheit nicht vereinbar ist. Bhartrhari dagegen, Begründer einer anderen Tradition des Hinduismus, geht – wie Derrida – von der Unhintergehbarkeit sprachlicher Artikulation aus: Für Bhartrhari seien Sprache und Bewußtsein auf ewig miteinander verwoben. Das eine sei nicht ohne das andere zu haben. Sprache habe die Funktion eines offenen Kanals zu Brahman (212). Ob hier tatsächlich eine Parallele des Denkens zu Derridas Vorstellung einer unhintergehbaren Schriftlichkeit (nicht *Sprachlichkeit*, denn dieser geht bei Freud, La-

[15] Vgl. Anm. 9.

[16] H. Coward / T. Foshay (Ed.), Derrida and Negative Theology. With a conclusion by J. Derrida, New York 1992.

[17] E. Gans, The End of Culture. Towards a Generative Anthropology, Berkeley/London 1985.

[18] „Es gibt kein Geheimnis als solches, ich verneine das. [...]. Und wenn die Theologie sich zwangsläufig darin ankündigt, so heißt das noch lange nicht, daß das Geheimnis selbst theo-logisch sei. [...]. Der Name Gottes läßt sich nicht sagen außer in der Modalität dieser geheimen absprechenden Verneinung." J. Derrida: Wie nicht sprechen. a.a.O. Vgl. Anm. 9, 48.

[19] Vgl. zu P. Ricœurs Position: Die lebendige Metapher, München 1986 (La métaphore vive, Paris 1975) Hier heißt es: „Das zu Denkende wendet sich vom Menschen ab. Es entzieht sich ihm, indem es sich ihm vorenthält. Das Vorenthaltene ist uns stets schon vorgehalten. [...] Entzug ist hier Vorenthalt und als solches Ereignis." Der Entzug der Metapher, in: V. Bohn (Hg.), Romantik, Literatur und Philosophie. Frankfurt/M. 1987, 317–355, hier 334.

[20] Vgl. dazu u. a.: D. Loy, The Deconstruction of Buddhism, in: Coward / Foshay: Derrida. a.a.O. vgl. Anm. 17, 227–254 und I. N. Bulhof, Towards a ‚postmodern' Spirituality, in: Studies in Interreligious Dialogue 5 (1995), 4–30, sowie Bulhof, Ilse N.: Ons ontbreken heilige namen. Negatieve theologie in de hedendagse cultuurfilosofie. – Kampen 1992.

can und Derrida[21] die Schrift voraus) des Bewußtseins vorliegt, läßt sich nur schwer entscheiden. Richtig scheint mir jedoch Cowards Feststellung einer verborgenen, inhärenten Teleologie im Werk Derridas (215), auf die er mit Hilfe seines Vergleiches stößt: Die *Spur* verweist nicht bloß auf das reine Verweisen und damit letztlich auf Nichts (Nihilismus), sondern eben darin auf die ursprüngliche *différance*, eine Unterscheidungsbewegung, die jeder konkreten Manifestation vorausgeht.

Ob die von Coward bemühten Terme *„spiritual"* und *„linguistic therapy"* (215) Derridas Denken tatsächlich angemessen beschreiben, möchte ich mit einem Fragezeichen versehen. Was er damit meint, nämlich das Ende jeder selbstbezüglichen Theorie in der Konfrontation mit dem Anderen, zieht sich allerdings tatsächlich – vom Levinas-Essay ausgehend – wie ein roter Faden durch das Werk Derridas.

Die entscheidende Einsicht Cowards dürfte jedoch sein Verständnis des *Schweigens* bei Derrida sein, das im Gegensatz zum schweigenden und eigenschaftslosen griechischen Logos und zum hinduistischen Brahman eine *ethische Aufforderung* impliziert, die bereits der Tatsache menschlicher Existenz in Sprache inhärent gedacht wird: „ein Gott, der fortwährend aus dem Schweigen heraus fragt" (222). Gottes Schweigen, seine Anwesenheit durch Abwesenheit in der Welt und zwischen den Schriftzeichen ist Beginn und erste Ermöglichung von Bewußtsein, Wollen und Freiheit und damit eines autonomen und wahrhaft erwachsenen Verhältnisses zum Andern. Diese Aussage trägt nichtsdestoweniger das Paradoxe der *différance* in sich. Dies gilt besonders angesichts Derridas Annahme einer unhintergehbaren Sprachlichkeit, die sich im Titel des von Coward bearbeiteten Essays spiegelt: Die Antwort auf die Frage „Wie nicht sprechen?" (also: „Wie schweigen?") lautet: „(durch) absprechende Verneinungen".

So naheliegend der Gedanke scheint, aus den grundlegenden Revisionen des Textbegriffs bei Derrida ebenso grundlegende Schlußfolgerungen auch für die Exegese der Heiligen Schrift zu ziehen, so anfanghaft, ja oberflächlich stellen sich erste Versuche einer Umsetzung dar. Einige Arbeiten beschränken sich auf die bloße Darstellung der historischen Entwicklung von Texttheorien (in den USA), die sich im weitesten Sinne auf M. Foucault und J. Derrida berufen[22].

Auch William A. Beardslee kann in einer ersten verdienstvollen Übersicht zur Thematik im Rahmen einer neueren Zusammenstellung aktueller Methodenansätze in den USA[23] nur recht allgemein auf Anknüpfungspunkte dekonstruktiver Schriftauslegung im NT hinweisen. Er versteht dabei v. a. die Gleichnisse Jesu als „Herausforderung, ja Subversion und Zerstörung der Welt der Zuhörer" (225), was nach Aufbrechen des geschlossenen Weltbildes die Möglichkeit der Transzendenz in die Texte einführe.

Eine weitere Zugangsmöglichkeit dekonstruktiver Lektüre zur Bibel sieht Beardslee in einem „anderen Verständnis der Hermeneutik". Er verweist auf die Arbeit Stephen D. Moores[24], der mit Hilfe der Dekonstruktion zu dem Ergebnis kommt, daß ein Text seine Interpretation nicht notwendig hervorbringe, daß er allerdings – je nach Überlieferungssituation – trotz gleicher Methodik höchst unterschiedlich gedeutet werden könne. Die Annahme einer Position außerhalb des Sujets, von der aus die Richtigkeit einer Interpretation beurteilt und ihre Kohärenz gefordert werden kann, wird von Moore zurückgewiesen. Moores Erweis seiner wenig revolutionären These anhand einer synchronen Lektüre des lukanischen Doppelwerks, die v. a. rezeptionsästhetisch vorgeht, bleibe jedoch banal und wenig überzeugend: Angesichts der Spannung zwischen sozialer Ungleichheit in der Urgemeinde und der lukanischen Feldrede (Seligpreisungen) werde neu deutlich, daß die Seligpreisung der Armen auch heute noch provoziere. Sie widerspreche der Realität, liefere den Leser der Situation der Armen aus und setze ihn in ein neues Verhältnis zu ihnen. Zuzustimmen ist allerdings der allgemeinen Erkenntnis Moores, eine dekonstruktive Lektüre zeige die Unabgeschlossenheit textueller und sozialer Gefüge auf und erschließe damit den prophetischen Gehalt der biblischen Texte neu, während gleichzeitig an die Relativität partikularer Perspektiven erinnert werde; eine Einsicht, die auch der Dekonstruktion – zu Recht – nur *eine* Stimme im Konzert der exegetischen Methoden zubilligt.

In einer jüngeren Arbeit Stephen D. Moores[25], die sich der ausführlichen Darstellung der Dekonstruktion (Teil 1) bzw. der Foucaultschen Diskursanalyse (Teil 2) widmet, wird allerdings deutlich, daß die genaue Analyse des ntl.en Umgangs mit dualistisch/hierarchischen Weltkonzeptionen einen erfolgversprechenden Ansatz dekonstruktiver Bibelexegese ausmachen müßte. Moore, der hier die Begegnung Jesu mit der samaritanischen Frau (Joh 4) genauer untersucht, stößt im gesamten Johannesevangelium auf eine Vielzahl solcher Dualismen (44ff)[26], deren Verhältnis zueinander jedoch keineswegs so eindeutig nach dem Muster von Superiorität / Inferiorität geregelt ist (Wissen vor Unwissenheit, Geist vor Fleisch usw.), wie dies auf den ersten Blick erscheinen mag. Vielmehr zeigt Moore am schon genannten Beispiel auf, daß die in Joh 4 vorgeführte Superiorität von „living" über „literal water" bereits dadurch umgekehrt wird, daß das Stillen des physischen Durstes Jesu als *Bedingung* für den nachfolgenden „spirituellen Diskurs" vorgeführt wird, ja, daß sich die mitimplizierte strikte Trennung zwischen *Fleisch* und *Geist* durch den ironischen Widerstand der samaritanischen Gesprächspartnerin auflöst (62). Moore kommt also zu dem (bei einer dekonstruktiven Lektüre stets zu erwartenden) Ergebnis, daß mit dem beschriebenen Dualismus auch alle anderen (v. a. der zwischen weiblichen und männlichen Akteuren) aus der absoluten Separation heraustreten, endlos voneinander profitieren und einander ‚kontaminieren' (62), daß also zur theoretischen Welterklärung notwendig konstruierte Oppositionen zerfallen, wenn es zu einer konkreten und singulären Begegnung mit dem anderen Menschen bzw. dem anderen Geschlecht kommt – weiterführende Schlußfolgerungen, die bei Moore allerdings vergeblich gesucht werden.

Insgesamt lassen die neueren der bereits vorliegenden Arbeiten bei aller Vorläufigkeit und Epigonalität auf eine zukünftige fruchtbare Aufnahme der Derridaschen Literaturtheorie in der Exegese hoffen. Hier erhebt sich eine weitere ernstzunehmende Stimme im Konzert der exegetischen Methoden, die die historisch-kritische Exegese keinesfalls abzulösen, wohl aber um weiteres totalitätskritisches Instrumentarium zu ergänzen in der Lage sein dürfte.

Brian D. Ingraffia ist in diesem Punkt allerdings anderer Meinung. Er setzt postmodernes Denken sowohl in Relation zu einer systematischen wie einer biblischen Theologie. Zwei voneinander unabhängige Traditionsstränge, die er – konkordant mit der in den USA offenbar immer noch weitverbreiteten Hellenisierungsthese[27] – weitgehend inkompatibel denkt: Anliegen seiner Arbeit *Postmodern Theory and Biblical Theology*[28], in der er in drei Hauptteilen die seiner Ansicht nach zentralen hermeneutischen Ansätze der Postmoderne darstellt: Nietzsche (*Nietzsches Mockery: The rejection of Transcendence,* 19–100), Heidegger (*Heidegger's Forgetting: The Secularization of Biblical Anthropology,* 101–166) und Derrida (*Derrida's Denials. The Deconstruction of Ontotheology,* 167–224) ist die Untermauerung der Vorstellung, mit der Zurückweisung der Metaphysik lehnten alle drei Denker auch die christliche Theologie ab (225ff) und würden so zu säkularen negativen Theologen après la lettre. Der biblische Gott dagegen negiere nicht, sondern erschaffe und erlöst die Welt (227f).

[21] Entwickelt v. a. in seinem frühen Aufsatz: Freud und der Schauplatz der Schrift, in: J. Derrida: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt/M. 1976, 302–350. Hier (311) heißt es: „Das Leben muß als Spur gedacht werden, ehe man das Sein als Präsenz bestimmt."

[22] So eine Mehrzahl der Art. im Sonderheft Poststructuralist Criticism and the Bible, in: Semeia 51 (1990), G. A. Phillips (Ed.). Auffällig ist hier die immer wieder beschworene Nähe zwischen Dekonstruktion und befreiungstheologischer bzw. feministischer Bibellektüre. Eine Verbindung, die in Deutschland v. a. aufgrund der Habermas-katalysierten Kritik der Vertreter der politischen und teilweise auch der feministischen Theologie an der Postmoderne lange nicht möglich war. Vgl. dazu v. a. K. Füssel / D. Sölle u. a. (Hg.), Die Sowohl-als-auch-Falle. Eine theologische Kritik am Postmodernismus, Luzern 1993.

[23] W. A. Beardslee, Poststructuralist Criticism, in: St. R. Haynes / St. L. Mc Kenzie (Ed.), To Each its own Meaning. An Introduction to Biblical Criticisms and their Application, Atlanta 1993.

[24] S. Moore, Literary Criticism and the Gospels: The Theoretical Challenge, New Haven 1989.

[25] S. Moore, Poststructuralism and the New Testament. Derrida and Foucault at the Foot of the Cross, Minneapolis 1994.

[26] Wissen/Unwissenheit (Joh 1,10, 26, 31; §, 10–11) geistig/schriftlich (2,19–21; 3,3–4) Geist/Fleisch (3,6; 1,13) Licht/Dunkelheit (3,19–21; 1,7–9).

[27] Vgl. auch die folgenden Ausführungen zu John D. Caputo. W. Lesch hat unlängst in einem Rückgriff auf J. Barr (Griechisches und hebräisches Denken, in: ders., Bibelexegese und moderne Semantik, München 1965) auf die Schwierigkeiten dieser These hingewiesen: W. Lesch, Kontexte der Befreiung. Zum Verhältnis von Religion und Philosophie am Beispiel des Judentums, in: J. Valentin / S. Wendel, Jüdische Traditionen a.a.O. (vgl. Anm. 7), 12–31.

[28] **Ingraffia,** Brian D.: **Postmodern Theory and Biblical Theology.** Vanquishing God's Shadow. – Cambridge: Cambridge University Press 1996. 284 S., pb US-$ 29,95 ISBN: 0–521–56840–4.

Ein kleiner Ausschnitt aus Derridas ausführlichen Reflexionen zur Apokalyptik[29] lassen Ingraffia zu dem Urteil kommen, gerade Derrida vertrete eine besonders antichristliche weil antiteleologische Position (233f). Damit verfehlt er jedoch sowohl die Intention der Dekonstruktion als auch Derridas Verhältnis zum Christentum. Gerade hier geht es nicht um die Verabschiedung der Apokalyptik als Parousie einer endzeitlichen Gerechtigkeit, sondern um den Aufweis einer apokalyptischen Struktur der Sprache überhaupt, sowie allerdings auch um eine ‚Offenbarung' der ideologischen Potentiale, welche die Vorstellung einer am Ende der Zeiten offenbarten Wahrheit in sich birgt. Eine ‚Offenbarung', die Derrida im ‚Komm' der Johannesapokalypse selbst am Werk sieht, und hinter die eine Eschatologie nach der Aufklärung nur schwerlich wird zurückgehen können. Indem er J. Moltmanns Kreuzestheologie als Zeugin aufruft, glaubt Ingraffia, Derrida als Destrukteur christlicher Hoffnung entlarven zu können (237) und verkennt dabei, daß gerade dessen Reflexionen zur Phänomenologie des Versprechens[30] einer christlichen Eschatologie in der späten Moderne neue Perspektiven eröffnen könnten. Nicht mehr nachvollziehbar werden die Anführungen Ingraffias, wenn er bei Derrida mit P. Ricœur eine Fortführung des biblisch-prophetischen Ikonoklasmus (240) – Dekonstruktion läßt sich in theologischer Sprache kaum besser umschreiben als eben mit dem Terminus Ikonoklasmus. Die Ursache für Ingraffias Mißverständnis scheint mir darin zu liegen, daß er sich selbst innerhalb eines sonderbar mißverstandenen protestantischen ‚Stammbaumes' verortet (er nennt Luther, Pascal, Kierkegaard, Barth und Moltmann als Zeugen, 240), der sich mit Hilfe eines gewaltsamen Biblizismus aus der philosophischen Tradition herauskatapultiert und dabei einen beträchtlichen Teil seiner Wurzeln wie möglicher Früchte einbüßt.

Auch Graham Ward sucht in seiner Diss.[31] als anglikanischer Theologe den Dialog mit dem Denken J. Derridas. Dies jedoch mit einer wohltuenden Offenheit für die spezifisch modernen Krisen des poetischen und auch theologischen Sprechens.

Gleich zu Beginn weitet Ward den Horizont auf Th. Mann, H. v. Hofmannsthal und W. Benjamin und verortet auch den für seine Arbeit tragenden Text K. Barths zur „Natur der Sprache"[32] im „ruin of classic humanist values after 1914" (2). Wesentliche Anliegen der sog. Postmoderne, wie das Fragwürdigwerden des Signifikats als Bezugspunkt jeden Sprechens und dessen Angemessenheit angesichts einer sich verflüchtigenden Realität, werden hier bereits im Anheben der Moderne als Krisenphänomen des klassischen Repräsentationsmodells wahrgenommen. Das läßt zeitgenössische Denker als anschlußfähig an einen traditionell repräsentationskritischen theologischen Diskurs erscheinen. Gleichzeitig gelingt es Ward, die Arbeiten von Barth, Heidegger, Levinas und Derrida als zwar unterschiedliche, ja gegenläufige Antworten, aber doch auf *eine* Frage, nämlich die der skizzierten Krise der Moderne zu lesen.

In seiner Darstellung des Derridaschen Begriffs vom Zeichen konzentriert sich Ward auf seine irritierende Wiederhol- und Zitierbarkeit *(iterabilité)* (211f) und zieht daraus die theologische Konsequenz einer Unmöglichkeit unmittelbarer Offenbarung (213), die die Möglichkeit einer sich fortwährend entziehenden „Spur" eines vorsprachlichen Anderen aber nicht ausschließt. Treffend setzt Ward später die Theologie vom philosophischen Denken ab: *Sie* nennt dieses Außerhalb der Sprache „Gott" (225). Anders als Ingraffia versteht Ward Derridas Äußerungen zur Apokalypse nicht als Verwerfen des Christentums, sondern als Ideologiekritik mit den Mitteln einer radikalisierten Hegelschen ‚Aufhebung' (216f). Offenbarungstheologisch ergibt sich aus einem solchen Verfahren die Offenheit auf ein anderes, dessen Erscheinen „eigentlich" für unmöglich gehalten werden müßte, ein gläubiger Agnostizismus (220). Verblüffend, wie hier plötzlich K. Barth ins Spiel gebracht wird: „Wir wissen, daß menschliche Sprache niemals zum Absoluten durchbrechen kann" schreibe dieser[33]. Daß Derridas Beharren auf der Metaphorizität jeden Sprechens mit Barths emphatischen Gebrauch des Analogieschlusses nur schwer vereinbart werden kann, ist Ward allerdings bewußt (224).

In einer ausführlichen relecture von *Psyché* und *De l'esprit*[34] stößt Ward auf drei Charakteristika dieser mittleren Schaffensperiode: Ein Beharren auf der Unmöglichkeit jeder Übersetzung (227), die Wiederentdeckung einer analogischen Kontinuität zwischen Sein und „Jenseits des Seins" (228), und eine Spiritualisierung der Ökonomie von Repräsentation (229). Naheliegend, solche Entwicklungen einem wachsenden Einfluß von E. Levinas zuzuschreiben (230). Auf diesen gehe auch eine Reinterpretation seines *différance*-Begriffs durch Derrida als „Spiel zwischen Anwesenheit und Unmöglichkeit Gottes" (232) zurück. Vor dem Hintergrund dieser Darstellung gelingt es Ward, die Verortung von Barths Offenbarungstheologie, die oft genug supranaturalistisch gescholten wurde, in der Tradition negativer Theologie offenzulegen. Auch wenn Jesus Christus selbst als „unser Stellvertreter vor Gott" (und Gottes Stellvertreter vor uns) begriffen wird, gilt: „We handle not revelation but the memory of revelation." (238) Die Gewissheit, daß es sich tatsächlich um göttliche Offenbarung handelt, muß Barth dann freilich – fideistisch – einer unmittelbaren Anschauung überlassen, die sich dem rationalen Diskurs entzieht (240ff). Beide Denker treffen sich in ihrer Hochschätzung des Versprechens und seiner theologischen Relevanz: „'God with us' .. becomes the truth for us as recollection [Erinnerung] and also as promise" (244). In Barths Text hieß es noch weniger ‚postmodern': „Gott mit uns [...] ist also das an sich und in sich selbst Wahre, was da für uns als Erinnerung und ebenso als Verheißung wahr wird."[35] Die Ausführungen zu Analogien zwischen Christus als Logos und der Derridaschen *différance*[36] befremden, lassen aber auch Barths Christologie in einem neuen Licht erscheinen. Wenn Ward mit Derrida und Barth den Verweis auf ein Außerhalb jeden menschlichen Sprechens als *die* differentia specifica des theologischen Diskurses benennt (251), gewinnt dieser schließlich eine Universalität, die sich so manche Theologie heute nicht mehr zutraut.

Trotz allem bleibt es also die Stärke von Wards Buch, daß er die theologische Valenz des Derridaschen Denkens nicht im luftleeren Raum, sondern an einem Ansatz der ‚klassischen theologischen Moderne' in seiner Modernität aufweist.

John D. Caputo veröffentlichte im Jahr 1997 eine voluminöse und aktuelle Arbeiten Derridas integrierende Fortsetzung früherer Publikationen[37]. Der Bd *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*[38] enthält die bis dato aktuellste und vollständigste Lektüre theologisch relevanter Texte und Themen des Derridaschen Œuvres in den USA.

Unter den Überschriften *The Apophatic* (1–68), *The Apokalyptic* (69–116), *The Messianic* (117–229), *The Gift* (160–229), *Circumcision* (230–280) und *Confession* (281–330) versucht der Vf. Derrida als Theologen darzustellen, nennt ihn „Saint Jacques" (134ff) und „Jewish Augustine from El Biar" (xviii). Griffige und apodiktische Identifikationen wie „deconstruction is a passion for transgression (xix); „deconstruction *is* circumcision" (xxv) aus der Einleitung werden im Haupttext leider nicht belegt. Solcherlei pseudopoetische Affirmation mag dem schnellebigen und griffige Sprachspiele honorierenden nordamerikanischen Buchmarkt geschuldet sein. Insgesamt sind die Stärken dieses Bdes mit der ausführlichen Bibliographie – die sich allerdings auf den US-amerikanischen Raum beschränkt – und den akribischen und kompetenten Relektüren der Texte Derridas bereits erschöpft. Die Kommentare Caputos halten sich nicht lange mit Begriffsdefinitionen auf, sondern springen sofort – oftmals nicht ohne sprachlichen Einfallsreichtum und immer mit großer Kenntnis der Primärtexte – in den Ton quasipietistischer Erbauungsliteratur. Dieser klang zwar bisweilen auch bei Derrida an, jedoch nie, ohne unmittelbar durch ebenso irritierende Formulierungen konterkariert zu werden[39]. Damit reiht sich Caputos Arbeit in eine lange Tradition affirmativ poetischer Postmoderne-Rezeption in den USA ein[40], und erweist einer soliden theologischen Rezeption des Derridaschen Wer-

[29] „Eine Apokalypse ohne Apokalypse, eine Apokalypse ohne Vision, ohne Wahrheit, ohne Offenbarung, [...] ‚Komm' kündigt nicht diese oder jene Apokalypse an: In ihm hallt bereits ein gewisser Ton wider, es ist an sich selbst die Apokalypse der Apokalypse. ‚Komm' ist apokalyptisch" J. Derrida, Von einem neuerdings erhobenen Ton in der Philosophie, in: ders., Apokalypse, Wien 1985, 9–90, hier 87f.

[30] J. Derrida, Mémoires: Für Paul de Man, Wien 1988.

[31] **Ward,** Graham: **Barth, Derrida and the Language of Theology.** – Cambridge: Cambridge University Press 1999. 274 S., pb US-$ 24,95 ISBN: 0–521–65708–3.

[32] K. Barth, Kirchliche Dogmatik. II. I, Kap. 5.

[33] K. Barth, Der Römerbrief. Zweite Fassung, München 1926. Das Zitat war trotz intensiver Bemühungen im deutschen Text nicht zu verifizieren.

[34] J. Derrida, Psyché. Inventions de l'autre, Paris 1987; ders., Vom Geist. Heidegger und die Frage, Frankfurt/M. 1988.

[35] K. Barth, Kirchliche Dogmatik. II, I. a.a.O., 123; Jacques Derrida, Mémoires. a.a.O., vgl. Anm. 30. Leider kann Ward die Unterscheidung zwischen *Versprechen* und *Verheißung* (beides engl. *promise*) nicht mitvollziehen. Hier wäre ein Rückgriff auf den deutschen Text der kirchlichen Dogmatik sinnvoll gewesen.

[36] „He [Jesus Christ], like a *différance,* transcends difference and metaphysical polarities and makes the movement of signification possible. He, like *différance,* is also immanent to the economy of the sign which erases and endlessly defers his truth. Caught between two heterogenous origins, the transcendent and the immanent, the divine and the human, *Rede* und *Sprache* theological discourse is always an *analogia Christi.*" Ward, 248.

[37] Vgl. u. a. J. D. Caputo, Mysticism and Transgression. Derrida and Meister Eckhart, in: H. J. Silverman (Hg.), Deconstruction and Philosophy. The Texts of Jacques Derrida, Chicago / London 1987, 24–39; ders., Radical Hermeneutics: Repetition. Deconstruction, and the Hermeneutic Project, Indiana 1987 (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy).

[38] **Caputo,** John D.: **The prayers and tears of Jacques Derrida.** Religion without religion. – Bloomington IN: Indiana University Press 1997. XXIX, 379 S. (The Indiana series in the philosophy of religion), pb US-$ 19,95 ISBN: 0253–21112–3.

[39] So etwa in Circonfession, a.a.O., vgl. Anm. 6.

[40] Vgl. v. a. die hier aus den genannten Gründen nicht besprochenen Arbeiten von M. C. Taylor: Deconstructing Theology, New York / Chicago 1982. ERRING: A Postmodern A/Theologie, Chicago / London 1984. Altarity, Chicago / London 1987.

kes zumindest aus europäischer Perspektive einen Bärendienst. Dies gilt v. a., weil sie das Vorurteil bestärkt, es handele sich um eine „oberflächenbunte" (W. Welsch), bestenfalls literarisch relevante Sumpfblüte des philosophischen Betriebs. Konsequent wird der Leser im äußerst knappen Kap. *Faith and Knowledge* (152–154) nicht auf das klare Bekenntnis Derridas zur Kantischen Tradition und die Vielzahl der Spuren, die in seinem Werk auf eine Fortführung der aufklärerischen Ambitionen verweisen, aufmerksam gemacht. Vielmehr wartet Caputo mit einem Zerrbild der „Aufklärers" (sic!) auf, die glaubten „the old God was dead and buried [...] into the grave by the light of what they called pure reason alone" (152). Gut paßt in diesen schwarz-weißen Kontext das abgegriffene Vorurteil eines hellenischen Christentums und der Dekonstruktion als situiert in einer „de-Hellenizing tradition" (335), das schließlich die regulierte Derridasche Vernunftkritik in einem *„Je ne sais pas, il faut croire"* (338) aufgehen läßt.

Daß sich die systematisch-theologische Rezeption des Derridaschen Denkens im Horizont einer neuen Aktualität Negativer Theologie[41] entsponnen, ja diese vielleicht erst aufgerufen hat, ist deutlich geworden. Mit Thomas A. Carlsons Arbeit *Indiscretion. Finitude and the Naming of God*[42] wird dieser Kontext noch einmal neu, allerdings explizit ideengeschichtlich und unter „post-Heideggerscher" Perspektive bearbeitet.

Bereits die Danksagung liest sich wie ein *Who is Who* der US-amerikanischen Derrida-Rezeption: Mark C. Taylor, David Tracy, John D. Caputo und Merold Westphal waren Carlsons Lehrer. In Paris hat er bei Jean-Luc Marion studiert, der neben Martin Heidegger, G. W. F. Hegel und Dionysius Areopagita bereits als philosophischer Klassiker betrachtet werden soll (xii). Konsequent wird Marion nach drei Hegel gewidmeten Kap.n (*The Deaths of God in Hegel. Overcoming Finitude and Religious Representation*, 22–49; *The Temporal Experience of Consciousness: Hegel's Difference of Consciousness and Heidegger's Ontological Difference*, 50–79; *The Naming of God in Hegel's Speculative Proposition: The Circle of Language and Annulment of the Singular*, 80–113) einem Kap. zu Heidegger (*The Mortal Difference: Death and the Possibility of Existence in Heidegger*, 114–153) und einem zu Pseudo-Dionysius (*Transcending Negation: The Causal Nothing an Ecstatic Being in Pseudo-Dionysius Theology*, 154–189) im Schlußkapitel unter Hinsicht einer Phänomenologie der Gabe mit Jacques Derrida ins Gespräch gebracht (*The Naming of God and the Possibility of Impossibility: Marion and Derrida between the Theology and Phenomenology of the Gift*, 190–237). Die zentrale Fragebewegung der Arbeit besteht darin, die (post-)modernen Wahrnehmungen einer Abwesenheit Gottes im Lichte der auf den Areopagiten zurückgehenden apophatischen Theologie zu verstehen (4). Kann man also von einer Kontinuität des abendländisch-christlichen Denkens – via negativa – unter modernen Bedingungen sprechen? So lautet die leitende Frage des Bdes, auf die Carlson mit dem vagen Hinweis auf „a point" antwortet „at which the negative logic of Being-toward-God" (klassischer Diskurs, *„theological"*) „reveals a strikingly forceful analogy to the negative logic od Being-toward-death" (zeitgenössischer Diskurs nach Heidegger, *„thanatological"*) (4). Gemeint ist der gemeinsame Bezug auf einen Term, der jeweils als existent angenommen dennoch unbestimmt bleiben muß: *Theologisch* Gott und *anthropologisch* der Tod (17). Carlson knüpft damit zwar einerseits an die aus der orthodoxen Theologie Christos Yannaras[43] entlehnte These J.-L. Marions an, der Nietzscheanische Nihilismus sei letztlich der Kulminationspunkt einer spezifisch westlichen Rezeption der Pseudo-Dionysischen Schriften. Andererseits bleibt der Horizont des Heideggerschen Existentialismus spürbar der Horizont von Carlsons Untersuchung, wenn er seine Beschäftigung mit Negativer Theologie ausdrücklich vor dem Hintergrund eines „Endes der Metaphysik" beginnt (11). Konsequent muß er quasi als ‚missing link' eine fundamental und ebenfalls unbestimmte „Gegebenheit" („gift" or „givenness", 19) als Voraussetzung menschlicher Existenz annehmen – ein Begriff, den er Marion rsp. Derrida entlehnt –, um die klassischen apophatischen Texte unter modernen Bedingungen neu und ‚kreativ' lesen zu können.

Insgesamt ist zu begrüßen, daß Carlson sich der modernen Herausforderung einer konsequenten „Verweltung"[44] eines jeden, auch des religiösen Denkens stellt und diese Entwicklung ideengeschichtlich konsequent durchdenkt. Als Fazit der durchgehend luziden und sehr eigenständig durchgeführten Arbeit bleibt dennoch der Eindruck einer unüberwindbaren Inkompatibilität zwischen apophatischem und modernem Denken. Daß den – wie Carlson weiß – unvergleichlichen Relationen die gemeinsame ‚ekstatische' Erfahrung der ‚Ungewissheit' zugrunde liegt, „that befalls us when, in our experience, we no longer quite know who we are or what we desire." (239), mag einen modernen Zugang zu den Texten der Tradition weisen. Ein abgrundtiefes Vertrauen in die Existenz Gottes, das die apophatische Theologie erst ermöglicht hatte und bei orthodoxen Denkern wie Yannaras überlebt hat, vermag Carlson nicht heraufzubeschwören. Es erschließt sich vielleicht nur in einem Diskurs jenseits der Rationalität, im Gebet, das die Schriften des Areopagiten ebenso rahmt wie die anderer mittelalterlicher Theologen. J. Derrida hat diesem Phänomen eine ausführliche Reflexion gewidmet[45].

Dort wo sich englischsprachige Theologie mit Belesenheit, Exaktheit und ohne neue Metaphysik dem Werk J. Derridas nähert, also etwa in den Arbeiten von Hart, Ward, Moore und Carlson, wird sein Wert für offenbarungstheologische, christologische und exegetische Reflexionen, die sich bewußt nach dem linguistic turn bewegen, offensichtlich. Es bedürfte jedoch einer breiteren kritischen Diskussion dieser Ansätze auch außerhalb des engen Kreises von Derrida-Kennern, um hier zu einer im guten Sinne zeitgenössischen Theologie zu kommen.

[41] Vgl. E.-M. Faber, Negative Theologie heute. Zur kritischen Aufnahme und Weiterführung einer theologischen Tradition in neuerer systematischer Theologie, in: ThPh 74 (1999), 481–503.

[42] **Carlson,** Thomas A.: **Indiscretion.** Finitude and the Naming of God. – Chicago IL: The University of Chicago Press 1999. 240 S. (Religion and Postmodernism Series), pb US-$ 18,00 ISBN: 0–226–09294–1.

[43] C. Yannaras, De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu d'après les écrits aréopagitiques et Martin Heidegger, Paris 1971.

[44] So nennt P. Sloterdijk das Zusammenschnurren des klassischen Dreiecks Welt – Mensch – Gott auf eine transzendenzlose Immanenz in der Moderne: Chancen im Ungeheuren. Notiz zum Gestaltwandel des Religiösen in der modernen Welt, im Anschluß an einige Motive bei William James. In: W. James, Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Mit einem Vorwort von Peter Sloterdijk, Frankfurt/M. 1997, 11–36.

[45] J. Derrida, Wie nicht sprechen, a. a. O. (Anm. 9), 54f.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Geschichte denken. Mit Beiträgen von H. M. Baumgartner u. a., hg. v. der Karl Rahner Akademie. – Münster: Lit-Verlag 1999. I, 117 S., brosch. DM 29,80 ISBN: 3–8258–4176–6

Im vorliegenden kleinen Bd veröffentlicht die Karl Rahner Akademie eine Auswahl an Vorlesungen zum Themenbereich „Geschichte". Das Buch verdient v. a. aufgrund der beteiligten Autoritäten Aufmerksamkeit. Was nämlich diese miteinander verbindet und ausweist, ist ihre anerkannte geschichtsphilosophische bzw. -theologische Kompetenz. Wer also einige „Highlights" der Geschichtsphilosophie und -theologie knapp und bündig kennenlernen oder sich wieder in Erinnerung rufen will, ist mit diesem Buch bestens beraten.

J. Maier öffnet unter dem Titel „Geschichte in jüdischer Tradition" (3–17) einen Zeitbogen vom alten Israel bis zur Gegenwart. Kritisch setzt sich Maier im besonderen mit der „Holocaustwelle" auseinander, die das „aktuelle Geschichtsbewußtsein im Judentum entscheidend bestimmt" (13): Das Dilemma dieser Bewegung sei, daß sie das Erinnern der Verbrechen gegenüber dem Judentum so dramatisiert und emotionalisiert hat, daß Geschichte nur mehr negativ, bedrohlich und zukunftspessimistisch in den Blick kommt, was radikale Strömungen stärkt. Insgesamt erblickt Maier „kein allgemeinverbindliches Geschichtsbild" (15) in der Judenheit. Sowohl traditionelle, messianische Positionen als auch bemerkenswerte moderne Deutungsversuche ringen um eine „tragfähige Synthese zwischen Tradition und modernen Herausforderungen" (16).

K. Flasch widmet sich der Frage „Geschichte bei Augustin" (19–33) und ist v. a. bemüht, das Klischee zu destruieren, Augustin habe die erste originäre christliche Geschichtstheologie entworfen. Demgegenüber konstatiert Flasch, daß sich Augustin für das Problem der Zeit zwar interessierte, „aber eine *Aufwertung der Zeit* ergab sich ihm daraus nicht" (20). Augustins Ziel der Geschichte sei „ein geschichtsloser Zustand der Freude der zum Glück Prädestinierten und der ewigen Qual der Verdammten" (23). Seine klassischen Texte zu Zeit und Geschichte (Conf. n. 38,10–14; Erbsündenlehre; De Civitate Dei ???) entstanden darum auch nur, um einzelne theologische Fragestellungen (Stellung des AT; Zeitpunkt der Inkarnation) und die antike Weltalterlehre vom christlichen Glauben her zu beantworten bzw. abzuwehren.

„Recht – Natur – Religion" sind für H. M. Baumgartner die Stichworte für „verschiedene Dimensionen in Kants Konzept einer Philosophie der Geschichte (35–55). Kants verstreute geschichtsphilosophischen Texte lassen sich nur von seiner dritten Kritik aus systematisch interpretieren. Dabei zeigt sich die innere Verflechtung der Dimensionen Natur–Recht–Religion. Eine entscheidende Rolle spielt für Baumgartner die Rechtsordnung (Rechtsstaat, föderaler Staatenbund) in der Kantschen Geschichtsphilosophie. Rechtsphilosophisch „geht es in der Geschichte ... nicht in erster Linie um das Hervorgehen von Moralität, sondern um das Hervorgehen der Bedingungen dafür, dass Menschen moralisch sein und handeln können" (45). Die Dimension der Religion wird entscheidend, wenn Geschichte auf jenes Telos ausgerichtet wird, das Sittlichkeit und Recht implizieren, daß nämlich die Menschheit „‚vernünftige

Natur'", „ein moralisches Ganzes'" (50) werden solle. Dazu müsse sie aber vom rechtlich-bürgerlichen zum ethisch-bürgerlichen Zustand gelangen. Nur die Idee eines ewigen Friedens als eines solchen vollkommenen ethischen Gemeinwesens, eines Reich Gottes auf Erden gewährt überhaupt eine solche Hoffnung des Geschichtslaufs. Für Baumgartner antwortet somit die Geschichtsphilosophie auf Kants dritte große philosophische Frage „Was darf ich hoffen?": „Sie hat die Struktur nicht von Erkenntnis, sondern von Hoffnung ... Sie erweckt diese Hoffnung und trägt eben dadurch dazu bei, daß sie sich vielleicht doch irgendwann erfüllt" (55).

A. Schmids Rekonstruktion von „Hegels Vernunftansicht der Weltgeschichte" (57–75) beeindruckt in ihrer Art, den Leser in Hegels Denkweise hineinzuführen, ohne dabei dessen Aporien zu kaschieren. Was Hegel von Kant unterscheide, sei die Einsicht, daß der Kategorie der Weltgeschichte nicht mit „moralischen, bloß verständigen Kategorien ... beizukommen" (58) sei. Hegel ist die objektive Erkenntnis des Geschichtslaufs gewiß: Es gehe in der Geschichte vernünftig zu, weil sie Schauplatz der sukzessiven Entwicklung des Gehalts der Vernunft sei, die ihrem Wesen nach Freiheit ist. Sicher bleibt Hegel das Unvernünftige, Rohe und Brutale im Geschichtslauf nicht verborgen. Aber eben um der Geltung des göttlichen und absoluten Prozesses des Geistes willen, der sich in der Weltgeschichte Schritt für Schritt manifestierte, schmettert Hegel jeden Einwurf, der aus der subjektiven Erfahrung stammt, zurück. Am Schluß konfrontiert Schmid nochmals Hegels Konzept mit demjenigen Kants – und läßt Kant gerade wegen seiner bescheideneren Zielsetzung die größere Chance. Denn „die noch immer in Naturgeschichte verstrickte Menschheit dürfte sich in Hegels dürrem Bescheid kaum wiedererkennen" (75).

H. Schnädelbachs Aufsatz „Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus" (77–94) zeigt, daß der Historismus bis heute die Fragen der Geschichtsphilosophie dominiert. Sein ehemaliges Programm eines „geisteswissenschaftlichen Positivismus"(78) und sein Bewußtsein des „historischen Relativismus" (78f) rechtfertigen heute kein pejoratives Verständnis mehr, sondern legen nahe, den Historismus als „historische Aufklärung" (80) zu definieren, denn seine drei Hauptprobleme sind auch heute noch maßgebend: das Problem des Perspektivismus, des Verhältnisses Natur und Geschichte und Geschichte und Vernunft. Nur im Dreieck von „Geschichte, Natur und Vernunft" (93) sei Orientierung im Handeln möglich.

Der Beitrag „Zum Geschichtsbegriff Walter Benjamins" (95–106) von H. Schweppenhäuser setzt einen markanten Kontrast zur historistischen Geschichtsphilosophie. In seinen geschichtsphilosophischen Thesen bezichtigte bekanntlich Benjamin den Historismus, mit seinem einfühlenden Blick in das Vergangene gerade die Dimension der Geschichte, „das Gewesensein" (100) verfehlt zu haben. Geschichte „erscheint als das kontinuierliche Band, die Kette des Immergleichen, des immer Herrschenden. Was *ist*, jetzt herrscht, zeigt sich als das Erbe alles bisher und immer Herrschenden, und die Antwort auf die Frage, in was und in wen sich ‚der Geschichtsschreiber eigentlich einfühlt ... lautet unweigerlich: in den Sieger'" (101). Auf nichtmythische Weise Geschichte zu denken ist nur möglich als Erinnerung der Leidensgeschichte. In diesem Eingedenken berührten sich denn auch der historische Materialismus und der jüdische Messianismus.

J. B. Metz schreibt über die „Memoria passionis. Zur Aktualität einer biblischen Kategorie" (107–116) und führt damit auch den Ansatz von Benjamin theologisch weiter. Seine Kritik setzt v. a. am kommunikativen Vernunftkonzept und an der Diskursethik von Jürgen Habermas an. Sie sei grundbegrifflich zu schwach gebaut, um gegen den herrschenden Gedächtnisschwund der Opfergeschichte und die Amnesie des Leidens anzukommen: „Erst asymmetrische Anerkennungsverhältnisse, erst die Zuwendung der Einen zu ausgegrenzten und zerstörten Anderen bricht die Gewalt der Logik des Marktes" (113). Eine Fortsetzung und Korrektur der europäischen Aufklärung ist Metz nur dann möglich, wenn nicht mehr vom Universalismus der Vernunft, sondern von der Erinnerung des Leidens ausgegangen wird: „Dieses Leidensapriori mit seinem negativen Universalismus leitet auch den Wahrheitanspruch der anamnetischen Vernunft" (113). Diese Erinnerung sei gerade das Vermächtnis des Judentums für das griechisch-christlich geprägte Abendland.

Wie eingangs gesagt: Die Lektüre dieses kleinen Bdes lohnt allemal aufgrund der kompetenten geschichtsphilosophischen Einblikke. Und dennoch: ein Hauch von Anachronismus haftet dieser Zusammenstellung an. Alle Beiträge sind vielbefahrenes Interpretationsgelände und seit Jahrzehnten Standard. Man hat es nicht gewagt von Schnädelbach und Metz ausgehend, noch weitere, neue Themen einzubringen: etwa zum Verhältnis von Natur- und Kulturgeschichte, von Universalität und Partikularität, von Postmoderne und Geschichtsverdrängung. Nicht nur die präsentische Form des Titels, Geschichte *denken*, hätte dies verdient. Angesichts der geschichtsphilosophischen Sprachlosigkeit der Gegenwartsphilosophie hat man hier eine Chance ausgelassen.

Linz Franz Gruber

Befristete Zeit, hg. v. Jürgen Manemann in Zusammenarbeit mit Gabriela Grunden u. a. – Münster: Lit-Verlag 1999. VIII, 263 S. (Jahrbuch Politische Theologie, 3), brosch. DM 39,80 ISBN: 3–8258–3957–5

Daß die Politische Theologie im theologischen Diskurs der Gegenwart wieder kräftiger ihre Stimme einbringt, ist auch dem neuen Jahrbuch Politische Theologie zu verdanken. Das Echo und die Rezeption der beiden vorangegangenen Bde waren beachtenswert. Auch der dritte Bd des Jahrbuchs Politische Theologie kann wieder mit einem gelungenen Arrangement von Beiträgen dieses Mal zum Schlüsselbegriff „Zeit" aufwarten. Dessen Relevanz für die Theologie – so die Einführung auf der Buchrückseite – liegt im Zeitindex der jüdisch-christlichen Gottesrede, die apokalyptisch angeschärft ist. Christliche Theologie könne darum Zeit nur als Frist denken.

Der Aufbau des Jahrbuchs ist übersichtlich, abwechslungsreich und interdisziplinär ausgerichtet. In vier Teilen wird das Phänomen Zeit anhand unterschiedlicher Reflexionsformen aufgearbeitet: Das *Forum* eröffnet mit Statements von U. H. J. Körtner, F. Rest, Chr. Wulf und U. Lüke einen ersten Zugang zur Frage: *„Was heißt heute eigentlich ‚Zeit'?"*

Anschließend folgen zehn Aufsätze zum Thema: *Beschleunigung, Befristung und Befreiung* aus unterschiedlichen Blickwinkeln: *Bibeltheologische* Überlegungen bringen zunächst K. Müller und Th. Söding ein. Müller entfaltet die Ursprünge des urchristlichen Auferstehungsbekenntnisses vor dem Hintergrund des damaligen apokalyptischen Denkens; Söding faltet den Begriff der erfüllten Zeit im Lukasevangelium aus. Aus der Sicht von *Befreiungstheologie* und *Politischer Theologie* erörtern P. Richard und T. R. Peters die biblische und theologiegeschichtlich relevant bleibende Funktion des apokalyptischen Zeitverständnisses. Die *religionsphilosophische* Auseinandersetzung mit Vertretern apokalyptischen Denkens in der Gegenwartsphilosophie leisten J. A. Zamora (Adorno und Benjamin), J. Reipen (J. Taubes) und J. Manemann (C. Schmitt). Abgeschlossen wird der Aufsatzteil mit *zeitdiagnostisch-soziologischen* Analysen zu Erfahrungen der Zeitbeschleunigung, deren ökonomische Grundlage und den Auswirkungen auf Individuum und Gesellschaft von N. Bolz, K.-H. Brodbeck sowie H. Rosa.

Im dritten Teil *Gespräch* diskutieren M. J. Rainer, C. Urban, J. Werbick u. J. Reikerstorfer den Ertrag des Ahauser Symposiums 1998, auf dem sich Joseph Kardinal Ratzinger und J. B. Metz begegnet sind. Abgerundet wird dieser Teil mit einem Gespräch von E. Mendieta mit J. Habermas zu seinen Gemeinsamkeiten und Differenzen mit dem jüdisch-christlichen Erbe.

Im letzten Inhaltsteil *Debatte* schließlich antworten Chr. Türke, J. Rahner und M. L. Lamb auf neu überarbeitete Thesen zur *„Apokalyptik"* von J. B. Metz.

Die Rubrik *Rezensionen* und Informationen über *Institute/Projekte* beschließt das Jahrbuch.

Um den theologischen Ertrag des Bdes auszuloten, muß das Jahrbuch gleichsam „synchron" gelesen werden. Es ist nämlich allein schon von der Intention und der fachübergreifenden Themenbreite ausgeschlossen, daß ein gemeinsames „Ergebnis" zur Frage, in welchem Sinne Gottesrede apokalyptisch bleiben muß und Zeit als Frist zu denken ist, erzielt werden kann. Nun ist der Anlaß, über Zeit nachzudenken, selbst offenkundig: Wir leben in einer strukturell sich tiefgreifend verändernden Wahrnehmung und Strukturierung von Zeit. N. Bolz bezeichnet diesen Wandel metaphorisch als Zersplittern des Zeitpfeils, d. h. als Auflösung der Zeit und Geschichte linear zusammenbindenden Kontinuität von Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft. Demgegenüber nimmt die moderne Kunst der „Synchronisation" von Zeit heute eine neue Form an: die Gleichzeitigwerdung des Ungleichzeitigen. Aktuelle Welterfahrung ist gekoppelt mit einer neuen Zeiterfahrung. Welt wird zur „Welt aus Zeitinseln" (126), wodurch bisher geglaubte stabile Verhältnisse, „nur Warteschleifen der Evolution" (ebd.) sind. Das Nebeneinander von Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit verunmöglicht eine verläßliche Extrapolation der Gegenwart in die Zukunft, die nicht mehr einfach besser wird. Darum ersetzt der „Trendforscher ... den Geschichtsphilosophen" (131), sind doch Trends „Rituale der Zivilisation" und die neuen Muster, sich in der Gegenwart in die unbekannte Zukunft einzuüben. Individuell spürbar wird diese Zeitsignatur der Gegenwart für U. H. J. Körtner in einer „auf Dauer gestellte(n) Zeitknappheit" (2), denn – so H. Rosa, „die Richtung sozialer und kultureller Prozesse wird nicht mehr nach inhaltlichen Kriterien bestimmt, sondern nach den Chancen für Temposteigerung und Dynamisierung" (162). Doch so sehr die Eigenzeiten verschiedenster Systeme auch auf- und gegeneinandertreten, die Zeitdiagnostiker sind sich im Grunde darin einig, daß die wirtschaftlich-technische Grundlage der Moderne, d. h. der Kapitalismus und sein Fortschrittsantrieb die Ursachen dieser Entwicklung sind. Für K. H. Brodbeck ist das Phänomen der Beschleunigung, Pluralisierung und Verknappung von Zeit darum die konsequente Folge des kapitalistischen Urprinzips der „Maximierung eines Zwecks bei gegebenen Mitteln" (135). Dieser Zweck besteht in der Maximierung der Geldmenge durch den Zins. Wirtschaft und Zeit sind damit untrennbar verklammert: „Der Zins ist in seinem innersten Wesen ein *Zeitphänomen*" (138). Aber eben dieses Verhältnis ist für Brodbeck nicht mechanisch oder evolutionär, wie die Wirtschaftswissenschaften annehmen, sondern apokalyptisch, denn das abstrakte Modell der Steigerung eines Geldwerts ins Unendliche, die Grundlage einer

zeitlich unendlichen „mechanischen Kapitalverzinsung" (150) ist, vollzieht sich in der „historischen Zeit ... die ein Ende kennt. Bei einer *unveränderten* Rationalität des Wirtschaftens kann dieses Ende nur durch eine *Katastrophe* erreicht werden. Die Menschen können das *erkennen* und besitzen – wenigstens prinzipiell – das Potential, diese ‚apokalyptische Beschleunigung' aufzuhalten, bevor sie von *außen* begrenzt wird" (ebd.).

Doch mit mehr als dieser Diagnose können die Gegenwartsanalytiker zur Allmacht des Marktes, der die persönliche Lebenszeit und qualitative Zeitverständnisse immer mehr kolonialisiert, nicht aufwarten. Im Gegenteil: Modellen eines alternativen Zeitumgangs geben sie keine korrektivische Chance. Der Beschleunigung entgeht nichts und niemand. „Die sinnlose Unendlichkeit des Fortschritts ... überträgt sich ... auf das Leben schlechthin: Man kommt niemals an den Punkt, ‚alt und lebensgesättigt' zu sterben" (Rosa, 161). Bolz zufolge liegt diese absurde Logik von Beschleunigung und Ziellosigkeit in der Struktur des Kapitalismus selbst. Obwohl auf Konsum ausgerichtet, weigert er sich, Zeit selbst genießen zu dürfen: „Die kapitalistische Mentalität haßt nichts so sehr wie eben Zeitverschwendung und das Ausruhen im Genuß der Arbeit" (134). Darum greifen Aussteigertum und alternative Karrieren zu kurz.

Hält man hier inne, dann wird doch schmerzhaft (apokalyptisch?) deutlich, wie sehr die Sozialwissenschaften vor der normativen Kraft des Faktischen im Grunde kapituliert haben. Ist das nicht aber als ein deutlicher Hinweis zu verstehen, daß eben die moderne System- und Handlungsrationalität viel tiefgreifendere Wurzeln hat, als bisher wissenschaftlich freigegraben wurde?

Wie tief diese Wurzeln der modernen Mentalität historisch reichen, darüber findet man im Jahrbuch nur verstreut Hinweise. Körtner (3) und Rosa (159f) verweisen auf Gronemeyers Bestseller „Das Leben als letzte Gelegenheit", wonach das spätmittelalterlich-frühneuzeitliche Trauma der Pest zur Verbannung des Todes aus dem Leben – und somit paradoxerweise zur ständigen Sorge um die Zeit geführt habe, die einerseits beschleunigt, andererseits verlängert wird. Chr. Wulf führt die kopernikanische Wende und die Evolutionstheorie Darwins an, die zum Verlust der Perspektive der Ewigkeit geführt hat. Die neu entdeckte, unendlich sich erstreckende Naturzeit hat Zeit von innen her substantiell quantifiziert und zu einer kulturell alles bestimmenden „Chronokratie" (11) geführt. Wie von selbst legt sich dann eine Antwort nahe: Die Verdrängung der Endlichkeit, der Befristetheit der Zeit ist die Ursache der paradoxen Zeiterfahrungen von Beschleunigung, Verknappung und Inflationierung der Zeit.

Die kulturellen (und theologischen) Folgen dieser Zeitherrschaft nimmt gewiß kein anderer so scharf ins Visier wie J. B. Metz selbst. Unter der Überschrift: „Der Kampf um die verlorene Zeit. Unzeitgemäße Thesen zur Apokalyptik", reformuliert er seine an W. Benjamin angelehnten Thesen in seinem Hauptwerk *Glaube in Geschichte und Gesellschaft (1977)* vor dem Hintergrund der Symptome der gegenwärtigen Zeitlosigkeit. Nicht nur der Machbarkeitskult, sondern ein „neuer Schicksalskult" (213) sei zum Signum unserer Kultur geworden, dessen Dogma da lautet: „Alles ist überholbar" (213). Ursache sei eine „Vorstellung von Zeit als einem leeren, evolutionär ins Unendliche wachsenden Kontinuum, in das alles gnadenlos eingeschlossen ist; es treibt jede substantielle Erwartung aus und erzeugt so jenen Fatalismus, der an der Seele des modernen Menschen frißt" (ebd.). Was Metz konstatiert, ist gleichsam eine Kultur, die ihre Erwartungsfähigkeit verloren hat (vgl. These IV). Nichts unterbreche mehr den „Lauf der Zeit" (These V, 213). Die ins Mythische erstreckte Kategorie der Evolution (These X, 214) zerbröselt dagegen alle religiös bestimmte Zeiterfahrung im Raster der „überraschungsfreien Unendlichkeit" (These XIII, 215).

Gegenüber diesem Evolutionismus ist die jüdisch-christliche Rede von Gott – so die bekannte Position Metzens – strukturell zeitbezogen, d. h. „befristet", denn Religion in dieser Tradition ist wesenhaft „Unterbrechung" (These VI, 214), Unterbrechung der Leiden jener, die zu Opfern der Siegergeschichte geworden sind. Aber das Zerstörte und Verlorene in der vergangenen Zeit kann nur ein einziger Akt zurückholen: die „gefährliche Erinnerung" (These VII, 214). Für Metz liegt darin der unverzichtbare Wahrheitskern der Apokalyptik. Insofern sie Zeit auf ihr Ende hin versteht, macht sie das Katastrophische der Zeit selbst sichtbar (These XXIV, 218). Gott ist ihre Grenze, er selbst steht zur Zeit in einem inneren Verhältnis. Er ist „nicht das andere zur Zeit, sondern deren Ende, ihre Begrenzung, ihr Abbruch – und gerade so ihre Möglichkeit" (These XVI, 216). Vom apokalyptischen Blickwinkel der Zeiterfahrung und des Leidens- und Gottesgedenkens konstatiert Metz der Theologie, „im Bann der Zeitlosigkeit" (These XVI 215) ihren apokalyptischen Stachel verloren zu haben, und damit „alles andere" (These XIV, 216).

So ist die eigentlich spannende Frage des Jahrbuchs, wie und ob die Vf. diese Thesen aufgreifen. Nun fällt einmal auf, daß ein Teil der Reflexionen darum bemüht ist, das lange auch unter dem Einfluß der Exegese von G. v. Rad vorherrschende Verständnis von Apokalyptik als dualistischer, deterministisch-pessimistischer Denkform zurechtzurücken.

Für K. Müller ist der für das Auferstehungsbekenntnis Jesu konstitutive Verständnishorizont die Apokalyptik, der jedoch nirgends genauer entfaltet wird, so selbstverständlich ist er vorausgesetzt, obwohl er zum alten Israel in totaler Diskontinuität steht. Für P. Richard ist die Johannesoffenbarung ein „letztgültiger Schlüssel zur Umgestaltung der Geschichte" (53). Jedoch ist dieser Schlüssel nur aus der Perspektive der Verfolgten und Unterdrückten zu dekodieren. Das mythisch-symbolische und durchaus mit Aggression durchsetzte Bildrepertoire diene nicht zur Gegengewalt, sondern, „um in ihren Hörern eine Katharsis zu bewirken und so ihren Haß in Bewußtsein umzuformen" (ebd.). Dann erst mobilisiert die Apokalypse Widerstand und wehrt einer falschen Passivität, denn die eschatologische Zukunft vollzieht sich in der Geschichte. Nur die apokalyptische Denkform vereint Eschatologie und Politik, Mythos und historische Praxis. Auch T. R. Peters interpretiert die „oft rätselhaften Bilder" (65) nicht als prognostisch-spekulative Aus- sondern als prophetisch-weisheitliche Ansage Gottes in der extremen Situation von Leidenserfahrungen. D. h. „im Geheimnis des kommenden Gottes zeigt sich die Welt wie auf dem Sprung" (65). In der Apokalyptik verschränkt sich Prophetismus und Weisheit – und eben in dieser Verbindung „besteht ihre politische Theologie" (67).

Mit Reflexionen zu den jüdischen Denkern Benjamin, Adorno und Taubes wird schließlich der Sprung in die Gegenwartsphilosophie unternommen – und mit ihm bestätigt, daß Eingedenken an die Opfer und Leidenden, an das Nichtidentische und Verlorene das Verständnis einer befristeten Zeit impliziert.

J. A. Zamora arbeitet die Nähe der Kritischen Theorie zur Apokalyptik anhand der Begriffe Zeit–Katastrophe–Erkenntnis heraus. Im Akt der Erinnerung der Besiegten und des Besonderen findet die philosophische Reflexion ihre eigentliche, jedoch verdrängte Aufgabe. Auch J. Reipens Analyse der Religionsphilosophie von Taubes, die der Aufarbeitung und Weiterführung der abendländischen Apokalyptik verpflichtet war, zeigt das politische Programm apokalyptischen Denkens: Im Unterschied zum Nihilismus bewahrte sich die Apokalyptik ein revolutionäres Potential, ist doch ihr Thema das Problem der Freiheit. Taubes weist auch eine Lösung zu dem Mißverständnis der Apokalyptik schlechthin, der Illusion nämlich, „die Erlösung ... fände auf der Bühne der Geschichte statt" (105). Nur eine verinnerlichte messianische Idee könne im „Horizont der Frist" *„soziale Zeit und sozialen Raum schaffen"* (106). Daß Apokalyptik nun gerade auch als Legitimierungsinstanz gegen revolutionäre Prozesse verwendet werden kann, zeigt J. Manemann an der Politischen Theologie von Carl Schmitt. Er bezeichnet ihn als „Vertreter einer kupierten Gnosis" (110), insofern er im Christentum bzw. in der säkularen Politik Instrumente des Aufhaltens des kommenden Endes erblickt und hierbei auf 2 Thess 2,1–8 anspielt, wonach das Erscheinen des Antichristen von „Katechonten", von „Aufhaltern" also hinausgezögert wird. Damit definierte aber Schmitt einflußreich das Verhältnis von Politik und Katholizismus auf eine Weise, die gerade wider die Freiheit ist, mit Schmitt gesagt: Ordnungspolitik als „‚luftdichter Korken'" hat keinen anderen Zweck „‚eine brodelnde, gefährliche Gesellschaft unter Verschluß zu halten'" (118). „Schmitt ging es um die Konservierung einer Herrschaft in Permanenz, nicht um die Einlösung einer gefährlichen Erinnerung" (121).

In der Tat: das Verhältnis von Religion und Politik, Leidenserinnerung und Zeitbegrenzung kann sich des apokalyptischen Horizonts von Zeit nicht entledigen. Und doch – so meine Deutung der vielen Stimmen zu diesem Thema – gibt es einen berechtigten Einspruch, die Leidenserinnerung allein über die Schiene der *apokalyptischen* Befristung der Zeit zu spannen. Wenn ich recht sehe, dann reklamiert diese Erinnerung genauso ein eschatologisch interpretierter Begriff der „Gegenwart". So zieht sich denn von Anfang bis zum Schluß immer wieder auch der gleichfalls mit bibeltheologischen Argumenten untermauerte Gedanke, daß (mit Körtner gesprochen) „Zeit ist" (4). Im besonderen Södings Beitrag zur lukanischen Geschichtstheologie zeigt, wie schon der Evangelist Lukas jenseits der Alternativen von Historisierung des Heils und spekulativer Naherwartung „erfüllte Zeit" versteht: im jetzt schon anbrechenden Gottesreich durch Jesu Leben, Sterben und Auferstehen, worin die *Kontinuität* des Handelns *Gottes* sichtbar wird als Herr der einen Zeit, der Zeit Israels, Jesu, der Kirche und der Geschichte. Dieses Zeitverständnis blendet weder das unausweichliche Ende aus noch unterschlägt es die eschatologische Dimension von Krippe und Kreuz. Für Lukas evoluiert das Reich Gottes nicht quantitativ: „Was wächst, ist nicht das Reich Gottes, sondern die Kirche" (47).

Am deutlichsten bringt J. Rahner den Akzent der messianischen Qualität der Gegenwart gegen J. B. Metzens Apokalyptik-Konzept ein. Im Anschluß an Arbeiten von Weder und Merklein betont die Freiburger Theologin, daß die Verkündigung und Praxis Jesu vom kommenden Reich Gottes, der je gegebenen Gegenwart, dem ‚Jetzt' die Würde der Erfüllung des Heils gegeben hat. D. h. die Rede vom kommenden Gottesreich richtet den Blick nicht auf das Ende, sondern auf die Gegenwart und ihre Herausforderung. In ihr wirkt die Gottesherrschaft so, daß sie die Gegenwart unter diese Herrschaft Gottes bringt – und eben dies ist auch der eigentliche Punkt der christlichen Botschaft. Darum dreht sie

mit Moltmann gesprochen die Perspektive um und behauptet, daß das spezifisch christliche Verständnis von Zeit nicht das Finale („Zeit mit Finale"), sondern der Anfang („Zeit mit Ouvertüre" [231]) ist.

So zeigt sich also gerade am Thema „Apokalyptik", daß für ein rechtes Verständnis von Zeit die ganze Bandbreite des urchristlichen Denkens in den Blick genommen werden muß. Nicht, um damit der Gottesrede den Stachel zu nehmen, sondern damit die dialektische Verschränkung der Unabgegoltenheit vergangenen Lebens und Hoffens und der Zukunft der Rettung im „messianischen Augenblick" der *Gegenwart* gerecht wird. Der Gedanke der „befristeten Zeit" muß darum m. E. – mit Taubes gesprochen – verinnerlicht, als innere Qualität der Zeit aufgerollt werden. Von diesem Gedanken aus möchte der Rez. die Rückfrage stellen, ob dies gegeben ist, wenn etwa Metz die entscheidende „Zeit-Frage" an die Theologie so formuliert: „Wieviel Zeit haben wir überhaupt noch?" (These XXXI, 220) Was meint hier das quantifizierende Modaladverb „wieviel"? Im Grunde zielt doch diese Frage nicht bloß auf das Ende, sondern ganz und gar auf das Jetzt! So ist und bleibt das Verhältnis von Vergangenheit, Gegenwart und Ende ein eigentümlich dialektisches: Wer auf das kairoshaften, messianischen Augenblick insistiert, kann dies eben nur unter dem Horizont des (auch quantifizierten) Endes tun; wer auf dem Ende der (historischen) Zeit insistiert, um die Qual der Leidenden und die Amnesie der Lebenden aufzubrechen, kann dies nur unter dem letztendlich qualitativ bestimmbaren Horizont tun, daß dies *jetzt* geschehen möge. Der kritische Logos der christlichen Gottesrede geht verloren, wenn er diese Dialektik einseitig auflöst. Dann nämlich wird die Formel der „befristeten Zeit" ohne qualitative „Verinnerlichung" zur mythisch bleibenden heißen Luft; „Apokalyptik" steht dann für nichts anderes als das quantitative Gegenteil zur Evolution; ohne quantitative, d. h. in die Lebens- und Weltzeit hinein wirksam werdende „Veräußerlichung" dagegen wird die Auflösung aller weltgeschichtlichen Spannungen im eschatologischen Augenblick zur Gnosis und zum Zynismus. Die Beiträge des Jahrbuchs bewegen sich jenseits dieser Alternativen und haben gerade so der Klärung der Frage einen wertvollen Dienst erwiesen.

Linz Franz Gruber

Zum gesellschaftlichen Schicksal der Theologie. Ein Wiener Symposium zu Ehren von Johann Baptist Metz, hg. v. Johann Reikerstorfer. – Münster: Lit-Verlag 1999. 169 S. (Religion, Geschichte, Gesellschaft, 14), brosch. DM 39,80 ISBN: 3–8258–4175–8

Anläßlich des 70. Geburtstags von J. B. Metz hat die Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien ein Symposium veranstaltet, das thematisch die Herausforderung gegenwärtiger Theologie als Universitätswissenschaft mit zentralen Impulsen der Theologie des Jubilars verbindet. Der Hg. skizziert eingangs die gesellschaftliche Lage der Theologie als Schicksal: denn sie laufe Gefahr, zu einer „‚gottvergessenen' Gottesrede" (10) zu verkommen und in unserer massenmedial geprägten und immer mehr sich enttraditionalisierenden Gegenwartskultur aufgelöst zu werden. In dieser Lage zeige gerade das Vermächtnis der Theologie von J. B. Metz ihr Potential, weil sie den wunden Punkt von Theologie und Gegenwartskultur auf die „Gotteskrise" (11) legt und darauf drängt, den genuinen Logos der Theologie, der aus dem geschichtsverheißenden, leidenserinnernden Gottesgedächtnis der biblischen Traditionen kommt, in die gegenwärtige Konstellation von Gesellschaft, Kultur und Wissenschaft authentisch einzubringen.

Vier Vortrags- und Gesprächsrunden entfalten diese Problemstellung. Mit H.-J. Vogel und E. Busek plädieren zwei prominente Politiker dafür, daß Theologie ihren Ort als wissenschaftliche Disziplin legitimerweise an der Univ. hat und beibehalten muß, sich aber auch den damit verbundenen Spannungen zu stellen hat. L. Nagl bedauert das befremdete Verhältnis von Theologie und Philosophie und zeigt am Beispiel von J. Habermas und H. Putnam, daß es doch wieder eine neue unbefangenere Haltung gibt, Fragen nach Transzendenz und Religion aufzunehmen, freilich im Horizont nachmetaphysischer Selbstbegrenzung. Inwiefern eine „verwandelte" (48) Theologie dieses Reflexionsangebot aufgreifen kann, liegt allerdings an der Theologie selbst. Die Metzsche Theologie hat jedenfalls wichtige Berührungspunkte, die eine neue Verhältnisbestimmung von religiöser und philosophischer Redeform wieder in Gang bringen können.

E. Jüngel greift die höfische Figur des Narren auf, die heute der Theologie im Haus der Wissenschaften beinahe schon wegen ihres bloßen universitären Daseins aufgedrängt wird. Doch er vertraut ihr vielmehr „die Kunst des Narren" (64) an, die in der Wissenschaft die Aufgabe zu bewältigen hätte, das Besondere mit dem Allgemeinen, das Kontingente mit dem Notwendigen zu vermitteln und Selbstverblendungen des Wissenschaftsbetriebs aufzeigen. Gegenüber einem einseitig propositionalen Wahrheitsverständnis „ver-rückt" (65) die Theologie Wahrheit personal als Offenbarungsereignis in Jesus Christus. Gegenüber einem einseitigen Blick auf das Einzelne reflektiert Theologie das bleibende Verhältnis der Vernunft auf das „Ganze", d. h. auf Gott, das aber nur in der Vermittlung mit dem Besonderen des Christusgeschehens greifbar wird. Gegen den Verlust des Geheimnisses im Haus der Wissenschaft sei Theologie unverzichtbarer „*Anwalt* aller Wissenschaften" (71). U. H. J. Körtner geht in seinem Referat den Schwierigkeiten nach, wie in unserer neuzeitlich-wissenschaftlichen Kultur von Gott zu reden ist und bestimmt die besondere Signatur unserer Zeit als das Erleiden eines „Schweigen Gottes" (79). Theologie hätte gerade durch Bewußtmachung dieses situativen Schweigens die Gottesfrage offenzuhalten.

P. M. Zulehner fordert eine „kulturierte Theologie" (93) ein, also eine mit den Ängsten und Nöten der Menschen vertraute Theologie. Er veranschaulicht dies an signifikanten Beispielen, etwa an den neuen Tendenzen der Erlebnisgesellschaft, das Leben als letzte Gelegenheit (Gronemeyer) auszuleben; an inhumanen Neigungen einer Weltgesellschaft zur „Entsorgung" überflüssig gewordener Menschen, die keinen Marktwert haben; oder am Ringen der Männer um eine neue Identität. J. Reikerstorfer unternimmt in seiner wissenschaftstheoretischen Ortsbestimmung den Versuch, den Universalitätsanspruch der theologischen Gottesrede, wie sie besonders J. B. Metz entfaltet hat, neu zu bestimmen. Er interpretiert theologische Wissensformen dreifach als praktisch-narrative, kritisch-produktive und als anamnetische Vergewisserung der (leidenden) Subjekte und klagt mit Metz gegen (?) die Habermassche Vernunftkonzeption die Erinnerung der Opfer- und Leidensgeschichte ein.

Der letzte Reflexionsgang ist dem rechtlichen Verhältnis von theologischen Fak.en und dem rechtsneutralen Rechtsstaat (R. Potz) einerseits und der Frage der Universalität der partikular gewachsenen Menschenrechte andererseits (G. Luf) gewidmet. Weihbischof H. Krätzl schließt in einer sympathischen Weise mit Erwartungen eines Bischofs an die Theologie. Was Krätzl hier zur Sprache bringt, ist wohl prophetische „erinnerte Zukunft", denn er zeigt, wie das mit dem II. Vatikanum neu begonnene Verhältnis von Theologie und Lehramt weitergeführt werden müßte.

Nach jedem Vortragsblock wird die daran anschließende Diskussion dokumentiert und zusammengefaßt. Insgesamt ist der Bd eine gelungene und wertvolle Würdigung der Politischen Theologie von Metz. Eben deshalb hätte das Buch eine nochmalige Korrekturlektüre verdient (besonders störend sind die vielen Fallfehler [z. B. 59;62;70; 78;80]; Auf S. 94 müßte es richtigerweise „Gronemeyer" heißen].

Vielleicht ist der wichtigste, sich durch alle Beiträge und Diskussionen hindurchziehende Konsens des Symposiums darin zu sehen, daß v. a. auf die Bedeutung eines „Metzschen Prinzips", auf eine zentrale Aufgabe der Theologie in unserer gegenwärtigen Kultur hingewiesen worden ist: die „Autorität der Leidenden" wahrzunehmen und gesellschaftlich-politisch bzw. wissenschaftlich-akademisch wirksam werden zu lassen. Das Metzsche „Leidensapriori" ist ein Ansatz, der in der Tat die kommende Theologie, begründungstheoretisch und praktisch erneuern könnte (sollte). Daß damit theologisch entscheidende praktische und theoretische Fragen aufgeworfen sind, bleibt gleichwohl Aufgabe der Rezeption des Metzschen Werks.

Und hier soll ein eigentümlicher Eindruck des Rez. bei der Lektüre nicht verschwiegen bleiben: Die häufige, jedoch abgrenzende Bezugnahme auf die Sozialphilosophie von Habermas provoziert eigentlich erst recht die Frage nach deren Stellenwert für die Politische Theologie. Bleibt nicht diese an jene doch mehr gebunden als ihr recht ist? Reicht dann eine ständig nur abgrenzende Verhältnisbestimmung aus? Bedürfen nicht das anamnetische und das kommunikative Moment der Vernunft wechselseitig einander mehr als Metz und besonders Reikerstorfer zugestehen wollen? Dies zu klären, bleibt aber nicht nur Aufgabe der politischen, sondern jeder christlichen Theologie. Denn das eben macht bis heute ihr doppeltes Erbe aus, das anamnetische aus Jerusalem, das diskursiv-kommunikative aus Athen. Es wäre fatal für Theologie und Philosophie, für Glaube und Kultur, würden diese Pole gleichsam paritätisch aufgeteilt.

Linz Franz Gruber

Gott – ratlos vor dem Bösen? Mit einer Stellungnahme Kardinal Ratzingers zum Motu proprio „Ad tuendam fidem", hg. v. Wolfgang Beinert. – Freiburg: Herder 1999. 227 S. (Quaestiones Disputatae, 177), kt DM 44,00 ISBN: 3–451–02177–3

Seit einigen Jahren werden die Referate unterschiedlicher theol. Symposien in die von K. Rahner und H. Schlier gegründete Reihe „Quaestiones disputatae" aufgenommen. So ist dieser Sbd die Dokumentation der Versammlung der Dogmatiker und Fundamentaltheologen des dt. Sprachraums von 1998 mit dem Thema „Der dunkle Gott". Das Verhältnis Gottes zum Bösen und die Infragestellung von Theologie und Glaube durch die damit gegebene Ratlosigkeit sollten unter den wesentlichen Gesichtspunkten dargestellt werden.

Reinhold Zwick stellt „Dunkle Gottesbilder im zeitgenössischen Spielfilm" vor (16–46, der Anhang des Buches bietet dazu 6 Fotos aus Filmen). Als hervorragender Kino-Kenner analysiert er neuere Filme hinsichtlich der Themen zur Tagung: Der strafende, Opfer fordernde, hassenswerte Gott und die

möglichen menschlichen Reflexe: Atheismus, Dennoch-Glaube, Fragmente einer negativen Theologie. Der Vf. konstatiert eine verstärkte Rückfrage nach Gott heute. Die Darstellung weist einerseits die Probleme bloß nacherzählter Filme (ähnlich wie bei nacherzählter Musik) auf; andererseits macht sie auf heutige Lebenserfahrungen aufmerksam, die Theologie wahrnehmen muß.

Walter Gross legt den „Zorn Gottes – ein biblisches Theologumenon" dar (47–85). Beiden biblischen Testamenten gilt die Untersuchung, ausgehend von einem theologiegeschichtlichen Durchblick und dem Thema des Götterzorns im Alten Orient. Die sehr detailreiche Darstellung geht auch kritisch auf Fehlurteile in der Interpretation ein (so, wenn mit der These, Gottes Zorn sei nichts anderes als die Kehrseite der Liebe, endlich der vermeintlich sturmgeschützte Hafen erreicht sei: 58). Für den Vf. hat der anthropomorphe Topos vom Zorn Gottes in beiden Testamenten primär die Aufgabe, die Fremdheit Gottes deutlich zu machen.

Mit einer Fülle addierter Textbeispiele stellt Clemens Thoma „Gott im Unrecht. Rabbinische und halakhische Deutungen des rätselhaft, hilflos und zerstörend wirkenden Gottes" (86–108) vor. Einmal mehr macht die Lektüre betroffen von der Freimütigkeit gläubiger Juden im Umgang mit ihrem Gott, die vor Klage, Anklage und Widersprüchen nicht zurückschreckt. (Eine kleine Kritik: Gott ist bei Nikolaus v. Kues nicht die „contractio oppositorum" selbst, so 108, sondern er wohnt noch jenseits der „coincidentia oppositorum".)

Theodor Schneider geht auf „Gottesbild und Kreuzesopfer" ein (109–130). Der Beitrag hat vorwiegend referierenden Charakter, wobei der Sprachgebrauch von Opfer, die Theodizeediskussion, die Erörterungen von Schuld und Sühne, Kreuz und Eucharistie, Anselms Theorie und deren Überlieferungsgeschichte, der Tod Jesu und seine Deutungen die ausgewählten Schwerpunkte darstellen. Der Vf. beschränkt sich auf eine Auswahl bestimmter Autoren, wobei zum letzten Thema auffällt, daß die markanten Beiträge von A. Vögtle und K. Rahner übergangen werden. Verdienstvoll ist der immer noch nicht überflüssige Hinweis des Vf.s im Kontext der Einheitsübersetzung des NT, daß das Subjekt der Versöhnung nach Röm 3 Gott (der Vater) selber ist. Das Kreuz, auf das der Vf. konzentriert ist, gilt ihm wie in früheren Veröffentlichungen als „Selbsthingabe aus Liebe", ohne daß eine Antwort auf die Warum-Frage möglich wäre.

Ulrich H. J. Körtner zeichnet in „Gott und das Opfer. Evangelische Perspektiven" (131–152) nach. Er berichtet über die Geschichte der Soteriologie (ev. Versöhnungslehre) und deren neuzeitliche Kritik, über die Diskussion der Kategorie des Opfers (mit der wichtigen Feststellung, daß mit dem Sühnopfer am Kreuz nicht die „Sache", sondern nur ein Interpretament in den Blick kommt: 145). Auch er weist darauf hin, daß Gott allein Subjekt der Versöhnung war und ist. Abschließend widmet er sich einem Leben „aus dem Geist der Versöhnung" (Zitat!).

Jürgen Werbick handelt über „Theo-Logie als Biographie: Das ‚Leben Gottes' als Geschichte seiner Selbstbehauptung" (153–172). Der Vf. informiert über das neuere Phänomen der „Gottesbiographien" im eigentlichen und uneigentlichen Sinn. Gegen den zeitlosen Gott der Philosophie wird Gott als in die Geschichte, in seine Schöpfung verstrickt gesehen (zeitlicher Problemansatz bei Schelling). Der Widerstreit zwischen Gottes Liebe und seiner Selbstbehauptung, in dem viele den Ursprung des Bösen sehen, läßt sich nur erzählen, nicht mehr systematisieren. Kritisch weist der Vf. auf eine Vorwegnahme bestimmter dieser Sichten bei H. U. v. Balthasar hin (162). Das Beispiel der vielbeachteten Gottesbiographie von Jack Miles (dt. 1996) zeigt, daß nicht eindeutig klar wird, ob es sich wirklich um eine Geschichte Gottes oder „nur" um eine Geschichte religiöser Erfahrungen handelt. Die Irritationen bleiben.

Michael Schneiders Beitrag „Der dunkle Gott in der Mystik" (173–216) geht notwendigerweise sehr auswählend auf Erfahrungsberichte und klassische Deutungen ein, mit sachlichen Schwerpunkten bei Akedia, der dunklen Nacht und den Geburtswehen, mit personellen Akzenten bei Johannes Tauler, Johannes v. Kreuz und Therese v. Lisieux. Problematisch erscheint die Neigung des Vf., die von der Analogiethese her geläufige radikale Unähnlichkeit Gott-Mensch mit E. Jüngel zu „ergänzen" durch eine noch größere Ähnlichkeit beider im Kreuz Jesu (204f). Dem Vf. werden die Grenzen der Möglichkeit, Jesus einfach mit Gott zu identifizieren (im Sinn der Idiomenkommunikation Luthers) nicht bewußt. Die mystische Erfahrung der Nacht und das Thema des dunklen Gottes liegen nicht einfach nah beisammen (wie der Vf. 215 nahelegt); das Letztere weist einen beträchtlichen Problemüberschuß auf. Bei der Erörterung des Höllenabstiegs Jesu bringt der Vf. die aktiven Aussagen des NT mit den passiven Interpretationen der Theologiegeschichte unvermittelt zweimal zusammen (182f, 208ff).

Eine zum Abschluß des Symposions gehaltene Predigt von Raymund Schwager über „Opfer und Opfergeschehen" (217–219), eine Stellungnahme der Arbeitsgemeinschaft zu „Ad tuendam fidem" von 1998 und die durch einfachen Rückzug auf Rechtspositivismus gekennzeichnete Antwort Kardinal Ratzingers sind aus dokumentarischen Gründen mit aufgenommen worden.

Münster Herbert Vorgrimler

Lexikon für Theologie und Kirche. Bd 9, San bis Thomas, hg. v. Walter Kasper mit Konrad Baumgartner / Horst Bürkle / Klaus Ganzer / Karl Kertelge / Wilhelm Korff / Peter Walter. – Freiburg i. Br./Basel/Rom/Wien: Herder ^{3}2000. 1538 Sp. (LTHK, 9), Ln DM 450,00 ISBN: 3–451–22009–1

Erfreulicherweise folgte auf Bd 8 dieses Standardwerkes Bd 9, so daß der erfolgreiche Abschluß in der angekündigten Zeit nun in Sicht ist.

Wie bei den vorhergehenden Bden begegnen auch hier Artikel, die bei hohem positivem Informationswert auch Darstellungen der Problemsituation bieten, also im guten Sinn aktuell sind. So gesehen fallen besonders auf: Satisfaktionstheorien, Schoa, Schöpfung (sehr detailliert-interdisziplinär und umfangreich), Schwangerschaftskonflikt (einschließlich des Konflikts von 1999), Sexualität, Sohn Gottes, Soteriologie, viele Artikel mit Zusammensetzungen von „Sozial-", Suizid, Sterbehilfe, Strafe (mit einer entschiedenen Ablehnung der Todesstrafe), Strukturelle Sünde, Theologie und die Zusammensetzungen wie Theologie der Religionen, der Hoffnung, der Revolution; Theologie und Philosophie (Schwarze Theologie ist unter S zu finden). Während sich die meisten Biographica notgedrungen mit bruta facta begnügen müssen, ragen die eingehenden Artikel über Tertullian und Thomas v. Aquin hervor. Vornehm ist der Artikel über Thomas Sartory. Natürlich gibt es da und dort auch Anlaß zu Kritik. Inhaltlich sind Beiträge aus der Systematik z. T. unausgewogen und subjektiv, so daß Gegenargumente kaum oder gar nicht zu Wort kommen (z. B. bei Stellvertretung). Manche Urteile sind nicht auf dem Stand heutiger Reflexion, z. B. das Verständnis von Segnen als „Mitarbeit des Menschen an der Erlösung". Hymnisch und unkritisch ist der Artikel über Adrienne v. Speyr. Enthusiastisch und einseitig positiv fiel der Artikel über den pathologischen Fanatiker Savonarola aus. Bei manchen Beiträgen fragt man sich, ob sie nicht zu starken dt.-provinziellen Charakter tragen. So ist dem Politiker Hans Schütz mehr Raum zugebilligt worden als dem Komponisten Heinrich Schütz. Bei manchen Bistümern sind die aktuellen Bischöfe registriert, bei Straßburg nicht; bei den meisten Klöstern finden sich die Zahlen der derzeitigen Insassen, bei Stams nicht. Wiederum sind bei undeutlichen Auswahlkriterien Artikel über noch lebende Personen aufgenommen worden: J. Schasching, E. Schillebeeckx, R. Schutz, A. Snoeck, A. Solzenicyn, W. van Straaten, R. Stupperich, A. Szcypiorski.

Unter den positiven Merkmalen dieses Lexikons ist eigens zu vermerken, daß relativ viele Frauen als Vf.innen vertreten sind. Ihnen, den Vf.en, Fachberaterinnen und -beratern sowie der Redaktion gebühren Dank und Anerkennung.

Münster Herbert Vorgrimler

Bischofsbestellung. Mitwirkung der Ortskirche? Mit einer kommentierten Bibliographie zum Thema Demokratie in der Kirche von Peter Inhoffen / Michael Hölzl, hg. v. Bernhard Körner / Maria Elisabeth Aigner / Georg Eichberger. – Graz: Styria 2000. 180 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 3), geb. DM 68,00 ISBN: 3–222–12727–1

Die Kath.-Theol. Fak. Graz hat 1995 einen Forschungsschwerpunkt „Demokratische und synodale Strukturen in der Kirche" eingerichtet, aus dessen Arbeit drei hintereinander folgende Symposien hervorgingen. Der vorliegende Bd bietet im *ersten Hauptteil* die Referate des 3. Symposions, eingeleitet von M. Liebmann als Dekan der Fak. und von dem Dogmatiker B. Körner als dem primären Initiator des Schwerpunkts und der Tagung.

Walter Kasper eröffnet die Reihe der Beiträge mit dem Thema „Zur Theologie und Praxis des kirchlichen Amtes" (18–39). Referierend wendet er sich zuerst der Theologie des Bischofsamtes bei Thomas v. Aquin und dann dem II. Vaticanum zu (eine deutliche Kritik am Text der Glaubenskongregation über „Communio" von 1992 findet sich 33f). Wie mehrere andere Autoren weist der Vf. auf die auch im CIC von 1983 enthaltene Möglichkeit hin, daß ein Bischof gewählt wird und der Papst die Wahl nachträglich bestätigt. Der Vf. spricht sich grundsätzlich für die Erweiterung der Partizipation an Bischofsernennungen aus, ohne konkrete Einzelvorschläge zu machen. Bemerkenswert ist die eindeutige Stellungnahme gegen den römischen Zentralismus, z. B.: „Ein Weniger an Dokumenten und Einzelvorschriften wäre ... ein Mehr an Autorität des Petrusamtes in den wirklich grundlegenden Fragen, welche die Einheit der Kirche berühren" (38).

Silvia Hell fragt nach „Rückwirkungen des ökumenischen Dialogs auf das katholische Verständnis des Bischofsamtes" (40–60). Sie bietet eine sorgfältige Dokumentation der ökumenischen Dialoge im besonderen Hinblick auf das Bischofsamt. Wie zu erwarten, kulminiert das aktuelle Problem in der Frage nach der göttlichen „Einsetzung". Die Vf.in spricht nicht immer ganz präzise, z. B. „Nach katholischer Auffassung ist das Bischofsamt kollegial zu verstehen" (49). Die trinitarische Communio wird unbesehen übernommen und als ein „Urmodell" für die Gemeinschaft der Kirche bzw. der Kirchen dargestellt (55f). Die zwei widersprüchlichen Ekklesiologien des II. Vaticanums sind nicht (wie es 57 Anm. 51 heißt) von P. Weß 1998, sondern von A. Acerbi 1975 entdeckt worden.

Bruno Primetshofer handelt von „Bischofsernennungen" in kirchenrechtlicher Sicht (61–81). Akribisch schildert er die Rechtslage, deckt Defizite des KRs auf und formuliert Wünsche an ein künftiges KR. Bemerkenswert sind seine Kritik an der Institution der Weihbischöfe, die Feststellung, daß Domkapitel nicht repräsentativ für eine Diözese sind, und sein Vorschlag, ein künftiges Wahlgremium möge paritätisch aus Klerikern und Laien zusammengesetzt sein.

Valentin Zsifkovits thematisiert „Subsidiäre Amtsbestellung" (82–96) unter konsequenter, konkreter Anwendung des Subsidiaritätsprinzips der katholischen Soziallehre. Der stark von ethischen Aspekten geprägte Beitrag läßt einen scharfen Blick für die Realität erkennen. Der Vf. versucht die Formulierung

eines „Bischofsprofils" (mit der Forderung, die Amtszeit auf 10 bis 12 Jahre zu begrenzen) und schlägt fünf Bestellungsmodelle vor.

Irene Dyk wendet sich „Bischofsamt und Bischofsfindung im gesellschaftlichen Kontext" zu (97–114), wobei sie die heutige Lage unter sozialwissenschaftlichen Aspekten analysiert und diese auch in besonderer Weise in den Entwurf eines „Bischofsprofils" einbringt.

Ute Leimgruber faßt die Diskussionen des Symposions exakt zusammen: „Impulse und Fragen" (115–123).

Der *zweite Teil* des Bdes enthält drei Einführungen zu einer Bibliographie „Demokratie in der Kirche", die dann zum Abschluß des Bdes in klassifizierter Form dargeboten wird (so auch auf der CD-ROM):

Bernhard Körner wertet unter „Mitgestaltung, nicht Demokratisierung" (124–160) die Ergebnisse des Symposions aus. Hier treten v. a. dogmatische Gesichtspunkte (Reform aus dem Ursprung, Begriff und Anliegen der Demokratisierung, Vertiefung im gewußten und gelebten Glauben) hervor. Der Vf. äußert sich grundsätzlich zu Freiheit, Dialog und Mut zur Öffentlichkeit bei Bischofsbestellungen.

Michael Hölzl berichtet weit ausholend über die Demokratisierungsdebatte (163–188). Er stellt (z. T. unter Einbeziehung von Tageszeitungen, 167) die praktisch auf den dt. und niederländischen Sprachraum beschränkte Diskussion dar, wobei er eigens auf die Grundliteratur eingeht, soziologisch von H. Hoefnagels 1969, F. X. Kaufmann 1973, dogmatisch von K. Rahner seit 1958, mit dem Einspruch J. Ratzingers (177f). Der Vf. betont die Bedeutung der konziliaren Communio-Ekklesiologie ohne deren trinitarische Problematik.

Peter Inhoffen äußert sich grundsätzlich über Partizipationspotentiale (189–210). Er erhebt aus der mündlichen und schriftlichen Diskussion Prinzipien der Mitwirkung und legt Anwendungsbereiche im einzelnen dar, von der Bischofssynode bis zum Pastoral- und Priesterrat.

Der Bd faßt die Möglichkeiten einer erweiterten Partizipation bei Bischofsbestellungen in fundierter und dokumentierter Weise hervorragend zusammen. Die Realisierung liegt nicht mehr in der Gewissensverantwortung von Theologinnen und Theologen.

Münster Herbert Vorgrimler

Reichardt, Michael: **Psychologische Erklärung der paulinischen Damaskusvision?** Ein Beitrag zum interdisziplinären Gespräch zwischen Exegese und Psychologie seit dem 18. Jahrhundert. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1999. 389 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 42), kt DM 89,00 ISBN: 3–460–00421–5

Die in der Reihe „Stuttgarter Biblische Beiträge" erschienene Promotionsarbeit möchte ihren wissenschaftlichen Beitrag zum interdisziplinären Gespräch darin erbringen, daß sie einen exemplarischen Brückenschlag zwischen Exegese und Psychologie wagt. Die paulinische Damaskusvision soll dadurch erhellt und mit mehrdimensionalen Erklärungsmodellen interpretiert werden. Darüber hinaus bearbeitet dieses fast 400seitige Werk die Verhältnisgeschichte „zwischen Exegese und Psychologie seit dem 18. Jahrhundert".

Während der interdisziplinäre Austausch zwischen Pastoraltheologie, Katechese, Religionspädagogik, Homiletik usw. und (Tiefen-)Psychologie schon seit Jahren zu einem wissenschaftskonstitutiven Faktor für eine integrative Theologie wurde, sind interdisziplinäre Beiträge zur Verbindung von Exegese und Psychologie eher selten. Der Vf. betritt also wissenschaftliches Neuland, so daß sein Promotionswerk als Pionierarbeit zu verstehen ist. Damit ist sie freilich auch mit all den Risiken behaftet, denen sich eine Pionierleistung nur schwerlich entziehen kann. Eine hauptsächliche Herausforderung und ein dem gesamten Werk subsistierendes Risiko ist die methodische und inhaltliche Kompatibilität unterschiedlicher Begriffsbildungen und Forschungsansätze.

Insofern ist zunächst einmal das Psychologieverständnis des Vf.s kritisch zu hinterfragen und zwar um so mehr als er (im Untertitel seiner Arbeit) von einer „Psychologie seit dem 18. Jahrhundert" ausgeht. Von fachlicher Seite ist dazu zu kommentieren, daß die Psychologie eine noch recht junge Wissenschaft ist. Ihre Entstehung (im Bereich der experimentellen Psychologie und Verhaltenspsychologie) ist frühestens auf die Wende vom 19. zum 20. Jh. zu datieren. Dasselbe gilt auch für die vorrangig durch Sigmund Freud vorangebrachte Genese der Psychoanalyse. Man könnte das Erscheinungsjahr seiner „Traumdeutung", nämlich das Jahr 1900, zum fiktiven Geburtsjahr der Psychoanalyse erklären. Jedenfalls stimmt die psychologische und psychoanalytische Fachwelt darin weitgehendst überein, daß frühere Entstehungsdatierungen nicht sachadäquat und tendenziell sind. Wenn also der Vf. ein „interdisziplinäre(s) Gespräch zwischen Exegese und Psychologie seit dem 18. Jahrhundert" unterstellt, dann ist diese Behauptung seitens der Psychologie nicht haltbar. Weder im 18. noch im 19. Jh. gab es eine wissenschaftliche Psychologie. Allein deshalb schon kann es in diesem Zeitraum auch zu keinem interdisziplinären Gespräch zwischen Exegese und Psychologie gekommen sein. Unbestritten gab es freilich auch in vergangenen Jh.en Vorformen und Spielarten von „Psychologie", z. B. Schriften zu „Seelenkunde" und „Seelenführung", Typologien und Charakterologien usw., aber keine Psychologie! Wissenschaftliche Psychologie, die ihrer Methodik nach empirisch bzw. phänomenologisch verankert ist und das Erleben sowie Verhalten von Menschen analysiert, um es modellhaft darzustellen gibt es erst seit ca. 100 Jahren. Wenn allerdings die hiermit vorgebrachte zeitliche und methodische Abgrenzung gilt, dann muß sich die vorgelegte Arbeit eine mehrfache Fundamentalkritik gefallen lassen: Welches (Methoden-) Verständnis von Psychologie liegt diesem „interdisziplinären" Werk zugrunde? Was legitimiert auf methodischer Ebene eine Verbindung von Exegese und Psychologie, die so aussagestark werden könnte, daß sie eine „Psychologische Erklärung der paulinischen Damaskusvision" bewerkstelligen könnte?

Bereits in der *Einleitung* (15) beruft sich der Vf. auf M. Leiner und den (im Literaturverzeichnis übrigens dann nicht mehr erwähnten) Daseinsanalytiker (?) Scharfenberg hinsichtlich einer „Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie, die auch für die Exegese Gültigkeit besitzt". Nach Scharfenberg – so referiert der Vf. – gäbe es fünf Modelle einer solchen Verhältnisbestimmung, nämlich: „1. Kampf, 2. Abgrenzung, 3. Kooperation, 4. philosophische Vermittlung und 5. gegenseitige Kritik (nach Baumgartner, Pastoralpsychologie, 60–62)". Diese so vorgetragenen, generalisierenden Verhältnisbestimmungen sind bei näherem Hinsehen nicht haltbar. Was hier „Modelle" genannt wird, könnte man höchstens als variable Faktoren für eine Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie nennen. Für das vom Vf. angestrebte Integrationsmodell läßt sich unsere (methoden-)kritische Anfrage allerdings folgendermaßen weiterführen: Der im *ersten Kap.* vorgelegte „forschungsgeschichtliche Überblick" zentriert sich auf die „subjektive Visionshypothese". Mehrere „psychologische" und tiefenpsychologische bzw. psychoanalytische Visionshypothesen werden dem Leser in Folge vorgeführt. Dabei beruft sich der Vf. zunächst auf D. F. Strauß und C. Holsten als frühe Begründer der „subjektiven Visionshypothese". Deren Begründungsversuche im frühen 19. Jh. sind allerdings vorpsychologisch und sollten nicht als „psychologisch" dargestellt werden, da es zur damaligen Zeit noch keine wissenschaftliche Psychologie gab. Eine Abgrenzung zwischen vorpsychologischen und psychologischen Hypothesenbildungen ist zudem ein Gebot der Seriosität.

Im zweiten Teil des ersten Kap.s (1.6.) bringt der Vf. „tiefenpsychologische Erklärungsversuche der paulinischen Damaskusvision (1913/20–1994)". Diese inhaltsreiche und gut systematisierte Darstellung tiefenpsychologischer Erklärungsmodelle ist für den Leser sicherlich informativ. Darüber hinaus ist der Themenpunkt 1.6 eine tragende Säule für den systematischen Aufbau des Werkes. Um so nötiger wäre deshalb ein Ausdifferenzierung der Grundbegriffe Psychologie–Tiefenpsychologie am Anfang des Werkaufbaus gewesen. Der vorgetragene „forschungsgeschichtliche Überblick" differenziert nicht hinreichend klar zwischen Vorpsychologie, wissenschaftlicher Psychologie (heute), Tiefenpsychologie und Psychoanalyse. Hätte der Vf. allerdings solche Begriffsausgrenzungen getroffen, so hätte dies von vornherein zu einem seltsam kontraproduktiven Ergebnis führen müssen: Daß es nämlich *keine* „psychologische Erklärung" für die paulinische Damaskusvision geben kann. Würde der Vf. in seinem Verständnis von Psychologie dem wissenschaftlichen Selbstverständnis heutiger Psychologie folgen, käme er schnell zu dem Fazit, daß ohne ausreichende phänomenologische, empirische, testpsychologische etc. Befunde ein psychologischer Erklärungsansatz zur Damaskusvision nicht installierbar ist. Was allenfalls möglich und sagbar bleibt, läßt sich wohl am ehesten folgendermaßen formulieren: In Anwendung derzeitiger wissenschaftlicher Psychologie lassen sich (nicht verifizierbare) Hypothesen formulieren über das Damaskuserlebnis. Solche Hypothesenbildungen sind allerdings insofern von vorneherein unter Sinnlosigkeitsverdacht, als sie nicht in einen vernünftigen psychologischen Beweisgang einmünden können. Weshalb? Weil das Subjekt des Damaskuserlebnisses, der Heilige Paulus, schon lange tot ist und weil seine literarische Nachlassenschaft zur Damaskusvision derart spärlich ist, daß sie unmöglich hinreichendes Material für eine konklusive psychologische Untersuchung (Diagnostik) bieten könnte.

Für den methodischen Fortgang des Werkes bedeutet dies, daß keine (der im *zweiten Kap.* vorgebrachten) Halluzinationstheorien auf das Damaskuserlebnis bzw. auf Paulus direkt übertragbar sind. Entsprechend dieser unmöglichen Übertragbarkeit bescheidet sich der Vf. dann auch folgerichtig damit, den schillernden Begriff „Halluzination" und eine Vielzahl von „Halluzinationstheorien" dem Leser in Folge zu offerieren. Bemerkenswert ist hierbei, daß er immerhin lerntheoretische (2.2.2.), sozialpsychologische (2.2.3.) und kognitive (2.2.4.) Halluzinationstheorien mit einbezieht. Sodann wendet er sich konsequent dem halluzinationstheoretischen „Beitrag der Persönlichkeitstheorie" (2.2.5.) und dem „bewältigungspsychologische(n) Ansatz" (2.2.6.) zu. Diese kompakte Einführung in die Halluzinationstheorien der Psychologie (insbesonders die Differenzierung von Suggestion und Halluzination) sind für den Leser sicherlich informativ und systematisch gegliedert. Allerdings kommt dieser Zusammenstellung von Halluzinationstheorien kaum ein weiterführender Forschungswert zu. Der Vf. referiert aus psychologischen Handbüchern hinreichend Bekanntes. Mit der Darstellung der „Halluzination als kultur- und zeitbedingtes Phänomen" (2.3.) stellt der Vf. wiederum „einschlägige Forschungs-

ergebnisse" (2.3.1.) dar, um nach einer nochmaligen Zusammenfassung (2.4.) seine „Fragestellungen an die Exegese" (2.5.) vorzubringen.

Im zweiten (exegetischen) Teil *(drittes Kap.)* seiner interdisziplinären, vergleichenden Studie sucht der Vf. seine „Befunde" nunmehr auf dem exegetischen Terrain. Daß ein solches Kopplungsmanöver methodisch fragwürdig und in seiner Durchführung störanfällig ist, wird vom Vf. lediglich in einem „Exkurs" (153–154) angesprochen. Sein Exkurs „zur psychologischen Deutung von Texten" gleitet „andeutungsweise" über die soeben ausgesprochene Problematik hinweg. In seinem (knapp einseitigen) exkursorischen Statement kommt der Vf. allerdings an dem Ergebnis nicht vorbei, daß die „psychologische Deutung von Texten" wenn überhaupt, dann eine „tiefenpsychologische" sein kann. Inwiefern Tiefenpsychologie allerdings sensu stricto wissenschaftliche Psychologie sei, ist fraglich.

Derzeit weltweit standardisiert und medizinpsychologisch anerkannt ist die (neo-)analytische Psychotherapie. Sie ist eine therapeutisch applikable Fortführung der Ichpsychologie und reflektiert u. a. auf Abwehrmechanismen und Pathologien des Ichs. Der Vf. bezieht sich (vgl. 3.2.5., 3.3.10.; z. B. 336) für seine Interpretation des Damaskuserlebnisses und dessen Verarbeitung durch Paulus auf die neoanalytische Lehre von Abwehr- und Defensivverhalten. Dazu greift er in das medizinpsychologische Repertoire von Defensivmechanismen, um sie auf Paulus anzuwenden. Dazu probiert er Möglichkeiten durch, die unmöglich zu einem substanzhaltigen bzw. einigermaßen gesicherten Ergebnis führen können. Für den soliden Aufbau eines fachpsychologisch plausiblen (Zuweisungs-)Ergebnisses bräuchte er Explorierung am Subjekt, Anamnese, testpsychologische Verlaufsstudien, anwendbare diagnostische Kriterien usw., usw. ... Weil dem Vf. diese Abklärungsmöglichkeiten nicht anwendbar sind (Paulus ist tot und seine schriftlichen Einlassungen für eine diagnostische Auswertung sind viel zu spärlich), reiht er hypothetische Möglichkeiten durch und zwar ohne Erkenntniszugewinn. Auch ist es psychodiagnostisch nicht statthaft, jemandem Abwehrdynamiken zuzudiktieren, ohne sie durch vielfache Rückbezüge auf weitere Diagnosekriterien zu legitimieren.

Nur andeutungsweise und entproblematisiert blinkt also damit im „exkursorischen" Übergang zum zweiten Teil der Studie eine Methodenproblematik auf, die das Unterfangen der Studie selbst in Frage stellt. Insbesonders gilt der Einwand sachinadäquater Methodenkombination für eine Textanalyse, die zwischen manifestem und latentem Inhalt differenziert und eine nachträgliche, „tiefenpsychologische" Erhellung von Persönlichkeit und Vision des Heiligen Paulus beansprucht (vgl. 3.3.9.).

Schließlich ist zusammenfassend festzustellen: Eine psychologische Erklärung der paulinischen Damaskusvision gibt es *nicht*. Wer eine solche Erklärung mit wissenschaftlich psychologischen Mitteln anstrebt, darf weder im bloß Hypothetischen noch im spekulativ Tiefenpsychologischen die Lösungen suchen.

Eichstätt Erwin Möde

Theologie und Psychologie im Dialog über das Böse, hg. v. Michael Schlagheck. – Paderborn: Bonifatius 1998. 144 S., kt DM 24,80 ISBN: 3–89710–052–5

Der vorliegende Sbd setzt die Schriftenreihe der Katholischen Akademie „Die Wolfsburg" (Mülheim/Ruhr) mit dieser Veröffentlichung fort. Die Absicht dieses 144seitigen Sbdes wird vom Direktor der Akademie und Hg. Dr. Michael Schlagheck im Vorwort folgendermaßen definiert: „Die vorliegende Reihe möchte einen bescheidenen Beitrag zur weiteren Entwicklung der Kooperation leisten und weiß sich dabei einem Ansatz verpflichtet, der Verwischungen zwischen den Disziplinen ablehnt" (11). Mit „weiteren Entwicklungen der Kooperation" ist der Dialog zwischen bestimmten tiefenpsychologischen (bzw. psychoanalytischen) Schulen und der christlichen Theologie gemeint.

Zur methodischen Zielsetzung des vorliegenden Bdes gehört also zweierlei: Zum einen möchte sie den Dialog zwischen Theologie und Psychologie überhaupt fördern, zum zweiten greift dieses Buch die perennierende Thematik des „Bösen" auf. B. J. Clarets Beitrag müht sich um eine (wie bereits die Überschrift besagt) „systematisch-theologische Klärung" der Frage nach „dem Ursprung des Bösen". In seinem traditionell dogmatisch vorangetriebenen Klärungsversuch kommt der Vf. allerdings nicht recht weit: Zwar verortet er den „Ursprung des Bösen" entlang der methodischen Frage „Unde malum?" in Freiheit und Sündenfall des Menschen, doch dabei bleibt es dann auch. Sicher ist Claret darin beizupflichten: „Radikaler als im Christentum kann die ‚brennende' Frage nach dem Bösen gar nicht mehr gestellt werden" (26). Eine plausible Antwort auf diese Frage gelingt ihm allerdings nicht. Zwar unterscheidet Claret die „impliziten Übel", die zum „Projekt einer evolutiven Schöpfung" gehören würden vom „Böse(n) im engeren Sinne" (31) aber diese Differenzierungen führen letztendlich zu keiner Klärung. Die „Christliche Theologie muß sich der ‚Begegnung mit dem Bösen' stellen und dem Phänomen des eminent Bösen Rechnung tragen" so appelliert Claret an seine Hörer der Wolfsburg. Im Rückgriff auf J. Splett beteuert er: „Das Böse lässt sich als das schlechthin Sinnlose nicht rechtfertigen", auch beteuert er, daß er „eine Theologie im Kontext dieser Welt" zu betreiben versuche. Diese sei sodann „eine von der ‚Begegnung mit dem Bösen' (G. Marcel) geprägte Theologie ..." (38). Bei diesen appellativen Andeutungen bleibt es dann leider bis zum Schluß des Vortrags bzw. Artikels. Mit dogmatischer Plausibilität betont Claret: „Zur Deutung der Wirklichkeit des Bösen gibt es nicht beliebig viele Denkmodelle, sondern genau genommen eigentlich nur drei: das monistische Modell, das dualistische Modell und ... das ‚traditionelle Personale' ...". Diese drei Modelle bringt er dem Zuhörer bzw. Leser in einer didaktisch angemessenen Weise nahe. Der Hinweis, daß „das kirchliche Lehramt bis heute" am „Geheimnis des Bösen" festhält (41), ist zwar zutreffend aber schließlich ähnlich wenig weiterführend wie der Verweis auf die Eindeutigkeit des biblischen Gottes (45), auf die „creatio ex amore" (50). Schließlich bleibt die Leitfrage „Unde malum?" – trotz gegenteiligem Versprechen – unbefriedigend geklärt. Interessant und erfrischend ist in diesem Kontext der „Anhang" (52–61), indem die anschließende Diskussion stenogrammartig wiedergegeben ist.

Der zweite Vortrag/Beitrag stammt von dem Jungianer und Diplom-Psychologen Dieter Schnocks. Er möchte die „Schatten unserer Seele" ausleuchten und das Seinige „zum Verständnis des Dunklen in der Analytischen Psychologie C. G. Jungs beitragen". In seinem 30seitigen Artikel handelt es sich um die entsprechenden Jungschen Positionen zum Thema „Schatten". Hauptsächlich differenziert er dabei zwischen dem „persönliche(n) Schatten" und dem „archetypische(n) Schatten". Sein Vortrag ist kenntnis- und beispielreich, hörerfreundlich und didaktisch gekonnt verfaßt. Das gilt insbesonders für seine Hinführung zum abschließenden Zitationssatz: „Man muß Gott lieben und man muß ihn fürchten" (C. G. Jung).

Mit diesem so häufig zitierten, monotheismuskritischen Satz C. G. Jungs deutet sich eine sachliche Überleitung an zum dritten und letzten Vortrag/Beitrag dieses Bdes, dem des Theologen (mit psychoanalytischer Zusatzausbildung) Dr. D. Funke. Dessen psychoanalytische Position ist die der sog. Neoanalyse bzw. der Schule Melanie Kleins, die sich wiederum von Sigmund Freuds Psychoanalyse herleitet. Funke fragt nach dem „Platz des Bösen in Gott?". Nach gewissen sprachphilosophischen Überlegungen zum Thema der Gottesrede und ihrer logisch eindeutigen Identifizierbarkeit (108) zentrieren sich seine Ausführungen auf „die Spaltung im Gottesbild ..." (109f). Was nun folgt ist eine methodische Transposition der Theorien Melanie Kleins hinsichtlich Ambiguität, Ambivalenz und Spaltung auf die Problematik eines „halbierten Gottesbildes". Das zentrale Vortragsinteresse Funkes richtet sich auf „die Spaltung des Gottesbildes und dessen Folgen" (112–138). Wer mit Melanie Kleins Theoriebildungen vertraut ist, wird in Funkes psychoanalytischer Religionskritik des „guten Gottes" nichts Neues finden. Ganz und gar überträgt er die Melanie Kleinsche Theorie auf die Kontroverse um den „guten Gott". Über viele S.n hin bezieht er sich dabei auf sein 1993 veröffentlichtes Buch mit dem Titel „Der halbierte Gott". Daß er sich zudem auf Otto Kernberg und Christa Rhode-Dachser (112) bezieht, heißt daß er qualifizierte Namen der Neoanalyse und Standardliteratur heranzieht.

Ohne die „Nachträge" bzw. jeweiligen Zusammenfassungen der Diskussionsbeiträge wäre dieser Sbd ziemlich profillos. Das rührt zunächst einmal daher, daß die drei Vorträge nicht Meister- sondern Schülerklasse sind und eher referieren als innovativ weiterentwikkeln. Dennoch ist dem Hg. zugute zu halten, daß er wenigstens zwei voneinander divergierende psychoanalytische Positionen zu Wort kommen ließ, nämlich die der Jungianer und jene der Neoanalyse. Zu einem Dialog zwischen „Theologie und Psychologie" kommt es allerdings nicht, da lediglich zwei tiefenpsychologische Positionen vertreten sind. Psychologisches (Erfahrungs-) Wissen (z. B. in den Bereichen der Lern- und Verhaltenspsychologie, der Allgemeinen Psychologie usw.) bleibt kategorisch ausgegrenzt. Was dem Sbd also objektiv fehlt und deshalb eine fehlende Objektivität bedingt, ist, daß sowohl die wissenschaftliche Psychologie als auch die Lacansche Psychoanalyse und die Daseinsanalyse nicht vertreten sind und nicht einmal erwähnt werden. Der in diesem Sbd entfaltete „Dialog über das Böse" ist also etwas schmalspurig, wenngleich für den theologisch bzw. psychoanalytisch interessierten „Laien" lesenswert.

Eichstätt Erwin Möde

Exegese des AT

Baltzer, Klaus: **Deutero-Jesaja.** Kommentar zum Alten Testament. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1999. 680 S. (Kommentar zum Alten Testament, 10,2), Ln DM 220,00 ISBN: 3–579–04291–2

Der vorliegende Kommentar ist die Krönung des fruchtbaren wissenschaftlichen Schaffens des nunmehr emeritierten Münchner Alttestamentlers. Wie der Vf. im Vorwort mitteilt, war eine Einladung zur Mitarbeit an der Hermeneia-Serie aus dem Jahre 1962 die Initialzündung zu diesem literarischen Lebenswerk, das als englische Übersetzung das Licht des Buchmarktes erblicken wird (Deutero-Isaiah: a commentary on Isaiah 40–55, ed. by Peter Machinist, translated by Margaret Kohl, Minneapolis/MN, Fortress Press voraus. 2001).

Nach einer kurzen allgemeinen Einleitung (21–23) folgt eine dreiteilige Einführung, wobei der literarischen Fragestellung (24–51) die größte Aufmerksamkeit gewidmet ist. Dagegen nehmen die historischen Fragen (52–60) und die Theologie Deutero-Jesajas (61–76) untergeordnete Rollen ein, sind aber den-

noch gebührend behandelt. Zu den Prämissen unter literarischem Gesichtspunkt gehört die Annahme, daß Jes 40–55 eine Einheit bilden, obschon Jes 40–48 und 49–55, also der Jakob-Israel-Teil und der Zion-Jerusalem-Teil, eindeutig eigene Akzente setzen. Die bewußte Rahmenbildung von Jes 40 und 55 stehe außer Frage, mache aber die Suche nach weiteren Indizien für eine Gesamtkomposition nicht überflüssig (27).

Diese und andere Vorüberlegungen werden jedoch durch die Grundannahme in den Schatten gestellt, es handle sich bei Jes 40–55 um ein „Liturgisches Drama" (29–38). Dies sei eine Rahmengattung, die unterschiedliche Einzelgattungen in sich aufnehmen könne und der Leser solle als Hilfskonstrukt ruhig an eine Theatervorstellung denken; die Bezeichnung „liturgisch" will die Nähe zum Kult und Gottesdienst unterstreichen. Sowohl in Babylonien als auch in Ägypten sei das Drama als literarische Gattung bekannt gewesen, aber eine besondere Vorbildfunktion komme dem attischen Drama zu, das auch zeitlich eine besondere Affinität zu Jes 40–55 besitze (34–36); die Szenen der „Götzenproduktion" in Dtjes ließen sich sehr gut mit der attischen Komödie verbinden, wo Schmunzeln und Lachen ja auch erwünscht waren (u. a. 108).

Der gesamte Text wird von K. Baltzer als eine Art Drehbuch („libretto") für den Aufführungsleiter verstanden, der das Stück in sechs Akte, gerahmt von Prolog und Epilog, auf einer Bühne im nachexilischen Jerusalem in Szene setzt (38; 49–50). Als Anlaß dieses liturgischen Dramas habe wahrscheinlich das Passah-Mazzot-Fest im Frühjahr gedient (48–49), worauf das Aufblühen der Natur, die Auszugsthematik und der zwar ungenannte, aber doch ständig anwesende Mose als Gottesknecht (44–47) hinwiesen. Für die Aufteilung in Akte spreche auch die Tatsache, daß in keinem von ihnen zwei Gottesknechtstexte (GKT) verarbeitet seien. Neben den klassischen Einteilungen von GKT I (Jes 42,1–9) und GKT IV (Jes 52,13–53,12) fallen die von GKT II (Jes 48,16–49,12) und GKT III (Jes 50,2–51,16) aus dem Rahmen des Gewohnten. Die Einteilungen des MT, der Qumranevidenz, der griechischen und syrischen Tradition sprechen im Falle von GKT II und III unisono gegen diesen Vorschlag (vgl. M. C. A. Korpel; J. C. de Moor, The Structure of Classical Hebrew: Isaiah 40–55, OTS 41, Leiden 1998); sollten die Überlieferungstraditionen, die z. T. sehr nahe am Entstehungszeitpunkt des MT liegen, von den liturgisch-dramaturgischen Einteilungen nichts mehr gewußt haben? Es scheint doch eher so zu sein, als ob die ungewöhnlichen Abgrenzungen von GKT II und GKT III die Plausibilität der mosaischen Interpretation der Gottesknechtstexte erhöhen sollten. Einmal abgesehen von dieser nicht unwichtigen Detailfrage muß festgehalten werden, daß der Kommentar durch das Interpretationsaxiom des liturgischen Dramas einem großen Argumentationsdruck unterliegt – wenn nicht gar diesem erliegt! Dies tut aber der Grundeinsicht keinen Abbruch, daß der Gattung des Dramas zur Auslegung biblischer Texte in viel stärkerem Maße als bisher Beachtung geschenkt werden sollte. Es verwundert in diesem Zusammenhang, daß der Vf. zwar den zweiten Teil des Jesaja-Kommentars von John D. W. Watts (Word Biblical Commentary 1987) in das umfangreiche Literaturverzeichnis (617–671 mit ca. 2000 Titeln) aufgenommen hat, nicht aber dessen ersten Bd aus dem Jahre 1985 mit den informativen Exkursen zu „Drama in Israel and Early Judaism?" und „Literary Drama in the Old Testament?" (xlvii–l). Wenn Watts auch zu umstrittenen Auslegungen kommt, so ist er in seinem Ansatz doch konsequenter als B., denn dieser umgeht die Frage, wie denn das Drehbuch zu Passah-Mazzot Teil der gesamten Jesajarolle werden konnte. Daß der Vf. neben der ausführlichen Kommentierung nicht auch noch eine Theorie zum Gesamtaufbau des Jesajabuches beisteuern konnte, ist mehr als verständlich (468, Anm. 192), aber es bleibt doch unbestritten, daß Jes 40–55 nur als Teil der Jesajarolle überliefert wurden und auch literarisch fest mit ihr verankert sind. Zeitlich setzt der Vf. diese Kap. zwischen 450 und 400 an, was eine besondere Nähe zu den Maßnahmen Nehemias in Jerusalem ergibt (57). Thematisch seien die wesentlichen Traditionen des Pentateuch als der Tora des Mose aufgenommen (75).

Die Gliederung in sechs Akte sieht wie folgt aus: Prolog: 40,1–31; I. Akt: 41,1–42,13 „Der Anfang des Kommenden"; II. Akt: 42,14–44,23 „Jakob/Israel (wieder) Knecht Jahwes"; III. Akt: 44,24–45,25 „Die Gottesherrschaft und irdische Herrschaft"; IV. Akt 46,1–49,13: „Babels Niedergang"; V. Akt: 49,14–52,10 „Der Aufstieg Zion/Jerusalems aus tiefster Erniedrigung"; VI. Akt: 52,11–54,17 „Heil für den Gottes-Knecht, Heil für Zion/Jerusalem"; Epilog: 55,1–13 „Fest der Wallfahrt zur »Heiligen Stadt«". Die einzelnen Akte sind in Triaden aufgebaut (A–B–C) und zwar unabhängig von der jeweiligen Textlänge, wobei den Hymnen eine wichtige dramaturgische Funktion zukommt. Nicht alle Texte lassen sich gleich gut zur Aufführung bringen. So sind z. B. die Thronszenen ein spezielles Problem, denn wie ist die göttliche Gegenwart darzustellen: „Ist sie als Audition ohne Theophanie möglich? Wird sie symbolisch dargestellt? Vertritt ein bevollmächtigter Sprecher die Gottheit" (41). Diese Fragen werden im Falle der Theophanie-Aussage (u. a. Jes 41,4) oder des göttlichen Monologes (Jes 42,14–17) noch dringender, was der Vf. auch eingesteht (129). Die Möglichkeit einer „hinterszenischen" Aktuation bleibt zwar offen (193), hat aber doch etwas den Beigeschmack einer Notlösung: der Interpretationsschlüssel des liturgischen Dramas stößt hier an seine Grenze.

Sehr ansprechend dagegen ist die Aufmerksamkeit für die theologischen Landschaftsbilder (u. a. in Jes 41,17–20), die weit mehr sind als bloße Aktualisationen der Exodusmotivik, sondern die die paradiesische Neuschöpfung zum Ausdruck bringen (149–158); so entgeht der Vf. einer Engführung der „Wüste" als terra intermedia zwischen Babel und Jerusalem. Gerade die Exodusmetaphorik läßt B. an Mose als den Gottesknecht denken. Die vier GKT verweisen auf vier Stationen seines Lebens, wobei die ersten zwei aus dem Buch Exodus (Einsetzung am Dornbusch, Offenbarung der Gebote am Sinai), die letzten zwei aus dem Buch Deuteronomium (Mose der Lehrer, Tod des Mose) genommen seien (46). Wegen der Schuld Jakobs/Israels, das nicht auf die göttlichen Gebote hörte, sei der Name des Mose getilgt worden (vgl. Jes 48,18–19 als Auslegung von Ex 32,32) (171): „Die Auslöschung des Mose-Namens bei Dtjes wäre als ein Zeichen zu verstehen, daß die Sünde des Volkes, vor allem durch die Herstellung der Götzenbilder weitergegangen ist. Mose ist so zum namenlosen »Knecht« geworden" (381). Der Systemzwang, der die Identifikation des Mose als Gottesknecht erzeugt, ist unüberhörbar, wie z. B. für GKT II: „Auch hier muß sich die Identifikation des »Knechtes« mit dem erschienenen »Mose« bewähren" (388). Dazu wird die Vulgata-Fassung von Jud 4,13 und 5,16–17 angeführt, um die Mühe des Mose als Gottesknecht (vgl. Jes 49,4) ins Bild zu bekommen (389–390). Im Falle des GKT IV deutet er die Erhöhung des Knechtes im Sinne einer „Assumptio Mosis": „Es ist die Auseinandersetzung mit dem Tod des Mose nach Deut 34" (499). Das Grab beim Reichen (Jes 53,9) verweise auf den frevlerischen Reichen als Typ des Tobia, der in Neh 2,10 u. ö. als „ammonitischer Knecht" bezeichnet wird, war doch Ammon das Gebiet zu dem auch der Berg Nebo gehörte, wo Mose verstarb (528–529). Die Frage, was denn ein Mose „redivivus" mit dem Jerusalem der persischen Zeit zu tun habe, soll auch die Dramatheorie beantworten, denn das Drama transzendiere Raum und Zeit (375). So sei z. B. Jes 49,1–6.7–12 ein „Doppel-Orakel", das zuerst auf Mose, dann auf Nehemia zu beziehen ist (397–401).

Besonders gelungen fallen die Auslegungen zum Aufstieg Zions/Jerusalems im V. und VI. Akt aus, wobei der Vf. immer wieder überzeugend Brücken zu den politischen Verhältnissen in der Restaurationsphase unter Nehemia schlägt (vgl. Jes 49,24–26 mit Neh 5) (417–420); auch betont er das Zusammenspiel von Zion als erniedrigter Frau und Jakob/Israel als dem Mann in Not (459). Für beide bedeute Jhwhs Königsherrschaft Neuschöpfung und Erlösung, an jedem menschlichen Königtum vorbei (482). Wenn der Vf. Jes 54,17, „dies ist das Erbe der Knechte Jahwes und ihre Gerechtigkeit", als Unterschrift und Titel des gesamten dtjes Werkes ansieht (587), dann hätte sich ein Blick auf die prominente Stellung der Knechte in Jes 56–66 gelohnt. Naheliegend wäre es auch, die Aufforderung zum königlichen Festmahl (Jes 55) nicht auf Jeder-Mann und Jede-Frau zu beziehen (595), sondern auf diejenigen aus Israel und den Völkern, die sich den Knechten anschließen. Die subtile Tempelkritik in Jes 55,7, die auf eine göttliche Vergebung *ohne* Opfer hinausläuft, würde zum kultischen Programm der Knechte bestens passen (vgl. 66,1–6). Wiederum zeigt sich, daß eine Kommentierung von Jes 40–55 von der Jesajarolle als Gesamtheit nicht (mehr) loszukoppeln ist. Abschließend ist die sehr sorgfältige Drucklegung hervorzuheben, die einem solchen Lebenswerk auch gebührt. An aufmerksamen Lesern wird es diesem eigenwilligen Kommentar nicht mangeln, ebensowenig wie an kritischen Gegenstimmen.

Nijmegen Ulrich Berges

Korpel, Marjo C. A. / **Moor,** Johannes C. de: **The structure of classical Hebrew Poetry.** Isaiah 40–55. – Leiden/Boston/Köln: E. J. Brill 1998. IX, 752 S. (Oudtestamentische Studiën, 41), Ln US-$ 212,00 ISBN: 90–04–11261–8

Das vorliegende opus magnum ist die Erstlingsfrucht eines ungewöhnlich ehrgeizigen Gemeinschaftsprojektes der Dozentin für Altes Testament an der Univ. Utrecht, die sich bereits durch ihre Diss. „A Rift in the Clouds. Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Devine" (UBL, 8), Münster 1990, als ausgesprochene Kennerin der hebräischen und ugaritischen Poesie ausgewiesen hat und ihres weit über die Grenzen der Niederlande bekannten Doktorvaters und Lehrstuhlinhabers für Semitische Sprachen an der Theologischen Univ. in Kampen. Es geht beiden nicht allein um eine poetologische Analyse von Jes 40–55, sondern um eine Grundlagenforschung, die die Analyse und Interpretation der hebräischen Poesie auf festen und allgemein nachprüfbaren Boden stellt. Wer sich auch nur ansatzweise mit den Problemen des hebräischen Metrums und der über Kola, Verszeilen und Strophen hinausgehenden höheren stilistischen Einheiten beschäftigt hat, kann ermessen, welcher wissenschaftlicher Anspruch hinter diesem Vorhaben steckt. So ist geplant, unter Mithilfe einer Vielzahl von Untersuchern, auch solcher, die nicht der „Kampener Schule" angehören, eine ähnlich rigorose Analyse weiterer poetischer Texte des ATs voranzutreiben.

Die vorliegende Arbeit ist trotz ihres enormen Umfangs von bestechender akademischer Klarheit, sowohl in bezug auf ihren systematischen Aufbau als auch hinsichtlich der Fülle der angebotenen Informationen. Wie die Vf. selbst anmerken (633), ist dies nicht zuletzt den Möglichkeiten der modernen Datenverarbeitung per Computer zu verdanken. Gleichzeitig warnen sie davor, die Ergebnisse der Untersuchungen zu Jes 40–55 auf andere poetische Texte des ATs ungeprüft übertragen zu wollen, obschon jedoch einige Konstanten mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit zu erwarten seien. Dreh- und Angelpunkt der poetischen Analyse und somit auch dieser Arbeit ist die Einteilung der kleineren und größeren Texteinheiten. Simpel ausgedrückt: Was gehört zu

wem? Diese einfache, aber zugleich entscheidende Frage wird, so die Vf., in der Exegese bislang noch vielfach mehr intuitiv als objektiv entschieden: ein Blick in alte und neue Bibelübersetzungen sowie in viele Kommentare ließen daran keinen Zweifel. Was Not tut, sei eine „Einteilungskritik" (delimitation criticism), die nach der philologischen und textkritischen Analyse einzusetzen habe und die das Terrain für die nachfolgenden literar- und redaktionskritischen Untersuchungen vor- und aufbereite (543; 665). Sicheren Boden für eine solche – wenigstens bis zu einem gewissen Grade – nachprüfbare Einteilungskritik biete das in der Exegese noch immer sträflich vernachlässigte masoretische Akzentuierungssystem. Die Skepsis, die u.a. auf der uneinheitlichen Verseinteilung verschiedener hebräischer Bibelhandschriften beruhe, sei nach neuesten Erkenntnissen der Qumranforschung unbegründet, denn es habe sich gezeigt, daß die masoretische Kolometrie in 85 % der Fälle auf eine Tradition zurückgehe, die bis ins 1.–2. Jh. v. Chr. zurückführe (3). Von besonderem Gewicht sind dabei die Knotenakzente (distinctivi vel domini), unter denen mit abnehmender Gewichtung Silluq, Atnach, Zaqef Qaton bis hin zu Tipha als Einteilung der Kola, Verszeilen und Strophen große Dienste leisten. Keineswegs solle der Eindruck entstehen, der masoretischen Einteilung sei immer und in allen Fällen zu folgen, aber moderne Ausleger, die von der masoretischen Vorgabe abweichen, müßten sich stärker als bisher Rechenschaft über ihre eigene „Delimitation" ablegen. Dies sei besonders dann gefordert, wenn der moderne Exeget einer eigenen Einteilung folgt, obwohl die Evidenz aus Qumran, MT, der griechischen und syrischen Tradition vereint in eine andere Richtung weise; negiere er diese harten Fakten, dann wiege dies ebenso schwer wie eine Emendation des hebräischen Textes (9). In der Analyse von Jes 40–55 folgen die Vf. in 92 % der Fälle (1188 von 1295 Kola insgesamt) der masoretischen Akzentuierung und weichen in nur 8 % (107 Kola) davon ab. Ohne diesem Phänomen eigens nachgegangen zu sein, sehen sie Anzeichen dafür, daß hinter den Fällen einer zweifelhaften bzw. anzuzweifelnden masoretischen Akzentuierung besondere rabbinische Überlegungen stehen: so etwa in Jes 41,2aA, um Abraham als den von Gott aus dem Osten Gerufenen ins Spiel zu bringen (75). Gerade hier zeige sich der Wert einer vergleichenden Untersuchung mit einigen griechischen (Sinaiticus, Vaticanus, Alexandrinus, Marchialianus) und 5 syrischen Hs. aus dem sechsten bis zum neunten Jh., um einer alternativen Einteilung auf die Spur zu kommen, die gegenüber der masoretischen den Vorrang genießt. In den Schlußüberlegungen wird eine Übersicht über die Fälle gegeben, bei denen sich die masoretische, griechische und syrische Tradition (insofern durch die Auswahl der Hs.en belegt) gegeneinander abheben bzw. bestätigen (635–637). Bei allen drei Akzentuierungssystemen handle es sich um voneinander unabhängige Traditionen, die aber auf jeweils authentische und alte Vortragsweisen zurückgingen, also keineswegs ad hoc Improvisationen seien (637). Der Aufbau des Buches läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: das einleitende Kap. (1–16) zeigt die Notwendigkeit einer Rehabilitation der masoretischen Akzentuierung auf und erklärt die weiteren Analyseschritte. Die nachfolgenden 14 Kap. sind den einzelnen Makrostrukturen von Jes 40–55 gewidmet, wobei sie bis auf vier Ausnahmen mit der heutigen Kapiteleinteilung übereinkommen (40; 41; 42; 43; 44; 45–46; 47; 48; 49; 50,1–51,8; 51,9–52,12; 52,13–53,12; 54; 55). Nach den „General Conclusions" (633–665) folgt ein langer Index über das Vorkommen von „Parallel Words" (666–745), wobei immer angegeben ist, auf welcher Stufe der Parallelismus anzusiedeln ist (Kolon, Verszeile, Strophe, etc.) und wobei auch andere Texte außerhalb von Jes 40–55 mit einbezogen sind.

Die Präzision und Datenflut ist zwar beeindruckend, doch läßt sich über den Mehrwert streiten: muß dem Leser und Käufer (!) alles und jedes präsentiert werden, was die Datenbanken hergeben? Diese Anfrage gilt ebenfalls für die seitenraubende Einzelanalyse: nach einer sehr gelungenen Strukturierung und Übersetzung der einzelnen Kap., die durch einen präzisen Anmerkungsapparat gestützt wird, erfolgt die Diskussion der „Delimitation" auf den Ebenen von Cola,- Verse-lines, Strophes, Canticles und Makrostructure, die sich in den sub-cantos niederschlägt. Hier zeigt sich unverkennbar die Kampener Schule, die die stilistischen Merkmale der Hebräischen Poesie (u.a. Parallelismus; thematische Einheiten) weit über die Grenzen der Strophen (meist identisch mit der Verszählung) entdeckt zu haben glaubt. Doch sind sich die Vf. sehr wohl bewußt, daß sich diese Allianz von masoretischem Akzentuierungssystem und Kampener Poetologie letztlich nur im Blick auf die unteren Ebenen der Kola, Verszeilen und Strophen auf die harten Fakten der masoretischen Distinctivi stützen kann: „The degree of reliablity (sic: reliability) is highest with the lower poetic units: colon, verse-line and strophe" (664). Man entzieht sich schwerlich dem Eindruck, da gerade dort, wo die masoretische Delimitation schwächer und unpräziser wird, die Kampener Schule mit den Konzepten von Canticle, Sub-canto, Canto und Cantata (vgl. Jes 45–46) die stilistische Analyse perfektioniert und das zurückfindet, was sie sucht. Hinsichtlich der höheren Ebenen sind weder die Textfunde aus Qumran, noch die griechische und syrische Traditionen aussagekräftig, was auch den Vf. nicht verborgen bleibt: „As we have admitted in the introduction, the devision into larger units such as sub-cantos and cantos is a far more hazardous operation because here no ancient witnesses are available" (329). Wenig glücklich und überzeugend ist die erarbeitete Makrostruktur zu Jes 45–46, da die Bezüge von Jes 46 und 47 wesentlich stärker zu veranschlagen sind (vgl. K. Baltzer, Deuterojesaja, Gütersloh 1999, 326: „In 46,1–47,15 wird die ‚Absetzung Babels' dargestellt"). Trotz dieser Anfragen darf dieses Buch als ein Meilenstein in der hebräischen Poetologie gelten und ist den Vf. viel Ausdauer und Kraft für die weiteren Jahre und Jahrzehnte zu wünschen.

Nijmegen Ulrich Berges

Exegese des NT

Gnilka, Joachim: **Die frühen Christen.** Ursprünge und Anfang der Kirche. – Freiburg: Herder 1999. 348 S. (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Supplementband, 7), geb. DM 84,00 ISBN: 3–451–27094–3

Nach Monographien über Jesus (1990), Paulus (1996) und die Theologie des Neuen Testaments (1994) legt der bekannte Münchener Neutestamentler eine weitere umfangreiche Arbeit vor, unter deren Titel man eine Kirchengeschichte der ntl.en Zeit vermuten möchte.

Über die frühe Kirche handelt der Vf. jedoch erst im letzten, 5. Kap. (219–341). Was er will, erläutert er im Vorwort sowie im „Einführung" genannten 1. Kap. (9–13), in denen er den Untertitel des Buches: „Ursprünge und Anfang der Kirche" begründet. (Der Haupttitel „Die frühen Christen" bleibt für die gesamte Darstellung ohne Bedeutung und könnte ruhig fehlen). Es geht keineswegs um die Erhellung der gesellschaftlich-kulturellen Stellung und Lebensweise der „frühen Christen" etwa des ersten Jh.s. Im Gegensatz zu den meisten anderen Arbeiten, die sich mit dem Beginn der Kirche beschäftigen (z.B. L. Schenke, Die Urgemeinde [Stuttgart 1990]; W. Schneemelcher, Das Urchristentum [Stuttgart 1981]), insbesondere zu dem ersten großen dreibändigen Versuch von Eduard Meyer über „Ursprung und Anfänge des Christentums" (1.–3. Aufl. Berlin 1921–1923) setzt Gnilka nicht dort ein, wo das irdische Leben Jesu endet und mit der Sammlung der Jünger die Kirche in Erscheinung zu treten beginnt, sondern bei den vielen Ursprüngen und dem einen Anfang der Kirche. Zu den Ursprüngen rechnet G. die Zeit seit Alexander dem Großen bis zu den römischen Prokuratoren, in der das jüdische Volk fremden Herrschern ausgeliefert war (17–32), denn in dieser Zeit wurden die Ideen von der Weisheit (33 [nicht 31, wie im Inhaltsverzeichnis angegeben] –41), von der Königsherrschaft Gottes (41–48) und vom Messias (48–57) ausgebildet, in ihr entstand v.a. die, S. 57–95 breit geschilderte, apokalyptische Bewegung. Sorgfältige Beachtung finden in diesem Zusammenhang auch die Essener und Qumran (95–128). Den beiden soeben referierten Kap.n über die „Stationen des äußeren Geschichtsablaufs in Israel seit Alexander dem Großen" (2. Kap.) und „Die geistig religiösen Strömungen" (3. Kap.) schließt sich ein 4. Kap. „Johannes der Täufer und Jesus" an (129–217), das in sich sehr informativ und gut lesbar ist. Man merkt der Darstellung auf jeder Seite den erfahrenen akademischen Lehrer an, der seinen Stoff konzentriert und dennoch verständlich vorzutragen weiß. Fragen kann man sich höchstens, warum der Teil über Jesus, der im Jesusbuch bereits ausführlich erörtert wurde, wiederholt wird und warum ein entsprechender Abschnitt über Paulus fehlt, dessen Bedeutung für die Ursprünge bzw. den Anfang der Kirche unbestritten ist.

Was man in einem Buch über die frühen Christen und den Anfang der Kirche normalerweise erwartet, findet sich im Schlußkapitel über „Die frühe Kirche" (219–341). Hier handelt G. über „Bekenntnisbildung", „das Wirken des Gottesgeistes", „die Jerusalemer Urgemeinde", „die Anfänge der Mission", „Verkündigung", „Amt", „Taufe und Eucharistie", „Gottesdienst", die „urkirchliche Lebenspraxis" und das Verhältnis zwischen „Kirche und Synagoge – Judentum und Christentum". Das Kap. endet mit Ausführungen zu den Beziehungen zwischen „Urchristentum und Gnosis". Ein Schriftstellenregister sowie ein sehr knappes Sachregister (347f; ein Personenregister fehlt) beschließen die Arbeit.

Ein intensiverer Blick sei nur auf die beiden letzten Kap. geworfen. Mit Johannes dem Täufer betreten wir – nach G.s eigenen Worten – den Boden des Christentums (129). Meisterlich werden Geburt, Vorgeschichte, Lebensweise und Verkündigungsschwerpunkte des Johannes nachgezeichnet. Die verschiedenen Auffassungen in der Forschung werden korrekt angedeutet, durch die eigene Meinung ergänzt oder offengelassen. Diese Methode, Forschungsmeinungen anzugeben, die eigene – häufig auf Spezialuntersuchungen aufruhende – Auffassung anzuschließen und nicht seriös beantwortbare Fragen offenzulassen, prägt in wohltuender Weise die gesamte Darstellung. Was die Sendungsautorität des Täufers betrifft, sieht G. sie im Prophetentum des Johannes begründet. In der Frage, ob Johannes die Feuer- oder auch die Geisttaufe verkündet habe, neigt er der zweiten Möglichkeit zu; das Problem der Jünger des Johannes bleibt offen. Eindeutig, wenngleich sehr knapp wird die Verchristlichung des Johannes in den Evangelien skizziert (138).

Im Jesus gewidmeten zweiten Teil des Kap.s interessiert natürlich besonders der Abschnitt über „Jesus und die Kirche", mit dem auch G. sich „zu einem zentralen Punkt" seiner Ausführungen gekommen sieht (168–192). In dem langen, weiter nicht gegliederten Text werden nacheinander die Beschränkung der Sendung Jesu auf Israel und der Verzicht auf missionische ([170]) Tätigkeit, die Gerichtsworte über Israel, die eine Heilshoffnung für die Heiden eröffnen, die Sammlung und Aussendung von Jüngern samt der Berufung des Zwölferkreises und des Petrus und v.a. das letzte Mahl als Paschamahl auf ihre ek-

klesiologischen Konsequenzen hin abgehört. G. behauptet keine gradlinige Entwicklung von diesen Ereignissen zur Kirche, sieht in ihnen aber Elemente bereitliegen, die nach Ostern zur Kirchengründung führen konnten. Die den Jüngern von Jesus geschenkte Mahlfeier lud zur Wiederholung ein, zu der auch andere eingeladen werden konnten. Die Erinnerung an die von Jesus zu seinen Lebzeiten vorgenommene Aussendung der Jünger ermunterte nach Ostern zu missionarischer Verkündigung. Besonders im Teil über das Abendmahl setzt G. von ihm bereits an anderer Stelle erarbeitete exegetische Schlußfolgerungen voraus, die sich von anderen Interpretationen (durch Vögtle, Merklein, Klauck, Bultmann u. a. m.) deutlich unterscheiden. Konstitutiv für seine weiteren Deduktionen ist v. a. die Auffassung, daß Jesus „seinem Tod eine besondere, heilsrelevante Deutung verliehen hat" (187). Die behutsame, verständlich formulierte, die persönliche Meinung deutliche markierende und zwischen exegetisch gesicherten Ergebnissen und daraus abgeleiteten Folgerungen und Vermutungen klar unterscheidende Darstellung dieses Abschnittes verdient höchsten Respekt. Was in den Worten und Handlungen Jesu an kirchenstiftenden Momenten bereit lag, kam zur tatsächlichen Entfaltung durch das Faktum der Auferstehung, das im letzten Abschnitt des Johannes-/Jesuskapitels ebenfalls sorgfältig ekklesiologisch ausgewertet wird (192–217).

Im letzten Kap. über „Die frühe Kirche" wird einleitend herausgestellt, daß die nachösterliche Kirche, obschon sie an Jesus anknüpft und durch die Kontinuität der handelnden Personen mit ihm verbunden ist, etwas durchaus Neues darstellt (219). D. h. die nicht in chronologischer Reihenfolge, sondern thematisch geordneten Ereignisse und Faktoren, welche das Bild der frühen Kirche bestimmen, müssen sich nicht auf direkte Willensäußerungen Jesu zurückführen lassen, wohl dürfen sie seinen Worten und Weisungen nicht entgegen sein. Unter den oben angeführten Stichworten sei hier noch auf die Abschnitte über die Anfänge der Mission, das frühkirchliche Amt und die urchristliche Lebenspraxis eingegangen.

Im Abschnitt über „Die Anfänge der Mission" (258–268) widerspricht G. – ohne Angabe von Gründen – der Auffassung, die Mission könne von Galiläa aus ihren Anfang genommen haben. Er konzentriert sie ausschließlich auf die Urgemeinde in Jerusalem (258f). Entgegen seiner sonstigen Gepflogenheit werden die von anderen Exegeten vertretenen Theorien über den Missionsbeginn (vgl. E. Dassmann, Kirchengeschichte I [Stuttgart ^{2}2000], 34–41) nicht erwähnt. Die Darstellung konzentriert sich auf den galiläischen Wanderradikalismus, die Anfänge in Antiochien und den Anteil der Frauen an der Mission. Die S. 265f skizzierten Schwierigkeiten bei der Gemeindebildung zwischen Hebräern, Hellenisten und Heiden sind so knapp gehalten, daß sich die hier im Hintergrund stehenden Probleme dem Nichtfachmann nur unzureichend erschließen dürften.

Ähnliches gilt für die Ausführungen über das frühchristliche Amt. Hier vermißt man v. a., daß von den außerkanonischen Quellen, die den späten ntl.en Texten chronologisch nahestehen, nur die Didache herangezogen wird. Die für die Theologie und Spiritualität des frühchristlichen Amtes ebenso wichtigen Briefe des Ignatius von Antiochien, apokryphe Schriften und der 1. Klemensbrief werden nicht erwähnt. Eigentlich gehören auch die nordafrikanischen Theologen, die Traditio Apostolica Hippolyts oder die syrische Didaskalie in die Beschreibung des frühchristlichen Amtes hinein, weil zu ihrer Zeit die Ausbildung der Amtsstrukturen noch in Fluß ist. Die Beschränkung auf das NT und die Didache als Quelle ergibt ein eigentümlich unfertiges Bild von der Entstehung und Entwicklung der frühchristlichen Ämter.

Treffend charakterisiert G. zunächst den Dienstcharakter jedes kirchlichen Amtes (274f). Sodann handelt er über die Zwölf, die übrigen Apostel, die paulinischen Charismatiker und ihre unmittelbaren Nachfolger, obwohl diese nach der S. 274 gegebenen Definition des Amtes als einer „dauernde[n], institutionelle[n] Einrichtung, ... die von bestimmten Menschen in der Kirche in der Regel auf Dauer übernommen und ausgeübt und an andere weitergegeben" wird, strenggenommen gar keine Amtsträger sind. Eine „bemerkenswerte Neukonzeption" sieht G. zu Recht in dem im judenchristlichen Raum entstandenen Presbyteramt, das sich mit dem Amt der Episkopen und Diakone vermischt (281). Die für die weitere Entwicklung so wichtige Herausbildung des Monepiskopats wird nicht weiter verfolgt. Es wird nur noch bemerkt, er könne durch die Stellung des Hausvaters gefördert worden sein. Auch die vieldiskutierte Frage nach Ämtern für Frauen wird nur gestreift. Immerhin: „Mulier taceat in ecclesia (1 Kor 14,34; vgl. 1 Tim 2,12) kann nicht das letzte Wort sein" (283). Der Abschnitt endet mit einigen Bemerkungen zum Petrusamt, die allerdings nur Petrus selbst und nicht seine Nachfolger betreffen. Die frühchristliche Bedeutung Roms wird in nüchterner Einschätzung der Primatsentwicklung auf den „Martyrertod der Apostel Petrus und Paulus in dieser Stadt und deren Bedeutung als Hauptstadt des Imperium Romanum" (284) zurückgeführt.

Im Abschnitt über die „Urchristliche Lebenspraxis" handelt G. über die ntl.e Ethik. Als ihr charakteristisches Merkmal wird als erstes die durch die Naherwartung bedingte Dringlichkeit und Ernsthaftigkeit der Forderungen herausgestellt, die dadurch – auch in den rigorosen Forderungen der Bergpredigt – trotzdem nicht zu einer Interimsethik wird. Denn die Christen leben primär nicht im Blick auf das, was sie erwartet, sondern von dem, was sie bereits empfangen haben (308). Was den Inhalt der ethischen Forderungen angeht, wird die Frage, „ob es in der Ethik inhaltlich etwas spezifisch Christliches gibt", kategorisch negativ beantwortet (309). Diese Auffassung entspricht weitgehend moraltheologischem Konsens und mag in einem letzten, prinzipiellen Sinn auch richtig sein, insofern Gott keine Gebote erlassen hat, die nur geoffenbart wären und nicht in irgendeiner Weise auch von der Vernunft eingesehen werden könnten. Schaut man jedoch auf das gelebte Ethos einer konkreten Gruppe, enthält die Lebenspraxis der frühchristlichen Gemeinden nicht wenige Innovationen, die sie nicht nur von ihrem jüdischen Wurzelgrund, sondern v. a. von ihrer heidnischen Umgebung unterscheiden (vgl. E. Dassmann, Christliche Innovationen am Beginn der Kirchengeschicht, in: Stimmen der Zeit 124 [1999], 435–446). Im übrigen spricht auch G. im weiteren Verlauf seiner Überlegungen und im Zusammenhang mit dem von Jesus gegebenen „neuen Gebot" (vgl. Joh 13,34f) deutlich von den Impulsen, die von der christlichen Lebensweise ausgegangen sind. Zu Recht weist er u. a. auf die Lehre von der Freiheit und dem Gewissen hin. Hinsichtlich 1 Kor 10,25 möchte man fragen, ob nicht nur auf dem „Tempelmarkt", sondern auch auf dem gewöhnlichen Markt idololatrisch nicht infiziertes Fleisch überhaupt gekauft werden konnte, da allen heidnischen Schlachtungen Opfercharakter zukam (vgl. N. Himmelmann, Tieropfer in der griechischen Kunst = Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 349 [Opladen 1997], 69–73). Zutreffend wird sodann auf die Bedeutung des Hauses bzw. der Hausgemeinschaft für die Entwicklung der christlichen Gemeinden hingewiesen (316–318). Wiederum geschieht die Darbietung des immensen Stoffes so kompakt, daß zahlreiche Fragen offenbleiben. Wenn undifferenziert, kommentarlos und ohne Belege behauptet wird: „Die Ortsgemeinde setzte sich aus mehreren Hausgemeinden zusammen" (316), möchte man einwenden: Es wäre schön, wenn man das so genau wüßte und auch die Kompetenzen der Hausgemeinden im Hinblick auf Taufe und Eucharistie abschätzen könnte.

„Die frühen Christen" ist der vierte Bd, den G. zu den Supplementbänden von „Herders Theologischem Kommentar" beigesteuert hat. Er besitzt die Vorzüge seiner Vorgänger, wenn man akzeptiert, daß er aus den drei vorchristlichen Jh.en vieles in breiter Schilderung bringt, was an und für sich mit den Ursprüngen und dem Anfang der Kirche nur wenig zu tun hat, und im Vergleich damit das erste Jh. der Kirche nur sehr gedrängt beschreibt. Das 5. Kap., zu einem vollen Supplementband erweitert, bleibt eine reizvolle noch zu leistende Aufgabe.

Bonn Ernst Dassmann

Dormeyer, Detlev: **Das Markusevangelium als Idealbiographie von Jesus Christus, dem Nazarener.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1999. X, 395 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 43), kt DM 89,00 ISBN: 3–460–00431–2

Wer sich gefordert sieht, Wind in die Mittagsflaute einer der üblichen kirchlichen Fortbildungen zu bringen, versuche es mit dem Satz: Evangelien sind Biographien! Der so entfachte Sturm treibt das Schiff rasch zum rettenden Ufer des Kaffeetrinkens. „Vita Jesu Christi scribi nequit!" – diese Habilitationsthese Adolf Harnacks wurde durch die nach-schweitzerische Jesus-Forschung deutlich bestätigt und gehört längst zur Allgemeinbildung. So berechtigt das negative Urteil mit Blick auf die moderne Textsorte der Biographie auch ist, so wenig dispensiert es vom gattungsgeschichtlichen Vergleich zwischen dem Evangelium und dem antiken Bios. Hier hat die jüngere Forschung in Großbritannien, den USA und Deutschland vielversprechende Ansätze diskutiert[1], und der Dortmunder Neutestamentler Detlev Dormeyer war mit maßgeblichen Beiträgen zum literarischen Genus des Evangeliums an dieser Diskussion beteiligt[2]. Wie also liest sich die erste Jesus-Biographie, nämlich das Markusevangelium?

Zwei methodische Grundentscheidungen der Studie sind mit dieser Leitfrage schon angezeigt: der gattungsgeschichtlich-komparative Schwerpunkt bei der antiken Biographie und die leserorientierte Auslegungsoption. Die repräsentativ aus dem Markusevangelium ausgewählten Texte werden synchron-linguistisch interpretiert, und dies in heuristischer Parallellektüre antiker Biographien. Insofern nicht nur die Erstleser/-hörer den Text rezipieren, mündet die Erzähltext-Analyse in die interaktionale Auslegung, die den Lebensbezug des Textes auch für den heutigen Leser stiften möchte.

Nach einer forschungsgeschichtlich-methodologischen Einleitung werden die Gattung Evangelium und das Verhältnis zwischen Evangelisten, Leser und Gemeinde erörtert. Die folgenden Kap. behandeln die Themen: Jesu Botschaft – Propheten- und Täuferbiographie – Theios aner-Biographie – Persongeheimnis und Versuchbarkeit Jesu – Der Weg Jesu – Jünger – Wunder – Gegner – Bruch

[1] Vgl. zuletzt R. A. Burridge, What are the gospels? A comparison with Graeco-Roman biography (MSSNTS 70), Cambridge 1992; D. Frickenschmidt, Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst (TANZ 22), Tübingen 1997.

[2] Vgl. bes. D. Dormeyer/H. Frankemölle, Evangelium als literarische Gattung und als theologischer Begriff. Tendenzen und Aufgaben der Evangelienforschung im 20. Jh., mit einer Untersuchung des Markusevangeliums in seinem Verhältnis zur antiken Biographie, in: ANRW II.25.2 (1984), 1543–1704, hier 1543–1634; D. Dormeyer, Evangelium als literarische und theologische Gattung (EdF 263), Darmstadt 1989; D. Dormeyer, Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte. Eine Einführung, Darmstadt 1993.

mit Familie und Heimatstadt – Messiasgeheimnis – Leiden und Sterben Jesu. Eine umfassende Bibliographie beschließt den Bd.

Formal (herkömmliche und „reformierte" Rechtschreibung werden mixte verwendet) und sachlich wirkt die Studie etwas unsystematisch. Ihr Reiz liegt in der Öffnung der Perspektive auf einen weitgefächerten intertextuellen Horizont. Insofern die antike mediterrane Lesegesellschaft Texte hochkontextualisiert wahrnahm, liegt in diesem Deutungsansatz ein wichtiger Beitrag zur historischen Verwurzelung des Verstehens.

Freilich neigt der Vf. dazu, Parallelen festzustellen, wo, wenn überhaupt, entfernte Analogien walten. Köstlich (nur im übertragenen Sinn!) wirkt die Deutung des Täufertods als Anti-Eucharistie: „Wie Jesus sich freiwillig selbst beim letzten Mahl mit der Brotmaterie gleichsetzt, so wird gewalttätig der Kopf des Täufers auf einer Tischschale zum Festmahl der Gegner gebracht. Der Exitus des Johannes kontrastiert dem Exitus Jesu. Die Feinde reichen den Kopf des Ermordeten zum gegenseitigen Unheil einander weiter, das Weiterreichen des eucharistischen Brotes hingegen stiftet das eschatologische Heil" (118). Problematischer ist solche Parallelisierung, wenn der markinische Christus allzu unvermittelt anderen Biographisierten angeglichen wird. Drei (vermehrbare) Beispiele mögen die exegetische Gratwanderung illustrieren: Caesar (in der Biographie Plutarchs) „scheiterte ähnlich wie Jesus von Nazaret, hatte aber in seinem Adoptivsohn Octavian Augustus Erfolg wie Numa in Rom und Jesus in seiner Gemeinde" (10). – „Anacharsis [der Skythe; nach Diogenes Laertius] hat ein ähnliches Schicksal wie Jesus von Nazaret erfahren. Er verläßt seine Heimat und lernt bei einem Philosophen; er kehrt in die Heimat zurück, beginnt dort mit Reformen und wird deshalb getötet. Nach seinem Tod wird er heroisiert" (129). – „Jesus wählt wie der philosophische Herakles [in der Prodikos-Allegorie bei Xenophon] den Weg der Tugend bei Johannes und bildet seine von Gott und David verliehenen Anlagen in vollkommener Weise aus" (132). Das Vergnügen am komparativen Höhenflug läßt hier wohl den christologischen Mutterboden des markinischen Textes unter den Füßen verlieren. Die Idealisierung der Zentralgestalt in der antiken Biographie unterscheidet sich indes markant von der personalen Transparenz Christi im Evangelium: Jesus ist kein Ideal, sondern Eschaton, nicht sittliches Beispiel, sondern als „Erhöhter" Gegenwart. Die Leserorientierung hilft auch hier: Griff der (intendierte) Leser zum Evangelium, weil er eine ideale Biographie studieren oder weil er in eine unmittelbare Beziehung zu Christus treten wollte? Das volle Humanum Jesu sei nicht bestritten, aber las/liest ein Christ das Evangelium wirklich, um „Jesus als Person mit einer menschlichen Lebensgeschichte" zu entdecken, so daß „nun eine Begegnung mit ihm als vollem Menschen und nicht als übernatürlichem, dogmatischem Wesen stattfinden" kann (66)? Wer einen „vollen Menschen" sucht, wäre bei Caesar in der Tat besser aufgehoben, und wer „Übernatürliches" und „Dogmatisches" meiden will, ist mit rätselhaften Hoheitstiteln, endlosen Wundererzählungen und Osterangelophanien schlecht beraten. Die These D.s, „Die Biographie der Hauptfigur wird interessant, weil sie eigene biographische Erfahrungen trifft und Impulse für die Idealvorstellung der eigenen Biographie gibt" (66), scheint mir die kerygmatische Wirkabsicht der markinischen Episodenbiographie nicht sachgerecht einzufangen.

Diese Kritik freilich zielt auf den Überschwang der Entdeckerfreude. Der Rez. räumt gern ein, daß diese Entdeckerfreude nicht selten ansteckend auf ihn gewirkt hat, daß er die Studie mit Gewinn gelesen und die von D. hier erneut bereicherte Biographie-Diskussion für einen wichtigen Fortschritt der Evangelienforschung hält.

Paderborn Knut Backhaus

Matjaž, Maksimilijan: **Furcht und Gotteserfahrung.** Die Bedeutung des Furchtmotivs für die Christologie des Markus. – Würzburg: Echter 1999. 365 S. (Forschung zur Bibel, 91), brosch. DM 48,00 ISBN: 3–492–02119–7

Die Beschäftigung mit dem Motiv der Furcht (φοβέομαι; φόβος; ἔκφοβος) als menschlicher Reaktion auf die Wunder Jesu, auf wunderbares Geschehen mit Jesus und auf seine Leidensankündigungen im MkEv verspricht einen interessanten Zugang zur markinischen Deutung der Person und der Sendung Jesu. Die Diss. von M. Matjaž (bei Prof. Dr. Klemens Stock; Gregoriana / Rom; Frühjahr 1998) untersucht mit diesem Interesse die Sturmstillungserzählung Mk 4,35–41, die Heilung des besessenen Geraseners Mk 5,1–20, die Doppelwundergeschichte Mk 5,21–43; den Seewandel Jesu Mk 6,45–52, die Verklärung Jesu Mk 9,2–8; die Reaktion der Jünger auf die Leidensankündigungen in Mk 9,32 und 10,32, sowie den letzten Vers des ursprünglichen MkEv: die Reaktion der Frauen auf die Osterbotschaft in 16,8.

Der Vf. nimmt einleitend seine These vorweg: „durch den Gebrauch der *Termini des Fürchtens* gelingt es Markus, die intensive innere Dynamik dieses spannungsreichen Erkenntnisprozesses darzustellen" (13). In der mk Verwendung des Furchtmotivs spiegelt sich der „ganze Prozeß des christologischen Suchens, Irrens und Suchens" (K. Stock / M. Matjaž; 13) im Sinne „einer fortschreitenden Enthüllung des Persongeheimnisses Jesu" (ebd., vgl. 21). Galt die Furcht der Zeugen des vollmächtigen Wirkens Jesu in der Forschung bisher weithin als Zeichen des Unverständnisses bzw. Unglaubens, so will M. unter Berufung auf den atl.en Hintergrund eine entgegengesetzte Deutung belegen.

Die neueste, auch religionsgeschichtlich ausgreifende Untersuchung zum Motiv des Staunens im MkEv von *Timothy Dwyer* (The Motif of Wonder in the Gospel of Mark [JSNT.S 128], Sheffield 1996), erkenne zwar die positive Bedeutung dieser Reaktion der Menschen, unterscheide sie aber nicht genügend von den anderen Aussagen des Staunens und Erschreckens (18f).

M. hingegen setzt φόβος κτλ. gezielt von den Ausdrücken des Staunens und Erschreckens bei Markus (θαμβέω κτλ; θαυμάξω; ἐκπλήσσω; ἐξίστημι; ἔκστασις; ταράσσω; τρέμω) ab. M.E. wird dies dem Textbefund bei Markus nicht wirklich gerecht (vgl. die Nähe zwischen φοβέομαι und ἐξίστημι in 6,50–51, die der Vf. selbst sieht; vgl. 191f). Auch die Interpretation von θαμβέω und φοβέω in Mk 10,32 auf zwei verschiedene Gruppen und Reaktionen auf die Leidensankündigung Jesu ist m.E. bestenfalls eine Verlegenheitslösung. Mk 16,8 läßt die von M. angenommene Unterscheidung am allerwenigsten zu.

In gründlichen Einzelauslegungen der schon genannten Wundergeschichten im MkEv diskutiert M. die Bedeutung des Furcht-Motivs besonders in Relation zum Glaubensmotiv: Die „Doppeldeutigkeit der Jüngerfurcht" (89) beinhalte die „tiefe Erfahrung der Heiligkeit Gottes im Handeln und in der Person Jesu" und „das Herausgefordertsein des Menschlichen", nicht aber das Moment des Unverständnisses (vgl. ebd.). Zwar sei die Furcht bei Markus noch kein Glaube, sie schaffe jedoch „eine entsprechende, den entscheidenden Schritt zum Glauben ermöglichende Disposition" (114).

Überzeugend stellt M. die Nähe zwischen der biblisch vertrauten Epiphaniefurcht (vgl. bes. die biblischen Motive in der Schilderung des Seewandels Jesu; 159–166; 171–176) und der mk Verwendung des Furcht-Motivs heraus. In dieser Reaktion der Zeugen des Wirkens Jesu spiegelt sich seine Vollmacht, durch die hindurch Gott selbst handelt. Freilich bleibt das Furcht-Motiv bei Mk *ambivalent:* Es *kann* zu einem tieferen Glauben führen, *muß* es aber *nicht* (vgl. 139). Wenn Rez. richtig sieht, hält sich M. selbst nicht wirklich an dieses eigene Urteil. Faktisch geht er darüber hinaus, indem er das Furcht-Motiv bei Mk doch erheblich für die positive Seite der gläubigen Reaktion auf die Offenbarung Gottes in Jesus in Anspruch nimmt. M.E. ist es problematisch, μὴ φοβεῖσθε in Mk 6,50 (vgl. אל־תירא in Ex 20,20 u.ö.; s. die Auslegung von Ex 20,20 ebd. 239–242, hier 242: „Gottesfurcht in der Sinaitradition als primärer Ausdruck der Anerkennung und Verehrung Gottes und so als *glaubende Grundhaltung* schlechthin"; 242) als „Offenbarungsformel" zu verstehen – die eigentliche Offenbarungsformel ist das unmittelbar vorausgehende εγω ειμι. Dabei ist unbestritten, daß sich das Gewicht der Offenbarungsaussage im Imperativ „Fürchtet euch nicht!" spiegelt.

Die These von einem das ganze Evangelium durchziehenden „Offenbarungsprozeß der Identität Jesu", dem ein „Prozeß der wachsenden Tiefe der Gemeinschaft Jesu und der Jünger" entspreche (140; vgl. 153 u.ö.), überzeugt den Rez.en nicht: Dazu werden die massiven Aussagen des Jüngerunverständnisses, die die Jünger in eine erhebliche Nähe zu den verstockten und herzensverhärteten Gegnern Jesu rücken (vgl. Mk 3,6; 4,10–12; 4,40; 6,45–52 [bes. Vers 52!]; 8,14–21 [!]), deutlich unterschätzt. Auch die Jüngerflucht und die Petrusverleugnung lassen sich in dieser Interpretationslinie von M. nicht wirklich einordnen.

In der Auslegung von Mk 16,1–8, besonders Vers 8, muß sich die Auslegung von M. in besonderer Weise bewähren: Entgegen der mehrheitlichen Auslegung des V. 8 als Reaktion des Unverständnisses sucht M. die Furcht der Frauen positiv zu interpretieren: Er deutet V. 8 als „Klimax der Gesamterzählung" (298), indem der Erkenntnisprozeß des Geheimnisses der Identität Jesu zum Ziel komme: Das Schweigen der Frauen sei ein „gezieltes, zeitlich begrenztes Schweigen" (307), in dem sich die Größe der Auferstehungsbotschaft spiegele und die dem Gewicht der Offenbarung entspreche. Die Furcht der Frauen führe als Gottesfurcht verstanden zu einer intensiven Begegnung mit dem Geheimnis des Auferstandenen (311f).

Aber ist dies wirklich die Botschaft und Intention des Evangelisten Markus?

So sehr Markus den Glaubensweg der ersten Jünger darstellen will und in ihrem Glaubensprozeß sich die nachösterlichen Glaubenswege aller Christen spiegeln, so sehr gilt für Mk m.E., daß der Weg

der Nachfolge und des Glaubens vorösterlich ohne einen wirklichen Wachstumsprozeß definitiv scheitert, selbst die Osterbotschaft am leeren Grab trifft zunächst noch auf die Furchtreaktion der Zeuginnen, die fliehen (!), weil die von Zittern und Entsetzen gepackt sind, und die niemandem etwas sagen, weil sie sich fürchteten. Im Sinne des Markus ist es der Auferstandene selbst, der seinen Jüngern „vorausgeht" (vgl. 14,28) und sich in Galiläa seinen Jüngern offenbaren („dort werdet ihr ihn sehen") wird. Deshalb ist die Klimax des MkEv nicht der Vers 16,8, sondern die VV 16,6–7.

Trotz der vorgetragenen Rückfragen verweist uns die Monographie von M. mit Recht auf das Motiv der Furcht im MkEv, das von seinen biblischen Vorgaben her durchaus positiv konnotiert ist. In ihm spiegelt sich die ambivalente Reaktion der Zeugen eines Wunders bzw. der Jünger und Jüngerinnen auf das Offenbarungswirken Jesu. Nur: einen gradlinigen Weg von der Furcht zum Glauben gibt es bei Mk nicht – eben dies sieht auch der Vf.

Jerusalem Klaus Scholtissek

Söding, Thomas: **Wege der Schriftauslegung.** Methodenbuch zum Neuen Testament unter Mitarbeit von Christian Münch. – Freiburg: Herder 1998. 350 S., kt DM 32,00 ISBN: 3–451–26545–1

Das von Th. Söding vorgelegte Arbeitsbuch präsentiert sich nicht nur – wie der Untertitel vermuten lassen könnte – als knappes Methodenbuch, sondern als eine weit ausgreifende Einführung in die Auslegung des NTs. Es stellt in diesem Sinne auch nicht nur den engeren Methodenkanon der historisch-kritischen Exegese vor, sondern ist darum bemüht, die Schriftauslegung als übergreifenden Prozeß und als kirchlich-theologisches Basisgeschehen zu verdeutlichen. Der Vf. geht dabei von einer dreifachen Aufgabenbestimmung der ntl.en Exegese aus: Ihr ist „aufgegeben, die neutestamentlichen Texte zu *analysieren ..., zu interpretieren ...*, das historische Geschehen *zu rekonstruieren,* das von den neutestamentlichen Texten vorausgesetzt oder beschrieben wird" (37f). Aus dieser Grundorientierung ergibt sich der Aufbau des Buches: Ein erster Teil verdeutlicht einleitend „Zugänge zum Neuen Testament" (15–84), ein zweiter die „Wege der Analyse" (85–220), ein dritter die „Wege der Interpretation" (221–274), ein vierter „Wege historischer Rekonstruktion" (275–294), ein fünfter „Wege vom Neuen Testament in die Gegenwart" (295–304). Der „Anhang" (305–340), für den Chr. Münch verantwortlich zeichnet, gibt Hinweise zur Abfassung exegetischer Hausarbeiten und nennt Hilfsmittel und Literatur.

Der einleitende *erste Teil* führt nicht nur in das Schriftverständnis und die Aufgabe der Exegese ein, sondern begründet das weitere Vorgehen und bietet auch eine instruktive Einführung in die Entwicklung der ntl.en Exegese, in der bereits Hintergründe für die im zweiten Teil dargestellten methodischen Schritte genannt werden. Der *zweite Teil*, der sich im eigentlichen Sinn der Analyse widmet, führt in die zentralen methodischen Zugänge zum Text ein: Textkritik, Situationsanalyse, Kontextanalyse, Formanalyse (Formkritik), Gattungsanalyse (Gattungskritik), Motivanalyse, Traditionsanalyse (Literar- und Überlieferungskritik), Redaktionsanalyse (Redaktions- und Kompositionskritik). Alle methodischen Schritte werden übersichtlich und praktisch vorgestellt (Geschichte der Methode, Aufgabe, methodisches Verfahren, Ertrag, Beispiel). Es fällt auf, daß der Vf. die in den vergangenen Jahren besonders betonten linguistischen Bemühungen um den Bibeltext eher wieder etwas zurücknimmt und stärker auf die „klassischen" methodischen Zugänge setzt, auch wenn die durch die Linguistik aufgeworfenen Fragestellungen in sein methodisches Konzept integriert sind. Der *dritte*, auf die Interpretation als dem Hauptziel der Exegese ausgerichtete *Teil* kann nicht auf ein methodisches „Standardverfahren" (222) zurückgreifen, weil die Interpretation immer ein offener Prozeß ist. Er führt statt dessen in deren entscheidende Horizonte ein: die Klärung des Vorverständnisses und die Entwicklung der Fragestellung, das Problem von Einzelexegese und Gesamtschau, das Verhältnis von Autorintention, Leserrezeption und Textsinn, die Zuordnung von Synchronie und Diachronie, die notwendige theologie- und religionsgeschichtliche Einordnung, das Bemühen um eine biblisch-theologische Interpretation. Die einzelnen Zugänge werden dabei eingehend vorgestellt und anhand konkreter Fragestellungen erläutert: den Studierenden sollen so nicht nur die Zugänge, sondern auch die Horizonte des Interpretierens deutlich werden. Der auf die historische Rückfrage ausgerichtete *vierte Teil* führt in die von der Exegese erarbeiteten „Kriterien der Rückfrage nach dem historischen Jesus" ein und verdeutlicht Ziel, Möglichkeiten und Grenzen einer solchen Rückfrage. Knapp werden dann im *fünften Teil* die „Wege vom Neuen Testament in die Gegenwart" beschrieben. Verwiesen wird dabei auf Exegese und Predigt, wissenschaftliche, kontextuelle und geistliche Schriftauslegung, Exegese im Rahmen der Theologie.

S. hat ein Buch geschrieben, das erkennen lassen will, daß es aus der konkreten Praxis in Seminaren hervorgegangen ist und auch als Hilfe bei der praktischen Arbeit Verwendung finden soll. Er möchte dabei freilich nicht nur einen knappen Aufriß der Methodenlehre bieten, sondern Hintergründe verdeutlichen, Methoden verstehbar machen, Grenzen bestimmter Zugänge aufzeigen und die geschichtlichen Wurzeln der einzelnen Fragestellungen aufzeigen. So ist ein Buch entstanden, das umfänglicher ist als manch andere Methodenlehre, das aber nicht nur in methodische Vorgehensweisen einführen, sondern den Leser in die Schriftauslegung als Gesamtprozeß mitnehmen will. Das Buch berührt alle wichtigen Fragen der Schriftauslegung, bespricht die neuralgischen Punkte heutiger Hermeneutik, läßt geschichtliche Bedingtheit der Auslegung ebenso deutlich werden wie den Anspruch der sich von den Texten her für die Auslegung ergibt.

Erfurt Claus-Peter März

Albl, Martin C.: **„And scripture cannot be broken."** The form and function of the early Christian Testimonia collections. – Leiden: E. J. Brill 1999. XVI, 335 S. (Supplements to Novum Testamentum, 96), geb. hfl 198,33 ISBN: 90–04–11417–3

Die Erforschung von Testimoniensammlungen als einem wichtigen Teilbereich frühchristlicher und altkirchlicher Literatur unterlag in der Forschung entschieden allerlei Moden. Insbesondere die Versuche, ein großes einheitliches Testimonienbuch nachzuweisen (J. Rendel Harris u. a.) haben die Forschung eher belastet. Andererseits ist durch Qumran das altjüdische Vergleichsmaterial stark gewachsen, und auch der Kontakt zwischen Patristik und ntl.er Wissenschaft scheint sich wieder zu intensivieren. In diesem Kontext stellt die Arbeit von Martin Albl ohne Frage einen wichtigen Fortschritt in der Sichtung und systematischen Durchdringung des einschlägigen Materials dar.

Eine wesentlicher erster Schritt ist die (insbesondere gattungsgeschichtliche) Begriffsklärung. Albl plädiert für eine Einschränkung der Benennung „testimonia collection" (im folgenden: TC) auf Sammlungen „with the forensic function of proving theological assertions" (7, vgl. 65). Als allgemeiner Oberbegriff wird „extract collection" (EC) „for general scriptural collections" (7) verwendet, „which may have functioned in liturgical, catechetical, or homiletical life-settings" (65). Beide können äußerlich fast gleich aussehen, aber sie dienen verschiedenen Funktionen. Nach einem Gang durch die Forschungsgeschichte (7–69) werden in einem zweiten Teil antike pagane und jüdische Vergleichstexte vorgestellt (70–96). Ein Schwerpunkt liegt dabei auf dem reichen Befund in Qumran (4Q41, 4QTestimonia, 4Q176, CD 6–7, etc.). Die früher als 4QFlorilegium zitierte Schrift wird mit Annette Streudel („Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde [4QMidrEschat^{a,b}]", STDJ 13, Leiden 1994), als Teil eines größeren Werkes identifiziert, zu dem auch 4QCatena^{a} = 4Q177 gehört hat. Diese Texte haben ja in der Tat älteren Thesen zu Testimoniensammlungen völlig neue Plausibilität verliehen, weil die Geschichte der Gattung in Umrissen sichtbar wird. Auch die Existenz offenbar rein privater Textzusammenstellungen ist in Qumran belegt (4QTanḥumim, wohl auch 4QDeut^{n} und 4QTest). An paganem einschlägigem Material werden verschiedene Formen von didaktischen Anthologien, Epitomai, rhetorischen Belegsammlungen, Chriensammlungen etc. besprochen (70–81), wobei besonders interessant die Gattung Cento bzw. κέντρων ist, die Verse (meist aus Homer oder Vergil) benutzt, um ein neues Werk zu schaffen. Dazu werden leider keine Beispiele diskutiert; eine Übersicht bietet jetzt H. A. Gärtner u. W.-L. Liebermann, Art. „Cento", DNP 2 (1997), 1061–1064. Ein drittes Kap. (97–158) stellt das patristische Material z. S. zusammen, wobei einmal die Evidenz für die Benutzung von Testimoniensammlungen referiert wird (ergiebig sind etwa Justin oder der Barnabasbrief), und weiter die überlieferten Texte beschrieben werden, die sich dieser Gattung zuschreiben lassen. Es sind dies in älterer Zeit insbesondere Cyprian, ad Quirin. (3 Bücher, geschrieben AD 248) und Ps.-Gregor v. Nyssa, testimonia adv. Iudaeos (um AD 400), mit angrenzenden Texten wie Ps.-Cyprian, adv. Iudaeos u. a. Eine offenbar für private Zwecke erarbeitete gr. TC auf Papyrus aus dem frühen 4. Jh. ist P. Rylands Gr. 460, ein für die äußere Gestalt solcher eher anspruchslosen Zusammenstellungen interessanter Text. Auch gnostische TC hat es gegeben („Die Exegese über die Seele", NHC II, 6), wozu die kritischen Bemerkungen von Irenäus, adv. haer. I, 8, 1 zu vergleichen sind (s. auch Senecas scharfe Kritik an Exzerptausgaben ep. ad Lucil. 33). Ausführlich stellt Albl die „cluster" atl. Testimonien bei Irenäus, Tertullian etc. dar, die oft aus TC stammen werden. Neuere patristische Forschung wird sorgfältig referiert (z. B. ist Laktantius, div. inst. 4 nicht allein von Cyprian abhängig, sondern benutzt mindestens eine weitere TC; 134). Auffallend sind neben den messianischen die anti-jüdischen bzw. kultkritischen Gesichtspunkte, welche diese verbreiteten und flexiblen Zusammenstellungen offenbar geleitet haben (157). Justin, IApol. 60 scheint eine Sammlung zu benutzen, die neben atl. auch Platon-Zitate enthielt. Einer der bemerkenswertesten Belege ist Euseb, h. e. IV, 26, 12–14. Ein gewisser Onesimus hatte Meliton v. Sardis gebeten, ihm eine Sammlung messianischer u. a. für Christen interessanter atl.er Stellen sowie eine Liste der atl.en kanonischen Bücher anzufertigen. Meliton (dessen Antwort an Onesimus Euseb zitiert) konnte dem entsprechen, war er ja nach Palästina gereist und hatte sich dort genaue Kunde verschafft. Diese Stelle illustriert nicht nur schlagend die Schwierigkeiten bei der Beschaffung atl.er Texte im Kleinasien des 2. Jh.s (wahrscheinlich weil Juden nicht mehr bereit waren, solche Texte an

Christen zu verkaufen), sondern ist auch der erste direkte Beleg für eine christliche TC. Ein wesentliches Argument für die Benutzung von EC oder TC in älteren Texten ist immer die Mehrfachbezeugung von Zitatfassungen, die von allen überlieferten LXX-Versionen abweichen. Albl befreit dieses Argument aus seiner Vereinzelung und sichtet es umfassend und methodisch (vgl. auch den Exkurs 100f). Die Stabilität solcher Abweichungen vom Schrifttext ist ein starkes, aber allein nicht zwingendes Argument für die Schriftlichkeit der Zitatvorlagen.

In seinem Teil 4 (159–207) untersucht Albl die Testimonien im Neuen Testament, insbesondere die paulinischen Belege, die Reflexionszitate bei Mt, die Zitatkombinationen in den Reden der Acta und schließlich Hebr 1–2. Teil 5 (208–285) sichtet fünf traditionelle Testimonien im Neuen Testament, die zentrale, geradezu prägende Bedeutung für die Theologiegeschichte gehabt haben: die messianischen Interpretationen von Gen 49, 10; Num 24, 17 u. Jes 11, 1. 10 (in wechselnder Kombination); Ps 110, 1 (bekanntlich der meistzitierte atl.e Text im NT und ein Schlüssel früher Kyrios-Christologie), zuweilen zusammen mit Ps 8, 6 oder Dan 7, 13; die Verhärtungstradition Jes 6, 9f; schließlich Sach 12, 10 u. a. Testimonien, die von einer doppelten Parusie sprechen. Weiter werden die „Stein"-Testimonien erschöpfend diskutiert (Jesus als „Fels, Stein" nach Jes 8, 14; 28, 16; Ps 118, 22 u. Dan 2, 34. 44f). Wertvoll sind Albls präzise differenzierenden tabellarischen Übersichten, z. B. zu allen Anspielungen auf Ps 110, 1 in frühchristlicher Zeit (217–219), dessen Verwendung als zentrales messianisches Testimonium nach wie vor keine plausiblen jüdischen Anknüpfungen hat (221f) und also eine spezifisch christliche Exegese darstellt. Es versteht sich von selbst, daß die jüdischen exegetischen Traditionen zu diesen Texten immer zum Vergleich mit herangezogen sind. Eine Sichtung der Ergebnisse (286–290) schließt die Studie ab. Äußere Gestalt, Bibliographie, Indices etc. sind, wie bei einem Brill-Bd nicht anders zu erwarten, makellos.

Ich erwähne einige aus der Sicht der ntl. Wissenschaft bemerkenswerte Details: Häufig in altkirchlicher Literatur sind falsche Zitatzuweisungen (vgl. die Liste 103 mit 7 Belegen allein aus Justin; weitere Beispiele für falsche Zuweisungen bei verschiedenen Kirchenvätern 117; 128; 132). Der Einfluß von Testimonien konnte bis in ntl. Textvarianten reichen: die Vetus Latina fügt Mk 13, 2 eine Anspielung auf Dan 2, 34 ein. 147f wird Jacob Neusners These über Afrahats Eigenständigkeit gegenüber TC relativiert. Schwerwiegende Fehler sind mir nicht aufgefallen. Aber daß die traditionelle Zuweisung des Zitates 1. Kor 15, 33 an Menander, Thais (wie noch im Nestle27-Rand) auf ganz schwankendem Boden steht, sollte sich allmählich herumsprechen (richtig: Neuer Wettstein II, 1, 1996, S. 401 A. 2 nach R. Renehan, mit Argumenten für Herkunft aus Euripides, den ja auch die Acta zitieren). Das methodische Hauptproblem für Albls Thema ist die Unterscheidung mündlich tradierter exegetischer „Ketten" von schriftlichen Quellen. Albl hat hier wesentliche Indizien zur Klärung gesammelt; insgesamt wird man offenbar in viel höherem Maße als meist angenommen schon sehr früh (auch z. B. vorpaulinisch) mit schriftlichen TC und EC zu rechnen haben. Obwohl es schwierig ist, hierfür einen schlagenden Beweis zu führen, treffen sich Albls Indizien mit der Bedeutung von EC u. ä. im antiken Judentum, wie wir sie dank Qumran klarer sehen können. Auch die von Matthäus benutzten Zitate werden (eine ja auch sonst beliebte These) auf eine ältere schriftliche Sammlung zurückgeführt (185). Aber den ebenfalls beliebten radikalen Thesen, die wesentliche Etappen des Lebens Jesu als aus Schriftbeweisen herausgesponnen sehen, wird widersprochen (190 u. ö.). 1. Clem sei nicht von Hebr abhängig (wie oft behauptet), sondern beide benutzten die gleiche (oder eine ganz ähnliche) TC (203–207). Die Kombination Ps 110, 1/Ps 8, 6 wird im gottesdienstlichen Hymnus verortet, doch seien Mk 12, 36 (Mt 22, 44) und Mk 14, 62 parr. schon von schriftlichen Vorlagen abhängig (236 A. 111). Auch die diversen übereinstimmenden, aber von allen LXX-Hs.en abweichenden Zitate von Sach 12, 10 können nach Albl ihre Textstabilität nur einer schriftlichen TC verdanken (256; 262f). Vgl. 280 über Barnabas 6, 2b–4a, etc. Hier wäre vielleicht insgesamt etwas stärkere Kontaktnahme mit ja immerhin vorhandenen empirischen Forschungen über die Stabilität oraler Überlieferungen, sekundäre Oralität (d. h. die Überlieferung von ursprünglich schriftlichen Texten in oralen Zusammenhängen) etc. weiterführend. Aus Albls sorgfältiger Materialsichtung folgt u. a., daß die These, atl.e Anspielungen verwiesen gleichsam automatisch auf ihren originalen Kontext (C. H. Dodd), problematisch ist (288). Man muß damit rechnen, daß manche frühchristliche Autoren atl.e Überlieferungen nur aus TC und EC, nicht aus den Herkunftsschriften selbst kannten (vgl. zu Lk die ähnlich skeptischen Erwägungen bei Traugott Holtz, „Untersuchungen über die atl. Zitate bei Lukas", 1968).

Insgesamt ist „‚And Scripture Cannot Be Broken'" eine wichtige Arbeit zu einer vernachlässigten Gattung und zugleich ein wertvoller Beitrag zur Welt frühchristlicher Schriftgelehrsamkeit. „This evidence virtually requires that some of the earliest followers of Jesus were trained interpreters of scripture" (286).

Mainz Marco Frenschkowski

Lang, Manfred: **Johannes und die Synoptiker.** Eine redaktionsgeschichtliche Analyse von Joh 18–20 vor dem markinischen und lukanischen Hintergrund. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 413 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 182), Ln DM 138,00 ISBN: 3–525–53866–9

In dieser Studie legt Manfred Lang eine überarbeitete Fassung seiner Diss. vor, die unter Leitung von Udo Schnelle in Halle entstanden ist. Es geht darin um das Verhältnis des johanneischen Passionsberichts zu den Synoptikern, das in letzten Jahren Gegenstand mehrerer Monographien gewesen ist. Der Vf. gesellt sich den Forschern zu, die die direkte Abhängigkeit des Johannesevangeliums von den Synoptikern annehmen, und legt diese Position seiner Untersuchung zugrunde. Folglich geht es in ihr nicht so sehr um die Frage, ob die synoptischen Evangelien im JohEv verwendet worden sind, sondern darum, in welcher Weise sie für die Interpretation von Joh 18–20 von Bedeutung sind (57).

Im ersten Abschnitt erläutert L. die Aufgaben und Voraussetzungen seiner Untersuchung (11–60). Dabei lehnt er nicht nur die Unabhängigkeit der johanneischen Passionsgeschichte von den Synoptikern ab, sondern auch A. Dauers These von einer vorjohanneischen Passionstradition, in der der Einfluß der synoptischen Evangelien schon sichtbar wäre, sowie die Möglichkeit der nachträglichen Angleichung einer johanneischen Grundschrift an die Synoptiker (z. B. J. Wellhausen, E. Schwartz, R. Baum-Bodenbender). Entschieden wendet L. sich auch gegen „die literarkritische Arbeit im Sinne einer Quellenanalyse" (27) und ist besonders kritisch in seiner Diskussion über die „Mehr-Verfasser-Theorien" (16f; 43–47). Die gegen sie gerichtete Kritik bleibt leider z. T. pauschal; so macht L. z. B. geltend, die Annahme von mehreren Schichten im JohEv könne einfach „anhand der Kriterien von Sprache und Inhalt nicht überzeugen" (43). Dagegen räumt er in jedem Fall ein, daß „(d)as ganze JohEv (1,1–20,31) ... als theologisch gestaltetes Werk verstanden werden" soll (57).

Wenn der Vf. seine Untersuchung allerdings in die „Thyen-Sabbe-Linie" stellt (57), geschieht dies nur in teilweiser Berechtigung. Denn L. streicht (ohne weitere Diskussion) Joh 21 als Nachtrag, was doch eine grundlegende Differenz zu H. Thyens Verständnis von Joh 21 als einen integralen Bestandteil des JohEv signalisiert. Von der Position von M. Sabbe (und der seines Leuvener Kollegen F. Neirynck) unterscheidet sich L. v. a. in seiner zurückhaltenden Beurteilung des möglichen matthäischen Einflusses im JohEv (z. B. 275). Während L.s Untersuchung markante Unterschiede zu Thyen und Sabbe aufweist, ist seine Ausgangsposition mit den Anschauungen seines Doktorvaters eng verwandt. Denn mit Schnelle teilt L. die strikte Ablehnung der quellenkritischen Theorien im JohEv; die Streichung von Joh 21; die Annahme, daß das JohEv (1–20) vom MkEv und LkEv abhängig ist; und v. a. die Betonung der antidoketischen Zielrichtung der johanneischen Christologie, die in dieser Studie vorausgesetzt und weiter entfaltet wird.

Der größte Hauptteil der Untersuchung ist einer minuziösen redaktionsgeschichtlichen Analyse von Joh 18–20 gewidmet (61–306). Dabei wird nicht nur zwischen der synoptischen Tradition (= MkEv und LkEv) und der johanneischen Redaktion unterschieden, sondern es ergeben sich auch Bruchstücke der johanneischen Gemeindetraditionen. Aufgrund seiner Analyse zieht L. die Schlußfolgerung, „daß Johannes Mk 14,43–16,8 aufnimmt und dabei vom Interesse geleitet ist, das ganze Leiden und Sterben Jesu Christi antidoketisch zu schildern" (301). Auch in der Aufnahme von Lk 22,47–24,43 zeige sich das kreuzestheologische Interesse des vierten Evangelisten. Abgesehen von seiner allgemeinen Zurückhaltung gegenüber einem matthäischen Einfluß im JohEv, hält L. doch auch die Abhängigkeit vom MtEv an einer Stelle (Joh 19,41/Mt 27,60) zumindest für möglich (302; vgl. 257).

Einen guten Überblick der durch die redaktionsgeschichtliche Analyse gewonnenen Ergebnisse bietet ihre graphische Darstellung am Ende der Arbeit (349–353). Vom MkEv oder LkEv stammen laut dieser Zusammenfassung Joh 18,10–11.15.17–18.22.25.27–28.30.33.37.39–40; 19,1–3.6.12.15–19.25.29.38.41; 20,1.3.5.7.9–10.12.19–20; auf die johanneische Gemeindetradition gehen Joh 18,1–3.12–13.19.31; 19,13–14.24.31–34.36–37. 42; 20,11.14–16.18.22–23 zurück, und auf das Konto des vierten Evangelisten sind Joh 18,4–9.14.20–21. 23–24.26.29.32.34–36.38; 19,4–5.7–11.20–23.26–28. 30.35.39–40; 20,2.4.6.8. 13.17.21.24–31 gebucht. Diese Zusammenfassung stellt allerdings L.s Ergebnis nur in groben Zügen dar, denn die meisten synoptischen Abschnitte im JohEv finden sich s. E. in einer stark überarbeiteten Form, und auch die dem Evangelisten zugeschriebenen redaktionellen Stücke können traditionelle Elemente enthalten.

Im dritten Hauptteil (305–342) beschäftigt sich der Vf. mit der theologischen Interpretation von Joh 18–20. Dabei werden die wichtigsten Motive der johanneischen Passions- und Auferstehungsgeschichte (Hyperbel; Freiwilligkeit und Unschuld Jesu; Stellvertretung; Königtum; Erfüllung des AT) sowie die Passionschronologie und die in Joh 18–20 aufgetretenen Erzählfiguren näher diskutiert. Besonders informativ sind L.s zahlreiche Exkurse zu Themen, die für die Interpretation des johanneischen Passionsberichts relevant sind, auch wenn sie nicht direkt zur Trennung von Tradition und Redaktion im johanneischen Passionsbericht beitragen. Aufgrund sachkundiger Diskussion von antiken Parallelen stellt L. z. B. überzeugenderweise fest, daß Pilatus mit seiner Frage „Was ist Wahrheit" (Joh 18,38) in der Tat „skeptisch-philosophische Zurückhaltung" vertrete (148–155).

Ein Literaturverzeichnis (355–404) und Stellenregister (405–413) schließen die Arbeit ab. Obwohl L.s Bibliographie umfangreich ist, gibt es einige Lücken, die allerdings heutzutage auch kaum mehr völlig zu vermeiden sind. In jedem Fall wären zumindest D. Moody Smiths wichtige Forschungsgeschichte (John among the Gospels, 1992) sowie Gregory J. Rileys Untersuchung von Joh 20,24–29 (Resurrection Reconsidered, 1995) auch in dieser Studie erwähnenswert gewesen.

Was die grundlegende Frage betrifft, in welcher Weise der vierte Evangelist die Synoptiker verwendet, so lehnt L. Harmonisierung

und Substitution als unzulängliche Erklärungsversuche ab. Das Verhältnis des johanneischen Autors zu seinen Traditionen sei eher durch Kontinuität und Freiheit bestimmt: „‚Kontinuität', indem Johannes das ihm vorliegende Material aufnimmt; ‚Freiheit', indem Johannes innerhalb der Einzelperikopen dieses Material theologisch deutet oder aus diesem heraus selbständig entfaltet." (56) Eine solche Hilfskonstruktion mag auf den ersten Blick als eine exegetische Binsenwahrheit erscheinen, aber sie wird in L.s Arbeit in einer Weise nuanciert, die weitere Diskussion verdient. Denn L.s Meinung nach zeigt sich die Kontinuität nicht nur darin, daß der vierte Evangelist das MkEv und das LkEv als seine literarische Vorlagen verwendet hat, sondern auch darin, daß er ihre Kenntnis bei seinen Lesern voraussetzt (z.B. 177 u.ö.). Folglich sind das MkEv und das LkEv als „Prätexte" des Johannesevangeliums zu verstehen, „die der Leser wahrnehmen soll" (58). Da Prätexte durch den Autor markiert werden müssen, so daß die Leser die intertextuellen Bezüge auf sie erkennen können (58–59), enthalte auch der johanneische Passionsbericht „leserorientierte Hinweise", die dem Evangelisten dazu dienen, „die Kontinuität zu seinen traditionellen Vorlagen (MkEv; LkEv) sicherzustellen" (305).

Allerdings melden sich Bedenken angesichts L.s Beweisführung und daher auch seiner wichtigsten Ergebnisse an. Erstens leiden L.s für sich sorgfältige und selbständige Textanalysen häufig unter mangelhafter Bewertung der synoptischen Parallelen. Die matthäischen Parallelen wären insgesamt sorgfältigerer Diskussion wert gewesen. Anhand von markinischen und lukanischen Parallelen wird nur gelegentlich erörtert, ob die beobachteten Ähnlichkeiten bei diesen synoptischen Seitenreferenten traditionell oder redaktionell sind, was allerdings für L.s These von einer Verwendung der synoptischen Evangelien im JohEv von grundsätzlicher Bedeutung gewesen wäre. L.s Argumentation wird erheblich überzeugender dort, wo er die synoptische Redaktionsgeschichte mit einbezieht, wie seine Diskussion über die Befragung des Petrus beweist (Joh 18,15–18.25–27/Mk 14,54.66ff): dabei bringt er überlegenswerte Argumente dafür vor, daß die johanneische Gestaltung dieser Szene auf eine literarische Komposition des zweiten Evangelisten zurückgehen kann (92).

Zweitens gibt es Stellen im JohEv, wo trotz synoptischer Parallelen das von L. vorgeschlagene Erklärungsmodell schwer nachvollziehbar ist. Beispielsweise leuchtet es nicht unbedingt ein, daß der johanneische Autor die exakte Frage des Hohenpriesters in Mk 14,61 („Bist du Messias") mit dem ungenauen „über seine Lehre" in Joh 18,19 wiedergebe (108) und die schlichte Identifizierung des Barabbas als „Räuber" (Joh 18,40) als „eine Art von Zusammenfassung" von den in Mk 15,7 und Lk 23,18 erwähnten Aufruhr und Mord verwende (164f). Eines der schwierigsten Probleme bezieht sich auf das Tempelwort (Mk 14,58/Joh 2,19), das L. einfach als eine Gemeinsamkeit zwischen dem MkEv und dem JohEv aufzählt (108), ohne näher zu erklären, wie der vierte Evangelist dazu kam, die im MkEv den falschen Zeugen zugeschriebene Anklage als Jesu eigenes Wort hinzustellen.

Drittens verstecken sich methodische und inhaltliche Schwierigkeiten hinter L.s Rekonstruktion der johanneischen Gemeindetradition. Sie wird oft anhand der Wortstatistik begründet, wobei hapax legomena als grundlegender Beweis für Tradition gelten. So wird z.B. das Schwertwort Jesu (Joh 18,11), abgesehen von seiner matthäischen Parallele (Mt 26,52), der johanneischen Gemeindetradition zugeschrieben, „da θήκη ntl. Hapaxlegomenon ist" (81f). Die Beweiskraft dieses Arguments wird dadurch entkräftet, daß hapax legomena auch in angeblich redaktionellen Stücken häufig auftreten (Beispiele: δέρω, Joh 18,23; μαίνω, Joh 18,28b; μίγμα σμύρνης καὶ ἀλόης, Joh 19,39). Darüber hinaus bleibt die von L. angenommene Gemeindetradition inhaltlich etwas unklar: einerseits bestehe sie aus „kurzen, diskontinuierlichen Episoden" statt einem „zusammenhängenden, längeren Bericht"; andererseits läßt sich in ihr zumindest ein Nacheinander der Ostergeschichte und des ‚Pfingstgeschehens' spüren (300f). Angesichts der johanneischen Gemeindetradition erhebt sich schließlich die grundlegende Frage, warum der vierte Evangelist statt dieser Tradition das MkEv als Grundlage seiner eigenen Darstellung bevorzugte. Außerdem bleibt m. E. immer noch unbewiesen, daß die Kenntnis der Synoptiker den ursprünglichen bzw. idealen Lesern des johanneischen Passionsbericht zugemutet werden könnte. Die oben erwähnten „leserorientierten Hinweise" sind methodisch beachtenswert, doch sind sie von ihrem Inhalt her zu subtil, um die Beweislast tragen zu können, wie L. auch selbst andeutet (306).

Der theologische Beitrag von L.s Studie besteht in der konsequenten Betonung der antidoketischen Christologie im JohEv. Es bleibt allerdings fragwürdig, ob man sich auf Irenäus (Adv. haer. 1,24,4) berufen darf, um eine antidoketische Betonung darin zu sehen, daß Jesus dem johanneischen Passionsbericht zufolge sein Kreuz selbst trägt (210). Es versteht sich auch nicht von selbst, daß die angebliche Überarbeitung der synoptischen Vorlagen die antidoketische Tendenz des vierten Evangelisten besser zum Vorschein brächte. Wie ist z.B. in diese Interpretation die Tatsache einzuordnen, daß Johannes über den markinischen Todesschrei Jesu so gut wie völlig schweigt (229)? L. hebt zwar den Zusammenhang des johanneischen Durstmotivs (Joh 19,28f) mit den Todesleiden Jesu hervor (234), aber ausgerechnet sie werden im johanneischen Text expressis verbis nicht erwähnt; demgegenüber ist in Jesu Durst die Erfüllung der Schrift gesehen worden. Diese ausdrücklich theologische Ausdeutung von Jesu Durst im JohEv, falls sie überhaupt als „antidoketisch" bezeichnet werden kann, erinnert am ehesten an den etwas paradoxen Antidoketismus bei Clemens Alexandrinus, der glaubte, daß Jesus in der Tat aß, allerdings „nicht wegen seines Körpers", sondern nur, um die doketische Häresie schon im voraus zu widerlegen (Strom. 6,71,2)!

Helsinki Ismo Dunderberg

Meiser, Martin / **Kühneweg**, Uwe / **Leeb**, Rudolf / **Gemünden**, Petra von / **Schmeller**, Thomas: **Proseminar II. Neues Testament – Kirchengeschichte.** Ein Arbeitsbuch. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2000. 317 S., kt DM 35,80 ISBN: 3–17–015531–8

Das Arbeitsbuch enthält vier Teile:

I. Exegese des neuen Testaments (15–127) II. Kirchengeschichte (127–227) III. Ergänzende Beiträge (227–287) IV. Zur Anfertigung einer schriftlichen Arbeit (287–295).

Es ist ein Experiment, die Einführung in die Methoden der ntl. Exegese mit der Einführung in die Methoden der Kirchengeschichte zu verbinden. Das Ziel wird im Vorwort genannt:

„In einem Proseminar sind zunächst die klassischen Fragestellungen und Arbeitsanweisungen zu vermitteln und einzuüben ... Danach sollen ergänzende Arbeitsweisen und erst recht aktuelle, kritische Anfragen berücksichtigt werden" (5f). Die Hauptteile I und II sollen also in die klassischen Methoden einüben, der Hauptteil III soll die Weiterführung bringen.

Diese Vorgabe wird m. E. nicht eingehalten. Teil I und II trainieren gerade nicht die klassischen Methoden ein, sondern führen in die Hintergründe ein und bereiten die neuen Methoden vor. I.12 und II.12 bringen die forschungsgeschichtliche Entstehung des Methodenbewußtseins und der Hermeneutik. I.35 stellen Übersetzungsfragen, Textkritik und die alte Literarkritik vor. Damit ist die Hälfte des Platzes für die Exegese verbraucht (15–67).

I.6 „Einzelexegese" führt in die griechisch-römische und jüdische Umwelt ein. I.7 ist der Geschichte und Aufgabe der „Formgeschichte" gewidmet. Es fehlt allerdings das Vorstellen und Einüben der dominanten, ntl. Erzählgattungen. I.8 „Redaktionskritik" und I.9 „Theologische Zusammenfassungen" schließen den ntl. Part ab.

II.3 bringt die Klassifikation der Materialien der Geschichtserforschung, II.4 die „Methoden des Umgangs mit Quellen" unterschiedlichster Art, II. 5–6 schließen ab mit der „Kirchengeschichte im theologischen Studium" und ihrer „Bedeutung". III.1 setzt mit „Christliche Archäologie und kirchliche Kunst" ein. Angesichts der wachsenden Bedeutung von Symbolik und Symbolsystemen wird die Erarbeitung der christlichen Ikonographie zu einem begrüßenswerten Muß.

III.2 stellt „Linguistik und Textauslegung" vor. Die „Semantik" wird zutreffend bestimmt, die „Strukturanalyse" wird auf die Syntax des Einzelsatzes eingeschränkt, die „Pragmatik" für sozialgeschichtliche Assoziationen angedeutet. Zugegeben, auf 16 S.n (260–276) läßt sich nur wenig zur Textlinguistik sagen. Doch es sollten wenigstens Verweise auf offene Felder erfolgen. Wie aus Einzelsätzen ein „Text" entsteht, fehlt völlig. Entsprechend wird auch nichts zur Erzähltextanalyse gesagt. Die Erzählgattungen bildeten schon das schwarze Loch in Teil 1. Meiner Erfahrung nach lebt die Einführung in die Exegese gerade von der Erschließung und Verlebendigung der Erzählgattungen. Wenn die Vf. auf deren Vorstellung verzichten, sollten sie deutlich sagen, daß sich ihr Bd auf Hintergrundfragen bezieht. Diese sind sehr wichtig, aber eben nur eine Ergänzung. III.3 „Sozialgeschichtliche Auslegung" ist als solche nützliche Ergänzung deutlich angelegt.

Als „Proseminar"-Lektüre halte ich den Bd für zu anspruchsvoll. Sehr hilfreich ist er aber für das Hauptstudium, für die Abfassung von Examensarbeiten und für die Begleitung einer Diss. Für diese Phasen ist er aufgrund der sorgfältig recherchierten Basisliteratur und Methodenschritte zu empfehlen.

Dortmund Detlev Dormeyer

Kirchengeschichte

Goez, Werner: **Kirchenreform und Investiturstreit 910–1122.** – Stuttgart: W. Kohlhammer 2000. 223 S. (Urban-Taschenbücher, 462), kt DM 31,00 ISBN: 3–17–013851–0.

„Nach Canossa gehen wir nicht!" hatte Bismarck am 14. Mai 1872 im Reichstag den Abgeordneten des Zentrums zugerufen und damit den Kulturkampf eingeläutet. Für den Reichskanzler war der Bußgang Kaiser Heinrichs IV. zu Gregor VII. eine nationale Demütigung, und die „deutschnationale" Geschichtsschreibung sah in Canossa eine Katastrophe; „der stolze Sproß des edelsten Geschlechts ... buchstäblich in den Staub gedemütigt" (Johannes Haller). Diese Fixierung auf Canossa und den Investiturstreit zwischen Papst und Kaiser ist auch und gerade von der deutschen Mediävistik in den letzten Jahrzehnten überwunden worden, wie die zusammenfassende Darstellung von W. Goez belegt. Hier geht es nicht um neue Hypothesen oder gelehrten Disput um einzelne Details. Entsprechend der Zielsetzung der Urban-Taschenbücher wird hier allgemeinverständlich ein erster Überblick über die Kirchengeschichte von 910 bis 1122 geboten, wobei lediglich wörtliche Quellenzitate nachgewiesen werden und die wichtigere Literatur genannt wird.

Das Buch ist, wie bei dieser Thematik inzwischen bewährt, in drei Teile gegliedert, die logisch aufeinander aufbauen. Zunächst geht es um die *Klosterreform* (17–65), in der sich der grundlegende Wandel zur Intensivierung von Frömmigkeit am besten greifen läßt. Die Reformzentren Cluny und Gorze werden genauso dargestellt wie englische und italienische Ansätze. Kassius Hallinger folgend wird deutlich, daß es sich nicht um eine cluniazensische Klosterreform, sondern um ganz unterschiedliche monastische Reformen gehandelt hat. Daher hätte die Überschrift dieses Teils auch durchaus im Plural stehen können. Der von den monastischen Reformen teils bewirkte, teils in ihnen zum Ausdruck kommende Mentalitätswandel war die Voraussetzung für die im folgenden einsetzenden Bemühungen um eine *Kirchenreform*, die im *zweiten Teil* (67–118) behandelt wird. Hier steht der Singular insofern zu Recht, als deutlich wird, wie sehr das „Reformpapsttum" die Gesamtentwicklung dominierte und in eine einheitliche Richtung lenkte. Allerdings war das Reformkonzept keineswegs statisch. Wesentliche Anstöße kamen von unten von sensibilisierten Laien, die nicht mehr von unwürdigen Priestern die Sakramente empfangen wollten. Simonie und Nikolaitismus (geistlicher Ämterschacher und Klerikerkonkubinat) waren die entscheidenden Stichworte. Und v. a.: Die Reform ging im Grunde vom deutschen Königtum aus, auch wenn sie sich später gegen dieses richtete. Die Transferierung von Reformern aus dem Reich nach Rom und die verstärkte Institutionalisierung des Kardinals*kollegiums* waren die entscheidenden Schritte, die der Reform Kontinuität über das einzelne Pontifikat hinaus verliehen. Die Kurienreform, die moralische Klerikerreform, der Ruf nach kanonischer Wahl wurden (bzw. verengten sich) mehr und mehr zum *Investiturstreit*, der im *dritten Teil* (119–182) dargestellt wird. Neben dem Hauptkonflikt zwischen Papst und Kaiser zeichnet G. auch die Investiturstreitigkeiten in England und Frankreich differenziert nach, die von den deutschen deutlich abzusetzen sind. Die entscheidende Zäsur ist für den Vf. nicht Canossa, sondern die Fastensynode des Jahres 1076 „mit der erstmaligen Absetzung und Exkommunikation eines gesalbten und gekrönten christlichen Königs durch den Papst" (191), die zu einer Schwächung des Gottesgnadentums geführt habe. Vielleicht sollte man doch deutlicher von einer Auflösung der mittelalterlichen Christianitas (F. Kempf) und Säkularisierung des Königtums durch die Kirche selbst reden.

Das Buch von G. ist als erster Überblick über die Thematik „Kirchenreform und Investiturstreit" gerade auch für Studierende der Kirchengeschichte durchaus zu empfehlen. Für ein vertieftes Studium werden die einschlägigen weiterführenden Titel genannt. Allerdings fehlt dieser Übersicht wie fast allen Arbeiten zum Investiturstreit ein entscheidender Aspekt. Denn so wie es den Investiturstreit im Singular auf höchster Ebene nicht gab, sondern Investiturstreitigkeiten des Papstes mit verschiedenen gekrönten Häuptern, so handelte es sich nicht nur um einen Spitzenkonflikt im obersten Stock, sondern auch um zahlreiche Streitigkeiten in den unteren Etagen. Zunächst sind hier bis weit ins 16. Jh. reichende Auseinandersetzungen zwischen Bischöfen und Eigenkirchenherren um die Einsetzung von Pfarrern zu nennen. Im 17. und 18. Jh. ging es noch einmal eine Stufe tiefer um die Bestallung von nichtgeweihten Kirchendienern wie Küstern oder Kirchenpflegern, um die sich die Pfarrer mit den Patronatsherren oder „bürgerlichen" Gemeinden heftig stritten. Diese oft vergessenen Investiturstreitigkeiten im Souterrain sollten dringend einmal Gegenstand einer monographischen Studie werden.

Münster Hubert Wolf

Praxis Pietatis. Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Wolfgang Sommer zum 60. Geburtstag. Mit Beiträgen von Elke Axmacher u. a., hg. v. Hans-Jörg Nieden / Marcel Nieden. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1999. 287 S., geb. DM 71,00 ISBN: 3–17–015981–X

Eine FS für Wolfgang Sommer, Kirchenhistoriker an der Kirchlichen Hochschule Neuendettelsau, läßt einen Bd erwarten, der der lutherischen Orthodoxie des 17. Jh.s gewidmet ist, an deren Erforschung sich der Jubilar in den vergangenen Jahrzehnten, v. a. mit predigtgeschichtlichen Arbeiten, erheblich beteiligt hat. Die Erwartung ist so selbstverständlich, daß einer der Vf. etwas vorschnell anmerkt (175, Anm. 1), in den Beiträgen des vorliegenden Bdes dürfte dokumentiert sein, welche erfreulichen Fortschritte die Erforschung der lutherischen Orthodoxie und ihrer Frömmigkeit gemacht habe. Irrtum. Der Bd ist anders ausgerichtet. Die Mehrzahl der Beiträge beschäftigt sich mit Themen aus dem Spätmittelalter, der – allenfalls zur Frühorthodoxie zu rechnenden – Ära vor der Konkordienformel (1577), dann wieder dem Pietismus (Spener, Zinzendorf) und dem 18. Jh. Nur drei Beiträge, über Johann Arndts ‚Paradiesgärtlein', über ein Gedicht von Simon Dach und über ein Erbauungsbuch von Joachim Lütkemann, sind der lutherischen Orthodoxie gewidmet, in der seit Jahrzehnten der Forschungsschwerpunkt des Jubilars liegt.

Das Profil des Geehrten wird in dieser FS verhüllt. Seine Arbeiten werden nur gegen Ende des Bdes, vereinzelt und meist nur anmerkungsweise, genannt. Über seine Forschungsinteressen erfährt man selbst im Vorwort nichts. Dort wird, gleich im ersten Satz, die Absicht der FS verdeutlicht: „Kontinuität im Wandel: Spezifischen Ausformungen evangelischer Frömmigkeit im Kontinuum von Spätmittelalter und Reformation sind die versammelten Beiträge dieses Bandes gewidmet." Mit der griffigen Formel „Kontinuität im Wandel" und der Rede vom „Kontinuum" wird der traditionellen Auffassung vom Epochenbruch zwischen Spätmittelalter und Reformation widersprochen. In der neuerdings umstrittenen Frage, ob im Verhältnis von Spätmittelalter und Reformation die Kontinuität oder der Wandel dominiert, wird eindeutig Stellung bezogen. Entspricht das den Intentionen des Gefeierten? Das Vorwort macht darauf gefaßt, daß „erwartungsgemäß ein Jubilar sich nicht in allen Forschungsansätzen wiederfinden kann", und es rühmt die „schier unbegrenzte Verständnisfähigkeit des zu Ehrenden" (7). Offenbar ist die Frage zu verneinen. Die FS dient der Verbreitung von Forschungstheorien anderer.

Gleich der erste Beitrag, doppelt so umfangreich wie die übrigen, entwikkelt und begründet die Rede von einem Spätmittelalter und Reformation verbindenden Kontinuum. Berndt Hamm betitelt seinen Beitrag: „Was ist Frömmigkeitstheologie? Überlegungen zum 14. bis 16. Jahrhundert" (9–45). Unter Heranziehung seiner diesbezüglichen zahlreichen kleineren und größeren Arbeiten erörtert Hamm, was er und der zweite Vf. unter „Frömmigkeitstheologie" verstehen, ein Begriff, den er für die von der Scholastik und deren Richtungsstreit sich lösende, das theologische Heilswissen über den Kreis der Universitätstheologie v. a. dem niederen Klerus und den Laien öffnende Theologie des 15. Jh.s (Gerson, Paltz, Staupitz u. a.) geprägt hat. Er gibt an, wer ihn bisher schon rezipiert habe (9, Anm. 1), und setzt sich mit Ulrich Köpf auseinander, der ihn kritisiert und statt dessen den die Kontinuität zu Bernhard von Clairveaux zum Ausdruck bringenden Begriff „monastische Theologie" bevorzugt. Da der Begriff „Frömmigkeitstheologie" nur als Gegenbegriff gegen „scholastische Theologie" deutliche Bestimmtheit hat, inhaltlich aber so Gegensätzliches umfassen kann wie eine spätfranziskanische Freiheits- und Verdienstlehre einerseits, die radikale Unfreiheits- und Prädestinationslehre des späten Augustin andererseits (33f), verwundert es nicht, wenn mit diesem Begriff schließlich auch der Bruch zwischen Spätmittelalter und Reformation eingeebnet wird. „Wo sind Profile einer spezifisch evangelischen Frömmigkeit erkennbar? Deutet nicht vieles darauf hin, daß im protestantischen Bereich die Frömmigkeitspraxis und die Anleitungen dazu, die Ermahnungen und Tröstungen, die Texte und Bilder, weit mehr Kontinuität zur spätmittelalterlichen Frömmigkeit enthalten, als die reformatorischen Rechtfertigungs- und Heiligungstheorien und ein Verständnis der Reformation als Umbruch erkennen lassen?" (45) Mit derartigen Fragen endet der interessante, sicherlich manchen Reformationshistoriker zum Widerspruch reizende Beitrag.

Ähnlich will Christoph Burger „zum besseren Verständnis der Kontinuität zwischen der Theologie des 15. Jahrhunderts und der der frühen Reformationszeit beitragen" (64). Burger erläutert in seinem Beitrag „Transformation theologischer Ergebnisse für Laien im späten Mittelalter und bei Martin Luther" (47–64), in großer Nähe zu Hamm und teilweise die gleichen Zitate (von Erasmus und Bernd Moeller) verwendend, den von ihm in die Debatte eingeführten Begriff der „Transformation". Er soll die „Bemühung um Verständlichkeit" (51) beschreiben, die die Frömmigkeitstheologen anstellen, wenn sie „für einen im Vergleich zur Universität minder vorgebildeten Leser- und Hörerkreis minder anspruchsvoll zu schreiben" unternehmen (51). Burger verweist überwiegend auf literaturwissenschaftliche Forschungen, was erkennen läßt, daß der Kontinuitätsbegriff von ihm nicht aufs Inhaltlich-Theologische ausgedehnt wird. „In dem enormen inhaltlichen Umbruch in der Definition dessen, was Christsein ausmacht, weisen derartige (sc. reformatorische Transformations-) Schriften eine erstaunlich formale Kontinuität mit spätmittelalterlichen Bemühungen auf" (63). Die Rede vom „Umbruch, den die Reformation bedeutete" (64) ist hier relativiert, aber nicht aufgegeben.

Ein Exempel für „Transformation" im Sinne der „Versuche, die Ergebnisse theologischer Arbeit an der Universität für Laien verständlich zu machen" (63), ist der Beitrag von Gerhard Müller „Martin Luther in seinem politischen Verhalten" (65–82). Offensichtlich ein für breitere Kreise bestimmter Vortrag, der

Luther unmittelbar für die Gegenwart fruchtbar machen will („Dies ist ein klares Wort. Stimmt es?") und dem wohl erst nachträglich zahlreiche Literatur- und Quellenhinweise, aber für die Zitate keine genauen Stellenangaben beigefügt sind. Während Luther für manche „ein Genie, für andere ein Schwindler" gewesen sei, stellt Müller die Frage „War Luther Militarist oder Pazifist?" (66). Zur Beantwortung werden die für das Thema einschlägigen Lutherschriften durchgegangen, die Adelsschrift (1520), die auf der Wartburg verfaßte Vermahnung vor Aufruhr und Empörung (1522), die Bauernkriegsschriften (1525) und kurz auch die Türkenschriften (1528/29). Sodann wird der in die Gründungszeit des Schmalkaldischen Bundes fallende Wandel in der Auffassung, ob der Kaiser Obrigkeit sei, dargestellt. Leider wird – überdies mit besonderer Emphase – die längst widerlegte These wiederholt, Luther habe „Wider die räuberischen und mörderischen Bauern" als *Nachwort* zur dritten Aufl. seiner „Ermahnung zum Frieden" geschrieben und damit „andere Bauern" im Blick gehabt (Luther sagt deutlich, daß er „anders gewordene", nicht „andere" Bauern anredet; man darf Lutherschriften nicht von den Zwischentitelblättern der Buchdrucker her interpretieren). Ein Fürstenknecht war Luther nicht. „Eine allgemeine Liebedienerei den Großen gegenüber läßt sich nicht feststellen" (66) (etwa eine besondere?). Wegen der kontinuierlichen Ablehnung jeglicher Gewalt könne man Luther, der sich in seinem politischen Verhalten treu geblieben sei, „nur einen Pazifisten nennen" (73). Doch da dem Bösen gewehrt werden muß, habe er den Fürsten das Schwertamt zugesprochen. „Luther unterscheidet deswegen bei ihnen zwischen Person und Amt" (73) (nur bei den Fürsten?). Eine „Grenze" sieht Müller bei Luther nicht in seinem Pazifismus, sondern in der Ablehnung jeder Revolution, außerdem darin, daß er von „Märtyrertum" sprach, wenn jemand sein Leben verliert, der auf der richtigen Seite kämpfte.

Die übrigen Beiträge stammen aus unterschiedlichen Bereichen nicht nur der Frömmigkeits-, sondern auch der Theologie- und Kirchengeschichte. Martin Brecht widmet sich unter dem Titel „Die Türken und die Wiedergeburt" (215–223) dem Straßburger theologischen Promotionsverfahren Philipp Jakob Speners. Er wertet ein bisher unbekanntes, in der Tübinger Universitätsbibliothek aufgefundenes Plakat des Dekans und Lehrers Speners Johann Konrad Dannhauer aus, „eine Art Programm einer Doktorpromotion oder so etwas Ähnliches" (215). Es handelt sich um die öffentliche Ankündigung der von Spener nach den Straßburger Statuten zu haltenden „Lectiones cursoriae", für die das Thema der Wiedergeburt gewählt worden war. Brecht untersucht den Zusammenhang mit der ein Jahr später vorgelegten, nach der Ankündigung Dannhauers dem „Turkismus", von Spener dem „Muhammedismus" gewidmeten Diss. Dieser Quellenfund ist insofern interessant, als er erkennen läßt, wie Dannhauer im Lob der Ankündigung sich noch ganz mit seinem Schüler identifiziert, während Spener in seiner Diss. bereits eine gewisse Reserviertheit gegenüber seinem Lehrer zu erkennen gibt.

Überaus inhaltsreich und interessant der Beitrag von Ernst Koch „Die Beseitigung der ‚abgöttischen Bilder' und ihre Folgen im ernestinischen Thüringen" (225–241). Der derzeit wohl beste Kenner der nachreformatorischen thüringischen Kirchengeschichte untersucht unter Auswertung von Denkschriften, Visitationsprotokollen und anderen meist archivalischen Quellen die bisher kaum beachtete, bei einer Kirchenvisitation von 1554 vorgenommene Entfernung von Bildern in demjenigen Territorium, in dem sich nach Luthers Tod zeitweilig die Gnesiolutheraner um Matthias Flacius sammelten. Dabei habe es sich nicht um einen Bildersturm gehandelt wie einst bei Karlstadt. Auch sei das Motiv nicht grundsätzliche Ablehnung der kirchlichen Bilder gewesen; deshalb habe man sich bei der reformierten Konfessionalisierung Anhalts zu Unrecht auf das thüringische Beispiel berufen. Hauptgrund für die Entfernung der Altarretabel war Luthers Forderung in der „Deutschen Messe", der Priester müsse sich bei der Zelebration mit dem Gesicht zur Gemeinde wenden, also hinter dem Altar stehen. Koch kann zeigen, daß diese Mitte des 16. Jh.s eingeführte liturgische Praxis in Thüringen noch zu Anfang dieses Jh.s zu finden war. Interessant die zahlreichen Belege, wonach Bilder, liturgische Gewänder u. a. verkauft werden sollten zugunsten der Anschaffung der bis dahin erschienenen Bde der Jenaer Lutherausgabe – ein schönes Beispiel für den der Reformation oft zugeschriebene Wechsel vom Medium des Bildes zum Medium des Wortes.

Zwei kirchenhistorische Kabinettstücke sind die beiden thematisch eng verbundenen Beiträge von Inge Mager „Das Ringen um Wahrheit und Eintracht im Consensus Dresdensis vom 10. Oktober 1571" (103–118) und von Irene Dingel „Die Torgauer Artikel (1574) als Vermittlungsversuch zwischen der Theologie Luthers und der Melanchthons" (119–134). Die untersuchten Texte gehören in die Streitigkeiten um den sog.en Kryptokalvinismus in Kursachsen. Im Consensus Dresdensis suchte Kursachsen gegenüber der Beschuldigung, vom lutherischen Glauben abgefallen zu sein, die Verbindung des Wittenberger Melanchthonismus mit dem Luthertum zu wahren. Doch gelang es nicht, die Christologie und Abendmahlslehre des späten Melanchthon mit den entsprechenden Auffassungen Luthers voll in Einklang zu bringen. Die nach der Entmachtung der Kryptokalvinisten aufgestellten Torgauer Artikel suchten gegenläufig, die Verbindung des wieder voll etablierten Luthertums mit den Philippisten herzustellen, konnten aber den Übergang vieler Melanchthonschüler zu den Reformierten nicht verhindern. Zwei gründliche, aus den Quellen gearbeitete, dabei klar und lesbar geschriebene Beiträge.

Elke Axmacher untersucht „Die Passionsgebete in Johann Arndts ‚Paradiesgärtlein'" (151–174). Sie kann zeigen, daß den fünf großen Passionsgebeten des verbreiteten Gebetbuches nach den Regeln der Rhetorik bearbeitete literarische Vorlagen (Moller, Meditationes Augustini), ihrer Gewichtung und Reihenfolge aber die Prinzipien und Hauptgedanken der lutherischen Passionsauslegung zugrunde liegen. Arndt hat demnach keineswegs um der religiösen Lebenspraxis willen die theologische Lehre mißachtet, sondern sie sorgsam beachtet. In der umstrittenen Frage, ob Arndt nur pflichtgemäß Lutheraner war, tatsächlich aber heterodox, ein Plädoyer für Arndt als lutherisch-orthodoxen Theologen.

Marcel Nieden untersucht die „Anfechtung als Thema lutherischer Anweisungsschriften zum Theologiestudium", insbesondere die Rezeption von Luthers Trias „oratio, meditatio, tentatio" bei David Chyträus und Johann Gerhard. Johann Anselm Steiger interpretiert ein zwanzigstrophiges Passionsgedicht von Simon Dach. Hans-Jörg Nieden findet Gemeinsamkeiten im Gebetsverständnis (Herzenseinkehr) zwischen Mönchtum und Pietismus (Arndt, Spener). Eine schöne Interpretation von Joachim Lütkemanns postumem Erbauungsbuch „Harfe von zehn Saiten" (1658) legt Detlef Klahr vor.

Alle Beiträge können hier nicht aufgezählt werden. Eine „kleine Blüte in den Strauß der Beiträge dieser FS" einfügen (215) will einer der Beiträger. Es ist, wie bei FSen meist, ein recht bunter Strauß geworden. Möge der Geehrte sich daran erfreuen und mögen v. a. die Beiträge von Koch, Mager und Dingel, auch der von Axmacher, vor raschem Verwelken bewahrt bleiben.

Bochum Johannes Wallmann

Religionspolitik in Deutschland. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart. Martin Greschat zum 65. Geburtstag, hg. v. Anselm Doering-Manteuffel / Kurt Nowak. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1999. 280 S., geb. DM 59,85 ISBN: 3–17–015982–8

Zur Religionspolitik der staatlichen Instanzen in Deutschland liegt – wie die Hg. mit Recht betonen – bis heute keine epochenübergreifende und vergleichende Darstellung vor, was angesichts der Weite dieser Thematik nicht verwundern kann.

Der vorliegende Sbd enthält insgesamt 16 Beiträge von 17 Vf.n.

Günther Wartenberg widmet sich dem Thema *„Theologischer Ratschlag in Zeiten politischen Umbruchs. Die Wittenberger Theologen und ihre Landesherrn 1546/1547."* Nach dem Tode Martin Luthers trat in Wittenberg kein theologisches Vakuum ein, sondern Caspar Cruciger, Johannes Bugenhagen, Georg Major und Philipp Melanchthon, sämtlich Mitstreiter des Verstorbenen, wurden zu Trägern der Wittenberger Reformation und zu Beratern des Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen-Weimar. Die vier Theologen arbeiteten gut zusammen, und so blieb die Universität Wittenberg das Zentrum der europäischen Reformation.

Günther Lottes steuert den sehr bemerkenswerten Aufsatz *„Religionspolitik im Zeichen herrschaftlicher Schwäche. Die Wetzlarer Simultaneen in der konfessionsrechtlichen Landschaft des Alten Reiches"* bei und betont, daß es sich bei einem Simultaneum um die gemeinschaftliche Nutzung eines Kirchengebäudes, eines Kirchhofes oder bestimmter Kultgegenstände handelt, die eine Nutzungsgemeinschaft darstellt, aber keineswegs als ökumenisch mißverstanden werden darf. Solche aus der historischen Lage erwachsenen „Zwangskooperationen der Konfessionen" zeigten bestenfalls eine friedliche Koexistenz an. So war der um 1560 entstandene Religionsausgleich in Wetzlar mit seinem Domsimultaneum ein Ausdruck der Schwäche beider Parteien. – Hartmut Lehmann setzt in seinem Beitrag *„Endzeitszenarien als Alternativen zur absolutistischen Religions- und Kirchenpolitik"* – dem mit keinen acht S.n kürzesten des Buches – einen starken Akzent auf das Nennen von Forschungsdesideraten, so die Notwendigkeit von Untersuchungen über Glauben und Leben der endzeitlich orientierten Kreise im 17. und 18. Jh. – Sabine Doering-Manteuffel befaßt sich mit Religionspolitik im Spiegel von Dank- und Trauerpredigten über das Haus Habsburg, sieht den Typ dieser Predigten im Schnittpunkt von Mündlichkeit und Schriftlichkeit angesiedelt und betrachtet sie als Auftragswerke. Die Fest- und Trauerpredigten für das Haus Habsburg seien kirchenpolitische Reden und Schriften, in denen man nichts spüre von der barocken Stoffülle und Fabulierfreudigkeit, wie man sie etwa in den Predigten zu Festen des Kirchenjahres finde. Bei den Leichen- und Festpredigten für das Haus Habsburg handele es sich um auch stilistisch weit herausgehobene ausgefeilte Reden für ein gebildetes Auditorium – um Produkte „komponierter Aussagen zum Verhältnis von Kirche und Staat" mit Betonung der Kaisertreue.

Wolfgang Wüst schreibt über *„Kirche, Stadt und Staat im Schatten Frühmoderner Censur. Ein Ländervergleich im Alten Reich"*, holt dabei Bayern, Kurmainz, Württemberg und die Reichsstadt Augsburg in das Blickfeld und konstatiert, daß durch die verfassungsrechtliche Aufteilung des Reiches Freiräume entstanden und der Druck nonkonformistischer Schriften sogar zum Prestigeobjekt manches Duodezfürstentums werden konnte. – Helmut Berding sieht die *„Religionspolitik im Kurfürstentum Hessen (1813–1866)"* als ein Bild verwirrender Vielfalt, das damals die Geschichte des Landes insgesamt kennzeichnete. Das Kurfürstentum war ein Unruheherd sondergleichen. Kurfürst Wilhelm I. regierte zwar autokratisch, erwies sich jedoch als aufgeschlossen gegenüber Reformen, die zur Modernisierung von Regierung und Verwaltung beitrugen, und erließ 1821 ein Organisationsedikt, welches die Ministerialverfassung einführte, die Errichtung der Provinzialkonsistorien in Kassel, Marburg und Hanau anordnete, hochbedeutsam für die Monopolisierung der Staatsgewalt und die Instrumentalisierung der Kirchen war und bis zur Anne-

xion des Landes durch Preußen fast unverändert blieb. Die Verfassung von 1831 bestätigte ausdrücklich die evangelische Kirche als Staatskirche. Die Formulierung „Die Auseinandersetzungen ... verstärkten sowohl das Streben nach Intensivierung der Frömmigkeit als auch den entgegengesetzten Trend zur Festigung der Kirchlichkeit" (115) kann sicherlich keine generelle Geltung beanspruchen.

Kurt Nowak verweist am Anfang seines Aufsatzes *„Judenpolitik in Preußen. Eine Verfügung Friedrich Wilhelms III. aus dem Jahr 1821"*, dem mit 21 S.n längsten des Buches, kurz auf den Forschungsstand. Die Forschungen zur deutsch-jüdischen Geschichte seien in den letzten Jahren erheblich vorangeschritten, wovon das lange vernachlässigte 19. Jh. profitiert habe. Die Regional- und Ortsgeschichten von jüdischen Gemeinden zählten jetzt nach Hunderten, und der Rechtsstellung der Juden in den einzelnen deutschen Herrschaftsgebieten werde großes Interesse entgegengebracht. Trotz des judenfreundlichen preußischen Ediktes vom 11. März 1812 gab es manche Hemmnisse gegen eine völlige Emanzipation, so die in der Forschung bisher wenig beachtete Verfügung des Königlichen Konsistoriums vom 18. Oktober 1821, mit der allen evangelischen Amtsträgern die Teilnahme an jüdischen Feierlichkeiten verboten wurde. Der Vf. geht ausführlich auf die 1822 erfolgte Nichtbeachtung dieser Vorschrift in Landsberg an der Warthe und die sich daraus ergebenden Widrigkeiten ein und sieht bei König Friedrich Wilhelm III. eine sehr deutliche Abneigung gegen die Juden. Das Teilnahmeverbot blieb auch später in Kraft; doch sei hier hinzugefügt, daß man es in Schlesien „nicht gar so eng sah"; was freilich manchmal zu Ärger führte.

Wilfried Loth gibt in *„Bismarcks Kulturkampf. Modernisierungskrise, Machtkämpfe und Diplomatie"* eine prägnante, zutreffende und ausgewogene Übersicht über Motive, Entstehung, Verlauf und Abschluß dieses unseligen Streites, über den, wie er zu Recht bemerkt, eine moderne Gesamtdarstellung fehlt. Wo von polnischen Gebieten, polnischen Geistlichen und polnischer Mobilisierung die Rede ist, muß freilich bedacht werden, daß polnischsprachig nicht von vornherein mit polnisch gleichgesetzt werden darf. Zuzustimmen ist dem Vf., wenn er am Ende des Beitrages betont, langfristig habe der Kulturkampf „Bewußtseinsstörungen in der preußisch-liberalen Mehrheitskultur wie in der katholischen Minderheitskultur" hinterlassen, „die bis heute nicht ganz überwunden sind". – Laut Klaus Erich Pollmanns instruktivem Aufsatz „Das landesherrliche Kirchenregiment unter Wilhelm II." forderte der als Monarch zur Rücksichtnahme auf die katholische Kirche Verpflichtete in seiner Stellung als Oberhaupt der evangelischen Kirche seines Landes diese „zu einer gegen den Katholizismus gerichteten kraftvollen Selbstbehauptung auf". Der Vf. geht ausführlich auf die Rolle des Evangelischen Oberkirchenrates ein, sieht den religiösen Geist am Hofe nicht unwesentlich von den Hofpredigern geprägt und die Religiosität Wilhelms II. als äußerlicher als die seines Großvaters Kaiser Wilhelm I. an.

Hugh McLeod, Prof. für Kirchengeschichte an der University of Birmingham, ist der sehr interessante Beitrag *„Comparing Secularisations: Germany and Britain"* zu verdanken, in dem große Unterschiede aufgezeigt werden, die auch in dem viel geringeren Anteil der britischen Katholiken an der Landesbevölkerung einen Grund haben. Kunst und Literatur blieben in Großbritanien als Ersatzreligion eine recht marginale Erscheinung, und der deutsche Kult um Goethe, Schiller, Beethoven und Wagner fand dort keine Entsprechung, auch nicht bzgl. Shakespeares. – Jörg Thierfelder befragt in *„Religionspolitik in der Weimarer Republik"* die Parteiprogramme nach entsprechenden Aussagen – statt „Demokratische Volkspartei (DVP)" ist „Deutsche Volkspartei" zu lesen (197) –, geht auf die einschlägigen Artikel der Reichsverfassung von 1919 sowie Konkordate und Kirchenverträge ein und verbalisiert Konfliktfelder.

Der Schlußsatz der Zusammenfassung – leider ist eine solche nicht allen Aufsätzen dieses Sammelwerkes beigegeben – lautet: „Zu groß waren, vor allem auf Seiten der evangelischen Christen, die Reserven gegen die Republik von Weimar." Hier bleibt zu konstatieren, daß viele deutsche Katholiken, auch wegen der schlechten „Erfahrungen" mit dem zusammengebrochenen System während des Kulturkampfes, die junge Republik bejahten, v. a. bis zu den Jahren des wirtschaftlichen Niederganges und der politischen Zerfledderung. – Mieczyslaw Wojciechowski behandelt das arbeitsaufwendige Thema *„Nationalsozialistische Religionspolitik und der Kirchenkampf in Deutschland in den Jahren 1933–1939 im Urteil der polnischen Kirchenpresse"* auf nur knapp zehn S.n und fußt auf zu schmaler Basis. Die weiteren vier Beiträge des Buches seien wenigstens genannt, ohne hierdurch eine Wertung geben zu wollen: Matthieu Arnold, *Le rôle des autorités civiles dans la lutte contre les anabaptistes: la conception du Magistrat de Strasbourg et celle de Martin Bucer* (durch den Anmerkungsteil und die dort enthaltenen Zitate schwerbefrachtet); Gertraud Grünzinger / Garsten Nicolaisen, *Kirchenpolitik zwischen Staatsinteresse und Parteiideologie. Ein gescheitertes Reichskirchenprojekt Minister Kerrls 1937/38* (stark quellenorientiert); Jochen-Christoph Kaiser, *Zwischen Ideologie und Pragmatik. Zu den historischen Voraussetzungen der Religionspolitik von KPD und SED;* Anselm Doering-Manteuffel, *Religionspolitik im Kalten Krieg. Die Bedeutung des Militärseelsorge-Vertrags von 1957 in der antagonistischen Gesellschaftsstruktur der Bundesrepublik und der DDR.*

Das Sammelwerk ist eine gelungene Ehrung Prof. Greschats, die – nach Meinung des Rez.en – noch schöner geworden wäre, wenn man ihr eine Vita des Geehrten und ein Verzeichnis seiner Veröffentlichungen, vielleicht auch ein Ortsregister, beigegeben hätte und das Personenregister zuverlässiger wäre.

Ibbenbüren Hans-Ludwig Abmeier

Theologiegeschichte/Dogmengeschichte

Metz, Wilhelm: **Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin.** Zur Gesamtansicht des thomasischen Gedankens. – Hamburg: Felix Meiner 1998. XI, 276 S. (Paradeigmata, 18), geb. DM 78,00 ISBN: 3–7873–1376–1

Man dachte, der Gelehrtenstreit um den Sinn des Aufbauplans der *Summa Theologiae (STh)* des Thomas von Aquin unterscheide sich vom Streit um Zeitpunkt und Inhalt von Luthers reformatorischem Durchbruch dadurch, daß der erste zu Ende sei. Die Studie von Metz beweist das Gegenteil.

Der Vf. möchte „zeigen, daß von keiner der bislang vorgelegten Deutungen des *ordo disciplinae* der *STh* gesagt werden kann, daß sie der Architektonik des thomasischen Hauptwerks gerecht geworden sei" (X). Gemeinsam ist die, von Thomas selbst ja vorgegebene, methodische Voraussetzung: daß der Plan der *STh* nicht äußerlich an den Stoff herangetragen, sondern aus ihm selbst abgeleitet wurde: Der *ordo disciplinae* folgt dem *ordo rerum* (*In Sent.*I, prol.; *STh* I, prol.). Gemeinsam ist auch noch die Voraussetzung, daß der Plan der *STh* die Vielfalt aller Einzelaussagen und Einzelthemen in eine umfassende und organisierende Einheit integriert, in eine „einigende letzte Bestimmtheit" (2), die in der „Architektonik" der *STh* erkennbar ist. „Der eine Gedanke des Thomas selbst" (2) ist es daher, wonach Metz sucht. Nun wurzelt die Theologie in der *revelatio*, in der positiven Offenbarung Gottes (*STh* I 1,1). Die „Idee der Theologie" (4) des Thomas besteht nach Metz darin, durch die *revelatio* als Medium sich denkend, also „wissenschaftlich" im aristotelischen Sinn, der einen und einfachen „Erkenntnis Gottes und der Seligen" (*STh* I 1,2) anzunähern, deren „gewisse Einprägung" *(quaedam impressio)* im Geist des Menschen die Theologie ist (I 1,3 ad 2). Studiert man daraufhin die unterschiedlichen Arten, wie der Theologe mit „Offenbarung" zu tun bekommt (9–15) und wie er damit umgeht (16–33), dann muß sich, wenn vorhanden, „der eine Gedanke des Thomas" zeigen. Nun unterscheidet Thomas vier Arten von Offenbarungswahrheiten (zusammenfassend: 15): a) was mit der natürlichen Vernunft erkennbar, aber aus gutem Grund auch offenbart ist (z. B. das Sein Gottes als Schöpfer); b) was die Sphäre des natürlich Gewußten erweitert, aber so, daß wir es, *nachdem* es offenbart ist, gedanklich vollkommen durchsichtig machen können (z. B. die Eigenschaften und das Handeln Gottes); c) was in seinem Prinzip noch genau zu denken ist, aber „aufgrund seiner inneren Tiefe die Grenze unseres rationalen Vermögens übersteigt" (z. B. die Trinität); d) was aufgrund seiner Kontingenz nur geglaubt werden kann, sich aber „als Peripherie und Ausschmückung der Hauptlehre" in die Einheit des theologischen Wissens integrieren läßt (z. B. das Sechs-Tage-Werk). Die Einheit stiftende, Intelligibilität gewährende „Architektonik" der *STh*, also der Sinn ihres „Planes" besteht nun darin, daß Thomas in allen drei Büchern („Teilen") der *STh* – die jeweils in sich geschlossene Ganzheiten unter einem je neuen Leitgesichtspunkt sind – den Offenbarungswahrheiten in der Reihenfolge a) – c) aufsteigend folgt und darin den Offenbarungswahrheiten vom Typ d) „ausschmükkend" ihren Ort zuweist. Die (Offenbarungs-)Theologie „wächst aus dem Innersten der Philosophie selbst über die Philosophie hinaus und ist ihrer Bestimmung nach *philosophia in statu perfectionis*, gerade weil sie sich von der *revelatio* (a–c) denkend orientieren und anleiten läßt" (16) – mit abwandelndem Hinweis auf das bekannte Axiom: *gratia naturam non tollit, sed perficit* (I 1,8 ad 2). „Weil in der *scientia Dei et beatorum* auch die übernatürlichen Wahrheiten vollkommen intelligibel sind, erfüllt die *theologia*, indem sie die ihr aufgegebenen Wahrheiten – alle – zu einer gewissen, wenngleich gestuften Intelligibilität bringt, ihre höchste Bestimmung und wird der *divina scientia* zwar nicht gleich, aber doch ähnlich: *„quaedam impressio divinae scientiae"* (I, 1,3 ad 2)" (16f).

Die Ausführungen des ersten Kap.s enthalten in dankenswerter Deutlichkeit die These des Buches – einer Freiburger philosophischen Habil.sschrift. Die weiteren Kap. sind Begründung (zweites Kap., 35–107), Erläuterung (drittes Kap., 109–145) und Einordnung in den Kontext des 13. Jh.s einerseits (viertes Kap., 147–192) und der modernen Thomasforschung anderseits (viertes Kap., 192–204). Den Abschluß bildet eine Art Fallstudie zur Architektonik der *Prima Pars*, die naturgemäß den Philosophen am meisten interessieren muß (205–243).

Die minuziösen Analysen und zahllosen genauen Beobachtungen an den Texten lassen sich nicht „zusammenfassen". Doch sei weder den Fachleuten noch den nicht Vorinformierten geraten, nur in Auswahl weiterzulesen. Ein Urteil ergibt sich nur im Durchgang durch das Ganze – und zwar im durchdachten Aufbau der Gedankenführung. Nur wenige Einzelheiten – um Neugier aufs Lesen zu machen!

Glanzlichter scharfäugiger Beobachtung sind etwa: die Beschreibung der Theologie als *scientia subalternata* – und damit indirekt, wie man sie *nicht* verstehen darf (35–37); die, mehr als gemeinhin bewußt, *kritische* Auseinandersetzung mit Augustinus, jedenfalls unter dem Gesichtspunkt des Konzeptes von Theologie (51–64; 103f); die „Verwandlung" des Aristotelismus gerade in seiner Anwendung als Instrument zur Wissenschaftswerdung des Offenbarungsglaubens (65–107); darin besonders gut erschlossen die ökumenisch so bedeutsamen Lehrstücke vom *habitus* und von der Koinzidenz von Erst- und Zweitursächlichkeit (80–89); die *communicatio* (zwischen Gott

und Mensch) als Grundgedanke aller drei Bücher der *STh* und darin begründet der Zusammenhang von Dogmatik und praktischer Theologie (70–72; 100–102); die geistvollen Beobachtungen zu den Darstellungsformen in der *STh* (109–144), darin besonders die Beobachtungen zur Struktur des „Artikels" und der anderen Funktion des *Sed-contra*-Argumentes im Vergleich zu den *Quaestiones disputatae* (109–117; 169f); der erhellende Vergleich zwischen der „Architektur" der *STh* und dem „System" Hegels (121–124; 144f); der von höchst genauen Beobachtungen getragene Vergleich der *STh* mit den anderen systematischen Werken des Thomas, v. a. mit der *Summa contra Gentiles* (152–170).

Scharfsinn und Entdeckerfreude scheinen allerdings zuweilen zur Spekulation zu verführen: Man stimmt per saldo dem Sachgehalt der Beobachtung zu, fragt sich aber, ob solches methodische Absicht des Thomas gewesen sein muß. Entsprechen in diesem Sinne die drei Bücher der *STh* den drei Hauptgruppen der Schriften des NT in umgekehrter Reihenfolge, die *Prima Pars* also dem johanneischen Schrifttum, die *Secunda Pars* dem paulinischen, die (am meisten „historische") *Tertia Pars* den (am meisten „historischen") Synoptikern (41–46)? Wie passen denn die dogmatische Christologie, die Sakramentenlehre und die (immerhin geplante) Eschatologie zu den Synoptikern? Überhaupt: Wie gründlich muß man, selbst unter den bibelwissenschaftlichen Voraussetzungen des 13. Jh.s, erst einmal die Schriften des NTs pauschalieren und in ihrer Vielfalt abschleifen, bis man eine solche Parallelisierung riskieren kann? – Die Vorstellung des Artikels in der *STh* als der vollkommensten Form der Argumentation mit dem nur einen *Sed-contra*-Argument als Mitte ist bestechend. Aber zum einen vermehrt Thomas die Argumente bedenkenlos, wenn eine aktuelle Diskussionssituation das erfordert, gelegentlich auch die *Sed-contra*-Argumente bis hin zu einer Mini-Disputation (Beispiel: I–II 85,6!); und keineswegs ist das *Sed contra* immer ein Autoritätszitat, vielmehr oft auch eine vernünftige Überlegung, gar ein Syllogismus (Beispiele I–II 71,3; 72,5 und noch öfter im Traktat über die Sünde). Offenbar gibt es noch wichtigere Gesichtspunkte als wissenschaftliche Perfektion der Darstellung. – Die Analysen zur Architektonik der *Prima Pars* (205–244) sind verblüffend, aber sie stellen vor dieselbe, wohl für immer unbeantwortbare Frage wie gegenüber den Beobachtungen zur Zahlensymbolik in den Werken Johann Sebastian Bachs: Angesichts der literarischen (musikalischen) Arbeitsleistung erscheint es ausgeschlossen, sich Thomas wie Bach beim Austüfteln eines ausführlichen „Spickzettels" vorzustellen – wo soll dafür noch die Zeit übriggeblieben sein, und wieviel spontane Kreativität müßte das gekostet haben? Soll man aber statt dessen sich auf die Vorstellung eines unbewußt wirkenden Computer-Gehirns einlassen? – An die Stelle der bisher auch in der Verschiedenheit der Urteile im Grundsatz einhellig gesehenen Trias *exitus* (der Kreaturen von Gott) – *reditus* (der Kreaturen zu Gott) – *Christus* (als Weg der Rückkehr) als Grundstruktur der Aufteilung der drei Bücher der *STh* setzt Metz die aus Aristoteles entnommene Trias *theoria – praxis – poiesis*, und sieht auch und gerade darin die verwandelnde Aneignung einer aristotelischen Unterscheidung im Dienst einer theologischen Wissenschaft (90–92). Wiederum mit verblüffenden Beobachtungen! Aber die „quasi-poietische, nicht mehr nur praktische Bestimmung" Christi als Weg zu Gott (92) läßt sich nur durch Fortsetzung mutiger Spekulation auf Sakramentenlehre und (mutmaßliche) Eschatologie ausdehnen, zu schweigen von natürlich fehlenden ausdrücklichen Hinweisen bei Thomas. Es ist dann freilich logisch, wenn Metz in der *Tertia Pars* den „Schlußstein" (72) der *STh* sieht: Sie zeichnet, wie schon I 2 prol. angekündigt, Christus als den *Weg* des Menschen als *imago Dei* zur Verähnlichung mit *der imago*, die Christus in Person ist (I 35).

Doch genau jene Trias ist Metz wichtig als Alternative zum bisherigen Konsens der Diskussion hinsichtlich des Geschichtsdenkens bei Thomas. Womit wir zum eigentlich kritischen Punkt der Untersuchung kommen. Dabei gehört der Rez. selbst zu den frontal Angegriffenen. Diese Freude sei dem Vf. gegönnt. Weiß der Rez. doch selbst noch gut um den Lustgewinn, den er seinerzeit – mit vielen Altersgefährten – empfand bei dem Versuch, sich an den Altvorderen im Fach zu „reiben". Am schönsten war es immer, wenn man ähnlich wie der Vf. zu sehen glaubte, daß die Altvorderen der wahren Dimension des Problems „nicht gerecht geworden" seien. Nachdem dies gern und gelassen gesagt ist, darf nun aber auch nach Gebühr Einspruch erhoben werden.

Würde der Vf. sich nicht zu der These versteigen, die (heils-)geschichtlichen Abschnitte der *STh* (v. a. Sechs-Tage-Werk, Altes Gesetz, Leben Jesu) seien als „Peripherie und Ausschmückung der Hauptlehre" Offenbarungswahrheiten vom Typ d) und als solcher einer wissenschaftlichen Durchdringung im strengen Sinne nicht fähig, so würde man seine subtilen Untersuchungen als hochwillkommene Ergänzungen, ja als Auffüllung weißer Flecken in der bisherigen Forschung begrüßen. Doch der Vf. hält durch seine Ergebnisse ausdrücklich die Protagonisten der bisherigen Diskussion für „widerlegt" (195; vgl.185f) Das kann er allerdings nur, sofern er stillschweigend unterstellt, die bisherigen Diskussionspartner hätten genau dasselbe beabsichtigt wie er selbst, nämlich die gedankliche „Architektonik" der *STh in allen Einzelheiten* zu erklären. Metz hat durchaus recht, daß die bisherige Diskussion nicht hat einleuchtend machen können, wie man von der (unterstellten) heilsgeschichtlichen Makrostruktur der *STh* zu ihren Details kommt (203f) – obwohl schon Max Seckler, den er vergleichsweise wenig berücksichtigt, in seiner Untersuchung zum geschichtstheologischen Denken bei Thomas (1964) ausdrücklich feststellt, daß der heilsgeschichtlich interpretierte Plan der *STh* noch lange nicht alle Einzelheiten der Argumentation abzuleiten gestattet. Aber Metz überzieht die begrenzte Fragestellung der durch M.-D. Chenu angestoßenen Diskussion – und kann das womöglich auch als Angehöriger seiner Generation nicht mehr angemessen wahrnehmen.

In der 30er Jahren des 20. Jh.s wurde unter vielfältigen Aspekten „Geschichte" als theologische Kategorie wiederentdeckt und begann, die katholische Dogmatik zu beeinflussen (Michael Schmaus!). Auf der Suche nach Kronzeugen der Tradition wurde man fündig bei den augenscheinlich an Geschichte und theologischer Geschichtsdeutung mehr interessierten Franziskanertheologen (Bonaventura, Alexander von Hales u. a.), während Thomas – im Rahmen des Neuthomismus voll bestätigt – als der Metaphysiker galt, „der keine Geschichte braucht" (Alois Dempf). Damit stand die Kontinuität der neueren katholischen Theologie (nicht nur in Deutschland!) mit der spätestens seit Leo XIII. (Enzyklika *Aeterni Patris*) *normativen* Tradition der katholischen Theologie auf dem Spiel. In *diesem* Kontext schrieb Chenu 1939 jenen Art., der die Diskussion auslöste, die Metz für gescheitert erklären möchte. Das Ergebnis dieser Diskussion – in allen Spielarten – war, daß Thomas nicht nur geschichtlich denken kann, sondern im Plan der *STh* einen *ordo disciplinae* entwirft, der für die Geschichtlichkeit des Offenbarungsgeschehens offen ist, ja diese selbst auf seine Weise reflektiert. Freilich hat er im Gegensatz zu den Franziskanern kein Interesse an einer Geschichts*verlaufs*theologie, und zwar aus Gründen *seines* originalen Verständnisses von Geschichtlichkeit – was den *Augenschein* des ungeschichtlichen Denkens hervorgerufen hat. Im übrigen ist er bei der Arbeit an seiner *STh* Erbe der Diskussionen der Frühscholastik. Denn ob beabsichtigt oder nicht, der Plan der *STh* enthält durch sich selbst eine Stellungnahme zu den frühscholastischen Entwürfen. Wenn er mit der Plazierung der Christologie frühscholastischen Vorbildern folgt, dann hat er offenbar dagegen keine Einwände – mag er auch dafür eine ganz eigene neue Begründung geben. Was sollte denn Thomas daran hindern, ein frühscholastisches Erbe auf das eigene Konto umzubuchen? Auch hier überzieht Metz, in diesem Falle die Ergebnisse von Heinzmann. „Wenn Brahms Variationen über Haydn und Reger Variationen über Mozart komponiert", schrieb ich damals dem Geiger (und Kammermusikpartner) Heinzmann, „dann wird aus Haydn eben Brahms und aus Mozart Reger." In bezug auf die Übernahme der Plazierung der Christologie als solcher ist Thomas nicht originell – er hätte ja ausweislich der anderen systematischen Gesamtdarstellungen auch anders gekonnt. Was er dann freilich daraus gemacht hat, ist durch kein frühscholastisches Erbe vorgebildet – und hier kommt alles zum Tragen, was der Vf. dazu beobachtet hat.

Auch mir selbst seien zwei Rückfragen (unter noch mehreren) an die Kritik an meiner eigenen These (die die These Secklers in einer bestimmten Hinsicht weiterführen möchte) gestattet. Wo habe ich denn behauptet, es gebe in der I^a und II^a *Pars* schon eine *Christologie* (196; 198), und die auf Christus zentrierte Heilsgeschichte sei das *subiectum* der Theologie (198)? Ich habe nur behauptet (und bleibe dabei), daß der *Gott*, der tatsächlich das „Subjekt" der Theologie ist (im durchaus doppeldeutigen Sinne des Wortes!), von I 1,1 an der in Christus und der auf ihn zentrierten Heilsgeschichte uns offenbare Gott ist – und deshalb die vielen Vorverweise auf Christus vor der Christologie keine methodischen Schnitzer sind. Und ich habe behauptet (und bleibe dabei), daß die Heilsgeschichte dieses Gottes mit den Menschen in den beiden ersten Büchern der *STh* unter radikal schöpfungstheologischer Perspektive und deshalb methodischer Absehung vom Heil als *Sündenvergebung* durch das Kreuz durchdacht wird – so daß das Kreuz Eigengut des Dritten Buches ist. Hier

allerdings nimmt Metz genüßlich den Einwand auf, den ich mir selbst gemacht habe und den er überzeugender findet als meine Antwort: die Deutung der Opfer des Alten Bundes als Typus des Leidens Christi (198 Anm. 451). Daher meine zweite Rückfrage: Erliegt Metz nicht auch hier seiner Neigung, Thomas als einen solchen Perfektionisten zu zeichnen, daß ihm keine „Störung", keine Inkonsequenz, kein Preis für perfekte Systematik unterlaufen *darf*? Dabei gibt es sie auch sonst gar nicht selten (nicht nur in der Lehre vom Gesetz), in der *STh* wie in den anderen Werken. Auch ein Thomas ist „kein ausgeklügelt Buch".

Womit man ein Generalbedenken formulieren könnte, das aber auf nichts anderem aufruht als auf den meisterlichen Analysen, die der Vf. vorlegt. Das unterirdische Interesse ist das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Thomas – in Abgrenzung gegen Wolfgang Kluxen. Dadurch kommt es zu einer eigenartigen Rückverschiebung vom Theologen zum Philosophen Thomas. Ist denn Thomas nur auf den Spuren des Klemens von Alexandrien: Der Glaube ist die wahre Philosophie? Wenn die Leitfrage nur ist: Was wird aus der Philosophie unter dem Zugriff der Offenbarungstheologie, und die Antwort dann lautet: Es ergibt sich Philosophie *in statu perfectionis*, und historische Themen sind nur „Peripherie und Ausschmückung der Hauptlehre", dann möchte man etwas boshaft urteilen: Das Thomasbild bei Metz ist *Neuthomismus in statu perfectionis*. Hier rächt sich eben doch, daß der Vf. weder die historischen Verbindungen zur Frühscholastik wirklich ernst nimmt und schon gar nicht die Wirkungsgeschichte in der Reformation einbezieht – als Frage weniger an Thomas als vielmehr an das Thomas*bild*.

„Widerlegt"? Das kann ich nicht sehen. Aber ich habe viel dazugelernt!

München Otto Hermann Pesch

Lange, Günter: **Bild und Wort.** Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts. – Paderborn: F. Schöningh ^{2}1999. 279 S. (Ikon Bild + Theologie), kt DM 68,00 ISBN: 3–506–73783–X

Die Verkündigung des Wortes Gottes ist als eine der zentralen Aufgaben des Christentums anzusehen. *Bilder* besaßen und besitzen in der *Wort*-Verkündigung eine besondere Bedeutung. Das Interesse des Religionspädagogen Günter Lange richtet sich daher auf die Funktion und den Stellenwert des Bildes in der Glaubensunterweisung und damit zugleich auf die „Frage nach dem Verhältnis des Bildes zum Wort des Evangeliums" (8). In diesem weiten Frage- und Themenkomplex konzentriert sich der Vf. auf bildtheologische Entwürfe griechischer Theologen des sechsten bis neunten Jh.s. Während die Forschung des entsprechenden Sprach- und Zeitraums primär eine „spezifische ‚östliche' Kultbildfrömmigkeit" (9) herausarbeitet, untersucht L. die Quellen auf ihren katechetischen Aussagewert hin, der im Vergleich zur Bildtheologie des Westens von einem „‚wesentlich tieferem' und ‚umfassenderem' Verständnis auch der katechetischen Funktionen der Bilder" (10) zeugt. Als Kategorien dienen dem Vf. die Funktionsbestimmung der Bilder als „Heilsbelehrung [Instruktion]", „Vergegenwärtigung [Kommemoration]" und „gläubige Reaktion [Emotion]" (9).

In elf chronologisch angeordneten Kap.n erarbeitet L. in detaillierten Einzelstudien die unterschiedlichen Argumentationsstrukturen der Bilderverteidiger von den Kappadokiern bis hin zu Theodorus Studities. Als Vorgeschichte des Vergleichs von Bild und Wort untersucht der Vf. Schriften der Kappadokier, die das Bild in der antiken rhetorisch-literarischen Tradition als „nützlich zur Forcierung des Verkündigungswortes" (38) betrachten. Daher liegt die Macht der Bilder in ihrer „enargeia – evidentia" (38). Bei Joannes Chrysostomos wiederum dienen Vergleiche mit der Bilderschaffung und der meditativen Bildbetrachtung als Modell einer adäquaten Schriftlesung. Das Hören des Wortes soll überführt werden in ein „gleichzeitiges Sehen eines [inneren] Bildes" (42), ist „meditierende Einverleibung des Wortes" (43) und dient der Aktualisierung und Verlebendigung der Schrift.

Während somit die ersten zwei Kap. Bilder primär im Kontext der Rede beleuchten, widmen sich die folgenden Kap. den gegenständlichen, gemalten Bildern im engeren Sinne. Bilder fungieren bei Hypatios als Hilfe für die „Anfänger" sowie für die „einfacheren Christen" (57). Er bewertet daher die Orientierung am Wort Gottes als „Spitzenleistung des Glaubens" (56). Für Leontios von Neapolis hingegen besitzen die Bilder eine Funktion als Erinnerungsträger, die hypomnesis erweist sich als Schlüsselbegriff zu ihrer Rechtfertigung (76). Die Vrt'anes K'ert'ogh zugeschriebene armenische Bilderapologie betont den Nutzen der Bilder in der „totaleren Beanspruchung des Menschen" (83). Zwar sind Bilder nicht ohne das verkündende Wort zu denken, aber im Zusammenspiel von Wort und Bild werden Sehen, Hören, Verstehen und Glauben angesprochen, wodurch die Glaubensverkündigung ein gesteigertes Maß an Lebendigkeit und Dichte erhält. Ähnlich wird bei Germanos von Konstantinopel dem Bild eine besondere Qualität gegenüber dem Wort zugemessen. Es zeichnet sich durch „Bündigkeit" (91) aus. Nach Germanos vergegenwärtigen sich in der Tradition des Basileios beim aufmerksamen Betrachten die Taten der Heiligen im Bild, es ist „Ansporn und Anfeuerung" (89) zu einem tugendhaften Leben.

Die im chronologischen Verlauf der Kap. sich andeutende Bildaufwertung in den Argumentationsgängen der griechischen Theologen findet ihren ersten Höhepunkt in der Bildtheologie des Joannes Damaskenos. Denn er zeigt nicht allein die Möglichkeit, sondern die Notwendigkeit der Bilder im Christentum auf. Sowohl durch die Leib-Geist-Struktur des Menschen als auch durch die leibhaftige Inkarnation Jesu Christi werden Bilder nötig: „Worte geben Gehörtes weiter. Bild ist die adäquate Weise, Geschautes festzuhalten und weiterzugeben" (123). Wie das geschriebene Evangeliumswort dienen Wort und Bild somit der Erinnerung und der Belehrung (140). Eine ähnlich große Bedeutung erhalten die Bilder unter Joannes von Jerusalem: Er spricht von der Einstimmigkeit von Wort und Bild, die beide *„ein und dieselbe* Darlegung zum Ausdruck" (145) bringen. Daher sind Bilder auch für die Einführung in die Glaubensunterweisung geeignet, sie gehen der sakramentalen Initiation voraus, entsprechen aber in der formalen Struktur dem Sakramentenvollzug, da dieser ebenfalls beim „sensual-imaginativen Wahrnehmen" (153) beginnt und wie dieser auf die Wortverkündigung verwiesen ist. Das im Folgenden vom Vf. behandelte zweite Konzil von Nizäa betont die gegenseitige Erhellung und emphatische Steigerung von Wort und Bild (177). Bilder dienen bei eingehender Betrachtung der Erinnerung der Urbilder und dem sehnsüchtigen Verlangen nach ihnen (180). Eine besondere Wertschätzung erlangen die Bilder auch bei Nikephoros von Konstantinopel, der Wort und Bild als „gleichrangige Partner" (215) versteht: Bilder leisten ebenso ihren Dienst am Wort, wie die Worte des Evangeliums zum Dienst an den Bildern bestimmt sind. Damit sind die Bilder – anders als bei Hypatios – nicht einer bestimmten Kategorie von Gläubigen – Gebildeten, Schwachen oder Anfängern – zuzuordnen, sondern sie nützen allen Christen (216).

Veranschaulichten die Analysen eine im Verlauf der Jh.e gestiegene Relevanz der Bilder im katechetischen Denken der griechischen Theologie, so liegt in der zum Abschluß von L. untersuchten Position des Theodoros Studites noch eine Ausweitung der Bildtheologie vor. Denn Theodoros zufolge geht „das Aufschreiben des Wortes [λογογραφία] auf sichtbares, abbildbares Geschehen [ἱστορία]" (229) zurück, so daß die Bilder prinzipiell den Worten bereits vorausliegen. Hieraus leitet er jedoch „keinerlei katechetische Sonderfunktion" (231) der Bilder ab, da sie den selben Stellenwert wie die Heilige Schrift einnehmen.

Diese grundlegende Studie zu den katechetischen Funktionen des Bildes erschien bereits 1969 in der Erstauflage (Rez. in: ThRv 67 [1971], Sp. 111f) und war seit Jahrzehnten vergriffen. Sie wurde nun in der Reihe „Ikon Bild + Theologie" neu aufgelegt und um ein ausführliches Nachwort erweitert. In einer übersichtlichen Gliederung ergänzt und kommentiert L. neuere Literatur und Forschungsergebnisse sowohl zur Gesamtthematik von Bild und Wort als auch zu einzelnen Kap.n. Vermißte man in der Erstauflage eine Synthese der profunden Einzeluntersuchungen sowie ein katechetisch ausgerichtetes Fazit der Studie, zu der L. nach eigenen Angaben 1966 „noch nicht fähig" (277) war, so bietet das Nachwort in der Neuauflage vor dem Hintergrund langjähriger Forschungen des Vf.s Verweise auf eigene neuere Arbeiten zur Thematik sowie ein kurzes Resümee. Demzufolge weist die griechische Bildtheologie durchaus katechetische Argumentationen auf – entgegen der geläufigen Charakterisierung der östlichen Bildtheologie als kultisch-sakramental und der westlichen als didaktisch. Die katechetischen Funktionen des Bildes gehen dabei über die des Bibelersatzes für des Lesens Unkundige hinaus: Sie aktualisieren und bekräftigen die Wortverkündigung. „Bilder dienen der Umsetzung des Gehörten in den affektiv-existentiellen Vollzug des Lebens mit Gott [...] Die simultane visuelle Vergegenwärtigung der im Wort überlieferten Botschaft, ihre Konzentration im Bild, bewirkt den spirituellen Schock (griech. katanyxis, lat. compunctio)" (278). Daß diese Funktion der Bilder nicht ohne eine Einbindung in die Wortverkündigung möglich ist, davon zeugen die Schriften der griechischen Theologen.

Die Studie erarbeitet nicht nur die vielfältigen historischen Positionen zum Verhältnis von Bild und Wort, sondern zeigt auch die unterschiedlichen Reflexionen über die Qualitäten des Bildes auf. Zusammen mit den im Nachwort ergänzten neueren Arbeiten zur Thematik führt L.s Arbeit damit auch weiterhin fundiert in die katechetisch ausgerichtete, griechische Bildtheologie ein.

Münster Claudia Gärtner

Dogmatik

Zeilinger, Thomas: **Zwischen-Räume – Theologie der Mächte und Gewalten.** Stuttgart: W. Kohlhammer 1999. 403 S. (Forum Systematik, 2), kt DM 68,95 ISBN: 3–17–015987–9

Alle Welt redet von Engeln, Mächten, Dämonen und vom Teufel, nur die Kirchen und ihre Theologien schweigen davon. So läßt sich (mit nur leichter Übertreibung, denn einige theologische Ansätze gibt es ja doch) der Befund wiedergeben, vom dem Zeilinger in seiner

1997/98 bei der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau eingereichten und von J. Track betreuten Diss. ausgeht.

Angesichts der „Wiederkehr der Engel" in Filmen und Literatur, einer weitverbreiteten Engel- und Teufelsgläubigkeit nicht nur in der Esoterik, der Konjunktur des Satanismus im Jugendkult und der großen Bedeutung der „Mächte und Gewalten" in der charismatischen Bewegung will die Arbeit verlorenes Terrain für die wissenschaftliche Theologie wiedergewinnen. Die Gebiete, die die am Rationalitätsideal der Aufklärung orientierte Theologie verlassen hat, sind längst von anderen, weniger berufenen Kräften besetzt worden; ein gefährliches Potenzial ist hier freigesetzt worden, das die Theologie nicht in Ruhe lassen kann. Schon deshalb hat die Arbeit von Z. größte Bedeutung. Seine subtile und anspruchsvolle Untersuchung, die den Rückfall in ein vorwissenschaftliches Weltbild konsequent vermeidet, erbringt aber mehr als nur das Füllen einer Lücke. Indem die Theologie zum Thema der Mächte und Gewalten wieder sprachfähig wird, gewinnt sie ein Instrumentarium zur Deutung unserer Zeit und neue gesellschaftliche Handlungsmöglichkeiten: Kollektive Handlungszwänge und institutionelle Eigendynamiken, Mächte und Gewalten von unbezweifelbarer Wirkungsmacht bestimmen die Welt und können solange ihr Wesen treiben, wie sie unerkannt und unbenannt bleiben. Ihr Schein von Unvermeidlichkeit verschwindet im Glauben an den Sieg Christi über die Mächte. Dämonenaustreibungen sind heute mehr denn je Sache des Glaubens, aber dabei darf es nicht magisch zugehen, sondern nach einer biblischen Rationalität (Kol, Eph, aber auch Paulus und der 1 Petr reden von den archai kai exousiai), die mit dem modernen Denken durchaus kommunikabel ist. Letzteres bewiesen zu haben ist ein großes Verdienst der Studie von Z. Die Theologie der Mächte und Gewalten ist Theologie der Befreiung angesichts der kaum durchschaubaren systemischen Zwänge, die heute das Weltgeschehen in Ökonomie und Politik regeln. Die schon lange empfundenen Engpässe der gängigen Theologien, die sich entweder am Personalen oder am Sozialen orientieren, werden durch sie überwunden.

Z. hat u. a. in den USA studiert und ist in Detroit durch den methodistischen Pfarrer B. Wylie-Kellermann, der selbst exorzistische Liturgien (z. B. Mahnwachen für die Opfer von Schußwaffengebrauch, Osterfeiern in einem Rüstungsdepot) veranstaltete, mit der Theologie William Stringfellows bekannt gemacht worden. Stringfellow, Jurist und theologischer Autodidakt, hat in größter Nähe zur Bibel und zugleich höchster Aufmerksamkeit für die militaristischen (Vietnamkrieg!) und rassistischen Verzerrungen der amerikanischen Gesellschaft in den 60er und 70er Jahren eine Theologie der Herrschaften und Gewalten mit unerbittlich kritisch-politischer Haltung vorgelegt. An seinen Vorstoß knüpfte in den 80er und 90er Jahren Walter Wink an (in Deutschland durch die interaktionale Bibelarbeit bekannt), der in seiner Trilogie zu den „powers" das Thema umfassend und fachtheologisch angeht. Z. stellt beider Ansätze zunächst ausführlich vor. Sie fallen durchaus unterschiedlich aus: Stringfellow, der eher prophetische Typus, erkannte die Realität der biblischen Rede von den Mächten in der Gewalt der Ideologien, der Institutionen, der Images, der technokratischen Systeme, von denen sich Menschen und Nationen leiten lassen. Unter dem Diktat des Selbsterhaltungswillen dienen sie doch alle der Macht des Todes, der sie zuarbeiten und selbst schließlich anheimfallen. Sie wirken durch Verführung und Täuschung und liegen auch noch untereinander in tödlichem Streit. Stringfellow hält sie für Geschöpfe Gottes, die, wie die Menschen, den Sündenfall hinter sich haben. Nur im Glauben an den Auferstandenen ist zu erkennen, daß ihre Macht begrenzt ist. Das Wissen um den Sieg Christi, die Erwartung seiner Wiederkunft befähigt Christen zu einem Leben im Widerstand, das sich in der konkreten politischen Aktion, dem Gotteslob der Eucharistie oder auch in exorzistischen Gebeten äußern kann, wie sie Stringfellow z. B. öffentlich für die Heilung von Richard Nixon anstimmte. Auf Stringfellows auch biographisch vermittelte Nähe zu Barth weist Z. immer wieder hin. – Wink, der eher priesterliche, auf Vermittlung bedachte Typus, entwickelte seine Theologie der Mächte in großer Nähe zur Psychologie C. G. Jungs und der Prozeßtheologie A. N. Whiteheads. Er geht stärker der spirituellen Innenseite der Mächte nach und zeigt, wie sie nicht auf begrifflichem Wege, sondern nur durch Imaginationen, durch Symbole und Projektionen wahrgenommen werden können. Sein ganzheitliches, systemisch instruiertes Weltbild läßt ihn Gott als das System der Systeme, als das Integral der Mächte begreifen. Winks Interesse liegt bei der Versöhnung der Mächte und Gewalten, die, von ihrer Vergötzung befreit, wieder in den Dienst der Schöpfung genommen werden sollen. Sehr vereinfachend kann man sagen: Stringfellow ist der Theologe der Dämonen, Wink der Theologe der Engel.

Die Unterschiedlichkeit der beiden Positionen wird von Z. nicht nach einer Seite aufgelöst, sondern sie ist ihm ein Indiz für die im Gegenstand selbst liegende Schwierigkeit. Der Titel der Buches – „Zwischen-Räume" – stellt eine Aussage über die Seinsart und den Ort der Mächte dar: eben deshalb sind sie so schwer zu fassen und verbergen sich so leicht, weil sie in jeder Beziehung ihren Ort in einem „Zwischen" haben. Dies wird im Hauptteil des Werkes entfaltet, der durch fünf klare Fragen strukturiert ist: 1. Wie steht es mit dem mythisch-symbolischen Charakter der Rede von den Mächten? Sind Wort oder Bild ihre angemessenen Ausdrucksformen? 2. Wie stehen die Mächte zwischen Gott und Welt, wo ist ihr kosmologischer Ort? Bilden sie eine eigene Seinssphäre (im „Himmel"?), oder sind sie nur Außenprojektionen von Innenwelten? 3. Sind die Mächte personal, oder sind sie Ausdruck systemischer Zusammenhänge? Kommt ihnen eine selbständige Wirksamkeit gegenüber Gott und den Menschen zu? 4. Was bedeutet der Sieg Christi über die Mächte? Wie ist überhaupt ihre Macht näher zu beschreiben, was wird aus ihr, wenn sie unter die Macht Christi treten? 5. Läßt sich die theologische Rede von den Mächten durch sozialwissenschaftliche und psychologische Theorien genauer fassen? Ist die theologische Rede ihrerseits in der Lage, heutige Phänomene genauer wahrzunehmen? Jede dieser Fragen beantwortet Z. mit einem klar umgrenzten und gut begründeten „Zwischen". Die Rede von den Mächten bleibt an die mythisch-symbolische Darstellung gebunden und muß doch immer die Plausibilitäten der mythischen Bilder durchbrechen (1). Die Mächte partizipieren an der Einwohnung Gottes in der Welt und zugleich an seiner trinitarischen Selbstunterscheidung von der Welt, ebenso ist ihre Gestalt nur ‚in, mit und unter' dem menschlichen Handeln und zugleich im Gegenüber zu diesem zu verstehen (2). Sie lassen sich als Personen beschreiben, insoweit sie responsorisch an der göttlichen und menschlichen Personalität teilhaben, aber nicht weniger angemessen ist eine Beschreibung als überindividuelle systemische Eigendynamiken. Ihre Macht stammt von Menschen und steht ihnen doch gegenüber (3). (Bei der Frage der Personalität kommt Z. auf anderen Wegen zum gleichen Ergebnis wie die kath. Arbeit von B. Claret, Geheimnis des Bösen. Zur Diskussion um den Teufel [1997], in bezug auf den Teufel. Diesbezüglich liegt nun ein mehrfach abgesichertes Ergebnis vor). Das Christus-Victor-Paradigma bringt die universal-kosmologische Dimension der Befreiungstat Gottes in Christus gültig zum Ausdruck, aber die Macht, in der Christus wirkt, durchkreuzt das Wesen irdischer Macht und ist eine solche, durch die auch Gläubige wirken können (4). Der Zwischenbereich, den die Mächte besiedeln, kann durch soziologische und psychologische Modelle entscheidend aufgehellt werden. Der „Übergegenständlichkeit" der Mächte, ihrem Changieren zwischen Personalität und Apersonalität, Wahrnehmbarkeit und Unsichtbarkeit, destruktiver und bewahrender Funktion entspricht die traditionelle Rede von den Engeln jedoch genau, sie hat heute einen großen Erkenntniswert (5).

Mit diesen Hinweisen auf die Ergebnisse des Buches läßt sich sein stofflicher Reichtum und die Genauigkeit seiner Argumentation kaum andeuten. Es stellt eine Meisterleistung dar, wie Z. eine Fülle von theologischen (die ganze deutschsprachige protestantische Theologie dieses Jh.s ist präsent, aber auch katholische Autoren werden beigezogen), philosophischen, human- und sozialwissenschaftlichen Positionen ins Gespräch nimmt und sie jeweils für die Fragestellungen auswertet. In diesem Buch wird auf hohem Niveau diskursiv gedacht!

Schon wegen seiner formalen Qualitäten würde ich das Buch jederzeit Promovenden und Habilitanden als vorbildlich empfehlen. Anstelle der sonst oft üblichen langatmigen Rekonstruktionen einer bestimmten Theorie findet man hier in einem sehr weiten Spektrum pointierte Referate von Theorien und Modellen, die exakt auf die jeweilige Fragestellung bezogen sind. Mit jeder referierten Position kann Z. die Fragestellung noch präzisieren und gelangt schließlich zu nachvollziehbaren, überprüfbaren Ergebnissen. Dieses Vorgehen verlangt vom Vf. und den LeserInnen höchste Konzentration!

Inhaltlich möchte ich v. a. zwei Gesichtspunkte hervorheben. Stringfellows Ansatz bei dem Selbsterhaltungsstreben von Institutionen, das ab einem gewissen Punkt eine dämonische Eigenwirksamkeit annehmen kann (irgendwann wurde der Vietnamkrieg in all seiner Grausamkeit nur noch geführt, um das Pentagon nicht ins Unrecht zu setzen), ist kritisch gegen eine heute verbreitete kosmologische und ganzheitliche Religiosität zu halten, die an den Gesetzen der Natur Maß nimmt. Selbsterhaltung ist das Grundgesetz der Evolution und aller lebendigen Systeme, im Zusammenhang menschengemachter Gebilde erfährt sie aber eine Maßlosigkeit mit zerstörerischen Wirkungen. Biblischer Glaube wird gerade darauf aus sein müssen, die machtvolle und „Mächte" erzeugende Dynamik von Selbsterhaltungsstrategien zu begrenzen (Sind nicht die biblischen Gebote zum Zins, zum Schuldenerlaß usw. gezielte Maßnahmen gegen die Eigendynamik der Ökonomie?). Auf der anderen Seite steht eine Theologie der Mächte und Gewalten in größter Nähe zur Systemtheorie. Auf die Entsprechungen zu Luhmann weist Z. an zentralen Stellen hin. Aber während die Systemtheorie subjektlos denkt und einen Determinismus zu enthalten scheint, der die Welt dem Geschick der Mächte ausliefert, bedeutet der von Z. exzellent begründete (auch!) personale Charakter der Mächte und Gewalten die Möglichkeit, gegen die Eigenwirksamkeit der Systeme noch durch menschliches Handeln ankommen zu können. Es gibt kein Schicksal, das nicht der Macht Gottes (von dem Engel und Menschen ihre Macht haben) unterworfen wäre. Die traditionelle Rede von Engeln und Dämonen als Personen ist deshalb nicht als ein vorwissenschaftlicher Archaismus abzutun, sondern stellt die Gewähr für die Möglichkeit der Erlösung von der Gewalt anonymisierter Mächte dar.

Z. schließt seine Arbeit mit dem Hinweis auf zwei praktische Dimensionen des Themas. Im Anschluß an Wink hat sich in der Praxis der Gemeindeberatung das Konzept vom „Engel der Gemeinde" (vgl. Offb 2 u. 3) bewährt: Der Engel symbolisiert die Gesamtpersönlichkeit der Gemeinde, er kann angesprochen werden und erinnert die Gemeinde an ihre unerfüllten Verheißungen. Z. verweist hier auf das systemische Konzept der Gemeindeakademie Rummelsberg. Im An-

schluß an Stringfellow plädiert er sodann für eine Rehabilitation des Exorzismus, der allerdings nicht auf das Böse fixiert werden darf und sich vorrangig auf kollektive Unheilszusammenhänge bezieht. Im „Kampf der Liturgien", Bilder und Mythen (deren Kraft zeigt sich in der Werbung und der politischen Propaganda!) hat der Exorzismus als öffentliche Zurückweisung des Bösen und der Mächte seinen Platz. Die von Z. aufgewiesene bleibende Bindung der Rede von den Mächten an symbolisch-imaginative Ausdruckformen bewährt sich an diesem Punkt.

Die systematische Arbeit erbringt somit einen Ertrag für die gemeindliche und liturgische Praxis. Weiterzudenken wäre noch in Richtung auf ihre politische und gesellschaftliche Bedeutung, die man kaum hoch genug veranschlagen kann. Die Schärfe, mit der Stringfellow die Theologie der Mächte und Gewalten in der politischen Kritik einsetzte, wird von Z. für die Gegenwart nicht mehr erreicht. Das schmälert nicht den Wert dieser Arbeit, sondern weist nur auf die Anschlußstellen hin, von denen aus die Theologie der Mächte zu einer zeitgemäßen „Theologie der Befreiung" entwickelt werden könnte. Es ist der Charme dieses Buches, Brücken zu bauen und zu weiteren Brückenschlägen anzuregen. Z. selbst schlägt Brücken von der nordamerikanischen zur deutschsprachigen Theologie, von der etablierten wissenschaftlichen Theologie zu der der charismatischen Bewegung, von der reformatorischen zur katholischen Tradition (Exorzismus!), von der Theologie zu den Human- und Sozialwissenschaften, von der kirchlichen Lehre zur neuen Religiosität unserer Tage bis hin zur Esoterik, insgesamt: von einem alten, fast vergessenen Glaubensgegenstand mitten in die gesellschaftlichen Probleme unserer Tage. Alle theologischen Disziplinen werden sich von ihm anregen lassen können. Sollte nicht die „Angelologie" und „Dämonologie" zum theologischen Zentralthema des beginnenden Jt.s werden?

Bornheim Thomas Ruster

Kessler, Hans: **Gott und das Leid seiner Schöpfung.** Nachdenkliches zur Theodizeefrage. – Würzburg: Echter 2000. 135 S., brosch. DM 24,80 ISBN: 3–429–02218–5

Schon der Titel des vorliegenden Buches verrät, was den Leser *nicht* erwartet. Er darf nicht mit einer erschöpfenden Beantwortung der Theodizeefrage rechnen, sondern mit „Nachdenklichem", und das in einem ganz wörtlichen Sinne: Der Vf. will der Theodizeefrage „nach-denken", indem er ihre Voraussetzungen und Implikationen studiert sowie theologiegeschichtlich entwickelte Antworttypen vorstellt und überprüft. Letzteres geschieht in dem vorausblickend formulierten Bewußtsein, dabei „manch nötige Differenzierung oder Perspektivenänderung vornehmen" zu müssen, und zwar insbesondere im „Verständnis von Allmacht, von Güte, von Unbegreiflichkeit Gottes" (8). Gleichzeitig sind die kritisch vorantreibenden Überlegungen des Vf.s von dem Bewußtsein geprägt, daß auch sein eigenes Nach- und Weiterdenken die Theodizeefrage nicht zum Verschwinden bringt, sondern allenfalls jene Schwelle des Nicht-Begreifens verschiebt, von der an allein Gott selbst diese Frage beantworten kann.

Freilich ist dem Vf. bewußt, daß er sich damit in der gegenwärtigen Theodizeediskussion den Vorwurf einhandelt, am entscheidenden Punkt sich in fideistischer Manier auf die Geheimnishaftigkeit Gottes zurückzuziehen. Darum weist er schon sehr früh in Anlehnung an Kants Theodizee-Schrift darauf hin, daß eine umfassende Theodizee, die den Sinn des Leidens in einem kosmischen Rahmen wirklich zu erklären vermöchte, eine Art von „Vogelperspektive" über der gegebenen Wirklichkeit voraussetze, die einnehmen zu wollen eine anmaßende Selbstüberschätzung der Vernunft bedeute (38). Vielmehr bleibe der menschliche Versuch, das Leid zu verstehen, stets durch unsere „diversen Froschperspektiven" (20) entstellt, kraft derer wir ge- und befangen in jener Welt sind, deren Widersprüche wir zu verstehen und aufzulösen versuchen. Damit ist ein anderer Umgang mit Widersprüchen angedeutet, als er uns gegenwärtig etwa bei A. Kreiner begegnet, dessen Theodizeeversuch durch die konsequente Anwendung des Widerspruchsverbots gekennzeichnet ist. Insofern muß der Vf. nachweisen, mit welchem Recht er annimmt, daß die Widersprüche, in die sich die gläubige Option angesichts der Theodizeefrage verwickelt, durch unsere Froschperspektiven erzeugt sind, der Gott des Glaubens aber nicht in sie verwickelt ist. Allerdings setzt schon das Bewußtsein, daß wir uns innerhalb von Froschperspektiven aufhalten, einen noch näher zu bestimmenden Standpunkt über den Standpunkten – und insofern eine dem Menschen zumindest gebrochen zugängliche Vogelperspektive – voraus: Der in seine Perspektive gefangene Frosch könnte gar nicht wissen, was eine Froschperspektive ist. Kessler geht dieser Aufgabe in fünf Schritten nach.

In einem *ersten Kap.* stellt er die strukturellen Voraussetzungen der Theodizeefrage dar. Sie stellt sich nämlich nicht mit unausweichlicher Evidenz, sondern nur wenn drei Bedingungen gegeben sind:

1. Was wir das Böse oder das Übel nennen, muß empfindungsfähigen Wesen zustoßen. Dabei gibt die Sensibilität eines Lebewesens das Maß dafür ab, inwieweit ein Widerfahrnis zur Leiderfahrung wird.

2. Der Glaube muß dem *einen* Gott gelten, dem als Schöpfer und Erlöser der Welt die Prädikate der Allmacht und Liebe zuzusprechen sind. Denn das von Epikur angesprochene Dilemma besteht bekanntlich darin, daß ein liebender Gott das Leid seiner Geschöpfe verhindern *will*, ein allmächtiger Gott es verhindern *kann*, Gott aber ganz offensichtlich dieses Leid nicht verhindert, so daß er entweder nicht allmächtig oder aber nicht lieb sein kann.

3. Der Gott anklagende Mensch muß über eine ganz spezifische Würde verfügen, die ihm das Recht gibt, Gott zu befragen oder gar ihn anzuklagen.

Im *zweiten Kap.* stellt der Vf. drei Grundtypen der Theodizee vor, die er alle von ihrer Urform bei Augustinus her entwickelt, um dann kurz ihre Wirkungsgeschichte anzudeuten. Der *ordnungstheoretische Ansatz* versucht den Nachweis, daß die Realität des Bösen stets zu etwas gut ist und in diesem Sinne einer übergreifenden Harmonie der Welt funktional eingefügt ist. Der *privationstheoretische Ansatz* begegnet uns heute noch umgangssprachlich in der Frage des Arztes, was dem Kranken *fehle*: Das Böse hat kein eigenes Sein, sondern es ist ein Mangel an Sein. Der *(erb-)sündentheoretische Ansatz* hingegen entlastet Gott, indem er den Menschen in seiner Freiheit für das Böse verantwortlich macht, und zwar nicht nur für das Böse, das er unmittelbar schafft, sondern auch für jene Übel, in die er sich naturhaft oder gesellschaftlich hineingeboren findet.

Der zuletzt genannte Ansatz wirft nun die Frage auf, ob das Gut der menschlichen Freiheit überhaupt jenen Preis wert ist, mit dem es offensichtlich erkauft ist, zumal dem Menschen hier eine Verantwortung aufgelastet wird für Gestalten des Bösen, angesichts derer er sich zunächst einmal als Opfer und nicht als Täter vorfindet. Und gegenüber jeglichem Theodizeetyp wendet der Vf. ein, daß er stets auf eine Heiligsprechung dessen hinauslaufe, was wir als das Böse erfahren, und auf ideologische Weise dazu beitrage, Unterdrückungs- und Unrechtsverhältnisse zu stabilisieren (40).

Um nun angesichts der menschlichen Unbeantwortbarkeit der Theodizeefrage nicht den genannten Fideismusverdacht auf sich zu ziehen, muß der Vf. jedoch klarstellen, warum auch die atheistische Position nicht jene Probleme löst, die durch die Realität des Leidens aufgeworfen werden. So zeigt er im *dritten Kap.*, daß auch der atheistische Protest gegen das Leid von einer Sinnoption geprägt ist, die durch Natur und Geschichte ständig widerlegt wird. Denn diese scheren sich nicht um die sittlichen Maßstäbe, die der Mensch urteilend an sie anlegt, wenn er das Leid als etwas Nicht-sein-Sollendes bestimmt. Wenn also Gott nicht existiert, sind wir zwar die Last der Frage, woher denn das Böse komme, losgeworden. Um so mehr stellt sich dann aber die Frage, woher denn das Gute komme, dessen Maßstab wir an eben dieses Leben anlegen (so schon Boethius). V. a. ist das Gute, das der Mensch in der Geschichte zweifelsohne zu verwirklichen vermag, stets geschändet durch eine Vorgeschichte des Leidens, so daß es schon eines „verbrecherischen Gedächtnisschwundes" (47) bedarf, wenn man an diesem Guten nicht verzweifeln will. Gerade im Blick auf Camus, dessen Protest gegen den „Himmel, wo Gott schweigt", als Prototyp einer protestatheistischen Rebellion gilt, zeigt der Vf., wie sehr das sittliche Bewußtsein in jene tödlichen Mechanismen der Welt eingebunden ist, gegen die es revoltieren zu können meint. Insofern fragt er, ob nicht auch der Protest gegen das Leid auf einen normativen Begriff von Sinn zurückverweist, der ohne Gott keinen Halt hat (45ff).

Damit ist die zirkuläre Situation eingetreten, daß einerseits der Glaube an Gott die ungelöste Theodizeefrage auf sich zieht, angesichts der Verabschiedung Gottes das sittliche Bewußtsein andererseits aber wieder nach jenem Gott zu fragen beginnt, dem man die Theodizeefrage nicht ersparen kann. Einen Ausweg aus diesem Zirkel gibt es nur, wenn zweierlei gelingt: Erstens muß gezeigt werden, wie man angesichts der unbezweifelbaren Realität des Leidens die Prädikate der Güte und der Allmacht Gottes zusammendenken kann. Zweitens muß deutlich werden, daß die Anerkennung der Unbegreiflichkeit Gottes unter bestimmten Voraussetzungen nicht jenen fideistischen „Sprung in den Glauben" bedeutet, der vor einer rationalen Bewältigung jener Probleme zurückschreckt, die durch die Glaubensoption aufgeworfen werden. Dieser Aufgabe stellt sich der Vf. nun in einem *vierten Kap.* im Blick auf jene Erfahrung des Leidens, für die verkürzend der Name „Auschwitz" steht. Denn der organisierte Massenmord an Millionen läßt sich weder ordnungstheoretisch funktionalisieren noch privationstheoretisch als Mangel an Sein depotenzieren. Noch weniger läßt er sich als „Preis der Freiheit" oder als Folge einer Ursünde rechtfertigen. Gerade weil aber Auschwitz sowohl die Unmöglichkeit auf die Spitze treibt, das Leid mit Gott zu begreifen, als auch die umgekehrte Unmöglichkeit demonstriert, es ohne Gott zu verstehen, sind für den Vf. die im Angesicht dieses Grauens entstandenen Bemühungen von Interesse, den Widerspruch zu lösen, der zwischen den Gott zugedachten Prädikaten der Allmacht und der Liebe besteht. Im Gespräch mit solchen Ansätzen, von denen er v. a. den von H. Jonas behandelt, gelangt der Vf. dann zu einem eigenen Versuch. Dieser durchläuft drei Überlegungsschritte:

– Allmacht und Liebe sind nicht zwangsläufig zwei unterschiedliche Bestimmungen, die erst nachträglich als Prädikate Gottes zusammengedacht wer-

den müssen, sondern es gibt eine spezifische Macht der Liebe: Diese äußert sich in der Befähigung, in einem Akt der Freiheit sich selbst zurückzunehmen und so anderer Freiheit Raum zu geben. Dabei betont der Vf. gegenüber H. Jonas, daß solches Zurücknehmen der eigenen Macht Gott in anderer Weise an seiner Schöpfung leiden läßt, als diese selbst leidet. Denn Gott bleibt trotz allem Eigenstand, den er der geschöpflichen Freiheit gewährt, dieser gegenüber transzendent und kann retten, was nach menschlichem Ermessen rettungslos verloren ist. Die Macht seiner Liebe realisiert sich darin, daß er seine Schöpfung sich in Freiheit entwickeln läßt. Dieses Freigeben der Schöpfung geht so weit, daß sie leidvolle und tödliche Entwicklungsmöglichkeiten gewinnt, die er nicht will und an denen auch seine Liebe leidet. Anders als die in ihren Möglichkeiten begrenzte menschliche Liebe kann sie jedoch nicht nur *vor*, sondern sogar *aus* dem Tod retten. Insofern ist sie nicht einfach nur Macht, sondern Allmacht. Damit ist klargestellt, daß die Macht der Liebe darin besteht, um der Entwicklung des Anderen willen nicht zu tun, was man gleichwohl tun könnte. Offen bleibt jedoch die Frage, ob die Liebe nicht wiederum alles in ihrer Macht Stehende realisieren müßte, wenn die Freiheit des Anderen in Zerstörung mündet. Insofern führt diese Überlegung trotz aller Nähe zum (erb-)sündentheoretischen Ansatz nicht zu einer Theodizee, sondern zu jenen „Bruchstücke[n] von Verstehen und auszuhaltende[n] offene[n] Fragen", von denen das fünfte Kap. handelt.

– Die menschliche Fähigkeit, Gott zu erkennen, ist begrenzt. Mit Thomas von Aquin stellt der Vf. fest: „Wir wissen nicht, was Gott *ist*, sondern eher, was er *nicht* ist" (76). Wenn wir also Gott allmächtig, lieb oder gut nennen, dann sind diese Prädikate stets analog zu verstehen. Gott als *schlechthin* gut zu bestimmen bedeutet also das gleichzeitige Zugeständnis, daß jedes konkrete menschliche Verständnis von „gut" immer auch durch sein Gegenteil entstellt und begrenzt ist. Insofern kann sich die Grenzenlosigkeit von Gottes Güte gerade dort äußern, wo unser begrenztes Verständnis dieser Güte sie gar nicht mehr wahrzunehmen vermag. Diese Überlegung erlaubt es dann, auch dort noch mit der prinzipiellen Möglichkeit des Guten zu rechnen, wo wir erklärtermaßen nur Finsternis und Grauen sehen.

– Mit dieser zweiten Überlegung ist nun auch eine Antwort auf den genannten Fideismusverdacht möglich. Denn auf diese Weise zeigt sich noch einmal, daß das menschliche Bewußtsein in die genannte Dialektik von Vogel- und Froschperspektive eingespannt ist: In der Befähigung, zu den leidvollen Widersprüchen der Wirklichkeit ein Nein zu sprechen, erweist es sich einerseits als bestimmt durch den Maßstab eines der gegebenen Welt gegenüber Anderen (127f). Insofern versetzt uns bereits unser Widerspruch gegen eine leidentstellte Wirklichkeit in ein Verhältnis der Distanz – oder um es in der Metaphorik von Vogel- und Froschperspektive zu sagen: Wir halten uns innerhalb der Vogelperspektive auf. Und doch besitzt unser Bewußtsein ein ganz spezifisches Gewicht, kraft dessen es sich nicht schwerelos über die gegebene Wirklichkeit zu erheben vermag sondern immer wieder der Anziehungskraft irdischer Froschperspektiven unterliegt (84f): So können wir das Leid nicht verstehen, und doch kündet unser Widerspruch gegen das Leid von der Möglichkeit einer Antwort, die das Maß des menschlich Faßbaren übersteigt. Darum würde eine *menschliche* Theodizee, die keine Fragen mehr offenließe, nur jene Grenzen auf Gott projizieren, denen wir durch die Prägung unserer Froschperspektive unterworfen sind.

Woher stammt nun der Optimismus, daß schon „in der menschlichen Auflehnung gegen das Böse und das Leid [...] geradezu ein Hinweis auf den göttlichen Ursprung des Menschen und der Welt" (127) liegt? Nietzsche hat immerhin die genannte sittliche Prägung unseres Bewußtseins als einen Schein zu interpretieren versucht, der keine andere Funktion hat als die, den Menschen um so heftiger stürzen zu lassen, je mehr er sich nach diesem unerreichbaren Schein strecke. Und Gott wird ihm dabei allenfalls als ein himmlischer Sadist denkbar, der sein perverses Vergnügen daran findet, seine Geschöpfe auf dem Weg zu Zielen, die er ihnen fälschlicherweise als erreichbar vor Augen stellt, in die Irre laufen zu lassen. In der theologischen Theodizeediskussion versuchen gegenwärtig H. Verweyen und K. H. Menke, diese Transzendentalität als einen nicht mehr weiter hintergehbaren Vernunftstandpunkt zu fassen, von dem dann mit Recht gesagt werden kann, daß auch deren ideologiekritische Destruktion noch einmal von ihr Gebrauch macht. Der Vf. geht jedoch einen anderen Weg, denn er hat den Protest gegen das Leid nicht an einen unhintergehbaren Vernunftstandpunkt gebunden, mit dem ich der empirischen Welt gegenübertrete, sondern an eine evolutionsgeschichtlich gewonnene Sensibilität empfindender Kreaturen. Zumal er damit ausdrücklich das Leid der Tiere in die Theodizeefrage mit einbezieht, setzt er sich zunächst also der Gefahr aus, die besagte Transzendentalität einfach evolutionsgeschichtlich „wegzuerklären".

Hier setzt nun das *fünfte Kap.* ein, dessen Überschrift lautet: „Bruchstücke von Verstehen und auszuhaltende offene Fragen." Denn bis hierhin wäre der Einwand möglich, daß die Evolution nicht nur die menschliche Transzendentalität hervorgebracht, sondern ihr ein Sinnverlangen eingestiftet habe, dessen Erfüllung nicht vorgesehen sei. An dieser Stelle referiert der Vf. nun die Ergebnisse der Verständigung zwischen der Theologie und den Naturwissenschaften, um zu zeigen: Selbst das indeterminierte Spiel der im Evolutionsprozeß ihre Möglichkeiten ausprobierenden Kräfte ist ihrerseits nur möglich geworden, weil in den frühesten Entwicklungsstadien des Universums Bedingungen aufeinandergetroffen sind, bei denen die Wahrscheinlichkeit ihres Zusammentreffens von Physikern mit 10^{80} angegeben wird (90). Hier findet die Annahme eines den Evolutionsprozeß sowohl konstituierenden als auch in seinen Möglichkeiten freigebenden Geistes seine Begründung. Wenn also im freien Spiel der evolutionsgeschichtlich sich aneinander abarbeitenden Kräfte irgendwann der Mensch auftaucht, der einerseits nur ein „Staubkorn" im Universum ist, andererseits aber fragend zum Ganzen dieses Universums in ein Verhältnis der Objektivation zu treten vermag, dann hat der Mensch allen Grund, darauf zu vertrauen, daß seine Transzendentalität in einem definitiven Sinn gründet.

Von hier aus werden die dem Menschen zugänglichen „Bruchstücke des Verstehens" zur Voraussetzung, um offene Fragen auszuhalten (88). Wenn also der Vf. die Theodizeefrage offenhält im Vertrauen auf eine mögliche Antwort, die allein Gott zusteht, dann hütet er einerseits die Geheimnishaftigkeit Gottes vor einem vorschnellen Begreifen, das allemal nur die begrenzten – und mit ihrem Gegenteil durchmischten – menschlichen Vorstellungen von Güte auf Gott projizierten. Andererseits kann er aus guten Gründen den Vorwurf zurückweisen, er ziehe sich in einem Akt fideistischen Behauptens dort auf die Geheimnishaftigkeit Gottes zurück, wo er mit seinem Latein am Ende sei. Vielmehr entstammt die Selbstbegrenzung theologischen Verstehens gegenüber der Geheimnishaftigkeit Gottes einer selbstkritischen Einsicht in die Grenzen einer Vernunft, die sich im genannten Sinne in die Dialektik von Frosch- und Vogelperspektive eingespannt weiß.

So liegt die besondere Leistung der vorliegenden Studie in jener bescheiden daherkommenden Nachdenklichkeit, die deren Untertitel bestimmt. Denn in dieser Nachdenklichkeit hat sie einen weiterführenden Beitrag zur Beantwortung einer Frage geliefert, die in der gegenwärtigen Theodizeediskussion v. a. von A. Kreiner aufgeworfen wird: ob derjenige, der die Theodizeefrage offenhalte und eine Antwort allein von Gott erwarte, nicht auf rationaler Ebene *atheistisch argumentiere*, um dort, wo diese Argumentation zu unerwünschten Ergebnissen gelange, dann sprunghaft *theistisch zu optieren*. Hier macht der Vf. überzeugend deutlich, mit welchem Recht man in einem rationalen Sinne von der Theodizeefrage als der „Frömmigkeit der Theologie" (Metz) sprechen kann.

M. E. wirft die von dem Vf. entwickelte Position zwei weiterführende Fragen auf: Die erste lautet: Gibt es einen darüber hinausgehenden Beitrag der Christologie zur Bewältigung der Theodizeefrage? Gerade angesichts der stark schöpfungstheologisch akzentuierten Wahrnehmung der Evolutionsgeschichte stellt sich nämlich die Frage, ob für den Christen nur noch einmal in Jesus Christus jene Einheit von Liebe und Allmacht Gottes zur Anschauung gelangt, die bereits in der Erfahrung der Welt als Schöpfung gegeben ist, oder ob hier noch einmal etwas Eigenes geschieht. Die zweite lautet: Wie läßt sich verhindern, daß eine Antwort auf die Theodizeefrage, die ich zwar für *an sich möglich* halte, aber *für mich hier und jetzt nicht einsehbar* ist, unfreiwillig doch wieder zu jener Ideologie wird, mit der man nötigenfalls sich über alles mit dem Hinweis hinwegtrösten kann, daß es schon zu irgend etwas gut sei? Müßte dann die Theodizeefrage nicht doch stärker in einem Vernunftstandpunkt und weniger in einer Sensibilität der jeweils leidenden Kreatur ihren Ausgang nehmen? Doch mit diesen Fragen hat der Rez. sich nicht nur an die zu rezensierende Arbeit gewandt, sondern zugleich Probleme benannt, die er auch an seine eigenen Arbeiten zur Theodizeethematik gerichtet sieht und in deren Bearbeitung er sich mit dem Vf. des vorliegenden Buches verbunden weiß.

Essen Gerd Neuhaus

Ökumenische Theologie

Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens". Unter Mitarbeit von Harding Meyer / Magnus Striet / Lothar Ullrich / Hans Jörg Urban / Harald Wagner, hg. v. Harald Wagner. – Freiburg: Herder 2000. 139 S. (Quaestiones disputatae, 184), kt DM 32,00 ISBN: 3–451–02184–6

Als der Verlag auf die „aktuelle Bedeutung" dieses Werkes (vierte Umschlagseite) aufmerksam machte, bezog sich dieser Hinweis auf die „jüngsten Auseinandersetzungen um ökumenische Papiere" *(Zitat)*. Inzwischen hat der Hinweis selber und mit ihm das Buch einen ganz neuen und radikalen, wirklich an die Wurzeln gehenden neuerlichen Aktualitätsschub bekommen: Seit der Erklärung „Dominus Jesus" der römischen Glaubenskongregation vom September 2000 ist zwar nicht der katholische Ökumenismus als solcher, wohl aber sind wesentliche Verhaltens- und Verfahrensweisen katholischer Ökumeniker in Frage gestellt worden. Die teilweise sehr prinzipiellen Untersuchungen des vorliegenden Bdes der QD über Geschichte und Inhalt einer relativ neuen Formel erhalten damit eine ungeahnte und möglicherweise für die katholische (und allgemein für die binnenchristliche) Ökumene zukunftsweisende Bedeutung. Sie beruht auf einem wesentlich anderen Fundament als die vatikanische Stellungnahme, sofern nicht von einer bestimmten Konfession und deren Leitprinzipien, sondern von der realen Zuständigkeit der christli-

chen Gemeinschaften ausgegangen wird. Das vorfindliche System der Konfessionen wird verstanden als Ensemble von eigenständigen Lebensgestalten, aus deren Vielfalt nur und gerade die christliche Einheit zu erstreben und zu vollenden ist. Die Gretchenfrage ist, ob eine Gemeinsamkeit im Kern einer Lehraussage oder eines Lehrkomplexes dergestalt erreicht werden kann, daß bestehen bleibende Unterschiede die Übereinstimmung im wesentlichen nicht tangieren.

„Ekklesiologisch-theologische Strukturprinzipien als Grundlage des ‚differenzierten Konsenses'" (=DK) stellt der einleitende Aufsatz des Hg.s Harald Wagner (11–35) in einer ziemlich eigenständigen Interpretation der Texte des Vaticanum II vor. Sind die Konfessionen Erfahrungsweisen des Christlichen überhaupt, so müssen Einheitsanstrengungen sich der Differenz von Offenbarung und Offenbarungszeugnis sowie der Wahrheitenhierarchie bewußt bleiben, wodurch gleichzeitig die endlose Grunddissens/-konsens-Debatte relativiert wird. Stellt man das in Rechnung, so weist Wagner überzeugend nach, kann Übereinstimmung nur in den Fundamenten, nicht in den letzten Lehrverästelungen möglich sein. Die Folge ist eine „Gestufte Kirchengemeinschaft" als Zielvorstellung der Versöhnung unter den Christen.

Von besonderer dokumentarischer Bedeutung ist der Aufsatz des Straßburger Ökumenikers Harding Meyer („Die Prägung einer Formel. Ursprung und Intention": 36–58), sofern dieser einer der maßgeblichen „Väter" der Rede vom DK ist. Über die historischen und theologischen Voraussetzungen des Begriffs kann man daher keine kompetentere Auskunft als von ihm erhalten. Am Beispiel der Sakramentalität des Ordo und des Opfercharakters der Eucharistie fragte er nach der Kompatibilität und somit der Möglichkeit eines Partialkonsenses zwischen den christlichen Kirchen(gemeinschaften) und konsequenter nach den Chancen einer „differenzierten Glaubenseinheit", wie Karl Rahner das formuliert hat.

Der Münsteraner Assistent Magnus Striet steuert den dritten Aufsatz bei unter dem Titel „Denkformgenese und -analyse in der Überlieferungsgeschichte des Glaubens. Theologisch-hermeneutische Überlegungen zum Begriff des DK" (59–80), um die Berechtigung der Formel von der Denkformanalyse her zu belegen. Die Abundanz der Offenbarungsgehalte, letztendlich fundiert in deren göttlichem Ursprung, kann in der Geschichte nur in differierenden Gestalten und in einem durch viele Faktoren bedingten Aneignungsprozeß rezipiert und damit heilsbedeutsam werden. Wo nicht das Gegenteil erweisen wird, kann man sie als einander zugeordnete Komplemente der einen und einzigen Wahrheit erachten. Gerade dadurch freilich, so zeigt in sehr komplexen Überlegungen des Vf., wird echte Ökumene ermöglicht als Weise, „den unerforschlichen Reichtum der Wahrheit zu entdecken. Auch in diesem Zusammenhang kann alles, was der Geist in den ‚anderen' wirkt, zum Aufbau jeder Gemeinschaft beitragen und gewissermaßen zur Belehrung über das Geheimnis Christi". Der schöne Satz stammt allerdings nicht vom Assistenten Striet, sondern von Papst Johannes Paul II. („Ut unum sint", 38).

Der Paderborner Ökumeniker Hans Jörg Urban schlägt in die gleiche Kerbe, wenn er in seinem Beitrag Ökumenismus als Wachstumsvorgang und damit als differenziert-differenzierendes Geschehen zeigt („Jenseits von Häresie und Schisma, oder: Differenziertes voneinander Lernen als Prinzip der Ökumene": 81–101). Unter Zugrundelegung des einmal vom Vf. dieser Zeilen ins Gespräch gebrachten Begriffs der „relativen Häresie" (Privilegierung von Teilwahrheiten auf Kosten anderer) wird sorgsam analysiert, welche lebensweltlichen und geistesgeschichtlichen Kontexte jeweils die Herausarbeitung bestimmter solcher partieller Lehrthemen in der Konfessionsgeschichte verursacht haben. Urban stellt damit die Komparationsmethode im Ökumenismus nachhaltig in Frage, da diese nur zu leicht übersehen kann, welche faktischen Bereicherungen die „relative Häresie" für das Offenbarungsgeschehen gezeitigt haben könnte. Am Ende bietet er ein recht nützliches Instrumentarium für das Differenzierungsverfahren und schließt mit der Frage nach der Verbindlichkeit des je erzielten DK.

Der emeritierte Erfurter Dogmatiker Lothar Ullrich gehört zu den Mitverfassern der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" von 1999, die erst in Anwendung der DK-Formel unterzeichnungsreif geworden ist. In seinem offenkundig vor dieser Unterzeichnung gefertigten Beitrag „DK und Komplementarität. Mögliche Wege zur Einheit in Verschiedenheit" (102–135) schildert er minutiös die hermeneutische Bedeutung der Prinzipien von Differenzierung und Komplementarität für das berühmte und immer noch umstrittene Dokument von Augsburg. Manches wird wiederholt, was in den anderen Aufsätzen schon gesagt worden ist. Der besondere Wert liegt in der Beschreibung von Komplementarität als erkenntnistheoretischem Prinzip der Vermittlung des Unterschiedenen von Modellen, Denkansätzen und Lehraussagen in der Weise, „daß ihre Andersartigkeit nicht aufgehoben wird, sondern als bereichernd und sich ergänzend anzusehen ist und als miteinander verträglich gelten gelassen wird" (115).

Kurze „Schlußgedanken" von H. Wagner runden die Quaestio ab (136f).

Aussicht auf echte Verständigung und die Bereitschaft zum Wagnis, die „anderen" ernst zu nehmen, bedarf zwar der Warnungen der Erklärung „Dominus Jesus", kann aber darin nicht das Fundamentalprinzip der katholischen Haltung impliziert sehen. Die gewißlich sehr zu disputierende Quaestio scheint, auch wenn vieles in den fünf Referaten wiederholt wird, in der ökumenischen Dunkelheit erleuchtende Erkenntnis und hellen Mut zum Weitergehen, ut omnes unum sint, zu schenken. Ein wichtiges Werk liegt vor. Es verlangt natürlich nach vielen Leserinnen und Lesern, soll es helfen, den Glanz der Wahrheit einläßlich zu machen.

Regensburg Wolfgang Beinert

Kirchenrecht

Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht. Bd 1. A–F, hg. v. Axel Freiherr von Campenhausen / Ilona Riedel-Spangenberger / Reinhold Sebott unter Mitarbeit von Heribert Hallermann. – Paderborn: F. Schöningh 2000. IX, 736 S., geb. DM 228,00 ISBN: 3–506–75140–9

Wenn zur Förderung des Kirchenrechts in den deutschsprachigen Ländern bald zwanzig Jahre nach dem Ende der Rechtsreform in der katholischen Kirche noch etwas Entscheidendes auf den Weg zu bringen war, dann das Projekt eines wirklich umfassenden und informativen Lexikons. Die Kanonistik deutscher Zunge hat ein solches Werk bislang noch nicht besessen – auch nicht unter Geltung des alten Rechts. Für viele Angaben zeitloser Art greifen daher die Vf. oft auf das Dictionnaire de droit canonique zurück, das von René Naz in den Jahren 1935–1965 achtbändig herausgegeben wurde. Knapper gefaßte Lexika gibt es in italienischer (Chiappetta 1986) und spanischer Sprache (Corral Salvador / Urteaga Embil 1989), deutsch nur die „Grundbegriffe des Kirchenrechts" (Paderborn 1992) von der am neuen Werk als Hg.in mitwirkenden Ilona Riedel-Spangenberger.

Im konfessionell gemischten Deutschland auch die Wirklichkeit des evangelischen Kirchenrechts mitzubedenken, ist ein ebenso guter Einfall, wie die Wechselwirkungen der beiden Kirchenrechte mit dem staatlichen Recht für die Kirchen, dem sog. Staatskirchenrecht zu berücksichtigen.

Die Hg., von Heribert Hallermann als Projekt- und Schriftleiter in weitestem Umfang entlastet, haben 192 Vf. aktiviert, sich an diesem Werk zu beteiligen. Damit schrumpft der Kreis der Fachleute, die rezensieren können, ohne Mitverfasser zu sein, stark zusammen und damit auch das Recht zu inhaltlicher Kritik. Ausweislich des Vorwortes hat das Herausgeberteam kein Werk aus einem Geiste oder auch nur aus einem Guß angestrebt, sondern die Fachmannschaft der Vf.innen und Vf. sich aus sich heraus bewähren lassen wollen. Damit kann man dieses Lexikon nicht als eine Quelle ansehen, die man bedenkenlos und ohne eigene Reflexion zitieren kann. Es legt nicht nur Daten, sondern auch Auffassungen vor. Was nachfolgend an Beobachtungen referiert wird, ist nicht als Mäkelei an einem arbeitsintensiven Projekt gemeint, wohl aber als Beitrag zur Optimierung, der bei noch zwei ausstehenden Bden nicht notwendig zu spät kommt:

Entsprechend den drei Dimensionen der behandelten Rechte (Staatskirchenrecht, evangelisches und katholisches Kirchenrecht) sind viele Art. untergliedert, wobei die Reihenfolge der Teile anscheinend nicht festliegt (vgl. „Amtsgewalt" und „Amtsenthebung"). Aber viele Art. sind gar nicht unterteilt. Das ist bei Personen-Artikeln korrekt, bei Stichwörtern, die eindeutig in ein Kirchenrecht vor der konfessionellen Spaltung weisen, meistens sofort plausibel. Aber es gibt auch Art., die einer Konfession zuzuweisen dem weniger ausgefuchsten Benutzer hilfreich sein könnte (z. B. bei „Allgemeine Normen" und „Alter" als rein katholischen Art.n, bei „Amtshandlungen" als rein evangelischem und „Altersgrenze" als Art. ohne das weltliche Recht).

Probleme gibt es auch, wenn ein Stichwort in verschiedenen Rechtsgebieten kategorial andere Wirklichkeiten meint – hier jeweils ausweislich der drei Teile des entsprechenden Art.s. Unter „Amt" versteht das staatliche Recht einen instituierten Pflichtenkreis oder eine Behörde; das evangelische Recht verzichtet auf eine Definition und meint das „ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta", was eine vornehmlich theologische Kategorie ist, die gegenüber den rechtlichen Formen der Institutionalisierung und Wahrnehmung kirchlicher Dienste eine Metaebene belegt. Das katholische Recht spricht in diesem Art., obwohl an der ökumenischen Diskussion um „das Amt", also die im evangelischen Teil bezeichnete Dimension, auch die katholische Kirche beteiligt ist, vom kirchlichen Ämterrecht, das dem staatlichen Begriff nahesteht – ohne Hinweis auf den anderen Amtsbegriff. Gibt es hier einen Ausweg? Wohl nur durch die Differenzierung der Stichwörter, durch die beiden lateinischen Begriffe „ministerium" und „officium" indiziert, hier z. B. in „Amt (theologisch)" – dazu wäre dann auch katholisch Stellung zu nehmen – und „Amt (dienstrechtlich)" – dazu sagt der evangelische Beitrag das Wichtigste, wenn auch ohne neue Begriffsbildung.

Die für den Benutzer eines Lexikons geeigneten Stichwörter zusammenzustellen, ist eine Kunst, die bleibend nach Vollendung strebt. Die Frage, ob jemand das Stichwort „Annahme" suchen wird und mit welchem Interesse, kann ich nicht beantworten. Da die Erläuterung sich auf das Ämterrecht (acceptatio) und auf die Gesetze bezieht (receptio), hoffe ich darauf, daß bei „Kirchenamt" und „Gesetz" die entsprechenden Verweise nicht vergessen werden. Apropos Verweise: Im Art. „Appellatio" wird u. a. auf „Berufung" verwiesen, es gibt aber nur einen Art. „Berufung, im Prozeß", der aus dem Verweis auf „Appellatio" besteht.

Für Hg. und Benutzer hilfreich wäre daher eine Übersicht über die Stichwörter dieses Bdes, in die auch weitere, unter anderem Begriff behandelte Materien aufgenommen werden könnten, in der v.a. aber lateinischen Begriffen die bearbeiteten deutschen Entsprechungen zugeordnet werden könnten und umgekehrt. Eine solche Übersicht könnte einem unkundigen Benutzer erleichtern, die Fachtermini zu seinem Problem zu finden, dem kundigen, den (unvermeidlicherweise subjektiven) Zuordnungen von Begriffen zu Stichwörtern durch die Hg. nachzuspüren.

Ebenso hilfreich und im Zeitalter des Computers ohne größeren Aufwand herstellbar wäre eine Liste, die für die einzelnen Vf. deren Art. nachwiese, denn manchmal möchte man auch in einem Lexikon nach den Auffassungen eines Vf.s suchen. Druckseiten sparend, aber unkomfortabel ist der Verzicht auf ein eigenes Abkürzungsverzeichnis. Er geht davon aus, daß das Lexikon nur von Insidern benutzt werden wird. Was aber macht ein Nicht-Theologe, der schon „LThK" nicht aufzuschlüsseln weiß und sich unter „Kirchner" nichts vorstellen kann? Es wäre schade, wenn er das LKStKR nicht als Einstieg in weiteres Forschen nutzen könnte.

Es ist den Bearbeitern und dem Werk ein zügiger Fortschritt zu wünschen und zugleich zu hoffen, daß ein Niveau gehalten bzw. erreicht wird, das einem Werk gebührt, das über lange Zeit keine Nachahmer finden wird.

Münster Klaus Lüdicke

Liturgiewissenschaft

Archiv für Liturgiewissenschaft. Inhalt der Bände und Jahrgänge 1–40 1950–1998, bearb. v. Angelus Häußling OSB. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag/Herder 2000. 67 S., kt ISBN: 3-7278-1279-6

Wir haben in ThRv 87 [1991], Sp. 497 schon aufmerksam gemacht auf das erste Inhaltsverzeichnis dieser wichtigsten deutschsprachigen Publikation für Literaturberichte zu Liturgie und Liturgiewissenschaft, die auch in anderen Sprachbereichen ihresgleichen sucht. Das ALw ist ein Unternehmen des Abt-Herwegen-Instituts Maria Laach und wurde dort 1947 begründet. Nimmt man die Vorgängerpublikation hinzu, das Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, von 1921 bis 1941 von Odo Casel betreut, so deckt dieses Periodikum der Liturgiewissenschaft die längste Zeit des vergangenen Jh.s ab.

Dabei werden keineswegs nur die das Fach unmittelbar betreffenden Publikationen erfaßt. So enthält z. B. das zuletzt erschienene Heft 1/2 des Jg. 41 [1999] Literaturberichte – Texte, Quellen und Studien – zum Gottesdienst der Kirche, zum Gottesdienst im iberischen Raum wie zur Liturgie in den Kirchen der Reformation, während der vorletzte Jg. 40 [1998] Veröffentlichungen zur Liturgie im Gesamtzusammenhang der Theologie, zur Liturgie im Geistesleben des Mittelalters sowie in bildender Kunst und Architektur enthält. Hinzu kommen jeweils grundlegende Aufsätze und Miszellen, im letzten Heft u.a.: Die „Krypta-Messe" in der Abtei Maria Laach; Die Schrift „Das Wandlungssymbol in der Messe" von Carl Gustav Jung. Auf dem Weg zu einem Dialog der Liturgiewissenschaft mit der Tiefenpsychologie.

Das vorliegende Inhaltsverzeichnis erschließt nun alle Jahrgänge auch mit einem Verzeichnis der Beiträge nach Vf.n (13–47), aber auch mit einem Register der behandelten Themen (48–61), von Problemen der Abendmahlsforschung bis zum Segensgestus Christi im koptischen Altar-Ziborium. Zudem findet sich ein systematisches Verzeichnis aller Literaturberichte (62–65) geordnet unter historischer und systematischer Rücksicht in sieben übergreifenden Gruppen: Liturgie und Liturgiewissenschaft; Zeitraum der biblischen Offenbarung (AT, NT, Judentum); Abendländische Kirche; Morgenländische Kirche; Kirchliches Leben (u.a. Spiritualität, Volksfrömmigkeit, Pastoralliturgik, Religionspädagogik); Musik im Gottesdienst; Kunst, Kultur, Gesellschaft.

Dieses hervorragende Arbeitsmittel wird seit jüngster Zeit von einem neuen Hg.-Team betreut: dem hochverdienten Benediktiner A. Häußling stehen nun zur Seite die Ordinarien für Liturgiewissenschaft in Fribourg, Martin Klöckener, und in Erfurt, Benedikt Kranemann. So bleibt die Gewißheit, daß diese wichtige Arbeit auch im neuen Jh. von einer Generation fortgesetzt wird, die das Zweite Vatikanische Konzil nicht mehr selbst erlebt hat, sich aber dessen Zielen weiter verpflichtet weiß.

Münster Klemens Richter

Pastoraltheologie

Practice what you preach. Virtues, ethics, and power in the lives of pastoral ministers and their congregations, ed. by James F. Keenan / Joseph Kotva. – London: Sheed and Ward 1999. 337 S., pb. US-$ 19,95 ISBN: 1-58051-064-7

In den USA sind in den letzten Jahren von Moraltheologen verschiedene Studien zum Ethos pastoraler Berufe publiziert worden, so z. B. Richard M. Gula, Ethics in Pastoral Ministry (New York/Mahwah 1996) und im weiteren Sinne Timothy E. O'Connel, Making disciples. A handbook of Christian Moral Formation (New York 1998).

In diesen Zusammenhang reiht sich auch die Veröffentlichung von James F. Keenan, S.J. und Joseph Kotva, Jr. ein, allerdings mit einem bemerkenswerten Unterschied: Der Sbd ist, wie die Konfessionszugehörigkeit der beiden Hg. bereits zeigt, in ökumenischer Breite angelegt. Keenan, Jesuit, und Kotva, Mennonit, sind beide durch Arbeiten zur Tugendethik ausgewiesen. Deshalb wird auch in den Beiträgen, die ein beeindruckendes Themenspektrum abdecken, der tugendethische Ansatz konsequent durchgehalten, wie es der Untertitel des Buches zum Ausdruck bringt. Um die Fülle der angesprochenen Themen wenigstens anzudeuten, soll das Inhaltsverzeichnis detailliert dargestellt werden:

Introduction: Why a Course on Virtue Ethics in Church Ministry? (1–9);

Part One: Pastoral Ministers and Power; Section One: The Way Churches Train Their Pastors Introduction (13–15); A. Admissions and Candidacy Development; 1) Christ and Darwin Go to Church: Ministerial Selection and the Candidacy Process, by Richard Bondi (17–28); 2) Testing Religious Order Candidates for HIV, by James F. Keenan, S. J. (29–41); B. Ordination, Marriage, and Pastoral Assignments; 3) Ordination and Immigration, by Carlos Piar (43–55); 4) Married Clergy and the Acceptance of Appointments, by Gilbert Meilaender (56–65);

Section Two: The Way Pastors Live; Introduction A. The Pastor and Personal Relationships

5) Seeking Out Good Friends, by Joseph Kotva Jr. (71–80); 6) The Wisdom of Boundaries: Power and Vulnerability in Ministry, by Richard M. Gula, SS (81–100); 7) Virtue Ethics and the Sexual Formation of Clergy, by Sondra Ely Wheeler (101–114); B. Context Affecting Self-Understanding; 8) In the Shadow of the Execution Chamber: Affirming Wholeness in a Broken Place, by Judith W. Kay (115–127); 9) Virtue Ethics and the Problem of African American Clergy Ethics in the Culture of Deference, by Samuel K. Roberts (128–139);

Part Two: Congregations and Power; Section One: The Way Communities Worship; Introduction (143–146);

A. Truth in Prayer and Preaching; 10) Transformed in Prayer, by Joseph Kotva, Jr. (147–156); 11) The Preacher and the Virtue of Forgiveness, by William H. Willimon (157–170);

B. Inclusive Language and Communion; 12) Imaging and Speaking of God, by Diana Fritz Cates (171–185); 13) No One Goes Away Hungry from the Table of the Lord: Eucharistic Sharing in Ecumenical Contexts, by Margaret A. Farley (186–201);

Section Two: The Way Communities Behave; Introduction (203–208); A. Empowering Leaders; 14) Leadership in Empowering Others. A Case Study from Rural Congregations/Parishes, by Shannon Jung and Patricia Beattie Jung (209–224); 15) Ministerial Malaise and Disillusionment: Recovering Hope in Ministry, by Paul J. Wadell (225–238); B. Arbitrating Conflict; 16) Debating Homosexuality: Disagreements Held in Patience and Hope, by Charles Pinches (239–251); 17) Doctrine and Ecclesiastical Authority: A Contemporary Controversy in the Armenian Church, by Vigen Guroian (252–267); 18) Serving the Church and Facing the Law: Virtues for Committee Members Evaluating a Pastor, by Willian Johnson Everett (268–279); C. The Measure of Justice; 19) Vicious Virtue? Patience, Justice, and Salaries in the Church, by Karen Lebacqz and Shirley Macemon (280–292); 20) „His Dogs More Than Us": Virtue in Situations of Conflict Between Women Religious and Their Ecclesiastical Employers, by Anne E. Patrick, SNJM (293–314); 21) Collegiality as a Moral and Ethical Practice, by M. Shawn Copeland (315–332).

Es folgen die Hinweise für die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an diesem Sbd; die Einführungen zu Beginn und zur jeweiligen Sektion haben die beiden Hg. verfaßt. Alle Kap. werden mit konkreten Fallbeschreibungen eingeleitet, d.h. die Vf.innen und Vf. nehmen Einzelfälle auf, die sie analysieren und ethisch gewichten oder sie gehen auf immer wieder vorhandene Problemanzeigen ein. Selbstverständlich sind einige der Beschreibungen und Herausforderungen nicht unmittelbar auf unseren Kontext zu übertragen, so wenn Judith W. Kay über einen Pfarrer berichtet, der zum Tode Verurteilte auf ihrer letzten Wegstrecke begleitet.

Aber gerade an der Sektion zwei, die auf die Lebensform der im pastoralen Dienst stehenden näher eingeht, läßt sich gut die Vorgehens- und Argumentationsweise des Buches erläutern. Keenan und Kotva skizzieren in der Einleitung, in der sie einen Überblick über dieses Kap. geben, besonders die Klugheit als notwendige Tugend für das sittliche Handeln im pastoralen Dienst. Man kann nur klug im Blick auf andere handeln, wenn man weiß, wo man selbst verletzlich, aber auch selbst stark ist. Weiter ist die Tugend der Freundschaft elementar, denn mit Freunden können die Seelsorgerinnen und Seelsorger ihr Leben teilen, das, was sie bedrängt und erfreut. Zugleich erfahren sie in solchen Beziehungen, daß sie von den Gaben der anderen beschenkt werden. Dabei – und darauf weist Richard M. Gula in seinem Beitrag hin –, können aus pastoralen Gesprächen Erwartungen an freundschaftliche Beziehungen erwachsen, die die Seelsorger nicht erfüllen können. Um Verletzungen zu vermeiden, ist es notwendig, die Ebenen zu klären.

Neben zahlreichen Grundhaltungen, die genannt werden, wie Selbsterkenntnis, Lernfähigkeit, Solidarität und Mut (126), wird immer wieder auf die Bedeutung des geistlichen Lebens und seine Auswirkungen auf das Ethos der Seelsorger hingewiesen. So nennt Joseph Kotva die Demut als Tugend des

Gebetes (151). Die Probleme, die mit dem institutionellen Charakter der kirchlichen Gemeinschaft verbunden sind, werden nicht außer Acht gelassen. Hier gilt es, Gerechtigkeit, Fairness und Offenheit zu verwirklichen (273). Schwierige Fragen – wie die sexuelle „Formatio" des Klerus – werden genauso angegangen wie die des gerechten Lohnes im kirchlichen Dienst. Insofern bietet das Buch ein breitgefächertes und problemorientiertes Bild ethischer Herausforderungen für die im pastoralen Dienst Stehenden wie auch den mit ihnen verbundenen kirchlichen Gemeinschaften. Die Tragfähigkeit der Tugendethik und ihre Verbindung mit einer spirituellen Theologie wird sichtbar.

Manchmal würde eine normative Klärung den Beiträgen gut tun. So weist Gilbert Meilaender in seinem Beitrag zu Recht darauf hin, daß die Tugendethik nicht davon entbindet, darüber nachzudenken, was zu tun und was zu lassen ist. Keenan gibt hilfreiche Anregungen zur Frage, ob HIV-Infizierte in einen Orden aufgenommen werden können bzw. obligatorische Tests durchgeführt werden sollen. Noch aufschlußreicher wäre es gewesen, ob in dem von ihm genannten Fall eines 29jährigen HIV-Positiven die Ordensgemeinschaft sich tatsächlich entschlossen hat, den Kandidaten aufzunehmen und welche Gründe dafür ausschlaggebend waren.

Es soll nicht verschwiegen werden, daß die Veränderung im Verständnis des Gehorsams u. a. mit dem Hinweis auf die deutsche Geschichte begründet wird. Die Ordensfrau Anne E. Patrick, die in ihrer Ordensgemeinschaft zwei unterschiedliche Formen des Gehorsams aus dem Jahr 1939 und 1989/90 vergleicht, stellt zur Entwicklung des Gehorsamsverständnisses fest: Seit den Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges und den Nürnberger Kriegsverbrecherprozessen habe sich die Betonung des Gehorsams weg von dem Verständnis der Unterwerfung in der Vergangenheit hin zu Mit-Verantwortung in der Kirche gewandelt (306).

Keenan und Kotva haben mit ihrem Projekt wichtige und weiterführende Perspektiven vermittelt, wie Seelsorgerinnen und Seelsorger und ihre kirchlichen Gemeinschaften tugendethisch auf zentrale Probleme, die sich aufgrund der sich rapide wandelnden gesellschaftlichen und damit auch kirchlichen Verhältnisse stellen, reagieren können. Dabei werden neben tugendethisch-spirituellen auch institutionenethische Aspekte zur Sprache gebracht. Insofern enthält dieser in ökumenischer Verbundenheit entstandene Bd zahlreiche Anregungen auch für den deutschen Sprachraum.

Regensburg Herbert Schlögel

Langenmayr, Arnold: **Trauerbegleitung.** Beratung – Therapie – Fortbildung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 200 S., kt DM 39,00 ISBN: 3–525–45851–7

Die Literatur zu Sterben, Tod und Trauer hat in der jüngsten Zeit immens zugenommen und wird in nicht wenigen Buchhandlungen als eigene, mehrere Regale füllende Abteilung geführt. Erfahrungsberichte, wissenschaftliche Werke und praktische Ratgeber repräsentieren dabei eine breite Vielfalt unterschiedlicher Zugänge, Erfordernisse und Erwartungen. Möglicherweise reflektiert dieses Phänomen gesamtgesellschaftliche Entwicklungen und Veränderungen in den Einstellungen vieler Zeitgenossen zu diesem merkwürdig ambivalent zwischen Tabu und Sensation erscheinenden Thema. Aus den gegenwärtigen Tendenzen des gewandelten Umgangs mit Sterben und Tod folgt u. a. nicht selten die wachsende Unfähigkeit von Menschen, Verlust- und Trauererfahrungen psychisch und physisch gesund zu durchleben und zu verarbeiten. Damit nimmt seit geraumer Zeit die Begleitung Trauernder in der pastoralen-pastoralpsychologischen Praxis zu und bildet ein eigenes Handlungsfeld. Schon 1994 haben die deutschen Bischöfe auf die Relevanz der Trauerbegleitung als menschliche und christliche Aufgabe hingewiesen und hauptamtlichen Seelsorgern wie ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in den Gemeinden die Sorge um die Hinterbliebenen ans Herz gelegt (vgl. Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 22. November 1994).

Dazu bedarf es nicht allein des guten Willens, sondern auch, neben den menschlich-persönlichen Eigenschaften, der soliden Kenntnisse in den weiten Bereichen der Trauerbegleitung. Um diese professionell leisten zu können, hat Arnold Langenmayr, Prof. für Motivationspsychologie in Essen, mit seinen Mitarbeitern ein eigenes Institut für Angewandte Psychologie gegründet, das der Fortbildung in der Trauerberatung dient. Dabei richtet er sich vornehmlich an einen Kreis von hauptberuflich überwiegend mit Trauernden befaßten Personen (Psychologen, Ärzte, Pfarrer, Sozialarbeiter und -pädagogen, Bestatter etc.). Aus den dort stattfindenden Seminaren ist das vorliegende Buch entstanden. Es will grundlegende Übersichten über Trauerprozesse, Trauersymptome und therapeutische Möglichkeiten vermitteln und Einblicke in Struktur, Methodik und Inhalte der Fortbildungsarbeit gewähren.

Dementsprechend gibt der Vf. zunächst einen Überblick über die Forschungen zum Umgang mit der Trauer in verschiedenen Zeitepochen und Kulturen (9–20). Dabei schlägt er einen weiten Bogen von der Paläontologie, die erstmals zwischen 500 000 und 300 000 Jahren v. Chr. Hinweise auf Totenriten findet, über die Entwicklungen zu Ganzkörperbestattungen und den Bericht des Gilgamesch-Epos, bis hin zu den gegenwärtigen (westlichen) Entwicklungen (Sterbeorte, Sterbephasen, Hospizbewegung, Trauersitten) der Sterbe- und Trauerkultur. Hier hebt der Vf. die umfassende Bedeutung der Rituale im Umkreis des Todes hervor. Sie „definieren den Tod, den Grund des Todes, die tote Person, die überlebende Person, die Beziehung zwischen Hinterbliebenen und anderen, die Bedeutung des Lebens und gesellschaftlicher Werte. Werden Rituale nicht praktiziert, führt dies bei allen Beteiligten zu Verwirrung" (14f).

In einem zweiten Teil wendet sich der Vf. dem individuellen Trauerprozeß zu (21–40), stellt Interpretationen von Trauerreaktionen vor, zeichnet Trauerphasen und damit verbundene, aktiv zu bewältigende Traueraufgaben (gegen eine passiv zu erwartende Phasenentwicklung der Trauer) nach und nennt als (in jüngster Zeit modifiziertes) Ziel eines gelungenen Trauerprozesses die Integration des Toten im weiteren Leben des Trauernden und der Gesellschaft. Daneben geht er auf besonders belastende Faktoren von Trauerprozessen ein und informiert über spezielle Trauersituationen, wie beispielsweise Fehl- und Totgeburten. In diesem Zusammenhang weist der Vf. auf die hilfreiche Bedeutung von Namensgebung und Begräbnisritus hin, für die sich heute offenbar (auch kirchlich) eine größere Sensibilität entwickelt (37f).

Wer mit Trauernden arbeiten und sie begleiten will, muß um psychische und somatische Symptome als Folgen der Trauer wissen. Diesem Komplex widmet sich der Vf. im dritten Kap. (41–74). Hier weist er auf körperliche Störungen, aber auch Depression, Manie, Hysterie und Zwangsneurosen hin. Ausführlich wendet er sich dem Phänomen des sog.en „Nachsterbens" zu, also dem rasch nach dem Tod eines Partners folgende Tod des anderen Partners. Dies erscheint ihm insofern wichtig, da „anhand objektiver Daten auf die psychologischen Verletzungen und Verarbeitungsvorgänge bei durch Tod verlassenen Personen geschlossen werden kann" (57). Dennoch wird man nur vorsichtig verschiedene Risikofaktoren benennen können, die erst in einem komplexen Zusammenspiel das mögliche Verletzungsniveau Trauernder verändern (vgl. 65).

Nachdem L. das Phänomen Trauer aus der psychologischen Perspektive beschrieben hat, kann er in einen weiterem Schritt über Möglichkeiten der Trauertherapie berichten (75–144). Dazu schildert er jeweils kurz die wesentlichsten psychotherapeutischen Vorgehensweisen und fragt, wie diese für die Beratung und Therapie mit Trauernden nutzbar gemacht werden können. Es geht also nicht darum, jedwede therapeutische Methode bei allen möglichen Krisensituationen anzuwenden. Vielmehr will der Vf. die große Bandbreite vorstellen, um die je geeignete Methode für Klient wie Therapeut zu finden. Demgemäß referiert der Vf. Vorgehensweisen von der Psychoanalyse, über die analytische Psychotherapie, die Transaktionsanalyse, bis hin zu personenzentrierter Gesprächspsychotherapie, Gestalttherapie, Psychodrama und Verhaltenstherapie. Schließlich werden auch spezielle Trauertherapien erörtert (145–165). Diese nehmen stärker Bezug auf die Trauersituation, indem sie beispielsweise über Objekte und Symbole Kontakt zum Toten herstellen (Regrief-Therapy), den Trauernden Bilder und Erinnerungen an den Toten aussetzen (Geleitete Trauerkonfrontation) oder in einer Familientherapie die Hinterbliebenen reorganisieren.

Nach einem informativen Überblick über die empirisch nachweisbaren Wirkungen der Trauertherapien (166–172), stellt der Vf. abschließend das Konzept der in seinem Institut angesiedelten Fortbildung in Trauerberatung und -therapie vor (173–186).

Eine umfangreiche Literaturliste, die auch die im Buch referierten Forschungen und Meinungen der Autorinnen und Autoren enthält, beschließt den Bd (187–200).

Das Buch wendet sich an den eingangs erwähnten Personenkreis und dürfte damit eher psychologisch vorgebildete hauptamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter ansprechen. Ihnen bietet es eine hervorragende, kurzgefaßte Übersicht über eine heute zu verantwortende psychologische Praxis der Trauerberatung und -therapie. Es informiert zuverlässig und stellt neueste Entwicklungen und Forschungsergebnisse vor. Nicht zuletzt aus diesem Grund werden auch Studierende der Pastoralpsychologie den Bd mit Gewinn lesen.

Den Theologen, näherhin den Liturgiewissenschaftler, besticht die äußerst positive Bewertung der Rituale und des Rituellen in der Darstellung L.s. Verschiedentlich hebt er deren günstigen Einfluß auf den Trauerprozeß und die Trauerverarbeitung hervor (37f, 40, 117, 149f, 180 u. ö.) und stützt damit aus psychologischer Sicht die Relevanz rituellen Handelns im Umkreis von Sterben und Tod. Für die christlichen Kirchen ergibt sich daraus die Aufgabe, die gegenwärtige Gestalt ihrer Totenliturgie aufmerksam und kritisch zu betrachten und an deren zukünftige Weiterentwicklung zu arbeiten. So stellt sich einerseits die Frage nach für Trauernde wie für die Identität christlicher Liturgie angemessenen Formen ritueller Diakonie angesichts des Todes. Andererseits wird man der zeichenhaft-symbolischen Dimension der Begräbnisfeier und des Totengedenkens noch mehr Beachtung als bisher schenken. Zugleich ist damit ein grundsätzliches Problem angesprochen: nämlich wie die Spannung zwi-

schen Individualität und Ritualität in der Totenliturgie zu halten ist. Wie kann der Ritus sprechen und persönliches Engagement entlasten? Wie kann er christlicher Ausdruck von Trost und Hoffnung sein, ohne zu einem leeren Ritual zu degenerieren? Wie kann christliche Liturgie die Individualität des Toten wie der Hinterbliebenen ernst nehmen und in ihre Gestalt integrieren? Die hier nur angedeuteten Fragen werden Theologie wie Psychologie beschäftigen, wenn die Kirchen ihre Sorge um die Toten und Trauernden ernst nehmen.

Bochum Jürgen Bärsch

Philosophie

Winter, Aloysius: **Der andere Kant.** Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants. Mit einem Geleitwort von Norbert Hinske. – Hildesheim: Georg Olms 2000. XIX, 600 S. (Europaea Memoria. Reihe 1. Studien, 11), kt DM 138,00 ISBN: 3–487–11081–4

Jeder neuen Monographie über Kant begegnet man mit einer gewissen Skepsis. Zu reichhaltig ist die Kantliteratur: man bezweifelt, ob dazu eigentlich noch viel gesagt werden könnte. Das gilt im besonderen, wenn ein Werk mit dem anspruchsvollen Titel „Der andere Kant" erscheint. A. Winter hat nunmehr die wesentlichen Aufsätze seiner jahrzehntelangen Kantforschung im vorliegenden Bd vereint. Sein Anliegen ist es, v.a. die theologisch-religionsphilosophischen Hintergründe Kantischen Denkens herauszuarbeiten. Das Werk, dem ein Geleitwort von Norbert Hinske vorausgeht, behandelt folgende Themen:

Kant zwischen den Konfessionen, Theologische Hintergründe der Philosophie Kants, Gebet und Gottesdienst bei Kant, Seele als Problem in der Transzendentalphilosophie Kants, Der Gotteserweis aus praktischer Vernunft, Die Kritik der Urteilskraft, Transzendentale Theologie der Erkenntnis, Theologiegeschichtliche und literarische Hintergründe der Religionsphilosophie Kants, Transzendenz bei Kant. Das Verzeichnis der verwendeten Literatur umfaßt 65 S. Die Kantische Religionsphilosophie ist zwar schon manchmal von den verschiedensten Aspekten her dargestellt worden. Aber W. weist in Verbindung mit einem erdrückenden Aufwand von Kantzitaten und Kantliteratur die zentrale Bedeutung und die innere Verquickung der Religion mit dem Kantischen Denken nach. Die Problematik ist bekannt: Reduktion der Religion auf Ethik. Diese These, so sagt W., ist vereinfachend und bedarf dringend einer umfassenden Korrektur. Um die bemüht sich W. seit zwei Jahrzehnten. Eine Rezension dieser Bemühungen kann nur hinweisend sein, liegt doch die Stärke des Werkes in den detaillierten Belegen. (Literaturhinweise und entsprechende Auseinandersetzungen umfassen mehr als ein Drittel des fortlaufenden Textes.) Die Subtilität der Untersuchung zeigt sich beispielsweise in dem Kapitel über den Seelenbegriff (163–255). W. stellt an Hand des Paralogismuskapitels Kants Ringen um eine Neufassung des „Ich denke" dar. Es geht um eine „transzendentale Seelenlehre" („Kr. d. r. V." A 478, B 506f). Da mag die Frage W.s, ob der so ambivalent beschriebene „Grenzbegriff" nicht doch eine weiter nicht erklärbare Einheit des transzendental-logischen und des empirischen Ich zum Ausdruck bringe (221) überraschend sein, die verschiedenen Denkansätze Kants, die durchaus nicht eindeutig sind, lassen zumindest eine solche Frage zu. W. sieht, daß hier wie auch in anderen Fragen das Durchdenken der Freiheit als Spontaneität weiter führen könnte (228ff). Dann aber ergäbe sich für die Seelenlehre Kants ein transzendentaler Ansatz, der zugleich metaphysisch wäre. Schließlich hat ja Fichte die zentrale Bedeutung der Freiheit nicht neu erfunden, sondern von Kant übernommen. Was den Gotteserweis aus praktischer Vernunft (257–343) angeht – die Problematik ist allgemein bekannt –, so läßt sich die pauschale Reduktion auf Ethik nicht halten. Das religiöse Interesse spielt zumindest eine gleichwertige Rolle. Im übrigen ist eine Theorie der praktischen Vernunft nicht mit Ethik gleichzusetzen, und um eine Inhaltsbestimmung des „höchsten Gutes" hat Kant immer gerungen. Man darf hier – wie auch sonst die theoretische Fragestellung bzw. die entsprechende Hermeneutik nicht mit aristotelisch-thomanischem Denken identifizieren. Gegenüber einem pauschalen Kritizismus und allen Vereinnahmungsversuchen die Eigenständigkeit Kantischen Denkens sichtbar zu machen, das ist nicht zuletzt ein Verdienst dieses Werkes. Mit großem Interesse verfolgt man die Ausführungen über die Kritik der Urteilskraft (345–387), stehen doch da für die Forschung noch mancherlei Fragen offen. W. sieht hier im Hintergrund die Religionsphilosophie und das religiöse Interesse Kants, das sich in mancherlei Äußerungen widerspiegelt. (Darauf hat im übrigen nicht nur Max Wundt und Georg Picht, sondern auch Martin Heidegger hingewiesen.) Diese These wird durch detaillierte Nachweise belegt. Bekanntlich ist es eine Frage, ob es Kant gelungen ist, sein Werk mit Ausführungen über die Teleologie in der „Kr. d. U." zusammenzufassen. Die Aporien, mit denen sich Kant in dieser Hinsicht auseinandersetzt, sind bekannt. W. weist sie mit zahllosen Stellenbelegen nach. Daraus ergibt sich, daß die bekannte Reduktion auf die „Kr. d. pr. V." zu kurz greift; die Aporien verstärken sich vielmehr im „Opus postumum" auf die religions-philosophische Problematik hin. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Bedeutung der Freiheit (328, 356), doch verkennt W. nicht die offenen Fragen (366, 369, 384). Es kann als sicher gelten, daß Kant darum gerungen hat, wie im Bereich der Teleologie aus dem subjektiven Prinzip der Vernunft ein objektives und konstitutives werden könnte (386). Das bedeutet, daß zumindest neben den Ausführungen in der „Kr. d. pr. V." der Weg der Teleologie religionsphilosophisch eine eigene Bedeutung hätte. Und dieser Weg müßte in der theologischen Diskussion ernsthaft gewürdigt werden. (Auf die zahllosen Belegstellen, die W. in diesem Zusammenhang vorträgt, kann im Rahmen einer Rezension nicht eingegangen werden.) Zum Ganzen: „Einerseits wollte Kant als Philosoph und nur als Philosoph über Religion nachdenken, andererseits wollte er, der Grenzen der Reichweite der Religion bewußt, der Offenbarung ihren eigenen unverfügbaren und unersetzlichen Raum in der Geschichte zurückgeben." (Diese Behauptung auf 475 belegt W. ausführlich mit Texten. Es genügt also nicht, auf die persönliche Gläubigkeit Kants hinzuweisen: das religiöse Moment bestimmt die Gesamtphilosophie.) Was die philosophiehistorische Betrachtung betrifft: Kann man wirklich von einer Transzendenz bei Kant sprechen? Diese Frage wird von W. entschieden bejaht. Vielleicht ist deswegen der kurze Aufsatz über die Transzendenz bei Kant (477–512) der wichtigste der gesamten Serie. Denn auch und gerade von den Interpreten, die das religionsphilosophische Moment durchaus würdigen, wird weithin bestritten, daß diese Religionsphilosophie in einer Transzendenz gründet. (Dies dürfte auch der Hauptgrund für die Indizierung Kants gewesen sein, wobei man natürlich noch andere Mißverständnisse geltend machen kann.) W. unterscheidet sorgfältig die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „Transzendenz" (485) und wagt die Behauptung (selbstverständlich mit ausführlichem Stellennachweis), daß sich alle diese Bedeutungen bei Kant nachweisen lassen. Man wird zumindest akzeptieren müssen, daß der Gedanke der Transzendenz, dem Kant eine kritische Begründung geben wollte, im Laufe des Schrifttums immer stärker durchbricht und in der „Kr. d. U." (in der Ausrichtung auf das höchste Gut) und im „Opus postumum" dominierend wird, ohne daß damit die Problematik der frühen „Kritiken" zurückgenommen wäre. Einen wichtigen Gesichtspunkt stellen hierbei die Ausführungen über die Freiheit dar, die de facto transzendentales und transzendentes Denken vermittelt (konsequente Weiterführung im sogenannten deutschen Idealismus). W.s Anliegen ist nicht nur ein philosophiehistorisches, sondern zugleich ein theologisches. In dieser Hinsicht gelte es, einen „schwierigen und keineswegs einheitlichen Prozeß der Neuaneignung" (51) zu wagen. Zu diesem Zweck werden die theologischen und religiösen Hintergründe in Kants Leben und Denken aufgezeigt (49–113). Mißverständnisse und Fehlinterpretationen reichen vom 18. Jh. an bis in die Gegenwart hinein. Dagegen wären drei Charakteristika der Religion Kants zu nennen (78ff): das Erhabenheitserleben der äußeren Natur wie des inneren Menschen („ein unauflösliches Gefühl des Guten") und nicht zuletzt die Betroffenheit durch die Botschaft des NTs (82). Daß Kant von diesem Erleben auch in seinem philosophischen Werk bestimmt war, zeigt W. auf (89ff).

So ersteht für uns tatsächlich das Bild von „einem anderen Kant". Für mich sind Winters Aufsätze ein Meilenstein in der Kantforschung. Theologisch wird man die Ausführungen in Zukunft nur ignorieren können (das ist immer der bequemste Weg), oder man muß der „Kantkritik" neue Horizonte geben. Dabei genügt es nicht, den transzendentalen Gedanken in die thomanische Welt einzufügen (ein durchaus positiv zu bewertender Versuch der Maréchalschule). Es geht darum, daß bei Kant das Denken der Subjektivität des Subjekts (ich vermeide den Ausdruck „Subjektität") in eine Form der Metaphysik einmündet, die gegenüber dem mittelalterlichen Denken Kritik und Vertiefung zugleich darstellt und daß diese Metaphysik mit einer Religionsphilosophie verbunden wird. Mehr noch: Für W. ist es wichtig, daß für den späten Kant die Transzendentalphilosophie in der Transzendentaltheologie kulminiert (389). Der berühmte Kulminationspunkt der „Kr. d. pr. V." und die Teleologie wären also in diese Theologie einzuarbeiten. W. zeigt hierzu mit belegten Kantzitaten den Weg (401–424). Der Vernunftbegriff von Gott ist nur das Schema des regulativen Prinzips der Vernunft, sich ein Substrat der größtmöglichen Erfahrungseinheit denken zu müssen (410). Diesem Vernunftbegriff wird aufgrund der praktischen Notwendigkeit des höchsten Gutes ein wirkliches Objekt zuerkannt. So muß die theoretische Vernunft einräumen, daß es diesen Gegenstand gibt. W. weist nach, daß die 1777/78 belegte Rede von der Seele als subjektivem Urbild und einer ursprünglichen Intelligenz als Ursache (416) von Kant durchgehalten wird, wenngleich sich für die Anwendung auf eine Offenbarungstheologie nur skizzenhafte Vorgaben finden. Ob der von Kant vertretene Unterschied einer transzendentalen und einer natürlichen Theologie (417) weiterführt, ist nicht ohne weiteres einsichtig. Doch ein neues Bedenken der Analogie wäre (trotz Przywaras vergessenem Werk) erforderlich. Nicht weniger ist die Setzung der praktischen Vernunft gegenüber der reinen Transzendentalphilosophie in ihrer Bedeutung neu zu überprüfen. Aufgabe der Theologie wäre es nun keineswegs, alles auf Kant hin zu bedenken, sondern von der Grundproblematik Kants her die Begegnung mit der Philosophie des 19. und 20. Jh.s nach all den frustrierenden Mißverständnissen neu zu versuchen. Daß damit zugleich ein wichtiger Beitrag zur Ökumene geleistet würde (Winter: Kant als Philosoph des Ökumenismus, 47), sei abschließend nur noch betont.

Feldafing Joseph Möller

Asmuth, Christoph: **Das Begreifen des Unbegreiflichen.** Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800–1806. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1999. 411 S. (Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus. Abteilung II. Untersuchungen, 41), Ln DM 118,00 ISBN: 3–7728–1900–1

Das Spannungsverhältnis zwischen begrifflichem Denken und absolutem Wissen, zusammengefaßt unter der Losung „Begreifen des Unbegreiflichen", sowie den Bezug zwischen Transzendentalphilosophie und Religionslehre untersucht C. Asmuth in den philosophischen Schriften J. G. Fichtes, die in den Jahren 1800 bis 1806 entstanden sind, wobei sich A. vorrangig auf die „Anweisung zum seligen Leben" und die „Wissenschaftslehre (1804)" konzentriert. Dabei geht es ihm in seiner Analyse v. a. darum, den Erweis zu erbringen, daß Fichtes Philosophie auch in der Zeit von 1800 bis 1807 Ich-Philosophie ist; damit wendet sich der Vf. gegen die häufig vertretene These, daß Fichte ab 1800 anstelle des absoluten Ichs das absolute Sein als Prinzip der Wissenschaftslehre setze. Zudem, so A., sei die Wissenschaftslehre zwar ihrer Struktur nach Idealismus, der den Realismus impliziert, aber die Differenz von Idealismus und Realismus werde im Absoluten aufgehoben; der Standpunkt der Wissenschaftslehre sei als „Zwischen" bzw. „Punkt" zwischen Absolutem und Erscheinung markiert. Der Differenzierung von Idealismus und Realismus entspringt dem Vf. zufolge die Unterscheidung zwischen populären und wissenschaftlichen Methoden bzw. Schriften, erstere entsprechen dem Realismus, letztere dem Idealismus (18). Dementsprechend legt der Vf. seiner Analyse sowohl eine sog. populäre Schrift Fichtes (die „Anweisung zum seligen Leben") und eine sog. wissenschaftliche Schrift (die „Wissenschaftslehre") zugrunde. Die „Anweisung" gilt dem Vf. nicht nur als Einführung in die Wissenschaftslehre und als Dokument der Fichteschen Religionslehre, sondern gerade als Religionslehre auch als Dokument der Entwicklung Fichtes fort von der Transzendentalphilosophie im streng Kantischen Sinne hin zum absoluten Wissen als Wissen vom Absoluten. (19)

In einem *ersten Kap.* widmet sich der Vf. der Unterscheidung von Populärphilosophie und Wissenschaftslehre, um dann im *zweiten Kap.* näher auf die „Anweisung" einzugehen und hier insbesondere auf Fichtes Verständnis der intellektuellen Anschauung, auf dessen Bildbegriff und auf die Identität von absolutem Ich und absolutem Sein (67–99). A. diskutiert u. a. auch das Verhältnis von intellektueller Anschauung und Mystik, lehnt allerdings eine Identifizierung der intellektuellen Anschauung mit Mystik ab (68f, Anm. 3). Dies dürfte allerdings auf ein Mißverständnis hinsichtlich des Mystikbegriffs zurückzuführen sein, da der Vf. Mystik als Einigungserfahrung einem irrationalen Bereich zuzuordnen scheint. Ebenso thematisiert der Vf. das Verhältnis von Denken und Liebe v. a. hinsichtlich des „Begreifens des Unbegreiflichen" und hinsichtlich der Seligkeit (108–121): Beides sind einander ergänzende Zugänge zum Absoluten, allerdings unter Prädominanz des Denkens aufgrund dessen konstitutiver Funktion, wobei Seligkeit allerdings nicht durch das Denken allein zu erreichen ist (121). Im *dritten Kap.* setzt sich der Vf. mit dem Verhältnis Fichtes zum Christentum auseinander: Fichte sei es um den Erweis des Wahrheitsanspruches des Christentums gegangen (126), lehne dabei jedoch einen Schöpfungsgedanken ab (136–139) wie auch die Trinitätslehre (141, Anm. 64) und die Satisfaktionslehre (147–149). Außerdem enthistorisiere er das Christentum dahingehend, daß Jesus Christus für ihn als historische Person uninteressant sei (144ff): „Jesus ist für Fichte singuläre Person. Jesus ist das, was wir selbst sind – im Einssein des Daseins mit dem Sein. (...) Der Mensch ist nicht getrennt von einem göttlich erhöhten Jesus Christus. Der Mensch ist selbst der göttliche Christus, wenn er denn die Wahrheit hat und die Wahrheit ist (...)" (147). Schließlich, so A., fehle bei Fichte der Offenbarungsgedanke (149f), denn: „Der Mensch ist selbst das göttliche Wissen, wenn er den Gedanken des Absoluten auf absolute Weise denkt, wenn er sich des Absoluten in seiner Immanenz vergewissert. Der Mensch ist der Logos, von dem der Johannes-Prolog berichtet" (151). Diese Einschätzungen in bezug auf das Verhältnis Fichtes zum Christentum wären allerdings eingehend zu diskutieren: Daß bei Fichte – nicht nur im Bereich der Religionsphilosophie – das Historische zu kurz kommt, ist unbestreitbar. Die Einschätzung jedoch, daß bei Fichte ein Offenbarungsgedanke grundsätzlich fehle, hat ihre Basis möglicherweise in einem Offenbarungsverständnis, das Elemente eines offenbarungstheologischen Extrinsezismus aufweist.

In *Kap. vier bis sechs* stellt der Vf. die Grundzüge der „Wissenschaftslehre (1804)" dar und stellt hier sowohl den Begriff als auch die Struktur der Wissen-

Das besondere Buch

Lüning, Peter: **Ökumene an der Schwelle zum dritten Jahrtausend.** – Kevelaer: Topos plus 2000. 167 S. (Topos plus Taschenbücher, 357), kt DM 16,80 ISBN: 3–7867–8357–8.

Es geschehen noch Zeichen und Wunder, es besteht Hoffnung, daß ökumenische Theologie auch im 21. Jh. weitergeht, das Ziel der Überwindung konfessioneller Gegensätze beharrlich im Auge. „Opas Ökumene ist tot", „Ökumenische Theologie ist gefährlich für die Karriere", „Ökumene-Scholastiker schreiben Ökumene-Scholastik für Ökumene-Scholastiker" – solche Slogans gelten offenbar doch nicht, dem Anblick vorwiegend ergrauter Häupter bei ökumenischen Veranstaltungen zum Trotz. Da schreibt ein junger katholischer Theologe, promoviert über die Rechtfertigungslehre im anglikanisch-katholischen Dialog, wissenschaftlicher Assistent am Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn und mit seiner Habil. in Münster befaßt, wie ein Altmeister ein handliches Informationsbuch über die (noch) anstehenden ökumenischen Probleme zwischen der römisch-katholischen, lutherischen, reformierten, freikirchlichen und, soweit nötig, orthodoxen Theologie, allgemeinverständlich, liebenswürdig, respektvoll, übersichtlich – Kurzinformation für ökumenische Arbeitskreise, Pfarrer/innen, Relgionslehrer/innen und alle, die sich ein Urteil bilden wollen über echte zwischenkirchliche Gegensätze im Unterschied zu bloßen Denkblockaden.

Das kleine Buch setzt mit drei Rückblicken ein: auf Begriff und Geschichte der Ökumene (9–25), auf das biblische Zeugnis (26–34) und auf die Geschichte der Trennungen sowie der ökumenischen Aufbrüche im 20. Jh. (35–52). Dann folgt der Hauptteil: die „kontroversen Themen": Einheit der Kirche (im Zusammenhang mit ihrer Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität, 53–73); die Rechtfertigungslehre (73–86); Sakramente (86–89), Eucharistie und Abendmahl (89–106); die Amtsfrage, einschließlich Papsttum (106–120); das Kirchenverständnis (120–123); Moral und Ethik (123–125); geistliche Ökumene (125–128). Anregend die eingestreuten Fotos und Graphiken, besonders nützlich das „Kleine Wörterbuch" mit den Fachbegriffen des ökumenischen Dialogs (136–158) und das Verzeichnis der bilateralen ökumenischen Dialogdokumente im deutschsprachigen Raum sowie ein Register (161–167).

Lüning hält sich streng an die offiziellen Lehrdokumente der Kirchen und verzichtet auf Problematisierung anhand der Stellungnahmen dieser oder jener Theologen. Daran tut er gut. Denn natürlich gibt es viele Gründe, diese oder jene offizielle Lehre der Kirchen nicht für das letzte Wort zur Sache zu halten. Daran beharrlich zu arbeiten und das auch öffentlich zu sagen, ist Aufgabe der Theologie in Wahrnehmung ihrer ökumenischen Verantwortung. Aber ein Informationsbuch wie dieses darf seine Leserschaft nicht darüber in die Irre führen, von welchen Ausgangspunkten aus die Kirchen im ökumenischen Gespräch einsetzen, sonst fördert es Wunschdenken.

Ich habe, soweit ich urteilen kann, keine eindeutigen Falschmeldungen gefunden. Das schließt gelegentliche kleine Fragezeichen nicht aus, etwa zum Verhältnis des Priestertums aller Getauften zum ordinierten Amt nach evangelischem Verständnis, wo mir L. einer beliebten, aber historisch unrichtigen evangelischen Sicht aufzusitzen scheint (107); oder zum Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche (122). Sehr präzise aber und zugleich ganz einfach erläutert L. die Frage der „apostolischen Sukzession" (114–116 in Verbindung mit 59–64). Gelegentlich wäre ein Hinweis willkommen, daß ein nach wie vor bestehender Gegensatz nicht kirchentrennend sein muß – etwa bei der Frage nach dem eucharistischen Kult (96f). Aber das sind nur rote Striche am Rand nach Oberstudienrats-Manier. Wichtig ist: Dieses Buch atmet nicht den Geist bitterer Verzweiflung über allerlei ökumenische Rückschläge, sondern richtet gleichsam, den Gipfel in erreichbarer Nähe, bei einer Aufstiegspause den Blick zurück auf den schon bewältigten Teil des Anstiegs.

Übrigens bekam das Buch unverabredet zeitgleich ein evangelisches Pendant aus der Feder einer ökumenisch erfahrenen evangelischen Pastorin: Dorothea Kühl-Martini: Beffchen, Weihrauch & Visionen. Was Katholiken und Protestanten voneinander lernen können. Stuttgart, Kreuz 2000, 179 S., ISBN: 3–7831–1850–6. Erfahrungsgesättigt, die Anekdote nicht scheuend, informativ nicht zuletzt über die praktischen Reibungsflächen („Sind Protestanten anfälliger für verwegene politische Entwürfe?" „Nie wieder Fatima!" u. ä.), gelegentlich den einen wie den anderen die Leviten lesend – und im Zweifel in der Wolle gefärbt evangelisch. Dringende Empfehlung: beide Bücher auf einen Zug hintereinander lesen!

München Otto Hermann Pesch

schaftslehre (als Propädeutik und als Phänomenologie) ins Zentrum seiner Überlegungen (153–316), wobei es ihm insbesondere um die Klärung des Verhältnisses von Idealismus und Realismus, des Verständnisses des absoluten Ichs als reine Tathandlung wie auch als absolutes Sein und damit als Gottheit sowie des Verständnisses der intellektuellen Anschauung geht. Der Vf. stellt dabei die mit der Identifizierung von absolutem Ich und Gott einhergehende Verinwendigung Gottes in der Philosophie Fichtes heraus (311). Auch die Bildlehre Fichtes wird kurz gestreift. A. betont die Differenz von Bewußtsein und Selbstbewußtsein in Fichtes Theorie des absoluten Ichs und macht deutlich, daß Fichte in seiner Konzeption des absoluten Ichs den Zirkel einer Reflexionstheorie des Bewußtseins sprengt (304ff). Das abschließende *siebte Kap.* liefert einen Abriß der Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling in den Jahren 1801 bis 1806.

In einem kurzen Schlußkapitel kritisiert der Vf. Fichtes Konzeption in zwei Punkten: Hinsichtlich des Freiheitsbegriffs wird vermerkt, daß das Absolute bei Fichte nicht frei sei, sondern Freiheit der Sphäre der Erscheinung zugehöre (375). Und hinsichtlich des Ich-Begriffs kritisiert A., daß wirkliche Interpersonalität unmöglich sei, weil das Andere kein radikal und eigenständig Anderes, sondern nur Erscheinung des Einen sei: „Das Andere als *überhaupt* Anderes kann nicht zur Geltung kommen. Damit ist ein Dialog undenkbar, der von frei zueinander agierenden Positionen bestimmt ist, genauso wie auch der fundamentale Dissens" (376). Die Fesselung des dynamischen Ichs an die Einheit überhaupt führe zu einer hermetisch geschlossenen Philosophie, deren Prinzip allein wahr, alles außer ihm Schein sei (375). Dem setzt der Vf. ein Denken der Offenheit entgegen, welches das Ich als Ich denkt, ohne alles mit ihm zu identifizieren, und das radikale, reale Freiheit ermöglicht, welche dem offenen Denken wesentlich ist (377). Hier ist allerdings zu fragen, ob die Fichtesche Konzeption des absoluten Ichs nicht gerade Intersubjektivität und Dialog eröffnet, insofern durch das absolute Ich die Möglichkeitsbedingung der von A. reklamierten Offenheit für den Anderen und den Dialog markiert ist. Denkt man zudem die Verhältnisbestimmung von Absolutem und Erscheinung mit der Bildlehre zusammen, gibt es durchaus die Möglichkeit, das Verhältnis zwischen Ich und Anderem als ein Verhältnis der Identität in der Differenz zu verstehen, wodurch auch die Eigenständigkeit des Anderen – wiewohl in irreduzibler Relation auf das Ich bzw. das Absolute – gewahrt wäre. Ebenso ist zu fragen, ob das Absolute in seiner Absolutheit nicht auch absolute Freiheit impliziert, andernfalls wäre es nicht absolut. Diese absolute Freiheit allerdings ist keine bloße Willensfreiheit, da das Absolute als absolutes Ich noch dem Willen als Vermögen voraus ist; die absolute Freiheit ist demgemäß eine Freiheit jenseits der Dichotomie von Freiheit (als Wahl- bzw. Willensfreiheit) und Notwendigkeit bzw. jenseits der Antinomie von Determination und Freiheit.

Münster Saskia Wendel

Kurzrezensionen

Das Volk Gottes. Ein Ort der Befreiung. Festschrift für Elmar Klinger, hg. v. Hildegund Keul / Hans-Joachim Sander. – Würzburg: Echter 1998. 280 S., brosch. DM 48,00 ISBN: 3–429–02017–4

Die FS für den Würzburger Fundamentaltheologen und Religionswissenschaftler Elmar Klinger, die anläßlich seines 60. Geburtstages erschienen ist, enthält insgesamt 19 Beiträge. Verfaßt vor allem von Kollegen im akademischen Lehramt, spiegeln sie nicht nur die Vielfalt der Forschungsgebiete der Vf.innen und Vf., sondern auch die Breite der Theologie des Geehrten. Auf diese Theologie, welche die Herausgeber als „situativ und problemorientiert" (10) bezeichnen, nehmen viele Beiträge Bezug und befassen sich dementsprechend mit ekklesiologischen Fragen, insbesondere mit der Kategorie des „Volkes Gottes". In großzügiger Bündelung sind die Beiträge den drei Teilen „Kirche im Horizont der Geschichte", „Glaube im Kontext der Armut" und „Theologie im Zeichen der Existenz" zugeordnet. Eine hilfreiche Bibliographie von Elmar Klinger schließt das Buch ab. Si

Schwieger, Michael: **Zur Theologie der Befreiung.** Materialien zum theologischen Denken und christlichen Leben in Lateinamerika. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987. 341 S. (Analysen und Projekte zum Religionsunterricht, 20), kt DM 26,80 ISBN: 3–525–61322–9

Das Buch beinhaltet eine Sammlung von Texten sehr unterschiedlicher Provenienz, von Zeitungsausschnitten bis zu historischen und theologischen Texten. Aus dem Schulunterricht in der Sekundarstufe II erwachsen, soll diese Materialsammlung dem Unterricht in Lern- und Arbeitsgruppen dienen, weshalb die Texte durch vorformulierte Fragen erschlossen werden. Die Texte sind in fünf Kap. untergliedert: zur Auseinandersetzung um die Befreiungstheologie im allgemeinen, zu den historischen Voraussetzungen, zu führenden kirchlichen Personen Lateinamerikas, zu zentralen theologischen Themen und zu Konsequenzen. Für Schüler und Lehrer dürfte es kaum möglich sein, sich aus den Fragmenten ein zutreffendes Bild zu machen, weil kein zeitgenössischer und historischer Gesamtrahmen mitgeliefert wird. Immerhin spiegelt das Buch die Auseinandersetzungen der 80er Jahre um die Befreiungstheologie wider. Si

Zimmermann, Wolf-Dieter: **Bruder Bonhoeffer.** Einblicke in ein hoffnungsvolles Leben. – Berlin: WICHERN-Verlag 1995. 2. verb. Auflage. 145 S., kt DM 24,00 ISBN: 3–88981–087-X

Der ehemalige Assistent Bonhoeffers gibt hier seine persönlichen Erinnerungen wieder. Unter der Hand ist so etwas wie eine sehr persönlich gehaltene Biographie entstanden. Die Lektüre ist beeindruckend bis spannend, der wissenschaftliche Wert besteht darin, daß persönliche Erinnerungen von Zeitgenossen zu Gehör kommen.

H. E. W.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 56–2000/4, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee 2000, kt sFr 43,00 ISSN 0028–3495: 249–261: Collet, Giancarlo: Von der Weisheit des Volkes. Zur Entwicklung einer indianischen Theologie; 263–280: Kalu, Ogbu U.: Doing Mission Through The Post Office. The Naked Faith People Of Igboland 1920–1960; 281–293: Trinchese, Stefano: Pauline-Marie Jaricot, fondatrice de la Propagation de la foi et du Rosaire Vivant, entre Grégoire XVI et Pie IX; 295–311: Arnold, Simón Pedro: La apertura relativa de la cultura aymara a los cambios; 313–318: Achermann, Eduard: Beiträge zur Geschichte von Peramiho (Tansania).

Revue Biblique N° 4 Octobre 2000, publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 2000 ISSN: 0035–0907: 481–494: Vermeylen, Jacques: David a-t-il été assassiné?; 495–525: Vincent, Jean Marcel: «Qu'est-ce que la théologie?» Une approche par l'interprétation du Ps 116; 526–540: Hurowitz, Victor Avigdor: An often overlooked alphabetic acrostic in Proverbs 24: 1–22; 541–547: Mora, Vincent: Romains 16,17–20 et la lettre aux Éphésiens; 548–557: Boismard, Marie-Émile: Rm 16,17–20: Vocabulaire et style; 558–560: Puech, Émile: Une lampe byzantine inscrite de Dayr Al-Qattar Al-Byzanti (Jordanie); 561–590: Coblentz Bautch, Kelley / Barkay, Gabriel / Sheridan, Susan Guise: «The vessels of the potter shall be broken» (Planches IX–XII).

Abendmahl – Fest der Hoffnung. Grundlagen – Liturgien – Texte, hg. im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentages v. Christiane Begerau / Rainer Schomburg / Martin von Essen. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2000. 240 S., kt DM 34,00 ISBN: 3–579–03196–1: 15–25: Schottroff, Luise: Der Mahlbericht des Paulus und das letzte Mahl Jesu; 26–27: Moltmann-Wendel, Elisabeth: Gott braucht kein Sühnopfer, um sich mit uns zu versöhnen; 27–30: Grümbel, Ute: Lebensmittel statt Opfergabe; 30–32: Gutmann, Hans-Martin: Das Abendmahl als Opfer: befreiende Gabe, nicht heilige Gewalt; 33–35: Ebach, Jürgen: Der Verzicht auf eine Deutung der Gewalt beseitigt nicht die Gewalt selbst; 35–38: Bukowski, Peter: Drei Fragen zum Sühnopfer Jesu; 38–38: Berger, Klaus: Das Abendmahl hat nichts zu tun mit Sünde und Tod; Ebach, Jürgen: Ursprünge des Abendmahls als Sättigungsmahl und jüdisches Mahl; 42–45: Adolphsen, Helge: Gegen die Vergeistigung und Entleiblichung des Abendmahls; 45–47: Schottroff, Luise: Lachen und Essen – Das christliche Abendmahl; 47–50: Ortega, Ophelia: Häusliche Gottesdienste; 51–52: Ortega, Ophelia / Wartenberg-Potter, Bärbel: Irritierende Angst beim Abendmahl; 53–56: Wengst, Klaus: Persönliche Würdigkeit und solidarisches Miteinander; 56–60: Eppler, Erhard: Abendmahl als Spiegel der Gemeinde; 60–61: Matthiae, Gisela: „... alle an einen Tisch"; 61–65: Schorlemmer, Friedrich: Die Gerechtigkeit ist das Brot Gottes; 66–71: Zink, Jörg: Gegen die Grenzen der Konfessionen; 72–72: Berger, Klaus: Abendmahl ist Ausdruck erreichter Glaubensgemeinschaft; 72–77: Berger, Teresa: Brot und Stein. Das Sakrament der Einheit in den entzweiten Kirchen; 77–81: Steffensky, Fulbert: Das Sakrament der Einheit in den entzweiten Kirchen; 82–83: Wartenberg-Potter, Bärbel: Abendmahl heute: Empowerment; 83–83: Bremen, Katha-

rina von: Einverleiben; 83–86: BERGER, Klaus: Die Gegenwart Gottes im Abendmahl; 86–88: ULLMANN, Wolfgang: Die Realität der persönlichen Nähe Jesu; 90–99: SCHRÖER, Henning: Einführung in das Feierabendmahl.

Bewußtes Leben in der Wissensgesellschaft. Wolfgang Frühwald und Dietrich Henrich. Ehrendoktoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, hg. v. Thomas Pröpper. – Altenberge: Oros 2000. 93 S. (MthA, 64), kt DM 19,80 ISBN: 3–89375–195–5: 33–42: MÜLLER, Klaus: Vernunft und Dasein. Anmerkungen zu einem Projekt einer Metaphysik der Lebensdeutung. Laudatio für Dieter Henrich; 45–55: RICHTER, Klemens: Die rationalisierende Moderne hat nichts nötiger als den Dialog mit der Glaubenswissenschaft. Laudatio für Wolfgang Frühwald; 59–78: HENRICH, Dieter: „... und verstehe die Freiheit"; 79–91: FRÜHWALD, Wolfgang: Von der Rationalität des Glaubens.

Das Geschlecht der Zukunft. Frauenemanzipation und Geschlechtervielfalt, hg. v. Sybille Becker / Gesine Kleinschmit / Ilona Nord / Gury Schneider-Ludorff. – Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer 2000. 181 S., kt DM 37,95 ISBN: 3–17–016612–3: 15–28: GERHARD, Ute: Die Töchter der Emanzipation. Das Generationenproblem in der Frauenbewegung; 29–63: KLINGER, Cornelia: Die Ordnung der Geschlechter und die Ambivalenz der Moderne; 67–80: KLEINSCHMIT, Gesine: Zimmersuche. Weibliche Selbsthermeneutik und die theologische Rede von der Sünde; 81–92: SCHRUPP, Antje: Jenseits von Autonomie und Widerstand oder: Was ist eine politische Tat? Weibliches Begehren und Weltveränderung im Denken italienischer Philosophinnen; 93–115: LINDHOFF, Lena: Zwischen Hysterie und Androgynie. (Post-)Feministische Perspektiven und weibliche Autorpositionen am Beispiel von Ingeborg Bachmann und Gertrude Stein; 119–137: BAIL, Ulrike: Dem Schweigen ins Wort fallen. Ps 55 als literarische Repräsentation von Vergewaltigung; 139–148: PRENGEL, Annedore: Interpretationen der Geschlechterverhältnisse. Folgen für die pädagogische Forschung und Praxis; 149–160: GÜNTER, Andrea: Postfeminismus, das Ende des Patriarchats und frauenbewegte Politik; 161–177: KUHLMANN, Helga: Neue Wirklichkeit? Zum Modus der Rede und zur Relevanz der ver-rückten Verheißung der Auferstehung des Leibes von den Toten.

Die St. Hedwigs-Kathedrale zu Berlin. Mit Aufnahmen von Constantin Beyer, hg. v. Christine Goetz / Victor H. Elbern. – Regensburg: Schnell und Steiner 2000. 128 S., geb. DM 49,80 ISBN: 3–7954–1253–6: 15–39: GOETZ, Christine: St. Hedwig im 18. Jahrhundert; 40–61: DIES.: St. Hedwig im 19. Jahrhundert; 62–73: DIES.: St. Hedwig im 20. Jahrhundert; 74–109: ELBERN, Victor H.: Die innere Ausgestaltung von St. Hedwig in unserer Zeit; 110–112: WISTUBA, Peter: Die Kirchenmusik an der St. Hedwigs-Kathedrale; 112–114: SAUER, Thomas: Die Orgel der St. Hedwigs-Kathedrale.

Gottesglaube – ein Selektionsvorteil? Religion in der Evolution – Natur- und Geisteswissenschaftler im Gespräch, hg. v. Sigurd Martin Daecke / Jürgen Schnakenberg. – Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 2000. 208 S., kt DM 58,00 ISBN: 3–579–02662–3: 21–41: SCHNAKENBERG, Jürgen: Physik. Schöpfung und Evolution: Das Votum eines Physikers; 42–65: STIEVE, Hennig: Biologie. Über biologische Wurzeln religiösen Verhaltens; 66–81: SOMMER, Volker: Evolutionäre Anthropologie. Vom Ursprung der Religion im Konfliktfeld der Geschlechter; 82–102: REICH, K. Helmut: Religionspsychologie. Entstehung und Entwicklung einer Mensch-‚Gott'-Beziehung; 103–124: BURKERT, Walter: Geschichte der alten Religionen. Wozu braucht der Mensch Religion?; 125–145: BERNHARDT, Reinhold: Religionswissenschaft / Theologie der Religionen. Die Deutung der Religionsgeschichte in der Spannung von theologischem, philosophischem und soziobiologischem Paradigma; 146–156: WANDSCHNEIDER, Dieter: Philosophie. Über das Göttliche in der Natur. Das Theologie und Naturwissenschaft Gemeinsame in philosophischer Perspektive; 157–178: LÜKE, Ulrich: Katholische Theologie. Der Beitrag der Naturwissenschaften zur natürlichen Theologie und Gotteserkenntnis; 179–203: DAECKE, Sigurd Martin: Evangelische Theologie. Religion – Schöpfung Gottes in der Evolution. Zum Verhältnis von Evolution, Religion und Schöpfung.

Priester mit Profil. Zur Zukunftsgestalt des geistlichen Amtes, hg. v. Peter Klasvogt / Reinhard Lettmann. – Paderborn: Bonifatius 2000. 147 S. (Bonifatius Kontur, 1246), kt DM 24,80 ISBN: 3–89710–124–6: 11–20: ZELINKA, Udo: Akzente und Kontexte. Zur Einführung; 23–36: LETTMANN, Reinhard: Mit langem Atem und innerer Kraft. Priester sein in einer Zeit des Übergangs; 37–53: HENNECKE, Christian: Welche Priester für welche Kirche? Theologische Reflexionen zu einem existentiellen Thema; 57–94: SÖDING, Thomas: Aufbau der Gemeinde. Der paulinische Plan; 95–111: WANKE, Joachim: „Den Seinen gibt's der Herr im Schlaf" (Ps 127,2). Anweisungen für pastorale „Bauleute"; 115–135: KLASVOGT, Peter: „... und dafür bin ich Priester geworden?!" Priesterliche Identität und pastoraler Auftrag; 137–146: GNATZY, Ewald: Wegbereiter, nicht Nachlaßverwalter. Anmerkungen aus der pastoralen Praxis.

Bibelwissenschaft

Die Textfunde vom Toten Meer und der Text der hebräischen Bibel, hg. v. Ulrich Dahmen / Armin Lange / Hermann Lichtenberger. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. 2000. VII, 147 S., Pb. DM 48,00 ISBN: 3–7887–1811–0: 1–34: Tov, Emanuel: Die biblischen Handschriften aus der Wüste Juda – Eine neue Synthese; 35–52: FABRY, Heinz-Josef: Der Altarbau der Samaritaner – ein Produkt der Text- und Literaturgeschichte?; 53–90: STECK, Odil Hannes: Bemerkungen zur Abschnittgliederung in den Jesaja-Handschriften aus der Wüste Juda. Ein Vergleich auf der Grundlage von 1QIsa[a]; 91–108: KOOIJ, Arie van der: Textual Witnesses to the Hebrew Bible and the History of Reception. The Case of Habakkuk 1:11–12; 109–126: DAHMEN, Ulrich: Psalmentext und Psalmensammlung. Eine Auseinandersetzung mit P.W. Flint; 127–147: SCHÄFER, Rolf: Der Masoretische Text der Klagelieder und die Handschriften 3QLam, 4QLam und 5QLam[a,b] aus Qumran.

Neueste Kirchengeschichte

Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts, hg. v. Karl-Joseph Hummel / Christoph Strohm. – Leipzig: Evang. Verl.-Anst. 2000. 480 S., brosch. DM 24,00 ISBN: 3–374–01812–2: 19–36: HERMLE, Siegfried: Traugott Hahn (1875–1919); 37–57: MORSEY, Rudolf: Fritz Gerlich (1883–1934); 58–71: KRETSCHMAR, Georg: Die Märtyrer von Baku (1937); 72–86: AICHELIN, Albrecht: Paul Schneider (1897–1939); 87–105: BRAUN, Hannelore: Hermann Stöhr (1898–1940); 106–118: PANKOKE-SCHENK, Monika: Edith Stein, Sr. Teresia Benedicta a Cruce (1891–1942); 119–136: NOWAK, Kurt: Hermann Reinmuth (1902–1942); 137–157: THIERFELDER, Jörg: Werner Sylten (1893–1942); 158–173: SCHÜLER, Barbara: Willi Graf (1918–1943); 174–191: KLEIN, Gotthard: Bernhard Lichtenberg (1875–1943); 192–208: GRÜNZINGER, Gertraud: Elisabeth von Thadden (1890–1944); 209–224: PRUSS, Ursula: Alfons Maria Wachsmann (1896–1944); 225–241: OTT, Hugo: Max Josef Metzger (1887–1944); 242–259: SACK, Birgit: Maria Grollmuß (1896–1944); 260–275: KAFF, Brigitte: Josef Wirmer (1901–1944); 276–296: BÜCKER, Vera: Bernhard Letterhaus (1894–1944); 297–319: BRAKELMANN, Günter: Helmuth James Graf von Moltke (1907–1945); 320–338: STROHM, Christoph: Dietrich Bonhoeffer (1906–1945); 339–354: SCHOLTYSECK, Joachim: Eugen Bolz (1881–1945); 355–368: BLEISTEIN (†), Roman: Alfred Delp SJ (1907–1945); 369–383: NICOLAISEN, Carsten: Friedrich Justus Perels (1910–1945); 384–401: DETJEN, Marion: Adolf Freiherr von Harnier (1903–1945); 402–417: HAUENSTEIN, Philipp: Adolf Wagner (1912–1943); 418–438: RADDATZ, Carlies Maria: Werner Ihmels (1926–1949); 439–458: SILOMON, Anke: Oskar Brüsewitz (1929–1976); 459–472: BALLING, Adalbert Ludwig: Johanna Decker (1918–1977).

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Streitfall „Religion". Diskussion zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs, hg. v. Ernst Feil. – Münster: LIT 2000. 190 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 21), brosch. DM 34,80 ISBN: 3–8258–4525–7: 5–35: FEIL, Ernst: Zur Bestimmung und Abgrenzungsproblematik von „Religion"; *Kritik:* 39–44: COLPE, Carsten: „Natürliche Religion", eine widernatürliche neuprotestantische Konstruktion; 45–53: FRITZSCHE, Helmut: Religionsloses Christentum – ein ungeeignetes Konzept; 55–58: FÜRSTENBERG, Friedrich: Was lehrt eine begriffsgeschichtliche Religionsanalyse?; 59–62: GRESCHAT, Hans-Jürgen: Religionsbegriff und Religionsgeschichte; 63–65: HOMANN, Karl und Renate: „Religion": Ein gescheiterter Versuch von Inkulturation; 67–71: JÄGER, Alfred: Religion oder Glaube. Glaube oder gelebtes Leben; 73–77: KNOBLAUCH, Hubert: Für einen weiten Religionsbegriff; 79–83: MATTHES, Joachim: Verlegenheiten um „Religion"; 85–87: METTE, Norbert: Religionspädagogisches Interesse am Religionsbegriff; 89–95: MYNAREK, Hubertus: Kritik an Ernst Feils Religions- und Glaubenskonzeption; 97–101: NÜSSEL, Friederike: Ende oder Wiederkehr der Religion? Zur theologischen Funktion des Religionsbegriffs; 103–106: OVIEDO, Lluís: Die theologische Legitimität des Begriffs „Religion"; 107–110: PFÜLLER, Wolfgang: Die „Religion" ist tot – Es lebe die Religion! Für einen religionsphilosophisch verantworteten Religionsbegriff; 111–114: RECH, Peter: Glauben ohne Religion; 115–117: RICKEN, Friedo: Glaube ohne Religion?; 119–120: ROMBACH, Heinrich: Hermetik vs Hermeneutik; 121–124: SCHMITZ, Bertram: „Religion" – oder: Eine Gleichung mit (zu) vielen Unbekannten; 125–130: SCHRÖDTER, Hermann / GNIOSDORSCH, Iris: Von der Religion zum Glauben, oder: Von Krise zu Krise; 131–136: Stietencron, Heinrich von: Religion: Vom Begriff zum Phänomen oder vom Phänomen zum Begriff?; 137–140: STOLZ, Fritz: Religionswissenschaft nach dem Verlust ihres Gegenstandes; 141–144: WAGNER, Falk: Religion zwischen berufstheologisch-normativer Binnensicht und empirischer Außensicht; 145–150: WEINRICH, Michael: Gezähmte Geschichte. Vom Gewicht der zu leicht befundenen Religion; 151–154: WEST, Charles W.: Religion, aufgelöst or aufgehoben? A Theological-Sociological Debate; 155–158: WUCHTERL, Kurt: Von der Kunst, den Einfluß der Wissenschaften zu ignorieren; *Replik:* 161–179: FEIL, Ernst: Zur Historisierung nicht nur der neuzeitlichen „Religion".

Ökumenische Theologie

Ökumene – wohin? Bischöfe und Theologen entwickeln Perspektiven, hg. v. Bernd Jochen Hilberath / Jürgen Moltmann. – Tübingen / Basel: Francke 2000. X, 147 S. (Kontakte, 9), kt ISSN: 0949–7277 ISBN: 3–7720–2528–5: 1–32: LEHMANN, Karl: Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft? Erfahrungen und Lehren im Blick auf die gegenwärtige ökumenische Situation; 33–43: HILBERATH, Bernd: Kirchengemeinschaft – eine (römisch-)katholische Perspektive (I). Zur offiziellen römisch-katholischen Position; 45–64: HERMS, Eilert: Ökumenische Einheitsvorstellungen; 65–70: HILBERATH, Bernd Jochen: Kirchengemeinschaft – eine (römisch-)katholische Perspektive (II). Zukunftsaussichten aus (römisch-)katholischer Sicht; 71–85: KUSCHEL, Karl-Josef: Sind die Kirchenspaltungen überwindbar? Eine kritische Analyse der Ökumene-Enzyklika „Ut unum sint" aus katholischer Sicht; 87–97: MOLTMANN, Jürgen: Ökumene im Zeit-

alter der Globalisierungen. Die Enzyklika „Ut unum sint" in evangelischer Sicht; 99–108: Baumann, Urs: Ökumene ohne Konfession? Individualisierte Religion und Ökumene; 109–122: Schweitzer, Friedrich: Ökumenisches Lernen mit Kindern ohne konfessionelle Identität? Religionsunterricht und individualisierte Religion; 123–133: Lehmann, Karl: Ökumenische Sozialethik? Ein Werkstattbericht aus der Kooperation der Kirchen; 135–147: Engelhardt, Klaus: Ökumene zwischen reformatorischem Selbstbewußtsein und der Bereitschaft, Wahrheit im Spiegel der anderen zu sehen.

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Religiöses Lernen der Kirchen im globalen Dialog. Weltweit akute Herausforderungen und Praxis einer Weggemeinschaft für Eine-Welt-Religionspädagogik, hg. v. Engelbert Groß / Klaus König. – Münster: Lit 2000. X, 606 S. (Forum Religionspädagogik interkulturell, 1), geb. DM 54,80 ISBN: 3–8258–4623–7: 1–7: König, Klaus: Voneinander Lernen und einander Verstehen müssen organisiert werden; 9–16: Langer, Wolfgang: Unterwegs zu einer „Eine-Welt-Religionspädagogik"? Teilnehmende Beobachtung eines beobachtenden Teilnehmers; 17–24: Gross, Engelbert: Zweite Moderne: Skotom, Schock oder Horizont für die Religionspädagogik? Notizen aus der Provinz zur Aktualität von „Eine-Welt-Religionspädagogik"; 25–34: Suess, Paulo: Die Fackel des Severino. Solidarität im Kontext der Globalisierung; 35–45: Kalilombe, Patrick A.: Hilfe im Umgang mit einem „gemischten Segen". Die Rolle der Kirche im Kampf mit der Globalisierung in Malawi; 47–53: Mehren, Margarethe: Auf dem Weg zu einer geschwisterlichen Kirche. Ein franziskanischer Impuls an der Schwelle zum dritten Jahrtausend in Afrika; 55–58: Ott, Martin: „Das Geheimnis von Tod und Leben." Ein Gemälde zur Inkulturation des Christentums in Afrika; 59–74: Souza, Cyril de: „Die Kraft des Evangeliums ins Herz der Kultur einpflanzen" (CT 53). Die indische Kirche sucht nach einer religiösen Unterweisung für die indische Situation; 75–77: Kämpchen, Martin / Lohar, Sanyasi: „Hier lasst uns eine Hütte bauen!" Die integrative Lebensweise der indischen Stämme als Lernherausforderung an das Christentum; 79–82: Wannig, Ute: „Das Heilige Spiel." Fremdes und Eigenes in der Volksreligion; 83–97: Suess, Paulo: Präsenz und Verantwortung. Lernprozesse der lateinamerikanischen Kirche im Kontext der Globalisierung; 99–102: Sach, Gudrun: Hausboot statt Pfarrhaus. Arbeiten mit Basisgemeinden am Rio Madeira in Amazonien. Eine Rallye zum Mitmachen und Mitentscheiden; 103–105: Jörissen, Regina: „Para una nueva vida." GrundschülerInnen in Aldenhoven und ihr religiöses Lernen von Cochabamba aus; 107–121: D'Arcy May, John: Mehr als Schulung. Religiöses Lernen als Identitätsstiftung im Südpazifik; 123–126: Grieninger, Wolfgang: Studentengemeinde in Port Moresby. „Klassenzimmer des Heiligen Geistes"; 127–137: Wild, Hans-Joachim: Famili bilong God – Zwischen „Tumbuna Pasin" und westlichem Lebensstil des 20. Jahrhunderts. Religiöses Lernen mit den Kirchen Ozeaniens; 139–158: Paiserbek, Wit: Wohin geht unsere Jugend? Dialog zwischen Vergangenheit und Zukunft angesichts der postkommunistischen Konfrontationen religiöser, kultureller und gesellschaftlicher Werte in Polen; 159–161: Wróbel, Aleksandra: Die Sehnsucht junger Menschen nach Wahrheit und Orientierung in der postkommunistischen Mentalität. Einblicke in die Praxis neuen Lernens in der Kirche Polens; 163–166: Krämer, Harald: Durch böhmische Dörfer und unterwegs auf der bayrisch-böhmischen Einbahnstraße. Erfahrungen und Perspektiven der deutsch-tschechischen Schulpartnerschaften und der bilateralen Jugendbegegnungsarbeit; 167–180: Prior, Anselm: Religiöse Bildung in einer Post-Apartheid-Gesellschaft; 181–184: Hadebe, Prisca: Religiöse Erziehung in der multireligiösen Gesellschaft Südafrikas; 185–187: Hildebrand, Ursula: „Steilpass für Fair life!" Sport, Afrika und Eine Welt. Unterrichtspraktischer Beitrag zu aktuellem religiösem Lernen; 189–206: Ha-Fong, Maria Ko: Erleuchtung des Herzens: Bibel mit chinesischen Augen entdecken; 207–209: dies.: „Eines hat Gott gesagt, zweierlei habe ich gehört" (Ps 62,12). Ein chinesischer Zugang zur Heiligen Schrift; 211–213: Boysen, Jutta: „Ich bin die Kokosnuss des Lebens!" Die pazifische Kokosnuss-Theologie – Anregungen für die Sekundarstufe; 215–232: Estermann, Josef: Religiosität in der Andenregion und globaler Markt. Interkulturalität des religiösen Lernens im andinen Kulturraum; 233–235: Weber, Frank: Mosoj P'unchay Wasi (Haus der Neuen Zeit) für alle!; 237–240: Meister, Hans: Brücken nach Peru. Herausforderungen und Impulse für Schulpraktiker, didaktische Materialien selber herzustellen; 241–251: Mantovani, Ennio: Turbulente Denkmuster in Melanesien: Religiöse Erfahrungen und religiöses Lernen im Pazifik; 253–257: Ommerborn, Jürgen: Religiöses Lernen in der Kirche von Papua New Guinea angesichts der alten und neuen Herausforderungen; 259–261: Hauenstein, Philipp: Wir machen den „Umweg der kulturellen Verfremdung" durch Papua Neuguinea. Gesund und heil sein, krank und unheil sein: sich mit dem Fremden konfrontieren und dabei das Eigene klären. Ein Beitrag zur Erwachsenenbildung und Sekundarstufe II (Kollegstufe); 263–274: Kutarna, Jozef: Ost-West-Dialog unter Christen. Lernprozess unter Gleichberechtigten oder Mitleidswerk? Notwendigkeit und Konzepte des Dialog-Lernens in Schule und Gemeinde; 275–278: Birk, Gerd / Sedereviciute, Asta: Religionsunterricht – Neubeginn in Litauen; 279–281: Heiserer, Helmut: Miteinander Frieden lernen. Deutsche und rumänische Heimkinder in gemeinsamen Erfahrungen; 283–291: Arens, Edmund: Befreiung, Erlösung, Heil: allein durch Jesus Christus? Religiöser Pluralismus oder eigener christlicher Standpunkt; 293–302: Hattrup, Dieter: Heil allein durch Jesus Christus?; 303–305: Stege-Gast, Daniela: „War Nathan wirklich so weise?" Zum Umgang mit Weltreligionen im christlichen Religionsunterricht; 307–310: Deppe, Rupert M.: Religionsunterricht vor dem Hintergrund einer entchristlichten Gesellschaft. Möglichkeiten über Gott zu sprechen und die Botschaft Jesu deutlich zu machen in einem religiös indifferenten oder desinteressierten Umfeld. Herausforderungen an das religiöse Lernen – erörtert aus einer in den neuen Bundesländern gewonnenen Sicht; 311–321: Delgado, Mariano: Die Missionsgeschichte auf der Anklagebank? Zum religionspädagogischen Umgang mit der Verquickung von Mission und Kolonialismus; 323–336: Rennstich, Karl: Mission kritisch betrachtet; 337–339: Gruber, Bernhard: „Und willst du nicht ein Christe sein, so hau' ich die den Schädel ein!" Aktualisierung als Weg jugendgemäßer Aufarbeitung (kirchen-)geschichtlicher Problemfelder; 341–348: Mehren, Margarethe: „Wie Lämmer unter Wölfen? Unter ihnen leben und ihnen dienen!" Das herausfordernd Missionarische des Christentums zur Jahrtausendwende bei Franz von Assisi lernen; 349–358: Meyer-Blanck, Michael: Liturgie und Ritual. Kirchlicher Gottesdienst oder Inszenierung von Religion durch Jugendliche? Neue Wahrnehmungs-, Gestaltungs- und Handlungsaufgaben für Religionsunterricht; 359–366: Baudler, Georg: Liturgie und Ritual. Kirchlicher Gottesdienst oder Inszenierung von Religion durch Jugendliche? Neue Wahrnehmung-, Gestaltungs- und Handlungsaufgaben für den Religionsunterricht; 367–370: Dumke, Oliver: Techno: rituelle Inszenierung ohne Botschaft?; 371–373: Greulich, Volker: Kühe und Brunnenbau. Innerkirchliche Entwicklungszusammenarbeit als Ausdruck des Lernens praktischer Solidarität; 375–383: Ziebertz, Hans-Georg: Hungry for heaven? Was glauben Schülerinnen und Schüler?; 385–393: Reppenhagen, Martin: „Hungry for heaven." Kinder und Jugendliche auf der Suche nach Adressen des Lebens. Religionsunterricht und Jugendarbeit vor den Herausforderungen durch „Patchwork"-Religiosität; 395–398: Lutz, Bernd: Sind Junge Erwachsene mit ihren „needs" kirchenfern? Lernprozesse in Chicago; 399–402: König, Klaus / Weiler, Jürgen: Mehr leben und erleben. Reich Gottes als Lebensperspektive für Jugendliche; 403–413: Habisch, André: Religionspädagogik der Einen Welt aus sozialethischer Perspektive; 415–421: Eigenmann, Urs: „Milde Gaben: sich schadlos halten und dabei alles verschlimmern?" Streitfragen zur sozialethischen Dimension des Eine-Welt-Engagements in Aktionen und Projekten; 423–426: Dölken, Clemens: „Nord-Süd-Partnerschaft" zwischen Gemeinden in Deutschland und Ghana: Erfahrungen, Probleme, Suchbewegungen; 427–429: Fischer, Gabi: Das seltene Privileg, ausgebeutet zu werden; 431–438: Zulehner, Paul M.: „Die Welt hungert: Haben die Menschen zu wenig, oder denken sie zu wenig?" Solidaritätsfähigkeit und -bereitschaft zu Fernen und Fremden als Frage an Religionsunterricht und Jugendarbeit; 439–448: Sutor, Bernhard: Solidaritätsfähigkeit und Bereitschaft als Frage an Religionsunterricht und Jugendarbeit; 449–451: Knecht, Willi: Solidaritätsfähigkeit und -bereitschaft bei Begegnungen deutscher Gemeinden mit armen Gemeinden (Beispiel Peru) in der Krise? Partnerschaft als Herausforderung; 453–456: Hildebrand, Ursula: Zukunft denken – Zukunft gestalten? Solidarität als Frage an Kinder und Jugendliche. Unterrichtspraktische Beispiele zum religiösen Lernen heute; 457–465: Gogolin, Ingrid: Mit Kindern und Jugendlichen auf dem Weg ins kommende Jahrtausend: faszinierend für die Reichen, grausam für die Armen? Streitfragen zur pädagogischen Dimension der Eine-Welt-Engagements in Schulen und Gemeinden; 467–472: Treml, Alfred K.: Mit Kindern und Jugendlichen auf dem Weg ins kommende Jahrtausend: faszinierend für die Reichen, grausam für die Armen? Streitfragen zur pädagogischen Dimension des Eine-Welt-Engagements in Schulen und Gemeinde; 473–475: Bielefeldt, Heinz: „Bäume helfen Leben retten!" Grundschüler in Deutschland und ihr religiöses Lernen von Bangladesch her – Aktionen und Projekte zwischen Unbedarftheit und Effektivität; 477–484: Klein, Ralf: Wissen – Gewissen – Gespür: Jesuitische Erziehung heute; 485–491: Bühlmann, Walbert: Visionen werden Wirklichkeit; 493–495: Schönfeld, Klaus-Peter: Erziehungsziel: „Männer und Frauen für andere." Das Außergewöhnliche in der jesuitischen Erziehung. Beitrag zum Versuch, Inhalte und Methoden der ignatianischen Pädagogik umzusetzen; 497–503: Meier, Uto J.: Gewissensschulung als Wahrnehmungsschulung; 505–515: Kohler-Spiegel, Helga: Notwendigkeit und Konzepte des Dialog-Lernens in Schule und Gemeinde; 517–523: Kämpchen, Martin: Nord-Süd-Dialog: Notwendigkeit und Konzeption eines Dialog-Lernens für Schule und Gemeinde in Europa; 525–528: Kämpchen, Martin / Lohar, Sanyasi: „Wenig ist mehr – wirklich?" Genügsamkeit und Einfachheit als Lernmöglichkeiten für größeren Sinngewinn; 529–532: Ott, Martin: „Von dir kann (will) ich nichts lernen!" Lerngemeinschaft Nord-Süd zwischen Mythos und Blockade; 533–535: Hock, Franz-Jakob: Lebendige Nachbarschaft – Neue Freunde und Partner im Osten; 537–549: Ott, Martin: „Erst gehen, wenn man gesandt wird!" Eine religionspädagogische und kirchengeschichtliche Intervention. Zur Kairologie missionarischer Existenz; 551–558: Scharer, Matthias: „Erst gehen, wenn man gesandt wird?" Gibt es ein Problem krankhafter Beschränkung des missionarischen Anspruchs in der gegenwärtigen Kirche? Religionsunterricht im Umbruch der religiösen Landschaft und die Frage nach realistischen Lernaufgaben in dieser Situation; 559–561: Theis, Joachim: Die Bibel als Reproduktion von Lebenswelten. Kommunikatives und dialogisches Verstehen als Handlungstypus für religiöses Lernen; 563–566: Henn, Thomas / Hülz, Marga: Sich in der „Welt" als Kirche anschlussfähig halten. „Jesus Christus für Hauptschüler." Arbeitskreis zusammen mit Schulbuchautoren; 567–583: Küng, Hans: Die Religionen vor den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts; 585–593: Gross, Engelbert:

„Jesus, schwarz, braun, gelb oder weiß." Dokumentierte Texte aus dem festlichen Abschlussgottesdienst im Dom zu Eichstätt am 16. Oktober 1999; 595–606: DERS.: Internationaler Religionspädagogischer Kongress 2000 in Eichstätt. Historische Notizen.

Religionspädagogik und Kultur. Beiträge zu einer religionspädagogischen Theorie kulturell vermittelter Praxis in Kirche und Gesellschaft, hg. v. Peter Biehl / Klaus Wegenast. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2000. 252 S., Pb. DM 68,00 ISBN: 3–7887–1805–6: 7–13: BIEHL, Peter / WEGENAST, Klaus: Einleitung: Beiträge zu einer religionspädagogischen Theorie kulturell vermittelter Praxis; 15–53: BIEHL, Peter: Symbol und Kultur. Kultur in hermeneutischer und theologischer Perspektive; 55–81: WEGENAST, Klaus: Kultur und Bibel / Bibel und Kultur. Zu oft übersehenen Dimensionen der Interaktion zwischen Religion und Kultur; 83–103: ZEINDLER, Matthias: Gestaltetes Evangelium. Zur Grundlegung einer Theologie der Kultur; 105–123: PREUL, Reiner: Kulturprotestantismus in religionspädagogischer Perspektive; 125–139: SCHRÖER, Henning: Kultur als Lebensform des Glaubens; 141–164: BIZER, Christoph: Gottesdienst und Kultur. Theologische, didaktische Meditationen; 165–178: SCHWEITZER, Friedrich: Jugendkultur und Religionspädagogik; 179–200: GUTMANN, Hans-Martin: Populäre Kultur im Religionsunterricht; 201–232: HEIMBROCK, Hans-Günther: Global – lokal – oder „glokal"? Religionsunterricht in Europa im Kulturbezug; 233–249: OELKERS, Jürgen: Kultur und Bildung: Neue Aspekte eines alten Problems.

Religionswissenschaft

Die Weltreligionen zur Zukunft – Tendenzen und Entwürfe, hg. v. Bernhard Mensen. – Nettetal: Steyler Verl. 2000. 116 S. (Vortragsreihe / Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, 23. 1999/2000), kt DM 29,80 ISSN: 0930–9209 ISBN: 3–8050–0449–4: 9–27: SPLETT, Jörg: Der Mensch als Zukunftswesen. Entwürfe und Modelle; 29–42: WALDENFELS, Hans: Gibt es im Buddhismus eine Zukunft?; 43–52: RUH, Ulrich: Neue Religiosität in der säkularisierten Welt; 53–66: MANTOVANI, Ennio: Die offene Begegnung mit anderen Kulturen als entscheidend für die Zukunft des Christentums; 67–77: WEGGEL, Oskar: Zeitbegriff und Zukunftsvorstellungen im konfuzianischen Asien; 79–104: TROLL, Christian: Islamische Stimmen zur Zukunft.

Philosophie

Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, hg. v. Joachim Valentin / Saskia Wendel. – Darmstadt: Primus 2000. 298 S., geb. DM 64,00 ISBN: 3–89678–190–1: 12–31: LESCH, Walter: Kontexte der Befreiung. Zum Verhältnis von Religion und Philosophie am Beispiel des Judentums; 32–50: SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich: Franz Rosenzweig – Der Stern der Erlösung; 51–68: JOHN, Ottmar: Zwischen Gnosis und Messianismus. Jüdische Elemente im Werk Walter Benjamins; 69–85: THOLEN, Toni: Denken als Exil. Max Horkheimer; 86–99: KILCHER, Andreas B.: Kabbala und Moderne. Gershom Scholems Geschichte und Metaphysik des Judentums; 100–116: LIENKAMP, Christoph: „Im Bannkreis des theologisch-politischen Dilemmas." Das Denken Leo Strauss' im Kontext; 117–130: WENDEL, Saskia: „Eine Gestalt von Hoffnung auf Versöhnung." Spuren jüdischen Denkens bei Theodor W. Adorno; 131–147: WIESE, Christian: „Dass man zusammen Philosoph und Jude ist ..." Zur Dimension des Jüdischen in Hans Jonas' philosophischer Ethik der Bewahrung der „Schöpfung"; 148–161: SANDHERR, Susanne: Emmanuel Lévinas: Extremer Humanismus Gottes; 162–178: ALTHAUS, Claudia / NEUHAUS, Peter: „[I]ch [habe] nicht davon abgelassen, mich historisch wie politisch von der Judenfrage her zu orientieren." Jüdische Spuren im politischen Denken Hannah Arendts; 179–195: SANDHERR, Susanne: Simone Weil: Kritik der Macht. Eine Skizze; 196–213: POLLEFEYT, Didier: Das jüdische Denken Emil L. Fackenheims oder die Begegnung von Athen und Jerusalem in Auschwitz; 214–230: HILLACH, Ansgar: „Jude sein im Grunde bedeutet, Modelle vorzuschlagen." Vilém Flussers Weg einer „Überholung" des Judentums; 231–247: DOBER, Hans Martin: Jacob Taubes: Kritische Theorie theologischer Methoden und Metaphern; 248–263: MÜNZ, Christoph: Richard Lowell Rubenstein: Zwischen Bruch und Kontinuität jüdischen Denkens; 264–278: WENDEL, Saskia: Zeugnis für das Undarstellbare. Die Rezeption jüdischer Traditionen in der postmodernen Philosophie Jean-François Lyotards; 279–295: VALENTIN, Joachim: Der Talmud kennt mich. Jacques Derridas Judentum als Unmöglichkeit des Zu-sich-Kommens.

Christliche Spiritualität

„Neige das Ohr deines Herzens!" Gebet und Meditation bei den Wüstenvätern, hg. v. Jakobus Kaffanke. – Freiburg i. Br.: Kath. Akad. der Erzdiözese Freiburg 1999. 123 S., kt DM 18,80 ISBN: 3–928698–17–6: 9–19: EGENDER, Nikolaus: Gebet und Meditation nach dem Asceticon des Abba Isaias; 20–29: PAULI, Judith: Dorotheus von Gaza und Benedikt von Nursia; 30–44: LUISLAMPE, Pia: Staunen, Bewunderung und Gebet bei Basilius von Caesarea; 45–56: HEITHER, Theresia: Das Gebet bei Origenes; 57–72: JOEST, Christoph: „Wenn Du vollkommen sein willst ..." (Mt 19,21). Die Bibel – Mutterboden des frühen Mönchtums; 73–94: DERS.: „Wohl dem, der deine Kinder packt und sie am Felsen zerschmettert" (Ps 137,9) – Die Bibel als Waffe im geistlichen Kampf bei den frühen Mönchen; 95–111: HEITHER, Theresia: Origenes' Mystikverständnis in seinem Hoheliedkommentar; 112–122: JOEST, Christoph: Ewigkeitshoffnung und Bruderliebe bei Pachom (287–347).

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Hans-Ludwig Abmeier, Bonhoefferstr. 22, D-49477 Ibbenbüren;
Prof. Dr. Knut Backhaus, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Dr. Jürgen Bärsch, Kollegstr. 10, D-44801 Bochum;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Prof. Dr. Ulrich Berges, Postfach 9103, NL-6500 Nijmegen;
Dr. Stephanie Bohlen, Werthmannplatz 3, D-79098 Freiburg;
Prof. Dr. Ernst Dassmann, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
PD Dr. Ismo Dunderberg, Postfach 33, FIN-00014 Helsinki;
Dr. Marco Frenschkowski, Saarstr. 21, D-55099 Mainz;
Claudia Gärtner, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Dr. Franz Gruber, Bethlehemstr. 20, A-4020 Linz;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Claus-Peter März, Goethestr. 22, D-99096 Erfurt;
Prof. DDr. Erwin Möde, Ostenstr. 26–28, D-85072 Eichstätt;
Prof. Dr. Joseph Möller, Seewiesstr. 23, D-82340 Feldafing;
Prof. Dr. Gerd Neuhaus, Kohlenstr. 49, D-45289 Essen;
Prof. Dr. Wouter Oudemans, Postfach 9515 NL-2300 Leiden;
Prof. DDr. Otto Herrmann Pesch, Regina-Ullmann-Str. 69/III, D-81927 München;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Karlheinz Ruhstorfer, Werthmannplatz 3, D-79098 Freiburg;
Prof. Dr. Thomas Ruster, Brüsseler Str. 26, D-53332 Bornheim;
Prof. Dr. Herbert Schlögel, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Dr. Klaus Scholtissek, Dormition Abbey, IL-91000 Jerusalem;
Dr. Joachim Valentin, Werthmannplatz 3, D-79098 Freiburg;
Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, D-48341 Altenberge;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Johannes Wallmann, Buchenweg 2, D-58450 Witten;
Dr. Saskia Wendel, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster.

Impressum

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

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Maximilian Halstrup, Margarete Kubiak, Alexandra Lason, Björn Igelbrink, Kerstin Klose, Boris Krause, 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 2001

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

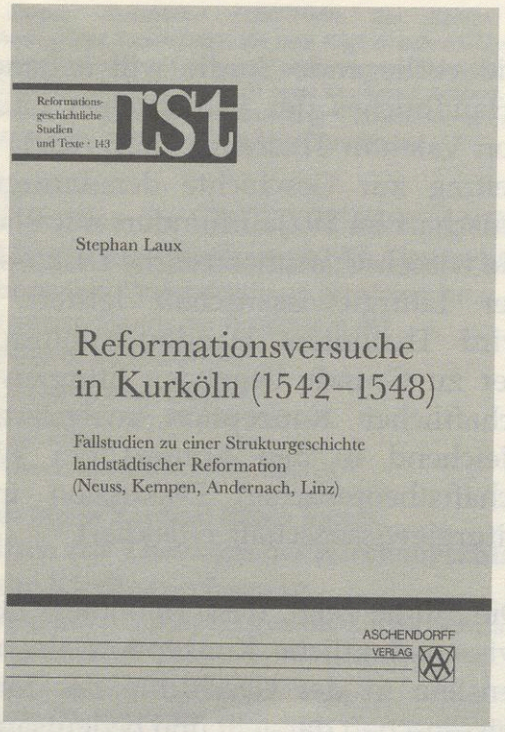
© 2001 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040-568 X

Stephan Laux

Reformationsversuche in Kurköln (1542–1548)

Fallstudien zu einer Strukturgeschichte landstädtischer Reformation (Neuss, Kempen, Andernach, Linz)

Gegen Ende des Jahres 1542 unternahm der Kölner Kurfürst und Erzbischof Hermann von Wied (1515–1546) den Versuch, in seinen rheinischen Herrschaftsgebieten die Reformation zu verankern.
Diese Studie beschäftigt sich mit der Rezeption des Reformationsversuchs in ausgewählten Städten des Kölner Erzstifts. Gegenüber der älteren landes- bzw. landeskirchengeschichtlichen Forschung, die sich weitenteils von der Prämisse leiten ließ, der von der katholischen Reichsstadt Köln kulturell dominierte rheinische Raum sei quasi immun gegen die evangelische Lehre gewesen, steht aus landes- wie ortsgeschichtlicher Sicht eine Neubewertung der konfessionellen Vorgänge und ihrer Implikationen an.
Den methodischen Zugang ebnet ein umfassendes strukturanalytisches Verfahren, das die in den Quellen greifbaren unmittelbaren Reaktionen auf die Reforminitiative Hermanns von Wied vor den Hintergrund der spätmittelalterlichen Gesellschafts- und Kirchenverfassung projiziert. Im Zuge dessen wird eine Methodik zur systematischen Analyse der Land- oder Territorialstadtreformation im allgemeinen erprobt, für die eine Typologie bis heute aussteht.



Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Band 143

2000, 536 Seiten, kartoniert,
126,– DM / öS 920,– / sFr 112,–
ISBN 3-402-03707-2

Verlag Aschendorff • 48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

ASCHENDORFF
VERLAG

Reinhold Malcherek

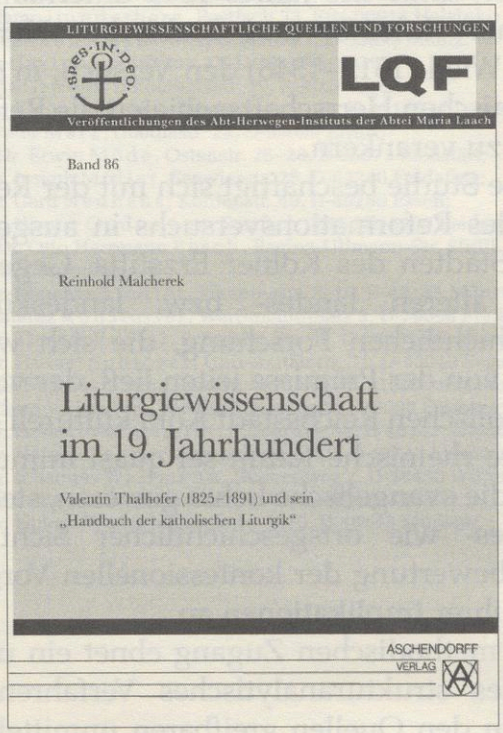
Liturgiewissenschaft im 19. Jahrhundert

Valentin Thalhofer (1825–1891) und sein »Handbuch der katholischen Liturgik«

Die vorliegende Studie will anhand des »Handbuches der katholischen Liturgik« von Valentin Thalhofer (1825–1891) einen Beitrag zur Geschichte der Liturgiewissenschaft im 19. Jahrhundert mit Blick auf die wissenschaftstheoretische Diskussion in der Liturgiewissenschaft leisten. Dazu wird Thalhofers Handbuch hinsichtlich der zu Grunde liegenden liturgiewissenschaftlichen Konzeption analysiert, vergleichend in den Kontext der Wissenschaftstheoretischen Diskussion in der Liturgiewissenschaft reflektiert.

Die Studie zeigt, dass Thalhofers liturgiewissenschaftliche Konzeption einen Meilenstein in der Geschichte der Liturgiewissenschaft darstellt und bedeutsame Anknüpfungspunkte für die Wissenschaftstheorie des heutigen Faches bietet.

2000, 192 Seiten, kartoniert,
58,– DM / öS 423,– / sFr 52,50
ISBN 3-402-04065-4



Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Band 86

Verag Aschendorff • 48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

ASCHENDORFF VERLAG

Alois Schröer

Brauchtum und Geschichte im Bereich der Kirche von Münster

Dieser Band gewährt in 30 Abhandlungen und Referaten einen vielseitigen Einblick in die volkskundliche und kirchengeschichtliche Welt der Kirche von Münster. An erster Stelle unterrichtet er über den geheiligten Brauch, wie dieser sich im Alltag und im feierlichen liturgischen Vollzug darstellt.



Die Beiträge erstrecken sich ferner auf die Geschichte der Kirche von Münster, im Besonderen auf den St.-Paulus-Dom. Sie bringen Ausschnitte aus der Geschichte des Zweiten Weltkrieges und führen dessen brutale Schrecken und verheerende Folgen vor Augen. Verdiente Persönlichkeiten des Bistums Münster, namentlich Bischöfe und Weihbischöfe, die in prägnanten Lebensbildern dargestellt werden, gewähren Einblick in das wissenschaftliche, politische, wirtschaftliche und soziale Leben und Wirken im Bistum Münster. Die Aufsätze des letzten Kapitels über die Pfarrei und ihre Geschichte lassen in sieben Einzeldarstellungen die Grundzüge der gesamten Kirchengeschichte des Bistums deutlich werden. Einige Beiträge, namentlich der über Warendorf, erscheinen hier erstmals. Ein Rückblick des Verfassers bildet den Abschluss der Beiträge.

2000, 592 Seiten, gebunden,
98,– DM / öS 715,– / sFr 89,–
ISBN 3-402-03989-3

Verlag Aschendorff • 48135 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

ASCHENDORFF
VERLAG

Neuerscheinungen

Andreas Lienkamp
Theodor Steinbüchels Sozialismusrezeption
Eine christlich-sozialethische Relecture

2000. XV + 803 Seiten, Festeinband
DM 198,-/öS 1.445,-*/sFr 174,30/€ 101,24
ISBN 3-506-75185-9

Dass Theodor Steinbüchel (1888-1949), der Kölner Philosoph, Moraltheologe und Sozialethiker, die tiefe Kluft zwischen Christentum und Sozialismus überbrückt und daraus für seinen eigenen Entwurf theologischer Ethik Grundlegendes gelernt hat, ist heute kaum noch bekannt. Die Studie will diesen „vergessenen Brückenschlag" rekonstruieren und seinen Architekten in das „kollektive Gedächtnis" zurückrufen.

Rüdiger Althaus
Die Rezeption des CODEX IURIS CANONICI von 1983 in der Bundesrepublik Deutschland
unter besonderer Berücksichtigung der Voten der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland

2000. 1.217 Seiten, Festeinband,
DM 298,-/öS 2.175,-*/sFr 262,30/€ 152,36
ISBN 3-506-76278-8
= *Paderborner Theologische Studien, Band 28*

Antonio Maria Kardinal Rouco Varela
Schriften zur Theologie des Kirchenrechts und zur Kirchenverfassung
Herausgegeben von *Winfried Aymans, Libero Gerosa* und *Ludger Müller*

2000. XVIII + 343 Seiten, Festeinband,
DM 108,-/öS 788,-*/sFr 95,30/€ 55,22
ISBN 3-506-73174-2

Der Kanonist Antonio Maria Rouca Varela, heute Erzbischof von Madrid und Kardinal, gehört zu den wichtigsten Vertretern einer Theologie des kanonischen Rechts. Einige seiner zahlreichen Publikationen werden zusammen mit Abhandlungen zum kirchlichen Verfassungsrecht hier erneut vorgelegt, ein Großteil erstmals in deutscher Übersetzung.

Kurt Anglet
Der eschatologische Vorbehalt
Eine Denkfigur Erik Petersons

2001. 186 Seiten, kart.,
DM 58,-/öS 423,-*/sFr 51,30/€ 29,65
ISBN 3-506-70407-9

Barbara Stambolis
Religiöse Festkulur
Tradition und Neuformierung katholischer Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert: Das Liborifest in Paderborn und das Kilianifest in Würzburg im Vergleich

2001. 410 Seiten mit zahlr. Abb., Festeinband,
DM 88,-/öS 642,-*/sFr 77,50/€ 44,99
ISBN 3-506-79611-9
= *Forschungen zur Regionalgeschichte, Band 38*

Das Buch ist – unter Einbeziehung neuer mentalitätsgeschichtlicher Ansätze, sozialgeschichtlicher und politischer Aspekte sowie aktueller historiographischer, kultur- und religionswissenschaftlicher Forschungen – eine exemplarische Studie über Ausdrucksformen der Frömmigkeit in der Moderne.

* Die Angaben in öS sind unverbindliche Preisempfehlungen

Schöningh
Postfach 2540 • D-33055 Paderborn

Erika Heusler

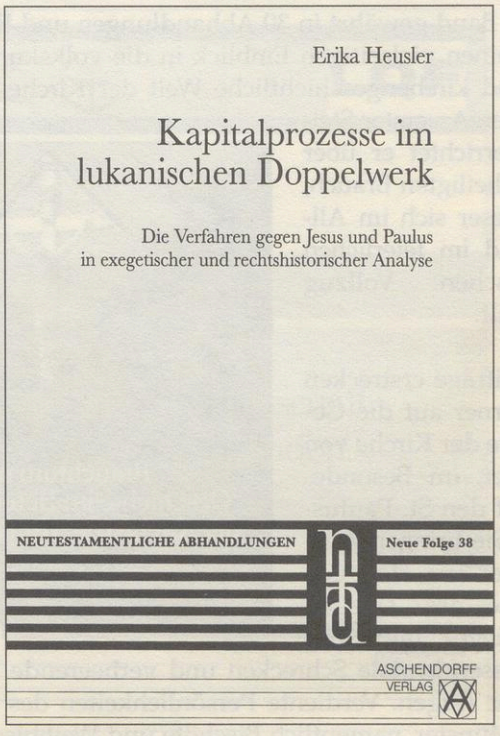
Kapitalprozesse im lukanischen Doppelwerk

Die Verfahren gegen Jesus und Paulus in exegetischer und rechtshistorischer Analyse

Bei der Schilderung des Gerichtsverfahrens gegen Jesus von Nazareth geht Lukas auffällig eigene Wege. Nur bei Lukas beginnt die Verhandlung vor Pilatus mit einer expliziten Anklage gegen Jesus, nur bei Lukas wird Jesus dem Herodes vorgeführt. Die neuere Forschung tendiert dahin, diese und weitere Besonderheiten mit dem ausgeprägten Gestaltungwillen des dritten Evangelisten zu erklären. An dieser Stelle setzt die vorliegende Arbeit ein – mit der entscheidenden Beobachtung, dass sich der lukanische Bericht in erster Linie dort von dem markinischen löst, wo es um den Verlauf des Prozesses, um das gerichtliche Verfahren als solches geht. Ein synoptischer Vergleich unter dezidiert juristischem Blickwinkel und die kontinuierliche Überprüfung des Befundes am zweiten großen Prozessbericht des Lukas – an seiner Schilderung des Verfahrens gegen Paulus in der Apostelgeschichte – lassen das lukanische Bild von einem Prozess entstehen.

Dieses Bild ist kein Konstrukt, sondern es orientiert und misst sich an einer zur Zeit des Lukas tatsächlich existierenden Strafprozessordnung: am römischen Prozessrecht. Die Einbeziehung der Forschungsergebnisse namhafter Rechtshistoriker und römischer Primärquellen bestätigt diesen Ansatz und führt zu dem Ergebnis: Wie Paulus, der römische Bürger, bekam auch Jesus, der Peregrine, nach der lukanischen Darstellung ein korrektes Verfahren nach den Vorgaben des ordentlichen römischen Strafprozesses – so korrekt, dass bei erwiesener Unschuld normalerweise ein Freispruch die Folge gewesen wäre, wenn da nicht ...

Mit der Anpassung der Kapitalprozesse seines Doppelwerks an das römische Prozessrecht verfolgt Lukas sein großes Ziel, dem Christentum in der Nachfolge eines von Rom Verurteilten und Gekreuzigten ein Lebensrecht und einen Platz im römischen Imperium zu eröffnen.



Neutestamentliche Abhandlungen.
Neue Folge, Band 38

2001, VIII und 293 Seiten, kartoniert,
DM 78,– / öS 569,– / sFr 71,–
ISBN 3-402-04786-1

Verlag Aschendorff • 48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

ASCHENDORFF
VERLAG

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 | **2001** | **97. Jahrgang**

Harald Wagner: Kleine literarische Nachlese zur Jahrtausendwende . . . . . Sp. 89

Allgemeines 93

Augustinus, Aurelius: Was ist Zeit? (Confessiones XI / Bekenntnisse 11). Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Norbert Fischer. Lateinisch/deutsch (Christof Müller)

Tillich, Paul: Religion, Kultur, Gesellschaft. Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908–1933), hg. von Erdmann Sturm (Werner Schüßler)

Paul-Tillich-Preis

Erlöst durch Jesus Christus. Soteriologie im Kontext, hg. i. A. der Theologischen Fakultät der Universität Luzern v. Eduard Christen und Walter Kirchschläger (Bernhard Grümme)

Fundamentalismus als Herausforderung an Staat, Kirche und Gesellschaft, hg. v. Heiner Marré / Dieter Schümmelfeder / Burkhard Kämper (Klaus Kienzler)

Zander, Helmut: Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute (Werner Thiede)

Schnur, Harald: Schleiermachers Hermeneutik und ihre Vorgeschichte im 18. Jahrhundert. Studien zur Bibelauslegung, zu Hamann, Herder und F. Schlegel (Henning Graf Reventlow)

Identität und Einsamkeit. Zur Psychoanalyse von Narzißmus und Beziehung, hg. v. Jörg Wiesse (Klaus Baumann)

Greschat, Martin: Die christliche Mitgift Europas – Traditionen der Zukunft (Gunther Wenz)

Bibelwissenschaft / Exegese des AT 108

Zimmer, Tilmann: Zwischen Tod und Lebensglück. Eine Untersuchung zur Anthropologie Kohelets (Franz Josef Backhaus)

Brandscheidt, Renate: Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube. Literar-, form- und traditionsgeschichtliche Untersuchung zum Buch Kohelet (Bernd Willmes)

Gross, Walter: Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund (Manuel Vogel)

Wälchli, Stefan: Der weise König Salomo. Eine Studie zu den Erzählungen von der Weisheit Salomos in ihrem alttestamentlichen und altorientalischen Kontext (Bernd Willmes)

Kirchengeschichte 118

Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur. Bd 10: Aufklärung, Revolution, Restauration (1750–1840), hg. v. Bernard Plongeron (Kurt Nowak)

Altermatt, Urs: Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz (Hubert Wolf)

Ordensgeschichte 122

Alt, Josef: Arnold Janssen. Lebensweg und Lebenswerk des Steyler Ordensgründers (Arnd Bünker)

Kirchliche Zeitgeschichte 123

Nordblom, Pia: Für Glaube und Volkstum. Die katholische Wochenzeitung „Der Deutsche in Polen" (1934–1939) in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus (Theo Mechtenberg)

Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts, hg. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland. Karl-Joseph Hummel / Christoph Strohm (Kurt Meier)

Haese, Ute: Katholische Kirche in der DDR. Geschichte einer politischen Abstinenz (Klemens Richter)

Die Moderatoren der Runden Tische. Evangelische Kirche und Politik 1989/90, hg. v. Friedrich Winter (Kurt Meier)

Kirche unter Veränderungsdruck. Wahrnehmungen und Perspektiven, hg. v. Wolfgang Ratzmann / Jürgen Ziemer (Kurt Meier)

Fundamentaltheologie 129

Cornelissen, Hanns: Der Faktor Gott. Ernstfall oder Unfall des Denkens? (Aloysius Winter)

Dabrock, Peter: Antwortender Glaube und Vernunft. Zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie (Harald Wagner)

Theologiegeschichte / Reformation 133

Kreuzer, Michael: „Und das Wort ist Fleisch geworden". Zur Bedeutung des Menschseins Jesu bei Johannes Driedo und Martin Luther (Otto Hermann Pesch)

Dogmatik 136

Pannenberg, Wolfhart: Beiträge zur Systematischen Theologie. Bd 1: Philosophie, Religion, Offenbarung / Bd 2: Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung / Bd 3: Kirche und Ökumene (Harald Wagner)

Glauben und Verstehen. Perspektiven hermeneutischer Theologie, hg. v. Ulrich H. J. Körtner (Harald Wagner)

Ökumenische Theologie 138

Larentzakis, Grigorios: Die orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube (Thomas Bremer)

Seifert, Katharina: Glaube und Politik. Die Ökumenische Versammlung in der DDR 1988/89 (Hermann-Josef Röhrig)

Liturgiewissenschaft 141

Koch, Kurt: Leben erspüren – Glauben feiern. Sakramente und Liturgie in unserer Zeit (Albert Gerhards)

Uhl, Ottokar: Werk. Theorie. Perspektiven, hg. von Conrad Lienhardt (Klemens Richter)

Kirchenrecht 146

Anke, Hans Ulrich: Die Neubestimmung des Staats-Kirche-Verhältnisses in den neuen Ländern durch Staatskirchenverträge. Zu den Möglichkeiten und Grenzen des staatskirchenvertraglichen Gestaltungsinstruments (Konrad Hartelt)

Philosophie 148

Heidegger, Martin: Gesamtausgabe. III. Abteilung. Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes. Bd 67. Metaphysik und Nihilismus. 1. Die Überwindung der Metaphysik. 2. Das Wesen des Nihilismus (Wouter Oudemans)

Boeder, Heribert: Seditions. Heidegger and the limit of modernity, transl., ed., and with an Introduction by Marcus Brainard (Karlheinz Ruhstorfer)

Han, Byung-Chul: Martin Heidegger. Eine Einführung (Stephanie Bohlen)

Inwood, Michael: Heidegger. Aus dem Englischen von David Bernfeld (Stephanie Bohlen)

Wissenschaft und Weltgestaltung. Internationales Symposion zum 350. Geburtstag von Gottfried Wilhelm Leibniz vom 9. bis 11. April 1996 in Leipzig. Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, hg. v. Kurt Nowak / Hans Poser (Werner Schüßler)

Das besondere Buch 157

Korsch, Dietrich: Dogmatik im Grundriß. Eine Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott (Gunther Wenz)

Kurzrezensionen 161

Theologische Literatur – eingegangene Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften . . 167

Kleine literarische Nachlese zur Jahrtausendwende

von Harald Wagner, Münster

Viele Verlage haben versucht, aus der Jahrtausendwende zu profitieren. Dies ist *per se* durchaus legitim. Sie werden nun Bilanz ziehen und sich fragen, inwieweit sich der Einsatz gelohnt hat. Diese kaufmännische Seite ist natürlich nicht Gegenstand unseres Interesses, sondern wir lassen uns von der Frage leiten, ob es im Gesamt der literarischen Flut nicht das eine oder andere Fündlein gab, das man auch noch mit (theologischem) Nutzen zur Hand nimmt, nachdem wir die Ereignisse „abgehakt" haben: Den „Hereinbruch" des Jahres 2000, die „richtige" Jahrtausendwende mit Beginn des Jahres 2001, das Heilige Jahr. Vollständigkeit ist nicht beabsichtigt und vermutlich auch kaum möglich, es sei denn, man nähme ein unverhältnismäßiges Maß an Recherchen auf sich.

Ganz gewiß lohnend ist auch heute noch die Lektüre eines von Norbert Sommer, dem Publizisten und Journalisten, herausgegebe-

BS: theol A 425 theol A 010 VZD

nen Sbdes.[1] Eine große Zahl von Theologen, Medienleuten, Natur- und Gesellschaftswissenschaftlern u. a. nehmen hier, natürlich anläßlich des Jahres 2000, zu Zukunftsfragen Stellung. Die Beiträge sind mit Bedacht in fünf Themenbereiche gegliedert: (1) *Kulturen und Zeit*, (2) *Theologie und Kirche im Umbruch* (hier schreiben naturgemäß die meisten Theologen, u. a. Eberhard Jüngel, Dorothee Sölle, Jürgen Moltmann, Wolfgang Huber), (3) *Gesellschaft im Umbruch* (hier ein Beitrag des Jesuiten Friedhelm Hengsbach, Wirtschafts- und Sozialethiker), (4) *Herausforderungen durch Naturwissenschaft und Technik* (hier schreibt u. a. Carl Amery) und (5) *Der Blick über die Grenzen*. Einige Hinweise im einzelnen: Der Arzt und Redakteur Till Bastian bietet in seinem Beitrag „Jahrtausendwende und Kalenderprobleme" einen *guten* Überblick über die oft gestellte Frage, wann denn nun eigentlich die christliche Zeitrechnung beginnt. Dieser Beitrag wird gewissermaßen detailliert flankiert vom Aufsatz aus der Feder des Franziskaners Franz Müller: „Der Irrtum des Dionysius Exiguus. Die Jahrtausendwende ist schon längst vorbei: Wie vor 1500 Jahren die christliche Zeitrechnung begann" (bereits veröffentlicht in der FAZ vom 6. 7. 1996). Hier erfährt man, wie aufgrund der Festlegung des Ostertermins und Berücksichtigung des Lebens Jesu (ca. 30 Jahre) die Geburt Christi auf das (römische) Jahr 754 festgelegt wurde. Johannes Kepler hat dann aufgrund astronomischer Beobachtungen und Schlußfolgerungen die Geburt Christi um fünf Jahre zurückverlegt. Im 19. Jh. schlägt der Astronom Ideler das Jahr 7 v. Chr. als Geburtsjahr Jesu vor, was allerdings die Annahme von der Identität der Konjunktur von Jupiter und Saturn mit dem Stern von Bethlehem voraussetzt. Jedoch ist unsere faktische Rechnung auf jeden Fall falsch. Das wußte natürlich auch Papst Johannes Paul II., weshalb er in seinem Eröffnungsschreiben zum Heiligen Jahr ja auch bewußt auf Unsicherheiten in dieser Frage verwies, also keine zuverlässige Rechnung postulierte (dort Nr. 15).

Es ist schwer, unter den über dreißig Beiträgen diesen oder jenen hervorzuheben. Von großem Interesse sind auf jeden Fall die Beiträge, die sich mit dem Thema Endzeit / Jahrtausendwende / Weltuntergang in anderen Religionen befassen (Judentum: Anat Feinberg, Islam: Smail Balic, Buddhismus: Adelheid Herrmann-Pfandt, Hinduismus: Martin Kämpichen). Die grundsätzliche Position des *Christentums* jedenfalls formuliert der evangelische Pfarrer Hans-Dieter Osenberg in seinem Beitrag *„Der entmachtete Kalender"* (67) gültig so: „Jahrtausendwende oder Jahrhundertwende – solche Margen in unserem Kalender sind theologisch absolut irrelevant. Die Äonenwende, die Christus ausgelöst hat, verläuft quer zu jeder menschlichen Zeitrechnung und läßt den Kalender zu dem schrumpfen, was er alleine ist, ein Hilfsmittel, um Zeitabläufe zu ordnen". Abgerundet wird der Bd durch einen sehr wertvollen Dokumentenanhang, wo man Texte findet wie Auszüge aus dem Apostolischen Schreiben „Tertio Millennio Adveniente" von Papst Johannes Paul II., Auszüge aus der berühmten „Berliner Rede" des damaligen Bundespräsidenten Roman Herzog u. ä. Angestoßen durch den kalendarischen Jh.- und Jahrtausendwechsel werden wir uns noch lange mit aktuellen Zukunftsperspektiven befassen. Dieses Buch ist ein besonders geeignetes Handgepäck für den weiteren Weg.

Etwas „betulicher", gleichwohl nicht uninteressant, gibt sich ein von Walter Fleischmann-Bisten herausgegebener Bd in der Reihe der „Bensheimer Hefte" (Nr. 91).[2] Das Buch kommt also aus dem Konfessionskundlichen Institut in Bensheim und versteht sich selbst als Arbeitshilfe für Gemeinde und Schule. Rund die Hälfte der Beiträge sind biblisch orientiert (Predigten, Bibelarbeiten). Grundperspektiven aus den einzelnen christlichen Blöcken sind in der ersten Hälfte des Buches versammelt. In noch größerem Abstand wird man einmal (im wahrsten Sinn des Wortes) buchstäblich überprüfen können, was von den Absichtserklärungen, Vorhaben und Projekten der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften konkretisiert wurde, was realisiert wurde und was nicht. Das betrifft besonders die Beiträge im zweiten Hauptteil („Programme und Beiträge christlicher Kirchen").

Die Zeitenwende war u. a. auch in der Katholischen Akademie in Bayern (München) Thema einer Tagung.[3] Auf gewohnt hohem Niveau referierten und diskutierten dort Fachleute ersten Ranges (fünf an der Zahl). Genannt seien nur der Beitrag des leider inzwischen verstorbenen Bonner Philosophen Hans Michael Baumgartner: „Zeit und Sinn. Grundzüge menschlicher Zeiterfahrung und Zeitdeutung", und die Überlegungen des Salzburger Dogmatikers Gottfried Bachl: „Wie geht der christliche Glaube mit der Zeit um?" Auch diese Publikation behält ihren Wert über die Jahrtausendwende hinaus. Der Beitrag von Bachl ist sowohl von theologischem Tiefgang als auch voller praktischer Impulse. Dies zeigen schon seine vier Hauptüberschriften an: *Zeit erleben* (mit den Einzelthemen: Grenze der Zeit, personal; Grenze der Zeit, kosmisch; die Streuung der Augenblicke; Kurzweile, Langeweile; die Ambivalenz des Zeiterlebens; Zumutung und Chance), *Zeit nützen* (Zeitnutzungslehren, zweifelhafte Brauchbarkeit; Gottes erlösende Zeitnutzung; der Glaube als Ursache des bösen Zeitgebrauchs, nicht Panik sondern Praxis der Hoffnung; der Glaube ermöglicht gelassenen Rhythmus), *Zeit ordnen* (Zeitordnungstechniken – ein Übel, eine Sünde!; Elemente religiöser Zeitordnung; Aspekte der religiösen Zeitordnungsleistung), *Zeit aufheben* (Die Kommunikation in der Enge der Zeit, Erlösung als Aufhebung der Zeit ...). Bildhaft und doch theologisch dicht faßt Bachl zusammen: „In den Landschaften, die wir bewohnen, stehen die Kirchtürme. Sie tragen die Uhr hoch oben und sind ein überaus prägnantes Symbol für die Art, wie der christliche Glaube die Zeit im Ganzen der Religion plaziert. Die Bewegung der Zeit ruht auf dem Sakrament der ewigen Du-Gegenwart, die im Tabernakel leibhaftig da ist als Jesus-Gegenwart. Der Turm steht auf der Erde und hebt die Zeit in die Höhe, in die Zukunft Gottes, der sie zur freien Dauer der Liebe verwandeln wird" (60).

Dezidiert aktuell gibt sich ein von Michael Müller herausgegebener Bd[4], in dem eine ganze Reihe von (vorwiegend) Theologen – darunter fünf Bischöfe bzw. Kardinäle (Degenhardt, Dyba, Jaschke, Ratzinger, Schönborn) – die Gesamtsituation des Christentums heute analysiert und dabei zu eher pessimistischen Ergebnissen kommt, andererseits aber dagegen bewußt optimistische Perspektiven entwickelt. Das Christentum, so wird mit G. K. Chesterton gesagt, schien schon oft vor die Hunde zu gehen, doch „stets war es der Hund, der starb" (Titel!). Der Gesamttrend des Buches ist, sagen wir es behutsam, eher amtskirchlich-traditionell, die Beiträge nicht immer für das Buch geschrieben. Der Beitrag Ratzingers ist z. B. ein römischer Vortrag von 1997. Jeder Leser muß selber sehen, was ihm zu behalten wert ist. Die gedankliche Breite des Spektrums im einzelnen ist jedenfalls imponierend.

Daß das zuletzt genannte Buch mehrfach hoffnungsvoll das Heilige Jahr bemüht, ist nicht verwunderlich. Zu diesem selbst gibt es inzwischen eine kleine Bibliothek. Herausgegriffen sei das Buch von Desmond O'Grady[5], eines in Rom lebenden australischen Journalisten. Er bietet eine spannende Geschichte der bisherigen (25) regulären Jubeljahre, die man als Grundinformation zu diesem Thema gerne im Bücherschrank hat, wenn die Überschriften und der Stil auch ein sehr breites Publikum anziehen.

Viele Publikationen der Jahre 1997–1999 befaßten sich in reißerischer Weise mit dem Thema des Weltendes, leider auch aus kirchlich-theologischem Umfeld. Den Bd von Wolfgang Johannes Beekh über das Weltende[6] muß man zwar auch in etwa als „reißerisch" bezeichnen und er ist – auch in Einleitung und Nachwort – ohne besonderen theologischen Tiefgang, jedoch enthält er (neben einem durchaus akzeptablen Literaturverzeichnis) in bisher nicht bekannter Vollständigkeit die Weissagungen, Prophetien und Voraussagen, die sich auf das Ende der Welt beziehen. Damit hat der Theologe, der ja exklusiv oder auch in praktischen Bereichen tätig ist, wo man immer wieder mit dem Thema „Ende der Welt" befaßt wird, eine gute Materialsammlung zur Hand. Was das biblische Material angeht, so gibt es da v. a. einen breiten Durchgang durch die Offenbarung des Johannes; auf Texte des Paulus (v. a. 1 Thess 4, 16–17) und auf die Petrusbriefe. Die Auslegung hält keiner kritischen Exegese stand, aber man lernt,

[1] **Mythos Jahrtausendwechsel.** Beiträge und Wissenschaft, Religion und Gesellschaft, hg. v. Norbert Sommer. – Berlin: WICHERN-Verlag 1998. 272 S., kt DM 28,00 ISBN: 3–88981–111–6

[2] **2000 nach Christus.** Jahrtausendwende und christlicher Glaube, hg. v. Walter Fleischmann-Bisten. Bensheimer Hefte 91. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 191 S., kt DM 29,80 ISSN: 0522–9014, ISBN: 3–525–87182–1

[3] **Zeit – Zeitenwende – Ewigkeit.** Die Menschen vor der Jahrtausendwende. Mit Beiträgen von Gottfried Bachl / Hans Michael Baumgartner / Alexander Demandt / Jürgen Moltmann / Gabriele Oettingen, hg. v. Hans Michael Baumgartner. Themen der Katholischen Akademie in Bayern. – Regensburg: Verlag F. Pustet 1999. 97 S., kt DM 26,80 ISBN: 3–7917–1658–1

[4] **Stets war es der Hund, der starb** ... Die Kirche zur Jahrtausendwende. Gefahren, Irrwege und Perspektiven, hg. v. Michael Müller. – Aachen: MM Verlag 1999. 2. Auflage, 402 S., kt DM 38,00 ISBN: 3–928272–03–9

[5] **O'Grady**, Desmond: **Alle Jubeljahre.** Die „Heiligen Jahre" in Rom von 1300 bis 2000. Aus dem Englischen von Radbert Kohlhaas. – Freiburg / Basel: Verlag Herder 1999. 256 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3–451–26744–6

[6] **Beekh**, Wolfgang Johannes: **Das Ende der Welt.** – Aschaffenburg: Verlag Pattloch. 512 S., kt DM 39,90 ISBN: 3–629–00822–4

welche biblischen Texte, teilweise bis heute, diese oder jene Wirkungsgeschichte hatten (haben). Im übrigen werden die Weissagungen der zwölf Sibyllen herangezogen, Prophezeiungen aus Klöstern, die des Nostradamus, Prophezeiungen über Schlachten, die Botschaft von La Salette, Lourdes und Fatima, Visionen der Helena Arello, der Jeane Dixon und sogar die Apokalypseauslegungen des Ernesto Cardenal. Das wissenschaftliche Niveau mag, wie angedeutet, fragwürdig sein – eine brauchbare Materialsammlung hat man allemal zur Hand. Man weiß wenigstens um erste Zusammenhänge, wenn einem z. B. Namen genannt werden.

Sehr viel kurioser ist das Buch des Journalisten Peter Orzechowski[7], weil und insofern er bestimmte Prophezeiungen mit ökologischen, ökothrophischen und esoterischen Perspektiven verbindet. Am Ende steht – wie könnte es anders sein? – ein Kap. über den „sanften Übergang in ein Goldenes Zeitalter". Das Buch ist auch für den Theologen nicht unwichtig, weil es über einen breiten Gedankenstrom zur Jahrtausendwende unterrichtet, der nur noch marginal vom Christentum zehrt. Dies gilt – wenn auch viel seriöser und unter ganz anderen Vorzeichen – auch für einen Bd, dem eine Leipziger Ringvorlesung zugrunde liegt.[8] Zum Thema „Weltende" schreibt nur *ein* Vf. aus dezidiert theologischer Perspektive, Ulrich Kühn. Ansonsten kommen andere Fächer zu Wort: Vergleichende Religionswissenschaft, Ethnologie, Altorientalistik, Ägyptologie, Indologie usw. Gerade so aber füllt das Buch eine Lücke, es bringt Perspektiven ein, die der Fachtheologe von sich aus kaum erkennt.

Schließlich noch ein Hinweis auf zwei Publikationen aus der Feder von Exegeten. Der Wiener Emeritus für Neues Testament, Jacob Kremer, möchte in einem Taschenbuch „die geschichtlich bedingte, bildhafte und erzählerisch-ausmalende Sprechweise der biblischen Texte" zu den Themen Tod – Rettung – Weltgericht so aufzeigen, daß sie der heutige Leser als trostspendend und ermutigend vernehmen kann.[9] Ich könnte mir vorstellen, daß dieses Büchlein gerade auch als Hilfe für Predigt und Gemeindearbeit seinen Wert behält, denn die genannten Themen sind ja nicht nur zur Jahrtausendwende, sondern in jedem Kirchenjahr neu „dran". Hingewiesen sei noch auf das Taschenbuch des bekannten Heidelberger Exegeten Klaus Berger, in dem er nicht einfach das biblische Material zu Endzeit und Apokalyptik zusammenträgt (dafür verweist er auf vorliegende Überblicke), sondern der Frage nachgehen möchte, wie solche Texte (z. B. 2 Thess, Offb) hier und heute zu interpretieren sind. Dazu entwickelt er facettenreich Auslegungsregeln und schlägt Wege vor, über die sich der Sinn der biblischen Vorstellungen vom Ende unter Umständen neu erschließt.[10]

Nicht unerwähnt bleiben soll – stellvertretend für ähnliche – das Themenheft einer Zeitschrift: *Concilium* 1998/4, „Naht das Ende der Welt?" Dieses sehr instruktive Heft, auch 2001 noch gut lesbar, bietet (unter der Überschrift: „Die Apokalypse in der Kultur der Gegenwart") zwei Beiträge. Der auf „Film" spezialisierte englische Priester Michael E. Williams befaßt sich mit der Problematik des bekannten Films „Apokalypse Now", Karl-Josef Kuschel, in Deutschland recht bekannter Theologe und Literaturwissenschaftler, geht Spuren der Apokalypse im Werk von Günter Grass nach. Die Beiträge im zweiten Teil, „Bibeltheologische und historische Reflexionen", befassen sich mit bibeltheologischen und historischen Beispielen und Paradigmen. Von ganz besonderem Interesse sind die Parallelisierungen mit dem Jahr 1000 im Artikel von Damian Thompson, „Das rätselhafte Jahr 1000". „Naturwissenschaftliche Perspektiven" (Überschrift) werden im dritten Teil eingebracht bzw. entfaltet u. a. in einem interessanten Artikel des Geologen Kenneth J. H'su über „Die Sterblichkeit der Planeten". Der vierte und abschließende Teil, „In Erwartung des Endes", wirft einen Blick auf *eine* andere Kulturreise. Diesen Teil und damit das ganze Heft beschließt ein kurzer Beitrag von Jürgen Moltmann mit dem tiefsinnigen Titel: „Im Ende – Gott".

[7] **Orzechowski**, Peter: **Zum Jahr 2000.** Prophezeiungen der großen Seher. Warum wir überleben können. – Weyarn: Seehamer Verlag 1999. 216 S., kt DM 19,80 ISBN: 3–932131–58–4

[8] **Weltende.** Beiträge zur Kultur- und Religionswissenschaft. hg. v. Adam Jones. – Wiesbaden: Verlag Otto Harrassowitz 1999. 247 S., kt DM 58,00 ISBN: 3–447–04125–0
Relativ breit angelegt ist auch das Buch von Hugo Stamm: Im Bann der Apokalypse. Verf. zieht nicht nur christliche Positionen heran, sondern auch solche aus Theosophie, Politik, Esoterik. Ähnlich verhält es sich mit dem Taschenbuch von Joachim Finger (Hrsg.): Vom Ende der Zeiten. Es ist erschienen in einer Reihe mit dem Namen: „Weltanschauungen im Gespräch" und zieht die Endzeitvorstellungen von Gemeinschaft, Evangelikalen, Sonnentempelorden u.ä. heran.

[9] **Kremer**, Jacob: **Enthüllungen der Zukunft.** Tod – Rettung – Weltgericht. Topos plus Taschenbücher 317. – Kevelaer: Verlagsgemeinschaft Topos / Pustet 1999. 159 S., kt DM 16,80 ISBN: Topos plus: 3–7867–8317–9 / Pustet: 3–7917–1653–0

[10] **Berger**, Klaus: **Wie kommt das Ende der Welt?** – Stuttgart: Quell-Verlag 1999. 231 S., pb DM 29,80 ISBN: 3–7918–1957–7

Allgemeines

Augustinus, Aurelius: **Was ist Zeit? (Confessiones XI / Bekenntnisse 11).** Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Norbert Fischer. Lateinisch/deutsch. – Hamburg: Felix Meiner 2000. LXIV, 142 S. (Philosophische Bibliothek, 534), geb. DM 68,00 ISBN: 3–78731558–6

Die gemeinhin „Grüne Reihe" genannte „Philosophische Bibliothek" des Felix Meiner Verlags mit ihren inzwischen rund 350 Bden ist dem geistesgeschichtlich interessierten Laien wie auch dem am Text arbeitenden Geisteswissenschaftler mittlerweile zum festen Begriff, ja zur Institution geworden. Die jüngste Neuerscheinung im Rahmen dieser Reihe widmet sich der Präsentation eines „Klassikers" nicht nur der Theologie-, sondern auch und gerade der Philosophiegeschichte: dem Buch 11 der *Confessiones* des Aurelius Augustinus mit seiner die antike wie biblische Tradition aufgreifenden und zugleich neue Marksteine setzenden Phänomenologie der Zeit und Zeiterfahrung, deren Rezeption bis hin zu Husserl, Heidegger und Wittgenstein reicht. Insofern sich die „Grüne Reihe" als *philosophische* versteht, ist die Beschränkung auf das *elfte* der insgesamt 13 Bücher umfassenden *Bekenntnisse* Augustinus plausibel – zumal die Zeitanalyse in sich selbst eine relativ geschlossene und konsistente Einheit bildet –, wiewohl dieses elfte Buch freilich einen integralen Bestandteil der subtilen kompositorischen Struktur des Gesamtwerks *Confessiones* darstellt. Angesichts der Komplexität von Wesen und Wirkung dieses Textes ist es jedenfalls unverzichtbar, ihn nicht nur editorisch sauber wiederzugeben, sondern umfassend und sorgfältig einzuführen, zu analysieren und zu kommentieren. Um es vorwegzunehmen: Bd 534 der Meinerschen „Philosophischen Bibliothek" und sein Vf. bzw. Hg. werden diesen Anforderungen mehr als gerecht und tun das Ihre, den guten Ruf der „Grünen Reihe" weiter zu festigen.

Die „Einleitung" (VI–LXIV) führt kurz in Augustins Leben und Werk ein, diskutiert sodann die umstrittene Frage nach dem literarischen Genus der *Confessiones* (Autobiographie, narrative Philosophie bzw. Theologie, Protreptikos?) und skizziert ihre eigene Deutung vom grundlegenden und vielschichtigen Begriff der „confessio" her; sie erhellt des weiteren die filigrane Kompositionsstruktur dieses Werkes der Weltliteratur – wobei Fischer einen überzeugenden Eigenentwurf vorstellt – und ventiliert daraufhin speziell den Aufbau des elften Buchs, um schließlich dessen Hauptthema, das Zeitproblem, mit dem Gesamtplan der *Bekenntnisse* ins Verhältnis zu setzen und es als für diesen zentral auszuweisen. Wenn die „Einleitung" auch ganz im Dienste der Hinführung zum augustinischen Text selbst steht und keine breite Eigeninterpretation entfalten möchte – eine solche hat der Vf. anderweitig zur Genüge vorgelegt –, so fließen doch notwendiger- wie legitimerweise gerade in den letzten Einleitungsschritt interpretatorische Anteile ein. Fischer setzt diesen Schritt unter das Buch 11 und seine Zeitthematik charakterisierende Programm „Erzählung – Reflexion – Meditation" und macht deutlich, daß Augustinus einen erfahrungsbezogen-phänomenologischen, ja nahezu existentiellen Zugriff auf die Zeitproblematik wählt, diesen Ansatz aber durchaus mit der Methode scharfer logischer, epistemologischer und ontologischer Analyse des zu untersuchenden „Gegenstandes" verbindet, um schlußendlich einen Lösungsweg aus der praktischen wie theoretischen Aporetik menschlicher Zeiterfahrung aufzuweisen und anzuempfehlen, der den Übergang vom Reflektieren zum Glaubensvollzug, von der Philosophie zur Theologie impliziert: das Sich-Ausrichten und Sich-Sammeln („intentio") der in die Zeit hinein zerdehnten und zerstreuten Seele („distentio animi") an der und in der Einheit und Ewigkeit des sich gnadenhaft auf Menschenwelt und Menschenzeit beziehenden Gottes. In dieser Interpretation des Vf.s scheint dabei zum einen dessen Grundansatz auf, Augustins Denken als Dreischritt von „foris" (Ausgang bei der sinnenhaften Erfahrung), „intus" (Verinnerlichung, Reflexion und Analyse dieser Erfahrung in der Kraft des Geistes) und „intimus" (Transzendieren des eigenen Inneren auf den sich offenbarenden Seinsgrund) zu begreifen, zum anderen und damit zusammenhängend aber auch Fischers elementare und von ihm an anderem Ort systematisch entfaltete Verhältnisbestimmung von philosophischer *Gottesfrage* – Philosophie kann (und muß) als Philosophie die Frage nach Gott stellen – und denkerisch nicht zu erzwingendem *Antwortangebot* des (christlichen) Glaubens bzw. der auf Offenbarung rekurrierenden Theologie. In der Tat scheint diese Verhältnisbestimmung die Geistesgeschichte nicht erst mit und seit Thomas von Aquin zu prägen, sondern schon in der Spätantike Wurzeln zu haben, wie Fischer nicht zuletzt im Blick auf Buch 11 der augustinischen *Confessiones* plausibel zu machen weiß.

Was lateinischen Primärtext (übernommen aus dem *Corpus Augustinianum Gissense a C. Mayer editum*) und deutsche Übersetzung angeht (1–59), so geht ersterer auf die derzeit beste (elektronische) Edition (mit behutsamem Nachweis der zahlreichen augustinischen Bibelzitate) zurück, während letztere aus Fischers eigener Feder sich durch eine gelungene Balance aus Textnähe einerseits und Lebendigkeit andererseits auszeichnet: Leitendes Anliegen war hierbei nach der treffenden Formulierung des Vf.s selbst ein „schlüssiger und flüssiger deutscher Text, der die Argumentationskraft des lateinischen Textes vergegenwärtigt und dessen Sprachgestalt von einem heutigen deutschsprachigen Leser nicht von vornherein als absonderlich empfunden wird" (VIIIf). Dieses Anliegen vermag Fischer überzeugend zu verwirklichen, wenn über die Details bestimmter Übertragungen und Formulierungen unter Experten freilich immer auch kontrovers diskutiert werden wird. Hilfreich, ja notwendig ist die hier vorgelegte zweisprachige Ausgabe zudem insofern, als die bereits vorhandenen von H. Schiel und J. Bernhart aus den 50er Jahren datieren und eine heute allzu pathetisch anmutende Übersetzung bieten, während die neuere Übertragung von K. Flasch an einigen Stellen zumindest strittig ist und mit dem Zugriff Fischers – Übersetzung ist ja immer zugleich ein Stück Deutung – in mancherlei Hinsicht kollidiert.

Die Anmerkungen (61–111) übernehmen mehrere Funktionen: Zum einen exemplifizieren sie den Tenor des Fischerschen Interpretationsansatzes en detail und in Auseinandersetzung mit konkurrierenden Ansätzen, zum anderen betten sie die Überlegungen Augustins in die vorausgehende und nachfolgende Geistesgeschichte ein – so finden sich zahlreiche interessante Querverweise auf Plato, Aristoteles, Plotin, Seneca, aber auch Descartes, Kant, Heidegger, ja Goethe, Nietzsche und Rilke –, schließlich dienen sie natürlich auch „technischen" Zwecken wie der Erklärung schwer verständlicher Termini oder befremdender Formulierungen und dem Verweis auf weiterführende oder vertiefende Primär- und Sekundärliteratur. Zu guter Letzt runden ein ebenso differenziertes wie umfassendes Literaturverzeichnis sowie hilfreiche Personen- und Sachregister den nicht nur soliden, sondern sogar süperben Gesamteindruck der Veröffentlichung ab.

Das Fazit der Lektüre ist schnell gezogen: Fischers Präsentation von Buch 11 der augustinischen *Bekenntnisse* schließt mit ihrem nach-denklichen Mit-Gehen mit dem spätantiken Text eine bislang offene Editions- und Interpretationslücke, insofern sie das empathische Sich-Einschwingen in Augustins Gedanken- und Sprachduktus mit dem kritischen Befragen desselben in fruchtbarer Weise vermittelt und somit gleichsam die Synthese dessen darstellt, was sich in der traditionell-ehrfürchtigen Darstellung und Deutung durch manch frommen Gelehrten einerseits und in der nicht minder eifrigen Dekonstruktion durch Flasch andererseits bislang als These und Antithese unvermittelt gegenüberstand.

Würzburg Christof Müller

Tillich, Paul: **Religion, Kultur, Gesellschaft.** Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908–1933), hg. von Erdmann Sturm. – Berlin: W. de Gruyter / Evangelisches Verlagswerk 1999. Bd. 1: XIV, 478 S. (Gesammelte Werke. Ergänzungs- und Nachlaßbände, 10), geb. DM 298,00 ISBN: 3–11–016579–1 / Bd 2: XIV, 494 S. (Gesammelte Werke. Ergänzungs- und Nachlaßbände, 11), geb. DM 298,00 ISBN: 3–11–016580–5

Erdmann Sturm, der sich schon durch die Edition der „Frühen Predigten (1909–1918)" Tillichs (1994), seiner „Vorlesung über Hegel (Frankfurt 1931/32)" (1995) sowie seiner „Sozialphilosophischen und ethischen Schriften" (1998) einen Namen gemacht hat, legt in diesen beiden Bden 80 bisher unveröffentlichte Texte Paul Tillichs zu den Themen Religion, Kultur und Gesellschaft aus den Jahren 1908 bis 1933 vor, die ein immer differenzierteres Bild dieses in Deutschland bis heute in seiner Bedeutung etwas verkannten großen evangelischen Theologen und Religionsphilosophen offenlegen.

In der Hauptsache handelt es sich bei diesen vom Hg. in mühsamer Kleinarbeit entzifferten Texten um Entwürfe, um Vorarbeiten zu veröffentlichten Vorträgen und Aufsätzen sowie solche zu geplanten, aber nicht zustande gekommenen Veröffentlichungen. Die Texte, die vom Hg. zeitlich geordnet sind, behandeln die verschiedensten Gegenstände der Theologie und Philosophie, wobei das verbindende Element ohne Zweifel die Religion ist. Es wird so deutlich, daß Tillich schon sehr früh an einem System des Denkens interessiert ist, das eine thematische Vielfalt und Weite nicht aus-, sondern geradezu einschließt. So enthalten die beiden Bde neben Tillichs Examenspredigt über 1 Kor 3, 21–23 und seinem Habil.svortrag zum Thema „Der Begriff des christlichen Volkes" u. a. Vortragsmanuskripte und Aufsatzentwürfe zu Fichte, Schelling, Hegel und Schleiermacher, zu Fragen des religiösen Sozialismus, zur Geschichtsphilosophie, zum Thema Religion und Großstadt und zur Philosophie der Macht. Besonderes Augenmerk verdient ohne Zweifel „Das System der religiösen Erkenntnis" (Bd 2, 76–174), steht dieses Manuskript doch in einem engen Zusammenhang mit der 1986 von mir herausgegebenen Dogmatik-Vorlesung Tillichs von 1925, die er für den Druck vorbereiten wollte. Dadurch wird die Bedeutung dieser Marburger Vorlesung immer deutlicher. Durch seinen Wechsel nach Frankfurt auf einen philosophischen Lehrstuhl im Jahre 1929 und seiner anschließenden Emigration in die USA im Jahre 1933 wurde dieses Vorhaben aber abgebrochen. Wieder aufgenommen hat Tillich den Versuch einer systematischen Darlegung seines theologischen Denkens erst wieder in den 50er Jahren mit dem Erscheinen des ersten Bdes seiner „Systematic Theology".

Weiter verdienen besondere Aufmerksamkeit die Arbeit „Gott und das Absolute bei Schelling" (Bd 1, 9–54) aus dem Jahre 1910, die aus dem Umfeld der Anfertigung der philosophischen Diss. stammt, sowie zwei Versionen seines bekannten Vortrages über „Rechtfertigung und Zweifel" (Bd 1, 127–231) von 1919, wo der Begriff „Gott über Gott" schon ein erstes Mal auftaucht (Bd 1, 169 und 219). In einem Briefentwurf Tillichs an die Berliner Theol. Fak. heißt es mit Bezugnahme auf diese Arbeit, daß sie „einen Einblick in die Probleme und Ziele" seines „systematischen Denkens" gebe, wozu ihm „nichts geeigneter" erschiene als die Darstellung seines „Hauptanliegens, der religiösen Dialektik des Zweifels" (Bd 1, 127f).

Wie sehr Tillich um einen „endgültigen" Text gerungen hat – und zwar inhaltlich, keineswegs nur stilistisch –, zeigen die vier Entwürfe zu dem Vortrag „Natur und Sakrament" (Bd 2, 196–213) von 1928. Insgesamt sind die abgedruckten Texte ein Zeugnis für die systematische Kraft dieses Denkers, die schon sehr früh ausgeprägt ist, sowie für die Kontinuität des einmal Gedachten – bei aller späteren Weiterentwicklung.

Die Darbietung der Texte ist für eine kritische Edition geradezu vorbildlich. Jedem Text sind Angaben vorangestellt, die Auskunft geben über das jeweilige handschriftliche Original, auf das für die überwiegende Zahl der Texte zurückgegriffen werden konnte, bzw. über die Kopie der Hs. oder das Original-Typoskript. Die Fußnoten geben zum einen textkritische Informationen über Wörter, Satz- und Textteile, die Tillich während der Niederschrift oder später gestrichen hat, zum anderen erläutern sie Namen, Begriffe und Sachverhalte, deren Kenntnis dem besseren Textverständnis dient.

Nicht einbezogen wurden in die vorliegende Edition die Manuskripte der akademischen Vorlesungen, die aber noch in weiteren speziellen „Ergänzungs- und Nachlaßbänden" veröffentlicht werden sollen. Aber mit diesen beiden hier vorliegenden Bden sind wohl alle bisher aus der deutschen Zeit relevanten Texte Tillichs publiziert. Es ist wohl kaum damit zu rechnen, daß noch weitere Texte ans Tageslicht kommen.

Auf zwei kleinere Versehen sei aufmerksam gemacht: Bd 2, 77, Zeile 10 v. u. ist nach „Tillich" ausgefallen: „den Titel". Und innerhalb des Registers sind im selben Bd die Seiten 488 und 489 vertauscht.

Trier Werner Schüßler

Paul-Tillich-Preis

Die Deutsche Paul-Tillich-Gesellschaft vergibt im Frühjahr 2002 zum siebten Mal den Paul-Tillich-Preis für eine hervorragende deutschsprachige Dissertation oder Habilitationsschrift, die dem wissenschaftlichen Lebenswerk von Paul Tillich gewidmet ist. Das betreffende Promotions- oder Habilitationsverfahren muß zwischen dem 1. März 2000 und dem 31. März 2002 erfolgreich abgeschlossen worden sein.

Der Preis ist mit 3000 DM dotiert; er kann auch geteilt werden.

Arbeiten, die für die Verleihung des Preises im Mai 2002 anläßlich des IX. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums in Frankfurt/M. kandidieren, sind in zwei Exemplaren bis zum 31. März 2002 an den stellv. Vorsitzenden der Deutschen Paul-Tillich-Gesellschaft einzusenden: Herrn Professor Dr. Dr. Werner Schüßler, Lehrstuhl für Philosophie II, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier.

Erlöst durch Jesus Christus. Soteriologie im Kontext, hg. i. A. der Theologischen Fakultät der Universität Luzern v. Eduard Christen / Walter Kirchschläger. – Freiburg (Schweiz): Paulusverlag 2000. 147 S. (Theologische Berichte, 23), kt DM 29,80 ISBN: 3–7228–0419–1

Nichts scheint die christliche Erlösungsbotschaft mehr ins Unrecht zu setzen als die Erfahrungen des Leidens, der Unversöhntheit,

der geschichtlichen Heillosigkeit. Wie tief die Substanz der christlichen Hoffnung betroffen ist, verdeutlicht Elie Wiesel, für den in Auschwitz nicht das jüdische Volk, sondern das Christentum gestorben sei. Zugleich aber werden die Erfahrungen von Unerlöstheit im gegenwärtigen Zeitalter postmoderner Religionsfreundlichkeit nicht mehr wie ehedem über einen Gottesbezug buchstabiert. Erledigt sich nicht von vorneherein in einem solchen Verstehenshorizont der pluralisierten Lebenswelten, des Individualismus und der Eventkultur die Verwendung traditioneller Vorstellungsschemata wie Sühne und Stellvertretung gleichsam von selbst, weil sie die Botschaft nicht mehr kommunikabel macht und allein schon deshalb ihres immer auch ungleichzeitig-kritischen Charakters beraubt?

Angesichts eines solchen Problemhorizontes darf man gespannt sein, wenn ein neuer, allerdings recht schmaler Sbd aus der renommierten Reihe der Theologischen Berichte sich mit der Soteriologie befaßt. Es spricht schon für dieses Projekt, daß es zunächst die jüdische Erlösungsperspektive erörtert, bevor es wesentliche Disziplinen der christlichen Theologie versammelt. Dies dokumentiert den Blick für die Schwere der gegebenen Anforderungen an jede christliche Erlösungsrede, die gewissermaßen nur unter Aufbietung einer gesamttheologischen Kraftanstrengung sowie unter fortwährender verantwortlicher Sensibilität gegenüber jüdischer Erlösungshoffnung theologisch legitimiert werden kann.

Nach einem luziden überblicksartigen Vorwort der Hg. (9–11) widmet sich der im jüdisch-christlichen Dialog federführend engagierte, inzwischen emeritierte Luzerner Bibelwissenschaftler und Judaist Clemens Thoma der Erlösung in jüdischer Optik (13–28). In einer ebenso faszinierenden wie erhellenden Relektüre des Siddur, der jüdischen Liturgie- und Gebetsordnung, sowie unter Hinweis auf die Schekhinatheologie der Rabbinen stellt er bei aller Prärogative der Zukunftserwartung das Ineinander von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in jüdischer Hoffnung heraus. Das Judentum kennt sehr wohl eine präsentische Eschatologie, so daß es – „abgesehen von der Rolle der Erlösergestalt Jesus Christus – im Judentum ziemlich dieselben Erlösungskonzepte und Erlösungserfahrungen gibt wie im Christentum" (15). Diese These jedoch als „erstaunlich" zu bewerten, wie im Vorwort (9) geschehen, hieße indessen, in einer einseitig apokalyptischen Hermeneutik des Judentums an Denkern wie Franz Rosenzweig vorbeizugehen, der auf eben dieser rabbinischen Linie argumentiert und der so erst – wie Thoma eindrucksvoll verdeutlicht – die eigentliche Tiefenschärfe des Erlösungsproblems im Verhältnis von Judentum und Christentum sowie einen Ansatzpunkt einer im Horizont jüdisch-messianischer Erwartung formulierten Christologie erreicht (24–27).

In zwei großen, streng aufeinander bezogenen Teilen geht dann der Luzerner Neutestamentler Walter Kirchschläger einem der bis heute theologisch bedrängendsten Probleme nach, ob Gott seinen Sohn in den Tod gegeben habe (29–70). Wie etwa schon Nietzsche scharfsinnig herausgestellt hat, steht hier neben der Glaubwürdigkeit der Kreuzesbotschaft grundsätzlich die Rede von Gott auf dem Spiel. Nachdem Kirchschläger zunächst das biblische Verständnis der Erlösung erhoben hat (30–50), versucht er im Lichte einer hermeneutischen Vergewisserung der gewandelten Verstehensvoraussetzungen eine theologische Deutung (57–65), die vehement der These entgegentritt, „daß Gott beabsichtigt hat, zur Erlösung der Welt bzw. der Menschheit seinen Sohn in den Tod zu geben" (64). Auf der Höhe gegenwärtiger exegetischer Forschung nimmt er die gesamte Wirklichkeit Jesu in ihrer soteriologischen Qualität in den Blick, um gegen unselige staurologische Fixierungen etwa anselmianischer Provenienz das Passions- und Ostergeschehen im Horizont der Pro-Existenz Jesu zu besprechen und strikt in den vorgängigen Liebeswillen Gottes einzuordnen. Wenn er gegen biblizistische und fundamentalistische Verkürzungen auf die Notwendigkeit der Entschlüsselung umweltbedingter Denk-, Sprach- und Erzählformen sowie der „sorgfältigen Analyse jüdischen Denkens und v. a. des Miteinbezugs desselben" (61) verweist, um nicht in einem schlechten Anachronismus unreflektiert etwa jüdische Opfervorstellungen in den gegenwärtigen Verstehenskontext einzubringen, ist ihm nur zuzustimmen. Weiterführend sind hier seine „Thesen zum Sprechen über Erlösung" (63–64). Doch so überzeugend die Einbindung von Jesu Existenz, Tod und Auferstehung in den heilsgeschichtlichen Liebeswillen Gottes gegen solche Soteriologien ist, die Gottes Heilswillen erst im dramatischen Kreuzesgeschehen vollends konstituiert denken, so sehr werfen sich doch Anfragen hinsichtlich des Status der auch von Jesus überlieferten Gerichtsaussagen auf. Ist Gottes Heilswille „zu umfassend auf unser Heil ausgerichtet, als daß Menschen ihn unterlaufen könnten" (63)? Hier scheint der Rang geschichtlicher Negativität und Unerlöstheit unterbelichtet zu sein.

In die gegenwärtige Diskussion um die Relevanz von Sühne- und Opferkategorien im Erlösungsbegriff greifen aus systematisch-theologischer Perspektive der Luzerner Dogmatiker Helmut Hoping und sein Assistent Jan-Heiner Tück mit einer ebenso zugespitzten wie wagemutigen Akzentsetzung ein (71–107). Sie stellen eine Verbindung der Kreuzestheologie zur Shoah her und beziehen sodann die im Kreuz begründete schlechthin universale Versöhnungshoffnung auf die Juden sowie auf Auschwitz. Aus dem hermeneutischen Interesse einer leidempfindlichen Theologie nach Auschwitz heraus untersuchen sie die Frage, ob nicht eine „ausschließlich sünden- und schuldbezogene" (71) Soteriologie angesichts der unschuldig leidenden Opfer der Shoah vollends scheitere oder ob eine Theologie nach Auschwitz nach einer theologischen „Neuinterpretation des Motivs der stellvertretenden Sühne" (74) verlange, die neben der versöhnenden Kraft des Kreuzestodes auch Jesu „unbedingte Solidarität mit den Leidenden" bedenke (73)? Nach einer kritischen Sichtung der innersoteriologischen Diskussionslage fordern sie wegen des Ungenügens der Solidaritätssoteriologien hinsichtlich der Heilsbedeutsamkeit des Todes Jesu sowie der in der soteriologischen Tradition vertretenen Zweideutigkeiten eines verabsolutierten, Gottes Heilsinitiative schmälernden Sühnedenkens die Verbindung von stellvertretender Sühne und Solidarität, die nicht nur einem unklaren Stellvertretungsbegriff, sondern v. a. jeder billigen Versöhnung widerstehe. Mit Thomas Pröpper und Franz Mussner ziehen beide den so gewonnenen theologischen Begriff der Versöhnung sowie der universalen Heilsmittlerschaft Jesu Christi auf die „endzeitliche Rettung ganz Israels durch Christus" (92) aus, um von da aus theologisch jene Hoffnung „auf universale Versöhnung" (91) zu gewinnen, die sich noch im Blick auf die Täter, ja selbst noch hinsichtlich der jüdischen Opfer ereigne.

Die Vf. sind sich gerade eingedenk der jüdischen „Reserve gegenüber der versöhnenden Kraft des Kreuzes" (73) der heiklen Gratwanderung ihres Unterfangens durchaus bewußt, gelte es doch einer posthumen Vereinnahmung der jüdischen Opfer oder gar einer christlich-theologischen Sinngebung der Shoah zu wehren. Überzeugend sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen zur begrenzten Reichweite jeder eschatologischen Versöhnungsaussage, die wohl Hoffnungscharakter, nicht aber – wie dies der Origenismus oder die Lehre der massa damnata des späten Augustinus zumindest tendenziell postulierte – Anspruch auf theoretische Gewißheit besitze (89–92). Insgesamt aber bleiben Hoping und Tück hinter ihren eigenen Ansprüchen zurück. Wie sehr sie sich erhebliche theologische Probleme einhandeln, läßt sich am Beispiel ihrer Auseinandersetzung mit dem Plädoyer von Johann Baptist Metz für eine leid-empfindliche Theologie verdeutlichen. Sie werfen ihm eine „Halbierung der Soteriologie" (104) vor, weil er das Kreuz nicht in den paulinischen Kategorien der stellvertretenden Sühne buchstabiere und ein ungeklärtes Verhältnis zu den „heilsuniversalistischen Aussagen" (90) des NT einnehme. Diese Feststellung geht aber (trotz einer Erwähnung der hier einschlägigen konträren Positionen Peter Fiedlers und Helmut Merkleins) nicht nur zu schnell über die grundsätzlichen kritischen Einwände gegen die Verwendung von Sühnekategorien beispielsweise durch Fiedler, Vögtle, Vorgrimler, Rahner u. a. hinweg, wie sie bis heute nicht widerlegt sind. V. a. setzen sie hier wie im Hintergrund ihrer gesamten Argumentation christologisch voraus, was doch im jüdisch-christlichen Gespräch erst eigentlich zur Debatte steht: Die Universalität der Messianität Jesu, die sich trotz des ungekündigten Bundes Gottes mit Israel im Parusiechristus auch auf das jüdische Volk Israel beziehe. Wo bleibt hier jene Theozentrik der beiden Testamente, die unter Wahrung des jüdischen wie christlichen Eigenweges zu Gott Juden und Christen in einer Hoffnung auf Gottes endzeitliches „Alles in allem" (1 Kor 15,28) verbindet, in dem Christus nach einer Formulierung Franz Rosenzweigs „aufhört, der Herr zu sein" und Israel aufhört, „erwählt zu sein". Vielleicht rührt der insbesondere beim Lesen der Schlußpartien (92–96) sich einstellende Eindruck einer theologischen Unsensibilität, die sogar vor dem Rückfall in die selbst beschworene Gefahr der christologischen Vereinnahmung der jüdischen Opfer nicht bewahrt bleibt, aus dieser Universalisierung der Christologie. Mit größerer theologischer Scham wäre mit Metz darauf zu insistieren, daß man auch theologisch „Opfern keinen Dialog anbiete".

Schon im Untertitel hebt der in der soteriologischen Forschung bestens ausgewiesene emeritierte Luzerner Fundamentaltheologe Dietrich Wiederkehr die praktische Grundstruktur der Soteriologie hervor, wenn er der Frage einer Befreiungstheologie in der Schweiz nachgeht (109–120). In einer bestechenden Analyse zeigt er anhand des Problems der Arbeitslosigkeit in Zeiten neoliberaler Globalisierungstendenzen den politischen Charakter der soteriologischen Hoffnung, aus der heraus die theologische Anthropologie und deren Begriffe wie Subjekt, Rechtfertigung und Freiheit als ein „widerständiger und sich widersetzender Wert" (118) in die gesellschaftlichen Diskussionen und Prozesse einzubringen sind. Gleichwohl ist er weder theologisch noch gesellschaftstheoretisch so naiv zu meinen, theologische Begriffe und praktisches Glaubenszeugnis allein könnten das Befreiungspotential der Erlösungshoffnung zur Geltung bringen. Vielmehr brächten theologische Grundsätze einen ersten „schmalen Riß ins massive Gestein der wirtschaftlichen Realität" (120), in die hinein ähnlich wie in der Befreiungstheologie Lateinamerikas strukturelle und sozialpolitische Instrumente und Strategien anzusetzen seien.

Schließlich stellt aus pastoraltheologischer Sicht der Münchener Pastoraltheologe Ludwig Mödl Überlegungen an, wie das im gegenwärtigen soteriologischen Kontext dominierende Konzept „integraler Befreiung" für das praktische Handeln und für die Seelsorge fruchtbar gemacht werden kann (121–145). Sein Zugriff darf insofern als originell betrachtet werden, als er im Rückgriff auf seine kritische Analyse des Kirchenvolksbegehrens in Österreich 1994 und in Deutschland 1995 die kirchliche Verkündigung einer in Jesus geschehenen Erlösung auf die kirchliche Realität selber anwendet. Deren kritische Konfrontation betont nicht nur den befreienden, frohmachenden Charakter der Erlösungsbotschaft, sondern macht durch eine kritische Erinnerung des prophetischen und apokalyptischen Erbes den befreienden Kern einer kritisch-produktiven „Gegenverkündigung" (126) fruchtbar, um daraus dann konkrete Aufgaben der praktischen Theologie auf den drei klassischen Handlungsfeldern Verkündigung, Diakonie und Liturgie abzuleiten (134–142). Seine Ausführungen etwa zur theologischen Überfrachtung der Liturgie oder zum politischen Grundzug der Diakonie sind durchweg überzeugend. Führt man sich jedoch die praktische Realität der Verkündigung der Erlösungsbotschaft vor Augen, verwundert der totale Ausfall von Reflexionen zum schulischen

Religionsunterricht. Gewiß stellt er keinen Ort der kirchlichen Glaubensverkündigung dar. Und doch bietet er einen der vielleicht letzten Orte, wo die Fragen von Erlösung und Heil im gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontext noch thematisiert werden. Eine Praktische Theologie, die „die Erlösungsbotschaft heute den Menschen zu vermitteln" (142) sucht, sollte darüber nicht leichtfertig hinwegsehen.

Zwar bleibt der Sbd eine ausführliche soteriologische Selbstvergewisserung der im Zeitalter einer postmodernen Religionsfreundlichkeit ergehenden Anfragen schuldig. Insgesamt aber liegt hier ein Buch vor, das im Großen und Ganzen sensibel für die theologischen Herausforderungen durch Auschwitz und durch das jüdisch-christliche Gespräch in einer leicht lesbaren Sprache kurz und präzise über den aktuellen Stand der Soteriologie informiert. Ein ausführliches, übersichtliches Inhaltsverzeichnis ermöglicht ein leichtes Zurechtfinden. Bei Bedarf ermöglichen die ausführlichen Literaturangaben weiterführende Studien.

Drensteinfurt Bernhard Grümme

Fundamentalismus als Herausforderung an Staat, Kirche und Gesellschaft, hg. v. Heiner Marré / Dieter Schümmelfeder / Burkhard Kämper. – Münster: Aschendorff 1999. VIII, 180 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 33), kt DM 64,00 ISBN: 3–402–04364–5

Das 33. Essener Gespräch befaßte sich im Jahr 1998 mit dem Thema des Fundamentalismus (= F.) in Staat, Kirche und Gesellschaft. Wie bei ähnlichen Veranstaltungen zum Thema war die Situation zu Beginn diffus. So konnte Prof. Manfred Spiecker seiner Freude Ausdruck geben, einen repräsentativen ‚Fundamentalisten' in der Runde zu begrüßen, nämlich den Essener Bischof, da er doch von Amts wegen die ‚Fundamente' des Glaubens zu verteidigen habe. Oder der erste Referent trug ein ‚Lob des Fundamentalismus' vor, da der Mensch ohne Fundamente nicht leben könne. Wie ertragreich das Gespräch dann tatsächlich war, macht die zusammenfassende Empfehlung des Gesprächsleiters Prof. Alexander Hollerbach zum Schluß deutlich: „Entfundamentalisierung" ja, aber „Entfundamentierung" nein (162).

Der vorliegende Sbd ist ein Berichtbd. Auf bewährte Weise dokumentiert er den Ablauf des Gespräches. In das Thema des F. in Staat, Kirche und (multikultureller bzw. -religiöser) Gesellschaft führten drei Grundsatzreferate ein: Otto Deppenheuer, *Wahrheit oder Freiheit? Die fundamentalistische Herausforderung des modernen Staates*; Karl Lehmann, *Der Fundamentalismus als Herausforderung für Theologie und Kirche*; Friedemann Büttner, *Islamischer Fundamentalismus – eine Herausforderung für den Westen?* Den umfangreichen Vorträgen gaben die Referenten hilfreiche Thesenpapiere bei.

Otto Deppenheuer, Prof. für öffentliches Recht und Rechtsphilosophie in Mannheim, hatte die doppelte Aufgabe zu bewältigen, zum einen in die diffuse Rede des F. einzuführen und zum anderen sein eigentliches Thema der Herausforderung des F. für den modernen Staat (BRD) vorzutragen (5–35). Zum ersten legt er hilfreiche begriffliche Unterscheidungen vor, indem er F. im formellen Sinne (Grundlage bzw. Quelle des jeweiligen F. wie z. B. Bibel o. a.) unterschied von F. im materiellen Sinne (Credo einer Religion u. ä.) sowie F. im strukturellen Sinne (politische Auswirkungen wie Gewalt u. ä.) (10–12). Der Begriffsklärung läßt er ein „Lob des Fundamentalismus" in dem Sinne folgen, daß eine absolute Wahrheit und dementsprechend eine letzte Entscheidungsmöglichkeit als ‚Fundament' einer jeden Persönlichkeit oder Körperschaft (z. B. Religion) dieser nicht abgesprochen, sondern zuerkannt werden müsse (12–18). Diese Überzeugung basiert auf den wichtigen Einsichten, daß F. nicht ‚auf der Ebene der Erkenntnistheorie' gelöst wird, er konsequent in Praxis übergeht (‚gegenüber dem Absolut-Guten kann es nur bedingungslosen Gehorsam geben'), F. demnach zum ‚politischen' Problem werden kann und dann bewältigt werden muß (33). Auf dieser Stufe ist der Staat gefordert. Es ist nun die distinkte These des weiteren Vortrages: Der moderne Staat verdankt seine Entstehung der Überwindung universalistischer Wahrheitsansprüche durch Neutralisierung der Wahrheitsfrage. Darin habe der moderne Staat selbst seine Wahrheit. Und Inhalt dieser säkularen Wahrheit sei der (innere) „Friede" (18–24). Da der Staat selbst nicht über Wahrheitsansprüche entscheiden kann (weder über solche der Religionen noch der F.) formuliert Deppenheuer zwei in der Aussprache äußerst kontroverse Thesen (19 bzw. 21): Die Kirchen sollten sich in der BRD mit ihrem geistlichen Auftrag begnügen; das politische Engagement der Kirchen sei ein untauglicher Versuch der Einflußnahme, dazu kontraproduktiv, da damit die Gefahr der Selbstsäkularisierung der Kirchen einhergehe (34).

Karl Lehmann, Vorsitzender der dt. Bischöfe, übernahm den Part, auf die Problematik des F. für Theologie und Kirche einzuführen (63–85). Er wolle dazu seinen dritten Anlauf versuchen. Nach historischen und deskriptiven weiteren Versuchen konzentriert sich L. sodann auf den F. als „Aufstand gegen die Moderne" (69). Er ordnet das Problem des F. in die Auseinandersetzung um die Moderne ein, genauer in die Geschichte einer rigorosen Aufklärung und der Forderung nach einer Aufklärung der Aufklärung. F. sei ein Ergebnis dieser unaufgeklärten Geschichte der Moderne und darin selbst verstrickt. Er sei die unglückliche Fixierung der Mängel der halbierten, unbefriedigten Aufklärung. In der Terminologie von Deppenheuer bewegen sich die Überlegungen Lehmanns im Bereich eines F. im formellen und strukturellen Sinne. Hinsichtlich eines (religiösen, konfessionellen) F. im materiellen Sinne ist Lehmanns Basis sicher zu eng, wenn er sich auf den klassischen biblizistischen F. bezieht und daraus schließt, dieser komme für die kath. Kirche nicht in Frage (83). Allerdings gebraucht er für entsprechende Erscheinungen in der kath. Kirche den früher üblichen Begriff des ‚Integralismus'. Lehmann kommt auf weitere religiöse Gehalte von F. nur zum Schluß kurz zu sprechen (80–81). Die Frage bleibt offen. Denn zum einen läßt sich etwa der islamische F. in die westliche Geschichte von Aufklärung und Gegenaufklärung nicht ohne weiteres einordnen. Zum anderen wäre die Frage nach den spezifischen Quellen eines religiösen F. einer umfassenderen Überlegung wert. Denn es scheint unbestritten, daß gerade die Religionen hinsichtlich ihres Credos (Gottesbild u. a.), ihrer Grundlagen (Schrift, Tradition u. a.) und Praktiken ein großes Potential für Gefährdungen enthalten. Es ist an die fundamentale Frage Karl Rahners zu erinnern, ob die monotheistischen Religionen (und wohl nicht nur sie) überhaupt eine reelle Chance haben, ernsthaft miteinander in den Dialog einzutreten, da jede von ihnen grundsätzlich davon ausgeht, Recht zu haben.

Friedemann Büttners, Prof. für Politik und Zeitgeschichte des Vorderen Orients in Berlin, kompakte Darstellung des islamischen F. bringt eine Reihe wichtiger Informationen und Einsichten zum Thema aus der Perspektive des Islam (107–144). Bedeutsam erscheinen v. a. einige notwendige Differenzierungen in der Diskussion um den islamischen F. Zuerst führt Büttners eine notwendige Unterscheidung hinsichtlich eines jeden religiösen F. ein: Am Beispiel des Islam ist zu unterscheiden zwischen der Religion des Islam (nicht gleich Islamismus), F. als eine besondere Form des Umgangs mit dieser Religion und den politischen Umständen, unter denen Gewalt angewandt und mit Religionsgründen gerechtfertigt wird (109). Da diese Dinge gewöhnlich vermengt werden, zeigt B. sodann die Differenz des Stereotyps des Schreckgespenstes islamischen F., v. a. der veröffentlichten Meinung, zur Wirklichkeit auf (109–120). Eine weitere Klärung bedarf das Verhältnis von Religion und Politik bzw. Staat im Islam. Das Schlagwort, Islam sei ‚Religion und Staat', betreffe nicht den ganzen Islam, sondern wird zur Losung der Fundamendalisten seit dem 19. Jh. (120–123). Schließlich ist die vermeintliche Revolte des Islam gegen die Moderne bzw. gegen den Westen genauer zu betrachten. B. unterscheidet zwischen technisch-wissenschaftlicher Modernisierung und „kultureller Moderne", d. i. die Geistes- und Wertewelt dahinter. Dem ersten schließt sich der Islam an; dem letzteren setzt er wehrhaften Widerstand entgegen. Von daher wird der „Traum von der halben Moderne" des islamischen F. besser verständlich (123–129). Insgesamt wird die Schwierigkeit sichtbar, mit dem Islam über F. zu reden, da die Übergänge vom gläubigen Muslim, der sich notwendig an den ‚Fundamenten' der Religion ausrichtet (usuli), zum ‚fundamentalistischen' Muslim (usuliya), der um seines Glaubens willen nicht vor gewalttätigen Mitteln zurückscheut, schwer zu bestimmen sind (129–130). Im letzten Teil des Vortrages werden die Übergänge zum realen islamischen F. markiert: Er sei ein politisierter Traditionalismus und radikaler F., der die traditionellen Fundamente ideologisiert und auf die messianische Erlösung der Geschichte setzt (131–137).

Mit dem Kurzreferat der Vorträge ist der Inhalt des Bdes noch nicht wiedergegeben. Besonders verdienstvoll ist das vollständige Protokoll der an die Vorträge sich anschließenden Aussprache. Intensive Beiträge bereichern die einzelnen angesprochenen Themenbereiche: Zum Bereich von Staat und F. werden staats- und staatskirchenrechtliche Fragen hinsichtlich der konkreten Situation in der BRD vertieft, wie die Rolle des säkularen und neutralen Staates gegenüber Religionen und F., Fragen der Wertevermittlung in der Kultur, Trennung von Staat und Kirche, Fragen der Menschenrechte und des Religionsunterrichtes, Diskussion der politischen und sozialen Aufgaben der Kirchen u. a. (36–60). – Zum Themenbereich von Kirche und F. konzentriert sich die Diskussion auf das Thema von Christentum und Aufklärung und die Bedeutung der Säkularisierung, sodann auf den Unterschied der Situation in den ev. und rk Kirchen, schließlich auf das engagierte Glaubenszeugnis der Kirchen (bis hin zum Widerstand) in der heutigen Welt (86–105). – Zum Bereich Islam und F. werden weitreichende Differenzierungen zum Islambild nachgetragen, das Thema Islam und Aufklärung angesprochen, wichtige Analysen unterschiedlicher islamischer Regionen und aktueller Situationen vorgetragen, schließlich vordringliche Fragen für die BRD wie Zuwanderung, Verfassungstreue, Fragen des islamischen Religionsunterrichtes und des gesellschaftlichen Zusammenlebens diskutiert (145–162).

Der vorliegende Sbd setzt einige bedeutsame Schwerpunkte zum Thema des F. in Staat, Kirche und Gesellschaft, ohne das Thema erschöpfend behandeln zu können bzw. zu wollen. Die in diesem Bd ebenfalls dokumentierte Diskussion über das Thema enthält reiche Anregungen zur Fortführung des notwendigen Gespräches.

Augsburg Klaus Kienzler

Zander, Helmut: **Geschichte der Seelenwanderung in Europa.** Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute. – Darmstadt: Primus 1999. 869 S., 18 Abb., Ln DM 128,00 ISBN: 3–89678–140–5

Noch 1996 hatte P. Schmidt-Leukel in dem von ihm herausgegebenen Buch über „Die Idee der Reinkarnation in Ost und West" die Auffassung vertreten: „Die in der Theologie vielfach behauptete Unver-

einbarkeit von Christentum und Reinkarnation wird in aller Regel nicht als echte logische Unvereinbarkeit und somit auch nicht überzeugend dargelegt" (189). Und M. von Brück hatte ein Jahr zuvor glauben zu machen versucht: „Die christliche Erlösungsbotschaft ändert sich nicht, ob sie sich denn auf ein oder mehrere zeitlich begrenzte Leben bezieht"[1]. Was könnte diese Thesen eindrücklicher widerlegen als eine sorgfältig aufgearbeitete Geschichte des Reinkarnationsgedankens im Abendland! Das umfangreiche Opus des Bonner Kulturwissenschaftlers Helmut Zander zeigt in historischer Erhellung der systematischen Zusammenhänge nachvollziehbar auf: „Mit der Aufnahme der Reinkarnationsvorstellung wäre das Christentum eine andere Religion geworden" (152).

In einem *ersten*, kürzeren *Teil* (15–56) informiert Z. über Reinkarnationstheorien im Hinduismus und Buddhismus. *Teil zwei* ist den europäischen Wurzeln des Seelenwanderungsgedankens in der Antike gewidmet (57–152). Er mündet in die gründlich diskutierte Frage nach dem Vorkommen von „Reinkarnation" in den biblischen Schriften und im Frühchristentum, insbesondere bei den Kirchenvätern. Hier gelingt der überzeugende Nachweis, daß die mit Erfolg verbreiteten esoterischen Propagandameldungen, denenzufolge erst die Konzilien des 6. Jh.s für eine „Abschaffung" des Reinkarnationglaubens in der Kirche gesorgt haben, unter wissenschaftlichem Aspekt haltlos sind. Dies wird nicht nur historisch konstatiert, sondern auch systematisch begründet.

Ein *dritter Teil* untersucht den Seelenwanderungsgedanken im Mittelalter (153–342). Zu Beginn räumt Z. mit dem Irrglauben auf, Germanen und Kelten seien reinkarnationsgläubig gewesen. Herausragend im Gang seiner gründlichen Darstellung sind die Informationen über den christlichen Kabbalisten F. M. van Helmont, dessen Theorie der „Seelenrevolution" 1684 einen ersten gewichtigen Schritt in Richtung einer abendländischen Popularisierung der Reinkarnationsthematik bedeutete.

Der *vierte*, umfangreichste *Teil* (343–602) behandelt die *„Etablierung einer alternativen Eschatologie"* in Europa, wie sein theologisch relevanter Titel lautet. Der Bogen spannt sich von Lessing über Goethe, Schopenhauer, Wagner, Nietzsche, Steiner, Troeltsch und Bloch bis hin zu Erscheinungen unserer Tage wie Scientology, Bhagwan und dem „Universellen Leben". Im Unterschied zu R. Sachaus Studie über „Westliche Reinkarnationsvorstellungen" (1996) übersieht Z. auch nicht die moderne Theosophie. Außerdem werden die Szene der Reinkarnationstherapien (deren Genese ich ein Jahrzehnt früher ansetzen würde als Z.), empirische Reinkarnationsforschung und Statistiken thematisiert. Lediglich der Versuch einer Verhältnisbestimmung zu den sog. Nahtodes-Erfahrungen, wie sie in der Esoterik-Szene zunehmend positiv vorgenommen wird, könnte als Desiderat empfunden werden, wiewohl er gewiß nicht zu den Pflichtübungen in einem solchen Buch zählt.

Ein *fünfter Teil* behandelt schließlich *„Reinkarnation im Fokus der historischen Anthropologie"* (603–644). Hier kommen Stichworte wie Himmel und Hölle, Theodizee, Sterben, Ethik, Fortschritt u. a. in den Blick. Weitgehend zutreffend ist die Beobachtung, daß die Zielorientierung in den europäischen Reinkarnationstheorien „fast nie" fehlt. Vielleicht hätte dennoch eine stärkere Berücksichtigung der etwas kurz gekommenen „New Age"-Thematik erhellen können, daß der nach den breitenwirksam beeindruckenden reinkarnationstherapeutischen „Rückführungen" gestiegene Bedarf nach weltanschaulicher Deutung mittlerweile zunehmend metaphysische Konzepte begünstigt, die wieder vermehrt zyklische Modelle favorisieren. Zum Stichwort „Karma" wird klargestellt: „Selbsterlösungstendenzen sind allen Karmakonzepten inhärent ..." (620). In dieser Hinsicht zeichnen sich die Konturen der europäischen Seelenwanderungsidee gegenüber der morgenländischen weniger deutlich ab, wie man Z.s Buch entnehmen kann.

Der *sechste Teil „Literatur"* ist, dazugehörige Fußnoten mitgerechnet, nur etwa fünf Seiten lang. Das überrascht bei einem solchen Werk und rechtfertigt sich allenfalls durch den ohnehin hohen Gesamtumfang des Buches. Entschädigt wird man durch einen über 200 Seiten langen Anhang: Er enthält den Anmerkungsteil, der geschickt angelegt, d. h. durchaus leserfreundlich gestaltet ist, und ein ausführliches Register. Wegen des knappen, auf das Wichtigste beschränkten „Literatur"-Teils ist es allerdings um so bedauerlicher, daß das Register Namen aus dem Anmerkungsteil keineswegs vollständig berücksichtigt. Vielleicht läßt sich dies bei künftigen Aufl.n doch noch ändern.

Insgesamt liegt eine qualitativ wie quantitativ beeindruckende Monographie vor. Daß Z. nicht nur geschichtliches Wissen ordnet und aneinanderreiht, sondern immer wieder eigenständige Forschung einbringt und reflektiert, verdient unterstrichen zu werden. Ein Beispiel mag dies illustrieren: „Die Gewißheit der Seelenwanderung nahm Lessing am Ende seines Lebens alle Schrecken, die sich für die meisten mit dem Gedanken an den Tod verbinden", liest man in der Lessing-Biographie Gustav Sichelschmidts (1989, 348), der damit eine verbreitete Meinung wiedergibt. Z. kommt hingegen zu dem nachvollziehbaren Ergebnis, daß Lessing in der letzten Zeit seines Lebens die Reinkarnationslehre kaum mehr hochgehalten haben dürfte!

Dieses Buch anzuschaffen lohnt sich für Theologen, Religions- und Kulturwissenschaftler und alle religiös-weltanschaulich näher Interessierten. Es ist als Standardwerk zu einer in unserer nachchristlichen Kultur immer mehr herandrängenden Thematik zu empfehlen. Tatsächlich schließt es in seiner Kompaktheit eine schmerzliche Lücke auf dem Markt der Seelenwanderungsliteratur.

Erlangen Werner Thiede

[1] M. von Brück: Neue Spiritualität und christliche Frömmigkeit, in: J. Mehlhausen (Hg.), Pluralismus und Identität, 176.

Schnur, Harald: **Schleiermachers Hermeneutik und ihre Vorgeschichte im 18. Jahrhundert.** Studien zur Bibelauslegung, zu Hamann, Herder und F. Schlegel. – Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler 1994. VIII, 245 S., geb. DM 58,00 ISBN: 3–476–00995–5

Die Arbeit von Harald Schnur stellt die überarbeitete Fassung einer Konstanzer philosophischen Diss. dar, die von Jürgen Mittelstraß betreut wurde. Der Vf. hat ein Studium in Germanistik und in Philosophie abgeschlossen. Seine Untersuchung ist interdisziplinär angelegt und schließt vor allem auch die Bibelhermeneutik ein. Ihren *Ausgang* nimmt die Arbeit bei einer *„grundsätzlichen Kritik an der bisherigen Wertung von Schleiermachers Hermeneutik"*, für die Gadamers und Diltheys Urteile maßgeblich waren. Der Hauptkritikpunkt des Vf. am augenblicklichen Forschungsstand besteht darin, die übliche Annahme, Schleiermachers Hermeneutik stelle eine vollkommene Zäsur dar, berücksichtige in unzureichender Weise ihre „Vorgeschichte". Diese umfassend zu erhellen, ist das „Ziel" der Untersuchung. Sowohl die Annahme, die Hermeneutik Schleiermachers sei durch eine kategoriale Unverständlichkeit motiviert (4), wie die – dazu im Widerspruch stehende – Übergewichtung der psychologischen Interpretation bei Gadamer und Dilthey zu Lasten des sprachlichen Aspekts der Texte werden kritisiert. Dilthey hat für die Vorgeschichte innerhalb der Bibelhermeneutik zwischen einer grammatisch-historischen Interpretation und einer ästhetisch-literarischen Auslegungsweise (Hamann, Herder, F. Schlegel) unterschieden (9f). Auch hier, und anläßlich weiterer unzureichender Vorarbeiten, ist eine Neuuntersuchung erforderlich. Zu den beiden einflußreichen Interpreten ist zu sagen: Dilthey hat die Bibelhermeneutik nicht angemessen berücksichtigt, Gadamer die ästhetisch-literarische Betrachtungsweise, insbesondere durch die Ausblendung Herders (19). Durch diese Einleitung ist der Aufriß der Untersuchung vorgegeben: In *Kap. 2* (27–59) wird zunächst ein (nicht als Selbstzweck betrachteter, vgl. 19) *„Überblick über die Bibelhermeneutik"* seit der Reformation bis zur Aufklärung geboten. Die *Kap. 3–5* sind *J. G. Hamann*, *J. G. Herder* und *F. Schlegel* gewidmet. *Kap.6* behandelt *„Schleiermachers Hermeneutik"*.

Die *„Entwicklung der Bibelhermeneutik"* (2.2.; 28–34) versteht der Vf. als „Lösung" ihrer Bindung an theologische Lehrsätze (27). Gemeint ist die allmähliche, in der Aufklärungshermeneutik vollendete Trennung von der Dogmatik, die in der Abkehr von der Inspirationslehre hin zur Lehre von der Übereinstimmung zwischen Offenbarung und Vernunft (Moralität) in der Neologie gesehen wird. Dazu wäre manches zu sagen, aber tatsächlich liegt auf diesem Abschnitt kein Gewicht. Ein eigener Abschnitt (2.3, 34–37) ist J. A. Ernestis *Institutio Interpretis Novi Testamenti* (1761) gewidmet. Ob dieser freilich als Begründer der Bibelwissenschaft anzusehen ist (36), darf gefragt werden. R. Simon, H. Grotius, J. Clericus könnten sicher den Prioritätsanspruch erheben. Ernesti eignet sich jedoch als Modellfall für die Betonung des Wortsinns und die Forderung nach Beachtung der historischen Umstände der Textentstehung, damit als „Promotor der historisch-grammatischen Interpretation".

Ähnliche Unschärfen ließen sich auch in dem folgenden Abschnitt (2.4., 37–46) über *„Die Historisierung der Bibelauslegung"* beanstanden. Vor allem J. S. Semler wird (mit G. Hornig) als Ur-Begründer der historisch-kritischen Theologie des Protestantismus herausgestellt (seinen Standpunkt nennt der Vf. wegen seiner Orientierung an der Vernunftmoralität „abstrakte Historisierung" [42]). Das dürfte auch übertrieben sein. Für den „historischen Kanonbegriff" ist er sicher bedeutsam; am Rande bemerkenswert ist, daß die neueste Forschung mit der Forderung einer „kanonischen Exegese" (B. S. Childs) zu dem scheinbar überwundenen theologischen Kanonbegriff zurückgekehrt ist. Desweiteren wird in diesem Abschnitt u. a. auf J. G. Eichhorns *„Urgeschichte"* (1790–93) eingegangen; sie stellt Gen 1–3 dar („Gen 13" ist ein Druckfehler, 42). Mit seiner „mythischen Theorie" hat Eichhorn eine „psychologisch-genetische Sicht" in der Bibelinterpretation („methodische Historisierung", 44) ermöglicht. K. G. Bretschneider, G. L. Bauer u. a. werden schließlich (2.5, 46–51) als Vertreter der „grammatisch-historische(n) Interpretation" zitiert, bei welcher der Bezug von Wort und Bedeutung im Mittelpunkt steht. Als „Ergebnis" des Überblicks (2.6, 51–58) ergibt sich, daß die Entwicklung zur grammatisch- historischen Interpretation in der Bibelhermeneutik das Verstehen selbst ausklammert; hier kann tatsächlich von einer „kategorialen Unverständlichkeit gesprochen werden" (53). In eine eingehende Kritik dieses Kap.s braucht wegen seiner vom Vf. selbst eingestandenen (vgl. 19), nicht selbständigen Konzeption nicht eingetreten zu werden. Nicht hier, sondern erst in den folgenden Kap.n liegt seine Stärke. Dazu kann schon jetzt gesagt werden, daß man *Kap. 3–5*, in denen der Vf. auf die „ästhetisch-geschichtliche Interpreta-

tion" der Bibel und der Literatur bei Hamann, Herder, Schlegel eingeht, mit gesteigertem Interesse liest. Obwohl die Diktion des Vf.s nicht immer leicht zu verstehen ist – das liegt teilweise an der Komplexität des Stoffes – erhält man reiche Belehrung.

Kap. 3. „J. G. Hamann" (59–96). Die Eigenart dieser Darstellung ist, daß sie Hamanns Umgang mit der Bibel, der zentral theologisch begründet ist (mit der Kondeszendenz Gottes [3.2] und der Inkarnation des Geistes im Bibelwort), auf der Seite des Menschen mit glaubender Applikation („ad vitam" – offensichtlicher Fehler auf S. 67 und 76: „vivam"), im Blick auf Hermeneutik interpretiert („daß sein zentraler theologischer Gedanke der Herablassung Gottes sich auf das Verstehen zurückführen läßt", 64). Andererseits hat Hamann gerade dieses – wegen der Unmittelbarkeit der Geistwirkung – nicht reflektiert. „Seine „Hermeneutik" wird nur in der Rekonstruktion zugänglich (76). Vermutlich würde Hamann gegen seine Indienstnahme für eine Hermeneutiktheorie protestieren, und das Zentrale seines theologischen Denkens wird so nicht erfaßt. Aber als „mediales Verstehen" – der Geist im Buchstaben, oder besser: im Wort – Offenbarung ist worthaftes Geschehen (3.4) – läßt sich seinem Bemühen tatsächlich ein solcher Aspekt abgewinnen.

Kap.4 (97–138). Auch zu Herder, der seine hermeneutischen Grundsätze gerade nicht systematisch darstellte und eine Theoretisierung des Verstehens ablehnte, bietet der Vf. eine „systematisierende Rekonstruktion". Für Herder ist ein Hin und Zurück zwischen Bibel und Theologie auf der einen, zur zeitgenössischen Aktualität und der Säkulargeschichte auf der anderen Seite ebenso charakteristisch wie der Ausgang vom Gefühl als Erkenntnismittel der „Seele", das er der aufklärerischen Vernunft entgegensetzt. Eine andere, bekannte Forderung ist, daß die Bibel als Buch von Menschen geschrieben, also als literarisches Werk menschlich gelesen werden soll; sie ist in der „ältesten Urkunde des Menschengeschlechts" mit dem Gedanken einer Entwicklung der Menschheit von einer Kindheit her, die in der Urgeschichte (und dem alten Orient überhaupt) repräsentiert ist, verknüpft. Der ursprüngliche, historische Sinn ist der „richtige"; auf ihn muß der Interpret zurückgehen. Die Betonung des Individuellen der Geschichtsphilosophie – jede Epoche hat ihr je eigenes Recht – ist damit verbunden. Schließlich ist Herders Verständnis von Sprache als unmittelbarem Träger von sinnlich vermittelter Bedeutung zu erwähnen (wozu auch das Konzept von „Kraft" gehört, mit dem das mediale Verstehen umschrieben wird). – Überraschend neue Entdeckungen enthält das Kap. nicht, wohl aber eine gut disponierte Zusammenschau. Ohne Herder ist Schleiermacher als Hermeneutiker nicht denkbar.

Kap. 5 (139–159). Weniger bedeutsam – vor allem wegen des fragmentarischen Entwurfscharakters seines Werkes – ist offensichtlich F. Schlegel. Zwar kann der Vf. ihn als „bedeutendste(n) Theoretiker" der Frühromantik bezeichnen (139), aber Schleiermachers frühe Aufzeichnungen nehmen auf ihn keinen Bezug (154). Behauptete Einflüsse aus der Zeit persönlichen Umgangs beider (im Jahre 1797) lassen sich nicht nachweisen. Schlegel plant den Entwurf einer Philosophie der Philologie, die wiederum auf die Historie hinführt. Die Bedeutung des Lesens eines „Textes als Medium", durch das der Geist eines Werkes im Buchstaben entschlüsselt wird, um zum Sinn (als einzigem Ziel) vorzudringen, steht im Mittelpunkt seiner Intentionen. Der Vf. weist auf die Eingeschränktheit dieses Konzeptes gegenüber der allgemeinen Theorie des Verstehens bei Schleiermacher hin und damit auf die Grenzen, die einer Betrachtung Schlegels in seiner frühen Periode als Vorläufer des letzteren gesetzt sind.

Kap. 6 (161–192). Das Abschlußkapitel behandelt Schleiermacher selbst. Der „zentrale Gesichtspunkt" steht gleich am Anfang: Schleiermacher entwickelt seine „allgemeine Hermeneutik" von der einfachen „Tatsache des Verstehens" ausgehend (Schleiermacherzitat, 161). Ein weiterer Grundsatz folgt alsbald: Der Vf. versteht diese als „ein(en) rationale(n), wissenskorrelative(n) Vollzug" (162), in Abwehr der Auffassung als „Einfühlungshermeneutik" (Dilthey, Gadamer). Dies widerspricht allerdings mindestens zunächst den späteren Beobachtungen (166), wonach der konstitutive Ort des Wissens, der auch zwischen Gegensätzen vermittelt, bei Schleiermacher „vom Gefühl als dem unmittelbaren Selbstbewußtsein" eingenommen wird (vgl. auch 166 unten). Dem entspricht auch die Bindung des Wissens an das menschliche Einzelbewußtsein und die Ablehnung eines allgemeinen Wissens (163). Weiter ist von Schleiermachers „Einteilung der Wissenschaften in Ethik und Physik" die Rede, von der „Fundamentalphilosophie als Krönung des Wissens", das nur „dialektisch" vermittelt werden kann. Wiederum kann Schleiermacher dann aber auch (vgl. 166) von der zeitlosen Vernunft als dem Träger des allen gemeinsamen Wissens sprechen. So wäre zu fragen, ob die Alternative zwischen dem Vf. und der traditionellen Auffassung echt ist oder hier nicht auch eine dialektische Beziehung zu konstatieren ist. Freilich hätten dann Dilthey und Gadamer einseitig formuliert, und ihre Ansichten bedürften der Ergänzung. Wichtig sind weiter Schleiermachers „Begriff von Sprache" und die „Überlegungen" über den „Inhalt seiner Hermeneutik" als „systematische Lehre vom Verstehen" (in seinen Hermeneutikvorlesungen, vgl. 171). Der Vf. weist nochmals darauf hin (172), daß der Ausgang vom Nichtverstehen nur methodisch intendiert ist, nicht als kategoriale Unverständlichkeit aufgefaßt werden darf. Unterschieden habe Schleiermacher zwischen einer „sprachlich-allgemeinen" (grammatischen) und einer „personenbezogenen" (psychologischen) „Verstehensweise". Abschließend wird (6.5, 179–192) auf das „Verhältnis von Schleiermachers Hermeneutik zur Vorgeschichte" zusammenfassend eingegangen. Dabei geht es zunächst um die „bibelhermeneutische Metapher-theorie" (Wortbedeutungen sind konventionell vereinbarte Zeichen; neben die eigentliche ist eine uneigentliche Bedeutung zu stellen), von der sich Schleiermacher in Gestalt Ernestis abgrenzt. Nun ist doch von einem „Paradigmenwechsel" und einer „Zäsur" die Rede (181)! Über das Nebeneinander von grammatischer und psychologischer Interpretation führt die gemeinsame Zeitbestimmung von Vf. und Publikum hinaus. In dem auszulegenden Werk hat sich ihr Verhältnis niedergeschlagen. Weiter ist eine Bekanntschaft mit den historischen Umständen bereits Voraussetzung des Verstehens. Die kritische Überprüfung des Verstehens, die Schleiermacher als methodischen Vollzug fordert, führt über die Vorgeschichte hinaus. Im Übrigen lehrt der Vergleich mit Hamann, Herder, Schlegel, was auf Schleiermacher eingewirkt hat, worin er sich unterscheidet. – Ein umfangreiches „Literaturverzeichnis" (193–245) beschließt den Band.

Im ganzen eine gehaltvolle Arbeit, die als Erstlingswerk Beachtung verdient. Man kann aus dem Vergleich der Autoren eine Menge lernen; nicht alles konnte in dieser Besprechung erwähnt werden.

Bochum Henning Graf Reventlow

Identität und Einsamkeit. Zur Psychoanalyse von Narzißmus und Beziehung, hg. v. Jörg Wiesse. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 210 S., kt DM 39,00 ISBN: 3–525–45856–8

Bereits 1978 merkte *G. Hunold* im HChrE I an, daß Ethik heute nicht mehr einfach von einem „in seinen wesentlichen Grundzügen je und je gleich strukturierte[n] verantwortliche[n] Subjekt" (178) ausgehen könne, wie dies noch in traditionellen Ethiken selbstverständlich geschah. In der Aufnahme des Rahner'schen Anliegens einer Existentialethik sind Fragen in die Mitte des Interesses von Ethik, Pastoral und Spiritualität gerückt, die der Individualität und Biographie der Einzelpersonen gerecht werden wollen. Geht es genau in christlicher Communio-Perspektive doch gleich-ursprünglich um das Gelingen individueller Existenz.

Solche Fragen sind humanwissenschaftlich engstens mit der Untersuchung individueller und sozialer Entwicklungen verknüpft, insbesondere unter psycho-sozialen Perspektiven von Identitätsbildung, wie sie ansatzweise in den Beiträgen des von J. Wiesse hg. Sbdes gezeichnet werden. Die weiteren Themen im Titel, Einsamkeit, Beziehungen und Narzißmus, werden nur gestreift. Die Vf. und Vf.innen vertreten „einen (begründeten) Ausschnitt aus dem großen Feld der Identitätstheorien" (8), näherhin einen psychoanalytischen. W. ist Chefarzt für Kinder- und Jugendpsychiatrie – Psychotherapie am Klinikum Nürnberg und Prof. für Psychotherapie der Uni Erlangen-Nürnberg. Er hofft in seinem Vorwort: „Das Prekäre, das Ungesicherte unserer Identitätsbegriffe muß nicht nur zur Verwirrung beitragen. Es umreißt auch ein Potential, das auszuschöpfen für die Zukunft unserer Welt überlebensnotwendig sein wird" (8), und rührt damit treffend an zwei wunde Punkte der Identitätsthematik in Psychologie, Psychoanalyse und Sozialwissenschaften, die auch in diesem Bd offenliegen.

Da ist *erstens* die Disparatheit der Identitätstheorien und -begriffe schon im nur psychoanalytischen Feld, deren denkerische Klärung und Abgrenzung sowie systematische Verbindung untereinander weder einzelne Beiträge noch der gesamte Bd bieten. *Zweitens* bleibt noch grundlegender ungeklärt, was denn den Gegenstand, die Sache „Identitätsbildung" selbst ausmacht. Gerade das unscharf bleibend mit „Identität(sbildung)" gemeinte – und nicht nur die damit befaßten unterschiedlichen Begriffe und Theorien – wird als prekär und ungesichert erfahren. Dem damit verbundenen seelischen Leid entgegenzuwirken, erscheint (nicht nur Psychoanalytikern) als „überlebensnotwendig" für unsere menschliche Zukunft.

Es gibt Gemeinsamkeiten der Beiträge: Zentraler Knotenpunkt von Identität und Identitätsbildung bleibt für die Vf.innen und Vf. des Bdes im Gefolge der *Erikson*'schen Pionierarbeit die Adoleszenz mit ihren Krisen. In ihr treffen sowohl das durch die schnellen körperlichen und seelischen Veränderungen ins Wanken geratende Selbstverhältnis Jugendlicher als auch die neu an sie gerichteten sozialen (Rollen-) Erwartungen, Angebote und Forderungen in ihrem Erleben so ungeklärt und spannungsreich aufeinander, daß ihr bewußtes Gefühl, eine persönliche Identität zu besitzen, tief erschüttert wird. Denn dieses Gefühl beruht nach *Eriksons* klassischer Definition „auf zwei gleichzeitigen Beobachtungen: der unmittelbaren Wahrnehmung der eigenen Gleichheit und Kontinuität in der Zeit, und der damit verbundenen Wahrnehmung, daß auch andere diese Gleichheit und Kontinuität anerkennen" (Identität und Lebenszyklus, Frankfurt ^{16}1997, 18).

In unterschiedlicher Weise durchzieht alle Beiträge darüber hinaus, daß neben der zentralen adoleszenten Entwicklungsaufgabe Identitätsbildung ein lebenslanger Prozeß ist, in dem stets neue Krisen durchgearbeitet werden müssen. Das „lebenslang" verweist auch

auf die ersten Lebensmonate und -jahre. Es ist bemerkenswert, wie wenig konsequent über knappe Bemerkungen hinaus die Bedeutung der ersten Lebensjahre für das Gelingen von Identitätsbildung – auch für das Durcharbeiten der Krisen der Adoleszenz und später – aus psychoanalytischer Sicht herausgestellt wird.

So zum Beispiel referiert P. Diederichs die Sozialisationsbedingungen für Kinder in der DDR ab Mitte der 60er Jahre (Kinderkrippen *bereits ab der sechsten Lebenswoche*, die dann nahtlos in den Kindergarten, den Schulhort und in zahlreiche Kindereinrichtungen wie Ferienlager übergingen; ca. *85% der ein- bis dreijährigen* und etwa 90% der drei- bis sechsjährigen Kinder besuchten Kinder*tages*einrichtungen); er referiert die wohlbegründete Einschätzung einer damit befaßten Kinder- und Jugendpsychiaterin, daß die Kinder darin „auf bestimmte Umstände trafen, die man durchaus als traumatisierend bezeichnen könnte, nämlich zu große Kindergruppen mit häufigem Betreuerwechsel, sehr lange Trennung von der Familie (9–10 Stunden täglich), überlastete, ermüdete Eltern und im allgemeinen ein reglementierender Erziehungsstil" und „daß die emotionalen Belastungen der Kinder kaum thematisiert wurden" (200). Was dies jedoch für die psychische Entwicklung der Kinder im Blick auf ihre Identitätsbildung aus psychoanalytischer Sicht bedeuten kann, erörtert er nicht; fraglich bleibt auch, ob die Diagnose der (ihrerseits fragwürdigen) Deformationsthese von der „Ausbildung einer insgesamt zwanghaft strukturierten, angepaßten Persönlichkeit" (202) trifft oder nicht zu sehr an einer deskriptiven Oberfläche bleibt. Diese Ausführungen am Ende des Bdes stehen unverbunden zum Beispiel neben den wichtigen, aber überaus knappen Hinweisen *M. Leuzinger-Bohlebers* auf das früh entstehende psychopathologische Bild der Identitätsdiffusion und zur Adoleszenz als zweiter und der Psychotherapie als dritter Chance zur Identitätsintegration (13f).

Im Sinne einer ersten entwicklungspsychologischen Systematisierung wären zu lesen:

– mit Blick auf die frühkindliche Entwicklung und ihre grundlegende Auswirkung auf die Identitätsbildung die Beiträge von H. S. Erlich (*Narzißmus und Beziehung*, 91–115; sein erfahrungsbezogenes Verstehensmodell zur Entwicklung und Deutung von psychodynamisch sehr unterschiedlichen Formen von Einsamkeit und Beziehung), R. A. Lazar (*Die Entstehung der Persönlichkeit und das Hervortreten der Identität*, 134–153; mit zwei psychoanalytischen Säuglingsbeobachtungen), J. Bose (*Scham, Depression und Identität*, 116–133; die große Abhängigkeit des sich entwickelnden Selbstes von der intuitiven und empathischen Fähigkeit der Mutterfigur) und R. Becker-Schmidt (*Mädchen und Jungen auf der Suche nach geschlechtlicher Identität*, 71–90; die Rolle von unterschiedlichen Identifikationsprozessen bei Jungen und Mädchen);

– mit Blick auf die Aufgaben der Adoleszenz die Artikel von J. Wiesse (*Gaudeamus igitur – oder von der Schwierigkeit des Erwachsenwerdens*, 182–192; Festhalten der Jugend, um der Desillusionierung im Erwachsenwerden zu entgehen – als heutiger Trend) und V. King (*Identitätsbildungsprozesse in der weiblichen Adoleszenz*, 53–70; gegen den früheren kurzgeschlossenen Übergang vom Kind-Sein zum Kind-Haben, der das adoleszente Moratorium mit seinem Suchen überspringt); die Fallvignette von M. Leuzinger-Bohleber (*Trauma und Identität. Aus der Psychoanalyse eines Spätadoleszenten*, 11–52; als Veranschaulichung und Therapie einer Persönlichkeitsstörung aufgrund teils früher Traumatisierungen);

– in der Perspektive sozialpsychologischer und soziopathogener Entwicklungen und deren Rückwirkung auf individuelle Identitätsbildung sowie Gruppen- und Massenprozesse die Beiträge von G. Wilke (*Gruppenprozesse und Identität*, 154–181) und P. Diederichs (*Deutsch-deutsche Identität*, 193–210).

Eine solche systematisierende Lesehilfe kann erleichtern, die inhaltsreichen Beiträge weniger verwirrend aufzunehmen.

Auch dann bleibt weiter die (Begriffs- und Sachklärung leider wieder vermischende) „Frage, ob Identitätsbildung überhaupt bruchlos und adäquat in Theorien erfaßbar ist, wie es Erikson in den 40er und 50er Jahren noch möglich erschien" (8). Mit dieser Frage sind sowohl existentielle Betroffenheiten als auch anthropologische Vorentscheidungen der HumanwissenschaftlerInnen verbunden, die G. Wilke im Widerspruch zwischen modernen und postmodernen Auffassungen formuliert: „Das Thema Identität ist Ausdruck der Verunsicherung unserer eigenen Generation der Fünfzig- bis Sechzigjährigen, die infolge der antiautoritären Revolte und im postmodernen Kontext Probleme hat, sich selbst im Generationsgefüge mit einer festen Identität in bezug auf die Nach- und Vorgeborenenwelt wiederzuerkennen" (154). Sie sei durchtränkt von dem „widersprüchlichen Gruppenzeitgeist" (154), eine stabile Identität sei einerseits Selbstbetrug; Identität erfließe andererseits in unserer „elternlos gewordenen Geschwistergesellschaft" aus dem klischeehaften Gruppen- und Selbstideal „des guten und dekonstruierten Mannes" und der „guten emanzipierten Frau", die einer „guten und kulturell stolzen Minderheit" angehören (155). Er wirbt demgegenüber für „die Position der philosophischen Moderne ..., weil ich fest in der klassischen psychoanalytischen Tradition stehe, die auf der Entwicklung eines faßbaren Ich mit einer integrierten Identität besteht. Dazu gehören innere Ordnung, die sowohl aus mentalen als auch aus emotionalen Strukturen besteht, und dazu gehören eigene und Beziehungsbedürfnisse, die sehr tief verankert sind und auch erlebt werden. ... Modernisten wie ich trauern dem Verlust einer beständigeren Identität nach, Postmodernisten feiern die Auflösung der definierbaren Identität im kulturellen Raum und der historischen Zeit als gesunde Entwicklung, die es dem einzelnen ermöglicht, sich immer wieder neu zu erfinden und in Beziehung zu treten mit modischen Identifikationsobjekten oder idealisierten Gruppen" (178f).

Deutlich sind mit den genannten unterschiedlichen Positionen unterschiedliche Menschenbilder und Vorstellungen vom Gelingen menschlicher Existenz verknüpft. Ebenso unterscheiden sie sich – mehr oder minder thematisch – im Zutrauen in die Fähigkeit(en) des und der Menschen, das eigene Dasein mit umfassenden, personalen Lebensprojekten zu verbinden, wie sie etwa christlicher Glaube mit dem Stichwort „Berufung" impliziert. Entsprechend unterschiedlich sind die Bereitschaften, die Gewährleistung von Sozialisationsbedingungen zu fordern und fördern, die den Menschen von Anfang an und im ganzen Lebenslauf darin dienen, eine integrierte Identität oder Persönlichkeit zu entwickeln, bei der die Liebe zu sich selbst, den anderen und zu ihrer Umwelt den Haß überwiegt.

Der vorliegende Sbd trägt zur Erhellung psychischer Bedingungen und sozialer Anforderungen für die Bildung einer genügend integrierten Identität bei, auch indem er weiteres Fragen und Forschen stimuliert. Um der Individualität der Personen gerechter zu werden, bedarf es geeigneter, verallgemeinerbarer Vorstellungen und Begriffe – insbesondere von dem mit „Identität" Gemeinten. Von psychoanalytischer Seite wäre hierfür eine ichpsychologisch-objektbeziehungstheoretische Betrachtungsweise fruchtbar, die allerdings in diesem Bd gänzlich fehlt. Sie legt u. a. den Zusammenhang zwischen Identitätsbildung, Qualität der Objektbeziehungen und Qualität der Über-ich-Funktionen (Werte/Ideale) dar. Auf die Problematik der postmodernen Position und v. a. des Subjekts in postmodernen Lebensbedingungen fiele neues Licht, das auch für Ethik, Pastoral und Spiritualität erhellend wirken dürfte.

Herbolzheim Klaus Baumann

Greschat, Martin: **Die christliche Mitgift Europas – Traditionen der Zukunft.** – Stuttgart: W. Kohlhammer 2000. 208 S., brosch. DM 39,90 ISBN: 3–17–016609–3

Seiner geographischen Formation nach ist Europa die Nord-West-Verlängerung Asiens; es verfügt – insbesondere was seine Ostgrenze betrifft – über weniger Einheit als etwa Indien. Europa ist sonach primär kein geographisches, sondern ein religiös-kulturelles Traditionsgebilde. Ohne Vergegenwärtigung basaler Traditionsbestände läßt sich daher weder eine Einheit europäischer Gemeinschaft, die sich nicht in der Abstimmung der Märkte erschöpft, noch gar so etwas wie ein europäischer Patriotismus begründen. Erinnerung ist in diesem Sinne ein wesentlicher Modus europäischer Geistesgegenwart und Zukunftsgestaltung.

Dem Dienst aktueller und zukunftsorientierter Gedächtnispflege ist G.s Sbd gewidmet. Das Buch handelt von verschiedenen Traditionsaspekten, die unser individuelles und kollektives Selbstverständnis prägen, wobei zwar die Perspektive des deutschen Protestantismus vorherrscht, aber in europäische und globale Horizonte hinein erweitert wird. In kritischem Anschluß an Novalis' Schrift über „Die Christenheit oder Europa" wird der christliche Anteil an Europa eingangs v. a. mit der grundsätzlichen Unterscheidung zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Bereich sowie dem spezifischen Verständnis der Person in ihrer prinzipiellen Individualität in Verbindung gebracht, wie es durch Luthers rechtfertigungstheologisches Freiheitsverständnis exemplarisch repräsentiert wurde, aber schon in vorreformatorischer Zeit ausgebildet war. Ein Beitrag über Martin Bucers Konzept der Erneuerung der Kirche in Europa schließt sich an. Er zeigt – wie auf seine Weise auch der beigefügte Melanchthonartikel – daß trotz territorialer und nationalstaatlicher Fixierungstendenzen im Zuge des Konfessionalisierungsprozesses grenzüberschreitende religiöse und kirchliche, politische und theologische Zusammenarbeit im 16. Jh. eine erhebliche Rolle gespielt hat. Der gegenwärtige Protestantismus könne sich daran, so G., angesichts der nach wie vor gegebenen Mächtigkeit des Partikularismus ein Beispiel nehmen.

Als ein positives Erbe von hoher Bedeutung wertet G. sodann den Westfälischen Frieden von Münster und Osnabrück, in dem er das Grundkonzept einer neuartigen europäischen Rechtsordnung gegeben sieht, für welche die Verbindung konfessionell geprägten christlichen Glaubens mit dem Geist überkonfessionellen Christentums charakteristisch ist. Weder um die Etablierung eines vom Christentum losgelösten Rechts noch um die einfache Zurückweisung eines dogmatisch-konfessionellen Wahrheitsanspruchs sei es 1648 gegangen, wohl aber um die Gewinnung eines christlichen Gehalts, der über Gegensätze hinaus verband. Für die Folgegeschichte von Pietismus und Aufklärung, die G. mit paradigmatischen Hinweisen versieht, ist dieses Programm elementar prägend geworden.

Die entwickelte Neuzeit wird in G.s Sbd sodann unter einigen lehrreichen Einzelaspekten angesprochen bis hin zur großen Autonomiekrise der Moderne und zur Unkultur des Nationalsozialismus, die unter Bezug auf Kirche und Widerstand thematisch wird. Die drei Abschlußtexte des Sbdes handeln vom Beitrag des Protestantismus zur Einigung Europas nach 1945, von Kontinuität und Krisen des deutschen Protestantismus in den sechziger Jahren sowie von der Bedeutung evangelikaler Frömmigkeit im internationalen Kontext. Der Bezug

der – von zwei Ausnahmen abgesehen – bereits anderwärts veröffentlichten Aufsätze zum Titelthema wird stets hergestellt, manchmal wohl erst nachträglich, im Großen und Ganzen aber auf überzeugende Weise.

Sehe ich recht, dann ist G.s Plädoyer christlicher Traditionspflege für die Zukunft Europas bei aller Vielfalt und Vielschichtigkeit der Aspekte durch einige durchgängige Grundmotive bestimmt, die ich meinerseits folgendermaßen akzentuieren möchte: 1. Pathetische Beschwörungen des christlichen Abendlands und romantische Schwärmerei von der Wiedergeburt des Corpus Christianum werden von G. konsequent und in protestantischer Nüchternheit vermieden. Ohne einer unvermittelten Alternative zur neuzeitlichen Säkularisierung das Wort reden zu wollen, wendet sich der Vf. gleichwohl entschieden gegen einen die Säkularisierung mißbrauchenden Säkularismus, der Pluralismus durch Entdifferenzierungs- und Planierungstendenzen totalitär gleichzuschalten strebt. G.s protestantische Europaidee ist dezidiert antitotalitär. Glaubwürdig vertreten läßt sich solch christlicher Antitotalitarismus nur, wenn die Kirchen konsequent davon Abstand nehmen, gesellschaftlichen Pluralismus etwa dadurch zu unterlaufen oder einzuschränken, daß sie religiös-konfessionelle Monopol- und Alleinvertretungsansprüche auf bestimmte Gebiete erheben oder gar mit staatsrechtlichen Mitteln durchzusetzen versuchen. Wie die unmißverständliche Absage an jeden Versuch, kirchliche Identität über ethnische oder nationale Zugehörigkeit zu definieren, so hat die Anerkennung von Religions- und Gewissensfreiheit als für alle christlichen Kirchen Europas vorbehaltlos verpflichtend zu gelten.

2. Um für die Zukunft Europas nutzbringend und dem Prozeß europäischer Einigung förderlich zu sein, dürfen die Kirchen ihre Rolle nicht auf einen restaurativen Antimodernismus festlegen. Statt immer wieder das von Romano Guardini schon Mitte des Jh.s diagnostizierte Ende der Neuzeit zu proklamieren, sollte das abendländische Christentum angesichts besagter Planierungs- und Entdifferenzierungstendenzen in der Gegenwart an einer zwar kritischen, aber doch solidarischen Zeitgenossenschaft mit der Moderne festhalten. Ihr grundsätzliches Ja zu einem gesellschaftlich pluralen Europa liberaler Rechtsstaatlichkeit sollte die europäische Christenheit nicht schuldig bleiben. Dazu gehört dann auch der Verzicht auf Pauschalkritik der westlichen Zivilisation und der bereits angesprochenen speziellen Verbindung Europas mit Nordamerika. Gerade der Protestantismus dürfte gut beraten sein, die Bedeutung dieser Beziehung sich zu vergegenwärtigen. Hat doch das alte Europa gerade mit seinen protestantischen Traditionsbeständen in der Neuen Welt Nordamerikas ungeahnte Möglichkeiten der Ausbreitung und Entfaltung gefunden, um so gewissermaßen in sein atlantisches Zeitalter einzutreten. Hinwiederum waren es die Vereinigten Staaten von Nordamerika, welche den ersten großen und erfolgreichen Versuch der Verwirklichung der Freiheits- und Menschenrechte unternommen haben. In diesem durch die Idee der Freiheit und der Menschenrechte bestimmten soziokulturellen Zusammenhang wird auch der europäische Bund seine geschichtliche Rolle zu definieren haben jenseits nationalstaatlicher Volkstümelei und devoter Unterordnung unter etwaige außereuropäische Hegemoniebestrebungen. Dabei kann als Basis einer künftigen metanationalen Identität und Souveränität Europas allein die Idee einer den Menschenrechten verpflichteten Freiheit fungieren, in deren Sphäre die Verschiedenen unbeschadet ihrer Verschiedenheit eins sein können.

3. Die Rolle der Kirchen in Europa ist recht zu begreifen nur im Zusammenhang eines entwickelten bzw. zu entwickelnden Bewußtseins europäischer Selbstbescheidung. Europa ist nicht die Welt; diese Einsicht ist nicht nur aus politischen Vernunftsgründen nötig, sondern um eines angemessenen christlich-europäischen Selbstverständnisses willen, zu dem der vorbehaltlose Abschied von jeder Form der Selbstverabsolutierung elementar hinzugehört. Das Bewußtsein eigener Endlichkeit ist einem christlichen Europäismus allein schon durch die Tatsache nahegelegt, daß der historische Ursprung des Christentums außerhalb der räumlichen Grenzen Europas lag und das christliche Abendland gerade an dem im Morgenland aufgegangenen Licht verläßliche Orientierung suchte. Die geforderte Selbstbescheidung hat dann folgerichtig auch bestimmte Konsequenzen für die politische Gestaltung des europäischen Binnenraumes, für die ein Föderalismus bestimmend sein muß, der die differenzierte Vielfalt der Völker, Regionen und Sprachen sowie geschichtlicher und kultureller Traditionen zu berücksichtigen hat. Gelingen wird solche differenzierte Selbstgestaltung wie gesagt nur, wenn sich Europa nicht mit der Welt verwechselt, sondern zu eigen macht, was Goethe im „West-östlichen Divan" so sagt: „Gottes ist der Orient!/Gottes ist der Okzident!/Nord- und südliches Gelände/Ruht im Frieden seiner Hände." Es gilt das Wort Lk 13,29f: „Und man wird von Osten und Westen und von Norden und Süden kommen und im Reich Gottes zu Tisch sitzen. Dann werden manche von den Letzten die Ersten sein und manche von den Ersten die Letzten."

Vor über eineinhalb Jh.en (1838) erschien in Leipzig ein zweiteiliger, außerordentlich schwülstiger Briefroman mit dem Titel: *„Die Europamüden. Modernes Lebensbild."* Der Vf., der evangelische Pfarrerssohn Ernst Willkomm (1810–1886), sah das europäische Lebensgefühl seiner Zeit bestimmt durch gähnende Langeweile und eine alles eintrübende Mattigkeit. Müde, so Willkomm, gehe die Zeit Europas dem Abgrund des Vergessens zu. Den heutigen, gelegentlich ebenfalls etwas europamüden Zeitgenossen vor dem Fall in diesen Abgrund zu bewahren, ist die wichtigste Aufgabe, der sich der Sbd von G. verpflichtet weiß. Seine Texte empfehlen sich für Protestanten und Katholiken gleichermaßen zur Lektüre.

München Gunther Wenz

Bibelwissenschaft / Exegese des AT

Zimmer, Tilmann: **Zwischen Tod und Lebensglück.** Eine Untersuchung zur Anthropologie Kohelets. – Berlin: W. de Gruyter 1999. VIII, 277 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 286), Ln DM 158,00 ISBN: 3–11–016637–2

Die vorliegende Studie stellt die leicht überarbeitete Fassung einer unter E.-J. Waschke erstellten Diss. dar, die 1998 von der Theologischen Fak. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg angenommen wurde.

Nach der Einleitung (1–8), in der vor allem die Autorenfrage, die Frage nach Ort und Zeitpunkt der Abfassung des Koheletbuches, die Problematik der Einheitlichkeit und des Aufbaus sowie die kontextuelle Einbettung samt der inhaltlichen Abhängigkeiten kurz skizziert wird, bietet die gut lesbare Studie im 1. Kap. zunächst einen Überblick über die im Koheletbuch verwendeten anthropologischen Begriffe (9–24). Das zentrale 2. Kap. (25–161) entfaltet – semantisch weiter gefaßt und aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet – die anthropologischen Themen des Koheletbuches. Hier geht es um den Sinn des menschlichen Lebens (33–72), um des Menschen Zeit (72–89) und um das Leben im Angesicht des Todes (90–161). Im 3. Kap. beleuchtet der Vf. das Verhältnis zwischen Gott und Mensch (162–216), wobei die Frage nach einem im Koheletbuch vertretenen deterministischen Weltbild (169–187) sowie die inhaltliche Bestimmung des Begriffs „Gottesfurcht" (201–216) im Vordergrund stehen. Das 4. Kap. mit der programmatischen Überschrift „Zwischen Tod und Lebensglück" faßt im wesentlichen die Ergebnisse der vorangegangenen Analysen zusammen (217–223). Die Monographie schließt mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis (225–259) und einem Register, in dem Bibelstellen (261–268) und wichtige Stichworte (269–277) verzeichnet sind.

Für den Vf. ist die מה יתרון-Frage in Koh 1,3 die Sinnfrage, unter der das ganze Koheletbuch steht (44). Inhaltlich bezeichnet יתרון einen über den Tod hinaus bleibenden Gewinn. Es geht also um den bleibenden Ertrag des gesamten Lebens, nicht um den zeitlich begrenzten Ertrag einzelner Lebensbereiche (38). Mit dieser Fragestellung geht Kohelet nach dem Vf. über die bisherige Weisheit hinaus, so daß sich schon hier die Grundsätzlichkeit des sich im ganzen Buch durchziehenden Fragens zeigt, die in enger Korrespondenz mit dem Willen von Kohelet steht, Sachverhalte bis zum Ende hin zu durchdenken bzw. Normen und Regeln von Grenzerfahrungen aus in Frage zu stellen (vgl. die יש-Aussagen). Auch wenn hinsichtlich der Wurzel יתר im Koheletbuch unterschiedliche Bedeutungen vorliegen, die keine eindeutige Zuordnung zu den verwendeten Sprachformen der Wurzel erkennen lassen, so negiert Kohelet aufgrund verschiedener Experimente einen יתרון in der Bedeutung eines bleibenden Gewinns, bejaht aber u.a. aufgrund des zitierten (?) Spruchguts einen יתרון, wenn es um einen relativen Vorteil geht. Der Grund für diese Verneinung eines יתרון als bleibenden Gewinn ist letztlich im menschlichen Tod zu finden, so der Vf. Der Tod stellt für Kohelet radikal alle Lebensinhalte, ja den Lebenssinn selbst in Frage, so daß er einen Lebenshaß entwickelt (Koh 2,17–18).

Hier hätte der Vf. gut den Abschnitt „Leben und Tod" (142–154) anschließen können, denn hier analysiert er anhand des Lexems חיה das Bedeutungsfeld „Leben" aus der Perspektive des Todes und kommt zu dem Ergebnis, daß der Begriff „Leben" bei Kohelet seine ursprünglich positive Bedeutung verloren hat und semantisch dem negativ gefüllten הבל angeglichen wird (146–147). Auch der Exkurs über das Lexem הבל schließt sich hier besser an als zu Beginn des 2. Kap.s.

Hinsichtlich des Lexems הבל geht der Vf. von einer semantischen Offenheit aus, d.h. das Bild vom „Windhauch" erfährt erst im jeweiligen literarischen Kontext seine konkrete Bedeutung. Da dieser Begriff anthropologisch ausgerichtet ist und zusammen mit der generischen Partikel הכל (das alles) keine ontologisch zu bestimmende Ganzheit (Kosmos, All) bewertet, fungiert nach dem Vf. הבל als Gegenbegriff zu יתרון (31). Einen Gegensatz von הבל zu אלהים (Gott) kann der Vf. nicht erkennen, denn gerade durch die häufige Verwendung der הבל-Urteile zeigt Kohelet die Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens auf und verweist damit auf die Souveränität Gottes (32).

Durch die Annahme der eigenen Vergänglichkeit kommt es dann bei Kohelet zu einem Paradigmenwechsel bzgl. der Sinnfrage und damit zu einer neuen Einschätzung seines Lebens: Der Sinn wird nicht mehr in einem bleibenden Gewinn gesucht, der zeitlich dem עולם zuzuordnen ist, sondern Sinn konstituiert sich für Kohelet und damit für jeden Menschen immer wieder neu in seiner Lebenszeit (עת), nämlich in den einzelnen Augenblicken seines Glücks (66). Diesen

von Gott geschenkten glücklichen Augenblick drückt Kohelet lexematisch mit חלק aus, so daß חלק semantisch von יתרון verschieden ist. Durch die Annahme des eigenen Todes sowie der Erkenntnis, daß die augenblicklichen Glückserfahrungen des Menschen das Beste in seinem Leben sind (vgl. Koh 3,22), kann Kohelet die von Gott stammende Schöpfungsordnung als יפה (angemessen, schön?) bezeichnen. So ergibt sich für den Vf. als Mitte des Koheletbuches die Trias „Tod", „Schönheit der Schöpfung", „Glück(serfahrung)" (72). Kohelet hat somit eine praktische Lösung der Sinnfrage gefunden und kann trotz der Todesverfallenheit des Lebens seine ihm von Gott geschenkte Lebenszeit genießen. Insofern resultiert aus dem Vergänglichen die Kostbarkeit des glücklichen Augenblicks, was einer (onto)logischen Vorordnung des „memento mori" vor dem „carpe diem" entspricht (161).

Hier schließen sich weitere Überlegungen zum „carpe diem" gut an, denn der Vf. weist nach, daß es sich beim „carpe diem" nicht um einen sich selbst verschafften oberflächlichen Lebensgenuß, sondern um eine reflektierte Lebenseinstellung handelt, insofern Gottes Souveränität und damit die Unverfügbarkeit des von ihm geschenkten Glücks in Demut anerkannt wird. Demut wird vom Vf. als bewußte „... Zustimmung zur Souveränität Gottes und zu der von ihm gesetzten Ordnung mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen ..." (161) verstanden.

Die Aufforderung zum „carpe diem" zeigt schon, wie wichtig für Kohelet die Zeit ist. Auch wenn er mit den übrigen Weisheitslehrern eine qualitative (im Gegensatz zur quantitativen) Auffassung von Zeit vertritt, so ist er weniger optimistisch als sie, denn „... seiner Ansicht nach sind die Zeiten nicht nur unverfügbar, das war allgemein anerkannt, sondern sie sind auch nicht erkennbar ..." (84). Der Mensch ist also dem Wechsel der Zeiten ausgesetzt. Mag dies objektiv יפה (angemessen) sein, der Mensch kann diesen Wechsel zugleich als einen „bösen Zufall" (Koh 9,12) erfahren. So ist das Handeln des Menschen in der Zeit zwar immer mit einem Risiko verbunden, aber der Mensch ist durch die von Gott festgesetzte Zeit nicht determiniert, da er sich frei zu den festgelegten Zeiten verhalten kann (89).

In einem Exkurs zu Koh 3,11 entscheidet sich der Vf. für die Lesung עלם mit der Bedeutung „Ewigkeit" im Sinne von „unabsehbare Dauer" und bezieht (wie F. Ellermeier) בלבם in Koh 3,11bα auf הכל (3,11a) und nicht auf בני האדם (3,10). Die Ewigkeit ist von Gott in die Vorgänge der Schöpfung hineingelegt worden, nicht als Wissen um die Ewigkeit dieser Vorgänge in die Herzen der Menschen (80). Geschickter wäre es gewesen, wenn der Vf. die Abschnitte „Hebräische Begriffe für ‚Zeit'" (72–75) und „Die ‚Zeit' bei Kohelet" (75–77) im Rahmen des 1. Kap.s behandelt hätte.

Unter der Überschrift „Leben im Angesicht des Todes" analysiert der Vf. zunächst in zwei Exkursen die Lexeme עמל und ענין.

עמל hängt mit dem menschlichen Leben engstens zusammen und ist – unter Berücksichtigung einer gewissen semantischen Offenheit – in den meisten Fällen mit „Mühe" und dort, wo das Ergebnis der Mühe gemeint ist, mit „Frucht der Mühe" zu übersetzen. ענין bezeichnet die Geschäftigkeit, die für Kohelet unabdingbar zum menschlichen Leben gehört.

So wird der arbeitende Mensch durch diese beiden Lexeme näher charakterisiert und sie bekommen bei Kohelet vor dem Hintergrund des Kontingenten einen negativen Beigeschmack. Gleiches gilt auch für das Thema „Reichtum", denn er schafft keine Sicherheit und ist nur dann für den Menschen wertvoll, wenn er ihn auch genießen kann, was aber letztlich nicht in seiner, sondern in Gottes Verfügungsgewalt liegt.

In seinem kritischen Gespräch mit der Weisheit ruft Kohelet durch die Betonung des Todesgeschicks (מקרה) die Grenzen derselben wieder ins Bewußtsein. Auch sein „Denken von Grenzfällen her" (D. Michel) soll vor dogmatischen Versteifungen und Übertreibungen nicht nur im Bereich der Weisheit, sondern auch im Bereich der Ethik schützen, so daß sie sich als situationsbezogene Ethik an den praktischen Möglichkeiten der Alltagsbewältigung orientiert. Daher betont Kohelet vor allem dort das Ich bzw. das Individuum, wo einerseits durch eigene Erfahrung tradiertes Weisheitsgut kritisiert wird und andererseits der einzelne Mensch der Gewißheit des eigenen Todes gegenübertritt.

Für Koh 7,25–29 kommt der Vf. nach einem ausführlichen Forschungsüberblick zu dem Ergebnis, daß Kohelet die Gemeinschaft von Mann und Frau grundsätzlich positiv bewertet und sich somit gegen misogyne Äußerungen stellt, auch wenn er dabei seine eigene androzentrische Sichtweise nicht kritisch reflektiert.

In seiner Analyse des Abschlußgedichts Koh 11,7–12,8 wendet sich der Vf. gegen eine eschatologische Deutung der dort verwendeten Bilder (so jüngst wieder C. L. Seow) und stellt fest, daß die dort vorgetragene Mahnung an den jungen Menschen ihm nicht nur zeigt, daß er zugleich der alternde Mensch ist, sondern ihm auch deutlich macht, daß einmal Versäumtes später nicht mehr nachgeholt werden kann (136). Hervorzuheben ist, daß der Vf. in einem Exkurs die beiden das Koheletbuch rahmenden Gedichte Koh 1,2–1,12 (!) und 11,7–12,8 zueinander in Beziehung setzt und nach der Funktion dieser Rahmung für das Koheletbuch fragt.

Im Kap. „Der Mensch und Gott" stellt sich für den Vf. zunächst die Frage, ob im Koheletbuch ein deterministisches Weltbild vorliegt. Nach ausführlichen Analysen kommt er zu dem Ergebnis, daß Gott die eigentliche Schicksalsmacht für Kohelet ist. Doch führt dies nach dem Vf. nicht dazu, daß man bei Kohelet von einem fatalistischen Welt- bzw. Gottesbild sprechen kann. So wendet sich der Vf. gegen eine Gleichsetzung von göttlichem und menschlichem Handeln und verdeutlicht dies anhand von Koh 8,16–17, denn diese Textstelle möchte nur göttliches Handeln in der Menschenwelt „unter der Sonne" darstellen und wendet sich somit gegen das Gottesbild eines deus otiosus. Gottes Handeln läßt also Raum für menschliche Entscheidungen, denn zu diesen wird der Leser des Koheletbuches immer wieder aufgefordert. So kann der Mensch an der göttlichen Qualifikation der Zeiten nichts ändern, aber es ist sein Planen und sein Tun erforderlich, „... um das vergängliche Glück zu ergreifen ..." (179). Ebenfalls ist die sittliche Verantwortung des Menschen für sein Handeln durch die göttliche Determination keinesfalls aufgehoben. Dies zeigt u. a. die Verwendung des Lexems חטא im Koheletbuch für „Sünde" bzw. „Verfehlung". So werden nach dem Vf. göttliche Determination und menschliche Willensfreiheit im Koheletbuch zusammengedacht, ohne daß dieses Verhältnis von Kohelet im Gegensatz zu den Stoikern näher systematisiert wird.

Nachdem der Vf. alle Gottesfurchtstellen eingehend analysiert hat und mit Ausnahme von Koh 12,13bα alle für primär hält, weist er auf die integrative Kraft dieses Begriffs hin, der folglich mehrere Aspekte umfaßt: Zunächst wird durch die Gottesfurcht die Souveränität Gottes betont. Gott läßt sich nicht durch Denkkategorien und Systematiken vereinnahmen. Zugleich wird damit die Kreatürlichkeit des Menschen betont, der u. a. durch Eingeständnis der eigenen Erkenntnisgrenzen wie durch Annahme von Freude und Tod zeigt, daß er sich in die von Gott geschaffene (zeitliche) Ordnung einfügt und somit seine Souveränität anerkennt. Dies zeigt sich auch in der Haltung der „heiligen Scheu" im Kult. Ob im Zusammenhang mit der Gottesfurcht von einer verstärkten Furcht vor dem Numinosen gesprochen werden kann, bezweifelt der Vf., auch wenn er sich bewußt ist, daß durch die Haltung der Gottesfurcht das gebrochene Gottesverhältnis nicht aufgehoben werden kann. Mag die Haltung der Gottesfurcht mit ihren verschiedenen Aspekten die einzige angemessene Haltung des Geschöpfes Mensch seinem Schöpfer gegenüber sein, auch die Gottesfurcht kann vor den Zufällen des Alltags nicht schützen (215).

Mit dieser Studie hat der Vf. einen gut durchstrukturierten Gesamtentwurf zur theologischen Anthropologie Kohelets vorgelegt. Auch wenn der Vf. einige Abschnitte geschickter in den Gesamtentwurf hätte plazieren können, so kommen doch alle wichtigen anthropologischen Aspekte zur Sprache. Immer wieder gelingt es dem Vf., die ausführliche Diskussion mit der Sekundärliteratur auf den „Punkt" zu bringen, so daß dies für das jeweilige Thema von großem Nutzen ist. An einigen Stellen hätte allerdings die thematische Verknüpfung noch weiter vorangetrieben werden können, wie z. B. die enge Verbindung zwischen „carpe diem" und „Gottesfurcht" in den Texteinheiten Koh 3,10–15 und 8,10–15 zeigt. Auch die Profilierung der „Gottesfurcht" i. S. Kohelets hätte vor allem in Abgrenzung zur Gottesfurcht als Toragehorsam stärker herausgearbeitet werden können. Nach dem Vf. liegt die inhaltliche Besonderheit des Koheletbuches darin, daß Kohelet Themen der traditionellen Weisheit aufgreift und sie aus der Perspektive des Todes, des Zufalls oder der Grenzerfahrungen her neu durchdenkt. Dies hätte der Vf. durch Einzeltextanalysen, die unter Berücksichtigung der Textstruktur die Argumentationsstrategie herausstellen, überzeugender darstellen können. Leider fehlen solche Textanalysen.

Insgesamt ist der vorliegenden Studie ein großer Leserkreis zu wünschen, nicht zuletzt auch deshalb, weil sie einen wichtigen Beitrag zur gegenwärtigen Koheletforschung darstellt.

Warendorf Franz Josef Backhaus

Brandscheidt, Renate: **Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube.** Literar-, form- und traditionsgeschichtliche Untersuchung zum Buch Kohelet. – Trier: Paulinus 1999. IX, 539 S. (Trierer theologische Studien, 64), kt DM 89,00 ISBN: 3–7902–1293–8

Der Untertitel dieser 1999 vom Fachbereich Katholische Theologie der Johannes Gutenberg-Univ. Mainz angenommenen Habil.sschrift (Gutachter: Rudolf Mosis und Ernst Haag) läßt erkennen,

daß es um das Buch Kohelet geht, das entsprechend den klassischen Methoden der historisch-kritischen Exegese analysiert wird. Die Vf.in lehnt bewußt das in der Kohelet-Exegese verbreitete sog. Zitatenmodell (vgl. 26 und 66), den rezeptionsorientierten Interpretationsansatz und die redaktionsgeschichtliche Deutung, „die mit der Annahme einer sekundären Komposition vorliegender Schultexte die vorhandenen Brüche zu überwinden glaubt" (2), ab. Der Titel „Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube" bezieht sich auf die Grundfrage der Kohelet-Exegese, um die es der Vf.in geht: „Ist hier wirklich die Weisheit des Jahweglaubens in eine Krise geraten, oder thematisiert das Buch nicht eher eine den Synkretismus von hellenistischer Weltanschauung und jüdischem Offenbarungsglauben widerspiegelnde entartete Weisheit, die Kohelet aber nicht philosophisch überholen, sondern aus der Kraft der Offenbarungstradition heraus in ihrem Trug offenlegen will?" (2). Da die Vf.in bei der Auflösung von textkritischen Problemen ohne Eingriffe in den masoretischen Text auskommt (vgl. 509), beginnt die Studie nach einer kurzen *„Einleitung"* (1–3) gleich mit dem *1. Hauptteil „Literargeschichtliche Untersuchung zu Koh 1–12"* (5–130), der die Grundlage der ganzen Studie bildet. Denn abweichend von vermutlich allen Kohelet-Kommentaren und Studien der letzten Jahre findet die Vf.in im Kohelet-buch eine „Grundschicht Kohelet" (GK), eine „Erste Bearbeitung" (B^1), eine „Zweite Bearbeitung" (B^2) sowie eine Menge „Ergänzungen, die nicht unbedingt der Hand eines einzigen Verfassers entstammen müssen und die hier hinsichtlich ihres Charakters (Ergänzungen, Glossen, Zusätze des Herausgebers) nicht weiter differenziert werden" (130). Auffällig ist, daß bei den nur im Rahmen der Literarkritik behandelten „Ergänzungen" (E) z. B. die nach N. Lohfink den Mittelpunkt des Buches bildende „Religionskritik" Koh 4,17–5,6 (vgl. dazu 48–52) gehört und der „Rahmenvers" Koh 12,8, der nach Meinung der Vf.in zu sehr vom Rahmenvers Koh 1,2 (B^1) abweicht, um von demselben Redaktor zu stammen (vgl. 123f). Die oft als zwei Epiloge angesehenen Verse 12,9–14* schreibt die Vf.in nicht einem Endredaktor, sondern B^1 zu (vgl. 127f). Die Ergebnisse ihrer Literarkritik und die Zuweisung zu den genannten Schichten oder zu den Ergänzungen sind S. 129f aufgelistet.

Der *zweite Hauptteil „Formgeschichtliche Untersuchung zu Koh 1–12"* (131–212) befaßt sich mit der GK (133–153), der B^1 (154–178) und der B^2 (178–212). Geboten wird jeweils zunächst eine deutsche Übersetzung der GK und der neu hinzukommenden Bearbeitungen – nur die Ergänzungen bleiben in der Studie unübersetzt. Dann stellt die Vf.in jeweils die „Makrostruktur" der Schicht dar und erläutert die „Mikrostruktur" sowie die „Intention". Außerdem fragt sie bei jeder Schicht nach „Form und Funktion". Bemerkenswert ist, daß die für die GK festgestellte Makrostruktur (138) durch die umfangreichen Redaktionen B^1 und B^2 zweimal sehr stark verändert wird, d. h. sowohl die Abgrenzung der drei Hauptteile ändert sich bei jeder neuen Bearbeitung als auch die Grenzen der bei der Analyse der Mikrostruktur ermittelten Unterabschnitte (vgl. dazu auch das Inhaltsverzeichnis zum 3. Teil VIII–IX). Die Vf.in findet also gleich drei verschiedene Strukturen für die Schichten eines Buches, bei dem auch heute noch manche Exegeten überhaupt keine durchgehende Struktur finden. Die GK wird gattungsmäßig als „theologischer Traktat" (152) der schriftgelehrten Weisheit bezeichnet. Sie hat die Funktion, „eine theologische Standortbestimmung zu geben für ein Israel, das als Glaubensgemeinschaft in einer Völkerwelt lebt, die ideologisch, philosophisch und theologisch anders geprägt war und die als eine von den Möglichkeiten des Menschen kündende säkulare Macht derart faszinierte, daß schließlich alle Lebensbereiche des Gottesvolkes davon erfaßt waren" (153). Die „Abhandlung B^1" habe die traktatmäßige Reflexion der GK verstärkt, ihre Grundeinsichten präzisiert und die Funktion, „den Leser zu der Einsicht zu führen, daß die auf Erfolg ausgerichteten säkularen Weisheitskonzepte nichts anderes sind als die Ideologie einer Herrschaft der Gewalt (4,1–3; 8,9) und daß allein die Ausrichtung auf die von Kohelet verkörperte Tradition der schriftgelehrten Weisheit den Menschen dazu befähigt, dem Läuterungsgericht Gottes an einer von Windhauch gezeichneten Welt standzuhalten" (178). B^2 habe „die Absicht einer umfassenden Problementfaltung verfolgt" und durch die starke Erweiterung der vorliegenden Reflexionen „den Charakter der Darlegung als eines theologischen Traktates entscheidend" geprägt (211). Die Vf.in schreibt dieser letzten durchgehenden Bearbeitungsschicht folgende Funktion zu: „B^2 will den Leser zu der Einsicht bringen, in der Auseinandersetzung zwischen Jahweglauben und säkularer Weltbegeisterung den Angriff einer widergöttlichen Torheit auf die für den Menschen lebensnotwendigen Ordnungen der Schöpfungs- und Geschichtsplanung Gottes zu erkennen, und er will ihn gleichzeitig dazu auffordern, die der Planung Gottes zugrundeliegende Fülle als Inhalt einer dem Menschen als אדם entsprechenden Weisheit zu entdecken" (212).

Der *dritte Hauptteil „Traditionsgeschichtliche Untersuchung(en) zu Koh 1–12"* (213–508) bietet jeweils eine „semantische Analyse" und eine „theologische Synthese" der drei Schichten GK, B^1 und B^2. Allein vom Umfang her liegt hier der Schwerpunkt der Arbeit, und man muß der Vf.in bestätigen, daß sie zu sehr vielen Einzelfragen der Kohelet-Exegese neue Vorschläge vorgelegt hat (z. B. 258ff zu הבל als „Ausdruck einer schuldbeladenen Nichtigkeit" [vgl. auch 322f]; 394: „Freude" und „Zufriedenheit" in 9,7 sei als „Daseinsbefindlichkeit und Zeichen der Harmonie des Menschen mit der Planung Gottes ausdrücklich Bestandteil des Schöpferwillens"; 439 zum „Steine werfen" in Koh 3,5). Die Bezeichnung „semantische Analyse" bezieht sich auf die Wortsemantik, speziell auf die Erklärung von Begriffen durch Berücksichtigung ihres sonstigen Vorkommens im AT (Konkordanzarbeit), so daß man auch von Motiv- und Traditionskritik sprechen kann, wobei allerdings die Frage nach außerjüdischem Einfluß weitgehend ausgespart bleibt. Doch erreicht diese Wortsemantik nicht die Stufe einer „Merkmalssemantik" durch Komponentenanalyse (vgl. B. Kedar, Biblische Semantik 181–190), die z. B. zur Differenzierung der verschiedenen Termini für „Torheit" statt der gebotenen allgemeinen Umschreibung (247) angebracht wäre. Besonders ausführlich wird der Name „Kohelet" erklärt (215–235), der entsprechend der paradigmatischen Darstellung der Versammlertätigkeit der beiden Könige David und Salomo in der Chronik eine geistliche Aufgabe („Amt") des Vf.s beschreiben soll: „als ‚Versammler' der Gemeinde im Sinne der eschatologisch bestimmten Offenbarung Jahwes zu reden und nicht als Philosoph von der Warte geschichtsloser Allgemeingültigkeit her" (233). Die auf den chronistischen Salomo ausgerichtete Königsfiktion sei nicht nur ein Darstellungsmittel, sondern habe programmatische Bedeutung und werde durch alle drei Schichten durchgehalten: „Die Königsfiktion ist das formprägende Element von der ersten bis zur letzten Zeile des Buches" (233f). So soll bei B^2 in Koh 8,2–6 der „König Kohelet" als Vertreter der Theokratie, als Träger des Kerygmas sprechen, obwohl B^1 in 12,9–14 schon seine Rolle als Weisheitslehrer herausgestellt hat (vgl. 478ff). Bei der „Theologischen Synthese" geht es auch um die Einordnung der betreffenden Schicht in den zeitgeschichtlichen Kontext und die Datierung. Da die Datierungsvorschläge von der verbreiteten Meinung (2. Hälfte des 3. Jh. v. Chr.) abweichen, seien sie teilweise mit den Begründungen zitiert: „Die Tatsache, daß der Vf. der GK in seiner Auseinandersetzung mit dem säkularen Denken in der hellenistischen Epoche Judäas und dem damit einhergehenden Prozeß einer wirtschaftlichen und sozialen Veränderung das Moment der Faszination einer solchen Weltzugewandtheit betont (vgl. 2,4–9 GK; 4,8–12 GK), spricht für eine zeitliche Ansetzung in den Gründerjahren des ptolemäischen Reiches, als die Aussicht auf Erfolg die großen sozialen Erschütterungen noch verdecken konnte. Am ehesten kommt hierfür die Regierungszeit von Ptolemaios II. (282–246 vC) in Frage, in der die GK als Werk eines schriftgelehrten Weisen in Jerusalem als dem Sitz der Hierokratie entstanden ist" (321). Konkrete Hinweise zur Datierung bietet die GK offensichtlich nicht, so daß sicherlich auch eine etwas spätere Abfassung möglich ist. B^1 soll in der Zeit von Antiochos III. (223–187 v. Chr.) hinzugefügt sein, wohl nach dem Wechsel von der Ptolemäer- zur Seleukidenherrschaft infolge des fünften syrischen Krieges (201–200/198 v. Chr.), vielleicht erst in der Zeit des Hohenpriesters Onias III. (192–170 v. Chr.), als die Organisation des Herrscherkultes Kompromisse zu Lasten des Jahweglaubens forderte (vgl. 419f). Der Vf. gehörte wohl auch zu den schriftgelehrten Weisen der Jerusalemer Tempelaristokratie. Bei der Frage nach der zeitlichen Einordnung von B^2 „läßt die Konzentration auf die Verfügtheit allen Geschehens durch Gott und die Akzentuierung der destruktiven und dämonischen Potenz der Torheit an die Regierungszeit Seleukos' IV. (187–175 vC) denken, in der die massiven politischen und religiösen Turbulenzen der Makkabäerzeit bereits düstere Schatten vorauswarfen" (506). Das Buch Kohelet ist nach Meinung der Vf.in „ein maßgeblicher Begleittext für den Kampf gegen den Säkularismus Israels in der hellenistischen Epoche der Jahre 280–180 vC; es ist aber ebenso, aufgrund der durch die Verbindung mit den tragenden Einsichten zum Gottes- und Menschenbild in der Urgeschichte Gen 1–11 erzeugten Allgemeingültigkeit, ein Begleittext für die Auseinandersetzung mit dem Säkularen generell" (507). Als im theologischen Sinn „säkular" bezeichnet die Vf.in ein Denken, „das in den Bedingungen des Diesseits die Ermöglichung von Glück und Lebenserfolg sucht und

dabei die Traditionen des Offenbarungsglaubens ideologisch diesem Streben unterordnet" (316).

Die wichtigsten Einsichten enthält das abschließende *4. Kap. „Zusammenfassung und Ergebnisse"* (509–518), dem ein ausführliches Literaturverzeichnis (519–539) angefügt ist.

Wie anhand der Inhaltsangabe ersichtlich ist, weicht die Vf.in in vielen Punkten von der derzeit vorherrschenden Auslegung des Koheletbuches ab und bietet ein in sich geschlossenes neues Konzept, das wesentlich auf den Ergebnissen der Literarkritik fußt. Kritik muß daher dort ansetzen. Sicherlich sind vor allem sprachliche Spannungen wie Differenzen in der Orthographie, in der Defektiv- und Pleneschreibung sowie im Genus bei ein und demselben Terminus (vgl. die Beispiele 509) zu beachten, doch muß man gerade beim Koheletbuch bedenken, daß es in einer Zeit sprachlicher Unsicherheit im Rahmen der Weiterentwicklung des Alt- zum Mittelhebräischen entstand. Daß die Vf.in die literarkritischen Regeln selbst nicht immer strikt anwendet, sondern manchmal auch gewundene Erklärungen bietet, wird z. B. deutlich, wenn sie die maskuline Formulierung „sagt Kohelet" in 1,2 und die feminine Formulierung „spricht (die Autorität) Kohelet" in 7,27 derselben Schicht B^1 zuordnet (vgl. 381f), obwohl der zweite Einschub literarkritisch als Glosse ausgegrenzt werden könnte.

Vorsichtig sollte man sein bei sog. „stilistischen Spannungen", da ein Autor bewußt seinen Stil variieren kann (vgl. die Hinweise zur Stilvielfalt bei B^2 211f). Wenn man dann noch feststellt, daß B^2 sich sprachlich eng an B^1 anlehnt (vgl. 206f), dürfte eine literarkritische Unterscheidung schwierig werden. „Inhaltliche Spannungen" finden bei Koh nicht nur die Vertreter des Zitatenmodells, sondern auch die Vf.in, denn sonst könnte sie ihre Schichten und die Ausscheidung der Ergänzungen nicht begründen. An manchen literarkritischen Entscheidungen darf man aber sicherlich Anstoß nehmen, z. B. wenn zur Abgrenzung der mit Koh 4,17 beginnenden Einheit die Begründung vorgelegt wird: „Die Veränderung der Stilform (Übergang in die Anrede) in Verbindung mit dem scheinbar abrupten Themawechsel (religiös-kultische Praxis) macht aber deutlich, daß der Vers nicht als genuine Fortsetzung der GK oder der Schichten B^1 und B^2 angesehen werden kann; mit 4,17 setzt vielmehr ein größerer Textschub ein, der die in Koh 1–4 verhandelte Thematik auf das Gebiet der Glaubenspraxis überträgt und dabei um die inhaltliche Füllung einer recht verstandenen Weisheit ringt, einer Weisheit, die in einem diametralen Gegensatz zu der vorher entfalteten Egozentrik menschlichen Verhaltens steht" (48). Zwischen GK, B^1 und B^2 scheint es allerdings keine schwerwiegenden inhaltlichen Spannungen zu geben, denn die Ergebnisse der form- und traditionsgeschichtlichen Untersuchung zeigen, daß die Vf. der drei Schichten alle das gleiche Ziel verfolgen und daher die Bearbeiter die jeweils früheren Ausführungen weiterführen und durch Hinzufügung neuer Aspekte ausweiten, aber nicht inhaltlich zu korrigieren versuchen. Da die Hinweise im Koheletbuch für die zeitliche Einordnung der Schichten B^1 und B^2 auch nicht so eindeutig sind, daß man sie in die seleukidische Periode datieren muß, ergeben sich grundsätzliche Zweifel an diesem Modell. Bedauern muß man, daß die Vf.in die bei der Literarkritik ausgegrenzten „Ergänzungen" nicht weiter berücksichtigt, da damit auch offen bleibt, wann das Koheletbuch fertig vorlag. Da die Vf.in Koh 7,7–10 B^2 und Koh 5,16–19 E zuordnet, scheinen die Textreste aus Koh 5,13–17 (4Q109 Frg. 1) und Koh 7,7–9 (4Q109 Frg. 3) schon eine „B^2 mit E" Fassung des Buches für Qumran zu bezeugen.

Daß das Buch Kohelet häufiger Anspielungen auf die Urgeschichte Gen 1–11 enthält, wurde schon früher gesehen. Nach der Vf.in enthalten alle drei Schichten solche Anspielungen, d. h. ihre Vf. griffen das Thema Hybris und Schlechtigkeit des Menschen auf, das im Judentum schon lange vor der Hinwendung zum Hellenismus behandelt wurde, somit kein spezielles Thema eines durch den Hellenismus aufkommenden Synkretismus darstellt. Man muß daher nicht von einer „hellenistischen Alternative" (320) sprechen. Neu sein dürfte die These von der starken traditionsgeschichtlichen Verankerung von GK und B^1 in der „Theologie des Chronisten", wie sie Rudolf Mosis 1973 veröffentlicht hat. Vorausgesetzt ist dabei, daß GK und B^1 diese Theologie kannten, die Chronik kein späteres kanonisches Abschlußphänomen ist.

Die Deutung des Koheletbuches auf allen seinen Entstehungsstufen als „theologischer Traktat" – eine nicht näher definierte Gattung – führt wohl dazu, daß die von anderen Autoren oftmals bemerkten Anzeichen von Ironie bei Kohelet strikt zurückgewiesen werden (vgl. 16 Anm. 32; 60 Anm. 155; 76 Anm. 199; 262 Anm. 135; 294 Anm. 227; 390 Anm. 467; 424 Anm. 540; 432 Anm. 552; 472 Anm. 619; 487 Anm. 657; 493 Anm. 671), obwohl Ironie ernste Probleme anspricht, Fehlhaltungen kritisiert und daher in Zeiten der Unterdrückung oftmals aufblüht.

Unbefriedigend ist, daß die Vf.in sich nicht klar dazu äußert, ob nach ihrer Meinung im Koheletbuch der Glaube an ein Weiterleben zumindest der Gerechten vertreten wird, obwohl sie die Ankündigungen eines Gerichts Gottes in Koh 3,18 und 11,9 der GK und in 12,14 der B^1 zuweist, also nicht für spätere Ergänzungen hält (vgl. dazu S. 258; 302f; 358; auch zu Koh 9,1 S. 292f; zu 9,10 S. 398; zu 12,7b S. 409).

Zu bemängeln ist, daß alle hebräischen Zeilenumbrüche fehlerhaft sind – wohl ein Software-Problem. Sonst habe ich nur wenige Ungenauigkeiten gefunden: auf S. 29 Anm. 69 müßte es heißen מִשְׁיאכל; auf S. 53, 8.Z.v.o. יִשְׂבַע; S. 239 müßte der erste Konsonant von Koh 2,9 ein ו sein; S. 386, 3. Z.v.u.: Koh 8,9 beginnt in BHS nicht mit einem כִּי.

Insgesamt gesehen, hat die Vf.in einen bemerkenswerten, eigenständigen Entwurf zur Exegese des Koheletbuches vorgelegt, dessen interessante Einzelheiten bei der Diskussion um dieses Buch in Zukunft zu berücksichtigen sind, auch wenn man mit den literarkritischen Entscheidungen und den darauf aufbauenden Hypothesen nicht übereinstimmt.

Fulda Bernd Willmes

Groß, Walter: **Zukunft für Israel.** Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1998. 219 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 176), kt DM 59,00 ISBN: 3–460–04761–5

Der zu rezensierende Bd ist aus einer Tübinger Vorlesung des Vf.s, aus Diskussionen im Vorfeld des von ihm und Michael Theobald herausgegebenen Themenheftes der Theologischen Quartalschrift „Alter Bund – Neuer Bund" von 1996, sowie aus einigen andernorts veröffentlichten Aufsätzen hervorgegangen. Der angesichts solcher Angaben gelegentlich berechtigte Verdacht, für Disparates und längst Publiziertes werde hier unnötigerweise die Buchform bemüht, bestätigt sich in keiner Weise. Der Vf. führt seine Leser im *ersten Teil* (13–152: *„Alttestamentliche Bundeskonzepte"*) in dankenswerter Klarheit und Beschränkung auf das Wesentliche in eine komplexe und wegen der Unübersichtlichkeit der neueren Pentateuchkritik schwierige Materie ein, und er wertet die darin gewonnenen Einsichten im *zweiten Teil* (153–188: *„Die aktuelle Debatte um den neuen Bund"*) in ebenso dankenswerter Sachlichkeit für eine Diskussion aus, in der es aufgrund der Brisanz des Themas an Polemik nicht fehlt.

Teil I führt in acht Unterabschnitten durch das breite Spektrum atl. Rede vom „Bund" in exilisch-nachexilischer Zeit, und zwar so, daß „in textentstehungsgeschichtlichen Fragen alles offen" bleibt, „was ohne Schaden für die angestrebte Auslegung offen bleiben kann" (13).

Theologiegeschichtlicher Schrittmacher sind Probleme, die sich aus älteren Bundes-Konzeptionen für deren atl. Rezipienten ergeben haben, bzw. Fragen, die im Rahmen älterer Konzeptionen unbeantwortet geblieben sind. Den Ausgangspunkt bildet die dtr Sinaiperikope, die die Abfolge „*Berit* (Ex 24*) – Sünde des Volkes – Fürbitte des Mose (Ex 32*) – neuerliche *Berit* (Ex 33*)" erkennen läßt (13–26). Diese „*Berit*-theologische Antwort des Dtr auf die Frage, wie nach der Katastrophe von 586 noch Zukunft für Israel vor YHWH möglich ist" (25), wirft, so Groß, drei Probleme auf, nämlich die Rückwärtsgewandtheit dieser Konzeption, da die Fürbitte des Mose nicht als wiederholbar gedacht ist, die Passivität des Volkes, das sich weder zu seinem Versagen verhält noch als aktiver Bundespartner erscheint, sowie der Umstand daß YHWH sich nicht explizit zur Schuld Israels verhält, sondern lediglich den Strafbeschluß gegen Israel bereut (26). In der jüngeren Konzeption Dtn 4 (27–44) wird das Problem der Passivität des Volkes dadurch gelöst, daß der „zumindest spätdeuteronomistische" Text (27) das Motiv der „Umkehr" des Volkes zu YHWH in die dtr *Berit*-Konzeption einführt. Außerdem wird das Handeln YHWHs motiviert durch sein Festhalten an („Nicht-Vergessen") der *Berit*-theologisch identifizierten Landverheißung an die „Väter": Nachdem Israel die Horeb-*Berit* „vergessen" hat, handelt YHWH auf der Grundlage der viel älteren und überdies unkonditionierten Väter-*Berit*.

Weitere Stationen sind: Die *Berit*-Theologie der Priesterschrift (45–70), die *Berit*-Konzeption in Ex 31,12–17, die bereits priester(schrift)liche und dtr Elemente mit einander verbindet (71–84),

der Text Lev 26,40–45 (85–103), dessen „Vermischung deuteronomistischen Kontextes und priesterlicher Denk- und Redeweise" (85) auf die Ebene der Pentateuchredaktion verweist, die *Berit*-Aussagen in Ex 34,9.10* (126–133), die G. einer „[s]ehr junge[n] Bearbeitung der Sinai-Perikope" (126) zurechnet, sowie schließlich die Rede von der „neuen *Berit*" in Jer 31,31–34 (135–152).

G. zeigt, wie die Vf. bzw. Bearbeiter der Exilszeit und danach „kreativ und unter hohem intellektuellen Einsatz mit Hilfe der ‚Bundes'-Kategorie die Exilskatastrophe gedeutet und (...) nach den Fundamenten und den Charakteristiken des zukünftigen Verhältnisses YHWH – Israel gefragt haben".

Der dabei erzielte Denkfortschritt sei an einem weiteren Beispiel näher illustriert: Während vorpriesterschriftliche Konzeptionen undifferenziert von der Bundes-Übertretung (ganz) Israels sprechen, mithin „mit einem undifferenzierten ‚Langzeit-Subjekt' Israel" operieren (114), *individualisiert* P den Tatbestand des Bundesbruchs, indem er ihn mit der je individuellen Verweigerung der Beschneidung identifiziert. Dadurch wird die *Berit* (für P: die Abraham-*Berit*) zu einer – unbeschadet des möglichen Bundesbruchs Einzelner – unkonditionierten Größe (vgl. 59–61). G. macht damit deutlich, daß dem priesterschriftlichen *Berit*-Konzept auch und gerade dann der Begriff eines gnadenhaften „ewigen" Bundes zugrunde liegt, wenn man das Beschneidungsgebot in Gen 17 nicht nachpriesterlicher Redaktionsarbeit sondern P selbst zuschreibt.

Jer 31,31–34 nimmt unter den exilischen und nachexilischen Konzeptionen, die die Frage nach dem künftigen Verhältnis zwischen YHWH und Israel mittels des *Berit*-Begriffs beantworten, eine besondere Stellung ein. Die in diesem postdeuteronomistischen Text vorgetragene Lösung ist mit ihrer „Verheißung, YHWH werde so an Israel handeln, daß zukünftiger Tora-Ungehorsam ausgeschlossen sein wird, (...) so radikal, daß sie im AT nirgends, im Judentum nur äußerst selten aufgegriffen wurde". Zugleich „diente sie in ihrer transformierenden Aufnahme durch das NT als Basiskategorie christlichen Selbstverständnisses und ist deswegen heute heftig umstritten, wo um eine theologische Bestimmung zwischen gegenwärtigem Judentum und gegenwärtigem Christentum gerungen wird" (134). G. trägt zu dieser Diskussion, die er in kritischer Sympathie v. a. mit Norbert Lohfink und Erich Zenger führt, auf Seite 134–152 vorwiegend sprachliche, textnahe Beobachtungen bei. Die mit weitreichenden systematisch-theologischen Implikationen belastete Frage etwa, ob der Bund von Jer 31 ein „neuer" oder lediglich ein „erneuerter" Bund sei, beantwortet er mit philologischen Argumenten in ersterem Sinne: Für die Rede von einem „erneuerten" Bund hätte dem Vf. eine partizipiale oder verbale Formulierung zur Verfügung gestanden. Statt dessen wählt er „die nominal-adjektivische Formulierung ‚eine neue *Berit*' (...), die die neue Größe sprachlich als eigene Entität behandelt (...) und es erlaubt, ihr die vorausgehende (...) Größe, die Ägypten-*Berit*, als getrennte Entität entgegenzusetzen" (149).

In *Teil II* setzt sich G. mit neueren Entwürfen auseinander, die im Rahmen des christlich-jüdischen Dialogs auf den neuen Bund von Jer 31,31–34 rekurrieren. Aus redaktionsgeschichtlicher Perspektive, d.h. aber in methodologischer Abgrenzung gegen die in der biblischen Theologie übliche kanonische Exegese (vgl. 154), und somit auch unter Verzicht auf das Postulat einer kanonischen Bundestheologie, die (so Lohfink) „alle mit dem Begriff ‚Bund' arbeitenden, untereinander disparaten biblischen Einzeltheologien überwölbt" (154 Anm. 1), fragt G., „ob der Terminus ‚Bund' (...) unter biblischer Rücksicht sachgemäß verwendet und mit seiner Hilfe eine mit den biblischen Aussagen vereinbare Lösung vorgeschlagen wird" (182). Er unterscheidet zwischen der „Zwei-Bünde-Theorie" und der „Ein-Bund-Theorie", und kommt bei beiden zu einem negativen Ergebnis. Der Zwei-Bünde-Theorie (Pawlikowski) fehle die biblische Fundierung, weil der neue Bund nach Jer 31 erstens derselben kollektiven Größe gilt wie der alte (nämlich Israel), und weil er zweitens den alten Bund ersetzt und nicht um einen weiteren ergänzt (vgl. 167f). Die Ein-Bund-Theorie operiert mit der zweifachen Annahme, daß der „neue" Bund in Wahrheit der „erneuerte alte" Bund sei, und daß (nicht nur die Kirche sondern) auch Israel – nämlich seit dem Exil – bereits im neuen Bund lebe. Außer den genannten sprachlichen Problemen verweist G. erstens auf die mangelnde exegetische Begründung dieser These (Ps 51,12 als Erweis, daß das von der Tora geprägte Herz schon nachexilisch als Realität galt; 171f), zweitens auf den Umstand, daß dies dem Selbstverständnis des Judentums, das den neuen Bund erst für die messianische Zeit veranschlagt, zuwiderläuft (185f), sowie drittens auf die problematischen christologischen Implikationen dieser These (die Christologie wird, wenn sie nicht für Juden unzumutbar sein soll, auf den Aspekt der Hinzunahme der Heiden beschränkt; 172f, 179). Die bei näherem Hinsehen durchweg gravierenden exegetischen Probleme, die sich bei bundestheologischen Versuchen einer Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche ergeben, führt G. darauf zurück, daß das Phänomen eines *dauerhaften* Nebeneinanders von Judentum und Christentum ein *nachbiblisches* Problem ist, ein Problem also, das sich weder von atl. noch von ntl. Bundeskonzeptionen her direkt lösen läßt (169, 187) – eine, so die Einschätzung des Rez., so einfache wie grundlegende Einsicht, die besonders in der Diskussion der ntl. Texte bisher so gut wie überhaupt nicht beachtet wurde, und die der Forschung weite Teile einer oftmals polemischen Auseinandersetzung hätte ersparen können. „Mit Hilfe des Bundesbegriffs können Kirche und Synagoge je für sich ihr theologisches Selbstverständnis aussagen, und die Ergebnisse unterscheiden sich dann beträchtlich. Es kann aber (...) nicht gelingen, mit Hilfe des Bundesbegriffs das nachbiblische Problem zu lösen, wie (...) die bleibende tiefgreifende Verschiedenheit und die ebenso fortdauernde Verwiesenheit aufeinander von Kirche und Synagoge zu formulieren sind. Bei einem solchen Versuch leidet die Identität zumindest einer der beiden Größen Synagoge und Kirche, wenn nicht beider" (187). Möglicherweise sind die von G. namhaft gemachten Schwierigkeiten der Grund dafür, daß die Diskussion um den „Bund" im Rahmen des christlich-jüdischen Dialogs in jüngster Zeit merklich abgeflaut, wenn nicht gar an ein vorläufiges Ende gelangt ist. Sollte diese Diskussion gleichwohl weitergehen, hat ihr G. durch sein Beharren auf der ursprünglichen, historisch kontingenten Aussage der individuellen Texte sicherlich einen wichtigen Dienst erwiesen.

Münster Manuel Vogel

Wälchli, Stefan: **Der weise König Salomo.** Eine Studie zu den Erzählungen von der Weisheit Salomos in ihrem alttestamentlichen und altorientalischen Kontext. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1999. 263 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Heft 141 = Folge 8, Heft 1), kt DM 79,60 ISBN: 3–17–014844–3

Die Studie wurde bereits im Sommer 1996 von der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bern als Diss. (Gutachter W. Dietrich und M. Klopfenstein) angenommen und bis Ende 1996 überarbeitet, erschien aber erst 1999. Der Vf. will untersuchen, wie und wann das Bild vom „weisen König Salomo" entstanden ist und welchen Einfluß altorientalische Vorstellungen vom weisen König dabei spielten.

Im *I. Teil „Einführung"* (11–23) wird zunächst anhand weniger Beispiele auf die Wirkungsgeschichte der biblischen Erzählungen vom weisen Salomo in der abendländischen Kunst hingewiesen (11–13). Die Darstellung des weisen Salomo in neueren „Geschichten Israels" ab M. Noth (^{2}1954) bis zur Studie von H. M. Niemann, Herrschaft, Königtum und Staat (1993) läßt die Tendenz erkennen, die biblischen Darstellungen der Weisheit Salomos in 1 Kön 3–11 immer skeptischer zu betrachten, den Einfluß eines historischen Königs Salomo geringer einzuschätzen oder sogar die historische Existenz Salomos ganz in Frage zu stellen (13–22). Gerhard von Rads These von der „salomonischen Aufklärung" läßt sich natürlich nur halten, wenn man nachweisen kann, daß Erzählungen über Salomos Weisheit und ein Aufschwung der höfischen Weisheit zur Zeit Salomos sehr alt sind.

Der Vf. beginnt daher im *II. Teil* mit der literarkritischen Analyse und redaktionsgeschichtlichen Einordnung der *„Berichte von Salomos Weisheit in 1 Kön 1–11"* (24–128). Es handelt sich um die Texte 3,1 – 15 „Traumoffenbarung zu Gibeon", 3,16 – 28 „Das Salomonische Urteil", 5,9 – 14 „Die Weisheit Salomos" (im Textkomplex 4,20 – 5,32) und 10,1 – 13 „Der Besuch der Königin von Saba". Außerdem werden Hinweise auf die Weisheit Salomos in 1 Kön 2,6 – 9; 5,21; 10,23 – 25 und 11,41 berücksichtigt. Eine Übersetzung dieser Texte mit textkritischen Hinweisen entsprechend den Angaben der BHS bietet der Vf. im „Anhang zu Kap. II" (219–235), der auch für 3,1 – 15 und 4,20 – 5,32 jeweils eine die redaktionsgeschichtlichen Ergebnisse des *II. Kap.s* darstellende „Übersicht zur Entstehung des Textes" sowie für den gesamten Text 1 Kön 3–11 eine „Übersicht zur Redaktionsgeschichte" (235) enthält. Vor der Analyse der Texte weist der Vf. jeweils auf die bisherige Forschung hin. In der strittigen Frage der Entstehung des DtrG entscheidet sich der Vf. für die Annahme eines mehrschichtigen Werkes, wie sie von R. Smend, W. Dietrich und T. Veijola entwikkelt wurde (32). Bei der Darstellung der Ergebnisse (108–113) werden vier Schichten unterschieden: 1. ältere, mündliche oder schriftliche Einzelüberlieferungen als Vorlagen für die Gibeon-Erzählung (3,1 – 15), über das salomonische Urteil (Wanderlegende) (3,16 – 28), den Vertrag Salomos mit Hiram von Tyros zur Vorbereitung des Tempelbaus (5,15 – 32) sowie für die Erzählung vom Besuch einer Königin von Saba bei Salomo (10, 1 – 13), wobei der historische Hintergrund ein Ereignis aus der 2. Hälfte des 8. Jh. v. Chr. sein könnte (vgl. 100f); 2. eine breite, vordtr Redaktion der einzelnen Texte, welche die verschiedenen Berichte von Salomos Weisheit verknüpfte und deren Produkt der Vf. als „Salomo-Geschichte" (SG) bezeichnet; zugeschrieben werden ihr im Wesentlichen die Texte: 3,1 – 4aβ.5a.*7.8aαb.*9ab.*11.13.14b; 3,16 – 28 (sprachliche Gestaltung der älteren Erzählung); 5,2 – 3.6 – 8; 5,9 – 14 (Schilderung der Weis-

heit Salomos); 5,*15.16.*20.22 – 25.26b.27.31 – 32; 10,1 – 8.10.13 und 10,23 – 25; 3. die dtr Redaktionen „Deuteronomistischer Historiker" (DtrH: 3,6aαbβ; 5,15b.17 – 19.21.26a; 10,9; 11,41 sowie schon die Hinweise auf Salomos Weisheit in 2,2.9) und „Deuteronomistischer Nomist" (DtrN: nur in 3,3.6aβ-bα.*8.*11 – *12.*14 sowie vorher in 2,3.4aβ); 4. spätdtr Zusätze (Hinweis auf das Fehlen des Tempels in 3,2; die Bewertung von Salomos Bitte in 3,10 und die Bemerkung über die Rückkehr Salomos nach Jerusalem in 3,*15), die wohl Salomo vom Vorwurf des kultischen Fehlverhaltens entlasten sollen, und nachdtr Ergänzungen in 1 Kön 5,1.4.5.*20.*28.29f mit „der Tendenz, die Größe Salomos hinsichtlich seiner Macht und seines Reichtums hervorzuheben und das Wohlergehen Israels unter seiner Herrschaft herauszustreichen" (113), sowie die Glosse 1 Kön 10,11f. Die Intentionen der einzelnen Redaktionen in 1Kön 3 – 11 werden S. 125–128 skizziert: Das äußerst positive Salomo-Bild der SG, die aufzeigt, daß Salomos Weisheit die verschiedenen Aspekte seiner Regierung umfaßte, wird von DtrH und DtrN durch Hinweise auf die Schwächen im politischen (Abgaben und Frondienste des Volkes), privaten (Sammeln von Frauen) und religiösen (Abwendung von Jahwe) Bereich demontiert, so daß Salomo als eine zwiespältige Figur erscheint.

Der *III. Teil „Hintergründe: Salomos Weisheit in ihrem weiteren Umfeld"* (129–187) befaßt sich mit der Frage, „wie die Schilderung Salomos als eines ‚weisen' Königs geistes- und ideologiegeschichtlich einzuordnen ist" (129), welche Vorstellungen vom weisen König aus Israels Umwelt das Bild vom weisen König Salomo beeinflußt haben und welche Aspekte nicht übernommen wurden. Der Vf. behandelt die Frage nach königlicher Weisheit anhand einer Auswahl von Texten aus Ägypten (129–139), die belegen, daß „jeder Pharao kraft seiner Göttlichkeit und seines Amtes auch als ‚weiser König' galt (oder zu gelten hatte)" (139), und dem alten Vorderasien (139–162), genauer die Frage der Königsvergöttlichung in der III. Dynastie von Ur (2054–1955 v. Chr.) am Beispiel der Schulgi-Hymnen sowie in der folgenden Dynastie von Isin (ca. 1969–1732 v. Chr.), die Darstellung des weisen Königs Hammurapi von Babylon als Gesetzesgeber im Codex Hammurapi, Beispiele für die dem König eigene besondere Weisheit in neuassyrischen (zu Sanherib, Asarhaddon, Assurbanipal) sowie neubabylonischen (zu Nebukadnezar und Nabonid) Inschriften, und als Beispiele für kanaanäische Vorstellungen die Inschrift des Königs Azitawadda, des Königs der Danunäer, aus Karatepe, die aramäische Inschrift für Panammu von *J'DJ* sowie aus Ugarit den Keret-Text, in dem allerdings der König Keret an keiner Stelle eindeutig als weise bezeichnet wird (vgl. 159), und das Aqhat-Epos. Deutsche bzw. teilweise englische Übersetzungen der besprochenen Textstellen enthält *der „Anhang zu Kap. III: Texte zu den Königsvorstellungen im AO"* (236–250).

Nach der Skizzierung der gemeinsamen Züge eines Idealbilds des „weisen Königs" in den zitierten Texten (163) fragt der Vf. nach analogen Vorstellungen vom weisen Regiment eines Königs im AT, speziell in den sog. „Königspsalmen" und in den Proverbien (164–183), die überwiegend eine der altorientalischen Königsideologie vergleichbare, positive Haltung zum Königtum ausdrücken. Auf königskritische Stimmen in Ri 9 (Jotamfabel) und 1 Sam 8 (Interpretation des Wunsches nach einem König als Verwerfung Jahwes) wird nur kurz hingewiesen als Zeugnisse dafür, daß das Königtum aufgrund seiner geschichtlichen Konkretisierungen unterschiedlichen Wertungen unterlag. Die Darstellung der Ergebnisse auf S. 186 zeigt, daß die Schilderung der „Aufgaben und Eigenschaften des Königs" in den altorientalischen Texten weitgehend mit der des „weisen Königs Salomo" in SG übereinstimmt – nur der Aspekt „Kriegsführung" wird in den SG zugeschriebenen Texten nicht erkennbar –, in den übrigen Texten des AT aber gerade der Aspekt der „Weisheit des Königs" kaum eine Rolle spielt.

Im *IV. Teil „Folgerungen und Perspektiven"* (188–213) erstellt der Vf. zunächst aufgrund literarischer Charakteristika ein Profil der verschiedene ältere Quellen und Überlieferungen verarbeitenden Redaktionsschicht SG, wobei offen bleibt, ob diese Schicht von einem oder mehreren Vf.n stammt (193). Die Darstellung Salomos nach dem Idealprofil eines weisen Königs zeigt, daß die „Vorstellungswelt von SG" auf im Alten Orient weit verbreiteten Vorstellungen beruht, dagegen fehlen weitgehend spezifisch israelitische Theologumena im rekonstruierbaren Bestand der SG. Die Theologie der SG entspricht der „weisheitlichen Weltsicht" (wohl nicht „Weltsicht" auf S. 193, 5. Absatz, 1. Zeile): „Gott gibt Weisheit, die vom Menschen und ganz besonders vom König zugunsten von Recht und Gerechtigkeit einzusetzen ist. Wer dies tut und besonders Witwen und Waisen zu ihrem Recht verhilft, wird von Gott mit Erfolg und Reichtum gesegnet werden" (193). Abweichend von den altorientalischen Vorstellungen wird der König von SG nicht als Sohn der Gottheit dargestellt, jedoch verdankt er seine Weisheit Gott. Die Schicht SG wurde wohl während der Regierungszeit des Königs Hiskija (ca. 725–697 v. Chr.) im Umkreis des Hofes verfaßt (vgl. Spr 25,1) und diente vielleicht dazu, die Kritik der aus dem untergegangenen Nordreich Geflohenen an Salomo abzuwehren und das eigene Selbstbewußtsein in Juda zu stärken. Die Darstellung Salomos gemäß dem Ideal des weisen Königs könnte auch als eine Art Programm für die Zukunft fungiert haben: „Wenn Juda und Israel unter der Herrschaft eines weisen Davididen vereint sind, können sie wieder zu einer beachtlichen Größe und zu Wohlstand gelangen" (197). Allerdings erscheint dies so kurz nach dem Untergang des Nordreichs doch sehr optimistisch.

Die Datierung von SG ins späte 8. Jh. bedeutet, daß die Vorstellung vom weisen König Salomo nicht unbedingt vom historischen Salomo abgeleitet werden kann, zu dessen Regierungszeit es wohl noch nicht zu einer Ausbildung von Beamten in großer Zahl in einer „Weisheitsschule" gekommen ist. Daher erscheint es übertrieben, von einer „salomonischen Aufklärung" zu sprechen (201). Salomos historische Leistungen sind wohl nicht so bedeutend gewesen wie sie die spätere Ausmalung nach dem Idealbild des weisen Königs erscheinen lassen. Die Rezeption dieses Idealbildes im AT erfolgte unterschiedlich (207–213). In 2 Chr verliert die Weisheit Salomos an Bedeutung, die beiden Salomo zugeschriebenen Psalmen 72 und 127 haben keinen Bezug zur Weisheit Salomos, dagegen scheint das Bild vom Lieder und Sprüche dichtenden weisen König Salomo nach 1 Kön 5,9 – 14 bei den Büchern Sprüche, Kohelet, Jesus Sirach und Hoheslied vorausgesetzt zu sein.

Im abschließenden Teil *„Rückblick und Ausblick"* (214–217) werden die Ergebnisse bzgl. der SG, die der Vf. mit dem in 1 Kön 11,41 erwähnten „Buch der Worte/Ereignisse Salomos" identifizieren möchte, nochmals zusammengefaßt und auf das Desiderat einer die Rezeption des Salomo-Bildes der SG im AT erforschenden Studie hingewiesen. Außer den beiden schon erwähnten Anhängen sind der Arbeit ein Literaturverzeichnis (251–259), ein „Namenregister" (nicht Autorennamen!) und ein Verzeichnis der „Bibelstellen" – offensichtlich nur in Auswahl – (261–263) hinzugefügt.

Da die Herausarbeitung der Redaktionsschichten auf literarkritischen Entscheidungen beruht, kann man in einzelnen Fällen anderer Meinung sein, z.B. muß der כַּאֲשֶׁר-Satz in 1 Kön 3,6aβ.bα nicht als Einschub von DtrN (41f; 112f) gewertet werden, wenn man das erste חֶסֶד „Gunst" auf die Siege Davids über seine Feinde und nur das zweite auf die Gewährung eines Thronfolgers bezieht. Streiten kann man sicherlich auch, ob in 1 Kön 3,9 eine Trennung der beiden sich ergänzenden Infinitivsätze notwendig ist (44), und wenn man trennen will, ob nicht der zweite („um zu unterscheiden ...") sekundär zwischen die Aussagen über das Richten des Volkes eingefügt wurde, die nun getrennt sind. Solche Beurteilungsdifferenzen führen natürlich zu unterschiedlichen Zuweisungen zu den einzelnen Schichten. Im Großen und Ganzen scheint die Annahme einer vordtr Redaktion SG jedoch berechtigt.

Bei der Frühdatierung des Hohenliedes beruft sich der Vf. mehrmals (99 Anm. 554; 211) auf den Kommentar von O. Keel (Zürich 1986), jedoch spricht sich Keel 1992 im Artikel *„Hoheslied"* (Neues Bibel-Lexikon, Lfg. 7, Sp. 189) für eine spätere Datierung in die Perserzeit aus. Ob es ausreicht, sich für die Frühdatierung von Gen 14,18 – 20 (Begegnung Abrahams mit Melchisedek) in die Zeit Davids nur auf den Genesis-Kommentar von C. Westermann (Bd II, 226) zu stützen (so 175 Anm. 360), erscheint zweifelhaft.

Die Schreibfehler, manchmal auch bei hebräischen Wörtern, sind meist leicht zu erkennen, hinweisen möchte ich darauf, daß auf S. 46 beim Zitat aus M. Görg, Gott-König-Reden 45, bei den ersten vier Zeilen die Zeilenanfänge und -enden durcheinandergeraten sind, daß S. 58 Anm. 259 beim Zitat aus 1 Kön 3,4 ein היא hinter כי fehlt, daß S. 111 Anm. 622 beim Zitat von 1 Kön 5,14b das erste Wort מאת ausgelassen ist, daß S. 116 Anm. 642 statt נר der Monatsname nach 1Kön 6,37f זו lauten müßte, daß S. 164 Anm. 284 beim Zitat 2 Sam 14,20 בארץ statt כארץ, S. 167, 8. Z. v. o. לדוד statt לדוד, S. 199 Anm. 54 nach 1 Kön 4,5 רעה statt רעי und Anm. 56 nach 1 Kön 9,23 הנצבים statt הצנבים stehen müßte.

Fulda Bernd Willmes

Kirchengeschichte

Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur. Bd 10: Aufklärung, Revolution, Restauration (1750–1840), hg. v. Bernard Plongeron. Deutsche Ausgabe bearbeitet von Thomas Bremer u. a. – Freiburg: Herder 2000. XXIII, 880 S., Ln DM 298,00 ISBN: 3–451–22260–4

Der Titel der französischen Originalausgabe lautet „Les défis de la modernité". Er bringt wesentlich prägnanter als der deutsche Titel zum Ausdruck, wo der konzeptionelle Schwerpunkt von Bd 10 des inzwischen fest etablierten Monumentalwerks „Die Geschichte des Christentums" liegt. Die Reihung „Aufklärung, Revolution, Restauration" ist nicht falsch, leidet aber unter starker Abnutzung. Mehr als das in anderen Bden der „Geschichte des Christentums" bislang der Fall war, ist der alles durchdringende Regisseur des zehnten Bdes der in Frankreich hochgeschätzte, in Deutschland nur den Fachleuten bekannte Historiker Bernard Plongeron, Forschungsdirektor am CNRS und Prof. am „Institut Catholique". Insofern wird Bd 10 zum willkommenen Anlaß einer längst überfälligen Begegnung.

P. zählt zu jenen Gelehrten, die sich von Stereotypen gelöst und im Themenfeld von Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung eine komplexe Perspektive entwickelt haben. Das war, zumal in Frankreich, nicht einfach. Christentum und Moderne muteten allzu häufig als unversöhnlich an. „Vielleicht", schreibt Plongeron im Vorwort und eilt damit dem historiographischen Status quo, den er selber mitgeschaffen hat, allzu bescheiden hinterher, „gelingt in der vorliegenden Darstellung eine Umkehr der Perspektive: Bislang

wurde das Christentum gegenüber den Herausforderungen der Moderne und den enormen gesellschaftlichen Veränderungen immer als erstarrt, vollkommen bewegungsunfähig und sprachlos angesehen" (XIX). P. postuliert im Verhalten des Christentums zur Moderne während der Jahrzehnte zwischen 1750 und 1830 „eine Dialektik von Ablehnung und Akzeptanz" (XX). Damit ist – zunächst implizit – dreierlei gesagt. Zum einen erfährt der Begriff Moderne eine erhebliche Ausweitung nach rückwärts. Zum anderen erscheint der Übergang vom 18. zum 19. Jh. (mitsamt seiner dramatischen Einlagerung, der Französischen Revolution) als Ausschnitt aus einem ungleich weiträumigeren Prozeß, dem erhebliche Unbestimmtheitselemente anhaften. Und schließlich drittens: das Christentum sträubte sich nicht nur gegen die Moderne; es brachte die moderne Gesellschaft partiell mit hervor und „evangelisierte" sie. P.s Gewährsmann für sein extensives Verständnis der Moderne ist der verstorbene Historiker Abel Jeanièrre. Jeanièrre verband den Begriff mit vier großen Umwälzungen: 1. der wissenschaftlichen Umwälzung, insbesondere in den Naturwissenschaften. 2. der politischen Revolution, welche die Demokratie zur allein vernunftgemäßen Staatsform machte. 3. der kulturellen Umwälzung („Aufklärung", „Enlightenment", „Lumières"). 4. der industriellen Umwälzung. „Dieser Programmatik", erklärt P., liegt auch das vorliegende Werk zugrunde" (XVIII).

Quantitativ wie qualitativ machen die Beiträge von P. den Löwenanteil von Bd 10 aus. Falls im Blick auf die primäre Forschungs- und Deutungskompetenz P.s, des Spezialisten für die „histoire religieuse" der Aufklärung und der Französischen Revolution, Unterscheidungen in Kern- und Randbeiträge möglich sind, gehören einige Beiträge in den Randbereich. Ich nenne paradigmatisch die (Teil-)Kap. über Rußland (103–116), China (145–152) und Korea (152–157). P. stützt sich hier durchweg auf Literatur aus dem westeuropäischen Sprachkreis. Die Darstellungen aus zweiter Hand fallen deshalb besonders auf, weil sie sich den Vergleich mit den Beiträgen aus P.s Forschungsdomänen, aber natürlich auch mit jenen Texten gefallen lassen müssen, die von autochthonen Vf.n stammen.

Das Buch gliedert sich in drei Teile. In ihnen tritt der Begriff Moderne jeweils in veränderter chronologischer und thematischer Einbettung hervor. Der *erste Teil* steht unter der Überschrift *„Moderne und Staatsräson im 18. Jh."* (1–301). Im Mittelpunkt stehen der Absolutismus in den katholischen Monarchien und der Reformabsolutismus in einigen protestantischen Ländern. Die besondere Stellung der geistlichen Fürstentümer in Deutschland bleibt unerörtert. Geographisch und historisch-politisch unterscheiden P. und seine Co-Vf. in diesem Teil zwischen „bedeutenden Kulturräumen" (Frankreich, Habsburgmonarchie, Italien, Spanien, Portugal, Preußen, England, frankophone Schweiz [Genf], Niederlande, Skandinavien) und zwischen „Randzonen westlicher Modernität" (Lateinamerika, Antillen, Französisch-Guayana, Rußland, Balkan, Naher Osten, China, Korea). Weitere Kap. sind der Aufhebung der Societas Jesu – für P. ein „Schlüsselereignis in der Kulturgeschichte des 18. Jh.s" (165) – und dem Themenkreis bürgerliche Toleranz/religiöse Intoleranz gewidmet. Eine etwas geringere Paßfähigkeit zum Leitthema „Moderne und Staatsräson" weist P.s Beitrag „‚Wahre Gottesverehrung' und das Problem des Unglaubens: Debatten um Inhalte und Wege von Religiosität und Seelsorge" auf (233–286). In ihm faßt der verdiente Forscher Erkenntnisse aus dreißig Jahren zusammen. Die wissenschaftliche Redaktion der deutschen Version dieses Teils lag in den Händen von Bernhard Schneider. Ihm verdankt der Leser eine „Einführung, die ihn auf manche begriffliche Eigenarten P.s – z. B. „l'Aufklärung catholique" – und konzeptionelle Essentials aufmerksam macht (234–237). Aufklärung war selbst im Frankreich der „philosophes" auch fromme Aufklärung: eine vielschichtige und widerspruchsvolle sozio-kulturelle Bewegung, die in der „vernünftigen Gottesverehrung" („rationabile obsequium") ihren Mittelpunkt fand. Ältere Formen der Frömmigkeit lebten gleichwohl weiter. Von einer „spirituellen Ödnis" könne keine Rede sein, wie P. im Gegenzug zu F. Furet unterstreicht (237f). Man erlebt in actu, wie P.s Plädoyer für die „fromme Aufklärung" die traditionellen Bilder des französischen 18. Jh.s auflöst.

Der *zweite Teil* heißt *„Die Moderne – ein Kind der Revolution"* (305–618). Sein Thema ist die Revolution in Frankreich von ihren Anfängen bis zum Höhepunkt von Napoleons Herrschaft 1806, immer unter dem Blickwinkel einer Gesellschafts-, Politik- und Frömmigkeitsgeschichte des Christentums. An mehreren Stellen schweift der Blick über das Hexagon hinaus. Alfred Mink behandelt Belgien und die Rheinlande, Christian Chanel die Schweiz und die Vereinigten Niederlande, Mario Rosa die italienischen Schwesterrepubliken. Die Darstellung der „Geburt der Vereinigten Staaten: Republik und Religion" und der „Entwicklung in Kanada" behielt sich P. selber vor. Abgesehen von den (kurzen) Texten der Co-Vf. besitzt der *zweite Teil* den Charakter einer Synthese mit gleichwohl immer neuen Differenzierungen und Subtilitäten aus der Feder des einen Vf.s, P. Was die großen Historiker der Französischen Revolution im Horizont der allgemeinen Geschichtsschreibung zu leisten versuchen: „Penser la Révolution française" (Furet), das unternimmt P. im Bereich der histoire religieuse. „Penser le Christanisme à l'âge de la Révolution française" könnte man sein Programm nennen, das sich allen historischen Simplifikationen verweigert. Welche Problemdimensionen von Staatsbürgerlichkeit, Nationalbewußtsein und christlicher Authentizität z. B. in der Zivilkonstitution des Klerus steckten, wie sich die Verhältnisse durch die Septembriseurs" 1792 wandelten und eine „Revolutionsregierung gegen das Christentum (1793–1795)" entstand (369–428), bis dann unter dem Direktorium das religionspolitische System der Improvisationen in die Bahn einer planvollen Religionspolitik einmündete, all das kann man in seinem hohen historiographisch-analytischen Schwierigkeitsgrad bei P. dargestellt finden. Die Zielstrebigkeit seiner Gedanken konkurriert gelegentlich mit einer schwierigen Welt von Metaphern: „Wie viele vergeudete Energien, gutgeheißene Opfer, Gewalt und aufgehäufte Leiden kennzeichnen diese Jahre des Umbruchs, die den Westen in ein großes Laboratorium politischer Experimente verwandelten, dessen Entropie die Intensität der damit verbundenen Ungewißheiten spiegelt!" (305).

Der *dritte und letzte Teil* des Bdes, überschrieben *„Die Moderne – ein unabgeschlossener Prozeß"* (621–866), wird ebenfalls nahezu durchweg von P. bestritten. Der Raum für die Co-Vf. ist an manchen Stellen fast auf Null zusammengeschrumpft. Viviane Barrie schreibt über die *„protestantische Dynamik"* in England knapp drei Seiten (690–694), Christian Chanel über *„Nordeuropa zwischen Erweckung und Aufklärung"* gar nur knapp zwei Seiten (694–696). Andere Länder und Regionen – Deutschland, der Balkan, Belgien, Irland, Polen, Spanien, Portugal – kommen etwas besser, aber nicht wirklich gut weg. Eine gewisse Ausnahme bildet Lateinamerika. Diesen Abschnitt bearbeitete P. in Gemeinschaft mit Yves Saint-Geours, Studienleiter an der EPHESS. Manche Informationen führen in die Irre. Ein negatives „Glanzstück" dieses Typs ist die Karte (710) mit der Legende *„Die deutschen Schriftsteller in der Zeit der Romantik"*. Bei der Gewichtung der protestantischen Anteile muß sich der Hg. fragen lassen, ob der Protestantismus ausgerechnet in der „Sattelzeit" der Moderne so stiefmütterlich behandelt werden darf, wie es hier geschieht. Selbst im Kap. *„Deutschland (1803–1835)"* (Vf. François-Georges Dreyfus) dominiert der Katholizismus. Die Mitteilungen über den Protestantismus sind häufig unscharf oder unrichtig. Angeblich habe Schleiermacher ein „konfessionell nicht gebundenes Christentum" befürwortet (720), König Friedrich Wilhelm III. 1817 die „Evangelische Kirche der Union" geschaffen (723), Claus Harms das Neuluthertum ganz allein auf seinen Schultern getragen (724). Dreyfus zufolge scheint die religiöse Kraft des Protestantismus um 1840 kaum noch der Rede wert zu sein (727). Was den Hauptautor angeht, so zeichnet P. auf dem aktuellen Niveau der Forschung die Entwicklungen in Frankreich nach, die vom Konkordat von 1801 bis zur durchgreifenden Neuentfaltung des Katholizismus in den 1820er Jahren führten; dadurch sei gleichermaßen der Ultramontanismus wie der Antiklerikalismus gefördert worden. Den Höhepunkt des dritten Teils markiert das Schlußkap. *„Das Christentum als gesellschaftspolitischer Messianismus"* (797–866). In ihm unternimmt P. den Versuch, das sozialethische Potential des Christentums in den ersten Jahrzehnten des 19. Jh.s zu bestimmen. Die soziale Frage wurde zum Prüfstein für den Glauben der Christen und die Verkündigung der Kirche. Das Christentum fand sich in einem zunehmend dichter besetzten Feld von Sozial- und Gemeinschaftsentwürfen vor. Ob es glücklich ist, manche zeitgenössischen Begriffe – etwa den Begriff „messianische Metapolitik" des polnischen Emigranten Wronski (1778–1853) – auch heute noch für leistungsfähig zu halten, mag offen bleiben (vgl. 816). P. geht vielen Mutationen und Verästelungen des Christentums nach. In der Genese der modernen Industriegesellschaft, so seine These, prägte sich ein „gesellschaftspolitischer Messianismus" aus, der auch säkularen Konzepten religiösen Schwung gab. „Die Religion als Fundament der Sozialethik, das wäre der Kern der Moderne in den angehenden Industriegesellschaften" (864).

Nimmt man den Titel *„Die Geschichte des Christentums"* ernst, bietet der zehnte Bd dem Benutzer weniger als er erhoffen und fordern darf. Liest man ihn von den Fragen und Forschungen P.s her, hält man unversehens eine opulente, problemgesättigte Monographie zum Katholizismus in Frankreich zwischen 1750 und 1830 in der Hand, die von Ausflügen in Regionen außerhalb Frankreichs unterbrochen wird. Wer P.s historiographischen Kosmos in einer deutschen Version eingehender studieren möchte, ist mit dem Buch gut beraten. Die Einzelkap. schließen jeweils mit einer Spezialbibliographie ab. Der *erste und zweite Teil* bieten überdies eine allgemeine Bibliographie (die die Spezialbibliographien nicht ersetzt). Beim *dritten Teil* hat man auf die allgemeine Bibliographie verzichtet. Dem Werk sind dreißig Karten und zahlreiche Abb. beigegeben.

Leipzig Kurt Nowak

Altermatt, Urs: **Katholizismus und Antisemitismus.** Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz. – Frauenfeld: Verlag Huber 1999. 414 S., geb. DM 64,00 ISBN: 3-7193-1160-0

Mit Judenverfolgung und Shoah hatte die Eidgenossenschaft nichts zu tun, Antisemitismus – auch katholischen – überließ man den wenig geliebten deutschen Nachbarn – auch forschungsmäßig – ganz im Sinne der viel beschworenen Neutralität. Da wurde im Frühjahr 1996 im Kontext der sog. Bankenaffäre die Verstrickung der Schweiz in die Verbrechen des Zweiten Weltkrieges einer größeren Öffentlichkeit bekannt. Wahrhaft: „Nachdem sich die Schweizer jahrzehntelang in den Schlaf der Gerechten geflüchtet hatten, holen sie nun die Erinnyen ein." (22). Schweiz – speziell Schweizer Katholizis-

mus – und Antisemitismus wurden plötzlich zu einem Thema, auch der historischen Forschung des Landes. Jetzt konnte man es nicht mehr den Deutschen überlassen. Urs Altermatt nahm sich als Inhaber des Lehrstuhls für Zeitgeschichte an der Univ. Freiburg i. Br. des Themas an. Er sprang damit auf einen im deutschen Kontext spätestens seit Olaf Blaschkes Diss. (*Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich*, Göttingen 1997) aktuellen Trend auf und verfaßte in sehr kurzer Zeit vorliegende Studie, der man die Eile ihrer Abfassung noch anmerkt.

Seine in acht Kap. gegliederte Studie verfolgt zwei Absichten: Einerseits sollen die Grundtendenzen der internationalen Forschung erhoben, andererseits in dieses Koordinatensystem die Schweizer Befunde eingetragen werden. Naturgemäß ist die Abhängigkeit von anderen Studien in den Passagen des Buches höher, wo es um die Zusammenfassung und Bewertung der bisherigen Forschung geht. Eigenständige Forschungsarbeit dagegen wird man da erwarten, wo es um die Erhebung des genuinen Schweizer Befundes geht. Kritik hat sich vor allem gegen die Abschnitte erhoben, in denen A. seinen Ansatz erläutert (*I. Einführung*, 9–29) und die wesentlichen *„Themen, Defizite und Debatten"* resümiert (*II.*, 31–58). Hier wurde sogar der Vorwurf des Plagiats laut. Soweit wird man nicht gehen wollen. Dennoch scheint A. Opfer der Eile, mit der er sein Buch auf den Markt warf, geworden zu sein. Spätestens seit Mark Twain weiß man, wie gefährlich es sein kann, auf fahrende Züge aufzuspringen. Die Behauptung, er lege erstmals ein „kohärentes Interpretationsmuster" bzw. eine „Anatomie des Katholischen Antisemitismus" (24) vor, läßt sich kaum halten. Die Beschreibung seines kultur- und mentalitätsgeschichtlichen Ansatzes sowie seine „Begriffbestimmungen" (51ff) erinnern an entsprechende Formulierungen Olaf Blaschkes. Aber so kann es gehen, wenn man schnell viel Material zur Kenntnis nehmen und verarbeiten muß und das Forschungsfeld eng ist. Wiederholungen oder Replikate können dann kaum vermieden werden.

Nach diesen notwendigen Vorbemerkungen ist festzuhalten, daß A. ein gut verständliches, auch Studenten durchaus zu empfehlendes Buch geschrieben hat, das um die Schlüsselfrage nach Kontinuität oder Diskontinuität zwischen traditionellem christlichen Antijudaismus und modernem „Rassen"-Antisemitismus kreist (47–58). A. macht in der deutschen Zeitgeschichtsforschung vier Denkschulen aus:

1. Grundsätzliche Resistenz der Katholiken gegen „Rassen-Antisemitismus" und Nationalsozialismus,
2. Indifferenz der deutsche Katholiken (sie waren weder explizit judenfreundlich, noch judenfeindlich),
3. Prinzipielle katholische Aversion gegenüber dem Judentum bzw. „endogener katholischer Antisemitismus" (O. Blaschke),
4. Ambivalenzthese: „Obwohl sich die Katholischen vom ‚Rassen'-Antisemitismus distanzierten, lehnten sie nicht jeglichen Antisemitismus ab, sondern unterstützten vielmehr den ‚besseren' christlichen Antisemitismus" (55).

A. schließt sich der Ambivalenz(hypo)these an und kann in seinem Buch überzeugende Argumente für sie vorlegen. Anhand von Karfreitagsliturgie („Oremus et pro *perfidis* Judaeis"), Passionsspielen und dem Osterfeuer als „Judas-Verbrennen" vermag er *„die langen Schatten des christlichen Antijudaismus"* (*III.*, 59–98) und seine, „lange Dauer" nachzuzeichnen. Das *IV. Kap.* (97–143) entwirft ein „ambivalentes Koordinatensystem", das durch die verhängnisvolle Unterscheidung von kirchlich erlaubtem „guten" Antisemitismus und verbotenem „Rassen-Antisemitismus" gekennzeichnet ist. Der entscheidende Unterschied war dabei die Möglichkeit der Konversion von Juden zum Katholizismus. Der religiöse Antijudaismus war etwas anderes als der „Rassen-Antisemitismus", den die Katholiken abzulehnen hatten, und doch war der eine auch die Ausgangsbasis des anderen. Dies galt vor allem im Kontext der antimodernistischen Ängste im ultramontanen katholischen Milieu, weshalb Kulturkrise, „jüdisch-bolschewistisch-freimaurerische" Weltverschwörung und Überfremdungsangst die entscheidenden Paradigmen im öffentlichen Diskurs 1918–1945 waren (*Kap. V*, 145–202). Dieser Befund wird durch „Stimmen zum Zeitgeschehen" für die Schlüsseljahre 1933, 1938, 1942 und 1944 eindrücklich untermauert (*Kap. VI*, 203–268), bevor A. maßgebliche katholische Zeitschriften („Sonntag", „Woche im Bild", „Katholische Familie"), die Meinung in den katholischen Familien machten und durchaus kaum „Gewissensbildung für verfolgte Juden" betrieben, auswertet (*Kap. VII*, 269–299).

Der katholische Antijudaismus gehörte bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges zum Allgemeingut katholischer Sozialisation. Bei aller Diskontinuität gab es doch auch Kontinuität zum modernen „Rassenantisemitismus", eine Tatsache, die oft verdrängt wird. So lautet die bedrückende Bilanz von A.s Studie. Die Klarstellungen von „Nostra Aetate" (1965) kamen spät, sie leiteten aber doch eine Kehrtwende im Verhältnis von Kirche und Synagoge ein – zwei Schwestern und Töchter ein und desselben Vaters.

Münster Hubert Wolf

Ordensgeschichte

Alt, Josef: **Arnold Janssen**. Lebensweg und Lebenswerk des Steyler Ordensgründers. – Nettetal: Steyler Verlag 1999. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 70), 1085 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3–8050–0427–3

Die als Biographie eingeführte, umfangreiche Arbeit zu Arnold Janssen stellt in weiten Teilen eine thematische Sammlung von Zitaten aus Notizen, Akten und Briefen des Gründers der Steyler Missionare und einiger Personen aus seinem Umfeld dar. Der ordnende Vf., Josef Alt SVD, listet dazu sowohl diachrone als auch synchrone Themenbereiche auf, die er fast ausschließlich mit der Wiedergabe von (schriftlichen) Äußerungen Janssens bedient.

Zum synchronen Themenspektrum gehören u. a. ein Blick auf die Ausbildung Janssens, seine Anstrengungen zur Gründung eines Missionshauses, die Beschreibung der ersten Jahre, die Jahre des Ausbaus der Gesellschaft und der letzten Jahre ihres Gründers bis zu dessen Tod. Die diachronen Themenstellungen beziehen sich auf die Strukturen der Gesellschaft, ihre Gliederung und Ordnung, ihre geographische und institutionelle Ausdehnung, die Spiritualität ihres Gründers, seine Reisetätigkeit und Krankheitsgeschichte. Viele weitere Aspekte tauchen auf, werden angerissen, in Zitaten ausgebreitet, aber leider nur selten wirklich vertieft. Die im Vorwort von Generalsuperior Heinrich Barlage SVD angekündigte Vertiefung der geschichtlichen Situation beschränkt sich auf wenige Seiten, in denen die komplexe deutsche Geschichte von 1848 bis zum Anfang des 20. Jh.s in Schlagworten rekapituliert wird. Im weiteren Textkorpus findet kein Versuch einer engeren Verknüpfung der thematisch gegliederten Äußerungen Janssens mit den zeitprägenden Vorgängen mehr statt. Historische Randbemerkungen dienen allenfalls einer oberflächlichen Orientierung des Lesers.

So kommt der Vf., Alt, kaum selbst zu Wort. Sein textlicher Anteil beschränkt sich weitgehend auf knappe Verbindungen der einzelnen Glieder einer langen Zitatenkette. Dennoch ist ein flüssiges Textverständnis nicht immer einfach, da der Leser oft erst im Blick auf die Fußnoten den Zitierten identifizieren bzw. die Zeit des Zitats oder seine Umstände einordnen kann. Hier bleibt die ursprüngliche Absicht des Vf.s erkennbar, der zunächst eine Textsammlung als Lesebuch zu Arnold Janssen erstellen wollte (21).

Trotz der ausbleibenden Hinweise und Erläuterungen zum geschichtlichen und kirchlichen Umfeld Janssens lassen sich aus den unzähligen Zitaten dennoch markante Charakterzüge erkennen. Vor allem ragt m. E. die Tatsache heraus, daß Janssen neben einer bemerkenswerten Durchsetzungsbereitschaft und Arbeitsleistung inhaltlich kaum über den kirchlichen oder gesellschaftlichen Horizont seiner Zeit hinausragt. Die Feststellung Alts zur Spiritualität des Gründers bestätigt dies ebenfalls: „Er praktizierte so ziemlich alle Frömmigkeitsformen seiner Zeit." (751)

Es mag mit der Themenwahl Alts zusammenhängen, daß Janssen vor allem als administrativ Handelnder zu Worte kommt. Dessen unbändiger Regelungseifer umfaßt das Personalmanagement, die Hierarchie der Gesellschaft, die Architektur, die Arbeitsabläufe auf allen Ebenen der Gesellschaft, die spirituellen Übungen und die Leitlinien der Frömmigkeit. Ebenso wird ein Übermaß an Kontrollabsichten des Gründers deutlich, der auch kleinste Eigenmächtigkeiten seiner Untergebenen oder geringfügige Abweichungen nicht zu tolerieren bereit war.

Aus missionswissenschaftlicher Sicht kann das Werk Alts vor allem als eine Belegquelle der europäischen Missionsmentalität im 19. und frühen 20. Jh. dienen. Mission – bezeichnenderweise kaum jemals Thema in der gesamten Biographie – wird als originalgetreue Reproduktion der eigenen Gewohnheit, Kirche zu sein, behandelt. Missionen erscheinen als Filialen des eigenen europäischen Katholizismus. Um Abweichungen zu verhindern, wird Kontrolle, die Janssen in schon zwanghafter Weise ausübt, zum Regelungsinstrument. Sein Bemühen, die Ordnung der Missionsgesellschaft nach innen zu sichern, kann schon als Ausdruck des Missionsverständnisses gelten; nämlich, es so zu machen, wie im eigenen Missionshaus. Obwohl

Gründer einer Missionsgesellschaft wird er bis auf eine Ausnahme (672f) nicht mit inhaltlichen Reflexionen zur Mission zitiert. So selbstverständlich wie ihm das Eigene schien, so unreflektiert blieb die Gewohnheit, Mission als Kopieren des Eigenen zu betreiben.

Die starke Prägung, die der schon von Rom als autoritär bezeichnete (802f) Gründer seiner Gesellschaft verliehen hat, setzt sich noch 90 Jahre nach seinem Tod in der Biographie darin fort, daß eine Beschreibung seines Lebens und Wirkens nicht aus einer eigenständigen Position heraus betrieben wird. Als Geburtstagsgeschenk zum 125jährigen Bestehen der Gesellschaft des Göttlichen Wortes hätte ein Lesebuch mit Texten des Gründers eher die Chance geboten, sich in kritischem Abstand zum eigenen Erbe zu verhalten.

Münster Arnd Bünker

Kirchliche Zeitgeschichte

Nordblom, Pia: **Für Glaube und Volkstum**. Die katholische Wochenzeitung „Der Deutsche in Polen" (1934–1939) in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus. – Paderborn: F. Schöningh 2000. 758 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, 87), Ln DM 168,00 ISBN: 3–506–79992–4

Gleich aus mehreren Gründen ist es begrüßenswert, daß die Kommission für Zeitgeschichte diese 1995 von der Heidelberger Univ. angenommene Diss. in überarbeiteter Form für ihre Forschungsreihe ausgewählt und ihr damit eine größere Publizität verschafft hat. Die Arbeit entspricht nicht nur formal und inhaltlich allen wissenschaftlichen Kriterien, sie bereichert auch die Untersuchungen zur Rolle der katholischen Kirche im Nationalsozialismus um einen interessanten Aspekt. Zudem bezieht sie sich thematisch unter einer bislang eher vernachlässigten Perspektive auf die deutsche Minderheit in Polen während der Zwischenkriegszeit, indem die Vf.in vorrangig ihre problematische Abhängigkeit vom Reich und ihre inneren Streitigkeiten verdeutlicht und weniger, wie sonst üblich, ihr Spannungsverhältnis zur polnischen Minderheitenpolitik behandelt. Auf diesem Hintergrund enthält das Buch manche Anregungen für die gegenwärtig in Europa geführte Diskussion um die Lösung aktueller Minderheitenprobleme, auch wenn die Vf.in derlei Verbindungslinien selbst nicht ausdrücklich zieht. Schließlich füllt die Arbeit eine Lücke in der Darstellung deutsch-polnischer Beziehungen, läßt sich doch in Werken polnischer Zeitgeschichte kaum einmal ein Hinweis auf den Anteil deutscher Katholiken mit polnischer Staatsbürgerschaft im Kampf gegen den Nationalsozialismus finden.

Forschungsgegenstand der vorliegenden Arbeit ist die vom katholischen Minderheitenpolitiker Dr. Eduard Pant herausgegebene Wochenzeitung *„Der Deutsche in Polen"* (= DiP). Gegründet wurde sie 1934 als Reaktion auf seine politische Kaltstellung im Zuge der nach Hitlers Machtergreifung betriebenen Gleichschaltung der deutschen Minderheit in Ostoberschlesien. In klarer Frontstellung gegen Ideologie und Politik des NS-Regimes war der DiP bis zu seiner letzten Ausgabe unmittelbar vor Ausbruch des Zweiten Weltkriegs das einzige nicht gleichgeschaltete Organ der deutschen Minderheit in Polen, das seine Hauptaufgabe darin sah, den Kirchenkampf im Dritten Reich zu dokumentieren und vor der durch den Nationalsozialismus europaweit drohenden Katastrophe zu warnen.

Pia Nordblom konnte bei ihrem Forschungsprojekt nur auf wenige Vorarbeiten polnischer und deutscher Vf. zum DiP zurückgreifen. Ihr Verdienst ist es, sich durch intensive Quellensuche eine breite Materiallage verschafft zu haben, die erstmals eine umfassende und detaillierte Analyse des DiP „vor dem Hintergrund des politischen und geistigen Umfeldes dieser Zeitung und ihrer führenden Mitarbeiter unter den Auspizien des Nationalsozialismus" (27f) ermöglichte, deren Ergebnis sie nunmehr mit ihrer Arbeit vorlegt. Da sich Untersuchungen zum Widerstand gegen den Nationalsozialismus gemeinhin auf Gruppierungen im Reich beschränken, bildet das Werk auch für die Widerstandsforschung eine wichtige Ergänzung.

Die Arbeit ist breit angelegt. Einleitend steckt die Vf.in den Handlungsrahmen des DiP ab, indem sie die nach dem Ersten Weltkrieg entstandene Lage der deutschen Minderheit in Polen, speziell in Ostoberschlesien, darlegt, ihre Strukturen (Parteien, Verbände, Presse) verdeutlicht und am politischen Schicksal von Eduard Pant die internen Auseinandersetzungen erläutert, die ihn 1934 zur Gründung des DiP veranlaßten. Ein Punkt verdient in diesem Zusammenhang besondere Aufmerksamkeit -- die nach Hitlers Machtergreifung vehement betriebene Instrumentalisierung der deutschen Minderheit, wozu ihre finanzielle Abhängigkeit vom Reich eine leichte Handhabe bot.

Es folgt eine eingehende Beschreibung des DiP und seiner Aktivitäten. Da dem Blatt sämtliche Finanzmittel aus dem Reich vorenthalten wurden, konnte er die fünf Jahre seines Bestehens nur durch das opferbereite Engagement von Hg. und Mitarbeitern überleben. Durch ein Importverbot für das Reich, mit dem Anschluß auch für Österreich und wenig später für das sog. Reichsprotektorat Böhmen und Mähren, wurde der Bezieherkreis immer mehr eingeengt und der DiP genötigt, sich in seiner Außenwirkung illegaler Wege zu bedienen, wodurch er -- ungewollt -- mehr und mehr die Funktion eines Emigrantenorgans wahrnahm. Mit Respekt liest man die Kurzbiographien der offiziellen und geheimen Mitarbeiter des DiP und bestaunt die journalistische Leistung bei der Sammlung von Informationen aus weit verzweigten und mitunter schwer zugänglichen Quellen sowie durch manche geheime Kanäle.

Von besonderer Bedeutung für die Katholizismusforschung sind die folgenden drei Unterkap. des dritten Teils, in dem die Vf.in anhand ausgewählter Themenfelder den Kampf des DiP gegen den Nationalsozialismus untersucht. Dabei bleibt zu bedenken, daß der DiP diese Auseinandersetzung zu einer Zeit führte, als sich die Massen vom Aufstieg Hitlers und seiner Partei weithin blenden ließen, und dies nicht nur im Reich. Die Mitarbeiter des DiP sahen dagegen frühzeitig und hellsichtig, daß dieser mit einer totalen Vereinnahmung des Menschen verbundene „Aufstieg" letztlich in eine verheerende Katastrophe führen würde. In ihrer Analyse des Nationalsozialismus verbanden sie philosophisch-theologische Erklärungsmuster mit der historischen Entwicklung in Deutschland seit Bismarck. Der Nationalsozialismus resultierte ihrer Auffassung nach aus einer im deutschen Geschichtsverlauf besonders offenkundigen Krise des christlichen Abendlandes und könne daher nur durch ein neuerliches Erstarken christlichen Glaubens und Handelns überwunden werden.

Entsprechend konzentrierte sich der DiP in seiner Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus auf den Kirchenkampf der 30er Jahre. Wenngleich die Fakten bekannt und weitgehend wissenschaftlich aufgearbeitet sind, so bieten doch die Stellungnahmen des DiP neue Aspekte. So sprach beispielsweise das Organ dem „politischen Katholizismus" eine Mitschuld am Aufstieg des Nationalsozialismus zu und spielte damit auf ein Versagen des Zentrums an, das durch seine „Kompromißfreudigkeit" die Chance zu einer „Politik aus alter katholischer Tradition heraus zur Wiederaufrichtung Europas" vertan habe. „Die ‚große Schuld der katholischen Politik' habe darin gelegen, ‚daß man zwar am Gegner den Geist des Nationalismus und Rationalismus geißelte, aber selber größtenteils mit den nämlichen Spekulationen auf materielle und nationalistische Instinkte die Wähler zu gewinnen suchte' und mit dieser ‚Scheu vor dem Grundsätzlichen' eine ‚Politik schwacher Kompromisse' verfolgte." (389).

Auch die katholische Hierarchie blieb vor Kritik seitens des DiP nicht verschont. Während das Blatt mit den „Bekennern" (Faulhaber, Preysing, von Galen) sympathisierte, wurden die „Brückenbauer" (Berning, Hudal, Innitzer) scharf attackiert.

In einem eigenen Unterabschnitt behandelt die Vf.in die Einstellung des DiP zur „Judenfrage". Aufgrund des gemeinsamen Minderheitenstatus von Deutschen und Juden im polnischen Staat lag den Minderheitenorganisationen zunächst jeder Antisemitismus fern. Das änderte sich allerdings nach 1933 recht schnell: man schloß die deutschen Juden aus. Auch in dieser Hinsicht stand der DiP mit seiner entschiedenen Ablehnung nationalsozialistischer Rassenlehre und -praxis allein. Mit Akribie verfolgte das Organ alle judenfeindlichen Aktivitäten im Reich, wobei das Blatt auch hier einen überraschenden Weitblick bewies, indem man bereits in den Nürnberger Gesetzen die Vorbereitung „zu einer völligen physischen Vernichtung des Judentums" erkannte (493).

Aus heutiger Sicht wird man dennoch den DiP nicht vom traditionellen christlichen Antijudaismus freisprechen können. Durch eine Rückbindung der „Judenfrage" an die „Christenfrage" sah man – ganz im Einklang mit dem Geist der damaligen Zeit – ihre Lösung in der Bekehrung der Juden, der aber als Hindernis leider ein Christentum entgegenstehe, das diesen Namen kaum noch verdiene.

Auch unter politischem Aspekt war der DiP von einer gewissen Zweideutigkeit in der „Judenfrage" nicht frei. Während die Zeitung ohne Wenn und Aber den Antisemitismus im Reich und die aus ihm resultierenden Verbrechen verurteilte, übte das Blatt gegenüber dem sich in Polen nach Pilsudskis Tod verstärkenden polnischen Antisemitismus vorsichtige Zurückhaltung. Zwar distanzierte es sich von den von der polnischen Rechten inspirierten judenfeindlichen Ausschreitungen, befürwortete aber bestimmte Restriktionen (Assimilations- und Auswanderungsdruck). Zusammenfassend stellt die Vf.in fest: „Insgesamt versuchte der ‚DiP' also Lösungsmöglichkeiten aufzuzeigen, die im Interesse des polnischen Staates lagen. Die Zeitung beschränkte sich dabei in erster Linie auf die Analyse künftiger Perspektiven polnischer Judenpolitik. Damit umging das Blatt im Zuge dieser Gratwanderung die Gefahr, den in der Gegenwart vorherrschenden Antisemitismus kritisieren zu müssen." (500).

Die letzten beiden Unterkap. sind der Minderheitenproblematik gewidmet. Sie sind ein Lehrstück, wie unterschiedlich durch die Wahl der Begriffe „Minderheit" definiert werden kann. Im Wissen darum verfolgte der DiP jede sprachliche Nuancierung des NS-Regimes, die darauf abzielte, den Unterschied zwischen Reichs- und Auslandsdeutschen zu verwischen, um „die Deutschen in und außerhalb Deutschlands" zu einer blutmäßigen „Kampfgemeinschaft" zu verbinden, „für die des ‚Führers' Befehl oberstes Gesetz" sei (512). Bei aller historischen und kulturellen Verwurzelung der Minderheiten in ihren „Muttervölkern" verteidigte der DiP ihre Unabhängigkeit und sah in ihr die unabdingbare Voraussetzung sowohl für ihre gesicherte Existenz in ihren „Wohnstaaten" als auch für die Wahrung des Völkerfriedens. Die Vf.in konsta-

tiert drei für die Einstellung des DiP zum Minderheitenproblem fundamentale Prämissen: „Pluralismus statt Totalität, Recht statt Macht und Patriotismus statt Nationalismus". (534) Manches, was sich auf diesen S. findet, ist auch angesichts der Volksgruppenprobleme unserer Tage aktuell.

Der DiP führte seinen Kampf gegen den Nationalsozialismus zu einer Zeit, als sich das Dritte Reich und Polen durch den Nichtangriffspakt propagandistische Zurückhaltung auferlegt hatten. Das Blatt hatte dies zu berücksichtigen und war bemüht, durch eine Differenzierung zwischen dem Nationalsozialismus und dem deutschen Staat möglichen Sanktionen vorzubeugen. Dennoch blieben Versuche nicht aus, den polnischen Staat durch Interventionen zu einem Verbot der Zeitung zu bewegen, die allerdings allesamt fehlschlugen. Erst als sich 1939 die Anzeichen mehrten, daß Polen das nächste Opfer nationalsozialistischer Aggression sein würde, erübrigte sich diese selbst auferlegte Zurückhaltung. Und der DiP begrüßte es ausdrücklich, „daß Polen der reichsdeutschen Begehrlichkeit Grenzen setzte", wodurch es sich „zum Verbündeten des Freiheitskampfes des deutschen Volkes gegen seine Unterdrücker" gemacht habe (659). Aufgrund dieser Logik sah das Blatt im Kriegsfall auch keinen Loyalitätskonflikt für die deutsche Minderheit: „Wenn wir deutschen Bürger des polnischen Staates in diesem Ringen unsere Pflicht tun, dienen wir also zugleich unserem Heimatland und unserem großen, heute von glaubens- und kulturfeindlichen Mächten vergewaltigten Muttervolk" (660).

Die Bedeutung des DiP kann nicht allein an seinem publizistischen Erfolg gemessen werden. Der dürfte sich eher in bescheidenen Grenzen gehalten haben. Dessen ungeachtet besitzt der DiP als Fallstudie einen bleibenden Wert für die Auseinandersetzung mit jeder Art von Totalitarismus. Und das Zeugnis, das diese Wochenzeitung in unheilvoller Zeit ablegte und das Karl Schapper, einer der geheimen Mitarbeiter aus dem Reich, mit dem Leben bezahlt hat, sollten Deutsche wie Polen in Erinnerung behalten. Neben dem wissenschaftlichen Wert ihrer Arbeit gebührt der Vf.in auch für die Herausarbeitung dieser moralischen Dimension ein besonderer Dank.

Bad Oeynhausen Theo Mechtenberg

Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts, hg. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland. Karl-Joseph Hummel / Christoph Strohm. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2000. 477 S., brosch. DM 28,00 ISBN: 3–374–01812–2

In der vorliegenden „Sammlung ökumenisch ausgerichteter Lebensbilder christlicher Glaubenszeugen des 20. Jahrhunderts" (13) werden exemplarisch „Frauen und Männer aus dem deutschen Sprachbereich, Katholiken und Protestanten, portraitiert, die an ihrem christlichen Glauben festgehalten haben, auch wenn sie dafür mit ihrem Leben bezahlen mußten" (13). Das gemeinsame Geleitwort von Präses Manfred Kock und Bischof Karl Lehmann verweist u. a. auf ihre religiöse Vorbildfunktion für die Gegenwart: „Wir brauchen heute wie damals Mut zum Einmischen statt einer Einübung im Wegschauen" (9f). Auch die beiden Hg., Karl-Joseph Hummel, Direktor der katholischen Forschungsstelle der Kommission für Zeitgeschichte in Bonn, und Christoph Strohm, evangelischer Kirchenhistoriker an der Ruhr-Univ. Bochum, zeigen durch die gemeinsame Herausgabe des Bdes namens ihrer beiden Kirchen den ökumenischen Charakter der Publikation. Mit Bezugnahme auf die unterschiedliche Tradition katholischen und evangelischen Märtyrerverständnisses verweist die „Einleitung" auf den komplexen Charakter der Blutzeugenschaft, die ein entsprechend breites Widerstandsverständnis voraussetzt: „Mitunter fehlt ausdrückliches Bekennen und kirchliches Engagement im engeren Sinne; jedoch wurde der Kampf um das Recht und die Einhaltung elementarer Menschenrechte als unauflöslich mit dem Einsatz für die bedrohten christlichen Wertorientierungen verbunden angesehen." (14). Die Blutzeugen sind „als Zeichen der Einheit der gespaltenen Christenheit zu würdigen" (15): „Die Grenzen zwischen den Konfessionen schwinden angesichts der gemeinsamen Verfolgung durch christentumsfeindliche Ideologien und Gewaltherrschaften". Entsprechend wird aus der Ökumene-Enzyklika von 1995 und der Ansprache des Papstes bei der ökumenischen Gedenkfeier für die Glaubenszeugen des 20. Jh.s am 7. Mai 2000 zitiert (16).

Die Lebensbilder, von thematisch kundigen und zeitgeschichtlich versierten Vf. im Umkreis akademischer Forschung verfaßt, zeichnen sich durch möglichste Anschaulichkeit aus. Literaturhinweise finden sich jeweils am Ende der Beiträge. Auch auf allgemeine Widerstandsliteratur wird verwiesen. Porträtabb. sind beigegeben. Der taschenbuchartige Bd eignet sich als Begleitlektüre für den akademischen wie gymnasialen Unterricht in Zeitgeschichte, Religions- und Sozialkunde.

Der Bd umfaßt unterschiedliche Glaubenszeugen des vergangenen Jh.s, angefangen von Traugott Hahn (1875–1919), der ein Opfer der sowjetischen Revolutionswirren im Baltikum wurde, bis hin zu Werner Ihmels (1926–1949), der in der Haftanstalt Bautzen verstarb. Das Lebensbild von Oskar Brüsewitz (1929–1976), „den seine Bereitschaft zum Glaubenszeugnis in die Selbstverbrennung trieb" (15), fehlt nicht. Georg Kretschmar steuert einen Beitrag über die Märtyrer von Baku (1937) bei. Auch Missionare aus Übersee sind berücksichtigt, so die Ärztin Johanna Decker (1918–1977) in Rhodesien und Adolf Wagner (1912–1943) in Neuguinea. Neben Lebensbildern von bekannteren Widerständlern wie Dietrich Bonhoeffer (1906– 1945) Helmut James Graf von Moltke (1907–1945) und Opfern im Kirchenkampf wie Paul Schneider (1897–1939) und Friedrich Justus Perels (1910–1945) wird humanitäres Handeln für die Opfer der NS-Diktatur bei Hermann Reinmuth (1902–1942) und Maria Grollmuß (1896–1944) anschaulich. Katholischerseits ist hingewiesen auf die Blutzeugen Alfred Delp SJ (1907–1945), Bernhard Lichtenberg (1875–1943), Max Josef Metzger (1887–1944), Josef Wirmer (1901–1944) und Bernhard Letterhaus (1894–1944). Vollständigkeit war nicht zu erwarten; aber paradigmatisch kommen verschiedene Facetten eines „Widerstehens bis aufs Blut" im Horizont christlichen Welt- und Glaubensverständnisses zur Geltung.

Leipzig Kurt Meier

Haese, Ute: **Katholische Kirche in der DDR.** Geschichte einer politischen Abstinenz. – Düsseldorf: Patmos 1998. 237 S., geb. DM 49,80 ISBN: 3–491–72381–7

Unter Auswertung der bislang veröffentlichten Quellen sowie eigenem Studium verschiedener Archive (A. für Christlich-Demokratische Politik; Bundesarchiv Potsdam; A. des Staatssicherheitsdienstes; Diözesanarchiv Berlin; Regionalarchiv Ordinarien Ost; A. der Parteien und Massenorganisationen der DDR) gelingt der Vf.in eine faszinierende, immer wissenschaftlich abgesicherte, zudem verständliche und leicht lesbare Darstellung der Geschichte der katholischen Kirche in der DDR. Ihre Grundthese wird schon im Untertitel deutlich markiert und durch die ausgewerteten Quellen eindeutig belegt. Es ist eine äußerst kritische Auseinandersetzung, die aber auch die Gratwanderung der Kirchenleitung zwischen Opposition und Anpassung in einem totalitären und atheistischen Staats- und Gesellschaftssystem nachvollziehen läßt.

Besondere Brisanz hat dabei die These, daß sich das Verhalten der Bischöfe in der DDR durchaus mit dem in der Zeit des Nationalsozialismus vergleichen lasse. In beiden Systemen sei es der Kirche „zu allererst um die Sicherung der Institution Kirche gegangen. Diesem Ziel kam absolute Priorität zu, was beim Eintreten für die Menschenrechte in Kombination mit einem weltanschaulichen Politikverständnis dazu führte, daß sie sich auf die Wahrung der ganz unmittelbar für das kirchliche Leben wichtigen Rechte beschränkten, zu allen darüber hinausgehenden Menschenrechtsverletzungen jedoch – zumindest öffentlich – schwiegen" (223). Es verwundert daher nicht, daß der Berliner Kardinal Alfred Bengsch als Vorsitzender der Ordinarien in der DDR auf dem II. Vaticanum seine Unterschrift unter die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" verweigert hat. Die katholische Kirche ging faktisch ins Getto. Innerkirchliche, dieser Verweigerungshaltung kritisch gegenüberstehende katholische Gruppierungen wurden entweder nicht anerkannt oder „als Störenfriede für Kirche und Staat der Kirchenraison geopfert" (224).

Tatsächlich kommt es erst nach dem Tod von Kardinal Bengsch Anfang der 80er Jahre zu Versuchen, aus diesem Getto herauszukommen und sich auf die konkrete Situation der Gläubigen in Staat und Gesellschaft einzulassen (vgl. dazu J. Selke, Katholische Kirche im Sozialismus? Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe in der DDR zum Weltfriedenstag 1983 und seine Bedeutung im Verhältnis von katholischer Kirche und Staat DDR, Altenberge 1995 [Münsteraner Theologische Abhandlungen 38]). Der Vf.in ist wohl darin recht zu geben, daß der konziliare Weltauftrag an die Laien erst in dieser letzten Phase der Geschichte der DDR nicht mehr der Sicherung der Institution Kirche untergeordnet wird. Damit ist die Kirche zumindest in den ersten drei Jahrzehnten der DDR ihrem eigenen Anspruch, Wahrerin der Menschenrechte zu sein, nur unzulänglich gerecht ge-

worden, was einen Vergleich mit der Zeit des Nationalsozialismus durchaus nahelegt.

Der Aufbau der Arbeit kann als gut gelungen bezeichnet werden. Es wird nicht einfach nur ein historischer Durchgang durch die Geschichte unternommen. Zunächst werden knapp, aber zielführend die Grundlagen des atheistischen Weltanschauungsstaates und die Selbstbehauptung der kirchlichen Identität dargelegt. Des weiteren werden dann die Auswirkungen auf die kirchenpolitischen Grundsätze hin untersucht, wobei vor allem die Frage der Menschenrechte im Mittelpunkt steht. Ein besonderes Problem wird darin gesehen, daß die Kirchenleitung zwischen Staat und Partei differenziert. Während sie zu ersterem notwendigerweise Kontakte unterhält, was allerdings auch Kontakte zum Ministerium für Staatssicherheit einschließt, werden alle Gespräche mit der Partei der SED und auch der Ost-CDU abgelehnt. Dabei wird allerdings geflissentlich übersehen, daß die staatlichen Strukturen letztlich voll und ganz von der Partei gesteuert werden und das Ministerium für Staatssicherheit als Schild und Schwert der Partei gilt.

Mit den hier vorgelegten Thesen wird sich jede Kirchengeschichtsschreibung für die DDR-Zeit auseinanderzusetzen haben. Es handelt sich um die erste größere Arbeit, die aufgrund der inzwischen erschlossenen Quellen eine Wertung vornimmt, die als plausibel bezeichnet werden darf.

Münster Klemens Richter

Die Moderatoren der Runden Tische. Evangelische Kirche und Politik 1989/90, hg. v. Friedrich Winter. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1999. 205 S., brosch. DM 29,80 ISBN: 3–374–01753–3

Als Beitrag zum Verständnis der „Wende" in der DDR 1989/90 hat der evangelische Theologe Propst Friedrich Winter, 1986 bis 1991 Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche der Union (Ost), eine interessante Auswahl von 25 Berichten (fast durchweg leitender) evangelischer Geistlicher vorgelegt, die im Verlauf der „Wende" in der DDR als Moderatoren der „Runden Tische" (= RT) tätig waren (seit Spätherbst 1989 bis zu den Volkskammerwahlen am 18. März 1990 bzw. bis zu den Regional- und Kommunalwahlen vom 6. Mai 1990). Aktengestützte Rückblicke, mehr oder weniger ausführliche Erfahrungsberichte liegen vor: über den „Zentralen Runden Tisch" (= ZRT) in Berlin (Martin Ziegler; 46–64), über Runde Tische auf Bezirksebene (Berlin, Frankfurt/O., Potsdam) sowie der Kreis- und Ortsebene (Cottbus, Dessau, Finsterwalde, Friedrichshagen, Fürstenwalde/Spree, Greifswald, Leinefelde, Leipzig, Loitz/Vorpommern, Berliner Stadtbezirke Marzahn u. Prenzlauer Berg, Templin, Wittstock); auch über spezielle RT (RT Bildung im Bezirk Erfurt, RT Normannenstraße [MfS], RT Zentrale Wahlkommission). Zwei geistliche Ansprachen sind beigegeben, so Zieglers Predigt in der Gethsemanekirche Berlin am 5. April 1990 anläßlich der Konstituierung der am 18. März gewählten Volkskammer.

Am ZRT fungierte seitens der Kath. Kirche Monsignore Karl-Heinz Ducke, freikirchlicherseits Pastor Martin Lange (Methodist), beide als OKR Zieglers Stellvertreter. Der Bericht Zieglers („*Am Zentralen Runden Tisch. Es war nötig, moderierend zu wirken*"; 46–64) schildert die zentralen Ereignisse und Maßnahmen in Berlin vom turbulenten Beginn und der ersten Sitzung am 7. Dezember 1989 an. Auch in den Regionalberichten wird auf die Mitwirkung katholischer Moderatoren öfters hingewiesen; nur für Frankfurt/O. fehlte dem evangelischen Moderator (Gen.-Sup. Esselbach aus Eberswalde) ein „katholisches oder freikirchliches Gegenüber" (73). In Fürstenwalde/Spree wurde die beantragte Beteiligung der Katholischen Kirchgemeinde mit Sitz und Stimme von den Mitgliedern des RT abgelehnt: Man „vermißte damals spürbare gesellschaftswirksame Aktionen dieser Kirche und verwies auch darauf, daß es z. B. unter den anwesenden Vertretern der kirchlichen Initiativgruppe auch katholische Christen gäbe" (127f). In Leinefelde, im vorwiegend katholischen Eichsfeld gelegen, übernahm ein langjähriger Laiensynodaler der Kirchenprovinz Sachsen und Vorsitzender des ev. Gemeindekirchenrates gemeinsam mit dem katholischen Ortspfarrer die Moderation. Die Montagsdemos wurden hier von der früher eher politisch zurückhaltend agierenden katholischen Gemeinde nunmehr deutlich unterstützt (138f).

Der Hg., der die Erkenntnisse der nachfolgenden Einzelberichte orientierend in die Urteilsbildung seiner Einführung (Teil A: 9–44) einbezieht, stellt fest, daß die zeitgeschichtliche Erforschung der regionalen RT sich noch in den Anfängen befinde. Die Forschung werde noch „ganz stark unter dem Aspekt der Reformgruppen gesehen ..., aber noch zu wenig unter dem Aspekt der ebenfalls an den RT sitzenden traditionellen Kräfte und Gruppierungen, die auch bestimmte sich wandelnde Interessen wahrnahmen." An letzteren werde „mehr kritisch und moralisch gezaust, als daß ihr Verhalten bereits ohne Vorbehalt in den Blick kommt." (11). Die Beteiligten verstanden die RT-Bewegung als Krisenmanagement einer Übergangsphase, als durchaus transitorisches Kontroll- und Steuerungsorgan.

Voraussetzung für die Entstehung der RT im Herbst 1989 waren die Massenaufläufe der Bevölkerung, die Aktivitäten der verschiedenen schon des längeren oft konfliktreich agierenden gesellschaftskritischen „Gruppen", unterschiedlich motivierte Reformströmungen in SED und Staatsapparat, (West-)Medien und zwischen allen Fronten die Kirchen, die den staatlichen Stellen das Anliegen der Reformgruppen im Sinne einer notwenigen Demokratisierung „schmackhaft zu machen" versuchten (14–17). Dabei dominierte zentral zunächst der Gedanke einer DDR-Reform (Verfassungsentwurf; Sozialcharta). Auch sonst wird gelegentlich betont, das Ziel der Arbeit war zunächst nicht auf die Einheit Deutschlands ausgerichtet: „Wir wollten die DDR erneuern helfen." (B. Schottstädt, 159).

Entstehung und Verfahrensweise des ZRT wie der verschiedenen RT und die „Rolle der Evangelischen Kirche" (33–44) werden kundig aufgezeigt. Im Gefolge des ZRT sind „Tausende von Pfarrern und kirchlichen Mitarbeitern in die Leitung der RT im Lande eingestiegen" (38): „Die vorliegenden Berichte zeigen deutlich, daß die amtlichen kirchlichen Organe die Mitarbeit der Kirche an den RT zumindest tolerierten, bejahten oder sogar förderten." (39) Der Thüringer Landeskirchenrat ergriff „sogar die Initiative zur Bildung von besonderen Runden Tischen" (Bildungs-RT: Erfurt). Der sonst regional stark auf die Berlin-Brandenburgische Szenerie konzentrierte Bd verweist auf weiteren Forschungsbedarf im Blick auf unterstützende Maßnahmen durch kirchliche Leitungsgremien auf allen Ebenen in sämtlichen Landeskirchen (40).

Zur Bildung der RT-Bewegung und zur Berufung kirchlicher Moderatoren hat angesichts der gesellschaftspolitischen „Notsituation" auch der Vertrauensvorschuß beigetragen, den die Kirchen bereits vor der Wende in der DDR-Öffentlichkeit erwarben, ermöglicht auch durch die seit 1978 (Honeckergespräch) vermehrten, wenn auch vorsichtig praktizierten Staat-Kirche-Kontakte. Zur Kritik an der Rolle der Kirche, die seit 1991 auch medienwirksam zunahm, die RT hätten zu ausgleichend und stabilisierend gewirkt und damit (etwa der Modrow-Regierung) in die Hände gearbeitet, wird öfters Stellung genommen (43, 58f u. a.). Bald wurde das Ziel, „durch freie Wahlen eine legitimierte Volksvertretung und Regierung für unser Land zu gewinnen", erreicht: „Der Runde Tisch hatte seine Aufgabe als Übergangsinstitution in einer Krisenzeit erfüllt." (63). Nicht wenige Teilnehmer der RT gingen in die neugewählten Gremien über (31); die kirchlichen Moderatoren konzentrierten sich in der Regel wieder auf ihr kirchliches Amt. Die Berichterstatter sehen in den RT „eine sinnvolle und notwendige Übergangserscheinung, die viele positive Auswirkungen für den friedlichen Übergang vom System der DDR zur Einpassung in die Strukturen der alten Bundesrepublik bei sich hatte" (42).

Die Veröffentlichung, die Querverweise und weitere Literaturangaben in den Anmerkungen enthält, ermöglicht wichtige Einblicke in das im ganzen gelungene Krisenmanagement des politischen Umschwungs in der DDR und den Beitrag der evangelischen Kirche zur „friedlichen Revolution" 1989/90.

Leipzig Kurt Meier

Kirche unter Veränderungsdruck. Wahrnehmungen und Perspektiven, hg. v. Wolfgang Ratzmann / Jürgen Ziemer. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2000. 198 S., kt DM 34,00 ISBN: 3–374–01832–7

Gegenwartsgestalt und Zukunftsperspektiven evangelischen Kirchentums v. a. in den östlichen Bundesländern analysiert die vorliegende Sammlung von Beiträgen einer vom Institut für Praktische Theologie an der Theol. Fak. Leipzig im Dezember 1999 veranstalteten Tagung. Angesichts des massiven Veränderungsdrucks, unter dem die ostdeutschen Kirchen seit etwa Mitte der 90er Jahre stehen, möchte der Bd das bei der kirchlichen Strukturreform „mitunter eher beziehungslose Nebeneinander von kirchlichem Handeln und akademischer Praktischer Theologie" (8) überwinden helfen. Die Einbeziehung einzelner westdeutscher Vf., auch kirchenleitender Persönlichkeiten unterschiedlicher Ebenen und Gemeindepfarrer, verleihen dem Sbd einen erfrischend diskursiven Charakter, zumal das Buch selbst so konzipiert ist, „daß alle thematischen Beiträge von einer jeweils anderen wissenschaftlichen oder beruflichen Perspektive aus kritisch kommentiert werden" (11). Hilfreich ist auch die Liste der „Literatur zu den Strukturveränderungen in den ostdeutschen Landeskirchen" (189–196).

In *Teil I* („Die Situation wahrnehmen") finden sich Beiträge von Klaus Kaden, Christine Müller, Rolf Siegel, Monika Wohlrab-Sahr. Das Thema wird kirchenleitend, ökumenisch, ehrenamtlich, religionssoziologisch konzipiert angegangen.

Bei der gegenwärtigen Strukturreform folgte man zu sehr dem Finanzkalkül; die Relevanz ekklesiologischer Leitbegriffe für die Strukturüberlegungen werde eher zu gering veranschlagt (40), so W. Ratzmann (2. „*Ekklesiologische Leitbilder in den Strukturreformen der ostdeutschen Landeskirchen*"; 30–47). Der noch verbliebene Rest volkskirchlicher Strukturen soll mit den kirchlichen Leitbildern einer missionarisch offenen Kirche vermittelt werden. Exklusiv alternative Lösungen gelten als unrealistisch. Hoffnungsvoll stimme, daß „in dieser Zeit der Strukturveränderungen auch die ekklesiologische Debatte unüber-

hörbar begonnen hat" (47). Auch Horst Slesazeck vom Dresdener Landeskirchenamt bestätigt in seinem Kommentar: ein Diskussionsprozeß, der zu gemeinsamen Leitbildern führe, sei noch in vollem Gange. Die bisherige Strukturreform habe „volkskirchliches Denken" und „Pfarrerzentrierung" stabilisiert. Jetzt gelte es, „kirchliche und gemeindliche Strukturen zu schaffen, die Gemeindeaufbau und Gemeindeentwicklung, öffentliche Wirksamkeit und Laienaktivität fördern" (48).

„Probleme der Kirchenorganisation in der modernen Gesellschaft" erörtert Volkhard Krech (52–68; Kommentar: Jan Hermelink, 69–73) unter Heranziehung organisations- und professionssoziologischer Theoreme. Insbesondere sind Legitimationsprobleme zu überdenken, wenn sich Kirche der veränderten Situation anpassen will, ohne den religiösen Charakter ihres Auftrags zu verlieren. Zur religiösen Kommunikation in der ostdeutschen kirchlichen Szenerie werden Statements aus unterschiedlicher Perspektive beigesteuert: Lutz Motikat (*„Kirche und Konfessionslose"*; 74–79) moniert die Diffamierung des Religionsbegriffs seitens der Dialektischen Theologie, wodurch die Verbindung Christentum/Kirche mit der allgemeinen Religiosität leichtfertig preisgegeben wurde (75). Das für Ostdeutschland besonders brisante Thema *„Kirche als Problem(fall) für Jugendliche?"* behandelt Albrecht Döhnert (80–90), auch im gesamtdeutschen Vergleich. Religionssoziologisch verweist hier M. Wohlrab-Sahr (*„Vorläufige Thesen einer Zugereisten"*; 91–96) darauf, daß intensive Kommunikationsprozesse (Bekenntnis- und Lebensstilbetonung) auch abgrenzende Wirkung haben können; kirchliche Optik läßt oft fernstehende Milieus nur klischeehaft wahrnehmen, nicht differenziert genug Anknüpfungspunkte erkennen. Vf.in plädiert auch für zivilgesellschaftliche Aufgaben der Kirche (94f; vgl. 29). Ungeachtet notwendiger Selbstvergewisserung und Identitätswahrung, die unter DDR-Verhältnissen sinnvoll sein konnten, gelte es, Abgrenzungsgefahren zu erkennen, die für die Kirchen unter heutigen Verhältnissen zu bloßer Nischenexistenz führen und gesellschaftliche Bedeutungslosigkeit heraufbeschwören könnten. Ergänzend aus praktisch-theologischer Sicht ist der Kommentar von Bettina Naumann (97–101) konzipiert.

Teil II („Perspektiven entwickeln"; 104–188) behandelt die *„Kirche im Veränderungsprozeß"* (Jürgen Ziemer); ergänzt durch kritische Kommentare (*„Kirche in Bewegung für ländliche Gemeinden"* [Dietrich Bauer]; *„Eine ‚sich verändernde Kirche' verändert sich nicht"* [Gottfried Schleinitz]). Letzterer betont kritisch, im Blick auf den „deutlichen Sympathieverlust für die Kirchen in der ostdeutschen Gesellschaft" dürfe nicht verkannt werden, „daß seit der sog. Wende die ostdeutschen Kirchen von der ostdeutschen Bevölkerung auf der Siegerseite gesehen werden" (124).

Teil II, 2 entwickelt aspektreich *„Exemplarische Fragestellungen kirchlichen Handelns in der Zukunft"*. Dabei wird die durch notwendige Stellenkürzungen problematische *„Zukunft der Mitarbeiterschaft"* (Peter Meis; Kommentar: Michael Böhme) ins Auge gefaßt. Beiträgen wie *„Kirche als Dienstleistungsunternehmen"* (Hermann Geyer), auch unter dem Aspekt der *„Beanspruchungsgesellschaft"* (Christian Wolff) folgen Themen wie *„Missionarische Prioritäten in der Region"* (Dietrich Werner; B. Naumann) *und „Kirchliche Perspektiven entwickeln – ein soziologischer Kommentar"* (Harald Wagner). Auch sie bieten konkrete Orientierungshilfen und möchten Veränderungsimpulse auslösen. Ausblickhaft faßt J. Ziemer in einem weiteren Beitrag (*„Kirche nach der Wende: Wohin wollen wir?"*; 179–188) das Anliegen des Bdes zusammen: Die „falsche ekklesiologische Alternative: Bekenntniskirche oder Volkskirche" sei abzuweisen, ebenso der Gegensatz „Anpassung oder Wahrung des Propriums"; beide Aspekte sind lebensnotwendig. Z. wendet sich gegen einen pauschalisierend angewandten Krisenbegriff, der „unzulässigerweise aus der Notfallpsychologie auf eine soziale Institution übertragen" wird, dessen soziologischer Signalwert („dramatische Entwicklung der Kirchenmitgliedschaft in Ostdeutschland") aber unbestritten bleibt (180). Vordringliche Notwendigkeiten zu kirchlichen Veränderungen werden im mentalen Bereich gesehen. Anstelle von Betreuungs- und Ausführungsmentalität gelte es, wirksam das Prinzip der Selbstverantwortlichkeit auch auf regionaler und lokaler Ebene zu stärken: kohärente Gemeindegruppen, religiös-theologische Bildungsarbeit, paradigmatische Präsenz in der Gesellschaft. Dem „öffentlichen Gottesdienst" kommt entgegen früheren Reformprogrammen verstärkte Bedeutung zu, ebenso dem „Brückenschlag zur säkularen Welt".

Leipzig Kurt Meier

Fundamentaltheologie

Cornelissen, Hanns: **Der Faktor Gott.** Ernstfall oder Unfall des Denkens? – Freiburg: Herder 1999. 336 S., geb. DM 38,00 ISBN: 3–451–26904–X

Der Vf. versucht, einmal „in eine ganz andere Richtung zu denken, weg vom Gewohnten" und „jenseits der ausgetretenen Trampelpfade", um den „größte[n] aller Gedanken", nämlich Gott, zu denken (5f). Es handelt sich dabei um den Versuch einer philosophischen Theologie, in Harmonie mit den Naturwissenschaften den christlichen Glauben, wie ihn der Vf. versteht, anzudenken und neu zu formulieren. Das Buch ist formal durch acht fiktive Dialoge zwischen *Sokrates* und *Helvetius* und später *Aurelius* gegliedert, die aufeinander aufbauen und anschließend thematisch aufgearbeitet werden. Dies geschieht jeweils durch einen oder mehrere Abschnitte, die durch Zwischenüberschriften weiter aufgegliedert sind. Grundsätzlich ist jede Form der Apologetik der christlichen Offenbarung zu begrüßen, die deren Glaubwürdigkeit mit Gründen dartut, die der Vernunft und dem heutigen wissenschaftlichen Problembewußtsein entspechen. In jedem Fall aber muß sie sich damit abfinden, daß der Glaube nicht eigentlich beweisbar ist und eine Entscheidung abverlangt, die sich über jegliche erreichbare Evidenz erhebt. In diesem Sinne will der Vf. nicht zeigen, „daß jeder Vernünftige an Gott glauben muß, wohl aber, daß kein Vernünftiger behaupten kann, der Glaube an Gott sei unvernünftig" (6). Immerhin aber soll das Buch „eine vernünftige und menschengemäße Deutung der Welt" (Umschlagtext) bieten, die auch den Glauben an Gott einschließt, sogar aus christlicher Sicht. Das setzt freilich voraus, daß die Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens respektiert werden und der Raum des Geheimnisses offen bleibt. Das geschieht in diesem Buch aber nur zum Teil, während wesentliche christliche Glaubensinhalte auf eine scheinbar plausible Deutung reduziert werden, so als wäre das schon ihr eigentlicher Gehalt. Auferweckung von den Toten wird zum Beispiel als „Anwendung des 1. Hauptsatzes der Thermodynamik aus der Physik auf die individuelle Existenz des Menschen" verstanden: „Nichts und niemand geht verloren" (166). Näherhin heißt das: „Jesus war auferstanden in seine Ichformel", weil grundsätzlich gilt: „Wer gestorben ist, ist in seine Ichformel auferstanden" (184). Die „Ichformel", auch „Individualformel" genannt, faßt die „Formulierung der quantitativen physikalischen Vorgänge im Leben eines Menschen und die Einmaligkeit seines individuellen Daseins und seiner Qualitäten" zusammen (182). Auch wenn ein Blatt zerfällt, bleibt seine „Individualformel, die die Existenz des Blattes zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort exakt beschreibt", erhalten. „Die Individualformel ist also die in eine zeitlose Formel gefaßte physikalische Wahrheit eines in Raum und Zeit vorkommenden Gegenstandes derart, daß Substanz und Entwicklung des Gegenstandes in ihr restlos beschrieben werden" (173). Gelesen werden kann sie freilich nur „‚von oben', also von Gott" (311, 185). Wenn aber Auferstehung oder Auferweckung lediglich in eine „Individualformel" geschieht, die die formulierbare „zeitlose Wahrheit des entsprechenden raum-zeitlichen Gebildes bewahrt" (204), dann ist vielleicht die Wahrheit des Lebens eines Menschen „aufgehoben" im dreifachen Sinn des Wortes (154, 177f), nicht aber das beschrieben, was wir Christen unter der Auferweckung „der Toten" oder „des Fleisches" verstehen. Für den Vf. ist es darum auch „nicht notwendig, an der alten und ehrwürdigen Vorstellung einer immateriellen Geist-Seele direkt aus Gottes Hand festzuhalten, um die Botschaft der christlichen Religion von der Auferstehung der Toten verständlich zu machen" (205). Und wenn dann behauptet wird, daß das christliche Denken die Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele ablehne (151), sei in aller Höflichkeit angemerkt, daß Katholiken sich mit dieser „Vorstellung" durchaus als Christen verstehen. Das Beispiel des Schimpansen, der sich im Spiegelbild erkennt, läßt den Vf. fragen: „Was hindert uns also daran, Geist, Seele und Selbstbewußtsein des Menschen nicht auch als eine Leistung der Evolution zu verstehen?" (189). „Vernunft als Ergebnis der Evolution" (35), „durch die Evolution hervorgebracht" (40), ihren „Gehalt" „nennen wir Geist" (39), insofern „sie an einer immateriellen Dimension teilhat" (40). „Die Evolution hat den Geist expliziert, der von Anfang an in der Materie impliziert war. Seine bisher höchste Ausformung hat er im Geist des Menschen erhalten" (243). Gegenüber der sog. Identitätstheorie, für die „Gedanken nichts anderes seien als Ausscheidungen des Gehirns" (195), und dem traditionellen „Dualismus" von Geistseele und Materie (199) vertritt der Vf. die „neurobiologische Theorie des sogenannten ‚emergentistischen Mentalismus'", den er mit dem Begriff der „Fulguration" (Konrad Lorenz) oder auch des „Hyperzyklus" (Manfred Eigen) zu stützen versucht (200f). Solche und ähnliche Aussagen kommen der weit verbreiteten evolutionistischen Weltanschauung sehr entgegen, von der sich der Vf. an keiner Stelle distanziert. Er versucht vielmehr, auch kontroverse Positionen weitestgehend zu harmonisieren. Zwar könne „die Evolution auch als die Technik Gottes zur Herstellung der Welt verstanden werden" (200), aber mit dem „theistischen Schöpfungsmodell" werde „dem natur-

wissenschaftlich denkenden Menschen eine Hürde aufgebaut", weswegen es besser sei, „auf die theistische Schöpfungsvorstellung" zugunsten des „panentheistische[n] Gottesmodell[s]" zu verzichten (299). Dabei läßt er sich von dem Mißverständnis leiten, der Theismus betone „stärker die Andersartigkeit Gottes im Verhältnis zur Welt"; Gott stehe „über der Welt" und erhalte sie „von außen". Er sei Schöpfer der Welt, „ohne in sie einzugehen" (296). Demgegenüber beschreibt der Vf. (in ferner Erinnerung an Hegel [306]) Gott als einen Werdenden (321) und in und durch die Evolution zu sich selbst Zurückkehrenden: „Die Evolution Gottes in der Welt, deren Triebfeder Gottes Liebe ist und seine Sehnsucht, geliebt zu werden, produziert im Laufe der Entwicklung immer komplexere Muster, die sich vernetzen und auf diese Weise die Komplexität des menschlichen Denkens und der menschlichen Persönlichkeit weit übertreffen. Gottes Liebe schafft sich ein immer ebenbürtigeres Gegenüber. Am Endpunkt der Entwicklung fällt dieses Gegenüber mit der Liebe Gottes zusammen und ist von ihr nicht mehr zu unterscheiden. Gott ist an seinen Ausgangspunkt zurückgekehrt" (327). Dieser „Gott ist nicht Gott für sich selbst" (303), er liebt „durch mich sich selbst" (306); ja sogar: „Ohne uns und außerhalb unserer Beziehung zu ihm wäre Gott nicht Gott" (304). Immerhin bleibt Gott für den Vf. ein „Synonym" für „das Unergründliche oder das Geheimnis der Welt" hinter der „Grenze", die durch das „Ding-an-sich" „markiert" werde (gemeint ist wohl die Grenze möglicher Erfahrung in Sinne Kants) (294). Das Unergründliche (51) wird beschrieben als „das Umgreifende" (Jaspers), „das Subjekt und Objekt umgreift" (295). Als das Umgreifende ist Gott „der Urgrund, der Existenz erst ermöglicht. Er ist, in der Sprache Kants, die Bedingung der Möglichkeit von Existenz", kann deshalb „aber selbst nicht Existenz sein", „‚existiert' strenggenommen nicht", sondern ist „das umgreifende Ganze" (296; dagegen: 245). Allerdings macht es sich der Vf. zu einfach, wenn er schreibt: „Das Umgreifende ist logischerweise unendlich" (57); denn es ist zunächst bloß größer als das ‚Umgriffene', wenn nicht weitere Zwischenschritte zu einem solchen Ergebnis führen. Auch hier wird Kant nicht ganz zutreffend herangezogen: für Kant gebe es „etwas, das hinter der Erscheinung erscheint"; er nenne es „das Erscheinende", und eben das sei „das Umgreifende" (56). Damit ist für den Vf. eine formale „Gottesdefinition gefunden, die einsichtig ist und der christlichen Tradition entspricht" (56). Von hier aus kann freilich das Geheimnis des dreieinigen Gottes, das im Zentrum des christlichen Glaubens steht, allenfalls nur noch symbolisch verstanden werden. Und in der Tat spricht der Vf. vom „trinitarische[n] Symbol" (304). Dabei geht es ihm um „Eigenschaften" Gottes. Gott habe teil (!) „nicht nur an den guten, sondern auch an den schlechten Eigenschaften in unserer Welt" (301). „Durch die Auslegungsmodi ‚Vater', ‚Sohn' und ‚Heiliger Geist' werden jene Eigenschaften Gottes erschlossen, die für den Menschen von existentieller Bedeutung sind", als „Offenbarungen der Liebe und der Heiligkeit Gottes" (312). So werde z.B. das „Aufscheinen Gottes in einem irdischen Leben" mit dem Symbol ‚Sohn Gottes' beschrieben" (262). Die Dreipersonalität Gottes wird so verfehlt; lediglich „die Personalität Gottes ist der Schlüssel zu einem Verhältnis zum Ganzen" (245). Diese Sicht wird in einer „Gottesformel" zusammengefaßt, die allerdings nicht „das wahre Sein Gottes" beschreibe, sondern eine formalisierte „Annäherung an den Begriff Gott ‚von unten'" darstelle. Im Ergebnis gelangt der Vf. zu einem monotheistischen Gottesbegriff, der dem christlichen Glauben zwar zugrunde liegt, dessen eigentlichen Gehalt aber nicht erreicht und von den methodischen Voraussetzungen her auch nicht erreichen kann. Darum wird der Anspruch nicht eingelöst, „das Christentum" als „eine vernünftige und menschengemäße Deutung der Welt" (Umschlagtext) vorzustellen. Als Religionsphilosophie gelesen bietet das Buch jedoch manche hilfreiche Ansätze und Überlegungen. Da sind zunächst die vielen Zitate moderner Autoren auch und gerade aus dem naturwissenschaftlichen Bereich, die für den Gedankengang herangezogen werden. Dann der Hinweis auf die Grenzen unseres Wissens: „Der größere Teil der Wirklichkeit befindet sich jenseits unserer Erkenntnismöglichkeiten. Die Realität ist für uns wie ein Meer, von dessen Strand wir ein paar Quadratmeter vermessen haben." In diesem Sinne spricht der Vf. von „einem materiellen und einem geistigen Jenseits" (41). Zum Weiterfragen regt die Vorstellung der Quantenphysik an, die sich auf Äußerungen namhafter Wissenschaftler stützt. Zur einfachen Erklärung der Wunderfrage reicht es freilich nicht aus zu sagen: „Wenn aber die ganze Welt ein Wunder ist, dann sind die Teile davon nicht ausgenommen" (126). Wenn es aber zutrifft, daß nach der (nicht zwingenden) holistischen Deutung der Quantenphysik im Gegensatz zur klassischen Physik „das Ganze das Verhalten der Teile bestimmt", das „Wissen aber, wie das Ganze diese Teilaspekte organisiert, ... sich unserer Erkenntnis" entzieht (131f), dann ist dies auch eine philosophische Frage, die aber nicht weiter verfolgt wird, obwohl an anderen Stellen das „Ganze" als das „Umgreifende" bezeichnet wird (54), das als das „Eine im Gegensatz zum Vielen" „in der abendländisch-christlichen Tradition Gott genannt" (240) wird. Als „Grenzbegriff des Denkens" aber ist und bleibt es „für uns ein Mysterium" (240f), zugänglich nur einer „mystischen Betrachtungsweise" (256). In der mystischen Erfahrung spüre man, „daß alles – Geist und Materie, Fragen und Antworten, man selbst und alle anderen Personen – Teil eines einheitlichen Ganzen ist" (136). So hat auch Religion als „Rückbindung an das Ganze" (240, 242) für den Vf. „primär etwas mit Erfahrung zu tun" (245). „Religion ist die Wahrheit, die vom Ganzen her kommt und die Antagonismen und Knoten unseres Daseins aus der Perspektive des Ganzen betrachtet. Religion ist das Licht, das uns aufgeht, wenn das Ganze zu leuchten anfängt. Religion bedeutet, im Schweigen, das unser Leben in der Tiefe trägt, die Stimme eines Unergründlichen, eines Unermeßlichen, eines Unsagbaren zu vernehmen, eine Stimme, die das Herz anrührt, die jedoch nur undeutlich zu verstehen ist" (242). Begegnen sich hier abstraktes Denken und mystisches Empfinden des Namenlosen, oder führt der reduzierte Gottesbegriff zu einer auf die Perspektive des umgreifenden Ganzen eingeschränkten Religiosität? „Religion ist die Kraft, die nach außen dringt. Sie verläßt die Welt des Gewöhnlichen, um an einer letzten Realität zu partizipieren. Sie sucht das Bleibende im Trubel der vorbeifliegenden Bilder, die sinnvolle Ordnung hinter den Absurditäten des Daseins, das Eine hinter der chaotischen Vielfalt. Sie sucht das Heilige als eine Dimension der Wirklichkeit, die durch die Träger des Heiligen hindurchscheint ... Das Heilige ist das Geheimnis, aus dem unsere Welt in jeder Sekunde hervorgeht" (246). „Religion ist das Ausgreifen über alles Gegebene auf ein Gebendes. Religion ist das Ergriffensein von einer alterslosen Wahrheit" (247). Ist so verstandene Religion die Reaktion auf eine bloße Denknotwendigkeit? Ist sie nur ein Suchen, dessen Weg schon das Ziel ist? Ist sie nur ein Sich-beziehen auf Unbedingtes oder ein als wirklich erfahrenes und erlebtes Bezogensein? Indem der Vf. dies zu meinen scheint, überschreitet er jedenfalls die selbst gesetzten Grenzen seiner Argumentation: „Wenn alle Worte verstummen, gibt es da eine tiefe Geborgenheit, in die ich mich wortlos fallen lassen kann. Wer nicht das Gegenüber eines göttlichen Du erleben kann, lebt auf dünnem Eis, unter dem sich die kalte Tiefe der Sinnlosigkeit und der Abgrund unaufhebbarer Einsamkeit auftun" (247). „Christliche Religion ist die persönliche Begegnung mit Gott, ein Frieden stiftendes Finden dessen, was in der Menschenwelt so schmerzlich unbefriedigend erscheint oder gänzlich fehlt" (ebd.). Das gilt freilich auch von anderen monotheistischen Religionen und ist keineswegs schon ein christliches Spezifikum. Eine Hinführung zum Christentum ist das Buch also sicher nicht. Ob der Versuch, sich mit der Gottesfrage auch aus naturwissenschaftlicher Sicht in dieser Weise auseinanderzusetzen, hilfreich ist, mögen Naturwissenschaftler beantworten. – Zum Schluß noch eine Rückfrage. Wie ist der folgende Satz zu verstehen: „Was bleibt von meiner Bedeutung, wenn ich erst einmal humiliert bin?" (241)? „Humiliiert" = verdemütigt (ungebräuchlich) ergibt keinen Sinn, oder ist etwa „humifiziert" gemeint?

Fulda Aloysius Winter

Dabrock, Peter: **Antwortender Glaube und Vernunft.** Zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2000. 400 S. (Forum Systematik, 5), kt DM 71,00 ISBN: 3–17–016320–5

Diese in Bochum bei Christofer Frey erstellte Diss. wendet sich einer Problematik zu, die lange Zeit exklusiv im katholischen Raum beheimatet schien, der evangelischen Fundamentaltheologie. Im Raum evangelischer Univ.stheologie als Fach praktisch nicht vertreten, hatte sie dort den Ruf, „sie sei ein spezifisch katholisches Unternehmen, das versuche, mit Hilfe einer Zweistufensystematik (Natur – Gnade) die Glaubwürdigkeit des Glaubens auf dem Wege einer nichttheologischen Vernunft von außen zu beweisen" (15). Ziel der Arbeit ist es, „den systematischen Ort der Fundamentaltheologie als Verantwortung auf der Schwelle von theologischen und nichttheologischen Diskursen" aufzuzeigen und sich damit als überkonfessionell notwendig zu erweisen (17). Bereits zu Beginn der Arbeit taucht ein philosophisches Konzept des Faches auf, wonach es hier um die Verantwortung auf der Schwelle zwischen Eigenem und Fremdem geht (17; siehe dann u.a. 61) – daher auch „Schwellenwissenschaft". Die von

David Tracy vorgetragene These kommt zu Gehör, nach der die Schwellenfunktion der Fundamentaltheologie sich nicht auf *eine* Gesprächssituation beschränken darf, sondern mindestens *drei* Öffentlichkeiten sind als Partner der Kommunikation im Spiel: die Gesellschaft, die Univ. und die Kirche (61f): Von hier aus begründet der Vf. auch sein Plädoyer für die Beibehaltung des Begriffs „Fundamentaltheologie" für das entsprechende evangelische Fach bzw. die entsprechende Problembündelung in der evangelischen Theologie, was hier im Detail nicht nachgezeichnet werden kann. Vielfache Aufgaben dieser „Schwellendisziplin" gestatten, sie als „integrativ" zu bezeichnen, als „intrinsezistische" deshalb, weil der Glaubensgrund unverfügbar bleibt. „Weil Fundamentaltheologie auf der Schwelle über ihren Glaubensgrund nach-denkt und dort von seinem Anspruch her entsprechend Rechenschaft zu geben versucht, verantwortet sie ihn von innen (als Identitätsreflexion) nach außen (als Relevanzerweis), vom intrinsischen Grund in extrinsische Spruchspiele" (65). „Integrativ-intrinsezistische" Fundamentaltheologie wird vorgeführt an den Beispielen von *Max Seckler* und *Francis Schüssler Fiorenza*. Prinzipiell geht es hier jeweils darum, „die Logoshaftigkeit der eigenen Hoffnung in allen Situationen zu verantworten" (173; nochmals deutliche Anspielung auf 1 Petr 3,15). Was aber in solchen Ansätzen nach Meinung des Vf.s nicht gewährleistet scheint, ist die „methodische und methodologische Aufarbeitung der Schwellensituation der Verantwortung" (175): „Welche Konsequenzen hat die Kommunikation der Kirche–Welt–Differenz für die Fundamentaltheologie selbst, wenn sie stellvertretend für den verantwortungsbereiten Glauben überhaupt ihr Selbstverständnis thematisiert?" (176). Der Vf. ist der Ansicht, daß die Defizite bei der Aufarbeitung der Verantwortungssituation auf der Schwelle durch Applikation der fundamentaltheologischen Konzeptionen responsiver Rationalität ausgeglichen werden können. Das möchte Dabrock mit der Analyse der (mehr philosophisch orientierten, aus der Begegnung mit Husserl herrührenden) *Methoden der Responsivität* zeigen (mit ca. 120 Seiten einer der umfangreichsten Teile zu einem Einzelbereich). Diese Methode kann der „intrinsezistischen" Fundamentaltheologie wichtige Impulse (im Sinne von Komplementarität) vermitteln. Momente responsiver Rationalität findet der Vf. übrigens schon in dem Prolegomena zur „Kirchlichen Dogmatik" Karl Barths.

Das Buch ist von der Gedankenführung und von der Sprache her höchst anspruchsvoll, streckenweise vielleicht (unnötigerweise!) kompliziert. Hinter den scheinbar so spezifischen Erwägungen zur Fundamentaltheologie verbergen sich theologische Fragen von höchster Brisanz, etwa der Zusammenhang von „Innen" und „Außen", von „Erfahrung" und „Offenbarung" in der Theologie. Besonders geeignet für Dozenten und interessierte Studierende der Systematischen Theologie (Dogmatik/Fundamentaltheologie), aber auch der Religionsphilosophie.

Münster Harald Wagner

Theologiegeschichte/Reformation

Kreuzer, Michael: **„Und das Wort ist Fleisch geworden".** Zur Bedeutung des Menschseins Jesu bei Johannes Driedo und Martin Luther. – Paderborn: Bonifatius 1998. 290 S. (Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien, 68), geb. DM 118,00 ISBN: 3–89710–048–7

Sage niemand, die katholische Lutherforschung habe keinen Nachwuchs! Nach Hubertus Blaumeisers Untersuchung über „Martin Luthers Kreuzestheologie" (Paderborn, Bonifatius 1995) legt Michael Kreuzer in derselben verdienstvollen Reihe der „Konfessionskundlichen und kontroverstheologischen Studien" seine Studie zur Christologie vor. K., wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Dogmatik an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg und – wie nicht selten und durchaus zum Vorteil der Sache – Pfarrer in einer Gemeinde der Diözese Augsburg, wurde mit dieser Untersuchung 1998 in Augsburg promoviert. Er stellt sich das fundamentale und im Hinblick auf *Confessio Augustana/Apologie* Art. 3 („... nichts, das zu verwerfen sey", 14) und *Schmalkaldische Artikel* I („Kein Zank noch Streit") ökumenisch oft unterschätzte Problem der Menschheit des Gottmenschen Jesus Christus und befragt daraufhin den katholischen Kontroverstheologen Johannes Driedo (ca. 1480–1535) im Vergleich mit Martin Luther. Die Arbeit ist daher zunächst eine Arbeit über Driedo, dessen Biographie auch die Arbeit eröffnet (17–36) und dessen weithin unbekannte Werke mit Recht ausführlich zitiert werden. Zu Luther erübrigt sich eine (Kurz-)Biographie und wird sogleich durch einen Forschungsbericht zum Thema ersetzt (37–50). In drei Kap.n (3.–5.) mit den sachnotwendigen Untergliederungen wird sodann *„Jesus Christus – Gott und Mensch"* (41–142), *„Das Werk des Erlösers"* (also die *objektive* Erlösung, 143–239) und *„Das Leben in der Gnade Christi"* (also die *subjektive* Erlösung, 240–266) jeweils im Vergleich zwischen Driedo und Luther dargestellt. Dabei ist bald Luther, bald Driedo der „Fragende", im 5. Kap. hat Luther den Vortritt – erkennbar aus dem Interesse des Vf.s, mit einer mariologischen Konkretion des Ergebnisses schließen zu können, die ihm sehr am Herzen liegt.

Driedo ist seinem etwas jüngeren Zeitgenossen Luther wahrscheinlich nie persönlich begegnet. Dennoch ist der Vergleich „lohnend" (15). Denn Driedo war wie Luther vorwiegend Exeget, der keine systematische Theologie verfaßt hat. Er kennt Luthers Schrifttum genau (16) und lehrte in Löwen, wo der Streit zwischen Scholastikern und Humanisten geradezu institutionalisiert war und Erasmus als Vf. von *De captivitate Babylonica praeludium* galt; wo Luthers Bücher verbrannt wurden und Jacobus Latomus gegen Luther schrieb (19f). In dieser aufgeheizten Atmosphäre war Driedo ein fairer Gegner, wie Luther wenige gehabt hat, immer sachlich, nie polemisch. Als Theologe war er Thomist, aber sozusagen mit spätscholastischem Problembewußtsein, das ihn zuweilen ockhamistische Elemente übernehmen ließ (53; 77; 160–166; 253), aber ein scharf antipelagianisches Sündenverständnis und eine entsprechende Gnadenlehre nicht hinderte, zuweilen geradezu lutherisch formuliert (26f). Die Reformforderungen der besten Köpfe seiner Zeit sind auch die seinen (35f). Die abstrakten Theoriebildungen der scholastischen Tradition füllte er als Bibliker ganz selbstverständlich mit den biblischen Konkretionen aus (vgl. bes. 80; 162f; 180) – wie er auch klar sieht, daß Gen 3,15 trotz der falschen lateinischen Übersetzung nur durch Schlußfolgerungen *auch* auf Maria zu beziehen ist (22; 183–185).

Die Vorstellung der Christologie sowie der Versöhnungs- und Erlösungslehre Luthers ist korrekt, auch und besonders bei den prekären Themen der *communicatio idiomatum* (99–114), des „Zornes Gottes" (196–200), des Verlassenheitsschreis Jesu (207–225) und des umstrittenen Motivs vom „geköderten Leviathan" (226f).

Im Vergleich zwischen Luther und Driedo treten die vielen grundlegenden Gemeinsamkeiten eindrucksvoll heraus: etwa das soteriologische Interesse schon bei den Fragen der Christologie im engeren Sinne (51–56), der Kontext der Trinitätslehre (56–75), die, natürlich verschieden sich auswirkende, Interdependenz von Christologie und Anthropologie (122–128), die beiderseits fortbildende Rezeption der Genugtuungslehre Anselms (144–166; 195–207). Zugleich aber treten auch die Eigenarten im christologischen Denken Luthers zutage, nicht selten mitten in den gemeinsamen Grundansätzen – K. arbeitet sie aufs genaueste, zuweilen geradezu pedantisch heraus. Er sieht die alles bestimmende Grundlage in Luthers Auffassung von der „Person" Christi als der konkreten Ganzheit des Gottmenschen Jesus Christus, nicht nur als der (von Luther natürlich nicht bestrittenen) subsistierenden Person des Logos in dem Menschen Jesus. Die Folge ist eine gewisse Sorglosigkeit gegenüber den traditionellen christologischen Sprachregelungen, die evangelische Interpreten zuweilen von einer „Überwindung der Zwei-Naturen-Lehre" sprechen läßt (114–121) – was m.E. höchstens für die scholastischen Ausgestaltungen, nicht für den ursprünglichen Sinn des Dogmas zutrifft (88–99). Von daher die Erweiterung der *communicatio idiomatum* und ihre Verbindung mit dem Thema des „fröhlichen Wechsels". Was hier für die einen (Marc Lienhard) eine neue soteriologische Anwendung eines alten Themas ist, trägt Luther bei anderen (Theobald Beer) den Vorwurf gleichzeitiger monophysitischer und nestorianischer Tendenzen ein (106–114) – und hat ja auch innerlutherisch umstrittene Konsequenzen (die Ubiquität der Menschheit Christi u.a.). Freilich hat Luther dadurch im Gegensatz zu Driedo weniger Schwierigkeiten, das Schriftzeugnis vom Zorn Gottes (196–200; 212–214) und vom Verlassenheitsschrei Jesu (214–218), von Christus, der für uns „zur Sünde geworden ist" (216), die Entäußerung gemäß dem Philipper-Hymnus (129–142) u.a. ganz ernst zu nehmen und lieber das unauflösbare Paradox stehen zu lassen als zu begrifflichem Ausgleich seine Zuflucht zu nehmen, der die Härte der Schriftworte abschwächt. Besonders gelungen (und mit großer Mühe durchgearbeitet): die Kreuzestheologie (207–225).

Und noch etwas tritt zutage: die Unmöglichkeit, Luthers Neuansätze in die scholastischen Koordinatensysteme einzuordnen, und von daher die auch sonst typischen Verstehensblockaden bei denen, die die traditionellen Verstehensmuster zu hinterfragen nicht in der Lage waren oder sich nicht berechtigt glaubten. So ist denn durch K.s

Darstellung hindurch auch für Driedo das völlige Mißverständnis der „Freiheit vom Gesetz" in Luthers Freiheitsschrift zu konstatieren (32f); desgleichen das Unverständnis für Luthers *De servo arbitrio* (181); die Verteidigung des Verdienstbegriffs in der Überzeugung, die eindeutige gedankliche Klärung müsse doch genug sein, um den seelsorglichen Mißbrauch zu verhindern (256f); die mangelnde Sensibilität für die Anfechtung als eines Kriteriums der theologischen Theoriebildung (223), u. a. m.

Die Arbeit zeugt von peniblem Fleiß. Sie spricht eine klare, unverschnörkelte Sprache. Das Literaturverzeichnis ist untadelig (vielleicht wäre nützlich, hinzuzufügen: Gerhard Ebeling, *„Christus ... factus est peccatum metaphorice"*, in: A. Freund / U. Kern / A. Radler, Hg., Tragende Tradition. FS für Martin Seils, Frankfurt–Bern 1992, 49–73 – zu „Christus, für uns zur Sünde geworden"; und Peter Manns, *„Fides absoluta – fides incarnata. Zur Rechtfertigungslehre Luthers im Großen Galaterkommentar"* [1965], in: ders., Vater im Glauben. Studien zur Theologie Martin Luthers, Stuttgart 1988, 1–48 – u. a. zum „geköderten Leviathan"). Leider fehlen Register – zumindest ein Personenregister wäre hilfreich.

Ansonsten beschränken sich Einwände auf „Beckmessereien". Unter mehreren seien nur diese angebracht: K. kann mit Recht aufgrund des Forschungsstandes davon ausgehen, daß es bei Luther im wesentlichen keine Veränderungen in der Christologie gibt, sondern nur weiter ausgezogene Linien ursprünglicher Ansätze (48). Anderseits belehrt ihn der Forschungsstand – ausdrücklich erwähnt er hier Bernhard Lohse (50)! –, daß es Entwicklungen in Luthers Denken gegeben hat, die nicht von Anfang an konfliktträchtig waren. Daraufhin muß K. nicht die ganze Debatte um Inhalt und Zeitpunkt von Luthers „reformatorischem Durchbruch" neu eröffnen. Aber es verbietet sich wohl doch ein *unreflektiertes* Durcheinanderzitieren von Erster Psalmenvorlesung mit anderen Schriften Luthers, von Predigten und Streitschriften, von Schriftkommentaren und systematischen Werken. – Desgleichen sollte man doch nicht Vogelsang, Holl, Pinomaa, partiell auch noch Althaus (und deren Klischeeurteile über katholische Theologie, z. B. 197f; 224!) als Kronzeugen in einer Reihe mit Lohse, Lienhard, Peters, Blaumeiser u. a. aufrufen (202–222). – Warum läßt er sich bei Driedos schönem Wort von Christus als Spiegel und Urbild (177) den Hinweis auf Luthers ebenso schönes Wort von Christus als „Spiegel des väterlichen Herzens" entgehen (Großer Katechismus: BSLK 600, 42)? – Warum räumt auch K. nicht mit der Unsitte auf, Luthers berühmte Frage „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?" als Ausdruck seiner *reformatorischen* Theologie zu zitieren (199)? In einer Predigt vom 1. Januar 1534 (über die Taufe!) erzählt Luther, wie das seine Frage *war* (WA 37, 611,20). Befreiung aus ihrem angsterzeugenden Druck erfuhr er durch die Einsicht, daß sie falsch gestellt war: Wir müssen nicht fragen, wie wir einen gnädigen Gott *kriegen*, wir dürfen glauben, daß wir ihn *haben*. Konsequent, das sieht K. richtig, ist denn auch die Erfahrung des „Zornes" Gottes *die* Anfechtung des Glaubens (208f; 223). – Es gibt auch einige Kleinlichkeiten. So die Kritik („Eigenartiger Weise") an der Identifikation des Wortes in Joh 1,1 mit Christus; gilt denn nicht mehr Kol 1,14–20? Kann man dem Luther von 1509 – er war damals ähnlich wie K. „Assistent" – vorrechnen, daß er Verstehensschwierigkeiten mit der Unterscheidung von „Gott", „Person" und „Wesen" hatte (65f), wenn er später, als „Ordinarius", mit der ganzen Scholastik den Satz *essentia generat essentiam* zurückweist (WA 39 II, 3. These, 16f)? Die Interpretation der Genugtuung Christi durch Erfüllung des Gesetzes in dem Sinne, daß dadurch nur die Anklagefunktion des Gesetzes für uns außer Kraft gesetzt ist (206 im Kontext), scheint mir arg reduktiv angesichts der vielen Texte, die den positiven Gehalt der Gesetzeserfüllung aus Liebe und Gehorsam durch Christus herausstellen – auch wenn das von K. vermißte Wort „Ersatzleistung" (207) wohl ein unangemessener Ausdruck wäre.

Keine „Beckmesserei", sondern ein Einwand betrifft die Betonung der Mariologie als Testfall (257–266). Veranlaßt gewiß durch Driedo, der diesen Test durchführt und dabei erstaunlicherweise als Thomist gegen Thomas, STh III 27, 1–3, die Erbsündlosigkeit Marias vertritt, die das Trienter Konzil im Anschluß an Sixtus IV. nur sehr vorsichtig bestätigt (DH 1516 in Verbindung mit 1400). Da kann man, um das ökumenische Gespräch von unnötigen Belastungen freizuhalten, nur sagen: Konkretion – ja, aber Kriterium – nein! Schon gar nicht in dem Sinne (dem K. ziemlich nahekommt, 271f), daß die Bejahung einer bestimmten (nachlutherischen!) Ausprägung der Mariologie zum Kriterium für christologische Rechtgläubigkeit erklärt wird. Übrigens: Wie „aktiv mitwirkend" ist es in der Sache, wenn Maria sagt: „Mir *geschehe* nach deinem Wort!"?

Dies mag überleiten zu einer grundsätzlichen Rückfrage an das Ganze. Sie ist unfair, weil sie nicht die gestellte und gelöste Aufgabe betrifft – und spiegelt doch eine kaum unberechtigte Enttäuschung. K. wagt keinen Versuch einer *systematisch-theologischen* Auswertung – wie sie doch bei einem Dogmatiker zu erwarten wäre und auch üblich ist (siehe Blaumeiser). Zwar bleibt er zurückhaltend gegenüber der massiven Kritik Theobald Beers an Luthers Christologie und Soteriologie – nirgends nennt er, für seinen Fragenbereich, Luther rundheraus einen Häretiker. Aber erkennbar gehören seine Sympathien doch dem ausgleichenden, gut thomistisch unterscheidenden, allen paradoxen Zuspitzungen abholden Driedo. Das ist sein gutes Recht. Aber kann Driedos sympathischer Thomismus so unvermittelt noch Leitlinie einer heutigen Christologie und v. a. einer heutigen Christusverkündigung sein? Er kann es wohl so wenig wie auch Luthers Liebe zum Paradox! Damals ging es um das *Wie* der Heilsbedeutung der Menschheit Christi. Heute geht es in Christologie und Verkündigung primär um das *Daß* – und übrigens unter der Decke auch damals schon darum, wie die *soteriologische* Begründung der Gott-Menschheit Christi bei Driedo wie bei Luther beweist. Heute jedenfalls geht es in Christologie und Verkündigung – in der Auslegung des Neuen Testamentes – zuallererst darum, die Gegenwart eines vertrauenswürdigen, in seiner reuelosen Zuwendung den Menschen verläßlichen Gottes an Jesus aufleuchten zu lassen. Darin helfen uns Driedo und Luther als Kronzeugen aus einer anderen Zeit – aber nicht als Denk- und Sprachmuster. Wie predigt K. über Jesus Christus? Wie legt er die Evangelien aus? Ich möchte es eines Tages inkognito hören – die geringe Entfernung von München macht es möglich.

Doch wie auch immer, ich möchte K. dringend ermutigen, ohne Berührungsangst weiter an Luther zu arbeiten. Die geleisteten Investitionen an Quellenkenntnis und Problembewußtsein sollten Dividenden abwerfen. Denn als katholischer Lutherforscher kommt man trotz aller Kritik mit Sicherheit bei der Vision einer besseren katholischen Kirche an.

München Otto Hermann Pesch

Dogmatik

Pannenberg, Wolfhart: **Beiträge zur Systematischen Theologie. Bd 1: Philosophie, Religion, Offenbarung.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 328 S., kt DM 152,00 ISBN: 3–525–56194–6. **Bd 2: Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 296 S., kt DM 138,00 ISBN: 3–525–56193–8. **Bd 3: Kirche und Ökumene.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 391 S., brosch. DM 168,00 ISBN: 3–525–56197–0

In einer gewissen Entsprechung zur dreibändigen „Systematischen Theologie" legt Pannenberg in diesen drei Bden vor allem verstreut erschienene Aufsätze vor, zumal es eine solche Sammlung seit 1980 nicht gibt. Jeweils im Vorwort ordnet und gliedert der Vf. diese Aufsätze, zeigt inhaltliche Zusammenhänge auf, die zur Einordnung in sein theologisches Denken sehr hilfreich und bedeutsam sind – wenn es auch immer ein Gewinn ist, diese Aufsätze je für sich zu lesen und zu würdigen.

Dem Rang des Vf.s wäre es angemessen, auf die Inhalte genauer einzugehen. Jedoch bleibt das Faktum, daß nur verschwindend wenige Beiträge erstmals publiziert sind (keiner in Bd 1, wenn ich richtig sehe; drei kleinere Beiträge in Bd 2, ca. ein halbes Dutzend in Bd 3). Dementsprechend sind die allermeisten in der Pannenbergforschung und -interpretation bereits berücksichtigt und ausgedeutet, und sollen deshalb – das wäre ungewöhnlich – in einer Rezensionszeitschrift nicht noch einmal inhaltlich angesprochen werden. Dieser Hinweis mindert nicht die große Bedeutung einer Aufsatzsammlung eines der bedeutendsten Theologen der Gegenwart. Das dreibändige Werk wird gerade angesichts der Orientierungshilfen im jeweiligen Vorwort eine unentbehrliche Hilfe sein, wenn man sich mit P. zukünftig auseinandersetzt.

Münster Harald Wagner

Glauben und Verstehen. Perspektiven hermeneutischer Theologie, hg. v. Ulrich H. J. Körtner. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2000. VI, 99 S., kt DM 39,80 ISBN: 3–7887–1788–2

Seit 1998 gibt es die Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für Hermeneutische Theologie. Der vorliegende Bd – mit dem Titel, den auch Bult-

manns berühmte Aufsatzbde tragen – vereint die Beiträge der ersten Jahrestagung dieser Gesellschaft. Sie alle kreisen, wenn auch mit unterschiedlichen Akzenten, um eine Belebung hermeneutischer Theologie in Weiterführung der theologischen Arbeit von Bultmann.

Der Vorsitzende der genannten Gesellschaft, der Wiener Systematiker Ulrich Körtner, gibt in einer längeren Einführung einen Überblick über den Ansatz Bultmanns selber und die Perspektiven, die in Weiterführung seiner Position entwickelt wurden (*„Zur Einführung: Glauben und Verstehen. Perspektiven Hermeneutischer Theologie im Anschluß an Rudolf Bultmann"*). Eindringlich erinnert er daran, daß Bultmann sich mit seiner Arbeit sowohl der Systematischen Theologie stellte (die von der Bestimmtheit menschlicher Existenz durch Gott reden muß, wie sie im Medium biblischer Texte – also exegetisch – erschließbar ist) als auch der Exegese (die als theologische Exegese zu betreiben ist, d. h. als Auslegung Heiliger Schrift, nicht einfach eines Buches aus der Antike). Gegenüber der Heiligen Schrift also gibt es niemals Neutralität, sondern nur Öffnung oder Verweigerung. Auch der Exeget hat keine bloße „Beobachterposition", Glaube (oder Unglaube) vollziehen sich in der Interpretation selbst. Diese Auslegung nun vollzieht sich bei Bultmann bekanntlich unter Anwendung der Daseinsanalyse Martin Heideggers. In den Händen Bultmanns wird sie zur theologischen Hermeneutik, weil die in den biblischen Texten verhandelte „Sache" die menschliche Existenz in ihrer Gottesrelation ist. Wenn auch der Begriff der hermeneutischen Theologie nicht von Bultmann selbst stammt, sondern aus der Bultmannschule (v. a. Ernst Fuchs, Gerhard Ebeling), so trifft er doch Bultmanns Anliegen.

Freilich hat er bei der Anwendung dort wichtige Neuakzentuierungen erfahren. Ebeling z. B., den K. breit einarbeitet, arbeitet Impulse aus H. G. Gadamers hermeneutischem Entwurf ein. Im Anschluß an P. Ricoeur plädiert K. dafür, den Begriff der Hermeneutik theologisch nicht aufzugeben, jedoch sollte er einer kritischen wie produktiven Relecture unterzogen werden. „Die Aufgabe besteht darin, einerseits Verbindungen zwischen theologischer und literarischer Hermeneutik herzustellen und andererseits eine falsche Alternative zwischen Hermeneutik und Linguistik bzw. Semiotik zu überwinden" (12). Dies fordert jedoch, das sieht neben P. Ricoeur auch U. Eco, die Annahme eines autonomen Textsinns (jenseits der Alternative von *intentio auctoris* und *intentio lectoris*). Dazu ließe sich, so K., im Werk Bultmanns noch manche Entdeckung machen. In vorsichtiger Kritik an Bultmann merkt er aber auch an, daß dazu „die Punktualität des Bultmannschen Kerygma-Begriffes zu überwinden sein wird" (13). Man müsse neue Einsichten aus der literarischen Hermeneutik verarbeiten. In einem sachlich abschließenden Teil deutet K. das Grundanliegen Bultmanns („eine undogmatische, zugleich der Ethisierung widerstehende Theologie des Wortes Gottes", 16) als Impulspotential für die Diskussion um die Alternative „Wort-Gottestheologie" / „Ethik" bzw. „Religion". – Abschließend stellt K. den Inhalt des Buches kurz vor.

Nach diesen grundlegenden Ausführungen folgen nun vier Beiträge zu Einzelfragen. Der Wiener Philosoph Helmuth Vetter nennt seinen Beitrag: *„Hermeneutische Phänomenologie und dialektische Theologie. Heidegger und Bultmann."* Er bietet hier teilweise noch unveröffentlichte bzw. wenig bekannte Materialien, die gemeinsame Zeit von Bultmann und Heidegger in Marburg betreffend (1923–28). Es geht hier um Heideggers Hermeneutik der Faktizität, der der „formalen Anzeige". Dazu kommen Erwägungen zum Verhältnis von Philosophie und Theologie. Heidegger hat zwar einer grundsätzlichen Differenz von Philosophie und Theologie das Wort geredet, nennt den Glauben sogar „Todfeind" der Philosophie. Dennoch gibt es gegenseitiges Ernstnehmen und Anerkennen, gibt es ein praktisches Miteinander.

In einem eher kurzen, aber sehr gehaltvollen Beitrag (*„Hermeneutische Theologie"*) entwickelt der evangelische Tübinger Systematiker Oswald Bayer ein eigenes, schöpfungstheologisch orientiertes Konzept von hermeneutischer Theologie, das an Bultmann anknüpft, ihn aber bewußt korrigiert bzw. weiterführt. Schöpfungslehre ist als Worttheologie zu entwickeln und philosophisch zu reflektieren. Zusammenfassend: „Anders als nach der existentialen Interpretation und der mit ihr verbundenen Hermeneutik des Rückgangs hat die Theologie ihren Ort ‚vor' dem Text – im Respekt vor dessen Fremdheit und Widerständigkeit. Sie kann kein ‚unmittelbares Existenzverständnis' in den Blick nehmen wollen, sondern sieht die menschliche Existenz nicht erst sekundär, sondern primär sprachlich verfaßt – in bestimmten Lauten und Buchstaben, und damit in Raum und Zeit. Theologie ist dann ‚Grammatik zur Sprache der heiligen Schrift'" (54). Der Münsteraner Alttestamentler Hans-Peter Müller entwickelt in seinem Beitrag (*„Handeln, Sprache, Religion, Theologie"*) Begriffe von Religion und Theologie, die beide als Sprachgrundlage im Dienste von Lebensorientierung verstanden werden. An die Stelle der Hermeneutik tritt also eine Sprachtheorie als Handlungstheorie. Der Vf. spricht im Kontext theologischer Hermeneutik auch den Dialog mit den nichtchristlichen Religionen an. Wenn natürlich dem Grundanliegen Bultmanns der Sache nach verbunden, sind diese Überlegungen dem Inhalt nach am weitesten von Marburger Theologie entfernt.

Ein interessanter – letzter – Beitrag kommt aus der Feder des Bonner Praktischen Theologen Eberhardt Hauschildt (*„Seelsorge und Hermeneutik"*). Unter Heranziehung von Texten Bultmanns und Schleiermachers weitet er den Geltungsbereich von hermeneutischer Theologie aus und zeigt konkret das Programm „hermeneutischer Theologie" aus USA auf, wie „hermeneutische Seelsorge" funktionieren kann – v. a. als seelsorgerliches Verstehen im Rahmen helfender Gespräche.

Dieses Buch zeigt an, daß Rudolf Bultmann in der Tat in mehrfacher Hinsicht *„ein unerledigtes Vermächtnis"* hinterlassen hat (G. Klein). Er weist Richtungen, in die es bei der Aufarbeitung dieses Vermächtnisses gehen könnte. Darüber hinaus ist es ein wichtiger Beitrag zum Verhältnis von Theologie und Hermeneutik überhaupt, das ja – obwohl z. Z. kaum Gespräche darüber stattfinden – noch keineswegs zu Ende geführt ist.

Münster Harald Wagner

Ökumenische Theologie

Larentzakis, Grigorios: **Die orthodoxe Kirche**. Ihr Leben und ihr Glaube. – Graz: Styria 2000. 228 S., geb. DM 44,00 ISBN: 3–222–12786–7

Der Grazer Ostkirchenkundler und Ökumeniker, der selber als orthodoxer Theologe Mitglied einer Kath.-Theol. Fak. ist, legt hier eine Einführung in Denken und Praxis der Orthodoxie vor. Aus der Einleitung geht hervor, daß er damit dem Bedürfnis nach einer solchen Darstellung nachkommen will, das von vielen an der orthodoxen Kirche Interessierten empfunden wird. Aufhorchen läßt seine Bemerkung am Ende der Einleitung, er werde seine Kirche zu beschreiben versuchen, „ohne sie jedoch zu glorifizieren" (10).

Der Bd ist in sechs große Kap. eingeteilt. Der Vf. beginnt das erste davon *(„Orthodoxie und Gemeinschaft")* mit der fundamentalen theologischen Frage nach dem Christsein heute und gelangt so zu einer Darstellung des Selbstverständnisses der orthodoxen Kirche. Kurze Beschreibungen der einzelnen orthodoxen Kirchen und eine deutliche Absage an nationalistische Sichtweisen und Bestrebungen schließen sich an. Das *zweite Kap. („Theologie und Leben")* enthält Betrachtungen zu Bedeutung und Fortentwicklung des Dogmas in der Orthodoxie sowie zum sakramentalen Leben (mit Erläuterungen zu den einzelnen Sakramenten) und Bemerkungen zu den Feiertagen im Leben der Orthodoxie. Den Heiligen ist das *dritte Kap.* gewidmet, wobei ein eigener umfangreicher Abschnitt die Mariologie behandelt. Hier wird besonders die Beziehung zur katholischen Marienlehre besprochen, während die ökumenische Relevanz der Heiligenverehrung im vorhergehenden Abschnitt (und auch sonst immer wieder) thematisiert wird. Das folgende *vierte Kap.* ist mit *„Die wesentlichen Inhalte des Glaubens"* überschrieben; hier wird die wichtige Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition in den Mittelpunkt gestellt und eine Interpretation der wichtigsten Aussagen des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel angestellt. Die liturgische Dimension der orthodoxen Kirche wird ausdrücklich im *fünften Kap.* behandelt, obgleich auch sie im Verlauf des Textes immer wieder durchscheint. Das *letzte Kap.* schließlich heißt *„Die Orthodoxe Kirche und die Ökumene"* und beschreibt nicht nur die einzelnen Dialoge mit orthodoxer Beteiligung, sondern auch die grundsätzlichen Auffassungen der orthodoxen Kirche über die Einheit der Kirche. Farb-Abb. mit Ikonen und aus dem Leben der Orthodoxie ergänzen den Bd.

Der Bd bietet einen guten Überblick über alle wichtigen Aspekte der Orthodoxie und kann nicht nur rasch Sachinformationen zu einzelnen Fragen bieten, die sich dem Laien stellen, sondern v. a. auch einen Einblick in das theologische und kirchliche orthodoxe Denken vermitteln. Besonders hervorzuheben ist die ökumenische Offenheit des Vf.s, die sich darin zeigt, daß er ökumenische Probleme und Unterschiede zu den anderen Konfessionen benennt und konstruktive

Auswege im Sinne einer einvernehmlichen Lösung aufzuzeigen versucht. Weiterhin fällt positiv auf, daß der Vf. entsprechend seiner Ankündigung in der Vorbemerkung tatsächlich seine Kirche nicht zu glorifizieren versucht, sondern – immer in Übereinstimmung mit Lehre und Tradition der Orthodoxie – auch diejenigen Fragen offen anspricht, die in der Realität nicht der Theorie entsprechen. Die Darstellung gewinnt dadurch erheblich an Glaubwürdigkeit. Auch die Bemerkungen zu „heißen" Themen wie der Rolle der Frauen in der orthodoxen Kirche, oder die Klarstellung, daß die Orthodoxie nicht die Konfession der Mystik ist (45), sind höchst aufschlußreich. Der Vf. entwickelt einen dynamischen Traditionsbegriff (v. a. 43), der für das ökumenische Gespräch sehr wichtig sein kann.

Einige kritische Anmerkungen seien dennoch gemacht: Das Buch ist aus der Perspektive des Patriarchats von Konstantinopel geschrieben, so daß einige Wertungen von anderen Orthodoxen wohl nicht geteilt würden, etwa die Aussage, „1589 errichtete das Patriarchat von Konstantinopel das neue Russische Patriarchat" (26), die sich aus russischer Sicht gewiß anders darstellt. Das behauptete Engagement der orthodoxen Bischöfe für Kultur und Sprache der von den Osmanen unterdrückten Nationen (34) trifft für die meisten Phanarioten-Bischöfe in Südosteuropa wohl nicht zu. Die Aussage über die Kontinuität des Patriarchats von Alexandrien (23) ist wenigstens mißverständlich.

Zu bedauern ist, daß manche Themen (wohl hauptsächlich aus Platzgründen) nur kurz angesprochen oder gar nicht genannt werden. Das betrifft einerseits Probleme innerhalb der Orthodoxie wie die Frage nach der Jurisdiktion der Kirche von Estland (32), die zwischen Konstantinopel und Moskau umstritten und noch nicht endgültig gelöst ist. Andererseits gilt das für Fragen aus dem ökumenischen Gespräch. So ist die Behandlung der Filioque-Problematik sehr knapp gehalten (162), und die Probleme im Dialog der Orthodoxie mit Anglikanern und Altkatholiken wegen der Frauenordination werden ebenso wenig genannt wie die Spannungen zwischen dem Weltkirchenrat und den orthodoxen Kirchen. Auch hätte man zur Problematik der griechisch-katholischen Kirchen gerne etwas mehr gelesen. Insgesamt werden die ökumenischen Beziehungen und der Stand der Ökumene sehr irenisch dargestellt, was sicher der ökumenischen Grundeinstellung des Vf.s entspricht. Die zwischenkirchliche Wirklichkeit ist jedoch (wenigstens heute) erheblich schwieriger.

Diese kritischen Bemerkungen schmälern den Wert des Buches jedoch kaum. Hier handelt es sich um eine empfehlenswerte Einführung in Leben und Glauben der Orthodoxie.

Münster Thomas Bremer

Seifert, Katharina: **Glaube und Politik.** Die Ökumenische Versammlung in der DDR 1988/89. – Leipzig: Benno 2000. XXIX, 378 S. (Erfurter theologische Studien, 78), kt DM 48,00 ISBN: 3–7462–1362–2

Dieses Buch fällt aus dem Rahmen dessen, was bis dahin innerhalb der „Erfurter Theologischen Studien" üblich war, und dies gleich in mehrfacher Hinsicht. Während die jeweiligen Hg. der inzwischen auf 80 Bde angewachsenen Studienreihe im Verlauf der Jahrzehnte lediglich das eine schlichte „Outfit" durch ein ähnlich unspektakuläres ersetzt haben, lädt das Äußere dieser Diss. bereits zum „Zugreifen" ein. Zudem steht zum ersten Mal auf der Titelseite eines der Bde dieser Reihe, die immerhin seit 1956 erscheinen, der Name einer Frau, Katharina Seifert (auf dem Klappenrand gibt es sogar ein Farbbild der Vf.in!). Und schließlich wurde von ihr eine Arbeit vorgelegt, deren Titel über die theologische Aktualität hinaus ein hohes Maß an kirchengeschichtlicher und sogar kirchenpolitischer Brisanz erwarten läßt. Zwar lassen sich nur vage Vermutungen darüber anstellen, ob und welche der beiden letzten Besonderheiten die erstgenannte Novität verursacht hat, doch gilt es in jedem Fall, den Verantwortlichen des Verlages in Leipzig ein anerkennendes Lob für die vorzügliche editorische Arbeit vorauszuschicken.

Die Arbeit zur „Ökumenischen Versammlung in der DDR" (= ÖV) und deren Beziehung zur „friedlichen Revolution" im Jahre 1989 entstand zwar an der Theol. Fak. in Freiburg/Br., ist aber nicht „aus sicherer Entfernung zum Ort unheimlich-spektakulärer Vorgänge" verfaßt worden. Da die Vf.in „im Osten" geboren und aufgewachsen ist, Schulzeit, Ausbildung und einen Teil ihres Theologiestudiums dort absolviert hat und in den entscheidend-wichtigen Jahren 1988–1991 in Dresden als Gemeindereferentin tätig war, weiß sie wovon sie redet, wenn es um Vorgänge in der ehemaligen DDR geht. Dies macht den Unterschied zu einigen anderen Untersuchungen aus, die in jüngster Vergangenheit zum Themenfeld „Kirche in der ehemaligen DDR" erschienen sind.

Die Vf.in möchte mit dieser Studie, die von ihrer Grundausrichtung zwar im Bereich der ökumenischen Theologie angesiedelt ist, jedoch zugleich einen zeitgeschichtlichen Charakter trägt, einen *„Beitrag zur Aufarbeitung der Ökumenischen Versammlung in der DDR"* leisten (6). „Es soll der Horizont aufgezeigt werden, in den diese Versammlung gestellt war, in ihrer Herkunft als Teil des konziliaren Prozesses, ihrem spezifisch kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext und nicht zuletzt in ihrer für alle überraschenden Wirkungsgeschichte der Ereignisse im Herbst 1989 und darüber hinaus" (6). In diesem Sinn ist es das Anliegen der Studie, „den Kairos der Ökumenischen Versammlung und der sog. ‚Wende' zu ertasten" (321).

Die Mischung aus räumlicher Distanz während des Abfassens der Arbeit und die umsichtige Begleitung durch einen der Großen gegenwärtiger Theologie im deutschsprachigen Raum (Gisbert Greshake), dazu Herkunft und Werdegang der Vf.in mit dem unmittelbaren Erleben vieler von ihr beschriebener Vorgänge, ihr zugängliche (Hintergrund-)Informationen aus „erster Hand" (Oral History) und zahllose Recherchen in Archiven – auch in solchen kirchlichen Archiven, deren Sperrfrist von 30 Jahren noch nicht abgelaufen war – garantieren eine die ganze Untersuchung prägende Seriosität und Qualität. Trotz teilweise hoher kirchenpolitischer Brisanz entsteht niemals der Eindruck, hier solle kirchenpolitisch Sensationelles unter einem theologischen Deckblatt vermarktet werden. Dabei scheut sich S. durchaus nicht, bis heute pikant klingende Äußerungen (noch lebender) kirchenleitender Persönlichkeiten in vollem Wortlaut anzuführen. Trotz der Gefahr, der Effekthascherei verdächtigt zu werden, begibt sich die Vf.in mit der Darstellung der versuchten äußeren Beeinflussung der ÖV „auf die ‚höchste staatliche Ebene' in der DDR" (231) und fügt darüber hinaus in einem Anhang höchst aufschlußreiche und zugleich entlarvende Ausschnitte aus solchen Akten an, die in diesem Zusammenhang von staatlicher Stellen und vom MfS – bezeichnenderweise unter der Überschrift „Untergrund" – gesammelt worden sind (361–378). Jedoch transportiert die Vf.in nicht theologisch-ökumenisches Gedankengut im Gefolge eines werbewirksamen Konvois von Stasi-Sensationen hinüber zum Leser. Für diesen machen sich das gerade im Umgang mit den Materialien des Staatssicherheitsdienstes und bei deren Auswertung an den Tag gelegte sachliche Engagement der Vf.in wohltuend bezahlt.

Die Untersuchung besteht neben dem erwähnten, sehr umfangreichen Anhang von größtenteils bisher nicht veröffentlichten Dokumenten der ÖV und aus Akten staatlicher Stellen bzw. des MfS (323–378) aus drei Hauptteilen.

Im *ersten Teil „Wurzeln der Ökumenischen Versammlung"* schildert die Vf.in die sehr weit gefaßte Vorgeschichte der ÖV (7–70).

So führt das *erste Kap. (Teil I)* sogar bis in die Zeit des Nationalsozialismus zurück. Dort sind die Ursprünge der Idee eines „Konzils der Christenheit" zu finden, die in einem sehr engen Zusammenhang mit der ÖV steht. Ausführlich wird in diesem Rahmen D. Bonhoeffers Ruf nach einem „Evangelischen Konzil" bzw. einem „Großen Ökumenischen Konzil der Heiligen Kirche Christi", welches sich für den Frieden einsetzt, behandelt. Dem zur Seite ist der Vorschlag eines allgemeinen Konzils von M. J. Metzger gestellt, den dieser an Pius XII. gerichtet hat. Von der Wiedervereinigung der Christenheit erhoffte sich Metzger zugleich einen Beitrag zur Lösung der Friedensfrage. Im *zweiten Kap. „Wiederentdeckung der Wurzeln der ÖV..."* geht die Vf.in auf die Situation vor der Einberufung der ÖV ein. Sie umreißt den Stand der Ökumene, beschreibt die VI. Vollversammlung der ÖRK in Vancouver und berücksichtigt besonders den Beitrag, den die Kirchen der DDR dafür geleistet haben. Überaus bedeutsam für das Zustandekommen der ÖV war indes der von C. F. Weizsäker stammende Aufruf zu einem „Konzil des Friedens", welcher in der DDR ein positives Echo gefunden hat. Weizsäckers Biographie ist reichlich ausführlich dargestellt. Das gilt in gleicher Weise für den Exkurs über den Konzilsbegriff, den die Vf.in aufgrund von damals aufgetretenen Mißverständnissen und Ablehnung als drittes Kap. meint einfügen zu müssen.

Im Zentrum des *zweiten Teiles* stehen die Darstellung von „Vorbereitung und Verlauf der Ökumenischen Versammlung" in der DDR und die Vorstellung der einzelnen Ergebnistexte (71–252).

Das *erste Kap.* führt mitten in die unmittelbare Vorbereitungszeit der ÖV in der DDR mit allen theologischen, aber auch (kirchen-)politischen Schwierigkeiten der evangelischen und katholischen Kirche hinein. Die sehr einfühlsam und auf Sachkenntnis beruhende Beschreibung des politischen und kirchlichen Umfeldes beider Konfessionen leuchtet den „ideologischen Raum" aus, in den hinein die ÖV gesprochen hat. Minutiös wird im *zweiten Kap.* der Verlauf der ÖV in den drei Vollversammlungen aus den Quellen dargestellt, während das *dritte Kap.* in detaillierter Weise die zwölf verabschiedeten Texte vorstellt und die darin enthaltenen theologischen Probleme analysiert. An zentralen Begriffen, die in diesen Texten enthalten sind, hat sich im Nachhinein von

Theologen und einigen Kirchen geäußerte Kritik entzündet. Deswegen vergleicht die Vf.in im *vierten Kap.* die biblische Grundbedeutung von „Umkehr, Schalom und Bund" – hier bleibt die Qualität der Ausführung hinter dem sonst zu registrierenden Stand etwas zurück – mit ihrer Verwendung in den Texten der ÖV. Im ersten von ihnen, der „Theologischen Grundlegung", nehmen sie den Charakter von Leitworten an und bestimmen als solche inhaltlich die folgenden Dokumente. Sie „wurden zum Maßstab für die auf Umsetzung in konkrete Handlungen angelegten Texte" (230). Ein echter Höhepunkt in dem an Spannung reichen Buch ist das *fünfte Kap.* An einigen Beispielen soll „gezeigt werden, welche Interessen des Staates Anlaß zur Überwachung dieses kirchlichen Ereignisses gaben, wie versucht wurde, auf Delegierte bzw. Texte Einfluß zu nehmen, und in welcher Weise die eingesetzten ‚Maßnahmen' zum gewünschten Ziel führten" (232). Diese blieben – so die Einschätzung der Vf.in – im Endeffekt „hilflose Versuche, zu retten, was zu retten war" (251) und verhalfen indirekt zum Gelingen der ÖV, da das Vorgehen des Staates die Delegierten drängte, den umstrittenen Text 3 mit der nötigen Zwei-Drittel-Mehrheit anzunehmen.

Der *dritte Teil* ist der überaus interessanten *„Wirkungsgeschichte der Ökumenischen Versammlung"* gewidmet (253–319).

Im *Kap. I* des dritten Teils geht die Vf.in dem „Rezeptionsprozeß in den einzelnen Kirchen und Kirchlichen Gemeinschaften" nach der ÖV nach, wozu neben den „offiziellen Berichten" und aus der ÖV erwachsenen Aktivitäten auch solche Formen (Predigten, Kinder- und Seniorennachmittage, Jugendabende und Erwachsenentreffe) der Weitergabe der Anliegen der ÖV gehören, die heute nicht mehr aus Quellen zu erheben sind. Das sich anschließende *Kap. II* bringt in dieser Ausführlichkeit und Präzision ein Novum in die heute nicht mehr übersehbare Literatur zur Wende im Herbst des Jahres 1989 in der DDR hinein. S. verweist auf entscheidende „Anstöße der ÖV für die gesellschaftlichen Veränderungen in der DDR", welche sich v. a. in der „Option für Gewaltfreiheit" während der Wendeereignisse manifestieren oder aus der „personelle(n) Verzahnung zwischen den Teilnehmern der ÖV und den Gründungsmitgliedern der neuen Bürgerbewegungen und Parteien" resultieren, sich in der Kontinuität zwischen der ÖV und dem von Kirchenvertretern moderierten zentralen Runden Tisch zeigen und sogar in neuen Landesverfassungen greifbar werden.

Zwischen den drei Hauptteilen und dem Dokumententeil ist ein Epilog eingefügt.

Darin deutet die Vf.in sowohl die ÖV als auch die damit in einem sehr engen Zusammenhang stehenden Ereignisse der friedlich-gewaltlosen Wende im Herbst des Jahres 1989 als „erfüllte Zeit" (320–322). Damit hat sie – wenngleich leider nicht weiterführend darauf reflektiert wird – jenem „Verbindungsstück" einen Namen gegeben, welches die konkrete „Verknüpfung von Glaube und Politik in der Ökumenischen Versammlung in der DDR 1988/89" (2) darstellt.

Titel und Aufmachung der Arbeit verheißen nicht zu viel. Hier wird eine Episode jüngster Geschichte aufgearbeitet, in welcher Kirche und Gesellschaft, Glaube und Politik, theologische Wissenschaft und praktisches Handeln überaus eng ineinander verwoben sind. Ein Stück Geschichte der Ökumene erhellt in entscheidendem Maße ein wahrhaft historisches Ereignis der Weltgeschichte.

Erfurt Hermann-Josef Röhrig

Liturgiewissenschaft

Koch, Kurt: **Leben erspüren – Glauben feiern.** Sakramente und Liturgie in unserer Zeit. – Freiburg: Herder 1999. 253 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–451–26861–2

Der jetzige Bischof von Basel stellt in der vorliegenden Publikation die Frucht seiner wissenschaftlichen Bemühungen während der Zeit seiner Professur für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Kath.-Theol. Fak. Luzern in den Jahren 1989–1996 vor. Es sind insgesamt acht Kap., die sich im Spannungsfeld der Formel „lex orandi – lex credendi" bewegen. Gebet und Liturgie werden als „Ernstfall des Glaubens und kirchlichen Lebens" verstanden. Dies impliziert einen erfahrungsbezogenen Ansatz, der bereits im Titel des Bdes anklingt. Soteriologie und Ekklesiologie finden im liturgischen Geschehen den Ort ihrer Realisierung. Das Ineinander von Kirche und Liturgie läßt sich freilich nicht in eine Einbahnstraße auflösen; vielmehr gelten die Prinzipien „ecclesia a liturgia" und „liturgia ab ecclesia" gleichermaßen. Von dieser Grundüberzeugung, wie sie im Vorwort zum Ausdruck gebracht ist, ist die ganze Publikation geprägt.

Das *erste Kap.* befaßt sich mit Ekklesiologie: *„Wie heute redlich an Erlösung glauben?"*. Es bildet gleichsam den dogmatischen Schlüssel für die liturgietheologischen Überlegungen, die im *zweiten Kap. „Gottesdienst als soteriologisches und ekklesiologisches Ereignis"* zur Sprache kommen. Auch das *dritte Kap.*, das sich mit der Liturgiereform befaßt, deren Grundprinzipien es darlegt, steht in der Spannung zwischen Liturgiewissenschaft und Dogmatik. Die darauf *folgenden Kap.* handeln nacheinander die Sakramente Taufe, Firmung, Buße und Eucharistie ab. Das abschließende *achte Kap.* befaßt sich mit dem liturgischen Leitungsdienst in pastoralen Notsituationen.

Das grundlegende *erste Kap.* setzt an der allerersten Frage des Heidelberger Katechismus an: „Was ist dein einziger Trost im Leben und im Sterben?" Bei aller Zeitbedingtheit steht doch die aktuelle Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens dahinter. Diese wird, so Koch, in der gegenwärtigen Kirche zu wenig ernst genommen. Er sieht das Faktum, „daß der heutige Christ, der bedrängt ist von der Sinnfrage in seinem persönlichen Leben, im Gottesdienst zugleich mit Glaubensantworten auf Fragen konfrontiert wird, die er zunächst so nicht hat, dafür aber kaum Antworten auf jene Fragen erhält, die ihn wirklich bedrängen. In dieser anachronistischen Fixierung auf traditionelle Konzeptionen dürfte dann auch eine der entscheidenden Wurzeln nicht nur für die gegenwärtige Krise des gottesdienstlichen Lebens liegen, sondern auch für den Glaubwürdigkeitsverlust des christlichen Redens von der Erlösung des Menschen in der gegenwärtigen Lebenssituation" (23). Hinter der Sinnfrage, wie sie heute gestellt wird, verbirgt sich die Aporie des heutigen Menschen, sich von jemand anderem erlösen lassen zu können. Das erklärt den Boom von Angeboten und Praktiken zur Selbsterlösung, denen ein technizistisches Verständnis von Erlösung als Selbstbefreiung des Menschen vom Bösen zugrunde liegt. Die christliche Verheißung der Erlösung des Menschen durch Tod und Auferstehung Jesu muß sich hier wie ein Anachronismus ausnehmen. Aus dieser Selbstverstrickung (Martin Luther hat den Menschen als *homo incurvatus in se ipsum* charakterisiert) kann der Mensch nur befreit werden, indem er zur Angst befreit wird, einer Angst, die als notwendigen Gegenpol das Vertrauen hat, dem nur ein solidarischer Freiheitsbegriff Raum geben kann. Hier muß christliche Soteriologie ansetzen, die sakramententheologisch aufzuarbeiten und in der konkreten Feier erfahrbar zu machen wäre. Mit der Formulierung einer theosoterischen Perspektive will K. den traditionellen Gegensatz zwischen Selbsterlösung und Erlösung durch Gott überwinden. Dadurch ist der Mensch nicht in eine rein passive Rolle abgedrängt, sondern bleibt eingeladen, an seinem Heil mitzuwirken. Auf dieser Basis gelingt es ihm, eine Theologie der Liturgie zu formulieren, die das dialogische Konzept auf eine angemessene Weise einholt: In Anlehnung an Wolfhart Pannenberg wird das Grundwesen der christlichen Liturgie als sakramentale Vorwegfeier der Erlösung begriffen. Von der Eigenart der christlichen Liturgie als *eucharistia* erschließt sich ihr Sinn darin, daß der Mensch sich von Gott beschenken läßt und nicht menschliche Leistung vor Gott gebracht wird. „Freilich ist dann die christliche Kirche, die das Gedächtnis von Tod und Auferstehung Christi feiert und sein Lebensopfer dankbar empfängt, auch berufen und verpflichtet, sich in seine Hingabebewegung hineinnehmen zu lassen, dadurch selbst als lebendige Hostie im Alltag der Welt zu leben und in dieser eucharistisch-österlichen Grundhaltung erlöst(er) zu handeln" (54).

Auf diesem Fundament entwickelt er im *zweiten Kap.* eine Liturgietheologie, die von dem Primat der Soteriologie vor der Ekklesiologie ausgeht. Dieser „erzchristliche Edelstein" ist von Martin Luther in neuer Weise zum Funkeln gebracht worden. Vor diesem Hintergrund entschlüsseln sich die zentralen Aussagen der Liturgiereform über die *actuosa participatio* in einem tieferen Sinn: Im Gottesdienst der christlichen Kirche „machen" Menschen etwas, was Menschen prinzipiell nicht machen können (60f). In der Liturgie erweist sich der Mensch zunächst nicht als *homo faber*, sondern als *homo festivus*. Erst als dankbar empfangendes, feierndes und insofern liturgiebedürftiges Wesen vermag er ein handelndes zu werden. Daraus resultiert ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis zwischen Liturgieverständnis und Ekklesiologie, das seinerseits begründet ist im engen Zusammenhang zwischen dem eucharistischen Leib, dem *corpus mysticum* und dem kirchlichen Leib, dem *corpus reale*. Dieses Abhängungsverhältnis ist freilich seit den ersten Jh.en in Vergessenheit geraten bzw. auf den Kopf gestellt worden. Die Verlagerung der Christuspräsenz aus der kirchlichen Gemeindeversammlung in die eucharistischen Gaben führte nicht nur zu einer Überbetonung der Kirche als eines hierarchischen Gefüges, sondern auch zu einer weitgehenden Individualisierung und Privatisierung des Liturgieverständnisses.

Dem Bedingungsverhältnis von Kirche und Liturgie geht das *dritte Kap.* über Kirchenreform durch Liturgiereform nach. Hier schreibt Koch übrigens einige ernste Worte in das Stammbuch jener, die zwar die Kirchenreform des Zweiten Vatikanum bejahen, dessen Liturgiereform zugunsten einer romantizistischen Verklärung der vorvatikanischen Liturgie jedoch ablehnen. Als wichtige Markierungspunkte nennt K. folgende durch das Zweite Vatikanum erreichte Neuerungen: die „Entklerikalisierung" der Liturgie, die Neugeburt der Kirche der Laien und ihre fundamental gleiche Würde; die Dezentralisierung der Kirche, deren universalkirchliche Hochsprache nun in ortskirchliche Dialekte der Liturgie zu übersetzen ist; die Abkehr von einer rein kultischen Sicht des Gottesdienstes, der jetzt primär als Dienst Gottes an der Kirche verstanden wird. Dabei spielt die Kategorie des „heiligen Spiels" eine Rolle, insofern erst hier jener Freiraum geschaffen wird, wo es nicht mehr darum geht, „etwas zu schaffen oder zu leisten, sondern zu sein" (Alois Müller).

Das *folgende Kap.* über die Taufe handelt zunächst über Grundperspektiven angesichts des Verdunstens der sakramentalen Grundstruktur der Kirche. Zur Vermeidung beider Extreme – der Säkularisierung wie der Sakralisierung der Schöpfung – bedarf es einer vermittelnden Wirklichkeit, die K. in der Idee des Sakramentalen gegeben findet. Die Kirche selbst nimmt in einer Analogie, die dem Mysterium des fleischgewordenen Gottes entspricht (Lumen gentium 8), an dieser sakramentalen Dimension teil. Konkret heißt dies, daß der „dritte Weg" jenseits einer fundamentalistischen Absonderung und einer säkularistischen Anpassung der Kirche an die Welt gefunden werden muß. Nur so kann die Kirche wirklich zum „Sakrament des Reiches Gottes" in dieser Welt in der

Kraft des Geistes werden. In der Struktur der eucharistischen Epiklese sieht Koch das Wesen der Kirche zum Ausdruck gebracht: „Sie macht sichtbar, daß das Wunder der Wandlung der Gaben von Brot und Wein in den eucharistischen Leib und das Blut Jesu Christi nicht das Werk des Priesters ist, sondern daß dieses Wunder in der Kraft des Heiligen Geistes geschieht, wobei der Liturge, menschlich betrachtet, dessen ohnmächtiges Werkzeug darstellt und in diesem Sinn in seinem Auftrag handelt. Von der eucharistischen Epiklese her wird deshalb deutlich, daß die Kirche überhaupt und all ihr Sein und Wirken einen fundamental epikletischen Charakter hat" (104). Damit sind die Sakramente in ihrer anamnetisch-epikletischen Dimension sichtbare Grundvollzüge der Kirche. In diesem Zusammenhang verweist K. auf die Bindung der Grundfunktionen der Kirche an die Ordination: die Verkündigung des Evangeliums, die Spendung der Sakramente und die Gemeindeleitung. Diese Verbindung darf nicht durch „eine schlechte Praxis in der römisch-katholischen Kirche aufs Spiel gesetzt werden" (110).

Die gemeinschaftliche, soziale und kirchliche Dimension wird v. a. auch für die Taufe eingefordert. Diese ist im Bewußtsein der Gläubigen weitgehend noch ein heilsindividueller Akt. Die archaische Sicht muß von der Kirche zwar ernst genommen, jedoch in die kommunitäre Dimension weitergeführt werden. Dazu bedarf es einer Verlebendigung des Taufbewußtseins. Wer getauft wird, betritt zugleich einen neuen Lebensraum, der durch die Kirche gezeichnet wird und sich v. a. durch Gerechtigkeit auszeichnet (Cyrill von Alexandrien).

Das *fünfte Kap.* befaßt sich mit dem angemessenen Firmalter. Es handelt sich um Überlegungen „zu einer nicht nur pastoralen Frage". Nach einem historischen Durchblick stellt der Vf. fest, daß bei der Entwicklung eines eigenständigen Firmsakraments nicht die theologische Reflexion vor dem praktischen Vollzug stand, sondern daß vielmehr die faktische Entwicklung nachträglich reflektiert und theologisch gedeutet wurde. Dies erklärt die Unsicherheit, die bzgl. der Eigenständigkeit des Firmsakraments bis heute besteht und sich v. a. in der Firmalter-Diskussion äußert. Dies ist wiederum nicht nur eine pastorale Frage, sondern sie hat Auswirkungen auf die Firmtheologie selbst. Je nach Firmalter liegen unterschiedliche Sakramententheologien zugrunde, die stärker anthropologisch oder ekklesiologisch bestimmt sind. Unter Zugrundelegung der verschiedenen, aus der Geschichte resultierenden Problemkreise legt K. seine eigene Deutung der Firmung als „vorläufig-vorlaufende Besiegelung der Taufe" dar. Zu Recht betont er die Notwendigkeit, die Frage des Firmalters nicht losgelöst von den anderen Sakramenten, v. a. von der Erstkommunion, zu behandeln. Wenn ein achtjähriges Kind für eucharistiefähig, zwölfjährige Jugendliche aber für noch nicht firmfähig gelten, so handelt es sich wohl um eine Unterschätzung der Eucharistie und eine Überschätzung der Firmung. Bei der Heraufsetzung des Firmalters ist zu bedenken, daß es sich auch hier niemals um eine „endgültige" Entscheidung für und Eingliederung in die christliche Gemeinde handeln kann. Auch nach der Firmung bleibt der Prozeß der Christwerdung im Gang. Aus all diesen Überlegungen ergibt sich für den Vf., daß eine generelle Festlegung nicht möglich ist, daß vielmehr individuelle Wege gefunden werden müssen.

Das *folgende Kap.* behandelt die Buße als „das ungeliebte Sakrament". Gerade bei diesem Sakrament war es auffällig, wie schnell eine vor dem Konzil noch lebendige Praxis korrodierte. Freilich ist festzuhalten, daß die Praxis bereits vorher morsch gewesen war und nur durch äußere Disziplin aufrecht erhalten wurde. Zu Recht hat man im Zuge der Erneuerung des Zweiten Vatikanischen Konzils auf die Vielfalt der Formen der Buße hingewiesen. Das Bußsakrament selbst war im Laufe der Geschichte vielfältigen Wandlungen unterworfen. K. zeichnet die verschiedenen Stationen nach, wobei er auch einen Blick auf die Ostkirchen wirft. Hier hat das glaubenstherapeutische Gespräch eine alte Funktion. Dies kommt nicht zuletzt in den deprekativen Absolutionsformeln zum Ausdruck, die sich von der richterlichen deklarativen Formel des Westens unterscheiden. K. kommt zu dem Schluß, daß die derzeitige Krise nicht mit mangelnder Empfangsbereitschaft für das göttliche Geschenk der Absolution auf S. der katholischen Christen zusammenhängt. Er zieht aus dem historischen Durchblick drei Konsequenzen, die auf heutige Mißverständnisse in Bezug auf das Bußsakrament eingehen: Buße als Revitalisierung der Taufe, das „Himmelsgeschenk der Absolution", die sakramentale Vergegenwärtigung des Gnadengerichts Gottes. Hier kommt die positive Intention der sakramentalen Buße zum Ausdruck. Diese nimmt die Freiheit des Menschen ernst, hilft ihm zugleich aber über Situationen des Scheiterns hinweg. Schulderfahrung und Schuldeingeständnis sind freilich eine unabdingbare Voraussetzung.

K. geht nun im einzelnen auf die verschiedenen Formen von Sündenvergebung ein, die in den vergangenen Jahrzehnten teilweise zu lebhaften Kontroversen geführt haben. Die Alternative hieß gemeinsame Bußfeier versus Einzelbeichte. Er weist auf, daß es sich dabei um eine falsche Alternative handelt. Eine Generalabsolution kann die konkrete Situation der Schulderfahrung nie adäquat aufgreifen und heilen. Die klassischen Dimensionen der Einzelbeichte – Bekenntnis, Reue und Genugtuung – erweisen sich dabei auch heute als entscheidend für den Reintegrationsprozeß des Individuums in seiner inneren Konstitution sowie in seiner Einbettung in die Kirche. Im Hintergrund dieser Überlegungen steht v. a. die in der Schweiz lange Zeit geübte Praxis der Generalabsolution. Die in jüngerer Zeit öfter diskutierte Verbindung von Einzelbeichte und gemeinschaftlicher Bußfeier in der Form des individuellen Bekenntnisses, der gemeinsamen Feier mit Lossprechung der einzelnen, die freilich eine zeitliche Trennung von Bekenntnisakt und Absolution impliziert, wird hier leider nicht diskutiert.

Das *siebte Kap.* befaßt sich mit der Eucharistie als Quelle und Höhepunkt des kirchlichen Lebens. K. legt die in *Sacrosanctum Concilium* Art. 7 aufgeführten Gegenwartsweisen Christi in der eucharistischen Versammlung zugrunde. Eine ontologische Prämisse ist für Koch die prinzipale Personalpräsenz Christi, so daß den Mittelpunkt der Eucharistie wie aller Liturgie die Epiklese bildet. So ist „Christus selbst das eigentliche Subjekt allen gottesdienstlichen Handelns" (194). Freilich steht ihm auf Seite der Kirche ebenfalls ein wenn auch sekundäres Subjekt gegenüber. Wurde dies früher auf den Priester reduziert, so sieht K. heute auch die Gefahr, die Gemeinde zu verabsolutieren. Zwar hat der Katechismus der katholischen Kirche zu Recht darauf hingewiesen, daß die ganze Gemeinde „Liturge" ist (Nr. 188), als „tertiäres Subjekt" ist freilich der ordinierte Amtsträger indispensabel. Seine Bedeutung liegt darin, daß die Kirche nicht aus sich Subjekt des eucharistischen Lebens ist, „daß vielmehr Christus selbst der Begegnende und Handelnde in der Kirche und in ihrer Eucharistiefeier ist." (198)

In einem weiteren Schritt behandelt K. die Frage der Anamnese und in deren Zusammenhang die Opferproblematik. Der Vf. verweist auf die jüngere evangelische Diskussion, die nach reformatorischer Abstinenz diese Kategorie wieder neu in den Blick nimmt. In dem Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" hat man eine Sprachregelung gefunden, die die traditionellen Mißverständnisse überwindet. Als sakramentale Vergegenwärtigung des einen und einmaligen Kreuzesopfers Jesu Christi ist die Eucharistie nicht Sakrament *und* Opfer, vielmehr bildet das Mahl die liturgische Gestalt, in der diese sakramentale Vergegenwärtigung gefeiert wird. In weiteren Schritten bezieht sich K. auf die eschatologische Dimension sowie auf die Transsubstantiationslehre. Letztere wird in der gegenwärtigen Theologie aus der naturphilosophischen Begrifflichkeit in personbezogene Kategorien übersetzt. Schließlich behandelt K. mit dem ekklesiologischen Aspekt die Communio-Dimension, die mit ihren vertikalen und horizontalen Koordinaten wiederum die verschiedenen Aspekte umfaßt. In ihrer Vieldimensionalität erweist sich die Eucharistie wirklich als Quelle und Höhepunkt, ja als Mittelpunkt des kirchlichen Lebens.

Aus dieser hohen Einschätzung der Eucharistie ergibt sich fast zwangsläufig die Fragestellung des *abschließenden Kap.s*: Liturgischer Leitungsdienst in pastoralen Notsituationen. Es handelt sich um „eine ekklesiologische Problemanzeige", die bekanntlich in der Schweiz besonders aktuell ist. Faktisch kommt es immer stärker zu einer Entkoppelung von Vorsitz der Eucharistie einerseits und Gemeindeleitung inklusive der Spendung einzelner Sakramente andererseits. K. legt hier die in den vergangenen Jahren virulent geführte Diskussion dar. Er fragt zu Recht, ob die Ausreizung von gültigen Bestimmungen in Hinblick auf die Zuweisung von sakramentalen Handlungen an Nicht-Ordinierte auf Dauer ein Weg ist. Die entscheidende Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt, ist schlicht diese, ob die Laientheologen und -theologinnen auf die Seite der Laien oder auf die Seite des Amtes gehören: „Handelt es sich bei diesen neuen Diensten um wirkliche Ämter von Laien, die dementsprechend ihr sakramentales Fundament in Taufe und Firmung haben, oder geht es dabei um eine innere Differenzierung des spezifischen Sakramentes des Ordo?" (242). Die Bezeichnung „Laientheologe" zeigt geradezu die ekklesiologische Kuriosität unzeitgemäßer Strukturen. Bereits Karl Rahner hat in den fünfziger Jahren darauf verwiesen, daß Laien im hauptamtlichen kirchlichen Dienst theologisch-kirchlich als Amtsträger anzusehen sind. Dies impliziert auch eine entsprechende Beauftragung, d. h. im christlichen Sprachgebrauch eine Weihe. Die damit verbundene notwendige *sanatio in radice* steht freilich noch aus und scheint derzeit weiter entfernt als noch vor einigen Jahrzehnten. Es ist auch nicht mit einem offenen Amtsbegriff gedient, der die „Laienämter" irgendwie dem Ordo zuordnet, da es sich dabei ja noch nicht um eine faktische Aufgliederung des Ordo handelt. Letztlich wird die gerade wiedererlangte Zusammengehörigkeit von Ordo und Jurisdiktion damit wieder aufgegeben. K. plädiert dafür, die Notlösungen nicht ad infinitum aufrecht zu erhalten, sondern zu einer kirchenrechtlich wie sakramententheologisch tragfähigen Entscheidung zu kommen, was freilich eine Veränderung der Zulassungsbedingungen zu den Ämtern impliziert.

Der Bischof von Basel legt mit dieser Publikation in der Tat eine lesenswerte Reflexion eines systematischen Theologen vor, der zugleich Praxis lebt und in seine Theologie integriert. Damit handelt es sich bei dem vorliegenden Werk um ein gelungenes Beispiel der in jüngerer Zeit zunehmend geforderten Annäherung von Liturgiewissenschaft und Dogmatik. Die sorgsamen theologiegeschichtlichen Überblicke zeigen, wie wichtig die Einbeziehung der historischen Daten für systematische wie pastorale Überlegungen ist. In den Urteilen über die derzeitige Praxis zeigt sich zwar ein großes Verständnis, aber auch die Besorgnis des Diözesanbischofs angesichts der divergierenden Kräfte. Die von Koch eingeschlagenen Lösungswege nehmen einerseits die Tradition der römisch-katholischen Kirche ernst, fordern aber andererseits aufgrund der Glaubwürdigkeit auch einschneidend Neues. Dies betrifft v. a. die zuletzt behandelte Frage der Zulassung zum kirchlichen Amt. Gerade in seiner unprätentiösen Art kann das Buch dazu verhelfen, die hinter den oft polemisch geführten Auseinandersetzungen stehenden Probleme in ihrer Wurzel zu erkennen und die Koordinaten für tragfähige Lösungen aufzustellen. Es ist zu wünschen, daß der Bd sowohl von den oft ungeduldig voraneilenden Praktikern wie von den Entscheidungsträgern in der Kirche zur Kenntnis genommen wird, die vor den drängenden aktuellen Problemen allzu gern die Augen verschließen. Insofern handelt es sich hier um einen Glücksfall, bei dem die wissenschaftliche Kompetenz mit

der bischöflichen Leitungsverantwortung im Interesse einer tragfähigen Praxis zusammengehen.

Bonn Albert Gerhards

Uhl, Ottokar: **Werk. Theorie. Perspektiven**, hg. v. Conrad Lienhardt. – Regensburg: Schnell & Steiner 2000. 144 S. (Kirchenbau, 3), geb. DM 68,00 ISBN: 3–7954–1329-X

Dieser Bd ist schon der dritte in dieser Reihe, die damit drei der bedeutendsten Kirchbaumeister – neben Uhl auch Rudolf Schwarz und Emil Steffann – vorstellt, die vor und nach dem II. Vatikanum gerade unter liturgietheologischen Aspekten unverwechselbare und jeweils zukunftsweisende Akzente gesetzt haben, wobei der jeweils jüngere den Vorgänger rezipiert hat.

Die vom Leiter des Kunstreferates der Diözese Linz betreute Reihe hat sich zunächst im Bd 1 befaßt mit: Rudolf Schwarz (1897–1961). *Werk. Theorie. Rezeption*, Regensburg 1997 (ISBN: 3–7954–1153-X), dem Baumeister einer neuen Gemeinde (so eine Münsteraner Diss.: W. Zahner, *Rudolf Schwarz – Baumeister der Neuen Gemeinde. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Liturgietheologie und Architektur in der Liturgischen Bewegung* [MthA 15], 2. Aufl. Altenberge 1998). Schwarz ist wohl der erste Architekt, der seine Bauten auf das Liturgieverständnis konkreter Gemeinden hin entwirft, wobei 1930 sowohl die geradezu extrem längsaxial ausgerichtete Fronleichnamskirche in Aachen als auch Rittersaal und Kapelle der Burg Rothenfels entstehen, die Räume in der Gestalt des offenen wie geschlossenen Rings bilden, dem Gemeinde- und Liturgieverständnis der Liturgischen Bewegung gemäß. Daß dieser wie auch die beiden anderen Bde mit reichem Bildmaterial versehen sind, Grundrisse, Entwürfe und Ausführungen enthalten – und das in ausgezeichneter Qualität –, sei angemerkt. Bibliographien veröffentlichter wie unveröffentlichter Schriften und Sekundärliteratur sowie verschiedene Register machen diese Bde zu Standardwerken nicht nur hinsichtlich der drei Architekten, sondern für den Kirchenbau seit 1930 insgesamt.

Bd 2 ist gewidmet: Emil Steffann (1899–1968). *Werk. Theorie. Wirkung*, Regensburg 1999 (ISBN: 3–7954–1227–7). Er war der Erste, der schon vor dem Konzil für seine Kirchbauten konsequent davon ausging, daß das primäre Zeichen der Liturgie nicht im Zugehen auf den aus dem Osten erwarteten Christus bestehe (ein letztlich eschatologisches Bild), sondern in seiner Gegenwart inmitten der Gemeindeversammlung: Das Mysterium entfaltet sich in ihrer Mitte. Damit nahm er schon in den 50er Jahren vorweg, was auf der Grundlage der Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium Art. 7 dann die Institutio Generalis Missalis Romani, die Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch Art. 7 so formuliert: „Deshalb gilt für diese Versammlung der Kirche an einem Ort ganz besonders die Verheißung Christi: ‚Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen' (Mt 18,20). In der Meßfeier, die das Kreuzesopfer Christi zu allen Zeiten vergegenwärtigt, ist Christus wirklich gegenwärtig in der Gemeinde, die sich in seinem Namen versammelt, in der Person des Amtsträgers, in seinem Wort sowie wesenhaft und fortdauernd unter den eucharistischen Gestalten." Herausragende Beispiele für die Verwirklichung dieses Liturgieverständnisses sind der Wiederaufbau des Domes in Münster 1955, der Neubau von St. Laurentius in München-Gern 1956 (gemeinsam mit dem Oratorianer Heinrich Kahlefeld, der auch Burgkaplan und Nachfolger von Guardini in Rothenfels war) oder auch der weit vorausblickende Umbau von St. Martin in Dornbirn/Österreich 1968, der schon die – erst heute bei zunehmend mehr Umbauten oder auch Neubauten (z. B. St. Christophorus in Westerland/Sylt 1998) favorisierte – sog. Ellipsenform vorausnahm, den liturgischen Raum mit zwei Brennpunkten (Ambo und Altar), um die herum sich die gottesdienstliche Versammlung in einem Gegenüber gruppiert. Steffanns Bedeutung für einen Kirchbau, der sich den Prinzipien der liturgischen Erneuerung des II. Vatikanums verpflichtet weiß, kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden und ist auch zu Beginn des neuen Jh.s in keiner Weise überholt (vgl. dazu auch die an der Fak. in Münster erstellte Arbeit: J. Heimbach, *„Quellen menschlichen Seins und Bauens offen halten". Der Kirchenbaumeister Emil Steffann* [MthA 36], Altenberge 1995). Demgegenüber kann der derzeit vieldiskutierte Neubau von Herz-Jesu in München-Neuhausen trotz seiner architektonischen Leistung in der Baugestalt nur als Rückfall in die längsaxiale Ausrichtung von Wegekirchen des 19. Jh.s verstanden werden, der in seiner Konzeption bestenfalls Fronleichnam in Aachen vergleichbar ist.

Auch Uhl lehnt ein Kirchengebäude, dem es nicht gelingt, die Gemeinde um den Tisch des Herrn so zu versammeln, daß alle Einzelnen untereinander kommunizieren können, ab. Für ihn ist wichtig, daß nicht Experten festschreiben, wie das geschehen kann, sondern die Beteiligten anhand ihrer Bedürfnisse und konkreten Situationen dies selbst erarbeiten. Damit geht er über Steffann hinaus, indem er das Prozeßhafte und auch Partizipatorische erweitert. Die Gemeinde wird in den Planungsprozeß eingebunden. Er fordert dazu auf, Expertenaussagen in Frage zu stellen, Klischees zu liquidieren und statt dessen eigene Gestaltungskonzepte zu entwickeln. Da Gemeinden in der Regel dazu nicht ausreichend in der Lage sind, bedürfen sie einer kompetenten Begleitung. Als Architekt versteht er sich als Moderator gemeinsam mit Soziologen, Finanzfachleuten, Stadtplanern, Kunst- und Liturgiekommissionen der Diözesen. Die klassischen Protagonisten im Kirchenbau – Architekten, Pfarrer und Bischöfliche Bauämter – werden relativiert. Dieser Ansatz, der ganz im Geist der 70er Jahre als „Demokratisierung der Planung" bezeichnet wurde, hat bei vielen Architekten Vorbehalte hervorgerufen, denn sie befürchteten eine ästhetische Beliebigkeit und bangten um die architektonische Qualität. Diesem Vorurteil begegnet F. Achleitner in seinem Artikel *„Bauliche Ästhetik, eine ethische Kategorie?"* (S. 41–44). B. Selbmann gibt in seinem Beitrag *„Perspektiven für Partizipatorisches Bauen"* (9–40) klare Einblicke, die in den Beiträgen über Uhls Bauten, etwa die Studentenkapelle in der Ebendorferstraße Wien und den Kirchenbau St. Judas Thaddäus in Karlsruhe-Neureut (in einer zehnjährigen Planungs- und Bauphase mit der Gemeinde) veranschaulicht werden. H. Muck arbeitet die *„Elementaren Qualitäten"* der Kirchenbauten Uhls heraus (45–52). Mit einem Beitrag über das Projekt einer zweipoligen Kirchenanlage für Rodaun verweist er auf die hohe Aktualität dieses dreißig Jahre alten Gestaltungsansatzes innerhalb der gegenwärtigen Kirchbaudiskussion. Alle maßgeblichen Kapellen- und Kirchenbauten Uhls werden vorgestellt, sei es in kritischer Gegenüberstellung mit deren heutigen Zuständen durch Architekten wie H. Hempel (99–106), oder mit der Projekt- bzw. Baubeschreibung durch Uhl selbst (78–92).

Zweifellos zählen die liturgischen Räume Uhls zu den bedeutendsten Beiträgen in der jüngeren Geschichte des Kirchenbaus. Der Rez. ist überzeugt, daß Kirchenbau in Europa die konstruktive Auseinandersetzung mit Werk, Theorie und Perspektiven Ottokar Uhls braucht, um Zukunft zu haben. Dazu dient der vorgelegte Bd in hervorragender Weise. Wer immer sich heute mit der Geschichte des liturgischen Raumes in den letzten einhundert Jahren auseinandersetzen möchte, kann an diesen drei Bden nicht vorbeigehen. Noch wichtiger aber sind sie dort, wo Neu- und v. a. Umbauten überkommener Kirchenräume anstehen: Dort sollte diese Literatur zur Pflichtlektüre gehören.

Münster Klemens Richter

Kirchenrecht

Anke, Hans Ulrich: **Die Neubestimmung des Staats-Kirche-Verhältnisses in den neuen Ländern durch Staatskirchenverträge.** Zu den Möglichkeiten und Grenzen des staatskirchenvertraglichen Gestaltungsinstruments. – Tübingen: J. C. B. Mohr 2000. XIX, 451 S. (Ius Ecclesiasticum, 62), Ln DM 98,00 ISBN: 3–16–14319–1

Vorgenannte Arbeit ist eine Diss. an der Juristischen Fak. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg (1999). Im Vordergrund stehen juristische (staatskirchenrechtliche), nicht kirchenrechtliche oder gar theologische (und auch nicht politikwissenschaftliche) Fragestellungen. Die Untersuchung erstreckt sich auf die 17 Staatskirchenverträge, die nach dem 3. Oktober 1990 in der Verantwortung eines oder mehrerer der fünf neuen Länder abgeschlossen wurden: fünf Verträge mit den evangelischen Landeskirchen, vier mit der katholischen Kirche sowie vier Bistumserrichtungsverträge und vier Verträge mit Jüdischen Gemeinschaften.

In der 40jährigen DDR-Zeit gab es so gut wie kein formelles Staatskirchenrecht, schon gar nicht einen „Staatskirchenvertrag". Nach der politischen Wende galt es, auf der Basis des Grundgesetzes das Staat-Kirche-Verhältnis in den neuen Ländern umfassend zu regeln. Dazu bediente man sich allenthalben des Staatskirchenvertrages als eines rechtlich zulässigen und bewährten (wenn auch nicht geforderten) Instrumentes. Dabei konnten beide Vertragspartner – ausgehend von dem Grundanliegen der Gewährleistung des freien religiösen Wirkens der Kirchen – an Vertragsfunktionen anknüpfen, die sich bereits

in älteren Staatskirchenverträgen bewährt haben, die aber in den neuen Bundesländern vor dem Hintergrund der DDR-Erfahrungen vielfach eine andere Akzentsetzung bzw. Ausgestaltung, ja Fortentwicklung erfuhren.

Es geht bei dieser Arbeit nicht primär um die Inhalte der Staatskirchenverträge; diese sind Mittel zum Zweck. Der Zweck besteht in der Beantwortung der rechtlichen Frage, inwieweit die Verträge ein geeignetes Mittel sind, die vom staatlichen und kirchlichen Vertragspartner angestrebten Ziele rechtserheblich zu verwirklichen und notfalls auch durchzusetzen. Der Vf. benennt zunächst die staats- bzw. kirchenpolitischen Zielsetzungen der Vertragspartner und untersucht (im Hauptteil der Arbeit: 64–404) deren Realisierungsmöglichkeiten anhand von vier Vertragsfunktionen: *Absicherungsfunktion* (mittels vertraglicher Regelung soll die staatliche Gewährleistung des kirchlichen Wirkens eine Bestandskraft erlangen, die über die gesetzlichen Regelungen hinausgeht, so daß der Staat vertraglich zugesicherte Rechte nicht einseitig soll auflösen können), *Kooperationsfunktion* (die vertraglich vereinbarte Ausgestaltung einer fruchtbaren Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche in den „gemeinsamen Angelegenheiten" läßt für beide Seiten mehr und effizientere Möglichkeiten zu als je einseitige Regelungen), *Förderfunktion* (vertragliche Regelungen erlauben eine staatliche Förderung des kirchlichen Wirkens, die über den Rahmen der allgemeinen staatlichen Gesetze hinausgeht), *Verpflichtungsfunktion* (vertragliche Regelungen verpflichten die Kirchen zu Leistungen, an denen der Staat ein Interesse hat, die er aber durch eigene Rechtssetzung so nicht erreichen könnte).

Diese vier intendierten Grundfunktionen der Staatskirchenverträge überprüft der Vf. hinsichtlich ihrer rechtlichen Grenzen, da es jeweils unterschiedliche Auffassungen gibt, inwieweit sie rechtlich zulässig und durchsetzbar sind. Rechtliche Grenzen ergeben sich zum einen aus den kirchlichen Ordnungen (die in dieser Arbeit vernachlässigt werden) und zum anderen aus Bundesrecht und Länderverfassungen. Am brisantesten und umstrittensten erscheint die sog. Absicherungsfunktion der Staatskirchenverträge, weil damit die grundsätzliche Frage nach der rechtlichen Natur dieser Verträge verbunden ist. Nach ausführlicher Diskussion der unterschiedlichen Auffassungen kommt der Vf. zu dem Ergebnis, daß außerhalb der Völkerrechtsebene (auf der die Staatskirchenverträge mit dem Heiligen Stuhl anzusiedeln sind) die rechtliche Grundlage der Staatskirchenverträge allein die staatliche Rechtsordnung ist (und nicht etwa eine das staatliche Recht transzendierende Rechtsbasis). Das bedeutet in der Konsequenz: „Nach der überwiegenden Meinung verpflichten die Staatskirchenverträge den Staat in der Weise, daß er späteres vertragswidriges Recht zwar nicht einseitig setzen dürfe, daß er dies sehr wohl aber könne" (409, 184ff). Um vertragswidrige Gesetze des Staates (ebenso wie entsprechende nachträgliche Änderungen der Landesverfassungen) auszuschalten, bliebe (bei der hier vertretenen rein innerstaatlichen Begründung der Vertragsbindungen) den Religionsgemeinschaften der Weg der Verfassungsbeschwerde. Die originäre, staatlicher Bestimmung entzogene Rechtssetzungskompetenz der Religionsgemeinschaften wird mit der Gewährleistung des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts nach Art 140 GG / Art. 137 WRV durch die Verfassung anerkannt, erfährt aber eine Einschränkung durch die Schrankenklausel „des für alle geltenden Gesetzes". Sollte es hier zu Konflikten kommen zwischen kirchlichen Vertragsrechten und dem staatlichen Anspruch, aus seiner Verantwortung für das Gemeinwohl heraus von den Vertragsfestlegungen abzuweichen, so steht, wenn einvernehmliche Abänderungen (Vertragsanpassungen) scheitern, den vertragsberechtigten Religionsgemeinschaften eine Verfassungsbeschwerde beim Verfassungsgericht offen. Insgesamt aber resümiert Vf.: „Staatskirchenrechtliche Gestaltungsanliegen des Staates lassen sich z.T. ausschließlich und im übrigen besser im Wege der vertraglichen Kooperation mit den betroffenen Religionsgemeinschaften als über das einfachgesetzliche Schrankengesetz nach Art. 140 GG / Art. 137 III 1 WRV realisieren. Dies gilt erst recht, wenn das Instrument des Staatskirchenvertrages nach den hier herausgearbeiteten Eckpunkten als konsequent beide Vertragsseiten durchsetzbar verpflichtendes und berechtigendes Staatsvertragsrecht der staatlichen Rechtsordnung anerkannt wird" (406).

In Auseinandersetzung mit anderen Lehrmeinungen vertritt Vf. die Auffassung einer rein innerstaatlichen Begründung der Staatskirchenvertragsbindungen mit allen Konsequenzen (so auch einer alleinigen staatlichen Kompetenz „für die organisatorische Festlegung des Neuaufbaus eines Studienganges bzw. einer Fakultät oder deren Verlegung, 249). Innerhalb dieses Systems zeigt er die Möglichkeiten und Grenzen der Realisierung und Durchsetzung der von beiden Vertragspartnern in den neuen Bundesländern intendierten Vertragsziele. Da diese sich prinzipiell mit denen älterer Staatskirchenverträge decken, sind seine Ausführungen und Lösungsvorschläge auch für diese anwendbar. Unter dem Schema der genannten rechtsdogmatischen Fragestellungen erschließt sich dem Leser der Inhalt aller Staatskirchenverträge in ihren Übereinstimmungen und Abweichungen, so daß diese Arbeit ein hilfreiches Instrument darstellt für alle, die mit diesen Verträgen umzugehen haben.

Wie bei einer Diss. nicht unüblich, versucht Vf. in vielfachen Verästelungen sich gegen alle möglichen Lehrmeinungen abzusichern. Um den „roten Faden" nicht zu verlieren, bedient er sich einer sehr differenzierten Gliederung (wobei eine beträchtliche „Substantivitis" z.T. eine Begrifflichkeit erzeugt, die das Klischee des „Juristendeutsch" zu bekräftigen scheint); hilfreich sind zudem die häufigen (Teil-)Zusammenfassungen und das Sachverzeichnis am Schluß.

Bei einer sonst umfangreichen Literaturverarbeitung fällt auf, daß zu dem Institut des „nihil obstat" nur auf einen Artikel im RGW von 1960 verwiesen wird; wegen der Brisanz dieser Thematik, die vom Vf. ausdrücklich hervorgehoben wird, wäre es angemessen, auf neuere Literatur aufmerksam zu machen. Lediglich *ein* Druckfehler fiel Rez. auf: S. 239 statt „iniuaria" richtig „iniuria".

Auf der Basis einer gediegenen juristischen Untersuchung der Staatskirchenverträge erschließt diese Arbeit das geltende Staatskirchenrecht in den neuen Ländern und leistet einen entschiedenen Beitrag zum Verständnis des Staat-Kirche-Verhältnisses.

Erfurt Konrad Hartelt

Philosophie

Heidegger, Martin: **Gesamtausgabe.** III. Abteilung. Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes. Bd 67. Metaphysik und Nihilismus. 1. Die Überwindung der Metaphysik. 2. Das Wesen des Nihilismus. – Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 1999. XII, 273 S. (Martin Heidegger. Gesamtausgabe. III. Abteilung. Unveröffentlichte Abhandlungen, 67), kt DM 78,00 ISBN: 3–465–02786–8

Wahrheit und Onto-Theologie.

Im 67. Bd der Heideggerschen Gesamtausgabe sind zwei Abhandlungen aus verschiedenen Perioden zusammengebracht. Die erste Abhandlung, *Die Überwindung der Metaphysik*, stammt aus den Jahren 1938–39 und gehört zu einer Reihe von Schriften, die im Soge der *Beiträge* entstanden sind. Der zweite Text, *Das Wesen des Nihilismus*, stammt aus der Nachkriegszeit, und ist zum größten Teil schon früher unter dem Titel *Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus* veröffentlicht. Die Texte gehören thematisch zusammen. Das gemeinsame Thema ist ein zwiefaches. Einerseits befindet H.s Denken sich in einem Bezirk, der von der bisherigen Erscheinungsweise des Seienden, der Welt und des Menschen unüberbrückbar abgeschieden ist. H. nennt diesen Bezirk das *Wesen* der Metaphysik und des Nihilismus – ein Wesen das selber nichts Metaphysisches und nichts Nihilistisches ist. Andererseits spricht H. aus diesem Wesensbezirk in die Aktualität von Metaphysik und Nihilismus zurück.

Was das Lesen der Texte erschwert, ist eine Tatsache, die uns unmittelbar betrifft. Wir Leser sind vielleicht mit der Metaphysik Platons als Begründung des Seienden in einem Wesen oder Anblick *(idea)* und mit der Begründung dieses Wesens in der Idee des Guten vertraut. Es könnte auch sein, daß wir etwas vom Wegfallen dieser metaphysischen Welt, von der Unmöglichkeit, unsere Werte in einer höchsten Idee zu fundieren, erfahren haben, und daß wir so etwas vom Nihilismus wissen. Was wir dann versuchen ist, aus unserer Vertrautheit mit Metaphysik und Nihilismus zum uns vollkommen unbekannten Bezirk des Denkens H.s, das das *Wesen* der Metaphysik und des Nihilismus enthalten soll, *überzugehen*. Das Problem ist, daß es eine solche Brücke nicht gibt (GA 67; 7) – daß die Hoffnung auf eine solche Brücke selber durch und durch metaphysisch ist. Metaphysik ist Übersteigung – Überbrücken durch Transzendieren. So sind wir auch dazu geneigt zu meinen, mit H.s ‚Analysen' der nihilistischen Gegenwart, z.B. seinen geopolitischen Bemerkungen zum Amerikanismus und Bolschewismus, vertraut zu sein, und benutzen diese ‚Analysen' als Sprungbrett für den Zugang zu seinem eigentlichen Thema – wenn wir uns nicht diese Mühe sparen, weil H.s quasi-politische Bemerkungen uns naiv und unzeitgemäß zumuten. So ist alles auf den Kopf gestellt: Nur aus dem Bezirk der ‚Wahrheit des Seyns' ist es möglich, etwa zur ‚Geopolitik', zur Metaphysik und zum Nihilismus zu sagen, nicht umgekehrt.

Wenn ich jetzt versuche, aus dem Verhältnis zu ‚Gott' und dem ‚Göttlichen' etwas von diesem Bezirk zu sagen, gehe ich an einer Krücke zu einem Gebiet über, wo ich schon zu wohnen habe, um überhaupt sprechen zu können.

Weder Metaphysik noch Nihilismus ist eine philosophische Doktrin. Beide Titel stehen für eine geschichtlich bestimmte Weise des Begegnens zwischen

dem Erscheinen des Seienden und dem Denken und Erfahren des Menschen. Die Grundeinsicht H.s ist, daß Denken sich mit diesem Zwischen zwischen Erscheinungsweisen des Seienden und dem menschlichen Denken *selbst* zu befassen hat, und sich sowohl vom einzelnen Bezug zum Sein als vom einzelnen Bezug zum Menschenwesen wegzudrehen hat. Metaphysik sei diejenige Begegnisart von Sein und Menschenwesen, die von diesem Zwischen als Gebiet der Begegnung *(alêtheia)* weggewendet ist, um die Ideen oder die Wesen, und v. a. die Idee des Guten, als höchste Ursachen des Seienden zu betrachten. Da die Idee des Guten im Sinne des Tauglichmachen erklärt, also in gewissem Sinne erklärt warum das Seiende so und nicht anders *wirkt*, ist die Metaphysik der erste Schritt zur Herrschaft der Technik, und somit zur serienmäßigen Herstellung von Fernkampfflugzeugen und zur Erfindung des radiotechnischen Nachrichtenwesens (GA 67; 164). Da die Metaphysik die Fundierung in einem höchsten Seienden sucht, ist sie durch und durch theologisch. Umgekehrt ist die Theologie metaphysisch in dem Sinne, daß sie eine Antwort auf die Suche nach einem höchsten Seienden ist (GA 67; 16, 92, 154–56).

Die neuzeitliche Grunderfahrung des Nihilismus, die Erfahrung vom Tod Gottes, ist noch immer metaphysisch. Diese Erfahrung bezieht sich nicht auf den Streit zwischen einer theistischen und einer atheistischen Weltansicht, sondern auf das Wegfallen des übersinnlichen Horizontes der Ideen. Wenn die Idee des Guten als Horizont wegfällt, verschwindet die Möglichkeit, Werte zu fundieren: Die Werte entwerten sich. Auch da, wo der Nihilismus in einer Akzeptanz des Wegfallens der übersinnlichen Welt und in einer Bejahung des Machtcharakters der Wirklichkeit übersteigert wird, wie im Denken Nietzsches, bleibt der Nihilismus metaphysisch. Der Nihilismus kann versuchen, die übersinnliche Welt unter dem Seienden Gott durch das Leben unter dem Seienden Übermensch zu ersetzen. Er bleibt aber vom ersten Schritt der Metaphysik, der Abwendung vom Zwischenbereich der Wahrheit und der Zuwendung zum Seienden, bestimmt. So bleibt auch jede Theologie nihilistisch, auch und v. a., wenn sie sich als Religion versteht (GA 67; 95). Die Theologie ist nihilistisch, insofern als sie das Sein, und somit auch das Sein Gottes, aus Herstellen *(creatio)* versteht und ihren Durchgangsbereich verlassen hat.

Die Überwindung der Onto-Theologie ist nie das Abschaffen oder das Reanimieren Gottes, sondern: sich in der Nähe des Bereichs, worin sich das Göttliche und das Menschliche begegnen oder voneinander abgewendet werden, bewegen. Dieser Bereich selber hat das Menschsein verlassen, und kann, wenn die Lage günstig ist, als Verweigerung erfahren werden. Diese Verweigerung ist als Verweigerung ein ‚Nichts', nicht im Sinne des Nihilismus, sondern als verborgener Zuspruch einer Abwesenheit, die ein Versprechen ist. Was da verweigert wird, ist nicht primär das Seiende Gott, sondern das Gotthafte, das seinerseits nur im sichentziehenden offenen Bereich der Wahrheit, im Offenen des Heiligen, erscheint oder sich entzieht. Das ist die Erfahrung des Denkens: der Entzug der Wahrheit als Dimension des Heiligen (GA 67; 253).

Es ist unmöglich, die Erfahrung des Bezirkes der Wahrheit zwischen Sein und Menschenwesen aus eigenem Willen zu erfahren. Von uns Menschen aus ist nur eine denkende Vorbereitung zu einer Wandlung, die nicht vom Menschen abhängig und nur Wenigen vorbehalten ist, möglich. Dabei ist der verhängnisvolle Hang, den Bezirk des Zwischen durch Transzendieren des aktuellen Nihilismus und der herrschenden Metaphysik erreichen zu wollen, fast unüberwindbar – auch für H.

Dieser Hang zeigt sich in der Titelproblematik. Einerseits ist der Titel des Buches, *Metaphysik und Nihilismus*, einseitig. Der Titel sagt das Wesentliche *nicht: Das* ist die Frage nach dem Wesensbezirk, der Wahrheit in ihrer Geschichte. Andererseits sind die Titel der beiden Abhandlungen problematisch. *Die Überwindung der Metaphysik* – dieses Wort spricht noch immer von und aus der Metaphysik: Die Metaphysik wird überwunden, und ist also Ausgangspunkt einer Denkbewegung, die nichts anderes als Transzendenz sein kann. Es hilft da wenig, wenn das Wort *Überwindung* mit Worten wie *Verwindung*, *Winde*, *Wind*, *winden*, und *wenden* verbunden wird. H. weist schon in der ersten Abhandlung darauf hin, daß *Überwindung* ein Wort ist, das ins Rückwärtsblicken verleitet (39). Er hat das Wort *Überwindung* im Titel der Abhandlung gestrichen, und durch das Wort *Vollendung* ersetzt, und revidiert späterhin diese Korrektur wieder (5, Fußnote). Das Wort *Überwindung* gehört zum menschlichen Machen und zur menschlichen Anstrengung (GA 67; 100).

Der wesentliche Unterschied zwischen der ersten Abhandlung und der späteren liegt darin, daß im zweiten Aufsatz das Wort *Überwindung* explizit verlassen wird. Obzwar das Wort vielleicht noch zu verwenden wäre, besorgt es eigentlich nur die Versetzung des Nihilismus in sein losgerissenes Unwesen (238). Das Überwindenwollen, so heißt es jetzt, bringt den Nihilismus zwar hinter uns, aber nur so weit, daß er noch ärger in seiner Macht um uns aufsteht und das Meinen betört (249). Aber auch der Titel dieses Aufsatzes kann nicht ohne Bedenken bleiben: Das Wesen des Nihilismus – Der Genitiv kann hier kaum anders denn als Überstieg aus dem Nihilismus zu seinem Wesen verstanden werden. Die eigentliche Umkehrung im Denken H.s findet in diesen Abhandlungen nicht statt.

Enschede Wouter Oudemans

Boeder, Heribert: **Seditions**. Heidegger and the limit of modernity, transl., ed., and with an Introduction by Marcus Brainard. – Albany/NY: State University of New York Press 1997. LII, 359 S. (Suny), kt US-$ 19,95 ISBN: 0–7914–3531–8

„Seditions. By whom? and against which authority?" (ix). Mit diesen Fragen leitet Marcus Brainard die von ihm herausgegebene und eingeleitete Aufsatzsammlung des deutschen Denkers Heribert Boeder ein, um sie sogleich zu beantworten. Gemeint sind die „seditions" B.s und zwar nicht gegen Heidegger und dessen Modernität, sondern gegen „contemporary thought and its Heidegger, its modernity, and, ultimately, its philosophy" (ebd.) – also ein Widersprechen diesseits der Grenze der Moderne. Diese Grenze ist nach B. mit dem Namen Heideggers verbunden.

Der Bd beabsichtigt, einen Zugang zum Denken B.s zu eröffnen und dieses Denken in einem repräsentativen Überblick an Hand von ausgewählten, teilweise bisher unveröffentlichten Aufsätzen darzustellen. Die Auswahl wie bereits der Titel zeigen, daß dem Hg. daran gelegen war, B.s Sicht auf Heidegger zu verdeutlichen, da B.s Denkweg mit der Abgrenzung von seinem philosophischen Lehrer Martin Heidegger beginnt (4f). Heidegger bestimmte die Wahrheit vom privativen Moment des griechischen Wortes αληθεια her als Unverborgenheit und zwar des Seins. Er bemerkte im griechischen Anfang des Denkens eine Spur der Erfahrung des Sich-verbergens und zwar dort, wo die αληθεια als φυσις im Sinne des Aufgehens gedacht wird (185). B. unterscheidet nun aber im Abstoß von Heidegger das heraklitische Verbergen (κρυπτεσθαι) der φυσις vom Verhehlen (λητειν) der αληθεια. Die „Untersuchung des frühgriechischen Wortgebrauches von Logos und Aletheia" hatte ergeben, daß das λητειν auf das Verhehlen eines Wissens zielt, eines gegebenen Wissens von der Bestimmung des Menschen, genannt σοφια (6,186, vgl. 253). Folglich stellt B. fest: „Die ‚Seinsfrage' ist Heideggers Frage, und sie bleibt es [...]" (19). So kommt B. zu einer Erneuerung der heideggerschen Frage „Was ist Metaphysik?" (184).

Metaphysik wird nun nicht mehr als die Theorie des ‚Seienden als Seienden' gesehen (vgl. „Why ‚being of beings'?", 19–43), sondern anfänglich und zuhöchst als philo-sophia, als Liebe zur Weisheit (xxif, 198), die Geschichte der Metaphysik nicht mehr als Geschichte des Seins-Entzuges, sondern des Bergens der anfänglichen Weisheit in die „conceptuale Vernunft" (105). Damit hat B. aber auch das Kontinuum zwischen metaphysischer und technischer Vernunft zerrissen (189). Die Metaphysik ist nicht mehr zu „verwinden", sondern sie ist als „verschiedene" anzuerkennen. „‚Es ist vollbracht', die epochalen Aufgaben sind vollbracht, welche diese Vernunft als ausgezeichneterweise ‚philosophische' hervorrief" (198). Vollbracht aber ist das „concipieren" der drei epochalen Gaben an Wissen von der Bestimmung des Menschen (σοφια), woraufhin auch die drei Epochen der Metaphysik unterschieden werden. Das musische Wissen von Homer, Hesiod und Solon wird von Parmenides, Platon und Aristoteles concipiert (s. „Access to the Wisdom of the First Epoch", 293–318), das Christliche Wissen der Synoptiker, Paulus' und Johannes' von Plotin, Augustinus und Thomas von Aquin, das Bürgerliche Wissen Rousseaus, Schillers und Hölderlins von Kant, Fichte und Hegel. Auch innerhalb jeder ihrer Epochen muß die Vernunft je nach ihrer Stellung zu den „Weisheits-Gestalten" unterschieden werden. Die „natürliche Vernunft" verhält sich ausschließend zur Gabe der Weisheit, die „weltliche Vernunft" ersetzt die Weisheit durch ein eigenes Wissen von der Bestimmung des Menschen (xxii). Die „conceptuale Vernunft" schließlich birgt die Weisheit in der ihr angemessenen Logik (118). Diese Aufgabe aber gilt als erfüllt. Bereits in der „Topologie der Metaphysik" (München-Freiburg 1980) hatte B. die Totalität der *Geschichte* der Metaphysik zur Darstellung gebracht.

Der vorliegende Bd nun gibt in den Aufsätzen des Abschnittes *„History"* Einblick in die Genese der Boederschen Theoreme bzgl. des metaphysischen Denkens („Why ‚being of beings'?" „‚The Difference Inherent in the ‚Other Beginning' "), er bringt Vertiefungen und Differenzierungen („Which Thinking Makes All the Difference?") sowie eine Weiterentwicklung der Theoriebildung über die „Topologie" hinaus. Besonders hervorzuheben ist hier „Privilege of Presence" (81–90). Diese Abhandlung setzt sich mit dem Vorwurf Derridas auseinander, metaphysisches Denken privilegiere die Gegenwart, und erweist diesen als gegenstandslos.

Der zweite Abschnitt von „Seditions" trägt die Überschrift *„World"*. Die *Welt* der Moderne ist die Totalität des nachmetaphysischen Denkens, deren Grenze eben mit Heidegger erreicht war. Primäres Signum ist nun die Erfahrung des Entzuges – nicht von Sein, wohl aber von Weisheit. Insofern aber die Weisheit in jeder der Epo-

chen als eine göttliche Gabe begriffen wurde, die eine je eigene *Theologie* hervorrief, ist das moderne Denken im Gegensatz zum metaphysischen der Geschichte stets *Anthropologie* (134). Der Mensch ist nicht mehr derjenige der Vernunft, sondern die Vernunft ist nunmehr diejenige des weltlichen Menschen. Die eigentümlich weltliche Vernunft der Moderne findet ihre Konkretionen in der „sense-explication" (Besinnung) auf das interpretierte Leben bei Dilthey, Husserl, Wittgenstein (138–140), in der Besinnung auf die Wissenschaften bei Frege, Schlick, Kuhn (134–138) und schließlich in der Besinnung auf das Wesen des Menschen bei Marx, Nietzsche, Heidegger (141–146). In jeder dieser Besinnungs-Dimensionen ist die Vernunft nicht mehr die „reine", sie ist nicht mehr „nur mit sich selbst beschäftigt" (Kant), wie in jeder Epoche der Metaphysik. So findet sich bereits in der ersten Dimension der Moderne kein λογος mehr am Anfang, kein reiner Begriff, sondern die „sense-understanding reason [...] is primarily related to the doxic construct of lived experience, which is not already rational in itself" (190). Diese „hermeneutische Vernunft", insofern sie das gegebene Leben interpretiert, ist die moderne Verwandlung der vormaligen „conceptualen Vernunft", welche die gegebene Weisheit in sich barg und mithin deutete. Die natürliche Vernunft der Metaphysik findet ihre Übersetzung in der „technischen Vernunft" der Moderne, welche die verwandelte Natur – nicht mehr φυσις – technisch erschließt. „[...] Nature for the sciences in question is the real, which is determined by its network of denotations" (191). Der letzten Dimension kommt insofern besondere Bedeutung zu, als hier der Nachfahre der „weltlichen Vernunft" der Metaphysik, die „apokalyptische" oder „zeitliche", die vormalige Bestimmung des Menschen ersetzt (119). Dabei wird die Unterscheidung des Menschen von sich selbst, welche in der Metaphysik stets als eine vollbrachte – es sei hier nur an den λογος του σταυρου erinnert – begriffen war, in die Erwartung der anderen Zukunft übersetzt. Die marxistische, nietzschesche und heideggersche „experience of expropriation" (193) bezogen auf das Wesen des Menschen soll in der Kommunistischen Gesellschaft, der Welt des Übermenschen, der Ankunft des Seins endgültig überwunden sein. Bereits im „Vernunftgefüge der Moderne" (Freiburg/München 1988) hat B. die Geschlossenheit der „Moderne in singulärer Bedeutung" aufgezeigt. Auch hier bringen die Aufsätze des vorliegenden Bdes Erweiterungen, Erläuterungen und Korrekturen bei, und ebenso sehr findet sich eine deutliche Entwicklung der Gedanken B.s, besonders in „The Limit of Modernity and Heidegger's ‚Legacy'" (183–198).

Der dritte, mit *„Speech"* überschriebene Teil des Buches, der die Sphäre des post- oder submodernen Sprachdenkens thematisiert, bringt nun im Ganzen eine wesentliche Erweiterung Boederschen Denkens. Während „Das Vernunftgefüge der Moderne" und die früheren Aufsätze zur „Welt" noch nahelegen, daß die Moderne das gegenwärtige Denken bilde, machen die Aufsätze zur „Sprache" deutlich, daß noch eine weitere Sphäre zu berücksichtigen, d.h., in ihrem Bau zu erschließen ist. Da B. zu diesem Thema noch keine Monographie veröffentlicht hat, bietet „Seditions" eine erste Zusammenschau von Abhandlungen über die „Sprach-Sphäre". Besonders hervorzuheben ist zunächst „The Dimension of Submodernity" (227–239). Mit Sub-Moderne meint B. die erste von drei Dimensionen der *„Sprache"*. Die Sub-Moderne zeichnet sich durch die Verabschiedung nicht nur der „sense-explication" und damit des „Sinnes" der modernen Besinnungen (194), sondern der Erwartung der Anderen Zukunft der „Kernbesinnung der Moderne" aus (90, 239). Merleau-Ponty richtet sich gegen die Erwartung der Kommunistischen Gesellschaft (228ff), Foucault gegen die Erwartung des Übermenschen (233ff) und Derrida gegen die Erwartung der Ankunft des Seins (235ff). Damit aber ist nach B. jede Spur von der weisheitlichen Bestimmung des Menschen durch eine Unterscheidung des Menschen von sich selbst getilgt (13, 253f, 275). Während die Erschließung der „anarchischen Vernunft" (295), welche die „zeitliche" beerbt, durchgeführt ist („The Dimension of Submodernity" 227–239), wird die Erschließung der „strukturalistischen Vernunft" als Nachfahr der modernen „Hermeneutik" nur angedeutet: reine Linguistik (Jakobson), Semiotik (Barthes), strukturalistische Anthropologie (Lévi-Strauss) und Ethnologie (Lacan) (14, 239, vgl. 277, 314).

Ziel des Boderschen Unternehmens ist es, „to recover (Herausretten) that in which ‚everyone necessarily has an interest' – that is, the configurations of wisdom (σοφιαι) and their knowledge of the destiny of man – from the departedness of philo-sophy" (xxxix). Die Weisheit erneut zur Sprache zu bringen, ist die eigentümliche Aufgabe der „logotektonischen Vernunft" (xxxix). Dies ist auch der Ort des Widerspruchs B.s, seiner „veritas seditiosa" (3). Die Übersetzung des Heideggerschen „Es gibt Sein" in das „Es gibt Weisheit" (xl) bringt B. in den Widerspruch zunächst zur „Sprach-Sphäre, insofern diese kein Wissen von der Bestimmung des Menschen mehr kennen und anerkennen kann (15). Sie läßt ihn auch die Erwartung eines künftigen „Wohnens und seines ἦθος" (14), wie es Heidegger kannte, in das „gewesene und damit in aller Bestimmtheit anschauliche Wohnen" (291) übersetzen. Die Anschauung dieses ἦθος ist aber mit den Weisheits-Gestalten der Geschichte gegeben. Daß zeitgenössisches Denken dieser Konkretion entbehrt, ist für B. offenkundig (14). Die Konkretion des ηθος ist jedoch – bedenkt man, daß das „Wohnen" die gegenwärtige Übersetzung der modernen Existenz ist – geradezu von *existentieller* Bedeutung. Dennoch bleibt gerade angesichts dieser Bedürftigkeit des Heute zentral: „for regarding wisdom, of concern cannot be the representation of what was formerly spoken but rather only the present of its claim" (294). Der Versuch, die eigentümliche Gegenwart der Weisheits-Gestalten, will sagen, ihres Anspruches – getrennt von der Philo-sophia aufzuweisen, findet sich in „Seditions" v.a. in den beiden letzten Aufsätzen: „The Present of Christian *Sapientia* in the Sphere of Speech" (275–291) sowie „Access to the Wisdom of the First Epoch" (293–318). Voraussetzung für diesen Versuch ist zunächst der Aufweis der Geschlossenheit der Totalitäten „Geschichte", „Welt" und „Sprache", d.h. von Metaphysik, Moderne, und Sub-/Postmoderne (xii–xiv). Geschlossen sind diese Totalitäten für B., weil sie vernünftig gebaut sind. Vernunft, das vormalige Vermögen zu schließen (Kant), bezeichnet hier, in der Logotektonik B.s, die Rationalität des Bauens. Logotektonisches Denken versteht sich selbst als „poetizing thinking", als Ver-Dichten (densitare, xv). Es geht nicht mehr darum, die Geschichte, die Welt und die Sprache ‚auf den Begriff zu bringen', sondern aus „rationes terminorum" zu bauen. In Verwandlung der Heideggerschen Wendung „Die Bestimmung der Sache des Denkens" hat B. jede Position, die zu „einen Unterschied im Ganzen" macht, erschlossen und je drei Positionen zu einer Figur aus rationes, gewissermaßen zu einem Schluß von Schlüssen zusammengefügt (xiv–xvii, 11). Die Vernünftigkeit der Weisheits-Gestalten ergibt sich somit einerseits aus der Tatsache, daß sie jeweils eine eigene Gestalt der Vernunft hervorgerufen haben und andererseits aus deren logotektonischem Bau aus Bestimmung, Sache und Denken.

Nicht zuletzt wegen der ausgezeichneten Einleitung von Marcus Brainard, wegen der sorgfältigen Erschließung der Texte durch Register und Glossare bietet Seditions einen neuen Zugang zur Boederschen Darstellung der Metaphysik, der nachmetaphysischen Moderne und schließlich der Sphäre gegenwärtigen Denkens. Insofern ‚hinter' den Aufsätzen zu *„History"* und *„World"* noch die beiden Hauptwerke B.s stehen, ist es möglich, manches, was in „Seditions" nur angedeutet, behauptet oder in intensivster Kürze begründet bleibt, in extenso nachzulesen. Dies ist bei den Aufsätzen im Abschnitt *„Speech"* nicht möglich. Zwar sind die Erschließung der „Submoderne" und die christliche und griechische „Weisheit" im wesentlichen ausgeführt, doch bleibt es hier erst beim Fragment, bzw. bei der Ankündigung des Ganzen. Ebenso ist die Verhältnisbestimmung der Weisheits-Gestalten untereinander noch ein Desiderat. Die Aufsätze von „Seditions" machen deutlich, daß B. ein eminent beweglicher Denker ist, und so bleibt es spannend, wie sich „logotectonic reason's odyssey" (xliv) letztlich vollendet.

Es dürfte nach dem bisher Gesagten deutlich geworden sein, daß das Boedersche Denken für die christliche Theologie von höchster Bedeutung ist. Erstmals seit langem kommt hier der Theologie ein Denken, das ohne Zweifel ‚einen Unterschied im Ganzen' macht, entgegen. Für eine Theologie, die sich im Zenit der Moderne auf mittelalterliche Scholastik stützte, die sich im Zenit der Postmoderne auf moderne Hermeneutik und Existentialismus stütze, die erst jetzt aus dem „sommeil anthropologique" (Foucault) zu erwachen beginnt, muß B.s Darstellung dessen, was es in der Gegenwart zu denken gibt, in der Tat eine Herausforderung darstellen.

Freiburg i. Br. Karlheinz Ruhstorfer

Han, Byung-Chul: **Martin Heidegger**. Eine Einführung. – München: Wilhelm Fink 1999. 224 S. (UTB für Wissenschaft. Uni-Taschenbücher, 2069), kt DM 19,80 ISBN: 3–7705–3364–X (Fink) / 3–8252–2069–9 (UTB)

Neben Günter Figal und Michael Inwood hat nun auch Byung Chul-Han eine Einführung in das Philosophieren Martin Heideggers vorgelegt. Im Vorwort seiner Schrift benennt H. zutreffend das Grundproblem jeder Beschäftigung mit der Phänomenologie Heideggers. Heideggers Denken stellt kein in sich geschlossenes philosophisches

System dar, sondern vollzieht sich auf Wegen, die in ihrer Unabgeschlossenheit kaum zu einer Einheit zu bringen sind. Mit seiner Einführung will H. denen, die Heideggers Denkwege mitgehen wollen, eine Orientierung geben. Dazu erläutert er die Grundbegriffe des Heideggerschen Denkens, jene Wegmarken, die den Durchgang durch Heideggers Philosophieren ermöglichen. Ob er dabei aber seinem eigenen Anspruch auf Verständlichkeit gerecht wird, ist eher fraglich. Denn das Streben um Textnähe hat allzu oft zur Folge, daß an die Stelle von Erläuterungen nur Zitate treten. Statt eine Orientierung über Heideggers Denken zu bekommen, findet sich der Leser unmittelbar an die Schriften Heideggers und deren nicht einfache Begrifflichkeit zurückverwiesen.

Die Einführung H.s ist daher nicht wegen einer verständlichen Sprache empfehlenswert, sondern eher aufgrund der Tatsache, daß sie dem philosophischen Interesse und der denkerischen Intention Heideggers von ihrem eigenen Ansatz her besonders gerecht wird. Denn in ihr wird die Seinsfrage nicht nur zum Ausgangspunkt der Erläuterungen gemacht, sondern auch konsequent gedeutet als Frage nach dem vorgängig verstandenen Horizont, von dem her Seiendes für uns verständlich wird. Die Deutung des Seins als eines Verstehenshorizontes wird dann auf den Weltbegriff Heideggers angewandt. Unter Rückgriff auf die Analysen zur Weltlichkeit der Welt in „Sein und Zeit" wird durchaus anschaulich erklärt, warum Welt die Struktur einer Verweisungsganzheit hat, deren Fundament in den Handlungsmöglichkeiten des Daseins gegeben ist. Bei ihnen handele es sich um das primäre Worumwillen des Daseins, in dem dessen In-der-Welt-sein erschlossen sei, geht H. zu einer Erklärung der Erschlossenheit von Sein oder Welt, die in den Stimmungen des Daseins ihre Wurzel hat, über. Kritisch ist dazu aber nochmals anzumerken, daß die Einführung in den für Heidegger fundamentalen Gedanken der Erschlossenheit von Sein dadurch geschieht, daß Stellen aus „Sein und Zeit" nur zitiert werden, ohne daß es H. möglich wäre, den Übergang von der Weltlichkeit der Welt zu deren Erschlossenheit im Sein des Daseins mit eigenen Worten verständlich zu machen.

Im § 4 seiner Einführung führt H. die Heideggersche Unterscheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit ein. Zutreffend bestimmt er eigentliches als authentisches Dasein, das nicht dadurch von sich weg lebt, daß es die Verantwortung für sein Leben an andere abgibt. Von dorther begründet sich dann nach H. der Vorrang der Angst, die letztlich Angst vor dem Tode ist, unter allen Stimmungen. Sie bringt das Dasein zu sich, ein Gedanke, den H. ausführlich ausarbeitet. In dem Kontext ist die These H.s interessant, Heidegger zufolge erweise sich der Tod nur vom Tod des anderen Menschen her als objektives Faktum. Es wäre zweifellos zu fragen, ob darin nicht auch ein Schlüssel gegeben ist, mittels dessen die Probleme des Mitseins und seiner Bedeutung für das Selbstsein bei Heidegger aufgeschlossen werden könnten. Das geschieht aber in der Einführung H.s nicht. Statt dessen hebt H. nur darauf ab, daß Heidegger allein an der Unmöglichkeit, an Stelle eines anderen zu sterben, interessiert sei. Dem Faktum, daß ein Mensch nur als er selbst sterben kann und daher in der Angst auf sich vereinzelt wird, korreliere bei Heidegger eine – geschichtlich bedingte – Emphase des Selbstsein. Auf sie richtet sich die Kritik H.s. In seiner Vereinzelung, wendet er gegen Heideggers Gedanken ein, sei das Selbst inhaltlich leer. Aufgrund der Leere habe es keine Möglichkeit, auf einem Grund zu stehen zu kommen, von dem her auch sein Verhalten als verbindlich angesehen werden könne. Daraus resultiere eine Spannung von Vereinzelung und Verbindlichkeit, an der sich Heidegger in „Sein und Zeit" „wundschreibe" (28).

Mit seiner Kritik überschreitet H. die Grenzen einer Einführung deutlich. An solchen Stellen wird seine Schrift zu einer Interpretation von „Sein und Zeit". Darum wird man sowohl die These von der Spannung in „Sein und Zeit" als auch die von H. vorgetragenen Folgerung, sie könne der Grund dafür gewesen sein, daß „Sein und Zeit" Fragment blieb, nicht einfach übernehmen können.

Es ist schon von daher erforderlich, die These von der Spannung von Vereinzelung und Verbindlichkeit anhand der Heideggerschen Schriften selbst zu überprüfen und gegebenenfalls zu revidieren, als H. von ihr her die Heideggerschen Begriffe des Schicksals und des Geschicks problematisiert. Demnach hat das Dasein ein Schicksal, sofern es als es selbst, mithin eigentlich lebt. Eigentliches Miteinandersein, auf das der Begriff des Geschicks hinweise, aber erfordere eine „Synchronisierung" des Selbst mit den anderen Menschen. Sie geschehe Heidegger zufolge durch eine Macht, die nicht benannt werden könne. Ohne auf die politische Verantwortung des Philosophen genauer einzugehen, spricht H. in dem Kontext die „Rektoratsrede" Heideggers an, wodurch er dem Lesenden suggeriert, Heideggers Emphase des Selbstseins sowie die Tatsache, daß der Philosoph das Strittige, welches jeder Synchronisierung widerstreitet, nicht zu denken vermochte, seien die Gründe für Heideggers problematische Stellung zum Nationalsozialismus.

Mit § 10 der Einführung erfolgt der Übergang zu den Schriften nach „Sein und Zeit". H. konstatiert eine Wandlung in Heideggers Denken. Ihm zufolge tritt in den Schriften nach „Sein und Zeit" an die Stelle der Emphase des Selbst die Einsicht in die Abgründigkeit des Seins. Dazu stellt H. dar, inwiefern das Dasein sich in „Sein und Zeit" noch selbst Grund ist. Im Gründen seiner selbst erfahre sich das Dasein aber schon in „Sein und Zeit" als geworfenes. Die Geworfenheit aber verblasse vor dem emphatischen Bild des Selbst (81). In den späten Texten dagegen sehe Heidegger, daß das, wodurch es Sein als den Grund „gibt", nur „Es" genannt werden könne. Sein Wesen spreche sich in der Wendung „Il y a" aus, erläutert H. mit Heidegger, um dann die Wende in dessen Denken zur Bestimmung zu bringen. Demnach stellt „die dämonische Präsenz des ‚Il y a'" nun die Emphase des Selbst in Frage. Von dorther erschließt H. in den §§ 12 bis 18 das Ereignisdenken Heideggers, wobei er insbesondere im § 14 die Frage behandelt, ob das eigentliche Selbst in dem Sein, welches es gibt, den Grund seines Daseins oder seines Aufenthaltes finden kann. Anschaulich wird dort das Denken der Welt in den späten Schriften Heideggers von den postmodernen Weltmodellen abgehoben. Dabei geht H. auch ausführlich auf Heideggers Bestreben, den Dingen in der Welt ihr „Eigengewicht" zuzusprechen, ein, wobei die Affinität des Denkens, in dem H. von seiner eigenen Herkunft her beheimatet ist, zu dem Heideggers deutlich wird.

Eine Nähe des Denkens ist aber nicht gegeben in bezug auf die Gottesfrage. Zwar vermag H. es noch, die Abgrenzung der Heideggerschen Gottesfrage von der metaphysischen zu verdeutlichen. Das Verhältnis, in das Heidegger selbst den nicht metaphysisch gedachten Gott zu dem Sein setzt, wird dagegen in der besprochenen Einführung nicht treffend zur Bestimmung gebracht. Statt dessen unterstellt H. Heidegger einen „theologischen Zwang" (133). Dieser habe ein Sprechen von Gott zur Folge, das nicht nur ohne eigene Strenge sei. Dadurch, daß es die Sicht des Philosophierenden „nach oben" orientiere, sei es auch für die Kommunikationslosigkeit fundierend, in der bei Heidegger Menschen und Dinge gedacht seien. Dagegen stellt H. ein anderes Denken, das des Haiku. Dabei beläßt er es freilich bei Zitaten, ohne eine genaue Verhältnisbestimmung vorzunehmen. Abgerundet wird die Einführung durch eine Darstellung des Unterschieds von vorstellendem und gelassenem Denken.

Neben einem Sachregister sind dem Buch Literaturhinweise angefügt, die zum einen Heideggers wichtigste Schriften mit kurzen Besprechungen vorstellen, zum anderen eine thematisch geordnete Liste wichtigster Sekundärliteratur enthalten. Der Leser findet dort Anregungen zu einer intensiveren Beschäftigung mit Heideggers Philosophie.

Man kommt nicht umhin zu sehen, daß H. keinesfalls nur in das Denken Heideggers einführt, sondern es auch interpretiert. Seine Thesen von der Emphase des Selbst in „Sein und Zeit" einerseits und von der Kommunikationslosigkeit als einem Grundzug des Heideggerschen Denkens in den späten Schriften andererseits, sind aber problematisch. Der Vorwurf der Kommunikationslosigkeit würde durch eine eingehende Überprüfung anhand der Heideggerschen Schriften sicher zu widerlegen sein. Statt aber die Fragen, die in einer Einführung nur angesprochen, nicht aber eingehend beantwortet werden können, als solche zu benennen, suggeriert H. durch die Textnähe seiner Darstellung eine Vertrautheit mit dem Heideggerschen Denken, die dessen Komplexität z. T. verleugnet. Daß die Textnähe dabei an einigen Stellen in ein ganze S.n umfassendes Zitieren übergeht und Begriffe wie der des Gevierts ohne jede Erläuterung bleiben, wird man ebenfalls kritisch anmerken müssen. Dennoch ist H.s Einführung auch und gerade für den, der sich schon in Heideggers Denken eingearbeitet hat, lesenswert, wobei sie besonders in den Passagen, in denen H. das Denken, aus dem er selbst herkommt, mit dem Heideggers konfrontiert, spannend wird.

Freiburg i. Br. Stephanie Bohlen

Inwood, Michael: **Heidegger.** Aus dem Englischen von David Bernfeld. – Freiburg: Herder 1999. 159 S., kt DM 16,80 ISBN: 3–451–04736–5

Martin Heideggers „Sein und Zeit" (SuZ) ist neben der aristotelischen „Metaphysik" und Kants „Kritik der reinen Vernunft" eines der Grundwerke abendländischer Philosophie. Wegen seiner eigenen Sprache aber ist SuZ für philosophisch Interessierte nicht einfach zugänglich. Darum ist es erfreulich, daß Michael Inwoods Einführung in das Denken Heideggers nun in einer gut lesbaren Übersetzung von David Bernfeld vorliegt.

Die Einführung informiert in einem *ersten Kap.* über die entscheidenden Stationen des Heideggerschen Lebensweges. Dabei liegt der Schwerpunkt auf der Zeit des Nationalsozialismus, wobei sich I. eines Urteils über Heideggers Verhältnis zum Nationalsozialismus weitgehend enthält. Ergänzt werden die biographischen Angaben durch das Schlußkapitel. In ihm kommt I. auch auf das Rektorat Heideggers zu sprechen. Für ihn ist Heideggers Verhalten verständlich, sei doch die Philosophie überhaupt nicht dazu in der Lage, sich nationalsozialistischem Gedankengut durch ihr Denken zu widersetzen. Das Philosophieren wird dadurch auf eine problematische Art jeder politischen Verantwortung enthoben.

Mit der fraglichen Begründung, es sei strittig, ob Heidegger ein zweites Hauptwerk geschrieben habe, stellt I. SuZ in den Mittelpunkt seiner Darstellung des Heideggerschen Denkens. Vorgreifend spricht er den fragmentarischen Charakter von SuZ an. Inwiefern es möglich ist, andere Werke Heideggers als eine Ergänzung zu SuZ anzusehen, macht er jedoch nicht deutlich.

Auch auf die unterschiedlichen Phasen in Heideggers Denken geht I. allenfalls am Rande ein. Statt dessen gibt I. eine an den Grundbegriffen des Werkes orientierte Einführung in SuZ. Er leitet in die Fragestellung des Werkes ein mit dem Aufweis der Fundierung der Wissenschaften in regionalen Ontologien, von der her sich die Frage nach dem Sein, die Grundfrage der ontologisch interessierten Phänomenologie stellt. Mit Heidegger begründet I., warum die Seinsfrage nur im Ausgang von dem Dasein gestellt werden kann. Dadurch, daß er den Begriff des Daseins aber auf ein Da als ein Dort von Sein deutet, gelingt es ihm nur begrenzt, den Ansatz von SuZ durchsichtig zu machen. Denn Dasein ist der Mensch nicht oder nicht primär als einer, dem eine Stelle oder ein Standpunkt zu eigen ist, sondern als der, in dessen Existenz Sein da, d.h. verstanden ist. Problematisch ist ferner, daß I. dem Dasein die Möglichkeit zuspricht, unterschiedliche Seinsweisen zu ergreifen, wobei seine Darstellung den Gedanken nahelegt, Körperlichkeit und Geistigkeit seien unterschiedliche Weisen zu sein. Das Dasein aber ist nicht einerseits auf körperliche, andererseits auf geistige Weise, und es ist auch nicht möglich, den Körper des Daseins mit der Hardware eines Computers zu vergleichen. Denn die Seinsweise des Daseins ist eine in sich einheitliche, die der Existenz, welche als geworfen-entwerfendes In-der-Welt-sein vollzogen wird. Aufgabe einer Einführung in das Denken Heideggers kann es nur sein, das In-der-Welt-sein in seinem Vollzug verständlich zu machen. Aus dem Vollzug von Sein heraus zu denken, vermag I. aber nur in Grenzen.

Als besonders gelungen darf man die Darstellung des Heideggerschen Weltbegriffs im *fünften Kap.* bezeichnen. Anschaulich erläutert I. Heideggers Deutung der Welt als einer Sphäre von Bedeutsamkeit, ohne jedoch die These, daß „Züge der Welt" durch „Züge des Daseins" zu erklären sind, ausführlicher zu begründen. Die Komplexität des Gedankens wird dadurch entscheidend verkürzt, was in einer Einführung durchaus ratsam sein dürfte. Im *sechsten Kap.* setzt I. den Gedanken fort, indem er auf die Sprachlichkeit der Welt eingeht, um dann die Sprache als Stätte der Wahrheit, die sowohl Entbergung als auch Verbergung bedeutet, zu thematisieren. Dabei denkt er die Verbergung nur von der Uneigentlichkeit her. Dadurch ist es ihm möglich, das Streben nach eigentlichem oder ursprünglichem Sprechen, in dem dann auch eine wahrhaftige Erschließung des Seins gründen kann, als Grundzug des Heideggerschen Denkens durchsichtig zu machen. Dennoch wird das Geschehen der ursprünglichen Erschließung von Sein in und durch das ursprüngliche Sprechen bei I. nicht eigens zum Thema. Sie ist es aber, die für Heideggers Ereignisdenken grundlegend ist.

Soll der Übergang von SuZ zum Ereignisdenken verständlich werden, kommt es darauf an, die Bedeutung des Heideggerschen Aufweises der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit des Daseins für die Behandlung der Seinsfrage zu erfassen. Nach I. fragt Heidegger nach Sein und Zeit, da das Dasein sich selbst primär zeitlich erfährt. Daraus ergebe sich eine Priorität der Zeitproblematik vor der Frage nach der Räumlichkeit des Daseins. Daß aber das Verstehen nicht nur des Seins des Daseins, sondern des Seins überhaupt nur von der Zeit her möglich ist, wird von I. in eins mit der philosophiegeschichtlichen Stellung von SuZ unterschlagen. Der Tatsache, daß I. in seiner Einführung von ihr schlechthin absieht, korreliert dann, daß er Heideggers Gedanken zu „Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit" als Unterbrechung des Gedankens beurteilt, statt zu sehen, daß sich im Gedanken der Geschichtlichkeit die Frage nach der Geschichte des Verstehens von Sein überhaupt meldet. Zu ihr überzugehen, ergibt sich als Forderung aus dem Ansatz des Fragment gebliebenen Werkes SuZ. I. dagegen gibt zu bedenken, ob es denn nach dem Aufweis der Zeitlichkeit das Dasein überhaupt noch offene Fragen gebe, denen das Interesse des Philosophen gelten könne.

Die noch offene Frage ist die nach der Erschließung von Sein überhaupt, die sich selbst als eine zeitliche zu denken gibt. Von dorther kommt dann das zeitliche Wesen von Sein selbst und mit ihm das Ereignis in die Sicht des Denkens. Wer sich aber von I.s Einführung eine Erschließung auch des Heideggerschen Ereignisdenkens erhofft, wird enttäuscht werden. Denn außer auf SuZ geht I. lediglich auf Heideggers Aufsatz „Vom Ursprung des Kunstwerkes" ein. Zwar merkt er dazu an, in der genannten Schrift werde die Frage gestellt, wie eine Welt überhaupt erschlossen werde. Anders als in SuZ werde der Mensch in Gestalt des Künstlers nun als Medium der Wahrheit oder des Seins selbst angesehen. „Hat sich Heideggers Denken also verändert oder stellt er nur andere Fragen?" fordert I. den Leser seiner Einführung selbst auf, sich ein Urteil zu Heideggers Denkwegen zu bilden. Da eine Darstellung des Heideggerschen Ereignisdenkens, die über Anmerkungen zum Kunstwerkaufsatz hinausginge, jedoch unterbleibt, dürfte das kaum möglich sein.

Unbeschadet dessen lohnt sich die Lektüre des besprochenen Buches für den, der einen ersten Zugang zu Heideggers Denken und der z.T. befremdenden Sprache, in der es ausgeführt wurde, sucht. Denn im Gegensatz zu anderen Einführungen spricht I. die Sprache Heideggers nicht nur nach. Er vermag es, durch seine Verkürzung der komplexen Gedanken Heideggers, aber auch durch seine sehr anschauliche und gut lesbare Darstellung Heideggers Frage nach dem Sein für den Leser zugänglich zu machen. Wer seine Einführung liest, erfährt sich eingeladen, selbst zu SuZ zu greifen. Und es ist nicht zuletzt der einladende Charakter, der einen nötigt, die Einführung I.s unbeschadet der Grenzen, die aus der Konzentration auf Heideggers erstes Hauptwerk resultieren, als lesenswert zu beurteilen.

Freiburg i. Br. Stephanie Bohlen

Wissenschaft und Weltgestaltung. Internationales Symposion zum 350. Geburtstag von Gottfried Wilhelm Leibniz vom 9. bis 11. April 1996 in Leipzig. Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, hg. v. Kurt Nowak / Hans Poser. – Hildesheim: Georg Olms 1999. 397 S., Ln DM 138,00 ISBN: 3–487–10717–1

„Unser Jh. verdankt Leibniz den Großteil seiner Erfindungen", schreibt André Robinet in seinem Beitrag zu diesem Sbd zu Recht (129). So ist es lobenswert, daß aus Anlaß des 350. Geburtstages von Gottfried Wilhelm Leibniz vom 9. bis 11. April 1996 in Leipzig ein Symposion abgehalten wurde, dessen Beiträge nun in dem anzuzeigenden Werk „Wissenschaft und Weltgestaltung" vorliegen. Das Thema läßt aufhorchen; aber schon nach einem ersten Überblick wird dem Leser sofort deutlich, daß hier – wie nicht selten bei solchen Symposien – fast alles thematisiert wird.

So werden nach Geleitwort und Vorwort der Hg. unter der Überschrift „Leibniz und die Traditionen von Gelehrtengesellschaften in Europa – Grußworte und Vorträge" (17–92) sowohl verschiedene Grußworte als auch schon thematische Beiträge (u.a. Jürgen Mittelstrass: *Leibniz und der Akademiegedanke*, 47–58) dargeboten. – Unter der Überschrift „Technikphilosophie und Akademiepolitik" erscheint nur ein Beitrag von Hans Poser: *Theoria cum praxi: Das Leibnizsche Akademiekonzept und die Technikwissenschaften*, 95–115. – Ganz einsichtig erscheint mir die Logik der beiden nächsten Überschriften nicht. So finden sich unter „Philosophie" zwei Beiträge zur Metaphysik (André Robinet: *Was soll Metaphysik*, 119–129; Klaus E. Kähler, *Substanz und Subjekt*, 131–141), unter „Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie" sind die folgenden drei Beiträge subsumiert: Massimo Mugnai: *Phänomene und Außenwelt in der Leibnizschen Erkenntnistheorie*, 145–154; Hidé Ishiguro: *Leibniz' Sprachphilosophie und ihre Bedeutung für die gegenwärtige Philosophie*, 155–163; Lothar Kreiser: *Die Logikauffassung von Leibniz und ihre Wirkungsgeschichte an der Univ. Jena*, 165–183. – Die Überschrift „Naturwissenschaften, Mathematik, Technik" umfaßt folgende Beiträge: François Duchesneau: *Leibniz's Models for a Science of Nature*, 187–210; Eberhard Knobloch: *Im freiesten Streifzug des Geistes (liberrimo mentis discursu): Zu den Zielen und Methoden Leibnizscher Mathematik*, 211–229; Hans Wussing: *Ars inveniendi – Leibniz zwischen Entdeckung, Erfindung und technischer Umsetzung*, 231–253; Nikolaus Joachim Lehmann: *Leibniz als Erfinder und Konstrukteur von Rechenmaschinen*, 255–269. – Die Überschrift „Theologie" umfaßt nur den Beitrag von Walter Sparn: *„...une certaine nouvelle Logique". Der Zusammenhang von Theodizee und Kirchenreform bei G. W. Leibniz*, 271–288. – Darauf folgen unter der Überschrift „Leibniz-Edition, Wirkungsgeschichte" die beiden folgenden Beiträge: Heinrich Schepers: *Zur Geschichte und Situation der Akademie-Ausgabe von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 291–298; Kurt Nowak: *Leibniz und Harnack. Kontinuität und Wandel des Akademiegedankens*, 299–322. – Die letzte Überschrift „Wissenschaftspolitik" bringt schließlich einen Beitrag von Wolfgang Frühwald: *„Theorie cum praxi". Die Formen neuen Wissens und die Aufgabe der Forschungsförderung in Deutschland*, 325–333. – In einem „Anhang" (335–388) werden drei Grußworte (das von Sir Alan Cook, René Thom und Vladimir Kirsanov) und zwei Beiträge (diejenigen von Robinet und Duchesneau) im Original bzw. in Übersetzung gebracht. Dies hätte man sich ohne Zweifel sparen können, denn man kann doch wohl davon ausgehen, daß englisch- und französischsprachige Beiträge in der Fachwelt auch im Original gelesen werden können. Demgegenüber wäre es sicherlich sinnvoll gewesen, so manchem lateinischen Zitat in der Anmerkung eine Übersetzung beizufügen. – Auf den „Anhang" folgen noch „Sigla der abgekürzt zitierten Werke und Schriften von Leibniz" sowie ein „Personenregister".

Die extreme Diversität der Themen, die vielleicht nur damit zu entschuldigen ist, daß sich Leibniz eben auch mit allen möglichen Themen beschäftigt hat, macht es einem Rez.en nicht leicht, und es fördert sicherlich auch nicht die Verbreitung des anzuzeigenden Werkes; hier wäre – wie gesagt – eine stärkere Fokussierung auf ein ganz bestimmtes Thema wünschenswert gewesen. So erlaube ich mir eine Straffung in der Weise, daß ich meine genauere Vorstellung auf den theologischen Beitrag beschränke, wird doch Leibniz im Bereich der Theologie immer noch recht wenig wahrgenommen. In seinem Beitrag *„... une certaine nouvelle Logique"* kann Walter Sparn überzeugend aufzeigen, daß Leibniz' Bemühungen um eine Reunion der getrennten Kirchen ein interessantes ekklesiologisches Konzept zugrunde liegt, in dem „die positiven Charakteristika der konfessionellen Partikularkirchen mit der normativen Vorgabe einer einzigen Universalkirche versöhnt und die produktive Koexistenz einer Pluralität

von christlichen Kirchen begründet" wird (276). Leibniz sieht in dieser Weise „die wiedervereinigte Kirche nicht als das Ergebnis aus der Subtraktion des Besonderen der Konfessionen gegenüber der früheren Gestalt der Kirche" an, „sondern als *Synthese* der geschichtlich ausgebildeten Konfessionen" (277). Sein Diktum „une Église à la fois romaine et reformée" erinnert an heutige Ansätze wie den Paul Tillichs, der von der „katholischen Substanz" und dem „protestantischen Prinzip" spricht. Auch Leibniz' Unterscheidung zwischen einer inneren und äußeren Kirchengemeinschaft weist in diese Richtung. Neu ist auch ohne Zweifel, „die *Pluralität* von Kirchen als ein Positivum zu verstehen und ihr Verhältnis als kritisch-konstruktive Freundschaft zu bestimmten" (279). Entgegen späteren Jh.en reduziert Leibniz das Gemeinsame somit nicht auf die „natürliche Religion", sondern auf eine „unitas in varietate" (280, 282), was an die religionstheologische Konzeption von Cusanus erinnert. – Schon an diesen wenigen Andeutungen wird deutlich, daß Leibniz, der ja über sich selbst einmal gesagt hat, daß er mit der Philosophie beginne, aber mit der Theologie ende (288), sowohl im Rahmen der katholischen als auch der protestantischen Theologie bisher zu Unrecht zu wenig wahrgenommen wurde.

Trier Werner Schüßler

Das besondere Buch

Korsch, Dietrich: **Dogmatik im Grundriß**. Eine Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott. – Tübingen: Mohr Siebeck 2000. XVI, 293 S. (UTB für Wissenschaft. Uni-Taschenbücher, 2155), kt DM 19,80 ISBN: 3–8252–2155–5 (UTB) / 3–16–147361–2 (Mohr Siebeck)

Menschliches Leben vollzieht sich in einem zwar differenzierten, aber weder auf naturalistische, noch auf idealistische Weise aufzulösenden Zusammenhang von Selbstverhältnis und Weltverhältnis. Weder läßt sich das Selbstverhältnis in ein bloßes Weltverhältnis, noch das Weltverhältnis in ein bloßes Selbstverhältnis überführen. Als Menschen sind und bleiben wir „Wesen, die in einem Verhältnis zu sich stehen, das nicht aus der Welt erzeugt ist, das aber ohne Welt nicht sein kann" (17). Das Gottesverhältnis als das dritte Grundverhältnis menschlichen Lebens neben sowie in, mit und unter den beiden anderen ist die Unbedingtheitsdimension des Zusammenhangs von Selbst- und Weltverhältnis, dessen Unauflöslichkeit und irreduzible Differenziertheit die invariante Struktur menschlichen Daseins ausmacht. Im Verhältnis zum Unbedingten findet der Mensch den fundierenden Grund von Selbst und Welt. Der Glaube ist die Wahrnehmungs- und Vollzugsgestalt dieses Verhältnisses, wobei der Grund von Selbst und Welt als in sich begründet und durch sich selbst erschlossen wahrgenommen und realisiert wird.

In Verhältnissen leben und Sprache haben sind eins. Auch Glauben als das mit Selbstverhältnis und Weltverhältnis koexistierende und beide fundierende Gottesverhältnis steht in einem konstitutiven Sprachzusammenhang und kann nur in der Sprache und wie die Sprache erlernt werden. In seiner eigenen – religiösen – Sprache macht der Glaube ausdrücklich und zum expliziten Gegenstand, was in allen Selbstartikulationen und Weltaussagen stetig mitgesetzt ist, nämlich den Vermittlungsgrund differenzierter Einheit von Selbst und Welt: Gott. Religiöse Sprache ist Rede von Gott, freilich Rede von Gott nie ohne den Menschen und seine Welt. Denn in, mit und durch Gott begegnet ein Mensch dem unbedingten Grund seiner selbst, um wahrhaft zu sich zu kommen in seinem ebenso unterschiedenen wie untrennbaren Zusammenhang mit der Welt.

Paradigmatisch zu erschließen ist die anthropologische Tiefendimension der Sprachlichkeit des Glaubens anhand elementarer Sprachhandlungen, durch welche hindurch sich Subjektivität aufbaut und die mithin als Vollzugsformen zu gelten habe, in denen Personalität entsteht. Vier solcher elementarer Sprachvollzüge, wie sie nachgerade in religiöser Rede begegnen, werden von Korsch benannt: 1. das Sollensgebot des Handelns; 2. das Bekenntnis als Deutungsgeschehen; 3. die Bitte und schließlich 4. der Empfang, dem die Sprachhandlung des Dankes korrespondiert. In den Hauptstücken von Martin Luthers Kleinem und Großem Katechismus sind diese Aspekte in exemplarischer und elementarisierter Form belegt: „Die *Zehn Gebote* sind die Fassung des ‚du sollst ...' in Beziehung auf Gott. Das *Glaubensbekenntnis* ist die Selbstauslegung des Glaubens auf Gott hin und die Zuordnung eines Menschen selbst zu Gott (‚ich glaube ...'). Das *Vater Unser* ist die Grundform der Bitte als Ausdruck eines Verhältnisses beständiger Offenheit in unverbrüchlichem Vertrauen. Und in den Sakramenten *Taufe und Abendmahl* wird das Konstitutionsgeschehen des eigenen Selbst- und Weltverhältnisses anfänglich und endgültig als Empfangen auf den Punkt gebracht." (37)

Wegen der strukturellen Übereinstimmung ihrer Hauptstücke mit den konstitutiven Aufbauelementen und Vollzugsformen christlichen Glaubens und seiner Sprachlichkeit sind die beiden Katechismen Luthers nach K. hervorragend geeignet, die Identität des Christlichen zu umschreiben und zum Bezugspunkt der Dogmatik zu werden, welche über Wahrheit und Wesen des Christlichen sowohl in der Weise interner Selbstdeutung als auch um externer Kenntnis willen Auskunft zu geben hat. Durch den entschiedenen Anschluß namentlich an Luthers Kleinen Katechismus – an den, wie es heißt, „seit seiner Entstehung für lange Zeit ... erfolgreichste(n) Versuch, die Gestalt christlichen Lebens aus den elementaren Einsichten und Lebensäußerungen des Glaubens zu verstehen" (VI) – reiht sich K.s Grundriß der Dogmatik erkennbar in den konfessionellen Kontext evangelischen Christentums lutherischer Prägung ein. Dennoch versteht sich das Werk erklärtermaßen nicht als ein kirchliche Dogmatik oder als Theologie konfessionellen Kirchentums. K. lehnt nicht nur die Selbstdogmatisierung der Kirche zu einer Anstalt des Heils, wie er sie im römischen Katholizismus gegeben sieht, mit der Begründung ab, daß sich die Wahrheit und Überzeugungskraft des Christentums weder nach innen noch nach außen mit seiner organisatorischen Verfaßtheit deckt (vgl. 177); er bestreitet den Kirchentümern generell den Anspruch einer Exklusivrepräsentanz des Christentums. An die Stelle der Kirche als Interpretationsrahmen des Christlichen hat nach K. unter den gegebenen Bedingungen der Spätmoderne das individuelle und soziale Leben zu treten, wie es im christlichen Glauben gedeutet wird. Der programmatische Ausgangspunkt von K.s dogmatischem Grundriß, der – der Katechismustradition folgend – unbeschadet gegebener Bekenntnisbindung eine erkennbar überkonfessionelle, auf das Wesen des Christentums gerichtete Absicht verfolgt, ist damit markiert.

Man kann nicht nicht handeln. Als leibhafte Menschen müssen wir in einen Handlungsbezug zur Welt treten, um uns selbst erhalten zu können. Dabei vollzieht sich im tatsächlichen Handeln stets eine Synthese von Regel und Einzelfall, welche auf eine wie auch immer geartete Weise an einem Bild vom Gelingen orientiert ist. In der Absicht, die nach seinem Urteil abstrakte Alternative von Pflichten- und Nutzenethik zu überwinden, wählt K. die idealbildorientierte Synthese im Handeln, welche wir all unserem Tun und Lassen zuvor stets vornehmen, zum Ausgangspunkt, um im Kontext der *Dekalog*auslegung Luthers nach den Bedingungen solcher Synthese zu fragen. Im Ersten Gebot, in welchem alle weiteren inbegriffen sind, wird Gott von sich aus als der Grund alles sinnvollen Handelns vorstellig, um sich als derjenige zur Sprache zu bringen, auf den wir uns gänzlich verlassen können und vor dem wir die Unbedingtheit und Identität unseres Lebens zu verantworten haben. Eröffnet das Erste Gebot sonach das Gottesverhältnis allen Handelns in grundlegender Weise, so wird im Zweiten die Beziehung des Gottesverhältnisses auf das Selbstverhältnis des Menschen thematisch, das nur dann als gelungen gelten kann, wenn Gottes Namen bekannt und entsprechend alle Vergottungsversuche von Selbst und Welt unterlassen werden. Denn jeder Allmachtsanspruch im menschlichen Handeln ist sinnwidrig und führt zu kontraproduktivem, destruierendem Tun. Das Dritte Gebot der Feiertagsheiligung schließlich stellt die Aufmerksamkeit in der Beschreibung des dem Leben unerläßlichen Handelns von der Bestimmung seiner Gründe auf die Bestimmung seiner Ziele um. Das geschieht durch die Aufforderung zur Muße, welche das dem menschlichen Handlungssubjekt gebotene Handeln in Bezug auf die Welt an das Gottesverhältnis zurückbindet: denn Gott Gott sein zu lassen und in Beziehung auf ihn in reinem Empfangen nichts zu tun, ist die Grundvoraussetzung für sinnvolle Werke des Menschen in der Welt. In diesem Sinne ist es lebensnotwendig, den Alltag des Handelns geregelt zu unterbrechen und alles Sinnen und Trachten auf den göttlichen Grund des Handelns zu richten. ▷

Geht es in den Geboten der Ersten Tafel um die auf das Gottesverhältnis bezogenen Möglichkeitsbedingungen sinnvollen menschlichen Handelns, so betreffen diejenigen der Zweiten Tafel die Verantwortung des Lebens in seinem Weltverhältnis, wobei es in einer ersten Gruppe (Gebot der Elternehrung, Verbot von Tötung und Ehebruch) um Herkunft, Schutz und Weitergabe des Lebens als des Ortes und Trägers des Handelns und in einer zweiten (gebotener Umgang mit Eigentum und Wahrheit, Verbot selbstsüchtiger Begierde) um diejenigen Handlungsbereiche zu tun ist, die sich auf das im sozialen Kontext zu verantwortende Weltverhältnis beziehen. In Anbetracht dessen kann K. mit Recht die Grundannahme seiner Gebotsauslegung durch die interne Ordnung des Dekalogs bestätigt finden: „Es ist die Bewegung des (handelnden) Lebens selbst, die in der Mitte steht. Sie wird im Gottesverhältnis auf ihre Voraussetzungen hin gedeutet, im Blick auf das Selbst- und Weltverhältnis in ihren zu verantwortenden Konsequenzen bedacht. Das spricht noch einmal für die *(...) These, daß es im Gottesverhältnis um eine Durchklärung des Lebens selbst in seinem Selbstverhältnis und in seiner Weltvermitteltheit geht*" (118).

Gebotene Handlungsregeln können nicht von sich aus gewährleisten, daß ihnen durch tatsächliches Tun entsprochen und nicht widersprochen wird. In letzterem Falle, der nach Lehre des peccatum originale allen Adamskindern gemein ist, fungiert das Gebot als tötendes Gesetz. Die Einsicht, daß Regel und Handlung nach der Weise der Freiheit kategorial unterschieden sind, erfordert einen notwendigen Fortschritt des theologischen Gedankens vom Dekalog zum *Credo*. „War es bisher um eine *Deutung des menschlichen Lebens* im Licht des Gottesverhältnisses gegangen, so rückt nun die aus der Perspektive des menschlichen Lebens erfolgende *Deutung Gottes* in den Mittelpunkt der Betrachtung. Das ist gerade dann von Bedeutung, nachdem wir die unaufhebbare Zweideutigkeit erkannt haben, die das Gesetz in uns aufdeckt. Wenn die Einheit von Regel und Handlung nur im Glauben an Gott sich vollzieht – wie können wir Gott so denken, daß wir an ihn glauben können? Wie müssen wir Gottes Verhältnis zu uns als Handelnden verstehen?" (123f) Nach Maßgabe des Apostolischen Glaubensbekenntnisses und der Deutung, die K. ihm im Anschluß an Luther zuteil werden läßt, muß dieses Verständnis ein trinitarisches sein, nämlich ein Verständnis im Sinne des Verhältnisses Gottes des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes zu uns, wie es in Schöpfung, Versöhnung und vollendeter Erlösung statt hat (zur trinitarischen Logik des Gottesgedankens im Christentum vgl. schon 47). K.s Ausgangsthese lautet: *„Das Glaubensbekenntnis ist eine grundsätzliche, das Handeln orientierende, den Zehn Geboten parallel gehende Deutung des menschlichen Lebens überhaupt."* (128)

Vorausgesetzt ist dabei, daß die Erschlossenheit von Realität durchgängig und ausnahmslos eine symbolische Deutegestalt besitzt, wobei die Religion eine hochreflexe Deutegestalt insofern ist, als sie das Deuten selbst deutet, was im Christentum durch konsequentes Hinordnen aller Welt- und Selbstdeutungen auf den in Jesus Christus offenbaren Gott geschieht. Der erste Aspekt dieses Deutegeschehens betrifft den Schöpfungsglauben als Repräsentation von Realität überhaupt. Dieser ist nach K. kein Fall von Kosmologie, weil er weder auf Welterkenntnis im allgemeinen noch auf eine Weltentstehungstheorie im besonderen, sondern auf ein Lebensverhältnis in der Welt zielt. „Darum", sagt K. unter Berufung auf Luthers Auslegung des ersten Artikels des zweiten Katechismushauptstücks, „ist die Ich-Perspektive für die Vorstellung von Gott als Schöpfer unvermeidlich." (136) Der Glaube, daß mich Gott geschaffen hat samt aller Kreatur, vollendet sich in der Gewißheit differenzierter Einheit göttlicher Allmacht und Väterlichkeit, wie sie im Sohnesverhältnis Jesu zum Schöpfer urbildlich manifest ist. Der zweite Artikel des Credo führt dies im Blick auf Inkarnation, Leiden, Sterben und Höllenfahrt sowie Auferstehung und Himmelfahrt in der Erwartung erfüllter Zukunft des Gekommenen am Jüngsten Tage aus. K. denkt dem in narrativer Perspektive nach, wobei er eingehende Überlegungen zu den biblischen Quellen und zur Grundform der Deutung (Jesus Christus – mein Herr) anstellt und ihre religiöse und historische Gestalt in ein geklärtes Verhältnis zu setzen sucht. Ziel der Argumentation ist die Einsicht, wie sie im Glauben an Jesus Christus zur Gewißheit kommt, daß das Selbst und Welt fundierende Gottesverhältnis auch durch den Tod nicht auflösbar, ja selbst im Falle der das Gottesverhältnis verkehrenden Sünde von Gott her erschlossen ist für die Rechtfertigung und Versöhnung des Sünders, wie Gottes Gnade sie in der Kraft seines Heiligen Geistes bewirkt. Der dritte Artikel nimmt dies auf, um den pneumatologischen Prozeß unter den Gesichtspunkten von Sündenvergebung, Totenauferstehung und ewigem Leben ekklesiologisch-eschatologisch zu bedenken. Dies kann hier im Einzelnen nicht verfolgt werden.

Die Deutevollzüge des Glaubens, wie sie im Credo in bündiger Weise inbegriffen sind, drängen von sich aus zu der Wahrnehmung, daß wie der differenzierte Zusammenhang von Selbst- und Weltverhältnis, so auch dessen religiöse Deutung in Gott selbst gründen. Im Gebet, dessen christliches Urbild das vom offenbaren Sohn selbst gelehrte *Vater Unser* ist, wird diese Wahrnehmung realisiert und durch beständige Übung befestigt. Handeln, Deuten sowie Bitten gehören in diesem Sinne untrennbar zusammen, wobei hinzuzufügen ist: *„Bitten ist die Grundform des Betens. Beten macht das Bitten prinzipiell."* (201) Letzteres ist deshalb der Fall, weil wir uns im Gebet unserer selbst in schlechthinniger Abhängigkeit von Gott innewerden und ihn nicht nur als Person vorstellen, sondern uns selbst als Personen durch sein Personsein definiert sein lassen. Zur Gebetserhörung aber kommt es durch die Erfüllung dessen, was das Credo bezeugt: „daß Gott sein Leben nicht ohne uns führt, und wir unser Leben nicht ohne ihn" (204).

Eben dies kommt im Vater Unser zur Geltung: „Das Gebet, das Jesus gelehrt hat, ist in seiner Summe die *Vergegenwärtigung Gottes im menschlichen Leben*. Es läßt diejenigen, die es beten, in die Haltung eintreten, nichts von sich, alles von Gott zu erwarten; darum erhält das Gebet auch ausschließlich Bitten. In diesen Bitten kommt Gott als er selbst unter uns zum Zuge." (235). Der eine Gott und das ganze menschliche Leben kommen im Gebet in ihrer durch keinen Begriff synthetisierbaren Differenz überein. Dabei gruppieren sich die ersten drei Bitten analog zu den Geboten der ersten Tafel, die folgenden drei analog zu denen der zweiten Tafel zu einer Einheit. Der Zusammenhang der ersten Gruppierung läßt sich nach Muster der immanenten Trinität aufschlüsseln: „Gott an sich selbst, in seinem heiligen Namen, ist Gott für uns in der Gestalt seines Reiches, – und die Einheit von Gottes Selbstsein und seinem Sein für uns ist das Geschehen seines Willens." (235) Die Abfolge der Bitten der zweiten Gruppe hinwiederum erinnert an die ökonomische Ordnung von Schöpfung, Versöhnung und vollendeter Erlösung. „Was im Glaubensbekenntnis noch in vorstellungshaften Sätzen gesagt ist, wird im Vater Unser zu einer *Vollzugsgestalt des Lebens* selbst." (236)

Zum Bitten gehört das Empfangen. Es ist einerseits Voraussetzung des Bittens, weil ohne bereits erfolgten Empfang niemand offen zu bitten vermöchte, andererseits die durch das Bitten selbst aktivierte Folge der Bitte. Entsprechend ist die Gebetshaltung reinen Empfangs auf tätige Darstellung dieses Empfangens hin angelegt, um dankbare Gestalt bzw. die Gestalt des Dankes anzunehmen. Nach Maßgabe dieser reflexen Struktur interpretiert K. im Anschluß an das vierte und fünfte Hauptstück der Katechismen Luthers die Sakramente *Taufe* und *Abendmahl*. Sakramente sind, um es mit einer Wendung Gerhard Ebelings zu sagen, Empfangshandlungen, durch welche in zeichenhafter Wirkweise das gottgegründete Sich-Gegeben-Sein menschlichen Lebens in der leibhaften Welt in seiner individuellen und sozialen Dimension symbolisiert wird. Der Taufritus – ob nun am Anfang eines Menschenlebens oder erst später vollzogen – symbolisiert, daß alles individuelle Beginnen nicht unmittelbar aus sich selbst heraus, sondern vom Zuvorkommen Gottes lebt, wie es in Jesus Christus kraft des Heiligen Geistes wirksam ist. Der Ritus des Abendmahls hinwiederum symbolisiert, daß die Sozialität des Christenlebens in der Gemeinschaft des im Zeichen von Brot und Wein gegenwärtigen Christus ihren Grund hat. Beide Sakramente erfüllen ihren Sinn darin, daß in ihnen Jesus Christus als er selbst wesentlich so vorstellig wird, daß er von uns empfangen wird. Das Wort Gottes schließlich, welches Jesus Christus in Person ist und in der Heiligen Schrift beurkundet sowie von der kirchlichen Verkündigung bezeugt wird, besagt eben dies, was die Sakramente bezeichnen, daß nämlich Gott seinem trinitarischen Wesen gemäß ganz und gar Gott für uns sein will, um unsere Endlichkeit am letzten Ende von Selbst und Welt zu vollenden in seinem ewigen Leben.

K. der als systematischer Theologe in Marburg lehrt, hat als Resümee seiner bisherigen Arbeit als Dogmatiker eine außerordentlich inhaltsreiche und differenzierte Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott vorgelegt. Auch wer seiner Katechismusauslegung nicht in allen Stücken zu folgen bereit ist, empfängt dank ihrer gedanklichen Dichte und ihres religiösen Gehalts reichen Erkenntnisgewinn und praktische Stärkung im Glauben. K.s Dogmatik im Grundriß ist ein bedeutender systematischer Entwurf.

München Gunther Wenz

Kurzrezensionen

Bühler, Pierre: **Ablaß oder Rechtfertigung durch Glauben.** Was brauchen wir zum Jubiläumsjahr 2000? – Zürich: Pano 2000. X, 93 S., kt DM 20,00 ISBN: 3–907576–30–6

Das vorliegende Werk vom evangelischen Theologen Bühler beschäftigt sich aus der Perspektive eines reformatorischen Rechtfertigungsverständnisses mit der Ablaßlehre und -praxis der Katholischen Kirche. Dazu setzt er sich in einem ersten Teil mit der päpstlichen Bulle zum Jubiläumsjahr 2000 „Incarnationis mysterium" sowie der Geschichte der Ablaßlehre und -praxis auseinander und untersucht ihre mögliche Beziehung zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre (1999) von Katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund. In einem zweiten Teil stellt er Luthers 95 Thesen gegen den Ablaß vor, um in einem dritten und letzten Teil ein „Jubiläum der Rechtfertigung durch Glauben" zu entwickeln. Bühlers Werk ist durch einen sehr scharfen, auch polemischen und bisweilen sogar leicht ironischen Ton gekennzeichnet (vgl. hier v. a. seinen Anhang von Korrespondenzen an die Apostolische Pönitentiarie). Auch wenn der Vf. einen betont kritischen Standpunkt gegenüber dem katholischen Ablaßwesen einnimmt, so sind seine theologischen Anliegen mehr als bedenkenswert, v. a. mit Blick auf die noch zu ziehenden kriteriologischen Konsequenzen aus der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre. P. L.

Zuerst der Mensch. Erkundungen und Perspektiven für eine zeitgemäße Glaubensvermittlung. Ehrenfried Schulz zum 60. Geburtstag, hg. v. Thomas Luksch / Hermann Würdinger. – München: Don Bosco Verlag 1999. 263 S., kt DM 39,00 ISBN: 3–7698–1191–7

Die Überschrift verrät eine Lebensmaxime des Geehrten (Lehrstuhl für Religionspädagogik und Kerygmatik, München). Schulz' sprichwörtliche Redewendung: „Der Dativ kommt vor dem Akkusativ" ist Programm der FS: Derjenige, *dem* die Glaubensvermittlung gilt, kommt vor dem, *was* weitergegeben werden soll. Deswegen beginne man die Lektüre mit dem Schlußbeitrag (Gleissner).

Die Vf. nehmen das breit gefächerte Spektrum menschlicher Lebenswelt in den Blick, um sodann in zentralen Feldern der Religionspädagogik und Pastoral Perspektiven und Weg-weisung zu geben. Letztere sind mitunter überaus konkret (36–46) und praxisnah (121–140), erstere teilweise praxisenthoben (83–96). Einige systematisch-theologische Implikationen (überkonfessioneller Religionsbegriff (31); Bewertung der Religionen (237) evozieren Widerspruch.

Die einzelnen Beiträge sind zwar vier thematischen Komplexen zugeordnet, indes verbindet die „Sorge um den ganzen (!) Menschen im kirchlichen Handeln" (I.) auch die einzelnen „Biographischen Aspekte des Glaubens" (II.), steht sowohl als Ausrufe- wie auch als Fragezeichen hinter dem Problem der „Verkündigung in der Mediengesellschaft" (III.) und regt an, „Schule als erfahrungsorientiertes Lernfeld des Glaubens" (IV.) wahrzunehmen. H.-J. R.

Pernoud, Régine: **Frauenbilder im Mittelalter.** – Regensburg: Schnell & Steiner 1998. 257 S., Ln DM 88,00 ISBN: 3–429–02040–9

Die französische Historikerin Régine Pernoud ist im Jahr des Erscheinens dieses Buches hochbetagt verstorben. Sie legt hier einen Bildbd vor, in dem Texte und fotografisches Material verbunden sind. Ihre Texte zeigen, daß die Frauen im Mittelalter – vor allem aufgrund des Christentums – eine viel wichtigere Rolle spielten als gemeinhin angenommen. Auch waren sie keineswegs ausgeschlossen von Wissen und Macht. Die Frau wird facettenreich dargestellt. Nicht nur „wirkliche" Frauen kommen in den Darstellungen vor (Heilige, Königinnen, Frauen aus dem Volk ...). Sie personifizieren Tugenden, Laster und Künste. Das Buch ist eine echte Bereicherung, nicht nur für die Anliegen feministischer Theologie. H. E. W.

Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog. Festschrift für Horst Bürkle, hg. v. Klaus Krämer / Ansgar Paus. – Freiburg: Herder 2000. 776 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3–451–27343–8

Diese FS wird zum 75. Geburtstag von Bekannten, Freunden und Kollegen vorgelegt und widmet sich – wie könnte es anders sein? – zur Hälfte (*Teil II*) den Problemen des Dialogs der Religionen und der Mission (mit Beiträgen von Walter Kasper, Franz Wolfinger, Norbert Klaes und anderen). In den anderen Teilen rückt aber die ganze Breite der Theologie in den Blick. So findet man in *Teil I* (Überschrift: „Aus der Mitte des Mysteriums") einen Beitrag von Joseph Ratzinger: „*Was heißt Theologie?*", von Leo Scheffzcyk über „*Symbol und Sakrament in der Theologie Paul Tillichs*" u. ä. In *Teil III* (Überschrift: „Auf der Suche nach der Einheit") geht es um ökumenische Fragen, darunter mehrere zum Problem der Konversion, verständlich angesichts der Vita des Geehrten. Im *vierten Teil* („In Verantwortung für die Zukunft") ist eben die Zukunftsperspektive das Leitmotiv. H. E. W.

Lebendige Welt Jesu und des Neuen Testaments. Eine Entdeckungsreise, hg. v. Hubert Frankemölle. – Freiburg: Herder 1999. 200 S. geb. DM 68,00 ISBN: 3–451–26898–1

Dieser Text- und Bildbd hebt sich wohltuend von den zahlreichen Büchern ab, die Fotos aus Palästina durch ein paar meditative oder erklärende Texte verbinden. Auch in diesem Buch gibt es wunderschöne Fotos, nützliche Karten und Skizzen. Jedoch werden neue Wege beschritten. Da gibt es einen *ersten Teil*: „Das Neue Testament in unserer Lebenswelt". Hier findet man z. B. ntl. Worte, die als „geflügelte" in unsere Sprache eingegangen sind (z. B. „Licht unter dem Scheffel stellen", „Hände in Unschuld waschen" u. a.). Jesusfilme werden dokumentiert, literarische Zeugnisse über Jesus werden vorgestellt. Hervorragend ist der Teil über „Christusbilder" (mit dem ausgezeichneten Kommentar von Josef Meyer zu Schlochtern). Der *zweite Teil* bringt „*Die Lebenswelt Jesu und die der neutestamentlichen Gemeinden in historischer Perspektive*" (Martin Ebner). Hier findet man u. a. Beiträge über das „*Christentum in griechisch-römischer Perspektive*" und mehrere Beiträge des Hg.s Frankemölle, z. B. über „Jesus Christus und die Einzigkeit Gottes". Der *dritte Teil* „*Auslegung der Aneignung des Neuen Testaments heute*", enthält u. a. den schönen Beitrag darüber, wie Kinder und Jugendliche das NT lesen (Heiko Bee-Schroedker).

Dieser Bd, reich an guten, allgemeinverständlichen Texten aus der Feder exegetischer und theologischer Fachleute, setzt Maßstäbe in seinem Genus. H. E. W.

Schröder, Claudia: **Glaubenswahrnehmung und Selbsterkenntnis.** Jonathan Edward's theologia experimentalis. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. 219 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 81), kt DM 68,00 ISBN: 3–525–56288–8

Die Vf.in der vorliegenden Diss. stellt den nordamerikanischen protestantischen Theologen Jonathan Edwards (1703–1758) vor. Sie konzentriert sich in ihrer Analyse seines Werks auf anthropologische Aussagen zur Problematik von Glaubenswahrnehmung und Selbsterkenntnis. Dazu beleuchtet sie u. a. die Auseinandersetzung Edwards mit John Locke. Gerade weil es ihr aber entscheidend um eine theologische Bestimmung menschlicher Affekte bei Edwards geht, wäre es methodisch und inhaltlich gewinnbringender gewesen, den von ihr als „den amerikanischen Schleiermacher" (5) betitelten Edwards mit eben diesem in ein fruchtbares Gespräch über die theologische Bedeutung menschlicher Affektivität zu bringen. P. L.

Heim, Manfred, **Einführung in die Kirchengeschichte.** – München: C. H. Beck 2000. 234 S. brosch. DM 24,90 ISBN 3–406–46712–1

Die vorliegende Einführung in die Kirchengeschichte von Manfred Heim, Prof. für Bayerische Kirchengeschichte an der Univ. München, gliedert sich in drei Teile. In einer Einleitung (11–39) werden Gegenstand, Aufgabe und Methode, sachliche und chronologische Gliederung des Fachs sowie die Quellen und die Geschichte der Kirchengeschichtsschreibung behandelt. Den Hauptteil (41–132) bildet eine (teilweise eng an Heims Lehrer Georg Schwaiger angelehnte) Kurzdarstellung der Kirchengeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart, konzentriert auf die katholische und die großen evangelischen Konfessionen (Freikirchen bleiben unberücksichtigt). Der 3. Teil (133–196) schließlich bietet umfangreiche Hinweise zu Quellen und Literatur, gegliedert nach den wichtigsten Themenbereichen des Fachs. Namentlich diese, stets auf dem neuesten Stand sich befindende Bibliographie macht den besonderen Wert dieser Einführung aus, deren Darstellungsteil als durchaus klassisch bezeichnet werden kann und die wichtigsten herkömmlichen Themen traktiert; während neuere alltags- und mentalitätsgeschichtliche Fragestellungen eher knapp behandelt werden und in der sachlichen Gliederung in der Einleitung (19–21) sogar fehlen. Als begleitende Lektüre etwa zu einem Proseminar kann diese Einführung durchaus empfohlen werden, auch wenn die Beschränkung der Kirchengeschichte auf eine „theologische Hilfswissenschaft" (13) etwas zuviel Zurückhaltung des Autors den „großen" theologischen Fächern gegenüber signalisiert. Im München Döllingers war Kirchengeschichte – neben der

Dogmatik – noch das zweite Auge der Theologie, hatte mithin dem theologischen Blick die nötige Tiefenschärfe vermittelt. Wf.

Cattin, Yves / **Faure,** Philippe: **Die Engel und ihr Bild im Mittelalter.** – Regensburg: Schnell & Steiner 2000. 295 S. (Zodiaque-Reihe „Visages du Moyen Age", 2), pb. DM 98,00 ISBN: 3–7954–1290–0

„Die Engel kommen wieder", so liest oder hört man es heute oft. „Dieses Buch ist eine Einladung, die Wege der Engel zu beschreiten und in ihre geheimnisvolle Welt einzutreten" (7). Diese Welt soll über die mittelalterliche Ikonographie erschlossen werden. Den Textteil teilen sich der in Clermont-Ferrand lehrende Philosoph Yves Cattin (er v. a.) und der Historiker aus Orléans, Philippe Faure (v. a. die Bildtexte). Es geht im einzelnen um die Geschichte der Engel als Boten Gottes, um die Stellung der Engel zwischen Gott und Mensch, die Sprache der Engel, die Schutzengel u. a. Die Bilder sind hervorragend ausgewählt. Es handelt sich um eine wahre Fundgrube. Die Darstellungen kommen v. a. aus französischen und spanischen Kirchen bzw. Museen und Bibliotheken. Die Darstellungen werden ästhetisch-geschichtlich-spirituell gut kommentiert. Der Theologe mag die eine oder andere Anfrage zum Text haben, er erhält aber zahllose Inspirationen aus nichttheologischen Perspektiven. Somit wird der Durchgang durch das Buch zu einer Entdeckungsreise. H. E. W.

Fischer, Klaus P.: **„Heute, wenn ihr Seine Stimme hört."** Beiträge zu einer Theologie Kairós. – Wien: Passagen-Verlag 1998. 118 S. (Passagen Philosophie), kt DM 28,00 ISBN: 3–85165–299–1

Das Buch, geboren aus vorbehaltloser Akzeptanz des Zweiten Vatikanums, will Einspruch sein gegen den Trend zu traditionalistischer Nostalgie, die heute als „Folge von Unsicherheit, Furcht, Mißtrauen und Resignation", recht weit verbreitet ist. Dazu bemüht Fischer eine Theologie des Kairós. Jede Zeit ist Gottes Zeit, und Gott redet in einer bestimmten geschichtlichen Situation. Dieses Thema wird nun in den drei Aufsätzen variiert. Zuerst geht es um eine Art biblische Grundlegung und dem Transfer zum Konzilsereignis. Dann geht es um das Konzil mit seinen Aussagen selbst (v. a. „Lumen Gentium", „Gaudium et Spes"), kairologisch gedeutet. Der dritte Aufsatz bringt wichtige Aktualisierungen, indem er auf das Schreiben der oberrheinischen Bischöfe zu Geschiedenenpastoral eingeht. Das Buch, durchaus scharfsinnig und lesenswert, leidet unter der „Selbst-Ständigkeit" der drei Beiträge. Der Titel verspricht mehr, als die Publikation hält. H. E. W.

Philosophische Anthropologie, hg. v. Werner Schüßler. – Freiburg: K. Alber 2000. 208 S. (Alber-Texte Philosophie, 11), kt DM 28,00 ISBN: 3–495–48008–0

Der Mensch kommt in allen philosophischen Disziplinen vor. Da dies aber jeweils sozusagen „verkürzt" geschieht, gibt es dort ein eigenes Fach, wo der Mensch umfassend thematisiert wird, nämlich die „philosophische Anthropologie". Der Philosoph Werner Schüssler von der Theol. Fak. in Trier stellt in diesem Bd dankenswerterweise Texte von „Klassikern" der philosophischen Anthropologie zusammen, von Platon, Aristoteles, Thomas und Descartes; von Scheler, Plessner, Gehlen, Cassirer und Jaspers; von Wust, Buber und Frankl. Eine profunde Einleitung und eine sehr brauchbare Liste weiterführender Literatur kennzeichnen diesen Bd, der für Lehre und Studium gleichermaßen hilfreich ist. H. E. W.

Günther, Matthias: **Einleitung in die Apostolischen Väter.** – Frankfurt: Peter Lang 1997. XI, 135 S. (Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums, 4), kt DM 48,00 ISBN: 3–631–31242–3

Das Büchlein ist eine wertvolle Einleitung in Schriften, die wieder neu auf Interesse stoßen, die Apostolischen Väter. Der Vf. behandelt aber die bekannten Schriften nach Entstehung, Inhalt, Vf.schaft, Redaktion. Besonders wertvoll ist der letzte Abschnitt: Textausgaben sowie Kommentare, wo auch reichlich Literatur verzeichnet ist. H. E. W.

Klaiber, Walter: **Gerecht vor Gott.** Rechtfertigung in der Bibel und heute. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 256 S. (Biblisch-theologische Schwerpunkte, 20), kt DM 36,00 ISBN: 3–525–61386–5

Das Buch – aus der Feder eines methodistischen Theologen – will aus der gesamtbiblischen Botschaft zentrale Gesichtspunkte zur Rechtfertigungslehre erheben. Es enthält fünf Kap.: *I. Die aktuelle Fragestellung, II. Gerechtigkeit ist Leben – das Alte Testament, III. Rechtfertigung ist Befreiung – das Neue Testament, IV. Alles ist Gnade – Weichenstellungen der Tradition, V. Was ist Rechtfertigung? Zusammenfassende Thesen.* Das Buch ist u. a. deshalb wichtig, weil in der „Gemeinsamen Erklärung" zwischen Katholiken und Lutheranern der Wille der Dialogpartner zum Ausdruck gebracht ist, das Studium der *biblischen Grundlagen von der Rechtfertigung* weiterzuführen und zu vertiefen. Diese Arbeit ist ein guter Schritt in diese Richtung. Immer wieder wird auch die pastorale Perspektive – was „bringt" die Rechtfertigungslehre für die heutige Weitergabe des Evangeliums? – vor Augen geführt. H. E. W.

Loci ubi Deus quaeritur. Benedictines throughout the world. Benediktiner in aller Welt, hg. v. Benedict Kominiak / Jacques Côté / Cyrill Schäfer. – St. Ottilien: Eos 1999. XV, 614 S., 800 Abb., Ln DM 98,00 ISBN: 3–8306–7007–9

Aus dem Eos-Verlag im benediktinischen St. Ottilien kommt ein wichtiges Buch: Dieser kommentierte Bildbd dokumentiert den gesamten Benediktinerorden. Dabei handelt es sich um die aktualisierte Ausgabe der Gesamtdokumentation aus dem Jahr 1980 (= 500. Geburtstag des hl. Benedikt) anläßlich des Hl. Jahres 2000. Die Klöster in der ganzen Welt werden, nach Erdteilen geordnet, vorgestellt – jeweils durch einen Bild- und einen Textteil (in mehreren Sprachen). In der Einführung wird bescheiden darauf verwiesen, daß das Buch keinen wissenschaftlichen Anspruch erhebe. Wie man das auch beurteilen mag – jedenfalls handelt es sich um eine einzigartige, facettenreiche Selbstdarstellung dieses alten Ordens, der der Gesamtkirche (und auch der Theologie!) so viele Impulse gegeben hat und heute noch gibt. Die Landkarten, Verzeichnisse und sonstigen Beigaben haben wissenschaftlichen Rang und Wert. H. E. W.

Schwaiger, Georg: **Papsttum und Päpste im 20. Jahrhundert.** Von Leo XIII. zu Johannes Paul II. – München: C. H. Beck 1999. 543 S., Ln DM 58,00 ISBN: 3–406–44892–5

Das Buch ist „für einen breiten Kreis interessierter Leser, die nach knapper, solider Information ..." verlangen, geschrieben (9). Die Darstellung der neun Pontifikate dieses Jh.s aus der Feder des renommierten Münchener Kirchenhistorikers genügt aber den höchsten wissenschaftlichen Ansprüchen. H. E. W.

Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt, übersetzt v. Bonifaz Miller. – Trier: Paulinus 1998. 4., unveränderte Auflage. 517 S., (SOPHIA. Quellen östlicher Theologie, 6), geb. DM 68,00 ISBN: 3–7902–1406–X

Die „Weisung der Väter" gewinnt heute wieder zunehmendes Interesse. Deshalb ist die Neuausgabe wichtig und wertvoll. Der hervorragend edierte Text ist durch ein hilfreiches Begriffs- und ein allgemeines Register abgerundet. Die Literaturauswahl verdient Respekt. H. E. W.

Gottesreich und Revolution. Zur Vermengung von Christentum und Marxismus in politischen Theologien der Gegenwart, hg. v. Rupert Hofmann. – Münster: Regensberg 1987. 215 S., kt DM 19,80 ISBN: 3–7923–0563–1

Der Sbd enthält eine Reihe von Artikeln, die in der Hochzeit der Auseinandersetzungen um die lateinamerikanische Befreiungstheologie entstanden sind und in verschiedenen Zeitschriften wie etwa *Die Neue Ordnung* schon veröffentlicht waren. Alle Beiträge kommen in ihrer Frontstellung gegen die Befreiungstheologie überein, die als „marxistisch inspiriert" angesehen wird. Auf unterschiedlichem Niveau behandelt der Politologe den Blochschen Einfluß, W. Ockenfels die politische Theologie, der Philosoph R. Vélez Rodríguez den angeblichen Einfluß Saint-Simons, M. Spieker Politik und Ökonomie, A. Senge die Bewegung *Christen für den Sozialismus*, W. Hahn die „christliche Weltrevolution", W. Schlichting und P. Beyerhaus ökumenische Perspektiven. Die Beiträge werden dem Gesamtphänomen der Befreiungstheologie nicht gerecht, weil sie zwar zu Recht unhaltbare Positionen (z. B. Sandinismus) aufspießen, aber das Gesamtphänomen nur reduziert wahrnehmen und deuten. Si.

Loofs, Friedrich: **Patristica.** Ausgewählte Aufsätze zur Alten Kirche, hg. v. Hanns Christoph Brennecke / Jörg Ulrich. – Berlin 1999. XIX, 453 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 71), Ln DM 258,00 ISBN: 3–11–015763–2

Wieder leicht zugänglich werden mit diesem Bd die in der wissenschaftlichen Tradition A. v. Harnacks entstandenen, vom eigenen dogmatischen Gepräge aber nachhaltig gezeichneten patristischen

und dogmengeschichtlichen Studien Friedrich Loofs. Daß auch dann, wenn die Forschung inzwischen über dessen Studien hinausgeschritten ist (vgl. X), Loofs hiermit eine posthume Würdigung erfährt, kann nur begrüßt werden. Denn über seine historischen Verdienste hinaus, ist es ja auch das theologisch-apologetische, gegen die Historisierung des Dogmas gerichtete Interesse Loofs, das mit dieser Publikation erinnert wird – und verpflichtet. M. S.

Maas-Ewerd, Theodor: **„Schon leuchtet deine Krippe auf".** Die Feier der Geburt Jesu Christi und der weihnachtliche Festkreis in Liturgie und Brauchtum. Festgabe zum 6. Februar 2000 mit Bibliographie, hg. v. Florian Trenner / Bert Wendel. – St. Ottilien: Eos 2000. 426 S., 18 Abb., geb. DM 28,00 ISBN: 3–8306–7013–3

Zur Vollendung des 65. Lebensjahres des Eichstätter Liturgiewissenschaftlers sind hier Abhandlungen, Betrachtungen und Homilien aus seiner Feder zusammengestellt. In 40 Beiträgen wird die vom Gedächtnis der Inkarnation her geprägte liturgische Zeit erschlossen, und dies mit kritischem Blick auf das sich zunehmend von seinen christlichen Wurzeln entfernende Advents- und Weihnachtsbrauchtum. Die liturgischen Feiern stehen im Mittelpunkt, doch auch die Bräuche, Lieder und Kunstwerke werden einbezogen. Dies geschieht theologisch solide und wissenschaftlich fundiert, so wie man es von dem verdienten Emeritus gewohnt ist, der mit seinen Forschungen zur Geschichte der Liturgischen Bewegung sich v. a. einen Namen gemacht hat. Welches weite Feld er darüber hinaus bearbeitet hat, wird durch die imponierende und durch ein Sachregister erschlossene, 738 Titel umfassende Gesamtbibliographie Maas-Ewerds (1958–2000) gut belegt. Das vorliegende Werk bietet vielfältige Anregungen für die Verkündigung. K. R.

Reißner, Ilma: **Georgien.** Goldenes Vlies und Weinrebenkranz. Erweiterte und aktualisierte Neuauflage von Georgien. Geschichte. Kunst. Kultur. – Würzburg: Der Christliche Osten 1998. 307 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3–927894–28–1

Der vorliegende Bd ist die überarbeitete und aktualisierte Neuauflage des 1989 unter dem Titel *„Georgien. Geschichte, Kunst, Kultur"* erschienenen Buches der Vf.in. Das Land Georgien hat zwar durch die politischen Ereignisse im Zusammenhang mit der Auflösung der UdSSR und danach, die Georgische Orthodoxe Kirche besonders durch ihren Austritt aus den ökumenischen Gremien Schlagzeilen gemacht. Dennoch sind beide bei uns kaum bekannt. Um so wertvoller ist die Publikation des vorliegenden Bds, der in den Hauptteilen die Geschichte Georgiens (verfasst von Lothar Heiser), seine (bildende) Kunst, die georgische Sprache und Literatur sowie in kleineren Kap.n Film und Musik des Landes in gut lesbaren Übersichtskap.n darstellt. Im Anhang finden sich eine Zeittafel, Glossar, Literaturverzeichnis und Register. Ein großer Bildteil mit faszinierenden Aufnahmen ergänzt den Bd trefflich. Th. B.

Ökumene und Kirchenrecht – Bausteine oder Stolpersteine? hg. v. Heribert Hallermann. – Mainz: M. Grünewald 2000. 220 S., kt DM 48,00 ISBN: 3–7867–2277–3

„Für ein theologisch begründetes Kirchenrecht, das in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils seine wesentliche und verpflichtende Grundlage erkennt, ist die Frage nach der Ökumene selbstverständlich geworden" (10). Diese Feststellung wollen Hallermann und Riedel-Spangenberger mit dem vorliegenden Buch gewissermaßen beweisen. Faktisch handelt es sich um eine Sammlung von je eigenständigen Beiträgen der beiden Autoren.

Man entnimmt bereits dem ersten Beitrag (Riedel-Spangenberger), daß der ökumenische Auftrag der katholischen Kirche für diese eine bindende Rechtspflicht ist. Diese konkretisiert sich u. a. dadurch, daß nichtkatholische Christen auch in der katholischen Kirche bestimmte Rechte haben. So können sie unter bestimmten Bedingungen den Lektorendienst übernehmen, können im Notfall gültig taufen usw. Nichtsakramentale Gebets- und Gottesdienstgemeinschaft entspricht dem erklärten Willen der nachkonziliaren Kirche, die diesbzgl.en Möglichkeiten sind noch lange nicht ausgeschöpft. Der Beitrag unter der Überschrift „communicatio in sacris" (Riedel-Spangenberger) gibt mit kaum verhohlener Enttäuschung die geltende Rechtslage wieder. Dieses Thema kommt noch mehrfach vor. Sehr grundsätzliche Perspektiven beinhaltet der große Beitrag von Riedel-Spangenberger über das Verhältnis von Eucharistie und Kirche. Hallermann, der die Bestimmungen des „Ökumenischen Direktoriums" von 1993 genau analysiert, zeigt aber wie begrenzt die entsprechenden ökumenischen Möglichkeiten noch sind, wenn auch dem Gewissen entsprechend viel zugemutet wird.

Ein für die Praxis sehr hilfreiches Buch! H. E. W.

Brändle, Rudolf: **Studien zur Alten Kirche**, hg. v. Martin Heimgartner / Thomas K. Kuhn / Martin Sallmann. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1999. 188 S., kt DM 42,00 ISBN: 3–17–016157–1

Der Sbd beinhaltet, anläßlich seines 60. Geburtstags, 16 ausgewählte Beiträge des Basler Neutestamentlers und Altkirchengeschichtlers Rudolf Brändle aus einem Zeitraum von fast 25 Jahren. Die Aufsätze widmen sich, seiner Lehrstuhlbeschreibung entsprechend, neutestamentlichen wie patristischen Themen; bei letzteren liegt ein gewisser Schwerpunkt auf dem Diognetbrief sowie v. a. auf Johannes Chrysostomus. Der Bd schließt mit der Bibliographie Brändles, die die Vielseitigkeit seiner Forschung und seines Schaffens dokumentiert. C. U.

Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche. Festschrift für Ulrich Wickert zum siebzigsten Geburtstag, hg. v. Dietmar Wyrwa, in Verbindung mit Barbara Aland und Christoph Schäublin. – Berlin: W. de Gruyter 1997. VIII, 480 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 85), Ln DM 248,00 ISBN: 3–11–015441–2

Diese FS versammelt unter dem vom Jubilar in die Diskussion eingebrachten Titel „Die Weltlichkeit des Glaubens" 16 Artikel, die sich einem breiten Spektrum von Themen widmen. Die einzelnen Titel können im Rahmen dieser Kurzbesprechung nicht angezeigt werden; insgesamt fühlen sie sich den Impulsen verbunden, die Wickert mit seinen Forschungen gegeben hat, und wollen gemäß seinem Leitsatz über den Patristiker, „Die alte Kirche ist die alte Welt, insofern diese ihre christliche Stunde begriffen hat" (VI), aus unterschiedlichen Perspektiven Grundgedanken zur spätantiken christlichen Welt bieten. C. U.

Angstenberger, Pius: **Der reiche und der arme Christus.** Die Rezeptionsgeschichte von 2 Kor 8,9 zwischen dem zweiten und dem sechsten Jahrhundert. – Bonn: Borengässer 1997. LVII, 373 S., 1 Schaubild (Falttafel) (Hereditas, 12), geb. DM 74,00 ISBN: 3–923946–31–7

Diese materialreiche Studie, im Januar 1994 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen als Diss. angenommen, widmet sich in sechs Kap.n der Exegese und altkirchlichen Rezeptions- und Wirkungsgeschichte von 2 Kor 8,9 und will weiterhin einen dogmengeschichtlichen Beitrag im Hinblick auf die Verbindung von reich und arm mit dem christologischen Dogma, genauer gesagt der Begründung der Zwei-Naturen-Lehre und der Personeinheit Christi, leisten. Auf ein Kap. zur Exegese der Paulusstelle folgen in jeweils chronologischer Anordnung die Rezeptionsgeschichte bei den griechischen, syrisch-semitischen, armenischen und lateinischen Vf.n. Abschließend bietet der Vf. eine Synopse der in den Quellen angesprochenen Themenfelder und einen Ausblick, womit er der Gefahr entgehen will, lediglich eine reine Textsammlung zu erstellen (5). Insgesamt gesehen kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß es A. über weite Strecken nicht gelungen ist, der von ihm selbst gesehenen Gefahr zu entgehen. Es wäre wünschenswert gewesen, die dargebotenen Stellen eingehender zu kommentieren und zu interpretieren und die einzelnen Vf. stärker z. B. dahingehend zu befragen, welche Absicht sie mit der Nutzung der Bibelstelle verbunden haben und wie sie sie in ihre Theologie eingebunden haben. C. U.

Morgenlob – Abendlob. Mit der Gemeinde feiern. Band I. Fastenzeit – Osterzeit. Dienstebuch. Erarbeitet v. Paul Ringseisen mit Wolfgang Bretschneider / Markus Eham / Stefan Klöckner / Heinz Martin Lonquich, hg. v. Amt für Kirchenmusik im Ordinariat des Erzbistums München und Freising und v. der Fakultät für Religionspädagogik und Kirchliche Bildungsarbeit der Katholischen Universität Eichstätt. – Planegg: Promultis 2000. 277 S., geb. DM 39,90 ISBN: 3–921843–83–9

Mit dieser Publikation werden erstmals auf hohem künstlerischen und musikalischen Niveau für die Feier der Tagzeitenliturgie, für den Morgen- und Abendgottesdienst der Kirche (Laudes und Vesper) Modelle, Formulare und Materialien in der Art handlicher Liturgiebücher zur Verfügung gestellt. Ein ausgewiesenes Team von Kirchenmusikern, Liturgiewissenschaftlern und SeelsorgerInnen hat damit ein auf 3 Bde (Fastenzeit-Osterzeit; Advents- und Weihnachtszeit; Zeit im Jahreskreis) angelegtes Werk begonnen, das entsprechend den liturgischen Anforderungen sowohl als Gemeindebuch zum direkten liturgischen Gebrauch für die Gemeinde und als Dienstebuch

für die Vorbereitung sowie als liturgisches Rollenbuch gestaltet ist. Neben einer liturgischen Einführung und Hinweisen zu Gesang und Musik finden sich mehrere durchgestaltete Morgenlob- und Abendlob-Gottesdienste mit einer Reihe von Variationsmöglichkeiten. Dazu kommen zahlreiche Lieder, Psalmen Gebete etc. als alternative Elemente zur eigenständigen Gestaltung. Das Konzept ist von dem Prinzip geprägt, daß die gemeindliche Tagzeitenliturgie einen festen Strukturrahmen für die Feiergestalt braucht (Eröffnung, Psalmodie, Verkündigung, Hochgesang, Lob und Bitte, Abschluß), sich aber innerhalb dieses Rahmens viele Möglichkeiten zur Gestaltung im Detail anbieten.

Damit liegt erstmals ein Werk vor, von dem zu hoffen ist, daß es sich wirklich in unseren Gemeinden verbreiten und das Desiderat einer ansprechenden Wort-Gottes-Liturgie erfüllen wird. K.R.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften

Hochschullehre und Religion – Perspektiven verschiedener Fachdisziplinen, hg. v. Dieter Fauth / Ulrich Bubenheimer. – Würzburg: Religion-und-Kultur-Verl. 2000. 352 S., geb. DM 59,90 ISBN: 3–933891–06–X: 7–16: Fauth, Dieter / Bubenheimer, Ulrich: Einführung: Perspektiven verschiedener Fachdisziplinen auf den Studienbereich Religion; 17–69: Petermann, Hans-Bernhard: Religion zur Erfahrung bringen. Lehraufgaben im Bereich Religion aus philosophiedidaktischer Perspektive; 71–93: Brunotte, Ulrike: Religionswissenschaft im Studienfach Ethik/Philosophie – eine produktive Allianz? Dokumentation und Perspektiven; 95–128: Fauth, Dieter: Personalistation als Ziel der Hochschuldidaktik in der Religionspädagogik. Ein religionspädagogisch-systematischer Beitrag; 129–143: Bubenheimer, Ulrich: Innovative hochschuldidaktische Verfahren aus Lehre und Studienberatung im Fach Evangelische Theologie/Religionspädagogik; 145–172: Johannsen, Friedrich: Die hochschuldidaktische Bedeutung von fachpraktischen Studien Religion; 173–194: Sen, Faruk / Martinek, Manuela: Der Islam – eine Religion in Deutschland etabliert sich: Erfordernisse für Schulunterricht und Hochschullehre; 195–212: Dijk, Alphons van: Religion(en) als Thema im universitären Studium der Humanistik in den Niederlanden; 213–240: Daxelmüller, Christoph: Volksfrömmigkeit als Gegenstand der Lehre in der Empirischen Kulturwissenschaft; 241–285: Lüddeckens, Dorothea / Vogel, Helmer: Verortete Religion – Religiöser Ort. Religion als Lehrgebiet in Studiengängen für das Schulfach Geographie/Erdkunde; 287–325: Zaake, Gerd-Peter: Religion als immanenter Gegenstand der Lehre in der Kunstpädagogik; 327–346: Renck, Ludwig: Religion als Bildungsgut aus rechtswissenschaftlicher Sicht.

Kirche unter Veränderungsdruck. Wahrnehmungen und Perspektiven, hg. v. Wolfgang Ratzmann / Jürgen Ziemer. – Leipzig: Evang. Verl.-Anstalt 2000. 198 S., kt DM 28,00 ISBN: 3–374–01832–7: 13–16: Kaden, Klaus: Kirche wahrnehmen – aus der Sicht eines Kirchenleitenden; 17–21: Müller, Christine: Kirche wahrnehmen – aus ökumenischer Sicht; 22–26: Siegel, Rolf: Kirche wahrnehmen – aus der Sicht eines Ehrenamtlichen; 27–29: Wohlrab-Sahr, Monika: Kommentar aus religionssoziologischer Sicht; 30–47: Ratzmann, Wolfgang: Ekklesiologische Leitbilder in der Strukturreform der ostdeutschen Landeskirchen; 48–51: Slesazeck, Horst: Kommentar aus kirchenleitender Sicht; 52–68: Krech, Volkhard: Probleme der Kirchenorganisation in der modernen Gesellschaft; 69–73: Hermelink, Jan: Kommentar aus praktisch-theologischer Sicht; 74–79: Motikat, Lutz: Kirche und Konfessionslose; 80–90: Döhnert, Albrecht: Kirche als Problem(fall) für Jugendliche?; 91–96: Wohlrab-Sahr, Monika: Vorläufige Thesen einer „Zugereisten"; 97–101: Naumann, Bettina: Kommentar aus praktisch-theologischer Sicht; 104–118: Ziemer, Jürgen: Kirche im Veränderungsprozess – Ekklesiologische und kybernetische Perspektiven; 119–122: Bauer, Dietrich: Kommentar zur Frage des Kirchenbildes „Kirche in Bewegung" für ländliche Gemeinden; 123–126: Schleinitz, Gottfried: Kommentar: Eine ‚sich verändernde Kirche' verändert sich nicht; 127–132: Meis, Peter: Die Zukunft der Mitarbeiterschaft; 133–135: Böhme, Michael: Praxis angemerkt – Kommentar; 136–149: Geyer, Hermann: Kirche als Dienstleistungsunternehmen?; 150–153: Wolff, Christian: Dienstleistungsunternehmen Kirche in einer Beanspruchungsgesellschaft – Kommentar; 154–164: Werner, Dietrich: Missionarische Prioritäten für eine Kirche in der Region; 165–168: Naumann, Bettina: Lernweg Mission – Kommentar; 169–178: Wagner, Harald: Kirchliche Perspektiven entwickeln – ein soziologischer Kommentar; 179–185: Ziemer, Jürgen: Kirche nach der Wende: Wohin wollen wir? Zusammenfassung und Ausblick.

Mincha. Festgabe für Rolf Rendtorff zum 75. Geburtstag, hg. v. Erhard Blum. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2000. VIII, 271 S., Pb. DM 68,00 ISBN: 3–7887–1809–9: 1–12: Albertz, Rainer: Die verhinderte Restauration; 13–26: Blenkinsopp, Joseph: The Prophetic Biography of Isaiah; 27–46: Blum, Erhard: Die Lüge des Propheten. Ein Lesevorschlag zu einer befremdlichen Geschichte (I Reg 13); 47–60: Crüsemann, Frank: Der neue Bund im Neuen Testament. Erwägungen zum Verständnis des Christusbundes in der Abendmahlstradition und im Hebräerbrief; 61–92: Hardmeier, Christof: Das Schema' Jisra'el in Dtn 6,4 im Rahmen der Beziehungstheologie der deuteronomistischen Tora; 93–119: Janowski, Bernd: „Hingabe oder Opfer?" Zur gegenwärtigen Kontroverse um die Deutung des Todes Jesu; 121–176: Lohfink, Norbert: Narrative Analyse von Dtn 1,6–3,29; 177–186: Macholz, Christian: Psalm 136. Exegetische Beobachtungen mit methodologischen Seitenblicken; 187–191: Milgrom, Jacob: The Truth of Mosaic Origins; 193–215: Millard, Matthias: Das Elterngebot im Dekalog. Zum Problem der Gliederung des Dekalogs; 217–227: Rofé, Alexander: The Reliability of the Sources About David's Reign. An Outlook from Political Theory; 229–241: Schäfer-Lichtenberger, Christa: „Sie wird nicht wiederhergestellt werden." Anmerkungen zum Verlust der Lade; 243–260: Zenger, Erich: Kanonische Psalmenexegese und christlich-jüdischer Dialog. Beobachtungen zum Sabbatpsalm 92.

Misericordias Domini. Freundesgabe zum 70. Geburtstag von Prof. Dr. Hans-Dietrich Altendorf, hg. v. Rudolf Gebhard / Jan Andrea Bernhard / Silvia Letsch-Brunner. – Zürich: Pano-Verl. 2000. VIII, 126 S., kt DM 32,00 ISBN: 3–907576–33–0: 1–5: Altendorf, Hans-Dietrich: Misericordias Domini. Gedankenanstöße zu Joh. 10,12–16; 7–10: Zellweger, Katharina: Maria – nur ein Thema für Katholiken?; 11–35: Letsch-Brunner, Silvia: Römische Aristokratinnen der christlichen Spätantike und Ueberlegungen zur Interpretation des Apsismosaiks der Kirche Santa Pudenziana; 36–40: Fumasoli, Stefan: Wer war Maria? Predigt über die ¿Gottesmutter? Maria; 43–57: Gebhard, Rudolf: Der Heilige auf dem Seil. Gedanken zu einem Wandgemälde des frühen Mittelalters in Naturns; 58–65: Oswald, Martina: „De cantico quod cantavit Moyses cum populo, et Maria cum mulieribus" – eine Origeneshomilie; 66–94: Bernhard, Jan Andrea: Petrus Dominicus Rosius à Porta und seine Studienjahre in Debrecen und Nagy-Enyed; 97–103: Gamp, Regula: Messianic Judaism; 104–113: Herter, Hans-Elias: Die orthodoxe Fastenpraxis; 114–118: Gujer, Fredy: Glaubwürdigkeit im Spannungsfeld von Ideologie, Identität und Reich Gottes; 119–124: Gottschall, Thomas: Notizen zur Klausur im Benediktinerkloster Disentis. 12. – 15. November 1999; 125–126: Jäger, Urs: Roma, città eterna.

Provokation Jerusalem. Eine Stadt im Schnittpunkt von Religion und Politik, hg. v. Michael Konkel / Oliver Schuegraf. – Münster: Aschendorff 2000. 187 S. (Jerusalemer Theologisches Forum [JThF], 1), kt DM 48,00 ISSN: 1439–4634 ISBN: 3–402–07500–8: 16–69: Bieberstein, Klaus: Was es heißt, Jerusalems Geschichte(n) zu schreiben. Arbeit an der kollektiven Identität; 71–84: Schmitz, Rolf-Peter: Jerusalem – Ausgewählte jüdische Aspekte; 85–125: Markschies, Christoph: Die Bedeutung Jerusalems für die antike Christenheit; 127–142: Wild, Stefan: Jerusalem – heilige Stätte, heilige Stadt und Hauptstadt. Islamische, arabische und palästinensische Ansprüche; 143–155: Witzthum, David: Die jüdischen Grundpositionen zu Jerusalem und den Heiligen Stätten; 157–174: Waltz, Viktoria: Jerusalemer Stadtplanung und das zionistische Projekt. Zwischen Alt- und Neustadt, zwischen Kosmopolitisierung und Ethnisierung einer Metropole; 177–183: Bongardt, Michael: Provozierende Hoffnung. Ein theologischer Blick zurück auf das 26. Theologische Studienjahr.

Psychoanalyse und Religion. Versuch einer Vermittlung, hg. v. Markus Bassler. – Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer 2000. 150 S., kt DM 28,95 ISBN: 3–17–015910–0: 9–16: Bassler, Markus: Psychoanalyse und Religion – eine thematische Einführung; 17–31: Henseler, Heinz: Gedanken zum Fundamentalismus; 33–51: Dietz, Walter: Zur psychoanalytischen Religionskritik aus theologischer Sicht; 53–66: Raguse, Hartmut: Grenzübertritte zwischen Seelsorge und Psychoanalyse; 67–91: Wahl, Heribert: Selbst- und objektbeziehungstheoretische Überlegungen zur Religions- und Pastoralpsychologie; 93–106: Winkler, Klaus: Pastoralpsychologie und Psychoanalyse – Gemeinsames und Trennendes; 107–134: Kernberg, Otto F.: Einige Überlegungen zum Verhältnis von Psychoanalyse und Religion.

Schule des Denkens. 75 Jahre Philosophische Fakultät der Jesuiten in Pullach und München, hg. v. Julius Oswald. – Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer 2000. 304 S., Pb. DM 69,05 ISBN: 3–17–016701–4: 13–40: Oswald, Julius: Vom Heide-Kolleg zur Hochschule. Die Geschichte von Berchmanskolleg und Hochschule für Philosophie; 41–58: Bleistein (†), Roman: Lothar König – Der „Dritte Mann" der Jesuiten im Widerstand gegen den Nationalsozialismus; 59–70: Neufeld, Karl Heinz: Delp und Heidegger. Aus der Frühzeit der Fakultät; 71–85: Brieskorn, Norbert: Sozialethik an der Philosophischen Fakultät der Jesuiten in Pullach und München. Anmerkungen zu Johannes Baptist Schuster; 86–97: Keller, Albert: Zur Erkenntnistheorie von Josef de Vries; 98–115: Ollig, Hans Ludwig: Josef de Vries: „Grundbegriffe der Scholastik"; 116–136: Muck, Otto: Weiterführung der Philosophie Joseph Maréchals durch Johannes B. Lotz; 137–153: Splett, Jörg: Person im Gespräch – August Brunner; 154–160: Rahner (†), Karl: Tradition im Wandel. 50 Jahre Hochschule für Philosophie; 177–191: Schaeffler, Richard: Studienbeginn in Pullach. Ein Rückblick nach 50 Jahren; 192–224: Schmidt, Josef: Der Gottesbeweis aus der Kontingenz. Tradition und bleibende Bedeutung; 225–246: Kummer, Christian: Geist und Materie im naturphilosophischen Denken von Adolf Haas; 247–268: Schöndorf, Harald: Christliche Philosophie; 269–273: Funiok, Rüdiger: Das Zusatzstudium Erwachsenenpädagogik. Ein neuartiges Angebot an eine neue Zielgruppe ab 1972; 274–279: ders.: Medien und Philosophiestudium. Von ersten Filmseminaren zum Institut für Kommunikationswissenschaft und

Medienpraxis; 280–292: Haub, Rita: *Jesuita (non) cantat* – Musik und Gouter im Berchmanskolleg in Pullach; 293–298: Magnis-Suseno, Franz: Erinnerungen eines Jesuitenmissionars.

Suche nach Frieden: Politische Ethik in der Frühen Neuzeit I, hg. v. Norbert Brieskorn / Markus Riedenauer. – Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer 2000. 276 S. (Theologie und Frieden, 19), Pb. DM 49,10 ISBN: 3–17–016439–2: 7–14: Brieskorn, Norbert / Riedenauer, Markus: Einleitung: Suche nach Frieden in neuen Ordnungen; 15–39: Schneider, Jakob Hans Josef: Nikolaus von Kues: *De Pace Fidei* – Religionsfriede?; 41–62: Schüssler, Rudolf: Hadrian VI. und das Recht auf Verweigerung zweifelhaft rechtmäßiger Befehle; 63–82: Reuter, Hans-Richard: Martin Luther und das Friedensproblem; 83–118: Faber, Eva-Maria: Verantworung für den Frieden bei Johannes Calvin; 119–137: Scattola, Merio: *Bellum, dominum, ordo*: Das Thema des gerechten Krieges in der Theologie des Domingo de Soto; 139–166: Plans, Juan Belda: Melchor Cano über Krieg und Frieden; 167–190: Brieskorn, Norbert: Luis de Molinas Weiterentwicklung der Kriegsethik und des Kriegsrechts der Scholastik; 191–222: Specht, Rainer: Francisco Suárez über den Krieg; 223–244: Delgado, Mariano: Die Kolonialmaschinerie und ihre Grenzen – Die spanische Kontroverse über die Conquista und Evangelisation Chinas Ende des 16. Jahrhunderts; 245–257: Schatz, Klaus: Tyrannenmord, *potestas indirecta* und Staatssouveränität – Widerstandsrecht und Gallikanismus-Problematik Anfang des 17. Jahrhunderts; 259–273: Little, David: Hugo Grotius and Just War Theory.

Freiheit und Katholizismus. Beiträge aus Exegese, Kirchengeschichte und Fundamentaltheologie, hg. v. Hubert Wolf. – Ostfildern: Schwabenverlag 2000. 98 S., brosch. DM 19,80 ISBN: 3–7966–0968–6: 13–38: Hainz, Josef: Zur Freiheit befreit (Gal 5,1) Eine exegetische Grundlegung; 39–69: Wolf, Hubert: Freiheit, 1848er Revolution und katholische Kirche. Eine kirchenhistorische Verortung; 71–88: Wiedenhofer, Siegfried: Freiheit, Vatikanum II und Moderne. Eine fundamentaltheologische Reflexion.

Leben zwischen Angst und Hoffnung. Interdisziplinäre Angstforschung, hg. v. Erwin Möde. – Regensburg: Friedrich Pustet 2000. 216 S. (Eichstätter Studien. Neue Folge, XLIV), kt DM 68,00 ISSN: 0170–9402 ISBN: 3–7917–1699–9: 9–21: Möde, Erwin: Apokalyptische Endzeitängste zur Jahrtausendwende; 23–32: Müller, Wunibald: Leben zwischen Angst und Vertrauen; 33–68: Fröhlich, Günter: Angst und Existenz. Philosophische Erinnerungen zu einem nicht nur psychologischen Problem; 69–95: Schnelzer, Thomas: Dynamik der Todesangst; 97–114: Roth, Gottfried: Angst. Medizinphilosophische und pastoralmedizinische Erwägungen; 115–140: Maragkos, Markos / Butollo, Willi: Integrative Therapie bei Angststörungen; 141–153: Lang, Hermann: Angustia. Psychoanalytische Überlegungen zur Leibbezogenheit der Angst; 155–162: Danis, Johanna J.: Angst und Begehren; 163–195: Biser, Eugen: Das Christentum als Religion der Angstüberwindung; 197–205: Staehelin, Balthasar: Das Christentum besiegt die Angst: Von der Jesustherapie; 207–215: Möde, Erwin: Die Gottesfrage im „Zeitalter der Angst".

Melancholie. Epochenstimmung Krankheit Lebenskunst, hg. v. Rainer Jehl / Wolfgang E. J. Weber. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 2000. 152 S. (Irseer Dialoge, 1), kt DM 35,00 ISBN: 3–17–016388–4: 19–33: Lederer, David: Melancholie und Geisteskrankheit im frühmodernen Europa: Plädoyer für eine Geschichte der Seele und deren Therapie; 35–44: Behringer, Wolfgang: Melancholie und Hexenverfolgung; 45–58: Schiera, Pierangelo: Melancholie als Vorbedingung der Politik: Frühneuzeitliche Beispiele mit besonderer Berücksichtigung des Thomas Hobbes; 61–74: Kühner, Ludwig: „Vindica te tibi" (Heimat bei sich): Die Melancholie als Weltverzweiflung bei Seneca und der Versuch ihrer stoischen Bewältigung; 75–84: Pörnbacher, Hans: Melancholie in der Literatur der Barockzeit; 85–103: Eder, Jürgen: „... Sorgfältig gekleidete Herren mit sinnenden blauen Augen" und andere Melancholiker im Werk Thomas Manns; 107–116: Schmid, Wilhelm: Melancholie ist die Abwesenheit von Lebenskunst; 117–133: Schmidt-Degenhard, Michael: Melancholie als Krankheit: Problemgeschichtliche und psychopathologische Aspekte; 135–142: Weber, Wolfgang E. J.: Melancholie und Moderne.

Revue Biblique N° 3 Juillet 2000, publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 2000 ISSN: 0035–0907: 321–337: Tappy, Ron E.: The Code of Kingship in the Ten Commandments; 338–347: Galpaz-Feller, Pnina: Is that So? (2 Kings XVII 4); 348–382: Hermant, Dominique: Les redites chez Marc et les deux autres Synoptiques (IIe partie); 384–382: Murphy-O'Connor, Jerome: To Run in Vain (Gal 2:2); 390–411: Saliou, Catherine: Gaza dans l'Antiquité tardive: Nouveaux documents épigraphiques (Planches I–VIII).

Theologie der Gegenwart 43, 2/2000, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2000. DM 54,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 82–91: Baudler, Georg: Unsterblichkeitswahn und Blutrache. Archaische Religiosität als Wurzel gesellschaftlicher Gewaltstrukturen; 92–109: Neuhaus, Gerd: Christlicher Absolutheitsanspruch und interreligiöse Dialogfähigkeit; 110–123: Scharnberg, Christian / Ziebertz, Hans-Georg: Christentum als Leitreligion? Folgen für die religiöse Bildung; 124–134: Wess, Paul: Zeichen und Werkzeug der Einheit. Zu einer kollegialen Gestalt des Papstamtes; 135–143: Hoff, Gregor M.: Entmachtung der Religion. Ist das Christentum keine Religion mehr?; 144–159: Lilie, Frank: Übergänge. Die Brücke als Symbol in Dichtung und Religion.

Verbindungslinien. Festschrift für Werner H. Schmidt zum 65. Geburtstag, hg. v. Axel Graupner / Holger Delkurt / Alexander B. Ernst, unter Mitarb. von Lutz Aupperle. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2000. XI, 436 S., Pb. DM 78,00 ISBN: 3–7887–1813–7: 1–18: Beyerle, Stefan: Joseph und Daniel Zwei „Väter" am Hofe eines fremden Königs; 19–25: Boecker, Hans Jochen: „Feindesliebe" im alttestamentlichen Recht? Überlegungen zu Exodus 23,4–5*; 27–39: Delkurt, Holger: Sacharja und der Kult; 41–55: Dietrich, Walter: Die David-Abraham-Typologie im Alten Testament; 57–64: Ernst, Alexander B.: Karikaturen in der alttestamentlichen Spruchweisheit. Oder warum man den Dummen nicht zu verspotten braucht; 65–84: Fuchs, Gisela: Das Symbol des Bechers in Ugarit und Israel. Vom „Becher der Fülle" zum „Zornesbecher"; 85–101: Graupner, Axel: Vom Sinai zum Horeb oder vom Horeb zum Sinai? Zur Intention der Doppelüberlieferung des Dekalogs; 103–107: Heller, Jan: Entmythisierung durch Namendeutung; 109–123: Hermisson, Hans-Jürgen: Gibt es die Götter bei Deuterojesaja?; 125–135: Höffken, Peter: Hohelied und Salomoliteratur; 137–151: Jeremias, Jörg: Tradition und Redaktion in Micha 3; 153–163: Kaiser, Otto: Von der Schönheit des Menschen als Gabe Gottes; 165–186: Koch, Klaus: Profetenbuchüberschriften. Ihre Bedeutung für das hebräische Verständnis von Profetie; 187–205: Kreuzer, Siegfried: „... und der Herr half David in allem, was er unternahm." Die Davidgeschichte in ihrem inneren Zusammenhang und im Licht der westsemitischen Königsinschriften; 207–223: Meinold, Arndt: Zur Rolle des Tag-JHWHs-Gedichts Joel 2,1–11 im XII-Propheten-Buch; 225–248: Metzger, Martin: Zodiakos, Tempel und Toraschrein. Verbindungslinien zwischen Bildmotiven auf Mosaikbildern spätantiker Synagogen in Palästina; 249–263: Oeming, Manfred: Auf der Suche nach Verbindungslinien Psalm 19 als Ganzheit betrachtet; 265–279: Rendtorff, Rolf: Israels „Rest". Unabgeschlossene Überlegungen zu einem schwierigen Thema der alttestamentlichen Theologie; 281–294: Reventlow, Henning Graf: Skepsis und Klage. Zur Komposition des Hiobbuches; 295–309: Ruppert, Lothar: Überlegungen zur Überlieferungs-, Kompositions- und Redaktionsgeschichte von Genesis 15; 311–321: Sauer, Georg: Der traditionsgeschichtliche Hintergrund von Ben Sira 42,15–43,33; 323–330: Schunck, Klaus-Dieter: Der Becher Jahwes: Weinbecher Taumelbecher Zornesbecher; 331–349: Schwab, Eckart: Die doppelt determinierte Konstruktus-Verbindung und ihre Bedeutung für die Interpretation des markinischen Weinwortes (Mk 14,24); 351–362: Seebass, Horst: Zu Numeri 25,1–18; 363–376: Spieckermann, Hans: Ambivalenzen. Ermöglichte und verwirklichte Schöpfung in Genesis 2f; 377–383: Strauss, Hans: Zu Genesis 22 und dem erzählenden Rahmen des Hiobbuches (Hiob 1,1–2,10 und 42,7–17); 385–397: Thiel, Winfried: Amos 2,6–8 und der Einfluß Hoseas auf die Amos-Traditionen; 399–412: Wagner, Siegfried: Überlegungen zur Klage des Jeremia in Kapitel 20,7–18; 413–426: Wallis, Gerhard: Das Hiobbuch. Komplexität und Kontingenz. 427–429: Bibliographie Werner H. Schmidt 1995–1999.

Bibelwissenschaft

Die Macht der Nase. Zur religiösen Bedeutung des Duftes. Religionsgeschichte Bibel Liturgie, hg. v. Joachim Kügler. – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2000. 191 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 187), kt DM 47,80 ISBN: 3–460–04871–9: 11–23: Kügler, Joachim: Die Macht der Nase: Duftdeutungen und ihre psychophysiologischen Grundlagen; 25–47: Ders.: Die religiöse Bedeutung des Dufts im alten Ägypten: Medium der Gottesnähe; 49–98: Bechmann, Ulrike: Duft im Alten Testament; 99–110: Kügler, Joachim: Zur religiösen Bedeutung des Dufts im griechisch-römischen Kulturbereich; 111–122: Ders.: Duftmetaphorik im frühen Judentum; 123–171: Ders.: Duftmetaphorik im Neuen Testament; 173–191: Wünsche, Peter: Liturgiewissenschaftliche Perspektiven.

Jericho und Qumran. Neues zum Umfeld der Bibel, hg. v. Bernhard Mayer. – Regensburg Friedrich Pustet. 326 S. (Eichstätter Studien. Neue Folge, XLV), kt DM 68,00 ISSN: 0170–9402 ISBN: 3–7917–1731–6: 7–13: Röhrer-Ertl, Olav: Lebensdaten von Gottfried Kurth; 23–39: Thiel, Josef F.: Riten um den Schädelkult bei den sogenannten Naturvölkern; 41–72: Röhrer-Ertl, Olav: Zu Tod und Glauben im praekeramischen Neolithikum vom Tell es Sultan in Jericho; 73–87: Wenning, Robert: Bestattungen im eisenzeitlichen Juda; 89–110: Neubrand, Maria: Die Wüste. Zur theologischen Deutung in der Bibel; 111–127: Fassbeck, Gabriele: Die Archäologie Qumrans und ihre Interpretationen Bemerkungen zur aktuellen Diskussion; 129–164: Zangenberg, Jürgen: Wildnis unter Palmen? Khirbet Qumran im regionalen Kontext des Toten Meeres; 165–226: Röhrer-Ertl, Olav / Rohrhirsch, Ferdinand / Hahn, Dietbert: Über die Gräberfelder von Khirbet Qumran, insbesondere die Funde der Campagne 1956. I: Anthropologische Datenvorlage und Erstauswertung aufgrund der Collectio Kurth; 227–276: Röhrer-Ertl, Olav / Rohrhirsch, Ferdinand / Baumann, Martin / Bayer, Ehrentraud / Bonani, Georges: Über die Gräberfelder von Khirbet Qumran, insbesondere die Funde der Campagne 1956. II: Naturwissenschaftliche Datenvorlage und Befunddiskussion, besonders der Collectio Kurth; 277–309: Rohrhirsch, Ferdinand / Röhrer-Ertl, Olav: Über die Gräberfelder von Khirbet Qumran, insbesondere die Funde der Campagne 1956. III: Zum Versuch der Nachweisbarkeit eines religiösen Eigengepräges von Khirbet Qumran.

Altes Testament

Erzählte Geschichte. Beiträge zur narrativen Kultur im alten Israel, hg. v. Rüdiger Lux. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2000. XI, 190 S. (Biblisch-theologische Studien, 40), Pb. DM 49,80 ISBN: 3–7887–1817–X: 1–22: Oorschot, Jürgen van: Geschichte als Erinnerung und Wissenschaft ein Beitrag

zu ihrem Verhältnis; 29–51: NAUMANN, Thomas: David als Spiegel und Gleichnis. Ein Versuch zu den Wirkweisen alttestamentlicher Geschichtserzählungen am Beispiel von 2Sam 11f.; 53–79: KUNZ, Andreas: „Soll das Schwert denn ewig fressen?" Zur Erzählintention von 2Sam 2,8–32; 81–145: HARDMEIER, Christof: König Joschija in der Klimax der DtrG (2Reg 22f.) und das vordtr Dokument einer Kultreform am Residenzort (23,4–15*); 147–180: LUX, Rüdiger: Geschichte als Erfahrung, Erinnerung und Erzählung in der priesterschriftlichen Rezeption der Josefsnovelle.

Mose. Ägypten und das Alte Testament, hg. v. Eckart Otto. – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2000. 149 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 189), kt DM 41,80 ISBN: 3–460–04891–3: 9–16: OTTO, Eckart: Der historische, der biblische und der historisch-kritische Mose. Probleme ihrer Relation und Wirkungsgeschichte; 17–42: GÖRG, Manfred: Mose Name und Namensträger. Versuch einer historischen Annäherung; 43–83: OTTO, Eckart: Mose und das Gesetz. Die Mose-Figur als Gegenentwurf Politischer Theologie zur neuassyrischen Königsideologie im 7. Jh. v. Chr.; 84–120: FISCHER, Georg: Das Mosebild der Hebräischen Bibel; 121–139: ASSMANN, Jan: Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie.

Kirchengeschichte

Aufklärung, Revolution, Restauration (1750–1839), hg. v. Bernd Plongeron. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2000. XXIII, 880 S. (Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur, 10), geb. DM 298,00 ISBN: 3–451–22260–4: 9–15: PLONGERON, Bernard: Das gallikanische System; 15–25: MICHAUD, Claude: Der Josephinismus in der Habsburgermonarchie (1740–1792); 25–30: ROSA, Mario: Der zersplitterte Katholizismus in Italien; 30–35: PAZOS, Antón M.: Inquisition und Afrancesados in Spanien und Portugal gegen Ende des 18. Jh.; 35–44: BOUREL, Dominique: Das Luthertum unter Friedrich II. (1740–1786); 44–54: BARRIE, Viviane: Die anglikanische Kirche; 54–63: CHANEL, Christian: Staatsraison als Unterstützung der reformierten Kirchen: Genf, Niederlande, Skandinavien; 70–93: SAINT-GEOURS, Yves: Lateinamerika: die Krise der Kolonialkirche; 93–103: PLONGERON, Bernard: Antillen und Französisch-Guayana (1760–1840): eine christliche Gemeinschaft?; 103–116: DERS.: Zwischen Bürokratie und Mystik: das Rußland Peters des Großen unter seinen Nachfolgern (1762–1825); 116–133: ARGYRIOU, Astérios: Im „Jahrhundert der griechischen Aufklärung": intellektuelle Erneuerung und orthodoxes Bewußtsein auf dem Balkan; 133–145: HEYBERGER, Bernard: Die Christen im Nahen Osten; 145–152: PLONGERON, Bernard: Ein schwieriger Wechsel innerhalb der Missionierung im abgeschlossenen China (1770–1840); 152–157: DERS.: Die Entstehung der Christenheit in Korea gegen Ende des 18. Jh.; 165–173: DERS.: Die Unterdrückung der Jesuiten; 173–178: MÜLLER, Winfried: Die Aufhebung des Jesuitenordens in Deutschland; 178–190: PLONGERON, Bernard: Das Europa der Toleranzedikte; 190–197: DIMITRIEV, Mikhah: Die polnischen Teilungen; 198–201: DYLAGOWA, Hanna: Die unierte (griechisch-katholische) Kirche von der zweiten Hälfte des 18. bis in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts; 201–206: BOUREL, Dominique: Der Pietismus in Europa und Nordamerika; 206–211: BARRIE, Viviane: Der methodistische Weg: John Wesley (1703–1791); 211–223: PLONGERON, Bernard: Kirche, Freimaurerei und Illuminatentum im Schmelztiegel der Aufklärung; 233–301: DERS.: „Wahre Gottesverehrung" und das Problem des Unglaubens: Debatten um Inhalte und Wege von Religiosität und Seelsorge (darin enthalten: 236–301: SCHNEIDER, Bernhard: Einführung zur deutschen Textfassung); 311–368: PLONGERON, Bernard: Bekräftigungen und Anfechtungen des christlichen Staatsbürgers (1789–1792); 369–430: DERS.: Eine Revolutionsregierung gegen das Christentum (1793–1795); 431–456: DERS.: Eine „Religionspolitik" unter dem Direktorium? (darin enthalten: 437–443: MINK, Alfred: Religion, Revolution und Konterrevolution in Belgien und den Rheinlanden; 443–448: CHANEL, Christian: In der Schweiz und in den Vereinigten Niederlanden; 448–456: ROSA, Mario: In den italienischen Schwesterrepubliken); 456–481: PLONGERON, Bernard: Am Kreuzungspunkt der Wege eines wiedererwachten Christentums; 482–538: DERS.: Die Entwicklung in Nordamerika; 539–618: DERS.: Gläubige Laien in der Französischen Revolution: Bruch und Kontinuität; 621–685: DERS.: Von Napoleon zu Metternich (darin enthalten: 685–668: PAZOS, Antón M.: Spanien und Portugal oder: die katholische Antimoderne; 688–690: Plongeron, Bernand: Die protestantische Dynamik: Frankreich; 690–694: BARRIE, Viviane: Die protestantische Dynamik: England; 694–696: CHANEL, Christian: Die protestantische Dynamik: Nordeuropa zwischen Erweckung und Aufklärung); 704–727: DREYFUS, François-Georges: Um 1830: Nationalismen, Religion und Kultur: I. Deutschland (1803–1830); 727–738: ARGYRIOU, Astérios: II. Orthodoxe Kirche und nationale Erhebungen auf dem Balkan; 738–745: MINKE, Alfred: III. Ein liberaler Triumph: Die Unabhängigkeit Belgiens; 745–748: BARRIE, Viviane: IV. Das Martyrium der Nationen: Irland und Polen: 1. Irland; 748–755: DIMITRIEV, Mikhail: IV. Das Martyrium der Nationen: Irland und Polen: 2. Polen; 759–796: SAINT-GEOURS, Yves / PLONGERON, Bernard: Lateinamerika; 797–866: PLONGERON, Bernard: Das Christentum als gesellschaftlicher Messianismus.

Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum, hg. v. Gert Melville / Jörg Oberste. – Münster: Lit 1999. IX, 668 S. (Vita regularis, 11), brosch. DM 89,90 ISBN: 3–8258–4293–2: 1–23: MELVILLE, Gert: *Duo novae conversationis ordines.* Zur Wahrnehmung der frühen Mendikanten vor dem Problem institutioneller Neuartigkeit im mittelalterlichen Religiosentum; 27–105: FÜSER, Thomas: Vom *exemplum Christi* über das *exemplum sanctorum* zum „Jedermannsbeispiel". Überlegungen zur Normativität exemplarischer Verhaltensmuster im institutionellen Gefüge der Bettelorden des 13. Jahrhunderts; 107–167: WESJOHANN, Achim: *Simplicitas* als franziskanisches Ideal und der Prozeß der Institutionalisierung des Minoritenordens; 169–214: SCHÜRER, Markus: Die Dominikaner und das Problem der *generaciones venturae.* Zu Traditionsbildung und -vermittlung in der Frühphase der Institutionalisierung des Predigerordens; 215–241: POLO DE BEAULIEU, Marie-Anne: L'image du père fondateur dans les recueils d'*exempla* franciscains des XIIIe et XIVe siècles; 245–319: OBERSTE, Jörg: Predigt und Gesellschaft um 1200. Praktische Moraltheologie und pastorale Neuorientierung im Umfeld der Pariser Universität am Vorabend der Mendikanten; 295–319: SICKERT, Ramona: Dominikaner und Episkopat. Zur Etablierung des Predigerordens in südfranzösischen Bischofsstädten (1215–1235); 321–382: MÜLLER, Anne: Die dominikanische Mission *inter infideles et scismaticos.* Konzepte, Leitbilder und Impulse bei Humbert de Romanis; 385–428: CYGLER, Florent: Zur Funktionalität der dominikanischen Verfassung im Mittelalter; 429–492: ANDENNA, Christina: Dalla *Religio pauperum dominarum de Valle Spoliti* all' *Ordo Sancti Damiani.* Prima evoluzione istituzionale di un ordine religioso femminile nel contesto delle esperienze monastiche del secolo XIII; 493–524: KEHNEL, Annette: Die Formierung der Gemeinschaften der Minderen Brüder in der Provinz Anglia. Überlegungen zum *Tractatus de adventu fratrum minorum in Angliam* des Bruders Thomas von Eccleston; 525–554: BUTZ, Reinhardt: Die Anfänge des Dominikanerinnenklosters in Cronschwitz und des Klarissenklosters in Seußlitz im Spannungsfeld von Eigen- und Fremdbestimmung; 557–601: BARRET, Sébastian: Éléments d'institutionalité dans les actes originaux du „fonds de Cluny" de la Bibliothèque nationale de France (X^e^–XIe siècles); 603–617: DROSSBACH, Gisela: Papst Innocenz III. im historischen Selbstverständnis des Spitalordens von S. Spirito in Sassia; 619–653: CARIBONI, Guido: Il papato di fronte alla crisi istituzionale dell'*Ordensverfassung* cistercense nei primi decenni del XIII secolo.

Geistliche und weltliche Macht. Das Paderborner Treffen 799 und das Ringen um den Sinn von Geschichte, hg. v. Josef Meyer zu Schlochtern / Dieter Hattrup. – Paderborn u. a.: Schöningh 2000. 194 S. (Paderborner theologische Studien, 27), kt DM 28,00 ISBN: 3–506–76277–X: 1–19: ANGENENDT, Arnold: Geistliche und weltliche Gewalt im Mittelalter; 20–38: HENGST, Karl: Karl der Große und Papst Leo III. 799 in Paderborn – Dichtung und Wahrheit; 39–63: SCHMITZ, Walter: Der verschüttete Born des Reiches – Reinhold Schneiders tragischer Blick auf die Geschichte; 64–75: RÜSEN, Jörn: Was heißt: Sinn der Geschichte?; 76–92: LÜBBE, Hermann: Das politische Heil und der Terror – Rückblick auf die europäische Unheilsgeschichte; 93–115: BACKHAUS, Knut: „Maranatha – Unser Herr, komm!" – Das Neue Testament über den Sinn der Geschichte; 116–145: FRANKEMÖLLE, Hubert: „Maranatha – Unser Herr ist da!" – Die jüdische und christliche Bibel über den Sinn der Geschichte; 146–166: JÜNGEL, Eberhard: Zwei Schwerter – Zwei Reiche. Die Trennung der Mächte in der Reformation; 167–180: HÜNERMANN, Peter: Geschichte versus Heilsgeschichte; 181–193: HATTRUP, Dieter: Die Totalität der Geschichte und ihre Befreiung durch messianisches Denken.

Neueste Kirchengeschichte

Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum, hg. v. Hubert Wolf / Claus Arnold. – Paderborn u. a.: Schöningh 2000. 252 S. (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 4), brosch. DM 78,00 ISBN: 3–506–73764–3: 17–52: GÖTZ, Roland: Die Rolle der deutschen Bischöfe auf dem Konzil; 53–60: TOSCER, Sylvie: Das bischöfliche Hilfswerk Misereor und die Rolle von Kardinal Frings auf dem Konzil; 61–87: WASSILOWSKY, Günther: Einblick in die ‚Textwerkstatt' einer Gruppe deutscher Theologen auf dem II. Vatikanum; 89–102: SCHULTE, Ludger Ägidius: P. Friedrich Wulf SJ sein Einfluß in Entwicklung und Rezeption des Ordensdekretes „Perfectae Caritatis"; 103–132: ZINNHOBLER, Rudolf: Österreich und das II. Vatikanum; 133–147: RIES, Markus: Kirchenreform in der kleinteiligen Gesellschaft: Das II. Vatikanum und die Schweiz; 149–167: PILVOUSEK, Josef: Kirche und Diaspora. Die Katholische Kirche in der DDR und das Zweite Vatikanische Konzil; 169–184: DAMBERG, Wilhelm: Von der *acies ordinata* zum *Dienst an der Welt.* Vorgeschichte und Rezeption des II. Vatikanischen Konzils im Bistum Münster; 185–208: SCHÜTZ, Oliver: Institutionalisierte Begegnung von Kirche und Welt. Der Beitrag der Katholischen Akademien in Deutschland zu Vorbereitung, Begleitung und Rezeption des II. Vatikanischen Konzils; 209–237: LÜDECKE, Norbert: Der Codex Iuris Canonici von 1938: „Krönung" des II. Vatikanischen Konzils?; 239–241: HÜNERMANN, Peter: Nachwort. Ein offenes Arbeitsfeld.

Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. v. Antonio Autiero. – Altenberge: Oros Verlag 2000. 208 S. (MthA, 62), kt DM 56,00 ISBN: 3–89375–189–0: 13–35: ALBERIGO, Giuseppe: Treue und Kreativität bei der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hermeneutische Kriterien; 37–79: PESCH, Otto-Hermann: Das Zweite Vatikanische Konzil. 40 Jahre nach der Ankündigung – 34 Jahre Rezeption; 81–94: HÜNERMANN, Peter: Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Vorüberlegungen zu einer dringlich erforderlichen Bestandsaufnahme; 95–110: LEHMANN, Karl: Zwischen Überlieferung und Erneuerung. Hermeneutische Überlegungen zur Struktur der verschiedenen Rezeptionsprozesse des Zweiten Vatikanischen Konzils; 111–115: RUGGIERI, Giuseppe: Zu einer Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils, 117–130: RICHTER, Klemens: Das Verhältnis von Kirche und Liturgie. Zur

Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils; 131–140: WITTSTADT, Klaus: Konzilspersönlichkeiten und ihre Impulse zur Verlebendigung des Glaubens. Gegenwartsmodelle auf der Grundlage geschichtlichen Denkens; 141–156: SOBRINO, Jon: Die theologische Herausforderung der „gekreuzigten Völker"; 171–181: COLLET, Giancarlo: Laudatio auf Jon Sobrino. „Aus dem Schlummer der Unmenschlichkeit erwacht": 193–199: ANGENENDT, Arnold: Laudatio auf Giuseppe Alberigo. Ein Laie verteidigt das Konzil.

Katholiken und Protestanten in den Aufbaujahren der Bundesrepublik, hg. v. Thomas Sauer. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 2000. 223 S. (Konfession und Gesellschaft, 21), kt DM 48,90 ISBN: 3–17–016307–8: 19–34: GRESCHAT, Martin: Konfessionelle Spannungen in der Ära Adenauer; 35–64: OPPELLAND, Torsten: „Politik aus christlicher Verantwortung." Der Evangelische Arbeitskreis der CDU/CSU in der Ära Adenauer; 65–88: RAABE, Felix: Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken 1952–1964. Katholische Laienarbeit in Kirche und Gesellschaft; 89–107: JÄHNICHEN, Traugott: Der Protestantismus als ‚soziales Gewissen' der Gesellschaft – Impulse des Deutschen Evangelischen Kirchentages zur Ausgestaltung der Sozialen Marktwirtschaft in der Ära Adenauer; 108–120: TREIDEL, Rulf Jürgen: Evangelische Akademien im Nachkriegsprotestantismus: Bemerkungen zu Kontinuitäten und Wandlungen von sozialethischen Leitbildern; 121–147: SAUER, Thomas: Der Kronberger Kreis: Christlich-konservative Protestanten in der Bundesrepublik Deutschland; 148–169: RUFF, Mark Edward: Der „Bruderzwist" der DJK. „Integralisten" und „Modernisierer" in einem katholischen Sportverband; 170–186: MELIS, Damian van: Europapolitik oder Abendlandideologie? Die Dominikanerzeitschrift Neue Ordnung in den ersten Jahrzehnten der BRD; 187–205: SCHILDT, Axel: Ökumene wider den Liberalismus. Zum politischen Engagement konservativer protestantischer Theologen im Umkreis der Abendländischen Akademie; 206–219: FRIESE, Elisabeth: Helene Wessel (1898–1969).

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Fé e Razão: Caminhos de diálogo, organizado e apresentado por José Eduardo Borges de Pinho. – Lisboa: Edições Didaskalia 2000. 302 S. (Universidade Católica Portuguesa. Faculdade de Teologia (Lisboa). Colecção „Fundamenta", 20), kt ISBN: 972–651–251–4: 9–34: FISICHELLA, Rino: „Fides et ratio": un'analisi per entrare nello spirito dell'enciclica; 35–54: GILBERT, Paul: La négation immanente à la philosophie contemporaine et l'affirmation théologique; 55–82: CAMINO, Juan Martínez: La filosofia en la teologia según W. Pannenberg; 83–104: DUQUE, João: Teologia e Filosofia em contexto pós-moderno; 105–110: UGALDE, Tomás Muro: Historia de la Salvación en tiempo de u.cronía y sin.sentido; 111–135: GORDO, Jesús Martínez: La empatía trascendental en el diálogo entre la Filosofia Agnóstica y la Teologia; 137–146: RODRÍGUEZ, Vicente Vide: Razón comunicativa y Teología Fundamental; 147–171: ALVES, Angelo: O enquadramento formal da relação entre Filosofia e Teologia; 173–188: PIÉ-NINOT, Salvador: *Fides et Ratio* y Teología Fundamental: la „circularidad" entre fe y razón: sus desafios; 189–215: COUTINHO, Jorge: *Fides et Ratio* e a *„Quaestio de Veritate"*; 217–231: SILVA MARTINS, Nuno Brás da: A comunicação, lugar do encontro da Verdade segundo a Encíclica *Fides et Ratio*; 233–239: ROSSA, Peter: Dimensión sapiencial de la encíclica „Fe y Razón"; 241–252: TORRO, Lluis Oviedo: El lugar de la Filosofia en el programa de Teología Fundamental; 253–270: ORTEGA, José Luis Cabria: Teología y Filosofía en el pensamiento de Xavier Zubiri (1893–1983); 271–281: Morlans, Xavier: Actualidad de M. Blondel para la Teología Fundamental; 283–300: DOMINGUES, Bernardo: Saber e acreditar: convergências.

Religionsphilosophie – Historische Positionen und systematische Reflexionen, hg. v. Matthias Jung / Michael Moxter / Thomas M. Schmidt. – Würzburg: Echter 2000. 213 S. (Religion in der Moderne, 6), brosch. DM 39,00 ISBN: 3–429–02121–9: 19–26: LUTZ-BACHMANN, Matthias: Religion – Philosophie – Religionsphilosophie. Prolegomena zur Beantwortung der Frage: Warum Religionsphilosophie?; 27–46: SCHRIMPF, Gangolf: Die Rechtfertigung des Theismus durch Anselm von Canterbury; 47–74: STUMP, Eleonore: Nichtcartesianischer Substanzdualismus und nichtreduktionistischer Materialismus: Thomas von Aquin über die Seele; 75–86: SCHRÖDTER, Hermann: Nikolaus von Kues: Religion zwischen Diskurs und Gewalt; 87–99: KULENKAMPFF, Arend: Berkeleys Gottesbeweis aus der Empirie; 101–112: SCHMIDT, Thomas M.: Anerkennung und absolute Religion. Gesellschaftstheorie und Religionsphilosophie in Hegels Frühschriften; 113–134: SCHMIDT, Alfred: Religionskritik als Religionsphilosophie im Werk Ludwig Feuerbachs; 135–149: JUNG, Matthias: Religiöse Erfahrung: Genese und Kritik eines religionsphilosophischen Grundbegriffs; 151–164: DEUSER, Hermann: Zum Religions- und Wahrheitsbegriff bei William James; 165–181: MOXTER, Michael: Formzerstörung und Formaufbau: Zur Unterscheidung von Mythos und Religion bei Ernst Cassirer; 183–199: LIESEMANN, Thomas: Moral Anerkennung Poetik. Zum Gedanken einer Heiligen Schrift bei Stanley Cavell; 201–212: RUNGGALDIER, Edmund: Analytische Methoden der Religionsphilosophie: Zwischen Objektivität und Esoterik.

Religionswissenschaft in Konsequenz. Beiträge im Anschluß an Impulse von Kurt Rudolph, hg. v. Rainer Flasche / Fritz Heinrich / Carsten Koch. – Münster: Lit 2000. 194 S. (Marburger Religionsgeschichtliche Beiträge, 1), brosch. DM 39,80 ISBN: 3–8258–4505–2: 9–20: ALLES, Gregory: Kurt Rudolph on Method: A View from North America; 21–36: DÖRING, Detlef: Die nichtchristlichen Religionen als Thema der Versammlungen Leipziger Gelehrtengesellschaften in der Mitte des 17. Jahrhunderts; 37–47: HÖPP, Gerhard: Orientalist mit Konsequenz: Georg Kampffmeyer und die Muslime; 49–60: CAHILL, Richard: Why Christians should study Islam – Pedagogical Considerations for a Christian Approach to the Study of Islam; 61–79: IWERSEN, Julia: Metanoia und Brautgemach: Der frühgnostische Seelenmythos als Konversionsmythos; 81–95: KOCH, Carsten: Der religionsgeschichtliche Hintergrund der Opferpolemik im mandäischen Ginza; 97–113: OERTER, Wolf B.: Zur Bedeutung der Manichaica aus Kellis für Koptologie und Manichäologie. Vorläufige Anmerkungen; 115–126: DESJARDINS, Michel: Reconstructing Valentinian Families; 127–133: LUFT, Ulrich: Siegfried Morenz' Beitrag zur hellinistischen Geistesgeschichte; 135–148: DIETZSCH, Steffen: Denken in dürftigen Zeiten. Nietzsches unzeitgemäßer Philosophiebegriff; 149–162: HEINRICH, Fritz: Empirische Religionsforschung und religionswissenschaftliche Reflexion. Walter Baetke als religionswissenschaftlicher Lehrer Kurt Rudolphs; 163–174: FLASCHE, Rainer: Von der Selbstbeschränkung und Selbstbegründung der Religionswissenschaft; 175–184: MÜRMEL, Heinz: Einige Bemerkungen zu Marcel Mauss' Essai zur le don als religionswissenschaftliches Werk; 185–194: POLLACK, Detlef: Die Relevanz der Religionssoziologie für die Religionswissenschaft – Vier Thesen.

Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie, hg. v. Professorenkollegium der Bonner Katholisch-Theologischen Fakultät. – Bonn: Borengässer 2000. 69 S. (Kleine Bonner Theologische Reihe), kt DM 13,80 ISBN: 3–923946–49–X: 2–11: WOHLMUTH, Josef: Zur Phänomenologie Jean-Luc Marions – Eine Einführung; 13–34: MARION, Jean-Luc: Eine andere „Erste Philosophie" und die Frage der Gegebenheit; 35–52: Erstes Gespräch mit Jean-Luc Marion in Paris. Auf der Suche nach einer neuen Phänomenologie; 53–69: Zweites Gespräch mit Jean-Luc Marion in Bonn. Ruf und Gabe als formale Bestimmungen der Subjektivität.

Dogmatik

Was bekennt, wer heute das Credo spricht?, hg. v. Reiner Anselm / Franz-Josef Nocke. – Regensburg: Pustet 2000. 136 S., kt DM 32,00 ISBN: 3–7917–1713–8: 15–28: NOCKE, Franz-Josef: Ich glaube an Gott: Schöpfer und Vater; 29–46: WIEDENHOFER, Siegfried: Die Welt als Schöpfung Gottes. Grundsätze des christlichen Schöpfungsbekenntnisses; 47–66: ANSELM, Reiner: Jesus Christus – wahrer Mensch und wahrer Gott; 67–75: KELLER, Albert: Was heißt: Wir sind erlöst?; 76–82: MÖDL, Ludwig: Gott, der Heilige Geist; 83–107: HILBERATH, Bernd Jochen: Der Geist Gottes und die Identität des Menschen; 108–119: SPARN, Walter H.: Der Glaube an den offenbaren Gott und das unaufgelöste Rätsel des Unheils in der Geschichte; 120–136: WIEDERKEHR, Dietrich: Menschliche Zukunft aus Gottes Hand.

Ökumenische Theologie

Im Dienst der einen Kirche. Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamts, hg. v. Heinz Schütte. – Paderborn: Bonifatius / Frankfurt a. M.: Lembeck 2000. 232 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3–89710–126–2 (Bonifatius) / 3–87476–364–1 (Lembeck): 13–28: SCHÜTTE, Heinrich: Um eine erneuerte Form der Primatsausübung; 29–49: UNTERGASSMAIR, Franz Georg: Petrus im Neuen Testament; 51–69: HORN, Stephan Otto: Das Verhältnis von Primat und Episkopat im ersten Jahrhundert – Eine geschichtlich-theologische Synthese; 71–91: PÖHLMANN, Horst Georg: Papst und Kirchenstruktur in den lutherischen Bekenntnisschriften; 93–110: MEYER, Harding: Das Papsttum bei Luther; 111–129: WALDENFELS, Hans: Mit dem Papst über das Papsttum sprechen; 131–158: MEYER, Harding: Der päpstliche Primat im katholisch-lutherischen Dialog; 159–171: KÜHN, Ulrich: Gesamtkirchlicher Petrusdienst? – Evangelische Erwartungen; 173–187: PANNENBERG, Wolfhart: Evangelische Überlegungen zum Petrusdienst des römischen Bischofs; 189–217: HÜNERMANN, Peter: Gesucht: Ein neues Paradigma des Petrusdienstes; 219–227: Schütte, Heinz: Das Petrusamt in ökumenischer Perspektive.

Moraltheologie

Ethik und Gesetzgebung. Probleme – Lösungsversuche – Konzepte, hg. v. Alberto Bondolfi / Stefan Grotefeld. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 2000. 189 S., kt DM 48,90 ISBN: 3–17–016615–8: 13–22: BONDOLFI, Alberto: Ethik und Gesetzgebung. Anlässe und Annäherungen zu einem „neuen" Thema; 23–41: BURG, Wibren van der: Zwei Modelle von Recht und Moral; 43–64: HERMS, Eilert: Theologische Ethik und Rechtsbegründung; 65–89: GROTEFELD, Stefan: Selbstbeschränkung als Bürgerpflicht? Religiöse Überzeugungen, politische Deliberation und Gesetzgebung; 91–99: JACOBS, Frans: Theologische Argumente in der politischen Deliberation; 101–121: HORDIJK, Jan Kees: Über die Prinzipien „gegenseitiger Respekt" und „Selbstbeschränkung"; 123–145: RIPPE, Klaus Peter: Zur Idee des liberalen Legitimitätsprinzips; 147–159: SEELMANN, Kurt: Recht und Ethik im Strafrecht; 161–173: CAMPAGNA, Norbert: Die normative Betrachtung der Sexualität und die rechtliche Regulierung sexuell expliziter Darstellungen; 175–187: JANS, Jan: Euthanasiegesetzgebung in Belgien. Eine Übersicht über die politisch-ethische Debatte 1997–1999.

Theologische Ethik. Ein Werkbuch, hg. v. Gerfried W. Hunold / Thomas Laubach / Andreas Greis. – Tübingen / Basel: A. Francke 2000. XI, 338 S. (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher, 1966), brosch. DM 36,80 ISBN: 3–7720–2252–9: 1–9: HUNOLD, Gerfried W. / LAUBACH, Thomas / GREIS, Andreas: Annäherungen. Zum Selbstverständnis Theologischer Ethik; 12–28: GÖBEL, Wolfgang: Verortung. Zur Dringlichkeit ethischer Reflexion; 29–47: LAUBACH, Thomas: Zugänge. Grundaspekte der ethischen Reflexion; 51–72:

Pindl, Michael: Glaube. Leitperspektive theologisch-ethischer Reflexion; 73–91: Greis, Andreas / Laubach, Thomas: Handeln. Auslegungsperspektive theologisch-ethischer Reflexion; 94–110: Müller, Sigrid: Gesellschaftliche Handlungsorientierungen. Zum objektiven Moralbewußtsein; 111–128: Kreidler-Kos, Martina: Individuelle Handlungsorientierungen. Zum subjektiven Moralbewußtsein; 130–148: Greis, Andreas: Freiheit. Die Grundlage konkreter Sittlichkeit; 149–169: Beckmann, Dorothee / Greis, Andreas: Vernunft – Natur – Erfahrung. Das Strukturfeld sittlicher Entscheidungsfindung; 170–186: Kaufmann, Peter: Verantwortung. Die Reichweite des sittlichen Anspruchs; 188–206: Müller, Sigrid: Normen. Zum Verhältnis von gesellschaftlichen Ansprüchen und sittlicher Autonomie; 207–222: Laubach, Thomas: Kirchliche Weisungen. Zum Verhältnis von institutioneller Autorität und persönlichem Urteil: 244–263: Maurer, Alfons / Laubach, Thomas: Gewissen. Zur Lebensform sittlicher Entscheidungsfähigkeit; 264–277: Laubach, Thomas: Entscheidungen. Die Anwendungsfälle sittlichen Urteilens und Handelns; 278–292: Hunold, Gerfried W.: Schuld. Vom Scheitern und Neuanfang alltäglichen Lebens.

Christliche Sozialethik

Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche. Begründung – Wege – Grenzen, hg. v. Joachim Wiemeyer / Wilfried Lochbühler / Judith Wolf. – Münster: Lit 1999. 146 S. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 42), brosch. DM 29,80 ISBN: 3–8258–4083–2: 1–2: Schallenberg, Peter: „Forum Sozialethik." Paradigma zukünftiger christlicher Soziallehre. Statt eines Vorwortes; 7–27: Grosse Kracht, Hermann-Josef: Zwischen Zivilreligion und Zivilgesellschaft? Überlegungen zum ‚Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen' im demokratischen Staat; 28–40: Richter, Reinhard: Kirche und Öffentlichkeit in Deutschland: Der Katholizismus; 41–52: Bowald, Béatrice: Die christliche Einflußnahme auf die Politik in einer direkten Demokratie; 53–66: Diringer, Christoph: Christliche Einflussnahme in der Zivilgesellschaft (Verbände, Bürgerinitiativen, Neue Soziale Bewegungen): Der Beitrag von Pax Christi für demokratische und ethische Lernprozesse in der Gesellschaft; 67–73: Rottländer, Peter: Die politische Wirksamkeit kirchlicher Hilfswerke am Beispiel von Misereor; 74–85: Nass, Martin: Möglichkeiten des Bewußtseinswandels in den Massenmedien?; 86–102: Sellmann, Matthias: Öffentlicher Einfluß der Kirchen durch Bewußtseinsbildung? Grenzen eines allzu selbstverständlichen Postulats; 103–111: Ronge, Frank: Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen in Deutschland und Europa; 112–126: Kruip, Gerhard: Die Kompetenz der Kirche für die Politik – aus theologisch-sozialethischer Sicht.

Philosophie

Karl Poppers kritischer Rationalismus, hg. v. Ingo Pies / Martin Leschke. – Tübingen: Mohr Siebeck 1999. VII, 251 S. (Konzepte der Gesellschaftstheorie, 5), kt DM 58,00 ISBN: 3–16–147211–X: 1–38: Pies, Ingo: Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik – Der Beitrag Karl Poppers; 39–70: Engel, Gerhard: Kritischer Rationalismus und offene Gesellschaft: Zur Theorie einer demokratischen Wissensgesellschaft; 71–76: Dietz, Markus: Die offene Gesellschaft und das Niveau gesellschaftlicher Diskurse (Kommentar); 77–84: Neumärker, K. J. Bernhard: Einige (kritische) Marginalien zur politisch-institutionellen Ökonomik der Popperschen „Offenen Gesellschaft" (Kommentar); 85–104: Suchanek, Andreas: Kritischer Rationalismus und die Methode der Sozialwissenschaften; 105–107: Leschke, Martin: Die Aufgabe der Ökonomik als Sozialwissenschaft (Kommentar); 108–113: Ott, Notburga: Kritischer Rationalismus und die Institutionen der Wissenschaft (Kommentar); 115–134: Vollmer, Gerhard: Kritischer Rationalismus und Evolutionäre Erkenntnistheorie; 135–140: Lütge, Christoph: Was kann eine Evolutionäre Wissenschaftstheorie von der Ökonomik lernen (Kommentar)?; 141–146: Schmid, Michael: Poppers Darwinismus (Kommentar); 147–181: Homann, Renate: Rationalität und Literaturwissenschaft: Die Rationalität der Literatur; 182–187: Bassler, Moritz: Das offene Kunstwerk und seine Freunde (Kommentar); 188–192: Peukert, Helmut: Zur Logik transformatorischer Lernprozesse (Kommentar); 193–225: Kirchgässner, Gebhard: Wirtschaftspolitische Beratung aus der Sicht des kritischen Rationalismus: vierzehn Thesen; 226–233: Hansjürgens, Bernd: Kritischer Rationalismus als Konzeption wirtschaftspolitischer Beratung (Kommentar); 234–239: Haslinger, Franz: Rationaler Dissens unter Ökonomen Grenzen der Politikberatung (Kommentar).

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Franz Josef Backhaus, Beverstrang 37, D-48231 Warendorf;
Dr. Klaus Baumann, Bleichtalstr. 1, D-79336 Herbolzheim-Bleichheim;
Dr. Stephanie Bohlen, Werthmannplatz 3, D-79085 Freiburg/Breisgau;
Prof. Dr. Thomas Bremer, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Arnd Bünker, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Albert Gerhards, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Dr. Bernhard Grümme, Eichenweg 16, D-48317 Drensteinfurt;
Prof. Dr. Konrad Hartelt, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Prof. Dr. Klaus Kienzler, Universitätsstr. 10, D-86159 Augsburg;
Dr. Theo Mechtenberg, Tempelhofer Weg 2, D-32547 Bad Oeynhausen;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4A, D-04157 Leipzig;
Dr. Christof Müller, Dominikanerplatz 4, D-97070 Würzburg;
Prof. Dr. Kurt Nowak, Emil-Fuchs-Str. 1, D-04105 Leipzig;
Prof. Dr. Wouter Oudemans, Viekerweg 36, NL-7531 HS Enschede;
Prof. DDr. Otto Herrmann Pesch, Regina-Ullmann-Str. 69/III, D-81927 München;
Prof. Dr. Henning Graf Reventlow, Laerholzstr. 29, D-44801 Bochum;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
PD Dr. H. Josef Röhrig, Stiftsgasse 4A, D-99084 Erfurt;
Dr. Karlheinz Ruhstorfer, Werthmannplatz 3, D-79098 Freiburg/Breisgau;
Prof. DDr. Werner Schüßler, Universitätsring 19, D-54296 Trier;
PD Dr. Werner Thiede, Kochstr. 6, D-91054 Erlangen;
Dr. Manuel Vogel, Wilmergasse 1, 48143 Münster
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III, D-80799 München;
Prof. DDr. Bernd Willmes, Domplatz 2, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Aloysius Winter, Domplatz 2, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;

Impressum

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

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Maximilian Halstrup, Margarete Kubiak, Björn Igelbrink, Kerstin Klose, Boris Krause, 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 2001

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

© 2001 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

Neu bei de Gruyter

Ernst-Joachim Waschke

Der Gesalbte

Studien zur alttestamentlichen Theologie

2001. 23 x 15,5 cm. X, 339 Seiten. Leinen.
DM 198,– /€ 101,24 /öS 1.445,–*/sFr 170,–
• ISBN 3-11-017017-5
(Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 306)

Walter Groß

Doppelt besetztes Vorfeld

Syntaktische, pragmatische und übersetzungstechnische Studien zum althebräischen Verbalsatz

2001. 23 x 15,5 cm. XIV, 348 Seiten. Leinen.
DM 198,– /€ 101,24 /öS 1.445,–*/sFr 170,–
• ISBN 3-11-017009-4
(Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 305)

Etan Levine

Heaven and Earth, Law and Love

Studies in Biblical Thought

2000. 23 x 15.5 cm. XI, 242 pages. Cloth.
DM 168,– /€ 85,90 /öS 1.226,–*/sFr 144,–
• ISBN 3-11-016952-5
(Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 303)

Schriftauslegung in der Schrift

Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag

Herausgegeben von Reinhard G. Kratz, Thomas Krüger und Konrad Schmid

2000. 23 x 15,5 cm. VIII, 352 Seiten. 1 Frontispiz. Leinen. DM 198,– /€ 101,24 /öS 1.445,–*/sFr 170,–
• ISBN 3-11-016902-9
(Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 300)

Gerechtigkeit und Leben im hellenistischen Zeitalter

Symposium anläßlich des 75. Geburtstags von Otto Kaiser

Herausgegeben von Jörg Jeremias

2001. 23 x 15,5 cm. IX, 116 Seiten. Leinen.
DM 98,– /€ 50,11 /öS 715,–*/sFr 86,–
• ISBN 3-11-016823-5
(Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 296)

Preisänderungen vorbehalten
*unverbindliche Preisempfehlung

WALTER DE GRUYTER GMBH & CO. KG
Genthiner Straße 13 · D-10785 Berlin
Telefon +49-(0)30-2 60 05-0
Fax +49-(0)30-2 60 05-251
www.deGruyter.de

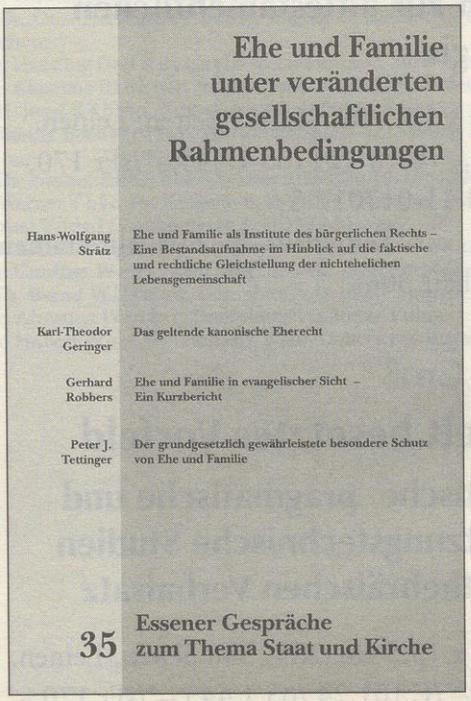
de Gruyter
Berlin · New York

Ehe und Familie unter veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen

Die traditionellen Vorstellungen von Ehe und Familie werden von der Gesellschaft zunehmend in Frage gestellt. In der Rechtsprechung sind faktische Gleichstellungen nichtehelicher Lebensgemeinschaften mit der Ehe längst keine Ausnahmeerscheinung mehr. Und auch die Politik hat diesbezüglich zunehmend Handlungsbedarf gesehen – wie auch gerade das jüngst stark diskutierte »Gesetz über die Eingetragene Lebenspartnerschaft« belegt.

Die Frage ist aber, ob dieser gewandelte Begriff von Ehe und Familie widerspruchslos hingenommen werden muss. Besteht die Aufgabe der Politik ausschließlich darin, gesellschaftliche Veränderungen wahrzunehmen und gesetzgeberisch darauf zu reagieren? Oder ist es auch Aufgabe der Politik, Werte aufrecht zu erhalten und gegen neuere Entwicklungen zu verteidigen?

Das 35. Essener Gespräch nahm sich dieser Problem- und Fragestellung an.



2001, XXX und 192 Seiten,
Paperback 68,– DM
ab 1.1.2002 34,80 €
ISBN 3-402-04366-1

Verlag Aschendorff • 48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

ASCHENDORFF
VERLAG

Nikolaus von Kues
Predigten im Jahreslauf

In Verbindung mit Klaus Reinhardt eingeleitet und übersetzt von Harald Schwaetzer

Nikolaus von Kues (1401–1464) gilt als der Philosoph, welcher das neuzeitliche Verständnis vom Menschen als eines freien Selbstgestalters begründet hat. Weit weniger bekannt ist, dass er – eine Besonderheit für einen Kardinal seiner Zeit – ein leidenschaftlicher Prediger war. Die – von einer Ausnahme abgesehen – erstmalig übersetzten Predigten zeigen, wie Cusanus mit seiner wortgewaltigen, bilderreichen Sprache den christlich philosophischen Gehalt seines Denkens verständlich zu vermitteln versteht:
»Jeder Mensch im Himmel des Denkens ist wie ein je eigener Stern, von einem je anderen Lichte erstrahlend durch das Geschenk des Sonnenlichtes; jene Sonne aber ist der Mensch unter den Menschen, der [...] in sich die Erhabenheit des Priestertums und der Königsherrschaft umfasst. Jeder Mensch trägt in sich einen Stern, der vom Aufgange her ihn selbst bis zu Jesus, dem Worte Gottes, führt. «



2001, 96 Seiten, kartoniert, DM 19,80
ab 1.1.2002 10,20 €
ISBN 3-402-03195-7

Verlag Aschendorff • 48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

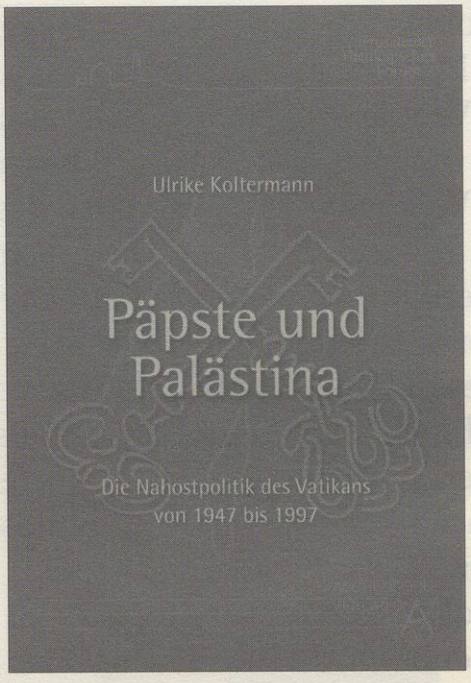
ASCHENDORFF
VERLAG

Ulrike Koltermann

Päpste und Palästina

Die Nahostpolitik des Vatikans von 1947 bis 1997

Im israelisch-palästinensischen Friedensprozess spielt der Vatikan eine tragende Rolle. Sein Interesse am Status Jerusalems und an der christlichen Präsenz im Heiligen Land machen ihn in der nahöstlichen Krisenregion und bei den Vereinten Nationen zu einer gestaltenden politischen Kraft. Die Autorin recherchierte in Rom, Jerusalem, Beirut und New York. Sie wertete die offiziellen und offiziösen Äußerungen des Vatikans sowie umfangreiches unveröffentlichtes Archivmaterial aus und führte zahlreiche Interviews mit kirchlichen und politischen Akteuren. 50 Jahre vatikanischer Palästinapolitik, ein brisantes und facettenreiches Kapitel der Geschichte der Kirche und des Ostens, werden in diesem Band erstmals umfassend dargestellt.



2001, 382 Seiten, kart., 98,– DM
ab 1.1.2002 50,10 €
ISBN 3-402-07501-6

Jerusalemer Theologisches Forum, Band 2

Verlag Aschendorff • 48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

ASCHENDORFF
VERLAG

25. 05. 03

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 — 2001 — 97. Jahrgang

Hermann Häring: Schöpfungstheologie . . . . . Sp. 177

Allgemeines / Festschriften / Universallexika 195

Fiedrowicz, Michael: Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche (Hans Hübner)

Müller-Fahrenholz, Geiko: Phantasie für das Reich Gottes. Die Theologie Jürgen Moltmanns. Eine Einführung (Pablo C. Sicouly)

Sander, Hans-Joachim: Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte (Gerhard Beestermöller)

Zeichen des Lebens. Sakramente im Leben der Kirchen – Rituale im Leben der Menschen, hg. v. Paul M. Zulehner / Hansjörg Auf der Maur / Josef Weismayer (Christian Grethlein)

Bibelwissenschaften 207

Böhlig, Alexander / Markschies, Christoph: Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi. / Schoenborn, Ulrich: Diverbium Salutis. Studien zur Interdependenz von literarischer Struktur und theologischer Intention des gnostischen Dialogs, ausgeführt an der koptischen „Apokalypse des Petrus" aus Nag Hammadi (NHC VII, 3) (Theofried Baumeister)

Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum, hg. v. Beate Ego / Armin Lange / Peter Pilhofer in Zusammenarbeit mit Kathrin Ehlers (Knut Backhaus)

Nag Hammadi Codices III, 3–4 and V, 1 with Papyrus Berolinensis 8502,3 and Oxyrhynchus Papyrus 1081. Eugnostos and The Sophia of Jesus Christ, hg. v. Douglas M. Parrot. / Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII. Volume Editor: Charles W. Hedrick. / Nag Hammadi Texts and the Bible. A Synopsis and Index, hg. v. Craig A. Evans / Robert L. Webb / Richard A. Wiebe (Theofried Baumeister)

Exegese des AT 212

Frevel, Christian: Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift (Eckart Otto)

Miggelbrink, Ralf: Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition (Thomas Ruster)

Qohelet in the Context of Wisdom, hg. v. Antoon Schoors (Franz Josef Backhaus)

Rendtorff, Rolf: Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf. Bd 1: Kanonische Grundlegung (Walter Groß)

Kirchengeschichte 222

Reinbold, Wolfgang, Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche (Alfons Fürst)

Wagener-Esser, Meike: Organisierte Barmherzigkeit und Seelenheil. Das caritative Sozialnetzwerk im Bistum Münster von 1803 bis zur Gründung des Diözesancaritasverbands 1916 (Manfred Eder)

Blendinger, Hermann: Aufbruch der Kirche in die Moderne. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern 1945–1990 (Gunther Wenz)

Fundamentaltheologie 228

Weier, Winfried: Sinnerfahrung menschlicher Existenz. Neue Wege der Gotteserkenntnis (Kurt Brinkmeier)

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte . . 229

Drecoll, Volker Henning: Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins (Gisbert Greshake)

Reinhuber, Thomas: Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio (Gunther Wenz)

Schneider, Katharina: Studien zur Entfaltung der altkirchlichen Theologie der Auferstehung (Horacio E. Lona)

Dogmatik 234

Anandam, Lourdu: The Western Lover of the East. A Theological Enquiry into Bede Griffiths' Contribution to Christology (Arnd Bünker)

Nawar, Alexander: Opfer als Dialog der Liebe. Sondierungen zum Oberbegriff Odo Casels (Arno Schilson)

Ökumenische Theologie 238

Welker, Michael: Was geht vor beim Abendmahl? (Harald Wagner)

Liturgiewissenschaft 238

Hahne, Werner: Gottes Volksversammlung. Die Liturgie als Ort lebendiger Erfahrung (Franz Schneider)

Slenczka, Wenrich: Heilsgeschichte und Liturgie. Studien zum Verhältnis von Heilsgeschichte und Heilsteilhabe anhand liturgischer und katechetischer Quellen des dritten und vierten Jahrhunderts (Klemens Richter)

Kirchenrecht 241

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. Gesetzbuch der Katholischen Ostkirchen. Lateinisch-deutsche Ausgabe, hg. v. Libero Gerosa / Peter Krämer (Klaus Lüdicke)

Steuer-Flieser, Dagmar: „Grundrechte" im Codex Iuris Canonici von 1983 im Vergleich mit dem deutschen Grundgesetz. Eine exemplarische Untersuchung anhand der Wissenschaftsfreiheit (Klaus Lüdicke)

Moraltheologie 243

Schütte, Heinz: Christsein im ökumenischen Verständnis. Leben in der Nachfolge Christi. Ökumenische Ethik (Herbert Schlögel)

Christliche Sozialwissenschaften 245

Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche. Begründung – Wege – Grenzen, hg. v. Joachim Wiemeyer / Wilfried Lochbühler / Judith Wolf (Stefan Böntert)

Religionswissenschaft 245

Kuschel, Karl-Josef: Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam (Johannes von Lüpke)

Philosophie 249

„Herkunft aber bleibt stets Zukunft". Martin Heidegger und die Gottesfrage, hg. v. Paola Ludovica Coriando (Norbert Fischer)

Flasch, Kurt: Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli (Harald Wagner)

Macken, Raymond: Essays on Henry of Ghent II. + III. (Henryk Anzulewicz)

Praktische Theologie 254

Meyer-Blanck, Michael / Weyel, Birgit: Arbeitsbuch Praktische Theologie. Ein Begleitbuch zu Studium und Examen in 25 Einheiten (Ehrenfried Schulz)

Theologie / Naturwissenschaften 255

Blenk, Andreas: Moderne Physik und Theologie. Voraussetzungen und Perspektiven eines Dialogs (Ulrich Lüke)

Theologie / Literatur 257

Fenske, Wolfgang: Brauchte Gott den Verräter? Die Gestalt des Judas in Theologie, Unterricht und Gottesdienst. In Zusammenarbeit mit Birgit Martin (Bernhard Dieckmann)

Kurzrezensionen 257

Bibliographie 259

-7. 07. 01

Schöpfungstheologie – Ein Thema im Umbruch

Von Hermann Häring, Nijmegen

Seit den sechziger Jahren ist die deutschsprachige katholische Theologie einen spannenden Weg gegangen. Sie begann nach dem 2. Vatikanum mit der Revision der Ekklesiologie und versicherte sich in den siebziger Jahren ihrer Identität in der Besinnung auf die Christologie. Fragen der Eschatologie gewannen im Zusammenhang emanzipatorisch-politischer Theologiekonzepte neues Interesse. Es folgte eine intensive und lange Phase, in der die Frage nach Gott in zwei Richtungen neu durchdacht wurde. Zum einen wurde die Frage im Blick auf eine Gesellschaft gestellt, die sich immer mehr säkularisierte, zum andern entwickelte man die Frage als spezifisch christliches Projekt, nämlich als Frage nach dem dreifaltigen Gott. Ich sage nicht, daß sich dabei – wie früher vielleicht – eindeutige und harmonische

theol A 010
BS: Kreol A 425

Ergebnisse einstellten. Seit dem 2. Vatikanischen Konzil hat die katholische Theologie in wachsendem Maße gelernt, in umfassende Diskussionen einzutreten, tiefgreifende Kontroversen und bleibende Dissense auszuhalten und – bei allem Zögern vor pluralistischen Schlußfolgerungen – mit einer breiten Vielförmigkeit christlicher Wahrheit umzugehen.

Ein Grund für diese Entwicklung mag in der Tatsache gelegen haben, daß – parallel und bisweilen quer zur Arbeit dogmatischer Theologie – die exegetischen, historischen und anthropologischen Fächer Grundlagen und Rahmenbedingungen systematischer Denkarbeit bestimmten. Damit taten sich lehramtliche Instanzen immer noch schwer – mit dem Erfolg allerdings, daß die lehramtlichen Interventionen selbst zum Gegenstand kontroverser Diskussionen geworden sind. Allerdings ist, wie mir scheint, damit die eigentliche Verschiebung unseres theologischen Denkens noch nicht hinreichend benannt. Sie liegt nämlich in einer Tiefenstruktur, die sich aus theologischen Texten nur indirekt erschließen läßt, so wie architektonische Beben an der Oberfläche der Erde zwar zu erheblichen Erschütterungen führen können, aber ihre eigentlichen Ursachen – etwa das tief liegende Epizentrum – nicht offenlegen. Wo also liegen die Verschiebungen?

I. Geänderte Bedingungen

Geändert haben sich natürlich die Kontexte und die Bezugsrahmen, in die alles theologische Denken eingebettet ist. Kontextuelle Theologie hat also nicht nur die Aufgabe, dem europäischen Denken nicht-europäische Entwürfe zu liefern, sondern sie bietet auch Anlaß und Möglichkeit, über die Kontexte eigenen Nachdenkens zu reflektieren. Nun werden – über die politische Theologie und vergleichbare Ansätze hinaus – politische, soziale und kulturelle Kontexte zwar in wachsendem Maße zur Kenntnis genommen, aber der Durchbruch zu einem umfassenden theologischen Denken ist noch nicht erreicht. Ein Hauch von Narzißmus liegt noch über vielen Produkten systematischer Theologie. Man ist auf sich selbst bezogen, man denkt nach über seinen eigenen Gott und seine eigene Erlösung; man versichert sich der eigenen und ganz speziellen Identität. Zwar gibt es nicht mehr *die* Theologie in der Einzahl, wohl aber die faktische Überzeugung, daß die Rede von Erlösung und Heil noch als spezifisch christliches Reservat behandelt wird und wirksam ist. Ja selbst die Frage nach Funktion und Aufgabe der eigenen Theologie feiert Hochkonjunktur. Ich behaupte nicht, daß diese Rede immer selbstverliebt sei, das sicher nicht. Aber sie bleibt von einem eigenartigen Selbstinteresse geprägt, in dem wir Systematiker uns laufend unserer eigenen Position vergewissern.[1]

Diese Selbstbezogenheit hat für die Gewichtung der klassischen systematisch-theologischen Traktate eine eigenartige Konsequenz. Während die Gotteslehre, die Christologie und die Ekklesiologie Hochkonjunktur feiern, nimmt der Traktat zur Schöpfungslehre, wie es scheint, eine Sonderstellung ein. Zwar hat er in der Abfolge der klassischen Traktate nach wie vor seinen angestammten Platz; er steht an erster Stelle und wird in dieser festgefügten Ordnung nach wie vor behandelt. Aber eine Ausstrahlung der Thematik, ein von diesem Traktat ausgehendes gestaltendes Prinzip, eine prägende theologische Kraft, die dann von anderen Traktaten zu übernehmen wäre, ist nicht zu erkennen. Das ist in einer Zeit fortgeschrittener Säkularisierung, zugleich in einer Zeit neuer wissenschaftlicher Weltwahrnehmung erstaunlich. „Schöpfung" meint in diesem Zusammenhang ja nicht eine erstzeitliche Tat, mit der Gott – gemäß biblischer Metaphorik – die Welt ins Dasein rief. Gemeint ist schon eher Gottes allgegenwärtige Tat der „kontinuierlichen Schöpfung", die besagt, daß die nicht-göttliche Wirklichkeit unaufhörlich im Dasein gehalten ist und bleibt. Aber auch das ist nicht die entscheidende Bedeutung. Die Brisanz des Schöpfungsgedankens erschließt sich für die Gegenwart ja nur von der Tatsache her, daß die monotheistischen Religionen die Wirklichkeit *insgesamt* als von Gott geschaffen begreifen. Also gibt es in der Welt schlechthin nichts, das nicht – zumindest *auch* – als Schöpfung Gottes zu begreifen wäre, es sei denn Gott selbst. „Gibt es" diesen Gott aber wirklich?

Wer die Frage so stellt, will beunruhigend darauf hinweisen, daß Gott in anderer Weise gegenwärtig und möglicherweise erfahrbar ist als die von ihm geschaffene Welt. Allerdings wird diese Asymmetrie in der Regel zu Gunsten Gottes ausgelegt: Gott ist der Erhabene, der Ungreifbare und nicht Faßbare, ein geheimer und unaussprechlicher Gott. Dagegen fehlt in der Regel die Auslegung zu Gunsten des Geschaffenen: die Schöpfung als die für uns einzig mögliche Spur Gottes, als der für uns einzig mögliche Ort seiner Gegenwart, die Schöpfung als das einzig mögliche Medium, in dem sich uns Gottes Wahrheit zeigt. Theoretisch haben wir die vorkonziliare „Stockwerktheologie" zwar überwunden; neben der „Natur" gibt es keine „Übernatur", und „Übernatürliches" macht höchstens als Qualifikation geschaffener Dinge einen Sinn. Mit dieser Erkenntnis hat sich schon die *nouvelle théologie* gründlich durchgesetzt, und nicht ohne Grund hat E. Schillebeeckx dem alten Adagium „Außerhalb der Kirche kein Heil" die Losung „Außerhalb der Welt kein Heil" entgegengesetzt.[2] In der praktischen Ausgestaltung dieser Kehrtwendung sind wir aber noch nicht weit gekommen. Die Schöpfungslehre wird noch zu wenig als Herausforderung zur Neuformulierung der Heilsbotschaft begriffen. Genau dies aber wäre in einer Zeit fortgeschrittener Säkularisierung notwendig. Der kulturelle Prozeß der Säkularisierung bemißt sich ja nicht in erster Linie an den meßbaren Zahlen sinkenden Kirchenbesuchs oder eines protokollierten Bekenntnisses zu Gott, sondern an der Frage, ob und in wieweit Glaube und Gotteserfahrung zu öffentlich wahrnehmbaren Weltgestalten geworden sind. Ich meine damit ein Sprechen, Handeln und Verhalten, das sich in weltlicher Gestalt zu artikulieren weiß. Damit ist aber ein Sprechen, Handeln und Verhalten gemeint, das sich der allgemeinen Wahrnehmung der Wirklichkeit nicht entzieht, sondern diese in sich aufnimmt. Aus dieser Perspektive ergibt sich der Vorwurf, daß unsere Schöpfungslehre nicht hinreichend mit den anderen Traktaten vernetzt ist, weil eben diese Schöpfung nicht in hinreichender Offenheit das selbstverständliche Medium ist, in dem sich die Wirklichkeit des Heils vollzieht. Je halbherziger sich christlicher Glaube und christliche Theologie dieser Herausforderung stellen, um so schwächer wird ihre Fähigkeit, die Sache des Glaubens in der Öffentlichkeit und als Angelegenheit dieser Welt zu formulieren. Vor dem Hintergrund dieser Fragen seien einige Entwicklungen in der Literatur zu Fragen der Schöpfung analysiert.

II. Schöpfungstheologie als Traktat

In einem prinzipiellen und umfassenden Sinn ist die Schöpfung, wie gesagt, alles Geschaffene schlechthin, d. h. alle Wirklichkeit, die nicht Gott selbst ist. Dazu gehören nicht nur Kosmos und Erde, nicht nur das Reich der physikalischen Stoffe, der Energien und des biologischen Lebens, sondern auch der Mensch und seine Geschichte, die Vielfalt der Kultur und das Problem des Bösen; dazu die großen Fragen der Freiheit und des Versagens, unseres Gottesverhältnisses und der Spuren Gottes, die in dieser Wirklichkeit ausdrücklich gegenwärtig sind oder als abwesend, als schwach oder übersehbar vermißt werden. Wie sehr sich unser Verständnis von dieser Welt allein in den vergangenen 50 Jahren wandelte, ist kaum zu ermessen, doch hat dies den Schöpfungstraktat als solchen kaum verändert. Was da unter dem Stichwort „Schöpfungslehre" verhandelt wird, hat in einigen Paragraphen zwar intensive Erweiterungen erfahren; zu denken ist an die exegetische Grundlegung des Schöpfungsgedankens oder an die Neuordnung der christlichen Anthropologie. Ansonsten aber hat das Unternehmen weithin seinen klassischen Rahmen erhalten.

Dafür stehen nicht nur die früheren Veröffentlichungen von A. Auer und L. Scheffczyk[3], die noch immer aufgelegt werden und käuflich sind und die noch immer als gute Nachschlagewerke für unsere theologische Herkunft aus dem 19. und frühen 20. Jh. taugen, sondern auch neuere Werke wie das Lehrbuch von G. Kraus und die Veröffentlichungen von A. Ganoczy, so sehr diese auch mit den Naturwissenschaften das Gespräch aufnehmen und auf dem Weg zu neuen Präsentationen sind.[4] All diesen Publikationen ist allerdings gemeinsam, daß die Anthropologie als systematisch ordnende Einheit ein wachsendes Gewicht erhält; bei Kraus etwa wird dem Traktat unter dem Titel „Das Geschöpfsein des Menschen in systematischer Reflexion" ein dritter Teil hinzugefügt, der seinerseits – zu Recht – nicht ohne Vorausgriffe auf Fragen der Erlösung[5] auskommt.

[1] **Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?**, hg. v. E. Arens / H. Hoping, Freiburg/Breisgau 1999.

[2] Vgl. dazu die Themennummer von CONCILIUM 27 (1991), Heft 4: „Kein Himmel ohne Erde".

[3] **J. Auer, Die Welt – Gottes Schöpfung,** Regensburg 1975; **L. Scheffczyk, Die Welt als Schöpfung Gottes,** Aschaffenburg 1968; ders., **Einführung in die Schöpfungslehre,** Darmstadt ^{3}1987; ders., **Schöpfung als Heilseröffnung.** Schöpfungslehre, Aachen 1997.

[4] **G. Kraus, Welt und Mensch.** Lehrbuch zur Schöpfungslehre (Grundrisse zur Dogmatik 2), Frankfurt 1997; **A. Ganoczy, Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes,** Mainz 1976; ders. **Schöpfungslehre,** Düsseldorf ^{2}1987.

[5] **G. Kraus, Welt und Mensch,** a.a.O. 405–513; ins Gesichtsfeld treten Fragen wie Rechtfertigung, Begnadung und Vollendung. Dabei ergeben sich natürlich Inkonsequenzen, etwa bei der Frage nach dem Bösen bzw. der Sünde.

Im übrigen haben die genannten Traktate eine traditionelle, die Freude am System beruhigende, in gewissem Sinn auch klassische Gestalt gefunden. Man kann sie als systemimmanente Traktate bezeichnen, deren Kriterium ihre eigene und objektivierende, ihre interne Schlüssigkeit ist und in denen der Zwang des Systems zwar nicht dominiert, aber doch auf der Lauer liegt: Scholastik in der durchaus positiven und negativen Bedeutung des Wortes zugleich.

Nehmen wir KRAUS noch einmal als Beispiel für den aktuellen Stand (und Fortschritt) des gängigen Diskurses. In sehr detaillierter Weise werden die biblischen Testamente beleuchtet. Die klassischen Passagen werden säuberlich und im Konsens mit der gängigen Exegese interpretiert. Sehr wertvoll sind die illustrativen Hinweise auf Schöpfungsvorstellungen in anderen Religionen, die die biblischen Zeugnisse illustrieren und präzisieren können. In gewohnt klassischen, wenn nicht gar katholischen Bahnen verlaufen dann die Interpretation einer Schöpfung aus dem (absoluten) Nichts sowie die doch sehr harmonisierende, wenn nicht gar konkordistische Korrelation von naturwissenschaftlichen Daten und den klassischen Schöpfungsmetaphern. Hier liegt eine Stärke und zugleich ein Problem einer harmonistischen, wenn nicht gar konkordistischen Interpretation. Die Daten der Naturwissenschaften werden übernommen und akzeptiert. Zugleich wird der Eindruck erweckt, als sei dadurch für die theologische Interpretation – außer gewissen Korrekturen im Detail – im Grunde nichts geschehen. Wir kommen später darauf zurück.

In ähnlicher Weise, wenn auch entschieden gedrängter, wird der Traktat in der Schöpfungslehre von GANOCZY entwickelt. Die exegetischen Daten erhalten ihren eigenen Stellenwert. Aber - *vielleicht* durch den geringeren Raum dazu gezwungen – entfaltet sich jetzt doch ein spannenderes, weil weniger harmonisches Bild. Der Leser erhält Informationen über verschiedene Interpretationen der Schöpfungslehre, und die Vorsehungsfrage bleibt von Anfang an in das Schöpfungsproblem eingebettet. Bei GANOCZY bleibt deutlich, daß die „Schöpfung aus dem Nichts" nicht selbstverständlich ist und nur von einem theozentrischen Kontext her begriffen werden kann. Schließlich findet sich bei ihm eine intensive Auseinandersetzung mit den naturwissenschaftlichen Daten von der Urknalltheorie bis zu den modernen Aggressionstheorien. Was deren genauer Stellenwert ist, bleibt – wie ich fürchte – am Schluß allerdings undeutlich. Eine gedrängte und durchaus weiterführende Einführung bieten auch die Darlegungen von D. SATTER und TH. SCHNEIDER.[6]

Interessant und dem deutschen Sprachraum ebenfalls zur Rezeption empfohlen ist der Traktat von R. W. JENSON.[7] Jenson entwickelt eine Gesamtperspektive, die dem statischen kontinentalen Denken gut tut. Die Fragen zum Schöpfungsakt werden bündig auf die theologischen Kernaussagen und Strukturangaben (Zeit und Raum eingeschlossen) konzentriert, die Frage nach dem Geschaffenen konsequent an der Frage nach dem Menschen orientiert: Gottesebenbildlichkeit, Politik, Geschlechtlichkeit und Personalität sowie ein Blick auf die „anderen Kreaturen" bilden die entscheidenden Schwerpunkte. Daß die Abhandlung in den nächsten Teilen dann unmittelbar in Fragen nach Kirche und Vollendung übergeht, verändert die traditionelle Perspektive der kontinentalen Sichtweise konsequent.

Man tut der Qualität der genannten (und anderer) Grundtraktate nicht Unrecht, wenn man in ihnen gleichwohl eine Ermüdung von Spannkraft und Konzentration konstatiert. Da wird viel Wissen (auch viel theologische Erinnerung) gesammelt und kategorisiert. Von der Schrift läßt man – gewiß verdienstlich – keine Stelle aus. Dasselbe gilt für alle lehramtlichen Definitionen zu schöpfungstheologischen Fragen. In zunehmendem Maße tauchen Tabellen auf mit Gliederungen und Schematisierungen, mit Qualifikationen und Antworten.[8] Man liest diese Texte eher wie ausführliche Katechismen, die Wissen und Lehre zwar stabilisieren, aber die Dynamik und den paradoxen Charakter bestimmter Aussagen – deren Schwächen und Stärken – kaum benennen. Seltsam blaß bleibt dann – bei allem hohen Informationswert – auch die Einbeziehung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse. Deren genaue Aussagekraft bleibt dann doch offen. Wie sich die Evolution des Lebens etwa zum Affen, zur Motte oder zum Menschen gegenseitig verhalten, ist zwar interessant, bringt aber den theologischen Wert der Frage kaum weiter. Die Begegnung wird so freundlich, daß man einander nichts mehr zu sagen hat.

Wichtig ist deshalb immer noch die Schöpfungstheologie von JÜRGEN MOLTMANN, die 1985 zum ersten Mal erschienen ist, aber seitdem schon die sechste Auflage erlebt hat.[9] „*Gott in der Schöpfung.* Ökologische Schöpfungslehre", das ist ein Titel mit doppeltem Anspruch. Einerseits geht es nicht – in mehr oder weniger profilierter Weise – um die Schöpfung an und für sich, sondern um Gott *in* ihr. Moltmann entwickelt also ein bewußt theologisches Programm. Was in vielen Traktaten wie selbstverständlich und doch irgendwie apologetisch mitgenommen wird („Gott darf in der Schöpfung nicht abwesend sein"), wird hier thematisch erarbeitet (Gott ist in seiner Schöpfung wirklich gegenwärtig). Andererseits nennt Moltmann seine Schöpfungslehre „ökologisch". Er thematisiert damit die existentielle Gefährdung, in die unsere Welt inzwischen geraten ist: haben Glaube und Schöpfungslehre auf diese Gefährdung eine Antwort? So hat Moltmann als einer der ersten einige Themen ins Zentrum des Traktats gerückt, die sich seitdem einen systematischen Platz erobert haben. Es geht um die Zeit und den Raum der Schöpfung. Zeit ist – theologisch und anthropologisch gesehen – eben mehr als bloße Chronologie. Im Gegenteil, die chronologische Einebnung der Zeit, also Fragen wie Geschichte und Geschichtlichkeit, wie das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit sowie die Frage nach Gottes Geschichte, konstituiert gerade ein Kernproblem neuzeitlichen Denkens. Ähnliches gilt von der Kategorie des Raumes, die ebenfalls ihrer quantifizierenden Einebnung entzogen werden muß. Als äußerst fruchtbar erweist sich bei Moltmann die Dualität von „Himmel und Erde", die gerade nicht auf die Frage nach der Existenz von Engeln (oder Teufeln) reduziert werden darf, sondern zum Indikator für eine grundlegende Verhältnisänderung in der Neuzeit geworden ist. Weitere fruchtbare Themen sind die Frage nach der Leiblichkeit sowie nach dem Sabbat – nicht als dem Ruhetag, sondern als dem endgültigen Fest der Schöpfung. Auf die Bedeutung solcher Themen komme ich später zurück.

M. E. hat MOLTMANN mit diesem Buch für die späteren Diskussionen Maßstäbe gesetzt. MOLTMANN schreibt keinen Traktat mehr, dessen Ziel seine systemimmanente Schlüssigkeit ist. Er schreibt einen Traktat, der auf die Aktualität der Gegenwart und zugleich auf die umfassende Heilsbedeutung der Schöpfung bezogen ist. Die Maßstäbe lauten: Überwindung der überlieferten objektivierenden Verhandlung, Neupositionierung der Problematik und damit die Neuentdeckung vieler Einzeldebatten, die in die Schöpfungsfrage verwoben sind. Moltmann war gewiß nicht der erste, der sich der ökologischen Frage gestellt hat, aber als einer der ersten hat er sie (wenigstens im europäischen Raum) in einen umfassenderen Zusammenhang gestellt. Auch darauf komme ich später zurück.

III. Die Botschaft der Schrift

Beginnen wir, was Einzelaspekte angeht, zunächst mit der exegetischen Debatte. Sie hat sich schon seit Jahrzehnten auf einer kontinuierlichen Linie entfaltet. Streng genommen hat die exegetische Debatte keine qualitativen Weiterungen gebracht. Einen guten, auch für die systematische Theologie richtungsweisenden Maßstab bilden im deutschen Sprachraum seit langer Zeit die Forschungen von CL. WESTERMANN.[10] E. ZENGER hat eine Interpretation der ersten Genesis-Kap. vorgelegt, die zugleich auf die neueren Fragestellungen der Ökologie eingeht.[11] Von hoher und zugleich gut lesbarer Qualität ist die gemeinsame Veröffentlichung von K. LÖNING und E. ZENGER, die das Ergebnis einer gemeinsamen Vorlesung ist.[12] Dabei entsprechen die vier Kap. vier wichtigen inhaltlichen Gesichtspunkten, die auch von aktueller systematischer Bedeutung sind. Stellvertretend für andere Veröffentlichungen sei auf diese verwiesen:

Da geht es zunächst um die biblischen Vorstellungen vom Anfang der Schöpfung, die in vielfältige außerbiblische Mythen, Berichte vom Anfang der Schöpfung eingebettet sind. Von Interesse sind dabei ebenso die ägyptische Ikonographie wie die assyrische Umwelt. Dabei entsteht ein höchst lebendiges Bild von einer Schöpfung, die auf einen dynamischen Grundbestand, nämlich die (damalige und stets gegen-

[6] **D. Sattler / Th. Schneider, Schöpfungslehre,** in: Handbuch der Dogmatik I, Düsseldorf 1992, 128–238.

[7] **R. W. Jenson, The Works of God** (Systematic Theology II), Oxford 1999; genau genommen geht es um die Teile IV The Creation (3–49) und V (53–152).

[8] Sehr ausgeprägt bei Kraus. Der didaktische Wert solcher Visualisierung ist gewiß nicht zu unterschätzen; gleichzeitig wird die Neigung zu reiner Informationsübermittlung verstärkt. Statt zu denken, trägt man getrost die Schemata nach Haus.

[9] **J. Moltmann, Gott in der Schöpfung.** Ökologische Schöpfungslehre, München (1985), [6]1998.

[10] Siehe neben seinem Genesiskommentar: **Cl. Westermann, Genesis 1–11.** Erträge der Forschung, Darmstadt [3]1985.

[11] **E. Zenger, Gottes Bogen in den Wolken.** Untersuchungen zur Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte, Stuttgart 1983.

[12] **Biblische Schöpfungstheologien,** hg. v. K. Löning / E. Zenger, Düsseldorf 1997.

wärtige) Bewältigung des Chaos verweist. Es geht, erstens, um die umfassende religiöse Symbolwelt der jüdischen und christlichen Schriften. Zwar werden alle eingefügten Schöpfungsmodelle in der einen und universalen, von den Menschen zu preisenden Tat Gottes zusammengefaßt; aber insgesamt ist der erste Schöpfungsbericht (Gen 1,1 – 2,4[a]) zu verstehen als ein Lobpreis von der Größe Jahwes, der uns alle „gemacht" hat. Zugleich aber treten, zweitens, stellvertretend für Gott, einzelne Figuren auf, die für die Qualität und inhaltliche Bestimmung des schöpferischen Anfangs stehen. Genannt werden Frau Weisheit (Spr 8), die Tora als Bauplan der Schöpfung (Jesus Sirach), der Logos als Offenbarer der schöpferischen Herrlichkeit (Johannesevangelium) sowie weitere Elemente. So hat die jüdische Frage nach dem, was am Anfang war (also: nach dem, wovon die Schöpfung zutiefst bestimmt ist und was in ihr gottgewollt ist), später auch in der Christologie ihren Niederschlag erhalten, wie könnte es anders sein. Die ersten 9 Kap. von Genesis erweisen die Welt, drittens, als die Schöpfung von Gottes Barmherzigkeit und das Leben des Menschen als ein Drama zwischen Chaos und Kosmos. Immer aber bleibt unbestritten, daß wir Menschen *grundsätzlich* in Gottes Schutz leben. Schließlich zeigen Psalmen und andere ntl. Texte, wie die Tora (biblisch) und die Gottesherrschaft (ntl.) die Schöpfungsdramatik aufgreifen und vollenden.

Ähnlich geht die Alttestamentlerin E. van Wolde vor, die vor einigen Jahren die Ergebnisse ihrer Diss. in einem gut lesbaren Buch zusammengefaßt und durch viele andere Schöpfungsberichte erweitert hat.[13] Diesem Buch wäre eine Übersetzung zu wünschen, denn sie setzt zwei wichtige Akzente. Als erstes befreit van Wolde die Texte von den späteren Ummantelungen einer dogmatischen, von Sündenerfahrung und Heilsfragen dominierten Theologie. Als Literaturwissenschaftlerin, als Kennerin von Greimas und Peirce, gelingt ihr von einer synchronen Analyse des Textes her ein unmittelbarer Zugang. Gen 2 enthüllt sich nicht als Sündenfallgeschichte, sondern als weisheitsvolle Beschreibung des Urzustands, genauer: als Einführung in das von Gegensätzen durchzogene menschliche Leben. Im zweiten Teil des Buches wird eine große Fülle weiterer Schöpfungsberichte hinzugefügt. Sie stammen aus Babylonien, Indien und China, aus Australien, Neuseeland und Hawaii, aus Guatemala und Nordamerika, nicht zu vergessen die Geschichten aus sechs afrikanischen Ländern sowie drei Geschichten aus dem alten Europa.

Spätestens hier zeigt sich, daß sich im Blick auf das Erste Testament ein ganzes Genus der Schöpfungsinterpretationen herausgebildet hat. Dies hat nicht nur seinen Grund in der Tatsache, daß die biblischen Texte – zumal die ersten beiden Kap. der Genesis – bis heute die narrative Folie aller Schöpfungsinterpretationen bilden, sondern auch in der Tatsache, daß die biblischen Texte zur Schöpfung die zentrale Intentionen des biblischen sowie des christlichen Schöpfungsglaubens immer noch in großer, wenn nicht gar unübertroffener Unmittelbarkeit zu vermitteln wissen.[14] Was aber ist, zusammenfassend, die Botschaft der Schrift? Es gehört inzwischen zum allgemeinen Konsens: Unbeschadet aller jüdischen oder christlichen, modernen oder post-modernen Einordnung bietet die Schrift nicht nur das Interpretationsmaterial für spätere systematische Schlußfolgerungen, vielmehr kann sie auch ihre eigene Botschaft immer noch (und erneut) direkt zur Geltung bringen. Es geht um den Kampf gegen das Chaos sowie um den Lobpreis von dessen Besiegung, um die Würde der Schöpfung in ihrem kosmischen Glanz sowie um den hohen Wert des von Gott gegebenen Lebens. Es geht um die verletzliche und verletzte Situation von Mann und Frau sowie um den Hinweis darauf, daß auch sie in Gottes Barmherzigkeit aufgefangen wird. All das sind (anachronistisch gesagt) keine naturwissenschaftlichen Themen, aber es sind Themen, die in konkreten, oft narrativen Anschauungen über Entstehung und Erhaltung der Welt verankert sind. Zugleich sind es Themen, die – bis hin zu christologischen Interpretationen – an Hand verschiedenster Modelle durchgespielt und veranschaulicht werden. Es ist unbestreitbar, daß die exegetische Arbeit den Schöpfungsgedanken neu belebt und für uns besprechbar gemacht hat.

IV. Die Frage nach dem Menschen

1. Neue Radikalität

Natürlichüberschreitet die anthropologische Debatte der vergangenen Jahre die Schöpfungstheologie bei weitem; das ist selbstverständlich und wird auch nicht als Problem empfunden. Natürlich ist eine christliche Anthropologie entschieden mehr als eine Schöpfungslehre. Aber seitdem – gemäß dem berühmten Wort von K. Rahner – die Theologie programmatisch in Anthropologie gewendet wurde und seitdem M. Foucault wenig später das Ende des Menschen angekündigt hat, ist die Schöpfungstheologie mit der Frage konfrontiert, ob sie überhaupt noch die Sinnfrage „Mensch" vermitteln und in überzeugender Weise auffangen kann. Ist es sinnvoll und welchen Sinn hat es, theologisch vom Menschen zu reden? Je weniger die überkommenen religiösen, biblischen oder gar christlichen Erinnerungen den faktischen Rahmen für die Antworten bieten, je weniger also die Symbolisierungen von Erlösung und Heil in unserer Gesellschaft noch wirken können, um so mehr ist die Grundfrage nach dem Sinn des Menschseins auf schöpfungstheologischer Basis zu vermitteln. Zu fragen ist – natürlich mit aller hermeneutischen Vorsicht: Was ist der Mensch vorgängig zu den Antworten des christlichen Glaubens oder anderer expliziter Sinnangebote? Gemeint ist damit die Frage nach dem Menschen im Rahmen seiner ihm zukommenden Umgebung, seiner Mit- und Umwelt, seines Geborenwerdens und seiner Sterblichkeit, seiner Überraschungen und Enttäuschungen. Streng genommen kann eine theologische Anthropologie, die dies leisten soll, nicht mehr bei phänomenologisch beschreibenden, bei bloß bestätigenden und illustrierenden oder bei lehramtlich von vornherein gedeckten Fragen stehen bleiben. Es geht ja darum, sich den entscheidenden Grundfragen in ihrer neuen Direktheit zu stellen.

Natürlich überschreitet auch diese Aufgabe den Rahmen einer Schöpfungstheologie. Umgekehrt fällt auf: In der Regel lösen die vorliegenden anthropologischen Entwürfe, soweit sie sich im Rahmen der Schöpfungsperspektive bewegen, diese Erwartung nicht ein. Sie bleiben in der Regel bei den klassischen Fragen wie Gottesebenbildlichkeit, wie Dualität von Leib und Seele, von Mann und Frau, neuerdings der Bezogenheit auf Natur und Gesellschaft. Es geht um nachfühlende Interpretationen sowie um die klassische Spannung von Schuld und Erlösung. Radikal fragende, wirklich zweifelnde und unbefangen „säkularisierte" Leserinnen und Leser werden nicht auf ihre Kosten kommen. Hier liegt also ein Desiderat, das im kommenden Jahrzehnt eingelöst werden muß.

Natürlich gibt es hier auch Ausnahmen. Zu nennen ist das von E. Biser u. a. geschriebene Ökumenische Handbuch, das – mehr im Interesse der Vermittlung – die Frage wenigstens offen angeht.[15] Dieses Handbuch tritt nicht belehrend auf, sondern spricht von der „Entdekkung[!] des Menschen". Es übernimmt also – dem „Holländischen Katechismus" aus den sechziger Jahren vergleichbar – in beispielhafter Weise eine maieutische Funktion und definiert damit in für mich überraschender Weise die mögliche Funktion einer Schöpfungstheologie neu. Es geht um Fragen und Entdeckungszusammenhänge (sozusagen um die rechte Hermeneutik), die uns und unser Selbstverständnis auf Grunderfahrungen, Grundüberraschungen und Grundüberschreitungen verweist, die sich gerade in der organisierten und überhitzten Dauerbefriedigung unserer Kultur nicht befriedigen lassen. Natürlich kennt auch diese Anzeige des Mangels ihre Ausnahmen. Zu nennen ist für die eindringliche theologische Reflexion – vom frühen Entwurf K. Rahners einmal abgesehen[16] – etwa die weitgehend rezipierte Anthropologie von W. Pannenberg aus den achtziger Jahren, die jetzt durch einen Sbd zu verschiedensten anthropologischen Fragen ergänzt wurde.[17] M.E. kann dieser Entwurf immer noch als Modell gelten für eine aktuelle Anthropologie in schöpfungstheologischer Perspektive.

Gehen wir einen Schritt weiter. Die Frage nach einer neu zu konstruierenden Anthropologie in schöpfungstheologischer Perspektive konzentriert sich, wenn ich recht sehe, in drei Fragekreisen. Sie lauten: Entdeckung der Liebe als Grundprinzip der Schöpfung, Freiheit des Menschen vor Gott und die Bewältigung der Theodizeefrage, wie sie sich von der Natur aus stellt. Diese Fragekreise sind ineinander verschränkt, sollten zunächst aber unterschieden werden.

2. Geschaffen aus Liebe

Wenn man keinen Mißverständnissen erliegen will, ist zunächst eine Klarstellung notwendig. Natürlich war es für die christliche Tra-

[13] **E. van Wolde, Verhalen over het begin.** Gen 1–11 en andere scheppingsverhalen, Baarn 1995.

[14] Vgl. auch: **Creation in the Biblical Traditions,** hg. v. R. J. Clifford / J. J. Collins, Washington 1992. In diesem Sammelband werden verschiedene Texteinheiten des 1. Testaments (Genesis, Iob, Sprichwörter und Weisheitsliteratur) behandelt.

[15] **Der Glaube der Christen.** Ein ökumenisches Handbuch, Bd. I, hg. v. E. Biser / F. Hahn / M. Langer, München / Stuttgart 1999, 2–212.

[16] **K. Rahner, Grundkurs des Glaubens.** Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1976, 37–96.

[17] **W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive,** Göttingen 1983; ders., **Beiträge zur Systematischen Theologie.** Bd. 2, Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung, Göttingen 2000.

dition schon immer klar, daß Gott in und mit seiner Schöpfung in (Gerechtigkeit und) Liebe handelt. Gott gilt gemäß der biblischen, zumal gemäß der ntl. Tradition, als der Gott der Liebe, und seine Güte wurde seit dem Mittelalter begriffen als das *diffusivum sui*, d.h. als dasjenige, das sich mitteilend verströmt. Doch fällt auf, daß A. Ganoczy und andere inzwischen in prononcierter Weise darauf hinweisen, die Welt sei „aus Liebe" geschaffen. Damit geben sie – gewollt oder ungewollt – an, daß dieser Zusatz „(geschaffen) aus Liebe" den üblichen Zusatz „(geschaffen) aus Nichts" ersetzen soll.[18] In der Tat wird durch diese Änderung die Leitperspektive unseres Schöpfungsverständnisses entscheidend verändert. Die katholische Theologie hat ja oft vergessen, daß die Schöpfung „aus Nichts" in den ersten Jh.en in Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus Gegenstand tiefgreifender Kontroversen war[19] und von der neueren evangelischen Theologie nicht immer als plausibles philosophisches Denkmodell akzeptiert wurde. Wer nüchtern nachdenkt, kann sich diesem Problem nicht verschließen. Moltmann löst das Problem sofort christologisch auf: Gott setze die „Hingabe seines eigenen Sohnes selbst dem *vernichtenden Nichts*" aus.[20] Wenn das m. E. auch zu unvermittelt geschieht, so muß man doch wenigstens zugeben: Weder aus dem Zusammenhang der Schöpfungsberichte noch von der klassischen Schriftstelle her (2 Makk. 2,28) läßt sich eine philosophische Aussage im Sinne einer Schöpfung aus Nichts erhärten. Auch für neuere Diskussionen aus naturwissenschaftlicher und metaphysischer Perspektive ist die Aussage keineswegs schlüssig.[21] Um so erstaunlicher ist es, daß die biblische Lösung einer Schöpfung „aus dem Wort" oft wenig ins Gewicht fällt.

Die entscheidende neuere Korrektur katholischer Schöpfungstheologie lautet: Erstes Aussageziel des Schöpfungsglaubens ist nicht kosmologischer oder klassisch metaphysischer Art; es geht nicht etwa um das Staunen über die Tatsache, daß Gott die Macht hat, Seiendes aus dem Nichts ins Sein zu rufen. Nein, wenn die Welt denn einen Ursprung hat, der mit dem Nichts kompatibel ist, dann kann damit nur eine schöpferische Dynamik gemeint sein, die sich dem Gott des Wortes unmittelbar verdankt, die sich also in Kategorien personaler Relation ausdrückt und ausdrücken läßt. „Aus Nichts" deutet also auf die Grunddynamik des Schaffens, das ganz in Gott selbst liegt. Nichts außerhalb Seiner konnte oder mußte Ihn dazu bewegen.

Nun ist hier gewiß eine legitime und durchaus christliche Intuition übernommen, und ich bin mir nicht sicher, ob sich die entsprechenden Vf. in ihren vielfältigen Veröffentlichungen dieser dramatischen Wende in ihrem Schöpfungsverständnis immer bewußt sind. Mit dieser Umpolung von der Frage des Seins auf die Frage der Beziehung wird nämlich die gesamte Schöpfungstheologie sozusagen vom Kopf auf die Füße gestellt und dadurch gründlich von ihren hellenistischen Bedingungen entfremdet. Die Konsequenzen für eine Schöpfungstheologie sind noch zu ziehen. Wie soll das geschehen? Zu erinnern ist etwa an Th. Pröpper, der dieses Projekt im Blick auf die Erlösungslehre angepackt hat und mit seinen Schülern vorantreibt.[22] Jetzt geht es (wenn die Übertragung in die Schöpfungstheologie gewagt werden soll) nicht mehr wie im Rahmen des klassischen philosophischen Denkens um die Einordnung eines Geschöpfes in eine zuvor bestehende Ordnung. Es geht vielmehr um eine fundamentale Entdeckung, die lautet: Die (biblische und durchaus menschliche) Grunderfahrung besagt, daß ich vorgängig zu mir selbst geliebt und angenommen bin. Die Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch schränkt meine Identität also nicht ein und unterwirft sie keinen Bedingungen, sondern schafft sie und setzt sie voraus. Das Transzendentale dieser Schöpfungsbeziehung sind gerade nicht rationale Transparenz, eine abstrakte Weltordnung und vielleicht ein eng umgrenztes Reservat für menschliche Selbstbestimmung. Die umfassende Beziehungskategorie lautet Bejahung und Selbststand; sie schafft Freiheit und eine daraus geborene Identität.

[18] Vgl. die Festschrift für A. Ganoczy: Th. Franke (Hg), **Creatio ex amore**, Würzburg 1989; Die Grundkonzeption wird sehr deutlich aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet im Sammelband von **A. Ganoczy, Liebe als Prinzip der Theologie.** Gesammelte Studien für eine „responsorische" Dogmatik, Würzburg 1994. Die Parallelisierung von „Nichts" und „Liebe" wird deutlich in einer Überschrift von Kraus (a.a.O., S. 526: „Schöpfung aus dem Nichts – aus Liebe".

[19] **G. May, Schöpfung aus dem Nichts.** Die Entstehung der Lehre von der *creatio ex nihilo*, Berlin 1978.

[20] Siehe z.B. J. Moltmann, a.a.O. 98–105; Zitat a.a.O. 103.

[21] **P. Oomen, Doet God ertoe?** Een interpretatie van Whitehead als bijdrage aan een theologie van Gods handelen, Nijmegen 1998, 382–384.

[22] Stellvertretend sei nur genannt: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1985.

3. Gehalten in Freiheit

Es ist keine Frage, daß dieser Ansatz nicht nur einen neuen Anschluß bei den biblischen Quellen gewinnen kann, sondern auch den traditionellen Denkduktus einer Schöpfungstheologie, die sich an einer abstrakten Schlüssigkeit orientiert, verändert. Übrigens gehen hier die Gesichtspunkte von Liebe und Freiheit nahtlos ineinander über, denn Freiheit ist die Möglichkeitsbedingung der Liebe. Wenn Gott die Welt also „aus Liebe" geschaffen hat, dann kann dieses Geschehen nur im Bezugsrahmen von Freiheit gedacht und besprochen werden. Die zentrale Kategorie etwa von Pröppers Ansatz ist deshalb Freiheit, und es besteht kein Zweifel, daß mit dem Freiheitsproblem das Grundproblem der Gegenwart schlechthin angesprochen ist. So wie „Gott" seit dem 19. Jh. in wachsendem Maße abgelehnt wurde, weil man ihn als den mißtrauischen Beobachter, wenn nicht gar den großen Zerstörer der Freiheit erfuhr, so kann behauptet werden, daß die Menschen heute – auf der ganzen Welt in je verschiedener Weise – von der Suche nach einer neuen Freiheit getrieben sind. Dabei kann diese Freiheit durchaus in der Gestalt individueller Freiheitserfahrung wie in der westlichen Kultur gesucht oder in der Gestalt sozialer oder politischer Befreiung erhofft werden, wie dies in sozial und politisch verelendeten Ländern der Fall ist.

Diesen Überlegungen lassen sich zwei Beobachtungen zuordnen. Zum einen werden das (freie) Handeln Gottes und das (freie) Handeln des Menschen in vielen theologischen Entwürfen immer noch als konkurrierende Ereignisse betrachtet. P. Oomen nahm dieses Phänomen zum Anlaß, verschiedene theologische Modelle zu inventarisieren und miteinander zu vergleichen: Greift Gott in die Welt etwa unmittelbar ein, beschränkt er sich in diesem Handeln freiwillig oder muß ich mir die Welt als „Leib Gottes" denken? Handelt es sich beim „Handeln Gottes" und beim „Handeln des Menschen" um zwei Sprachspiele? Sind diese Handlungsweisen – im Sinne der Theorie von der *causa prima* – inkommensurabel oder gelten andere Modelle, etwa das der Prozeßphilosophie? Vollzieht Gott jeweils die große Intervention oder hält er sich ohnmächtig zurück? Wie ist von Gottes „Allmacht" zu denken? Erwarten nicht gerade die Elenden, daß Gott endlich eingreift und die Mächtigen von ihren Thronen stößt?[23] Es sind Fragen über Fragen, die zeigen: Fragen der Schöpfungstheologie ziehen sich durch alle theologischen Konzepte und sie werden – direkt oder indirekt – in allen theologischen Konzepten behandelt. Es ist hier weder möglich noch sinnvoll, die gesamte theologische Buchproduktion der Gegenwart auf diese Aspekte hin zu präsentieren. Es genügt der Hinweis, daß es kaum einen theologischen Gedanken ohne schöpfungstheologische Implikationen gibt. Zugleich läßt sich zeigen, daß alle diese Implikationen von der Frage her zu beurteilen sind, ob sie der Freiheit und Befreiung als Grundbedingungen menschlicher Identität zu ihrem Recht verhelfen. Und schließlich: theologische Lösungen werden nicht selten auf philosophische Kategorien, Konzepte und Systematisierungen zurückgreifen müssen. An sich ist das kein Problem. So präsentiert P. Oomen in ihrer Arbeit etwa die Philosophie von Whitehead als ein plausibles und widerspruchsfreies Denkkonzept, mit dem wir Gottes Handeln als ein freilassendes und befreiendes Geschehen denken können. Nur, sie präsentiert es als eine unter anderen Möglichkeiten, nicht als die eine Notwendigkeit, Gottes Handeln zu denken.[24]

4. Böses in der Welt

Auch dies ist ein allgegenwärtiges Thema, dessen schöpfungstheologische Dimension oft übersehen, auf die Ebene von Gnade und Erlösung reduziert wird. Dabei ist allgemein anerkannt, daß sich das Theodizeeproblem im ersten Schöpfungsbericht, in der ganzen Ursprungsgeschichte (Gen 1 – 11,9) im Hiobbuch und an anderen Stellen mit verschiedener Intensität Gehör verschafft und oft genug in der Frage nach der Schöpfung verankert wird. Aus verständlichen historischen Gründen wird dieser Aspekt in schöpfungstheologischen Zusammenhängen oft übergangen.[25] Deshalb wäre es wichtig, der angelsächsischen, zumal der prozeßphilosophischen und prozeßtheo-

[23] P. Oomen, a.a.O. 39–112.

[24] P. Oomen, a.a.O. 434–479.

[25] Damit sei nicht gesagt, eine am menschlichen Handeln orientierte Theodizee sei überflüssig, zumal wir ein Jahrhundert grenzenloser selbstgemachter Grauen hinter uns gebracht haben. Aus der sehr reichen Literatur der letzten Jahre: **R. Ammicht-Quinn, Von Lissabon bis Auschwitz.** Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage, Freiburg 1992; **Gott – ratlos vor dem Bösen?**, hg. v. W. Beinert, Freiburg 1999; **„Ich schaffe Finsternis und Unheil!".** Ist Gott verantwortlich für das Übel?, hg. v. W. Gross, K.-J. Kuschel, Mainz 1992; **G. Langenhorst, Hiob unser Zeitgenosse.** Die lite-

logischen Literatur mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Zu denken ist an die Arbeiten von D. R. Griffin, Ch. Hartshorne und J. Hick. Intensiver als europäische Theologie verweisen sie auf die endlos verzahnten Bedingungen, die in unserer Welt jedes Geschehen bedingen. Je analytischer und scharfsinniger nämlich Argumente konstruiert und analysiert werden, um so hoffnungsloser werden die Widersprüche, in die sich unser Denken verstrickt. Offensichtlich läßt sich das Element der Tragik aus dieser Analyse nicht wegdenken. Es ist ein Aspekt, der in vielen traditionellen Schöpfungstheologien verdrängt wird oder nicht einmal auftaucht. Wichtig sind deshalb die Arbeiten von A. Kreiner, der in seiner Darstellung und kritischen Analyse der Theodizee-Argumente die angelsächsische Denkwelt zur Kenntnis nimmt und den deutschen Leserinnen und Lesern in vieler und einsichtiger Weise präsentiert.[26]

5. Bewahrung der Schöpfung

Seitdem die Ökologie theologische Dignität erreicht hat, ist – wie könnte es anders sein – die Ökologie auch zum schöpfungstheologischen Thema geworden; durch den Aufruf von C. F. von Weizsäcker zum „konziliaren Prozeß" erhielt sie eine hohe Akzeptanz.[27] Das klingt nach einer Tautologie und ist es auch, der typische Fall nämlich einer theologischen Entdeckung, die sich voll und ganz ihrem Kontext, also der Neuentdeckung des Problems in einem kulturellen Zusammenhang verdankt. Es ist auch ein Beweis dafür, daß ein schöpfungstheologischer Blick den anderen Dimensionen theologischen Denkens vorangehen muß. Schließlich geht es in der christlichen Theologie um Welterkennen und nicht um Selbstbestätigung, und dieses Welterkennen, dieses Eingehen auf die jeweilige Weltsituation muß zum Maß einer jeden Theologie werden. In dem Augenblick also, da die uns umgebende Welt nicht mehr als die bedrohende, sondern als die bedrohte erscheint, in dem Augenblick also, da die harte Wirklichkeit der Natur uns nicht mehr bestraft, sondern ständig von unserer Übermacht unterdrückt wird, in diesem Augenblick können Zusammenhänge entdeckt und erarbeitet werden, die eigentlich selbstverständlich sind: Die Schöpfung, die immer noch seufzt und in Wehen liegt (Röm 8,22), ist zu bewahren. Dabei wurden einige Ausgangspunkte schnell zum Konsens: Der „Schöpfungsauftrag" ist kein hoheitlicher Akt und die Metaphorik vom Menschen als der „Krone" der Schöpfung ist biblisch nicht legitimiert; wir sind nicht die „Herrn", sondern die Bewahrer der Schöpfung. Allerdings wird in vielen Veröffentlichungen die ethische Dimension der Thematik betont.[28] Daneben ist das Bemühen groß, zu theologisch tragenden Entwürfen zu kommen[29], dies auf teilweise sehr hohem Niveau[30] und im Bewußtsein, daß der Kurswechsel in uns Menschen beginnen muß[31] und eng mit sozialen Problemen dieser Erde zusammenhängt.[32] Ausführliche Analysen zum ontischen und theologischen Status der uns umgebenden Wirklichkeit stehen allerdings erst an ihrem Anfang. Dazu gehören eine Neubewertung des Kosmos und der uns umgebenden Welt, von Materialität und Geist, von „Leben" und Lebewesen. Es ist eine Thematik, die heute nur in enger Zusammenarbeit mit naturwissenschaftlichen Überlegungen geschehen kann.

Besonders zu nennen sind allerdings zwei Veröffentlichungen, die aus den Publikationen herausragen. Beide zeichnen sich dadurch aus, daß ihre kreativen Lösungen den Rahmen der gestellten Problematik weit übersteigen. Da ist zunächst ein Buch von F. J. Hinkelammert zu einer *„Kultur der Hoffnung"*[33], wie er es nennt. Hinkelammert ist, wie bekannt, seit Jahrzehnten ein außerordentlich profilierter Befreiungstheologe, der seine theologischen Aussagen scharf in den Rahmen seiner gesellschaftlichen, seiner ideologie- und sozialkritischen Analysen aufnimmt. Auch hier bietet er wieder eine scharfe Analyse der kapitalistischen Gesellschaft, die er aus dem Blickwinkel der Ausgegrenzten beurteilt. Ausgrenzung und Naturzerstörung versteht er als Folgen derselben Grundhaltung, die es aus christlich-politischer Motivation zu überwinden gilt. Das Buch fordert heraus und reizt manche wohl zum Widerspruch. Es ist aber absolut ehrlich, so daß am Ende das Maß der Neuentdeckungen das Maß der Fragen bei weitem überwiegt.

Hinzu kommt ein Buch von D. Sölle über *„Lieben und arbeiten"*.[34] Dieses Buch, vielen Leserinnen und Lesern nicht unbekannt, ist 1985 zum ersten Mal erschienen und wurde immer wieder aufgelegt. Liebe und Arbeit sind für Sölle die beiden großen Formen menschlicher Selbstäußerung. Um diese beiden symbolhaften Begriffe baut Sölle ihre Schöpfungstheologie. Arbeit wie Sexualität können zur Entfremdung führen. Sie führen, wenn es gut geht, aber auch zum Selbstausdruck und zur Ekstase. So stehen wir, die wir aus Erde gemacht sind, zwischen Paradies und Fluch. Sobald wir uns dessen vergewissert haben, daß wir begrenzte und beschenkte Geschöpfte sind, gerät genau diese Spannung zur Hoffnung, die – wie kann es anders sein – auch zur Versöhnung mit der Natur führt. Dieses gut lesbare und unkonventionelle Buch ist eine anthropologisch orientierte Schöpfungstheologie, in der genau die o. g. Forderungen erfüllt werden.

V. Zwischen Glaube und Wissenschaft

1. Ein freundschaftliches Verhältnis?

Das Verhältnis von „Glaube und Naturwissenschaft" gehört zu den großen Themen, von denen die gegenwärtige Epoche in ihren Bann gezogen wird. Die Frage hatte ihre umfassende Vorgeschichte. Sie begann schon im 19. Jh. als Streit um die wahre Rationalität, wurde aber in einer rationalistischen Mentalität geführt und hat sich im 20. Jh. allmählich in einen Streit um das angemessene Verständnis von Mensch und Geschichte transformiert. Dabei geschah eine paradoxe Entwicklung. Einerseits hat der Diskurs des Humanen wieder an Gewicht und Ansehen gewonnen. Das Recht von Werten und moralischen Normen wird in der Regel ebenso akzeptiert wie der je individuelle Glaube an Gott sowie an die Sprachspiele von Philosophie und Religion. Allgemein läßt sich sagen, daß Naturwissenschaft und Glaube auf gutem Fuß miteinander stehen. Es gibt Zitate großer Naturwissenschaftler – von Whitehead über Einstein bis hin zu gegenwärtigen Nobelpreisträgern –, die ihren Glauben an Gott bezeugen.[35] Ebenso gibt es nicht nur die Stimmen derjenigen Theologen und Philosophen, die darauf hinweisen, daß die gesicherten Erkenntnisse der Naturwissenschaften ernst zu nehmen sind, sondern auch derjenigen, die Glaubensaussagen aus der direkten Konfrontation mit dem naturwissenschaftlichen Sprachspiel herausnehmen. Kaum jemand wird in Europa noch das Sechstagewerk als naturwissenschaftliche Information betrachten oder – umkehrt – in der Urknalltheorie eine zwingende Bestätigung für den Schöpfungsbeginn entdecken.[36] Angesichts der neuen Möglichkeiten der Biotechnologie wurde – gerade unter Naturwissenschaftlern und unter Philosophen – das Bewußtsein geschärft für allgemeine Werte und moralische Regeln, für Fragen nach Orientierung und nach Sinnangeboten, für Begriffe wie Ehrfurcht, Demut, Würde und Humanität.[37] Die allgemeine Debatte zwischen „Naturwissenschaft und Religion" ist und bleibt deshalb interessant, und meistens wird sie wohlwollend geführt.[38] Doch hat sie

rarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung, Mainz 1994; **W. Simonis, Woher kommt das Böse?** ... wenn Gott gut ist, Graz 1999; **Th. G. Weinandy, Does God Suffer?**, Edinburgh 2000.

[26] **A. Kreiner, Gott und das Leid.** Neue theologische Deutungen zur Theodizee-Problematik, Paderborn 1995; ders., **Gott im Leid.** Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente, Freiburg 1997.

[27] **C. F. von Weizsäcker, Die Zeit drängt.** Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung. München ^{6}1987; **U. Schmitthenner, Der konziliare Prozeß,** 1998; **Bewahrung der Schöpfung.** Der kirchliche Beitrag für die Umwelt, hg. v. S. Schneider-Grube u.a., München 1989.

[28] **G. Altner,** Leben in der Hand des Menschen. Die Brisanz des biotechnischen Fortschritts, Darmstadt 1998.

[29] **Ökologische Theologie.** Perspektiven zur Orientierung. Grundlagenwerk zur ökologischen Herausforderung für Theologie und Kirche, hg. v. G. Altner, Zürich 1989; **J. Thiele, Die Heiligkeit der Erde.** Bewahrung der Schöpfung und Lebenslust, Graz-Wien 1992.

[30] **H. Kessler, Das Stöhnen der Natur.** Plädoyer für eine Schöpfungsspiritualität und eine Schöpfungsethik, Düsseldorf 1990.

[31] **M. Fox, Schöpfungsspiritualität.** Heilung und Befreiung für die Erste Welt, Stuttgart 1993.

[32] **L. Boff, Eine neue Erde in einer neuen Zeit.** Plädoyer für eine planetarische Kultur, Düsseldorf 1994; ders., **Von der Würde der Erde, Ökologie, Politik, Mystik,** Düsseldorf 1994.

[33] **F.- J.- Hinkelammert, Kultur der Hoffnung.** Für eine Gesellschaft ohne Ausgrenzung und Naturzerstörung, Mainz / Luzern 1999.

[34] **D. Sölle, Lieben und arbeiten.** Eine Theologie der Schöpfung, Hamburg 1999.

[35] Stellvertretend dafür: **Physik und Transzendenz.** Die großen Physiker unseres Jahrhunderts über ihre Begegnung mit dem Wunderbaren, hg. v. H. P. Dürr, München 1986.

[36] **H. Fritzsch, Vom Urknall zum Verfall.** Die Welt zwischen Anfang und Ende, München 1983.

[37] Höchst instruktiv sind die aktuellen Debatten zu Fragen der Gentechnik, insbesondere des (therapeutischen) Klonens, die in diesen Wochen noch in den Wochenzeitungen DIE ZEIT, Rheinischer Merkur sowie in anderen öffentlichen Organen geführt werden.

[38] **K. Wilber, Naturwissenschaft und Religion.** Die Versöhnung von Weisheit und Wissen, Frankfurt 1999.

sich – für die breite Öffentlichkeit – in ihrer Allgemeinheit merkwürdig erschöpft.[39] Inzwischen sind es die Spezialisten, die sich der Detailprobleme und der wissenschaftstheoretischen Konsequenzen bemächtigen. Interdisziplinarität ist zum komplizierten und für Insider spannenden Gesprächsthema geworden.[40] Daß solche Gespräche sehr fruchtbar sein können, zeigen etwa die Ergebnisse der Arbeitsgruppe Biologie und Theologie in Frankfurt[41], die sich über Jahre hin der Mühe der Detailgespräche unterziehen.

Daneben haben sich in den vergangenen Jahren einige konkrete Gesprächslinien ergeben. Sie haben sich an Themen wie Beginn und Ende, Chaos und Ordnung, anthropisches Prinzip oder an die Entstehung des Geistes geknüpft. Über solche Themen läßt sich trefflich diskutieren, aber auch diese Diskussionen werden oft nicht mehr mit der Frage geführt, ob Glaube oder ob Naturwissenschaft Recht behalten. Im Gegenteil, man staunt meistens gemeinsam über die neuen Möglichkeiten und Modelle; denn niemand hat noch eine klare Vorstellung von Anfang oder Ende[42], und wer ist nicht fasziniert von den Fragen nach Chaos und Zufall, den Gesetzen der Entropie und dem Staunen darüber, daß die Materie irgendwann begann, sich zu organisieren und es trotz aller Verfallsdynamik eine Ordnung gibt?[43] Das anthropische Prinzip – ein auch unter Naturwissenschaftlern umstrittenes Modell – hält die Frage wach, ob Kosmos und Welt nicht doch nach einem menschenfreundlichen Plan Gottes ablaufen.[44] Ja, und dann hat sich natürlich seit wenigen Jahren immer schärfer die Frage gestellt, was denn eigentlich Geist sei. Ist er nichts anderes als höher organisierte und neurologisch vernetzte Materie oder Energie? Oder ist der Geist – trotz aller Ableitungen – eine eigenständige Substanz, die nicht auf ihre Trägerelemente reduziert werden kann? An diesem Punkt sind Feuer und gegenseitige Verunsicherung zu spüren. Es ist zu erwarten, daß darüber noch manche Abhandlung erscheint.[45]

Nach welchem Gesetz also verlaufen diese Diskussionen? Genau dies ist schwer auszumachen. Es erstaunt nämlich, daß Einzelfragen oft zu einvernehmlichen Lösungen kommen und daß dennoch Diskrepanzen bestehen bleiben.[46] Warum fühlen Naturwissenschaftler sich immer wieder bestärkt in der Überzeugung, Wahrheit und Zukunft seien auf ihrer Seite, während Theologen und Christen sich ohne Grund immer wieder auf der Seite der Verlierer oder der Gestrigen fühlen? Darauf möchte ich noch eine Antwort versuchen. Sie lautet: Viele naturwissenschaftliche Aussagen zu Kosmos und Welt haben schon längst den Status von nüchtern analytischen Sachbeschreibungen überschritten. Sie haben dort eine Führerschaft übernommen, wo es um die symbolische Weltinterpretation im Ganzen geht. Gegen solche Weltinterpretation kommt die Argumentation der analytischen Details nicht an.

2. Symbolwelten

Man unterschätze diese „symbolischen" Zustandsbeschreibungen nicht. Zwar könnten wir – als Individuum oder als Gruppe – versuchen, die neuen Erkenntnisse und Weltinterpretationen nüchtern zu beurteilen und konsequent an empirischen Daten zu messen, doch bliebe ein solches Vorgehen auf die reflektierende Rationalität beschränkt; es würde sich nicht auf die Ebene symbolgesteuerter Intuition erstrecken. So gilt zu erkennen, daß sich zwischen die Ebenen „unmittelbarer" Anschauung und kritischer Reflexion immer eine unverzichtbare Zwischenebene schiebt – nennen wir sie die Ebene der Anschauung. Sie stellt die Metaphern und Symbole zur Verfügung, die es uns ermöglichen, die Welt zu verstehen und uns in Übereinstimmung mit ihr leben zu lassen. Auf dieser Ebene vollziehen sich umfassende Weltinterpretation, Weltanschauung, religiöse Erfahrung.[47] Solche gemeinsame Erfahrung schafft unausgesprochene Grundkonsense und eine Kommunikationsbasis; man kann sich verstehen.

Die eigentlichen Verwerfungen gegenwärtiger Schöpfungstheologie liegen hier, denn sie kann sich nicht auf ausgewählte Sektoren unserer Daseinserfahrung zurückziehen, sondern hat sich mit der Wirklichkeit im Ganzen zu beschäftigen. Nun ging die traditionelle Metaphysik, innerhalb derer sich die traditionelle Schöpfungstheologie herausgebildet hat, von der stolzen Grundthese aus: Es gibt die eine und unveränderliche göttliche Wahrheit; sie ist unabhängig von Werden, Leben und Tod. Prinzipiell kann der menschliche Geist alle Wahrheit erkennen, denn er ist unmittelbar von einem unveränderlichen Gott geformt und gegeben, der sein endliches Ebenbild über den Tod hinaus erhalten wird. Auch die vielfältigen Arten von Pflanzen und Tieren bestehen nach einem unveränderlichen göttlichen Plan. Deshalb haben sie einen Bestand, der Zeit und Geschichte einzelner Lebewesen übersteht.[48] Auch die Schöpfungsberichte erschließen sich deshalb als ein einmaliger Anfangsprozeß, der die dort beschriebene Weltordnung ein für allemal konstituiert. Für die menschliche Person gilt das in einem überragenden Sinn, denn jede menschliche Seele ist unmittelbar von Gott geschaffen. Sie ist Geist, unsterblich und letztlich den Gesetzen des biologischen Lebens nicht unterworfen[49], und weil auch dieser Geist unveränderlich ist, können wir ihn als bleibende Substanz denken. Diese Überzeugungen waren bis weit in die Neuzeit hinein die Aktoren unserer umfassenden Weltinterpretation. Sie erhielten im Prozeß ihrer kulturellen Rezeption eine symbolische Funktion im beschriebenen Wortsinn, haben unser Schöpfungsdenken also zutiefst geprägt.

Wenn wir uns nun – das ist meine Leseerfahrung mit theologischen Schöpfungstraktaten – in einer solchen vorgegebenen Symbolwelt aufhalten, uns also den Grundpfeilern vorherrschender symbolischer Intuitionen nahtlos anschließen, dann lassen wir uns auf eine gegebene Weltinterpretation ein und denken über sie nach. Wir sorgen dafür, daß die zu ziehenden Schlüsse stimmig und konsistent sind. Theologie – in diesem engen Sinn der Stimmigkeitsreflexion – hat immer einen rein erklärenden, nacharbeitenden, vielleicht nachbessernden Sinn. Wir denken etwa darüber nach, wie nun göttliche und menschliche Freiheit, göttliche Vorsehung und unser verantwortliches Handeln miteinander auszugleichen sind. Wir denken Anfang und Ende im Rahmen unserer Intuition einer kontinuierlichen Zeit und fragen uns etwa, in welchem Sinn genau die Engel – symbolische Repräsentanten eines Reichs der Geister – Personen sein können. In diesem Sinn lösen wir Fragen über Fragen und werden zu „Rätsellösern" (Th. Kuhn), indem wir das Reich der Weltsymbole stabilisieren und miteinander in Ausgleich bringen. Wir fügen die Einzelteile in ein Gesamt ein, das schließlich nur bestätigt, nicht aber erneuert wird. Mit dieser Arbeit des Nach-Denkens bewegen wir

[39] **R. Bergold, Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft.** Der Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie am Beispiel von Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie, Frankfurt 1991; **Naturwissenschaft und Religion.** Ein interdisziplinäres Gespräch, hg. v. R. Daecke, Mannheim 1993; **H. von Sprockhoff, Naturwissenschaft und christliche Glaube – ein Widerspruch?,** Göttingen 1992; **Glaube im Kontext naturwissenschaftlicher Vernunft,** hg. v. R. Isak, Freiburg 1997.

[40] **N. H. Gregersen / J. W. van Huyssteen, Rethinking Theology and Science.** Six Models for the Current Dialogue, Grand Rapids / Cambridge 1998; **A. E. McGrath, Science and Religions,** Oxford 1999.

[41] **Gott, der Kosmos und die Freiheit.** Biologie, Philosophie und Theologie im Gespräch, hg. v. G. Fuchs / H. Kessler, Frankfurt 1996.

[42] **Urknall oder Schöpfung?** Zum Dialog von Naturwissenschaft und Theologie, W. Gräb (Hg), München 1995; **St. Weinberg, Die ersten drei Minuten.** Der Ursprung des Universums, München 1982.

[43] **M. Bergbauer, Wie aus Chaos Geist entsteht.** Aus dem Nichts zur Unendlichkeit, Bad Homburg-Essen 1996; **S. L. Bonting, Tussen geloof en ongeloof.** Christus, ontkerkelijking en chaostheologie, Zoetermeer 2000; **A. Ganoczy, Chaos – Zufall – Schöpfungsglaube.** Die Chaostheorie als Herausforderung an die Theologie, Mainz 1995; **W. Robert, Die unberechenbare Ordnung.** Chaos. Zufall und Auslese in der Natur, München 1993; wichtig und aus umfassender theologischer Perspektive gearbeitet ist: **G. Singe, Gott im Chaos.** Ein Beitrag zur Rezeption der Chaostheorie in der Theologie und deren praktisch-theologische Konsequenz, Frankfurt 2000.

[44] **P. Davies, Der Plan Gottes.** Die Rätsel unserer Existenz und die Wissenschaft, Frankfurt 1995; **F. Kitty, Gottes Freiheit und die Gesetze der Schöpfung.** Konflikt zwischen Naturwissenschaft und Gottesglaube, Düsseldorf 1994; **R. Breuter, Das anthropische Prinzip.** Der Mensch im Fadenkreuz der Naturgesetze, Wien 1981.

[45] **J. Eccles, Das Selbst und sein Gehirn.** Und die Seele gibt es doch, München 1994; **E. Oeser / F. Seitelberger, Gehirn, Bewußtsein, Erkenntnis,** Darmstadt ^{2}1995; J. Thiele (Hg), **Geist gegen Natur?** Auf dem Weg zu einem neuen Schöpfungsverständnis. Die Vereinbarkeit von naturwissenschaftlicher Erkenntnis und Schöpfungsglauben, München 1995.

[46] Ein exemplarisches Gespräch wurde mit Erfolg versucht in der Themennummer „Evolution und Glaube", Concilium 36 (2000) Nr. 1.

[47] Die weitere Begründung dieser These kann hier – etwa in Anlehnung an E. Cassirers Philosophie der symbolischen Formen (Darmstadt ^{10}1994) nicht geleistet werden.

[48] Noch im Katechismus der Katholischen Kirche (1993) ist relativ undifferenziert die Rede von einer „geordneten und guten Welt" (Nr. 299). Ferner: „Die unterschiedlichen Geschöpfe widerspiegeln in ihrem gottgewollten Eigensein, jedes auf seine Art [!], einen Strahl der unendlichen Weisheit und Güte Gottes" (Nr. 339). Das Bewußtsein der Evolution ist sorgfältig ausgeblendet. Ähnliches gilt vom Artikel „Leben" in der neuesten Auflage des Lexikon für Theologie und Kirche VI (^{3}1997), 714–716.

[49] Auch diese Aussage wird vom Katechismus der Katholischen Kirche (1993) relativ undifferenziert wiederholt (Nr. 366: „Die Kirche lehrt, daß jede Geistseele unmittelbar von Gott geschaffen ist").

uns also auf der Ebene der Theologie im engen Sinn, d. h. der rational bestätigenden Reflexion über das Gebäude, das uns vorgegeben ist und über das – in einer Gesellschaft oder in einer Glaubensgemeinschaft – überkommener Konsens besteht.

Nun habe ich zu Beginn des Aufsatzes einige Schöpfungstraktate „systemimmanent" genannt. Es sind genau jene Traktate, die an der Stabilisierung eines überkommenen Symbolsystems interessiert sind, die sich also auf reflektierende Nacharbeit beschränken. Warum nun stoßen heute solche Formen der Schöpfungstheologie auf Kritik? Ist es nicht ihr Vorteil, daß sie etwa das Gebäude traditioneller dogmatischer Lehre unbeschädigt lassen? Die Antwort lautet: Sie stoßen auf (oft intuitive) Kritik, weil wir in einer Epoche tiefgreifender symbolischer Konkurrenzen und Umbrüche leben. Sollen wir etwa bei der Interpretation des Paradieses vom Ruf zur Freiheit oder von Glaubensgehorsam sprechen? In einer solchen Epoche lösen sich stabilisierende Voraussetzungen auf, die rein rationale Reflexion im beschriebenen Sinn verliert ihren Ort, weil nicht mehr klar ist, worauf genau sie sich bezieht. Was etwa bedeutet heute die Rede von Erbsünde oder einem letzten Gericht? Sie legt ihre eigene symbolische Bindung nicht mehr offen und enttäuscht deshalb gerade die tiefer denkenden, weil symbolsuchenden Leserinnen und Leser. Was etwa hilft eine traditionelle Schöpfungstheologie den Jugendlichen, die das zweite Entropiegesetz als Problem erfahren?

Deshalb ist es für die gegenwärtige Interpretation der Wirklichkeit von höchster Bedeutung, daß sie auf die Ebene der Symbolbildung – sagen wir: der dogmatischen Voraussetzungen – selbst hinabsteigt. Wir müssen vielleicht die noch geltenden Symbole neu suchen (was bedeutet etwa „Geist"?) und vielleicht neue hinzufügen (das Symbol der bewahrten Natur). Es kann aber auch sein, daß diese Symbole selbst grundlegenden Neuinterpretationen offen stehen, nachdem sie in einen Streit der Interpretationen geraten sind (Kann „Seele" nicht in neuer Weise zum Basissymbol menschlicher Würde werden?) Nennen wir weitere Beispiele: Man kann die Schöpfungsliteratur daraufhin absuchen, welche umfassenden Symbole unserer Welt sie aufgreift und wie sie mit ihnen umgeht. Solche (noch nicht genannten) Symbole unserer Welt sind etwa: Freiheit und Liebe, Begegnung und Gemeinschaft, Raum und Zeit, Beginn und Ende, Himmel und Erde. Schon ein erster Blick zeigt, daß dabei zwei Symbolsorten nebeneinander stehen. Die erste Sorte hat in unserer (anbrechenden) Epoche einen unbedingten, gleichermaßen ontologischen und werthaften Status. Das sind Freiheit und Liebe, Begegnung und Gemeinschaft. Diese umfassenden Weltinterpretationen überzeugen aus sich selbst und sie wirken – in oft unausgesprochener Weise – als Maßstäbe für unsere Aussagen. Wenn sie zu den Achsen unseres Denkens werden, dann kommt eine primäre Kommunikation mit unseren Lesern zustande. Menschen werden sich in ihrer eigenen Identität angesprochen fühlen und die Erfahrung machen, daß wir ihre Welt aufgreifen, in sie eintreten und mit ihnen die dort anstehenden Fragen besprechen.

Die zweite Sorte der genannten Symbole sind Raum und Zeit, Beginn und Ende, Himmel und Erde. Diese Symbole haben in unserer Epoche keinen unbedingten, sozusagen indiskutablen, sondern im Gegenteil einen höchst umstrittenen und offenen Status, der selbst nach weiterer Klärung verlangt. Denn es ist unbestreitbar, daß bei dieser Klärung die entscheidenden Würfel über unsere Weltinterpretation fallen. Die Symbole des Raums, der Zeit sowie von Himmel und Erde sind – wenn wir Moltmann folgen[50] – geradezu zu Repräsentanten der großen Umbrüche geworden, die sich seit Beginn der Neuzeit ereigneten. Es geht da etwa um den Streit zwischen (1) einem diskontinuierlich durchbrochenen anthropologischen Raum, der unserer Alltagserfahrung entspricht, (2) dem homogenen Raum, der sich im naturwissenschaftlichen Denken entwickelt hat und objektiver Berechnung offen steht, sowie (3) dem Problem des „absoluten" Raums, indem der geschlossene Raum nun geöffnet ist und die Frage aufbricht, ob der Raum Ort des Endlichen oder auch der Ort Gottes ist. Schon ein erster Blick zeigt: In der symbolischen Transformation dieses Begriffs spielt sich die ganze Dramatik der Neuzeit ab. Offensichtlich gibt es nicht nur die neuen Symbole, die sich neu aufdrängen (etwa die Maschine oder das kybernetische System), sondern auch diese genannten Symbole, die selbst zum Ort einer neuen Weltinterpretation werden. Möglicherweise liegt das Geheimnis einer zeitgemäßen Schöpfungstheologie überhaupt in der Kunst, die neuen Symbole aufzuspüren und ihre Dynamik auf diese Brüche hin zu erschließen.

[50] J. Moltmann a.a.O. 116–150; 151–166; 167–192.

3. Symbolwelt Evolution

Eine zeitgemäße Schöpfungstheologie kann sich also nicht auf die rationale Bereinigung bestehender Symbolwelt beschränken. Es geht darum, die Umbrüche innerhalb der tragenden Welt- und Menschheitssymbole selbst zu thematisieren. Nun kann schon die Quantität der gegenwärtigen Aktivitäten und Publikation zum Problemfeld „Naturwissenschaft und Glaube"[51] folgendes zeigen: Im sich neu etablierenden Spiel der führenden Weltsymbole spielt die Evolutionstheorie eine zentrale Rolle; sie wurde zum Meta-Symbol schlechthin. Sie vereinigt verschiedenste Neuansätze und repräsentiert deshalb einen radikalen Bruch mit dem genannten vor-neuzeitlichen statischen Weltbild. Sie wirkt nicht einfach als ergänzende Theorie, vielmehr bringt sie Physik und Kosmologie, Biologie und Biochemie, Anthropologie und Erkenntnistheorie in einen Gesamtzusammenhang. Deshalb spielt sie in gegenwärtigen Diskussionen eine beinahe mythische Rolle. Früher bildete der Geist den großen Bezugsrahmen der Wirklichkeit. Jetzt ist es dieser Entwicklungsgang von Kosmos und Leben, der das All von seinen Ursprüngen bis zu dessen Ende zusammenhält.[52] Es geht um ein irdisch-materielles Leben, das seine Grenzen, wie es scheint, aus sich selber verlegt; Transzendenz erhält eine neue, weltimmanente Bedeutung. Es geht um Selbstorganisationen, die sich aus sich selbst heraus entwickeln, tragen und – vielleicht nach einem unerkannten Plan – immer weiter entfalten. Das „Leben" (jetzt im Singular verwendet) wird zur entscheidenden, immer wirkenden, geradezu wunderbaren und deshalb religiös valenten Grunddynamik unserer Wirklichkeit. Diese Evolutionstheorie im umfassenden Sinn des Wortes trägt quasi mythische, geradezu religiöse Züge; sie hat nicht nur die Funktion einer wissenschaftlichen Welterklärung, sondern die Funktion eines umfassenden Megasymbols.[53]

Von Darwin bis heute verweisen der Siegeszug der Evolutionstheorie sowie die vielen Auseinandersetzungen auf eine umfassende Wahrheitsdimension hin. Dieser Siegeszug vollzog sich ja nicht nur in der Wissenschaft, sondern zugleich in den westlichen Gesellschaften und Kulturen[54], die eine neue Gesamtsymbolik suchten. Jetzt entstanden zugleich bindende Wirkungen; die Evolutionstheorie wurde zu einem freundlichen oder zu einem feindlichen Element, in jedem Fall zu einem Element von hoher Plausibilität und „Richtigkeit". Jetzt interpretiert sie die Wirklichkeit der materiellen Welt ebenso wie die Wirklichkeit der Gesellschaft und macht – auf diesem ihrem Umweg – Kommunikation über beide möglich. Jetzt etwa kann gesellschaftliches Geschehen z. B. als „Kampf ums Überleben" begriffen oder – etwa aus biblischer Sicht – kritisiert werden[55]. Diese gesellschaftliche Dimension einer Aussage wirkt wie ein soziales Symbol, das Gemeinschaft stiftet, gemeinschaftliche Überzeugungen und Werte miteinander koppelt. Man denke an Halbmond und Kreuz, an die Trikolore, an das Bekenntnis zur Würde des Menschen oder an die Rechtfertigungslehre in der lutherischen Tradition. Jetzt kann aber auch das Geschehen von Welt und Natur in einen einzigen Prozeß vom Beginn bis zur komplexen Gegenwart zusammengefaßt werden. Diese naturwissenschaftliche Dimension einer Aussage wirkt wie ein Wahrheitssymbol, das unser Vertrauen in eine geordnete und uns schützende Wirklichkeit stärkt. Man denke nur an die Autorität der Wissenschaften und der Technik, an das Bekenntnis zur Leistungsfähigkeit der Vernunft und die Überzeugung, daß jedes Seiende „wahr" sei. Die Evolutionstheorie hat sich in den vergangenen Jahrzehnten in all diese Dimensionen eingeschaltet. So wurde sie – für Ungezählte – zum Symbolträger und Zeichen eines bejahenden Den-

[51] Das genannte Heft von Concilium enthält eine Dokumentation sowohl aller Institute, die sich im Augenblick mit dem Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften beschäftigen, als auch der Basisliteratur, die im Augenblick zur Gesamtproblematik einen maßgebenden Zugang bietet, darunter so wichtige Namen wie I. Barbour, H. Gregersen, A. Peacoke, L. Polkinghorne, R. J. Russel sowie der leider zu früh verstorbene K. Schmitz-Moormann.

[52] **J.-M. Moretti, Zugriff aufs Leben.** Bioethik, Evolution, Schöpfung, München 1991; **Schöpfung und Evolution.** Neue Ansätze zum Dialog zwischen Naturwissenschaften und Theologie, hg. v. K. Schmitz-Moorman, Düsseldorf 1992.

[53] Ein in seiner Gesamtschau beeindruckender Band wurde herausgegeben von R. Koltermann (Hg), **Universum, Mensch, Gott.** Der Mensch vor den Fragen der Zeit, Graz 1999; vgl. auch St. Weinberg, Der Traum von der Einheit des Universums, München 1986.

[54] Dieser Siegeszug wird in der Regel unter Begriffen wie „Darwinismus" oder „Neodarwinismus" thematisiert: **E. Mayr, One Long Argument,** London 1993.

[55] **B. van Iersel, Evolution und Bibel – Zwei Codes, zwei Botschaften,** in: Concilium a.a.O., 91–99.

kens, das den Menschen in den Strom allen Lebens einfügt und alles Leben in den Zusammenhang der umfassenden kosmischen Wirklichkeit stellt.

Bekanntlich wird die Evolution erzählt; sie läßt sich als spannende Geschichte vermitteln. Es sind vermutlich die umfassenden Bezüge mit ihrem narrativen Gewand, die die Lehre von der Evolution zu einem allseits akzeptierten Baustein westlicher Welt- und Lebensanschauung werden ließen. Nun braucht sich eine wissenschaftliche Theorie dessen nicht zu schämen, daß sie umfassende Interpretationen steuert, gesellschaftliche Kräfte bindet und mobilisiert. Doch wird sie bei einem so starken kulturellen und gesellschaftlichen Rükkenwind auch dafür anfällig, daß sie ihre Grenzen – bis hin zu philosophischen und religiösen Ersatzansprüchen – überschreitet. Daß die Evolutionslehre die Menschen intensiv in Anspruch nimmt, bedarf hier keiner weiteren Begründung. Wer sich zu ihr bekennt, stellt sich selbst in einen Zusammenhang biologischen Lebens. Die alte und banale Frage, ob der Mensch vom Affen abstammt, hat deshalb immer noch eine deutliche Signalwirkung; die Evolutionstheorie betrifft die gesamte Menschheit in ihrem Selbstverständnis. Sie trifft vor allem eine Kultur, die der Rationalität – etwas, das uns vom Tier qualitativ unterscheidet – höchste Bedeutung zuerkannt hat. Wer die Evolutionslehre also entschieden als Aussage über sich selbst akzeptiert, wird unmittelbar auf die Authentizität der eigenen Überzeugung angesprochen. Genau hier liegt die Frage nach ihrer religiösen und theologischen Relevanz.

4. Faszination Leben, Kosmos und Geist

Kommen wir zur gestellten Frage zurück. Welchen Einfluß hat die Evolutionstheorie auf unser Denken und was bedeutet sie für eine Theologie der Schöpfung? Es ist keine Frage, daß die Theorie von Abstammung und „Entwicklung" aller Lebewesen aus einem einzigen Ursprung heute als wissenschaftlich gesicherte Theorie angenommen werden kann. Der Theorie als solcher kann sich also niemand mehr entziehen, aber ihre eigentliche Durchschlagskraft liegt (1) in ihrer gesellschaftlichen Akzeptanz, (2) in ihrer Fähigkeit, weitere Theorien zu absorbieren und (3) überkommene Theorien in einen neuen, narrativ vermittelbaren Gesamtzusammenhang zu bringen. Mit diesem Prozeß verändern sich die Voraussetzungen einer jeden Schöpfungstheologie in grundlegender Weise.

Einige Hinweise mögen dies beleuchten: Darwin hatte den Menschen nur zögernd in das Evolutionsgeschehen eingebaut. Er hat jedoch die Konsequenzen seiner Theorie unterschätzt. Ein Jh. später (nach einem gewiß mühsamen Weg der Anfeindungen) wurde die Kernaussage in der Regel nicht mehr als Beleidigung der Menschheit erfahren. Frühe Theoretiker der Evolution glaubten zudem, sie könnten damit das christliche Glaubensgebäude zerstören. Spätestens seit T. de Chardin und K. Rahner waren die entscheidenden Widerstände im deutschen und französischen Sprachraum jedoch ausgeräumt, zumal sich auch die Frage des „Monogenismus" lösen ließ; die Menschheit mußte nicht unbedingt von einem einzigen Menschenpaar abstammen.[56] Hinzu kam die Frage nach dem Beginn des Lebens im strengen Sinn, worüber sich Darwin noch nicht geäußert hatte, worüber im 20. Jh. aber deutliche Theorien entwickelt wurden. Im kollektiven Bewußtsein hat sich inzwischen die Erinnerung an jenes Experiment mit der „Oparinsuppe" festgesetzt, in der sich – nach simuliertem Blitz und Donner – Vorformen organischer Substanzen bildeten. Schließlich hat die Biochemie, wie ebenfalls ausgeführt, zu deutlichen, sehr differenzierten, aber auch höchst faszinierenden Vorstellungen über den chemisch höchst komplizierten Beginn des Lebens geführt. Seit den fünfziger Jahren, in denen man die DNA entdeckte und allmählich genauer analysierte, mußte die Deszendenztheorie nicht korrigiert werden. Im Gegenteil, im öffentlichen Bewußtsein wurde sie jetzt endgültig zur Evolutionstheorie vertieft.

Zugleich wurde eine wichtige Ergänzung der Evolutionstheorie entwickelt. Es waren die Entwicklungsmodelle des Kosmos, zu deren Konstruktion E. Hubble (1929) Entscheidendes beitrug. Nach ihm hat der Kosmos eine Dynamik steter Ausdehnung, die zur – nicht unumstrittenen – Vorstellung eines Urknalls (vor 10 bis 20 Milliarden Jahren), eines pulsierenden bzw. eines endgültig auseinanderstiebenden Weltalls führte. Innerhalb dieser umfassenden „Geschichte" des Kosmos spielen sich die ungeheuren Ereignisse von entstehenden Spiralnebeln und Milchstraßen, von explodierenden und in sich wieder zusammenfallenden Sternen, von Sonnen und Planetensystemen ab. Zu ihnen gehört schließlich – an einem zufälligen Ort in endloser Leere und an einem eng umgrenzten Zeitpunkt innerhalb gigantischer Zeiträume – die Erde. Lebens- und Weltgeschichte wird so noch einmal eingerahmt, die klassische Evolutionstheorie wird in ein viel umfassenderes Evolutionsgeschehen aufgenommen.[57] Wir interpretieren unser Leben hier und jetzt und hören das Hintergrundrauschen von den Anfängen immer noch mit. Dramatischer hätte sich die Evolutionstheorie nicht nach außen erweitern und die Phantasie der Menschen beflügeln können.

Doch war die Integrationskraft der Evolutionstheorie damit noch nicht erschöpft. Die größte Faszination wird augenblicklich zweifellos von der Biogenetik ausgeübt. Sie ist immer noch in einer explosionsartigen Entwicklung begriffen. Viele Wissenschaftler sehen in ihr die entscheidende Verdichtung und Bestätigung der Evolutionstheorie. Was bislang „nur" phänomenologisch und – sehr schwach – auf Grund archäologischer Funde untermauert war, erhielt jetzt eine unwiderlegbare, sozusagen innere, mathematisch interpretierbare Bestätigung. Hier zeigen sich von innen her Lebensvorgänge, die in jedem neu beginnenden Leben sozusagen den Ursprung des großen Beginns zeigen. Was hier geschieht, ist – endgültig – unwiderlegbares, empirisch analysierbares, immer wieder sich wiederholendes Geschehen.[58]

Es ist, als habe die Evolutionstheorie endlich den Boden der aufweisbaren Faktizität erreicht. Während die klassische Abstammungstheorie immer auf großflächige Interpretationen angewiesen war, scheint sich hier fester Boden zu zeigen. Erstaunlich bleibt, daß die betagte Theorie nach 150 Jahren nicht abgelöst, sondern jetzt endlich durch die inneren Botschaften von Zellstruktur und Doppelhelix glänzend bestätigt wird. Die Evolutionstheorie hat sich als Leitthema auch der Biogenetik bewährt.

Aber es gilt, in der Analyse des Lernprozesses im Blick auf die Schöpfungstheologie noch einen letzten Schritt zu gehen. Er läßt sich an Hand der Hirnforschung zeigen, mit der die Naturwissenschaft sich eine letzte Domäne genetischer Theoriebildung erobert hat.[59] Wenn wir Menschen uns nämlich dem großen Gang des Lebens, wenn wir uns dessen stetiger Höherentwicklung verdanken, dann – so die konsequente Theorie – müssen auch Bewußtsein und Geist aus der steten Höherentwicklung materieller Strukturen, letztlich also als materielle Phänomene erklärbar sein. Nun scheinen diese Theoriebildungen auf dem Boden der Evolutionstheorie noch nicht ausgereift zu sein. Hier wird noch mit groben Antithesen, mit vereinfachten Geistmodellen und mit dem Pathos endlicher Entdekkung gearbeitet, so daß zur Entdeckung der Nuancen der erste Rauch erst noch verfliegen muß. Aber unter diesem Vorbehalt ist – so meinen viele – auch der Tag vorauszusehen, an dem auch in Sachen Materie und Geist das Modell der Evolution seine Kraft erweisen wird. Wir werden dann nicht den Geist demütigen, sondern Materie und Energie endlich die ihnen zustehende Würde zuerkennen. Wie wird das geschehen?

5. Von der Weltanschauung zur Ideologie, von der Ideologie zur Weltanschauung

Die gegenwärtigen Diskussionen um Geist und Bewußtsein zeigen, daß mit dem epochalen Erfolg und der ständigen Expansion der Evolutionstheorie mehr auf dem Spiele steht als der Erfolg einer wissenschaftlichen Hypothese. Es geht um die Transformation der grundlegenden Symbole, die unser Verständnis von Welt, Gesellschaft und Mensch bestimmen. Die Evolutionstheorie hat schon lange begonnen, Welt, Gesellschaft und Individuum neu zu interpretieren; sie übt auf unsere Kultur eine Faszination von religiöser Qualität aus.[60] Sie hat die Macht einer Weltanschauung und ist deshalb in Gefahr, als Ideologie mißbraucht zu werden. Viele Naturwissenschaftler sind sich der Grenzen ihres Wissens bewußt: der absolute Beginn des Kosmos ist ebenso wenig geklärt wie der faktische Über-

[56] **P. Overhage / K. Rahner, Das Problem der Hominisation,** Freiburg 1961; **P. A. Mellars / C. B. Stringer, The Human Revolution,** Edinburgh 1989.

[57] **S.W. Hawking, A Brief History of Time: From Big Bang to Black Holes,** New York 1988; **J. M. Zyzinski, Metaphysics and Epistemology in Stephen Hawking's Theory of the Creation of the Universe,** in: Zygon. Journal of Religion and Science, 31 (1996), 269–289.

[58] Bezeichnend für die Faszination dieser Entwicklungen ist der Erfolg von **R. Dawkins, The Blind Whatchmaker,** Harlow 1986; ders., **The Seflish Gene,** Oxford 1989; ders. **River out of Eden,** New York 1995, sowie anderer Bücher aus seiner Hand.

[59] **D. C. Dennett, Philosophie des menschlichen Bewußtseins;** ders., **Darwin's Dangerous Idea,** New York 1995 Hamburg 1994; **D. Linke, Das Gehirn,** München 1999; **E. A. Wilson, Neural Geographies,** New York – London 1998.

[60] **A. Peacocke, God and the New Biology,** San Francisco 1986.

gang zum Leben. Ebenso wenig wissen wir vom faktischen Entstehen (der „Fulguration") des Geistes. Zurückhaltung ist aber nicht immer die Stärke der Naturwissenschaft. Reduktionistische Antworten werden gerne gegeben: Leben ist dann „nichts anderes als" höher organisierte Materie, Geist „nichts anderes als" zur Perfektion entwickelte Mechanismen der Selbststeuerung, der Mensch „nichts anderes als" ein neuronal perfekt ausgestattetes Tier. Nicht das Menschengeschlecht sorgt für sein Überleben, sondern – so die Genspezialisten – die Gene. Nicht die Gene sorgen für ihre Reproduktion, sondern – so die Neurologen – die alles überragende Struktur des Gehirns. Es geht also nicht um den Egoismus der Gene (Dawkins), sondern um den Egoismus des Neurons.

Wir brechen hier den Katalog der Fragen ab und ziehen eine globale Folgerung: In der Auseinandersetzung mit der Evolutionstheorie steht für Theologie und Glaube nichts und zugleich alles auf dem Spiel.[61] Nichts Entscheidendes steht auf dem Spiel, denn hier versuchen die Wissenschaften mit ihren Instrumenten (es sind die Methoden der Archäologie und der Astrologie, der Biogenetik und der Computersimulation, der Chemie und der Kernphysik) nur, unsere Wirklichkeit (Kosmos, Leben und Mensch) von ihrer Entstehung her wissenschaftlich zu erklären. Zwar ist Dawkins Behauptung naiv, die biblische Schöpfungsgeschichte sei gegenüber einem biogenetischen Lehrbuch höchst langweilig. Aber der Reichtum dessen, was wir inzwischen empirisch von organischem und von menschlichem Leben wissen, ist ungeheuer groß geworden. Die Erfahrung Gottes, der Leben ist, hat sich damit erweitert; denn die Anschauung dieser Welt hat immer schon etwas mit der Anschauung Gottes zu tun. Und vergessen wir nicht, daß auch Christen und andere Gläubige Kinder dieser Zeit sind. Auch wir tragen diese neuen Modelle, Möglichkeiten und Erfahrungen mit. Gut besehen wird der Glaube also weder gefährdet noch ersetzt.

Gleichzeitig steht Entscheidendes auf dem Spiel. Die Evolutionstheorie, Megatheorie der westlichen Kultur, bietet ja unaufhörlich Überschüsse von Erklärungs- und Deutungs- und Handlungsmodellen. Sie überrascht mit immer neuen Einsichten. Sie erweckt den Eindruck, als könne sie den Ursprung der Welt, also den „Sprung" vom Nichts ins Sein erklären, als ersetze sie das Erklärungsdefizit einer überholten und vorwissenschaftlichen Religion. Unsere Gesellschaften nehmen die Evolutionstheorie auch deshalb wahr als Begründungsarsenal einer neuen, vornehmlich kapitalistischen Ethik. Dabei wird übersehen, daß sich die Theoretiker der Evolution umgekehrt in soziale Metaphern flüchten: in Kampf, Konkurrenz und in ein unbarmherziges: „Wer sich nicht durchsetzt, geht unter!" In gespielter Naivität wird der Geist auf die Rückkopplungsprozesse eines Computerspiels reduziert. Und wie man vor vierzig Jahren die Elite noch mit dem Menschen als „nackten Affen" erschreckte, so wird sie heute mit dem Roboter als Ebenbild des Menschen geschockt, mit dem Horror einer sich selbst klonenden Rasse konfrontiert.

Noch einmal, was folgt daraus für eine angemessene Schöpfungstheologie? Die Theologie kann in doppelter Weise auf die neue Situation reagieren; keine von beiden ist einfach abzulehnen. Da ist zunächst die Strategie der Vermittlung, die jedenfalls für Burgfrieden sorgt und den Weg für weitere Gespräche ebnet. Ihre Strategie lautet: Widersprüche aufklären, die jeweiligen Territorien anerkennen. Es läßt sich z. B. zeigen, daß eine kybernetische Geisttheorie mit der alten Idee des Geistes als *forma corporis* ausgeglichen werden kann; jedenfalls ist das eine akzeptierte These in der englischen *body-mind*-Philosophie[62]. Es läßt sich zeigen, daß Zweifel an der menschlichen Freiheit auch zum theologischen, nicht nur zum naturwissenschaftlichen Erbe gehören. Die Frage ist nur, ob eine solche Strategie das Gespräch wirklich von innen befördert, also kreativ nach vorne bringt. Trotz vieler theologischer und inzwischen auch päpstlicher Versöhnungsangebote[63] will eine wirkliche Kooperation noch nicht gelingen.

Deshalb ist eine zweite Strategie hinzuzufügen. Sie nimmt die neuen Theorien und Modelle, etwa das Interpretationspotential der Evolutionsidee für Leben und Geist, ernst. Es geht um die Entdekkung, daß sich die Innenerfahrung des menschlichen Ich nicht etwa ändern, sondern seine Erklärung drastisch umformen wird. Die Schöpfungstheologie im oben beschriebenen Sinn hat sich neben allen Vermittlungswegen also der Frage zu stellen: Wie gelingt es, neu, von untrüglichen Erfahrungen her und mit Hilfe von eindeutigen Kategorien, diejenigen Grunderfahrungen zu benennen, die den Zeitgenossen als Fragen nach Mensch und Welt, nach der Wirklichkeit insgesamt, auf den Nägeln brennen? Wie können wir neu von Raum und Zeit, von Beginn und Ende, von Leben und Geist, vom Wunder des Menschseins reden, von Immanenz und Transzendenz reden, wenn dieses zugleich eingebettet ist in den großen Gang einer Entwicklung, in der der Geist nicht mehr „senkrecht von oben" wirkt. Wenn ich den aktuellen Stand der Diskussion richtig beurteile, stehen wir mit dieser Frage erst am Beginn. Es wird noch einige Zeit dauern, bis sich erste Erfolge einstellen werden. Wenn aber dieser kreative Sprung in eine neue Sprache gelingt, dann wird es auch gelingen, fundamentalistische Gegnerschaft und unkritische Akzeptanz gleichermaßen zu überwinden.

[61] **P. Oomen, Theologie – exacte wetenschappen:** Een asymmetrische verhouding, in: R. van den Brandt, R. Plum (Hg); De theologie uitgedaagd. Spreken over God binnen het wetenschapsbedrijf, Zoetermeer 1999, 35–60: F. Watts, Are Science and Religion in Conflict?, in: Zygon 32 (1997), 125–138.

[62] **N. Murphy, Theology and Science: A Radical Reformation Perspektive,** Kitcher (Ontario) 1997.

[63] Osservatore Romano vom 24. Okt. 1996.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Fiedrowicz, Michael: **Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche**. – Frankfurt: Peter Lang 1998. XLI, 203 S. (Traditio Christiana, 10), geb. DM 123,00 ISBN: 3–906760–70–7

Vielleicht liegt es sogar im Interesse des Autors, wenn ein Neutestamentler sein hier zu rezensierendes Buch bespricht. Denn Michael Fiedrowicz (F.), der eine Sammlung von Aussagen altkirchlicher Vf. über Prinzipien der Schriftauslegung vorgelegt hat, erklärt ausdrücklich, es seien die *neutestamentlichen* Ansätze einer Reinterpretation atl. Texte gewesen – er nennt dafür Allegorese und Typologie und die paulinische Antithese von Geist und Buchstaben in 2Kor 3,6 –, die man als richtungsweisend für die patristische Exegese zu sehen habe (XI). Ist damit das Stichwort *Altes Testament* genannt, so ist zugleich ein zentrales Problem anvisiert: *Wie haben die Theologen der Alten Kirche das AT ausgelegt, das offenkundig in inhaltlicher Hinsicht mit wichtigen Aussagen des NT divergiert?* Doch ist dieser Frage in historisch-chronologischer Sicht eine andere vorgelagert: *Wie wurde die Alte Kirche in der Zeit, als es noch kein NT gab, mit dem unbestreitbaren Faktum fertig, daß zentrale Aussagen der Schrift Israels – also auch **ihrer** Heiligen Schrift! – im Widerspruch zu wichtigen Gehalten derjenigen Schriften standen, die später zum NT zusammenwuchsen?* Die Arbeit des Kirchenhistorikers besteht demnach, was die von F. gewählte Thematik angeht, in der thematischen „Verlängerung" der in den letzten Jahrzehnten virulent gewordenen, z. T. äußerst heftig geführten Diskussion um die Möglichkeit einer „Biblischen Theologie", also jener Variante der atl. und ntl. Theologie, in der es essentiell um die Inblicknahme des jeweils anderen Testaments geht. Die Fragen der Biblischen Theologie sind somit im Prinzip, wenn auch auf einer anderen Ebene, die gleichen wie die der Geschichte der Schriftauslegung in der Alten Kirche – *Schriftauslegung* verstanden als die *christliche Auslegung der Heiligen Schrift Israels*. So wird diese Rezension zum interdisziplinären theologischen Gespräch: Altes Testament, Neues Testament und Kirchengeschichte. Den Anstoß zum Übergang von der genuin biblischen Theologie zur systematisch reflektierten christlichen Theologie bei Irenäus von Lyon (natürlich auf der Grundlage der Schrift des AT und NT!) boten, wenn auch ungewollt, die Häretiker des 2. Jh.s – so richtig von Henning Graf Reventlow gesehen.[1] So enthält auch diese Rezension einen systematisch-theologischen Akzent.

F. bringt 106 ausgewählte Texte von Clemens Romanus bis Gregor dem Großen, zumeist im griechischen oder lateinischen Urtext und zudem in deutscher Übersetzung. Dieser Textsammlung stellt er eine zwölfseitige Einleitung voran und ein recht ausführliches Literaturverzeichnis (19 S.). Die Auswahl der Texte ist in der Regel gut gelungen (zu einigen Monita s. u.).

Einen instruktiven Überblick gibt die *Einleitung*. Das in ihr Gesagte kritisch zu referieren bedeutet die Zurkenntnisnahme der Textauswahl für die Quellen. Wir können uns daher in dieser Rezension großenteils auf die Einleitung beschränken. Zutreffend sieht F. die Auslegung der Schrift als „Grundvollzug der frühchristlichen Theologie", manifestiert in Form von Homilien, Kommentaren, Scholien, Quaestionen, Testimonien-Sammlungen und Katenen (IX). Bei aller Wichtigkeit der *Methoden* der konkreten patristischen Schriftauslegung „bleibt zugleich die Erhellung der theologischen Prinzipien und hermeneuti-

[1] **H. Graf Reventlow, Epochen der Bibelauslegung,** Band I: Vom Alten Testament bis Origenes, München 1990, 152.

schen Prämissen, die der Anwendung jener Methoden zugrunde lagen", unverzichtbar (X). Es ist dieser *theologische* und in einem damit *hermeneutische* Akzent, der die Einleitung lesenswert macht und der in gleicher Weise die Auswahl der Texte bestimmt. Von ihm aus resultiert die *Intention des Buches*, nämlich die „Absicht der vorliegenden Textsammlung (...), zentrale bzw. charakteristische Aussagen aus der Väterliteratur zusammenzustellen, in denen sich die ‚ratio exegetica', d.h. der in einem bestimmten Schriftverständnis gründende Interpretationsansatz der verschiedenen Autoren, Schulen und Epochen explizit bekundet und der eigene oder fremde Gebrauch der Schrift bzw. deren Interpretation reflektiert wird" (X). Im diesem Sinne fragt F., woran sich die Formulierung jener Interpretationsprinzipien orientiert habe, aus welchen Quellen sich die hermeneutische Reflexion speiste und welche *theologischen* Überzeugungen den Auslegungsregeln und -methoden zugrunde lagen.

In der unmittelbar nachapostolischen Zeit, so führt dann F. weiter aus, habe die entstehende Kirche zunächst ihr Verhältnis zum AT bestimmen müssen, da sich der ntl. Kanon erst allmählich herauskristallisierte (XI). Daß es dabei zu unterschiedlichen Tendenzen kam, sei die notwendige Folge der Eigenart des AT gewesen, das sowohl in Ausrichtung auf das NT interpretiert werden konnte als auch im Blick auf seine inhaltlichen Differenzen gegenüber dem NT. Und so erkennt F. zwei Richtungen der Schriftinterpretation, einmal die, welche die Kontinuität AT-NT betonte (z.B. Klemens von Rom), und dann diejenige, die die Bedeutsamkeit des AT abschwächte (z.B. Ignatius von Antiochien).

Bereits an dieser Stelle ist eine kritische Anfrage an F. geboten. Kann man wirklich schon vom „Alten Testament" in der „unmittelbar nachapostolischen Zeit" sprechen?[2] Er selbst weist ja ausdrücklich darauf hin, daß sich der ntl. Kanon erst allmählich herauskristallisierte. Bezeichnet doch frühestens[3] seit Melito von Sardis der Begriff ἡ παλαιὰ διαθήκη die Bibel Israels als „Altes Testament" (Fragment 3: τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία). Es wäre zu wünschen gewesen, daß F. in der Einleitung den theologischen Funktionswechsel der Bibel Israels von der Schrift, γραφή, zum Alten Testament, ἡ παλαιὰ διεθήκη, herausgestellt hätte. Denn die zunächst alleinige Schrift der Kirche *wurde* ja erst dann zum *Alten* Testament, als autoritative christliche Schriften die kanonische Würde als *Neues* Testament erhalten hatten und somit die Existenz des Neuen Testaments die Schrift Israels relativierte. Gerade in dieser Hinsicht ist F.s Begrifflichkeit zuweilen etwas zu sorglos, zumal er sich ja der *historischen* Frage widmet.

Diese Schwäche zeigt sich auch bei der Auswahl der Belegtexte, und zwar gerade bei Schriften aus der Zeit, in der die Bibel Israels noch die *eigentliche* Schrift der Kirche war. Ich wähle dafür zunächst den *Barnabas-Brief* aus. Von ihm bringt F. lediglich die Abschnitte 4,6–8 und 10,9, zweifelsohne wichtige Aussagen. In der Einleitung verweist er für diesen Brief nur auf die ausschließlich geistige Bedeutung des Gesetzes, die den alten Bund heilsgeschichtlich nicht zu würdigen vermochte (XII). Warum zeigt er nicht, daß der ganze Brief vom Gedanken der Vorausoffenbarung bestimmt ist, daß er als ganzer prophetisch konzipiert ist?[4] Auch wenn man über den Umfang der ausgewählten Zitate streiten kann, so dürfte doch der Barn sowohl in quantitativer Hinsicht als auch gerade im Blick auf sein Schriftverständnis größere Beachtung verdient haben. Dürftig ist auch der Bezug auf *Markion*. Von ihm wird nur ein einziger Satz zitiert, in dem er die Allegorie ablehnt. Zumindest sagt aber F. in der Einleitung, warum Markion die Allegorie ablehnt. Doch dessen Kerngedanke, der für sein Schriftverständnis konstitutiv ist und ihn zur Ablehnung der Heiligen Schrift Israels führte, bleibt unexpliziert.

Auch im folgenden können wir nur in Auswahl auf die von F. vorgestellten und zitierten Vf. verweisen. Daß *Origenes* besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird, entspricht seiner hohen theologischen Bedeutsamkeit und kraft dieser Bedeutsamkeit seiner immensen Wirkungsgeschichte – nicht nur in der Alten Kirche. Was ihn betrifft, so sind die in Frage kommenden Texte angemessen ausgewählt. Allerdings frage ich mich, warum F. nicht auch seinen Römerbriefkommentar ausgewertet hat, der ja inzwischen für einen breiteren interessierten Leserkreis in den *Fontes Christianae* als gut zugängliche lateinisch-deutsche Ausgabe vorliegt.[5] Gerade in ihm finden sich einige wichtige programmatische Aussagen, die zumindest diejenigen vermissen dürften, die den Kommentar kennen.

V. a. durch Origenes wurde der Streit um die allegorische Auslegungsmethode weiter entfacht, der bekannte Streit zwischen der alexandrinischen Schule, in der die allegorische Methode gelehrt wurde, und der antiochenischen Schule mit ihrem Interesse am wörtlich-historischen Verständnis der Schrift. Gegner des Origenes war aus antiochenischer Sicht v.a. *Theodor von Mopsuestia*, Schüler des Diodor von Tarsus, des Begründers der antiochenischen Schule. F. charakterisiert Theodor als den, der sich aufgrund seiner stärkeren Öffnung gegenüber der profanen Kultur an den philologisch-historischen Wissenschaften orientierte und eben deshalb „das Alte Testament nicht mehr nur in christologischer Perspektive vom Neuen Testament her verstehen wollte, sondern es in seiner geschichtlichen Eigenständigkeit zu erfassen suchte" (XV). Er habe aber – wie sein Lehrer Diodor – „die literale Schriftauslegung auch hermeneutisch reflektiert, gegenüber willkürlichem Allegorismus abgegrenzt, aber auch in der sog. ‚theoria' für eine auf dem historisch-wörtlichen Sinn aufbauende höhere Deutung offen gehalten" (XVI).

Mit der genannten Einstellung zum AT bringt er aber, wenn auch mehr implizit als explizit, das überaus schwere Problem der *unbestreitbaren theologischen Differenzen zwischen AT und NT*, die durch keinerlei Interpretationskunststückchen hinwegdiskutiert werden können, erneut zum Bewußtsein. Eine in methodischer Strenge vollzogene Interpretation des AT, die dessen „geschichtliche Eigenständigkeit" (XV) erfassen will, wird m. E. unabweisbar zu dem Ergebnis kommen, daß die *substantialiter* bestehenden theologischen Differenzen zwischen AT und NT den Literalsinn wichtiger Teile des AT als unvereinbar mit der theologisch-christologischen Grundaussage des NT aufweisen. Das aber heißt, daß ein *durchgängig* im Literalsinn ausgelegtes AT die christlichen Theologen und die christliche Kirche in unausweichbare Aporien brächte, weil sie dann von zentralen Aussagen des NT Abstand nehmen oder, wie es heute zuweilen tatsächlich gefordert wird (!), „theologischen Besitzverzicht" leisten müßten.[6]

F. bezieht sich im folgenden u.a. noch auf Cyrill von Alexandrien, Johannes Chrysostomus und, was die westliche Tradition betrifft, auf Hilarius, Augustinus und Cassiodor. Aus den Schlußbemerkungen der Einleitung noch folgendes Zitat (XIXf.):

„Wenn demgegenüber [F. meint die Überzeugung, daß in der Schrift das Wort Gottes zu vernehmen sei] ... im Unterschied zur historisch-kritischen Methode moderner Exegese das Anliegen zurücktrat, den biblischen Text auch als menschliches Wort in seiner geschichtlichen Bedingtheit zu verstehen, mindert dieses nicht die Bedeutsamkeit der patristischen Hermeneutik, sondern zeigt vielmehr die Komplementarität unterschiedlicher Zugänge für ein umfassendes Verständnis aller Dimensionen der Schrift."

F. verweist im Anschluß an diese sozusagen zusammenfassende Aussage auf die gegenwärtige unerwartete Aktualität des „Interesse[s] der frühchristlichen Exegese am geistigen Schriftsinn" für „Entwürfe der modernen Hermeneutik" (XX). Dann allerdings verwundert es ein wenig, daß er mit keinem Wort auf diejenigen Vf. eingeht, die sich um eine „Biblische Theologie" bemühen und zugleich gerade die für F. so wichtige hermeneutische Dimension zum programmatischen Ziel gemacht haben.[7]

[2] Etwas anderes ist es, wenn in den gegenwärtigen Bemühungen um eine „Biblische Theologie", in der beide Testamente als die eine Heilige Schrift gesehen werden, nach dem Verhältnis dieser beiden zueinander gefragt wird. Denn jetzt wird vom heutigen christlichen Schriftverständnis aus, das ein Altes und ein Neues Testament kennt und mit Recht so unterscheidet, das Verhältnis dieser Testamente zueinander thematisiert.

[3] **Ch. Dohmen, Art. Altes Testament I.** Begriff: [3]LThK Band I (456–457) 457: „Der genaue Zeitpunkt der Ersterwähnung eines Kanonteils Altes Testament ist nicht mehr greifbar. Die traditionelle Ansetzung bei Meliton von Sardeis (um 180 nC.) ist nicht eindeutig, da sein Kanon-Verzeichnis der ‚Bücher des Alten Bundes' nicht notwendig auf ein korrespondierendes ‚Neues Testament' schließen läßt, sondern auch noch im Sinne von 2Kor 3,14 gelesen werden kann."

[4] So mit Recht **K. Wengst, Art. Barnabasbrief,** TRE 5, (238–241)240; s. auch seine Einleitung zum Barn in SUC 2,105ff, v.a. 129ff. Siehe auch *Reventlow*, Epochen I, 117ff.

[5] Origenes, Commentarii in epistulam ad Romanos, 6 Bände (FC 1,1–6) Freiburg 1990ff.

[6] *Friedrich Nietzsche* hat als Philologe – freilich aus *seiner* Sicht! – das Problem schon klar erfaßt; **F. Nietzsche, Morgenröthe,** Erstes Buch, Aphorismus 84: Die Philologie des Christenthums (Kritische Studienausgabe, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Bd. 3), Berlin 2. Aufl., 1988, 79f: „Zuletzt aber: Was soll man von den Nachwirkungen einer Religion erwarten, welche in den Jahrhunderten ihrer Begründung jenes unerhörte Possenspiel um das alte Testament aufgeführt hat: ich meine den Versuch, das alte Testament den Juden unter dem Leibe wegzuziehen, mit der Behauptung, es enthalte Nichts als christliche Lehren und *gehöre* den Christen als dem *wahren* Volke Israel: während die Juden es sich nur angemaasst hätten. ... überall sollte im alten Testament von Christus und nur von Christus die Rede sein, überall namentlich von seinem Kreuze, und wo nur ein Holz, eine Ruthe, eine Leiter, ein Zweig, ein Baum, eine Weide, ein Stab genannt wird, da bedeute diess eine Prophezeiung auf das Kreuzesholz: selbst die Aufrichtung des Einhorns und der ehernen Schlange, selbst Moses, wenn er die Arme zum Gebet ausbreitet, ja selbst die Spiesse, an denen das Passahlamm gebraten wird, – alles Anspielungen und gleichsam Vorspiele des Kreuzes!" Ich schreibe dies im Nietzsche-Jahr 2000, verweise also auf ein frappantes Beispiel eines Philologen, der, wie es in seinen philologischen Augen aussehen *mußte*, die allegorische Vereinnahmung des AT im NT und in der christlichen Tradition nur als Raub verstehen konnte. Der christliche Theologe sollte ein solches Urteil nicht einfach als Ausdruck des Unglaubens sehen, sondern an ihm erkennen, wie die christliche Allegorie *von außen* wirken mußte – genau das Thema, mit dem sich *Fiedrowicz* auseinandersetzt! Die Lösung dieses Problems kann m. E. nur lauten, daß das im Literalsinn ausgelegte AT weitesthin Ausdruck des Glaubens *Israels* ist, daß aber das *Vetus Testamentum in Novo receptum*, also das im NT oft gegen seinen Wortsinn christliche interpretierte AT, das *Alte* Testament der Alten Kirche und auch der weiteren kirchlichen Tradition ist; s. *H. Hübner*, Biblische Theologie des Neuen Testaments, 3 Bände, Göttingen 1990–1995.

[7] Was im Kontext der Frage nach einer *Biblischen Theologie* zum Problem des *mehrfachen Schriftsinnes* zu sagen ist, habe ich in einem Vortrag vor der Guardini-Gesellschaft darzulegen versucht: **H. Hübner, Eine moderne Variante der mittelalterlichen Lehre vom vierfachen Schriftsinn:** Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum, jetzt in: *ders.*, **Biblische Theologie als Hermeneutik.** Ges. Aufsätze, hg. von A. und M. Labahn, Göttingen 1995, 286–293. Zwar geht es hier um den mittelalterli-

Wer dieses Buch zur Hand nimmt, hat sicherlich Vorkenntnisse auf dem Gebiet der Patristik. Deshalb ist anzunehmen, daß ihm oder ihr die meisten Namen der erwähnten Gestalten der Alten Kirche nicht nur bekannt, sondern sogar vertraut sind und zur Not dann Altaner/Stuiber oder ein ähnliches Werk hilfreich zur Hand ist. Trotzdem: Weiß wirklich jeder Leser, wer Eucherius von Lyon oder Eutherius von Tyana war? Ein kurzes Personenverzeichnis mit den wichtigsten biographischen Angaben wäre wohl doch notwendig gewesen. Sollte das Buch eine zweite Auflage erleben, dann sollte der Vf. dies unbedingt nachholen.

Einige Worte noch zum *Literaturverzeichnis*: Es enthält in der Regel hinreichende Angaben, zuweilen sogar erheblich mehr. Allerdings werden fast ausschließlich Titel aus den letzten Jahrzehnten genannt. So vermißt man schmerzlich manche schon vor längerer Zeit erschienene Publikationen. Ich nenne nur zwei: Darf man für *Markion* wirklich Adolf von Harnacks bahnbrechende Monographie (1. Aufl. 1923, 2., mehrfach nachgedruckte Aufl. 1924, zuletzt in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, 1960ff.) unerwähnt lassen? Und wenn auch Rudolf Bultmanns Habil. „Die Exegese des *Theodor von Mopsuestia*" aus dem Jahr 1912 in mancher Hinsicht überholt ist[8], so war es doch ein Gewinn für die Forschung, als sie endlich 1984 zum hundertsten Geburtstag des Autors bei Kohlhammer erscheinen konnte![9] Schade ist auch, daß er das von Magne Saebö herausgegebene Sammelwerk *Hebrew Bible – Old Testament. The History of it's Interpretation*, Vol I/2: Antiquity, Göttingen 1996, nicht nennt. Darin hat u. a. Oskar Skarsaune das Kap. über Clemens Romanus bis Cyprian geschrieben, J. N. B. Carleton Paget über die christliche Exegese des AT in der alexandrinischen Tradition, Sten Hidal über die antiochenische Schule, René Kieffer über Hieronymus, Christoph Jacob über Hilarius und Ambrosius und schließlich David F. Wright über Augustinus, insgesamt ein Umfang von mehr als 350 S.

Alles in allem: Ein hilfreiches und in der gegenwärtigen theologischen Situation sogar notwendiges Buch, dem die kritischen Bemerkungen nur geringfügigen Abbruch tun! Alle, denen es um das theologische Problem des Verhältnisses von AT und NT geht oder um Fragen einer Biblischen Theologie, also nicht nur die an Problemen der Alten Kirche Interessierten, sollten es zur Hand haben.

Göttingen Hans Hübner

Müller-Fahrenholz, Geiko: **Phantasie für das Reich Gottes.** Die Theologie Jürgen Moltmanns. Eine Einführung. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2000. 207 S., kt DM 39,80 ISBN: 3–579–02633–X

Zwar sind zahlreiche Monographien über Einzelaspekte der Theologie Jürgen Moltmanns (= M.) erschienen, – darunter nicht wenige auf Englisch, Spanisch, Französisch, Italienisch, etc. – sowie einige Kurzdarstellungen seines Ansatzes in Sbdn. Eine Auseinandersetzung mit dem gesamten Werk M.s fehlte jedoch trotz dessen Wichtigkeit und großer Verbreitung bislang. Die bisher ausführlichste Darstellung in dieser Hinsicht (R. Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*, 1995) umfaßte nur die vier ersten Bde von M.s „*Systematische Beiträge zur Theologie*". Müller-Fahrenholz' (M.-F.) vorliegendes Buch, dessen Titel aus einer rückblickenden Aussage M.s entnommen ist – „Theologie ist für mich von Anfang an (...) eine Entdekkungsreise der Ideen in ein einladendes Geheimnis (gewesen). Meine theologische Tugend war nicht Demut, sondern nur die Neugier und *Phantasie für das Reich Gottes*" (15) – füllt nun als erstes diese Lücke und verdient deswegen besondere Aufmerksamkeit. Das Buch wird vom Vf. als eine „Lesehilfe" bzw. „ein darstellender und erläuternder Gang" durch das Werk M.s vorgestellt, wobei weder eine „enzyklopädisch genaue Darstellung sämtlicher Schriften" noch „eine wissenschaftliche ‚Würdigung' oder ‚Kritik' des Moltmannschen Werkes" als Ganzes angestrebt werden (9). In 14 Kap.n präsentiert der Vf. die Hauptwerke M.s – die drei „*Programmschriften*" aus den Jahren 1964–1975, sowie die sechs Bde der „*Systematischen Beiträge*" (1980–1999) – wobei gelegentlich auch andere, kleinere Schriften berücksichtigt werden. In den zwei letzten Kap. stellt M.-F. einige kritische Fragen und entwirft eine globale Charakterisierung der Theologie M.s. Eine Auswahl aus der Bibliographie M.s schließt das Werk ab.

Im überwiegend biographischen *1. Kap.* („*In der Gefangenschaft: Befreiung*") bezieht sich der Vf. auf frühere Erfahrungen M.s (säkulares Elternhaus, Erlebnisse am Ende des Zweiten Weltkrieges, Schatten von Auschwitz, Kriegsgefangenschaft) und ortet darin prägende „Leitmotive" seiner Theologie. Hervorgehoben werden u. a. die „Schlüsselerfahrung" der Gegenwart Gottes gerade in der Gottverlassenheit, und zwar eines „leidenschaftlich liebenden und darum unendlich mit-leidenden Gott[es]" (18), sowie die in Kriegsgefangenschaft befreiend erfahrene Versöhnung mit holländischen Studenten. In der ersten sieht M.-F. keimartig M.s „Entscheidung für eine politisch bewußte Theologie" (18); letztere wird mit dem Stichwort „Befreiung" als „Kodewort der Moltmannschen Theologie" in Verbindung gebracht (19).

Das *2. Kap.* („*Gemeinde im Horizont der Herrschaft Christi*") wird der gleichnamigen kurzen Schrift M.s aus dem Jahre 1959 gewidmet, deren Schwerpunkt in der weltlichen bzw. kosmischen Weite der Herrschaft Christi liegt. In Anschluß an einen neueren Hinweis M.s mißt M.-F. dieser ohne Resonanz gebliebenen Programmschrift eine besondere Wichtigkeit zu, insofern darin grundsätzliche, in M.s Werk später entfaltete Elemente schon enthalten sind.

Nach einer gründlichen, mit eigenen Erfahrungen, Leseeindrücken und Hinweisen auf die jeweilige Situation versehenen Darstellung der Gedankengänge der drei ersten Hauptwerke M.s (*Theologie der Hoffnung*, 1964; *Der gekreuzigte Gott*, 1972; *Kirche in der Kraft des Geistes*, 1975) in *Kap. 3.-5.* stellt sich M.-F. im *6. Kap.* die Aufgabe, die von M. selbst bewußt nicht geschriebene, vom Vf. aber vermißte „*Ethik der Hoffnung*" aus der Vielfalt der ethisch relevanten, jedoch versprengten Aussagen M.s zu rekonstruieren bzw. sichtbar zu machen. Dabei werde deutlich – so das Fazit –, daß M.s Ansatz über das Schema einer Ethik im klassischen Sinne hinaus auf eine tragfähige Spiritualität, ja auf eine „Lebenskunst" im umfassenden Sinn zielt (88f). Als „Kodewort" für M.s ethischen Ansatz identifiziert der Vf. das (kommende) „Reich der Freiheit", dessen Kraft sich als „Praxis der Befreiung" entfaltet (90f) und in drei „Aktionsräume" (Ökonomie/Ökologie, Politik, Sozialität/Kultur) nach Wirklichkeit drängt (92). Auf der Grundlage der „messianischen Kraft des kommenden Reiches" als radikale, ja revolutionäre Öffnung der Geschichte, bei der „die ‚neue Welt' Gottes erneuernd in die ‚alte Welt' des Todes eintritt", entstehen „konkrete Utopien" bzw. „Initiativen gegen das Negative" (91). Der Vf. schließt letztlich, daß die Frage nach dem Subjekt von Ethik und Lebenskunst (der einzelne Christ, die Gemeinde, das Volk, die Menschheit) im – von ihm rekonstruierten – ethischen Ansatz M.s zu Aporien führt (100).

Im *7. Kap.* („*Befreiungstheologie für die erste Welt?*") wird eine Verhältnisbestimmung M.s zur Theologie der Befreiung anhand dreier Momente skizziert: „Separation", „Identität" und „Integration". Von der sog. „Wende von 1977", nämlich M.s konfliktiver Erfahrung mit Vertretern der Befreiungstheologie in Mexiko ausgehend, bezieht sich der Vf. dann auf Aussagen M.s im letzten Bd seiner „Systematischen Beiträge" (*Erfahrungen theologischen Denkens*, 1999). Die im Titel noch mit Fragezeichen versehene Formulierung wird im Laufe des Kap.s zur Behauptung, was den später deutlicher ausgedrückten Interpretationsschlüssel des Vf.s erkennen läßt (106). M.s neuere Rückfragen an mißverständliche Aspekte der Befreiungstheologie steht der Vf. eher kritisch gegenüber (112). Anhand der genannten Wende weist M.-F. allerdings auf eine interessante „Symmetrie" bzgl. der Schaffensphasen M.s hin, nämlich zwei Perioden von jeweils rund zwei Jahrzehnten (eine erste „programmatische" von 1959 bis 1979, eine zweite „klassische" von 1980 bis 1999), so daß jene Wende „sich als das Ende eines großen Pendelschlages bezeichnen [läßt], dem (...) eine andere Pendelbewegung folgt. Stand am Anfang des ersten Pendelschlages die theologische Eschatologie der Theologie der Hoffnung, so steht am Ende des zweiten ebenfalls wieder die Eschatologie" (105).

In *Kap. 8.–12.* werden die fünf ersten „*Systematischen Beiträge*" M.s dargestellt (*Trinität und Reich Gottes*, 1980; *Gott in der Schöpfung*, 1985; *Der Weg Jesu Christi*, 1989; *Der Geist des Lebens*, 1991; *Das Kommen Gottes*, 1995). Im Laufe der Darstellung verdichten sich einige Anliegen des Vf.s, die man in drei Stichworten zusammenfassen kann: ethische Implikationen des theologischen Diskurs, „mystische" Komponente in M.s Theologie, (kritische) Frage nach der Sprachgestalt der theologischen Argumentation.

Im *13. Kap.* („*Jürgen Moltmann – Zeitgenosse und Reichsgenosse*") wird M.s Theologie „als eine einzige große ‚exploratio liberationis Dei', als eine Erforschung der Befreiung durch Gott (...), als einen einzigen großen Prozeß, in welchem die Reichweite der befreienden Kraft Gottes erkundet und beschrieben wird" gedeutet (187). Eine gewisse Schwäche von M.s Ansatz sieht der Vf. in dem Mangel an einer „detaillierten Entfaltung" der praktischen Implikationen im ethischen, pastoralen bzw. ekklesiologischen Bereich (189).

Im *14. Kap.* wird einerseits die kritische Frage gestellt, ob M.s universaleschatologische Geschichtstheologie – bei aller faszinierenden Weite des Ansatzes – nicht ein vereinnahmendes Verständnis der „*Weltgeschichte als ‚anonyme' Reich-Gottes-Geschichte*" im Sinne der von M. kritisierten Rede K. Rahners von „anonymen Christen" und damit „eine versteckte Art von Herrschaftsanspruch der christlichen Religion" impliziere (195). Der Einwand M.-

chen vierfachen Schriftsinn und nicht den von *Fiedrowicz* diskutierten zwei- oder dreifachen Schriftsinn der Alten Kirche; doch dürfte die Problemlage die gleiche sein.

[8] So v. a. durch die Rekonstruktion von Theodors Psalmen-Kommentar durch **Robert Devreesse, Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur le Psaumes (I–LXXX)**, (StT 93), Città del Vaticano 1939.

[9] Mit Hinweis auf die Schwächen des Buches! Siehe dazu die Vorbemerkungen *Karl Hermann Schelkles*, des Herausgebers von *Bultmanns* Habilitationsschrift, zur Einleitung, S. 13f; s. ferner ib. 134f. *Bultmanns* Rezension von *L. Pirot*, L'Œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste, Roma 1913, in ThLZ 39 (1914), 363f, und ib. 136–138 die Auswahlbibliographie zu Publikationen über Theodor von Mopsuestia aus der Zeit nach Abschluß der Habilitationsarbeit.

F.s richtet sich eigentlich gegen eine in M.s späteren Werken festgestellte, zugespitzte thetisch-expositive Argumentationsform und zielt auf eine Verdeutlichung des „kerygmatischen Charakters" seiner Geschichtstheologie (197). Bei der abschließenden Charakterisierung hebt der Vf. vier Dimensionen der Theologie M.s hervor. Erstens, wird diese als eine Form von „spekulativer Theologie" im positiven Sinne des Wortes dargestellt, nämlich als „reflexive Entfaltung von Glaubenserfahrungen" bzw. von der „intuitiv geschauten Wahrheit" und mit Ansätzen wie denen von Origenes, Thomas v. Aquin und der evangelischen Theologie des 19. Jh.s in Verbindung gebracht, wobei M.s spekulative Theologie ihren praktisch-politischen Rückbezug als „Widerstandstheologie" stets erkennen lasse (200). Zweitens wird die „doxologische" Dimension seiner Theologie betont, die zugleich als Reden über Gott und zu Gott bzw. als eine „‚explicatio orationis', als eine Entfaltung des Gebetes zu lesen" sei (201). Drittens wird der „mystische(n) Grund" von M.s Geschichtstheologie hervorgehoben (203). Der Vf. hatte schon u. a. M.s „trinitarisches Denken" als eine Gestalt der Mystik bezeichnet (126) und findet es erstaunlich, daß M. diese Dimension seiner Theologie nicht ausführlicher thematisiert habe: „Es fehlt in seiner theologischen Erkenntnistheorie ein Kap. über den mystischen Grund seines Denkens" (203). Bei M. erfülle sich das Axiom, daß „befreiende Theologie .. im Kern mystische Theologie" sei; er verweise „auf den mystischen Grund seiner messianischen Hoffnung, ohne (jedoch) diesen noch einer systematischen Analyse zu unterziehen" (204). Viertens charakterisiert der Vf. M.s Werk „als eine einzige große und facettenreiche Arbeit für eine angewandte oder doch anwendbare Theologie der Befreiung" (205). Die Formen der von der Menschheit heute benötigten Befreiung habe M. „mit dem Leitbegriff der ‚Einwohnung' [Gottes] verknüpft", so daß aus dem Verständnis der „Befreiung als Einwohnung und [der] Einwohnung als Befreiung ... ein weites Feld von schöpferischen Möglichkeiten und Herausforderungen" entsteht (206). An der Aktualität von M.s Theologie als „Protest gegen alle Formen von Gefangenschaft" – auch wenn er „im Moment nicht ‚en vogue' " sein mag – hält der Vf. überzeugt fest (206).

Das Werk ist von einer grundsätzlichen Sympathie für den Ansatz M.s gekennzeichnet, den der Vf. für den „wichtigsten evangelischen Theologen deutscher Sprache nach dem Zweiten Weltkrieg" hält, in dessen Werk sich nicht nur die theologische Problematik des 20. Jh.s, sondern auch „die großen Themen der Theologie aus zwei Jahrtausenden" widerspiegeln (9f). Die Perspektive der Lektüre des Vf.s erscheint von einem engagierten Interesse an den praktischen bzw. ethischen, pastoraltheologischen und ökumenischen Implikationen des Ansatzes M.s geprägt, was bei der Darstellung und Charakterisierung der Theologie M.s sowie bei der Auseinandersetzung mit ihr zum Ausdruck kommt und sie auch teilweise bedingt. Kennzeichnend für diese Perspektive ist etwa der Versuch der Rekonstruktion des „ethischen Ansatzes" M.s im *6. Kap.*, sowie die Hervorhebung der praktischen bzw. kritischen Relevanz der Positionen M.s bei den verschiedenen theologischen Traktaten (z. B. „trinitarisches Denken" 123; ökologische Schöpfungslehre 139; „kosmische Christologie" 149; Eschatologie 178f). Wo Kritik geübt wird, ist es fast ausschließlich aufgrund der in der Sicht des Vf.s mangelnden Entfaltung solcher ethischer, kirchensoziologischer, religionspädagogischer bzw. pastoral-psychologischer Fragestellungen (84f). Auch „begriffliche Unschärfen" im Rahmen der Ekklesiologie (Stichworte Kirche und Gemeinde) werden darauf bzw. auf „eine strikt theologische Betrachtungsweise" zurückgeführt, was allerdings fraglich erscheint (83f). Bei schwerwiegenden systematischen Fragen dagegen wirkt die Darstellung von einigen Positionen M.s bzw. dessen Auseinandersetzungen mit wichtigen Vertretern der christlichen Theologie etwas unkritisch und simplifiziert (z. B. Zwei-Naturen-Lehre, 57; Schöpfungslehre, 138).

Mit dieser Darstellungsform ist auch die Frage nach der Entwicklung der Reflexion M.s bzw. deren Kontinuität in Verbindung zu bringen. Zwar ist im Rahmen einer Einführung und angesichts der vom Vf. angekündigten Eingrenzung der Arbeit keine ausführliche Diskussion diesbzgl. zu erwarten, jedoch wird die gestellte Frage „wo und wie hat sich Moltmanns Theologie verändert? Und welche Grundzüge sind die gleichen geblieben?" (9) nur begrenzt beantwortet. Der Vf. weist zwar ausführlich auf die Bedeutung der u. a. biographisch begründeten „Wende von 1977" für M.s theologischen Weg. Die Frage nach der inneren, systematischen Kontinuität des Ansatzes bzw. von den im Laufe der Reflexion M.s erfolgten Verschiebungen – etwa z. B. die Verhältnisbestimmung von Paradigmen „Geschichte" und „Natur" bzw. bei der Dialektik von „Alt" und „Neu" bzw. Schöpfung und Neuschöpfung – werden stattdessen kaum thematisiert. Dies führt dazu, daß wenn der Vf. über die Darstellung der Werke M.s hinaus Aspekte seines Ansatzes rekonstruiert bzw. sich mit ihm auseinandersetzt, Aussagen aus verschiedenen Zeiten einfach miteinander verbunden werden. M.-F. greift wiederholt auf zwei Axiome M.s zurück, nämlich das „dialektische Erkenntnisprinzip (...) demzufolge etwas nur durch sein Gegenteil erkannt werden kann" (53, 197) und das Verständnis der Auferweckung Christi „nicht als eine Möglichkeit in der Welt und ihrer Geschichte, sondern als eine neue Möglichkeit von Welt, Existenz und Geschichte überhaupt" (41f, 195). Es fragt sich aber, ob diese Axiome in den verschiedenen Phasen der Reflexion M.s durchgehalten werden und entsprechend auf alle gleichermaßen anzuwenden sind. Dies gilt auch für die damit eng verbundene Dialektik von „alter" und „neuer Welt", die M.-F. anhand früherer Aussagen im Kern des „ethischen Ansatzes" M.s ortet, um dann kurzerhand zu erklären, daß „die ‚neue Welt' natürlich die ‚alte' ist" (91) – ohne Verweis auf bestimmte, wenn auch sachlich für M.s neuere Werke durchaus zutreffend. In der Logik der *Theologie der Hoffnung* – und anderer frühen Schriften – ist das Verständnis der Auferweckung Christi – und der entsprechenden Verheißung für die ganze Schöpfung, also jene neue Möglichkeit von Welt, Geschichte und Existenz – als *nova creatio* quasi *ex nihilo* grundlegend (ThH, 201) und jede Formulierung davon unter dem Vorzeichen des „wieder-" (selbst „*re*surrectio"!) als Ausdruck eines Verständnisses des Eschatons als „restitutio in integrum" unangemessen (*Perspektiven der Theologie*, 179f). Im Rahmen des später mitberücksichtigten Paradigmas „Natur" – die Rede von *nova creatio ex nihilo* war inzwischen ausdrücklich aufgegeben – wird stattdessen Christi Auferstehung als „Übergang" bzw. „Metamorphose" und die entsprechende Zukunft der Schöpfung als „Wiederbringung aller Dinge" ausgelegt. Der Vorschlag des Vf.s – ohne sich auf die erwähnte Entwicklung zu beziehen – von „Wiederzurechtbringung" statt von „Wiederbringung" zu reden, mag zwar ethisch bzw. pastoral angemessener sein, systematisch aber kann es zur Klärung der Frage nicht beitragen. Ähnliches könnte bzgl. des von M. neuerlich vertretenen Chiliasmus als „Übergang" gesagt werden; bei allem Verständnis für die Kritik des Vf.s ist es zu fragen, ob jene Vorstellung nicht einer gewissen inneren Logik der Entwicklung der Reflexion M.s entspricht und nicht einfach einen Ausdruck von „Gedankenspielen" darstellt (177f). Dagegen würdigt M.-F. das „systematische Interesse" M.s bzgl. des Begriffes „Wiedergeburt" (162).

Bei der kritischen Frage, ob M.s Geschichtstheologie nicht eine Form der „anonymen Reich-Gottes-Geschichte" darstellt, erscheint die zwischen den Ansätzen Rahners und M.s vom Vf. konstruierte Analogie als schwerlich haltbar:

„Wenn wir ‚Menschsein' durch ‚Geschichte' ersetzen – so M.-F. – und ‚ausdrückliches Menschsein' durch ‚Reich Gottes', dann wird Geschichte zur ‚anonymen' Reich-Gottes-Geschichte (...) Das bedeutet (...), daß alle Geschichte, und nicht nur die christliche, ‚transzendent' für das Reich Gottes ist, gilt doch die erhoffte Neuschöpfung allen Dingen (...) Welcher humanistische Atheist möchte sein Verständnis von Geschichte als ‚anonyme' Gottes-Geschichte verstanden wissen? Ebenso wenig könnten Muslime oder Buddhisten sich damit abfinden, wenn ihr jeweiliges Verständnis von Geschichte unter den universalgeschichtlichen Anspruch des Christentums subsumiert würde" (196f).

Darf man das Verhältnis von menschlicher und christlicher *Existenz* (diesseits des Eschatons!) mit dem Verhältnis von jeweils verschiedenen *Verständnissen* von Geschichte und dem Eschaton bzw. dem Reich Gottes gleichsetzen? M.s Kritik an Rahners Verständnis der Offenbarung als „Ausdrücklichkeit dessen, was wir *immer schon* aus Gnade sind", seine Betonung des unableitbaren *Novum* Christi bzw. dessen Auferweckung als auf Neuschöpfung zielende Verheißung für die ganze Schöpfung, sowie seine „dreigliedrige Dialektik" (*natura, gratia, gloria*) in Hinblick auf eine Verdeutlichung der „Unterscheidung von geschichtlicher Gnade und eschatologischer Herrlichkeit" bzw. „Reich Gottes" (*In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, 162ff) sprechen für die tiefe Verschiedenheit beider Ansätze und gegen die Deutung des Vf.s. Einem relativierenden Religionspluralismus als Grundlage für den interreligiösen Dialog steht M. allerdings kritisch gegenüber, denn er meint, „die Vertreter anderer Religionen wollen (...) nicht mit modernen Religionsrelativisten reden, sondern mit überzeugten Christen, Juden, Muslimen und anderen" (ETD, 31).

Die Hervorhebung der spekulativen, doxologischen und mystischen Dimensionen weist auf eine interessante Perspektive für das Verständnis der Theologie M.s hin, die bei einer auf seine früheren Werke beschränkten Charakterisierung übersehen wird. R. Bauckham hatte schon auf die in bezug auf die Mystik erfolgte Entwicklung M.s. hingewiesen; M.-F. geht mit der Rede vom „mystischen Grund" der Theologie M.s. einen Schritt weiter (203). Dem Wunsch des Vf.s nach einem Kap. darüber in M.s theologischer Erkenntnistheorie ist voll zuzustimmen. Allerdings ist bedauerlich, daß M.-F. selbst den Versuch nicht macht, dieser Spur darin zu folgen, bzw. sich kaum

auf M.s „theologische Erkenntnistheorie" im letzten Bd der Systematischen Beiträge bezieht. Dasselbe gilt für M.s Aussagen zur „natürlichen Theologie" – eine Frage, die für das Verständnis seiner Reflexion eine nicht zu unterschätzende Bedeutung haben dürfte. Der Vf. spricht von der Mystik als „einzig möglicher Sprachform der Annäherung an das, was alle Erfahrung übersteigt" (126) und von einem „Begreifen-Wollen", das in Doxologie endet, welche ihrerseits „nicht mehr definieren, .. letztlich auch nicht mehr verstehen (will), sondern (...) staunend vor einer Fülle (steht), die alle Vorstellungen sprengt" (167). Ein solches Abbrechen des Begreifen-Wollens als Raum für das Staunen, Schweigen und Loben spricht für die Reife und Tiefe eines theologischen Weges. Die großen spekulativen Theologen aller Zeiten sind, jeder auf seine Weise, dazu gelangt. Zur Aufgabe der Theologie als Rechenschaft der Hoffnung gehört allerdings, daß dies nicht als unvermittelter Sprung, sondern erst als Gipfel eines Weges erreicht wird, bei dem die Möglichkeiten des *intellectus fidei* ausgeschöpft worden sind – M. gibt das im Prinzip selbst zu erkennen. Erst eine Würdigung von M.s – allerdings auffallend kurzgefaßter – theologischer Erkenntnistheorie würde ermöglichen, die ihm oft gestellten kritischen Fragen zur theologischen Methode bzw. zur Vermittlung von Theologie, Philosophie und Wissenschaften zu prüfen. Daß einerseits M. und M.-F. von „Phantasie für das Reich Gottes", „Theo-Phantasie" bzw. „Tanz der Gedanken" (202) sprechen, andererseits etwa R. Bauckham von einer gewissen „undisciplined speculation" (25) in M.s späterem Werk gesprochen hat, zeigt, daß diese Frage bisher nicht hinreichend geklärt worden ist.

Das Werk M.-F.s schließt mit einer eindeutigen, etwas pauschalen Charakterisierung des Gesamtwerkes M.s im Lichte der Befreiungstheologie (205). Daß es möglich und legitim ist, M.s Theologie unter dieser Perspektive zu betrachten und dabei der Entfaltung der ethischen Implikationen und ihrer Umsetzung Priorität zu geben, wie der Vf. es tut, ist unbestreitbar. Zu fragen ist, ob man bei einer solchen Charakterisierung der Originalität der Reflexion M.s ganz gerecht wird, ohne ihre vielfältigen systematischen Motive und Momente forciert dieser einen Perspektive unterzuordnen. Eine umfassende, wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Werk M.s steht noch aus. Erst bei einer weiteren Klärung der Frage nach Kontinuität und Diskontinuität der Reflexion M.s, nach der darunterliegenden inneren Logik und nach so etwas wie einer/einiger Schlüsselkategorie/n, welche jene „Logik" am besten ausdrückt/en – der Vf. schlägt das Motiv eines quasi perichoretischen Verständnisses von Befreiung und Einwohnung vor (205) –, wird man dies fundierter beantworten können.

M.-F. gelingt eine angenehm lesbare und prägnante Darstellung der Grundzüge der Theologie M.s, die als Einführung – auch unter Berücksichtigung der obigen kritischen Bemerkungen – zu empfehlen ist und als erster Gesamtüberblick über das umfangreiche Werk M.s einen hilfreichen Beitrag darstellt. Die Annäherung an M.s Werk unter Einbeziehung der zeitgeschichtlichen Kontexte sowie von persönlichen Leseeindrücken und Erfahrungen des Vf.s macht das Buch auch für Nicht-(Fach)theologen geeignet.

Für eine eventuelle 2. Auflage wären u.a. einige Korrekturen (Groß-, Klein- und Rechtschreibung) bei spanischen Ausdrücken vorzunehmen (5, 50, 63, 110). Bei dem Zitat S. 33f („1997 schrieb er ...") wäre vielleicht angemessen, anzugeben, daß der Text im wesentlichen von 1985 stammt: „*Theologie der Hoffnung*", in: J. B. Bauer (Hg.), *Entwürfe der Theologie*, Graz u.a. 1985, 240.

Köln Pablo C. Sicouly

Sander, Hans-Joachim: **Macht in der Ohnmacht**. Eine Theologie der Menschenrechte. – Freiburg: Herder 1999. X, 174 S. (Quaestiones Disputatae, 178), kt DM 52,00 ISBN: 3–451–02178–1

Folgt man den Befürwortern des Kosovo-Einsatzes der NATO, dann stellt dieser einen historischen Meilenstein in der Geschichte der Durchsetzung der Menschenrechte dar. Die geballte militärische Macht der stärksten Allianz der Welt habe sich in den Dienst der Menschenrechte gestellt. Auch diejenigen, die dies bestreiten, werden doch zumindest auf den ersten Blick dem Obersatz, auf dem diese positive Einschätzung basiert, zustimmen: Der Einsatz militärischer Macht ist sittlich gut, wenn er der Realisierung von Menschenrechten dient.

Nach der Lektüre von Hans-Joachim Sanders Entwurf einer Theologie der Menschenrechte hat man allerdings allen Grund zur Nachdenklichkeit. Für S. besteht nämlich ein grundsätzliches Spannungsverhältnis zwischen der Macht und den Menschenrechten, das nur zu Lasten der Menschenrechte aufgelöst werden kann. Der Versuch, politische oder militärische Macht in den Dienst der Menschenrechte zu stellen, endet nur im Gegenteil, in der Instrumentalisierung der Menschenrechte durch die Macht. Menschenrechte seien ihrem ganzen Wesen nach ein Widerspruch zur Herrschaftsmacht, mit der Menschen über andere verfügen. Gerade in der Ohnmacht des Widerspruchs erwächst eine Macht, die sich von keiner Herrschaftsmacht brechen läßt, wenn sie sprachlich zur Darstellung kommt und so zu einem öffentlichen Faktor wird.

Auch der christliche Glaube steht für S. im Zeichen der Überwindung dessen, was Menschen einander durch Macht und Gewalt antun. Der Kreuzesglauben ist Ausdruck der Hoffnung auf die geschichtsüberlegene Macht der Ohnmacht wider alle Hoffnung auf militärische und politische Mächte und Gewalten, die Menschen niederdrücken.

Im Widerspruch gegen die Vernichtung des Individuums und in der Hoffnung auf die Geschichtsübermacht dargestellter Ohnmacht treffen sich für S. die Menschenrechte mit der Theologie. Jede dieser Größen bezieht sich auf die andere als ein ihr Äußeres, ohne daß sie aber nicht sein kann. Die Theologie kann ihre Hoffnung nur verkünden, wenn sie sich die Darstellung der Ohnmacht der Individuen, wie sie in der jeweiligen Gegenwart erlitten wird, in den Menschenrechten zu eigen macht. Die Repräsentation dieser Ohnmacht bedarf umgekehrt einer Hoffnung, die diesen Widerspruch überhaupt als sinnvolle Handlung erscheinen läßt angesichts der allgegenwärtigen Versuchung zur Resignation.

In der Einleitung spannt S. ein Grundproblem auf, vor dem sowohl der Glaubens- als auch der Menschenrechtsdiskurs stehen: „Die Differenz von Individuum und Gemeinschaft" (12). Im Bekenntnis des Glaubens realisiert sich sowohl eine Glaubensgemeinschaft als auch die Individualität des Bekennenden. Beide Größen haben sozusagen einen Anspruch auf das Bekenntnis. Die Gemeinschaft hat ein Recht darauf, ihre Identität zu wahren. Demgegenüber hat das Individuum „ein Recht auf eine abweichende Meinung in Sachen Religion, weil im Bekenntnis dessen, was jemand für wahr und richtig hält, die Identität dieser Person offenbar und verletzbar wird." Damit ergibt sich ein wechselseitiger Zugriff, für den sich „keine klare, von jeher und für alle Zeiten feste Grenze" (13) ziehen läßt.

Ein ähnliches Spannungsverhältnis zeigt sich in der politischen Gemeinschaft. Das Menschenrecht auf Glaubensfreiheit ist Voraussetzung für individuelle Identität. Wenn aber ein Bekenntnis die „Selbstverständlichkeiten der Identität eines Staates antastet", wird es „zu einer Widerstandsaktion gegen den Staat". Auch hier läßt sich keine überzeitliche Grenze etablieren.

Die Hoffnung des Individuums, seine Identität wahren zu können, gründet auf die Menschenrechte und die ‚Freiheit des Glaubens'. Dies ist das Thema des *ersten Hauptteils* (*A. Begriffliche Grundlagen*). Die Ohnmacht des Individuums wird machtvoll, wenn sie zur Sprache gebracht und so zu einem öffentlichen Machtfaktor wird, der Herrschaftsmacht in Frage stellt. In den Menschenrechten hat die Repräsentation von Ohnmacht Zugang auf die Bühne des Rechts gefunden, die eigentlich für die Aufführung von Herrschaftsmacht gezimmert wurde. Menschenrechte stellen sozusagen ein Gegenrecht zum normalen machtbewehrten Recht der Gemeinschaft dar. „Mit den Menschenrechten werden solche Angelegenheiten benannt, in denen gesellschaftliche Verfahren nicht die allgemeine Regel über die Besonderheit des individuellen Falles stellen können." (33) Insofern lassen sich „Menschenrechte als Widerstandsaktionen begreifen, in denen die Menschen sich gegen das stellen, was ihre Würde antastet. Sie verkörpern die Ohnmacht angesichts menschenunwürdiger Verhältnisse und Gewalten und sind zugleich eine Sprache, die dieser Ohnmacht in der gesellschaftlichen Auseinandersetzung eine Macht verleiht." (43)

Auch im Glauben geht es um Macht und Ohnmacht. Da ist einerseits die Ohnmacht des Einzelnen. Denn den Glauben anzunehmen, schließt „die Erkenntnis der eigenen Fehler und das Bekenntnis ihrer Realität vor anderen" (48) ein. Dieses Bekenntnis macht den Einzelnen ohnmächtig. Dieser Ohnmacht steht die Macht der Glaubensgemeinschaft gegenüber. Diese gründet nicht nur in dem Wissen über das, was der Bekennende über sich offenbart, sondern schon vorgängig in der Verfügung über die Offenbarung als einer Sprache, in der sich Menschen aussagen können. Daher ist „die Gemeinschaft im Wort des Evangeliums eine mächtige Größe. Sie ermächtigt die einzelnen Mitglieder, sich in dem auszusprechen, was sie wirklich sind" (51).

Dennoch liegt in der Ohnmacht des Einzelnen eine Macht gegenüber der Gemeinschaft. Denn die Macht, die die Gemeinschaft über den Einzelnen in dessen ‚Outing' gewinnt, steht in der Ambivalenz von Gut und Böse. Diese Ambivalenz kann nur in den Einzelnen durch ihre Hinwendung zum Guten überwunden werden. Die Glaubensgemeinschaft findet also nur zu ihrer Identität, wenn sie der Umkehr der Einzelnen Respekt zollt und so deren Ohnmacht mächtig wird. „Das aber stellt die Gemeinschaft der Glaubenden vor die Freiheit der einzelnen Person gerade in dem Glauben, der (– es muß wohl ‚den' heißen; d.Vf. –) diese Gemeinschaft bekennt." (51)

Damit wird jene Ebene aufgedeckt, auf der sich Glaube und Menschenrechte verschränken: das Gewissen. Das Gewissen bedeutet zunächst eine Ohnmachtserfahrung, insofern sich in ihm der Mensch mit der Übermacht seiner eigenen Bosheit konfrontiert. Aus dieser Ohnmacht erwächst Macht. Denn

der, der in sich seine Identität gegenüber der eigenen Ohnmacht durchhält, wird sich durch die Macht der Bosheit anderer nicht leicht brechen lassen. „Das Gewissen macht Menschen menschenrechtsfähig, der Glaube gibt dem eine Sprache vor anderen. Die Freiheit des Glaubens ist deshalb ein Politikum und eine Plattform der politischen Auseinandersetzung." (57)

Der *zweite Hauptteil* (*B. Politische Eckdaten*) zeigt, wie mit der neuzeitlichen Grunddifferenz von Staat und Gesellschaft eine Außengrenze der Politik entsteht, an der Ohnmacht zur Darstellung gelangen kann. „Sobald dieser Ohnmacht in der Politik Raum gegeben wird, entsteht ein Ort, welcher dem Diskurs über die Menschenrechte gesellschaftliche Bedeutung gibt. Das ist in den historischen Menschenrechtserklärungen geschehen." (115) Eine Herrschaft im Namen der Menschenrechte, die diesen Titel verdient, kann es nicht geben. Denn deren Anliegen ist es, der Ohnmacht der Individuen Respekt zu verschaffen. Herrschaftsmacht aber „erzeugt nur andere Ohnmacht, deren Sprache die eigenen Ansprüche diskreditiert" (102).

Im *dritten Hauptteil* (*C. Religiöse Wegmarken*) geht es um die Selbstoffenbarung Gottes, der sich gerade mit seinem Namen jeder Verfügung entzieht und somit eine „mögliche Differenz zum herrschenden Heiligen einer Gesellschaft" (121) erzeugt. Offenbarung „macht sprachfähig in den Auseinandersetzungen mit den Mächten und Gewalten der eigenen Zeit. Insofern ist die Berufung auf die Offenbarung selbst eine Machtfrage in der Gesellschaft" (123).

Diese Einsichten haben Konsequenzen für die Kirche, die S. im *vierten Hauptteil* (*D. Kirchliche Optionen*) herausarbeitet. Aufgabe der Kirche ist, die Ohnmacht der Menschen ihrer eigenen Zeit so in Sprache zu kleiden, daß sie machtvoll wird. Sie muß „die eigene Botschaft von denen her entdecken, die außerhalb von ihr stehen" (145). Dies aber setzt voraus, daß sie sich als prinzipiell ohnmächtig vor der Gewissensfreiheit der Einzelnen begreift. Das Bekenntnis des Konzils zur Religionsfreiheit stellt daher einen geschichtlichen Durchbruch der Kirche zu sich selbst dar.

Der abschließende *fünfte Hauptteil* (*E. Theologische Perspektiven*) bindet die gelegten Fäden fulminant und eindringlich zusammen. Die Hoffnung auf die Macht der Ohnmacht, auf die die Menschenrechte setzen, findet sich selbst ganz in dem Glauben an die Auferstehung des Gekreuzigten. „Die Macht der Ohnmacht, auf die alle Menschenrechtsarbeit setzt, ist eine Spur zu Gott." Umgekehrt muß die Theologie eine Sprache finden, in der Ohnmacht mächtig wird. Sie „bedarf der Auseinandersetzung mit Erfahrungen von Ohnmacht, die nicht zum Untergang, sondern zu Formen der Auferstehung führen, um diese Sprache zu finden." (167) Eine solche Sprache zu finden, ist eine Gnade. „Der Widerstand in der Sprache der Ohnmacht ist ein Geschenk, das in der Erfahrung der Ohnmacht verborgen liegt. Gott ist in ihr präsent, aber nicht im Modus eines jubelnden *gloria*, sondern im Modus eines leisen *passivum divinum*." (168)

S.s Buch stellt die theologische Sozialethik traditioneller Provenienz in Frage, insofern es ihr um die Errichtung einer politischen Ordnung geht, in der die Menschenrechte zur Herrschaft kommen. Für ihn sind Menschenrechte gerade keine soziale Norm, die durchgesetzt werden müßte und daher notwendigerweise Ohnmacht erzeugen würde, sondern eine Anti-Norm, die der normierenden Verfügung über das Individuum Grenzen zieht im Modus der Macht der Ohnmacht. Insofern stellen die Menschenrechte einen eschatologischen Vorbehalt gegenüber jeder Rechtsordnung dar. Eine andere Frage ist es aber, wo die Grenzen der legitimen Verfügung des Rechts bestehen, zumal S. keinesfalls grundsätzlich zwangsbewehrtes Recht abschaffen will. Er will nur „eine strikte Differenz zwischen Recht und Menschenrecht" (102). Seine Überlegungen ersetzen also den rechtsethischen Diskurs über Grundnormen des Rechts nicht. Dann aber stellt sich die Frage, ob es wirklich sinnvoll ist, rechtsethisch legitime Verfügungen beispielsweise des Strafrechts in der Perspektive des eschatologischen Protestes als Menschenrechtsverletzungen zu bezeichnen. Hierüber und über ähnliche Fragen wäre mit S. zu diskutieren.

Das Handicap des Buches liegt m. E. in seiner kryptischen Sprache, die auf den ersten Blick schlicht und unprätentiös wirkt. Dieser Eindruck wird aber nur durch einen abundanten Gebrauch von Pronomina aller Art erreicht, deren Bezüge ärgerlicherweise gelegentlich falsch sind, teilweise nicht eindeutig oder nur sehr mühsam zurückverfolgt werden können. Auch ist die Metaphorik schwer zu entschlüsseln. Das alles hemmt den Fluß des Verstehens unnötig. Es bedarf einiges an Durchhaltewillen, um das Anliegen zu verstehen. Wer ihn aufbringt, wird belohnt.

Barsbüttel Gerhard Beestermöller

Zeichen des Lebens. Sakramente im Leben der Kirchen – Rituale im Leben der Menschen, hg. v. Paul M. Zulehner / Hansjörg Auf der Maur / Josef Weismayer. – Ostfildern: Schwabenverlag 2000. 291 S., geb. DM 36,00 ISBN: 3–7966–0976–7

Der vorliegende Bd dokumentiert eine im Sommersemester 1999 an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien durchgeführte Ringvorlesung. Die einzelnen – durch eine einleitende pastoraltheologische Problemanzeige Zulehners ergänzten – Vorlesungen liefern aus religionswissenschaftlicher, biblisch-exegetischer, systematisch-theologischer, liturgiewissenschaftlicher, kirchenrechtlicher und praktisch-theologischer Perspektive eher einzelne Bausteine zu einer weiteren Bearbeitung des wichtigen Themas, als daß sie dieses schon selbst systematisch in den Blick nehmen.

Im folgenden seien kurz wichtige Themen genannt, die dabei in den Blick kommen:

Im religionswissenschaftlichen Teil stellt G. Stemberger *„Rituale im jüdischen Familienleben"* vor, K. Wernhart versucht einen Überblick über *„Rites des passage ethnologisch"* und Johann Figl thematisiert *„Rituale und Symbole in den großen Weltreligionen"*. Dabei weist er auf das wichtige, dringend weiterer religionswissenschaftlicher, theologischer und wohl auch medientheoretischer Reflexion bedürftige Problem des Verhältnisses von Ritus und Wort hin.

Im biblisch-exegetischen Teil erinnert G. Braulik in einem sehr materialreichen, auch dogmengeschichtlich argumentierenden Beitrag an die „sacramenta veteris legis"; hier könnte sich, ohne daß dies erwähnt wird, eine gute Brücke zu ähnlichen Überlegungen bei Luther und Calvin ergeben und somit eine bisher, soweit ich sehen kann, vernachlässigte Perspektive auf das ökumenische Problem eines biblisch angemessenen Sakramentsverständnisses. Spezieller referiert J. Kremer exegetische Erkenntnisse zu *„Älteste Aussagen über die Eucharistie"*, konkret v. a. zu 1 Kor 10f.

Die systematisch-theologischen Beiträge beginnen mit der Vorlesung des evangelischen Dogmatikers U. Kühn zu *„Sakramente in der evangelischen Tradition"*. Er erinnert u. a. unter Rückgriff auf Artikel 13 der Apologie der Confessio Augustana an Melanchthons Verständnis der „sacramenta" als „ritus" und hebt dessen Aktualität hervor. J. Weismayer gibt dann mit *„Sakrament Kirche – Sakramente der Kirche"* einen guten Überblick über die Entwicklung des katholischen Sakramentsverständnisses im zwanzigsten Jh. Schließlich steuert E. Chr. Suttner *„‚Ubi sacramenta, ibi ecclesia' – Wo Sakramente gefeiert werden, dort ist die Kirche"* einen wichtigen, kirchengeschichtlich argumentierenden Impuls zur Ökumene bei, indem er auf die lange Zeit auch in Schismen bestehende Gemeinsamkeit der Kirchen durch die Kraft liturgischer Vollzüge hinweist.

Geradezu ein Vermächtnis stellt die Vorlesung des zwei Monate später verstorbenen Hansjörg Auf der Maur dar: *„Lobpreis und Anrufung Gottes im sakramentlichen Vollzug. Eine noch immer unterbelichtete Dimension westlicher Sakramententheologie und Praxis"* arbeitet anhand der sorgfältigen Analyse der drei Lobpreisungen und Anrufungen Gottes in der Paschavigil die Fundamentalität liturgischer Feier als Entfaltung des „sacramentum paschale" für das Sakramentsverständnis heraus. Die dem Bd vorangestellte *„Verabschiedung von Hansjörg Auf der Maur"* durch G. Braulik stellt behutsam die existentielle Bedeutung dieses Themas für den Verstorbenen heraus.

Es schließen sich zwei kirchenrechtlich wichtige, jeweils auch die aktuelle pastorale Situation in den Blick nehmende Beiträge an. K. Kochs Überlegungen zu *„Amtszuständigkeit für Sakramente – und die PastoralassistentInnen?"* weisen auf die die konkreten Nöte vor Ort übersteigende, grundsätzlich den sakramentalen Charakter der Kirche betreffende Problematik nichtsakramental vollzogener Beauftragung von Menschen für den pastoralen Dienst hin und mahnen – als Desiderat des II. Vaticanum – eine „notwendige Identitätsbestimmung des sakramental ordinierten Amtes" (220ff) an. Konkretere, auch das Festhalten am Zölibat sowie den Ausschluß der Frauen vom Priesteramt kritisierende Überlegungen trägt B. Primetshofer *„Das Recht auf Sakramente im Spannungsfeld zwischen Grundrecht und Kirchenordnung"* vor, der dabei an die mancherorts auf Grund des Priestermangels vernachlässigte Pflicht der Kirche zu Wortverkündigung und Sakramentenspendung erinnert.

Als vorletzte Beiträgerin widmet sich die evangelische Praktische Theologin Susanne Heine *„Emanzipation und Ritual: Liturgie im Streit zwischen Feier der Heilstatsachen und Inszenierung des Subjekts"*, wobei sie ein vom Poiesis-Begriff ausgehendes Liturgieverständnis entwickelt und so die aus einer Subjekt-Objekt-Trennung entspringenden Probleme vermeidet. Den Abschluß bildet F.-P. Tebartz-van Elsts Hinweis auf *„Die Wiederbelebung des Erwachsenenkatechumenats. Konzepte, Erfahrungen, Perspektiven"*, der auf die Entwicklung und erste Durchführung eines durch das altkirchliche Katechumenat inspirierten Modells hinweist und dabei die für die Pastoral grundlegende Verbindung von Katechese und Liturgie aufzeigt. Die – leider unterlassene – Berücksichtigung der seit längerem in Skandinavien und Deutschland erarbeiteten ähnlichen Bemühungen um eine Erneuerung der Taufpraxis in lutherischen Kirchen könnte hier noch eine Bereicherung sein.

Insgesamt liegt also ein materialiter sehr reichhaltiger Bd mit Beiträgen vor, die aus verschiedenen Perspektiven das Thema der Ringvorlesung umschreiten und so eine Fundgrube für interessierte Leserinnen und Leser darstellen. Die Mühe einer systematischen Zusammenschau wird ihnen allerdings nicht abgenommen. Inhaltlich ist leider die für eine zeitgemäße Pastoral unerläßliche religions- und kultursoziologische Perspektive nur kurz in Zulehners Einleitungsbeitrag angedeutet.

Dem evangelischen Rez.en fällt auf, daß die insgesamt außerordentlich erfreuliche ökumenische Perspektive v. a. in den grundsätzlicheren und historischen Beiträgen stärker hervortritt als in den konkret auf die heutige Pastoral bezogenen.

Münster Christian Grethlein

Bibelwissenschaften

Böhlig, Alexander / **Markschies**, Christoph: **Gnosis und Manichäismus**. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 1994. XII, 316 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 72), Ln DM 148,00 ISBN: 3–11–014294–5

Schoenborn, Ulrich: **Diverbium Salutis**. Studien zur Interdependenz von literarischer Struktur und theologischer Intention des gnostischen Dialogs, ausgeführt an der koptischen „Apokalypse des Petrus" aus Nag Hammadi (NHC VII,3). – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 260 S. (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 19), geb. DM 84,00 ISBN: 3–525–53374–8

Der an erster Stelle genannte Sbd enthält zwei Studien des Kirchenhistorikers C. Markschies und daran anschließend drei Beiträge des in der Zwischenzeit leider verstorbenen Fachmannes der Wissenschaft vom christlichen Orient A. Böhlig. Die beiden ersten Texte stehen im engen Zusammenhang mit der inzwischen gut bekannten Diss. des Vf.s: *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins.* – Tübingen 1992 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 65). Vor allem der zweite Forschungsbeitrag behält bleibende Bedeutung, weil er die im Vorwort der Monographie versprochene Forschungsgeschichte zu Valentin und zu der nach diesem benannten Gnosisrichtung enthält: „Alte und neue Texte und Forschungen zu Valentin und den Anfängen der ‚valentinianischen' Gnosis – Von J. E. Grabe und F. C. Baur bis B. Aland". Bekanntlich kommt C. Markschies das Verdienst zu, daß er die erhaltenen Fragmente Valentins, unabhängig von allen sonstigen Nachrichten über ihn, einer eindringenden Interpretation unterzogen hat, die ihn dazu veranlaßte, hinter den Obertitel seiner Monographie ein Fragezeichen zu setzen. In der Tat muß man zwischen Valentin auf der einen Seite und seinen Schülern, die eindeutig Gnostiker waren, einen Unterschied machen. – Der wichtigste und umfangreichste Beitrag A. Böhligs zum Sbd behandelt: „Die Bedeutung der Funde von Medinet Madi und Nag Hammadi für die Erforschung des Gnostizismus". Dieser souverän geschriebene Teil kann allen empfohlen werden, die sich aus erster Hand über die Funde manichäischer und meist gnostischer Schriften an verschiedenen Orten Ägyptens informieren lassen wollen. Der Vf. war selbst als Editor von Schriften beider Funde früh und führend in der Erschließung der Hs.en tätig. Seine beiden folgenden Studien enthalten eine Skizze des Manichäismus (*„Der Manichäismus und das Christentum"*) und die Behandlung eines Teilaspektes dieser weitverbreiteten Religion gnostischer Prägung (*„Zum griechischen Hintergrund der manichäischen Nus-Metaphysik"*). Nützliche Stellen- und Vf.register zu allen fünf Studien beschließen den instruktiven Sbd.

Das an zweiter Stelle angeführte Werk geht zurück auf eine Habil.sschrift im Fach Neues Testament, die bereits 1988 vom Fachbereich Evangelische Theologie in Marburg angenommen worden ist. Der Vf. erklärt im Vorwort, daß er erst nach der Rückkehr von einer Tätigkeit in Argentinien die Drucklegung vorbereiten konnte, wobei er die bis Mitte 1992 erschienene einschlägige Literatur eingearbeitet hat. Ein Jahr nach Erscheinen seines Buches (1995) wurde sodann innerhalb des Projektes der „Coptic Gnostic Library" die Edition des koptischen Textes mit englischer Übersetzung und den entsprechenden Einführungen des Nag Hammadi-Codex VII publiziert: Nag Hammadi Codex VII. Contributors: Frederik Wisse u. a., Volume Editor: Birger A. Pearson. – Leiden / New York / Köln 1996 (The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi and Manichaean Studies, 30). Die „Apokalypse des Petrus" als dritte Schrift dieses Codex wurde dabei von James Brashler bearbeitet (Text, Übersetzung und Anmerkungen), während die Einführung von Michel Desjardins stammt (201–247). Die Bibliographie dort nennt bereits auf S. 216 die gedruckte Arbeit von U. Schoenborn. Schließlich erschien 1999 die Edition von Henriette W. Havelaar: The Coptic Apocalypse of Peter (Nag-Hammadi-Codex VII,3). – Berlin 1999 (Texte und Untersuchungen, 144). Diese Arbeit begnügt sich allerdings mit der ersten Fassung der Studie Schoenborns und schreibt auch den Namen des Vf.s nicht ganz richtig. Innerhalb von Wilhelm Schneemelcher (Hg.), Ntl.e Apokryphen II. – Tübingen ^{5}1989, hat Andreas Werner die deutsche Übersetzung der koptisch-gnostischen Apokalypse des Petrus mit der entsprechenden Einleitung beigesteuert (633–643, nicht zu verwechseln mit der seit längerem bekannten, griechisch und äthiopisch überlieferten Offenbarung des Petrus ebd. 562–578).

Die dritte Schrift des Codex VII von Nag Hammadi gehört zu den am besten erhaltenen Texten des ganzen Fundes; sie ist fast ohne Textverlust auf uns gekommen. Trotzdem ist die Interpretation bis heute mit zahlreichen Problemen belastet, die daher rühren können, daß der koptische Übersetzer der erschließbaren griechischen Vorlage nicht immer gewachsen war und daß auch der für den überlieferten koptischen Text verantwortliche Abschreiber Fehler gemacht hat. Schoenborn bietet eine eigene deutsche Übersetzung, die er in den Anmerkungen begründet. Im Unterschied zu anderen Forschern verzichtet er auf textkritische Operationen, d. h. er interpretiert die Endgestalt, so wie sie auf uns gekommen ist. Dazu kann man die Position von Henriette W. Havelaar (s. o.) S. 71 vergleichen: „In our analysis we depart from the Coptic text of Apoc.Pet. as it has come down to us. However, we shall find some indications that we are concerned with a composite writing. Apoc.Pet. may contain revisions of earlier texts as well as redactional or post-redactional interpolations." Die besondere Leistung der Interpretation Schoenborns, die bleibenden Wert besitzt, ist die Anwendung das Instrumentariums der Textpragmatik und Gesprächsanalyse. In dieser Hinsicht gelangt er zur erhellenden Charakterisierung des gnostischen Dialogs in der Zielrichtung auf die Rezipienten, die durch die Lektüre zur Gnosis geführt werden sollen, sich selbst im Einklang mit der übernatürlichen Offenbarung, als deren Vermittler der „Urgnostiker" Petrus gilt, intentional von der negativ gezeichneten vorfindlichen Welt zu distanzieren. Kirchenhistorischer Auswertung der Passagen über die Gnosisgegner steht Schoenborn skeptisch gegenüber. Doch scheint mir zu dieser Frage das letzte Wort noch nicht gesagt zu sein.

Mainz Theofried Baumeister

Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum, hg. v. Beate Ego / Armin Lange / Peter Pilhofer in Zusammenarbeit mit Kathrin Ehlers. – Tübingen: Mohr Siebeck 1999. X, 519 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 118), Ln DM 218,00 ISBN: 3–16–147050–8

Dieser Sbd ist ein ermutigendes Zeichen bibelwissenschaftlicher Leistungsfähigkeit. An der altehrwürdigen Greifswalder Univ., mit deren großer exegetischen Tradition sich Namen wie Julius Wellhausen, Hermann Cremer oder Ernst Lohmeyer verbinden, traf sich 1998 ein Kreis von Alttestamentlern, Neutestamentlern und Judaisten, Ägyptologe und Patrologe hinzugerechnet, und diskutierte eine nicht zuletzt für die theologischen Ursprünge christlicher Selbstdefinition spannende transdisziplinäre Frage: Wie haben die antiken Religionen auf die Herausforderung reagiert, die sich ihnen durch den (politisch oder religiös bedingten) Verlust ihres Heiligtums oder durch dessen topographische Ferne stellte? Das Symposium besticht durch perspektivische Weite, sachliche Tiefe und personale Breite. Sieben Länder und mindestens ebensoviele Denominationen sind vertreten; vielversprechende Nachwuchswissenschaftler kommen ebenso zu Wort wie längst renommierte Fachvertreter. Das Ergebnis sind 28 im Umfang meist knappe Beiträge in den sechs Teilen: Altes Testament – Pagane Umwelt – Judentum der hellenistisch-römischen Zeit – Qumran – Synagoge und rabbinische Literatur – Neues Testament und Alte Kirche. Ein liebenswerter Zug liegt darin, daß einige deutschsprachige Teilnehmer ihren Beitrag in Englisch veröffentlichen, während W. Horbury (Cambridge) dem Deutschen als Konferenzsprache seine Reverenz erweist. Jedem Aufsatz ist ein leserfreundliches „Summary" beigefügt.

I. Die *atl.en* Beiträge untersuchen die Auseinandersetzung mit der herkömmlichen Tempeltheologie in der Exilszeit, während der Aufbauphase des Zweiten Tempels und in der vorhellenistischen Weisheit: JHWH selbst wird zum Heiligtum (A. Ruwe: Ez 8–11); Gebotsobservanz tritt an die Stelle von Kultoptimismus (A. Lange: Jer 7,1–8,3); das sakrale Raumerleben wird schöpfungstheologisch erweitert und vertieft (M. Albani: Jes 66,1f). Der nachexilische Wiederaufbau des Tempels diente sowohl der Integration Judas in den achämenidischen Reichsverband als auch der sinnstiftenden Definition eines religiösen Identitätszentrums wie dem Neuanfang des öffentlichen Lebens (I. Willi-Plein). Entgegen einem noch immer vorherrschenden Urteil kann der Kult des Zweiten Tempels jedoch nicht als hierokratischer Ersatz für verlorene Staatlichkeit gelten; er war vielmehr universal ausgerichtet und sucht sich in Chr durch die Betonung von Torakonformität und levitischer Einbindung in die Volksidentität gesamtisraelisch auszuweisen (Th. Willi). Mit resignierender Wahrnehmung der dem Leben widerständigen Transzendenz eines *Deus otiosus* belegt Koh inneren Abstand zur Tempelfrömmigkeit; seine pessimistische Weisheit wurzelt in einem – griechischer Denkart verwandten – pragmatischen Eudaimonismus einerseits und einer – letztlich biblisch-theonom bedingten – Skepsis gegen Religiosität andererseits (H.-P. Müller). Ursprünglich nicht im Tempelkult beheimatet, verweist die Gesamtgestalt des Psalters seiner – weisheitlich überarbeiteten – Architektur nach auf den Anspruch, selbst zum

Begegnungsort zwischen dem Beter und seinem Gott zu werden: Auf den Psalmen thront der Gott Israels, und der Psalter selbst wird zum (portativen) Heiligtum (E. Zenger).

II. In der *religiösen Umwelt* biblischer Literatur erweist sich ägyptische Religiosität als tempelorientiert, aber nicht tempelgebunden: Da der Tempel als lebendiger Organismus galt, galten die Bauphasen als Lebensepisoden, nicht als tempellose Zeit; der reisende Ägypter wußte sich auch jenseits des Temenos von den Göttern begleitet (D. Kurth). Die Suche nach Stadt und Heiligtum ist eine prägende Denkfigur in Vergils Äneis und in manchen Zügen mit der Tempelfreude des Judentums in hasmonäischer und herodianischer Zeit verwandt (W. Horbury).

III. Die Untersuchungen zur *hellenistisch-römischen Zeit* setzen bei den jüdischen Heiligtümern von Elephantine, Garizim und Leontopolis an, die zwar neben dem Jerusalemer Tempel bestanden, sich aber eher politischem Räsonnement als theologischen Alternativentwürfen verdankten (J. Frey). Das Motiv der Tora als (paradiesischem) Lebensstrom läßt Weisheit als „transportabel" erscheinen und bereitet den Grund für den Primat der Lehre in tempelloser Zeit (B. Ego: Sir). Bei aller Kritik am gegenwärtigen Tempelkult zeichnet das Jubiläenbuch den Garten Eden, die Opferstätten der Erzväter und das Zionsheiligtum der neuen Schöpfung doch in solchen Urzeit-Endzeit-Farben, daß der Leser den Tempel als Hoffnungsgut wahrzunehmen vermag (J.T.A.G.M. van Ruiten). Während Josephus, hierin wohl den Verteidigern von Masada vergleichbar, ausweislich seines *Bellum Judaicum* noch um 79 n. Chr. die Ansicht vertrat, ohne Tempel könne das Judentum nicht existieren, änderte er während seiner Arbeit an den *Antiquitates* seine Auffassung und empfahl nunmehr die pharisäische Affirmation unter Simeon ben Gamaliel I. (H. Eshel). 4Esr entwirft visionär ein Bild des himmlischen Jerusalem, in dem Israels alte Tora zur letzten Geltung kommt, jene Tora, die als normative Wirklichkeit Israel geblieben ist, als alles andere verlorenging (H. Lichtenberger). In der Geschichtsrekonstruktion des *Liber Antiquitatum Biblicarum* wird der Tempel, vielleicht mit Rücksicht auf priesterliche Leserschaft, als Realsymbol der Erwählung des Bundesvolkes dargestellt; die Soteriologie dieses Werkes, durch Fürbitte, Fasten, die Wirkung des individuellen Todes wie das Torastudium geprägt, wird davon jedoch nicht berührt, wie denn nach der Katastrophe von 70 n. Chr. nicht das Bundeszeichen Tempel, sondern der Glaube an die Bundestreue Gottes für Ps.-Philo entscheidend ist (M. Vogel).

IV. Die theologisch motivierte Entfernung vom theologisch grundsätzlich anerkannten Jerusalemer Tempel gehört zur *raison d'être* der *Qumran-Gemeinschaft*, die damit für das gesetzte Ziel einen besonders ergiebigen Studiengegenstand darstellt. Die Gemeinschaft selbst versteht sich mit ihrer Reinheits-, Gebets- und Toradisziplin als korporatives Heiligtum. In Vorbereitung auf die endzeitliche Restitution des zadokitischen Priesterdienstes widmet sie sich gründlich dem Studium vorhasmomäischer Kultordnungen (L. H. Schiffman), wie auch jene priesterlichen Funktionen weiter ausgeübt werden, die unabhängig vom Opferkult sind, also Mantik, Lehre, Segnung, Beteiligung an der Gerichtsbarkeit, Feststellung des Reinheitsstatus (F. Garcia Martinez). Auch in Qumran gewinnt die Sublimierung des Tempelverlusts im Rahmen der Adam- und Eden-Typologie einen das eschatologische Selbstverständnis der Gemeinschaft stabilisierenden und orientierenden Rang (G. J. Brooke).

V. Auf die qumranische Liturgie konnten die *Rabbinen* zurückgreifen, als sie nach der Tempelzerstörung festgeprägte Gebetsformen entwickelten (E. Eshel). Als Mutterboden urchristlicher „Spiritualisierung", die sich in Röm 12,1f dokumentiere, ist nach dem Eindruck von F. Siegert die diaspora-synagogale Konzentration auf den Wortgottesdienst zu verstehen, die ihre zeitgenössische Entsprechung in der pythagoreischen und stoischen Opferkritik finde und diese faktisch in liturgische Wirklichkeit übersetze. Die Funktionen des Stadttores bzw. -platzes übernehmend, dient die antike Synagoge allen möglichen lebensweltlichen Zwecken, bevor sich nach 70 n. Chr. die gottesdienstliche Bestimmung in den Vordergrund schiebt, ohne jedoch den Charakter der Synagoge als Zentrum des Torastudiums wie des sozialen Kontakts ganz zu verdrängen (F. G. Hüttenmeister). Die rabbinische Soteriologie läßt Liebeswerke, Fasten und vor allem das Torastudium an die Stelle der Tieropfer-Sühne treten; der Gottesdienst in den – gezielt mit Tempeldekor ausgestatteten – Synagogen ersetzt den Tempelkult (St. Schreiner).

VI. Die *ntl.en Beiträge* werden mit einem methodisch umsichtigen Blick auf Johannes den Täufer eröffnet: Er tritt, soweit die Texte erkennen lassen, nicht als Kultkritiker auf, doch die Bindung der Vergebung an den Ritus der Bußtaufe – in kritisch modifizierter Anknüpfung an die qumranische Ablutionspraxis – weist auf ein Frömmigkeitsprofil, das zumindest die Sühnepraxis des Tempels in theologischer Indifferenz hinter sich gelassen hat (F. Avemarie). Auch beim Apostel Paulus findet sich keine Polemik gegen den Jerusalemer Tempel: Wenn er eine christologisch fundierte und ekklesiologisch applizierte Tempelmetaphorik entfaltet, knüpft er vielmehr positiv an die antiken Kultkonzeptionen an, so daß statt von „Spiritualisierung" eher von einer „Christologisierung" der Tempelmotivik zu sprechen wäre (Chr. Böttrich). Paulus wie der Jakobusbrief verstehen die Tora als einheitliche Ganzheit, die sie unter solchen Bedingungen und in jener beweglichen Weise zu rezipieren suchen, die für frühjüdische Diasporagemeinden kennzeichnend waren; die gängige Scheidung zwischen rituellen und ethischen Geboten wird dem nicht gerecht (K.-W. Niebuhr). Die Tempelaktion Jesu (Mk 11,15–17) unterbricht als programmatische Zeichenhandlung den Opferbetrieb, und zwar einerseits als Aufruf zur Umkehr, der die Basileia-Botschaft in der Mitte Israels zur Geltung bringt, andererseits als Signal der Bereitschaft zur Substitution des Tempelkults durch den stellvertretenden Sühnetod (F. Ådna, in den historischen Präsumtionen teilweise zu ungesichert). Die unmittelbare Gegenwart Jesu inmitten der Gemeinde (vgl. Mt 18,20–22) gleicht zwar den Tempelverlust aus, ist aber vor Mißbrauch nicht geschützt, so daß sie an die Koinonia-Gestalt der kirchlichen Versammlung, an die geschichtliche Jesus-Überlieferung und letztlich an den Kanon rückzubinden war (P. Pokorný). Nach den funktionsbezogenen Anfängen urchristlicher Gottesdiensträume wird unter typologischem Rekurs auf das Alte Testament und unter Einfluß opferorientierter Christologie die herkömmliche Tempelsemantik auf die Kirchenarchitektur bezogen (H. G. Thümmel).

Die Inhaltsskizzen mögen einen ersten Einblick in die sachlichen Stärken dieses Sbds geben, die im einzelnen zu würdigen den Rahmen sprengen würde. So muß der Rez. es bei wenigen kritischen Äußerungen belassen, für die der Platz allemal ausreicht:

1) Über den Begriff „Gemeinde" läßt sich streiten (vgl. auch 3.57.71.75.89.95f), aber im Verein mit „community" dürfte die pragmatische Titelwahl wohl zu rechtfertigen sein.

2) Wünschenswert wäre gewesen, daß die hellenistisch-reichsrömischen Kultvereine (die beim Symposium selbst erörtert wurden) auch in der Druckfassung zu ihrem Recht gekommen wären. Man vermißt zumindest die frühesten Kirchenschriftsteller, die manche lohnende Perspektive auf das Thema hätten öffnen können. 1Clem fehlt selbst bei H. G. Thümmel, und außerhalb seines Beitrags führt das umfangreiche Stellenregister ganze fünf Belege aus dem frühchristlichen Schrifttum an (im Vergleich zu mehreren hundert Belegen aus dem Frühjudentum). Vollends unverständlich wirkt es, daß in dieser „Untersuchung zum Neuen Testament" die schwergewichtigen und unmittelbar themenrelevanten Entwürfe des Johannesevangeliums und des Hebräerbriefs (der nicht einmal im Stellenregister auftaucht) unberücksichtigt bleiben. Den christologischen, pneumatologischen und ekklesiologischen Konnotationen des Problemfelds wird so insgesamt zu geringe Aufmerksamkeit geschenkt.

3) Wo es um die Bewertung kultischer Realsymbolik geht, walten mitunter unreflektiert konfessionelle Plausibilitäten[1]. Das rasche Urteil über „magischen" Mißbrauch (25f.30.32.480f) operiert mit vager Begrifflichkeit, und wenn schon ein scholastischer *terminus technicus* wie „opus operatum" eingeführt wird, sollte man sich auch Kenntnis über das damit Gemeinte verschaffen (vgl. 84.86). Die seinerzeit (1932) wichtige, aber in vieler Hinsicht längst überholte Studie von H. Wenschkewitz[2] scheint manchen Vf.n das letzte Wort zu den kulttheologischen Differenzierungsprozessen im Frühjudentum und Urchristentum gewesen zu sein. Die meisten Vf. jedoch lassen die Denkfigur der „Spiritualisierung" problembewußt hinter sich (z. B. 412f. 446), und insgesamt dürfte die in letzter Zeit forcierte Forschung zur Kultmetaphorik, -typologie, -analogie, -allegorie und -transformation in der frühjüdisch-frühchristlichen Sattelzeit durch diesen Sbd nachdrücklich gefördert werden.

4) Keine Förderung ist allerdings von dem Beitrag von F. Siegert (*Die Synagoge und das Postulat eines unblutigen Opfers*, 335–356) zu erhoffen. Die undifferenzierten Gegenüberstellungen von Kult und Wortdienst, Ritus und Ethos, die monochrome Nachzeichnung pythagoreischer, stoischer oder prophetischer Opferkritik, die schmissigen Urteile über Modernität und „gereinigte, aufgeklärte Anschauungen" im Kultwesen, die derben Anachronismen (Philo als Vorbild des protestantischen Pastors (347f); Hebr 13,13 als „Aufbruch in die Profanität" (344 Anm. 26)), nicht zuletzt die Vermengung von Religionsgeschichte mit Kontroverstheologie (platitüdenhaft 347 Anm. 34 über „Rückentwicklung" und „Paganisierung" der Frühkirche) – all dies repräsentiert allenfalls den Forschungsstand des späten 19. Jh.s. Bei allem Respekt vor dem *in Judaicis* bestens bewanderten Vf. ist die Aufnahme seines überraschend niveaulosen Beitrags in den Sbd zu bedauern.

„Die Juden, welche sich auf Kostbarkeiten verstehen, wußten sehr gut, was sie taten, als sie bei dem Brande des zweiten Tempels die goldenen und silbernen Opfergeschirre, die Leuchter und Lampen, sogar den hohenpriesterlichen Brustlatz mit den großen Edelsteinen im Stich ließen und nur die Bibel retteten. Diese war der wahre Tempelschatz". – Vieles, was in den fast ausnahmslos mit hoher Kompetenz geschriebenen, lehrreichen Beiträgen dargelegt wird, erinnert an dieses Wort von Heinrich Heine[3]. Nur möchte man neben der Hei-

[1] Die Kritik zielt nicht auf die systematischen Wertungsmaßstäbe als solche, sondern auf den Umstand, daß sie als selbstverständlich vorausgesetzt werden und daher unkontrolliert bleiben. Zu diesem – die religionsgeschichtliche Arbeit von Theologen nicht selten belastenden – Problemfeld vgl. näher K. Backhaus, *Kult und Kreuz. Zur frühchristlichen Dynamik ihrer theologischen Beziehung*, in: ThGl 86 (1996) 512–533.

[2] *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament*, Leipzig 1932 (Angelos. B 4).

[3] *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland (²1852)*, hg. von W. Harich, Frankfurt a. M. 1966, 61.

ligen Schrift auch das Gebet, die Weisheit, die Hoffnung des Visionärs, die Schöpfung, den lebendigen Bau der „Gemeinde" zu den wahren Tempelschätzen zählen, am Ende Christus und JHWH selbst. Mit feinem Charme klingt die Beweglichkeit des Heiligen in der von D. Kurth mitgeteilten, aus dem Mittleren Reich stammenden Erzählung vom Schiffbrüchigen an, der, an einer einsamen Insel gestrandet, einem Gott begegnet, „der die Menschen liebt in einem fernen Land, das die Menschen nicht kennen" (136). Bilanz: Sollte der Forschungsstandard dieses Sbds die Gegenwart der Exegese repräsentieren, so muß um deren Zukunft niemand fürchten.

Paderborn Knut Backhaus

Nag Hammadi Codices III,3–4 and V,1 with Papyrus Berolinensis 8502,3 and Oxyrhynchus Papyrus 1081. Eugnostos and The Sophia of Jesus Christ, hg. v. Douglas M. Parrot. – Leiden / New York / København / Köln: E. J. Brill 1991. XXII, 216 S. (The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Studies, 27), geb. US$ 80,56 ISSN: 0169–7749 ISBN: 90–04–083669

Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII. Volume Editor: Charles W. Hedrick. – Leiden / New York / København / Köln: E. J. Brill 1990. XXXIV, 566 S. (The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Studies, 28), geb. hfl 380,00.ISSN: 0169–9350 ISBN: 90–04–07825–8

Nag Hammadi Texts and the Bible. A Synopsis and Index, hg. v. Craig A. Evans / Robert L. Webb / Richard A. Wiebe. – Leiden / New York / Köln: E. J. Brill 1993. XXII, 551 S. (New Testament Tools and Studies, 18), kt hfl 200,00 ISBN: 90–04–09902–6

Die Coptic Gnostic Library ist in den Jahren seit 1975 als Teilreihe ohne eigene Zählung unter den Bden der Nag Hammadi (seit 1994: and Manichaean) Studies in insgesamt 16 Bden erschienen; den Abschluß bildeten 1995/1996 der Nag Hammadi-Codex VII und die Synopse der vier Versionen des Apokryphon des Johannes als Nr. 30 und Nr. 33 der Nag Hammadi and Manichaean Studies. Die Sammlung enthält die vollständige kritische Edition des koptischen Textes mit englischen Übersetzungen des Hs.enfundes von Nag Hammadi; mitaufgenommen wurden die schon länger bekannten Codices Askewianus und Brucianus mit Abdruck des koptischen Textes nach den Ausgaben von Carl Schmidt und einer neuen englischen Übersetzung von Violet MacDermot. Die Schriften des auch seit längerem bekannten Papyrus Berolinensis 8502 hat man an passender Stelle als Dubletten von Nag Hammadi-Texten synoptisch oder für sich ebenfalls einbezogen.

Die parallel zu dieser Editio maior des Institute for Antiquity and Christianity in Claremont – mit James M. Robinson als General Editor – erstellte Editio minor mit ausschließlich Übersetzungen und Einführungen enthält dagegen den Gesamtbestand von Nag Hammadi und des Codex Berolinensis 8502 unter Verzicht auf die Codices Askewianus und Brucianus (The Nag Hammadi Library in English. Translated and introduced by members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity, Claremont, California, James M. Robinson, General Editor. – 3. gänzlich überarbeitete Aufl. Leiden / New York / København / Köln 1988 [1. Aufl. 1977]). Inzwischen bietet der Verlag Brill eine fünfbändige Paperback-Ausgabe mit Nachdruck der Editio maior an, wobei wiederum die Codices Askewianus und Brucianus unberücksichtigt bleiben: The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices. Neben der nun abgeschlossenen Edition meist amerikanischer Forscher ist die koptisch-französische Ausgabe zu nennen, die in Québec und Löwen erscheint: Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section Textes, 1977ff. Die entsprechende deutsche Forschung mit dem Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften um Hans-Martin Schenke und anderen Wissenschaftlern wie Martin Krause hat bisher vor allem einzelne Schriften oder Teile des Fundes von Nag Hammadi bearbeitet. Die Gesamtübersetzung von Gerd Lüdemann und Martina Janßen (Bibel der Häretiker. Die gnostischen Schriften aus Nag Hammadi. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert. – Stuttgart 1997) wird kritisiert, weil sie allzusehr den englischen Übersetzungen verpflichtet ist (vgl. etwa Hans-Gebhard Bethge: Theologische Literaturzeitung 124 [1999] 138–141). Die vor Jahren schon in zwei Bden vorgelegte Auswahlsammlung von Konrad Dietzfelbinger (Apokryphe Evangelien aus Nag Hammadi. – Andechs ^{2}1989; Schöpfungsberichte aus Nag Hammadi. – Ebd. 1989) beruht angabengemäß allein auf den jeweils genannten englischen und deutschen Übersetzungen und verfolgt popularisierende Ziele. Eine am Urtext orientierte deutsche Gesamtausgabe hat der Berliner Arbeitskreis in Arbeit; meines Wissens bereitet auch Peter Nagel eine solche Ausgabe vor.

Einzelne Bde der amerikanischen Edition sind hier in früheren Jahren besprochen worden. Der Hinweis auf die o. g.en zwei Bde ist heute Anlaß, den erfolgreichen Abschluß des ganzen Forschungsprojektes von Claremont zu konstatieren. Natürlich spiegeln die 16 Bde, die während eines Zeitraums von 20 Jahren publiziert wurden, jeweils den Forschungsstand ihres Erscheinungsjahres oder auch einiger Zeit davor wider. So bedauert Douglas M. Parrot, Herausgeber des oben an erster Stelle angeführten Bdes, im Vorwort selbst, daß er den 1984 in Paris erschienenen Bd von Michel Tardieu: Codex de Berlin (Écrits Gnostiques. Sources Gnostiques et Manichéennes, 1) nicht mehr habe einarbeiten können. Für die Zukunft verspricht er: „I anticipate making good use of it in a future commentary" (XII). Meines Wissens ist dieser Kommentar bisher noch nicht erschienen. Man tut also gut daran, im Umgang mit den einzelnen Bden darauf zu achten, ob nicht auch an anderer Stelle an den entsprechenden Texten gearbeitet wurde oder wird. Ein solches Urteil ist keineswegs ehrenrührig, zeigt doch gerade ein Blick in den an zweiter Stelle aufgeführten Bd, wie schlecht manche Texte überliefert sind und wie sehr sie darauf warten, daß sich noch viele Forscher um ein besseres Verständnis bemühen.

Die religionsgeschichtliche Bedeutung der in den beiden Bden enthaltenen Texte steht außer Zweifel: der *„Eugnostosbrief"* in zwei Fassungen, dessen christliche Überarbeitung in der *„Sophia Jesu Christi"* in wieder zwei Fassungen, in vier Spalten synoptisch dargeboten mit darunter stehenden englischen Übersetzungen, aus Codex XI die für das Paulusverständnis des 2./3. Jh.s sehr wichtige *„Interpretation der Gnosis"* und die *„valentinianische Abhandlung"* mit fünf Gebeten als Anhang, die auch sonst überlieferten ethischen *„Sextussprüche"* im Codex XII und anderes. Insgesamt muß man den an der amerikanischen Gesamtausgabe beteiligten Forschern dankbar sein, daß sie ihre Ergebnisse innerhalb eines überschaubaren Zeitraums in die sicher auch weitergehende Forschung zu den Schriften von Nag Hammadi und zur Gnosis eingebracht haben. Zur *„Interpretation der Gnosis"* (NHC XI,1) vgl. jetzt: Die Auslegung der Erkenntnis (Nag-Hammadi-Codex XI,1) hg., übers. und erklärt von Uwe-Karsten Plisch. – Berlin 1996 (Texte und Untersuchungen, 142).

Das an dritter Stelle oben angeführte Werk ist ein nützliches Hilfsmittel für Exegeten und andere Wissenschaftler, die den Bezügen zwischen den Nag Hammadi-Texten und den Schriften der Bibel nachgehen wollen, wobei für erstere die „Nag Hammadi Library in English" den Leitfaden bildet und letztere nach der „Revised Standard Version" zitiert werden. Die Vf. gehen so vor, daß sie im Hauptteil die einschlägigen Stellen der „Nag Hammadi Library" abdrucken; im Fall angenommener Zitation folgen die voll ausgeschriebenen biblischen Belege, bei entfernteren Bezügen Verweise mit den bloßen Stellenangaben. Ein eigenes Bibelstellenregister verweist in Fettdruck auf die Stellen mit Bibelzitaten und in normaler Schrift auf biblische Anspielungen in den Schriften der „Nag Hammadi Library". Es ist klar, daß hier manches eine Sache des Ermessens ist und daß man zur eigenen Sicherheit doch im einzelnen die Texte selbst konsultieren muß. Eine umfangreiche Bibliographie und ein Index moderner Namen vervollständigen das insgesamt hilfreiche Arbeitsmittel.

Mainz Theofried Baumeister

Exegese des AT

Frevel, Christian: **Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern.** Zum Ende der Priestergrundschrift. – Freiburg: Herder 2000. 422 S. (Herders Biblische Studien, 23), geb. DM 98,00 ISBN: 3–451–27251–2

In der Pentateuchforschung ist heute mehr denn je die Frage, wie sich der Pentateuch zu den Vorderen Propheten literaturhistorisch verhält, ungeklärt, werden doch die Bücher Deuteronomium und Josua sowohl für einen Hexateuch, das Buch Deuteronomium für einen Pentateuch und gleichzeitig beide Bücher für ein sog. „Deuteronomistisches Geschichtswerk" in Anspruch genommen. Ohne den Abschluß des Deuteronomiums mit Verschriftung der Tora und Tod des Mose (Dtn 31–34) funktioniert keine Fabel des Pentateuch. Der Schlüssel zur Lösung dieser Fragen und damit der Literaturgeschichte des Pentateuch liegt in diesen Schlußkap.n des Dtn, vornehmlich in Dtn 34. Im Gegensatz zum Tetrateuch finden sich in Dtn und Jos nur wenige Verse, die der Priesterschrift zugewiesen werden können, was für die ältere Ergänzungshypothese eines Ewald oder de Wette noch kein Problem war, da für sie D die jüngste Ergänzung der Grundschrift P war. Mit der Spätdatierung in der Neueren Urkundenhypothese von Graf, Kuenen, Wellhausen brach das Problem auf, da

sich mit der Spätdatierung von P die Frage stellte, warum P nicht wie im übrigen Tetrateuch in D zu finden sei. Die Vertreter der Neueren Urkundenhypothese lösten das Problem mit der These, in Dtn 1,3; 34,1a.(7).8f sei P „mechanisch" (M. Noth) von der Redaktion post-P in D eingearbeitet worden. Diese These war Konsens, bis L. Perlitt (ZAW 100) den Nachweis führte, daß P überhaupt nicht in Dtn zu finden, der Abschluß von P vielmehr in der Sinaiperikope zu suchen sei. Dem hatte auch schon M. Noth zugeneigt und die postsinaitische P als Ausklang behandelt, da P keine Landnahme erzähle und das Thema Landbesitz für P ohne Bedeutung sei. Er hielt aber doch an wenigen P-Versen im Dtn fest, da s. E. die älteren Quellen J/E den Aufriß von P bestimmten. Inzwischen sind die vor-P-Quellen der Urkundenhypothese erheblich in die Kritik geraten, so daß es nun Ziel der Bonner Habil. von C. Frevel (Vf.) ist, umgekehrt durch eine Sicherung des Abschlusses von P in Dtn 34 die Plausibilität der vor-P-Quellen zu stärken, verliert doch der Abschluß eines „Jehowisten" in Jos 24 an Überzeugungskraft, wenn der Abschluß von P bereits in der Sinaiperikope zu finden ist. Sollten bei M. Noth J/E helfen, den unsicheren Abschluß von P zu finden, so soll nun P das Profil der vorpriesterschriftlichen Schicht des Pentateuch/Hexateuch schärfen, steht doch die angefochtene Urkundenhypothese insgesamt auf dem Spiel. Der Vf. setzt sie voraus, diskutiert also weder die Frage, ob P Quelle oder Ergänzungsschicht sei, noch die Datierung von P nach D, die vornehmlich von jüdischen Gelehrten (Hurvitz, Milgrom, Knohl, Weinfeld u. a.) nachdrücklich bestritten wird, und in der Tatsache, daß P gerade nicht so wie im Tetrateuch im Dtn zu finden ist, ein starkes Argument auf ihrer Seite hat. Statt dessen widmet sich der Vf. in eindringlicher Replik der Falsifizierung der Thesen, die mit einem Ende der Grundschrift von P entweder in der Sinaiperikope (T. Pola, E. Otto, E. Zenger) oder im Josuabuch (J. Blenkinsopp, N. Lohfink, H. Seebaß) rechnen. Das Ergebnis ist nach Meinung des Vf.s eindeutig, „daß es derzeit keine sinnvolle und haltbare Alternative zu Dtn 34 als Schluß einer Priestergrundschrift gibt. Weder in Josua, noch in Numeri oder der Sinaiperikope kann die Priesterschrift geendet haben. Damit scheint man ‚auf Gedeih und Verderb' auf Dtn 34 angewiesen zu sein" (342). Nun sieht aber der Vf. selbst, daß aus diesem Kap. P literarkritisch nicht herauszufiltern ist, so daß er zu der These greift, P sei mit dem dtr Stratum unlösbar verschlungen. Gegenüber der klassischen Aussonderung von P wird nur wie bereits durch R. Lux und E. Cortese Dtn 34,9 als post-P aus der Diskussion, Abschluß von P zu sein, herausgenommen. Verzichtet der Vf. auf eine Trennung zwischen dtr und priesterschriftlichem Anteil in Dtn 34,1–8 und versucht, P in Dtn 34 nur indirekt durch die Zuweisung von Dtn 32,48–52 zu P zu stabilisieren, weicht er vor den Konsequenzen der Tatsache, daß der Tod des Mose nicht von P, sondern formgebend vom nichtpriesterschriftlichen Anteil in Dtn 34 berichtet wird, aus. Wenn der Vf. in unkonventionellem Sprachgestus L. Perlitt vorwirft, er „versprüht Nebel auf dem Nebo" (59), so gilt das eher für diesen Lösungsversuch, da der Vf. nicht wahrhaben will, was er beschreibt, daß es sich nämlich in Dtn 34,1–8 um einen Mischtext handelt, der das dtr Dtn ebenso wie P voraussetzt und also postpriesterschriftlich ist. Das war bereits L. Perlitts Meinung zu Dtn 34,1a.7–9. Der Vf. zeigt seiner Intention zuwider, daß dies für Dtn 34,1–8 insgesamt gilt. Nun weiß er auch, daß seine These nicht allein auf der Falsifizierung der Gegenthesen und der Analyse von Dtn 32; 34 stehen kann, vielmehr P^G auch im Numeribuch zu finden sein muß, um einen Abschluß in Dtn 34 plausibel zu machen und insgesamt die Ausrichtung von P auf den Landbesitz aufgewiesen werden muß. Die in der Schöpfung und Urgeschichte grundgelegte, in Gen 17,8 formulierte und in Ex 6,2–8 wiederholte Landverheißung werde in Ex 29,42–46* als Höhepunkt der P im Gegensatz zur Bundesverheißung nicht aufgenommen und in Ex 40,17.34f. nicht erfüllt. Der Vf. schließt daraus nun nicht, daß das Thema Land, wird es in der Sinaiperikope als Zentrum von P nicht erwähnt, keine strukturierende Funktion hat, sondern P über die Sinaiperikope hinaus auf eine Fortsetzung im Numeribuch dränge, die der Vf. auch in Num 13f* und Num 20* findet. Obwohl der Vf. einräumt, daß Num 13f „zu Recht eine Schlüsselstellung in der derzeitigen Diskussion (hat)" (133), verzichtet er auf eine ausführliche Analyse und übersieht somit das komplexe Geflecht der literarischen Rezeptionen zwischen Num 13f; 32,6–15; Dtn 1,19–46; 9,22–24; Jos 14,6–15; 15,13–19, das zeigt, daß die literarische Gemengenlage zwischen vordtr, dtr und postpriesterschriftlichen Überlieferungen sehr viel komplexer ist, als daß sich in Num 13f noch die klassische Lösung der Urkundenhypothese halten ließe. Damit, daß der Vf. Num 13f „nicht eigens analysiert" (346), hat er sich die Infragestellung seiner These vom Hals geschafft, aber auch den Schlüssel zu weiterführenden Lösungen aus der Hand gelegt. Das gilt gleichermaßen für Num 20. Wenn er Num 20,1ff nur um den Preis der Aussonderung von Num 20,12 als postpentateuchredaktionell P zuweist, bleibt er die Antwort schuldig, warum eine erneute Rebellion des Volkes nach Num 13f nicht geahndet werde und die Erzählung damit aus dem Duktus der bisherigen postsinaitischen Wüstenerzählungen herausfallen soll, obwohl der Vf. eine Parallelität im Aufbau mit Num 14,1–38* und Ex 16,1–15* gerade zum Schlüssel einer Zuordnung zu P macht. Auch bleibt ungeklärt, wie nach der Pentateuchredaktion, die in Dtn 34,10–12 Mose auf die Seite JHWHs rückt, seine Abqualifizierung als sündig noch möglich sein soll. Ist aber Num 20,12 fester Bestandteil der Erzählung, der erst den Skopus liefert, so ist sie insgesamt postpriesterschriftlich. Mit der Urkundenhypothese übernimmt der Vf. die These eines mechanisch arbeitenden Pentateuchredaktors. In der Erkenntnis, daß es unmöglich ist, in Dtn 34,1–8 noch P mechanisch zu trennen, wird ein anderes Bild an zentraler Stelle, dem Abschluß des Pentateuch, deutlich.

Mit der Integration von Dtn und P ist eine profilierte postpriesterschriftliche Redaktionstätigkeit verbunden, die der Vf. um der Stimmigkeit seiner These willen konsequent ausblendet. Mechanisch arbeitende Endredaktionen aber sollten endlich die Bühne der Pentateuchforschung verlassen, denn sie sind Relikte der ungelösten Probleme der Urkundenhypothese. Der Versuch des Vf.s, sie um der Urkundenhypothese willen am Leben zu erhalten, ist nicht von Erfolg gekrönt. Das Buch verheißt „einen weiterführenden Beitrag zur Überwindung der Stagnation in der sog. Pentateuchkrise". Dem wird nur zustimmen, wer die nicht diskutierten Voraussetzungen des Vf.s teilt, stand doch von vornherein schon fest, wo der Abschluß von P zu suchen sei. Daß das Buch Dissidenten der Neueren Urkundenhypothese unter dem Schlachtruf „alles bleibt beim Alten" (213) zurück in den geschützten Hafen alter Hypothesensicherheit führen wird, darf bezweifelt werden. Der Rez. wird weiter mit L. Perlitt und E. Zenger „auf der Hälfte Schluß" machen und das Ende von P^G in der Sinaiperikope suchen und also uneinsichtig bleiben, da er die in der Arbeit implizierte These einer mechanischen Schlußredaktion nicht mehr für zeitgemäß hält. Dennoch gesteht er freimütig, durch das Buch zahlreiche Anregungen erhalten zu haben, hat es doch eine Stärke in der eindringlichen Präsentation des Forschungsstandes und sei deshalb aller Kritik im Grundsätzlichen zum Trotz der Fachwelt zur Lektüre empfohlen.

München Eckart Otto

Miggelbrink, Ralf: **Der Zorn Gottes.** Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2000. 639 S., kt DM 78,00 ISBN: 3–451–27245–8

Ein Buch ist hier vorzustellen, das eine Wende in der Theologie bewirken könnte und sollte. Es steht an, einen seit Jahrzehnten über der Theologie liegenden lähmenden Denkzwang aufzubrechen. Miggelbrink nimmt in seiner 1999 bei der Univ. Innsbruck eingereichten Habil.schrift im Fach Dogmatik entschlossen Abschied von der „Hermeneutik der Harmlosigkeit", die nur vom „‚gnadenlos' lieben Gott" (5) zu reden weiß und die Gott nur noch als „ebenso *freundliches wie wirkungsloses Remedium* gegen Existenzängste und Krisen oder als die *ungefragte Überaffirmation eines ohnehin schon als befriedigend empfundenen Daseins*" (25f) ins Spiel bringt. M. weiß, wovon er spricht, ist er doch Religionslehrer: Gerade in der Religionspädagogik gilt es als strenge Pflicht, das Bild des richtenden und strafenden Gottes unter allen Umständen auszumerzen; die Kinder sollen nicht mehr wie ihre Großmütter und -väter dadurch geschreckt werden. Wie viele Theologen halten sich nicht etwas darauf zugute, in diesem Sinn das Gottesbild geläutert und von seinen „negativen" Zügen gereinigt zu haben. Aber wie viele biblische Texte aus dem Alten *und* Neuen Testament verfielen deswegen unter einen Bann, welche Fülle der kirchlichen Tradition mußte deshalb unter Schweigegebot gestellt werden. Einige sind indessen schon aus der geschlossenen Phalanx ausgeschert: Alttestamentler wie E. Zenger und M. Görg wagten wieder vom zornigen Gott zu sprechen, im Umkreis der Girard-Rezeption kam mindestens das Problem der Gewalt in der Bibel wieder ins Blickfeld. Darauf stützt sich M., wenn er es nun unternimmt, die Rede vom zornigen Gott theologisch umfassend zu rehabilitieren und wieder in das Zentrum des theologischen Denkens zu rücken.

Umfassend, d. h. für ihn: biblisch, systematisch und in praktischer Absicht. Bis auf wenige Ausnahmen werden alle biblischen Schichten und Schriften besprochen, werden alle wichtigen Vertreter und

Richtungen der Theologie dieses Jh.s einer eingehenden Analyse unterzogen. Man möchte meinen, das geht nicht. Aber es geht, welche abundante Literatur M. dazu auch bewältigen mußte und bewältigt hat. Exkurse zu zentralen Fragen (Sühneopfer, Gewaltpotential des Monotheismus, männliche und weibliche Züge Gottes, Verhältnis von AT und NT, Offenbarungsverständnis u.a.m.) kommen dazu: wahrlich eine Summa der Theologie des zornigen Gottes. All der Aufwand bemißt sich am Ergebnis – und dieses eben steht an, eine Wende in der Theologie einzuleiten.

Auf 60 S.n faßt M. zunächst den Ausgangspunkt und den Ertrag der Arbeit zusammen. Diese Einleitung ist ein Buch im Buche, aber sie sollte vom Weiterlesen nicht abhalten. Die Untersuchungen zum biblischen Theologoumenon vom göttlichen Zorn brauchen allein fast 300 S.n. Wohl selten hat sich ein Dogmatiker so gründlich auf die Bibel und die neueste Literatur dazu eingelassen. Nur eben die Spitzen der Ausführungen können hier benannt werden: Mit dem Namen JHWH ist von Anfang an auch eine scheinbar grundlose Bedrohung der Schöpfung verbunden. Die eigentliche Theologie des zornigen Gottes beginnt aber erst bei den Propheten. M. entdeckt sie als politische Theologie. Der Zorn Gottes ist das Mittel zur Einforderung einer gerechten Gesellschaft. Sind, wie bei Amos, die tragenden Institutionen der Gemeinschaft durch Eigennutz einiger zerstört, muß der Untergang des ganzen Volkes folgen, auch wenn er die Unterdrückten hineinzieht. Die Zornespredigt der Propheten macht den Unheilszusammenhang nur ausdrücklich, in den sich Israel begeben hat. Der Prophet, der das zu sagen hat, wird zum einsamsten aller Menschen. Hosea und dann auch Jeremia prognostizieren glasklar den Untergang, wissen dann aber auch um die Liebe Gottes, die über das Unheil hinausweist. Entscheidender Einschnitt in der prophetischen Zornespredigt ist das Ende der staatlichen Existenz Israels. Die Anrede an das Kollektiv macht nun keinen Sinn mehr, die Evidenz der politischen Zornrede vergeht. Mit Ezechiel beginnt die Individualisierung des Zornmotivs: JHWHs Gericht vernichtet nicht mehr Schuldige und Gerechte, sondern er erbarmt sich individuell der Einzelnen. Die Aussagen der Propheten, so M., haben geschichtlich-situativen Wahrheitsgehalt, sie dürfen nicht universalgeschichtlich oder gar nur als Vorstufe zur späteren Heilsoffenbarung verstanden werden. Im Deuteronomium ist der Zorn Gottes Reaktion auf den Bundesbruch, zentriert auf die Übertretung des Ersten Gebots. Das dtn Geschichtswerk entfaltet die Zornestheologie als Mittel zur Durchsetzung des politischen Handelns JHWHs gegen die Machthaber. Nicht ein Triumphalismus göttlicher Gewalt ist gemeint, sondern der Widerstand gegen entmenschlichende Verhältnisse. Der Monotheismus, der hier zutage tritt, begrenzt gerade die Gewalt des politischen Absolutismus, er ist revolutionär. Es ist aber sein Schicksal, daß die Aufdeckung latenter Gewalt zu offener Gewalt führt. Die Weisheitsbücher verstärken die Individualisierung. Orientiert an der Vorstellung einer göttlichen Ordnung, richtet sich Gottes Zorn nur gegen den Tor, der diese verkennt. Kohelet und Hiob protestieren je auf ihre Weise gegen einen Willkürgott und verweisen auch ihn auf die Ordnung der Gerechtigkeit. Das Buch der Weisheit verschiebt das Zorngericht auf die Zeit nach dem Tod – eine Lösung, die um den Preis der Entweltlichung des göttlichen Handelns erkauft ist. Einen folgenreichen Neuansatz bildet die Priesterschrift. Auch für sie ist der politische Bezugsrahmen der Zornestheologie dahin. Sie setzt die Rede vom Zorn Gottes zur Aufrechterhaltung der Rechts- und Gemeinschaftsordnung ein, verbunden aber mit verschärfter persönlicher Gewissensbildung und der Möglichkeit der Entsühnung. Beidem dienen die Opfer im Tempel, deren Tragik es war, in ihrem spezifischen, humanen Sinn von den Opfern der heidnischen Umwelt nicht mehr unterschieden zu werden; sie überlebten sich wegen der Rohheit ihrer Riten. Die Apokalyptik begreift M. als eine entzeitlichte und universalsierte Wiederaufnahme des deuteronomistischen Schemas. Der Zorn des fernen, allmächtigen Gottes ist hier emotionslos und berechnend.

Im NT erscheint die Nähe Jesu zur atl.-prophetischen Zornestradition vor allem in der Quelle Q. Jesus rechnet wie der Täufer mit dem Zorngericht, mit der Scheidung zwischen Gerechten und Bösen, aber die Tür zur Vergebung hält Gott bis zum letzten Augenblick offen. Die Voraussetzung für Jesus ist, daß das Böse in der Welt bereits besiegt ist, wenn es auch weiter wirkt. Gottes Güte kann darum in einer (immer noch) zutiefst verkehrten Welt verkündigt werden, deren Repräsentanten und Garanten droht jedoch das Gericht. M. äußert sich ausführlich zur Deutung des Todes Jesu. Im Gespräch mit beinahe allen dazu vorgetragenen Positionen entscheidet er sich klar gegen ein Verständnis des Todes als kompensatorische Sühneleistung. Indem Jesus Gottes Lebenswillen bis in den Tod hinein trägt, sind Gottes Ja und der Menschen Nein unlöslich miteinander verbunden. Das Heil bleibt in der Krisis, Sühne aber ist gegeben durch die Möglichkeit der Erkenntnis und Anerkenntnis der eigenen Schuld – eine Erkenntnis, zu der nur der mit Jesus solidarische und über die eigene Sünde verzweifelte Mensch fähig ist; zu ihr verhilft Jesu stellvertretendes Leiden. Stellvertretung wird in dieser nicht-sakrifiziellen Deutung zur Grundkategorie christlichen Lebens. Die Synoptiker blicken auf den Sieg des Gekreuzigten zurück. In verschiedener Weise tritt für sie das Motiv des Zorns deshalb mehr in den Hintergrund, sie heben stärker auf die bereits vollzogene Umkehrung der irdischen Ordnung ab. Hingegen nimmt Paulus das Zornmotiv in seiner ganzen Bedeutung wieder auf, gedacht in unlöslicher Verbindung mit dem Evangelium der Gnade. M. entfaltet in voller Ansehung der interpretatorischen Probleme bei Paulus dessen „sensationelle Integration von Gnade und Gesetz" (327): Paulus verkündet nicht einfach einen stets sühnebereiten Gott, sondern eine Theologie des Opfertodes Christi, die das sühnende Handeln im Sterben des Gerechten für andere erblickt. Daran bekommt Anteil, wer sich mit dem für andere Sterbenden identifiziert. Den Zorn Gottes ruft herab, wer sich dem verweigert. Einen letzten Höhepunkt von M.s Arbeit an der Bibel stellen seine Ausführungen zur Offenbarung des Johannes dar. Hier ist die prophetische Tradition unter den Bedingungen der christlichen Heilsuniversalität weitergeführt. Da es zwischen den bedrohten Christen und dem Weltreich Rom keine Rechtsbasis gibt, wird allein auf die Macht Gottes gehofft. Die Gewalt bleibt für Gott reserviert, für die Christen die Gewaltlosigkeit; aber Gottes Gewalt ist die des Lammes: durch den Zusammenprall mit dem Lamm offenbart das Tier seine Gewalt und vernichtet sich selbst.

Es war nötig, den biblischen Teil des Buches so relativ ausführlich zu referieren (aber wie wenig ist damit immer noch gesagt, wie wenig ist deutlich geworden von der grundständigen und hochreflektierten biblischen Theologie, die M. bietet), um mindestens anzudeuten, daß die Theologie des Zornes Gottes des Dogmatikers M. eine wirklich biblische Theologie ist. Die Lösung, die er später vorschlagen wird, ist ganz aus biblischem Stoff gewoben. Eine Linie zeichnet sich bereits ab: Was vom Zorn Gottes zu sagen ist, erschließt sich nicht aus unbeteiliger Perspektive, kann nicht als ontologische Aussage über das Wesen Gottes formuliert werden, es ist vielmehr abhängig von der Situation derer, die es sagen. So wie es wechselnde Situationen des biblischen Zeugnisses vom Zorn Gottes gibt, so bekommen Menschen im Leben in unterschiedlicher Weise mit dem Zorn Gottes zu tun. Entkoppelt von der aktuellen Beziehung zu Gott wird die Rede vom Zorn Gottes falsch und gefährlich. Die „dramatische Theologie" R. Schwagers wird M. Gelegenheit geben, diese Erkenntnis systematisch zu fassen.

Der *zweite Teil* der Arbeit befaßt sich mit dem Zornesmotiv in der Theologie des 20. Jh.s. Bei von Balthasar, Barth und Rahner ist das Motiv durchaus präsent. *Von Balthasar* steht aber in der Gefahr, den Zorn im innergöttlichen Heilsdrama aufgehen zu lassen und die Theologie des Zorns von geschichtlicher und biblischer Konkretion loszulösen. *Barth* faßt den Zorn als bleibendes Moment der Heiligkeit Gottes, der den widerständigen Menschen nur in äußerster Geduld erträgt. Gottes Gnade kommt nur in der Krisis seines Zorns. Auch post Christum muß der Mensch verstehen, daß er den Zorn und die Strafe verdient. Barths Theologie ist politisch, weil sie die dauernde Gefährdung von Menschheit und Kirche nicht aus dem Blick verliert. Bei *Rahner* hebt M., wie schon in seiner Diss. „Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug" (1989), stark die Erfahrung der Unbegreiflichkeit Gottes als Negation aller endlichen Erkenntnismöglichkeiten hervor. Rahners Theologie des universalen Heilswillens ist gebrochener, dunkler, als es die gängige Rahner-Rezeption wahrhaben will; an seiner Theologie des Todes wird dies ganz deutlich. Ausführlich äußert sich M. sodann zur Theorie *R. Girards* und ihrer theologischen Rezeption. Girard betrachtet die biblische Geschichte als eine Geschichte der Überwindung der Gewalt, er hat viel für eine produktive Neuinterpretation des biblischen Opferverständnisses geleistet. Seine Grenzen liegen in seinem bloß ästhetischen Verständnis der Opferwirkung und seinem begrenzten Begriff von Gewalt. Wo er so wie bei *G. Baudler* aufgenommen wird – der gewalttätige „Stiergott" sei nur Projektion, die durch Jesus überwunden werde –, wird die Theologie eindeutig bibelfern. Baudler kann seine Interpretation nur durch gewaltsames Eliminieren und Zurechtbiegen des biblischen Zeugnisses aufrechterhalten, wie M. zeigt. Dagegen zieht M. wichtige Impulse aus der *handlungstheoretischen Theologie (H. Peukert, E. Arens).* Sie setzt die Negation der Welt durch Gott in konkrete, handlungsbezogene messianische Dynamik um. Ihre Begrenzung liegt in ihrer Orientierung an kommunikativem Konsens: Dieser ist über die Schroffheit der biblischen Zornesrede nie zu gewinnen. Psychologische Beiträge zur Problematik des zorniges Gottes (*E. Drewermann u.a.)* verweisen offenbar mehr auf die Rezeptionsbedingungen biblischer Texte als auf diese selbst. Während sich M. der Rehabilitierung der Fluchpsalmen durch *E. Zenger* anschließt, erhebt er Bedenken gegen die Aufteilung Gottes in eine dunkle und eine helle Seite Gottes durch *M. Görg* und dessen Versuch, der dunklen Seite durch eine Theodizee zu begegnen. Für M. ist durchgehend zentral: „Die Engagiertheit Gottes schließt seine Enragiertheit ein" (499), beides kann nicht gegeneinander ausgespielt werden.

Der Durchgang durch die benannten Ansätze gibt M. nun das Material in die Hand, im dritten und letzten Teil der Arbeit seine „Systematik einer theologischen Rede vom zornigen Gott" darzulegen.

Deren Sprach- und Ausdrucksmöglichkeiten werden zuerst erörtert: Die klassische (scholastische) Theologie verbot sich die Rede vom Zorn Gottes durch ihr am Seinsbegriff orientiertes Rationalitätsideal. Schon bei der passibilitas Gottes, die doch nicht geleugnet werden kann, kam sie in Bedrängnis, um wieviel mehr aber bei der irascibilitas. Die Ansätze von *E. Jüngel* und *L. Boff* führen M. hier weiter, bei ihnen wird Gott in Liebe und Zorn als im Kampf mit dem anderen seiner selbst, dem Nichts und dem Tod, begriffen. Die *Metapher-theorie* (vor allem *J. Werbick)* gestattet es, metaphorische Rede von Gott auf konkrete Erfahrungen zu beziehen. Biblische Racheforderungen äußern einen Vergeltungswunsch, der sich äußern können muß und in die Gottesgeschichte mit hineingenommen werden kann. Das Wiederaufleben einer *mythologischen Rede* über das Göttliche, wie sie heute manchen vorschwebt, die die Theologie vom Rationalitätsanspruch der Moderne ausgenommen wissen wollen, weist M. eindeutig zurück: Der Mythos bringt immer eine Zustimmung zum Bestehenden zum Ausdruck, wie sie mit der Rede vom Zorn Gottes unvereinbar ist.

Seine eigene Theologie vom Zorn Gottes formuliert M. schließlich im Anschluß an die „dramatische Theologie" R. Schwagers, dabei aber Motive Rahners und auch der theologischen Handlungstheorie wieder aufnehmend. Die

dramatische Theologie bezieht den subjekthaften Glaubensprozeß in das Verständnis des Heilsdramas systematisch ein, sie bietet einen Neuansatz für das Verhältnis von Offenbarung und Erfahrung. Im Rahmen des von Schwager entwickelten fünfaktigen Schemas des Lebens Jesu ist vor allem der zweite Akt – Gottes Zorn gegen die Ablehnung seiner Heilsbotschaft – der Ort für die Rede vom zornigen Gott. In der Biographie von Gläubigen ist auch die dem zugrundeliegende Erfahrung immer wieder lebendig: die Konfrontation von Gottes Liebe mit einer gewaltverzerrten Welt. Die Stufen des Heilsdramas heben sich nicht in dessen Ende auf. Die Kirche hält deshalb in ihrer Verkündigung alle Phasen des Dramas präsent und bietet zu jeder individuelle Anschlußmöglichkeiten. Fällt die Rede und die Erfahrung vom Zorn Gottes aus, erscheint das Reich Gottes nur als Übersteigerung menschlicher Wünsche und verliert seinen politisch-kritischen Sinn. Gottes Transzendenz, so eine von M.s Spitzenthesen, wird (wie bei den Propheten) erst an seinem Zorn entdeckt: Weil er mit der Welt, so wie sie ist, nicht einverstanden ist, wird er als der ihr gegenüber transzendente erfahren. Gottes Ja zur Welt ist sein erstes Wort, sein Zorn das zweite Wort, das der „absoluten Unvereinbarkeit einer Welt der Gewalt, der Unterdrückung, der Verweigerung von Lebenschancen" (576) mit seinem Heilswillen entspricht. Gott bejaht die Welt als Projekt seines Heils und verneint sie als die bestehende, von Gewalt korrumpierte. In der Christusoffenbarung erhalten Christen Anteil an der ganzen Gottesgeschichte, die in das Geschehen der Versöhnung mündet. Christus ist für sie der hermeneutische Schlüssel zur ganzen Bibel, der Glaube an die Versöhnung aber bleibt leer und wird zum Gegenstand von Projektionen, wenn er nicht der heilsdramatischen Erfahrung von Gottes Zorn und Verwerfung ausgesetzt bleibt. „Nicht ohne Grund schließlich endet der Kanon des Neuen Testaments mit dem fulminanten Schlußbild einer sich austobenden göttlichen Zorneswut" (576).

An zwei dogmatischen Einzelthemen – Schöpfungstheologie und Theologie des göttlichen Strafhandelns – deutet M. abschließend an, welche neuen Verstehensmöglichkeiten sich von seinem Ansatz aus ergeben: Gott, der Schöpfer und Erhalter der Welt, ist von Anfang an in den Kampf gegen das Nichts und das Böse verwickelt. Die Theodizeefrage muß unter diesen Bedingungen anders gestellt werden.

M.s gewaltiges, reiches, tiefgründiges und gelehrtes Werk revolutioniert die Theologie. Plötzlich wird klar, daß die Rede vom immer nur lieben Gott mit einer Blindheit geschlagen war, die ihr jede gesellschaftliche Relevanz nahm. Die Theologie vom Zorn Gottes ist im besten Sinne eine politische Theologie, und sie ist eine polemische Theologie. Sie gibt dem theologischen Denken Unterscheidungsfähigkeit in bezug auf die konkreten gesellschaftlichen Bedingungen, sie weiß Ja und Nein zu sagen, sie klärt neu die Frage, was gutes Handeln für Christen bedeutet, ja sie mündet überhaupt in ein Verständnis des Glaubens als einer Größe der praktischen Vernunft, die auf Handeln gerichtet ist. Glaube ist mehr als die Überzeugung von Inhalten oder die Affirmation von Sinn, er ist die Teilhabe an Gottes zornigem Kampf gegen Ungerechtigkeit und Gewalt.

M.s Mut, sein Thema in der größtmöglichen theologischen Weite zu behandeln, könnte und sollte viele Nachfragen evozieren. Bei der Fülle der referierten biblischen und systematischen Positionen wird man fragen müssen, ob diese jeweils zutreffend erfaßt sind, zumal sich M. mit einer klaren Einordnung und Kritik nie zurückhält. Solche Nachfragen sind m. E. bei der (ambivalent bleibenden) Erklärung des Sühneopfers, bei der (allzu klaren) Zurichtung der Apokalyptik (auch die Offb ist eine apokalyptische Schrift!), sicher auch in bezug auf die Kennzeichung der Theologie von Balthasars angebracht, die nun einmal schwer auf einen Nenner zu bringen ist (die „Theodramatik" steht der „Dramatischen Theologie" wohl näher als M. erkennen läßt). Von grundsätzlicherer Bedeutung ist die Frage nach der Theologie Rahners. M. hat sie der Theologie vom Zorn Gottes zugeschlagen. Aber ist die Rede von der dunklen Unbegreiflichkeit Gottes, auch wenn sie so stark gemacht wird wie bei M., mit der Rede vom Zorn Gottes vereinbar? Ist es nicht vielmehr die Unbestimmtheit, in der Rahner den Gottesbegriff gelassen hat, die das Verschwinden des Zornesmotivs in der neueren katholischen Theologie wesentlich bewirkt hat? Läßt sich die These, Gottes Transzendenz werde erst in seiner totalen Verwerfung irdischer Unrechtsverhältnisse entdeckt, im Blick auf Rahner durchhalten? Rahners Gottesverständnis ermangelt aus systematisch-theologischen Vorentscheidungen jener Konkretheit, die für das Verständnis des göttlichen Zorns unabdingbar ist. M. konnte dies vielleicht entgehen, weil er die biblische Korrelation zwischen Gottes Zorn und der Übertretung seines Gesetzes unterbelichtet gelassen hat. Gott zürnt, wo und weil sein lebensschaffendes Gesetz, die Tora, übertreten oder verworfen wird. Die Theologie des göttlichen Zornes muß umfassend eingebettet sein in eine erneuerte Theologie der Tora, wie sie auch Rahner hat vermissen lassen. Wer von Gottes Gebot nichts Genaues mehr weiß, kann auch von Gottes Zorn nicht richtig reden. Dies ist m. E. die Anschlußstelle, von der aus die Weiterführung der Rahnerschen Theologie zu einer politischen Theologie (die Metz auf seine Weise versucht hat) geleistet werden kann.

Bornheim Thomas Ruster

Qohelet in the Context of Wisdom, hg. v. Antoon Schoors. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1998. XI, 526 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 136) kt bfr. 2.400 ISBN: 90–6186–905–6 (Leuven University Press) / 90–429–0589–1 (Uitgeverij Peeters)

Der vorliegende Bd enthält 30 Referate, die auf der 46. Sitzung des Colloquium Biblicum Lovaniense gehalten wurden. Dieser Kongreß fand unter der Leitung von Prof. A. Schoors vom 30. Juli bis zum 1. August 1997 in Löwen zum Thema „Qohelet in the Context of Wisdom" statt. Nicht publiziert ist das Referat „Qohélet et le canon des ketubim" von A. de Pury.

Den beiden Abteilungen der Mainpapers (17–315) und der Offered Papers (319–492) hat A. Schoors eine ausführliche Einleitung (1–13) vorangestellt. Der Kongreßbd schließt mit einem Index (495–528), der sich aus Abkürzungsverzeichnis, Vf.- und Bibelstellenregister, Stichwortverzeichnis und einem Verzeichnis der hebräischen und griechischen Wörter zusammensetzt.

Geordnet nach formalen bzw. inhaltlichen Kriterien, sollen nun die einzelnen Beiträge kurz vorgestellt werden.

In seinem Eröffnungsreferat „Words Typical of Qohelet" (17–39) diskutiert A. Schoors den Gebrauch und die Bedeutung der vier am meisten verwendeten Lexeme (אדם, היה, ראה, [ה]טוב) im Koheletbuch. Dieses Vokabular spiegelt den reflektierenden und philosophischen Charakter des Buches wider: Kohelet betrachtet kritisch (ראה) all das, was auf den Menschen (אדם) und sein Wohlergehen (טוב) hin „unter der Sonne" geschieht (היה). Da das Wort אלהים ebenfalls in hoher Frequenz vorliegt, berühren die philosophischen Gedanken auch die Theodizeefrage. N. Lohfink diskutiert im Vorfeld einer Bedeutungsbestimmung die Frage „Ist Kohelets (הבל-Aussage erkenntnistheoretisch gemeint?" (41–59). Nach ausführlichen Einzelanalysen kommt er (mit D. Michel) zu dem Ergebnis, daß Kohelet in abgeschwächter Form einen erkenntnistheoretischen Skeptizismus vertritt, doch spielt הבל in diesem Zusammenhang keine Rolle (gegen D. Michel). Das ausschließlich anthropologisch verwendete הבל dient nicht zur Qualifizierung menschlicher Erkenntnis, sondern zur Qualifizierung von Handlungen, Dingen, Situationen und Ereignissen der objektiven Welt. Das Thema der Immanenz behandelt D. Michel in seinem Beitrag „‚Unter der Sonne': Zur Immanenz bei Qohelet" (93–111). Nach einer ausführlichen Analyse der rekurrenten Wendung תחת השמש kommt Michel zu dem Ergebnis, daß Kohelet in kritischer Weise die Welt auf ihre immanente Gesetzmäßigkeit hin erforscht. Für ihn ist daher Kohelet ohne Einschränkung ein empirischer Philosoph, für den das Wort „Gott" angesichts der „unter der Sonne" beobachteten Absurditäten keine sinngebende Funktion mehr hat.

Sind die drei voraufgehenden Beiträge formal gesehen stark lexematisch orientiert, so schließt sich der Beitrag „Qoheleth's Understanding of Intellectual Inquiry" (205–224) von J. L. Crenshaw hier aus inhaltlichen Gründen gut an, denn im Unterschied zu Michel hält Crenshaw Kohelet nur mit Einschränkungen für einen empirischen Philosophen, so daß sich Kohelet in seinem weisheitlichen Vorhaben gar nicht so sehr von den ihm voraufgehenden und ihm nachfolgenden Weisen unterscheidet. Den poetischen Aspekt in Kohelets Philosophie betont H.-F. Richter in seinem Beitrag „Kohelet – Philosoph und Poet" (435–449).

Eine Anzahl weiterer Aufsätze, die schwerpunktmäßig eine theologische Gesamtbewertung des Koheletbuchs vornehmen, fügt sich hier an: So vertritt R. N. Whybray in „Qoheleth as a Theologian" (239–265) eine Gegenposition zu D. Michel, denn er schätzt Kohelet als einen jüdischen Theologen und Apologeten ein, der einerseits mit unorthodoxen Methoden versucht, sich den Herausforderungen des Hellenismus zu stellen, andererseits aber die „essentials" des jüdischen Glaubens nicht zur Disposition stellt. Auf dieser Linie liegt auch A. Vonach mit seinem Beitrag „Gottes Souveränität anerkennen: Zum Verständnis der ‚Kanonformel' in Koh 3,14" (391–397), der die Kanonformel im Hinblick auf Gott als Glaubensbekenntnis versteht. Eine vermittelnde Position zu den theologischen Positionen von D. Michel und R. N. Whybray nimmt M.V. Fox in „The Inner Structure of Qohelet's Thought" (225–238) ein. Nach ihm bestreitet Kohelet aufgrund der aufgezeigten Widersprüche („contradictions") die Erkenntnis eines allumfassenden Sinns („tearing down"). Kohelet versucht mit dieser Sinnlosigkeit zu leben („accomodation"), indem er Wege eines eingeschränkten sinnvollen Lebens aufzeigt („building up"), welches darin besteht, den glücklichen Moment zu ergreifen und zu genießen („Qohelet's Logic"). Hier knüpfen die Beiträge von A. J. O. van der Wal, „Qohelet 12,1a: A Relatively Unique Statement in Israel's Wisdom Tradition" (413–418), der v. a. die Rede von Gott als Schöpfer betont, E. S. Christianson, „Qoheleth and the/his Self among the Deconstructed" (425–433), T. A. Perry, „Kohelet's Minimalist Theology" (451–456) und D. Rudman, „The Anatomy of the Wise Man: Wisdom, Sorrow and Joy in the Book of Ecclesiastes" (465–471) an.

Eine weitere Reihe von Beiträgen analysiert v. a. Einzeltexte des Koheletbuchs: So gibt I. J. J. Spangenberg in „A Century of Wrestling with Qohelet: The Research History of the Book Illustrated with a Discussion of Qoh 4,17–5,6" (61–91) zunächst einen Überblick über die Paradigmenwechsel, die sich bisher in der Auslegungsgeschichte des Koheletbuches ergeben haben, um

dann anhand von Koh 4,17–5,6 zu zeigen, daß der Wechsel vom historisch-kritischen Paradigma zum „modern literary criticism" nicht dazu führen darf, in der rhetorischen Textanalyse die Ergebnisse der historisch-kritischen Analyse auszublenden. Th. Hieke führt die Überlegungen von I. J. J. Spangenberg in „Wie hast du's mit der Religion? Sprechhandlungen und Wirkintentionen in Kohelet 4,17–5,6" (319–338) auf pragmatischer Ebene fort, indem er die Sprechhandlungsabfolge samt ihrer Wirkabsichten für Koh 4,17–5,6 analysiert und so zu dem Ergebnis kommt, daß Kohelet sich gegen eine (kultische) Veräußerlichung der Religion wendet zugunsten einer ernsthaften und zurückhaltenden Interaktion zwischen Mensch und Gott. Koh 7,15–18 steht im Mittelpunkt des Beitrags „Via media: Koh 7,15–18 und die griechisch-hellenistische Philosophie" von L. Schwienhorst-Schönberger (181–203) und wird im Hinblick auf das Spannungsfeld von jüdischer Weisheit und griechisch-hellenistischer Philosophie differenziert ausgeleuchtet. Demnach vertritt Kohelet eine reflexive Ethik und die aufgezeigte Argumentationsstrategie weist eine Affinität zur Ethik des „Goldenen Mittelwegs" aus der griechischen Philosophie (Aristoteles) auf, die in Koh 7,18 in der Haltung der Gottesfurcht als neues Paradigma ihr Ziel erreicht. Eine eingehende philologische Analyse der beiden Epiloge (Koh 12,9–11 und 12,12–14) legt J.-M. Auwers mit „Problèmes d'interprétation de l'épilogue de Qohèlèt" (267–282) vor, wobei er nicht ausschließt, daß Koh 12,9–14 von einem Vf. stammt und 12,9–14 in inhaltlicher Kohärenz zu Koh 1,2–12,8 steht. Unter Berücksichtigung des „frame-narrator"-Konzepts von M. V. Fox stellt Auwers die These auf, daß der Vf. des Epilogs der eigentliche Vf. („l'auteur réel") des gesamten Koheletbuches ist, in dem Kohelet als fiktive Person auftritt und zitiert wird. Mit dem Beitrag „‚Who is like the Wise?': Some Notes on Qohelet 8,1–15" (303–315) legt P. Beentjes eine ausführliche Einzelanalyse der beiden Texte Koh 8,1–9 und 8,10–15 vor. In Anlehnung an D. Michel weist Beentjes nach, daß in Koh 8,1b-5 auf eine Vorlage angespielt wird, die positiv die Macht der Weisheit am königlichen Hof hervorhebt. In Koh 8,6–9 wird dieses Weisheitskonzept unter Aufnahme zentraler Lexeme aus Koh 8,1b-5 von Kohelet kritisiert. Mit Hilfe zweier Konjekturen möchte Beentjes abschließend nachweisen, daß in Koh 8,10 nur die רשעים thematisiert werden, was Konsequenzen für die Interpretation von Koh 8,10–15 hat.

Drei weitere Beiträge behandeln v. a. das Verhältnis Kohelets zu apokalyptischen Strömungen, wobei die ersten beiden Aufsätze explizit Einzeltexte behandeln: So setzt sich A. A. Fischer in „Kohelet und die frühe Apokalyptik: Eine Auslegung von Koh 3,16–21" (339–356) kritisch mit D. Michels Hypothese von der antiapokalyptischen Frontstellung Kohelets auseinander und betrachtet sie durch seine Analysen als widerlegt. Zu einem gegenteiligen Ergebnis kommt H. A. J. Kruger in „Old Age Frailty versus Cosmic Deterioration? A Few Remarks on the Interpretation of Qohelet 11,7–12,8" (399–411), da er Koh 11,7–12,8 als eine Warnung vor weisheitlich-apokalyptischen Spekulationen über eine bevorstehende kosmische Katastrophe versteht. Vor dem Hintergrund der hellenistischen Philosophie und der apokalyptischen Strömungen zeigt V. D'Alario in „Liberté de Dieu ou destin? Un autre dilemme dans l'interprétation du Qohélet" (457–463) das dialektische Verhältnis von „Freiheit Gottes" und „Schicksal" auf. Rhetorisch ausgerichtete Einzeltextanalysen liegen in den Beiträgen von L. Wilson, „Artful Ambiguity in Ecclesiastes 1,1–11" (357–365), R. W. Byargeon, „The Significance of Ambiguity in Ecclesiastes 2,24–26" (367–372) und N. Kamano, „Character and Cosmology: Rhetoric of Qoh 1,3–3,9" (419–424) vor.

Mit dem Aufsatz „In Diskussion mit dem Tempel: Zur Auseinandersetzung zwischen Kohelet und weisheitlichen Kreisen am Jerusalemer Tempel" (113–159) von A. Lange liegt der erste von drei Beiträgen vor, die explizit Textvergleiche vornehmen. So vergleicht Lange das Koheletbuch mit zwei nichtessenischen (so Lange!) Weisheitstexten aus Qumran, nämlich dem Book of Mysteries (1Q27; 4Q299–4Q301) und dem mûsār lammēbīn bzw. dem Sapiential Work A (1Q26; 4Q415–418; 423). Beide Weisheitstexte sind aufgrund ihrer Thematik (Tora, Weisheit, Kult, Eschatologie) am Jerusalemer Tempel zu verorten. Lange möchte nun einerseits ein Zitat aus Koh 6,8 oder 6,11 in 1Q27 1 II3 nachweisen, andererseits hält er es für sehr wahrscheinlich, daß der 2. Redaktor des Koheletbuches (Koh 8,5; 11,9b; 12,12–14) im Tradentenkreis des mûsār lammēbīn und des Book of Mysteries zu suchen ist. Dann würde Kohelet, der nach Lange in Koh 2,26, 4,17–5,6 und 7,26 weisheitliche Kreise am Tempel kritisiert, gerade durch solche Kreise eine kritische Korrektur erfahren und im Sinne dieser Kreise umgedeutet werden. M. Gilbert behandelt in „Qohelet et Ben Sira" (161–179) zwei Punkte: Zunächst weist er nach, daß es sich bei Koh 12,13bα um eine stereotype Formulierung handelt. Eine literarische Beeinflussung durch Sirach ist deshalb nicht zu beweisen. Auch ein Vergleich von Kohelets Glückskonzeption mit Sir 13,25–14,10 bzw. 14,11–19 deckt mehr Unterschiede als Übereinstimmungen auf, so daß diesbzgl. nichts für eine literarische Beeinflussung des Sirachbuches durch Kohelet spricht. Eine thematische Affinität zwischen Kohelet und zwei Weisheitstexten aus Emar möchte A. Gianto in „Human Destiny in Emar and Qohelet" (473–479) aufzeigen, ohne daß von ihm literarische Bezüge postuliert werden.

Zu syntaktischen Einzelfragen äußern sich J. Y. S. Pahk, „The Significance of אשר in Qoh 7,26": „More bitter than death is the woman, if she is a snare" (373–383) und K. A. D. Smelik, „A Re-Interpretation of Ecclesiastes 2,12b" (385–389), während F. Vinel, „Le texte grec de l'Ecclésiaste et ses caractéristiques: une relecture critique de l'histoire de la royauté" (283–302) und J. Cook, „Aspects of the Relationship between the Septuagint Versions of Kohelet and Proverbs" (481–492) Fragen zur Septuagintaübersetzung des Koheletbuches behandeln und zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen: Nach Vinel geht die Septuagintaübersetzung auf Aquila zurück, während nach Cook die Übersetzung im Gefolge Aquilas entstanden ist.

Viele der publizierten Aufsätze spiegeln einerseits das neu erwachte theologische Interesse am Koheletbuch wider, andererseits wird Kohelet nicht selten (mit verschiedenen Abstufungsgraden) als philosophisches Werk eingestuft. In beiden Fällen sollte man aber mit den verwendeten Kategorien reflektiert umgehen. Dies geschieht nicht in allen Beiträgen. Die vorgeschlagenen Lösungen zu philologischen Einzelproblemen werden in der weiteren Kohelet-Forschung sicherlich Berücksichtigung finden. Auffällig ist bei der Vielfalt der Beiträge aber, daß kein Aufsatz explizit die Struktur bzw. die Komposition des Koheletbuchs behandelt. In diesem Zusammenhang wäre es interessant gewesen zu fragen, ob sich vom kompositorischen Aufbau her Affinitäten zwischen dem Koheletbuch und Werken der antiken literarischen Rhetorik ergeben und ob sich das Koheletbuch gattungsmäßig als Diatribe bestimmen läßt.

Insgesamt gibt der vorliegende Kongreßbd nicht nur den derzeitigen Forschungsstand zum Koheletbuch sehr gut wieder, sondern liefert zu vielen Einzelfragen neue Einsichten und Ansätze, die zum kreativen Weiterdenken herausfordern.

Warendorf Franz Josef Backhaus

Rendtorff, Rolf: **Theologie des Alten Testaments**. Ein kanonischer Entwurf. Bd 1: Kanonische Grundlegung. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1999. X, 406 S., pb DM 58,00 ISBN: 3–7887–1661–4

Das letzte Jahrzehnt hat nicht nur intensive Auseinandersetzungen über Möglichkeiten, Methoden und Zielsetzungen einer Theologie des Alten Testaments gesehen, sondern auch eine erstaunliche Vielfalt einschlägiger Entwürfe. Eine Theologie des Alten Testaments von Rolf Rendtorff darf mit besonderem Interesse rechnen. R. knüpft einerseits an Gerhard von Rad an, indem er der kanonischen Anlage der atl. Schriften nacherzählend folgt; er geht andererseits über ihn hinaus, indem er auch „die Texte selbst in ihrer vorliegenden ‚kanonischen' Gestalt zum Ausgangspunkt der Darstellung" macht und der kanonischen Endgestalt „die vorrangige Aufmerksamkeit widmet". Wie auf Grund der bisherigen Publikationen R.s zu erwarten – und darin liegt wohl das Proprium seiner Arbeit –, versucht er insbesondere, „die Bibel als die grundlegende Urkunde der jüdischen und der christlichen Glaubensgemeinschaft" vorzustellen.

Bereits dieses Programm spricht zentrale Probleme nicht nur seines Buches, sondern auch eines Rez.sversuches an, denn der erste Bd enthält nur die „Nacherzählung", während der zweite Bd, der sich der Methode, der Hermeneutik und bücherübergreifenden Themen widmet, lediglich angekündigt ist. Anfragen, die der erste Bd provoziert, werden vielleicht im zweiten geklärt. Unter diesem Vorbehalt sind sie dennoch zu nennen.

Auffälligerweise erklärt R. nicht, was er unter „Theologie" versteht, und der vorliegende Bd macht das auch nicht deutlich. Er erklärt die gesamte Hebräische Bibel für aus sich heraus theologisch. Titel und Untertitel des Werkes erscheinen inkonsequent. „Altes Testament" nennt R. die betreffende Buchsammlung, insofern sie den ersten Teil der zweigeteilten christlichen Bibel bildet. Obgleich er betont, daß die Anordnung der Büchergruppen innerhalb des Kanons – der er auch nacherzählend sorgfältig folgt – wichtige Vorverständnisse verrät, die „christliche Bibel der ‚Septuaginta' (!) (...) im ganzen wie im einzelnen ein anderes Kanonkonzept als in der Hebräischen Bibel" bezeugt, wählt er dennoch die Reihenfolge nicht des christlichen, sondern des hebräischen Kanons, „wie er in der interreligiösen und interkonfessionellen wissenschaftlichen Auslegung allgemein in Gebrauch ist" (interreligiöse und interkonfessionelle wissenschaftliche Usancen können jedoch Kanones nur hinnehmen, aber nicht normieren), und übergeht konsequenterweise auch die Bücher Jesus Sirach und Sapientia Salomonis. Nach seinen eigenen Vorgaben müßte der Titel seines Buches somit „Theologie der Hebräischen Bibel" lauten, und entsprechend wäre der Untertitel „*kanonischer* Entwurf" zu problematisieren, zumal, trotz längerem, schon in der Hebräischen Bibel beginnenden „kanonischen Prozeß", „Kanon" nicht eine biblische, sondern eine patristische bzw. (mutatis mutandis) rabbinische Größe ist. R. zielt dann aber nicht das zeitlich korrespondierende patristische oder rabbinische Verständnis der kanonischen Texte, sondern ein heutiges, historisch-kritisch geschultes Verständnis an, das er – angesichts der ja noch nicht sehr weit gediehenen und dabei hoch kontroversen redaktionsgeschichtlichen oder gar kanongeschichtlichen Gesamtanalysen – auf höchst überraschende Weise mit dem Verständnis der „Vf. der letzten Textgestalt" (wie immer diese bestimmt sein mag) kurzschließt, da er „seine primäre Aufgabe

darin [sieht], die Intentionen derjenigen zur Geltung kommen zu lassen, die den Texten ihre jetzige Gestalt gegeben haben". Gibt es zur Zeit auch nur einen einzigen konsistenten *Nachweis* derartiger „Intentionen" (vor allem dann, wenn man die Grenzen von Großwerken wie Pentateuch oder von Kanonteilen wie Prophetenbücher überschreitet) oder auch nur einen Versuch, eine Methode zur Erstellung eines derartigen Nachweises zur Diskussion zu stellen? Zumal R. ja nicht synchron die *Wahrnehmung* kanonischer Texte durch die solchen Kanones verpflichteten religiösen Gemeinschaften, sondern diachron die *Intentionen* ihrer literarischen (und kanonfixierenden) Erzeuger erheben will. Im Gegensatz zu anderen Theologien des AT notiert R. aber diese Grundsatzfragen.

R. unterzieht sich tatsächlich der Herkulesarbeit, die gesamte Hebräische Bibel unter Berücksichtigung der historisch-kritischen Forschung und einer zumindest für weite Bereiche des AT noch ungewohnten, ja unerprobten, in sich vielfach gestaffelten kanonischen Perspektive nachzuerzählen und so der Fragmentarisierung durch hypothesenfreudige Exegese entgegenzuwirken. Größere Textblöcke wie Pentateuch, Frühere Propheten, Jesajabuch, Megillot erhalten Vor- oder Nachbemerkungen, ansonsten folgt R. dem Textverlauf (bei Werken wie dem Jer-Buch oder dem Psalter sieht er sich aber doch zu mehreren Textzugängen nach Themen oder Gattungen gezwungen). Dabei gelingt es ihm, übergreifende Zusammenhänge und großräumige Erzähllinien zu verdeutlichen; z.B. die vor- und zurückweisende Funktion von Ex 19,5; Die Rolle der Ereignisse unter Mose und Josua als Idealzeit; Parallelen zwischen der Richterzeit und der Geschichte des Nordreiches; das Jesaja-Buch als Gesamtwerk; das alle Kanonteile vielfältig zueinander in Beziehung setzende Thema „Tora". Naturgemäß findet er diese Linien vornehmlich auf den Spuren junger, redaktioneller Textteile. Er zieht sie gelegentlich stärker aus als der biblische Wortlaut selbst; so übersetzt er um der Tora-Linie willen das indeterminierte „Tora, Weisung" in Jes 2,3 determiniert: „die Tora".

Trotz seiner vornehmlich auf den Endtext zielenden und synchron ausgerichteten Fragestellung arbeitet R. auch entstehungsgeschichtlich zu erklärende Spuren unterschiedlicher Konzeptionen heraus; dabei verweist er z.B. auf deuteronomistische oder priester(schrift)liche Wendungen; da er aber nirgends die deuteronomistischen bzw. priester(schrift)lichen Entwürfe als solche charakterisiert, bleiben derartige Verweise und die Art der redaktionellen Kompromisse vage; der Vorgang theologischer Reflexion verliert an Bedeutung, der Zeitbezug des jeweiligen theologischen Entwurfs tritt zurück. Bzgl. Themen wie theologischen Spannungen wählt er trotz des Gesamtdurchgangs durch das AT stark aus.

Einige willkürlich herausgegriffene Beispiele: Die Patriarchenfrauen in Gen finden keine Beachtung, dagegen wird die Rolle der Frauen in Ex 1+2 unterstrichen. Ex 14,1 ff paraphrasiert R.: „Der Pharao gibt sich noch nicht geschlagen. Er macht sein Einlenken (...) noch einmal wieder rückgängig und verfolgt die bereits ausgezogenen Israeliten." Daß nach Ex 14,1–4P YHWH das bereits entkommene Israel in den Machtbereich Pharaos zurückbeordert mit dem Ziel, Pharao zur Verfolgung aufzureizen und sich so an ihm zu verherrlichen, erfährt der Leser nicht. Ist das nicht ein für das Gottesbild (und das Selbstbild Israels) in diesem Text und damit für eine Theologie des AT höchst bedeutsames Detail? R. opfert es dem Befreiungsmotiv, das ihm wichtiger ist. R. zählt die wechselnden Subjekte und Objekte der Herzverstockung in der Plagen- und Rettungserzählung auf, aber ohne jede Interpretation; auch anläßlich Jes 6 hört man nur, das Verstockungsmotiv sei für den heutigen Ausleger schwer zu verstehen; bevor es dort seine Wirkung entfalten kann, zeigt Jes 6,11b, daß es nicht das „letzte Wort" ist. Dtn 4,31 paraphrasiert R.: „Dann wird sich zeigen, daß Gott (...) den Bund, den Israel vergessen hatte, selbst nie vergessen wird." Daß YHWH nach 4,31 den Bund mit den Erzvätern nicht vergessen wird, während Israel den Horebbund vergessen hat, und daß diese Entgegenstellung der zwei unterschiedenen Bünde der springende Punkt der dortigen Argumentation ist, bleibt dem Leser verborgen; hier war wohl R.s These von dem einen, in verschiedenen Gestalten sich durchhaltenden Bund wichtiger. Von Dtn 30,1–10 wird nur die Umkehr Israels herausgearbeitet; die dort an zentraler Stelle (und neu gegenüber Dtn 4) hinzugefügte Herzensbeschneidung durch YHWH bleibt unerwähnt. R. bespricht Jes 53, handelt aber nur vom Leiden des Knechtes, übergeht dagegen, was in 53,10–12 über seinen Tod hinausweist. Der Anklage Gottes weicht R. aus: Trotz Ps 88 behauptet er, kein Klagepsalm ende in der Klage. Auch in den Klageliedern Jeremias findet er nur Klage, nicht Anklage; die redaktionelle Einrahmung durch Klgl 1 und 4 erficht so einen späten Sieg und bringt Klgl 2 um Aussage und Wirkung. Ijob überschreite durch seine Anklage Gottes das in den Klagepsalmen Denkbare; bereits das Urteil Ijob 2,10: „Mit all dem versündigte Hiob sich nicht mit seinen Lippen" wird prophylaktisch durch ein Talmudzitat entschärft: „Mit seinen Lippen sündigte er nicht, im Herzen aber sündigte er."

So entrollt sich beim Durchgang durch das AT eine gemäßigte Theologie im Kammerton; jede dunkle Drohung trifft alsbald auf eine tröstliche Verheißung. Wenn R. daher zum Abschluß seines Buches formuliert: „Dieser erste Band hat sich darum bemüht, in einem Durchgang durch den Kanon von seinem ersten bis zu seinem letzten Vers die Texte selbst in ihrer vorliegenden Gestalt sprechen zu lassen", so weist diese ja nur cum grano salis akzeptable Behauptung auf ein grundlegendes Problem dieses Entwurfs hin: R. muß selbstverständlich auswählen; schon durch diese Auswahl, noch mehr durch die Art der Paraphrase muß er interpretieren. Die Kriterien der Auswahl und der Interpretation werden aber nicht aufgedeckt, durch den Verweis auf die selbst sprechenden Texte eher verdeckt.

Ein ganz anderes Bedenken erhebt sich angesichts der Behandlung der poetischen Texte. Hier herrscht „Inhaltismus". Sie werden auf wenige inhaltliche Momente reduziert, und diese werden dann dem Textverlauf (so z.B. zum Jes-Buch) oder thematischen Blöcken (so z.B. zum Jer-Buch) oder Großgattungen (so z.B. zum Psalter) folgend nacherzählt. Daß die poetische Sprachgestalt zur Aussage (auch zur theologischen Aussage) untrennbar dazugehört, die jeweilige spezifische Aussage vielleicht nur in der vorliegenden poetischen Form möglich wird, daß große Teile des AT hohe literarische und ästhetische Qualität aufweisen und dies eine keineswegs zu unterschätzende Eigenart theologischer Rede darstellt, scheint an keiner Stelle auf. Das ist vielleicht bei einer „Theologie des Alten Testaments" nur schwer zu vermeiden, tritt aber durch die trockene Diktion R.s deutlich hervor.

Insofern hinterläßt dieser erste Bd der Theologie R.s einen zwiespältigen Eindruck; vielleicht beantwortet der zweite Bd viele der hier aufgeworfenen Fragen. Jedenfalls werden die Leser gespannt sein, wie R. selbst in seinem zweiten Bd seinen ersten Bd auswerten wird. Der Frage, was ein „kanonischer Entwurf" der Theologie(n) des AT sein und wie man ihn erarbeiten könnte, hat er zusätzliches Gewicht verliehen.

Tübingen Walter Groß

Kirchengeschichte

Reinbold, Wolfgang: **Propaganda und Mission im ältesten Christentum**. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. IX, 386 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 188), Ln DM 144,00 ISBN: 3–525–53872–3

In seiner im Herbst 1998 von der theol. Fak. der Georg-August-Univ. Göttingen als Habil. angenommenen Untersuchung, die für den Druck gekürzt und um neuere Literatur erweitert wurde, hat Wolfgang Reinbold sich zum Ziel gesetzt, die „Modalitäten der Propaganda und Mission im ältesten Christentum" zu untersuchen (so die Überschrift S. 32). Das Thema ist aktuell: Gegen die schwindende Attraktivität des Christseins in einer immer säkularer werdenden Welt wird die „missionarische Kompetenz" der Kirchen und Gemeinden beschworen, und wie oft, wenn es um Erneuerung des Christlichen geht, sucht man Orientierung dafür in der frühen und frühesten Zeit der Kirche (vgl. 1). Obwohl es nun zum exegetischen Konsens gehört, für viele Phänomene der ntl. Zeit die Mission als „Sitz im Leben" anzunehmen, besteht – so Diagnose und Ansatz von R. – doch ein erheblicher Klärungsbedarf darüber, welche Phänomene denn damit konkret gemeint seien, was wir von Missionaren und Missionspredigt wissen können und welcher Stellenwert der Mission im ältesten Christentum zukam (2).

Diese Fragen will R. klären, indem er sich ausgiebig mit denjenigen Männern (und Frauen) der ersten christlichen Generation beschäftigt, von denen missionarische Aktivitäten in unterschiedlicher Quantität und Intensität bekannt sind. Ein erstes Kap. „Die Apostel I" (32–116) ist den Personen gewidmet, die „Apostel" hießen, ein zweites „Die Apostel II" (117–225) allein Paulus, weil wir von seinem missionarischen Wirken mit deutlichem Abstand das meiste wissen, nebst seinen Mitarbeitern. Drei kleinere Kap. fragen nach den Boten der Logienquelle und Verwandtem (226–240), nach den „Sieben" (241–252) und nach eventuellen weiteren Missionaren (253–283), wobei das letztgenannte Kap. – konzeptionell etwas ungeschickt, weil auf S. 342–353

noch ein „Schluß" folgt – den Abschluß zu allen diesen fünf Kap.n in sich birgt: „Die Ausbreitung der Kirche in apostolischer Zeit. Thesen und Abschluß" (279–283; der zweite Teil dieser Überschrift fehlt im Inhaltsverzeichnis S. IX). Wie ein Anhang wirkt daher das abschließende Kap. „Die Ausbreitung der Kirche bis zum Ende der Verfolgungen" (284–341), in dem R. über den Zeitraum, auf den er seine Untersuchung fokussiert, hinaus einen Ausblick auf die weitere Geschichte der Ausbreitung des Christentums bis zur konstantinischen Wende gibt.

Nach einer „Einleitung", in der R. sein Buch formal in der Forschungsgeschichte verortet (2–5) – er schreibt die erste Monographie zur Mission in der Anfangszeit des Christentums –, Gliederung und Fragestellungen skizziert (5f) und, etwas umständlich, terminologische Fragen klärt (7–15), sowie nach der „Grundlegung" (15–31), in der sich ein materialreicher Abschnitt über das Selbstverständnis der ersten Christen verbirgt, ohne daß allerdings erläutert wird, inwiefern dieses für das Thema der Mission „grundlegend" ist (das wird auf S. 15 lediglich konstatiert), bietet der Hauptteil des Buches (32–283) ausführliche prosopographische Untersuchungen zu aus der Frühzeit bekannten Missionaren, in denen die teilweise überaus zersplitterte Forschung detailliert berücksichtigt wird. In fundierten exegetischen Analysen mittels des traditions- und redaktionsgeschichtlichen Methodenarsenals, die gelegentlich etwas zu breit anmuten und Gefahr laufen, den Bezug zum Thema aus dem Blick zu verlieren (so S. 15–31, 55–64, 66–71), erörtert R. eingehend alles, was über missionarische Aktivitäten verschiedener Personen des Urchristentums historisch verläßlich zu eruieren ist, z. B. von Simon Petrus (43–79), Jakobus, dem Bruder Jesu (80–83), Joseph, genannt Barnabas (84–106), Andronikus und Junia (110), von anonymen „Aposteln" (110–113), natürlich von Paulus und seinen Mitarbeitern (117–225), Stephanus (242–245), Philippus (245–249) und anderen eventuell missionarisch tätigen Personen und Kreisen wie den „Zwölf" (253–264).

Auf der Basis dieser Analysen arbeitet R. die konkreten Wege der Ausbreitung des frühesten Christentums heraus und korrigiert dabei einige gängige Vorstellungen; seine Einsichten sind zwar nicht in jedem Fall neu, doch gelingt es ihm in grundsätzlich überzeugender Weise, einige Sachverhalte klar herauszustellen (279–281, 342–347). Schon im ersten Jh. – für das zweite und dritte ist das lange bekannt – seien nicht professionelle Missionare, Missionsreisen und öffentliche Missionspredigt das entscheidende Medium der christlichen Propaganda gewesen, sondern die alltäglichen privaten und beruflichen Kontakte der einzelnen Christinnen und Christen mit Nichtchristen in ihrer Umwelt, wofür R. von „Mikrokommunikation" in „Primär- und Quasiprimärgruppen" spricht (z. B. 281, 345). Bei einer eingehenden Prüfung der Quellen, wie R. sie vornimmt, „reduziert sich die oft als gewaltig geltende Zahl" professioneller Missionare „auf eine eher kleine Gruppe. Zu nennen sind neben Paulus insbesondere die Boten der Q-Gruppe und die Tradenten von Mt 10,5b–6.23, für eine geraume Zeit Joseph Barnabas, mit gewissen Unsicherheiten auch Philippus und darüber hinaus mancher Mitarbeiter des Paulus, namentlich Silvanus, Timotheus, wohl auch Aristarch und mit Einschränkungen Johannes Markus" (343). Bekannte Größen des Urchristentums wie Petrus (78f), der Herrenbruder Jakobus (80–83) oder die von Paulus kritisierten „Apostel" (107–109) hätten sich entgegen der von einer bestimmten Geschichtstheologie gesteuerten Darstellung der lukanischen Apostelgeschichte nicht der Ausbreitung des Christentums gewidmet, sondern dem Zusammenhalt und dem Leben in und zwischen bereits bestehenden Gemeinden; das konnte missionarische Nebeneffekte haben, sei aber gerade so ein Hinweis auf die unorganisierte, spontane Weitergabe des christlichen Glaubens an Nichtchristen. Wer „Apostel" hieß, sei nicht automatisch auch „Missionar" gewesen (114–116). Dieses verbreitete (Fehl-)Urteil sei am Wirken desjenigen Apostels orientiert, „den wir als einzigen wirklich kennen: Paulus" (115).

Eben *der* Missionar des Urchristentums, Paulus, erscheint aus dieser Perspektive nicht als das Beispiel, als das er meist genommen wird, sondern als „atypische Figur", als „Einzelgänger (trotz seiner vielen Mitarbeiter), der mit der Mission der Zentren der griechisch-römischen Welt ein Projekt verfolgt, das weder vor noch nach ihm irgendein anderer in Angriff genommen hat" (343). Bei aller theologischen Programmatik des paulinischen Wirkens, die R. nicht in Abrede stellt, sei Paulus mit seinem konkreten Vorgehen gerade nicht Beispiel für organisierte, öffentliche missionarische Aktionen, sondern für die alltäglichen Wege der Ausbreitung des christlichen Glaubens über „Mikrokommunikation" (204–206). In einem sehr instruktiven Teil schildert R. anschaulich und mit einer guten Portion historischer Imaginationskraft, die aber an keiner Stelle ins Phantasieren abgleitet, sondern immer an Quellen und historisch plausible Zusammenhänge gebunden bleibt, Kontaktaufnahme, Werbemethoden, Konflikte und Widerstände sowie Eigenheiten der paulinischen Missionspraxis (182–225) und rückt dabei etliche, zum Teil seit Adolf von Harnack (*Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig ^{4}1924) umlaufende Klischees zurecht: Mancherorts habe nicht Paulus als erster das Evangelium verkündet, wie es die Darstellung der Apostelgeschichte durchgehend will, sondern bereits einzelne Christen (das Ehepaar Priska und Aquila in Korinth) oder christliche Gemeinden (Ephesus) vorgefunden, die seine Arbeit erleichtert und unterstützt hätten (188f); Paulus habe sich zwar an „Gottesfürchtige" gewandt, d. h. an Leute, die am Judentum interessiert waren, aber nie Mission unter Juden betrieben (174, 181); von einem „Marktplatzprediger" Paulus könne keine Rede sein (200–202); „die Juden" seien nicht die Hauptgegner des Paulus gewesen (208–210); Priska und Aquila seien wichtige Mitarbeiter des Paulus gewesen, aber keine „Missionare" (221–224).

Trotz dieser prinzipiell überzeugenden Ausführungen von R. ist eine Reihe von kritischen Bemerkungen und Rückfragen anzubringen. R. ist überaus reserviert gegenüber einer eventuellen missionarischen Aktivität wandernder Propheten, Apostel und Lehrer. Das ist insofern berechtigt, als in den Quellen vielfach nicht unmittelbar von Mission die Rede ist. Seine Mahnung zu mehr Behutsamkeit bei der Interpretation kann man nur beherzigen. Andererseits: Direkt *ausschließen* kann er Mission dabei auch nicht. Bisweilen gibt er das auch zu, und zwar in Fällen, die nicht als organisierte Form von Mission ausgewertet werden können – da ist R. zuzustimmen –, die aber gerade für die Art von Ausbreitung des Christentums stehen, die R. für das 1. Jh. aufweisen will; so im Fall des Petrus: Er „macht Eindruck auf Menschen, denen er begegnet, sein Glaube erscheint attraktiv, seine individuelle Propaganda trägt mittelbar oder unmittelbar dazu bei, daß der Kreis der Christgläubigen wächst" (79); ähnlich von Apollos: „Er treibt dort (sc. in Korinth) nicht Mission, sondern bewegt sich innerhalb der Gemeinde und mehrt sie durch die Mund-zu-Mund-Propaganda seiner Hörer und Hörerinnen. Er zieht durch sein Charisma, seine Bildung, seine Autorität und Ausstrahlung Menschen an… Auf diese Weise wächst die Gemeinde" (268; vgl. ferner S. 269, 270f, 272). Wenn dem so ist, dann hat die Mission auf den Wegen solch unmittelbarer Kommunikation von Mensch zu Mensch ihre Adressaten gefunden, und es verschlägt nicht viel, ob man das nun „Mission" nennen will oder nicht und statt dessen wie R. lieber von „individueller Propaganda" oder ähnlichem redet.

In einem Fall hat R. mit seiner (grundsätzlich richtigen) Tendenz, die Rolle der sog. Wandermissionare möglichst klein zu machen, über das Ziel hinausgeschossen. Nach einer in diesem Zusammenhang berühmten Notiz des Origenes aus der Mitte des 3. Jh.s „machen es sich einige förmlich zu ihrer Lebensaufgabe, nicht nur von Stadt zu Stadt, sondern von Dorf zu Dorf und von Gehöft zu Gehöft zu wandern, um auch andere für den Glauben an Gott zu gewinnen" (*Contra Celsum* III 9 in der Übersetzung von Paul Koetschau, BKV^{2} I 52, 215). Die Stelle gilt traditionell als Beleg für die Existenz von Wandermissionaren bis in das 3. Jh. hinein (und, nebenbei bemerkt, als Zeugnis für das Vordringen des Christentums von den Städten auf das Land). R. übersetzt jedoch: „einige haben das Werk verrichtet" und entdeckt dahinter „die Missionare der Frühzeit", „die Helden der Frühzeit", d. h. namhafte Apostel (292–294, 296). Das ist eindeutig eine Fehlinterpretation: Ein griechisches Perfekt (ἔργον πεποίηνται) ist nicht als erzählendes Vergangenheitstempus zu fassen, sondern macht eine Aussage über einen Zustand in der Gegenwart, der das Ergebnis einer vergangenen Handlung ist, also: „einige haben die Aufgabe übernommen" *und haben sie jetzt* (siehe F. Blass / A. Debrunner / F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen ^{16}1984, §§ 340–346 und v. a. § 318,4). Alle von R. dazu angestellten Überlegungen werden damit hinfällig, doch tut das seiner Grundthese überhaupt keinen Abbruch: Die professionellen Missionare haben schon am Anfang keine so bedeutende Rolle gespielt (das weist R. nach), und obwohl es sie offenbar noch bis in das 3. Jh. hinein vereinzelt gab (mehr gibt die Notiz des Origenes sowieso nicht her), hat das Christentum sich auf den Wegen der „Mikrokommunikation" stetig ausgebreitet.

Neben Quisquilien wie der zuweilen zettelkastenartigen Anlage (die S. 284–341 sind statt einer Darstellung eher eine Materialsammlung, die einfach irgendwie mit einem Detail aufhört, das S. 310–314 mühelos hätte untergebracht werden können), der Anhäufung von Materialien, ohne daß die jeweils zugehörige Aussage davon stark profitieren würde, Fehlern in Einzelheiten (ὁδός, „Weg", ist nicht einfach „Lehre", wie S. 139 Anm. 93 im Anschluß an das Bauer'sche Lexikon notiert ist; S. 207: die legendenhafte Überlieferung von der Hinrichtung des Paulus in Rom sollte nicht in einer Reihe mit historischen Tatsachen aufgeführt werden; S. 291: die Bezeichnung Gregors des Wundertäters als „Patriarch" ist in jeder Hinsicht anachronistisch) oder manchen sprachlich-stilistischen Skurrilitäten (z. B., ohne Anspruch auf Vollständigkeit, das notorische „Notabene": S. 19 Anm. 38, S. 267 Anm. 8 und 10 u. ö.; „Inter-

pretationsuniversum": S. 19 Anm. 38, S. 22, 25; „pseudepigraph" statt „pseudepigraphisch": S. 36 Anm. 21, S. 43, 80, 94, 198, 215, 217; „s. gleich" statt „s. unten": S. 58, 69; „Randsiedler" für Interessenten am Christentum: S. 194, 195, 196, 249, 266, 267, 268; Was signalisiert die oft begegnende Stellenangabe vom Typ „1Kor 15,7...8" [80] oder „Gal 1,17...19" [81] oder auch Apg „11,1–3...18" [85]?) ergeben sich weitere Einwände aus dem Aufbau und dem Konzept des Buches. Nachdem Petrus schon behandelt ist (43–79), folgen „Die Zwölf", zu denen er gehört, erst gegen Ende des Hauptteils (253–264). Mag das durch die völlig unterschiedliche Quellenlage zu rechtfertigen sein, entgehen R. durch diese Anlage Einsichten, die für seine Thematik von hohem Interesse wären. Statt die historische Wertlosigkeit der alten Apostellegenden Name für Name zu konstatieren, hätte aus der altkirchlichen Idee einer Verteilung der Welt an die Zwölf zum Zwecke der Mission Wichtiges für die altkirchliche Theorie der Mission erschlossen werden können. Es ist ein verkehrter Ansatz, derartige Legenden auf historische Traditionen hin zu befragen statt auf das Missionsverständnis, das sich in ihnen dokumentiert: Von Mt 28,19f her – diese Stelle wäre von daher zu besprechen gewesen (vgl. 273) – war man altkirchlich früh (schon 1 Klem. 42,1–4) der Meinung, die Apostel hätten in Ausführung des Missionsbefehls des Auferstandenen die Welt einmütig unter sich aufgeteilt und vollständig missioniert. Aus dieser Missionstheologie erklärt sich nämlich das Fehlen organisierter Missionsbemühungen, ferner das forensische Verständnis von Evangelisierung als Verkündigung des Evangeliums unabhängig vom tatsächlichen Erfolg (woraus sich eine S. 212 konstatierte Eigenheit schon der paulinischen Missionspraxis erhellen ließe) – und all das gehört wesentlich zu dem Bild von Mission, das R. seinerseits beschreiben und bekräftigen will. R. erwähnt diesen zentralen Gedanken zunächst lediglich in einer Fußnote (35, Anm. 14), um erst später darauf einzugehen (253–264), und formuliert seinen Erkenntnisgewinn jeweils mit Einsichten (35, 264), die Hans von Campenhausen bereits 1953 hatte (*Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jh.en* [Beiträge zur Historischen Theologie 14], Tübingen 1953 bzw. ^{2}1963, 15 bzw. 16). Das Wichtige, das R. zu dieser altkirchlichen Vorstellung nun aber zwischendurch gleichwohl sagt (115f), wird nicht mit Mission in Verbindung gebracht, sondern der prosopographischen Kategorie „Apostel" zugeordnet. Mit dieser Organisation beraubt sich R. der Möglichkeit, von einem solchen Motiv aus Entscheidendes zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche zu sagen.

Ebenfalls nicht überzeugend scheinen mir die Ausführungen zur möglichen Bedeutung des aus Jerusalem vertriebenen Teils der christlichen Gemeinde für die urchristliche Mission. R. meint zunächst, daß dies „uns hier nicht weiter zu interessieren braucht" (47, Anm. 15), und zwar weil die Aktivisten weitgehend anonym sind, weswegen der Vorgang erst im Kap. über die „Sieben" (241–252) zur Sprache kommt. Entsprechend dieser prosopographischen Engführung der Thematik reflektiert R. dann aber nicht die „Modalitäten der Entstehung der Kirche von Antiochia", wie er formuliert (251), sondern sucht lediglich nach dem Namen eines möglichen Gründers. Einen solchen finden wir in der Tat nicht – aber ist damit das, was in Apg. 11,19–21 zu Antiochia mitgeteilt wird, historisch schon erledigt? R. will als „historisch", so sieht es aus, nur gelten lassen, was sich als konkreter Vorgang im Detail historisieren läßt. Von der Nähe solchen Denkens zu positivistischen Geschichtsvorstellungen (die R. damit nicht unterstellt werden sollen) abgesehen: Auch wenn sich das konkrete Geschehen nicht im Einzelnen rekonstruieren läßt, – wird nicht doch ein historischer Vorgang von eminenter Bedeutung greifbar, nämlich der Schritt der ersten Generation von Jesusanhängern vom Judentum in die nichtjüdische Welt? Und das gehört wieder wesentlich zu den „Modalitäten" der Ausbreitung des frühen Christentums, die doch das Thema von R. sind. Die gängige Auffassung der lukanischen Berichte zu diesem Vorgang ist durch die Einwände von R. mitnichten erledigt (gegen S. 252).

Von daher stellt sich die Frage, ob die prosopographische Gliederung wirklich die „tragfähigste" ist (so S. 5), auch wenn sie sich angesichts der Quellenlage gewiß nahe legt. Ein Blick in das Inhaltsverzeichnis (VII–IX) erweckt nämlich den Eindruck, hier würden nicht die „Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche" untersucht, wie der Titel ankündigt, sondern deren „Personal". In der Tat ist die Leitfrage der Darstellung: *Wen* können wir in der frühesten Zeit konkret als Missionar ausmachen? Die Frage nach den Modalitäten, d.h. nach Umständen, Formen, Methoden, Absichten etc. der Mission kommt (mit der Ausnahme des Paulus) jeweils erst in zweiter Linie zur Sprache, nämlich personalisiert als Frage nach den Modalitäten der Mission dieses oder jenes Missionars. Die „Leitfragen", die R. unter der Überschrift „Begrenzung der Themenstellung" versteckt, enthalten indes Bausteine für eine dem Thema sachlogisch m. E. besser entsprechende Gliederung: „Auf welche Weise breitet sich die Kirche aus? Wie ‚reist' sie von einem Ort zum anderen? Wer sind ihre Propagandisten und Missionare? In welchem Maße prägt Mission das Leben der Schwestern und Brüder? In welchem sozialen Rahmen spielt sie sich ab? Welche Kommunikationsstrukturen kommen zum Tragen? Werden besondere Mittel eingesetzt? Wenn ja, welche? Schließlich und endlich: Mit welchem Begriff kann das jeweilige Geschehen am besten erfaßt werden?" (6). Stellt man solche Fragen an das 1. Jh., könnte man sie von vornherein mit zugehörigen Daten aus dem 2. und 3. Jh. kombinieren und so das zusammenführen, was bei R. relativ unverbunden nebeneinander steht (32–283, 284–341, wobei die beiden Abschlüsse auf den S. 279–283 und 342–353 sich beträchtlich überschneiden). „Manche Phänomene der Frühzeit erscheinen erst auf dem Hintergrund der späteren Entwicklungen im rechten Licht... Mittelbar ist aus Quellen der nachapostolischen und altkatholischen [ein schlecht passender Begriff; ebenso S. 301] Zeit daher vieles auch für die apostolische Zeit zu lernen", konstatiert R. selbst (284) und fängt bei manchen der dann angesprochenen Themen jeweils mit Texten aus dem 1. Jh. bzw. aus neutestamentlicher Zeit an (301–306, 306, 308, 313, 324, 325, 327). Daraus wären Konsequenzen für die Konzeption der Arbeit insgesamt zu ziehen.

Mit seiner mit exegetischer Akribie erarbeiteten Habil. hat R. der Forschung den Weg gebahnt, unter hermeneutisch-methodischer Ignorierung der Kanongrenze die Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche unter einheitlichen Gesichtspunkten von den Anfängen bis zur konstantinischen Wende zu beschreiben. R. gelingt mit seiner Darstellung der Nachweis, daß die für das 2. und 3. Jh. bekannten Eigenheiten der frühchristlichen Mission weitgehend auch für das 1. Jh. gelten. Organisierte Mission und professionelle Missionare hat es schon in der frühesten Zeit nur in Ausnahmefällen gegeben. Ein paar treffliche Beobachtungen aus der modernen soziologischen Empirie (348) und ein zwar fiktives, aber doch brauchbares Zahlenspiel (350f) zeigen, daß das beständige „Wachstum der Kirche durch einen Prozeß stetiger Gärung" (342), wie R. mit einer Metapher von Harnack (a.a.O. 226) gern sagt (296, 345), sich auf dem Wege alltäglicher Kommunikation bestens erklären und nachvollziehen läßt.

Münster Alfons Fürst

Wagener-Esser, Meike: **Organisierte Barmherzigkeit und Seelenheil.** Das caritative Sozialnetzwerk im Bistum Münster von 1803 bis zur Gründung des Diözesancaritasverbands 1916. – Altenberge: Oros 1999 (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 61). 469 S., kt DM 80,00 ISBN: 3–89375–180–7

„Das 19. Jh. hat der Caritas, vorab in Deutschland, einen Aufschwung gebracht, wie ihn die kühnsten Hoffnungen sich nicht geträumt hätten. Gerade da sehen wir, wie die Kirche von Zeit zu Zeit immer wieder eine völlige Erneuerung des religiösen Lebens und damit auch der Caritas aus eigenen Kräften erfährt, wenn auch Anstöße von fremder Seite mitwirken." Diese Worte des großen Historikers der Caritas, Wilhelm Liese (1876–1956), gelten ohne Einschränkung auch für das Bistum Münster, dessen Entwicklung im Bereich der katholischen Caritas vorliegende, 1998 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster als kirchenhistorische Diss. angenommene Arbeit für den Zeitraum von der Säkularisation bis zur Gründung des Diözesancaritasverbandes mitten im Ersten Weltkrieg in den Blick nimmt.

Nach einem einführenden Abriß zu den Rahmenbedingungen karitativen Wirkens im 19. Jh. werden zunächst in Auswahl dessen Träger und ihre Entwicklung im Untersuchungszeitraum behandelt, wobei von den Frauenkongregationen vier der für die Diözese Münster wichtigsten, nämlich die Clemensschwestern, die Vorsehungsschwestern, die Mauritzer Franziskanerinnen und die Heiligenstädter Schulschwestern, sowie die bedeutendsten Laienvereinigungen (Vinzenz- und Elisabethverein) vorgestellt werden. Sodann folgt ein Vergleich zwischen den Ordensgemeinschaften einerseits und den Vereinen andererseits hinsichtlich ihrer Organisationsform, Spiritualität, Finanzierung und bzgl. der Tätigkeiten bzw. Arbeitsfelder, der anhand lokaler Stichproben (Warendorf, Kevelaer und Gladbeck) verifiziert und veranschaulicht wird. Der mit etwa 140 S. umfangreichste und am stärksten aus den Archivalien erarbeitete Abschnitt widmet sich der ausführlichen Darstellung des Wachstums und der Ausbreitung der Clemensschwestern bis zum beginnenden 20. Jh. (hier fehlt ein Verweis auf Hedwig Schwanitz, *Krankheit – Armut – Alter. Gesundheitsfürsorge und Medizinalwesen in Münster während des 19. Jh.s*, Münster 1990), wobei auch den Ursachen für die starke Expansion (darunter nicht zuletzt die um ihr Seelenheil besorgten Stifter), den Motiven der eintretenden Schwestern und dem Alltagsleben in den Filialhäusern in einfühlsamer Weise nachgegangen wird. Der letzte Hauptteil der von Arnold Angenendt betreuten und auf reicher Literatur und ungedruckten Quellen aus elf Archiven (Bistumsarchiv Münster, Mutterhausarchiv der Clemensschwestern in Münster, Archiv des Deutschen Caritasverbandes in Freiburg/Breisgau und acht weitere Archive im Bistum Münster) basierenden Studie schildert die Entstehungsgeschichte des 1897 gegründeten Deutschen Caritasverbandes sowie des Diözesanverbandes und die Einbindung der karitativen Bestrebungen des Münsteraner Sprengels in diese Dachorganisationen. Erst jetzt fügen sich allmählich und unter nicht geringen Widerständen die verschiedenen „Sozialnetzwerke" – ein 1954 von Harry E. Barnes in die Soziologie eingeführter Begriff, in den die Vf.in geradezu verliebt ist – zu einem großen Verbund karitativer Anstrengung zusammen. Dies geht aus dem Text zwar deutlich hervor, aber der Untertitel der Studie suggeriert, es habe schon seit dem beginnenden 19. Jh. *ein* Sozialnetzwerk kooperierender Caritasträger gegeben. Die stark soziologisch gefärbte Untersuchung beschließt ein zweiteiliger Anhang, der zum einen die quantitative Entwicklung der vier vorgestellten Schwesternkongregationen von 1840–1914 sowie die Anzahl der Vinzenz- und Elisabethvereine im Jahre 1914 jeweils für die einzelnen Dekanate des Bistums Münster in graphischer Darstellung erfaßt und zum anderen in schematisierten Landkarten die Tochterhäuser der vier genannten Ordensgemeinschaften verzeichnet sowie das „caritative Sozialnetzwerk" in den Dekanaten Steinfurt, Dorsten und Kleve nach dem Stand von 1914. Leider schließt sich daran kein Register mehr an, das die gezielte Suche nach Personen, Orten und Sachen erheblich erleichtert hätte.

Die Beschränkung auf vier Schwesterngemeinschaften und zwei Laienvereinigungen kommt zweifellos der Übersichtlichkeit der Darstellung und der detaillierten Analyse der ausgewählten „Netzwerkkomponenten" zugute, läßt aber andererseits den Leser die Vielfalt karitativen Wirkens im Bistum nur erahnen, da dessen übrige Träger – immerhin 13 weitere Ordensgemeinschaften (siehe 49f) und 24 weitere Vereine (vgl. 72f) – lediglich im Vorbeigehen ohne jegliche Erläuterung und Literaturangabe aufgezählt werden. Gerade wenn es um ein so ehrgeiziges Ziel geht, eine „historische Rekonstruktion des caritativen Sozialnetzwerks für einen größeren geographischen Raum" (22) vorzunehmen, wie sie in ihrer Art bisher noch nicht vorliegt, dürfte man sich nicht mit einem derartig schmalen Ausschnitt begnügen. Gewiß nicht von Nachteil wäre auch eine stärkere Profilierung der vorkommenden Persönlichkeiten gewesen, ziehen doch viele als blutleere Namen, ohne Lebensdaten und Abbildung, am Leser vorbei.

Die wesentlichen Ergebnisse der Arbeit, wie sie in diversen Zwischenresumees und den *„Schlußfolgerungen"* (414–417) festgehalten sind, decken sich mit dem Befund anderer Arbeiten (etwa zur Entwicklung der Caritas in Bayern), so die breite Streuung der karitativen Tätigkeit im steigenden 19. Jh., die zunehmende Verflechtung der rasch anwachsenden, zunächst nebeneinander wirkenden und nicht von der kirchlichen Hierarchie ausgehenden Einzelinitiativen, die starke religiöse Motivation der karitativen Tätigkeit unter Reaktivierung tradierter Frömmigkeitsformen (Stiftungen, Ablässe etc.), die auch auf die Caritas zurückwirkende Beliebtheit der Vereinsbildung und anderes mehr. Neue und teils durchaus bemerkenswerte Erkenntnisse finden sich gleichwohl im Detail, etwa wenn sich bzgl. der untersuchten Ordensgemeinschaften ergibt, daß an einem Ort niemals Niederlassungen zweier Kongregationen mit dem selben karitativen Arbeitsfeld, sehr wohl aber solche mit verschiedenen Feldern (z. B. Krankenpflege und Kindererziehung) zu finden waren, oder wenn sich nach der „Mikroanalyse" dreier Dekanate herausstellt, daß die unterschiedliche Dichte des Netzwerkes primär nicht vom Anteil der Katholiken in der betreffenden Region, sondern von der unterschiedlich stark entwickelten Industrialisierung und Urbanisierung des jeweiligen Dekanats abhing; denn je weiter dieser Prozeß fortgeschritten war, desto größer war auch der Bedarf der Menschen an medizinischer Versorgung und sozialer Hilfestellung und desto engmaschiger das soziale Netz.

Es wäre zu wünschen, daß die Studie Wagener-Essers, die trotz der angeführten Kritikpunkte insgesamt einen wesentlichen Beitrag zur Erhellung der karitativen Entwicklung im Bistum Münster leistet, eine Fortsetzung bis zur Gegenwart fände – und vielleicht auch noch eine Ergänzung für die Jahre von 1803 bis 1916.

Regensburg Manfred Eder

Blendinger, Hermann: **Aufbruch der Kirche in die Moderne.** Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern 1945–1990. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2000. 327 S., kt DM 54,95 ISBN: 3–17–015972–0

Das Buch enthält z. T. stark persönlich gefärbte Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern von 1945 bis 1990. Trotz dezidiert antihierarchischer Einstellung seines Vf.s, bayerischer Pfarrer im Ruhestand und zuletzt Direktor des Evang. Bildungszentrums in Würzburg, ist es nach den Amtszeiten der jeweiligen Landesbischöfe gegliedert. Die Nachkriegsära von Hans Meiser bis 1955 wird als eine Periode der Stagnation und Restauration gekennzeichnet, wohingegen die Jahre der Landesbischöfe Hermann Dietzfelbinger und Johannes Hanselmann als Zeit der Herausforderungen gelten.

Der vollzogene Wandel wird summarisch mit fünf Stichworten beschrieben: „Neuinterpretation der Zweireichelehre Luthers und die Erkenntnis der Untrennbarkeit von Kirche und Politik – Die Entdekkung der politischen Dimension der Kirche – Aufweichung der konfessionalistischen Definition von Kirche, nicht zuletzt als Folge der Zustimmung zur Leuenberger Konkordie – Die Neuformulierung der ökumenischen Dimension – Infragestellung und teilweise Korrektur der hierarchischen Strukturen der Kirche – Die Entdeckung der demokratischen Dimension – Einbeziehung der sog. Humanwissenschaften in den innerkirchlichen Diskurs – Die Öffnung für die *universitas literarum* – Aufnahme der historisch-kritischen Methode in die kirchliche Forschungsarbeit, insbesondere beim Umgang mit biblischen Texten – Die Erfahrung der geschichtlichen Dimension." (9f) Unter diesen und anderen Aspekten wird eine Fülle von interessantem Material zu folgenden Themenbereichen ausgebreitet: Die Kirche vor der Friedensfrage; Kirche und Menschenrechte; Landeskirche und ‚moderne' Theologie; Krise des Konfessionalismus; Initiativen für eine demokratische Kirchenverfassung; Evangelium in der Arbeitswelt; Jenseits der Kirchengemeinde – die Christen am linken Rand usw. Zum Schluß vergleicht Vf. den registrierten evangelischen Aufbruch mit dem Programmwort, mit welchem Papst Johannes XXIII. die Generallinie des II. Vatikanischen Konzils vorgab: Aggiornamento. Hinzugefügt wird: „Die Aufbruchszeit in der lutherischen Kirche dauerte etwas länger, aber ihr Ziel war mutatis mutandis dasselbe." (279)

Im Vorwort seines Werkes erklärt sich Vf. zu einem Amateur in Sachen Kirchengeschichte. „Ich bin sicher, daß man das der Arbeit anmerkt, aber dafür habe ich mich nicht zu entschuldigen, denn gerade darin kann für den Leser auch ein besonderer Charme liegen." (7) So ist es: Vf. hat ein engagiertes Buch aus eigenem Erleben und in kirchenpolitisch eindeutig positionierter Perspektive geschrieben; die nötige wissenschaftliche Behandlung ihres Gegenstandes kann die Untersuchung nicht ersetzen.

München Gunther Wenz

Fundamentaltheologie

Weier, Winfried: **Sinnerfahrung menschlicher Existenz.** Neue Wege der Gotteserkenntnis. – Frankfurt: Peter Lang 1999. 272 S. (Schriften zur Triadik und Ontodynamik, 15), kt DM 79,00 ISBN: 3–631–34377–9

Wie allgemein festgestellt oder beklagt wird, hat der heutige Atheismus ein Ausmaß erreicht, das am besten durch die Frage bezeichnet ist, die K. Rahner schon 1974 stellte: *„Ist Gott heute noch gefragt?"* Wenn man diese Frage in der Tat stellen muß, so besonders aus den folgenden drei Gründen: 1. Das Erfahrungsproblem: Es gibt scheinbar keine Erfahrung, durch die die Gottesfrage von dem Verdacht befreit würde, nichts als leere Projektion zu sein. 2. Der Münchhausen-Komplex, d. h. die Anschauung, in mir selbst etwas finden zu können, das dann gerade nicht in mir selbst sein soll. 3. Die Vorstellung der Transzendenz als einer unwirklichen Dimension, einer Sphäre bloßer Wunschgebilde und Illusionen.

Die Schrift Weiers setzt sich nun das Ziel, diesen sehr festgefahrenen Vorstellungen zu begegnen: 1. durch den Nachweis von einer Erfahrung, die – zu Ende gedacht – die Realexistenz eines göttlichen Wesens voraussetzt, 2. durch eingehende Betrachtung der Tatsache, daß das Selbst in seinen tiefsten Erfahrungen nicht allein und zuletzt aus sich selbst, sondern allein aus einem „absoluten Sinn" zu verstehen ist, der zwar in ihm gefunden wird, gleichwohl aber nicht aus ihm seinen letzten Ursprung und Grund haben kann, 3. durch die Tatsache, daß dieser Sinn auf eine wirkliche und reale Transzendenz verweist, weil er weder aus der Welt noch aus uns selbst hergeleitet und erklärt werden kann und weil er sich daher als tiefsten Beweggrund (Augustinus: interior intimo meo) und „unbedingtes Anliegen" (P. Tillich) unseres Selbst zeigt.

Will man die Zielsetzung des Vf.s verdeutlichen, so ist zu sagen, daß er den Versuch unternimmt, Sinnfrage und Gottesfrage wieder zusammenzuführen, die im Zeitalter des Nihilismus voneinander getrennte Wege gegangen sind. Alle Sinnerfahrungen menschlicher Existenz sollen beschrieben und aufgewiesen werden als Sinnforderungen, die erst in einem Ziel zur Ruhe kommen, das dadurch ausgezeichnet ist, daß es die Wesensmerkmale des Göttlichen (z. B. Transzendenz, Unbedingtheit, Unendlichkeit, Selbstursprünglichkeit) enthält. Dieser Sachverhalt wird an vielen Einzelheiten aufgewiesen, z. B. in der Weltbegegnung (Kap. 4), den Existentialien (z. B. Angst, Sorge, Verzweiflung) (Kap. 5), der existentiellen Selbstursprünglichkeit (Kap. 6), der Freiheit und Kreativität (Kap. 7), ja sogar in den Erfahrungen des Übels (Kap. 10).

Der Vf. geht dabei aus von einem Grundphänomen des Menschseins, der Tatsache nämlich, daß in all unseren Erfahrungen von Welt, Leben und Dasein eine tiefste und letzte Sinnerwartung unerfüllt bleibt (Kap. 4). Um dieses Phänomen in seinem ganzen Gehalt zu erfassen, kommt es darauf an, es begründet zu sehen in der Grundausrichtung des eigentlichen Menschseins auf einen Ursinn, der alle innerweltlichen Erfahrungen letztlich überschreitet. Wie der Vf. zeigt, kann es sich dabei nur handeln um den Sinn einer letzten Unbedingtheit und Totalität, dem die Welt eben wegen ihrer Bedingtheit und Begrenztheit letztlich nicht entsprechen kann.

Woher rührt diese Ausgerichtetheit menschlicher Existenz? Nicht aus ihr selbst, da nicht sie über den Sinn, sondern umgekehrt dieser über sie verfügt, sie also in diesem Sinn in ihrer Grundstruktur immer schon bestimmt ist. Diese fundamentale Tatsache zeigt sich nicht zuletzt darin, daß dieser Sinn als ein in seinem Inhalt ganz und gar unveränderlicher, unableitbarer und unbedingter erfahren wird. Existenz hat also nicht die Wahl, ihn zu entwerfen oder nicht, ihn so oder anders zu bestimmen. Diese Tatsache ist, wie W. verdeutlicht, deshalb so fundamental, weil daraus nichts geringeres folgt, als daß dieser Sinn weder in der Welt noch im Menschen seinen letzten Ursprung und Grund haben kann, sondern allein in der Transzendenz. Diese Einsicht weist allen theologischen und philosophischen Pantheismus in seine Grenzen. Darin erschöpft sich jedoch die Aussagekraft des Phänomens nicht. Vielmehr geht daraus ent-

gegen allem Kantischen oder existenzphilosophischen Subjektivismus die objektive Realität des Sinnes, also die Transzendenz hervor. Denn sofern der Sinn eine Realität begründet, nämlich die Ausgerichtetheit menschlicher Existenz, kann er auch selbst nur real sein. Und in dem Maße, in dem nicht Existenz über ihn, sondern er über Existenz verfügt, kann er nur als eine grundsätzliche Objektivität gedacht und verstanden werden.

Damit aber nicht genug: Als Ursprung und Zentrum des eigentlichen Menschseins, der Existenz muß er freilich auch selbst existentiellen Charakter haben. Darin trifft er sich mit dem Zielpunkt der Religion, wie dieser am Beispiel wichtiger Religionsphilosophen (z. B. Kierkegaard, Scheler, Rosenmöller, Wust, Przywara, P. Tillich u. a.) verdeutlicht wird. Überdies enthält diese phänomenologische Exposition ein Bestätigung, Rechtfertigung und Neubegründung des christlichen Gottesbildes.

Darüber hinaus stellt W. die Frage: Wie ist es möglich, daß Existenz in ihrem Selbstsein die im Grunde göttlichen Eigenschaften der Unbedingtheit, Kreativität und Freiheit verwirklichen kann, obgleich doch Unbedingtheit mit dem Ausschluß aller Bedingtheiten auch die Endlichkeit aufhebt, Existenz aber nun gerade in ihrem Wesen endlich ist? Die Antwort lautet: Doch nur dadurch, daß Existenz diese Eigenschaften zwar *in sich*, aber nicht *aus sich* hat, sie also aus jenem Ursprung empfängt, der diese aus sich selbst hat, ja sie selber ist. Daraus aber ergibt sich, daß Existenz nicht das Sein des Absoluten selbst, sondern nur seinen Sinn in sich auf endliche Weise verwirklichen kann. Das heißt, in der Begrenztheit ihres Seins verwirklicht sie den Sinn jenes Göttlichen auf menschliche Weise, ist sie, wie Cusanus sagt, ein „Deus humaniter". Die Bewegung, in der der Mensch er selbst ist, endet nicht in ihm, sondern in jenem personalen Du, welches Gott selbst ist. Gott ist die maßgebliche Auslegung menschlicher Existenz, und je mehr sie ihre Freiheit verwirklicht, um so näher ist sie Gott, wie W. in Gegensatz zu jedem theologischen oder religiösen Freiheitspessimismus betont (Kap. 6,7).

Auf der Basis dieser Einsichten führt W. eine Auseinandersetzung durch mit der neuzeitlichen Religionskritik (z. B. Hegel, Nietzsche, Feuerbach, Marx, S. Freud) (Kap. 8), dem existentialistischen (Camus, Sartre) und existenzphilosophischen (Jaspers, Heidegger) Nihilismus (Kap. 9) und dem in neuester Literatur heiß diskutierten Theodizeeproblem, der Frage nach der Vereinbarkeit des Gottesgedankens mit dem Übel in der Welt (Kap. 10). Sämtliche hierzu in Geschichte und Gegenwart eingenommenen Grundpositionen werden aufgewiesen im Spannungsfeld zwischen Denken und existentieller Entscheidung.

Zusammenfassend ergibt sich: Im Unterschied zu jenem Gott der Metaphysik, der ein Neutrum darstellt, ist der Gott der Religion ein persönlicher, ein existentieller Gott. Als solcher kann dieser nur gefunden werden in der menschlichen Existenz, also in der Mitte des Menschseins, in der alle Erfahrungen das eigentlichste Selbst betreffen. Hier ist aber dieses ebenso ausgerichtet auf den Sinn wie auf Gott als Inbegriff des Sinnes. Daher sind Gottes- und Sinnfrage so untrennbar miteinander verbunden, daß sie miteinander „stehen und fallen". Daher ist das Zeitalter des Atheismus das Zeitalter des Nihilismus. Und deshalb muß die Gottesfrage auf dem Boden der existentiellen Sinnerfahrung, die W. schon in seiner Schrift „Strukturen menschlicher Existenz" (Schöningh 1977) beschrieben hat, neu gestellt und beantwortet werden. Wirkliche Sinnerfahrung ist immer Gotteserfahrung und umgekehrt.

So kann dies ein Weg sein, um das Thema „Gott" im Zeitalter des Atheismus und Nihilismus wiederzubeleben und neu in Bewegung zu versetzen, in der Tat ein hoffnungsvoller Neubeginn, nachdem sich die Philosophie über Jahrzehnte zur Gottesfrage ausgeschwiegen hat.

Oberhausen Kurt Brinkmeier

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte

Drecoll, Volker Henning: **Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins**. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1999. XI, 439 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 109), Ln DM 168,00 ISSN: 0340–6741, ISBN: 3–16–147046–X

Die vorliegende Arbeit, Habil.sschrift (1997) an der Ev.-Theol. Fak. Münster, geht – nach einer kritischen Präsentation der wichtigsten einschlägigen Veröffentlichungen zum Thema „Genese der augustinischen Gnadenlehre" – von der Feststellung aus: „Eine dem modernen Stand der Augustinforschung entsprechende Studie zur Entstehung der Gnadenlehre fehlt" (20). Im einzelnen sind damit für Vf. folgende Fragen offen: Welche positive oder negative Rolle hat dabei der Manichäismus gespielt? Welche genau der Neuplatonismus? Was ist der letzte Kern, von dem aus die Entwicklung der augustinischen Gnadenlehre ansetzt? Überdies fehlt für die Schrift *De vera religione*, in der „gratia" zum ersten Mal vorkommt, noch eine umfassende neuere Untersuchung (welche die Studie dann auch tatsächlich vornimmt). Wenn man – so Vf. – davon ausgeht, daß für die Gnadenlehre die Initiative Gottes angesichts des menschlichen Unvermögens konstitutiv ist, so ergibt sich das jeweilige Profil der Gnadenlehre Augustins daraus, „welche Beschreibung Augustin für die göttliche Initiative, das menschliche Unvermögen und das menschliche Verhalten im Erlösungsvorgang wählt. Keines der genannten Muster ist allein konstitutiv für die Gnadenlehre, d. h. es läßt sich z. B. nicht behaupten, daß Augustins Gnadenlehre nur im Kontrast zur Erbsündenlehre konzipiert oder immer in Analogie zur Illuminationslehre" (23). Wir werden auf diese Bemerkung noch zurückkommen.

Im Durchgang durch drei große Kap. steuert Vf. auf sein Ergebnis zu, das er selbst in der These zusammenfaßt: „Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins ist von der Struktur des augustinischen Gottesbegriffes abhängig und durch die Auseinandersetzung mit dem Manichäismus in kritischer Reflexion plotinischer Gedanken motiviert" (355). Schon im *1. Kap. „Ansätze zur Gnadenlehre in den Schriften bis 391"* zeigt sich in einer kompetenten Analyse von *De vera religione*, daß Gott hier als alles bestimmendes, form- und lebensverleihendes Prinzip verstanden wird. Dies gilt nicht nur für das Schöpfungshandeln. Da der Mensch infolge der Sünde nicht mehr zum Göttlichen aufsteigen kann, kommt Gott ihm durch Verleihung neuen Lebens helfend entgegen, so daß durch sein Erlösungshandeln als einem neuen Beleben die Schöpfung zur Vollendung kommt. Auch wenn hier eine gewisse Nähe zu manichäischen Gedanken besteht, werden diese doch durch die Rezeption des Neuplatonismus und christlicher Gedanken korrigiert. Ähnliches zeigt sich in der *„Gnadenlehre der frühen Paulusexegese" (2. Kap.)* Zwar nimmt hier der Gnadenbegriff ein breites Spektrum an – gratia ist sowohl der Heilsstand wie auch das Tätigkeitsprinzip, das Sünden vergibt, Glaube ermöglicht, Liebe verleiht, zu rechtem Tun allererst befähigt (und so vor allem im scharfen Gegensatz zum meritum steht) usw. –, doch steht hinter allem der bereits von *De vera religione* bekannte (neuplatonische) Gottesbegriff, wonach Gott es ist, der Form und Leben verleiht. Ferner zieht sich durch die frühe Paulusexegese als gemeinsames Grundschema die „Vier-Stadien-Lehre" (*ante legem – sub lege – sub gratia – in pace*), die darauf abzielt, Gesetz und freien Willen zu verteidigen. Damit stehen beide Argumentationsziele „im Zusammenhang einer umfassenden Abwehr manichäischer Gedanken" (187). Auch da, wo Augustinus die Unfähigkeit des Menschen zum Guten herausarbeitet, greifen „neuplatonische Ontologie, die Vorstellung von Gott als alles bestimmender Größe und die Ablehnung des Manichäismus ineinander" (358). Das gilt nach Vf. auch von *Ad Simplicianum I,2*. Auch hier ist die Gnadenlehre antimanichäisch ausgerichtet; nicht die Erbsündenlehre ist ihr entscheidender Ansatzpunkt, sondern ihr Gegensatz zum menschlichen meritum. Im *3. Kap. „Augustins Gnadenlehre in den Confessiones"* wird das Problem des Letztbezugs der Gnadenlehre gleichfalls nicht so sehr vom Begriff der „gratia" (der ohnehin nicht so oft erscheint) angegangen, als vielmehr vom Gottesbild, wie es in der Erfahrung Augustins gründet. „Der Gottesbegriff, der von der Schöpfungslehre aus angegangen wird und sich an der Frage *unde malum* bewähren soll, wird zum entscheidenden Punkt, an dem Augustin Gottes Gnadenhandeln beschreibt" (283). Dabei wird der von Augustin vertretene Gottesbegriff wiederum bestimmt „von der Auseinandersetzung mit dem Manichäismus sowie mit dem Neuplatonismus; Augustin verteidigt sich mit den *conf.* dagegen, selbst einen manichäischen oder neuplatonischen Gottesbegriff zu vertreten" (359).

So schließt sich der Kreis: Alle drei behandelten Literaturgattungen konvergieren auf das bereits thesenhaft vorweggenannte Ergebnis hin: Die Entstehung der Gnadenlehre hängt am spezifischen Gottesverständnis Augustins, das wiederum in Auseinandersetzung mit Manichäismus und Neuplatonismus steht.

Im Ganzen stellt sich mir die vorliegende Arbeit als eine höchst kompetente und überzeugende, da auf einer genauen, äußerst differenzierten Textanalyse basierende Studie dar. Kritisch zu fragen ist nur, ob sich die Entstehung der Gnadenlehre Augustins so einlinig erfassen läßt. Müßten nicht noch andere Faktoren stärker berücksichtigt werden, die hier m. E. „recht schnell" auf die Seite geschoben werden trotz der, ja *im Gegensatz* zu der eingangs völlig zu Recht aufgestellten These, daß es *verschiedene* „Muster" gibt, von denen keines „allein konstitutiv [ist] für die Gnadenlehre": weder der Kontrast zur Erbsündenlehre noch die Analogie zur Illuminationslehre (23). So bemerkt Vf. etwa zur Erbsündenlehre von *Ad Simplicianum* I,2, daß ihr „keine tragende Rolle zukommt"; sie stellt „nur ein ergänzendes, absicherndes Element dar, das besonders dazu dienen soll, die Berechtigung und die Passivität der Verwerfung zu erklären. (...) Nicht die Sündenlehre, sondern die Gnadenlehre ist der eigentliche Gegenstand von *Simpl.* I,2" (234). Letzteres ist gewiß richtig. Aber die ganze antimanichäische Argumentation gerät außer Kraft, wenn hierin die Erbsündenlehre nicht *konstitutiv* ins Spiel kommt. Insofern ist Flasch doch mehr Recht zu geben, als Vf. dies tut (245ff). Ähnliches gilt auch von der vom Vf. abgelehnten Strukturgleichheit zwischen Erkenntnis- und Gnadenlehre, wie Lorenz sie vertritt. Wenn Vf. gegen Lorenz argumentiert, „daß beide Begriffe sich von ihrem Subjekt her unterscheiden: Subjekt der Gnade ist Gott, (...) während Subjekt der Erkenntnis der Mensch ist" (102), so trifft er damit gar nicht die von Lorenz gemeinte Strukturgleichheit: Es geht nicht um das menschliche Erkennen, sondern um die Ermöglichung dieses Erken-

nens durch göttliche Erleuchtung. Und dafür dürfte die von Lorenz herausgestellte Strukturgleichheit durchaus zutreffen. Kurz: Ist die Genese der Gnadenlehre Augustins nicht doch komplexer, und müßte Vf. nicht mehr seinem eigenen hermeneutischen Prinzip von der Pluriformität der „Muster" folgen? Mehr noch: Kann die Entstehung der Gnadenlehre Augustins als mit den *Confessiones* abgeschlossen gelten? Sollte man nicht wenigstens noch einen Blick auf die weitere Entwicklung werfen, um angesichts der späteren und mehr expliziten Gnadenlehre die frühere im Hinblick auf ihre eventuell schon damals gegebenen Implikate zu mustern und so noch genauer überprüfen? Wie auch immer: Diese kritischen Fragen ändern nichts an der ganz hohen Qualität und Kompetenz dieser Studie, an der keine künftige Auseinandersetzung mit der Gnadenlehre Augustins mehr vorbeigehen kann.

Freiburg/Breisgau Gisbert Greshake

Reinhuber, Thomas: **Kämpfender Glaube.** Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio. – Berlin: W. de Gruyter 2000. 265 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 104), kt DM 148,00 ISBN: 3–11–016655–0

Obwohl Luther, wie er in einem Brief an Wolfgang Capito vom 9. Juli 1537 schrieb (WA Br 8,99,5–8), von seinen Werken neben dem Katechismus nur „De servo arbitrio" für erhaltenswert erachtete, hat sich die von ihrem Vf. solchermaßen hochgeschätzte Schrift selbst unter seinen Anhängern nicht immer großer Beliebtheit erfreut. Albrecht Ritschl, einem der führenden lutherischen Theologen des 19. Jh.s, galt sie schlicht als „ein unglückliches Machwerk" (*Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd 1, Göttingen [1870] 1903, 221). Daß dieses Verdikt ein eklatantes Fehlurteil darstellt, wird durch die vorliegende Arbeit eindrucksvoll erwiesen: Sie führt nicht nur zur inneren Mitte der Theologie Martin Luthers, sondern ins Zentrum theologischen Denkens überhaupt.

Den Ausgangspunkt der Interpretation (5–30) bildet ein Abschnitt am Ende von „De servo arbitrio" (BoA III 288,16–291,19), der als „Luthers letztes Wort" (O. Bayer) im Streit mit Erasmus identifiziert wird. Er enthält ein assertorisches Bekenntnis der Heilsgewißheit (288,16–289,3), welches durch erklärten Verzicht auf die Willensfreiheit (288,16–30) und alleiniges und ausschließliches Vertrauen auf Gott (288,31–289,3) gekennzeichnet ist, sowie Gedanken zur Frage nach der Gerechtigkeit Gottes (289,4–291,19) angesichts der Ungerechtigkeiten in seinem Weltwirken (Theodizee) und in seinem Heilswirken (Prädestination). Aufbau und Inhalt der Studie orientieren sich an dieser Struktur. Zunächst wird gezeigt (31–81), daß es angesichts vieler Anfechtungen und der Unmöglichkeit des Menschen, sich durch eigene Bemühungen Gerechtigkeit vor Gott zu verschaffen, Heilsgewißheit nicht durch den freien Willen und das freiwillige Tun guter Werke, sondern nur durch die zugesprochene Gnade und das gläubige Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes geben kann. Sodann (82–233) wird die Theodizee- und Prädestinationsproblematik und die für die menschliche Vernunft unbegreifliche Gottesgerechtigkeit thematisiert, die nicht erkannt und noch nicht geschaut, sondern nur geglaubt und erhofft werden kann.

Dieser Teil bildet den Schwerpunkt der Untersuchung, deren dichteste Passagen der Unbegreiflichkeit Gottes in der Spannung zwischen verborgenem und offenbarem Gott (102–151) sowie Luthers Rede von den drei Lichtern (lumen naturae, lumen gratiae und lumen gloriae) im Vergleich mit der Lichterlehre des Thomas von Aquin (186–233) gewidmet sind. Als bewegendes Motiv der Argumentationen wird unter Bezug auf eine Wendung von J. B. Metz die „eschatologische Unruhe" des Reformators namhaft gemacht, welche – statt sich beim Gegebenen zu beruhigen – durch Gottes Gnadengabe in Unruhe versetzt und konsequent hingeordnet wird auf das eschatologische Hoffnungsziel, da sich Gottes Liebe als allmächtig und Gottes Allmacht als nichts denn lauter Liebe erweisen wird. Bis solches geschieht und das Licht der Herrlichkeit zur vollendenten Erscheinung kommt, bleibt die Erfahrung einer gedanklich nicht zu vermittelnden Differenz auch für den Glauben erhalten: „Der deus absconditus ist auf der Ebene des lumen gratiae nicht – noch nicht – in den deus revelatus aufgehoben; der Zorn nicht – noch nicht – in die Gnade. Das Licht der Gnade und der Glaube lassen sich für Luther nicht einfach universalisieren. Sie haben sicher umfassende Geltung, aber immer noch begrenzte Wirkung (...) Universale Wirkung hat nach wie vor das Allwirken des verborgenen Gottes, und dieser wird seine Wirkung bis zum Licht der Herrlichkeit gegen das Licht der Gnade und den offenbaren Gott behalten." (226)

R.s Studie wurde im Wintersemester 1998/99 von der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen als Diss. im Fach Systematische Theologie angenommen. Als Doktorvater fungierte Oswald Bayer, der das Thema vorschlug sowie die Arbeit inspirierte und betreute. Der Einfluß des renommierten Lutherkenners ist unschwer erkennbar und gewährleistet eine anspruchsvolle Gesamtperspektive, die sich in allen Einzelheiten durchhält. Mögliche Anfragen können sich daher nicht lediglich am Detail, sondern müssen sich an der Gesamtanlage der Deutung orientieren. Um nur drei Problemanzeigen zu vermerken: Die eine betrifft die Bestimmung des Verhältnisses Luthers zur Neuzeit, die überwiegend auf den Ton der Autonomiekritik gestimmt ist, ohne sich im einzelnen der konstruktiven Möglichkeiten zu vergewissern, welche der theologische Aufweis der Aporien des liberum arbitrium für eine modernitätsoffene Theorie sich gegebener Freiheit beinhaltet. Eine zweite, die Hamartiologie betreffende Anfrage hängt damit zusammen: Zwar ist es richtig, daß der reformatorische Sündenbegriff, wie „De servo arbitrio" ihn in Anschlag bringt, von transmoralischer Dimensionalität ist; dennoch muß die sittliche Zurechenbarkeit der Sünde als persönliche Schuld gewährleistet sein, weil sonst die Gefahr einer Dämonisierung der Sünde zu einem tragischen und in seiner Tragik entschuldbaren Naturgeschick droht. Verbleibende Reserven gegenüber der favorisierten Kampfmetaphorik gehören in diesen Kontext, innerhalb dessen, wie R. nicht bestreiten wird, weitere Reflexionen fällig sind. Dies gilt nach meinem Urteil auch für die entscheidende Frage, wie das Perfekt der vollzogenen Erlösung und Versöhnung in Jesus Christus in der Kraft des Heiligen Geistes sich so zur Gewißheit bringt, daß der eschatologische Vorbehalt, wie er in der Erfahrung bleibender Verborgenheit Gottes erschreckende Gestalt annimmt, nicht auf einen letzten – in einer arbiträren Freiheit Gottes selbst begründeten – Vorbehalt gegenüber dem Heilsgeschehen und seiner Definitivität hinausläuft.

München Gunther Wenz

Schneider, Katharina: **Studien zur Entfaltung der altkirchlichen Theologie der Auferstehung.** – Bonn: Borengässer 1999. XLVI, 298 S. (HEREDITAS, 14) geb. 65,00 DM ISBN 3–923946–41–4

Die von E. Dassmann betreute und im WS 1996/97 von der Kath. Theol. Fak. der Univ. Bonn angenommene Diss. ist in zwei Teile gegliedert. Der *erste Teil, „Entfaltung des Glaubens an die Auferstehung Jesu Christi und die Auferstehung der Toten in innerkirchlich-theologischer Auseinandersetzung"*, behandelt Werke, die vom Ende des ersten bis zur ersten Hälfte des zweiten Jh.s datiert werden: I Clem, Did, Ignatiusbriefe, 2 PolPhil, Barn und II Clem. Der *zweite Teil, „Entfaltung des Auferstehungsglaubens in der Mission und in der Auseinandersetzung mit der heidnischen Kritik"*, erfaßt die Werke der griechischen Apologeten des zweiten Jh.s. Da die Datierung des dem Athenagoras von Athen zugeschriebenen Traktats „Über die Auferstehung" offen gelassen wird, weitet sich der Blick in diesem Abschnitt „bis zum dritten oder sogar bis zum vierten Jh." (3).

Abgesehen von diesem und dem anderen Traktat, der unter dem Namen Justins überliefert wurde, wird bei der Behandlung jedes Autors das gleiche Muster angewandt: 1. Aussagen zur Auferstehung Jesu Christi und zur Auferstehung der Toten auf dem Hintergrund des jeweiligen theologischen Konzepts; 2. „Intensität des entfalteten Auferstehungsglaubens in sein Verhältnis" zum Hauptanliegen des Werkes. Mit diesem Entwurf meint die Vf.in, über andere Untersuchungen hinausgehen zu können, die nur ansatzweise den theologischen Hintergrund der berücksichtigten Vf. analysieren oder sich nur mit Teilaspekten des Auferstehungsglaubens befassen (4).

Die Untersuchung wurde mit Sorgfalt unter Berücksichtigung reichlicher Sekundärliteratur durchgeführt. Bei dem Umfang und der Komplexität der Materie – für eine Diss. vielleicht zu viel – versteht sich, daß die genaue Textanalyse entschieden zu kurz kommt und Fragen offen bleiben. Manches gibt auch Anlaß zur Kritik.

1. Zur Anlage der Arbeit: Wenn es um die „Entfaltung der altkirchlichen Theologie der Auferstehung" geht, erweisen sich die Gliederung der Arbeit und die Auswahl der Werke als problematisch oder gar unsachgemäß. Auch die Autoren, die im zweiten Teil der Untersuchung zu Wort kommen, machen Aussagen, die nicht nur im Rahmen der Mission und der Auseinandersetzung mit der heidnischen Kritik ihren Platz haben, sondern auch innerkirchliche Probleme berühren (vgl. Justin, Dial 80,2–4; Ps. Justin, De Resurrectione). Eine so konsequent gezogene Trennungslinie zwischen beiden Gruppen von Vf.n führt dazu, daß die innerkirchliche Problematik in der Auferstehungsfrage mit II Clem abgeschlossen wird und die Auseinandersetzung mit der Gnosis nur im Zusammenhang mit einigen Aussagen aus den Ignatiusbriefen und dem Zweiten Klemensbrief behandelt wird. Das bedeutet, daß die Gnosis nur aus der Sicht ihrer Gegner anvisiert wird. Zur altkirchlichen Theologie der Auferstehung gehört aber unabdingbar das subtile Auferstehungsverständnis in gnostischen Werken wie in manchen Paragraphen des *Philippusevangeliums* oder im *Brief an Rheginos*. Wenn der Zeitraum im Fall von „De Resurrectione" des Ps. Athenagoras so großzügig ausgedehnt wird,

müßte es auch für die schwer datierbaren gnostischen Texte einen Platz geben. Die Entfaltung altkirchlicher Theologie unter Bezugnahme nur auf die sog. „Orthodoxie" entspricht nicht der Geschichte von Kirche und Theologie. De facto übernimmt die Vf.in das klassische Schema: zuerst die Vf., die unter der Rubrik der „Apostolischen Väter" gesammelt sind, und dann die „Griechischen Apologeten". Theologiegeschichtlich ist diese Vorgehensweise bedenklich. Die *Epistula Apostolorum* wäre z. B. viel ergiebiger für die Untersuchung als *Didache*. Gewiß ist eine Eingrenzung der Thematik irgendwie erforderlich, aber sie darf nicht die sachliche Dimension des Problems beeinträchtigen. – Bei der Behandlung von einigen Werken läßt sich ein Mißverhältnis feststellen. Vom Thema her gesehen sind die für Ps.Justin, De Resurrectione, benötigten 12 S. wirklich zu wenig im Vergleich zu den 25 S., die dem Ersten Klemensbrief gewidmet sind. Für die „Entfaltung des Auferstehungsglaubens" ist der Auferstehungstraktat weit aufschlußreicher als der Brief der römischen Gemeinde.

2. Zum Terminus „a quo" in der Entfaltung der Auferstehungstheologie. Die Vf.in setzt einen Inhalt des Auferstehungsglaubens voraus, der in den paulinischen und synoptischen Texten zugrundegelegt, als Maßstab für die Beurteilung der anderen Schriften herangezogen wird. In zwei Punkten scheint es fraglich, ob der vorausgesetzte Inhalt richtig bestimmt wurde. Von den im ersten Teil behandelten Texten geben nur Barn und II Clem den paulinischen und synoptischen Inhalt weiter: „Die zukünftige Totenauferstehung wird eine Auferstehung aller Toten sein" (106). Die anderen Vf. geben „den Glauben an die Auferstehung der Toten inhaltlich verkürzt wieder" (122). Die Annahme ist berechtigt, daß eine allgemeine Auferstehung bei Paulus und den Synoptikern vorausgesetzt werden darf, aber das Thema wird nicht zur Sprache gebracht und erst recht nicht als Glaubensgut hingestellt. Von einer Verkürzung des Auferstehungsglaubens kann dabei keine Rede sein. – Am Schluß der Untersuchung setzt die Vf.in den Glauben, „der an der Lehre von der Substanzidentität des irdischen wie des auferweckten Menschen im Sinne des paulinischen Auferstehungskerygmas festhält" als Bezugspunkt, um über den Einfluß der hellenistischen Philosophie auf die im zweiten Teil behandelten Vf. zu urteilen (273). Die Substanzidentität bezieht sich wohl auf den irdischen Leib im Verhältnis zum auferstandenen Leib. Die Aussagen des Paulus in 1 Kor 15,42–44 sprechen aber gegen eine einfache „Substanzidentität" zwischen dem irdischen und dem auferstandenen Leib (was für Irenäus im Rahmen eines bestimmten theologischen Entwurfs gilt (vgl. Adv.Haer. V,10,2), muß nicht unbedingt auch für Paulus schon gegolten haben). Selbstverständlich gibt es eine Identität des menschlichen Subjekts, damit die Rede von der Auferstehung ihren Sinn behält, aber der „pneumatische Leib" unterscheidet sich so deutlich vom „psychischen Leib" wie die „Unvergänglichkeit" von der „Vergänglichkeit". Auf jeden Fall verlangt ein Ausdruck wie „Substanzidentität" eine inhaltliche Präzisierung. Das Problem betrifft nicht allein die Auslegung eines paulinischen Textes, sondern darüber hinaus die höchst brisante Wirkungsgeschichte der paulinischen Theologie in der Auseinandersetzung um das Auferstehungsverständnis im zweiten und dritten Jh. Weder das Interesse der Gnostiker an der Gestalt des Paulus – in Exc. ex Theodoto 23,2 wird er als „Apostel der Auferstehung" bezeichnet – noch die Stellungnahme des Origenes (vgl. Methodius, De Resurrectione I,22,3–4.25,1–7) mit all ihren Konsequenzen lassen sich begreifen, wenn die Meinung des Paulus so ausgelegt wird, wie die Vf.in es tut.

3. Zu einigen Einzelfragen: Das Verständnis vom Tod als der Trennung von Leib und Seele findet die Vf.in schon in I Clem, aber auch „bei allen weiteren von uns in unserer Untersuchung zu behandelnden Vf.". Diese frühchristliche Auffassung sei bereits „in der antiken Philosophie vertreten" und zum erstenmal von Plato formuliert worden (19 Anm. 81). Hier wird vorschnell das hellenistische Menschenbild auf die altchristliche Literatur übertragen. Eine genaue semantische Bestimmung von Begriffen wie „soma" und „psyche" – das Todesverständnis hängt nämlich von den anthropologischen Voraussetzungen ab – bei den erwähnten Vf.n hätte die Distanz zum platonischen Erbe zeigen können. Die dürftige Behandlung der wichtigen Stelle bei Justin, Dial 5,3–6,2 (146.158f) spiegelt die Schwierigkeit wider, einen Text auszulegen, der einer gewissen Systematik nicht entspricht. So versteht sich auch, daß die Vf. den im ersten Teil untersuchten Schriften eine „Schwäche" bescheinigt, weil sie auf die Frage nach dem „Wie" der Auferstehung der Toten keine direkte Antwort geben. War für diese Vf. das „Wie" der Auferstehung wirklich eine Frage? Ähnliches gilt für die Behauptung: „Alle Vf. nehmen für die verstorbenen Toten einen Zwischenstand an" (121). Die Aussage ergibt sich nicht aus der Textanalyse, sondern aus einer impliziten systematischen Schlußfolgerung. Was läßt sich sonst aus der Didache oder aus dem Barnabasbrief in dieser Frage herauslesen? – Es wäre besser gewesen, auf solche Wendungen wie „biblischer Voluntarismus" bzw. „voluntaristische Theologie" (267. 271f), um den Schöpferwillen Gottes auszudrücken, zu verzichten. Der Begriff „Voluntarismus" hat in der Geschichte der Theologie eine ebenso klare wie negative Konnotation und eignet sich daher nicht, den gemeinten Sachverhalt zu artikulieren.

Die kritischen Bemerkungen sollen die Verdienste der Arbeit und die Anerkennung der angewandten Mühe, eine solche Thematik zu bewältigen, nicht schmälern. In der Einleitung (2) zitiert die Vf.in die Meinung von R. Staats, es mangele an einer „umfassenden Darstellung der altchristlichen Auferstehungslehre" (TRE 4,468). Die Feststellung habe sie angeregt, sich in ihrer Arbeit dieser Aufgabe zu stellen. Deren Erledigung steht zwar noch aus, aber die Diss. von Frau Schneider trägt dazu bei, daß diese Aufgabe auch einmal bewältigt wird.

Benediktbeuren Horacio E. Lona

Dogmatik

Anandam, Lourdu: **The Western Lover of the East.** A Theological Enquiry into Bede Griffiths' Contribution to Christology. – Chennai: Sacred Heart 1998. XXI, 345 S., kt US-$ 20,00 ISBN: nicht vorhanden

Lourdu Anandam widmet sich dem Leben und Werk des Benediktiners Bede Griffiths (1906–1993), der seit 1954 fast 40 Jahre lang in Indien gelebt hat. Griffiths markiert in seiner Biographie exemplarisch den Abschnitt der Geschichte der katholischen Kirche, in dem aus einer römischen Zentralkirche eine gegenüber den Kulturen und Religionen aufgeschlossene Weltkirche wurde.

Die Arbeit über einen der herausragenden Vertreter der indischen Ashram-Bewegung verortet diesen vor dem Hintergrund eines aktuellen Überblicks über die Hauptströmungen indisch-christlicher Theologie. Anandam beschreibt sie als Ashram-Theologie einerseits und orthopraktisch orientierte Befreiungstheologie andererseits. Beide Strömungen werden anhand ihrer wichtigsten Vertreter vorgestellt, wobei zentrale christologische Themen eine besondere Stellung einnehmen.

Nach dieser grundsätzlichen Einordnung unternimmt der Vf. einen weiteren Zugang zur indisch-theologischen Szenerie, indem er Ansätze einer neuen indischen Religionstheologie vorstellt. Diese versteht er v. a. als Versuche, in denen sich das Christentum vor dem Hintergrund der pluralen religiösen Situation in Indien selbst besser zu verstehen trachtet. Seine deutliche Sympathie gilt dabei dem (katholischen) inklusivistischen Modell, das auch von der Asiatischen Bischofskonferenz (FABC) vertreten wird.

Die Anstrengungen der FABC werden im folgenden Abschnitt wieder aufgegriffen, um Aspekte einer ‚integralen' indischen Theologie zu erlangen. A. nennt v. a. das Modell des dreifachen Dialogs der Christen bzw. der Kirche mit den Armen, den lokalen Kulturen und den Religionen. Als verbindendes Thema der auseinandergehenden theologischen Grundströmungen in Indien benennt er die Christologie und entfaltet auch hier wesentliche Strömungen und Herangehensweisen.

Nach einer ausführlichen und von Sympathie des Vf.s gezeichneten biographischen Darstellung Griffiths' wird dessen theologische Gesamtleistung anhand wesentlicher Kerngedanken, Begegnung der Weltreligionen, Kritik an der westlichen Kultur und ihrem Wissenschaftsglauben, Einfluß von Teilhard de Chardin, Wege der Offenbarung (...), skizziert. Im folgenden Kap. wird seine Christologie näher umrissen. Hier kommt v. a. die Auseinandersetzung mit dem Hinduismus zum Tragen, die viele Überlegungen Griffiths' geprägt hat. Im Zentrum seiner Christologie steht die Frage nach ihrer Relevanz für die mystische Erfahrung der Menschen. Hier muß das christologische Interesse Griffiths' gesehen werden, das die Reflexionen über Inkarnation und den kosmischen Christus lenkt.

A. findet abschließend auch einige kritische Punkte in der Theologie Griffiths', von denen die Kritik an der Beeinflussung Griffiths' durch Gedankengut der New-Age-Bewegung den wichtigsten ausmacht.

Das Buch ist insgesamt gut strukturiert und bietet eine gute Übersicht über die theologische Situation in Indien. Die Beschäftigung mit Bede Griffiths verdient Lob, da mit dieser Persönlichkeit ein wichti-

ger Repräsentant des Übergangs der Kirche zur Weltkirche thematisiert wird und exemplarisch die Möglichkeiten und Grenzen interkultureller und interreligiöser Pilgerschaft vorgestellt werden.

Münster Arnd Bünker

Nawar, Alexander: **Opfer als Dialog der Liebe.** Sondierungen zum Opferbegriff Odo Casels. – Frankfurt: Peter Lang 1999. 425 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23. Theologie, 660), brosch. DM 98,00 ISBN: 3–631–33958–5

Diese Innsbrucker Diss. will keineswegs nur ein einziges, herausragendes Thema im Werk des bedeutenden Benediktinertheologen Odo Casel (1886–1948) aus Maria Laach untersuchen. Im Begriff und nicht zuletzt in der damit beschriebenen Sache des Opfers soll das Ganze von Casels Mysterientheologie zur Sprache kommen, hermeneutisch dem Caselschen Leitsatz entsprechend, daß das Mysterium immer ein Ganzes und damit nur perspektivisch in Einzelelemente und -aspekte aufteilbar sei. Deshalb führt das Ergebnis dieser Studie nicht nur zu einer isolierten Würdigung von Casels Beitrag zur Neuinterpretation, wenn nicht gar Umprägung des christlichen Opfergedankens, sondern auch und vor allem zur Einsicht in eine im Laufe der Darlegung sich in immer neuen thematischen Zugängen entfaltende Grundstruktur von Casels Mysterientheologie. Diese stellt sich demnach als ebenso abgründige wie anspruchsvolle Theologie des Opfers dar, das allerdings ganz und gar im Horizont der Agape, damit also personal und relational als erfüllende Selbsthingabe des Menschen an den sich ihm zuvor in Liebe zuwendenden Gott zu verstehen ist.

Nawar verwendet für seine Darstellung dieser einschlägigen Aspekte und Momente von Casels „Opfer-Theologie" faktisch erstmals – sieht man von Judith-Maria Krahes Arbeit einmal ab – in breitem Umfang die bislang nur auszugsweise oder aber überhaupt (noch) nicht gedruckten Quellen, nämlich die unzähligen und tiefschürfenden, dazu ungeheuer breit ausgreifenden und sonst eher versteckte Zusammenhänge neu beleuchtenden „Konferenzen" sowie Vorträge, die Casel meistenteils als geistlicher Mentor der Benediktinerinnenabtei Vom Heiligen Kreuz zu Herstelle gehalten bzw. vorgetragen hat. Dadurch wird diese Arbeit zu einer wahren Fundgrube für Verdeutlichungen und Präzisierungen, aber auch für manches bloß Angedachte in Casels theologischem Neuansatz. Allein in diesem Bemühen, durch Heranziehung des gesamten Caselschen „Nachlasses" dessen Denken und Wollen noch besser belegen und freilich auch erläutern zu können, liegt ein unverzichtbarer Wert dieser neuesten Studie. Auch wenn sie weithin frühere Erkenntnisse bestätigt und damit tatsächlich zeigt, was die mit Casels Werk in besonderer Weise Vertrauten meist bezeugen – daß nämlich dieser „Nachlaß" angesichts des komplexen und letztlich ein-fachen Ganzen nichts wirklich umstürzend Neues zu bieten vermag –, bleibt die jetzt noch besser erkennbare innere Geschlossenheit und Konsistenz von Casels theologischem Ansatz und seiner daraus sich entfaltenden Mysterientheologie beachtens- sowie bemerkenswert.

N.s Studie ist logisch stringent in unterschiedliche Kap. unterteilt, die jeweils aufeinander aufbauen und zugleich den inneren Zusammenhang sowie die stupende Breite von Casels theologischer Verortung des Opfers in seiner Theologie nachzeichnen. Seine „Hinführung zum Thema" (15–62) bietet zunächst einen Abriß der Geschichte des Eucharistieverständnisses und nähert sich dann einer globalen Vorstellung von Casels Theologie als „Mysterientheologie".

Dem folgen eine erste Information zum Thema, nämlich zur „Stellung des Opfers in der Theologie Odo Casels" (53–62), und der ausdrückliche Hinweis darauf, daß „die folgende Arbeit (...) nun primär auf der Grundlage dieser ungedruckten Quellen (gemeint sind Casels Hersteller Exerzitien- und Liturgiekonferenzen) sowie des gesamten veröffentlichten Werkes des Benediktinermönches die Stellung des Opfers im Denken Casels (untersuchen wolle). Damit wird ein Weg eingeschlagen, der in der Casel-Forschung bislang kaum Beachtung fand." (56) Obwohl sich weder eine ausdrückliche Monographie – das geplante Werk über „Das christliche Opfermysterium" blieb ein Torso – noch eine systematische Erörterung Casels zum Opfergedanken nennen läßt, zieht sich die theologische Befassung mit dem Opfer wie ein roter Faden durch sein ganzes Werk und bündelt viele Linien zusammen.

Überraschend und doch sachgemäß bleibt der Einstieg zur systematischen Befassung mit Casels Opfervorstellung bei der Schöpfung, genauer: beim (paradiesischen) „Schöpfungsmorgen" und bei der dort vorgezeichneten „idealen Antwort des Adam" auf die ihm entgegenkommende Agape Gottes (63–197). Hier wird das Opfer gleichsam entmythologisiert und zutiefst in den Grundvollzug des Menschseins eingezeichnet als jene Bewegung, in der der Mensch – noch fern aller Sünde und ohne davon berührt oder verändert zu sein – sich der göttlichen Liebe öffnet, sie mit „Dank" und „Hingabe" empfängt und damit zugleich auch erwidert. Das Opfer gehört also nur bedingt in einen soteriologischen Kontext, insofern es nicht zunächst oder gar ausschließlich bestimmt wird von der sündhaft verweigerten Antwort des Menschen und demnach als Weg und Mittel der Restitution des ursprünglichen Heilszustandes zu begreifen ist. Casel enthebt Begriff und Sache des Opfers von vornherein und grundsätzlich jedem dinglich-sachhaften (Miß-)Verständnis und rückt es in einen personalen Horizont, wo das Opfer gleichsam bis in trinitarische Tiefen hinein als die Selbstgabe des Vaters an den Sohn in Liebe und als dessen Antwort in der liebenden Rückgabe an den Vater zu begreifen ist, was sich in der gleichen Bewegung Gottes auf den Menschen hin und in dessen Antwort in der Selbsthingabe in Glaube und Liebe abbildet. Dies alles aber bedeutet keineswegs eine Entselbstung oder gar Entfremdung des Menschen, sondern vielmehr seine Erfüllung, wobei Casel, wie N. ausführlich nachweist (vgl. 141–146), dabei durchaus die Kategorie der Freiheit „als ein(en) wichtige(n) Baustein für das (von ihm entworfene) theologische Gebäude" (142) zu nutzen und zu würdigen weiß. Freilich bleibt diese Freiheit theonom begründet und wird eindeutig bestimmt als Befähigung zu personaler Antwort auf die göttliche Agape: „Somit wird die Hingabe zur Verwirklichungsgestalt von Freiheit." (145) Opfer ist demnach „Hingabe der geschenkten Freiheit" (165) sowie der „Weg der Kreatur zur Vollendung" (168).

Mit diesem *1. Kap.* gelingt es der Arbeit bereits mittels mustergültig durchgeführter Textanalysen und -interpretationen, ein weitverbreitetes und gängiges Mißverständnis der Mysterientheologie Casels zu widerlegen: Sein theologischer Ansatz ist bei aller unleugbaren Dominanz der Christologie und erst recht der Theologie auch und nachgerade anthropologisch geartet. Erlösung steht mit all ihren negativen Vorzeichen im Horizont der ursprünglichen Hinwendung Gottes zum Menschen und deren Vor- und Urbild in Jesus Christus, dessen Kreuz und Tod lediglich Gipfelpunkte eigener göttlicher Selbstweggabe meinen, deren Schmerzlichkeit und Radikalität jedoch nur als sündenbedingte Färbungen des Opfers, keineswegs aber als dessen Wesensform zu erachten sind.

Nach diesen buchstäblich grund-legenden Überlegungen zum Verständnis des Opfers als Grundvollzug nicht nur des menschlichen, sondern sogar des göttlichen Lebens folgt im *2. Kap.* die Darstellung der „realen Antwort des Adam", kurz „Der gescheiterte Dialog" (199–228) genannt. Hier geht es u. a. um die Universalität der Sünde (209–217), um Casels Einbeziehung der atl.en Opfer (219–224) sowie um den Unterschied zu anderen Positionen in der zeitgenössischen Opfertheologie, welche den Akt der Vernichtung im Opfer fälschlich dessen Wesen zurechnen und damit nicht (wie Casel) „den personalen dialogischen Gehalt" (225) in den Vordergrund rücken.

Im *3. Kap.* wird christologisch-soteriologisch das „Opfer Jesu Christi" als „Vollendung des Gott-Mensch-Dialogs am Kreuz" (229–306) bestimmt und ausführlich dargestellt. Hier tauchen neben eher bekannten Elementen und Themen von Casels Mysterientheologie noch spezielle Aspekte auf wie etwa seine Lehre vom „Himmlischen Opfer" (274–276), wonach der Himmel sich darstellt als Vollendung und Fortdauer eines nie aufhörenden Aktes von Empfangen und Schenken, der von allem sündenbedingten Schmerz frei ist. Dabei wird zugleich die zentrale Idee der „recapitulatio", wie sie sich vor allem bei Irenaeus findet, als adäquates Verstehensmuster des Erlösungsgeschehens bei Casel betont, so daß auch hier erneut eine gleichsam „anthropologische Wende" und die Vorstellung einer „neuen Schöpfung" festzustellen sind.

Diese Entfaltung von Grundgedanken der Caselschen Opfertheologie führt nun im *4.* und zugleich letzten *Kap.* dieser Studie zur Vergegenwärtigung des bleibend auf Christus konzentrierten, in ihm jedoch für alle eröffneten Opfergeschehens. Über „Das Opfer der Kirche im Erlösungsdialog des zweiten Adam (nämlich Christus) – Die christliche Existenz als Existenz im Dialog des Opfers" (307–394) wird jetzt nachgedacht. Dabei zeigt sich, daß bei Casel der christliche Kult besondere Bedeutung gewinnt, v. a. das Verständnis der Liturgie als christliches Kultmysterium (313–317). Hier „findet nicht eine historische Repristination (des Opfers Christi, das in Kreuz und Auferstehung gipfelt) – sie ist unmöglich –, sondern eine sakramentale Repräsentation, d. h. Gegenwärtigsetzung, statt, die eben als sakramental nicht zeithaft ist." (317) Die Art und Weise dieser von Casel in der Liturgie als grundlegend erachteten „Mysteriengegenwart" ist von ihm nie genauer geklärt worden (vgl. 345–348), doch zielt er damit auf eine grundlegende „Heilung (des ganzen Menschen) durch Teilhabe" (321), wie sie sich vor allem in den beiden Grund- und Hauptsakramenten von Taufe und Eucharistie ereignet und vollzieht. Der Eucharistie, nicht zuletzt im Blick auf den Opfergedanken, sind dann etliche S.n gewidmet (324–354), in denen Historisches, Philologisches und Dogmengeschichtliches (wie etwa die Trienter Eucharistielehre; 329f.) gleichermaßen Beachtung finden. Weitere Überlegungsschritte gelten der Vertiefung der für Casel zentralen, zugleich jedoch sorgfältig erläuterten Kategorie des Gedächtnisses sowie seinem Verständnis von „Symbol" (337–350), der damit verbundenen Überwindung damals gängiger „Meßopfertheorien" (348–350), aber auch der „Mysteriennachfolge" (354), die sich jenseits und über alles bloß moralisch-sittliche Handeln hinaus als sakramentaler Vollzug der Teilhabe am Opfer Jesu Christi in der Eucharistie darstellt.

Ein letzter, die zahlreichen und durchaus verschiedenen Zugänge zu Casels Mysterientheologie und ihrer Konzentration auf den Opfergedanken bündeln-

der Blick gilt dem Part des Menschen und besonders der Kirche in diesem Opfergeschehen (355–394). Dabei kommen die Taufe und nochmals die Eucharistie als die beiden kirchenkonstituierenden Sakramente zur Sprache, vor allem aber das Zentrum des Opfers der Kirche, nämlich das „Mysterium der Hingabe" (385–394), welches im „Amen der Gläubigen nach der Doxologie, die das Hochgebet abschließt, eine sinnfällige Ausgestaltung (findet)" (387). Dieses Opfer der Kirche im liturgischen Vollzug aber führt letztlich hinüber in das „Mysterium des Alltags und des Todes" (390–394), „wo die Liebe zu Gott und zum Nächsten gelebt wird" (391) und das im „Opfer der Ewigkeit" (394) seine Vollendung findet als „die reine(,) an das Ende gelangte Hingabebewegung des Geschöpfes an seinen Schöpfer" (ebd.).

Die „Zusammenfassung und Würdigung" (395–402) versucht eine Bilanz des Geleisteten. Dabei wird nochmals die anthropologische Komponente in Casels Mysterientheologie unterstrichen und diese „als eine existentielle Theologie" (395) charakterisiert. Besonderes Lob erhält Casel dafür, daß er den Weg von einer objektivistisch-sachhaften Theologie hin zu einem dialogisch-personalen sowie relationalen Denken gewiesen hat, das um den Gedanken der göttlichen Agape kreist und damit „den negativen Kontext, in dem alles Reden vom Opfer immerschon (!) stand, sprengte" (399). „Die Selbsthingabe der geschöpflichen Person an Gott als letztes Ziel ist nach Casel das Grundwesen des Opferaktes." (400) Nicht zu vergessen, im üblichen Verständnis der Mysterientheologie meist unbeachtet, ist die christologische Blickerweiterung Casels, indem er über die bekannten Knotenpunkte des Opfers Christi, nämlich Kreuz und Auferstehung hinaus „die Kategorie des Opfers auf das gesamte Leben Jesu hin anzuwenden weiß" (401).

Das Buch enthält am Ende ein umfangreiches „Literaturverzeichnis" (403–425), das neben einer chronologisch geordneten Auflistung von Casels Schriften einschlägige Sekundär- sowie „Sonstige Literatur" verzeichnet (wobei allerdings mein für das Gesamtthema vielleicht nicht ganz unwichtiger Beitrag zu Casel mit dem Titel „Die Gegenwart des Ursprungs" aus dem Jahr 1993 bedauerlicherweise unerwähnt bleibt).

N. hat es in dieser Diss. vorzüglich verstanden, sich in die verschlungenen Wege von Casels Theologie einzufühlen und diese, konzentriert auf einen tragenden Gedanken, umfassend darzustellen. Für die „heißen Eisen" der Mysterientheologie, die früh und ausgiebig diskutiert und oft mißverstanden wurden – etwa die Einbeziehung des Alten Testaments (vgl. 219ff; 331f u. ö.), den Blick auf die Religionsgeschichte (vgl. 169f, 191 ff, 268), die Klärungen zur „Theiosis" (vgl. 173f) sowie zur Eros-Vorstellung (vgl. 179, Anm.) –, findet er aus dem von ihm neu ausgewerteten Material von Casels unveröffentlichten Schriften wichtige klärende Hinweise. Der Aufbau ist einleuchtend, wobei die gelegentliche Wiederbegegnung mit früher Gesagtem bei der Darstellung eines so konzentrisch denkenden Theologen wie Casel kaum überraschen kann. Gelegentlich hätte man sich den zeitgenössischen theologischen sowie geistesgeschichtlichen Kontext, in dem Casel seine Thesen entwickelt hat, noch ein wenig ausführlicher entfaltet gewünscht, der sich ja vor allem in Casels Rez.en in dem von ihm herausgegebenen „Jahrbuch der Liturgiewissenschaft" dokumentiert.

Bedauerlicherweise wird der an sich gute Eindruck dieser Arbeit empfindlich getrübt durch etliche stilistische sowie formale Mängel. Flüchtigkeits- und Tippfehler, aber auch fehlende, unsinnige oder sogar sinnstörende Kommata häufen und mehren sich vor allem gegen Ende des Buches. Ebenso fallen Unsicherheiten, oft massive Fehler bei der Kasus-Bildung auf (z. B. 272 „ihrem Ungenügen überführt" statt „ihres Ungenügens überführt"; 179 „in Absetzung des Erosgedankens" statt „in Absetzung vom Erosgedanken"). Ausgesprochen ärgerlich und störend wirken (offenbar von einer voraufgehenden anderen Satzkonstruktion stammende und unvollkommen bereinigte) Textabschnitte (z. B. 270 „Damit kommt jener Prozeß an ein Ende, der in den Menschen als Geschöpf des dreifaltigen Gottes hineingestellt ist ..."; 311 „kann wir zunächst festgehalten werden ..."). Grammatikalisch falsch ist die Formulierung „communicatio in caritatis" (279 statt „in caritate"), orthographisch inkorrekt „comercium" (282 statt „commercium") sowie der Begriff „subsitierende" (279 statt „subsistierende"), aber auch „nocheinmal" (z. B. 351 statt „noch einmal") und „darüberhinaus" (z. B. 378 statt „darüber hinaus"), peinlich die bis ins Literaturverzeichnis reichende falsche Schreibung von Mircea Eliade als „Elliade" (193, Text u. Anm.).

Da es sich bei dem hier Aufgeführten nur um einige besonders sprechende Beispiele handelt, werden unter dieser Rücksicht die an die Veröffentlichung einer Diss. zu stellenden formalen Ansprüche weit unterboten. Offenbar hat es der Vf. nicht mehr für nötig befunden, die Diss.svorlage (die wohl von dem Referenten mit entsprechenden Korrektureinträgen versehen worden sein dürfte!) noch einmal eigens daraufhin durchzusehen und nachzubessern. Das mindert den ansonsten guten Eindruck dieser thematisch wichtigen und ebenso fleißigen wie klugen Arbeit leider erheblich.

Mainz Arno Schilson

Ökumenische Theologie

Welker, Michael: **Was geht vor beim Abendmahl?** – Stuttgart: Quell-Verlag 1999. 204 S., pb 29,80 DM ISBN: 3–7918–3457–6

Angesichts des „Stillstands" des ökumenischen Dialogs besonders aufgrund der Amtsfrage, deren Relevanz sich besonders in der Feier des Abendmahls / der Eucharistie zeigt, ist man dankbar für alle weiterführenden und vertiefenden Impulse zu dieser Thematik. Davon ist das Taschenbuch des evangelischen Systematikers aus Heidelberg voll.

Zwei Kennzeichen sind als durchlaufende Perspektiven dem Buch eigen. Immer wieder wird zurückgefragt, was die biblischen Texte wohl zu den einzelnen Aspekten der Abendmahlsfeier sagen. Immer wieder wird der gesamtökumenische Rahmen herangezogen, so daß die Darstellung nicht „im eigenen konfessionellen Saft" schmort. So kann eigentlich der Leser aus *jeder* Konfession sowohl die Hauptaspekte der Abendmahlsfeier gut erkennen als auch Gesichtspunkte wahrnehmen, die ihm bislang eher verborgen blieben. Welker stellt im *ersten* der zehn *Kap.* grundsätzlich fest, daß das Abendmahl heute von *allen* Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften als *zeichenhaftes Gemeinschaftsmahl* verstanden wird, auch von der katholischen (dazu werden, ein wenig unökumenisch, als – anachronistische – Fakten aufgezählt: Die katholische „Bereitschaft zu allmählicher Abkehr vom Brauch der Privat- und Stillmesse", „Abbau der Tabernakelfrömmigkeit" u. ä. 49). Interessant ist die These aus dem *zweiten Kap.*, daß man das Abendmahl (wegen der historisch unentscheidbaren Frage, ob es sich ursprünglich um eine jüdische Mahlzeit oder ein Passahmahl gehandelt habe), nicht seltener als einmal im Jahr (eher häufiger), nicht aber häufiger als einmal pro Tag feiern solle. Im *dritten Kap.* wird der Gedanke stark gemacht (dies wohl eher gegen bestimmte innerprotestantische Tendenzen), daß es im Abendmahl „auf keinen Fall nur um die Symbolisierung gerechter- und geschwisterlicher Lebensverhältnisse gehe" (71), sondern um den Dank an den Schöpfergott und die dankbare Erinnerung an Jesus Christus. Gleichwohl ist das Abendmahl, so im *vierten Kap.*, die Annahme der Menschen untereinander, weil Gott die Menschen bedingungslos annimmt. Das klassische Kontroversproblem der „Realpräsenz" wird, durchaus entsprechend dem Stand der ökumenischen Dialoge, überwunden durch die Kategorie der Personalpräsenz. Sehr hilfreich sind die ökumenischen Tastversuche im *sechsten Kap.* zur Frage nach dem Opferaspekt der Eucharistie, im *siebten* wird der in den verschiedenen Dialogen der letzten Zeit so stark beachtete *eschatologische* Aspekt thematisiert. Als lebendiges kulturelles und kanonisches Gedächtnis – so im *achten Kap.* – ist die Abendmahlsfeier nicht bloßes Erinnerungsmahl, sondern auch kulturelle Macht. Das *neunte Kap.* macht die leider noch nicht überholte Kontroverse, die anfangs genannt wurde, deutlich: Zwar betont W., daß das Abendmahl „kein liturgisches Experimentierfeld" (154) sei, jedoch müßten viele Menschen in der Kirche „die ordinierten Amtsträger aufmerksam und wachsam bei der Gestaltung der Feier des Abendmahls (...) begleiten bzw. selbst daran mit(zu)wirken" (155) – was heißt das? Die *drei letzten Kap.* runden mit wichtigen theologisch-geistlichen Reflexionen das Buch ab: Das Abendmahl als Sündenvergebung und Unterpfand ewigen Lebens (*Kap. zehn* – mit besonderer Betonung einer innerprotestantischen Kontroverse und nicht ganz korrekter Darstellung der katholischen Position); das Abendmahl als Bewahrung, Befreiung und Erneuerung (*Kap. elf*); das Abendmahl als Quelle spiritueller Erneuerung (*Kap. zwölf*). Das Buch ist auf hohem Niveau, aber in sehr verständlicher Sprache verfaßt. Es sollte Pflichtlektüre aller sein, die am ökumenischen Dialog interessiert sind.

Münster Harald Wagner

Liturgiewissenschaft

Hahne, Werner: **Gottes Volksversammlung.** Die Liturgie als Ort lebendiger Erfahrung. – Freiburg: Herder 1999. 507 S., kt DM 72,00 ISBN: 3–451–26897–3

Der ursprüngliche Untertitel dieser in Bonn angenommenen Habil.schrift läßt deutlicher als der vorliegende Buchtitel erkennen, was sie bieten will: „Liturgiewissenschaftliche Reflexionen zum Subjektsein und zur Subjektwerdung im Gottesdienst der Kirche". Auf dem Hintergrund der postmodernen Infragestellung des Subjekts und der Person „wird die Rede vom ‚Subjekt sein' und das Interesse am ‚Subjekt werden' jedes Menschen zu einer vordringlichen Aufgabe der heutigen Kirche" (40). Dabei ist christliche Identitätsfindung

nicht individualistisch verstanden, sondern, wie der jetzige Titel erkennen läßt, in engem Zusammenhang gesehen mit dem „kommunitären Subjekt" der Gottesdienstgemeinde und d. h. sowohl mit ihren Wechselbeziehungen zwischen dem einzelnen und der Gemeinschaft wie auch mit ihrer Abhängigkeit von der Kommunikation mit dem dreieinigen Gott.

Nachdem diese Konzeption in ihren Grundzügen in einer Ein*führung* (17–48) vorgestellt ist, verfolgt der *erste Teil „Die Wende zur Versammlung als Subjekt der Liturgie"* (49–236), wie sie sich im 20. Jh. vollzogen hat, vorbereitet von Athanasius Wintersig und gesamtkirchlich rezipiert in der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils und der Liturgiereform bis hin zum Katechismus der katholischen Kirche von 1993. (Erwähnenswert für die vorkonziliare Entwicklung scheinen dem Rez. zusätzlich die Beiträge von Aime-Georges Martimort und von Peter Brunner mit ihrer Herausstellung der Versammlung als einer Grundkategorie der Liturgie.) Verflochten ist diese Entwicklung historisch und in H.s Darstellung mit der Herausbildung der Liturgiewissenschaft als einer theologischen Disziplin. Der Vf. sichtet kritisch die verschiedenen Ansätze und möchte sie gebündelt sehen in einer „systematisch-integrativen Liturgiewissenschaft", die „auf dem Ansatz von Romano Guardini aufbaut, diesen aber zugleich auf das konkrete Feiersubjekt hin öffnet" (68), und die als „eine liturgietheologische Theorie des kommunikativen Handelns" (92) der Praktischen Theologie zugeordnet wird. Im Kontext der derzeitigen Standort- und Methodendiskussion macht H. deutlich, daß eine solche Zuordnung eine Liturgie*theologie* nicht ausblendet, sondern als Grundlage fordert bzw. einschließt. Einer entsprechenden liturgietheologischen Grundlegung dienen zwei umfangreiche Abschnitte:

Der erste (103–170) behandelt Ausgangspunkt und Basis der vorliegenden Konzeption: „Die Versammlung als Subjekt der Liturgie" und läßt in diesem Ansatz erkennen, was erst im Ausblick (456ff) ausdrücklich thematisiert wird: Liturgiewissenschaft soll sich deutlicher als Erfahrungswissenschaft profilieren. – Liturgie als Versammlung der „Christus-Gläubigen" ist konkret gegeben als „Feier der Gemeinde am Ort". Im „Wir" der Versammlung konstituieren und realisieren sich individuelles und kommunitäres Glaubenssubjekt in gegenseitiger Abhängigkeit. Dafür hat das Programmwort der „tätigen Teilnahme" in der Liturgischen Bewegung und in der Liturgiereform zwar die Richtung angegeben, wird aber wegen seines eingrenzenden Beiklangs (als eine gelegentlich oder eventuell zu gewährende Gnade in Abhängigkeit von der tradierten Vorrangstellung des Klerus) dem Recht und der Pflicht der Getauften nicht gerecht. Darum scheint der „Paradigmenwechsel von einer ‚aktiven Teilnahme' zum ‚ekklesialen Handeln' (...) der Schritt zu sein, der jetzt ansteht, damit die Liturgiereform nicht versandet, sondern in der vom Zweiten Vatikanischen Konzil eingeschlagenen Richtung weitergeführt werden kann" (135). Voraussetzung für die Realisierung wären nach H. erweiterte Möglichkeiten der Inkulturation der Liturgie in den Ortskirchen, die es erlaubten, den jeweiligen „Lebenskontext und Kulturraum" besser einzubeziehen. Im wechselseitigen Zusammenhang zwischen Universalkirche und Partikularkirchen, der hinsichtlich der rechtlichen Regelung und derzeitigen Praxis unausgewogen scheint, sind in diesem Spannungsfeld „Konflikte mit der nächsthöheren Autorität, nicht zuletzt mit der römischen Zentrale, zu erwarten und einzukalkulieren" und auf der Basis konziliarer Ekklesiologie zu lösen (156ff). Aber auch vor Ort sind „Widerstände gegen die Subjektwerdung in der liturgischen Versammlung" gegeben (individualistische Einstellungen; strukturelle Probleme; das Konflikt-Tabu im Gottesdienst) und aufzuarbeiten (163–170) – sicher nicht die einfachste Aufgabe, wenn sie mit Gewinn für das Ganze gelingen soll.

Ein zweiter Abschnitt (170–236) wendet sich den theologischen Grundlagen im engeren Sinn des Wortes zu, genauer dem primären Subjekt gottesdienstlichen Geschehens: „Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Christi und als ‚heilige Handlung'." Bei ersterem Theologumenon betont Vf. in Auslegung von Art. 7 der Liturgiekonstitution, daß es in der Liturgie nicht nur um stellvertretendes Tun Christi geht, sondern um sein Zusammenwirken mit seiner „consocia", deren Gottesdienst „Ausübung des priesterlichen Amtes Jesu Christi" ist und „‚Einübung' in dessen priesterliches Handeln und in seine priesterliche Pro-Existenz" (199). Wenn das Wirken Christi so als tragendes inneres Moment der Liturgie gesehen wird, steht das zwar in einer gewissen Spannung zu jenen Vollzügen, in denen Christus der Gemeinde als Gegenüber geglaubt wird (z. B. im Hören auf sein Wort) – eine Spannung, die im Hinblick auf den spirituellen Vollzug ganz allgemein noch näher bedacht werden müßte –, entspricht aber durchgehenden Aussagen des Konzils. Diese Linie führt H. fort, wenn er im folgenden das Pascha-Mysterium als inneres Moment der „heiligen Handlung" darstellt. Als „Diabase" verbindet diese „Dimension des verwandelnden Übergangs" (235) die Aspekte der Katabase und Anastase und führt so zu einer Synthese, die das oft vorhandene Nebeneinander der Grundbegriffe „Heilsdialog" und „Feier des Paschamysterium" m. E. glücklich behebt. Dabei wird unmittelbar deutlich, daß liturgisches Handeln in trinitarisches Heilshandeln einbezogen ist: „als Akt der Zuwendung Gottes des Vaters zu seiner Schöpfung, als Akt der Verwandlung im Heiligen Geist und als Akt der gottgemäßen Antwort in der Lebenshingabe des Sohnes" (216). H. folgert u. a.: „Die zum Gottesdienst versammelten Christus-Gläubigen haben den ‚liturgischen Akt' nicht nur mitzuvollziehen, sondern auch mitzugestalten und seine Gestaltung mitzubestimmen" (220). Im ganzen versteht H. diesen Abschnitt als „liturgietheologisch-handlungstheoretische Grundlegung" seines Werkes.

Der *zweite Teil* des Buches *„Mensch sein und Mensch werden im Gottesdienst der Kirche"* (237–428) gilt anthropologischen Bedingungen, die beachtet werden müssen, wenn das Subjektsein vor Gott realisiert und entfaltet werden soll, und gibt vorrangige liturgische Aufgabenfelder an. Dafür werden zunächst Grundzüge biblischer Anthropologie mit ihrer ganzheitlichen Sicht des Menschen, besonders der Wertschätzung des Leibes und der Schöpfungswirklichkeit, sowie ihrer Bedeutung für das Liturgieverständnis resümiert. Konkretisiert werden diese Akzente danach paradigmatisch und zugleich in extenso an zwei Aspekten, die H. stärker in den Blick liturgiewissenschaftlicher Forschung und liturgischer Praxis rücken will: Liturgie als „Feier mit allen Sinnen" und als „Feier in Bewegung".

Für ersteres Anliegen erweitert und vertieft er Bekanntes aus theologischer Anthropologie fächerübergreifend mit Feststellungen aus den Humanwissenschaften (von der Neurophysiologie bis zu den Kommunikations- und Kulturwissenschaften) und verbindet es mit Hinweisen für die „Entrüstung der Sinne" in der Praxis – Anstöße, die im *dritten Teil* des Buches noch einmal aufgelistet werden (441–445). Nicht zuletzt soll eine stärkere Beachtung der sog. niederen oder sekundären Sinnesbereiche (Tast-, Duft- und Geschmackssinnbereich) die verbreitete Fehlentwicklung zu einer rationalistisch verkopften und verdünnten Liturgie sinnstiftend und sinngebend korrigieren helfen.

Liturgie als „bewegend-bewegte Feier" ist in ihr begründet als mimetischer Mitvollzug des Christusweges und Paschamysteriums. Ausdruck dessen sind zunächst die tradierten bewegungsmäßigen Ausdrucksformen, von den Gesten, Handlungen und Haltungen bis zum breiten Spektrum der Prozessionen. Auch hier will die detaillierte Zusammenstellung offenbar der Tendenz zu einer eher zunehmenden Verkümmerung in der all(sonn)täglichen Praxis entgegenwirken. – Ein spezielles Anliegen des Vf. ist schließlich die liturgische Integration des Tanzes (377–427), der bisher in der abendländischen Liturgie ein „Randgruppen-Phänomen" geblieben ist. Dazu finden wir gesammelt vor, was im Rahmen einer solchen Arbeit zur Geschichte und Wiederentdeckung, zu Vorbehalten und zum Verständnis, zu Ausführungsbedingungen und Regeln untergebracht werden kann; auch das in operationalisierterer Form noch einmal innerhalb des *dritten Teils* (446–450) in die Konzeption von Liturgie als „Feier in Bewegung" eingeordnet.

Ansonsten fokussiert der *dritte Teil* des Buches (428–455) die facettenreiche Thematik des Ganzen auf den Aspekt der *„Identitätsfindung der Gläubigen"* und erwartet – in inhaltlicher Verbindung mit dem *Ausblick* (456–460) – eine deutlichere Profilierung der Liturgiewissenschaft als Erfahrungswissenschaft, in der ihre Aussagen nicht nur satzhaft präsentiert, sondern auch als lebendige Erfahrung der zum Gottesdienst Versammelten kommuniziert werden.

Das vorliegende Werk von H. steht unter dem von ihm selbst gesetzten Anspruch einer „systematisch-integrativen Liturgiewissenschaft". Mit seinen liturgietheologischen und anthropologischen Grundlagen – beide Bereiche elliptisch miteinander verbunden und jeweils mit bibeltheologischen und systematischen Begründungen unterfüttert –, mit seinen Ausgriffen in humanwissenschaftliche Bereiche und seinen Folgerungen für die Praxis bietet es eine beeindruckende Gesamtkonzeption dessen, was Liturgie als „Gottes Volksversammlung" ist bzw. sein sollte und werden könnte. Aufgrund seines Anspruchs und angebracht erscheinender Absicherungen ist es nicht frei von Wiederholungen und Längen, führt aber den Leser mit einer durchsichtigen Systematik immer wieder zum roten Faden zurück. Es ist nicht zu erwarten, daß alle Positionen und Folgerungen einer derartigen Gesamtkonzeption unwidersprochen bleiben, was vermutlich auch nicht im Sinne des Vf.s wäre. Die von ihm wiederholt aufgezeigten Hypotheken und Widerstände im Teilnehmerverhalten lassen auch schwerlich eine kurzfristige Trendumkehr hinsichtlich der Teilnehmerzahlen auf der von ihm aufgezeigten Basis erwarten. Nichtsdestoweniger scheint dem Rez. eine weiterführende Diskussion und eine schrittweise Umsetzung seiner Intentionen notwendig für eine zukunftsweisende Vertiefung, wenn der Gottesdienst der Kirche erfahrbarer ein „privilegierter Raum des Menschseins und der Menschwerdung" – getragen von Gottes Heilshandeln – werden soll.

Erfurt Franz Schneider

Slenczka, Wenrich: **Heilsgeschichte und Liturgie**. Studien zum Verhältnis von Heilsgeschichte und Heilsteilhabe anhand liturgischer und katechetischer Quellen des dritten und vierten Jahrhunderts. – Berlin: Walter de Gruyter 2000. IX, 287 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 78), Ln DM 168,00 ISBN: 3–11–016494–9

Die 1996 in München bei dem sich mit Fragen der Liturgiegeschichte (u. a. Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche, in: Leiturgia V, 1970, 1–348) befassenden Kirchenhistorikers Georg Kretschmar – damals schon Bischof der Ev.-Lutherischen Kirche in Russland, der Ukraine, Kasachstan und Mittelasien – erstellte Diss. befaßt sich mit dem Gottesdienst in patristischer Zeit. Untersucht werden die Traditio Apostolica, das Euchologion des Ps.-Serapion von Thmuis, die präbaptismalen Katechesen des Kyrill von Jerusalem, die Jerusalemer Mystagogischen Katechesen, die beiden katechetischen Schriften des Ambrosius von Mailand sowie die Katechesen des Johannes Chrysostomus. Der Vf. geht in seiner Einleitung

zu Recht davon aus, daß Liturgie Theologie ist: „Sie ist im Gebet Anrede und Zuwendung zu Gott, also Gottesrede oder theologia (...) Die Liturgie ist selbstverständlich nicht nur die Hinwendung zu Gott im Gebet, sondern auch Gottes heilbringende Zuwendung zum Menschen." (1) So geht es in dieser Studie nicht um Fragen der historischen Entwicklung liturgischer Vorgänge, sondern um das theologische Verständnis der Liturgie in dieser für die Entwicklung des Gottesdienstes so bedeutsamen Zeitspanne. Im Mittelpunkt stehen dabei Liturgie und Lehre von Taufe und Eucharistie.

Ein Schwerpunkt liegt auf den verschiedenen typologischen Ansätzen der Väter. Der Vf. kann klar herausarbeiten, daß die Typologie nicht als eine Methode zur Deutung der Liturgie verstanden werden darf, die ihr eigentlich nicht entspricht. „Vielmehr deckt sie auf, was sich in Wahrheit unter dem scheinbar unbedeutenden Vollzug des Gottesdienstes ereignet. Sie erklärt die Wahrheit der Liturgie, die im Wesentlichen unsichtbar ist, aber auch nicht ohne das Sichtbare auskommt. Insofern entspricht die Typologie dem Wesen der Liturgie." (273) Tatsächlich haben die Väter des 4. Jh. die heilsgeschichtliche, die metaphysische und die eschatologische Seite der Typologie, die sich zunächst bei Tertullian und Origines findet, aufgenommen. Die Akzente werden in den untersuchten Quellen durchaus unterschiedlich gesetzt. So konzentrieren sich die Mystagogischen Katechesen stärker auf die vergangene Heilsgeschichte, während bei Theodor von Mopsuestia das Eschaton hinzutritt. Immer aber geht es darum, die unsichtbare Wahrheit der Liturgie zu vermitteln. Ambrosius wiederum geht über die Typologie hinaus, während Chrysostomus die Typologie sogar ablehnt. Das Gemeinsame aller Katecheten besteht darin, daß sie jeweils auf dieselbe Wahrheit zielen, die sich in der Liturgie ereignet, denn die sichtbaren Handlungen allein können diese Wirklichkeit nicht sichtbar machen. Zu Recht sieht der Vf. darin kein Defizit der Liturgie, sondern gerade ihr Wesen, denn der Gottesdienst selbst ist keine katechetische Unterweisung, muß aber durch Katechese erschlossen werden – v. a. auch durch die Homilie, die Schriftverkündigung und liturgische Feier verbindet, damit die Liturgie eine mystagogische Qualität erhält. Gerade eine inhaltlich reiche Liturgie kann nicht so plakativ sein, daß sie ohne Erklärung sofort verständlich wäre.

Der Vf. legt damit eine längst überfällige Untersuchung vor, die zwar nicht auf heutige Liturgie zielt, aber dafür ebenfalls höchst lehrreich ist. Im bearbeiteten Zeitraum der Kirchen- und Liturgiegeschichte bestand eine Notwendigkeit der Unterweisung, weil Menschen erst als Erwachsene Zugang zum christlichen Glauben fanden. Nicht nur der abnehmenden Säuglingstaufe und der langsam zunehmenden Eingliederung von Erwachsenen in die Kirche vornehmlich im deutschen Sprachgebiet wegen ist es von Interesse, wie im 3. und 4. Jh. Katechese als Hinführung zur Liturgie praktiziert wurde. Es ist in einer postchristlichen Gesellschaft eine bleibende Aufgabe, auch die oft ja nur sporadisch an Gottesdiensten teilnehmenden Christen immer wieder zum Verständnis liturgischen Handelns hinzuführen. Auch durch noch so verständliche Zeichen und Sprache, woran es leider häufig mangelt, wird dies nicht überflüssig.

Ein wenn auch knappes Register erschließt die wichtigsten Teile der Tauf- und Eucharistieliturgie sowie die antiken Autoren und Schriften.

Münster Klemens Richter

Kirchenrecht

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. Gesetzbuch der Katholischen Ostkirchen. Lateinisch-deutsche Ausgabe, hg. v. Libero Gerosa / Peter Krämer. – Paderborn: Bonifatius 2000 (AMATECA – Repertoria, 2), 735 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3–89710–128–9

Es war erfreulich zu beobachten, daß die im Auftrag der deutschsprachigen Bischöfe angefertigte Übersetzung des Codex Iuris Canonici von 1983 sehr gut angenommen wurde und nunmehr der fünften (hoffentlich entscheidend verbesserten) Auflage entgegensieht. Ob das den Mut rechtfertigt, auch den Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium ins Deutsche zu übersetzen, wird sich zeigen und hoffentlich bestätigen. Die Hg. nennen die nicht wenigen Gläubigen und Gemeinschaften im deutschsprachigen Raum, die den katholischen Ostkirchen angehören, als Adressaten, denen die Rechtsordnung ihrer Kirchen zugänglich gemacht werden soll, aber auch den Wunsch nach größerer Publizität für den „Rechtspluralismus", den es in der katholischen Kirche weiter auszubauen gelte.

Es ist hilfreich, daß die Hg. einige Kriterien und Grundentscheidungen ihrer Arbeit offengelegt haben. Denn jede Übersetzung eines Gesetzestextes führt ins Dilemma: Verständlichkeit und Umgangssprachlichkeit schließen Korrektheit nahezu aus. So hat sich das auf dem Titelblatt genannte Team „keine wörtliche, sondern eine textadäquate" Übersetzung vorgenommen und die Kritik einer Uneinheitlichkeit durch den Vermerk abgewehrt, diese nicht angestrebt zu haben.

Ob sich durch die gewünschte Textadäquanz der deutsche Titel „Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen" für ein Gesetz rechtfertigen läßt? Im Titel „Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium" kommt ein wesentliches Kriterium des Codex zum Ausdruck. Die Promulgationskonstitution P. Johannes Pauls II. beginnt mit den Worten „Sacri Canones" und in derselben Konstitution ist davon die Rede, daß „die heiligen Canones" als ein „hervorragender Teil desselben Erbes" gelten, „das die eine und gemeinsame Grundlage der Ordnung und der Canones dieser Kirchen bildet". Es verstößt gegen das Selbstverständnis der orientalischen Kirchen, den Schlüsselbegriff „Canones" aus der Übersetzung des Titels zu tilgen.

Und ob man den Sinngehalt des Begriffs „Ecclesia sui iuris" – auch die lateinisch-katholische Kirche ist eine solche – mit dem Begriff „eigenberechtigte Kirche" erfolgreich transportiert? Eigenberechtigt sind auch die Teilkirchen im Sinne der cann. 368–430 CIC; der Begriff „sui iuris", der in can. 27 CCEO als Definitionsmerkmal der „Ecclesia sui iuris" bezeichnet wird, wird sinnvollerweise nicht in demselben Text verschieden übersetzt wie folgt: „Eine Gemeinschaft von Gläubigen, (...) die von der höchsten Autorität der Kirche (...) als eigenen Rechts (*sui iuris*) anerkannt wird, wird in diesem Codex eigenberechtigte Kirche (*Ecclesia sui iuris)* genannt" (can. 27). In der Kanonistik eingeführt ist die „Kirche eigenen Rechts".

Sicher ist es sinnvoll, bei mit dem CIC gleichlautenden Normen auch dieselbe Übersetzung zu wählen. Deshalb muß man aber den Übersetzungs-Unsinn zu can. 1363 § 4, der in der zweisprachigen CIC-Ausgabe (can. 1677 § 4) von Auflage zu Auflage verändert, aber nie beseitigt worden ist, nicht übernehmen.

Und auf Unverständnis beruht wohl die Wiedergabe des can. 828 § 2 CCEO mit: „Der Ritus gilt als heilig durch die Mitwirkung des anwesenden und benedizierenden Priesters." Das ist nicht nur sprachlich falsch, sondern auch inhaltlich verzerrend. In angemessenes Deutsch übertragen muß es heißen: „Heiliger Ritus ist ein solcher, an dem ein Priester assistierend und segnend mitwirkt", denn es handelt sich um die Definition der Trauungsform, in der es nicht um die bloße Anwesenheit des Priesters geht, sondern um seine aktive Rolle (vgl. can. 1108 § 2 CIC).

Der Übersetzung liegt der Text der Veröffentlichung des CCEO „als separates Buch" im Jahre 1990 zugrunde, abgeglichen mit der Textausgabe „fontium annotatione auctus" von 1995 und ergänzt um die Änderungen durch das Motu Proprio „Ad tuendam fidem" von 1998. Der Abgleich hat offenbar nicht funktioniert, denn in der Ausgabe von 1995 sind die amtlichen Korrekturen (AAS 1995, 588) berücksichtigt, bei vorliegendem Werk nur zehn von 21, und zwar diejenigen, die von selbst ins Auge fallen, und das nicht erst beim Übersetzen. Das Fehlen von Wörtern (*nomen* in can. 1468 § 2) oder falscher Numerus (*habet* statt *habent* in can. 246) sollte man beim näheren Hinsehen bemerken – wenn man die amtliche Liste denn schon übersieht.

Die Zielsetzung der Arbeit, deutschsprachigen Angehörigen der katholischen Ostkirchen ihr Recht zugänglich zu machen und der lateinischen Welt die Welt der vielen anderen Ecclesiae sui iuris vor Augen zu führen, dürfte mit dieser Übersetzung erreicht werden können. Wer aber wissenschaftlich arbeiten will, nimmt besser Abstand und verwendet die amtliche lateinische Ausgabe von 1995 oder den Urtext mit amtlichen Korrekturen und Nachträgen – und macht seine Übersetzung selbst.

Münster Klaus Lüdicke

Steuer-Flieser, Dagmar: **»Grundrechte« im Codex Iuris Canonici von 1983 im Vergleich mit dem deutschen Grundgesetz.** Eine exemplarische Untersuchung anhand der Wissenschaftsfreiheit. – Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 1999. 199 S. (Nomos Universitätsschriften Recht, 313) kt DM 69,00 ISBN: 3–7890–5900

Seit es im Zuge der Rechtsreform in der katholischen Kirche ein Projekt für eine „Lex Ecclesiae Fundamentalis" gegeben hat, ist das Problem der Existenz von Grundrechten in der Kirche diskutiert worden. Dabei ging die deutsche Kanonistik naheliegenderweise von einem Grundrechtsverständnis aus, das von der Pointe der Grundrechte unseres Grundgesetzes bestimmt war, Abwehrrechte gegenüber der Staatsgewalt zu garantieren. Aus der Erkenntnis heraus,

daß dieser Zugang im innerkirchlichen Recht nicht passend sein kann, weil das Verhältnis zwischen Obrigkeit und Bürger mit dem zwischen Hierarchie und Gläubigen nicht übereinstimmt, plagt sich die Diskussion mit dem Problem, welchen Stellenwert die im Codex von 1983 kodifizierten Rechte aller Gläubigen denn nun haben können, zumal die LEF nicht Wirklichkeit wurde und die vormaligen „Grundrechte" jedenfalls gesetzestechnisch in das einfache Gesetzesrecht eingeebnet worden sind.

Die Kanonisten tun sich mit den Grundrechten ziemlich schwer (vgl. Rudolf Michael Schmitz, Die Bekenntnisfreiheit im Gemeinstatut der Gläubigen, besprochen hier in Heft 4/1998, 436–437). Da weckt es Neugier, wie Juristen das Problem angehen. In ihrer bei Peter Häberle in Bayreuth vorgelegten juristischen Diss. beschäftigt sich die Vf.in mit dem Konzept von Grund- bzw. Fundamentalrechten in den Rechtsordnungen von Staat und Kirche, indem sie die unterschiedlichen Voraussetzungen für Grundrechtsgewährung und Fundamentalrechts-Anerkennung herausarbeitet und damit die Tragweite solcher Rechte zu erfassen versucht.

Im *ersten Teil* der Untersuchung geht es um eine Bestandsaufnahme zu den Grundrechten im katholischen Kirchenrecht. In diesem Teil ist besonders auf die Berichte zur Codexreform und deren Prämissen hinzuweisen, vor allem auf die Auswertung der Konzilsvorgaben in bezug auf die ekklesiologischen Daten (Relevanz der communio-Konzeption). Der Bogen reicht von den vor-(alt)kodikarischen Ansätzen bis zum Text des CIC/1983.

Der *zweite Teil* behandelt „Das Grund- und Menschenrechtsverständnis der römisch-katholischen Kirche innerhalb des CIC von 1983". Es wird sozialwissenschaftlich und theologisch ein „Grundrechtsbedarf" analysiert und die Anerkennung von Menschenrechten durch die Kirche reflektiert. Des weiteren wird die Rechtsstellung der Gläubigen in der Kirche nach Rechten und Pflichten beschrieben und vor diesem Hintergrund der Stellenwert der hier so genannten „Katalogrechte" (bezogen auf den Katalog der cann. 208–222 CIC) erörtert. Dabei wird der theologischen Wissenschaftsfreiheit des can. 218 besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Ihr ist dann gezielt der *dritte Teil* gewidmet, der die genannte Freiheit mit der Wissenschaftsfreiheit des Art. 5 Abs. 3 GG kontrastiert, indem die Charakteristika beider Freiheitsrechte herausgearbeitet werden und der innerkirchlichen Freiheit trotz sachbedingt engerer innerer Grenzen ein gesicherter Existenzbereich zugesprochen wird.

Bemerkenswert an dieser schlank geschriebenen Studie ist die konzise und treffsichere Darlegung der spezifischen Unterschiede zwischen den Rechtsordnungen, die auf einer sicheren Erfassung der theologischen, insbesondere ekklesiologischen Vorgaben beruht. Die Eigenarten innerkirchlicher Wissenschaftsfreiheit aufgrund der Wahrheitsbindung und der Gehorsamsbindung an das Lehramt sind gesehen, exakt beschrieben und konstruktiv bewertet. Ich halte diese Untersuchung für einen wertvollen Beitrag, die Fundamentalrechte der Gläubigen, wie sie im CIC aufgenommen sind, über das Niveau von konkretisierungsunfähigen Formeln hinauszuheben.

Münster Klaus Lüdicke

Moraltheologie

Schütte, Heinz: **Christsein im ökumenischen Verständnis.** Leben in der Nachfolge Christi. Ökumenische Ethik. – Paderborn / Frankfurt: Bonifatius / Lembeck 1999. 166 S., kt DM 19,80 ISBN: Bonifatius: 3–89710–081–9 / Lembeck: 3–87476–349–8

Heinz Schütte, jahrelang Prof. für Systematische Theologie in Bonn und Aachen und als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik, Paderborn tätig, veröffentlicht mit diesem Buch den dritten Bd des von ihm verantworteten „Ökumenischen Katechismus".

Dem vom Vf. konzipierten Text gehen Geleitworte von Landesbischof i. R. DDr. Johannes Hanselmann D.D., Metropolit Augoustinos von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa und Bischof Dr. Paul-Werner-Scheele voraus.

Im *einleitenden Teil* wird die *„Ökumenische Gemeinsamkeit im Verständnis christlicher Existenz"* (18–26) beschrieben. *I. Teil „Menschsein und Christsein in Verantwortung vor Gott"* (28–73); *II. Teil „Nachfolge Christi in Erfüllung der Gebote"* (75–120); *III. Teil „Ökumenische Lieder und Gebete. Beten als Ausdruck des Lebens aus dem Glauben"* (121–147); es folgt ein *„Überblick zur unterschiedlichen Zählweise der Zehn Gebote"* (148) und *„Ökumenische Dokumente und Literatur"* (149–158); ein Sachregister beschließt den Bd. „Die Gliederung der einzelnen Kap. entspricht derjenigen der bisher erschienenen Bde: In den Überschriften und Unterüberschriften wird versucht, thesenhaft das auszudrücken, was sich vor allem aus der Heiligen Schrift als Erkenntnisquelle und Maßstab des christlichen Glaubens und aus den entsprechenden Lehren der Kirche ergibt. Nach den Thesen steht zuerst das biblische Zeugnis; denn die Heilige Schrift ist ‚ein ausgezeichnetes Werkzeug, um jene Einheit zu erreichen, die der Erlöser allen Menschen anbietet' (UR 21). Die dann folgenden ‚Texte aus der Ökumene' dienen einerseits der Erläuterung und Vertiefung; sie ermöglichen andererseits ein Urteil, ob das Verständnis der Kirchen zutreffend zum Ausdruck kommt. Vielfach schließen die ‚Texte aus der Ökumene' mit Gebeten aus der Heiligen Schrift oder aus kirchlichen Liturgien bzw. mit ökumenischen Liedern – als Ausdruck christlicher Gemeinsamkeit. Wenn erforderlich, werden Erklärungen bzw. Verständnishilfen geboten" (14).

In der Art und Weise der Darstellung ähnelt der Bd von Schütte mehr dem „Katechismus der Katholischen Kirche" (1993) als dem „Katholischen Erwachsenenkatechismus der Deutschen Bischofskonferenz" (1985/1995) bzw. dem „Evangelischen Erwachsenenkatechismus" (1989). Die Grundüberlegung, die Ethik unter dem Gesichtspunkt der „Nachfolge Christi" zu behandeln, ist in der moraltheologischen Tradition v. a. auf Fritz Tillmann zurückzuführen, dessen *„Idee der Nachfolge Christi"* 1934 zum ersten Mal erschien und dessen *„Handbuch der katholischen Sittenlehre"* vom Vf. auch zitiert wird. Die Auffassung, nach einem grundlegenden Teil die Themen der speziellen Moral unter dem Gesichtspunkt der Zehn Gebote zu ordnen, ist auch den neueren Katechismen eigen. In der katholischen Moraltheologie sowie der evangelischen Ethik ist diese Aufteilung nicht mehr vorhanden. Schütte hat seine Überlegungen und Thesen durch eine Vielzahl von Texten sowohl aus den einzelnen konfessionellen Traditionen wie aus gemeinsamen Texten v. a. der Deutschen Bischofskonferenz wie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland aus der Ökumene untermauert. Dies zeichnet diese Form des Katechismus sicher gegenüber den anderen aus. Wie beim „Katechismus der Katholischen Kirche" gibt es einen spirituellen Teil, der überschrieben ist „Beten als Ausdruck des Lebens aus dem Glauben" mit ökumenischen Liedern und Gebeten.

Die Schwierigkeit der vorgenommenen Form der Darstellung ist, daß eine Reihe von Themen nur angestoßen, nicht aber näher ausgeführt werden können. Dies ergibt sich zum Teil aus der Anlage des Bdes wie aber auch aus der unterschiedlichen konfessionellen Bewertung. Zwei Beispiele sollen dies verdeutlichen:

1) Bei der Bedeutung des Eides zitiert Schütte Texte aus dem Katholischen Erwachsenenkatechismus, dem Evangelischen Katechismus und dem Orthodoxen Katechismus. Wer sich die drei Texte ansieht, wird unschwer feststellen, daß der Katholische Erwachsenenkatechismus zwischen Aussageeid und Versprechenseid unterscheidet, während die Passagen aus den beiden anderen Katechismen den Eindruck erwecken, daß der Eid generell abgelehnt wird. Sachlich richtig ist dagegen, daß das evangelische Kirchenverständnis die Eidesleistung auf den Eid gegenüber dem Staat beschränkt (vgl. Martin Honecker, Grundriß der Sozialethik, Berlin 1995. 616). Weder aus dem einleitenden Text bei Schütte noch aus den Zitaten aus der Ökumene ist diese doch entscheidende Differenzierung zu erkennen.

2) Verhältnismäßig ausführlich befaßt sich der Bd mit der Homosexualität. Es ist aber erstaunlich, um nicht zu sagen befremdend, daß als Leitsatz eine Äußerung des Bundesverfassungsgerichts hier benannt wird, die die Forderung zurückweist, eine homosexuelle Beziehung als Ehe anzuerkennen. Der Text unterscheidet dann die Haltung der orthodoxen Kirche, bezieht sich auf Stellungnahmen evangelischer Theologen und bringt schließlich Bemerkungen aus katholischer Sicht. Bei den Bemerkungen aus katholischer Sicht wird in diesem Zusammenhang keine lehramtliche Stellungnahme zitiert. Wenn es z. B. heißt: „Homosexuelle Veranlagung ist veränderbar", so ist dies eine sehr zu diskutierende Äußerung des Vf.s, die weder der „Katechismus der Katholischen Kirche" noch der „Katholische Erwachsenenkatechismus" (Bd 2) in irgendeiner Weise formuliert hat.

Was die verwendete und zitierte Literatur angeht, so kann an ein solches katechismusartig konzipiertes Werk nicht derselbe Anspruch gestellt werden wie an wissenschaftliche Veröffentlichungen. So finden z. B. Lexika, die seit 1990 erschienen sind, keine Berücksichtigung, auch beim Lexikon für Theologie und Kirche überwiegen bei weitem die Hinweise von der zweiten Auflage, nicht der der dritten, die seit 1993 erschienen ist.

Als besonders gelungen scheint mir die Interpretation des Vaterunser als „wichtigstes ökumenisches Gebet", wo die einzelnen Teile und Bitten des Vaterunser mit Texten aus den verschiedenen Katechismen erläutert und interpretiert werden. Insofern ist dieser Bd – auch mit seinen zahlreichen biblischen Verweisen – stärker ein spirituelles denn ein ethisches Buch, das zum Leben in der Nachfolge Christi einlädt.

Regensburg Herbert Schlögel

Christliche Sozialwissenschaften

Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche. Begründung – Wege – Grenzen, hg. v. Joachim Wiemeyer / Wilfried Lochbühler / Judith Wolf. – Münster: Lit-Verlag 1999. IV, 147 S. (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften, 42), brosch. kt DM 29,80 ISBN: 3–8258–4083–2

Die Erosion der traditionell volkskirchlichen Milieus und damit verbunden die Neubestimmung der gesellschaftlichen Relevanz der Kirchen erzwingt eine neue Selbstorientierung über ihre Identität als religiöse Gemeinschaft einerseits und gesellschaftsgestaltende Gruppierung anderseits. Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen bleibt dabei eine biblisch begründete Verpflichtung, die jedoch auf der Folie sozialer und politischer Vorgaben und Denkweisen neu buchstabiert und inhaltlich gefüllt werden muß. Die Vf. gehen ausgehend vom gemeinsamen Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen Lage in Deutschland von 1997 in ihren Aufsätzen der Frage nach, welche konkrete Form der Öffentlichkeitsauftrag im Spannungsgefüge von aktiver Mitgestaltung und kritisch-konstruktiver Begleitung politisch-sozialer Prozesse besitzt und besitzen muß. Die verschiedenen Möglichkeiten der Kirchen, in der gegenwärtigen Zeit ihrer „Relevanzkrise" (87) ihren Öffentlichkeitsauftrag wahrzunehmen, bestimmen auch ihre gesellschaftliche Rolle im Konzert der verschiedenen Gruppierungen: als kritischer Beobachter politischer Entwicklungen, als Lieferant von ethisch-moralischen Werten, die das Gefüge von Gesellschaft und Staat als Fundament tragen, als Sinnvermittler in der postmodernen Unübersichtlichkeit.

Die Vf. schlagen in ihren pointierten Aufsätzen den großen Bogen vom theoretischen Verständnis des Verhältnisses von Kirche und demokratischem Staat (Hermann Josef Grosse Kracht) über Analysen der Situation der kirchlichen Gestaltungsmöglichkeiten und -ideen in Deutschland (Reinhard Richter) und der Schweiz (Béatrice Bowald) bis hin zu exemplarischen Darstellungen politisch wirksamen Arbeitens in Pax Christi (Christoph Diringer) und beim Hilfswerk Misereor (Peter Rottländer). Mit dem Blick auf die Massenmedien (Martin Nass) wird der Tatsache Rechnung getragen, daß sich in den Medien den Kirchen eine Form von Öffentlichkeit entgegenstellt, der sie sich als besondere Herausforderung stellen müssen. Leider bleibt das Internet als eigenständiges Kommunikationsmedium noch weitgehend unberücksichtigt.

Zum Öffentlichkeitsauftrag gehört untrennbar auch die kirchliche Bildungsarbeit, die im Kontext der Gegenwart als Bewußtseinsbildung verstanden wird (Matthias Sellmann). Angesichts des europäischen Integrationsprozesses liegt die Aufgabe der Kirchen darin, „den Finger in die gesellschaftlichen Wunden" (110) zu legen und den Gottesbezug als Grundlage einer europäischen Werteordnung zu dokumentieren (Frank Ronge). Ein theologisch-sozialethischer Blick auf die Kompetenz der Kirchen für die Politik (Gerhard Kruip) differenziert politisches Handeln einzelner Christen, christlicher Gruppen und kirchlicher Leitungen.

Der Sbd verschafft dem Leser einen fundierten und konzentrierten Überblick über eine Thematik, die von bedeutender ekklesiologischer Tragweite ist. Im Übergang zur Informationsgesellschaft, in der Öffentlichkeit und Kommunikation über Identität und Relevanz der Kirchen entscheiden, liegt die Aufgabe der Kirchen nicht mehr primär in einer rechtlich-institutionellen Abgrenzung, sondern im kreativen Einbringen ihrer Leitbilder in den gesellschaftlichen Diskurs. Ein 13-seitiges Literaturverzeichnis beschließt den Sbd.

Münster Stefan Böntert

Religionswissenschaft

Kuschel, Karl-Josef: **Vom Streit zum Wettstreit der Religionen.** Lessing und die Herausforderung des Islam. – Düsseldorf: Patmos 1998. 364 S. (Weltreligionen und Literatur, 1), geb. DM 49,80 ISBN: 3–491–72391–4

Im Streitgespräch über die Möglichkeit und das Recht einer Theologie der Religionen ist Lessing so präsent, daß es unnötig zu sein scheint, seine Stellungnahme zur Problematik religiöser Wahrheitsansprüche erneut zu vergegenwärtigen. Längst ist sein dichterischer Entwurf, den er mit dem Schauspiel „Nathan der Weise" und hier insbesondere mit der Ringparabel vorgelegt hat, zum Typos erhoben worden, den man in mancherlei Ausprägungen der religionstheologischen Debatte wiederzuerkennen meint, den man jedoch kaum einer eigenen Interpretationsbemühung würdigt. Wie auch immer man zu ihm steht – ob man vom Standpunkt einer die Wahrheit des christlichen Glaubens behauptenden Theologie Lessings Toleranzbegriff als unzulässige Ermäßigung, Relativierung oder auch Ethisierung der Wahrheitsfrage kritisiert oder ob man vom Standpunkt eines nachchristlichen, atheistischen Humanismus in Lessing v.a. den Religionskritiker sieht: es scheint ausgemacht zu sein, wo er steht und was er in Sachen der Religion zu sagen hat.

Es ist Karl-Josef Kuschel zu danken, daß er in diese Diskussionslage Bewegung bringt. Sein Buch vermittelt nicht nur neue Impulse für die Lessing-Forschung, sondern auch für die Weiterführung des interreligiösen Gesprächs. Das Thema „Lessing und die Herausforderung des Islam" will als Herausforderung auf dem heutigen Weg „vom Streit zum Wettstreit der Religionen" begriffen werden. Daß dieser Haupttitel nur allzu gut paßt, um die von Hans Küng und seinem Schüler K. engagiert betriebene Suche nach einem „Weltethos", das die verschiedenen Religionen unbeschadet ihrer dogmatischen Differenzen miteinander verbindet, zu unterstützen, ist deutlich und läßt Zweifel aufkommen, ob nicht auch hier das Interesse des Interpreten vorschreibt, was dem interpretierten Vf. zu sagen zugestanden oder auch verwehrt wird. Die Bedenken zerstreuen sich jedoch mit fortschreitender Lektüre. K. ist hermeneutisch versiert genug, um sein Interesse von vornherein offenzulegen und am Ende in einer Besinnung auf „Perspektiven einer Religionstheologie der Zukunft" (343–347) zur Diskussion zu stellen. Zudem läßt er Lessing so ausführlich und differenziert zu Wort kommen, daß Leserinnen und Leser sich selbst ein Urteil bilden können.

Durchaus im Sinne Lessings versteht K. die Frage nach der religiösen Wahrheit immer auch als Frage der Methode: *Wie* können Menschen auf dem Weg zur Wahrheit voranschreiten und einander besser verstehen? Als eine Antwort führt K. den Begriff der „strategischen Aufwertung" ein, mit dem er Lessings Verfahrensweise charakterisiert, den man aber wohl auch auf seinen Umgang mit Lessing beziehen darf. Ohne sich mit dem Gegenstand seiner Darlegungen zu identifizieren, sucht der Vf. ihm dadurch gerecht zu werden, daß er eine „kontextabhängige Positivzeichnung" erstellt, mit deren Hilfe umlaufende negative Vorurteile und Stereotype korrigiert, „im Interesse einer höheren Komplexität" überwunden werden können (22; vgl. 40f. 257f). Dabei weist die „Positivzeichnung", in der Lessings Religionstheologie hier zur Darstellung kommt, als Gegenbild zurück auf die dunkle Folie verfehlter Verhältnisbestimmungen von Christentum und Islam und beansprucht als Vorbild zugleich zukunftsweisende Bedeutung im Blick auf ein friedliches Miteinander verschiedener Religionen.

In einem *ersten Hauptteil* („*Gute Gründe für alle Religionen*", 32–103) erinnert K. die Anfänge, die schon beim jungen Lessing ein außergewöhnliches Interesse nicht nur am Judentum, sondern auch am Islam erkennen lassen: Bereits der 12jährige Schüler wendet sich gegen die pauschale Verurteilung der „Mohammedaner"; „niemand" sei „ein Barbar, außer der inhuman und grausam ist" (33). Und der junge Kritiker, der später zu dem großen Orientalisten Johann Jacob Reiske in freundschaftliche Verbindung treten wird (105–110), sucht die Vorurteile gegenüber dem Islam zu überwinden, indem er sich umfassende Kenntnisse der orientalistischen Wissenschaft seiner Zeit aneignet und wichtige Beiträge zur Geschichte und Theologie des Islam (von Augier de Marigny und Voltaire) ins Deutsche übersetzt. Die darin zum Ausdruck kommende Bereitschaft, sich vorurteilslos auf die Gedankenwelt einer anderen Religion einzulassen, ist um so bemerkenswerter, als diese in der Perspektive christlicher Theologie über Jh.e hin fast ausschließlich als feindliche Religion wahrgenommen worden ist. K. sieht „Lessings Neubewertung des Islam (...) in völligem Gegensatz zu einer in der Christenheit jahrhundertelang üblichen Abwertung des Islam als einer illegitimen antichristlichen Religion" (53), aber auch in Differenz gegenüber „zwiespältigen" Beurteilungen im Zeitalter der Aufklärung, wie sie beispielhaft bei Voltaire zu studieren sind (74–90). Lessing erscheint hier als der konsequentere, radikalere Aufklärer. Als typischer Vertreter seiner Zeit, des Zeitalters der Vernunft, wendet er ein Urteil ins Positive, das bei Luther noch negativ gemeint war: Hielt der Reformator den Koran für „eitel menschliche vernunfft on Gottes wort und geist" (zit. 68f), so stellt Lessing in Erinnerung an das von Hieronymus Cardanus im Zeitalter der Reformation inszenierte Religionsgespräch gerade die „Vernunftgemäßheit des Koran" im Kontrast zur „Vernunftwidrigkeit anderer Religionen" heraus (94).

Nachdem somit „Lessings eigenes Profil in Sachen Islam" in Grundzügen deutlich geworden ist (101–103), führt der *zweite Hauptteil* unter der Überschrift „*Der Streit um den Absolutheitsanspruch des Christentums*" (104–187) in jene Kontroversen, in denen der Wolfenbütteler Bibliothekar als Theologiekritiker hervorgetreten ist: Hier geht es um die Frage, ob auch Heiden selig werden können oder ob ihnen ewige Höllenstrafen drohen, um Gerechtigkeit in der Beurteilung von Sozinianern und Trinitätsleugnern; noch einmal wird der „Fragmentenstreit", die Herausforderung des Reimarus und die schroffe Apologie Goezes und anderer christlicher Theologen, in Erinnerung gerufen (156–183). Die Wiederholung freilich gewinnt insofern den Reiz einer Neuentdeckung, als K. in den verschiedenen Streitgesprächen die untergründige, sich in Nebenbemerkungen lediglich andeutende Präsenz der Islamthematik auf-

zuweisen versteht. Was im jeweiligen Textzusammenhang unerheblich zu sein scheint und daher von der Lessing-Interpretation zumeist übersehen worden ist, bewährt sich in der Zusammenstellung als Leitfaden, der zentrale Intentionen der Theologiekritik Lessings erkennbar werden läßt. Die von Lessing in „Fragmenten" publizierte „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" von Hermann Samuel Reimarus ist implizit und in einigen Passagen auch explizit eine Rechtfertigung des Islam, sofern dieser unter den positiven Religionen am ehesten dem Idealbild einer „natürlichen", vernunftgemäßen Religion entspricht. Am Beispiel des von Ibn Tufail im 12. Jh. geschriebenen und im 18. Jh. wiederentdeckten, auch von Lessing aufmerksam rezipierten Romans vom „Philosophus autodidactus", der auf einer einsamen Insel lebend allein aus eigener Vernunft zur religiösen Erkenntnis vordringt, zeigt K. (118–124), wie das Ziel der von Reimarus und Lessing betriebenen Aufklärung in der islamischen Tradition bereits präfiguriert ist (vgl. hierzu 166, Anm. 58, den „Fingerzeig" zur Interpretation der Thesen zur „Erziehung des Menschengeschlechts", in denen der Islam als nachchristliche Religion zwar mit keinem Wort erwähnt wird, der Sache nach aber der Gedanke einer religiösen Entwicklung aus den Kräften der sich selbst überlassenen Vernunft durchaus Aufnahme und Sympathie findet).

Ist also das Jenseits der positiven Religionen im Diesseits der Religionsgeschichte v. a. im Islam zur Geltung gekommen? Ist der Islam „die wahre Religion?" (184). Mit dieser Frage ist eine Interpretationshypothese formuliert, die abschließend, in den Teilen III. bis VI. (188–342), am „Nathan" als Lessings religionstheologischem Vermächtnis überprüft und präzisiert werden kann. Hat man in der bisherigen Interpretationsgeschichte vornehmlich das Verhältnis von Christen und Juden als religionstheologische Hauptachse herausgehoben und demgegenüber die Muslime des Stücks in den Hintergrund treten lassen, so zeigt K. nun, daß die gesamte Handlung und insbesondere auch die Ringparabel durch eine proislamische Tendenz charakterisiert sind. Der Islam liefert mehr als das orientalische Lokalkolorit des Schauspiels; und er ist mehr als ein weiterer Anwendungsfall der vom Titelhelden vorgetragenen religiösen Weisheit. Im Vergleich der drei abrahamischen Religionen, so wie sie sich auf der Bühne im Reden und Handeln ihrer Angehörigen darstellen, schneidet der Islam erstaunlich positiv ab. D. h. zum einen: Anders als die Christen, die ein durchaus „zwiespältiges" Bild des Christentums vermitteln, aber auch anders als der Jude Nathan, der wohl für die soziale Situation des Judentums, aber weniger für dessen religiöse Tradition repräsentativ ist (vgl. 219), sind die Muslime (Al-Hafi, Sittah und Saladin) echte Repräsentanten ihrer religiösen Tradition, auch wenn ihre persönlichen Schwächen keineswegs verschwiegen werden. Das Bild des Islam ist zwar nicht „naiv", aber doch „auf kalkulierte, strategische Weise ‚idealisiert'" (231; vgl. 257). Von einem „proislamischen" Stück kann sodann auch deswegen gesprochen werden, weil Lessings eigener, in der Ringparabel verdichteter Entwurf religiöser Wahrheit ein deutlich islamisches Profil zeigt, wie v. a. am Begriff der „Ergebenheit in Gott" deutlich wird. Dieser Schlüsselbegriff hat nicht nur jüdisch-christliche Wurzeln; er kann auch als Übersetzung des Wortes „Islam" verstanden werden. Goethes Verse „Wenn Islam Gott ergeben heißt, / Im Islam leben und sterben wir alle" entsprechen durchaus der Botschaft der Ringparabel (vgl. 324–334). Schließlich ist es bemerkenswert, daß am Ende der Bühnenhandlung, wenn „unter stummer Wiederholung allerseitiger Umarmungen" der Vorhang fällt, die Muslime „als die eigentlichen ‚Gewinner'" dastehen (261). Ihnen werden weitere Familienmitglieder geschenkt. Christen und Juden werden gleichsam in die muslimische Familie integriert.

Das von Lessing ins Auge gefaßte Ziel wäre jedoch mißverstanden, wenn man hier eine Religion auf Kosten der anderen dominieren sähe. Die These von der „proislamischen" Tendenz ist zu verknüpfen mit der anderen, für K.s Interpretation ebenso zentralen These, Lessings „Nathan" enthalte in der Weise einer Vision „die Gesamtkonzeption einer inneren Verbindung von Menschen der abrahamischen Religionen" (192; ausführlich begründet 264–272, 305– 316). Die drei Religionen stehen nicht nur vor der gleichen Aufgabe, durch ihre jeweilige Tradition hindurch „Menschsein" zu verwirklichen; sie haben aus ihrer jeweiligen Tradition heraus auch die Möglichkeit, die innere Kraft und das Recht, zur Gestaltwerdung der Menschlichkeit ihr Eigenes beizutragen. Jenseits aller „orthodoxen" Konzeptionen, die das ideale Menschsein mit einer positiven Religionsgestalt identifizieren, mithin als „Judesein", „Christsein" oder „Muslimsein" exklusiv behaupten, aber auch jenseits eines nichtreligiösen Humanismus tritt Lessing für eine dialektische Sicht ein, der gemäß „das Religiöse als Menschlichkeit verwirklicht und die Menschlichkeit im Religiösen begründet ist" (220; vgl. 314). Auf der Ebene des konzeptionellen Entwurfs gilt demnach, daß Lessings Stück genau in dem Sinne proislamisch ist, in dem es auch als projüdisch und prochristlich verstanden werden kann. Wie K. in einer eindringlichen, auch die Vorgeschichte des literarischen Stoffs in der jüdischen, christlichen und muslimischen Tradition (272–305) referierenden Interpretation der Ringparabel aufzeigt, denkt Lessing „eine Religionstheologie von Judentum, Christentum und Islam in Kategorien struktureller Verflochtenheit, gegenseitiger Verwiesenheit und solidarischem Miteinander von Menschen" (271). Die drei Religionen sind gleichrangig, sofern sie in der Liebe Gottes begründet und aufeinander in der einen „Menschheitsfamilie" verwiesen sind.

K. reklamiert Lessing für „die große Wende in der Religionstheologie" (314–317). Diese dürfe „nicht unter Lessings Niveau" (343) zurückbleiben. Inwiefern aber hat sie Anlaß, über ihn hinauszugehen? Auch wenn K. keinen Zweifel daran läßt, daß Lessings Ringparabel für das Miteinander von Juden, Christen und Muslimen eine theologisch tragfähige „Basis" anbietet (317–342), plädiert er am Ende doch für „einen prinzipiell anderen Ausgangspunkt als Lessing" (345). Dieser sei nicht daran interessiert gewesen, „die inhaltlichen Unterschiede herauszuprofilieren", er habe „nicht ‚von innen' (...), sondern ‚von außen'" argumentiert (344). Demgegenüber fordert K. – und verheißt zugleich die Einlösung des Desiderats – eine „Theologie der Religionen", die auf der Grundlage der biblischen Offenbarungsurkunden, also vom innersten Grund des Christentums her, zur Erkenntnis anderer Religionen in ihrer jeweiligen Besonderheit verhilft.

Mit seiner Lessing-Studie hat K. die Prolegomena zu dieser noch ausstehenden „biblisch begründeten Theologie der Religionen" (347) vorgelegt. Abgesehen von einem Zeitungsartikel von Friedrich Niewöhner (in der FAZ vom 5. 6. 1996; dazu die Hinweise bei K. 100. 262 und 330), ist das Thema „Lessing und der Islam" bislang nirgendwo so umfassend, so perspektivenreich und so anregend erörtert worden. Hier wird die Tradition des Religionsgesprächs im besten Sinne vergegenwärtigt und weitergeschrieben. Wie Lessings Aufklärung, so ist auch K.s Arbeit überaus lehrreich, und sei es auch in dem Sinne, daß Leserinnen und Leser, einmal aufmerksam geworden, manches anders sehen als der Vf. Auch Lessing hat niemals verlangt, „daß die Aussicht, die ihn entzücket, auch jedes andere Auge entzücken müsse" (Vorbericht zur „Erziehung des Menschengeschlechts"). Der Rez. stellt sich gern an den Ort, an dem sich nach einer Geschichte vielfacher Mißverständnisse und Mißhandlungen bessere Aussichten auf die Verständigung zwischen den drei abrahamischen Religionen eröffnen. Was er gleichwohl im Blick auf Lessing und im Blick auf die theologische Grundlegung des interreligiösen Dialogs anders sieht, sei abschließend in der Hoffnung auf die Weiterführung des Gesprächs unter drei Punkten jedenfalls angedeutet.

1. Die im Sinne der „strategischen Aufwertung" zu verstehende „Positivzeichnung" der muslimischen Figuren im „Nathan" droht an manchen Stellen zur „naiven" Idealisierung zu werden, was K. ausdrücklich nicht will und was er durch gelegentliche Hinweise auf die „realistischen" Züge zu vermeiden sucht. Wo der Vf. „das Idealbild von Muslimen" nachzeichnet, „die zu überlegener Toleranz, gerechter Herrschaft und sympathischer Menschlichkeit fähig sind" (239), sieht der Rez. eher einen dramatischen Prozeß, in dem die Muslime ebenso wie die Christen zu Toleranz, Gerechtigkeit und Humanität allererst befreit und befähigt *werden*. Die Tugenden, die sie gewinnen, haben sie nicht schon aufgrund ihrer natürlichen und religiösen Herkunft. Es sind vermittelte Tugenden, wobei der Vermittlungsvorgang von Lessing absichtsvoll als ein Prozeß der kommunikativen Grenzüberschreitung dargestellt wird. Das gilt für die Belehrung, die dem Sultan durch die Ringerzählung des Juden Nathan zuteil wird. Und das gilt auch für die geschwisterliche, wahrhaft humane Praxis, als deren Vorbild Assad, der Bruder Saladins und Sittahs, der Vater Rechas und des Tempelherren, im Hintergrund wirkt. Ohne diesen Bruder, dem nicht zuletzt auch Nathan sein Leben verdankt, hätte Saladin gar nicht im feindlichen Tempelherren den Verwandten erkennen können. Diese wahrhaft ideale Gestalt, die Lessing im Raum der Idealität, in der Vorgeschichte der eigentlichen Bühnenhandlung beläßt, ist als Muslim doch so wenig in den Vorurteilen seiner positiven Religionsgemeinschaft befangen, daß er mit einer Christenfrau die Ehe eingeht. Die Geschwisterlichkeit, die durch Sittah und Saladin auf der Bühne repräsentiert wird (vgl. 239–243), weist über sich hinaus auf die allein in der Liebe begründete Gemeinschaft in der einen Menschheitsfamilie.

2. Im Kontext des Religionsgesprächs der Aufklärung empfiehlt sich der Islam als „vernünftige" Religion. Als solche wird er u. a. von Reimarus verteidigt. Daß auch Lessing Sympathien hegt für eine wahrhaft vernünftige und d. h. für ihn zugleich auch wahrhaft natürliche Religion, ist nicht zu verkennen. Aber gerade weil er darauf dringt, erlaubt er sich immer wieder auch die Rückfrage, ob eine vorgeblich vernünftige Argumentation auch „in Wahrheit" vernünftig ist, d. h. ob sie der zu begreifenden Sache und der zu verwirklichenden Menschlichkeit wirklich angemessen ist. Die Anwaltschaft, die Lessing für Reimarus und die von diesem verteidigte „vernünftige Religion" übernimmt, bedeutet keine unkritische Identifikation. In K.s Terminologie: Es geht hier in der Tat um „strategische Aufwertung". Es geht aber auch – und das wird in K.s Interpretation zu wenig bedacht – um das Streitgespräch, in dem die Rationalität der Aufklärung in Sachen der Religion in Frage steht. Das Einverständnis über die Wahrheit der Religionen setzt die Vernunftkritik voraus, wie sie im Sammlungsmonolog Nathans (III/6: „Wie Geld in Sack, so striche man in Kopf auch Wahrheit ein?") reflektiert und dann in der eben nicht zufälligen Form der Gleichniserzählung auch an der nur allzu klugen, aber bornierten Vernunft des Sultans durchgeführt wird. Leider übergeht K. in seiner an-

sonsten so umsichtigen, motivgeschichtlich reichen Interpretation der Ringparabel diese grundlegende Reflexion auf den Begriff religiöser Wahrheit und begibt sich damit auch der Möglichkeit, von Lessing her das Wie des interreligiösen Dialogs, seinen Logos im Sinne von Sprache und Vernunft kritisch zu bestimmen.

3. Die „Basis", auf die Lessing mit der Ringparabel die streitenden Religionsparteien verweist, ist im Sinne des Islam interpretierbar. Islam im wörtlichen Sinne verstanden als „Ergebenheit in Gott", gehört zur Substanz religiöser Wahrheit, wie sie in der Gabe des Ringes symbolisiert ist. Diese Lesart im Rahmen einer Gesamtinterpretation plausibel gemacht zu haben, ist eine der wesentlichen hermeneutischen Leistungen, durch die K. die Lessing-Forschung bereichert und herausgefordert hat. Dabei weiß er, daß diese Interpretation, ohne etwas von ihrer Wahrheit einzubüßen, auch mit anderen Lesarten verträglich ist. Der in den Ring eingelassene „Opal, der hundert schöne Farben spielte", ist so reich an Wahrheit, daß er niemals ganz erfaßt, in *einem* System religiösen Wissens wiedergegeben werden kann; er ist aber auch so reich, daß, von verschiedenen Seiten aus betrachtet, das Ganze des jeweiligen Glaubens in ihm wiedererkannt werden kann. Auch das Christentum verliert nichts, wenn es sich im Medium der Ringparabel über den Grund des eigenen Glaubens verständigt. Wenn K. am Ende doch gegenüber Lessing für einen anderen „Ausgangspunkt", für eine aus dem innersten Grund des christlichen Glaubens entworfene Theologie der Religionen eintritt, scheint er zu verkennen, wie weit Lessings Entwurf diesem Desiderat schon entgegenkommt. Der Opal „hatte die geheime Kraft, vor Gott und Menschen angenehm zu machen, wer in dieser Zuversicht ihn trug". Er wirkt mithin *allein* durch den Glauben, auf den nicht ohne Grund die streitenden Brüder durch den Richter zuerst verwiesen werden („So glaube jeder sicher seinen Ring den echten."); und was er wirkt, ist nichts anderes als die voraussetzungslos und bedingungslos gewährte Gabe der Rechtfertigung, von der sich mit guten Gründen sagen läßt, daß sie im Zentrum des Evangeliums steht. Lessings Theologie der Religionen ist insofern keineswegs „von außen" entworfen. Nicht nur in formaler Hinsicht (vgl. die Aufnahme der Gleichnissprache), sondern auch in inhaltlicher Hinsicht ist sie der biblischen Offenbarung enger verbunden, als es zunächst erscheinen mag. Indem sie im Gleichnis an die dem Urvater geschehene Berufung zum Glauben und zur Hoffnung („Zuversicht") erinnert, lädt sie alle drei abrahamischen Religionen ein, sich selbst im Glauben Abrahams wiederzuerkennen und wechselseitig anzuerkennen. Man darf gespannt sein, ob K. auf dieses Angebot noch einmal zurückkommen oder ob er für das Gespräch unter den Religionen eine andere theologisch noch überzeugendere Grundlage finden wird.

Wuppertal Johannes von Lüpke

Philosophie

„Herkunft aber bleibt stets Zukunft". Martin Heidegger und die Gottesfrage, hg. v. Paola-Ludovica Coriando. – Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 1998. 232 S. (Schriftenreihe. Martin Heidegger Gesellschaft, 5), kt DM 78,00 ISBN: 3–465–02770–1

Der Bd bietet die Beiträge der 9. Tagung der Martin-Heidegger-Gesellschaft, die unter dem Titel des besprochenen Buches stand. Am Beginn steht eine Einleitung der Hg.in (7–16) zu den Vorträgen von Manfred Riedel (*Frömmigkeit im Denken*), Jean Greisch (*Das große Spiel des Lebens und das Übermächtige*), Bernhard Casper (*Das Versuchtsein des Daseins und das ‚Freiwerden von Götzen'*), Holger Helting (*Heidegger und Meister Eckehart*), Paola-Ludovica Coriando (*Zur Er-mittlung des Übergangs. Der Wesungsort des ‚letzten Gottes' im seinsgeschichtlichen Denken*), Th.C.W. Oudemans (*Untergehen im Angesicht des abwesenden Gottes – Die Nüchternheit im Denken Heideggers*), Hans Hübner (*‚Vom Ereignis' und vom Ereignis Gott. Ein theologischer Beitrag zu Martin Heideggers ‚Beiträgen zur Philosophie'*), Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld (*‚Fußfassen im anderen Anfang'. Gedanken zur Wiederholung des denkgeschichtlichen Überlieferung philosophischer Theologie*), Rainer Thurnher (*Bemerkungen zu Heideggers theologischer Abstinenz vor der ‚Kehre'*) und Costantino Esposito (*Die Gnade und das Nichts. Zu Heideggers Gottesfrage*).

Manfred Riedel (17–43) zeigt, „daß Heidegger als Denker von Gott keineswegs geschwiegen hat", obwohl er empfohlen hat, heute „im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen" (18). Nach Hinweisen zu Heideggers Beziehung zum katholischen Milieu und seinem „Ausbruch aus dem Gehäuse der katholischen Dogmatik" (27) kommen Heideggers Jugendfrömmigkeit und seine Aufmerksamkeit für das Urchristentum und Augustinus in den Blick. Die Aversion gegen das „Erphilosophieren" von Religion zeigt sich als Hauptmotiv seiner Ablehnung des Theismus. Heidegger sagt (42): „Die Philosophie muß in ihrer radikalen, sich selbst auf sich selbst stellenden Fraglichkeit prinzipiell *a-theistisch* sein. Sie darf sich gerade ob ihrer Grundtendenz nicht vermessen, Gott zu haben und zu bestimmen." Heideggers Denkweg habe über das Gespräch mit Nietzsche und Hölderlin „nach der Kehre jenen langen zweiten Gang des Fragens begonnen, der die Gottesfrage ins Offene, Freie philosophischer Besinnung zurückgebracht hat" (43).

Jean Greisch (45–65) diskutiert die Frage, ob Heideggers religionsphänomenologische Arbeiten der frühen Jahre (v. a. Bd 60 der Gesamtausgabe: *Phänomenologie des religiösen Lebens*) „nur ein Vorspiel zu seinem eigentlichen Denken" sind, „gleichsam Eierschalen, die noch am Rücken des eben ausgeschlüpften Kükens kleben", oder ob die Hypothese berechtigt ist, daß die Philosophie sich laut Heidegger Gott nur „in der rechten Weise zuwenden kann, wenn sie zunächst von ihm wegblickt". Diese Hypothese erhärtet Greisch anhand der *Einleitung in die Philosophie* (WS 1928/29; Bd 27 der Gesamtausgabe). Obzwar die Gottesfrage höchstens am Rande berührt werde (59 verweist Greisch auf Heideggers lakonische Bemerkung, „daß die Rede von Gott als Quelle aller Wahrheit nur im Kontext der Besinnung auf das Ganze der Wahrheit einen Sinn hat"), tritt sie mit den Stichworten der ‚Endlichkeit', der ‚Transzendenz' und des ‚Übermächtigen' doch unversehens auf den Plan. In ihnen dokumentiere sich die Angewiesenheit des Daseins auf Halt. Heidegger sagt (62f): „Das Dasein hat in sich selbst in seiner Existenz immer eine bestimmte Idee des Göttlichen, und sei es auch nur des Götzen".

Bernhard Casper (67–81) beginnt mit der Schlußpassage von Heideggers Freiburger Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?*, in der vom „Freiwerden von den Götzen" gesprochen wird, das laut Casper auf „eine Bewegung des Transzendierens verweist" (67). Das Denken des jungen Heidegger sei „christentumskritisch – um des ursprünglichen Christentums willen" (69). Als das „eigentliche Fundament der Philosophie" nennt Casper das „radikale existenzielle Ergreifen und die *Zeitigung der Fraglichkeit*" (70), das zugleich Grund des In-Versuchung-Seins des Daseins ist (71). Dieses auch an Augustinus anknüpfende Motiv, das auf die ‚Besorgnis' weist, „in welcher das Sorgen sich selbst in die Sorge nimmt" (73), wird mit der im Verfallen geschehenden Idolatrie konfrontiert (75f): das „Sich-Hinwegschleichen des Daseins aus der Fragwürdigkeit seiner Zeitigung" (76) findet seinen Widerpart zunächst in der „Frömmigkeit des Sich-Transzendierens in der Seinsfrage" (76ff.), sodann im „Freiwerden von den Götzen" und im „Ereignis" (79ff). Als Caspers Resümee kann gelten (80): „Erst indem das Denken in den *Gabe*charakter der Zeitigung des Seyns einkehrt, kann es auch positiv von dem Heiligen und von dem Göttlichen sprechen, dem Gott und dem letzten Gott – und von dem Harren auf ihn sprechen."

Holger Helting (83–100) versucht als tragenden Boden des Gesprächs zwischen Heidegger und Meister Eckehart den „Grundgedanken des *Nichts*" aufzuweisen. Helting ebnet sich den Zugang zu Heideggers Gottesdenken über einschlägige Äußerungen aus dem *Humanismusbrief*, aus dem Begriff des Ereignisses und der aus dem Ereignis gedachten ἀλήθεια. Er gelangt schließlich zu einem aus der Wahrheit des Seins gedachten Bezug der Gottheit zum Gott (92ff.). Darauf folgen Bemerkungen zum „‚Nichts' im Gottesdenken bei Meister Eckehart" (94ff). Laut Helting ist es Eckehart „nicht um eine weltabgewandte Gottes-Verzückung" gegangen, sondern darum, den sein-lassenden Grundzug des Urgrundes in die Welt zu tragen" (97).

Paola-Ludovica Coriando (101–116) fängt mit einer „Standort-Bestimmung des Ereignis-Denkens" in Heideggers *Beiträgen zur Philosophie* an, spricht zum „Unterschied von Gott und Sein", zum „Wink als ‚Wesung' des Gott-haften", zur „‚Bergung' dieses Geschehens in der ‚großen Stille'" und schließt mit einem „Ausblick auf offene Fragen". Die Sprache der *Beiträge* hat sie sich distanzlos anverwandelt und bietet gleichsam einen Intensivkurs zum Einstieg in das ereignisgeschichtliche Denken Heideggers, der aber Lesern, die Fragen stellen, Schwierigkeiten bereiten kann. Folgendermaßen charakterisiert sie die geschichtliche Situation (105): „Die Vorhandenheit selbst – das *Praesente* des Seins – hat sich dem Denken in ihrer Wesenlosigkeit zugekehrt. Doch das Denken denkt *nur* das Sein. Daß ‚kein Gott' mehr das Wesentliche des Menschen verdichtet und in diesem Nicht-mehr doch als ‚leere Stelle' das Denken angeht, denken wir vom Sein her." Konziser wird man die Grundlinien kaum formulieren können. Die anregende und zu beachtende Hauptthese lautet (115): „Das seinsgeschichtliche Denken denkt das Gotthafte aus dem *Unterschied von Sein und Gott* als *winkendes Seinsbedürfnis*."

Th. C. W. Oudemans (117–133) setzt mit der befremdenden „Identität von Denken und Erfahren" im Spätwerk Heideggers an (117), die Heidegger als ‚Denkerfahrung' sucht, die nur vorbereitet werden könne, sofern uns verwehrt ist, „denkend zu entwerfen" (121). Hermeneutik wird zur ‚Kapselvorstellung', weil sich das „Fragwürdige entzieht", weil der „hermeneutische Entwurf (...) Vorgriff" ist und ein „Angriff gegen die Anspruchslosigkeit des Draußen schlechthin" (121). Das bedeutet (121): „Wenn Worte wie *Gott*, *Gottheit*, das *Heilige* und das *Heile* je sprechen, dann nur innerhalb einer Anspruchslosigkeit." Sofern „das Sprechen von Gott vorstellend ist und damit: Gegen die Erfahrung dessen, was *Gott* heißen könnte, abgekapselt ist", kann es also eine „Gottesfrage Heideggers (...) nicht geben" (122). In der Erfahrung des Nichts, in der das Denken nicht heimisch zu sein vermag, begegnet jedoch laut Heidegger „die übergroße, alles verzehrende Helle", in der das Denken erfährt, „daß die Wahrheit des Seins vom Denken unabhängig ist" (124). Das Denken kann sich nur vorbereiten, indem es das vorstellende Denken läßt, verläßt; ankom-

men kann das Licht nur in dem Blitz, den „ein Freund, ein Botengänger, der dem Heiligen näher ist, ein Gott (...) als Entzündung in das menschliche Denken geworfen" hat (132).

Hans Hübner (135–158) beginnt mit Bemerkungen zur Stellung der *Beiträge zur Philosophie* im Werk Heideggers und der Rezeption des frühen Werks durch Bultmann, um zu fragen, *„was der Theologe von der Philosophie erhofft"* (140). Da er als Theologe kein Vertreter einer Wissenschaft sein will, die nach Heideggers bekanntem Dictum ‚nicht denkt', knüpft er „ein engeres Band zwischen Philosophie und Theologie, als Heidegger es konzedierte" (141). So sieht er eine Affinität zwischen dem *„paulinischen Denken aus* dem sich offenbart und somit sich erschlossen habenden Gott und dem anfänglichen *Denken Heideggers aus* dem Seyn als Ereignis" (142) und paraphrasiert den Beginn des Johannes-Prologs theologisch-hermeneutisch mit den Worten: *„Ewigkeit wurde Zeit und Geschichte"*, verknüpft diese Paraphrase mit Heideggers Wort ‚Ereignis' (143). Die „Korrespondenz zwischen der *Heilsgeschichte* des Evangelisten Johannes und der *Seynsgeschichte* Heideggers" läßt ihn dessen seynsgeschichtliches Denken als soteriologisches Denken deuten (148). Als Unterschied bleibt, daß auch „der letzte Gott" der *Beiträge* laut Heidegger „‚unter' dem Seyn" steht (156). Hübner schließt mit der Frage, „ob uns in Heideggers Philosophie des Seyns als des Ereignisses eine Möglichkeit eröffnet ist, das, was wir theologisch von Gott als Ereignis sagen, in neuer Weise zu ‚denken' und zu verstehen" (157). Er tut dies als evangelischer Theologe, unter respektvollem Hinweis auf die Tatsache, daß der Bultmannschüler Heinrich Schlier bei seinem Versuch, diesen Weg zu gehen, römisch-katholisch geworden ist.

Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld (159–181) zielt auf Heideggers Versuch, „das Wesen philosophischer Theologie aus dem anderen Anfang zu denken" (159); nicht überraschend sei, „daß auch für das seynsgeschichtliche Denken das Gott-Sagen unverzichtbar bleibt" (160f.). Er entfaltet Heideggers These, alle Metaphysik sei *„onto-theo-logisch* strukturiert" (163), und seine „erbitterte Polemik" gegen die „Metaphysik der Schöpfung", gegen die *„poietisch-technische* Fassung des Schöpfungsglaubens" (165). Die Relektüre ergebe bei Johannes Duns Scotus und den Skotisten, deren „Metaphysik in vielen Abwandlungen für die Neuzeit vorherrschend" gewesen sei (166), ein nominales Seinsverständnis, bei Thomas von Aquin ein verbales (169ff). Diesem Seinsverständnis folgt die Deutung der thomanischen Schöpfungsontologie (174ff), die zeigen soll, daß der „onto-theo-logische Begründungszirkel (...) für die philosophische Theologie des Thomas in keiner Weise zutreffend" ist (179). Wucherer-Huldenfeld weist am Ende auf die „Notwendigkeit quellenbezogener Wiederholung der denkgeschichtlichen Überlieferung" (180f).

Rainer Thurnher (183–197) geht von der These aus, daß der frühe Heidegger von Gott schweigt, und hinterfragt die Vermutung von Zeitgenossen wie Sartre, „Heidegger sei an dieser Frage nicht interessiert" gewesen (184f). Nach einem Hinweis auf „die Vereinnahmung Wittgensteins durch den Neopositivismus" und den Sinn des Schweigens im *Tractatus* wird gezeigt, wie Heideggers Schweigen „als eine eigene, eindringliche Form der Bekundung" zu verstehen ist (186). Gegen gedankenloses Weitersagen setze das Schweigen eine Zäsur, es wirke als Korrektiv, das die Selbstsicherheit derer erschüttert, „die weiterhin in der gewohnten Weise sich äußern" (188). Entscheidend war die hermeneutische Situation, die „durch die Erfahrung des Fehls des Göttlichen in der durch Wissenschaft und Planung entzauberten Welt" bestimmt gewesen sei (188). Heidegger sei die „bei den Griechen bereits vollzogene Verknüpfung von Sein und Gott" so problematisch geworden, daß er das Schema der Metaphysik in seiner Gesamtheit zu verabschieden trachtete (192). Der ‚prinzipielle Atheismus', den Heidegger für die philosophische Forschung reklamiert, hat laut Thurnher nur als *‚methodischer Atheismus'* zu gelten (195), in dem „die Gottesfrage für den Denker ständig präsent" ist „und wohl auch als ein wesentliches Movens seines Philosophierens" wirkt (196). Um 1928 herum sei Heidegger vorübergehend der Auffassung gewesen, die Gottesfrage in einer *‚Metontologie'* entfalten zu können (197).

Costantino Esposito (199–223) beginnt mit Heideggers Diagnose des verborgenen Schicksals des Abendlandes, in der „das Sein selbst nie in seiner letzten Wahrheit" auftauche (199). Der Nihilismus müsse als „endogene Tendenz unseres Daseins erkannt werden und dadurch als die Geschichte der Verbergung als die eigenste Entbergung *des Seins selbst*" (199f). Esposito zitiert aus einem Brief an Ernst Jünger (200): „Das Wesen des Nihilismus ist weder heilbar noch unheilbar. Es ist das Heil-lose, als dieses jedoch eine einigartige Verweisung ins Heile". Heideggers Destruktion des Christentums ziele auf die „fortschreitende Befreiung eines ursprünglichen Phänomens, welches verdeckt von den Vorurteilen der ganzen metaphysischen Tradition, aber auch verborgen von eben dieser Tradition überliefert worden ist" (200). Durch einen Hinweis in *Sein und Zeit* kommt Augustins Analyse der *memoria* und der *temtatio* in den Blick. Heideggers Interpretation der *memoria* endet laut Esposito zweideutig in der „radikalen Verweisung auf das Selbst, womit die Suche nach Gott in letzter Instanz identisch" sei (211). Die „grundlegende Tendenz des Augustinischen Lebens" zeige sich aber in der *temtatio* und deren „Gegenbewegung des Zusammenhaltens (*continentia*)" (212). In ihr tritt aber auch eine entscheidende Divergenz zutage, sofern „für Heidegger die Versuchung, von der Augustinus spricht (...) eine sozusagen absolute und unüberwindliche Selbst-Erfahrung ist" (213). Trotz des Beharrens auf der Unüberwindlichkeit der Selbsterfahrung sucht Heidegger nach Wegen, „die Zeit und die Geschichte nicht als Maß sondern als Gabe zu leben" (219). Esposito endet mit Hinweisen zu den *Beiträgen zur Philosophie*, in denen Heidegger sich nicht nur gegen die Ontotheologie, sondern ausdrücklich gegen den christlichen Gott richtet und das Christentum als „die radikalste Weise der ‚Verkennung aller Wahrheit des Seyns'" bezeichnet (222). Er resümiert (223): „Die Gnade Christi wird endgültig zur Gabe des Nichts und die Verheißung der Erfüllung wird das Versprechen des Ausbleibens."

Der besprochene Bd vergegenwärtigt eine Fülle von Gedanken und Texten Heideggers zur Gottesfrage, er taugt dazu, verbreitete Meinungen zu Heideggers theologischem Denken zu berichtigen, und fordert alle Denkenden heraus, sich auf die Wege dieses Denkens einzulassen. Die philosophische Frage nach Gott ist, obwohl sie in der öffentlichen Diskussion unserer Tage ad acta gelegt zu sein scheint, offenbar noch nicht einmal in der nötigen Klarheit formuliert worden.

Eichstätt Norbert Fischer

Flasch, Kurt: **Das philosophische Denken im Mittelalter.** Von Augustin zu Machiavelli. – Ditzingen: Ph. Reclam jun. 2000. Zweite, revidierte und erweiterte Aufl. 808 S., Ln DM 44,80 ISBN: 3–15–028345–0

Um es vorab zu sagen: Dieses Buch ist genial in seiner Gattung. Galt dies schon für die Erstauflage von 1986 (vgl. die Rez. in ThRv 84, 1988, Sp. 149 – 154), so ist das auch für die Neuauflage von 2000 festzuhalten. Hier legt der Vf. nicht nur einen überprüften, korrigierten und erweiterten Text vor, sondern hat ihn „aufgrund fremder und eigener Forschung weitgehend umgestaltet" (14), vor allem das 12. Jh. betreffend. Es gibt wohl kein anderes deutschsprachiges Werk, das derartig kompetent, umfassend, lebendig in die Problematik des philosophischen Denkens im Mittelalter einführt, und dies in einer einfachen, verständlichen Sprache (was wieder einmal beweist, daß Schwerverständlichkeit keine natürliche Schwester von Wissenschaftlichkeit ist). Zu den einzelnen Kap.n gibt es eine Fülle von Anmerkungen und bibliographischen Hinweisen, eine Zeittafel sowie das Personen- und Sachregister runden das Werk ab. Einige Kap. bzw. Abschnitte sind sachliche und sprachliche Meisterwerke von besonderer Gekonntheit – nach Meinung des Rez. gilt dies z.B. für 26 *(„Die Universität und ihre literarischen Formen")*, 27 *(„Die islamische Herausforderung")*, 30 *(„Aristotelismus und Platonismus")*, 35 *(„Radikale Aristoteliker")*, 38 *(„Raimundus Lullus")* und 40 *(„Meister Eckart")* – die Aufzählung will nicht vollständig sein.

Der Vf. gliedert (nach der Einleitung) das Werk in drei Teile: *Erster Teil: „Grundlegung der mittelalterlichen Philosophie"* stellt u.a. die drei nach Flasch maßgeblichen Inspiratoren des Mittelalters vor: *Augustinus*, *Boethius* und *Dionysius Areopagita*). Im *zweiten*, umfangreichsten *Teil* (134 – 624) geht es um *„Entwicklungsstadien der mittelalterlichen Philosophie"*. Dieser Teil ist in sieben Unterkap. bzw. Abschnitte gegliedert (Neue Rahmenbedingungen; Karolingische Reform; der Aufbruch: Das 11. Jh.; das 12. Jh.; das 13. Jh.; das 14. Jh.; das 15. Jh.: Zwischen Mittelalter und Moderne). Im *dritten Teil* geht es um *„die neue Zeit"*. Die kleinsten Unterabschnitte, die in den jeweiligen Teilen vorkommen, sind mit arabischen Ziffern durchnummeriert: 1. „Die geschichtliche Situation" 2. „Augustin" 9. „Die Bibliotheken" 31. „Albert der Große" 46. „Humanismus" 54. „Florenz und seine Exilierten" 58. „Machiavelli und Luther".

Wenn ich das Werk auch als ‚genial' bezeichnet habe, so ist es doch nicht vollkommen bzw. im Einzelfall lassen sich andere Standpunkte begründet vertreten. F. macht es seinen Kritikern schwer, weil er in einer längeren *Nachbemerkung* (790 – 793) die Hauptkritikpunkte seiner Gegner bündelt und auf sie eingeht. Trotzdem muß man fragen, ob damit diese Kritikpunkte schon entkräftet sind. Der Einwand, F. habe z.B. *Thomas von Aquin* zu knapp behandelt, ist ja nicht schon durch den Hinweis beseitigt, er habe sich doch anderswo ausführlicher über ihn geäußert (792).

Weiterhin zu diskutieren ist die These, ob das „Mittelalter" (lassen wir hier einmal die nicht erst von F. initiierte Diskussion um den Begriff beiseite!) wirklich so organisiert aus der Spätantike erwachsen ist, wie behauptet. Kommt dem *Boethius* wirklich eine so zentrale Stellung zu? Ist *Plotin* in der Tat so maßgebend? Dabei treibt die Argumentation gelegentlich seltsame Blüten: „Anselm kannte auch Boethius, obwohl er dies nirgends sagt" (202), oder: „Plotin war im Mittelalter nirgendwo, aber seine Wirkung war überall" (367). Die Abwertung des Augustinus in jeder Hinsicht, ja kürzlich durch F.s Buch von ^{2}1995, *„Die Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo"*, noch einmal ausdrücklich gemacht, ist anzufragen – in diesem Zusammenhang auch Details wie etwa die merkwürdige Kritik an Augustinus' Gebrauch des Wortes „res", die für die Sakramentenlehre so verhängnisvoll geworden sein soll – obwohl F. selbst einräumt, dieser Begriff habe in der Antike keineswegs nur „dingliche" Bedeutung gehabt.

Auf ein Problem sei noch besonders hingewiesen, weil es sozusagen die Grundstruktur des Buches betrifft. Was versteht Vf. eigentlich genau unter „Philosophie"? Vom Schulbegriff möchte er ja erklärtermaßen (11) *nicht* ausgehen, sondern er meint die „Auseinandersetzung mit realen Erfahrungen in Natur und Geschichte" (11). Wenn man das so akzeptiert – was wäre dann eigentlich die „Theologie" des Mittelalters? Handelt sie nicht ebenfalls von der Auseinandersetzung *des* Menschen mit seiner Situation und Geschichte, und auch unter Einbeziehung Gottes? Aber hatten nicht auch die Philosophen, wie ja bei F. auf Schritt und Tritt nachgelesen werden kann, Gott „einbezogen"? Werden hier nicht doch neuzeitliche Trennungen eingetragen, was der Vf. ja tunlichst vermeiden wollte?

Diese Anfragen und kritischen Bemerkungen wollen den Wert des Buches, das Pflichtlektüre für jeden Theologen (ob Dozent oder Studierender) sein sollte, nicht mindern. Dem der Ökumene verbundenen Rez.en ist noch die überraschende Einordnung der Grundposition Luthers aufgefallen, über die zu reden wäre: Kann man sein Verständnis des Sünders und dessen Rechtfertigung, also die **„instificatio impii"**, nicht besonders gut verstehen, wenn man sie (nicht ausschließlich, aber auch) als *theologische Festschreibung des Gefühls* der Hinfälligkeit, die das gesamte Mittelalter durchzieht, begreift?

Münster Harald Wagner

Macken, Raymond: **Essays on Henry of Ghent II.** – Leuven: M. & L. Symons Press 1995. 79 S. (Editions Medieval Philosophers of the Former Low Countries, 3), kt bfr 295,00

Macken, Raymond: **Essays on Henry of Ghent III.** – Leuven: M. & L. Symons Press 1996. 103 S. (Editions Medieval Philosophers of the Former Low Countries, 4), kt bfr 295,00

Mit den beiden Miszellenbändchen zu Heinrich von Gent setzt der emeritierte Löwener Koordinator und Herausgeber der kritischen Gesamtwerkausgabe des *Doctor solemnis* (*Henrici de Gandavo Opera Omnia*), Raymond Macken, die von ihm 1994 begründete und bisher im Alleingang realisierte, speziell den mittelalterlichen Denkern aus dem geographischen Gebiet der heutigen Beneluxstaaten gewidmete Publikationsserie „Medieval Philosophers of the Former Low Countries (vgl. ThRv 92, 1996, 313f) fort.

Der erste der hier vorliegenden kleinen Bde enthält fünf Beiträge, von denen zwei erweiterte Fassungen der Vorträge sind, die der Vf. 1995 auf Forschungskolloquien in Kanada gehalten hat: *The Sovereign, sometimes forbidden by the Divine Law to enjoy the Money granted to him by the Public Justice, according to the Philosophy of Henry of Ghent* (7–20) und *The Scientific Exactness of Critical Editions of Medieval Works, as promoved with the Help of Electronic and Computer Technology, and a Larger Application of the Same Principles, also to Other Disciplines* (55–71, 72–77: Abb.). Die übrigen drei Aufsätze behandeln in erster Linie theologische Fragestellungen aus dem Werk Heinrichs von Gent, die mehr oder weniger auch philosophisch relevant sind: *The Masters of Theology, allowed to dispute on the Power of the Prelates of the Church, according to the Theology of Henry of Ghent* (21–31), *Religious Orders which possess Temporal Goods in Common are no less Perfect than those that renounce such Possessions, according to the Theology of Henry of Ghent* (33–44) und *God as Natural Object of the Human Will, according to the Philosophy of Henry of Ghent* (45–53). Manche der hier behandelten Themen, wie beispielsweise das Verständnis des evangelischen Armutsideals und seine Verwirklichung durch die Kleriker, gehören zu jenen viel und sehr kontrovers in der zweiten Hälfte des 13. Jh. diskutierten theologischen Fragen. Heinrich von Gent hat an dieser Diskussion und auch an den daraus erwachsenden Maßnahmen seitens des kirchlichen Lehramtes, wie M. hier und auch andernorts zeigt, einen nicht geringen, bisweilen sogar ursächlichen Anteil.

Im zweiten Bd, der M.s dritte Sammlung von Essays zu Heinrich von Gent darstellt, werden folgende drei Beiträge (mit einem *Appendix*, 87–101) präsentiert: *Les «marginalia» des manuscrits médiévaux (Essai d'une classification illustrée d'exemples, constituée à l'occasion des travaux de l'auteur sur les manuscrits d'Henri de Gand et des autres philosophes médiévaux des Pays-Bas)* (5–62), *From Incomplete Desktop-Publishing, after New Findings, to Complete Desktop-Publishing* (63–71, 72–76: Anh.), *The Private Property of Goods, combined with the Community of Affections between the Human Brothers and Sisters, in the Philosophy of Henry of Ghent* (77–85). Der erste Aufsatz bietet manche nützliche Beobachtungen und Materialien, die bei der Untersuchung mittelalterlicher Hs.en gewonnen wurden und nicht nur für die hsl.e Überlieferung der Werke Heinrichs von Gent typisch sind, sondern denen auch allgemeinere Bedeutung in diesem Bereich zukommt. Im zweiten Beitrag, der ursprünglich als ein Kongreßvortrag in der Brock University in Kanada 1996 präsentiert wurde, werden methodologische Fragen im Zusammenhang mit den Editionen mittelalterlichen Texte behandelt, im besonderen die Erstellung von Texteditionen unter Anwendung hierfür eigens entwickelter PC-Satzprogramme. Es sei an dieser Stelle bemerkt, daß im künftigen Editionswesen dieser computertechnisch umfassend gestützte Weg der einzig gangbare zu sein scheint und daß auf diesem Feld bereits eine rasante Entwicklung stattfindet. Dennoch läßt sich die Editionskunst bzw. Editionstechnik nicht so weit formalisieren, daß vom Editor lediglich entsprechende Kenntnisse zur Anwendung von bereitgestellten Programmsystemen abverlangt werden. Der dritte Beitrag geht auf eine Kongreßvorlesung zurück, die der Vf. 1996 in der Villanova University (USA) gehalten hat.

Wenn die hier annoncierten Beiträge der beiden Bde von M. als unterschiedlich in bezug auf Inhalt und Gewicht und deshalb auch nicht vom selben Interesse und von gleicher Bedeutung für jeden, der die Erforschung des mittelalterlichen Denkens aufmerksam verfolgt oder aktiv an ihr mitwirkt, gewertet werden müssen, steht dennoch außer Zweifel, daß sie insgesamt einen wissenschaftlich nützlichen mediävistischen Beitrag darstellen, der für die Heinrich-von-Gent-Forschung unmittelbar relevant ist.

Bonn Henryk Anzulewicz

Praktische Theologie

Meyer-Blanck, Michael / **Weyel,** Birgit: **Arbeitsbuch Praktische Theologie.** Ein Begleitbuch zu Studium und Examen in 25 Einheiten. – München: Chr. Kaiser 1999. 238 S., kt DM 34,00 ISBN: 3–579–00412–3

Beim anzuzeigenden Opus handelt es sich – wie es der programmatische Titel verheißt – um ein „Arbeitsbuch (der) Praktische(n) Theologie" (PT). Die Intention der drei Vf. (vgl. Zuordnung der Beiträge S. 233: Michael Meyer-Blanck, Birgit Weyel, Carsten Großeholz) ist es nach eigenem Bekunden nicht, den examensrelevanten Stoff lediglich in knapper Form darzustellen, den man nur noch lesen und lernen müßte (vgl. Vorwort 7–9). Vielmehr sollen die Studierenden angeleitet werden, sich die Inhalte kreativ anzueignen. Deshalb werden die Arbeitsvorschläge problem- und praxisorientiert vorgelegt. Globalziel der Beschäftigung mit dem Arbeitsbuch ist es, einerseits „elementare Grundkenntnisse mit Einblicken in die Fachdiskussion zu erwerben" (8) und andererseits „anzuregen, (selbst) mehr und intensiver Praktische Theologie zu treiben" (9). Da auf dem Buchmarkt ein vergleichbares Pendant nicht existiert, besitzt das Werk schon deshalb Pioniercharakter.

Strategische Planmäßigkeit des Wissenserwerbs, die die Vf. und Hg. von den Buchbenutzern fordern, charakterisiert auch deren eigene Vorgehensweise. Transparent gegliedert in drei Abteilungen:

I. Orientierungen (Kap. 1–5/S. 10–54)
II. Entfaltungen (Kap. 6–21/S. 55–198)
III. Arbeitshilfen (Kap. 22–25/S. 199–232)

werden diese noch einmal substrukturiert nach thematischen Einheiten. Dabei wird aus Gründen der didaktischen Einprägsamkeit durchgängig der Dreischritt gewählt: „Am Anfang steht eine kurze problembezogene Einführung in das Thema (A). Im Hauptteil (B) werden zentrale Positionen und Argumentationen aus Geschichte und Gegenwart vorgestellt. Abschließend (C) werden wesentliche Ergebnisse gebündelt, eigene Stellungnahmen angeregt und auf Weiterführendes hingewiesen" (8). Neben den als klassisch geltenden Disziplinen der PT wie Homiletik und Liturgik, Religionspädagogik und Poimenik kommen ergänzend die bisweilen sträflich vernachlässigten Themenfelder von Kirche, Staat und Recht, von Kunst und Kultur zur Darstellung. Gerade letztere bewahren die PT vor einer oft auf binnenkirchliche Belange verengten Sicht.

In der *ersten Abteilung* grundlegender *„Orientierungen"* (Kap. 1–5/S. 10–54) geht es um das integrative Selbstverständnis der PT, um die Reflexion zentraler pt Entwürfe, um die Würdigung des Begründers der PT Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers (1768–1834), um die Interdependenz von Religion und Alltag und schließlich um die stimulierende Funktion der Empirie als Movens pt Forschung.

In der *zweiten Abteilung* thematischer *„Entfaltungen"* (Kap. 6–21/S. 55–198) werden nach einer eröffnenden „Vorhofreflexion" (Kap. 6/S. 55–63), was eigentlich ein (protestantischer) Pfarrer an pt Berufsqualifikationen mit-

bringen muß, zunächst die Arbeitsgebiete und Themenbereiche der Pfarrarbeit erschlossen. Als da sind: Predigt (Kap. 79/S. 64–90), Gottesdienst (Kap. 10–11/S. 91–107), Lebensgeschichte und seelsorgerliche Begleitung (Kap. 12–13/S. 108–127), Bibelarbeit (Kap. 14/S. 128–136), Gemeindeaufbau und Gemeindeleitung (Kap. 15/S. 137–144) sowie Diakonie als (kirchlich-organisiertes) Unternehmen (Kap. 16/S: 145–154).

Sodann weitet sich der Blick über die Grenzen der Pfarramtsführung. Plausibel wird begründet und kundig informiert, warum sich die PT und demzufolge ein im Dienst der Kirche stehender Seelsorger auch mit Rechtsfragen (Kap. 17/S. 154–163) und mit außergemeindlichen „Lernorten des Glaubens" (Kap. 18–19/S. 164–189) sowie mit dem voraus- und zugrundeliegenden Erfahrungshorizont des Glaubens (Kap. 20/S. 182–189) und sogar mit Kunst als Wiederentdeckung von gelebter Religion (Kap. 21/S. 182–189) befassen muß.

In der *dritten Abteilung* pt *„Arbeitshilfen"* (Kap. 22–25/S. 199–232) erhalten die (interessierten) Leser eine Fülle zusätzlicher Informationen anhand rezensierter Standardwerke und Fachzeitschriften. Was die Studienplanung für ein zu bewältigendes „curriculum Theologiae" betrifft, so wird geraten, die PT studienbegleitend zu betreiben und bei aller Unverzichtbarkeit eines breiten Grundwissens, sich zumindest in einer pt Disziplin die fächerübergreifende Perspektive zu erwerben (Kap. 24/S. 216–222). Ausgesprochen originell muß man es nennen, in welchen Focus die Arbeitshilfen einmünden. Zu Qualifikationszwecken wird modellartig vorgestellt, wie von einem am Anfang stehenden theologischen Kerngedanken bis hin zur Frucht eines ausgereiften Endprodukts für Predigt und Unterricht der pt Weg methodisch zu gehen ist. Überzeugender könnte ein „Leitfaden der Praktischen Theologie" nicht gerundet werden.

Mit diesem für die didaktische Leistung herausragenden Prädikat verbindet sich gleichwohl an die Vf. eine massive kritische Anfrage: Wo bleibt bei diesem an der Schwelle zum dritten Jahrtausend konzipierten Opus die Ökumene? Bitter muß konstatiert werden: „Fehlanzeige". Nicht erst beim Namenregister (235–239) fällt auf, daß es sich hier um ein rundum monokonfessionell-evangelisches Handbuch handelt. Die einzigen, fast wie interpoliert wirkenden katholischen Vf. (vgl. Anm. 17–19 auf S. 202/203) besitzen jedenfalls für den Corpus des Textes überhaupt keinen Stellenwert. Was soll man dazu sagen? Seit Jahrzehnten arbeiten und publizieren Hochschullehrer in der AG-Homiletik in bestem ökumenischen Miteinander. Ebenso werden Symposien über „Liturgie und Ökumene" veranstaltet; lindern „Caritas" und „Diakonisches Werk in vorzeigbarer Solidarität die gesellschaftlich verursachten Notlagen. U. v. a. m. Von alledem gibt es nirgendwo einen Hinweis. Wenn schlußendlich das Opus dennoch den Studierenden der Katholischen Theologie empfohlen wird, dann mit dem ausdrücklichen Rat, jene hier vorfindliche konfessionelle Monokultur weder im Studium noch in der künftigen Gemeindearbeit zu prolongieren.

München Ehrenfried Schulz

Theologie / Naturwissenschaften

Benk, Andreas: **Moderne Physik und Theologie.** Voraussetzungen und Perspektiven eines Dialogs. – Mainz: M. Grünewald 2000. 274 S., kt DM 48,00 ISBN: 3–7867–2275–7

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um die 1999 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen angenommene Habil.schrift Der Vf. ist durch seine Studien nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Physik ausgewiesen und bringt themenentsprechende Sachkompetenz ein.

In der Einführung läßt der Vf. in einem bunten Reigen Autoren auftreten – von Galilei bis Tipler, von Barth bis Rahner, von Guitton bis Ganocy, dazu Päpste von Pius XII. bis zu Johannes Paul II. –, die sich in nennenswerter Weise zur Thematik geäußert haben. Im Gegensatz zu dem, was man sich nach dieser Revue nun an Großem erwarten mag, „setzt sich vorliegende Arbeit nur ein bescheidenes Ziel: Sie wendet sich an Theologinnen und Theologen und versucht die Ausgangssituation der Theologie für den Dialog zwischen Theologie und moderner Physik zu verbessern. Sie will dazu beitragen, daß die an diesem Dialog beteiligten Theologinnen und Theologen ein besseres Verständnis für physikalische Denkweisen und für die Wirklichkeitserfahrung in der modernen Physik gewinnen." (26f) Die Adressaten sind eindeutig Theologen, den Physikern wird kein Lernprogramm verordnet, wenngleich Hawking, Tipler, Prigogine, Bohm, Capra und andere – damit eindeutig als belehrungsbedürftig verwarnt – in die Esoterik-Ecke gerückt werden.

Nach der Schilderung des Paradigmenwechsels von der klassischen zur modernen Physik (1. Kap.) gruppieren sich die folgenden Kap. um die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie (2. bis 4. Kap.) und um die Quantentheorie (5. u. 6. Kap.). Den Abschluß bilden Überlegungen zur „Ausgangssituation für den gegenwärtigen Dialog zwischen Physik und Theologie" (7. Kap.).

Immer wieder gibt der Vf., der in gut verständlicher Weise schreibt, Übersichten über einzelne Kap., so daß es selbst dem naturwissenschaftlich Unbedarften nicht schwer fallen dürfte, dem Gedankengang zu folgen.

Den Verlust der Anschaulichkeit in der Physik muß man nicht erst bei Einsteins spezieller und allgemeiner Relativitätstheorie ansiedeln, gleichwohl wird er hier besonders deutlich. Die theologischen Reaktionen auf die Relativitätstheorie sind ein vom Vf. auf ca. 70 S. konstatiertes Trauerspiel. Die katholische Theologie ist, folgt man dem Buch, so gut wie gar nicht, zumindest nicht in nennenswerter Weise präsent, da sie nur ihr neuscholastisches Paradigma buchstabiert. Auf evangelischer Seite wird die Rezeption der Relativitätstheorie durch Karl Heim analysiert. Zwar wird ihm Offenheit und Interesse (146), zugleich aber auch sein nur eingeschränktes Sachverständnis attestiert (135ff). Seine Motivation ist die eines Missionars, behauptet der Vf. „Entsprechend bemüht sich Heim für die naturwissenschaftliche Mission um physikalische Grundkenntnisse, beobachtet aufmerksam ‚den Gang der heutigen Naturforschung' und wartet ab, ‚ob sich in ihr wissenschaftliche Bewegungen anbahnen, die ganz unabsichtlich dem Glauben den Weg bereiten.'" (142) Die Kritik an Heim ist fundamental.

Nach einer Gegenüberstellung des antikirchlichen Monistenbundes unter der Ägide von Ernst Haeckel (ab 1906) und des christlich orientierten Keplerbundes (ab 1907) befaßt sich der Vf. ausführlich mit Leben und Werk von Bernhard Bavink, der seit 1920 wissenschaftlicher Leiter des Keplerbundes ist. Hier ist nun kein Theologe mit physikalischem, sondern ein Physiker mit theologischem Interesse bei der Arbeit. Entsprechend fällt die Rezeption der Relativitätstheorie bei Bavink deutlich sachgerechter aus. Aber Bavink selbst wird biographisch in den positiv bewerteten (1920–28) weil vorsichtigen Deuter naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und den negativ bewerteten (1933–45) weil angeblich rassismusnahen aufgespalten. (Diese unterschwellige Wertung hält m. E. der historischen Analyse nicht stand.) Die Vorsicht bzgl. theologischer Deutungen physikalischer Erkenntnisse gibt Bavink erst mit der genaueren Kenntnisnahme der Quantentheorie auf, wenn er jedenfalls zwischenzeitlich das „einzelne Wirkungsquantum als eine völlig freie ‚Setzung Gottes'" (164) gelten läßt. Später kehrt er aber zu seinen vorsichtigeren Deutungen naturwissenschaftlicher Erkenntnisse zurück.

Das Fazit über die theologische Rezeption der Relativitätstheorie ergibt ein „ernüchterndes Bild: der katholischen Theologie ist durch die starre kirchliche Festlegung auf eine anachronistische ontologische Begrifflichkeit ein fruchtbarer Austausch mit der modernen Physik von Anbeginn an versperrt; die protestantische Theologie entzieht sich weitgehend der Auseinandersetzung mit der modernen Physik, ausgenommen Karl Heim, dessen Vorstellung der modernen Physik allerdings auf einer schlechten Karikatur derselben beruht; und die vorsichtigen, aber vielversprechenden Versuche einiger Naturwissenschaftler, die sich in Anbetracht des nahezu völligen Ausfalls der Theologie um deren Rechtfertigung bemühen, finden kaum Beachtung."(169)

Der Vf. zeigt von den Vorsokratikern bis Leibniz den historisch-naturphilosophischen Werdegang der Theorien des diskreten und des kontinuierlichen Aufbaus der Wirklichkeit und ihr Einmünden in die neuere Atom- bzw. Wellentheorie auf. Er charakterisiert Planck mit seiner Entdeckung des später nach ihm benannten Wirkungsquantums als einen Revolutionär wider Willen (184) und zeichnet die Bemühungen um ein angemessenes Atommodell nach. Er verdeutlicht, daß nicht der mathematische Formalismus und die allgemein akzeptierte wissenschaftspraktische Anwendung der Quantentheorie, sondern einzig ihre Interpretation unter Physikern umstritten ist (188). Über die klare Darlegung der Versuche zum Doppelspalt verdeutlicht er die bleibende Unanschaulichkeit, die die Quantenobjekte in die moderne Physik eintragen.

Es ist nicht neu, was der Vf. zum Welle-Teilchen-Dualismus, zur Heisenbergschen Unbestimmtheitsrelation (194ff), was er über den Determinismus der klassischen und die Grenzen desselben bzw. den Indeterminismus der neueren Quantentheorie (201) und was er über die Gültigkeit des Kausalitätsprinzips (205) und die Vollständigkeit der Quantentheorie sagt. Aber es ist wohl auch nicht unnütz, das nochmals zu sagen, weil es zweifelhaft ist, ob es inzwischen bei den Theologen angekommen ist.

Worin genau der Beitrag der Naturwissenschaft zur Entwicklung der Theologie bestehen könnte, bleibt in dieser Arbeit unklar. Die drei biographischen Beispiele (Planck, Einstein und Heisenberg im 7. Kap.), die auch andernorts schon ähnlich vorgestellt wurden, liefern keine neue gedankliche Ausbeute. Es erstaunt ein wenig, daß das sog. Anthropische Prinzip, einer der wenigen Gegenstände eines intensiveren Gesprächs zwischen Theologen und Physikern, zwar kurz erwähnt, aber leider keiner ernsthaften Erwägung für würdig befunden wurde.

So bleiben 6 Feststellungen zum Dialog von Theologie und moderner Physik, die die zentralen Gedanken der vorliegenden Arbeit zusammenfassen:

„1. Bei der überwiegenden Zahl der insgesamt spärlichen theologischen Reaktionen auf die moderne Physik in den ersten Jahrzehnten des 20. Jh.s erwies sich die Theologie als fragwürdiger und weitgehend inkompetenter Dialogpartner der Physik. (...) 2. (...) Das Bestreiten der experimentellen Verifizierbarkeit der Relativitätstheorie durch neuscholastische Theologen endete genauso kläglich wie der Versuch, aus quantenphysikalischen Phänomenen einen Hinweis auf das unmittelbare Eingreifen Gottes abzuleiten. (...) 3. Die Theologie muß bedenken, daß die physikalischen Erkenntnisse, die im Dialog mit der modernen Physik zur Sprache kommen, immer schon und notwendigerweise philosophisch gedeutete Erkenntnisse sind.

(...) 4. Erst auf der Ebene der expliziten philosophischen Deutungen physikalischer Theorien ist ein Dialog zwischen Physik, Philosophie und Theologie sinnvoll. (...) 5. Im Vergleich zur klassischen Physik prägt die moderne Physik die Wirklichkeitsvorstellungen der Physiker in völlig anderer Weise – und damit auch ihre Stellungnahmen zu Fragen der Religion, sofern sie sich mit diesen Fragen befassen. (...) 6. Diese Stellungnahmen verschiedener Physiker zu religiösen Fragen beinhalten konkrete Anfragen an die christliche Theologie. Die Theologie muß die veränderten physikalischen Wirklichkeitsvorstellungen nachvollziehen, wenn sie der Herausforderung, die sich aus diesen Anfragen ergibt, angemessen begegnen und sie konstruktiv aufgreifen will." (246ff)

Dieses Buch ist physikalisches Nachsitzen für Theologen wegen hartnäckiger Lernprozeßverweigerung. Wenn und insoweit es nötig ist, ist es zugleich ein didaktisch gut aufbereitetes Armutszeugnis für Theologen. Dem Physiker mutet es leider nichts zu und beläßt ihn in seiner theologischen Denkfaulheit. Wo er diese selbst aufgibt, steht er unter Esoterikverdacht. Dieses Buch leistet sicher einen soliden Beitrag zur Bewältigung einer Vergangenheit, die – weil theologischerseits nie recht aufgenommen – auch bis heute nicht geleistet wurde. Man hätte ihm darüber hinaus den Mut gewünscht, nicht nur mißlungene Dialoge der Vergangenheit zu resümieren, sondern auch hoffnungsvolle Dialoge für die Zukunft zu initiieren.

Am Ende heißt es: „Vorliegende Arbeit zeigte jedenfalls, daß gerade auch Physiker (...) davon überzeugt sind, daß der Umgang mit den Theorien der modernen Physik zum besseren Verständnis, zur Klärung und zur Läuterung religiöser Vorstellungen beitragen kann." (250) Aber, fragt man sich, stand das ernsthaft zur Debatte? Wäre es nicht hilfreicher gewesen, zu klären, worin genau die physikalisch induzierte Klärung religiöser Vorstellungen bestehen, zu erläutern, woraus die physikalisch erwirkte Läuterung resultieren soll? Das aber sagt dieses Buch allenfalls indirekt.

Die Stärke und die Schwäche dieses Buches ist identisch; sie heißt als Stärke formuliert Behutsamkeit in der Vorbereitung eines Dialogs, als Schwäche formuliert Ängstlichkeit, ihn auch inhaltlich wirklich beherzt aufzunehmen. Und so bleibt auch nach gründlichster Lektüre dieses Buches ein Gefühl, das Ludwig Börne so formuliert hat: „Wir leben immer für die Zukunft: Ewiges Stimmen, und nie beginnt das Konzert."

Paderborn Ulrich Lüke

Theologie / Literatur

Fenske, Wolfgang: **Brauchte Gott den Verräter?** Die Gestalt des Judas in Theologie, Unterricht und Gottesdienst. In Zusammenarbeit mit Birgit Martin. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 160 S. (Dienst am Wort, 85), kt DM 26,00 ISBN: 3–525–59349–X

„Wenn die Rede auf Judas kommt, ist es in der Klasse ganz still." Schon diese Bemerkung einer Grundschullehrerin zeigt, wie wichtig die Besinnung auf die Gestalt des Judas Iskariot für Religionsunterricht und Gemeinde ist, die dieses Buch leisten will.

Nach der Einleitung geht es in seinem *Teil II* einführend um *„Judas heute"*, um die Judas-Aussagen des Neuen Testaments sowie um „weitere Quellen". Dort wird eine Menge legendarischer Stoffe aus Alter Kirche und Mittelalter gesammelt – Beweis, wie sehr die Gestalt des Judas die Christen durch die Jh.e hindurch beschäftigt hat. Informativ und übersichtlich sind die graphischen Übersichten zu den Judas-Aussagen des Neuen Testaments auf S. 26f.

In Form eines „Wörterbuchs" mit 14 Stichworten bietet der *Teil III* einen Überblick über die wichtigsten, meist theologischen Motive und Probleme, die mit Judas verbunden sind. Auf systematische Ordnung und theologische Durchdringung wird dabei kein großes Gewicht gelegt. Bei den Artikeln 4 („Der dunkle Gott – Gottes unverständliches Handeln"), 6 („Das göttliche *Muß*"), 8 („Prädestination und Vorherwissen Gottes"), 10 („Die Schrift als Deutungs-Hintergrund") handelt es sich eigentlich um dasselbe theologische Problem.

Der *Teil IV* sammelt Material aus Kunst, Literatur, Musik, Psychologie, Soziologie und wendet sich abschließend noch einmal der gegenwärtigen Exegese zu. In diesem kurzen Abschnitt werden nur zwei Werke von G. Volckmar aus den Jahren 1882 und 1875 namentlich genannt. Es wäre besser gewesen, wenn die Positionen von H. J. Klauck, K. Dorn, W. Vogler, die der Vf. offensichtlich kennt, und auch von W. Klassen (*Judas. Betrayer or Friend of Jesus?* Minneapolis 1996) ausführlicher vorgestellt und diskutiert worden wären. Die Behauptung, auch im Jesus-Roman von Max Brod *Der Meister* sei Judas der Verräter Jesu (vgl. S. 110), ist ein Fehler, der in der Judas-Literatur seit der Rez. von G. Blöcker (Neue deutsche Hefte 1,1954, 66) offensichtlich unausrottbar geworden ist. Judas ist bei Brod Inbegriff des jüdischen Intellektuellen mit seinem sprichwörtlichen Selbsthaß, und es geht Brod darum, diesen Typus gegen innerjüdische Kritik in Schutz zu nehmen. Entsprechend ist es die Pointe des Romans, daß der Verrat Jesu durch Judas eine Verleumdung ist, die Römer aufgebracht haben. – Den Schluß bilden „Bausteine für Unterricht und Andachten" zu den Themen „Umgang mit Verrat" und „Dunkler Gott".

Von diesem relativ schmalen Bd kann man sicher nicht eine Übersicht über alle exegetischen, kirchengeschichtlichen, theologischen und auch anthropologischen Probleme und Motive der Judastradition erwarten. Aber der Bd wirkt unkonzentriert, er enthält zahlreiche Überschneidungen. Vieles wird nur knapp aufgezählt und ist ohne Kommentar unverständlich. Was hätte der Vf. z. B. aus der Judas-Legende machen können, wenn er die Untersuchung *Der Verfluchte und der Erwählte* von F. Ohly (Opladen 1976) herangezogen hätte. Überhaupt tritt das Motiv des Judas als Inbegriff des ungläubigen Jüngers, das schon bei Markus und dann in der ganzen Kirchengeschichte – auch bei Luther – große Bedeutung hat, fast völlig zurück. Eine Konzentration auf exemplarische Themen, die dann historisch und theologisch hätten vertieft werden können, wäre für die Praxis sicher brauchbarer gewesen. Dazu finden sich im Bd leider nur einige Ansätze: zum *Herrenberger Altar* des Jörg Ratgeb (101ff), zur *Matthäuspassion* von J. S. Bach (111ff) und zum Musical *Jesus Christ Superstar* (115ff).

Aber die eigentliche Problematik des Buches zeigt schon sein Titel an: „Brauchte Gott den Verräter?" Meiner Meinung nach muß diese Frage betont mit Nein beantwortet werden – gerade Schülern und Gemeindegliedern gegenüber. Stattdessen konzentriert sich Fenske auf die Rede vom dunklen Gott, womit er die Unverständlichkeit von Gottes Handeln meint. So sehr er betont, daß sich Gott den Menschen in Jesus Christus rettend und liebend zugewandt hat, die Spannung zwischen Gottes Dunkelheit und Christusgeschehen wird theologisch nicht aufgelöst. Dadurch bleibt auch die Eigenart des (Kreuzes-)Opfers Jesu ungeklärt. Viele moderne Vf. – nicht allein N. Kazantzakis und W. Jens – sind fasziniert von der Dialektik von Erlösung und Verrat: Damit Jesus uns erlösen konnte, mußte Judas ihn verraten. Das ist eine betont moderne Verkürzung, eher noch Verdrehung der biblischen Aussagen und der traditionellen Satisfaktionslehre. Dagegen muß entschieden und eindeutig gesagt werden, daß sich gerade angesichts des Kreuzes die Eigenart von Gottes Handeln zeigt, daß er Heil schafft und Leben schenkt – trotz Verrat und Mord und durch sie hindurch, daß also Gott nie und nimmer Adressat des Kreuzes-Opfers Jesu ist. Sonst kann nicht mehr verständlich gemacht werden, daß Gott Liebe und seine Dunkelheit die Unbegreiflichkeit seiner Liebe ist. Das Gewicht dieses Problems sieht Fenske nicht; entsprechend wirkt seine eigene Position unentschieden und bleibt unklar.

Marburg/Lahn Bernhard Dieckmann

Kurzrezensionen

Clanchy, Michael T.: **Abaelard.** Ein mittelalterliches Leben. Übersetzung aus dem Englischen von Raul Niemann und Ralf M.W. Stammberger. – Darmstadt: Primus 2000. 498 S., geb. 78,00 DM ISBN: 3–89678–214–2

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um die deutsche Übersetzung des 1997 erschienenen englischen Originals (Abelard. A Medieval Life). Da dieses bereits in mehreren Rezensionen gewürdigt wurde, genügen in diesem Rahmen einige Hinweise:

1. Es handelt sich nicht um eine neue Detailstudie zu Abaelard; namentlich wird der endlose Streit um die Authentizität der „Historia calamitatum" (Autobiographie) und des Briefwechsels mit Heloise nicht gelöst. An dieser Quellenfrage entscheidet sich jedoch letztlich jede Abaelard-Biographie.

2. Das Werk steht in angelsächsischer Tradition; eine – auch sprachlich – glänzend geschriebene Biographie, die Abaelard historisch und intellektuell in der 1. Hälfte des 12. Jh.s „verortet". Diese erzählerische, darstellerische Qualität merkt man auch der deutschen Übersetzung durchaus noch an – ein Buch, das sich wirklich gut liest.

3. Das Buch selbst ist in drei große Teile gegliedert. *Scientia* – „Wissen" zeigt den Philosophen Abaelard; *Experimentum* – „Erfahrung" wendet sich vor allem dem Liebesdrama mit Heloise (bis zur Kastrierung Abaelards) zu; wobei diese nicht als verführtes unreifes Kind, sondern als gebildete, mündige Frau, die maßgeblichen Einfluß auf Abaelards Schriften hatte, gezeichnet wird; *Religio* – „Religion"

schließlich stellt den Mönch und Theologen Abaelard in den Mittelpunkt, vor allem seine Auseinandersetzung mit Bernhard von Clairvaux, der die Verurteilung Abaelards als Ketzer erreichte (Monastik versus Scholastik). Alles in allem handelt es sich um die beste lesbare Zusammenfassung dessen, was man über Abaelard heute weiß. Das Werk sei daher – auch Studierenden – mit Nachdruck zur Lektüre empfohlen. Wf.

Schipperges, Stefan: **Bonifatius ac socii eius.** Eine sozialgeschichtliche Untersuchung des Winfrid-Bonifatius und seines Umfeldes. – Trier: Bistumsarchiv 1996 IX, 438 S. (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, 79), kt DM 82,00 ISBN: 3–929135–11–6

Die unter Anleitung des Mediävisten Michael Borgolte entstandene Diss. von Schipperges unterzieht das 1954 von Theodor Schieffer gezeichnete und nach wie vor maßgebliche Bonifatius-Bild („Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas") einer Revision, indem er bei einer „sozialgeschichtlichen Untersuchung des bonifatianischen Umfeldes" ansetzt, genauerhin nach „Kontinuität und Wandel der bonifatianischen Sozialbeziehungen" fragt (11–15). Vor allem sucht S. dieses Desiderat anzugehen, indem er einen wahrlich gründlich gearbeiteten „prosopographischen Katalog" (23–181) der 154 Personen vorlegt, mit denen Bonifatius während seines Lebens nachweisbar in Kontakt gestanden hat. Dieses soziale Umfeld wird unter der Rubrik „Personengeschichtliche Analyse" (183–377) in seiner „spezifischen Zusammengehörigkeit aufgezeigt und analysiert" (183). Als Ergebnis zeigt sich eine im Vergleich zu Schieffers Studie bemerkenswerte Akzentverlagerung: Die erste Lebenshälfte des Bonifatius in Britannien sei weitaus prägender einzuschätzen als bislang angenommen (251–257)! H. L.

Scharer, Matthias / **Niewiadomski,** Józef: **Faszinierendes Geheimnis.** Neue Zugänge zur Eucharistie in Familie, Schule und Gemeinde. – Innsbruck / Mainz: Tyrolia / Matthias-Grünewald-Verlag 1999. 176 S., kt DM 32,00 ISBN: Tyrolia: 3–7022–2215–4 Matthias-Grünewald-Verlag: 3–7867–2183–1

Dieses Buch ist aus einem gemeinsamen Seminar mit Seelsorgerinnen und Seelsorgern, Religionslehrerinnen und Religionslehrern in der Diözese Feldkirch erwachsen. Das Wechselspiel zwischen liturgischem Geschehen und seiner theologischen Bedeutung einerseits und dem Alltag in Familie, Schule und Kirche andererseits stand im Mittelpunkt des Interesses auf jenem Seminar. So wird verständlich, warum der Dogmatiker Niewiadomski Abschnitte verfaßt wie „Konturen einer Theologie der Eucharistie" und „Die Feier wandelt sich", der Religionspädagoge Scharer eher Beiträge wie „Eucharistien – Katechese im Mittelpunkt" oder „Eucharistie – Ein Bruch zwischen den Generationen". Ein sehr facettenreiches Buch. H. E. W.

Wimmer, Otto: **Kennzeichen und Attribute der Heiligen.** Mit 244 Farb- und Schwarzweißbildern. Bearb. und mit Bildern ergänzt von Barbara Knoflach-Zingerle. – Innsbruck: Tyrolia 2000. 307 S., geb. DM 29,80 ISBN: 3–7022–2354–1

Es gibt mehrere Nachschlagewerke über die Heiligen und ihre Attribute. Das Werk von Otto Wimmer (1963), später bearbeitet von Josef Stadlhuber, gilt seit langer Zeit als Standardwerk. Das überarbeitete Werk ist nun mit zahlreichen Abb. aus dem gesamten deutschen Sprachraum erschienen. Diese machen es – zusammen mit dem vorangestellten Verzeichnis der Attribute und Begriffe – noch nützlicher und zuverlässiger. H. E. W.

Jenson, Robert W.: **Systematic Theology.** Volume II. The Works of God. – New York / Oxford: Oxford University Press 1999. VI, 380 S., Ln £ 40,00 ISBN: 0–19–508649-X

Das vorliegende Werk des Vf.s stellt den zweiten und letzten Teil seiner zweibändigen systematischen Theologie dar. Nach Reflexionen über den dreieinigen Gott im ersten Bd befaßt sich Jenson nun mit der Schöpfung (einschließlich der Geschöpfe), der Kirche und der „letzten Dinge". Dabei läßt er neben zahlreichen Verweisen auf die Heilige Schrift sowohl die klassische theologische Tradition eines Augustinus und Thomas von Aquin zu Wort kommen als auch insbesondere Luther, Barth, Pannenberg und Tillard, aber ebenso die östliche Perspektive eines Palamas. Sein Anliegen ist es, der Kirchenspaltungen zum Trotz Theologie in einem überkonfessionellen Sinne als beständiges hermeneutisch-kritisches Argumentieren der Kirche über ihre kommunionale Zielsetzung zu bestimmen. Gerade dies verrät aber sein grundlegend katholisches Erbe, das seine Arbeit zu einer im guten Sinne ökumenisch-katholischen Auseinandersetzung mit der Theologie vor allem Karl Barths werden läßt. Dies verweist auf die Bedeutung des Werkes, aber auch auf seine Grenzen. Angesichts der fortbestehenden Kirchenspaltungen wäre eine ökumenische Differenzhermeneutik aus einer bewußt intendierten konfessionellen Perspektive heraus der Sache vielleicht dienlicher gewesen. P. L.

Toward the Future of Reformed Theology. Tasks, Topics, Traditions, hg. v. David Willis / Michael Welker with the Special Collaboration of Matthias Gockel. – Grand Rapids MI: Eerdmans 1999. XVI, 533 S., brosch. US-$ 40,00 ISBN: 0–8028–4467–7

Das von den reformierten Theologen David Willis (Princeton) und Michael Welker (Heidelberg) herausgegebene Werk ist ein Sbd von Aufsätzen über die gegenwärtige und zukünftige Relevanz reformierter Theologie. Zahlreiche namhafte Theologen vorwiegend aus dem deutschen und angelsächsischen Bereich (Esser, Link, Moltmann, Torrance, Vischer, Welker u. a.), aber auch weniger bekannte reformierte Vf. kommen dabei zu Wort. Allerdings konnte ebenso eine nicht unbedeutende Anzahl an Vf.n gewonnen werden, die einem anderen als dem deutschen oder angelsächsischen kulturellen Kontext angehören. Die verschiedenen Aufsätze gliedern sich in drei Teile: *„Tasks and Contexts" (Teil 1), „Topics and Transformations" (Teil 2), „Traditions and Practices" (Teil 3).* Auffällig ist die große Spannbreite an theologischen Themen und Kontexten, die z. B. von einer asiatischen „Rekonstruktion" christlicher Theologie über eine reformierte Theologie der Befreiung bis hin zur Theologie und Praxis der Taufe bei Karl Barth reichen. Die Hg. sahen sich angesichts dieser Fülle an theologischem Material dazu veranlaßt, einen mehrseitigen Begleittext zu schreiben, in dem auf die allen Vf.n gemeinsamen reformierten theologischen Grundlagen und Anliegen hingewiesen wird, so vor allem die bleibende Souveränität des Wortes Gottes. Einschränkend wird erläutert, daß sich mit diesem Werk erst Konturen einer zukünftigen (vgl. „Toward" im Titel) reformierten Theologie abzeichnen, da eine Vielzahl an Themen und Kontexten noch keine Berücksichtigung finden konnte.

Dieses Werk beabsichtigt kein Lehrbuch über reformierte Theologie zu sein, da es bereits vieles an konfessionellen Grundkenntnissen voraussetzt. Wer aber vertiefte Einblicke in reformiertes Denken zu gewinnen beabsichtigt, der wird hier in die Weite kontextrelevanten und damit aktuellen Bekennens des biblischen Gottes mitgenommen. P. L.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften

Das ist christlich. Nachdenken über das Wesen des Christentums, hg. v. Wilfried Härle / Heinz Schmidt / Michael Welker. – Gütersloh: Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus 2000. 256 S., kt DM 78,00 ISBN: 3–579–02665–8: 9–20: Härle, Wilfried: „Wesen des Christentums" – Was ist damit gemeint?; 21–36: Besier, Gerhard: Das „Außerwesentliche" und die „Hauptsache im Christentum" von der Aufklärung bis in die Gegenwart; 37–48: Ritter, Adolf Martin: Adolf von Harnack und die Frage nach dem Wesentlichen des Christentums in altkirchlicher Perspektive; 49–70: Ritschl, Dietrich: Gottes Gegenentwurf zur menschlichen Weltgestaltung; 71–90: Schmid, Konrad: Der Geschichtsbezug des christlichen Glaubens; 91–103: Welker, Michael: Die Gegenwart des auferstandenen Christus als das Wesentliche des Christentums; 105–117: Eckstein, Hans-Joachim: Das Wesen des christlichen Glaubens; 119–142: Theissen, Gerd: Nächstenliebe und Statusverzicht als Grundzüge christlichen Ethos; 143–155: Möller, Christian: Spiritualität – Gestaltwerden christlichen Glaubens; 157–174: Schmidt, Heinz: Bildung ohne Christentum?; 175–186: Rau, Gerhard: Ohnmacht und Macht im Wesen des Christentums; 187–199: Seebass, Gottfried; Was bedeutet die Reformation für das Christentum?; 201–218: Schwöbel, Christoph: Das Wesen des Christentums in der Vielfalt seiner Konfessionen; 219–236: Oeming, Manfred: Vom heilsamen Schmerz, in den Spiegel zu schauen – Das Wesen des Christentums aus jüdischer Sicht; 237–256: Sundermeier, Theo: Das Christentum im Spiegel anderer Religionen.

Eva – Gottes Meisterwerk, hg. v. Elisabeth Gössmann. – München: IUDICIUM 2000. 497 S. (Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung, 2), kt DM 60,00 ISBN: 3–89129–002–0: 11–44: Gössmann, Elisabeth: »Eva« in der hebräischen Bibel und in der Deutung durch die Jahrhunderte; 45–113: Schiefer, Valeria Ferrari: Lucretia Marinella (1571–1653): Die Schönheit der Frau, Abglanz des Göttlichen. Drei ihrer philosophisch-theologischen und frauenbezogenen Schriften; 114–159: Johann. Frawenlob: Die Lobwürdige Gesellschafft Der Gelehrten Weiber, 1631 / 1633; 160–164: Joh. Henricus Hottinger: Historiae Ecclesiasticae

Novi Testamenti Seculum XVI. Serenissimae celsissimaeque Principi Elisabethae Palatinae, 1655; 165–220: Johannes Pasch / Joh. Andreas Planer: Gynaeceum Doctum sive Dissertatio historico-literaria Vom Gelehrten Frauenzimmer, 1686 / 1701; 221–235: Magnus Daniel Omeis / Christoph Christian Haendel: Dissertatio de eruditis Germaniae mulieribus, 1688; 236–246: Johannes Esberg / Petrus Hedengrahn: Exercitium academicum Mulieres philosophantes leviter adumbrans, 1699 / 1700 / 1701; 247–420: Christian Franz Paullini: Zeit=kürtzende Erbauliche Lust, 1695. Philosophischer Feyerabend, 1700. Das Hoch= und Wohl=gelahrte Teutsche Frauen=Zimmer, 1705 (1712); 421–434: Schüngel-Straumann, Helen: Gustav Georg Zeltner / Johann Conrad Zeltner: Deborae inter prophetissas eruditio tanquam eruditarum foeminarum ex Hebraea gente specimen, 1708 / 1717; 435–460: Christoph August Heumann: Acta philosopharum, das ist, Nachricht von der Philosophie des Frauenzimmers, 1721; Dorothea Christiane Leporin: Gründliche Untersuchung der Ursachen, die das weibliche Geschlecht vom Studiren abhalten, 1742.

Hier will ich sein. 25 Jahre pastoraltherapeutische Arbeit in Positano, hg. v. Karl Frielingsdorf. – Mainz: Grünewald 2001. 176 S., kt DM 25,00 ISBN: 3-7867-2295-1: 11–12: Gründel, Johannes: Vorwort; 13–14: Frielingsdorf, Karl: Einleitung; 15–27: Interview mit Günther Stöcklin über Positano; 29–67: Plois, Bernhard: Das Konzept der therapeutischen Gruppenarbeit in Positano; 69–116: Frielingsdorf, Karl: Therapeutische Seelsorge in Positano; 117–121: Jacob, Heinrich: „Erlösend einander begegnen"; 121–127: Frielingsdorf, Karl: Der Pharisäer und der Zöllner; 129–173: Berichte von TeilnehmerInnen aus Positano; 174: MitarbeiterInnen in den Positanokursen 1976–2000.

Katholische Theologie studieren: Themenfelder und Diszplinen, hg. v. Andreas Leinhäupl-Wilke / Magnus Striet. – Münster: Lit 2000. 418 S. (Theologie. Orientierungen für Studium und Beruf. Münsteraner Einführungen, 1), kt DM 49,90 ISBN: 3-8258-4381-5: 1–10: Zenger, Erich: Die grund-legende Bedeutung des Ersten Testaments. Christliche-jüdische Bibelhermeneutik nach Auschwitz; 11–24: Meurer, Thomas: „Die Lust am Text und seiner Sache" (Roland Barthes) – Exegetische Methoden als Verfahren zur Aneignung alttestamentlicher Texte; 25–47: Leinhäupl-Wilke, Andreas: Texte und Kontexte. Die neutestamentlichen Schriften als Dokumente zeit- und religionsgeschichtlicher Prozesse; 48–55: Schmidl, Martin: Exegese – „...die Seele der heiligen Theologie". Schriftauslegung im historischen Kontext; 57–72: Uhrig, Christian: Alte Kirchengeschichte und Patrologie – auf der Spur von Gott-Suchern aus längst vergangener Zeit; 73–103: Holzem, Andreas: Die Geschichte des „geglaubten Gottes". Kirchengeschichte zwischen „Memoria" und „Historie"; 105–119: Peters, Tiemo Rainer: Was ist Theologie?; 120–134: Wendel, Saskia: Philosophie: Grenzgängerin zwischen Glaube und Vernunft. Oder: Warum es nicht reicht, Gott dadurch zu beweisen, daß er in der Bibel geredet habe (I. Kant); 135–148: Werbick, Jürgen: Fundamentaltheologie: Orientierungen im „Konflikt der Interpretationen"; 149–164: Essen, Georg: „... zu gut fürs Ungefähr". Überlegungen zu Selbstverständnis und Aufgabenstellung dogmatischer Theologie; 165–183: Striet, Magnus: „Um Himmels willen – Dogmengeschichte?". Dogmatisch-hermeneutische Bemerkungen zur Funktion dogmengeschichtlicher Forschung; 184–203: Gärtner, Claudia: Ein Bild sagt mehr als 1000 Worte. Warum TheologInnen nicht nur Bücher lesen sollten; 204–222: Goertz, Stephan: Sie konnten zueinander nicht finden? Moraltheologische Überlegungen zum Verhältnis zwischen Glaube und Moral; 223–238: Lienkamp, Andreas / Wolf, Judith: Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Aufgaben, Methoden und Perspektiven christlicher Sozialethik; 239–257: Rieger, Stefanie: Einforderung von Geschlechtergleichheit: Theologische Frauenforschung; 258–275: Bremer, Thomas: Ostkirchenkunde als theologisches Fach und ihr Bezug zur kirchlichen Friedens- und Konfliktforschung; 276–290: Stoltmann, Dagmar: Let's Go East and West: Ein Streifzug durch die Ökumenische Theologie; 291–306: Bongardt, Michael: Fordernde Begegnung. Aktuelle Aufgaben und Wege einer christlichen Religionstheologie; 307–318: Mertens, Jochen: Die Religionswissenschaft und die Notwendigkeit der Wahrnehmung des Anderen in der Weltgesellschaft; 320–336: Gärtner, Stefan: Pastoraltheologie? Praktische Theologie! Die theologische Disziplin an den (Um-)Brüchen; 337–352: Gulde, Franz: Im Spannungsfeld religiöser und kultureller Prozesse: Religionspädagogik; 353–369: Müller, Klaus: Homiletik oder die Kunst der Verkündigung; 370–379: Thönnes, Dietmar: Was ist „Liturgiewissenschaft"? Oder: Die Feier des Glaubens unter die Lupe genommen...; 380–397: Sanders, Frank: Theologie + Rechtswissenschaft = Kirchenrecht?; 398–416: Bünker, Arnd: Theologie an den Grenzen: Missionswissenschaft.

Kulturen zwischen Tradition und Innovation. Stehen wir am Ende der traditionellen Kulturen? Dokumentation des III. Internationalen Kogresses für Interkulturelle Philosophie, hg. v. Raúl Fornet-Betancourt. – Frankfurt a. M.: IKO 2001. 204 S. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 11), kt DM 32,80 ISBN: 3-88939-570-8: 9–16: Linden, Jürgen / Mussinghoff, Heinrich / Estermann, Josef: Grußworte; 19–29: Fornet-Betancourt, Raúl: Einführung; 33–41: Dussel, Enrique: Einige Thesen zu: Kulturen zwischen „Tradition" und „Innovation". Ist noch eine „Assimilation" auf der Basis einer homogenen kulturellen Kontinuität möglich?; 42–47: Hanafi, Hassan: Cultures, Conflict or Dialogue? Alternative Models; 48–64: Pandit, Giridhari Lal: Tradition and Innovation in Asian Culture: India; 65–78: Lambrecht, Lars: Tradition und Innovation in Europa; 79–93: Villoro, Luis: Tradition und Innovation in der lateinamerikanischen Kultur; 94–112: Gracia, Jorge J. E.: Hispanic/Latino Culture in the US: Foreigners in Our Own Land; 115–121: Furtado, Vincent Gabriel: Tradition and Modernity from Indian Perspective; 122–142: Krotz, Stefan / Sepúlveda, Manola: Tradition und Modernisierung in Mexiko: Paradoxien und Perspektiven; 143–150: Evers, Georg: Religionen im heutigen Indien; 151–161: Meutrath, Annette: Philosophie im heutigen Indien; 162–182: Gómez-Martínez, José Luis: Intercultural Philosophy: Towards a Liberating Discourse; 183–202: Lucas, Erasmo Bautista: Filosofía y religión en el México de hoy entre tradición e innovación.

Transformationsprozesse des Protestantismus. Zur Selbstreflexion einer christlichen Konfession an der Jahrtausendwende, hg. v. Martin Berger / Michael Murrmann-Kahl. – Gütersloh: Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus 1999. 288 S., kt DM 68,00 ISBN: 3-579-02628-3: 7–15: Berger, Martin / Murrmann-Kahl, Michael: Protestantismus wohin? Eine Einleitung; 19–40: Dierken, Jörg: Intransitive Selbsterhaltung. Hans Blumenbergs Paradigma neuzeitlicher Rationalität als Horizont eines modernen Religionsverständnisses; 41–60: Rohls, Jan: Faust und die protestantische Theologie; 61–79: Wenz, Gunther: Der Himmel auf Erden. Gottfried Keller als literarischer Adept der Religionskritik Ludwig Feuerbachs; 80–99: Barth, Ulrich: Das gebrochene Verhältnis zur Reformation. Beobachtungen zum Protestantismusverständnis Albrecht Ritschls; 100–118: Murrmann-Kahl, Michael: Paul Tillich als Erbe der Transformationsprozesse des neuzeitlichen Protestantismus; 121–143: Berger, Martin: Krise und Zukunft der protestantischen Theologie in der Selektionsgesellschaft. Zu den Potentialen von Falk Wagners Theologiekritik; 144–165: Körtner, Ulrich H. J.: Die Sache mit der Sache oder Wovon in der Theologie (nicht) die Rede ist; 166–183: Reisinger, Peter: Sündenfall und Tod Gottes; 184–201: Henning, Christian: Vom Nutzen des Hegelianismus in der Theologie – oder wieviel Begriff verträgt das Gefühl?; 205–225: Zelgern, Manuel: Moderne Religion. Das Anregungspotential der »Reden« Schleiermachers für eine Theorie der Transformation von Religion in der modernen Gesellschaft; 226–237: Korsch, Dieter: Theologie als Theologie des Wortes Gottes. Eine programmatische Skizze; 238–248: Koch, Traugott: Gedankenfreiheit und das leitende Amt in der Kirche; 249–259: Geist, Matthias: Der Pfarrberuf in der Krise. Berufssoziologische Folgen aus Falk Wagners Protestantismuskritik; 260–276: Nestler, Erich: Biographie, soziale Rolle und religiöse Identität. Entwicklungspsychologische Perspektiven auf die Konfirmandenzeit.

Bibelwissenschaft

Paulus. Umstrittene Traditionen – lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre, hg. v. Claudia Janssen / Luise Schottroff / Beate Wehn. – Gütersloh: Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus 2001. 208 S., kt DM 39,80 ISBN: 3-579-05318-3: 10–22: Rehmann Sutter, Luzia: Die aktuelle feministische Exegese der paulinischen Briefe. Ein Überblick; 23–41: Crüsemann, Marlene: Unrettbar frauenfeindlich: Der Kampf um das Wort von Frauen in 1 Kor 14,34–35 im Spiegel antijudaistischer Elemente der Auslegung; 44–66: Schottroff, Luise: Die Lieder und das Geschrei der Glaubenden. Rechtfertigung bei Paulus; 67–82: Rehmann Sutter, Luzia: Vom Ende der Eifersucht. Der Fall der »verdächtigen Ehefrau« in Röm 7,1–6; 84–102: Janssen, Claudia: Leibliche Auferstehung? Zur Diskussion um Auferstehung bei Karl Barth, Rudolf Bultmann, Dorothee Sölle und in der aktuellen feministischen Theologie; 103–114: Butting, Klara: Paulinische Variationen zu Gen 2,24. Die Rede vom Leib Christi im Kontext der Diskussion um Lebensformen; 116–128: Bieberstein, Sabine: Brüche in der Alltäglichkeit der Sklaverei. Eine feministische Lektüre des Philemonbriefs; 129–145: Kahl, Brigitte: Nicht mehr männlich? Gal 3,28 und das Streitfeld Maskulinität; 148–165: Merz, Annette: Warum die reine Braut Christi (2 Kor 11,2) zur Ehefrau wurde (Eph 5, 22–33): Thesen zur intertextuellen Transformation einer ekklesiologischen Metapher; 166–181: Standhartinger, Angela: Die Entstehung und Intention der Haustafel im Brief an die Gemeinde in Kollosä; 182–198: Wehn, Beate: »Selig die Körper der Jungfräulichen« – Überlegungen zum Paulusbild der Thekla-Akten.

Christliche Sozialwissenschaft

Ehe und Familie unter veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, hg. v. Heiner Marré / Dieter Schümmelfelder / Burkhard Kämper. – Münster: Aschendorff 2001. 198 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 35), kt DM 68,00 ISBN: 3-402-04366-1: 7–9: Luthe, Hubert: Eröffnungsansprache; 11–12: Stark, Christian: Einführung in die Tagung; 13–39: Strätz, Hans-Wolfgang: Ehe und Familie als Institute des bürgerlichen Rechts – Eine Bestandsaufnahme im Hinblick auf die faktische und rechtliche Gleichstellung der nichtehelichen Lebensgemeinschaft; 40–42: Leitsätze zum Vortrag; 42–61: Diskussionsbeiträge; 63–78: Geringer, Karl-Theodor: Das geltende kanonische Recht; 79–80: Leitsätze zum Vortrag; 81–89: Robbers, Gerhard: Ehe und Familie in evangelischer Sicht – Ein Kurzbericht; 90–91: Leitsätze zum Vortrag; 92–115: Diskussionsbeiträge; 117–153: Tettinger, Peter J.: Der grundgesetzlich gewährleistete besondere Schutz von Ehe und Familie; 154–157: Leitsätze zum Vortrag; 158–181: Diskussionsbeiträge; 183–184: Luthe, Hubert: Schlußwort.

Fundamentaltheologie

Handbuch der Fundamentaltheologie. Traktat Kirche, hg. v. Walter Kern / Hermann J. Pottmeyer / Max Seckler. – Tübingen / Basel: A. Francke 2000. 226 S. (Handbuch der Fudamentaltheologie, 3), kt DM 48,00 ISBN: 3-8252-8172-8: 1–10: Fries, Heinrich: Der Sinn von Kirche im Verständnis des heutigen Christentums; 11–26: Conzemius, Victor: Die Kritik der Kir-

che; 27–64: LOHFINK, Gerhard: Jesus und die Kirche; 66–84: KERTELGE, Karl: Die Wirklichkeit der Kirche im Neuen Testament; 85–108: STOCKMEIER, Peter: Kirche unter der Herausforderung der Geschichte; 110–128: HÜNERMANN, Peter: Anthropologische Dimension der Kirche; 129–145: KEHL, Medard: Kirche als Institution; 147–158: SAUTER, Gerhard: Der Ursprung der Kirche aus Gottes Wort und Gottes Geist; 159–184: POTTMEYER, Hermann Josef: Die Frage nach der wahren Kirche; 185–198: DÖRING, Heinrich: Ökumene – Realität und Hoffnung; 199–214: RUGGIERI, Giuseppe: Kirche und Welt.

Handbuch der Fundamentaltheologie. Traktat Theologische Erkenntnislehre, mit Schlußteil Reflexion auf Fundamentaltheologie, hg. v. Walter KERN / Hermann J. POTTMEYER / Max SECKLER. – Tübingen / Basel: A. Francke 2000. 434 S. (Handbuch der Fundamentaltheologie, 4), brosch. 58,00 DM ISBN: 3–8252–8173–6: 1–21: PESCH, Otto Hermann: Das Wort Gottes als objektives Prinzip der theologischen Erkenntnis; 23–36: NEUNER, Peter: Der Glaube als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis; 37–64: LIMBECK, Meinrad: Die Heilige Schrift; 65–83: WIEDERKEHR, Dietrich: Das Prinzip der Überlieferung; 85–108: POTTMEYER, Hermann Josef: Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung; 109–130: DULLES, Avery: Lehramt und Unfehlbarkeit; 132–184: SECKLER, Max: Theologie als Glaubenswissenschaft; 185–214: KASPER, Walter: Die Wissenschaftspraxis der Theologie; 217–230: GEERLINGS, Wilhelm: Apologetik und Fundamentaltheologie in der Väterzeit; 231–241: LACHER, Gerhard: Modelle fundamentaltheologischer Problematik im Mittelalter; 243–264: REIKERSTORFER, Johann: Fundamentaltheologische Modelle der Neuzeit; 265–299: POTTMEYER, Herrmann Josef: Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums; 301–330: KUNZ, Erhard: Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei); 331–402: SECKLER, Max: Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen.

Moraltheologie

Menschenwürde, Medizin und Bioethik, hg. v. Hartmut KREß / Hans-Jürgen KAATSCH. – Münster: Lit 2000. 220 S. (Ethik Interdisziplinär, 1), kt DM 34,80 ISBN: 3–8258–4912–0: 11–37: KRESS, Hartmut: Menschenwürde vor der Geburt. Grundsatzfragen und gegenwärtige Entscheidungsprobleme (Präimplantationsdiagnostik; Nutzung von Stammzellen); 38–57: LUDWIG, Michael / DIEDRICH, Klaus: Die Präimplantationsdiagnostik: Durchführung, Möglichkeiten und Grenzen; 58–75: WILS, Jean-Pierre: Stammzellen-Transplantation aus Nabelschnur – ethische Probleme; 76–80: SCHLEGELBERGER, Brigitte: Prädiktive Gendiagnostik. Voraussagen über die Erkrankung von Menschen; 81–88: HARMS, Dieter: Tumorerkrankungen bei Kindern; 89–113: SASS, Hans-Martin: Sterbehilfe in der Diskussion. Zur Validität und Praktikabilität wertanamnetischer Betreuungsverfügungen; 114–127: KAATSCH, Hans-Jürgen: Gerechtigkeit bei der Organverteilung nach der Organentnahme an Verstorbenen; 128–137: HOYER, Jochem: Ethische und sozialpolitische Aspekte der Lebendspende von Organen; 138–143: HENNE-BRUNS, Doris: Probleme der Lebendspende; 144–153: v. ENGELHARDT, Dietrich: Transplantationsmedizin heute: Tiere als Organspender?; 157–171: SURALL, Frank: Tierschutz im Kontext der Menschenwürde; 172–179: KRAWINKEL, Holger: Erneuerbare Energien – neue Chancen im Wettbewerb?; 180–195: LANGMAACK, Hans: Informationstechnische Systeme und die Menschenwürde; 196–205: HAUFF, Volker: Ethik für zukünftige Generationen: Das Leitbild der Nachhaltigkeit; 206–219: GÜNZLER, Claus: Stäubchen im Weltall? Krone der Schöpfung? Oder beides? Zur Bedeutung der kosmischen Perspektive für Menschenbild und Handlungsziele heute.

Philosophie

Denken und Glauben. Perspektiven zu „Fides et Ratio", hg. v. Karl Josef WALLNER. – Heiligenkreuz 2000. 359 S. (Heiligenkreuzer Studienreihe, 9), brosch. Preis a. A. ISBN: 3–85105–121–1: 13–35: GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara: Wissenschaft und Gottesverlangen; 36–61: TROJAHN, Dominicus: Thomismus und Mystik; 62–101: GRUBER, Marian: Wahrheit als hermeneutischer Schlüssel zu „Fides et Ratio"; 103–146: KONCSIK, Imre: Schnittstellen zwischen Materie, Energie und Geist. Die interdisziplinäre Erfassung der Wirklichkeit; 147–180: WEHRMANN, Wolfgang: Freiheit und Prädestination im Spannungsfeld zwischen Tradition und Zeitgeist. Lösung der Aporie aus dem Licht des Glaubens und der naturwissenschaftlichen Vernunft im Sinne der Enzyklika „Fides et Ratio" von Papst Johannes Paul II; 181–216: WEHRMANN, Wolfgang / LEHMANN, Wolfgang: Der Weg des Heiles zu Wahrheit und Leben als neue korrelative Verifikation zwischen Theologie und Naturwissenschaft; 218–237: LACKNER, Franz: Glaube und Vernunft bei Johannes Duns Scotus. Ansatz und Möglichkeit einer christlichen Philosophie; 238–248: HANSES, Johannes-Maria: Vernunft bei Thomas von Aquin; 249–267: LOBKOWICZ, Nikolaus: Die Abschaffung des Menschen nach C. S. Lewis; 268–287: HEIM, Maximilian: Edith Stein. Die Dynamik der Suche nach der Wahrheit führt zur Dynamik der Suche nach Gott; 288–302: BERGER, Christian: Gilbert Keith Chesterton, der Fröhliche Philosoph – oder: Die Paradoxa des Glaubens; 304–332: WALLNER, Karl Josef: Das Kreuz als Logik Gottes. Eine theologische Anregung der Enzyklika „Fides et Ratio"; 333–348: KLAUSNITZER, Wolfgang: „Vater unser..." Überlegungen zu einer theologisch verantworteten Verwendung des Wortes „Gott" und zu einer adäquaten Gottesanrede.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Henryk ANZULEWICZ, Adenaueralle 19, D-53111 Bonn;
Dr. Franz Josef BACKHAUS, Beverstrang 37, D-48231 Warendorf;
Prof. Dr. Knut BACKHAUS, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Theofried BAUMEISTER, Saarstr. 21, D-55099 Mainz;
DDr. habil. Gerhard BEESTERMÖLLER, Soltausredder 20, D-22885 Barsbüttel;
Stefan BÖNTERT, Domplatz 27, D-48143 Münster;
OSR Kurt BRINKMEIER, Freiherr-von-Stein-Str. 53, D-46070 Oberhausen;
Arnd BÜNKER, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Bernhard DIECKMANN, Deutschhausstr. 24, D-35037 Marburg;
PD Dr. Manfred EDER, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg;
Prof. Dr. Norbert FISCHER, Ostenstr. 26–28, D-85071 Eichstätt;
Prof. Dr. Christian FREVEL, Wilhelm-Backhaus-Str. 1a, D-50923 Köln;
Prof. Dr.Dr. Alfons FÜRST, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gisbert GRESHAKE, Peterbergstr. 36, D-79117 Freiburg/Kappel;
Prof. Dr. Christian GRETHLEIN, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Walter GROß, Mallestr. 24, D-72072 Tübingen;
Prof. Dr. Hans HÜBNER, Platz der Göttinger Sieben 2, D-37073 Göttingen;
Prof. Dr. Horacio E. LONA, Don-Bosco-Str. 1, D-83671 Benediktbeuren;
Prof. Dr. Klaus LÜDICKE, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Ulrich LÜKE, Karlstr. 63, D-79104 Freiburg/Breisgau;
Prof. Dr. Johannes von LÜPKE, Dietrich-Bonhoeffer-Weg 26, D-42285 Wuppertal;
Prof. Dr. Eckart OTTO, Schellingstr. 3/IV Vgb., D-80799 München;
Prof. Dr. Klemens RICHTER, Johannisstr. 8–10, D-143 Münster;
Prof. Dr. Thomas RUSTER, Brüsseler Str. 26, D-53332 Bornheim;
Prof. Dr. Arno SCHILSON, Buchenweg 9, D-55129 Mainz;
Prof. Dr. Herbert SCHLÖGEL, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Lic. theol. Franz SCHNEIDER, Arndtstr.2, D-99096 Erfurt;
Prof. Dr. Ehrenfried SCHULZ, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Dr. Pablo SICOULY, Leostr. 19a, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Harald WAGNER, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gunther WENZ, Schellingstr. 3/III Vgb., D-80799 München;

Impressum

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

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Maximilian Halstrup, Margarete Kubiak, Björn Igelbrink, Kerstin Klose, Boris Krause, 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 2001

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

© 2001 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

Oliver Schuegraf

Der einen Kirche Gestalt geben

Ekklesiologie in den Dokumenten der bilateralen Konsensökumene

Das 20. Jahrhundert wurde zum Jahrhundert der Ökumene. Ein umfassender theologischer Austausch über Lehrfragen kam in Gang, als dessen zentrales Thema sich die Ekklesiologie erwies. Die schwer überschaubare Anzahl bilateraler Gespräche wird durch die vorliegende Studie aufgearbeitet. 29 Dialoge werden vorgestellt und ihre ekklesiologischen Implikationen analysiert. Eine aus den Konsenstexten selbst erhobene ekklesiologische Kriteriologie zeigt Ansätze einer künftigen gemeinsamen Lehre von der Kirche auf. Gedanken zu den formalen und strukturellen Spielregeln der Konsensfindung runden die Untersuchung ab.



2001, 474 Seiten, kartoniert, 108,– DM
öS 788,– / sFr 96,– ab 1.1.2002 € 55,30
ISBN 3-402-07502-4

Jerusalemer Theologisches Forum, Band 3

Verlag Aschendorff • 48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

ASCHENDORFF
VERLAG

Bernd Goebel

Rectitudo

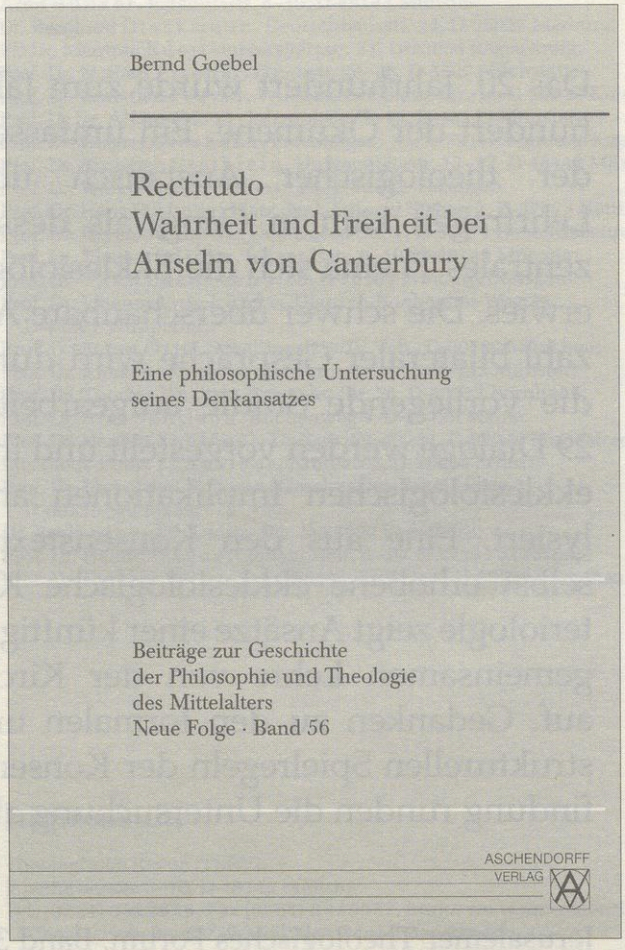
Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury

Eine philosophische Untersuchung seines Denkansatzes

Diese Studie versucht erstmals, die philosophische Theologie Anselms von Canterbury (1033–1109) in einem umfassenden Zusammenhang darzustellen. Dazu werden neben sämtlichen Abhandlungen und Dialogen Anselms auch seine geistlichen Schriften und Korrespondenz sowie die Aufzeichnungen seiner Schüler herangezogen. Die theoretische und die praktische Seite seines Denkansatzes werden zu gleichen Teilen behandelt. Dagegen beschränkte sich die bisherige Erforschung seines Werkes zumeist auf den so genannten ontologischen Gottesbeweis und den Versuch, die Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes mit bloßen Vernunftargumenten aufzuweisen.

Die Untersuchung geht dabei einerseits der Frage nach, welche philosophischen Traditionen im Denken Anselms fortwirken. Sie versucht andererseits, die geistesgeschichtliche Situation nachzuzeichnen, in der er seinen Ansatz entwickelt, und das Besondere an ihm herauszustellen; und sie will darüber hinaus eine philosophische Auseinandersetzung mit Anselms Denken anregen. Dies geschieht durch eine Konfrontation seiner Argumente mit den Ansätzen antiker und mittelalterlicher, aber auch moderner Denker und Positionen der analytischen Philosophie.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, Band 56



2001, 538 Seiten, kartoniert, 126,– DM
öS 920,– / sFr 112,– ab 1.1.2002 € 64,50
ISBN 3-402-04007-7

Verlag Aschendorff • 48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

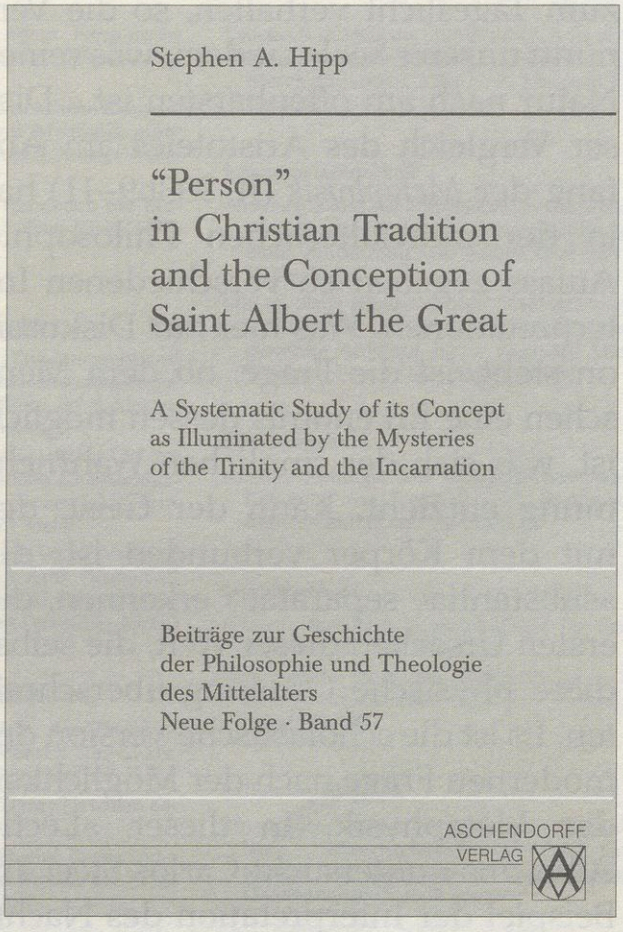
ASCHENDORFF
VERLAG

Stephen A. Hipp

"Person" in Christian Tradition and in the Conception of Saint Albert the Great

A Systematic Study of its Concept as Illuminated by the Mysteries of the Trinity and the Incarnation

In her growing consciousness of the divine mysteries enfolding her, since the earliest stages, the Church has professed the categorical importance of the notion of personality, standing, in a philosophically critical way, at the foundations of Christian dogma. Culminating with the genius of Saint Albert the Great, this volume explores the historical progression of Christian reflection on the central mysteries of the Trinity and Incarnation, where the concept of personality (in its distinction from that of nature) determines everything. Attempting to answer the age-old and still disputed questions: "How is person defined?" and "What constitutes its formal intrinsic principle?", the author comparatively examines the doctrine of personality proper to the major patristical representatives of the debate, Boethius, Richard of Saint-Victor, the great Scholastic contentions, particularly as synthesized by Albert the Great, as well as the commentators of Saint Thomas, and certain salient modern positions. Without pretending to give an exhaustive historical analysis, the work concentrates on the *metaphysical principles* inherent in the discussion of personality and unfurls the *speculative parameters* of the problem. On the basis of meticulously deduced conclusions (brought into distinct relief through a detailed exposition of the Albertinian corpus), the reader is invited to positively revaluate the affirmations of the tradition up to and including Saint Thomas and urged toward but a subtle interpretation of modal theories of personality. The work encourages a freshly critical and constructive approach to the theologically and philosophically momentous notion of personhood.



Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, Band 57

2001, 565 Seiten, kartoniert, 132,– DM
öS 964,– / sFr 117,– ab 1.1.2002 € 67,50
ISBN 3-402-04008-5

Verlag Aschendorff • 48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

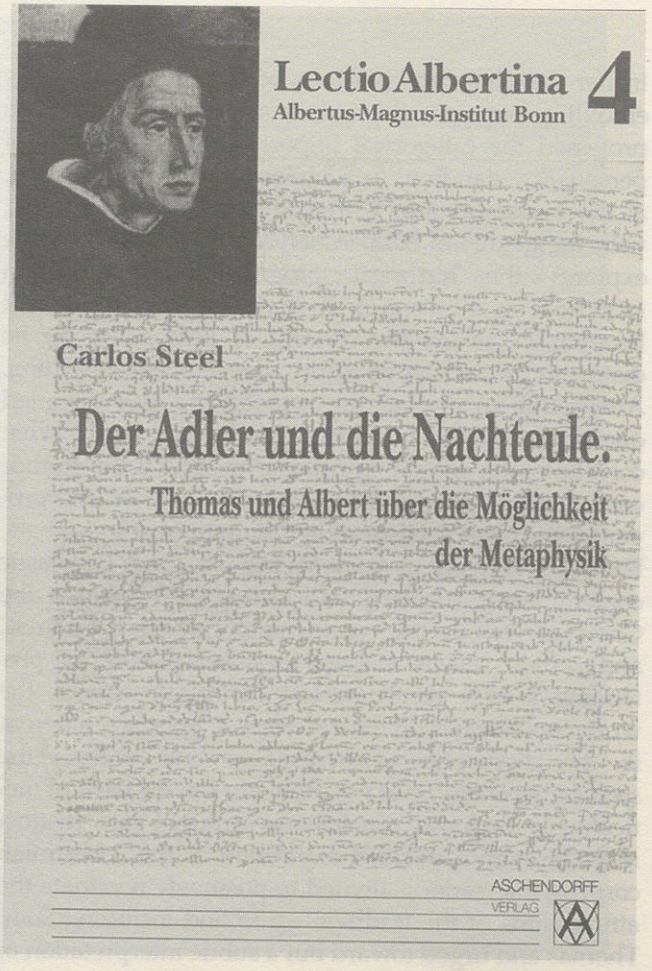
ASCHENDORFF
VERLAG

Carlos Steel

Der Adler und die Nachteule

Thomas und Albert über die Möglichkeiten der Metaphysik

»Wie sich die Augen der Nachteule zum Tageslicht verhalten, so die Vernunft unserer Seele zu dem, was seiner Natur nach am offenbarsten ist.« Dieser Vergleich des Aristoteles am Anfang der *Metaphysik* (II, 993b9–11) hat in der mittelalterlichen Philosophie Anlass gegeben zu verschiedenen Interpretationen. Was hier zur Diskussion steht, ist die Frage, ob dem Menschen eine Erkenntnis dessen möglich ist, was sich der sinnlichen Wahrnehmung entzieht. Kann der Geist, der mit dem Körper verbunden ist, die »substantiae separatae« erkennen, die ersten Ursachen dieser Welt, die selbst diese physische Ordnung überschreiten. Es ist die scholastische Version der modernen Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik. In dieser »Lectio Albertina« untersucht Carlos Steel am Beispiel der Interpretation des Nachtvogel-Gleichnisses, wie unterschiedlich Thomas und Albert die Frage nach der erkenntnistheoretischen Grundlage der Metaphysik beantwortet haben. Die Differenz zwischen beiden Positionen wird auch die spätere Diskussion bis in die Renaissance kennzeichnen.



2001, 43 Seiten, kartoniert, 18,– DM
öS 131,– / sFr 14,– ab 1.1.2002 € 9,20
ISBN 3-402-04893-0

Lectio Albertina, Band 4

Verlag Aschendorff • 48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

ASCHENDORFF VERLAG

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 | **2001** | **97. Jahrgang**

Klaus Scholtissek: Eine Renaissance des Evangeliums nach Johannes. Aktuelle Perspektiven der exegetischen Forschung. . . . . Sp. 267

Allgemeines / Festschriften / Universallexika 287

Der Glaube der Christen. Bd 1: Ein ökumenisches Handbuch. Bd 2: Ein ökumenische Wörterbuch, hg. v. Eugen Biser / Ferdinand Hahn / Michael Langer in Zusammenarbeit mit Klaus-Peter Jörns / Erwin Möde / Alfred Raddatz / Alf Christophersen / Karl Matthäus Woschitz (Harald Wagner)

Dimensionen der Wahrheit. Hans Küngs Anfrage im Disput, hg. v. Bernd Jochen Hilberath (Harald Wagner)

Lohse, Bernhard: Evangelium in der Geschichte. Bd 2: Studien zur Theologie der Kirchenväter und zu ihrer Rezeption in der Reformation. Aus Anlaß des 70. Geburtstages des Autors, hg. v. Gabriele Borger u. a. (Wolfgang A. Bienert)

Die Anwesenheit des Abwesenden. Theologische Annäherung an Begriff und Phänomene von Virtualität, hg. v. Peter Roth / Stefan Schreiber / Stefan Siemons (Klaus Müller)

Zur Mission herausgefordert. Evangelisierung als kirchlicher Auftrag. Festschrift für Generalvikar Bruno Kresing zum 70. Geburtstag, hg. v. Thomas Schäfers / Peter Schallenberg / Udo Zelinka (Norbert Mette)

Waldenfels, Hans: „Mit zwei Flügeln". Kommentar und Anmerkungen zur Enzyklika „Fides et ratio" Papst Johannes Pauls II. (Andrzej Anderwald)

Bibelwissenschaft 293

Fischer, Georg: Wege in die Bibel. Leitfaden zur Auslegung. Unter Mitarbeit von Boris Repschinski und Andreas Vonach (Detlev Dormeyer)

Exegese des AT 294

Brown, John Pairman: Israel and Hellas. Volume II. Sacred Institutions with Roman Counterparts (Karl M. Woschitz)

Egger, Peter: Verdienste vor Gott? Der Begriff zekhut im rabbinischen Genesiskommentar Bereshit Rabba (Günter Stemberger)

Forster, Christine: Begrenztes Leben als Herausforderung. Das Vergänglichkeitsmotiv in weisheitlichen Psalmen (Johannes Schnocks)

Mosis, Rudolf: Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament (Ernst Haag)

Abraham Ibn Esras langer Kommentar zum Buch Exodus. Bd 1: Parascha Schemot bis Beschalach (Ex 1–17). Bd 2: Parascha Jitro bis Pekudej (Ex 18–40), eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Dirk U. Rottzoll (Christoph Dohmen)

Scholl, Reinhard: Die Elenden in Gottes Thronrat. Stilistisch-kompositorische Untersuchungen zu Jesaja 24–27 (Uwe Becker)

Der Psalter in Judentum und Christentum, hg. v. Erich Zenger (Hans-Winfried Jüngling)

Exegese des NT 307

Haacker, Klaus: Der Brief des Paulus an die Römer (Michael Theobald)

Hanssen, Olav: Gott alles in allem. Exegetische Einblicke in das Neue Testament (Thomas Söding)

Hochschild, Ralph: Sozialgeschichtliche Exegese. Entwicklung, Geschichte und Methodik einer neutestamentlichen Forschungsrichtung (Detlev Dormeyer)

Untergassmair, Franz Georg: Handbuch der Einleitung. 2. Briefe und Offenbarung (Hans Hübner)

Neuere / Neueste Kirchengeschichte 313

Bergerhausen, Hans-Wolfgang: Friedensrecht und Toleranz. Zur Politik des preußischen Staates gegenüber der katholischen Kirche in Schlesien 1740–1806 (Hans-Ludwig Abmeier)

Engelbrecht, Sebastian: Kirchenleitung in der DDR. Eine Studie zur politischen Kommunikation in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens 1971–1989 (Kurt Meier)

Reformation zwischen Ost und West. Valentin Wagners griechischer Katechismus (Kronstadt 1550), eingeleitet, ediert und kommentierend übersetzt von Andreas Müller (Wassilios Klein)

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte . . 319

Beyschlag, Karlmann: Grundriß der Dogmengeschichte. Bd II. Gott und Mensch. Teil 2. Die abendländische Epoche (Christof Müller)

Müller, Gerhard Ludwig: John Henry Newman begegnen (Günter Biemer)

Noack, Christian: Gottesbewußtsein. Exegetische Studien zur Soteriologie und Mystik bei Philo von Alexandria (Edgar Früchtel)

Dogmatik 324

Engelhard, Daniela: Im Angesicht des Erlöser-Richters. Hans Urs von Balthasars Neuinterpretation des Gerichtsgedankens (Manfred Lochbrunner)

Greiner, Dorothea: Segen und Segnen. Eine systematisch-theologische Grundlegung (Georg Hentschel)

Peters, Tiemo Rainer: Johann Baptist Metz. Theologie des vermißten Gottes (Helmut Fritzsche)

Ökumenische Theologie 330

Anselm, Reiner: Ekklesiologie als kontextuelle Dogmatik. Das lutherische Kirchenverständnis im Zeitalter des Konfessionalismus und seine Rezeption im 19. und 20. Jh. (Michael Hüttenhoff)

Kretschmar, Georg: Das bischöfliche Amt. Kirchengeschichtliche und ökumenische Studien zur Frage des kirchlichen Amtes, hg. v. Dorothea Wendebourg (Wolfgang A. Bienert)

Im Dienst der einen Kirche. Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamtes, hg. v. Heinz Schütte (Wolfgang Beinert)

Vatican II in Moscow (1959–1965). Acts of the Colloquium on the History of Vatican II Moscow, March 30 – April 2, hg. v. A. Melloni (Thomas Bremer)

Liturgiewissenschaft 336

Meffert, Bernhard: Liturgie teilen. Akzeptanz und Partizipation in der erneuerten Meßliturgie. Mit einer Einführung von Albert Gerhards (Franz Kohlschein)

Meyer, Hans Bernhard: Zur Theologie und Spiritualität des christlichen Gottesdienstes. Ausgewählte Aufsätze, hg. v. Reinhard Messner / Wolfgang Schöpf (Klemens Richter)

Kirchenrecht 338

Althaus, Rüdiger: Die Rezeption des Codex Iuris Canonici von 1983 in der Bundesrepublik Deutschland (Klaus Lüdicke)

Moraltheologie 339

Häring, Bernhard: Moraltheologie für das dritte Jahrtausend (Josef Römelt)

Theologische Ethik. Ein Werkbuch, hg. v. Gerfried W. Hunold / Thomas Laubach / Andreas Greis (Josef Römelt)

Religionspädagogik 342

Rothnagel, Martin: Naturwissenschaft und Theologie. Wissenschaftstheoretische Gesichtspunkte im Horizont religionspädagogischer Überlegungen (Harald Wagner)

Missionswissenschaft / Missionsgeschichte . 342

Lazcano, Rafael: Bibliographia Missionalia Augustiniana – America Latina – (1533–1993) (Johannes Meier)

„... usque ad ultimum terrae". Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums 1540–1773, hg. v. Johannes Meier (Bernd Hausberger)

Philosophie 345

Grube, Dirk-Martin: Unbegründbarkeit Gottes? Tillichs und Barths Erkenntnistheorien im Horizont der gegenwärtigen Philosophie (Erdmann Sturm)

Köhler, Theodor W.: Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses im dreizehnten Jahrhundert. Die Erkenntnisbemühung um den Menschen im zeitgenössischen Verständnis (Richard Heinzmann)

Kurzrezensionen 347

Bibliographie 349

BS: ~~theol A 425~~ theol A 010

Eine Renaissance des Evangeliums nach Johannes. Aktuelle Perspektiven der exegetischen Forschung*

Von Klaus Scholtissek, Jerusalem

I. Einführung

In den letzten Jahren steht das Johannesevangelium stärker als die synoptischen Evangelien im Brennpunkt der exegetischen Forschung. Das mag an einem gewissen Nachholbedarf liegen, ist aber stärker noch auf Neuaufbrüche in der Johannesforschung selbst zurückzuführen. Neue Fragestellungen führen zu neuen, hochinteressanten Textbeobachtungen und -interpretationen, die jahrzehntelang verbreitete Auslegungsperspektiven erheblich in Frage stellen: So wird die Kenntnis der synoptischen Evangelien seitens des Evangelisten Johannes immer häufiger angenommen.[1] Die klassische joh Literarkritik ist ganz erheblich in die Defensive geraten.[2] Bisherige religionsgeschichtliche Zuordnungen des JohEv (Stichwort: Gnosis) erweisen sich als nicht tragfähig.[3] Im Gegenzug wird die sprachliche, erzählerische und theologische Eigenart des JohEv immer mehr als interpretatorische Aufgabe und Herausforderung verstanden.[4] Die exegetische Konzentration auf hypothetisch rekonstruierte Grundschriften, eine sogenannte „Semeia-Quelle" oder postulierte Kapitelumstellungen im JohEv verliert ganz erheblich an Plausibilität. Mit anderen Worten: Der kanonische Endtext des JohEv gewinnt neu an Autorität, er wird als primärer Gegenstand der exegetischen Interpretation geradezu neu entdeckt und ernstgenommen.

Die Sekundärliteratur, die Flut der Publikationen zum JohEv ist heute nicht mehr zu überblicken. Forschungsberichte, Bibliographien und Internetresourcen[5] geben mitunter schwindelerregende Einblicke.[6] In abgewandeltem Sinn erfüllt sich hier die Ankündigung aus Joh 21,25: Die ganze Welt kann die Bücher nicht fassen, die geschrieben worden sind.

Auch die Einleitungsfragen zum JohEv werden immer wieder neu diskutiert: Nach der großen Monographie von Martin Hengel, der für die Veröffentlichung des JohEv am Ende des ersten Jahrhunderts in Ephesus plädiert[7], gibt es weiterhin Versuche einer Frühdatierung des JohEv[8] bzw. einer Lokalisierung in Syrien[9] oder Ägypten[10].

Einen eigengeprägten Kommentar zum JohEv hat der evangelische Pastor Wilhelm Schmidt vorgelegt.[11] Auf 1376 Seiten Dünndruckpapier veröffentlicht er ein Lebenswerk (Jahrgang 1914). Seine Auslegung des vierten Evangeliums hat nach eigener Auskunft eine systematisch-theologische Absicht; sie will nicht exegetische Kommentare im engeren Sinne ersetzen. Freilich liegt das Hauptinteresse des Autors dann doch bei einer text- und sachgerechten Auslegung des JohEvs, zumal dann, wenn er glaubt, zeigen zu können, daß der Evangelist ein Ohren- und Augenzeuge Jesu gewesen ist, der hebräisch gedacht und aramäisch gesprochen hat, und daß das JohEv „ein genau geplantes Kunstwerk, ein Poem" sei (vgl. 5). Der Rezensent kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß diese Selbstbezeichnung der Monographie doch ein gewisses Ausweichmanöver darstellt, um sich (fast) nicht mit der (zugegebenermaßen überbordenden) Sekundärliteratur auseinandersetzen zu müssen. Der durchgehenden Kommentierung fehlen zusammenfassende und überblickende Ausführungen, so daß sich der Leser durch die Einzelausführungen hindurcharbeiten muß, um die hermeneutischen Optionen des Verfassers zu erheben. Und auch dann sind die Auskünfte recht apodiktisch. Um nur zwei Beispiele zu nennen: (1) So heißt die Auskunft zum anonymen Jünger in 1,35–42: „Wer aber ist der andere? In dem Ungenannten nennt sich der Evangelist selber. (Diese heimliche Weise entspricht dem verhaltenen Ton der ganzen Szene.)" (48). (2) „Der zweite Akt" des JohEvs, Joh 13–17 wird als „Handlungs- und Sinneinheit" mit dem Titel „Das Königsmahl auf dem Zion" überschrieben (vgl. 606). Die Reden bzw. das Gebet Jesu in Kap. 14–17 werden als ausführliche Segens- und Dankgebete nach dem Mahl gedeutet. Nach dem Urteil des Rezensenten liegt hier eine materialreiche, kreative Meditation und Reflexion des JohEvs vor, die viele wissenschaftliche Detailbeobachtungen aufgreift und zu einer eigengeprägten Synthese zusammenführt.

Der folgende Forschungsbericht will signifikante Veröffentlichungen herausgreifen, sie in der Forschung verorten und kritisch besprechen.

II. Neue methodische Zugänge zum JohEv

Die Kreativität der Johannesforschung erweist sich auch in der Rezeption der breiten exegetisch-literaturwissenschaftlichen Methodendiskussionen, die intensiv aufgegriffen werden.[12] Am fruchtbar-

* Ich widme diesen Forschungsbericht den Studenten und Studentinnen des ökumenischen 28. Theologischen Studienjahres in Jerusalem (August 2000 – April 2001), mit denen ich viele der hier angesprochenen Forschungsfragen in einem anregenden Seminar diskutieren konnte.

1 Für diese Position kämpft seit vielen Jahren der Leuvener Neutestamentler **Neirynck**, F.; vgl. zuletzt: „John and the Synoptics in Recent Commentaries", in: **EthL 74** (1998) 386–397. Zum Thema vgl. auch die neuesten Arbeiten von: **Lang**, Manfred: **Johannes und die Synoptiker**. Analyse von Joh 18–20 vor markinischem und lukanischem Hintergrund (FRLANT 182), Göttingen 1998; **Blascovic**, Goran: **Johannes und Lukas**. Eine Untersuchung zu den literarischen Beziehungen des Johannesevangeliums zum Lukasevangelium (Dissertationen. Theologische Reihe 84), St. Ottilien 2000.

2 Vgl. hierzu insbesondere **Frey**, J.: **Die johanneische Eschatologie** I. Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus; *II.* Das johanneische Zeitverständnis; III. Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten (WUNT 96.110.117), Tübingen I 1997, II 1998, III 2000; bes. Bd I; vgl. auch **Scholtissek**, K.: „Johannes auslegen I. Forschungsgeschichtliche und methodische Reflexionen", in: **SNTU 24** (1999) 35–84, hier 51–59.

3 Zu dieser Frage vgl. die Diskussion bei **Scholtissek**, K.: „Johannes auslegen I" (s. Anm. 2), 36–51. Weiterführend sind zwei Dissertationen zu beachten, die die früheste Wirkungsgeschichte des JohEv im 2. Jahrhundert untersuchen: **Nagel**, Titus: **Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert**. Studien zur vorirenäischen Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte [= ABG] 2), Leipzig 2000; **Wucherpfennig**, Ansgar: **Heracleon Philologus.** Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert (WUNT), Tübingen 2001 (angekündigt). Das JohEv ist auch nicht von den Qumran-Schriften direkt beeinflußt, es teilt aber mit ihnen das frühjüdische Milieu, das sich insgesamt im JohEv niederschlägt; vgl. hierzu: **Bauckham**, Richard: „The Qumran Community and the Gospel of John", in: **The Dead Sea Scrolls**. Fifty Years after their Discovery 1947–1997, ed. by Lawrence H. Schiffmann – E. Tov – James C. VanderKam, Israel Exploration Society, Jerusalem 2000, 105–115.

4 Für diese Entwicklungen stehen zum Beispiel die drei jüngsten deutschsprachigen Johanneskommentare von **Schenke**, L.: **Johannes.** Kommentar, Düsseldorf 1998; **Schnelle**, U.: **Das Evangelium nach Johannes** (ThHK 4), Berlin (1998) ^{2}2000 und **Wilckens**, U.: **Das Evangelium nach Johannes** (NTD 4), Göttingen ($^{17/1}$1998) $^{17/2}$2000. Vgl. auch: **Smith**, D. Moody: **John** (Abingdon New Testament Commentaries), Nashville 1999; **Köstenberger**, A. J.: **Encountering John.** The Gospel in Historical, Literary and Theological Perspective, Grand Rapids 2000; R. A. Culpepper (ed.), **The Johannine Literature**, Sheffield 2000.

5 Vgl. die webpage von Prof. Dr. Felix Just SJ: http://www.johannine.net.

6 Der Verfasser selbst hat zwei Forschungsberichte und zwei forschungsgeschichtliche Beiträge veröffentlicht, auf die er sich hier zu verweisen erlaubt, in denen schon ein erhebliches Spektrum der jüngeren Johannesforschung vorgestellt und diskutiert wird. Auf die in diesen Beiträgen vorgestellten bzw. genannten Titel braucht hier in der Regel nicht mehr verwiesen zu werden: **Scholtissek**, K.: „Neue Wege in der Johannesauslegung. Ein Forschungsbericht *I–II*", in: **ThGl 89** (1999) 263–295; 91 (2001) 109–133 [vgl. die englischen Übersetzungen in: **CRBS 6** [1998] 227–259; 9 [2001]); Ders., „Johannes auslegen I" (s. Anm. 2); Ders., „Johannes auslegen II. Methodische, hermeneutische und einleitungswissenschaftliche Reflexionen", in: **SNTU 25** (2000) 98–140. Vgl. über die dort genannten neuen Forschungsberichte hinaus auch: **Schnelle**, U.: „Perspektiven der Johannesexegese", in: **SNTU 15** (1990) 59–72; Ders., „Ein neuer Blick. Tendenzen der gegenwärtigen Johannesforschung", in: **BThZ 16** (1999) 29–40; **Maloney**, F. J.: „Where does one look? Reflections on some recent Johannine scholarship", in: **Antonianum 62** (2000) 223–251.

7 Vgl. **Hengel**, Martin: **Die johanneische *Frage***. Ein Lösungsversuch (mit einem Beitrag zur Apokalypse v. J. Frey) (WUNT 67), Tübingen 1993.

8 Vgl. **Berger**, K.: **Im Anfang war Johannes.** Datierung und Theologie des vierten Evangeliums, Stuttgart 1997; vgl. hierzu die eigene Stellungnahme in: **Scholtissek**, K.: „Neue Wege I" (s. Anm. 6) 281f. Vgl. auch die Neuauflage der Arbeit von **Robinson**, J. A. T.: **Johannes – das Evangelium der Ursprünge.** Aktualisierte Neuausgabe hg. v. H.-J. Schulz, Wuppertal 1999.

9 Vgl. **Becker**, J.: „Geisterfahrung und Christologie – ein Vergleich zwischen Paulus und Johannes", in: **Antikes Judentum und Frühes Christentum**. FS H. Stegemann (BZNW 97), Berlin 1999, 428–442, hier 439–442.

10 Vgl. **Berger**, K.: „Anfang" (s. Anm. 8); und **Frenschkowski**, Marco: „τά βαΐα τῶν φοινίκων (Joh 12,13) und andere Indizien für einen ägyptischen Ursprung des Johannesevangeliums", in: **ZNW 91** (2000) 212–229.

11 **Schmidt**, Wilhelm: **Der brennende Dornbusch.** Eine Darlegung des Evangeliums nach Johannes (KONTEXTE. Neue Beiträge zur Historischen und Systematischen Theologie 27), Frankfurt a. M.: Peter Lang Verlag 2000, 1376 S.

12 Vgl. die Sammelbände: F. F. Segovia (ed.), **„What is John?"** I–II (SBL Symposion Series 3 u. 7), Atlanta 1996.1998; Nissen, Johannes – Pedersen, Sigfred (ed.), **New Readings in John**. Literary and Theological Perspectives (JSNT.S 182), Sheffield 1999. Gerd **Theißen** versucht eine zeichen- und systemtheoretische Erklärung der Theologie des JohEvs; vgl. ders., **Die Religion der ersten Christen**. Eine Theorie des Urchristentums, München 2000, hier 255–280: „Das Johannesevangelium: Das Bewußtwerden der inneren Autonomie der urchristlichen Zeichenwelt"; vgl. weiterführend die Dissertation von Astrid **Schlüter** (bei G. Theißen): **Die Selbstauslegung des Wortes.**

sten scheint insbesondere die narrative Johannesinterpretation zu sein.[13] Hier rückt die mit dem Stichwort *characterization* verbundene Frage nach der Darstellung und Profilierung der handelnden Personen in den Vordergrund[14] – in diesem Zusammenhang wird dann auch die Bedeutung der Frauen im JohEv verstärkt thematisiert.[15]

(1.) Zwischen Glaube und Unglaube – Der Geheilte in Joh 5

In seiner nordamerikanischen Dissertation zu Joh 5,1–47 (bei F. F. Segovia) führt Francisco Lozada literaturwissenschaftliche, hörerorientierte (reader-response-criticism), den Konstruktionscharakter des Textes herausstellende (*the text as construction strategy*) und ideologiekritische Fragestellungen (*ideological criticism*) zusammen.[16] Unter Berücksichtigung der verschiedenen Forschungspositionen zu Joh 5 liest er dieses Kapitel „as a coherent, meaningful, constructed text, with an embedded ideology that has implications for the implied reader" (2). Methodisch akzentuiert er die leserorientierte (*reader-centered*) gegenüber einer textorientierten (*text-centered*) Auslegung, die den konstitutiven Part der angesprochenen Leser geradezu ausblende. Gegenüber einer geschichtlichen (*the text as means*) und einer literarischen (*the text as medium*) Interpretation favorisiert er eine *text-as-construction-strategy* (vgl. 37). Die Erzählstrategie dieses Kapitels wie im gesamten JohEv zielt für den Verfasser auf die Veranschaulichung des Konfliktes zwischen Glauben und Unglauben gegenüber dem Offenbarungsanspruch des Sohnes (*plot development*). In Joh 5 handelt es sich nach seinem Urteil um eine scheiternde Begegnungs- und Erkennungsgeschichte (*failed anagnorisis*), da sowohl der Geheilte wie ‚die Juden' trotz der Selbstoffenbarung Jesu vor ihnen nicht zum Glauben gekommen seien (57f). Hinter dieser auf die Lesenden zielenden Erzählstrategie, die nur eine scharfe Alternative von Glaube oder Unglaube zulasse, stehe zudem eine „ideology of superiority" (64), die Andersgläubige ausgrenze und ausschließe. Sofern sich der Leser jedoch dieser Konsequenz verweigere, könne er Joh 5 dennoch als einen befreienden Text lesen (127f).

Für den Rezensenten bleiben Einwände: Ist der Geheilte wirklich ein Beispiel für den Unglauben?[17] Ist die Erzählstrategie dieses Abschnitts wie des ganzen JohEv wirklich so schablonenhaft, wie es der Autor suggeriert?[18] Finden sich nicht doch subtilere Erzählverläufe in Joh 5? Da sich Joh 5 als komplexere, mit ironischen Rollenverkehrungen spielende Auseinandersetzung lesen läßt, wird die recht einfach strukturierte ideologiekritische Lesart des Autors fragwürdig.

(2.) In den Prozeß verwickelt – die johanneische Passionsgeschichte (Joh 18,28–19,16)

Die Marburger Dissertation von Dirk F. Gniesmer (1999) ist ein ausgezeichnetes Beispiel für das exegetisch-interpretative Potential der angewandten Narratologie.[19] Es gelingt dem Autor bei seiner Analyse und Interpretation der joh Passionsdarstellung[20] aufzuzeigen, daß diese erzählerisch meisterlich komponierte Szenenfolge ein eindrucksvolles Beispiel joh Begegnungserzählungen darstellt und sich damit in die pragmatische Gesamtintention des JohEvs bestens einfügt. Nach einer forschungsgeschichtlichen Situierung stellt Gniesmer die Erzähltheorie Paul Ricœurs[21] vor. Dieser unterscheidet drei Erzählebenen: Mimesis I (Präfiguration der Erzählung; d. h. die in der Erzählung vorausgesetzten Vorverständnisse der Rezipienten; z. B. Prätexte), Mimesis II (Konfiguration der Erzählung; d. h. das konkrete Textinventar hinsichtlich der textinternen und -externen Kommunikationsebenen), Mimesis III (Refiguration in der Rezeption der Erzählung; d. h. die Fortsetzung der Eigendynamik des konfigurierenden Aktes bei den Lesern selbst; 47–137). Sinnziel der Mimesis III ist es, einen „Text als ein zum Bewohnen einladenden Entwurf von Welt" zu verstehen, der „in seiner Aneignung die gegenwärtige Situation der Rezipienten verwandelt" und ihm eine neue „narrative Identität" (P. Ricœur; 131f) ermöglicht. In den gründlichen exegetischen Durchgängen zu Joh 18,28–19,16 liest Gniesmer die joh Prozeßsequenzen auf genau diesen Erzählebenen (139–365). Durch den schon zu Beginn der Verhandlung anhebenden Rollentausch zwischen Jesus und Pilatus, der sich bis hin zur Frage, wer nach 19,13 nun auf dem Richterstuhl sitzt (Jesus oder Pilatus?), durchbuchstabieren läßt (336–347), stellt Jesus Pilatus vor die Entscheidung, zu ihm und zu seinem Anspruch Stellung zu nehmen (Mimesis II; vgl. 234). Zugleich zielen exakt diese Prozeßkonfigurationen auf die Lesenden: So geht es in Joh 19,4–5 „‚*Seht*, ich bringe ihn zu euch heraus (...)'; ‚*Seht*, der Mensch!'" vordergründig „um Jesu eigenes Leben, um die Konsequenzen dieses Sehens für den Ausgang des Prozesses, (...). Hintergründig aber steht das Leben derer auf dem Spiel, die sich angesichts dieser Demonstration als sehend oder als blind erweisen" (304; Mimesis III). Die Lesenden werden (so der treffende Titel der Monographie) durch ihre Rezeption des Prozesses Jesu selbst *in den Prozeß verwickelt*. Wie der geheilte Blindgeborene in Joh 9 soll ihr Glaube vertieft werden und in eine mündige Zeugenschaft hinein wachsen (381f). Als Hauptintention der joh Prozeßdarstellung erweist sich die „Befähigung zum Zeuge-Sein" in dem sich fortsetzenden Prozeß, in den die Verkündigung des Evangeliums stellt (391–393). Letztlich zielt der Evangelist in dieser Erzählsequenz (und eben auch in allen anderen joh Großszenen) darauf, in seiner hörergerichteten Erzählweise „eine Begegnung mit dem Menschgewordenen herbeizuführen (H. Weder)" (427). M. E. leistet diese neuerliche Studie zu Joh 18,28–19,16 eine stringente, methodisch reflektierte und klare Interpretation des Prozesses Jesu vor Pilatus, die dadurch zusätzlich an Überzeugungskraft gewinnt, daß die in diesem Text aufgewiesene Pragmatik sich auch im Gesamt des JohEvs wiederfindet.

(3.) Die antike Tragödie als Gestaltprinzip der Johannespassion?

Während Gniesmer den Prozeß Jesu im JohEv gattungskritisch als „dramatische Erzählung" qualifiziert (140–150), sieht Winfried Verburg in der antiken Tragödie das „Gestaltungsprinzip der Johannespassion".[22] Gesteuert wird dieser gattungsgeschichtliche Vergleich insbesondere von der Absicht, zur Klärung der pauschalen Redeweise „die Juden" gerade im Prozeß Jesu bei Johannes beizutragen. Wenn der Evangelist seiner Passionsdarstellung (genauerhin Joh 13,1–19,42) in gewollter Abweichung von den Synoptikern die Gattung der antiken Tragödie zugrundelegt (Verburg zieht den ‚Ödipus Tyrannos' von Sophokles heran), können „die Juden" als stilisierte Identifikationsfiguren verstanden werden – und eben nicht als die für die Hinrichtung Jesu in einem historischen Sinne verantwortliche Gruppe. Genauerhin übernehmen sie im JohEv die Rolle des Chores, deren Aufgabe es ist, die Identität Jesu mißzuverstehen (vgl. 111–115), „um so der Leserschaft die wahre Identität Jesu deutlicher vor Augen stellen zu können" (21; vgl. 115). Es ist jedoch fraglich, ob der Chor „der Juden" in der Johannespassion wirklich als ein Identifikationsangebot an die Hörenden ‚funktioniert'. Demnach sollen sich die Zuschauer zunächst mit der Raum- und Meinungsperspektive „der Juden" identifizieren, um sich dann, wenn sie der Folgen ihres Tuns gewiß werden, von diesem „Chor" zu distanzieren: „Die Zuschauer/Leser und Leserinnen sollen die Wandlung vollziehen,

Selbstreferenz und Fremdreferenz in der Textwelt des Johannesevangeliums (BWANT 146), Stuttgart 2000. Patrick **Chatelion Counet** versucht eine postmodern-dekonstruktivistische Deutung des JohEvs: Ders., **John, a Postmodern Gospel.** Introduction to Deconstructive Exegesis Applied to the Fourth Gospel (BIS 44), Leiden 2000.

[13] Vgl. die Kommentare von **Stibbe**, M. W. G.: **John** (Readings: A New Biblical Commentary), Sheffield 1993, und **Moloney**, F. J.: **Belief in the Word.** Reading the Fourth Gospel: John 1–4, Minneapolis 1993; ders., **Signs and Shadows.** Reading John 5–12, Minneapolis 1996; ; ders., **Glory not Dishonor.** Reading John 13–21, Minneapolis 1998; ders., **The Gospel of John** (Sacra Pagina Series 4), Collegeville 1998.

[14] Vgl. hierzu: **Beck**, David R.: **The Discipleship Paradigm.** Readers and Anonymous Characters in the Fourth Gospel (BIS 27), Leiden 1997; – Rhoads, David – Syreeni, Kai (ed.), **Characterization in the Gospels.** Rediscovering narrative Criticism (JSNT.S 184), Sheffield 1999.

[15] Vgl. **Conway**, Colleen M.: **Men and Women in the Fourth Gospel**. Gender and Johannine Characterization (SBL.DS 167), Atlanta 1999; **Kitzberger**, I.: „Synoptic Women in John. Interfigural Readings", in: dies. (ed.), **Transformative Encounters.** Jesus and Women Re-viewed (BIS 43), Leiden 2000, 77–111.

[16] Vgl. **Lozada, Jr.**, Francisco: **A Literary Reading of John 5**. Text as Construction (Studies in Biblical Literature 20), Frankfurt a. M. 2000, 138 S.

[17] Vgl. im Text unter II (5.) zu Joh 5 und unter VI (8.) zu Joh 5.

[18] Chr. **Demke** sieht solche Engführungen, in: ders., **Das Evangelium der Dialoge**. Hermeneutische und methodologische Beobachtungen zur Interpretation des Johannesevangeliums, in: **ZThK 97** (2000) 164–182.

[19] Vgl. **Gniesmer**, Dirk F.: **In den Prozeß verwickelt**. Erzähltextanalytische Erwägungen zur Erzählung vom Prozeß Jesu vor Pilatus (Joh 18,28–19,16a.b) (EHS 23.688), Frankfurt a. M. 2000.

[20] Vgl. vor ihm zuletzt: **Diebold-Scheuermann**, C.: **Jesus vor Pilatus**. Eine exegetische Untersuchung zum Verhör Jesu durch Pilatus (Joh 18,28–19,16a) (SBB 32), Stuttgart 1996; vgl. hierzu **Scholtissek**, K.: **„Neue Wege I"** (s. Anm. 6) 270.

[21] Vgl. **Ricœur**, P.: **Zeit und Erzählung I-III**, München 1988.1989.1991.

[22] Vgl. **Verburg**, Winfried: **Passion als Tragödie?** Die literarische Gattung der antiken Tragödie als Gestaltprinzip der Johannespassion (SBS 182), Stuttgart 1999.

die vom Chor nicht vollzogen wird" (120). Eben darin weicht die joh Leserlenkung allerdings diametral von den Regeln der antiken Tragödie ab (so auch der Autor: 125).

Auch wenn die Gattung der antiken Tragödie wohl doch nicht als strukturbildend für den besprochenen Teil des Johannesevangeliums angesehen werden kann (hier überzieht der Autor m. E. die Befunde; er selbst sieht die Differenzen; vgl. 110), so legt diese Studie dennoch einen wertvollen, weiterführenden Stilvergleich vor, der sensibilisiert und der neue Perspektiven eröffnet.

Einen instruktiven Vergleich zwischen ntlen Prozeßerzählungen und den jüdischen Darstellungen von Gesprächen zwischen jüdischen Weisen und Fremdherrschern hat Gudrun Holtz (Dissertation Berlin 1993/94) vorgelegt.[23] Indem sie die frühjüdischen, christlichen und rabbinischen Zeugnisse aufspürt, präsentiert und diskutiert, erweitert sie die gattungsgeschichtliche Fragestellung ganz erheblich. In der Johannespassion (167–184) sieht sie im Gegensatz zu Verburg in Pilatus (sic!) eine Identifikationsfigur, die für die Adressaten einen „sich selbst verleugnenden Opportunismus" (182) repräsentiert bzw. warnend vor Augen stellt.

III. Johannes und sein jüdischer Mutterboden

Zu den sensibelsten Themen der Johannesforschung zählt die ernste Frage nach einem joh Antijudaismus, die sich am deutlichsten an der pauschalen Redeweise von „den Juden" im vierten Evangelium entzündet. Hierzu sind eine Fülle von Stellungnahmen verfaßt worden.[24] Neuere Arbeiten zu den verschiedensten Themenfeldern des JohEv stellen überzeugend den jüdischen Mutterboden des Evangelisten und seiner Jesusüberlieferung heraus und sprechen vom „Drama der Nähe". Die nach Auschwitz und der Shoa insgesamt aufgenommenen Perspektiven eines christlich-jüdischen Dialogs tragen zudem zu einer nachdrücklichen Einforderung einer Johannesauslegung bei, die sich von antijüdischen Denkmustern freihält und diesen auch keine Nahrung gibt.

Eine zentrale Frage lautet, ob die joh Christologie gegen das erste und zweite Gebot bzw. den Monotheismus verstößt.[25] U. Wilckens zeigt überzeugend auf, daß das JohEv sich mit diesem ernstzunehmenden Einwand auseinandersetzt und ihm mit der Ausarbeitung der Christologie zu begegnen sucht.[26]

Vielfach ist die joh Schriftauslegung Gegenstand der Untersuchungen[27]: Wie rezipiert der Evangelist die Heiligen Schriften Israels? Enteignet seine Schriftauslegung die Schrift ihrem ursprünglichen Adressaten, Israel? Ist die joh Schriftauslegung kompatibel mit zeitgenössischen jüdischen Schriftauslegungen? Wie deutet der Evangelist das Gesetz, die jüdische Tora?[28]

(4.) David und die Psalmen im Johannesevangelium

Die Dissertation von Margaret Daly-Denton (bei S. Freyne/Dublin) greift die Rezeption der Psalmen und der frühjüdisch gedeuteten Davidsgestalt im JohEv auf.[29] Ihre methodisch und inhaltlich gründlichen und problembewußten Ausführungen geben der Forschung wertvolle und weiterführende Impulse.

Ausgangspunkt ihrer Ausführungen ist ein Kapitell der romanischen Basilika in Vézelay, auf dem David als Präfiguration des Guten Hirten Jesus Christus (vgl. Joh 10) dargestellt wird. Diese Visualisierung einer typologischen Auslegung biblischer Schriften auf Jesus Christus hin, die sich in liturgischen und theologischen Texten der Alten Kirche wie des Mittelalters findet, ist für die Autorin zwar nicht unvermittelt anwendbar auf die joh Rezeption der Psalmen wie der Gestalt Davids, aber sie findet hier wichtige hermeneutische Einsichten für ihre Aufgabenstellung.

Folgende Ergebnisse, die dem Urteil, das JohEv huldige einem platten Antijudaismus, entgegenwirken, verdienen Beachtung:

(a) Psalmen*zitate* und *-anspielungen* und *-echos* finden sich im JohEv mehr als in den drei synoptischen Evangelien. So lasse sich das JohEv insgesamt verstehen als durchtränkt „by the liturgical experience of a community which treasured the Jewish Scriptures, and in particular the psalms, as texts that bear witness to Jesus (John 5:30)" (7). Der Psalter ist das *„textum subtile* of the Fourth Gospel" (57).

(b) Rabbinische Schriften (bes. die Psalmentargume, Midrash Tehillim) können mit ihrer Art der Schriftauslegung und ihren Inhalten trotz relativ später Verschriftlichung für die joh Schriftrezeption erhellend sein (vgl. 16–19.320). Gerade die von der Autorin herausgestellten Analogien zwischen der rabbinischen und der joh Schriftauslegung zeigen, wie sehr das JohEv in der zeitgenössischen jüdischen Tradition beheimatet ist (vgl. 323).

(c) In seinen zehn Psalmenzitaten greift das JohEv sieben verschiedene Psalmen auf: Ps (21,19) 22,18 in Joh 19,24; Ps (33,21) 34,20 in Joh 19,36; Ps (40,10) 41,9 in Joh 13,18; Ps (68,5) 69,4 in Joh 15,25; Ps (68,10) 69,9 in Joh 2,17; Ps (77) 78,24 in Joh 6,31; Ps (77) 78,16.20 in Joh 7,38; Ps (81) 82,6 in Joh 10,34; Ps (117) 118,26 in Joh 12,13 und unterscheidet sich hierin signifikant von den Psalmenzitaten bei den Synoptikern. So verwendet Johannes nicht Pss 2 und 110, die im NT sonst eine große Rolle spielen. Die joh Psalmenzitate, die meist den gesamten Psalm aufrufen bzw. einspielen, zielen in ihrer joh Profilierung auf die Lebens-Teilhabe derer, die glauben, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes, ist (vgl. Joh 20,31) (241f).

(d) Aus den verschiedenen Davidsbildern des Frühjudentums (David als Tempelgründer, als Hirte und König, Prophet, Weisheitslehrer) greift das JohEv bes. David als *Psalmisten* und als *in der Erniedrigung Betenden* (vgl. 2 Sam 15,30–31) heraus. Die relativ geringe explizite Erwähnung des Namens David (nur in Joh 7,42) wird nach Ansicht der Verfasserin durch das zeitgenössische Wissen um die davidische Autorschaft der Psalmen kompensiert.

(e) Gerade bei den Psalmanspielungen im JohEv erkennt die Autorin eine für das JohEv charakteristische, hermeneutische Doppelbewegung: Während die rückblickende Darstellung des Wirkens Jesu in Analogie zu David die Kontinuität zur jüdischen Tradition betone, reflektiere die vorausblickende christologische relecture der Davidsgestalt die Neuheit der Sendung Jesu (vgl. 269f). Bei der joh Neuinterpretation des Messias-Titels für Jesus kommt der frühjüdischen Neuinterpretation der Person Davids eine katalysatorische Bedeutung zu (vgl. 315.320).

Zu weit geht die Autorin wohl, wenn sie die Eröffnung des Psalters in Pss 1–2 in der Gliederung des JohEvs wiederfinden möchte (vgl. 278–287.322). Die Textbezüge wären hier eigens neu zu diskutieren. Auch die verbreitete Gliederung des JohEvs in ein „book of signs" (Kap. 1–12) und ein „book of glory" (Kap. 13–20/21) ist unangemessen: Weder lassen sich Joh 1–12 unter dem Stichwort der „Zeichen" Jesu subsummieren, so sehr die *Semeia* hier eine wichtige Rolle spielen, noch ist das Thema der Herrlichkeit in dem Sinne spezifisch für Joh 13–20, daß dieses Thema nicht schon in 1–12 maßgeblich wäre.

Die Studie zu der Psalmen- und Davidsrezeption im JohEv ist ein wichtiger Baustein für die Reflexion der Beziehung des JohEv zu seinem jüdischen Mutterboden.

---

[23] Vgl. **Holtz**, Gudrun: **Der Herrscher und der Weise im Gespräch.** Studien zu Form, Funktion und Situation der neutestamentlichen Verhörgespräche und Gespäche zwischen jüdischen Weisen und Fremdherrschern, Berlin 1996.

[24] Vgl. zuletzt die Stellungnahmen von: **Schnelle**, U.: „Die Juden im Johannesevangelium", in: **Gedenkt an das Wort.** FS W. Vogler, hg. v. C. Kähler u. a., Leipzig 1999, 217–230; **Scholtissek**, K.: „Antijudaismus im Johannesevangelium? Ein Gesprächsbeitrag", in: **„Nun steht aber diese Sache im Evangelium ...".** Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, hg. v. R. Kampling, Paderborn 1999, 151–181; **Söding**, Th.: „Was kann aus Nazareth schon Gutes kommen?" Die Bedeutung des Judeseins Jesu im Johannesevangelium, in: **NTS 46** (2000) 21–41; **Lindemann**, A.: „Mose und Jesus Christus. Zum Verständnis des Gesetzes im Johannesevangelium", in: **Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte.** FS J. Becker, Berlin 1999 (BZNW 100), 309–334; **Wahlde**, U. C. von: Die Darstellung von Juden und Judentum im Johannesevangelium (amerikanisches Original 1993), in: Fiedler, P. / Dautzenberg, G. (Hg.), **Studien zu einer neutestamentlichen Hermeneutik nach Auschwitz** (SBAB 27), Stuttgart 1999, 89–114; diese Beiträge verweisen jeweils auf weiterführende Literatur. Angekündigt ist der folgende Sbd: Bieringer, R. (ed.), **Anti-Judaism and the Fourth Gospel**. Papers from the Leuven Colloquium, Leiderdorp 2001.

[25] Vgl. hierzu: **Kriener**, Tobias: **„Glauben an Jesus?" – ein Verstoß gegen das zweite Gebot?** Die johanneische Christologie und der jüdische Vorwurf des Götzendienstes (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 29), Neukirchen-Vluyn 2000.

[26] Vgl. **Wilckens**, U.: **Johannesevangelium** (s. Anm. 4); ders., „Monotheismus und Christologie", in: **JBTh 12** (1997) 87–97.

[27] Vgl. hierzu: **Burchard**, Bruce G.: **Scripture within Scripture.** The Interrelationship of Form and Function in the Explicit Old Testament Citations in the Gospel of John (SBL.DS 133), Atlanta 1992; **Obermann**, A.: **Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium.** Eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate (WUNT II 83), Tübingen 1996 (hierzu: **Scholtissek**, K.: „Neue Wege I" [s. Anm. 6] 288f); **Menken**, M. J. J.: **Old Testament Quotations in the Fourth Gospel.** Studies in Textual Form (CBET 15), Kampen 1996; ders., „Observations on the Significance of the Old Testament in the Fourth Gospel", in: **Neotest. 33/1** (1999) 125–143.

[28] Vgl. zuletzt **Augenstein**, Jörg: „Jesus und das Gesetz im Johannesevangelium", in: **KuI 14** (1999) 161–179.

[29] **Daly-Denton**, Margaret: **David in the Fourth Gospel.** The Johannine Reception of the Psalms (AGAJU 47), Leiden 2000.

(5.) Das Johannesevangelium in jüdisch-christlicher Perspektive

Mit dem ersten Teilbd seiner Johannesauslegung eröffnet KLAUS WENGST eine die neue von E. W. Stegemann, P. Fiedler, L. Schottroff und ihm selbst herausgegebene Kommentarreihe *„Theologischer Kommentar zum Neuen Testament"* (ThKNT).[30] In der Tradition der klassischen historisch-kritischen Exegese will diese ambitionierte Reihe schwerpunktmäßig Erkenntnisse aus dem christlich-jüdischen Gespräch sowie den feministischen und sozialgeschichtlichen Diskursen rezipieren und für die Kommentierung der neutestamentlichen Schriften fruchtbar machen. Das Proprium des hier vorzustellenden Johanneskommentars ist die konsequente Berücksichtigung der jüdisch-rabbinischen Zeugnisse einerseits und der im jüdisch-christlichen Gespräch gewachsenen Sensibilität für das bleibende Geheimnis Israels andererseits (vgl. 19–21). Als Grundmodell des jüdisch-christlichen Verhältnisses setzt K. Wengst voraus, daß die „Menschen aus den Völkern" durch Jesus zum Vertrauen auf Gott geführt werden – ein Vertrauen, das es in Israel schon gab und auch weiterhin gibt, ohne daß es dazu des Sohnes bedarf (vgl. 149).

Die Berücksichtigung rabbinischer Zeugnisse zielt dabei nicht auf Abhängigkeiten, sondern auf den „Aufweis jüdischer Sprachmöglichkeiten und Denkmuster" (28). Die Ausgangsfrage für K. Wengst lautet: „Gibt es eine Möglichkeit, das Johannesevangelium zu lesen, ohne angesichts Israels schamrot zu werden?" (20). Übereinstimmend mit seiner verbreiteten Monographie zum jüdisch-judenchristlichen Sitz im Leben des JohEv[31] verortet der Vf. die Entstehung und Gestaltwerdung des vierten Evangeliums in der Identitätssuche und Auseinandersetzung zwischen einem pharisäisch bestimmten Judentum nach dem jüdisch-römischen Krieg (70 n. Chr.) und einer überwiegend judenchristlichen Gemeinde, die sich als Minderheit durch den Synagogenausschluß massiv bedrängt sah (vgl. 9,22; 12,42; 16,2; vgl. 21–26).[32] Inhaltlich steht die Messiasfrage im Mittelpunkt der joh Darstellung, die sich besonders an diejenigen Judenchristen richtet, die den Weg zurück zur jüdisch-pharisäischen Mehrheit zu nehmen drohten. Vor diesem und nur vor diesem zeitgeschichtlichen Hintergrund werden die Aussagen des JohEv sachgerecht verstehbar und nachvollziehbar – anderenfalls entwickeln sie eine verheerende antijüdische Dynamik. Denn die in einer dramatischen Situation vollzogene Polemik darf nicht in anderen Kontexten unreflektiert nachgesprochen werden (vgl. 294 [zu Joh 7,1–52]) – insbesondere nicht die negativen Umkehrschlüsse in 5,19; 7,28; 8,55, die „den Juden" jede Gotteserkenntnis absprechen, und die Aussage in 8,44 „Ihr seid vom Vater, dem Teufel" (vgl. 336–340). „Die Tragik der Situation des Johannesevangeliums liegt darin, daß sich in härtester Auseinandersetzung alles auf diesen einen Punkt zuspitzt und allein an der Stellung zur Person Jesu Wahrheit und Lüge auseinandertreten" (340).[33]

Methodisch setzt K. Wengst überzeugend und übereinstimmend mit den neueren Johanneskommentaren von L. Schenke, U. Schnelle und U. Wilckens bei dem vorliegenden Endtext des JohEv an: „Historische Kritik ist voreilig und verfehlt ihr Ziel, wenn sie – statt sich um das Verständnis des ihr Überlieferten zu bemühen – sich den Gegenstand der Auslegung mit fragwürdigen Kriterien erst selber schafft" (29; vgl. 37.180.230.248). Im Blick auf die Gliederung und die innere Architektur des JohEvs betont der Vf. eindrücklich, daß der erste Hauptteil in 1,19–12,50 einen Zeitraum von mehr als zwei Jahren umfaßt, während der zweite Hauptteil in 13,1–19,42 von einem einzigen Tag handelt (in 20,1–23 kommt der dritte Tag hinzu, in 20,24–29 eine zweite Woche; Kap. 21 wird als Nachtrag angesehen).

Angesichts des JohEvs selbst sowie der von K. Wengst gewählten Option stellt die inhaltliche Durchdringung und Interpretation der joh Christologie die große Herausforderung dar. Der Vf. deutet die joh Christologie streng theozentrisch als Messianologie, genauerhin als Sendungschristologie (vgl. 34), der es darum geht, gegen *verständliche* jüdische Einwände die messianische Würde dessen zu begründen, „der am Kreuz so schmählich hingerichtet worden ist" (34). Alle anderen christologischen Hoheitstitel werden dieser Linie zu- bzw. untergeordnet (vgl. 94). Dies ist zwar eine konsequente, aber dem joh Zeugnis so nicht umfassend gerechte Auslegung. M.E. wird diese Auslegung auch im Blick auf den Blasphemievorwurf gegen Jesus (vgl. 5,18; 10,33) dem Text nicht wirklich gerecht: Die Sendungschristologie, der er auch die Sohnes-Christologie einordnet, deutet er funktional, nicht aber als Seinsaussage (196 mit Anm. 31). Es gehe im JohEv um die „Präsenz des einen Gottes im Wirken dieses Menschen Jesus", die in dem Handeln Gottes „in und durch Mose" ihre Parallele habe (196). Auch die Deutung des absoluten „Ich-bin"-Wortes Jesu in JohEv 6,20 als „anklingende Präsenz Gottes" in Jesus (227) wird sendungschristologisch ausgeführt. Schon der Prolog ziele darauf, „Jesus als Ort der Präsenz Gottes" (43) aufzuzeigen.

Als Einzelbeobachtungen aus der umfangreichen Kommentierung der Kapitel 1–10 des JohEv seien folgende Punkte herausgegriffen, bei denen der Rezensent Zustimmung oder Diskussionsbedarf anmelden möchte:

In seiner Prologexegese sieht der Vf. m. E. mit Recht, daß auch schon in den VV. 5.9–13 vom „geschichtlichen wirkenden Wort" (41) die Rede ist, nicht aber vom *logos asarkos*. Eine heilsgeschichtliche Lesart des Johannesprologs, die erst mit V. 14 den inkarnierten Logos angesprochen sieht, wird deshalb zurückgewiesen (vgl. 51–54).[34]

Weiterführend ist auch die folgende Auslegung: Von der Verkündigung der Auferweckung Jesu von den Toten als neuschöpferischem Akt Gottes werde im Prolog die Gemeinde „als endzeitliche Neuschöpfung verstanden" (45; vgl. 47–49). Dann aber liegt dem joh Prolog eine beachtliche Zuordnung von anfänglicher Schöpfung (bes. VV 1–4) und Neuschöpfung zugrunde, die an der „Selbigkeit des Sprechens Gottes in Schöpfung und Neuschöpfung" (46) interessiert ist. Nur: Ist diese „Selbigkeit des Sprechens Gottes" in 1,1–18 nicht doch stärker personal (also christologisch) gedacht, als es der Vf. gelten lassen will?

Für V. 5 wird erhellend auf Mi 7,8; Jes 9,1; 58,10; Ps 112,4 und rabbinische Zeugnisse wie DevR 11,10 (zu Mi 7,8) hingewiesen: Michael, der für Israel zuständige Engel spricht: „Denn ich fiel wegen des Hinscheidens von Mose; ich stand auf wegen Josuas Vorstehertum in der Stunde, da er die 31 Könige niederwarf. Denn ich sitze in Finsternis bei der Zerstörung des ersten und des letzten Tempels, Adonaj ist mir Licht für die Tage des Messias" (53). Die rabbinische Tradition kennt zudem die zu Joh 1,5 kompatible Aussage, daß die ganze Welt Gott in seiner Gegenwart (Schechina) bzw. seiner Herrlichkeit nicht fassen kann; möglich ist aber eine „Selbstbeschränkung", ein „Sich-Zusammenziehen" Gottes (vgl. BemR 12,3; MTeh 91,1; PesR 4 u. 47; ShemR 34,1; BerR 4,4; vgl. S. 53f).

Die Auslegung der Inkarnationsaussage V. 14 (61–68) offenbart den Auslegungsansatz dieses Kommentars sehr deutlich: Die jüdischen Aussagen über die Schechina bilden „als jüdische Sprachmöglichkeiten" (62) den Auslegungshorizont für die Interpretation der joh Aussage in 1,14: Es gehe hier nicht um eine mißverständliche „Menschwerdung Gottes", da Gott nicht in seinem Wort aufgehe, „auch wenn er sich ganz und gar in ihm entäußert, in ihm präsent ist" (61). In der rabbinischen Tradition werde unter Hinweis auf Jer 23,24 („Bin nicht ich es, der Himmel und Erde erfüllt?") die Schechina („Gott in seiner Gegenwart") personalisiert: „(...) denn Gott in seiner Gegenwart hat sich unter uns niedergelassen" (vgl. die Zitate 62f). Grundsätzlich gelte daher: „Was die hebräische Bibel und die jüdische Tradition von ganz Israel aussagen, wird von Johannes in einer ungeheuren Konzentration auf den einen Menschen Jesus bezogen" (64; vgl. 66.96.113.146.227 u.ö.). Dabei gilt für K. Wengst: Die Betonung der Einzigkeit des Sohnes (vgl. VV. 14.18) darf nicht exklusiv verstanden werden, sondern als Konzentration und Ausweitung: „Der Vater liebt den Sohn (vgl. 15,9) und in der Sendung des Sohnes die Welt (vgl. 3,16; 1 Joh 4,9; 3,2)" (66). Die Deutung von 1,17 als synthetischen Parallelismus liegt in der Konsequenz dieser Auslegung.

Überhaupt nicht folgen kann der Rezensent der bei Wengst vorgenommenen Trennung zwischen dem Logos und dem Sohn des Vaters, Jesus Christus: Daß der Evangelist von der Präexistenz des Wortes, nicht aber von der Präexistenz Jesu spreche (75), ist eine falsche Alternative: Die Pointe des Prologs besteht m. E. gerade in der Identifikation des Logos mit Jesus Christus.

Nikodemus wird mit einer verbreiteten Auslegungstradition als Repräsentant des Unglaubens, als Kontrastfigur zur samaritanischen Frau in Joh 4, gedeutet (vgl. 115–119.168). Auch wenn in der Tat ein verbal-*titulares* Bekenntnis des Nikodemus nicht vorliegt, de facto nimmt Nikodemus Jesus *verbal* in Schutz (7,50f) und bekennt sich zu ihm durch eine alles andere als selbstverständliche, nämlich *demonstrative Zeichenhandlung* (19,38).

Die Aussage des Täufers in 3,30: „Jener muß wachsen, ich aber muß abnehmen" wird mit vielen *anderen* Auslegern als Ankündigung des Abtretens, als ein sich selbst als überflüssig Erklären verstanden (146f). M.E. ist diese sich vom synoptischen Täuferbild her nährende Auslegung für das JohEv nicht angemessen: Johannes der Täufer ist nach joh Verständnis nicht nur ein damaliger Zeuge des messianischen Bräutigams, sondern ein durch sein Zeugnis im Johannesevangelium bleibender, je neu wirkender Zeuge (vgl. analog den geliebten Jünger im JohEv). Deshalb verwendet der Evangelist in 3,29 das Präsens:

[30] **Wengst**, Klaus: **Das Johannesevangelium.** 1. Teilbd: Kap. 1–10 (ThKNT 4,1), Stuttgart: Kohlhammer 2000, 399 S.

[31] Vgl. **Wengst**, K.: **Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus.** Ein Versuch über das Johannesevangelium, München (1981) ^{4}1992.

[32] Ablehnend zu dieser Verortung des JohEv äußert sich **Frey**, J.: Eschatologie III (s. Anm. 2) 106f.

[33] Vgl. **Wengst**, K.: **Joh I** (s. Anm. 30) 345: „Umstritten ist nicht die Selbigkeit Gottes, des Gottes Israels, sondern der Ort seiner Präsenz. Johannes spitzt diesen Streit um die Präsenz Gottes in Jesus zu einem scharfen Entweder-Oder über die Erkenntnis Gottes überhaupt zu" (345f).

[34] Vgl. auch die ähnlich gelagerten Versuche von **Schwankl**, O.: **Licht und Finsternis.** Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften (HBS 5), Freiburg i. Br. 1995, und **Scholtissek**, K.: **In ihm sein und bleiben.** Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften (HBS 21), Freiburg i. Br. 2000, 177–179; ders., „Relecture und réécriture: Neue Paradigmen zu Methode und Inhalt der Johannesauslegung aufgewiesen am Prolog 1,1–18 und der ersten Abschiedsrede 13,31–14,31", in: **ThPh 75** (2000) 1–29.

„(...) und der Freund des Bräutigams, der dabeisteht und ihn hört, freut sich voll Freude über die Stimme des Bräutigams." V. 30 beinhaltet dann nicht ein völliges Abtreten des Täufers, sondern formuliert die für jeden Zeugen im JohEv geltende Regel zur Unmittelbarkeit, d.h. zu einer direkten Christus-Begegnung, zu vermitteln (vgl. nur 1,35–51; 4,42).

Zuletzt mit R. Metzner[35] deutet er den Geheilten in Joh 5 als Denunzianten Jesu bei der jüdischen Behörde (vgl. 5,15; S. 190). Gegen diese Deutung spricht jedoch das griechische Verb ἀνήγγειλεν in 5,15, das Wengst mit „melden" (186) übersetzt. Der Evangelist arbeitet jedoch luzider, als diese Auslegung es ihm zutraut: Mit dem Verb „verkündigen" (vgl. 20,18) deutet er mindestens an, daß der Geheilte – vielleicht ohne es wirklich zu verstehen – ein Zeugnis gibt. Solche ironischen Fremdprophetien gibt es im JohEv des öfteren (vgl. nur 11,47–53).[36]

Unbenommen von den genannten Rückfragen gilt es festzuhalten: K. Wengst hat einen profund durchdachten, die wesentlichen Auslegungstraditionen zum JohEv kritisch reflektierenden, weiterführenden Kommentar verfaßt, der zum Detailstudium einlädt und zur kritischen Auseinandersetzung herausfordert. Dieser optionale Kommentar legt das JohEv im Licht einer neu gewonnenen Verhältnisbestimmung von Juden und Christen aus und verpflichtet die Rezipienten mit Recht zu einer kritischen Sensibilität sowohl für die ursprüngliche Enstehungssituation wie für die heutige Rezeption dieses Evangeliums.

IV. Ein neues Paradigma: relecture

Zu den innovativsten Beiträgen zur neuesten Johannesforschung gehört das mit dem Stichwort *relecture* bezeichnete Paradigma: Die Traditions- und Wachstumsgeschichte der joh Jesusüberlieferung wird nicht im Sinne antagonistischer Positionen gedeutet, sondern als kreativer Fortschreibungsprozeß, der das jeweils Frühere nicht zurückweist, sondern es positiv aufnimmt und angeregt z.B. durch neue Herausforderungen entfaltet und vertieft. In diesem Sinne läßt sich die Entwicklungsgeschichte des JohEv als ein *Reifeprozeß* verstehen. Für diese Forschungsposition steht besonders der Name Jean Zumstein (Zürich).[37] Sein Schüler Andreas Dettwiler hat diesen Ansatz für die Auslegung der Abschiedsreden fruchtbar gemacht.[38] Methodisch und inhaltlich ergeben sich hier hochinteressante Perspektiven für die Johannesforschung. Dieser Ansatz ermöglicht Textbeobachtungen, die unter anderen hermeneutischen Vorzeichen unbeachtet geblieben sind.

(6.) Kreative Erinnerung

Der Sbd von Jean Zumstein[39] mit Aufsätzen aus den Jahren 1989–1999 dokumentiert in beeindruckender Geschlossenheit das Miteinander von narratologischer Johannesinterpretation und der Anwendung des relecture-Paradigmas, das die hermeneutische Denkbewegung des joh Interpretationsprozesses zu erschließen vermag. Als hilfreich und erhellend weist Zumstein die Zusammenführung von narrativer Analyse und relecture an unterschiedlichen Textkomplexen des JohEv auf: am Prolog, an der Fußwaschungserzählung (Zumstein deutet sie als „*Metapher des Kreuzes*" [112]), an der ersten Abschiedsrede, der Passionsdarstellung, den Ostererzählungen[40], dem Nachtragskapitel Joh 21. Die gesamte Geschichte des joh Christentums läßt sich so rekonstruieren (vgl. 1–14). Dabei gilt grundsätzlich: „Die Relecture wiederholt einen Text nicht einfach, sondern rekontextualisiert ihn" (20) in einer neuen Situation bzw. im Kontext einer weiterführenden Fragestellung (Zumstein spricht in diesem Zusammenhang mit Recht von der „theologischen Leidenschaft der joh Schule"[27]). Solche relecture-Prozesse setzen die jeweils früheren Bezugstexte grundsätzlich als gültig voraus und finden sich auch innerhalb einzelner Erzählsequenzen wie auch im Blick auf die Gesamtkomposition des JohEv. Inhaltlich sieht Zumstein „die Kohärenz der joh Theologie" in „einer eigenständigen, in sich selbst gründenden Auslegung des christlichen Glaubens" (13). Aus der *nachösterlichen Glaubensperspektive*, die die Inkarnationsaussage und damit die Betonung der Sendung des irdischen Jesus gerade nicht relativiert (vgl. 46–61.62–77), stellt das JohEv *den Weg des Glaubens* in einer Art „Stufenhermeneutik" (10.190) dar: Die joh „Strategie des Glaubens" zielt auf eine persönliche Vertiefung und wachsende Erschließung des Evangeliums (vgl. 31–45) und veranschaulicht diese im Prisma der unterschiedlichen Personen, die Jesus im JohEv begegnen. Das JohEv ist demnach „als vermittelnde Instanz zu verstehen, die *den Glauben der Glaubenden zu wecken* sucht" (36). Der bedrohte Glaube der Christen soll durch „die Entfaltung der entscheidenden Identität Christi" bestärkt werden. Angezeigt und vorangetrieben wird dieser Vertiefungsprozeß durch die joh Mißverständnisse, die joh Ironie und die symbolische Sprache des vierten Evangeliums.

Die Deutung des Lieblingsjüngers als Stellvertreter des Gekreuzigten „in dessen Abwesenheit" (164; vgl. 137f. 162–165.176) überzeugt nicht. Gerade weil es den Abschiedsreden, wie Zumstein selbst durchgehend betont, um das Wiederkommen des Scheidenden in die nachösterliche Gegenwart der Glaubenden geht (115–124), tritt der geliebte Jünger eben *nicht* an die Stelle Jesu, sondern weist als herausragender Zeuge auf diesen hin. Nach joh Verständnis gehört der Gekreuzigte und Auferweckte zu der am Kreuz von ihm selbst ins Leben gerufenen *nova familia dei* (vgl. die weithin überzeugende Auslegung von 19,25–27; 156–177) hinzu. Der geliebte Jünger ersetzt ihn nicht, sondern wird durch die „Aufnahme" der Mutter Jesu zum Bruder Jesu.

Auch die mitunter in der Auslegung mitgeschleiften älteren Positionen zur ‚kirchlich'-korrigierenden Redaktion des JohEvs (vgl. seine Stellungnahme zur präsentischen bzw. futurischen Eschatologie; 146f) sind m. E. problematisch und fügen sich letztlich nicht in die in diesem Sbd so erfolgreich vorgetragene Argumentation.

V. Johanneische Begegnungsgeschichten, Reden und Dialoge

Zu den literarischen Charakteristika des JohEv gehören die Großszenen in Joh 3,1–21; 4,1–42; 5,1–47; 6,1–71; 7,1–8,59; 9,1–41; 10,1–39 und 11,1–46, die je für sich ein *Evangelium im Evangelium* bilden, weil sie in einer bestimmten Metaphorik und Perspektive das Ganze der joh Botschaft zum Ausdruck bringen. Ausgangspunkte sind „Zeichen" Jesu oder Begegnungen mit Jesus, die in unterschiedlich gestaltete Gesprächsgänge oder Reden Jesu münden. Teilweise schließen sie mit einer Selbstoffenbarung Jesu vor den jeweiligen Gesprächspartnern ab. Diese relativ geschlossenen Sinneinheiten bieten sich für exegetische Studien idealiter an. Aus der Vielzahl neuerer Monographien zu *joh Begegnungsgeschichten*[41] sei exemplarisch eine Studie zu Joh 6 vorgestellt:

(7.) Offenbarung in Zeichen und Wort – Joh 6,1–71

Ein Jahr nach der Veröffentlichung seiner Dissertation[42] kann *Michel Labahn* eine zweite Monographie zum Johannesevangelium vorlegen, die aus der Beschäftigung mit dem 4. Evangelium während seiner Promotion hervorgewachsen ist.[43] Der Autor verwendet in seiner

[35] Vgl. **Metzner**, R.: „Der Geheilte von Johannes 5 – Repräsentant des Unglaubens", in: **ZNW 90** (1999) 177–193.

[36] Vgl. weiterführend **Scholtissek**, K.: „Ironie und Rollenwechsel im Johannesevangelium", in: **ZNW 89** (1998) 235–255.

[37] Vgl. **Zumstein**, Jean: **Kreative Erinnerung.** Relecture und Auslegung im Johannesevangelium, Zürich 1999.

[38] Vgl. **Dettwiler**, Andreas: **Die Gegenwart des Erhöhten.** Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31–16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters (FRLANT 169), Göttingen 1995; vgl. hierzu die eigene Stellungnahme in: Neue Wege I (s. Anm. 6) 284f. Vgl. auch weiterführend die eigenen Beiträge: „Relecture – zu einem neu entdeckten Programmwort der Schriftauslegung (mit Blick auf das Johannesevangelium)", in: **BiLi 70** (1997) 309–315; „Relecture und réécriture" (s. Anm. 34). Vgl. auch die weiterführenden Dissertationen: **Haldimann**, Konrad: **Rekonstruktion und Entfaltung.** Exegetische Untersuchungen zu Joh 15 und 16 (BZNW 104), Berlin 2000; **Ruschmann**, Susanne: **Jüngerin – Zeugin – Lebensbotin.** Maria von Magdala im Johannesevangelium. (Diss. Freiburg i. Br. 2001).

[39] Vgl. Anm. 37.

[40] Vgl. **Zumstein**, J.: **Erinnerung** (s. Anm. 37), 185: „Die joh Ostergeschichte ist das narrative Pendant zu 14,18–26 und zur Relecture dieses Abschnitts in 16,16–22."

[41] Zu Joh 3 vgl.: **Schmidl**, Martin: **Jesus und Nikodemus.** Gespräch zur johanneischen Christologie. Joh 3 in schichtenspezifischer Sicht (BU 28), Regensburg 1998; **Paul**, Julian: **Jesus and Nicodemus.** Narrative and exegetical reading of John 3 (Diss. Würzburg 2000); zu Joh 4: **Schlapdick**, Stefan: **Auf dem Weg in den Konflikt.** Exegetische Studien zum theologischen Profil der Erzählung Jesu in Samarien (Joh 4,1–42) im Kontext des Johannesevangeliums (BBB 126), Bodenheim 2000; zu Joh 5 vgl. die Arbeit von **Lozada**, F.: **Reading** (s. Anm. 16); zu Joh 9 vgl. **Rein**, M.: **Die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9).** Tradition und Redaktion (WUNT II 73), Tübingen 1995. Vgl. auch die Dissertation von **Popp**, Thomas: **Grammatik des Geistes.** Literarische Kunst und theologische Konzeption in Johannes 3 und 6 (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 3), Leipzig 2001 (angek.).

[42] **Labahn**, Michael: **Jesus als Lebensspender.** Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten (BZNW 98), Berlin – New York 1999.

[43] **Labahn**, M.: **Offenbarung in Zeichen und Wort.** Untersuchungen zur Vorgeschichte von Joh 6,1–25a und seiner Rezeption in der Brotrede (WUNT II/117), Tübingen: Mohr Siebeck 2000, 358 S. Vgl. jetzt auch die weiterführende Zusammenfassung seiner Auslegung von Joh 6 in: ders., „Controversial Revelation in Deed and Word. The Feeding of the Five Thousand and Jesus' Crossing of the Sea as a ‚Prelude' to the Johannine Bread of Life Discourse", in: **IBS 22** (2000) 146–181. Zu Joh 6 vgl. zuletzt auch: **Theobald**, M.: „Schriftzitate im „Lebensbrot"-Dialog Jesu (Joh 6). Ein Paradigma für den Schriftgebrauch des vierten Evangelisten", in: **The Scriptures in the Gospels**

neuen Studie eine literarkritisch, formgeschichtlich und auch synchron ausgerichtete Methodik, die schon seine Dissertation kennzeichnete.[44] Thematisch geht es ihm um die vorjoh Überlieferung der beiden Wundergeschichten in Joh 6,1–25 und ihre Aufnahme in die Brotrede des Evangelisten Johannes. Charakteristisch für beide Arbeiten des Autors sind die detailgenaue Feinarbeit, die thematische Bandbreite und die immensen Literaturdiskussionen, die für sich allein genommen schon sehr wertvoll sind (vgl. auch die umfassenden Register S. 289–358).

Die Studie hat ihren Schwerpunkt in drei umfangreichen Kapiteln: „Text und Kontext von Speisung und Seewandel Jesu in Joh 6" (10–80); „Joh 6,1–15. Das Speisungswunder" (81–186); „Joh 6,16–21.22–25. Der Seewandel Jesu" (187–230). Es schließen sich knappere Ausführungen an zu den Beziehungen des JohEv zu den Synoptikern insgesamt („Das Verhältnis des vierten Evangeliums zu den Synoptikern und seine Implikationen für die Analyse von Joh 6,1–21"; 231–246) sowie zur Relation zwischen Joh 6,1–21 und den synoptischen Parallelen („Das Verhältnis der traditionellen Wundersequenz in Joh 6,1–21 zu den synoptischen Parallelen"; 247–271). Dann erfolgen auswertende Zusammenfassungen: „Joh 6,1–25. Das Wachstum einer Jesusgeschichte" (272–276) und „Umstrittene Offenbarung in Tat und Wort. Die Wundersequenz als Teil der Lebensbrotrede" (277–288). Labahn versteht die Brotrede Joh 6,1–71 als „dramatisch gerahmte Offenbarungsrede" (2) und gliedert sie in die Abschnitte: 6,1–4 (Erzählende Einleitung); 6,5–25a (Wundersequenz); 6,25b–59 (Lebensbrotrede) und 6,60–71 (Abschluß).

Da eine Besprechung nicht alle Einzeldiskussionen und -positionen aufnehmen und reflektieren kann und sich auch nicht in einer Aufzählung der vielen Aussagen erschöpfen soll, denen der Rezensent mit Überzeugung zustimmt (z.B. die Ablehnung einer Kapitelumstellung in Joh 5–7; vgl. 40–47), werden hier folgende Fragestellungen herausgestellt:

(1) Der zutreffende Titel „Offenbarung in Zeichen und Wort" beinhaltet die These, daß der für die Komposition der Brotrede verantwortliche Evangelist die sachlich-inhaltliche Einheit der Offenbarung Jesu in Zeichen und Wort betont wissen wollte. Sinn der Zuordnung von Zeichen und Rede Jesu ist nicht die direkte oder implizite Zurückweisung der Zeichen Jesu, sondern die inhaltliche Ausleuchtung und angemessene Deutung der „Zeichen" Jesu. So legt die Brotrede das Brotwunder aus. Diese Aussage steht bei Labahn freilich am Schluß seiner Ausführungen (vgl. bes. 277–288), nicht am Anfang (vgl. aber 54–58). Der Ausgangspunkt seines Vorgehens ist die Frage nach der vorjoh Überlieferung der beiden Wundergeschichten und ihrer Integration in die Brotrede. Von dieser Perspektive her betont Labahn z.B., daß das absolute ἐγώ εἰμι des auf dem See wandelnden Jesus in V. 20 wesentlich als Rekognitionsformel, als Selbstidentifikation einer epiphanen Gottesgestalt, zu verstehen ist. Die prädikativen „Ich-bin"-Worte Jesu in der Brotrede hätten eine andere Funktion. Zwar „präpariere" (36) das Wort in V. 20 die weiteren „Ich-bin"-Worte Jesu in der Brotrede, aber die alttestamentliche Namensoffenbarung Jahwes an Mose sei nur „ein möglicher Unterton" (35f, hier: 36; so auch 79 Anm. 202; vgl. aber 282, wo Labahn diese Akzentsetzung ein Stück zurücknimmt). M.E. ließe sich gerade vom Gesamtblick auf die Komposition der joh Brotrede eine zuversichtlichere Auskunft erteilen: Die prädikativen „Ich-bin"-Worte Jesu in der Rede explizieren den Offenbarungsanspruch des absoluten „Ich-bin"-Wortes auf dem See in V. 20. Auf der Ebene des Evangelisten geht das absolute „Ich-bin" Jesu über eine Selbstidentifikation des Sprechers hinaus – dafür spricht eben auch der Gesamtbefund des Evangeliums zu den absoluten und prädikativen „Ich-bin"-Worten Jesu. Mit dieser Annahme wird auch das von Labahn diagnostizierte „leichte Schattendasein" des Seewandels in Relation zum Brotwunder (vgl. 79f.114.282) hinfällig.

(2) Labahn deutet die VV 22–25a als Reflexion über die Realität des Seewandels bzw. als nachgehenden Wunderbeweis durch die staunende Menschenmenge („Wunderfeststellungsverfahren"; vgl. 37–40.190–198). M.E. geht es in den VV 22–27 eher um die zu kurz greifende, unverständige „Suche" der Menschenmenge, die von Jesus zwar kritisiert, aber zugleich auch weitergeführt wird (eben dies sieht der Autor auch S. 280).

(3) Der Abschnitt Joh 6,51c–58 wird mit J. Zumstein als „eucharistische Relecture" (77; vgl. 68–78) verstanden. Der Hinweis auf das Fehlen des Themas „Glauben" in VV 51–58 (vgl. 75) ist jedoch ein argumentum e silentio. Joh 6,60–65 schließt zudem nicht nur an 6,51b, wie der Autor betont (vgl. 75.78), sondern auch an 6,59 gut (oder gar besser) an.

(4) Im Blick auf die Frage nach der Abhängigkeit des JohEv bzw. von Joh 6,1–15 von synoptischen Vorgaben vertritt L. die These von einer doppelten Beeinflussung des JohEv durch synoptisch beeinflußte Traditionen (vgl. die beiden Wunder in Joh 6) und durch eine freie („gedächtnismäßige"; 246) Rezeption von synoptischen Evangelienstoffen durch den Evangelisten, die ihm vielleicht in einer *secondary orality* vorgelegen hätten (vgl. 230–246). Zu diesem Ergebnis kommt auch die synoptische Analyse von Joh 6,1–25 (vgl. 247–271).

Auch wenn nicht alle Leser und Leserinnen den literarkritischen Optionen folgen werden (Labahn sieht selbst, daß seine vier bis fünf Wachstumsphasen der Wundersequenz „hypothetisch" bleiben; 274), die hier vorliegende detaillierte Studie zur joh Brotrede bereichert die Johannesforschung durch viele Impulse und Konvergenzargumente. Sie wehrt dem Trend zu einer überzogenen Fokussierung auf die synchrone Textinterpretation. Wer sich in Zukunft mit Joh 6 näher beschäftigen möchte, wird hier reichlich Sachverstand und genaue Textbeobachtungen finden.

VI. Theologische Leitmotive im JohEv

Die Alte Kirche und die orthodoxe Tradition bis heute legen dem vierten Evangelisten den Ehrentitel *Johannes Theologus* zu. Darin dokumentiert sich auch das Gespür für den theologischen Anspruch und die durchdringende, theologische Reflexion im JohEv. Wohl auch in der Wirkungsgeschichte dieser Wahrnehmung galten Paulus und Johannes (und nur sie) als die beiden großen Theologen im Neuen Testament. Auch wenn die anderen neutestamentlichen Schriften und Autoren sich von dem Verdacht, theologisch anspruchslos zu sein, längst befreit haben, bleibt das JohEv ein ausgezeichneter Ort der neutestamentlichen Theologie.[45]

Zu den zentralen theologischen Themen im corpus johanneum gehören die joh *Immanenz-Aussagen*.[46] Zu Joh 15,1–11 hat Crispin Bunyakiri Mukengere eine Kurzfassung seiner Doktorarbeit vorgelegt[47], bei der leider gerade der maßgebliche Hauptteil, die Analysen und Interpretationen zu Joh 15,1–11, fehlen. Die Studie ist synchron angelegt (vgl. 16f) und zieht zu Recht den gesamten joh Gebrauch von μένειν (einschließlich 1–3 Joh; vgl. 43–83) als Interpretationshilfe heran. In diesen Verwendungen sieht der Autor die Aussagen von Joh 15,1–11 vorbereitet (41f.81–85) und inhaltlich vorgegeben, so sehr Joh 15,1–11 der Höhepunkt der joh Immanenz-Aussagen darstellt: „L'immanence réciproque est le sommet des relations que l'homme peut avoir avec Dieu" (88). Mit I. de la Potterie[48] unterscheidet er zwei Stufen: die nichtpersonalen und personalen Immanenz-Aussagen (vgl. 88f) und betont die christologischen, ekklesiologischen, eschatologischen und ethischen Dimensionen der joh Immanenz-Aussagen. Religionsgeschichtliche Fragen blendet der Autor aus. Die Sprache der Immanenz könnte noch intensiver in den joh Sprachgebrauch insgesamt eingebettet werden. Da die interpretatorische Durchdringung der Thematik nicht sehr weit vorangetrieben ist, ist mitunter die Gefahr der Paraphrasierung gegeben.

Im folgenden werden zwei zentrale theologische Themen, das joh Verständnis von Sünde und die joh Eschatologie, exemplarisch herausgegriffen:

(8.) „Die Sünde der Welt" (Joh 1,29)

Die Habil.schrift von Rainer Metzner (angenommen im WS 1998/99 von der Ev.-Theol. Fak. der Humboldt-Universität Ber-

(BEThL 131), hg. v. C. M. Tuckett, Leuven 1997, 327–366; **Frey**, J.: „Das Bild als Wirkungspotenzial. Rezeptionsästhetische Erwägungen zur Funktion der Brot-Metapher in Joh 6", in: R. Zimmerman (Hg.), **Bilder-Sprache verstehen**. Interdisziplinäre Studien zur Hermeneutik figurativen Sprechens. Mit einem Geleitwort von H.-G. Gadamer, München 2000, 349–379; **Scholtissek**, K.: „Die Brotrede Jesu in Joh 6,1–71. Exegetische Beobachtungen zu ihrem johanneischen Profil", in: **ZKTh (2001)**.

[44] Vgl. hierzu die Besprechung der Dissertation in: **Scholtissek**, K.: „Neue Wege II" (s. Anm. 6) 128–131.

[45] Einführend sei hingewiesen auf: **Gnilka**, J.: **Theologie des Neuen Testaments** (HTh *Freiburg i. Br. 1994, 226–324;* **Schnelle**, U.: **Einleitung in das Neue Testament** (UTB 1830), Göttingen 1994 (^{3}1999), 495–584; **Theobald**, M.: „Gott, Logos und Pneuma. ‚Trinitarische' Rede von Gott im Johannesevangelium", in: **Monotheismus und Christologie.** Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum (QD 138), hg. v. H.-J. Klauck, Freiburg i. Br. 1992, 41–87; **Schenke**, L.: „Christologie als Theologie. Versuch über das Johannesevangelium", in: **FS P. Hoffmann** (BZNW 93), Berlin 1998, 445–465.

[46] Mit diesem Thema hat der Autor sich selbst beschäftigt, vgl.: **In ihm sein und bleiben** (s. Anm. 34).

[47] Vgl. **Mukengere**, Crispin Bunyakiri: **L'emploi johannique de l'éxpression** „μένειν ἐν" en Jn 15,1–11 (Extractum ex Dissertatione ad Doctoratum; Pontificia Universitas Urbania), Rom 2000.

[48] Vgl. **de la Potterie,** I.: L'emploi du verbe „*demeurer*" dans la mystique johannique, in: **NRT 117** (1995) 843–859.

lin)[49] greift mit dem johanneischen Sündenverständnis dankenswerterweise ein leicht unterschätztes Thema der joh Theologie auf. Dem Autor gelingt es aufzuweisen, wie sehr das Thema Sünde das ganze JohEv durchzieht (vgl. die Rahmung durch 1,29 und 20,23) und wie sich von diesem Thema her das theologische Koordinatensystem des vierten Evangeliums entschlüsseln läßt. Dazu bespricht er sämtliche Vorkommen von ἁμαρτία κτλ. in ihrem jeweiligen Kontext.

Nach einleitenden, besonders auch forschungsgeschichtlichen Ausführungen, in denen der Autor recht freimütig Noten verteilt (1–33), bespricht Metzner folgende joh Verse bzw. Passagen: ausführlich den Sündenbegriff in den beiden Wundersequenzen Joh 5 und 9 (vgl. 34–114), den christologischen Titel „Lamm Gottes" in 1,29 und 1,36 (115–158), das Sündenverständnis in der Offenbarungsrede 8,12–59 (159–204) und in den Abschiedsreden 15,22–25; 16,8–11 (205–247), die Formulierung „größere Sünde" in 19,11 (248–261) und die Vollmacht zur Sündenvergebung nach Joh 20,23 (262–282). Diese Untersuchungen führen den Autor abschließend zu weiterführenden Anregungen zum theologiegeschichtlichen Standort des JohEv im Urchristentum (283–350; vgl. auch die Zusammenfassung 351–358).

Als Gesamtergebnis der exegetischen Durchgänge stellt sich heraus: Der Evangelist nimmt das traditionelle, pharisäische Sündenverständnis, das sich an der Tora orientiert („Bundesnomismus"; vgl. 69f) und das auch seine vorjoh Traditionen prägt, auf, übersteigt es zugleich zugunsten des von ihm betonten grundsätzlichen Konfliktes zwischen dem Offenbarer Jesus Christus und der Welt, die Jesus den Prozeß zu machen versucht (28f.30 und sehr viel öfter). In diesem *joh Rechtsstreit zwischen Jesus und „den Juden" bzw. „der Welt"* gibt sich Jesus als der wahre Richter (im ironischen Rollenwechsel zu den gegen Jesus antretenden Richtenden)[50] zu erkennen (vgl. auch 194–204). Dabei wird als Wesen der Sünde der Unglaube gegenüber dem Offenbarungsanspruch Jesu benannt. Mit *R. Bultmann* versteht Metzner Sünde im JohEv nicht als die menschliche Ethik bzw. Moral betreffend, sondern „allein ‚Unglaube' als ‚Empörung gegen Gott'". „Sünde ist konkret Entscheidung gegen Gott" (9; vgl. 32 u. ö.).[51]

Bei der Integration der vorjoh Wundergeschichten in Joh 5 und 9 betont Metzner einerseits den Aspekt, der *bewußten Traditionsaufnahme* (die Zeichen Jesu werden nicht prinzipiell kritisiert; ihre Ausrichtung auf den vollmächtigen, von Gott legitimierten Wundertäter wird vom Evangelisten übernommen), andererseits „polemisiere" die joh Darstellung gegen das pharisäische Sündenverständnis, das sich am Verhalten des Einzelnen gegenüber den Geboten der Tora orientiere (vgl. 38f.51f u. ä.). Bei Metzner wird hier eine gewisse Unschärfe erkennbar: Einerseits habe der Evangelist „die Position des Tradenten ausgebaut" (78), andererseits werde das pharisäische und vorjoh Sündenverständnis vollständig zurückgewiesen (78f). Dem Rezensenten bleibt es eine offene Frage, ob das jüdische Gesetz im JohEv wirklich so weit distanziert wird, wie M. annimmt. Zwar übernimmt bei Johannes der Gesandte und Offenbarer die Rolle des Gesetzes bei Paulus: die Überführung der Sünde (vgl. 328–350). Nur ist im JohEv dieses Tun und Wirken Jesu auch in der Perspektive des Zeugnisses des Gesetzes gesehen (Zeugnis ist bei Johannes eine eminent positive Größe!). Es wäre noch einmal zu fragen, ob 1,17 wirklich antithetisch (vgl. 90f) und das JohEv tatsächlich anders als Paulus „den Gesetzesbegriff mitsamt seinen anthropologischen Konsequenzen aus der Sündenproblematik ausgeklammert" hat (357; vgl. 349). Theologiegeschichtlich votiert der Verfasser mit *U. Schnelle* für eine „Transformation paulinischer Aussagen" im JohEv (333: Zitat von *U. Schnelle*[52]).

Einige weitere Thesen der Monographie und gegebenenfalls Anfragen zu ihnen seien hier angeführt: Metzner rechnet mit der Kenntnis des MkEv durch den Evangelisten Johannes (vgl. 43.63.117f). Die Bezeichnung Jesu als „Lamm Gottes" im Munde Johannes des Täufers in 1,29.36 deutet er passatheologisch (gegen die Deutung von M. Hasitschka auf den Gottesknecht) und in Verbindung mit der joh Kreuzestheologie sühnetheologisch. So beinhalte 1,29.36 die programmatische Leitthese der Christologie des Evangelisten (vgl. nur 137). Die Aufbruchssituation in 14,31c lenke die Aufmerksamkeit auf die nachösterliche Gemeinde (205–209; vgl. auch die Interpretation von *U. Schnelle*[53], der sich Metzner hier und auch sonst öfter anschließt; freilich rechnet er anders als *U. Schnelle* mit zeitlicher Nachordnung des 1 Joh nach dem JohEv; vgl. 311–327). Gegen diese Auslegung, die den Bruch zwischen 14,31 und 15,1 schließen soll, läßt sich jedoch einwenden, daß auch der erste Teil der joh Abschiedsrede in 13,31–14,31 (wie das gesamte JohEv) die nachösterliche Situation im Blick hat. Nachösterlich setzt die Gemeinde das eschatologische Offenbarungswerk Jesu fort – so die Auslegung von 20,23.

In 1,11–12 sieht der Verfasser eine „Zweiteilung des Evangeliums angedeutet" (33 Anm. 10) in 1,19–12,50 und 13,1–20,29. Glaube und Unglaube, „Aufnahme" bzw. „verweigerte Aufnahme" lassen sich jedoch nicht auf zwei Abschnitte des JohEv aufteilen. Denn in jeder joh Szene wird das Ringen um die der Sendung Jesu entsprechende Aufnahme thematisert.

Metzner wendet sich gegen die freie Willensbeteiligung des Menschen bei der Sünde, die die monographische Abhandlung von *M. Hasitschka* zum gleichen Thema betont (vgl. 16.163 Anm. 23).[54] In Spannung dazu spricht sich der Autor mit Blick auf 12,37ff gegen eine deterministische Interpretation aus und spricht von der „menschlichen Mitverantwortung und Schuld" am Unglauben (vgl. 100; vgl. 166.167: „selbstverschuldete Blindheit"). S. 230 definiert M. zutreffend Sünde als willentliches Sich-Entziehen aus dem liebenden Ziehen des durch den Sohn wirkenden Vaters (vgl. auch 338).

Zu Joh 5 vertritt der Autor die These, daß der Geheilte ein Repräsentant des Unglaubens sei.[55] In 5,15 sei ἀναγγέλλειν nicht im Sinne einer positiven Verkündigung der Tat Jesu bzw. Jesu selbst zu verstehen, sondern als Denunziation (vgl. 53–55). Freilich enthält der als Vergleich herangezogene Vers 11,46 das Verbum ἀναγγέλλειν gerade nicht. Auch der übrige Sprachgerauch von ἀναγγέλλειν (vgl. die Verwendung in 4,25; 16,13–15.25 v.l.) bzw. ἀγγέλλειν (vgl. 4,51 v.l.; 20,18!) spricht nicht für diese These.

M.E. entgeht M. nicht ganz der Gefahr, den richtig beobachteten Rechtsstreit Jesu mit „der Welt" im JohEv (mit R. Bultmann) insgesamt zu schablonenhaft dualistisch darzustellen. Das JohEv zeichnet die Figuren und ihre Glaubenswege sehr differenziert und feinsinnig. Der Geheilte wird nach 5,1–16 nicht mehr erwähnt – mithin bleibt sein weiterer Weg offen; darin ähnelt er viel eher Nikodemus, dessen Reaktion auf die Worte Jesu in Joh 3,1–21 in Joh 3 selbst nicht mehr mitgeteilt wird. Freilich sprechen seine Worte in 7,50 und sein Tun in 19,38–42 eindeutig für seine ihm eigene positive Antwort auf die Glaubensforderung Jesu. In 5,17–46 wendet sich Jesus in einer langen Rede gegen „die Juden", die ihn verfolgen und zu töten trachten (5,16.18). Der Evangelist stellt den Geheilten gerade *nicht* auf ihre Seite.

Die Studie von R. Metzner hat ihren verdienten Platz in einer Reihe neuerer Johannesarbeiten, die die Erforschung des 4. Evangeliums durch Anknüpfung und durch kritische Rezeption ihrer Argumente erfreulich vorantreiben.

(9.) „Die Stunde kommt und sie ist jetzt da" (Joh 5,25) – die johanneische Eschatologie

Die Eschatologie des vierten Evangelisten gehört traditionell zu den meistdiskutierten joh Themen. In dieser Diskussion spiegeln und widersprechen sich die verschiedenen methodischen und hermeneutischen Ansätze der joh Forschungsgeschichte. Da das dreibändige Werk von J. Frey hier neue Maßstäbe setzt, sei der Ertrag dieses opus magnum am Beispiel des abschließenden dritten Bdes ausführlich vorgestellt.[56] Entstanden ist dieser Bd aus dem überarbeiteten zweiten Hauptteil seiner in Tübingen bei Martin Hengel gearbeiteten Habilitation (WS 1997/98). Schon die ersten beiden Bände dieser Trilogie sind als Meilensteine der Johannesforschung im Ausgang des 20. Jahrhunderts zu werten: Die umfassende, kritische Aufarbeitung der Forschungsgeschichte in Bd I[57] sowie die philologisch detailliert begründeten Ausführungen zum joh Zeitverständnis in Bd II[58] legen die sichere Grundlage für eine Neubestimmung und -auslegung der joh Eschatologie in dem hier vorzustellenden Bd III. Dem in den Bänden I–II überzeugend begründeten Bruch mit den geistes- und religionsgeschichtlichen Prämissen und der diesen Apriori zuarbeitenden, instrumentalisierten Literarkritik, die sich insbesondere in dem so einflußreichen Johanneskommentar von Rudolf Bultmann wiederspiegelt, setzt J. Frey nun positiv seine eigene Auslegung der eschatologischen Aussagen im corpus johanneum entgegen. Inhaltlich geht es ihm darum, die verbreitete Gegenüberstellung von präsentischer und futurischer Eschatologie in den joh Schriften methodisch und inhaltlich als unbegründetes Postulat zurückzuweisen und die bewußt intendierte Zuordnung beider Aussagereihen reflexiv en detail aufzuweisen und zu durchdringen – ein Unterfangen, das nach Ansicht des Rezensenten vollauf gelungen ist. Die Monographie zeichnet sich aus durch umsichtige, mögliche Ein-

[49] **Rainer Metzner, Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium** (WUNT 122), Tübingen: Mohr Siebeck 2000, 406 S.

[50] Vgl. hierzu weiterführend **Scholtissek**, K.: „Ironie" (s. Anm. 36).

[51] So auch **Knöppler**, Th.: **Die theologia crucis des Johannesevangeliums**. Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnations- und Erhöhungschristologie (WMANT 69), Neukirchen-Vluyn 1994, 19.

[52] Vgl. **Schnelle**, U.: „Paulus und Johannes", in: **EvTh 47** (1987) 212–118, hier 227.

[53] Vgl. Ders., **Johannesevangelium** (s. Anm. 4).

[54] Vgl. **Hasitschka**, M.: **Befreiung von Sünde nach dem Johannesevangelium.** Eine bibeltheologische Untersuchung (ITS 27), Innsbruck – Wien 1989.

[55] Vgl. **Metzner**, R.: „Der Geheilte von Johannes 5" (s. Anm. 35).

[56] **Frey**, Jörg: **Die johanneische Eschatologie III.** Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten (WUNT 117), Tübingen: Mohr Siebeck 2000, XVI u. 600 S.

[57] Ders., **Die johanneische Eschatologie I** (s. Anm. 2); vgl. die eigene Besprechung in: **ThRv 94** (1998) 515–517.

[58] Ders., **Die johanneische Eschatologie II** (s. Anm. 2); vgl. die eigene Besprechung in: **ThRv 96** (2000) 26–28.

wände berücksichtigende Ausführungen, die die Leser mitnehmen, die sie die sorgfältig und klar formulierten Argumentationsschritte mitverfolgen lassen.

Die etwa zeitgleich zu der Arbeit von J. Frey ebenfalls an der Ev.-Theol. Fakultät in Tübingen bei Otfried Hofius erstellte Dissertation von Hans-Christoph Kammler[59] setzt freilich andere, entgegengesetzte Akzente: In der Auslegung von Joh 5,17–30 deutet der Autor *sämtliche* eschatologischen Aussagen in diesem Abschnitt *präsentisch-eschatologisch* (auch 5,28–29; vgl. ebenfalls 6,39c.40c.44c.54b; 11,25–26; 12,48c; 14,2–3; 17,24). Es nimmt nicht Wunder, wenn Frey diesem Versuch, der sich in seiner Sicht als Ausflucht vor der Komplexität der joh Eschatologie erweist, in seinen Fußnoten wiederholt und unmißverständlich widerspricht (vgl. 6 Anm. 18; 37 Anm. 37 und sehr viel öfter; vgl. das Register).

Die Ausführungen Freys gliedern sich in vier unterschiedlich umfangreiche Hauptteile, eine ansprechend konzentrierte Zusammenfassung (463–488) und ausführlichste Register (489–600). Einleitend definiert er als „eschatologisch" „all jene Motive in den johanneischen Texten ..., die in der alttestamentlich-frühjüdischen oder urchristlichen Tradition im Zusammenhang mit den Endereignissen gesehen werden" (3f).

(I) Hermeneutisch plausibel setzt der Gang der Untersuchung beim „Rezeptionshorizont der Adressaten", nämlich den „eschatologischen Traditionen in den johanneischen Gemeinden" ein (1. Hauptteil: 13–44). Insbesondere aus Joh 21 wie 1–3 Joh gewinnt Frey diejenigen eschatologischen Themen, die den Adressaten der Briefe wie des Evangeliums bekannt gewesen sein müssen. Dazu gehört die Erwartung der Parusie Jesu nach Joh 21,22–23 (ἕως ἔρχομαι; vgl. 1 Kor 4,5; 11,26), die durch die Herausgeber des Evangeliums von ihrer ursprünglichen Terminierung (bis zum Tode des geliebten Jüngers) befreit und als nicht-terminierte Erwartung neu in Geltung gesetzt wird. Ein weiteres Moment ist die Erwartung des „Antichristen" (1 Joh 2,18; 4,3), eines apokalyptischen Gegenspielers (vgl. Mk 13,2; 2 Thess 2; Offb 13). Sodann können – freilich nur mit äußerster Vorsicht – auch aus dem corpus evangelii vorjohanneische Traditionsstücke bzw. Kernlogien[60] herausgefiltert werden, die Aufschluß geben über futurisch- wie präsentisch-eschatologische Aussagen, die den Adressaten des JohEv vertraut waren: Parusietraditionen (vgl. 14,2–3.18.28; 16,16), Worte über die eschatologische Totenerweckung (5,25.28) wie über das Eingehen in die Basileia (3,5) und präsentische Heilszusagen an die Glaubenden (6,47; vgl. 5,24). Diese Traditionsvielfalt (!) wird im JohEv in einem Prozeß der „Bejahung und Bekräftigung" (44) aufgenommen und „rekontextualisiert" (vgl. ebd.).

(II) Da der Vf. die Johannesbriefe zeitlich vor das JohEv datiert, setzt er seine Ausführungen mit der „apokalyptischen Zeitdeutung und eschatologischen Verkündigung in den Johannesbriefen" fort (2. Hauptteil: 45–101).

Mit der Abfolge: 2–3 Joh, 1 Joh, JohEv (alle gemeinsam vom gleichen Autor, dem *Presbyteros*; ohne Joh 21) rekonstruiert der Vf. eine Entwicklungslinie der joh Schule, die die eschatologischen Befunde im corpus johanneum tragen soll. So sehr die im einzelnen angeführten Beobachtungen sich auch zu einer konsistenten Theorie der Entstehung der joh Schriften (unterschiedliche christologische Positionen, besonders die Ablehnung der wahren Menschheit Christi, führen zu einer innerjoh Spaltung, die sich in den joh Schriften widerspiegelt) zusammenfügen mögen, eine zwingende traditionsgeschichtliche Erklärung und Zuordnung der joh Schriften ergibt sich daraus noch nicht. F. sieht dies selbst (59). Insbesondere die Bezüge zwischen Joh 1,1–18 und 1 Joh 1,1–4 und die angenommene Beziehung zwischen Joh 6,60–71, 1 Joh 2,18ff und 2 Joh 7 ließen sich hier neu diskutieren. Auch die Deutung von 2 Joh 7 („Jesus Christus kommend im Fleisch") auf die Parusieerwartung und damit verbunden die Annahme einer einheitlichen Gegnerfront in 1–3 Joh und auch im JohEv (vgl. 6,60–71; 13,31–14,31[61]) läßt noch Platz zu Rückfragen. Vielleicht ist der Sitz im Leben der joh Schriften doch nicht so einheitlich, wie Frey es annehmen möchte.

Die von F. vertretene Interpretation der eschatologischen Aussagen in 1–3 Joh und im JohEv hängt keineswegs an dieser Chronologie der joh Schriften. Zudem kann kein Zweifel daran bestehen, daß gerade die futurisch-eschatologischen Aussagen in 1 Joh, auf die J. Frey mit Recht nachdrücklich hinweist, ein wertvolles, ja unverzichtbares Moment für die Diskussion der joh Eschatologie insgesamt und ihres Sitzes im Leben darstellen! Besonders zu betonen ist die pointiert apokalyptische Deutung der durch die doketisierenden Gegner heraufgeführten Spaltung (vgl. 1 Joh 2,18–19: ἐσχάτη ὥρα vgl. ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ in Joh 11,24), die Parusie- (1 Joh 2,28) bzw. Gerichtserwartung (1 Joh 4,17) sowie die eschatologische Gemeindetradition in 1 Joh 3,1–2. Dabei stehen für Frey mit Recht die Heilsgewißheit und die Zukunftserwartung in 1 Joh gerade nicht in Konkurrenz zueinander.

(III) Den 3. Hauptteil bildet die Analyse und Interpretation „der eschatologischen Verkündigung in den johanneischen Abschiedsreden" (102–239), die vergleichsweise direkt in die Situation der Adressaten des JohEv sprechen. Die Abschiedsreden in Joh 13–17 bilden einen hermeneutischen Schlüssel für das JohEv, da sie die typisch joh Verschmelzung der Zeiten besonders deutlich erkennen lassen.[62] F. spricht von einer „temporalen Stereoskopie" und einer „programmatischen *Verschmelzung der temporalen und sachlichen Horizonte der Zeit Jesu und der Zeit der Gemeinde*" (234). In diesen Abschiedsreden[63] präsentiert sich das JohEv insgesamt als „‚geistgewirkte nachösterliche Anamnese'" (105)[64]. Die literarische Spannung, daß 14,31 erst in 18,1 die organische Fortsetzung findet, löst der Autor mit dem Hinweis darauf, daß die Herausgeber des JohEv nach dem Tod des Evangelisten Redepartien des Evangelisten eingefügt hätten (118).

Das Modell der relecture, das besonders in den Arbeiten von Jean Zumstein[65] und Andreas Dettwiler[66] eingeführt wurde, weist er als „Neuauflage der literarkritischen Ansätze mit abgemilderten Konturen" (117) zurück. Über diese Einschätzung, die sich auch bei U. Schnelle[67] findet, läßt sich streiten. Das Paradigma relecture setzt wie die Auslegung von F. einen Bruch mit der klassisch-joh Literarkritik voraus und versucht die von F. dem Evangelisten zugesprochene jahrzehntelange Wachstumsgeschichte der joh Texte methodisch und inhaltlich näher zu bestimmen. Dabei fällt die Aufmerksamkeit besonders auf die überraschend vielfältigen Wiederaufnahmen und Fortschreibungen typisch joh Worte und Motive, die nach einer Erklärung verlangen.

Fraglich ist, ob Joh 16,5 („und niemand von euch fragt mich: Wohin gehst du?") wirklich als Widerspruch zu 13,36 und 14,5 (so Frey 117f.206 mit Anm. 140) verstanden werden muß. Vielleicht läßt sich von 16,30 („jetzt wissen wir, daß du alles weißt, und du es nicht nötig hast, daß jemand dich etwas fragt. Deshalb glauben wir, daß du von Gott gekommen bist") her eine Brücke zu 16,5 zurückschlagen? J. Zumstein sieht in 16,5 etwa einen bewußten Rückgriff auf 13,36: Gerade als Anspielung auf 13,36 werde 16,5 verstehbar.[68]

Insgesamt hängt an diesen Einschätzungen auch die Frage ob Joh 16,4b–33 in Abhebung zu Joh 14, wo Frey stärker präsentisch-eschatologisch interpretiert, pointierter futurisch-eschatologisch verstanden werden kann. Die Diskussion scheint mir noch nicht abgeschlossen. Zuzustimmen ist der zusammenfassenden Beobachtung: „Die Vorgehensweise in Joh 14 und 16 ist durchaus vergleichbar: (...) Die traditionellen Zukunftsverheißungen werden (...) transparent für die bereits jetzt erfahrbare Erfüllung des Heils" (237).

Bei der Auslegung der ersten Abschiedsrede Joh 13,31–14,31 (119–178) weist der Autor die bei Jürgen Becker[69] am schärfsten vorgetragene These, der Evangelist verwerfe die futurisch-eschatologische Aussage in 14,2–3 zugunsten der präsentisch-eschatologischen

[59] Vgl. **Kammler**, Hans-Christian: **Christologie und Eschatologie**. Joh 5,17–30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie (WUNT 126), Tübingen 2000.

[60] Zum vorjoh Spruchgut vgl. den Beitrag von **Theobald**, M.: „‚Spruchgut' im Johannesevangelium. Bestandsaufnahme und weiterführende Überlegungen zur Konzeption von J. Becker", in: **Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte** (s. Anm. 24) 335–367.

[61] Ist der Sitz im Leben der Abschiedsrede 13,31–14,31 wirklich nah an 1 Joh 2,18ff und/oder Joh 6,60–71 heranzurücken? Frey formuliert selbst: „Noch fundamentaler steht hinter ihrer Verunsicherung freilich die Erfahrung der ‚Abwesenheit' Jesu, ..." (125; vgl. ebd. 126).

[62] Vgl. **Hoegen-Rohls**, Christina: **Der nachösterliche Johannes.** Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium (WUNT II 84), Tübingen 1996 (vgl. die eigene Besprechung in: Neue Wege I [s. Anm. 6] 288f); **Scholtissek**, K.: „Abschied und neue Gegenwart. Exegetische und theologische Reflexionen zur johanneischen Abschiedsrede Joh 13,31–17,26", in: **EThL 75** (1999) 332–358.

[63] Im Sinne des JohEv macht es Sinn, von einer einzigen Abschiedsrede in Joh 13–17 zu sprechen; vgl. die Argumente in: **K. Scholtissek**, Abschied (s. Anm. 62) 348–350.

[64] Zitat von **Schnelle**, U.: „Perspektiven" (s. Anm. 6) 61. Vgl. ders., „Johannes als Geisttheologe", in: **NT 40** (1998) 17–31; vgl. **Becker**, J.: „Das Geist- und Gemeindeverständnis des vierten Evangelisten", in: **ZNW 89** (1998) 217–234. Gegen die erkenntnistheoretische Priorität einer nachösterlich-pneumatischen Sichtweise wendet sich **Rahner**, Johanna: **„Er aber sprach vom Tempel seines Leibes".** Jesus von Nazaret als Ort der Offenbarung Gottes im vierten Evangelium (**BBB 117**), Bodenheim 1998; vgl. dies., „Vergegenwärtigende Erinnerung. Die Abschiedsreden, der Geistparaklet und die Retrospektive des Johannesevangeliums" in: **ZNW 91** (2000) 72–90; vgl. hierzu: **Scholtissek**, K.: Neue Wege II (s. Anm. 6) 124–126.

[65] Vgl. hierzu die Besprechung des Sbdes von J. Zumstein in diesem Beitrag unter IV. (6).

[66] Vgl. Anm. 38.

[67] Vgl. **Schnelle**, U.: **Johannesevangelium** (s. Anm. 4) 237f; vgl. die Antwort von **Scholtissek**, K.: Neue Wege II (s. Anm. 6) 111–113.

[68] Vgl. **Zumstein**, J.: **Erinnerung** (s. Anm. 37) 26.

[69] J. **Becker** hat seine These erneut bekräftigt, in: Ders., „Die Hoffnung auf ewiges Leben im Johannesevangelium", in: **ZNW 91** (2000) 192–211.

Aussage in 14,23, vehement und überzeugend zurück.[70] Erhellend ist schon der Verweis auf die „temporale Doppelperspektive" in 13,31–32, die für das Ganze der Abschiedsrede bestimmend wird (123f). So kann Frey zeigen, daß der in 14,2–3 intonierte Parusiebezug in der ersten Abschiedsrede durchgehend aufrechterhalten wird. Die vielfach postulierte Identifikation von Ostern, Pfingsten und der Parusie im vierten Evangelium wird in seinen Einzelexegesen abgewiesen und durch eine „Zusammenschau bei gleichzeitiger Differenzierung" (167) ersetzt. In der Auslegung von 14,23, der ‚Einwohnung' Jesu und des Vaters macht der Vf. vermittelt auch über 1,14 die alttestamentlich-jüdische Schekhina- und Bundes-Tradition geltend.

Ist der in der Formulierung μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα (14,23) vorliegende Verzicht auf die Präposition ἐν „im singularischen Bezug auf den einzelnen Jünger" so zu erklären, daß die Verwendung von ἐν dem Evangelisten „als inadäquat erscheinen" mußte (171)? Der Evangelist verwendet sonst durchgehend die Präposition ἐν in den reziproken Immanenz-Aussagen (vgl. bes. 6,56; 15,5: ὁ μένων ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν αὐτῷ).

Im Kap. 16,4b–33 sind die Motive der Trauer (V. 6) bzw. der Bedrängnis (V. 33) und der Freude leitend. In dem Gleichnis von der gebärenden Frau in VV 21–22 werden sie konzentriert zusammengefaßt. Die ἐρχόμενα, die der Paraklet verkündigen wird (16,13), deutet Frey als „im eigentlichen Sinne eschatologische Ereignisse" (199; vgl. 190–204). Auch 16,16–33 interpretiert er in dieser Linie als „eine spezifisch johanneische Form der *Auseinandersetzung mit dem Problem der ‚Parusieverzögerung'*" (209), die beides aufeinander bezieht, den „nachdrücklichen Hinweis auf die gegenwärtig schon gegebene Heilserfüllung" und „die Hoffnung der Adressaten auf eine baldige Wende von der λύπη zur unangefochtenen χαρά" (222). So werden Joh 16,16.21–23a als „eschatologische Prolepsen" (232) gedeutet. Auch die sicher futurisch-eschatologische Aussage in 17,24 nimmt die Vollendungshoffnung der joh Christen in joh Sprache auf (223–232). Insgesamt zeigt sich Frey an einer klaren personalen Unterscheidbarkeit des Parakleten und des erhöhten Christus interessiert (177f.182–204). Die joh Theologie „ist auf *dem Weg zu trinitarischem Denken*" (191; zu 16,12–15).

(IV) Detaillierte exegetische Durchgänge zu den „eschatologischen Aussagen in der Darstellung des öffentlichen Wirkens Jesu" in Joh 3; 5 und 11 bestätigen die bisherige Auslegungslinie (4. Hauptteil: 240–462). In der Begegnung zwischen Jesus und Nikodemus, den Frey m. E. zu Unrecht als Vertreter der Unglaubenden zu deuten sucht (245f)[71], in Joh 3 führt der Evangelist mit dem Leitwort „ewiges Leben" *„seine eigene soteriologisch-eschatologische Terminologie im Munde Jesu* ein" (261). Die aus der synoptischen Jesusüberlieferung bekannte Wendung „Königsherrschaft Gottes" wird hier in einer typisch joh Denkbewegung (von 3,3.5 zu 3,14–16) transformiert. Wie dem Begriff „Königsherrschaft Gottes" in der synoptischen Jesusverkündigung so eignet auch der joh Deutung des „ewigen Lebens" die charakteristische Verbindung von gegenwärtigen *und* zukünftigem Heil (überhaupt entspricht die doppelzeitliche Perspektive der joh Eschatologie den anderen urchristlichen Zeugnissen; 476–480). „Ewiges Leben" meint joh die „‚personale Relation und Partizipation'"[72] an dem, der „das Leben in sich selbst *hat* (5,26)" (vgl. in 3,15: ἐν αὐτῷ; 282). Hier und besonders in Joh 5,19–30 wird der Primat der Christologie vor der Eschatologie offensichtlich (vgl. 321.398.469.472 u. ö.): Der die Zeiten übergreifende Sohn Gottes, der Vollmachtsträger Gottes (vgl. 5,17–18.19–23.26–27.30), steht in einer einzigartigen Beziehung zum Vater, die eben nicht nur funktional[73], sondern auch ontologisch verstanden wird (vgl. die gute Auslegung der absoluten ἐγώ εἰμι-Worte Jesu; 346–351.445–448.486f)[74]. Von diesem Ausgangspunkt her interpretiert der Autor die eschatologischen Aussagen in 5,24–25 (präsentisch) und in 5,28–29 (futurisch) als Explikationen der christologischen Vollmacht Jesu (vgl. 477): Die Gegenwärtigkeit der Lebensmitteilung, ihre eschatologische Endgültigkeit und die Verheißung einer endzeitlichen Totenerweckung ergänzen und bestärken sich gegenseitig (vgl. 398–400). Hochinteressant ist sodann die ertragreiche Auslegung des Lazaruswunders, in der F. zeigen kann, daß dieses Kapitel Joh 5,19–30 *narrativ entfaltet* und sich direkt auf 5,24–25 *und* 5,28–29 zurückbezieht (401–462). Die doppelzeitliche Perspektive der Zuordnung von präsentischem und futurischem Heil wird auch in Joh 11 durchgehalten. Das Gespräch zwischen Jesus und Martha in 11,20–27, das die Gegenwart des Heils in der Person Jesu und das lebensvermittelnde Glaubensbekenntnis der Martha thematisiert, macht die in der Auferweckung des Lazarus zeichenhaft betonte Leiblichkeit des vollendeten Lebens nicht überflüssig! Schon in 11,25–26 fließen nach F. präsentisch- (11,25a) und futurisch-eschatologische Aussagen (11,25b.26) zusammen.

Als unausgeglichen empfindet der Rezensent die Hinweise zu einer Prädestination im corpus johanneum: „Auch der erste Johannesbrief setzt voraus, daß die Entscheidung über das eschatologische Heil bzw. Unheil in der Gegenwart fällt, im Glauben oder Unglauben, Bleiben oder Nicht-Bleiben, Lieben oder Nicht-Lieben. Für seine Adressaten ist sich der Autor gewiß, daß diese Entscheidung bereits gefallen ist, daß sie das ewige Leben haben (1 Joh 5,12.13) und an der baldigen Vollendung ihrer Gotteskindschaft teilhaben werden" (95f). M. E. ist dem ersten Satz dieses Zitates zuzustimmen, eben deshalb aber dem zweiten Satz *nicht ungeschützt*. Auch für die aus der Sicht des Briefautors orthodoxen Christen bleibt der Anspruch des Glaubens, des Bleibens, der Liebe, die *je neu* (und eben nicht ein für alle mal) vollzogen werden können und müssen. M. E. ist es deshalb sehr problematisch, von einer prädestinatianischen Sicht des Briefautors und Evangelisten zu sprechen (vgl. 73.472f). Überraschenderweise stimmt Frey hier der Position von H.-Chr. Kammler zu (372 mit Anm. 217): „Der Evangelist versteht den Vorgang des Hörens und Glaubens prädestinatianisch" (372). Das Weggehen der wahrhaft Glaubenden (vgl. 6,60–71) sei im joh „keine Möglichkeit. Für sie ist das Bleiben vorausgesetzt, zu dem das Johannesevangelium immer wieder mahnt, ..." (373). M. E. ist das ein Widerspruch: Eben insofern das Evangelium immer wieder *gerade die Christen* zum Glauben und zum Bleiben mahnt, setzt es sehr wohl die Möglichkeit „wegzugehen" voraus (vgl. 15,2.6). M. E. kann die von Frey vertretene Sicht auch den ethischen Anspruch *an die Christen* nicht mehr ausreichend begründen.

Andererseits weist der Autor einen harten Determinismus zurück (473) und sieht, daß Glaube im Sinne des JohEv zwar eine der menschlichen Verfügbarkeit entzogene Größe ist, die individuelle Lebensgeschichte der Menschen jedoch keineswegs apriori determiniert verstanden wird (vgl. 257.473).

Die dreibändige Eschatologie von Jörg Frey weist den methodischen und inhaltlichen Positionen der Bultmannschen Johannesauslegung endgültig den verdienten Platz in der Forschungsgeschichte zu. Wer immer sich in Zukunft mit dem corpus johanneum wissenschaftlich beschäftigen will, wird die in dieser Trilogie begründeten Positionen wie das hier gewonnene Auslegungsniveau berücksichtigen und im besten Sinne des Wortes aufarbeiten müssen.

VII. Die Sprache des vierten Evangeliums

Zu den besonders charakteristischen Eigenschaften, die das JohEv von den synoptischen Evangelien abhebt, gehört die eigengeprägte joh Sprache. Sie hat Anlaß zu vielerlei sozialgeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Spekulationen gegeben. Nachdem heute literarkritische Dissoziierungen gerade wegen der weitreichenden Einheitlichkeit der joh Sprache zurücktreten, rücken die Wahrnehmung und Interpretation der *Metaphorik*[75], der *Mißverständnisse*[76], der *Ironie*[77] im JohEv und die joh Betonung der *Unverfügbarkeit* Jesu[78] in das Zentrum der Aufmerksamkeit.

(10.) Familienmetaphorik

In seiner umfassenden Studie erschließt Jan G. van der Watt (Pretoria) in dieser Gründlichkeit erstmalig die joh Familienmetapho-

[70] Der Rezensent selbst hat mit eigenen Akzenten diese Auslegung für Joh 14 abgelehnt und eine positive Verhältnisbestimmung der VV 14,2–3 und 14,23 im Kontext der joh Familienmetaphorik wie der mit dieser verbundenen Immanenz-Aussagen herausgearbeitet; vgl. Ders., **In ihm sein und bleiben** (s. Anm. 34) 210–274.

[71] So jedoch auch **Hamid-Khani**, S.: **Revelation** (s. Anm. 82) 216f.375–377. Vgl. hierzu auch die Ausführungen zu **Wengst**, K.: **Johannesevangelium** (s. Anm. 30), oben unter III. (5). Vgl. auch die Hinweise bei **Daly-Denton**, M.: **David** (s. Anm. 29) 299f.

[72] **Schnackenburg**, R.: **Das Johannesevangelium** (HThK IV/2), Freiburg i. Br. (1971) ^{4}1985, 438.

[73] So jedoch **Wengst**, K.: **Johannesevangelium I** (s. Anm. 30) 226f.

[74] Zum alttestamentlichen, frühjüdischen und rabbinischen Gebrauch von אני הוא bzw. אנא הנא vgl. jetzt: **Williams**, Catrin H.: **I am He.** The Interpretation of *‚Anî Hû'* in Jewish and Early Christian Literature (WUNT II 113), Tübingen 2000.

[75] Vgl. **Schwankl**, O.: **Licht und Finsternis** (s. Anm. 34) (hierzu: **Scholtissek**, K. „Neue Wege I" [s. Anm. 6] 285–288); **Becker**, J.: „Die Herde des Hirten und die Reben am Weinstock. Ein Versuch zu Joh 10,1–8 und 15,1–17", in: **Die Gleichnisreden Jesu 1899–1999**. Beiträge zum Dialog mit Adolf Jülicher (BZNW 103), Berlin 1999, 149–178.

[76] Vgl. hierzu zuletzt: **Dettwiler**, A.: „Fragile compréhension. L'hermeneutique de l'usage johannique du malentendu", in: **RvThPh 131** (1999) 371–384; **Rahner**, Johanna: „Mißverstehen um zu verstehen. Zur Funktion der Mißverständnise im Johannesevangelium", in: **BZ 43** (1999) 212–219 ; vgl. auch **Thatcher**, Tom: **The Riddles of Jesus in John.** A Study in Tradition and Folklore (SBL.MS 53), Atlanta 2000.

[77] Vgl. **Scholtissek**, K.: **Ironie** (s. Anm. 36) (Lit.).

[78] Vgl. **Stibbe**, M. G. W.: „The elusive Christ; A New Reading of the Fourth Gospel (1991)", in: **The Gospel of John as Literature.** An Anthology of Twentieth-Century Perspectives (NTTS 17), ed. by id., Leiden 1993, 231–247.

rik.[79] Nach metapherntheoretischen Reflexionen (1–24), welche die Grenzen der Interpretation betonen[80], entwickelt der Autor eine Metaphertheorie im Ausgang von den Texten des JohEv selbst (25–110: „Developing a theory of metaphor by means of key passages from the Gospel according to John"; 111–160: „Building a theory of metaphor"; bes. im Bezug auf Joh 15,1–17; 10,1–18; 4,31–42). Es gelingt ihm, in ausgreifenden Analysen überzeugend herauszuarbeiten, daß das familienmetaphorische Bildfeld („Family of the King": 161–393), das die alltägliche Lebenserfahrung und soziale Realität menschlichen Lebens in der antiken Mittelmeerwelt aufgreift und kritisch übersteigt, im JohEv die durchgehende Leitmetaphorik darstellt, der sich die unterschiedlichen anderen Metaphoriken netzwerkartig zuordnen. Gerade in der Zusammenschau und Konvergenz metaphorischer Aussagen im JohEv liegt einer der innovativsten Impulse dieser Arbeit. So gehören zum engeren Bildfeld die Motive: Vater, Mutter, Sohn, Kinder, Hochzeit, Bräutigam, Liebe, Geburt-Leben-Tod, Freunde, Sklaven, Waisen, Haus, Brot (Essen), Wasser (Trinken), Eigentum, Hausrecht, Erziehung, Wissensweitergabe, gegenseitige Ehre, Schutz und der Paraklet (370–375). Auch die Tempel-, Licht-Finsternis-, Wasser-, Brot- und Gerichtsmetaphoriken lassen sich dieser Leitmetaphorik zuordnen (397.403). Die sieben prädikativen „Ich-bin"-Worte Jesu sind ein anschauliches Beispiel, wie der Evangelist die eine Botschaft aus ihrem theo-logisch-christologischen Zentrum („Vater" – „Sohn") in verschiedenen Metaphoriken zu entfalten versteht (vgl. 414–422).

G. van der Watt betont mit Recht, daß der Evangelist sich der Metaphoriken für seine Auslegung des Evangeliums bedient: Er nutzt die metaphorischen Potentiale und die der Metaphorik innewohnende Dynamik dort, wo und soweit es ihm nützlich erscheint: „The form of the imagery is dominated by the message. John adapts and develops his imagery in such a way that it communicates what he wants to say in the most effective way" (413; vgl. 143–149).

Diese Monographie zeigt in wünschenswerter Deutlichkeit, wie es dem Evangelisten gelingt, sein Evangelium metaphorisch zu versprachlichen und zu kommunizieren. Dabei gewinnen insbesondere die Konvergenzen zwischen Einzeltexten und der Gesamtbotschaft des JohEv eine erhebliche Aussagekraft im Blick auf das synthetische Integrationsvermögen der joh Theologie.

(11.) Änigmatisches Sprechen im Johannesevangelium[81]

Die umfangreiche Dissertation von Saeed Hamid-Khani (Cambridge)[82] widmet sich den Eigentümlichkeiten der joh Sprache („the enigmatic quality of the language of the Fourth Gospel"; 1). Die Leser werden durch eine schier unerschöpfliche Fülle von Literatur, Forschungspositionen und Teilthemen geschleust. Die Fußnoten verweisen exzessiv auf weitere Literatur (und zitieren überflüssigerweise die vollen bibliographischen Titel, die im Literaturverzeichnis noch einmal wiederholt werden). Wer sich jedoch durch die teils additive, wenig übersichtliche Materialsammlung hindurcharbeitet (vgl. nur die Register S. 411–573), wird mit Einsichten und inspirierenden Impulsen belohnt. Manche Aufsätze und Monographien aus früheren Jahrzehnten werden aus der Vergessenheit gerissen. Viele interessante Positionen werden zwar benannt, aber nicht wirklich abgesichert. Sie wirken deshalb mitunter holzschnittartig. Exakte exegetische Einzelauslegungen sucht man vergebens.

Zu apodiktisch wenden sich die Ausführungen gegen die religions- und sozialgeschichtlichen sowie die literarkritischen Ansätze (17f; vgl. 157–219) und plädieren für eine Einbettung und Deutung der joh Sprache im Kontext der joh Theologie, die auf einen universalen Adressatenkreis ziele (Juden, Samariter und Heiden) und in deren Zentrum die messianische Identität Jesu stehe (19f.207.220–229.409f). Auch die Zuschreibung des Evangeliums an den Apostel Johannes geschieht viel zu unvermittelt (22–24).

Innerhalb der Ausführungen diskutiert und reflektiert der Autor literarische Phänomene wie Ironie, Symbolik, Metaphorik, Poetik, dramatischer Stil, dualistische und doppeldeutige Ausdrücke, Wiederholungen, *characterization* und andere literarische Stilmittel, die er gemeinsam unter dem Leitwort „ambiguity" subsummiert (32; vgl. 33–122). Auch die alttestamentlichen Zitate und Anspielungen werden diesen joh Eigentümlichkeiten zugeordnet (91–120). Die hebräischen Heiligen Schriften und nicht andere religionsgeschichtliche Milieus bilden den dominierenden Sitz im Leben des JohEv: „The Fourth Gospel in every tenet of its theology presupposes the Old Testament" (138; vgl. 123–139.230–330). Von hier her leitet der Autor die wesentlichen Sprachmerkmale des JohEv ab (vgl. 252).

Die pauschale Wendung „die Juden" deutet S. Hamid-Khani auf die Pharisäer (238–247). Kontrovers ist seine Behauptung zu diskutieren, die Eigenart der joh Schriftauslegung sei nicht typologisch oder allegorisch, sondern ‚konsumierend': „John does not claim similarities. He does not use the Old Testament to say that certain events and ideas correspondend to actions, events, and meaning of Jesus' life in a typological or allegorical way. (...) he claims in Jesus Christ ‚this' (present) is the realisation or consummation of ‚that' (past)" (293). Diese Aussage steht im Widerspruch zu seinem eigenen Urteil an anderer Stelle: Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus „is incomprehensible and meaningless, apart from the revelation of God in the past captured in Israel's Scriptures" (352).

Nicht ausreichend reflektiert und deshalb widersprüchlich ist auch die folgende Aussage: „In the Fourth Gospel Jesus is identified with the God of Israel's Scriptures who is made known as the Father of Jesus Christ" (357). Gegen den ersten Teilsatz ist mit dem zweiten Teilsatz zu sagen: Gerade weil „der Vater" Jesus als „seinen Sohn" und Jesus ihn als „seinen Vater" offenbart, sind beide nicht identisch. Die Einheit von Vater und Sohn (10,30) meint joh eine *unio distinctionis*. Zurückzuweisen ist seine Auslegung der Seligpreisung in 20,29, für die sich der Autor plötzlich doch wieder auf R. Bultmann beruft, den er sonst so oft kritisiert: Wenn die joh Zeichen und die österlichen Erscheinungen wirklich nur Konzessionen an die Glaubensschwäche der Jünger wären, wahrer Glaube allein auf dem weitergegebenen Wort Jesu beruhte (378f), dann wäre der größte Teil des JohEv wohl überflüssig.

Auf der einzigen Seite, in denen Hamid-Khani explizit auf den joh terminus technicus für den sich entziehenden Jesus (κρύπτω in 12,36) im JohEv eingeht (400), deutet er diesen im Kontext einer Gesamtauswertung seiner Arbeit als eine Folge der Ablehnung der Offenbarung (400–406). Die vorliegende Arbeit spricht ein wichtiges exegetisches Thema der Johannesforschung an und stellt eine Fülle von Materialien und Interpretationsansätzen bereit. Eine wirklich zufriedenstellende Durchdringung der Thematik steht freilich noch aus.

VIII. Abschluß

Bei aller Unterschiedlichkeit der Ansätze, Themen und Ergebnisse der hier vorgestellten neueren Beiträge zur Johannesforschung wird eine Grundtendenz unübersehbar: Dem vorliegenden kanonischen Text des JohEv (mit einer gewissen Reserve für das Kap. 21) und mit ihm dem Evangelisten als Autor *dieses* Textes wird heute mehr zugetraut, als in früheren Phasen der Forschungsgeschichte. Der Text des Johannesevangeliums ist gerade mit all seinen Merkmalen, Spannungen und Besonderheiten der exegetischen Interpretation aufgegeben.

Das Forschungsparadigma, das mit antagonistischen bzw. kontradiktorischen Theologien (Christologien, Eschatologien, Pneumatologien, Ekklesiologien, etc.) arbeitet, um die Traditionsgeschichte eines joh Passus oder auch seine synchrone Textgestalt zu erklären, ist mit einem Gegenentwurf konfrontiert, der zweifach ausgearbeitet werden kann: Die Vertreter der relecture rechnen mit einem kreativen, zugleich aber traditionsgebundenen *Fortschreibungsprozeß*, der sich im vierten Evangelium niederschlägt. Die Vertreter der Einheitlichkeit des vierten Evangeliums bleiben skeptisch gegenüber einem methodisch einwandfreien Weg, vorjoh Texte bzw. innerjoh Fort- und Umschreibungsprozesse zu rekonstruieren, und betonen die Möglichkeit, die komplexen joh Texte in sich konsistent auszulegen. Beide Sichtweisen rechnen damit, daß der Evangelist mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auf eines oder mehrere der synoptischen Evangelien und zudem auf eine erheblich ausgearbeitete vorjoh Jesusüberlieferung zurückgreifen konnte. Die textgenetische Rekonstruktion dieses joh Reifeprozesses wird wohl auch deshalb im einzelnen strittig bleiben, weil der *Evangelist selbst* diese seine Traditionen schon auf ihrem Weg ins Evangelium hinein *(mit-)geprägt* hat.

Diese neue Sicht auf das JohEv läßt bis dahin verdeckte Textphänomene stärker in den Blick treten: narrative Strukturen und Kompositionen im JohEv, metaphorische Netzwerke und Prozesse, ironische Verkehrungen und Rollenwechsel, theologisch relevante Fort-

[79] Vgl. **van der Watt**, Jan G.: **Family of the King: Dynamics of Metaphor in the Gospel according to John** (BIS 47), Leiden 2000; zur joh. Familienmetaphorik auch **Scholtissek**, K.: Kinder Gottes und Freunde Jesu. Beobachtungen zur johanneischen Ekklesiologie, in: **Ekklesiologie des Neuen Testaments.** FS K. Kertelge, hg. v. Kampling, R. – Söding, Th. Freiburg i. Br. 1996, 184–211; Ders., **In ihm sein und bleiben** (s. Anm. 34) 162–165. 179–184.222–253.

[80] Vgl. **van der Watt**, Jan G.: **Family** (s. Anm. 79), 14: „The context sets realistic boundaries for the interpretation and utilization of metaphors."

[81] Vgl. hierzu auch: Schreiber, Stefan – Stimpfle, Alois (Hg.), **Johannes aenigmaticus**. Studien zum Johannesevangelium. FS H. Leroy (BU 29), Regensburg 2001.

[82] **Hamid-Khani**, Saeed: **Revelation and Concealment of Christ.** A Theological Inquiry into the Elusive Language of the Fourth Gospel (WUNT II 120), Tübingen 2000.

und Um-Schreibungen der semantischen Achse des JohEv[83] bzw. der „Messias-Regel" des Täufers in 1,26: „Mitten unter euch steht er, den ihr nicht kennt".[84]

[83] Vgl. hierzu: **Mußner**, F.: Die „semantische Achse" des Johannesevangeliums. Ein Versuch (1989), in: ders., **Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche.** Gesammelte Aufsätze [WUNT 111], Tübingen 1999, 260–269; aufgenommen und weitergeführt von **Scholtissek**, K.: „‚Er kam in sein Eigentum – und die Eigenen nahmen ihn nicht auf' (Joh 1,11). Jesus – Mittler und Ort rettender vita communis in Gott nach dem Johannesevangelium", in: **GuL 72** (1999) 436–451; Ders., **In ihm sein und bleiben** (s. Anm. 34) 179–184.228–230.

[84] Vgl. hierzu die Ausführungen des Vf.s: „Mitten unter euch steht der, den ihr nicht kennt" (Joh 1,26). Die Messias-Regel des Täufers als johanneische Sinnlinie – aufgezeigt am Beispiel der relecture der Jüngerberufungen in der Begegnung zwischen Maria von Magdala und Jesus, in: **MThZ 48** (1997) 103–121.

Der so oft als interpretatorische Leitkategorie verwendete joh Dualismus kann die *wirklichen Feinstrukturen* vieler joh Begegnungserzählungen, der ungeheuer vielfältigen, detaillierten und sorgfältig gearbeiteten Personenprofile und der joh Verstehenssignale bzw. -ebenen nicht fassen. Eine Untersuchung zur Frage, wo genau und wie das JohEv dualistisch spricht bzw. polemisiert („die Juden") und wo es im Gegenteil dezidiert nichtdualistisch erzählt, mag hier als Desiderat angemeldet sein.

Wer sich heute aus wissenschaftlichem und theologischem Erkenntnisinteresse durch den Dschungel der Bücherberge in der Johannesforschung hindurch zum Evangelientext selbst vorarbeitet und mit hermeneutisch und forschungsgeschichtlich geschärfter Aufmerksamkeit Johannes-Texte exegetisch auslegt, darf weiterhin damit rechnen, mit tiefen, wohl auch überraschenden Einsichten in das eine Evangelium Jesu Christi beschenkt zu werden.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Der Glaube der Christen. Bd 1: Ein ökumenisches Handbuch. Bd 2: Ein ökumenisches Wörterbuch, hg. v. Eugen Biser u.a. – München / Stuttgart: Pattloch / Calwer 1999. XX, 1095 S. / V, 1095 S., geb. DM 168,00 ISBN: 3–629–00862–3 (Pattloch) / 3–7668–3658–7 (Calwer).

Wenn hochangesehene Theologen wie Eugen Biser und Ferdinand Hahn ein Handbuch gestalten und herausgeben, so kann man eigentlich schon vor der Einblicknahme vermuten, daß das Produkt sich sehen lassen kann. Diese Vermutung bestätigt sich im Blick auf den ersten Teil des Gesamtwerkes, das *Handbuch*, voll und ganz.

Aus dem Vorwort der Hg. erfährt man, daß man die Idee hatte, „ein neues und anders gestaltetes Handbuch zu konzipieren, das an der Schwelle zum dritten Jahrtausend vom Sinn und von der Bedeutung des christlichen Glaubens erzählt, dabei zugleich präzise Sachinformationen liefert und zu eigenem Nachdenken anregt" (IX). Ökumenische Profilierung und gute Lesbarkeit bzw. Verständlichkeit waren dabei maßgebend. Der ursprüngliche Arbeitstitel „Welt Gottes – Welt des Menschen" ist in den Grundstrukturen des ursprünglichen Entwurfs noch zu erkennen.

Das Handbuch besteht aus sechs Teilen:

I. Die Entdeckung des Menschen
II. Die Entdeckung der Religion
III. Die Entdeckung Gottes
IV. Die Entdeckung Jesu
V. Die Entdeckung der Gemeinschaft
VI. Die Entdeckung der Zukunft.

Die Vf. sind zum größten Teil bekannte Vertreter der theologischen Zunft. Überwiegend kommen sie aus den systematischen Disziplinen (z. B. Herbert Vorgrimler und Johannes Gründel als Vf. von Teilbeiträgen in Teil I; Otto Muck und Wolf Krötke in Teil II; Christian Schütz und Armin Kreiner in Teil III; Siegfried Wiedenhofer und Hubert Frankemölle in Teil IV; Erich Feifel und Gunther Wenz in Teil V; Hans-Jürgen Fraas und Gerhard Ludwig Müller in Teil VI).

So ist ein nützliches, gut lesbares Handbuch entstanden, das man irgendwo in der Mitte einordnen kann zwischen Genus und Niveau eines Erwachsenenkatechismus und eines theologischen Handbuchs mit Schwerpunkt auf systematischen Fragen.

Fragezeichen kann man bei dem anspruchsvollen Attribut „ökumenisch" anbringen. Zwar stammen jeweilige Fragestellung und Redaktion der Beiträge nicht nur aus katholischer Feder, aber unter den Vf.n sind weniger als ein Viertel evangelisch, was sich dann doch auch, an der eigenen Intention vorbei, an den Inhalten zeigt. Nur ein Vf. ist orthodox, sonstige Denominationen sind überhaupt nicht vertreten (z. B. Freikirchen, Anglikaner): Ob Ökumene im innerchristlichen Sinn oder als „größere" Ökumene gemeint ist, wird nicht ganz klar. Jedenfalls finden sich auch breite Auseinandersetzungen mit dem Judentum, dem Islam und den anderen Religionen (jeweils in ihrem Verhältnis zum Christentum).

Der zweite Teil des Werkes, das *Wörterbuch*, kann leider nicht so positiv beurteilt werden. Von der Konzeption her könnte es zwar eine wichtige Ergänzung des Handbuchs sein; wenn die Vf. fast durchweg aus dem wissenschaftlichen Mittelbau kommen, müßte dies das Niveau gegenüber dem Handbuch nicht senken. Daß dies doch der Fall ist, hängt wohl damit zusammen, daß sich hier ein so riesiger Kreis zusammenfindet, daß infolge mangelnder Kompetenz und unvollständigen Überblicks bei einzelnen Vf.n nicht immer angemessenes Niveau gewährleistet ist. Einzelnamen seien hier bewußt nicht genannt.

Die Zusammenstellung der Nomenklatur ist schier unverständlich.

Trotz Respekt vor dem Judentum fällt eine erdrückende Zahl alttestamentlicher Begriffe bzw. Zusammenhänge als unangemessen auf. Begriffe außerhalb theologischer Systematik, z. B. liturgischer, religionspsychologischer, religionssoziologischer, kirchengeschichtlicher und konfessionskundlicher Art sind – trotz der versuchten Salvierung der Hg. zu Beginn – unverantwortlich selektiv. Dazu einige wenige Beispiele in Frageform: Wie können in einem „ökumenischen" Wörterbuch Begriffe wie „Kreuzestheologie" und „Gesetz und Evangelium" fehlen? Wo sind Begriffe wie „Symbol", „Symbolik"? Wie kommt es, daß so unterschiedlich wichtige Begriffe wie „Ablaß" und „Gnade" in etwa den gleichen Umfang haben? Wenn „Rationalismus" – warum nicht auch „Fideismus"? Wenn „Feuer" – warum nicht „Wasser"? Warum z. B. „Abt/Äbtissin" und „Vatikan" (mit dem atemberaubenden Hinweis, daß dem Vatikanstaat z. Z. rund „700 Personen, die keine Steuer zahlen" angehören), nicht aber – „wenn schon, denn schon" – „Kardinal"? Die Liste ließe sich lange fortsetzen. – Das „Kleine Personenlexikon" (neben „Paul Althaus" auch „Albert Einstein" und – sic! – „Karl Lehmann") ist von Selektion und Inhalt her eine Zumutung.

Münster Harald Wagner

Dimensionen der Wahrheit. Hans Küngs Anfrage im Disput, hg. v. Bernd Jochen Hilberath. – Tübingen: A. Francke 1999. 114 S. (Kontakte, 7), kt. DM 24,80 ISSN: 0949–7277 ISBN: 3–7720–2526–9

Der Bd dokumentiert ein Symposium, das von der Theol. Fak. Tübingen im Sommersemester 1998 abgehalten wurde, um so der von ihrem ehemaligen Mitglied Hans Küng fulminant angestoßenen Frage nach der Wahrheit – ein Anliegen Küngs, was als unerledigt gelten muß – weiter nachzugehen.

Hans Küng selber kommt zuerst zu Wort. Hier stellt er in gedrängter Form seine These vor, daß es sich nach römischer Sicht auch bei den Äußerungen des „ordentlichen" Lehramts (z. B. zur Frauenordination, zur Empfängnisverhütung usw.) um unfehlbare Lehre Jesu Christi und damit um Wahrheit handle. Es folgen Überlegungen des Tübinger Philosophen Anton Friedrich Koch, der „zweierlei Wahrheit als Thema der Philosophie" bedenkt, und des Bonner Fundamentaltheologen Hans Waldenfels, der vehement für den Primat gelebter Wahrheit eintritt. Umsichtig behandelt der Hg., Bernd Jochen Hilberath, die Dimensionen von Glaubenswahrheit im Rahmen des Prozesses der Glaubenskommunikation. Lehramtliche Sätze seien, so sein Ergebnis, „als Regeln im Blick auf die Pragmatik der Glaubenskommunikation zu interpretieren, sie sind Wegweiser im Dienst der Unverirrlichkeit des Gottesvolkes" (75). Die alte Formel (irreformabel „ex sese, non ex consensu Ecclesiae") lehnt er als inadäquat ab.

Dietmar Mieth bezweifelt in seinem Beitrag, ob die eine sittlich verstandene Wahrhaftigkeit tatsächlich Kriterium von Wahrheit sein könne. Ein interessanter Beitrag von Karl-Josef Kuschel über „Kunst und die Frage nach der Wahrheit" rundet den Bd ab.

Das Buch ist eine Dokumentation des Sachverhalts, daß Küng in der Tat Anfragen gestellt hat, die für die Theologie eminent wichtig und in der Tat bis heute unerledigt sind.

Münster Harald Wagner

Lohse, Bernhard: **Evangelium in der Geschichte.** Band 2: Studien zur Theologie der Kirchenväter und zu ihrer Rezeption in der Reformation. Aus Anlaß des 70. Geburtstags des Autors hg. v. Gabriele Borger u. a. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. 315 S., kt. DM 68,00 ISBN: 3–525–58166–1

Am 24. Mai 1998 wäre der Vf. der in diesem Sbd vereinigten Aufsätze, der Hamburger Reformationshistoriker Bernhard Lohse (= L.), 70 Jahre alt geworden. Darauf zielte denn auch die Publikation der insgesamt fünfzehn Beiträge L.s zu Grundfragen der Dogmengeschichte, zu Themen der Alten Kirche und der Kirchenväter und ihrer Rezeption durch die Reformation, nachdem der erste Bd mit *„Studien zu Luther und der Reformation"* dem Vf. zum 60. Geburtstag gewidmet gewesen war (1988). L. hat das Erscheinen des zweiten Bdes nicht mehr erlebt, denn er starb bereits – ganz überraschend – am 29. März 1997. So erscheint dieser Bd als opus postumum mit einem Nachruf auf einen Gelehrten (M. Wriedt, 285–293; vgl. auch die Bibliographie für die Jahre 1988–1998, 297–302 [= Nr. 392–460]), der es auf eindrucksvolle Weise verstand, die verschiedenen Epochen der Kirchengeschichte gleichermaßen gründlich und gewissenhaft aus den Quellen zu erschließen und eigenständig zur Sprache zu bringen.

Der Bd wird eröffnet durch zwei grundsätzliche Beiträge zur Dogmengeschichte: „Was verstehen wir unter Dogmengeschichte innerhalb der evangelischen Theologie?" (1962; 15–35) und „Theorien der Dogmengeschichte im evangelischen Raum heute" (1985; 36–49). Sie sind wertvolle Ergänzungen zu L.s ansprechender Überblicksdarstellung „Epochen der Dogmengeschichte", die 1983 in 5. Aufl. erschien (1. Aufl. 1963). Sie erweisen sich – trotz des verhältnismäßig großen zeitlichen Abstandes zwischen beiden Arbeiten – als bleibend aktuelle Beiträge zum Verständnis der Dogmengeschichte aus evangelischer Sicht.

Der *zweite Teil* unter dem Titel „Alte Kirche und Kirchenväter" enthält acht Aufsätze mit Themen aus der Alten Kirche und einen „Zur theologischen Methode Anselms von Canterbury in seiner Schrift ‚Cur Deus Homo'" (1988; 175–188), der auf seine Weise die Brücke schlägt zwischen der Alten Kirche und der Reformation. Die altkirchlichen Themen betreffen: „Meliton von Sardes und der Brief des Ptolemäus an Flora" (1970; 54–62); „Die Kooperation von Kirche und Staat unter Konstantin" (1969; 63–76); ebenfalls aus dem 4. Jh.: „Arius – Der Gottähnliche" (1968; 77–82) und „Beobachtungen zum Paulus-Kommentar des Marius Victorinus und zur Wiederentdeckung des Paulus in der lateinischen Theologie des vierten Jh.s" (1979; 83–98). Die übrigen vier z. T. schon etwas älteren Beiträge sind der Erforschung Augustins gewidmet („Zu Augustins Engellehre" [1959, 99–116]; „Zur Eschatologie des älteren Augustin [De civ. Dei 20,9]" [1967; 117–135]; „Kaiser und Papst im Donatistenstreit" [1961; 136–148]; „Augustins Wandlung in seiner Beurteilung des Staates" [1962; 149–174]).

Der *dritte Teil* enthält vier Aufsätze zum Thema: „Reformatorische Rezeption" altkirchlicher Fragestellungen, wie ggf. durch die Untertitel der Aufsätze deutlich wird: „Luther und Athanasius" (1993; 191–212); „Zum Wittenberger Augustinismus. Augustins Schrift ‚De Spiritu et Littera' in der Auslegung bei Staupitz, Luther und Karlstadt" (1990; 213–230); „‚Gesetz und Gnade' – ‚Gesetz und Evangelium'. Die reformatorische Neuformulierung eines Themas der patristischen Theologie" (1998 [vorab!]; 231–254) und zur mittelalterlichen Tradition: „Luther und Bernhard von Clairvaux" (1994; 255–284).

L., der seine wissenschaftliche Laufbahn als Kirchenhistoriker mit einer patristischen Untersuchung über das *„Passafest der Quartadecimaner"* (1953) begann, hat diesem Bereich der Kirchengeschichte mit seiner besonderen Bedeutung für die Dogmen- und Theologiegeschichte zwar stets seine Aufmerksamkeit geschenkt. In den letzten Lebensjahren aber hat sich der vor allem als Reformationshistoriker und Lutherforscher bekannte und anerkannte Gelehrte verstärkt den Fragen der Verbindung zwischen der Alten Kirche und der Reformation bzw. der Rezeption altkirchlicher Themen durch die Reformation gewidmet. Nicht zufällig spielt in den Forschungen L.s auch früher schon Augustin, dessen Bedeutung für Luther hinreichend bekannt ist, eine herausragende Rolle. Die gewissenhafte, stets den Quellen zugewandte Arbeitsweise des Vf.s dürfte den hier versammelten Beiträgen auch weiterhin die Aufmerksamkeit der Forschung sichern. Ausführliche Register (Personen 303ff; Sachregister 308ff.) beschließen den ansprechenden Bd.

Korrekturhinweis: „Vigiliae (!) Christianae", S. 295.

Marburg Wolfgang A. Bienert

Die Anwesenheit des Abwesenden. Theologische Annäherungen an Begriff und Phänomene von Virtualität, hg. v. Peter Roth / Stefan Schreiber / Stefan Siemons. – Augsburg: Bernd Wißner 2000. 221 S., kt DM 29,00 ISBN: 3–89639–216–6

Allmählich – wenn auch reichlich spät – beginnt die Theologie wahrzunehmen, daß und wie die Telemediatisierung, d. h. die Verknüpfung alter (Telefon; TV) und neuer (PC; WWW→Internet) elektronischer und digitaler Medien in die Lebenswelt einsickert und die menschliche Selbst- und Weltbeschreibung tiefreichend zu transformieren beginnt. Eines der Zentren bildet dabei der Begriff der Virtualität. Ihm ist der vorliegende, auf eine Initiative von Mittelbauvertretern der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg zurückgehende Bd gewidmet, dessen theoretische und prinzipielle Erwägungen zudem einen konkreten Hintergrund in der Erstellung einer CD-ROM zu virtuellen Streifzügen in der Basilika Ottobeuren haben. Systematisch leitend ist dabei die Frage, inwiefern der Begriff der Virtualität theologisches Vokabular und seine Hermeneutik zu profilieren vermöge, sofern er für jenes Ineinander von Anwesenheit und Abwesenheit steht, das eine der Grundstrukturen des paradigmatischen Medienprojekts „Theologie" ausmacht.

Manfred Negele versucht, in das Thema ontologisch einzuführen und muß sich damit natürlich dem haarigen Thema Schein vs. Wirklichkeit aussetzen. Er tut das unter dem Titel „Prothesen. Philosophische Annäherungen an den Begriff von Virtualität" (15–32) und wählt sich als Referenz-Autoritäten Kant und Schiller, um darzutun, daß wir eigentlich immer schon in einer virtuellen Welt leben und also deren technische Popularisierung gar nichts Neues bringt. Aber genau das ist die Frage, ob Kantische Reflexionen über das „Ding an sich" oder die „Vorstellung von Vorstellungen" und Schillers Lob des „Scheins" das Brisanz-Niveau eben jener Virtualitätsdebatte erreichen können, die durch die Neuen Medien ausgelöst wurde. Ich bin überzeugt, daß die – sehr einfache – technisch-mediale Möglichkeit der Scheinerzeugung durch prinzipiell alle im Netz Agierenden andere Folgen zeitigt als die nur einer reflektierenden Elite zugänglichen Gedanken eines Kant und Schiller. Daß es den Cyber-Theoretikern ausdrücklich um eine Verwischung der Demarkationslinie zwischen Sein und Schein zu tun ist, kommt bei Negele entschieden zu kurz.

Peter Roth steuert eine philologische Untersuchung über den Terminus des Virtuellen bei (33–41). Er kann zeigen, wie der Ausdruck virtualis als mittelalterlicher Neologismus in theologischen Kontexten aufkommt und dort durchaus anderes bedeutet als im Rahmen seiner heutigen medientheoretischen Ingebrauchnahme.

Um grundsätzliche theologische Fragen kreist der Beitrag von Michael Kreuzer (43–53), der Virtualität ins Verhältnis zur theologischen Rede vom Mysterium setzt – anhand eines kurzen Blicks auf die Auseinandersetzung Irenäus' von Lyon mit der Gnosis. Aus seinem wichtigen Hinweis auf die inkarnatorische Grundstruktur des Christlichen – in der Tat eine der heißen Demarkationslinien zwischen dem Christlichen und dem Terrain der Neuen Medien – hätte sich ungleich mehr machen lassen, als der mehr als dünne Verweis auf wundertätige Medaillen, in die Kreuzers Beitrag mündet.

Johann E. Hafner geht in seinem Beitrag „Gottes Benutzeroberfläche. Zur Funktion religiöser Versprechen" (57–82) der Frage nach, inwiefern der Begriff der Virtualität theologisch gefüllt werden könnte und versucht das mit der These, daß die mit diesem Begriff avisierte Gleichzeitigkeit von Möglichem und Wirklichem prägnant das Spezifische religiöser Verheißungen erfasse.

Eine historische Komponente spielt Stefan Schreiber mit seinem Beitrag „Die Utopie des Gesalbten. Frühjüdische und paulinische Gesalbten-Vorstellungen zwischen Hoffnung und Welterfahrung" (83–108) in die Debatte ein. Es geht dabei systematisch gesehen um die Frage, inwiefern historische Abwesenheit und virtuelle Anwesenheit (des Messias) in einem folgenreichen Wechselverhältnis stehen. Realitätsbewältigung und Realitätsverlust scheinen dabei bisweilen engstens beieinander zu liegen.

Ebenfalls ins Historische weist Adalbert Kellers kurzer Beitrag „Geschichtliche Wirklichkeit und ‚Virtuelle Realität'" (109–117). Spannend ist dabei der Ausgang von Augustinus, um der Rolle der Subjektivität in der Geschichtswissenschaft nachzugehen; um so enttäuschender freilich, daß dieser Gedanke nicht einmal ansatzweise mit den einschlägigen Überlegungen von H. White und J. Rüsen – den beiden derzeit wohl interessantesten Geschichtsphilosophen – ins Verhältnis gesetzt wird.

In dem mit „Visualierung und Konkretisierung" betitelten *III. Teil* des Bds (die ersten beiden tragen die Titel *„Wie wirklich ist Wirklichkeit? Virtualität und Realität"* und *„Konstruierte Erfahrung? Zur Virtualität religiöser Traditionen")* schreibt zunächst Stefan Siemons unter der Überschrift „Urbild und Abbild. Formen des Umgangs mit religiösen Bildern" (121–134) die Virtualitätsthematik dem uralten Thema des Bilderstreits ein. Dann begibt sich Manfred Riegger mit seinen Erwägungen zu „Ein virtueller Raum in der religiösen Erwachsenenbildung. Aspekte zum Aufbau eines Raumes durch Imagination für biblisches Textverstehen" (135–156) in eine bibeldidaktische Perspektive, die sich an D. W. Winicott orientiert. Clemens Breuer konkretisiert das Thema noch stärker, indem er sich über „Virtualität und Fortschritt" Gedanken macht in Gestalt „Moraltheologische(r) Anmerkungen zur virtuellen computergenerierten 3-D-Rekonstruktion menschlicher Embryonen" (157–171). Dem schließen sich höchst brisante Reflexionen über „Cyber Policy Networks. Zur sozialethischen Bedeutung virtueller Netzwerke in Zeiten der Globalisierung" (174–195) von Rupert M. Scheule an. In ihnen wird dem Gedanken nachgegangen, daß die telemediatischen Kommunikationsformen nicht nur globalmarktförmig seien, sondern auch marktkorrektiv wirken können.

Abgeschlossen wird der Bd mit einem Bericht über das bereits kurz erwähnte Projekt zur Basilika von Ottobeuren unter dem Titel „Himmel Heilige [Hyperlinks]. Das CD-ROM Projekt ‚Virtuelle Streifzüge durch den katholischen Kosmos'" (199–220).

Die Lektüre des Bds belohnt mit einer Vielzahl von spannenden Beobachtungen zu dem, was die Neuen Medien an Wirklichkeitsver-

änderung generieren. Was ihm leider völlig fehlt, ist die Sensibilität dafür, daß diese junge Kommunikationsform nicht nur religiös-theologische Themen tangiert und aufgreift, sondern schon längst ihrerseits mit religiös-theologischen Ansprüchen einhergeht, die es nötig machen, von so etwas wie Cyber-Theologie zu sprechen.

Münster Klaus Müller

Zur Mission herausgefordert. Evangelisierung als kirchlicher Auftrag. Festschrift für Generalvikar Bruno Kresing zum 70. Geburtstag, hg. von Thomas Schäfers / Peter Schallenberg / Udo Zelinka. – Paderborn: Bonifatius 1999. 230 S., Ln DM 59,80 ISBN: 3–89710–107–6

„Für einen Generalvikar, der sehr stark vom Umgang mit konkreten Personalentscheidungen und Verwaltungsstrukturen geprägt ist, bedeutet dies, daß sein Einsatz in den vielen Einzelbereichen seines Tätigkeitsfeldes immer mehr sein muß als kirchliches Management – er braucht in allem eine spürbare Offenheit auf den je größeren Gott hin, die alle Teilbereiche durchdringt und verhindert, daß die Schwerkraft des ‚Betriebes' und des bloßen ‚Funktionierens' ein Übergewicht erhält. Es geht letztlich um die immer neu nötige Verhältnisbestimmung von Verwaltung und geistlicher Leitung." (15f) So heißt es in dem Beitrag von Karl Hillenbrand, selbst Generalvikar im Bistum Würzburg, über den „Dienst des Generalvikars im Schnittpunkt kirchlicher Lebenslinien". Schon der Titel deutet es an: Das Tätigkeitsfeld eines Generalvikars steht in einer Vielfalt von Spannungen; die von Verwaltung und geistlicher Leitung ist im Zitat aufgeführt. Eine weitere ist mit den Polen „Kontinuität und Veränderung" angedeutet. Und nicht zuletzt ist der Dienst des Generalvikars „häufig – allzu häufig! – vom Umgang mit Konflikten und problematischen Verhaltensweisen im Bistum und in der Diözesanverwaltung geprägt. Die dafür aufzuwendende Zeit und Energie darf nicht den Blick auf das Gute und Positive verstellen, das oft viel unauffälliger geschieht. Nichts schlimmer, als wenn ein Generalvikar über den Einzelproblemen, mit denen er ständig zu tun hat, die Wahrnehmungsfähigkeit für die Vielfalt des kirchlichen Lebens verliert. Um dies zu verhindern, muß er im letzten immer Seelsorger bleiben, der bei allem noch so notwendigen kritisch-distanzierten Hinschauen den Menschen gegenüber eine wohlwollende Nähe bewahrt." (19f) Dieser Artikel, der am Anfang des Buches steht, wird deswegen so herausgestellt, weil er eine leitende Funktion innerhalb der Kirche zum Thema macht, die in der Regel noch weniger theologisch beachtet und reflektiert wird als das Bischofsamt, dem der Generalvikar direkt zugeordnet ist. Von daher verdient er Beachtung; und er enthält auch eine Reihe von anregenden Perspektiven, die eigens zu erörtern sich lohnen würde.

Zur Mission herausgefordert – und nicht bloß zur Verwaltung oder zum Management. Von dieser Spannung her wird verständlich, warum diese FS aus Anlaß des 70. Geburtstages und zugleich des 25jährigen Dienstjubiläums des Paderborner Generalvikars Bruno Kresing gerade unter diesem Titel und zu dieser Thematik erschienen ist. Der Reigen der in ihr sich findenden Beiträge ist bunt, wie es bei Büchern dieses Genus meist der Fall ist. Eine gewisse Strukturierung ergibt sich durch die Dreiteilung in *„Themen", „Geschichte und Gestalten"* und *„Regionen"*. Die Beiträge des *1. Teils* (Themen) greifen zum einen die Missionsthematik ausdrücklich auf, so Karl Lehmann mit seinen Überlegungen zur theologischen Begründung des Missionsauftrags der Kirche, Josef Ernst mit seiner Darlegung der Mission nach der Weisung des Neuen Testaments, in der er eigens auch auf die Frage nach der Judenmission eingeht und grundlegende Bestimmungen dessen, was als Mission zu gelten hat, vornimmt, und schließlich Udo Zelinka mit seiner Erörterung des historisch alles andere als unbelasteten Verhältnisses von Mission und Menschenwürde. Zum anderen weisen die Beiträge mehr oder weniger deutliche Bezüge zur Missionsthematik auf. Dies gilt insbesondere für Franz-Xaver Kaufmanns Analysen zur „Kirche in der Postmoderne". Ergänzend erörtern Elmar Salmann OSB die „Geburt der Neuzeit aus dem Geist der Mystik" und Klaus Demmer die Kirche als „ethischen Denkraum". Im *2. Teil* (Geschichte und Gestalten) werden die Sichtweise von Mission in Augustinus' Überlegungen zum Gottesstaat (Dieter Hattrup) und die Christianisierung Nordwesteuropas (Arnold Angenendt) thematisiert und dann die Relevanz von Einzelgestalten wie Franz von Sales (Peter Schallenberg), Therese von Lisieux (Andreas Wollbold) und Romano Guardini (Karl-Heinz Wiesermann) für eine Auslotung des Missionsverständnisses aufgezeigt. Im *3. Teil* wird die aktuelle Situation der Kirche in Kuba (Johannes Meier) und in Südafrika (Franz Josef Stegemann) jeweils vor ihrem historischen Hintergrund und im gesellschaftlichen Kontext mitsamt den damit gegebenen Herausforderungen dargestellt. Wozu das Buch insgesamt beiträgt und was im Vorwort der Hg. auch eigens hervorgehoben wird, ist, bewußt zu machen, wie sehr die missionarische Dimension für die Kirche und das Christsein insgesamt prägend ist und Mission damit mehr als einen Teilbereich kirchlicher und christlicher Praxis meint.

Paderborn Norbert Mette

Waldenfels, Hans: **„Mit zwei Flügeln".** Kommentar und Anmerkungen zur Enzyklika „Fides et ratio" Papst Johannes Pauls II. – Paderborn: Bonifatius 2000. 141 S., kt DM 34,80 ISBN: 3–89710–125–4

In der am 14. September 1998 veröffentlichen Enzyklika *Fides et ratio* wendet sich Papst Johannes Paul II. in erster Linie an die Bischöfe, als Lehrer des Glaubens, die Verantwortung für seine Weitergabe tragen. Darin verweist er auf das im christlichen Denken immer relevante Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft. Diese Botschaft kleidet der Papst in das Bild der zwei Flügel, mit deren Hilfe sich der Mensch zur Kontemplation der Wahrheit erhebt. Dies versteht er nicht nur als Einladung an alle Christen, sondern an alle, die nach Sinn suchen. Diese Einladung betrifft einen Prozeß, der eine lange und stürmische Geschichte im Christentum hat, einen Prozeß des Ineinandergreifens von Glaube und Vernunft, offenbarter Wahrheit von Gott und menschlichem Denken, theologischem und philosophischem Erkennen. Diese Einladung betrift auch den Versuch des Suchens nach neuen Wegen, die zum Gewinn der Harmonie zwischen Glaube und Vernunft führen können.

Als Antwort auf diese Einladung kann man auf mehrere Symposien, Kongresse sowie Bücher, die sich mit dem Inhalt der Enzyklika befassen, verweisen. Die Reihe der in den letzten zwei Jahren erschienenen Publikationen erweitert auch das vorliegende Buch *Mit zwei Flügeln* von H. Waldenfels (= W.), emeritierter Prof. für Fundamentaltheologie, Theologie der Religionen und Religionsphilosophie an der Univ. Bonn. Das Ziel des Buches ist, wie schon der Untertitel sagt, ein Kommentar zur Enzyklika, die dem vernunftorientierten Menschen von heute, auch dem Gläubigen, helfen kann, den *gebrochenen Flügel* des Glaubens zu heilen (12). Es geht darum, den heutigen Menschen zu helfen, Vernunft und Glaube immer wieder neu in sich zu integrieren und zu harmonisieren. Die aufeinanderfolgenden Schritte, in denen sich der Vf. bewegt, entsprechen der Abfolge der Kap. der Enzyklika. Eine Ausnahme bildet der letzte Schritt, in dem er sich mit Reaktionen zur Enzyklika beschäftigt.

Im ersten Schritt *Ausgangspunkt: der Mensch* (14–21) geht W. von der Beschreibung des Kerns des Menschseins aus, dessen Fragen sich nach dem Ursprung der Dinge richten. Die Beschreibung geschieht im Kontext einiger Gefährdungen, v. a. der verschiedenen Halbierungen des Menschen (16–17), die zum Zerfallen der Menschen führen und letztlich das Erlangen der ganzen Wahrheit verhindern. Im zweiten Schritt *Der Standpunkt der Kirche* (22–28) wird der im ersten Kap. der Enzyklika eingeschlossene christliche Glaubenspunkt dargelegt, der sich mit Jesus Christus als Offenbarer des Vaters, als Offenbarung der Weisheit Gottes umschreiben läßt. Im nächsten Schritt *Zirkularität von Glauben und Denken* (29–55) befaßt sich der Vf. mit dem dynamischen Verhältnis zwischen Glauben und Verstand, das den Inhalt der Kap. 2–4 der Enzyklika bildet. Durch eine kurze Einführung in das Verständnis der beiden Felder *fides* und *ratio* legt der Vf. in drei Punkten das Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft, gemäß dem Inhalt der erwähnten Kap., dar. Im ersten verweist er auf den Entdeckungsprozeß der Wahrheit und die mit ihm verbundene Aufforderung, sie zu erwerben. Im zweiten folgt die Beschreibung der Wahrheitssuche des Menschen und im dritten wird das spannende Verhältnis von Glauben und Denken mit seinen verschiedenen Phasen von der Trennung bis zur Begegnung dargestellt. In seinem vierten Schritt *Wortmeldungen des kirchlichen Lehramts* (56–64) stellt der Vf. die kirchlichen Stellungnahmen im philosophischen Bereich sowie das heutige Interesse der Kirche an einer Erneuerung des philosophischen Denkens dar. Im fünften Schritt *Theologie und Philosophie: ein Wechselspiel* (65–88) kommentiert er erneut die dynamischen gegenseitigen Wirkungen von Theologie und Philosophie. Es wird v. a. die Rolle der Philosophie in den theologischen Fächern gemäß dem Text der Enzyklika untersucht. Im sechsten Schritt *Die Gesprächspartner und ihre Aufgaben* (88–108) setzt der Vf. seinen philosophischen Kommentar fort und beschreibt zuerst verschiedene Standorte der Philosophie. Dann geht er vom Standort der Theologie aus und deutet ihre aktuellen Aufgaben; er erläutert die wirklichen Adressaten der Enzyklika, die nicht nur im Kollegium der Bischöfe zu finden sind, sondern auch bei den TheologInnen, PhilosophInnen und NaturwissenschaftlerInnen. Dann im letzten Schritt *Reaktionen und Reflexionen* (109–141) präsentiert der Vf. die ersten Äußerungen zur Enzyklika aus dem In- und Ausland. Indem er sowohl auf den kirchengeschichtlichen Gesamtkontext wie auch auf den Lehrkontext des Papstes hinweist, verdeutlicht der Vf., daß in

dieser Enzyklika mehr als in bisherigen päpstlichen Verlautbarungen die ursprüngliche Stimme des Papstes zum Vorschein kommt. Außerdem werden die Stimmen einiger Denker referiert, die sich unmittelbar zur Enzyklika geäußert haben, besonders die des polnischen Philosophen L. Kolakowski und des deutschen Philosophen R. Spaemann. Außerdem wird die Stellungnahme des italienischen Philosophen G. Vattimo untersucht, der sich zwar nicht direkt zur Enzyklika äußert, aber dessen Überlegungen mit den besprochenen Themen korrespondieren.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß das Buch von W. ein interessanter und anregender Kommentar zur Enzyklika ist und eine gelungene Ergänzung zu der in Deutschland immer noch von Zeit zu Zeit aufbrechenden Debatte über diese Enzyklika darstellt (vgl. ThGl 2000 Nr. 4, 412–497). Die Kapitelüberschriften von W. stimmen mit Ausnahme der ersten vier Kap. fast wörtlich mit der deutschen Übersetzung der Enzyklika überein. Einige Untertitel (wie z. B. *Der halbierte, zerstückelte Mensch, Wahrheitssucher, Schritte der Begegnung*) bilden schon durch ihre Formulierung an sich einen Kommentar, und können auch den Laien einen besseren Einblick in die Aussageabsichten des Papstes sowie in die interessante, aber nicht immer leicht zu verstehende Geschichte des Verhältnisses von Glaube und Vernunft verschaffen.

Das Lesen des Kommentars wird erleichtert durch die vielen übersichtlichen Gliederungen, die einen klaren Überblick über die präsentierte Problematik ermöglichen. Interessant scheint auch der Vergleich der Enzyklika mit der Ansprache des Papstes im Kölner Dom (113–118). Zusätzlichen Wert gewinnt der Kommentar (1) durch seine Exkurse (25–28, 29–32, 78–87), die zu einer Vertiefung des Themas führen, und (2) durch aktuelle Literatur zum Thema „Glaube und Vernunft", die man aus den Fußnoten entnehmen kann. Etwas einseitig erscheint die Präsentation der polnischen Stimmen, die sich nur auf eine (nicht theologische) Zeitschrift stützt und völlig die 1999 herausgegebenen Sammelwerke (von K. Madel, S. Rabiej, I. Dec, G. Witaszek) übersieht, die aus theologisch-philosophischer Sicht interessante Kommentare bieten. Schwer nachvollziehbar ist der Vorwurf der schwachen Resonanz der Enzyklika in Deutschland (76, 123, 140), wenn man die Zahl der mittlerweile veröffentlichten Stimmen zur Enzyklika berücksichtigt. Trotz dieser diskutablen Stellen enthält das Buch wichtige Anregungen zur Weiterführung des Gespräches über die Anliegen der Enzyklika. Es ist nicht nur den Fachleuten zu empfehlen, die sich *ex professo* mit Theologie und Philosophie befassen, sondern auch all denen, die in der heutigen pluralistischen Aufsplitterung der Wissenschaften nach einer Integration zwischen Glaube und Vernunft streben.

Opole Andrzej Anderwald

Bibelwissenschaft

Fischer, Georg: **Wege in die Bibel.** Leitfaden zur Auslegung. Unter Mitarbeit von Boris Repschinski und Andreas Vonach. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2000. XII, 195 S., pb. DM 39,80 ISBN: 3–460–32434–1

Dieser „Leitfaden" steht in der guten Tradition der „Sachbuch"-Reihe des Kath. Bibelwerks. Der theologische Laie wird in *Teil I* „Ein eigener Weg zur Bibel" angesprochen.

Humorvolle Illustrationen, Schaubilder, Zusammenfassungen und Übungen unterstützen in allen 4 Teilen die einfach gehaltenen Informationen und exegetischen „Beispiele".

Teil I bietet mit „Textwahrnehmung" und „Textdeutung" eine differenzierte Einführung in den Akt des Lesens. Jeder isolierbare Text sendet dem Leser Signale zur „Textwahrnehmung": „Abgrenzung und Kontext" durch Raum- und Zeitangaben u. a., „Aufbau" und „Bewegung" durch Verben, „Gefüge, Künstlerischer Ausdruck" durch Stil, „Inhalt, Werthaltungen" durch Semantik und Pragmatik. Die „Textdeutung" listet die Aktivitäten des Lesers auf: „Beobachten, Sammeln und Sichten, Vergleichen und Unterscheiden, Benennen, Bewerten, Empfinden und Fühlen, Deuten, Erster Entwurf, Dialog, Eigene Auslegung."

Teil II bietet die „Vielfalt der exegetischen Methoden". Zunächst wird ein geschichtlicher Überblick über die Auslegungsmethoden von den frühjüdischen und ntl. Anfängen bis zur Moderne geboten. Danach wird die historisch-kritische Methode knapp vorgestellt (11 S.). Die Form wird zu Recht von der Gattung abgehoben. Als Beispiel für eine Gattung wird nur das biographische Apophthegma dargeboten. Anschließend folgen Zweiquellentheorie und Redaktionskritik. Ein weiteres Kap. widmet sich den „Neuere(n) Ansätze(n) der Auslegung" Es geht um „Narrative Analyse, Rhetorische Analyse, Intertextualität, Strukturalismus, Analyse im Filmblick, Kontextuelle Bibelauslegung" (Feministische und Befreiungstheologische Exegese, Psychologische Schriftauslegung, Sozialwissenschaftliche Analyse). Ein Kap. zu geschichtswissenschaftlich geprägten Zugängen (Biblische Archäologie, Geschichte Israels, Religionsgeschichte, Numismatik u. a.) schließt den Teil II ab.

Teil III „Zum Verstehen von Texten" behandelt Unterschiedliches: „Texte als sprachliche Kommunikation", „Grundlagen biblischer Auslegung", „Vom Wort zum Text – Bausteine und Dimensionen".

Teil IV lautet „Bibel studieren – Bibel leben".

Teil I ist es ausgezeichnet gelungen, jeden theologisch interessierten Leser anzusprechen und zu führen. Beim Unterpunkt „Übersetzung" fehlt allerdings der Hinweis auf Interlinear-Übersetzungen wie das *„Münchner Neues Testament"*. Manchmal möchte auch der deutsche Leser den griechischen Satzbau exakt nachverfolgen. Die Deutung als Zusammenspiel von Textaktivität und Leseraktivität wird dann noch deutlicher.

Teil II führt ebenfalls anschaulich in die geschichtliche Komplexität der Exegese ein: Bei den Beispielen beschränken sich die Vf. weitgehend auf Ex 3 und Lk 4,16–30 (Auftreten Jesu im Heimatort Nazaret). Dadurch kommt für die Gattungsanalyse jeweils nur eine Textsorte in den Blick. Für einen „Leitfaden" ist diese Information sehr mager.

Die „neueren Ansätze" werden übersichtlich skizziert. Doch es fällt eine unkritische Übernahme des „narrative Criticism" angloamerikanischer Herkunft auf. Kap 9 in Teil III hat als Unterpunkt 9.2: „Die Abbildung der Welt im Text" und stellt mit der guten, alten deutschen Literaturtheorie (Lämmert, übrigens auch vom „narrative Criticism" rezipiert, zu dem noch Weinrich u. a. zu nennen wäre) vor: „Der Umgang mit der Zeit, die Darstellung des Raumes, der Bezug zur Wirklichkeit". Auch die in Teil III nachgetragene Kommunikationstheorie muß für die „neueren Ansätze" in Teil II als notwendiger Rahmen vorausgesetzt werden. Es besteht das Dilemma, daß sich die neuen, synchronen Methoden als eine unübersichtliche Vielfalt, als ein Delta, präsentieren. Gerade deshalb sollten aber gemeinsame Grundannahmen wie die Kommunikations- und literarische Texttheorie als Grundlage der neuen Ansätze vorgeschaltet werden. Ein wenig bedrängt stehen die „Grundlagen biblischer Auslegung", die in Teil III die verstehende Hermeneutik vortragen, als Sandwich zwischen Kommunikationstheorie und Texttheorie. Mit Ricoeur darf der „Kampf der Interpretationen" nicht verschwiegen werden.

Teil IV widmet sich der Praxis. „Das wissenschaftliche Studium der Bibel" ist aus reicher Erfahrung sehr anregend beschrieben. Doch das Kap. 11: „Die Bibel in der pastoralen Praxis" ist noch ganz dem veralteten „Hierarchie-Denken" objektive wissenschaftliche Auslegung – ‚Aktualisierung' verhaftet. Die „Gleichursprünglichkeit" (Wegenast) von Praxis und Theorie ist noch nicht im Blick. So wird das südafrikanische Praxis-Modell „Lumko" nur als „Methode Lumko – Sieben Stufen" vorgestellt. Die 7 Stufen sind aber keine auf jeden beliebigen Text anwendbaren Schritte, sondern Ausdruck eines narrativen Theorie-Modells. Durch Identifikation mit einzelnen Rollen und Übernahme derer Perspektiven gelingt eine Verschmelzung mit dem Text, die im Verlauf des Gruppendialogs wieder gelöst wird. Der Rez. hatte Gelegenheit, diese „Lesepraxis des Volkes" in Südafrika mit Theologiestudenten zu erproben und die konzeptuellen Implikate als eine anspruchsvolle Text-Theorie zu identifizieren. Die neuen Methoden dringen ja mit Macht in die Exegese ein, weil der Laie sie intuitiv gebraucht und immer selbstbewußter ihre Anwendung einfordert (vgl. das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission: *„Die Interpretation der Bibel in der Kirche")*.

Dieses gelungene Buch sollte weitergeschrieben werden. Es erhellt als „Leitfaden" den Hintergrund der exegetischen Methoden. Es ist daher als Ergänzung einer Einführung in die exegetischen Methoden sehr zu empfehlen.

Dortmund Detlev Dormeyer

Exegese des AT

Brown, John Pairman: **Israel and Hellas.** Volume II. Sacred Institutions with Roman Counterparts. – Berlin: W. de Gruyter 2000. XXVIII, 414 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die atl. Wissenschaft, 276), Ln DM 198,00 ISBN: 3–11–016434–5

Nimmt man die beiden Epochenbegriffe „Israel" und „Hellas" als Felder von Sinnbildungen und als übergreifende Konstellationen, so begegnet darin ein breites Spektrum religiöser, sakraler und gesellschaftlicher Elemente, die die Lebenskreise der Partizipanten spiegeln und sich in den Prozeß eines geschichtlichen und geistigen Selbstverständnisses einfügen lassen. J. P. Brown sucht in der vorliegenden Studie das sakrale Grundphänomen in der griechisch-römi-

schen Gesellschaft sowie der Israels aufzuzeigen und in Vergleich zu stellen. In seiner auf drei Monographien angelegten Analyse, wobei Bd 1 mit dem Titel *„Israel and Hellas 1: The Vocabulary of Social Enterprises"* sich den Ausdrucksformen im praktischen Gebrauch zuwendet (Handel, Architektur, Landbau, Krieg, Kult u. a.) sowie die Funktionsbeziehungen zwischen Zeichengestalt und Zeichenbedeutung notiert, behandelt der vorliegende 2. Bd den Bereich des Sakralen mit dem dazugehörigen Phänomen des Heiligen, Hierophanen, samt den Personen, Sachen und respektiven Begriffen. Der dritte Bd ist unter dem Titel *„Israel and Hellas III: The Legacy of Iranian Imperialism and the Individual"* gestellt.

Der Vf. wendet in seinen Untersuchungen die von den Erfahrungswissenschaften praktizierte induktive Methode an, um von den vielen besonderen Einzelfällen auf die Gültigkeit eines allgemeinen (zunächst hypothetischen) Gesetzes zu schließen und diese zu vergleichen. Es handelt sich dabei um Erscheinungen des religiösen, staatlichen und kulturellen Lebens in bezug auf ihre strukturellen Gemeinsamkeiten im sakralen und sittlichen Bereich Israels und der griechisch-römischen Welt. So kann z. B. die ausgeprägte Form ritueller Verehrung der Gottheit(en) die Wichtigkeit kultischer Vorschriften und Formeln zeigen, die als Sakramentalmagie ihre Wirksamkeit entfalten, wenn sie „rite" angewandt werden. Oder kultisch gefeierte Feste richten sich nach einem Festkalender, mit einem Dienst, den die Gottheit aufgrund eines Rechtsverhältnisses (do ut des) beansprucht und von Priestern in Stellvertretung des Königs und in Delegierung durch ihn vollzogen werden.

Zu Beginn des vorliegenden Bdes 2 (Kap. 10; S.1–53) exponiert B., wie sich sowohl die nomadische wie die sedentäre Lebenswelt ein Begriffsfeld schafft mit dem Thema „Gerechtigkeit", das im Gott der Gerechtigkeit personifiziert wird und viele Implikate enthält: die Frage des Eigners des Landes (Jahwe), die Frage des Grundbesitzes, des Beisassen, des Fremden, dann die der Verschuldung und des Erlaßjahres. Welches Gerechtigkeitsideal vertritt der Prophet Amos, welches der Bauerndichter Hesiod aus Askra? Bei dem Begriff der Gerechtigkeit (hebr. sedaqah, griech. dike) stellt sich auch die Frage nach der sakralen Immunität des Verfechters der Gerechtigkeit bis hin zu dem italischen Phänomen, daß auch die Beamten der römischen „plebs", die Volkstribunen, persönlich sakrosankt waren und jeden Akt eines Magistrates oder Beschlüsse des Senates beeinspruchen konnten. In Kap. 11 (54–80) werden die Agenden des Hochgottes und dessen Verantwortlichkeit für die elementaren Phänomene wie Donner und Blitz, Schnee und Hagel, Regen und Tau in den Blick genommen. Dieser archaische Glaube hat seine besondere und bewahrende Nachgeschichte im Kollegium der Auguren und ihrer Weissagung gefunden, die sich sowohl von den etruskischen Haruspicina als auch von der griechischen Mantik unterschied. In dem „großen König der Götter" (Kap. 12; 81–118) spiegelt sich das sakrale Königtum, das besonders im späten Gott-Königtum der römischen Kaiser seine Ausprägung erhält. Das jüdische Königtum beginnt als Heer-Königtum (Übermittlung des Charisma durch die Salbung Saulus), übernimmt mit David priesterliche Funktionen und zeigt unter Salomon und nach der Teilung Tendenzen zu orientalischer Umformung. In Kap. 13 (135–153) wird die vielfältige Symbolik von Pfeil und Bogen dargestellt und verglichen, wenn der leidgeprüfte Hiob klagt (6,4), Gottes Pfeile stecken in ihm, oder wenn Apollons Wurfgeschosse Krankheit und Tod bringen. Der Bogen wird in der Folge zum Vorzugssymbol für die Lichtgestalt des Hochgottes. Kap. 14 (154–198) vergleicht das Sehertum der Mittelmeerwelt mit dem Schamanentum und dessen seelisch-geistigen Fähigkeiten, mit der transzendentalen Welt in Verbindung zu treten, sowie den damit verbundenen Symbolträgern und Gestalten, der „Hexe" von En-Dor, der Zauberin Kirke und der Sibylle von Cumae. Ein weiterer Vergleichspunkt umfaßt die Frage des heiligen Raumes und der heiligen Zeit in Israel und Italien (Kap. 15, 199–234), ferner das Institut der Amphiktyonie, den Zusammenschluß von Stämmen zur Pflege eines gemeinsamen Heiligtums, der Festversammlungen und Beschlußfassungen, sowie die damit zusammenhängenden Begriffe von saeculum, templum und den magischen Kreis der Stadt. In Kap. 16 (235–272) sind die Bundeslade Israels und der Janustempel das Thema. Diese rätselhafteste (und älteste) römische Gottheit, vielleicht eine Verbindung des Numens des Durchgangs und des allwissenden Sonnengottes oder eine Entsprechung zu den indo-iranischen Initialgöttern, ist weiterhin Gegenstand der Diskussion. Behandelt wird ferner das militärische Numen, das auszieht und im Triumph zurückkehrt, sowie der römische Ritus der „evocatio", in welchem versucht wird, die Schutzgottheiten der Feinde durch Opfer und feierliche Versprechungen „anzuziehen" (evocare), ihre Schützlinge zu verlassen und nach Rom zu kommen. In einem Schlußkap. (Kap. 17) werden die verschiedenen Sprach-Ebenen der Verbindung zwischen den griechischen und hebräischen Worten sowie deren Wurzelbedeutungen in Vergleich gestellt. Es ist eine akribische linguistische Studie, detail- und kenntnisreich. Ein Appendix (324–337) ergänzt und bringt corrigenda zu Bd 1. In verschiedenen Indices werden die diskutierten Worte, zitierten Texte und beschriebenen Objekte angeführt (339–414).

B. breitet in Bd 2 ein umfassendes Material des Sakralen aus, klassifiziert es typologisch und vergleicht es begrifflich und dem Sachgehalt nach miteinander. Das Unterfangen ist ambitioniert, kenntnisreich und innovativ. Die Fragen, die solch eine Studie begleiten, spiegeln aber zugleich auch die damit verbundenen Probleme, daß es mythologische, sakrale, rituelle Elemente gibt, die disparat und in fehlenden Zusammenhängen sich vorfinden. Wo sind die kulturgeographischen Grenzen zu ziehen? Welche jüngeren Anschauungen legen sich stilisierend über ältere? In welchem Maße werden Vorbilder anverwandelt und wo wird am genuinen Erbe festgehalten? Wo muß der kommentierende Gestus sich zu einer gestuften Semantik differenzieren?

Die Religion von Hellas und Rom ist stark vom Kultbild geprägt, die Rede von den Göttern eine Rede in Prädikatsbegriffen und in der Imagination ihres Existenzgrundes im Bereich des Kosmos, während der Gott Israels in seinem Sein und Selbst der der Welt wie der menschlichen Vorstellungskraft Entzogene und in der Erstreckung der Zeit der schlechthin Entschränkte ist (vgl. 1 Kon 8,27; Ps 90,2.4 u.ö.). Der auf dem Glauben Israels ruhende Kultus dient nicht der Mehrung des Seins Gottes, sondern der Integration der im Bund gestifteten Gemeinschaft mit dem Volke und findet seine Prägung insbesondere in der Historisierung nomadischer und sedentärer Bräuche. Ein noch zu behandelndes Feld des Sakralen wäre die kultische Reinheit als Voraussetzung des geziemenden Umgangs mit der Gottheit im Gebet und Opfer. Mit der Differenzierung des ethischen Denkens differenzieren sich auch die Weisen der Befleckung, die eine Reinigung erheischen, ferner festigt sich auch die Vorstellung persönlicher Schuld und Verantwortung. B. hat mit dieser seiner detailreichen Studie und immensen Textkomparatistik von neuem das Augenmerk auf die Wichtigkeit einer vergleichenden Forschung gelenkt, die den religiös-kulturellen Hintergrund und seine gegenseitigen Einwirkungen sowie Sprachfelder in den Blick nimmt und so auch den Tiefenraum des Verstehens weitet.

Graz Karl M. Woschitz

Egger, Peter: **Verdienste vor Gott?** Der Begriff z^{e}khut im rabbinischen Genesiskommentar Bereshit Rabba. – Freiburg (Schweiz) / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Rupprecht 2000. 430 S. (Novum testamentum et orbis antiquus, 43), geb. DM 132,00 ISBN: 3–7278–1275–3 (Universitätsverlag) / 3–525–53943–6 (Vandenhoeck & Rupprecht)

Die jüdische Religion wird von christlicher Seite oft als Verdienstreligion gegenüber der christlichen Gnadenreligion gekennzeichnet. Dagegen haben jüdische Vf. die Bedeutung der Verdienste für jüdisches Denken als gering eingestuft (so z. B. S. Schechter, 1909) oder deren positive Seite herausgearbeitet (so A. Marmorstein in seiner noch immer bedeutenden Monographie *The Doctrine of Merits in Old Rabbinical Literature*, 1920). In neuerer Zeit haben sich v. a. J. Neusner von jüdischer Seite, christlicherseits E. P. Sanders mit der Thematik beschäftigt. Beide lehnen die Übersetzung von *zekhut* mit merit, „Verdienst", ab und plädieren eher für Umschreibungen des mit dem hebräischen Begriff ausgedrückten Sachverhalts.

Diese für das Verständnis des Judentums wichtige Fragestellung greift P. Egger (= E.) in seiner Monographie auf, die an der Univ. Fribourg (Betreuung M. Küchler) als Diss. vorgelegt wurde. Um auf einem schon durch Jahrzehnte diskutierten Gebiet überhaupt Neues sagen zu können, konzentriert sich E. nach einem kurzen Überblick über die Forschungsgeschichte auf eine Untersuchung des Begriffes *zekhut* in einer zentralen rabbinischen Schrift, dem Midrasch Rabba zu Genesis, und bemüht sich, aus dem Kontext jedes einzelnen Vorkommens des Begriffs seine Bedeutung zu erarbeiten; für einzelne in diesem Midrasch nicht voll abgedeckte Aspekte zieht E. noch vier Texte aus dem Talmud Yerushalmi heran. Als Textbasis dient ihm die kritische Edition von J. Theodor und H. Albeck. Die einzelnen Texte ordnet E. thematischen Einheiten zu (Erschaffung der Welt, Land und Nachkommen, Segen und Gebet, Rettung und Erlösung); Teile des Stoffes, die inhaltlich nur das schon Erarbeitete wiederholen, bietet E. in einem umfangreichen Anhang, um die Darstellung übersichtlicher zu gestalten. Zu jedem einzelnen Abschnitt gibt E. den hebräisch/aramäischen Text und seine Übersetzung – zekhut wird dabei immer nur transkribiert –; erst nach einer ausführlichen Analyse des jeweiligen Textes, die immer wieder durch thematische Exkurse zu Themen wie Tora, Martyrer, Tempelzerstörung erweitert sind, kommt E. zu einer Umschreibung dessen, was im Kontext mit *zekhut* gemeint ist. Bei aller methodischer Beschränkung auf eine exakte Begriffsanalyse bietet E. somit bedeutend mehr zum Verständnis jüdischer Religion in rabbinischer Zeit, als der Titel erwarten ließe.

Präsentation der Texte und Übersetzung sind korrekt und zuverlässig, die Deutung der größeren Zusammenhänge ist völlig sachgemäß. Was E. in seiner Analyse immer wieder betont, ist die Bedeu-

tung der Erwählung für das Verständnis von *zekhut* – darauf hatte schon G. F. Moore hingewiesen; hier aber wird der Zusammenhang an einem größeren Textcorpus systematisch erarbeitet. Als „Generalformel der Bedeutung von *zekhut*" für die meisten untersuchten Texte faßt E. zusammen: „Gültigkeit, Wirksamkeit und Verwirklichung der universalen Erwählung durch Gott, des Bundes mit ihm und der damit gegebenen Verheißung in der Gott antwortenden Glaubenspraxis von Erwählten" (292).

E. ist zuzustimmen, daß für eine große Zahl von Texten so der größere Denkhorizont abgesteckt werden kann, auf dem *zekhut* erst seinen eigentlichen Sinn bekommt, auch wenn der immer wiederkehrende Begriff der „Glaubenspraxis" in rabbinischem Rahmen oft etwas fremd anmutet. Problematisch erscheint mir, wenn einmal gefundene Zusammenhänge zu systematisch, fast dogmatisch, immer und immer wieder gebracht werden, wo der Text auch nur sehr wenig Anhalt dazu gibt.

Daß die Welt *bi-zekhut ha-Tora* erschaffen wurde (BerR 1,10), versteht E. so, daß Gottes Erwählungsbeschluß schon bei der Erschaffung der Welt „gültig und wirksam" war; *zekhut* der Tora bedeute folglich „Gültigkeit und Wirksamkeit der Selbstoffenbarung Gottes" (52); die Erschaffung der Welt *bi-zekhut tora* sei zu verstehen als „der Geltungsanspruch des ‚Bauplans' der tora für die Erschaffung der Welt und damit der Geltungsanspruch der Weisheit Gottes" (57). Als inhaltliche Umschreibung der Implikationen rabbinischen Denkens ist dies durchaus korrekt, auch wenn es die Einzelstelle wohl überinterpretiert. Ich würde eher die Offenbarung der Tora als Ziel der Schöpfung hervorheben. V. a. aber stellt sich dabei immer die Frage, wie man den Begriff im Kontext brauchbar übersetzen kann. Richtig stellt E. zu BerR 1,4 fest, die Aussage, die Welt wurde *be-chokhma* geschaffen, sei analog zu *bi-zekhut tora* zu verstehen; doch dann setzt er unter Auslassung von Tora *be-chokhma* mit *bi-zekhut* gleich; die Welt sei also „durch die *zekhut*" geschaffen, weshalb man nicht „um ... willen" übersetzen könne (55 Anm. 63). Gegen die Meinung von E., *bi-zekhut* sei immer durch ein Nomen übersetzbar, sehe ich die Wiedergabe mit „um ... willen" (hier also: „um der Tora willen") noch immer als sinngemäße Übersetzung (ebenso z. B. BerR 33,3, wenn *bi-zekhut* der reinen Tiere in der Arche Noahs das Recht nichts dagegen hat, daß Gott Noahs gedachte: dazu E. 211, der hier die Universalität von Gottes Erwählung und Bund ausgedrückt sieht).

Was E. unter allen Umständen vermeiden will, ist die Verwendung des Begriffes „Verdienst". Das geht aber manchmal nicht ohne große Schwierigkeiten. Deutlich ist das etwa in BerR 66,7 zu Gen 27,31: Daß Esau dem Vater ein gutes Gericht bereitet, wird als *zekhut* seiner Hände bezeichnet, mit denen er ergreifen kann – d. h. Rom = Esau erlangt Macht, weil sein Stammvater Esau einst Isaak gedient und so dessen Segen erlangt hat. „Da Esau diesen Segen erhielt, weil [er] Isaaks Wunsch entsprach und ihm ein gutes Gericht bereitete, entspricht die *zekhut* seiner Hände dem Segen Isaaks. Die *zekhut* der Hände ist also die Gültigkeit, Wirksamkeit und Verwirklichung des Segens Isaaks" (149) und kein „verdienstliches Werk" Esaus. Aber es war doch das Tun Esaus, das den Segen zur Folge hatte?! BerR 48,12 sieht das Tun Saras, die Abrahams Besuchern Teig für einen Kuchen knetet, als Hinweis auf die ungesäuerten Brote, die Israel einst für Pesach kneten wird. *Bi-zekhut* dieses Knetens wurde Israel in der Wüste mit Manna genährt. Für E. ist die *zekhut* des Tuns Saras „die Gültigkeit und Wirksamkeit der Verheißung, die Gott Israel mit Pesach gibt" (157). Hier wie an vielen anderen Stellen ist eine solche Verbindung nur über viele Umwege zu erreichen, die jeweils genannte Person und ihr Tun tritt dabei völlig in den Hintergrund, wird fast reine Chiffre.

Zu anderen Texten erwägt auch E., daß man eine Gott antwortende Glaubenspraxis als „Verdienst, verdienstvoll o. ä." bezeichnen könnte, findet aber, daß damit „die enorme Gefahr einer Neuauflage und erneuten Bestätigung des weitverbreiteten Mißverständnisses besteht", und redet lieber von der „anerkennenswerten antwortenden Glaubenspraxis" (158f).

Große Probleme hat E. mit der Aussage von BerR 29,5 zu Gen 6,8, wonach Gott den Späteren aufgrund der *zekhut* der Früheren Gnade erweist, ebenso aber auch den Früheren aufgrund der *zekhut* der Späteren. Scharf wendet sich E. gegen die Auffassung von Marmorstein, Neusner u. a., die impliziere, daß jemand von Verdiensten profitieren könne, die noch gar nicht erworben wurden, ebenso, daß z. B. Abraham wegen der zu erwartenden Sünden Esaus früher stirbt, als eigentlich geplant (193ff). In dieser Diskussion scheint sich E. viel zu stark an Begriffen wie „imputed merit / imputed sin" zu stoßen (Marmorstein u. a.) und dabei die größere Perspektive der biblischen Geschichte und ihrer Einheit, von der die Rabbinen ausgehen und wonach spätere Ereignisse schon früh ihre Vorauswirkungen haben, außer Acht zu lassen.

Die stark apologetische Abwehr von allem, was irgendwie als „verdienstlich" verstanden werden könnte, spürt man auch in der Ablehnung der Übersetzung von *teshuva* mit „Buße": Das „riecht allzusehr nach der mittelalterlichen christlichen Bußpraxis und nach Werkgerechtigkeit" (103f).

Auch manche andere Äußerungen im Buch, die nicht direkt mit dem Hauptthema zu tun haben, sind diskutabel, so etwa die in dieser Absolutheit sicher nicht korrekte Formulierung: „Rabb. Texte enthalten keine systematischen Erörterungen, sondern bieten ausschließlich Interpretationen von Bibeltexten" (32). Auch die Aussagen zur Tora (49–51) wären zu hinterfragen, daß nicht nur die zweiten Tafeln Werk des Menschen sind, „sondern auch die torah. Bei der *torah* und damit der Schrift handelt es sich nach rabbinischer Tradition also gerade nicht um Gotteswort, sondern um *Menschenwort*" (49); es gibt nur eine indirekte und vermittelte Verbindung zum Wort Gottes. Wird dabei nicht die Tora zu direkt mit ihrer Verschriftung in eins gesetzt, ohne sie im Zusammenhang mit der mündlichen Tora zu sehen (auch wenn diese kurz erwähnt wird), die nach Auffassung der Rabbinen schon vom Sinai her erst den eigentlichen Zugang zur schriftlichen Tora ermöglicht? Dergleichen ausführlicher zu diskutieren, hätte im Rahmen einer Arbeit über die Bedeutung von *zekhut* natürlich zu weit geführt.

Bibliographisch ist die Arbeit nicht auf dem neuestem Stand; sie wurde im Wesentlichen wohl schon vor Jahren abgeschlossen und nur noch punktuell überarbeitet. Nach 1992 werden nur noch vereinzelte Titel genannt. Sogar die für das Thema zentrale Arbeit von M. Remaud, *Le mérite des pères dans la tradition juive ancienne*, wird nur als Diss. von 1992 genannt, nicht in der publizierten Fassung von 1997. Auch Früheres fehlt, so z. B. M. Sokoloff, *The Geniza Fragments of Bereshit Rabba*, Jerusalem 1982, oder die Faksimile-Ausgaben der Hss. Vat. 30 und 60 von Bereshit Rabba. Der Wert der Studie wird dadurch aber nicht beeinträchtigt.

Durchgehend bemüht sich der Vf. um eine einheitliche Wiedergabe aller Vorkommen von *zekhut* und versucht zu zeigen, daß eine Übersetzung mit „Verdienst" nie den Sinn der Texte trifft, aber auch eine Wiedergabe mit „wegen, aufgrund, infolge" nirgends notwendig ist. Eine eigentliche Übersetzung kann auch er nicht anbieten, sondern vielmehr Umschreibungen. Mit diesen trifft er zwar im allgemeinen sehr gut die theologische Aussage eines Abschnitts bzw. seine Denkvoraussetzungen; die Frage einer adäquaten Übersetzung bleibt aber bestehen. Bei allem Verständnis für das Anliegen von E., die Vorstellung eines Judentums als Verdienstreligion schon im Ansatz als falsch zu erweisen, ergibt sich doch oft der Eindruck, daß zu sehr aus einem bestimmten protestantischen Verständnis von Verdienst und Gnade argumentiert wird, das den Texten so nicht ganz gerecht wird. Insgesamt ist das Buch als eine solide, zuverlässige Arbeit zu bezeichnen, in der der Vf. ein vorurteilbeladenes Thema systematisch angeht und durch Aufzeigen der größeren Zusammenhänge rabbinischen Denkens viele Mißverständnisse ausräumen kann.

Wien Günter Stemberger

Forster, Christine: **Begrenztes Leben als Herausforderung.** Das Vergänglichkeitsmotiv in weisheitlichen Psalmen. – Zürich: Pano 2000. XI, 277 S., kt DM 32,00 ISBN: 3–907576–24–1[1]

Das 20. Jh. hat die Menschheit einerseits in bis dahin ungeahnten Dimensionen mit menschlichem Sterben konfrontiert und andererseits in den westlichen Gesellschaften zu einer weitgehenden Verdrängung des Todes geführt. Beide Erfahrungen mit den sie begleitenden Ängsten, verzweifelten Sinnsuchen und positiven Lebensentwürfen haben in Kunst und Literatur wie auch in der wissenschaftlichen Diskussion vielfältigen Ausdruck gefunden. Vor diesem Hintergrund der Vergänglichkeitsproblematik hat Christine Forster mit ihrer bei Hermann Spieckermann entstandenen Zürcher Diss. (1999) in alttestamentlichen Texten nach Entwürfen gesucht, „wie sich das Wissen um den Tod auf das Leben auswirkt" (1). Dieser Bereich biblischer Anthropologie ist bisher weniger bearbeitet worden, als man zunächst vermuten würde. Das mag einerseits daran liegen, daß die atl. Anthropologie lange Zeit ihren Ausgangspunkt in der

[1] Das Layout dieses erfreulich preiswerten Buches ist ansprechend und übersichtlich. Allein der Zeichensatz für die (wenigen) Transkriptionen ist ausgesprochen unschön.

Analyse der Schöpfungstexte gewählt hat. Damit sind primär Textbereiche des Alten Testaments bearbeitet worden, für die der Tod nach einem erfüllten Leben offenbar unproblematisch, die Vergänglichkeit an sich also gar kein Thema ist. Andererseits liegt bis heute im Gefolge der immer noch „klassischen" Anthropologie von H. W. Wolff ein methodischer Schwerpunkt in einer anthropologischen Semantik. Für beide Vorgehensweisen befindet sich die Vergänglichkeitsproblematik eher außerhalb des unmittelbaren Blickfelds. Wenn F. als zweiten Ausgangspunkt ihrer Arbeit „das Interesse an weisheitlichen Einflüssen im Psalter, an der Verbindung oder sogar Verschmelzung von Gebet und Reflexion" (3) angibt, so begibt sie sich in einen Textbereich, der für anthropologische Entwürfe bisher viel zu wenig beachtet wurde und ein aktuelles exegetisches Arbeitsfeld darstellt.

Die Studie unterzieht zunächst drei Psalmen jeweils in einem eigenen Kap. einer detaillierten Analyse. Die „Auswahl ist nicht willkürlich, sondern läßt sich dadurch begründen, daß die Vergänglichkeitsthematik in Ps 39, 49 und 90 eine zentrale Stellung einnimmt" (5). Die Analyse der drei Psalmen – Ps 39 (9–59), Ps 49 (61–136) und Ps 90 (137–200) – orientiert sich jeweils am selben Schema und schreitet den klassischen Methodenkanon historisch-kritischer Psalmenauslegung ab. Zunächst wird eine eigene Übersetzung mit textkritischen Erläuterungen geboten. Es folgen zwei Unterkap. mit den Überschriften „Form" und „Redaktionsgeschichtliche Aspekte". Sie sind weiter unterteilt in „Aufbau und sprachliche Gestaltung", „Gattung" und „Herkunft und Verwendung" einerseits und in „Zur Frage der Einheitlichkeit" und „Die Stellung innerhalb des Psalters" andererseits. Die „Inhaltliche Analyse", die nun folgt, verbindet die Ergebnisse der vorhergehenden Teile mit einer ausführlichen semantischen Analyse des Textes. Dadurch ergeben sich Querverbindungen zu anderen alttestamentlichen Texten v. a. im Bereich des Psalters, aber auch zu Ijob, Koh, Sir und Spr.

Der letzte Hauptteil der Studie behandelt „Die Vergänglichkeitsthematik im Horizont der Weisheitsliteratur" (201–253). Nach dem Entwurf eines sozialgeschichtlichen Hintergrundes für die persisch-hellenistische Zeit (201–206), in die F. alle besprochenen Texte datiert, wird das Thema der Vergänglichkeit jeweils mit Reichtum, Schuld und Geschöpflichkeit in Verbindung gebracht und als „Thematische Konstellationen" (206–221.221–235.236–244) in Spr, Ijob, Koh und Sir untersucht. Ein letztes Unterkap. sucht schließlich nach „Antworten auf die Herausforderung des begrenzten Lebens" (244–253) und bemüht sich so um eine Einordnung der Psalmanalysen unter thematischem Aspekt. Aufschlußreich sind hier bereits die Konstellationen „Ps 39 und Hiob", „Ps 49, Ps 73 und Kohelet" und „Ps 90, Kohelet und Jesus Sirach".

Die abschließende Zusammenfassung (252f) bündelt die Textinterpretationen der gesamten Studie nochmals in Hinblick auf den Umgang mit der Vergänglichkeitsproblematik. So stellt F. nur für Ps 49; 73 die Hoffnung auf eine den Tod überschreitende Gottesgemeinschaft für bestimmte Menschen fest. Bei Ps 90 und Sir entdeckt sie „Versuche, die Härte der definitiven Lebensgrenze des einzelnen Menschen zu mildern" (252), die einerseits in der Perspektivenausweitung auf folgende Generationen und die Beständigkeit des Tagewerks, andererseits in der Unvergänglichkeit eines guten „Namens" bestehen. Ps 39, Ijob und Koh bewertet F. demgegenüber als kompromißlosere Positionen. Wird Ijob aber immerhin am Ende der Rahmenerzählung wieder rehabilitiert und empfiehlt Koh die Freude am Leben, gerade weil ihm dessen Begrenztheit bewußt ist, so endet Ps 39 düster: „Hier bleibt der Mensch allein mit seinem begrenzten Leben und mit seiner unerträglich gewordenen Gottesbeziehung." (253)

Hatte die „Einleitung" (1–8) die Vergänglichkeitsthematik anhand des Romans „*Tous les hommes sont mortels*" von Simone de Beauvoir mit der These problematisiert, „(d)urch die Aufhebung seiner Sterblichkeit würde der Mensch seiner Menschlichkeit beraubt" (2), so setzt sich das Schlußkap. („Die Herausforderung bleibt", 255–258) mit der Kritik an der gesellschaftlichen und kirchlichen Praxis in Peter Nolls „*Diktate über Sterben und Tod*" auseinander. Die Relevanz der behandelten alttestamentlichen Texte für unsere Zeit wird hier nochmals aufgezeigt.

Das Buch ist in einer sachlichen und gut verständlichen Sprache geschrieben, die besonders in Einführung und Schlußkap., aber auch in der Darstellung der eigenen wissenschaftlichen Meinung persönliche Formulierungen nicht scheut.[2]

Wo dies sachlich angebracht ist, wird auch bei den alttestamentlichen Texten die Gefühlswelt der sprechenden Personen und ihre Entwicklung in die Auslegung des Textes mit einbezogen. Gerade die Psalmen werden auf diese Weise lebendig und in einer großen Bedeutungsbreite wahrgenommen, auch wenn zum Teil die Grenze zum „Psychologisieren" in den Blick gerät. Im Anschluß an die Psalmanalysen und der thematischen Abschnitte werden informative Zusammenfassungen geboten.

Die Arbeit an den Einzelpsalmen wird von einer weiteren, von der Vergänglichkeitsproblematik unabhängigen Fragestellung überlagert. F. möchte mit ihrer „Arbeit einen Beitrag zur Diskussion über die ‚Weisheitspsalmen'" (5) leisten. Die Studie arbeitet vom Grundverständnis her auf der Basis einer form- und gattungskritischen Psalmenexegese. Offenbar wird in diesem Rahmen auch die Existenz der Gattung „Weisheitspsalm" akzeptiert und für die Deutung der Texte als wesentlich angesehen. F. betont allerdings, „daß zur Bestimmung der weisheitlichen Prägung eines Textes nicht in erster Linie formale Kriterien ausschlaggebend sind, sondern die Nähe zu einer bestimmten Denkweise, die typisch ist für die Weisheitsliteratur" (6). Zu den „Kriterien, um einzelne Teile eines Psalmes, nicht unbedingt aber einen Psalm insgesamt, als weisheitlich zu bestimmen (...), gehören die Nähe zur Weisheitsliteratur, stilistische Merkmale, Wortgebrauch und Themenwahl" (6). Diese Kriteriologie führt bei den gattungskritischen Untersuchungen der Psalmen immer wieder zu der Feststellung, daß diese sich nicht in allen Textteilen glatt einer herkömmlichen Gattung – das ist bei allen dreien das Klagelied – zuordnen lassen, sondern an diesen Stellen jeweils „weisheitliche Prägung" aufweisen. Am deutlichsten geschieht das bei Ps 90 (151–157). Hier werden die vv.1–2.7–10.13–17 dem „Klagelied des Volkes" zugeordnet, und in den vv.3–6.11–12 „Einflüsse weisheitlicher Art" (151) festgestellt. Erstaunlich ist nun, daß diese Feststellung für F. offenbar keinerlei Konsequenzen hat. Sie findet für den Psalm keinen sie selbst überzeugenden „Sitz im Leben", kommt wegen der Gattungserweiterungen lediglich zu einer vorsichtigen Ansetzung „in die nachexilische, wahrscheinlich sogar spät-nachexilische Zeit" (158f) – was aber lediglich eine Konvergenz mit allen anderen Datierungsindizien bedeutet – und hält, m. E. völlig zu Recht, an der literarischen Einheitlichkeit des Textes fest. Das form- und gattungskritische Problem der „Weisheitspsalmen" wird im weiteren Verlauf nicht mehr aufgegriffen. So bleiben Fragen offen wie etwa die, ob es sinnvoll ist, literarische Gemeinsamkeiten mit den sog. weisheitlichen Schriften des Alten Testaments, die zweifellos in einer ganzen Reihe von Psalmen zu beobachten sind, zu Merkmalen einer Gattung zusammenzufassen, wenn schon die Zuweisung von Psalmteilen zu dieser Gattung derart offen oder konsequenzenlos bleibt.

Die Ergebnisse der Psalmanalysen können hier nicht detailliert diskutiert werden, so daß ich mich auf eine allgemeinere Charakterisierung und wenige exemplarische Einzelbeobachtungen beschränke.

In den Übersetzungen ist es gelungen, den Lesenden ein Stück hebräischer Lyrik in deutscher Sprache vor Augen zu stellen. Interpretationsergebnisse werden bereits integriert. Dafür wird in Kauf genommen, daß die Übersetzung jeweils nicht streng konkordant ist[3] und die Wortreihenfolge nicht immer dem hebräischen Text entspricht. Damit ist der gebotene Psalmtext insbesondere für die breit ausgeführten Strukturuntersuchungen nur noch ein schwaches Hilfsmittel. Die anschließenden Erläuterungen stellen die textkritische Forschung in sinnvoller Auswahl thetisch dar. Auch wenn hier manchmal eine klarere Profilierung der vertretenen Position wünschenswert wäre[4] oder mir Zweifel an einzelnen Ergebnissen geblieben sind[5], so ist doch für diesen Abschnitt wie für die formalen und redaktionsgeschichtlichen Analyseschritte die solide Kenntnis und Darstellung sowohl der Kommentar- wie auch der Spezialliteratur positiv hervorzuheben. In diesem Bereich stellt die Studie eine zuverlässige Hilfe für die Arbeit an anerkanntermaßen schwierigen Texten dar. Die „inhaltliche Analyse" arbeitet sich an einer Vielzahl semantischer Parallelen ab und diskutiert die Deutungsmöglichkeiten kri-

[2] Gegenüber dem inklusiven Genusgebrauch, der in der Einleitung etwa konsequent von „Lesenden" und im Schluß von „PfarrerInnenschaft" sprechen läßt, fällt auf, daß bei den Psalmauslegungen durchgängig vom „Beter" und vom „Autor" die Rede ist, ohne daß klar würde, ob damit eine soziologische Aussage über das Alte Israel gemacht werden soll.

[3] So wird z. B. אישׁ in Ps 39,7.12 und in Ps 49,3.8.17 mit jeweils anderen Equivalenten innerhalb eines Psalms wiedergegeben. Ebenso wird כי in Ps 49,11.16.17.18.19 völlig verschieden wiedergegeben, wobei m.E. eine emphatische Übersetzung in v.16 (75f; vgl. P. Joüon, T. Muraoka: A Grammar of Biblical Hebrew, Rom 1996, §164b) bei Verschiebung des Atnach lauten müßte: „aus der Gewalt der Unterwelt – gewiß! er wird mich herausnehmen." Die gewählte Übersetzung macht כי zum Adverb. Die סלה-Zeichen tauchen in der Übersetzung von Ps 39; 49 leider nicht auf.

[4] Vgl. etwa die Textkritik zu Ps 49,12 קרבם (69), wo die Alternativen (Konjektur oder MT) ohne abwägende Argumente dargestellt werden. Daß die Entscheidung für die Konjektur ausfällt, wird erst durch einen Blick in die Übersetzung deutlich.

[5] Ein theologisch relevantes Beispiel ist die Interpretation von ותחולל (Ps 90,2) als 3. Pers. Sg. f. (138f) – die Erde als Gebärerin der Berge. Sie ist m. E. aus dem Alten Testament und seiner Umwelt nicht zu stützen, auch nicht mit Ijob 38,8 (vgl. bes. 172; dagegen J. Schnocks: „Ehe die Berge geboren wurden, bist du." Die Gegenwart Gottes im 90. Psalm. BiKi 54 [1999], 163–169, 165). Die Erde wird hier als Gebärende gar nicht genannt und die Geburtsmetaphorik steht in engstem Zusammenhang mit den karikierenden Säuglingsattributen, die in v.9 auf die Chaosmacht des Meeres angewendet werden. Für Ps 90 erübrigt sich dann mit einer Deutung als 2. Pers. jegliche Verwunderung darüber, daß „Gott eher nur wie ein Zuschauer oder Zeuge bei der Weltentstehung" (172 im Anschluß an Gunkel und Kraus) wirkt.

tisch. F. gelangt hier zu theologisch gewichtigen Aussagen, wenn sie z. B. im Kontext von Ps 90 für Ps 78; 89; 103 feststellt, „daß in diesen Texten die menschliche Schuld nirgends als Ursache für die Vergänglichkeit dargestellt wird, sondern daß gerade umgekehrt die Vergänglichkeit als Begründung für die Vergebung der Schuld durch Gott dient" (184). Ebenso völlig zu Recht stellt sie auch bei Ijob fest, daß kein Kausalzusammenhang von Schuld und Vergänglichkeit sichtbar ist (228). Wenn F. allerdings als Funktion der Vergänglichkeitsaussagen in Ps 90 die Begründung der Schuldvergebung benennt, hört sie bei der Schuldnotiz v.8 eine unausgesprochene Vergebungsbitte mit. Eine solche Sicht ergibt sich m. E. erst auf der Ebene des vierten Psalmenbuchs. Für den Einzelpsalm folgt sie nur, wenn man ihn als Volksklagelied interpretieren will und sich auf die Suche begeben muß nach einer in vv. 7–10 beklagten „Leidenssituation (...), die durch die Schuld der Betenden verursacht wurde" (199, vgl. auch 253), und deren Beendigung erbeten wird. Das Beispiel belegt die bleibende Relevanz methodischer Vorentscheidungen gerade für das Gebiet der Psalmenexegese, auch wenn die vorliegende Studie sich hier durch einen vergleichsweise breiten und kenntnisreichen Ansatz auszeichnet.

Thematisch leistet die Arbeit einen solide gearbeiteten Beitrag zu einem zentralen Thema biblischer Anthropologie. Dabei liegt der Akzent eher auf der klug abwägenden Zusammenschau und bibeltheologischen Interpretation von hochinteressanten Psalmtexten als auf neuen Beobachtungen und Hypothesen.

Bonn Johannes Schnocks

Mosis, Rudolf: **Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament**. – Würzburg: Echter 1999. 395 S. (Forschung zur Bibel, 93), brosch. DM 48,00 ISSN: 0935–0764 ISBN: 3–429–02145–6

Die hier vorgelegte Sammlung von zwölf Aufsätzen, die bis auf einen Wiederveröffentlichungen von Untersuchungen zu Texten des Alten Testaments aus dem Bereich des Pentateuchs, der Prophetenliteratur und der Psalmen darstellen, versteht sich als Beitrag zur exegetischen Fachdiskussion.

Die Sammlung umfaßt die folgenden Beiträge: Gen 9,1–7: Funktion und Bedeutung innerhalb der priesterlichen Urgeschichte (11–54: Überprüfung der literarkritischen Hypothesen und der Stellung des Textes im Aufbau der P-Urgeschichte und seines Verhältnisses zum P-Schöpfungsbericht); „Glauben" und „Gerechtigkeit" – zu Gen 15,6 (55–94: Wiedergabe von Gen 15,6: „Nun lebte er beständig im gläubigen Vertrauen auf Jahwe, und so achtete er es für sich als eine heilwirkende und rechte Tat"); Gen 15,6 in Qumran und in der Septuaginta (95–118: Untersuchung einer passivisch formulierten Textvorlage für die LXX in Qumran); Ex 19,5b.6a: Syntaktischer Aufbau und lexikalische Semantik (119–152: Zugänge zum besseren Verständnis des „priesterlichen Königreichs"); Der verläßliche Grund der Verkündigung: Zu Jes 40,6–8 (153–172: Überwindung der Exilssituation durch das Zustandekommen der Heilsworte Gottes); Umkehr und Vergebung. Eine Auslegung von Jer 3,21–4,2 (173–200: Exegese der Perikope, die das Geschehen der Buße „in Szene setzt" und so zu erkennen gibt, was Sünde, Bekehrung und Vergebung sein können); Ez 14,1–11 – ein Ruf zur Umkehr (201–242: Keine Ansage des Gerichts über Götzendiener, sondern Aufruf zur Umkehr an das ganze Haus Israel); Die Wiederherstellung Israels. Zur anthropologischen Dimension des verheißenen Heils nach Hos 2,16f (243–274: Zum neuen Heilshandeln Jahwes gehört grundlegend eine Veränderung Israels selbst); Beobachtungen zu Psalm 23 (275–294: Bekenntnis des Beters im Anschluß an das Glaubenszeugnis seines Volkes, daß der Israel verheißene Heilsweg auch der seine ist); Die Mauern Jerusalems. Beobachtungen zu Psalm 51,20f (295–316: Nicht der Mauerbau Nehemias und der angeblich dadurch ermöglichte Opferdienst sind gemeint, sondern der durch Jahwes Mauerbau geschaffene Heilszustand Jerusalems und die Annahme des hier geübten Opferdienstes durch Gott); „Ströme erheben, Jahwe, ihr Tosen (...)". Beobachtungen zu Psalm 93 (317–358: Semantische Bestimmung des „Umkleidetseins" und des „Sichgürtens" in v.1a sowie Beobachtungen zur Situation und Pragmatik des Psalms); „Mit Jauchzen werden sie ernten". Beobachtungen zu Psalm 126 (359–381: Kein Produkt der Naherwartung, sondern Rezeption einer bereits ergangenen Heilsverkündigung und als solche Grund für die Bitte um deren Erfüllung). Register der wichtigsten hebräischen Wörter (in Auswahl) und Bibelstellen runden die Aufsatzsammlung ab.

Die allesamt streng nach der bewährten historisch-kritischen Methode erarbeiteten Forschungsbeiträge zeugen von der Fähigkeit des Autors, mit außerordentlicher Akribie philologische, grammatikalisch-syntaktische, hermeneutische und semantische Probleme alttestamentlicher Texte fachgerecht anzugehen und dabei wertvolle biblisch-theologische Einsichten zu gewinnen. Die Wiederveröffentlichung dieser die Wissenschaft vom Alten Testament bereichernden Forschungsbeiträge ist daher ein Werk, für das man dem Vf. aufrichtig dankt.

Trier Ernst Haag

Abraham Ibn Esras langer Kommentar zum Buch Exodus. Band 1: Parascha Schemot bis Beschalach (Ex 1–17). Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Dirk U. Rottzoll. – Berlin / New York: W. de Gruyter 2000. CL+482 S. (Studia Judaica, 17/1), Ln DM 398,00 ISBN 3–11–016475–2

Abraham Ibn Esras langer Kommentar zum Buch Exodus. Band 2: Parascha Jitro bis Pekudej (Ex 18–40). Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Dirk U. Rottzoll. – Berlin / New York: W. de Gruyter 2000. S. 484–1117 (Studia Judaica, 17/2), Ln DM 398,00 ISBN 3–11–016475–2

Mit dem umfangreichen Werk liegt ein wichtiger jüdischer Kommentar aus dem Mittelalter in deutscher Übersetzung vor, der dem an Bibelwissenschaft ebenso wie an Judaistik Interessierten einen schnellen und v. a. fundierten Zugriff auf den Text bietet, der in den üblichen Ausgaben der „Biblia Rabbinica" (*Mikraᶜot Gedolot*) von Abraham Ibn Esra zum Buch Exodus zu finden ist. Gegenüber den dort abgedruckten Kommentaren Ibn Esras zu Genesis, Leviticus, Numeri und Deuteronomium weist der Exodus-Kommentar einige Besonderheiten auf, von denen die ungewöhnliche Länge am auffälligsten ist. Dirk U. Rottzoll (= R.) setzt in der Einleitung seiner Ausgabe hier ein und geht zuerst den Diskussionen um die Vf.frage, den Abfassungsort und die Abfassungszeit nach.

Zur Vf.frage werden ausführlich die Positionen von Josef ben Elieser ben Josef tob Elem (14. Jh.) und S. L. Rapoport (19. Jh.) vorgestellt, die beide den langen Exodus-Kommentar Ibn Esra absprechen. Nach Abwägen aller Argumente erkennt R. das Werk aber doch als authentisches Werk Ibn Esras an. „Daß dieses freilich nicht mit seinen kurzen Kommentaren zu den vier anderen Büchern der Tora zusammengehört, ist nach den bisherigen Ausführungen evident. Ebenso muß über die kenntlich gemachten Stellen hinaus mit gelegentlichen Einschaltungen seiner Schüler gerechnet werden; wie umfangreich diese allerdings sind, läßt sich nicht sagen" (XXIX).

Ebenso diskutiert R. die Frage der Abfassungszeit mit folgendem Ergebnis: „Entgegen der verbreiteten Ansicht, Ibn Esra sei am 23. Januar 1167 im Alter von 75 Jahren gestorben, so daß er im Jahre 1092 geboren worden wäre, dürfte aufgrund der Überprüfung von zahlreichen Manuskripten mit J. Fleischer der 27. Januar 1164 als Todestag Ibn Esras anzunehmen sein. Folglich wäre er im Jahr 1089 geboren worden und hätte den langen Exodus-Kommentar, der entsprechend dem Kolophon im Jahre 1153 vollendet wurde, tatsächlich im Alter von 64 Jahren verfaßt, wie das Einleitungsgedicht des langen Tora-Kommentars behauptet." (XL)

Unter Berücksichtigung der verschiedenen Angaben zum Abfassungsort sowie der mittelalterlichen hebräischen Ortsnamenschreibung kommt R. zu dem Ergebnis, „daß Ibn Esra seinen Exodus-Kommentar in Rouen verfaßte" (XLIX).

Der zweite Hauptteil ist den von Ibn Esra in seinem langen Exodus-Kommentar benutzten Quellen gewidmet. Die hier zu findende detaillierte und präzise systematisierte Charakterisierung der von Ibn Esra zitierten bzw. herangezogenen Werke ist weit mehr als eine Einführung in die Grundlagen der Auslegungen Ibn Esras, vielmehr bietet R. hier einen Schlüssel zum Verständnis der mittelalterlichen jüdischen Exegese und vor allen Dingen zur fundierten Arbeit mit dem nun in deutscher Übersetzung vorliegenden Kommentar Ibn Esras. In acht Gruppen werden die Quellen von R. eingeteilt (1. Rabbinische Gelehrte und Werke; 2. Apokryphe Werke; 3. Die Geonim; 4. Die Masoreten; 5. Gelehrte der Karäer; 6. Rationalistische Häretiker; 7. Rabbinische Gelehrte der Sephardischen Länder; 8. Gelehrte des Westens). Innerhalb dieser Gruppen werden die einzelnen Gelehrten und Werke, die Ibn Esra zitiert bzw. auf die er zurückgreift, jeweils getrennt vorgestellt und – was überaus hilfreich ist – mit Angaben versehen, wo sie von Ibn Esra im vorliegenden Kommentar herangezogen werden. So kann dieser Hauptteil wie ein Register benutzt werden, das das Werk Ibn Esras im Kontext der jüdischen Literatur erschließt, aber es bietet auch gute und wichtige Hintergrundinformationen, wenn man es „als Einführung" hintereinander liest. Bei der Arbeit mit dem Kommentar Ibn Esras ist es immer wieder hilfreich und nützlich, in diesen Teil der Einleitung zurückzublättern, denn die instruktive Darstellung von R. ermöglicht schnell den Stellenwert der ein oder anderen Zitation oder Bemerkung im Kommentar zu ermessen und hilft sie so sachgerecht zu beurteilen.

Für den eigentlichen Kommentar Ibn Esras hat R. als Textbasis die sog. Warschauer-Druckausgabe zugrunde gelegt und eine Reihe weiterer wichtiger Manuskripte berücksichtigt (Ms Vatican Hebr. Nr. 38, folio 21b-66b; Ms Paris Hebr. Nr. 176, folio 49b-147b; Ms St. Petersburg B 287, folio 44a-135b; Ms St. Petersburg Nr. I/024, folio 48b-139b; Ms Cambridge Nr. 46).

Die sorgfältige Edition dieses so wichtigen Kommentars erfordert Respekt und Dank gegenüber dem Übersetzer und Hg., aber auch gegenüber dem Verlag, der eine solche Ausgabe realisiert hat.

Regensburg Christoph Dohmen

Scholl, Reinhard: **Die Elenden in Gottes Thronrat**. Stilistisch-kompositorische Untersuchungen zu Jesaja 24–27. – Berlin: W. de Gruyter 2000. XI, 300 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 274), Ln DM 188,00 ISBN: 3–11–016377–2

Die in Jes 24–27 vorliegende Komposition – sie wird herkömmlich, freilich kaum sachgemäß, als „Jesaja-Apokalypse" bezeichnet – entwirft ein farbenprächtiges Panorama von der Endzeit: Über die gesamte Erde bricht eine Katastrophe herein, die zugleich kosmische Dimensionen annimmt, aber sich insbesondere auch gegen eine namentlich nicht genannte Stadt richtet. Unterbrochen werden die Gerichtsansagen durch Gebete bzw. liedartige Stücke, in denen sich die Gemeinde proleptisch des endzeitlichen Heils vergewissert (25,1–5.9–12; 26,1–6.7–19). Dabei identifiziert sie sich offenbar mit den „Gerechten" bzw. „Armen", ihre Gegner werden als „Gewalttätige" und „Frevler" hingestellt. Die Gerechten aus dem Gottesvolk wie aus allen Völkern werden schließlich auch den Tod überwinden (25,8; 26,19).

Der Gedankengang ist schwierig und nicht selten unklar; verschiedenartige Themen, Motive und Gattungen sind zu einer nicht leicht durchschaubaren Ganzheit verschmolzen. Zudem fallen mannigfache Affinitäten zu anderen Texten in Jes 1–66 ins Auge. So ist es kein Wunder, daß man in der Vergangenheit zu literarkritischen Lösungen neigte und die Jes 24–27 innewohnende Komplexität als das Ergebnis eines mehrstufigen Wachstumsprozesses ansah. Die Unterscheidung von Zukunftsansagen und Liedern spielte dabei die Hauptrolle. Einen ganz anderen, in gewissem Sinne modernen Ansatz vertritt Scholl (= Sch.) in seiner 1997 abgeschlossenen, von H.-J. Zobel betreuten Greifswalder Diss. Er hält die Literarkritik für ein untaugliches Mittel, der Probleme Herr zu werden, und bemüht sich statt dessen „um den Nachweis, daß Jes 24–27 eine literarische Einheit bildet" (35), die ganz wesentlich um das Schicksal der gefallenen Stadt, nämlich Jerusalems selbst, kreist. Sch. spricht deshalb bei Jes 24–27 vom „großen Stadtgedicht im Jesajabuch".

Methodisch kann er sich dabei auf O. H. Steck berufen, der wie kein anderer auf das Phänomen der „schriftgelehrten Tradentenprophetie" hingewiesen hat. Entsprechend erklärt sich der nur scheinbar brüchige und sperrige Gedankengang in Jes 24–27 nach Ansicht Sch.s daraus, daß hier im Musivstil auf eine Vielzahl vorgegebener Texte v. a. aus Jes 1–66, aber auch aus dem Dodekapropheton, den Psalmen und dem Pentateuch zurückgegriffen wird. Dies kann durch mehr oder weniger direktes Zitat geschehen (z. B. Jes 1,8 in 24,20 oder Jes 5,1–7 in 27,2–6), aber auch durch eher indirekte Anspielungen oder freie Paraphrasen (z. B. Hos 13,4–14,10 in Jes 26,13–17,11).

So besteht der Hauptteil der Untersuchung aus einer kommentarartigen Analyse der einzelnen Perikopen des „Stadtgedichts", die sich besonders der Rezeption älterer Texte und Stoffe in Jes 24–27, aber auch den rhetorisch-stilistischen Eigenarten der einzelnen Stücke widmet. Sch. geht dabei von vier Makroeinheiten aus, die jeweils weiter differenziert werden (24,1–20 / 24,21–26,6 / 26,7–21 / 27,1–13). Den Analysen ist ein synoptisch angelegter hebräisch-deutscher Text vorangestellt, der nicht nur die Zählung der Kola aufführt, sondern auch sämtliche Zitate, Bezugnahmen und Anspielungen verzeichnet. Auf diese Weise kann man sich leicht ein eigenes Bild von den mannigfaltigen literarischen und sachlichen Referenzen innerhalb wie außerhalb von Jes 1–66 machen.

Das Ergebnis der Analysen ist stets dasselbe: Jeder einzelne Abschnitt bildet ein sinnvolles und notwendiges Element in der Komposition des großen „Stadtgedichtes"; folglich besteht kein Anlaß für literarkritische Operationen. Dabei bringt Sch. die durchaus divergierenden Stadtaussagen auf eine einzige Linie, indem er – unter Aufgreifen einer These R. Hanharts (*Die jahwefeindliche Stadt*, in: FS W. Zimmerli, Göttingen 1977, S. 152–163) – von dem Schlüsseltext 27,9–11 ausgeht und die verschiedenen Belege auf das dem Gericht anheimfallende *irdische* Jerusalem und das am Ende der Tage erwartete *himmlische* Jerusalem aufteilt: So „stellt die Stadt in Jes 24 und 27 (25,2 / 26,5) (...) nichts anderes als das irdische Jerusalem dar, das auf Grund der Verfehlungen Israels zur Sühne zerstört werden wird, während die Belege in Jes 24,21–23; 25,6–8; 26,1f das himmlische Jerusalem meinen" (180). Damit nehmen die Kap. 24–27 eine Gegenposition zu den eher hoffnungsvollen Stadtaussagen in Jes 40–62* ein. Daß die Identifizierung der ungenannten Stadt mit Jerusalem keineswegs selbstverständlich ist, muß auch Sch. konzedieren (vgl. etwa 25,2f), doch vermutet er, daß Jerusalem hier vielleicht bewußt mit „babylonischen Zügen" (172) ausgestattet oder gar als „Typos der befleckten Schöpfung überhaupt" (173) gesehen werde.

Damit ist Sch. aber noch nicht am Ende seiner Untersuchung angelangt. Denn nun, nachdem die kompositorische Einheit von Jes 24–27 hinreichend beschrieben ist, unternimmt er den Versuch, das „Stadtgedicht" als Teil einer umfassenden großjesajanischen Redaktion zu erweisen. Zu dieser Schicht rechnet Sch. neben Jes 24–27 des weiteren Jes 1,29–31; 12; 13,1b-16.22b; 14,5.20b.21; 29,17–24; 33; 56,1–8; 65–66; dabei sind die inklusiven Bezüge zu Jes 13* besonders markant. Es handelt sich bei diesen Texten um nicht weniger als die „Schlußredaktion des Jesajabuches" (223). Dem kundigen Leser wird sofort deutlich: Sch. kann sich hier (wieder) v. a. auf die Analysen O. H. Stecks beziehen, der wenigstens einen erheblichen Teil der eben genannten Texte seiner „Fortschreibung III", quasi der Schlußredaktion im Jes-Buch, zuweist (vgl. zusammenfassend O. H. Steck, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament*, BThS 17, Neukirchen-Vluyn 1991, S. 29f.91–99). Das nahende Weltgericht, so der Skopos dieser Schicht, nimmt nicht nur die israelitischen Frommen aus, sondern auch den (kleinen) Teil der Völker, die sich zu Jahwe bekehren. Auch in der zeitlichen Situierung schließt sich Sch. O. H. Steck an: Jes 24–27 und die dazugehörenden Redaktionstexte setzen den Palästinafeldzug Ptolemaios' I. (302/1) voraus, gehören somit am ehesten „in die ersten Jahrzehnte des 3. Jh.s v. Chr." (265).

Recht gewagt erscheint schließlich die These, daß zu dieser großjesajanischen Schlußredaktion sehr wahrscheinlich weitere Texte aus dem Dodekapropheton und dem Psalter gehören (auch dies hatte ja in etwas anderer Form im Blick auf das Dodekapropheton bereits O. H. Steck vertreten): so Hos 4,3; Hab 1–2; Zef in seiner Endgestalt; Mal 3,13–21; Ps 22,23–32; Ps 82 und Ps 97. Thematische Berührungen mit diesen Texten sind zwar nicht zu bestreiten, doch scheint es mir noch verfrüht zu sein, solche bücherübergreifenden Redaktionsprozesse zu verifizieren.

Sch. zeigt eindrücklich auf, und das ist ein ganz wesentliches Ergebnis der Studie, wie eng die Kap. 24–27 mit dem übrigen Jes-Buch verflochten sind. Es handelt sich eben nicht um einen eigenständigen Komplex, der einmal für sich bestanden hätte oder als separate Schrift verstehbar wäre, sondern von vornherein um schriftgelehrte Fortschreibungsliteratur, die *für* ihren gegebenen literarischen Kontext geschrieben wurde und nur *mit* diesem Kontext überhaupt verständlich ist. Um so erstaunlicher wirkt dann aber die Behauptung Sch.s, Jes 24–27 habe – offenbar als separate Schrift – einen liturgischen Hintergrund: „Weil Jes 24–27 beides in einem sein will: gottesdienstlicher Gebrauchstext und beziehungsreiche Aktualisierung von Prophetenworten, wirken die einzelnen Perikopen zu diesen vier Kap.n auf den ersten Blick so zusammenhanglos" (287). Dieses Miteinander funktioniert nicht. Wenn der Text ausdrücklich für seinen Kontext konzipiert worden ist, kann er – nach Sch.s eigenen Voraussetzungen! – kaum ohne Schaden für das Gesamtverständnis aus ihm herausgelöst werden. Gleichwohl zeigt sich hier, daß es Sch. nicht wirklich gelungen ist, zumal die hymnischen Passagen in das Gesamtkonzept von Jes 24–27 zu integrieren. Es ist ja kein Zufall, daß sich die Thematik Gerechter / Frevler ausgerechnet in den Gebeten findet, und es ist kein Zufall, daß die „alten" Literarkritiker gerade hier angesetzt haben.

Mir scheint – bei allen bedenkenswerten Beobachtungen im einzelnen, von denen das Buch voll ist! – die literarische Einheitlichkeit von Jes 24–27 nicht erwiesen zu sein. Der Teufel steckt bekanntlich im Detail, und von diesen Details gibt es zahlreiche: Sch. erkauft die einheitliche Lesung von Jes 24–27 mit mancherlei Nivellierungen und Uminterpretationen, um nur ja keine literarkritische Hypothese in Betracht ziehen zu müssen. Nur ein Beispiel: Das kleine Stück 24,21–23, das im Anschluß an die Ankündigung des Weltgerichts in 24,1–20 nun auch die kosmischen und irdischen Mächte einbezieht, wird, wie Sch. selbst bemerkt (vgl. S. 111f.), über den Psalm 25,1–5 hinweg in 25,6–8 fortgesetzt: Das Völkermahl auf dem Zion (25,6) gehört zur Ausmalung der Königsherrschaft Jahwes (24,23). Wäre es aber dann nicht konsequent, das Zwischenstück 25,1–5 als literarischen Nachtrag zu beurteilen, der im Anschluß an die Aussage von der Königsherrschaft Jahwes auf dem Zion einen hymnischen Preis der Wohltaten Jahwes einfügt, zu denen ganz wesentlich die Zerstörung einer / der feindlichen Stadt gehört? Es fällt ja nicht nur formal heraus, sondern bringt auch eine ganz andere Thematik ein: 25,2f loben Jahwe für die Zerstörung der befestigten Stadt. Wenn hier, wie Sch. annimmt, Jerusalem gemeint sein sollte, wäre das nur schwer mit dem Königtum Jahwes „auf dem Berg Zion und in Jerusalem" (24,23) zu vereinbaren. Übrigens begegnet ausgerechnet in 25,1–5 die armentheologische Begrifflichkeit mit ihrer Opposition Geringer / Armer und Gewalttätiger, die in der literarischen Umgebung fehlt. Sollte mit der Stadt nicht doch eine feindliche Stadt der Völker gemeint sein? Mir scheint eine literarkritische Lösung der Probleme unausweichlich zu sein – nicht aus literarkritischer Leidenschaft, son-

dern aus der Einsicht heraus, die einzelnen Texte in ihrem eigenen Profil besser verstehen zu können, wenn man die sukzessiven Aktualisierungsvorgänge wahrnimmt.

Es ist bezeichnend, daß die Stadtaussagen selbst innerhalb des weltgeschichtlichen Panoramas von Jes 24–27 keineswegs die zentrale Rolle einnehmen, die Sch. ihnen zuweist. Die beiden Verse 24,10.12 – übrigens nur sehr locker im jetzigen Kontext verankert – beziehen sich gewiß auf die Stadt Jerusalem, die dem Weltgericht nicht entgeht. Bei 25,2 hingegen denkt man wohl am ehesten an eine feindliche Stadt, deren Zerstörung der Beter preist. In 25,3 („die Stadt der gewalttätigen Nationen wird dich fürchten") dürfte die „Stadt" sogar nachgetragen sein (anders Sch., S. 72, der die Nationen „streicht"). Im jetzigen Text bezieht sie sich ebenfalls kaum auf Jerusalem. Die Behauptung schließlich, in Jes 26,1f sei das himmlische Jerusalem gemeint, das dem irdischen gegenübergestellt werde (26,5), scheint mir eine reine *petitio principii* zu sein. Der Wortlaut des Textes legt dies keineswegs nahe (vgl. nur das unmittelbar vorausgehende Stück 25,10–12, das den Untergang der Mauern Moabs beschreibt und auf das 26,1ff offenbar reagiert). Nur wenn man alle Stadtaussagen auf einer einzigen literarischen Ebene ansiedelt, müssen sie alle dasselbe meinen. Die Vielstimmigkeit des Komplexes Jes 24–27 aber wird nivelliert.

Daß auch die eigentümlichen „Auferstehungsaussagen" (25,8; 26,19) kaum zum Grundbestand gehören, hat man schon lange erkannt; sie wirken im übrigen auch bei Sch. wie ein Fremdkörper: 25,8 ist nachträgliche Interpretation von 25,7. Das endzeitliche „Verschlingen" der Hülle, die alle Völker (!) von Jahwe trennt, wird zu einem Verschlingen des Todes ausgeweitet, das sich nun freilich ausschließlich auf das eigene Volk bezieht. Wie man beide Aussagen auf einer Ebene lesen und verstehen will, bleibt mir unerklärlich.

Tatsächlich ist das von Sch. beschriebene theologische Profil von Jes 24–27 im ganzen derart „komplex" und kompliziert – auch gegenüber der von O. H. Steck beschriebenen Schlußredaktion des Jes-Buches –, daß man sich fragt, ob diese Komplexität noch hinreichend mit der gestaltenden Hand eines einzigen Vf.s erklärt werden kann. Denn die unterschiedlichen Themen (Weltgericht, Gottesstadt, Unterscheidung Frevler / Gerechte, Ende des Todes) treten ja gerade nicht oder kaum „gemischt" auf, sondern sind überwiegend durch literarische „Bruchstellen" voneinander geschieden. Jes 24–27 erweist sich nach Ansicht des Rez.en bei genauerer Betrachtung als eine mehrstufige Fortschreibungskette, die ihren Ausgang bei 24,1–20* nahm. Hier ergäbe sich auch ein unerwarteter, aber deutlicher Bezug auf das (ursprünglich) unmittelbar folgende Kap. 28 (vgl. z.B. 24,7.9 mit 28,1.7). So wie die Ankündigung des universalen Weltgerichts die einzelnen Völkerworte Kap. 13–23 zusammenfaßt, leitet es kaum zufällig den Untergang des gottfeindlichen Samaria ein (vgl. 28,2). Die weiteren Stufen in der sukzessiven Entstehung von Jes 24–27 sind in je verschiedener Weise auf Texte aus dem Jes-Buch bezogen. Die Tatsache, daß nahezu alle Stücke innerhalb von Jes 24–27 das vorgegebene Jes-Buch benutzen und auslegen, erweist eben noch nicht denselben Vf.. Sie veranschaulicht aber, wie man sich schriftgelehrte Prophetie der Spätzeit vorzustellen hat: als midraschartige Auslegung vorgegebener Texte – vorzugsweise in demselben Buch – im Lichte neuer Wirklichkeits- und Gotteserfahrung.

Die Studie Sch.s ist – den geäußerten Bedenken zum Trotz – allein schon deshalb weiterführend, weil sie durch einen bewußt einseitigen Zugang das Phänomen und die Arbeitsweise der „schriftgelehrten Prophetie" illustriert hat, die sich dem Leser v.a. als Textauslegung darstellt. Manche literarkritische Operation, die man in der Vergangenheit in allzu großem Eifer vorgeschlagen hat, erweist sich im Lichte seiner Analysen in der Tat als unnötig oder revisionsbedürftig. In anderen Fällen wird man vielleicht doch einer literarkritischen Lösung den Vorzug geben.

Göttingen Uwe Becker

Der Psalter in Judentum und Christentum, hg. v. Erich Zenger. – Freiburg: Herder 1998. VIII, 420 S. (Herders Biblische Studien, 18), geb. DM 108,00 ISBN: 3–451–26664–4

Die Reihe „Herders Biblische Studien" wurde 1994 mit einem von Klaus Seybold und Erich Zenger herausgegebenen Bd eröffnet, der den Titel *„Neue Wege der Psalmenforschung"* trug. Der vorliegende Bd kann als Wiederaufnahme und Weiterführung des damals begonnenen Diskurses verstanden werden. Der erste Bd diskutierte solide die kanonische Perspektive bei der Auslegung der Psalmen: D. h.: Es wurde die Relevanz der aktuell im biblischen Psalmenbuch vorliegenden Folge der Psalmen herausgearbeitet. Im Jahre 1987 hat Karl Eibl, der Bearbeiter der Gedichte Johann Wolfgang Goethes in der Frankfurter Klassikerausgabe, die von ihm nach dem Vorbild des Dichters bei der Herausgabe befolgte „Ensemble-Bildung" mit diesen Worten beschrieben: „Ensemble-Bildung", unterschieden vom Verfahren einer Zyklus-Bildung im engeren Sinn, ist „die Anordnung von Gedichten nach Gesichtspunkten der Ähnlichkeit, Opposition, Komplementarität, Relativierung, Steigerung, eines thematischen Domino oder auch der epischen Sukzession" (*Johann Wolfgang Goethe, Gedichte 1756–1799*, hg. von Karl Eibl, Frankfurt 1987/1998, 733, vgl.736). Die Gültigkeit ganz ähnlicher Gesichtspunkte bei der redaktionellen Anordnung der Psalmen hat die neuere Psalmenforschung ausgemacht. Mit den redaktionsgeschichtlichen Voraussetzungen, damit auch literarkritischen Urteilen bzgl. dessen, was Grundtext und redaktionelle Überarbeitung ist, bewahrt sie einer produktionsästhetischen Betrachtung der Psalmen die Treue. Dieser diachronische Zugang bedingt eine Portion des Hypothetischen. Eine rezeptionsästhetische Analyse, die diachrone Einordnungen zunächst einmal in der Schwebe läßt, bestätigt aber auf jeden Fall die geradezu dramatisch sich steigernde Folge der Psalmen im kanonischen Psalter. Im vorliegenden respektablen Bd, der die Vorträge, die während eines Forschungssymposions vom 8.–10. Dezember 1997 in Münster gehalten wurden, sammelt, werden, soweit das Buch der Psalmen direkt Thema der Aufsätze ist (Zenger, Hossfeld und Millard), die genannten Ansätze weiter ausgebaut. Ein sehr gewichtiger Teil des Bdes ist sodann der Wirkungsgeschichte des Buches der Psalmen im Judentum und im Christentum gewidmet. Auch durch diesen Teil werden dem gelehrten Publikum neue Dimensionen erschlossen.

Das Inhaltsverzeichnis des Bdes gliedert die Beiträge in die drei Teile *„Der Psalter im Frühjudentum"* (I), *„Die Psalmen im nachbiblischen Judentum"* (II), *„Die Psalmen im Christentum"* (III). Die Teile werden jedoch im Korpus des Buches nicht gekennzeichnet. Im ersten Teil stehen die folgenden Aufsätze: Erich Zenger, „Das Psalter als Buch. Beobachtungen zu seiner Entstehung, Komposition und Funktion" (1–57); Frank-Lothar Hossfeld, „Die unterschiedlichen Profile der beiden Davidsammlungen Ps 3–41 und Ps 51–72" (59–73); Matthias Millard, „Zum Problem des elohistischen Psalters. Überlegungen zum Gebrauch von יְהוָה und אֱלֹהִים im Psalter" (75–100); Armin Lange, „Die Endgestalt des protomasoretischen Psalters und die Toraweisheit. Zur Bedeutung der nichtessenischen Weisheitstexte aus Qumran für die Auslegung des protomasoretischen Psalters" (101–136); Heinz-Josef Fabry, „Der Psalter im Qumran" (137–163); Joachim Schaper, „Der Septuaginta-Psalter. Interpretation, Aktualisierung und liturgische Verwendung der biblischen Psalmen im hellenistischen Judentum" (165–183). Der zweite Teil (Die Psalmen im nachbiblischen Judentum) enthält die folgenden Arbeiten: Yair Zakovitch, „David's Birth and Childhood in the Bible and in the Midrashim on Psalms" (185–198); Günter Stemberger, „Psalmen in Liturgie and Predigt der rabbinischen Zeit" (199–213); Gerhard Bodendorfer, „Zur Historisierung des Psalters in der rabbinischen Literatur" (215–234); Daniel Krochmalnik, „Die Psalmen in Moses Menselssohns Utopie des Judentums" (235–267). Der dritte Teil (Die Psalmen im Christentum) bringt die folgenden Aufsätze: Karl Löning, „Die Funktion des Psalters im Neuen Testament" (269–295); Erich Feldmann, „Psalmenauslegung der Alten Kirche: Augustinus" (297–322); Thomas Lentes, „Text des Kanons und Heiliger Text. Der Psalter im Mittelalter" (323–354), Albert Gerhards, „Die Psalmen in der römischen Liturgie. Eine Bestandsaufnahme des Psalmengebrauchs in Stundengebet und Meßfeier" (355–379); Bernd Janowski, „Die „Kleine Biblia". Zur Bedeutung der Psalmen für eine Theologie des Alten Testaments" (381–429).

Die einzelnen Arbeiten können hier nicht detailliert gewürdigt werden. Sie alle bringen eine Fülle neuer Gesichtspunkte, die für die weitere Forschung fruchtbar gemacht werden können und sollten. Zwei Ausnahmen von dieser allgemeinen Charakteristik seien gestattet: (1) Für den Rez. besonders interessant ist die Bestätigung der schon zehn Jahre zuvor (1988) von Notker Füglister geäußerten Thesen, nach denen die Tages- und bestimmte Festtagspsalmen erst allmählich in den Synagogengottesdienst durch den Druck des Volkes gegen den Willen der rabbinischen Autoritäten Aufnahme gefunden haben, durch Günter Stemberger: „Auch die einst für die Liturgie des Tempels bezeugten Psalmen sind nicht sofort in die Synagoge übernommen worden, sondern erst spät nachweisbar. Insgesamt scheinen die Psalmen erst auf dem Weg über die Volksfrömmigkeit weitere Verbreitung in Gebet und Liturgie gewonnen zu haben, wogegen sich die Rabbinen vergebens zur Wehr setzten" (211). (2) Der Aufsatz von Albert Gerhards zur Psalmenverwendung in der römischen Liturgie sei besonders nachdrücklich der Lektüre empfohlen.

Das *Buch* ist Norbert Lohfink zum 70. Geburtstag dediziert. Einzelne Vf. haben darüber hinaus ihre Arbeiten mit einer eigenen Widmung versehen: Matthias Millard für Frank Crüsemann; Armin Lange

für Hartmut Stegemann; Karl Löning für Joachim Gnilka, Bernd Janowski für Hans-Jürgen Hermisson. Nicht nur den namentlich Geehrten dürfte dieser Bd Genugtuung bereiten. Alle in ihm enthaltenen Beiträge inspirieren die wissenschaftliche Diskussion des biblischen Buches der Psalmen. Als wichtiger Ertrag kann zunächst dieses Faktum verbucht werden: Die kanonische Betrachtung des Psalters führt folgerichtig zum Diskurs über seine Verwendung in Judentum und Christentum. Der Bd ist für die Verortung der aktuellen Diskussion zum Psalter von grundlegender Bedeutung.

Frankfurt am Main Hans-Winfried Jüngling

Exegese des NT

Haacker, Klaus: **Der Brief des Paulus an die Römer.** – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1999. XXIX, 333 S. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 6), geb. DM 78,00 ISBN: 3–374–01718–5

Unter den vielen profilierten Römerbrief-Kommentaren der letzten Jahrzehnte wird der hier von K. Haacker (= H.) vorgelegte seinen besonderen Platz sich mühelos erobern. Verschiedenes zeichnet ihn aus: zunächst die gebotene hervorragende Übersetzung des Schreibens, die dem sog. „funktionalen" Übersetzungstyp zuneigt – im Vergleich zu den eher „wörtlichen" Übersetzungen anderer Kommentare eine Besonderheit! Wer den schwierigen Brief in Katechese oder Predigt vermitteln will, trage die entsprechende Passage aus H. vor, und die Hörer werden es ihm danken. Zweitens hat der Vf. die zeitgenössischen antiken Quellen, v. a. lateinische Vf., über das bislang bekannte Maß hinaus vermehrt herangezogen (u. a. vom *Neuen Wettstein* profitierend), was dem Verständnis des Briefs unbedingt zugute kommt. Leitend dabei ist sein Bestreben, „auf mögliche Bezugnahmen auf römische Verhältnisse und römisches Gedankengut hinzuweisen"; Stichwort: Kontextualisation des Evangeliums im römischen Milieu, mit dem Paulus ja schon in Korinth, einer römischen Kolonie, vertraut gewesen ist – durchaus ein neuer Aspekt in der Römerbriefauslegung! Drittens hat der Vf. den Brief nicht als zeitlose Lehre, sondern im Anschluß an die heute allgemein wieder verstärkt herangezogene antike Rhetorik konsequent als pragmatisch gezielte Argumentation ausgelegt, was die Erwartung, dabei auch mit bleibend gültigen theologischen Erkenntnissen belohnt zu werden, keineswegs schmälert. Viertens ist sein Kommentar der „Sensibilisierung für das christliche Verhältnis zum Judentum" verpflichtet, was nicht nur bei seiner Auslegung von Röm 9–11 Früchte trägt. Kurzum: So gewiß der Vf. seinen Kommentar auf bewährten Geleisen fahren läßt (Adressaten des Schreibens, Charakter und Zielsetzung des Briefs, Aufbau und Gedankengang), so sehr hat er es verstanden, ihm doch ein besonderes Profil zu verleihen. Im folgenden seien in einem kurzen Durchgang einige seiner Besonderheiten notiert:

1,3f.: Ein Zitat einer geprägten Überlieferung stellt der Vf. jetzt wieder gegen einen gewachsenen Konsens in Abrede, was ein Rückschritt ist, da er die Gottessohnschaft Jesu so auf einen österlichen „Beschluß" Gottes (V.4) zurückführen muß. – *1,7:* Hier findet sich eine beachtenswerte Reflexion zur Redeweise von „Gott unserem Vater" als einer „durch den Wandel gesellschaftlicher Verhältnisse in ihrer Verständlichkeit gefährdet(en) Metapher". – *1,17:* ἐκ πίστεως εἰς πίστιν: „glaubwürdig und Glauben weckend", d. h. die erste Präpositionalwendung sei auf *Gottes* πίστις = Glaubwürdigkeit zu beziehen. – *1,26f.:* Wegen des voranstehenden παρέδωκεν αὐτούς deutet der Vf. auf „eine unwiderstehliche, *schicksalhafte* homosexuelle Neigung", was aber deshalb verfehlt ist, weil dieselbe Formel παρέδωκεν auch in V.24/28 steht. Der Verhängnischarakter der Sünde, der in *allen* moralischen Verfehlungen der Menschen zum Austrag kommt (s. dazu S. 122f), ohne daß diese deshalb von Paulus entschuldigt würden, ist doch bei den „homosexuellen" Handlungen von V.27 nicht anders zu beurteilen als bei den „Lastern" von V.29–30. So wenig Paulus dort z. B. kleptomanische Veranlagungen behauptet, so wenig tut er das analog in V.27. Paulus – so der Vf. – tabuisiere nur „männliche Homosexualität", V.26 bezöge sich auf „Geschlechtsverkehr mit *Tieren*", eine eher abwegige These. Obwohl der Vf. sonst aktuelle hermeneutische Probleme aufgreift, zieht er hier (wie andere Röm-Kommentatoren schon vor ihm) leider die andere Strategie vor, wegen der „Fülle an Gesichtspunkten, denen eine christliche Ethik bei diesem Problem heute gerecht werden muß", zur Sache lieber zu schweigen. An wichtigen Titeln zu 1,26f. ist nachzutragen: J. E. Miller, *The Practices of Romans 1:26. Homosexual or Heterosexual?*: NT 37 (1995) 1–11; R. B. Ward, *Why Unnatural? The Tradition behind Romans 1:26–27*: HThR 90 (1997) 263–284. – *3,9:* Hier läßt der Vf., gestützt auf nur einen Textzeugen (P), das schwierige οὐ πάντως aus. Rechenschaft über Abweichungen vom Standardtext gibt er bereits in der Einleitung S. 18 (in der letzten Zeile dort muß es statt 16,*16* 16,*6* heißen). – *3,20:* Hier bietet der Vf. wichtige Argumente für die z. Zt. noch sehr umstrittene These: „Zwischen den ἔργα νόμου im Sinne der ‚vom Gesetz vorgeschriebenen (spezifisch jüdischen kultischen) Handlungen' und den ‚guten Werken' der Ethik muß also klar unterschieden werden." – *3,25f.:* Auch hier lehnt der Vf. die doch inzwischen gut etablierte Überlieferungshypothese ab (vgl. schon 1,3f.), was auch für den Bezug von ἱλαστήριον auf Lev 16 gilt; „der Gedanke an das Blut der Märtyrer als einen Beitrag zur Errettung des Volkes" läge „strukturell" näher. Dagegen spricht aber nach wie vor der absolute Gebrauch von (τὸ) ἱλαστήριον. – *3,27:* Klare Beweisführung für die These, daß hier für νόμος nur die „allgemein-griechische Bedeutung ‚Norm', ‚Maßstab'" in Frage kommt! – *5,12:* Kein Anakoluth (so durchweg die Exegese)! Schon mit V.12b setze der Nachsatz ein! Aber verschenkt man damit nicht Einsichten in die (chiastische) Struktur des Verses, die wichtig sind für eine Relationsbestimmung der Sünde als Macht (12a) und Tat (12d)? – *5,18f.:* Die bemerkenswerte These des Vf.s zu diesen Versen, die er zu 11,25f. wieder aufnimmt, lautet: „Das *solus Christus* und das im Kontext wiederholt klargestellte *sola gratia* sind dem *sola fide* anscheinend übergeordnet." – *6,4:* In seinen Aussagen zur Taufe, die *nicht* Thema von Röm 6 sei (so zutreffend S. 126), läßt der Vf. sich von dem folgenden *Gegensatz* leiten: Was Paulus hier über die christliche Existenz sagt, sei „nicht als Wirkung der Taufe (durch ihren Vollzug als Ritus) zu verstehen, sondern als Wirkung des Christusgeschehens, nämlich seines Todes und seiner Auferweckung". Merkwürdigerweise übergeht aber der Vf. das διὰ τοῦ βαπτίσματος V.4a und läßt es unkommentiert. – *7,7ff.:* Thema sei „die Neubewertung der Tora", nicht die Anthropologie. Aber die Apologie der Tora im Sinne des Apostels führt zu einer vertieften Anthropologie! – *8,10:* νεκρός heißt nicht „sterblich", sondern „tot"! „Daß wir an unserer weitergehenden Verflechtung mit der Sünde sterben", ist dem Vers keinesfalls zu entnehmen. Das „Luthersche ‚simul peccator et iustus'" sollte man also von V.10 fernhalten. – *11,26:* Erfreulich ist die Klarheit, mit der der Vf. festhält: „Eine Übertragung des Israelnamens auf die Kirche liegt bei Paulus noch nicht vor, sondern ist erst im 2. Jh. n. Chr. nachweisbar". – *15,8:* „Eine Reduzierung der Mission Jesu auf die Hinführung der Völker zu dem Gott, bei dem Israel schon immer ist, würde den Grundbegriff der Christologie verleugnen" (S. 297). Diese These, die nach Paulus mit 11,25–27 zusammenzudenken ist, also der „Rettung ganz Israels" auf einem christologischen „Sonderweg", kann man heute nur nachdrücklich unterstreichen.

Die voranstehenden Bemerkungen sollten zumindest ein wenig veranschaulichen, daß eine Auseinandersetzung mit dem über Jahre hinweg gereiften, äußerst anregenden Kommentarwerk des Autors eine lohnende Sache ist. Die Hinweise auf Sekundärliteratur sind informativ und klug gestreut. Die äußere Gestaltung des Bdes entspricht dem hohen Standard der Reihe. Zwischen S. 286 und 287 fehlt ein Textstück (Kommentar zu 14,15).

Tübingen Michael Theobald

Hanssen, Olav: **Gott alles in allem.** Exegetische Einblicke in das Neue Testament. Mit einem Geleitwort hg. v. Christoph Burchard. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 95 S., kt DM 28,00 ISBN: 3–525–53646–1

Der schmale Bd, der auf Initiative des Verlegers durch die Arbeit von Christina Jeremias-Hofius entstand, versammelt einen exegetischen Aufsatz zu Mt 5,13–17 und verschiedene Predigt-Meditationen eines lutherischen Theologen, der Exegese und Missionsarbeit, philologische Solidität und das geistliche Leben eines evangelischen Mönches zu einer inneren Einheit verbunden hat.

Für katholische Leser sind nicht nur die bibelkundlichen Beobachtungen, sondern auch die Spiritualität der Beiträge interessant. Im Zentrum steht ein vitaler Glaube an die Auferstehung Jesu, die als universales Heilsereignis und deshalb als Begründung missionarischer Evangeliumsverkündigung begriffen wird. Der Vf., einst Promovend bei Joachim Jeremias, dann langjähriger Leiter des Missionsseminars von Hermannsburg, heute Prior des neu errichteten evangelischen Klosters Riechenberg bei Goslar, hat ein klares Bild der Adressaten vor Augen, die er in den Predigten aus den Jahren 1969–1973 ansprechen will. Es sind aktive Mitglieder lutherischer Gemeinden, die aus der „skeptischen Generation" stammen und die Aufbrüche eines politisierenden Protestantismus beobachten, der sein Heil in sozialethischen Aktionen sucht. H. bemüht sich um eine Applikation der paulinischen Rechtfertigungslehre, indem er, auf traditionelle Weise den Gegensatz von Gesetz und Evangelium akzentuierend, den Aktionismus brandmarkt. Auch Mt 5,3–17 wird als Beispiel angeführt. Charakteristischer ist freilich das Plädoyer für die vita contemplativa, das dem Bd sein Gepräge gibt. Hier wird die anthropologische Dimension des Auferweckungsglaubens virulent. Zur „sehenden, anbetenden, gottesdienstlichen Haltung" (69) kann finden, wer sich in das Gnadengeheimnis der Person und des Wirkens Jesu versenkt. Dies setzt, wie H. in der besten Tradition geistlichen Lebens mehrfach betont, harte Arbeit voraus: philologisch exakte Textanalyse ebenso wie intensive systematische Reflexion des Wahrheitsanspruchs, den die ntl. Texte stellen.

Die Exegesen und Meditationen H.'s zeigen, wie es gelingen mag, aus der Mitte lutherischer Theologie und Frömmigkeit einen Weg des

Christseins zu gehen, den auch katholische Theologen als einen Höhenweg zur Christusgemeinschaft erkennen können, wiewohl sie eine andere Bibelhermeneutik pflegen (und obwohl das exegetische Koordinationssystem im Verhältnis von Gesetz und Evangelium heute meist anders justiert wird). Nicht zuletzt beeindruckt der Zusammenhang zwischen der Auferstehung Jesu und der Kirche, den der Vf. sichtbar macht: ein Wissen, daß die Begegnung mit dem Kyrios in die Gemeinschaft des Glaubens hineinführt und in ihr vertieft wird.

Wuppertal Thomas Söding

Hochschild, Ralph: **Sozialgeschichtliche Exegese.** Entwicklung, Geschichte und Methodik einer neutestamentlichen Forschungsrichtung. – Freiburg / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 297 S. (Novum testamentum et orbis antiquus (NTOA), 42), geb. DM 106,00 ISBN: 3–7278–1257–5 (Universitätsverlag) / 3–525–53942–8 (Vandenhoeck & Ruprecht)

Es handelt sich um eine Heidelberger Diss. aus dem Jahre 1993 bei Gerd Theißen. 7 Kap. gliedern das Werk:

1. Einleitung; 2. Anfänge sozialgeschichtlicher Exegese: Wilhelm Weitling und Friedrich Lücke; 3. Sozialgeschichtliche Exegese im Lichte der sozialen Frage. Die Anfänge eines wissenschaftlichen Diskurses über die Sozialgeschichte des Urchristentums; 4. Die Verwissenschaftlichung der sozialgeschichtlichen Exegese um die Jahrhundertwende; 5. Sozialgeschichtliche Exegese in der ersten Hälfte des 20. Jh.s; 6. Sozialgeschichtliche Exegese und Zeitgeschichte in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s; 7. Bilanz: Stationen auf dem Weg der Verwissenschaftlichung der „soziologischen Fragestellung in der neutestamentlichen Exegese". Ein gründliches Literaturverzeichnis schließt das Werk ab.

Die Gesamtanlage ist klar auf die Geschichte der sozialgeschichtlichen Exegese ausgerichtet. Die Referate zu den einzelnen Exegeten und ihren Tendenzen sind übersichtlich und bieten einprägsame Zitate. Die einzelnen Positionen zeigen an, wie ein bestimmter Aspekt der Exegese im Laufe der Entwicklung immer mehr „wissenschaftlich" geworden ist. Mitte des 19. Jh.s wollten Weitling und Lücke die nichtakademischen Hörer erreichen; Engels und Kautsky folgten ihnen später, obwohl sie die beiden Vf. nicht zitieren. Sie alle halten mehr oder minder die Gütergemeinschaft für einen historischen Versuch, die Sozialordnung der Gesellschaft grundlegend utopisch zu ändern.

Um die Jh.wende diskutierten dagegen Heinrici, Uhlhorn und Holtzmann erstmals kritisch historisch. Die Gütergemeinschaft ist nicht historisch, sondern eine soziale Idee der christlichen Diakonie, angeregt von der griechischen Philosophie (Holtzmann); die christliche Ekklesia übernimmt das Modell des antiken Vereins (Heinrici). Die Exegeten v. Dobschütz, Deißmann, v. Harnack und Troeltsch ordneten dann diese grundlegenden, bleibenden Erkenntnisse in eine breitere sozialgeschichtliche und wissenschaftssoziologische Perspektive ein. Mit M. Weber kommt die Wissenssoziologie erstmals zum Zuge.

Die sozialgeschichtliche Exegese der ersten Hälfte des 20. Jh.s wird einerseits von der Landeskunde (Dalman, Jeremias), andererseits von der Formgeschichte bestimmt. Realienkunde und soziologische Verortung von Kleinliteratur laufen parallel. Die sozialgeschichtliche Exegese der zweiten Hälfte des 20. Jh.s (Kap. 6) läßt sich in mehrere Richtungen untergliedern: sozialdeskriptive Richtung (Greeven, Hengel), sozialkerygmatische Richtung (Schottroff, W. Stegemann), sozialwissenschaftliche Richtung (Theißen, Meeks, Malina, Elliott), materialistische Exegese (Belo).

In der Einleitung ging es H. um Kriterien, die gegenwärtige sozialgeschichtliche Exegese zu differenzieren. Die dort entwickelte Typologie bestimmt die Aufteilung in Kap. 6. M.E. wird diese zentrale Frage der Typologisierung zu knapp behandelt. Eine Einleitung reicht für diesen Part nicht aus. Denn im historischen Abriß konnte H. nachweisen, daß die Formgeschichte Literaturproduktion und soziale Schichtung zusammenbrachte. Leider fehlt für die Gegenwart die Besprechung der „modifizierten Formgeschichte", auf die G. Theissen 1995 im Nachtrag zur 10. Auflage von „R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*" ausdrücklich hinweist. Läßt sich Sozialgeschichte ohne Formgeschichte treiben? Muß nicht mit Theißen viel breiter die Sozialgeschichte um die Literatursoziologie erweitert werden?

Es sollte m. E. die sozialgeschichtliche Exegese nicht als eigener Zweig von den anderen Zugängen abgeschottet werden, sondern es sollten die notwendigen Vernetzungen aufgezeigt werden.

Die Jh.wende und die Formgeschichte hatten diese weitverzweigte Vernetzung auf wissenschaftlichem Niveau geleistet. Bei der gegenwärtigen Wissens-Explosion ist es zwar schwieriger geworden, diese Vernetzung plausibel wiederherzustellen, aber gerade deshalb sollte ein forschungsgeschichtliches Buch diese Aufgabe konzeptionell mutiger angehen.

So wird es keinen einheitlichen Zugang, sondern nur unterschiedliche Verstehenszugänge geben, von denen die einen stärker modellorientiert und die anderen stärker hermeneutisch orientiert sind. Das abschließende Schaubild von H. zu den sozialgeschichtlichen Richtungen ist sicherlich erhellend, m. E. aber zu polemisch wertend. Die Darstellung der gegenwärtigen Richtungen der sozialgeschichtlichen Methodik von H. bedarf der Vertiefung, die Darstellung der Forschungsgeschichte hingegen ist von H. gründlich geleistet und verdient besondere Beachtung.

Dortmund Detlev Dormeyer

Untergaßmair, Franz Georg: **Handbuch der Einleitung.** 2. Briefe und Offenbarung. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1999. 240 S. (Vechtaer Beiträge zur Theologie, 4.2), pb. DM 29,80 ISBN: 3–7666–0204–7

Franz Georg Untergaßmairs (= U.) Buch ist der 2. Teil des Handbuchs der Einleitung, dessen hier nicht zu rezensierender 1. Teil Evangelien und Apostelgeschichte behandelt. Im 2. Teil geht es um die Briefe und die Offenbarung des Johannes. Es ist aber im Titel eigentümlicherweise nicht gesagt, daß es sich um eine Einleitung *in das Neue Testament* handelt. Das Buch ist in den Vechtaer Beiträgen zur Theologie erschienen, sein Vf. ist Prof. für NT an der Hochschule Vechta und an der Univ. Osnabrück. Da an beiden Hochschulen keine zukünftigen Priester, sondern Religionslehrer ausgebildet werden, ist das Buch in erster Linie für deren Studiengang bestimmt, jedoch auch für Magisterstudiengänge und für Studierende an Fachhochschulen und in theologischen Fernkursen. Da es aber im Vorwort heißt, es verstehe sich auch als Hilfeleistung für die Spiritualität im heutigen Religionsunterricht und in der gegenwärtigen Verkündigung, soll es anscheinend auch Theologiestudenten im künftigen geistlichen Amt als Lehrbuch dienen. Der Vf. hat sich also mit dieser mehrfachen Zielsetzung eine große Aufgabe gestellt – vielleicht eine zu große?

Anders als in Bd 1, so heißt es weiter im Vorwort, werde dem theologisch-kerygmatischen Schwerpunkt „gebündelt im abschließenden Kap. unter der Überschrift ‚Kerygma und katechetischer Unterricht' Rechnung getragen". Es ist zu begrüßen, daß U. Einleitungsfragen nicht in historistischer Verengung auf bloße Fakten reduziert und somit die theologische Relevanz der Einleitungswissenschaft wahrt. Es macht freilich von vornherein ein wenig skeptisch, wenn er die Einleitungsfragen *additiv* eine theologische Bereicherung erfahren läßt. Will U. im 1. Teil des Buches Fakten vorführen und diese dann im 2. Teil theologisch interpretieren? Wir werden diese Frage im Auge behalten müssen.

Nun kann es nicht die Aufgabe des Rez.en sein, aus seiner eigenen theologischen Sicht kritisch zu Einzelfragen der Einleitungswissenschaft, wie der Vf. sie sieht, Stellung zu nehmen. Diese gebotene Selbstbescheidung entbindet ihn aber nicht von der Pflicht, in zentralen *theologischen Fragen* dort, wo es um den Kern des Theologischen geht, die kritische Sonde anzusetzen. Und das ist gerade für den Paulus-Teil des Buches erforderlich.

Zunächst zum *Lit.-Verzeichnis*! Weithin sind wichtige Titel genannt. Man fragt sich allerdings, ob es angebracht ist, hauptsächlich Kommentare zur jeweiligen neutestamentlichen Schrift aufzuführen. Sieht man aber darauf, welche Kommentare aufgelistet werden, so verwundert doch oft die Auswahl. Man vermißt zuweilen gerade die wichtigsten. Kann man wirklich für den Röm den maßgebenden Kommentar Ernst Käsemanns (HNT) unerwähnt lassen? Überhaupt wird das HNT durchgängig ignoriert (bewußt?), obwohl gerade die neueren Bde frühere positivistische Einseitigkeiten dieser Kommentar-Reihe korrigiert haben. Warum fehlt für den Eph der schöne Kommentar von Franz Mussner (ÖTBK)? Und wo bleibt einer der besten Kommentare zum Eph, nämlich der von Heinrich Schlier? Aber auch sonst finden sich in den Angaben Ungereimtheiten und Fehler. Es ist schon erstaunlich, daß anstelle von Werner Kümmels Einleitung der Vorgänger genannt ist: P. Feine – J. Behm – W. G. Kümmel mit der Angabe „ab 1967" (11). Kümmels Werk hat doch diese Einleitung ersetzt! Er hat mit der 17. Aufl. (1977!) eine „vollständige Neubearbeitung" geschaffen (inzwischen erneut ergänzte 21. Aufl. 1983)! Der Student, der z.B. darin für die Frage der Pseudonymität die von U. auf S. 95 genannte S. 261f (in der 15. Aufl. 1967!) in Kümmels Buch nachschlägt, findet dort den § 18 Der Galaterbrief! Unter den angegebenen Einleitungen ins Neue Testament fehlt die so wichtige von Philipp Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur.* Und warum bleibt angesichts des theologischen Anliegens von U. Eduard Schweizer, *Theologische Einleitung in das Neue Testament*, unberück-

sichtigt? Zur Paulusbiographie (16): Genannt wird der Paulus-Art. von Günther Bornkamm in der 3. Aufl. von RGG (1961), nicht aber die neueren in TRE (1996) und die 3. Aufl. vom LThK (1998). Noch ärgerlicher, ja geradezu peinlich ist es, wenn Gerd Lüdemanns 1. Bd seiner Paulustrilogie unter folgender Angabe firmiert: G. Lindemann (!), *Paulus, der Heidenapostel I. Studien zur Chronologie!* Angesichts der Auseinandersetzungen um Lüdemann wegen seiner öffentlich erklärten Abkehr vom Christentum sollte man Andreas (!) Lindemann nicht die Autorenschaft dieses Buches zuschreiben.[1] Schade, daß U. für die Vita des Paulus auch nicht auf Eduard Lohses Paulus-Biographie, 1996 bei Beck/München erschienen, verweist! Wenig sinnvoll ist es, wenn für die Biographie des Paulus QD 89 (Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften) und Heinrich Schliers Kommentar zu 1Thess genannt werden, nicht aber auf S. 27 bzw. S. 74ff, wo es angebracht wäre.

Zur *Darstellung der einzelnen Schriften*! U. hat es verstanden, diese in gut lesbarer Weise vorzustellen, zuweilen sogar in flottem Stil (flott hier im positiven Sinne verstanden). Die graphischen Darstellungen sind für den Zweck eines Lehrbuchs der Einleitung ins NT recht förderlich. Wenn U.s Einleitung in erster Linie für Studierende für das Lehramt an Schulen, gerade an Grund- und Hauptschulen, konzipiert ist, dann ist sicherlich die gewählte Art der Darbietung gelungen. Aber für künftige Gymnasiallehrer und Pfarrer (insofern diese als Leser intendiert sein sollten) ist das Gesagte zu wenig. Doch wenn das Buch für die zuletzt Genannten nicht geschrieben sein sollte, dann ist aber bei aller grundsätzlichen Zustimmung zur Darstellungsart zu sagen, daß auch hier wieder der Teufel im Detail steckt. Es sei an wichtigen Stellen des Buches aufgezeigt.

Unter der Lit. zum *Galaterbrief* nennt U. mit vollem Recht den Kommentar von Hans Dieter Betz (freilich ohne zu erwähnen, daß es eine Übersetzung aus dem Amerikanischen ist). Dessen exegetische Pioniertat war es, den Gal rhetorisch zu analysieren. Ob seine konkrete Analyse in allen Punkten zutrifft, sei hier dahingestellt.[2] Auf jeden Fall ist ihm ein unbestreitbarer Innovationsschub innerhalb der neutestamentlichen Wissenschaft gelungen. Über den Gal kann heute keiner mehr exegetisch verantwortlich reden oder schreiben, ohne Betz zustimmend oder ablehnend zu berücksichtigen. Doch U. meint anscheinend, daß man dem Studenten der Religionspädagogik solche Kenntnis ersparen könnte – und das, obwohl ihm gerade im konkreten Fall des Gal durch die rhetorische Analyse das Verständnis der Argumentationsstrategie des Apostels erleichtert wird. Der Brief wird nämlich in Aufbau und theologischem Gehalt transparenter, wenn z.B. durch die rhetorische Analyse deutlich wird, wie Gal 2,16 als die *propositio* des Briefes die Hauptelemente *narratio* und *argumentatio* in ihrem Zueinander erkennen läßt. So verflacht in der Darstellung U.s die kerygmatische Strategie des Paulus. Aus Gründen der Fairneß muß man allerdings darauf verweisen, daß über die theologische Intention des Gal sehr ausführlich im theologisch-kerygmatischen 2. Teil des Buches (155–172) unter dem Gesichtspunkt der Autobiographie von Gal 1 und 2 gehandelt wird. Aber die eigentliche theologische Argumentation von Gal 3–5 – also gerade die *argumentatio* des Briefes! – wird auch hier nicht thematisiert. Die für das Verständnis des Gal so virulente Diskussion, ob in ihm das mosaische Gesetz in stärkerem Maße abgewertet wird als im Röm, bleibt undiskutiert. Die in der Forschung so umstrittene und immer wieder neu gestellte Frage, ob Paulus in der Gesetzesfrage eine theologische Entwicklung durchgemacht hat, bei der es sogar zu einer essentiellen Modifikation des Gesetzesbegriffs gekommen ist, wird völlig ausgeblendet!

Besonders blaß ist die Darstellung des *Römerbriefs*. Auf S. 69 zitiert er zwar Wilckens Aussage, daß aus der Polemik des Gal im Röm eine umfassende Apologie geworden sei und Paulus in diesem die Rechtfertigungslehre nicht mehr in polemischer Auseinandersetzung, sondern argumentativ und systematisierend vor dem Hintergrund der Einheit von Juden und Heiden wiederhole. Aber von der Lebendigkeit und Tiefe des Röm spürt der Leser kaum etwas. Auch im theologischen Teil des Buches kommt die Theologie dieses Briefes zu kurz.

Allerdings wird im 2. Teil des Buches im Exkurs „‚Wie kriege ich einen gnädigen Gott?' Die Rechtfertigung aus Glauben" (172–188) ausführlich das Problem der *Rechtfertigung* thematisiert; allerdings geht es hier gerade nicht um den Röm als solchen. Was U. auf diesen S. über die Rechtfertigung sagt, verdient großenteils Zustimmung. Auch ist das Ganze aus ökumenischer Intention geschrieben. V. a. ist zu begrüßen, wie er *das Sein* des Gerechtfertigten herausarbeitet; zutreffend spricht er vom neuen Seinsgrund des Christen, der zu einem neuen Lebenswandel führe. Die Ontologie kann in der Tat nicht aus der Theologie absentiert werden, auch nicht aus der Exegese! Die Berücksichtigung der ontologischen Dimension hat ihre Auswirkungen auch auf die überholte Frage, ob Rechtfertigung lediglich forensische Gerechtsprechung oder auch zugleich Gerechtmachung ist. Denn man kann zwar forensische Gerecht-Sprechung und seinsmäßige Gerecht-Machung *begrifflich* unterschieden, man kann aber eine solche Trennung nicht in *existentieller* Hinsicht vornehmen.[3] Die guten Werke sieht U. in diesem Sinne zu Recht als Auswirkungen der Rechtfertigung. Richtig ist auch, daß der paulinische Imperativ die grundsätzliche eschatologische Spannung der christlichen Existenz zeigt, daß sich also der Gerechtfertigte bereits im Heil Gottes bewegt, zugleich aber das Endheil für ihn noch aussteht. Das ist jedoch keineswegs, wie U. meint, bloß „das katholische Verständnis des lutherischen *simul iustus et peccator*" (181). Das ist, wie ich es ohne Abstriche als lutherischer Theologe sage, auch gut „lutherisch". Bedenken habe ich, wenn U. sagt, das Evangelium Christi bestehe aus Indikativ und Imperativ. Richtig ist vielmehr, daß die glaubende Annahme des Evangeliums als des freisprechenden Wortes Gottes *in der Einheit der Existenz des Glaubenden* den Gehorsam gegenüber dem Imperativ impliziert. Der Imperativ ist aber keinesfalls Teil des Evangeliums. Ebenso ist es bedenklich, die Gesetzesfreiheit im Sinne des Paulus auf bestimmte Teile der atl. Torah zu beschränken. Dies kommt der Auffassung von James Dunn nahe, der die Werke des νόμος auf die sog. „identity markers" wie Beschneidung und Zeremonialgesetze beschränkt – eine m. E. essentielle Verharmlosung der Gesetzeskonzeption des Gal.[4] Gut sagt U., daß Jesus Christus die Mitte von Kirche und Theologie ist, daß *er* also unser Heil ist, nicht aber ein bestimmter Heils-*Begriff*. Doch dann erklärt er kurz danach, der Geist führe nach Joh 16,13 in die Wahrheit ein, Wahrheit verstanden als die von Jesus verkündigte und später niedergeschriebene Lehre. Nach Joh 14,6 ist es aber in der Selbstaussage des johanneischen Jesus dieser selbst, der die Wahrheit, die ἀλήθεια, ist! Dann aber muß Joh 16,13 in theologischer Konkordanz mit Joh 14,6 interpretiert werden. *Wahrheit* ist nach Joh *keine Lehre*! Das wäre nämlich ein intellektualistisches Mißverständnis.

Eine weitere kritische Anmerkung zur Darstellung der paulinischen Theologie durch U.: Die seit einigen Jahrzehnten dauernde Auseinandersetzung um das Zentrum der paulinischen Theologie, wie sie v.a. durch Ed. P. Sanders in seinem monumentalen Werk *„Paul and Palestinian Judaism"* (London 1977; deutsch Göttingen 1985) initiiert wurde, kommt überhaupt nicht zur Sprache. Dieser sieht die forensische Rechtfertigungstheologie des Paulus – in einer gewissen Wirkungsgeschichte von William Wrede und Albert Schweitzer her – als peripher im theologischen Denken des Apostels; zentral sei vielmehr ein Denken in partizipatorischen Kategorien. Diese Streitfrage ist aber kein exegetisches Randphänomen. Denn hier geht es um die *Mitte der paulinischen Theologie*. Sanders' Ziel ist es nämlich auch, auf exegetischem Wege der lutherischen Theologie das Fundament zu nehmen. Die Paradoxie: Vatikan und Lutherischer Weltbund einigen sich in den essentials der Rechtfertigungslehre, und zur selben Zeit kommt aus dem Bereich des sog. Protestantismus das energische Nein zur lutherischen Rechtfertigungstheologie und somit zur lutherischen Kirche. Spricht man heute gern vom Globalismus – nun, hier zeitigt die Exegese die globale Auseinandersetzung, die auch die katholische Theologie in ihrem Zentrum tangiert. Deshalb ist es zu bedauern, daß der katholische Exeget U., der mit vollem Recht seine Einleitung als theologisches Werk geschrieben hat, seine Leser nicht über dieses globale Phänomen informiert. Um nicht mißverstanden zu werden: Natürlich finden wir bei Paulus auch ein Denken in partizipatorischen Kategorien. Dieses Denken ist sogar konstitutiv für seine Theologie. Es darf aber nicht so interpretiert werden, als sei es gegenüber dem forensischen Rechtfertigungsdenken primär.

Es ist bemerkenswert, daß U. zwar im Kap. über den Röm einen Abschnitt über die Wirkungsgeschichte diese Briefes bringt, die in-

[1] Ich gehe davon aus, daß es sich um einen von U. übersehenen Druckfehler handelt. Keiner von uns ist trotz Korrekturlesens gegen sie gefeit. Aber gerade *dieser* hätte dem Vf. auffallen müssen!

[2] Siehe dazu meine ausführliche Besprechung in ThLZ 109 (1984), 241–250: *Der Galaterbrief und das Verhältnis von antiker Rhetorik und Epistolographie.*

[3] Ich habe dies im Blick auf die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" in *„Die paulinische Rechtfertigungstheologie als ökumenisch-hermeneutisches Problem"* näher begründet, in: **Th. Söding** (Hg.), *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der „Gemeinsamen Erklärung" von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund* (QD 180), Freiburg 1999, 76–105.

[4] J. D. G. **Dunn**, *The New Perspective on Paul*, BJRL 65 (1983), 95–122.

nerneutestamentliche Wirkungsgeschichte des Gal jedoch ignoriert. Aber gerade der Röm, wie er auch immer in der Sicht des jeweiligen Exegeten theologisch interpretiert wird, gehört zur innerneutestamentlichen Wirkungsgeschichte des Gal. Sollte man nicht – natürlich nur hypothetisch! – erwägen, ob möglicherweise der höhere theologische Stellenwert des νόμος im Röm (z. B. Röm 7,12.14) eine theologische Antwort des Paulus aufgrund seiner erneuten Reflexion der Gesetzesfrage auf judaistische Einwände gegen den doch wohl in Jerusalem bekannten Gal ist? Warum schreibt er, wie in der exegetischen Diskussion doch immer wieder gefragt wird, seinen Brief nach Rom so, als schriebe er nach Jerusalem? Hören Mitglieder der römischen Gemeinde auf judaistische Stimmen in der jüdischen Metropole Jerusalem? Zu fragen ist: Gehören solche Überlegungen nicht in die Einleitungswissenschaft?

Fassen wir zusammen: U.s Buch ist eine gut lesbare Einleitung in das NT. Sein Vorzug ist die bewußte theologische Ausrichtung. Der Vf. wäre aber gut beraten gewesen, hätte er seine theologischen Ausführungen des 2. Teils seines Buches in die Darstellung der einzelnen Schriften integriert und so seinem Buch eine größere konsistente Einheit gegeben. Den Positiva stehen leider nicht geringe Negativa gegenüber. Sie wurden exemplarisch an den Lit.-Angaben und im Blick auf die Darstellung von Gal und Röm aufgezeigt.

Göttingen Hans Hübner

Neuere/Neueste Kirchengeschichte

Bergerhausen, Hans-Wolfgang: **Friedensrecht und Toleranz.** Zur Politik des preußischen Staates gegenüber der katholischen Kirche in Schlesien 1740–1806. – Berlin: Duncker & Humblot 1999. 315 S. (Quellen und Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte, 18), kt DM 118,00 ISBN: 3–428–09917–6

Bergerhausen doktorierte bei Johannes Kunisch, wurde von Peter Baumgart zur Beschäftigung mit der Geschichte Preußisch-Schlesiens angeregt und reichte diese Arbeit der Würzburger Univ. als Habil. ein. Außer auf umfangreiche Literatur und viele gedruckte Quellen stützt er seine Arbeit auf ungedruckte Quellen aus dem Geheimen Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, dem Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien, dem Staatsarchiv Würzburg und der Bibliothéque Nationale de France.

Zu Beginn seiner Ausführungen behandelt der Vf. die Grundlagen der Religionspolitik im friderizianischen Preußen und geht dabei erfreulicherweise ausgiebig auf den Forschungsstand und die eigenen Fragestellungen ein. „Trotz mancher zuweilen kritischer Untertöne" werde die Konfessionspolitik der Hohenzollern in der frühen Neuzeit als eine der großen Leistungen des Staates gewertet. Durch die Einverleibung des bikonfessionellen Schlesien, in dem die Katholiken etwa die Hälfte der Bevölkerung ausmachten, begann für das protestantisch geprägte Preußen die Bewährungsprobe auf Toleranz, die von den Behörden im Sinne des rationalen Territorialismus gehandhabt wurde, demzufolge die Kirchen nicht mehr als göttliche Stiftung begriffen wurden und der Landesherr die umfassende Leitungsbefugnis im Bereich der iura circa sacra besaß. Man schied die organisierte Kirche und die Gläubigen streng voneinander, „Bekenntnisfreiheit für die einzelnen Untertanen bedeutete also nicht gleichzeitig Freisetzung der Kirchen von staatlicher Kontrolle", die Kirchen sollten als Landeskirchen dem Staat untergeordnet werden, was zu Konflikten mit der katholischen Kirche Schlesiens führen mußte und führte. Der Vf. setzt bei seinen Überlegungen zum Religions- und Kirchenverständnis Friedrichs des Großen bei der „durch eine breite Forschung gesicherte(n) Tatsache" an, daß dessen religionspolitischer Kurs von Toleranz bestimmt wurde und bezeichnet diese als von philosophischen Reflexionen vorgeprägt. Deismus, ein skeptisches Menschenbild, die Vorstellung, der Gang der Kirchengeschichte sei ein permanenter Abfall der Kirche von den wahren Werten des Christentums gewesen und deren Lehrgebäude stelle ein Mittel zur Täuschung und Lenkung der Menge dar, hätten in Verbindung mit seinem rational-absolutistischen Staatsverständnis das Koordinatensystem für die Aussagen des Königs zur Toleranz gebildet. Ergo – so meint der Rez. – wird man die friderizianische Toleranztheorie als grundverschieden von jener anzusehen haben, die von der hohen Wertschätzung der eigenen Konfession ausgeht und zum großen Respekt vor der Glaubensüberzeugung des anderen führt. Der katholische Kult war in Friedrichs Augen der lächerlichste von allen, und dessen Priester in Schlesien, v. a. die Mönche, beargwöhnte er – nicht ohne Grund – wegen ihrer Anhänglichkeit an Österreich. Die Kirche werde sich – so dachte er – im Laufe der Zeit unter dem Druck der einzelnen Staaten in zahlreiche Landeskirchen auflösen und der Papst nur noch Bischof von Rom sein.

Allerdings sah sich der König, weil er die Voraussetzungen für diese Entwicklung als noch nicht gekommen erachtete, nicht in der Lage, als protestantischer Fürst vorzupreschen. So lehnte er die vom Baron Holbach vorgeschlagenen drastischen Mittel zur Beseitigung der katholischen Kirche ab und schrieb an Voltaire, das „Gebäude der Unvernunft" sei heimlich und ohne Aufsehen zu unterminieren. Es ist sicherlich berechtigt, daß B. davor warnt, Friedrichs auf die Kirche bezogene Erwägungen als Phantasiegebilde ohne Relevanz abzutun. „Friedrichs Ideen, Projekte, Träume, Kalkulationen, Voraussagen hatten in seinem politischen Denken vielmehr einen festen Stellenwert." (34)

Die hauptsächliche Fragestellung des Autors zielt darauf, die friedensvertraglichen Bestimmungen über den Status der katholischen Kirche Schlesiens genauer zu untersuchen, sich also einem Spezialbereich der insgesamt wenig erforschten Friedensschlüsse Friedrichs II. zu widmen und dadurch eine Forschungslücke zu schließen. Weil die damals getroffenen Vereinbarungen erst mit den Umbrüchen in der Zeit der Revolutionskriege an Gewicht verloren, bezieht er die nachfriderizianischen Jahre bis in das erste Jahrzehnt des 19. Jh.s in seine Untersuchungen ein. Mit großer Akribie informiert er über die entsprechenden Verhandlungen, besonders die Hubertusburger, analysiert und interpretiert sie und zeigt die Verbindung zur preußischen Praxis in Schlesien auf, bei der es immer wieder zu Kompetenzgerangel der führenden Personen und der Behörden kam. Hatte sich Österreich gemäß den religiösen Empfindungen Maria Theresias und aus politischen Gründen zuerst sehr stark für die Erhaltung des Status quo der Katholiken in dem preußisch gewordenen Teil Schlesiens eingesetzt, so fiel der Habsburgerstaat nach 1746 weitgehend als Schutzmacht aus, und das ebenfalls katholische Frankreich füllte, primär aus machtpolitischen Überlegungen, die Lücke nicht.

Als Ergebnis seiner Untersuchungen stellt der Vf. fest, bei der einen Bestandteil des Regierungssystems Friedrichs II. bildenden Toleranz sei es nicht „um die Verwirklichung irgendwelcher liberaler oder humanitärer, gar aus einem Individualitätsgedanken abgeleiteter Postulate" gegangen, „sondern darum, dem Staat innere Stabilität und Prosperität zu gewährleisten" (269). Die Toleranz nützte dem einzelnen Untertanen, sicherte aber nicht zugleich den Bestand der Kirchen und ihrer Kultusformen. Die Religionsartikel der Friedensverträge waren von außen gesetzte Richtpunkte der preußischen Religions- und Kirchenpolitik, verkürzten die Autorität des Landesherrn und machten die Kirchenpolitik anfällig für auswärtige Kritik, v. a. seitens der Habsburgermonarchie. Mit den Religionsklauseln gewann die katholische Kirche Schlesiens eine Verteidigungsbastion, die vor einer radikalen Durchsetzung staatskirchlicher Ziele durch König Friedrich und seine Nachfolger – analog zu der in den bei den Polnischen Teilungen erworbenen Gebieten erfolgten – lange Zeit Schutz bot.

Den gründlich erarbeiteten, manchmal wohl etwas weit ausladenden Ausführungen des Vf.s entsprechen das über 30 S. umfassende Quellen- und Literaturverzeichnis sowie das Personen- und Sachregister des Buches, das nicht allein für die schlesische Geschichte als bedeutsam betrachtet werden sollte.

Ibbenbüren Hans-Ludwig Abmeier

Engelbrecht, Sebastian: **Kirchenleitung in der DDR.** Eine Studie zur politischen Kommunikation in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens 1971–1989. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2000. 381 S. (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 6), kt DM 78,00 ISBN: 3–374–01798–3

Angesichts der medienwirksam kirchenkritischen Opera von Gerhard Besier (*Der SED-Staat und die Kirche*, 3 Bde. 1993, 1995) lag das Bedürfnis nach einer vorurteilsfreien und differenzierten zeitgeschichtlichen Darstellung der Evangelischen-Lutherischen Landeskirche Sachsens nahe (13). Hatte doch die Konzentration auf staatliche und MfS-Quellen bei Besier spektakulär zur Opportunismus- und Kumpaneibezichtigung geführt und wurden die begrenzten Handlungsspielräume kirchlicher Leitungsgremien in der DDR nicht genügend berücksichtigt: „Die Erfahrungen mit plakativen Darstellungen der DDR-Kirchengeschichte, verfaßt von westdeutschen Autoren, hatten das Klima für die zeitgeschichtliche Forschung verschlechtert." Als Westberliner möchte der Vf. „diesen Erfahrungen

mit zeithistorischen Elaboraten von Westdeutschen keine weitere Enttäuschung hinzufügen" (Vorwort, 11).

Engelbrecht untersucht die politische Rolle der evangelischen Kirche in der DDR im Blick auf das innerkirchliche Funktionieren des Teilsystems ‚Kirche' in der DDR. Auf das ekklesiologische Selbstverständnis der kirchenleitenden Exponenten wird eingegangen. V. a. die Frage der „politische(n) Kommunikation innerhalb der Landeskirche" (Verhältnis zur kirchlichen Basis, auch zur kirchlichen Gruppenszenerie) wird umfassend erörtert.

Als Gegenüberlieferung zu den sonst favorisierten staatlichen Quellen liegen dem Vf. die landeskirchlichen Akten vor. Durch Aufhebung der üblichen archivalischen 30-Jahr-Sperrfrist wurde dem Vf. umfangreiches landeskirchliches Aktenmaterial zur Verfügung gestellt. So können aus staatlichen und MfS-Akten ermittelte Vorgänge des Kirche-Staat-Verhältnisses in der DDR im Blick auf Sachsen ergänzt, relativiert bzw. in manchen Wertungen korrigiert werden. Detaillierter Einblick in die oft komplizierten kirchlichen Entscheidungsvorgänge wird so ermöglicht. Sonst beobachtbare konzeptionelle Engführungen (Begrenzung auf die Frage lediglich nach „Opposition oder Opportunismus" im DDR-Protestantismus etc.) werden durch kommunikationswissenschaftliche Fragestellungen erweitert, wie sie dem Funktionsmechanismus moderner Kirchenkörper entsprechen.

Akribisch eindringend und methodisch reflektiert wird der Frage nachgegangen, wie Meinungsbildung und Entscheidungsprozesse zwischen den verschiedenen Ebenen der Landeskirche funktionierten. Man vergleiche die Ausführungen über die verschiedenen Informations- und Kommunikationsmittel, wie Gemeindeblatt „Der Sonntag", Amtsblatt mit Beilage, hektographierte Publikationen, mündliche Information, Kuriere etc. (187–223). Ein Informationsdefizit ergab sich aus der staatlichen Überwachung, die zur Vorsicht zwang. Der Informationsvorsprung des Landeskirchenamtes erzeugte mitunter „Mißtrauen auf der mittleren und unteren Ebene" (217). Kritik entzündete sich „nicht nur an den Informationsmängeln im Blick auf innerkirchliche Vorgänge, sondern immer wieder an der Ungewißheit der unteren Ebenen, welche diplomatischen Kontakte die Kirche zum Staat pflegte" (219). An einer Professionalisierung der Vernetzung der kirchlichen Basisgruppen „zeigten die kirchlichen Leitungsinstanzen, die längst eine Vermittlerrolle zwischen Staat und Gruppen übernommen hatten, kaum Interesse" und bremsten nicht selten den kommunikativen Elan der Basis (223). Doch blieb die landeskirchliche Schutzfunktion gegenüber den Gruppen auch in der Endphase der DDR erhalten, wenngleich in Einzelfällen zu Vorsicht und Mäßigung geraten wurde.

Auch die Ausführungen über die „Staat-Kirche-Gespräche" (223–242), die die Praxis der in der DDR üblichen Kommunikation zwischen Kirche und Staat beschreiben, v. a. zwischen Landeskirchenamt und den Räten der Bezirke Dresden, Leipzig, Karl-Marx-Stadt (Chemnitz), lassen erkennen, daß „die höchste Ebene aus Gründen der Gesprächsdiplomatie und zum Schutz ihres Handlungsspielraums den niedrigeren Hierarchiestufen einzelne Verhandlungsgegenstände aus den Kirche-Staat-Gesprächen verschwiegen" hat (194). Die DDR-Verhältnisse legten eine besonders von den reformerischen Gruppen als kirchenamtliche ‚Geheimdiplomatie' beargwöhnte Praxis bei Konfliktlösungen mitunter zwangsläufig nahe. Zudem hatte sich spätestens seit Ende der 70er Jahre die Gesprächsatmosphäre bei den Begegnungen mit den Staatsorganen nachhaltig verbessert und waren das „steife Zeremoniell" und die zunächst „eisige Atmosphäre" einer „kooperativen, verständigen Grundstimmung" gewichen. Jetzt kam es stärker zu „einer pragmatischen Behandlung der vordringlichen Konfliktfälle" (226); „die Kirchenvertreter wuchsen aus der Rolle des demütigen Bittstellers heraus und wurden in wachsendem Maße als Gesprächspartner geachtet." (236) Auch mit dem 1. Sekretär der Dresdener Bezirksleitung der SED (Hans Modrow) wurde 1981 der Kontakt aufgenommen (230).

Was die Disposition des Ganzen betrifft, so werden in Kap. 1 verfügbare Literatur und zugrundeliegende Quellen vorgestellt. Es folgt der „Versuch einer theologischen Grundlegung kirchenleitenden Handelns in der als Kommunikationsgemeinschaft verstandenen Kirche" (Kap. 2). Hier wird das Eigenverständnis des Autors deutlich. Bemerkenswert ist sein Versuch einer Synthese der kommunikationswissenschaftlichen mit der zeitgeschichtlichen Methode. Die Rezeption kommunikationswissenschaftlicher Aspekte (K. O. Apel, H.-D. Bastian, G. Breitenbach) ist signifikant (73–81). Zwischen Breitenbachs Entwurf und der sächsischen Kirchenverfassung findet der Vf. „eine strukturelle Ähnlichkeit und zugleich einen Antagonismus, nämlich zwischen innovativ-kommunikativer Ausrichtung und traditionell konsistorialer Dominanz" (81).

Die kybernetisch-ekklesiologische Theoriebildung seit Schleiermacher wird in Auswahl skizziert und zielt auf Transparenz kirchenleitenden Handelns und Partizipation der unterschiedlichen kirchlichen Ebenen. Neben theologischen Reformversuchen der letzten Jahrzehnte steht auch die kirchenjuristische Grundlage der sächsischen Kirchenverfassung an diesem Punkte zur Debatte. Es folgen „Theorien zur politischen Verantwortung der Kirche als Grundlage kirchenleitenden Handelns" (Kap. 3). Hier wird die Diskussion um die „Zwei-Reiche-Lehre" und die „Lehre von der Königsherrschaft Christi", zuletzt auch eingehend Landesbischof Johannes Hempels Theorie des „begrenzten politischen Mandats" der Kirche rekapituliert. Auch Verständnisvarianten anderer Exponenten des landeskirchlichen Leitungsteams zur Frage eines „kirchlichen Mandats" werden aufgezeigt. Kap. 4 („Strukturen und Bedingungen kirchenleitenden Handelns") erörtert die Handlungsspielräume der Kirche im Blick auf Fragen der innerkirchlichen Kommunikation. Die Handlungsbedingungen für die verschiedenen Leitungsgremien (Landesbischof, Landeskirchenamt, Kirchenleitung, Synode) werden aufgewiesen. Es zeigt sich, daß Befugnisse des konsistorialen Elements (Landeskirchenamt) in der sächsischen Kirchenverfassung von 1950 gegenüber dem synodalen Element dominieren, wobei besonders die Bemühungen Bischof Hempels auf Integration der verschiedenen Kräfte und Gremien zielen.

Der Veranschaulichung praktizierter Konfliktbewältigung dienen verschiedene Fallbeispiele (Kap. 5). Hier wird der noch in den 70er und 80er Jahren anhaltende Streit um das Verhältnis von Konfirmation und Jugendweihe geschildert. Ebenso werden die sächsischen Reaktionen auf den staatskritischen Vortrag des Görlitzer Bischofs Hans-Joachim Fränkel in Dresden 1973 behandelt. Der Konflikt um die Aufnäher „Schwerter zu Pflugscharen" 1981/82 und das Friedensforum in der Dresdener Kreuzkirche am 13. Februar 1982 zum Gedenken an die Zerstörung Dresdens 1945 bilden weitere Facetten des oft konfliktschwangeren Geschehens. Abschließend wird die Öffentlichkeitsarbeit unter dem Dach der Kirche nachgezeichnet (die für die Kirchenleitung unbequemen oppositionellen Aktivitäten des Pfarrers Christoph Wonneberger [Dresden/Leipzig], die Friedensgebete in Leipzig, Untergrundpublikationen etc.). Diese Fallstudien sollen exemplarisch „kirchenleitendes Handeln in der Kommunikationsgemeinschaft der sächsischen Landeskirche in politischen Konfliktfällen veranschaulichen" (16).

Kap. 6 („Resümee") enthält eine Rückschau auf das methodische Vorgehen des Autors: „Um einen raschen Überblick über die Grundaussagen der Arbeit zu gewinnen, empfiehlt sich die Lektüre dieses zusammenfassenden Kap.s" (16).

Die mit geographischen Skizzen, Quellen- und Literaturverzeichnis sowie Personenregister ausgestattete regionalgeschichtlich relevante Arbeit nimmt teil am Forschungsfortschritt einer kritisch-objektiven DDR-Kirchengeschichtsschreibung.

Leipzig Kurt Meier

Reformation zwischen Ost und West. Valentin Wagners griechischer Katechismus (Kronstadt 1550), eingeleitet, ediert und kommentierend übersetzt von Andreas Müller. – Köln: Böhlau 2000. XXXVI, 388 S. (Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens, 23), geb. DM 76,00 ISBN: 3–412–12699–3.

Siebenbürgen gehörte seit König Stephan I. von Ungarn nicht mehr zum Einflußgebiet des Ökumenischen Patriarchats, sondern war über die seither westlich orientierte ungarische Kirche der päpstlichen Jurisdiktion unterstellt. Die dort nach 1150 eingewanderten sog. Sachsen vom Niederrhein hatten dabei einen Sonderstatus. Seit dem 13. Jh. besiedelten orthodoxe Hirten, die *valachi*, Siebenbürgen. Diese Gruppe erwies sich allen römisch-katholischen Missionierungsversuchen gegenüber resistent, so daß sie allmählich mit den orthodoxen Rumänen verschmolz. Die Reformation bekam ebenfalls ihre Chance, nachdem die Niederlage der Ungarn bei Mohács 1526 Siebenbürgen zu einem selbständigen Fürstentum in unmittelbarer osmanischer Nachbarschaft geworden war. Geschichtstheologie hat sich seit Eusebios von Kaisareia immer wieder als wirkmächtig erwiesen, so auch hier. Das Vordringen der Osmanen führte dazu, daß die Reformation sich als notwendige Reaktion und notwendigen *„Ausdruck von Buße und Rückkehr zu den Wurzeln wahren Glaubens zur Wiederherstellung der* salus publica" (XIV) empfahl. Rechter Glaube, Bildung und christliches Handeln sollten die Türkengefahr bannen. Die Siebenbürger Sachsen wurden unter dem Einfluß von Johannes Honter Lutheraner, die Ungarn des Gebiets Anhänger Johannes Calvins. Auch der Unitarismus gewann seine Anhänger. Kronstadt (Braşov) führte die Reformation 1542 offiziell ein.

Angesichts des hohen Bekanntheitsgrades des Briefwechsels der Tübinger Theologen mit dem Ökumenischen Patriarchen Ieremias II., der von 1573 bis 1581 dauerte, werden andere Begegnungen der noch jungen Reformation mit der orthodoxen Kirche leicht übersehen.[1] Dabei waren diese Kontakte durchaus vielfältig. Denken wir nur an den orthodox-lutherischen Dialog in Polen-Litauen 1596 bis 1599, oder

die hochinteressante Anfrage des Siebenbürger Fürsten Johannes Zápolya, der schon 1534 beim Athos-Protos Gabriel ein Urteil über die lutherische Lehre erbat (XV). Doch schon Martin Luther hatte im Juli 1519 in seiner Leipziger Disputation mit dem Katholiken Johannes Eck für die Möglichkeit eines Christentums unabhängig von Rom durch Rückgriff auf die östlichen Patriarchate argumentiert und auf die vielen Heiligen im griechischsprachigen Christentum bis hin auf seine Zeit hingewiesen. Philipp Melanchthon, von dem der hier zu besprechende Katechismus des Valentin Wagner so stark geprägt ist, hat 1559 an den Ökumenischen Patriarchen Ioasaph II. geschrieben, wobei er nicht nur seiner Freude über den Fortbestand des Christentums unter osmanischer Herrschaft Ausdruck verleiht, sondern auch um Verständnis für die Reformation wirbt.[2] Die humanistisch vorgebildeten Kreise Siebenbürgens boten den Nährboden dazu, und einer ihrer Vertreter ist Valentin Wagner. Viele dieser einleitend notwendigen Informationen liefert der Vf. leider nicht.

Mehr teilt er über den Vf. des hier edierten, 205 S. umfassenden Katechismus mit. Valentin Wagner (ca. 1510 – 1. Sept. 1557) war pädagogisch interessierter Humanist und wirkte in Kronstadt/Siebenbürgen als Schulleiter, Ratsherr, Verleger und als Nachfolger Honters als Stadtpfarrer. Gleichzeitig war er einer der frühesten Vertreter der Reformation dort und liefert mit seiner *Katichisis* die erste bekannte Selbstdarstellung der Reformation gegenüber der orthodoxen Kirche. Seine Ausbildung hat er in Wittenberg erfahren, wo er sowohl Griechisch gelernt als auch Melanchthon gehört hat. Den Kontakt zu Melanchthon hielt Wagner auch in seiner Siebenbürger Zeit, so daß er 1554 noch einmal nach Wittenberg reiste und bei dieser Gelegenheit einige Melanchthon-Schriften herausgab.

Der Katechismus Wagners reiht sich in durchaus berühmte und kaum ältere ähnliche Schriften der bekannten Reformatoren ein. Im Jahr 1548 erst hatte Luther seinen *Kleinen Katechismus* herausgegeben. Auch das Nahebringen der Lehre der Reformatoren an orthodoxe Christen, wie es Wagner ein Anliegen war, kannte ein Vorbild. Der Hermannstädter Katechismus war 1544 – von Melanchthon gefördert – in rumänischer Sprache erschienen (XVI). Wagner hat seinen Katechismus 1550 auf Griechisch gedruckt. Auch bei der Sprachenwahl konnte er schon auf Vorbilder zurückblicken, so auf den griechischen Katechismus von Lukas Lossius (1545). Weitere folgten bald. Doch die Motivation war durchaus verschieden. Lossius wollte mit der Wahl der Sprache abendländischen Lesern zu einem selbstverständlicheren Umgang mit der Sprache des Evangeliums verhelfen. Wagners Zielgruppe jedoch waren nicht andere hochgebildete Reformatoren, sondern Laien, und zwar die Rom-kritischen und damit potentiell reformationsfreundlichen griechischen Händler Kronstadts. Der Vf. zeigt deutlich, wie stark Wagner immer wieder versucht, sich mit seinen Aussagen orthodoxen Lesern zu empfehlen. Wagners Pneumatologie z. B. basiert auf den Aussagen von Basileios und Epiphanios, und Basileios wird auch für die Tauflehre herangezogen. Nicht selten vermeidet er offensichtlich sehr bewußt die Konfrontation, so beim Thema der Bilderfrage, die er fast ganz ausspart, oder bei der Frage des Synergismus, den er wenigstens terminologisch aufgreifen kann. Der Vf. macht aber auch deutlich, daß Wagner die Annäherung an die orthodoxe Theologie letztlich nicht gelungen ist. Ich möchte hinzufügen: Er kannte die orthodoxe Kirche nicht. So unterlaufen ihm geradezu unverzeihliche Fehler wie die Verwendung des arianisch verwendeten Terminus ὁμοιούσιος oder des nestorianisch klingenden νἱοτόκος für die Gottesgebärerin Maria, und er operiert mit dem im Osten unbekannten *Symbolum Quicunque* anstatt mit dem *Nicäno-konstantinopolitanum*. Eine Auseinandersetzung mit den christologischen und damit soteriologischen Dimensionen der beim 7. Ökumenischen Konzil noch ökumenischen Bilderlehre findet nicht statt, wohl, weil das Problem nicht erfaßt wurde. Die Beichte spielt für ihn keine Rolle, sondern er betont die Sündenvergebung allein durch den Glauben an das Evangelium (dessen Lebendigkeit immerhin durch Werke der Liebe zu bezeugen sei). Hinzu kommen formale Hindernisse für die Rezeption bei den Orthodoxen. Wagner schrieb Griechisch, aber Altgriechisch, das die Händler in Kronstadt nun wirklich nicht anziehen konnte. Zur selben Zeit werden von orthodoxen Vf.n Übersetzungen in die zeitgenössische Sprache vorgenommen, weil das Altgriechische nicht mehr verstanden wird. Die Gattung eines Katechismus, wenn auch in Dialogform, war bei den Orthodoxen noch unbekannt und somit nicht eingeführt. Die angesprochenen Themen entsprechen nicht dem Interesse der orthodoxen Leser, sondern entstammen eindeutig westlichem, also seinem eigenen Denken. So blieb Wagner der Erfolg versagt.

Der Vf. vermag dem Leser nahezubringen, daß Wagners Katechismus nicht nur ein Dokument ost-westlicher Begegnung ist, sondern ein zentraler Kerntext der Reformation in Siebenbürgen. So versteht er Wagner gerade nicht als Repräsentant lutherischer Rechtfertigungslehre, sondern er betont die situationsbedingten Modifikationen, die ihn Melanchthon näherbringen, aber auch Eigenes enthalten. Diese Eigenheiten sieht er in drei Faktoren begründet: *„Die Reformation in Kronstadt war nämlich 1. eine Stadtreformation, 2. eine Reformation, die im Rahmen konkreter Bedrohung durch die Osmanen und 3. von humanistisch orientierten Pädagogen durchgeführt wurde“* (XXXI).

Es gibt keine generellen Regeln für die Editionen von Texten dieser Art, so daß man sich mit demselben Recht dafür entscheiden kann, itazistische u. a. unwesentliche Orthographiefehler (z. B. wechselnder Akut und Gravis vor Satzzeichen) nicht oder eben doch zu notieren. Der Vf. liefert eine Edition des Textes, die sehr exakt an der Vorlage orientiert ist, d. h. es werden praktisch alle Fehler einschließlich der zahllosen Itazismen in Fußnoten gebracht. Um den Apparat nicht aufzublähen, werden häufige Fehler aber nur beim ersten Auftreten kenntlich gemacht und dann stillschweigend korrigiert. Zu beklagen ist, daß nicht einige Probeseiten in Faksimile geboten werden, mit denen eine Überprüfung der Arbeitsweise des Vf.s möglich gewesen wäre. Da es sich um den Abdruck einer einzigen Edition und nicht um die Kollation Dutzender Hss. handelt, wäre dies leicht möglich gewesen. Gefundene Zitate werden durch Fettdruck hervorgehoben, in der Übersetzung ausgewiesen und in einem Stellenregister aufgelistet. Der Vf. war überaus erfolgreich im Aufspüren von Zitaten auch aus der klassischen Literatur. Der Kommentar in den Fußnoten ordnet Wagners Ansichten in das Spannungsfeld von Kirchenvätern, Luther und Melanchthon ein und hilft so bestens, die Arbeitsweise und das Denken von Wagner nachvollziehen zu können.

Beim Lesen der Einleitung merkt man, es mit einer Zusammenfassung eines ursprünglich umfangreicheren Textes zu tun zu haben. Zu wenig werden Aussagen belegt, als daß dies schon alles hätte sein können. Bei der erfreulicherweise noch leidlich umfangreichen Einführung in die Theologie der *Katichisis* fehlen z. B. Verweisungen zu den Belegstellen in der Edition. Tatsächlich bestätigt der Vf. den Eindruck, indem er erklärt, daß die 36-seitige Einleitung nur eine Zusammenfassung der gleichzeitig erschienenen Diss. ist.[3] Der eigentliche Mangel der Arbeit, die zu knappe Einleitung, hätte sich also leicht beseitigen lassen, wenn die vorliegende Edition als Bd 2 der Diss. erschienen wäre und man beide Bde stets gemeinsam hätte benutzen können. Dem Vf. ist das Problem wohl bewußt, da er im Vorwort darauf hinweist, daß die Lektüre der Diss. wesentlich durch den Editionsbd erleichtert wird und sich dort (!) die Belege für die in der Diss. gemachten Aussagen finden. Nun aber sind beide Bde in verschiedenen Verlagen und Reihen publiziert worden und werden ihren Weg wohl nur selten gemeinsam in die Hände des Lesers finden. Ich kenne nicht die Umstände, die den Vf. zum getrennten Druck geführt oder gar gezwungen haben. Vielleicht war es der im heutigen Wissenschaftsbetrieb allzu verständliche Wunsch, zwei Monographien statt einer in die Publikationsliste zu bekommen? Dies ist ein drängend der Lösung harrendes Strukturproblem, kein Fehler des Vf.s. Jedenfalls ist es zu bedauern. Vor dem Hintergrund, daß man manches ausführlicher in der Diss. nachlesen kann und dort auch die Belegstellen für die theologischen Standpunkte Wagners findet, füllt die vorliegende Arbeit jedoch eine wichtige Lücke. Sie macht auf leicht vergessene Episoden der Kirchengeschichte aufmerksam, die für den heutigen Dialog weiterführend werden können. Daß der Vf. außer der Diss. (= Pflicht) die Textedition (= Kür) vorlegt, und dies in sorgfältig erarbeiteter Form, ist ihm zu danken.

Bonn Wassilios Klein

[1] Überblick mit weiterführenden Literaturangaben bei **Podskalsky**, Gerhard: *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821)*. Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens, München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1988, 21–28.

[2] Texte dazu in deutscher Übersetzung: Quellenbuch zur Geschichte der orthodoxen Kirche zusammengestellt und eingeleitet von Nikolaus Thon. Mit einem Vorwort des russisch-orthodoxen Bischofs Longin von Düsseldorf. Trier: Paulinus 1983 (Sophia, 23), 437–458.

[3] **Müller**, Andreas: *Humanistisch geprägte Reformation an der Grenze von östlichem und westlichem Christentum*. Valentin Wagners griechischer Katechismus von 1550. Mandelbachtal/Cambridge 2000 (Texts and Studies in the History of Theology 5).

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte

Beyschlag, Karlmann: **Grundriß der Dogmengeschichte**. Band II. Gott und Mensch. Teil 2. Die abendländische Epoche. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000. XIV, 456 S. (Grundrisse 3/2), geb. DM 98,00 ISBN: 3–534–11166–4

Wie für Geschichtsentwürfe im allgemeinen, so gilt auch für jeden Grundriß der Dogmengeschichte das „konstruktivistische Apriori": Demnach sind Geschichtsdarstellungen keine krude Anreihung von Fakten, sondern implizieren mehr oder weniger offen, jedenfalls aber unvermeidbar und unverzichtbar, bestimmte „regulative Ideen", die bei der Auswahl des historischen Materials sowie bei dessen Verbindung und Bewertung ein maßgebliches und grundlegendes Raster des jeweiligen Entwurfes bereitstellen. Selten indes präsentieren sich diese regulativen Ideen so offen und ausdrücklich wie im dogmengeschichtlichen Grundriß von Beyschlag, dessen zweiter Teil des zweiten Bdes *„Gott und Mensch"* – der erste Bd stand unter dem Oberbegriff *„Gott und Welt"*, der erste Teil des zweiten Bdes widmete sich der Christologie und der frühen Dogmengeschichte vornehmlich des Ostens – „die abendländische Epoche" behandelt und diese von Augustin ausgehen und mit der Reformation enden sieht. Die hier zugrunde liegende regulative Idee, aus der der Vf. – emeritierter evangelischer Ordinarius für Historische Theologie in Erlangen – wahrlich keinen Hehl macht, gewichtet und wertet die dogmatischen Beiträge dieser Epoche nach dem Maß, in dem sie den Ernst, die Strenge und die Unmittelbarkeit des göttlichen Anspruchs an die Menschenseele zur Sprache brächten und sich dagegen sperrten – wie der Vf. Harnack zitierend im Vorspann programmatisch angibt –, „das Christentum in eine Religion des Diesseits (zu) verwandeln" (V). Während Harnack den Niedergang des Christlichen jedoch bekanntlich in dessen Mesalliance mit der antiken Philosophie besiegelt sah und eine Rettung des ursprünglichen Glaubens in einer undogmatischen Revitalisierung erhoffte, profiliert B. seinen elegischen Begriff des Christlichen vornehmlich in Abgrenzung gegen den (Un-)Geist der Neuzeit und dessen angeblich hoffnungsloses Verfallensein ans Empirisch-Diesseitige, durch das jede wahre Dogmenfindung zum Absterben verurteilt worden sei. Mittlerweile habe sich freilich auch „die naturphilosophische Euphorie" verflüchtigt, geblieben sei lediglich „die empirische Nichtauffindbarkeit Gottes, die technische Entseelung, das zeichenlose Hinsterben der menschlichen Milliarden und der kopernikanische Schock" (433). Harnacks Vision eines undogmatischen Christentums habe sich als Illusion erwiesen, wie B. im antimodernistischen Syllabus seines Vorwortes konstatiert: „Was sich heute, im ‚antiautoritären' Zeitalter, zumal auf protestantischem Boden, als ‚undogmatisch' präsentiert – Pluralismus, Feminismus, Profanität, liturgische Demontage, bibelfreies ‚Christentum' –, muß als radikaler Verzicht auf verbindliche Glaubensnormen überhaupt beurteilt werden" (XII).

Verwirklichungen des eigentlich Christlichen und christlicher Eigentlichkeit sind für den Vf. folgerichtig nur im nostalgischen Blick in die vorneuzeitliche Vergangenheit auszumachen, insbesondere bei den Glaubensexistenzdenkern Augustinus und Luther, die entsprechend in den systematischen und normativen Mittelpunkt der Darstellung einrücken. Es versteht sich angesichts dieser als „überempirisch" bezeichneten Ausrichtung des Beyschlagschen Dogmenbegriffs von selbst, daß außenweltbezogene, kontextuelle Dimensionen der Entstehung theologischer Lehren – soziologische, politische, mentalitätsgeschichtliche, selbst konziliengeschichtliche Rahmenbedingungen – größtenteils ausgeblendet bleiben, wenngleich philosophische Voraussetzungen und Implikationen der dogmatischen Gebäude auch bisweilen zur Sprache kommen.

Die dogmengeschichtlichen Detailausführungen sind in der Folge immer wieder von fundamentaltheologisch-fundamentalistischen Parenthesen des skizzierten Tenors durchsetzt (z. B. 34, 87, 90, 111, 129,174, 252, 259, 308, 319f, 322, 327, 370, 432–435), doch ist B. glücklicherweise zu sehr versierter und methodisch redlicher Historiker, als daß dieser Tenor das behandelte dogmengeschichtliche Material ideologisch allzu stark vereinnahmt hätte. Vielmehr findet sich im Durchgang durch die drei großen Kap. des Bdes („Augustin als dogmengeschichtliche Erscheinung" [1–111], „Dogmengeschichte des Mittelalters" [112–321] und „Das Zeitalter der Reformation" [322–432]) durchaus eine Fülle von wertvollen und didaktisch gut aufbereiteten (siehe z. B. die regelmäßigen Resümees) Informationen und Interpretationen und von weiterverweisenden Bezügen auf die gewaltige Menge der Forschungsliteratur, wobei zum Teil auch neuere Veröffentlichungen berücksichtigt werden. Einige diesbzgl.e Desiderata: Zum einen wäre der bekannte Augustinist C. P. Mayer korrekterweise mit „ay", nicht, wie konsequent durchgehalten, mit „ey" zu schreiben; zum anderen wären die bisher erschienenen Artikel des von Mayer herausgegebenen Augustinus-Lexikons zu berücksichtigen; schließlich vermißt man das gerade für einen „Grundriß" an und für sich unverzichtbare Literaturverzeichnis.

Was die inhaltliche Seite seines Grundrisses betrifft, so sieht B. das grundsätzliche Proprium der westlichen im Gegensatz zur östlichen Dogmengeschichte nicht zu Unrecht im „praktisch-kirchlichen" Impetus (2), den er bei Augustinus in Idealform verwirklicht sieht, insofern der Bischof von Hippo zum einen ein „Mann der Kirche" und der geformten Religiosität sei, zum anderen aber – und dies ist für den Vf. normativ entscheidend – die Innerlichkeit der Seele als den eigentlichen Ort der Gottesbegegnung entdecke und ausweise (3). Besondere Wertschätzung bringt der Vf. im Zuge seines Dreischritts („Augustin als philosophischer Denker", „Augustin als Lehrer der Gnade", „Augustin als Kirchenmann") dabei der augustinischen Formulierung und Radikalisierung der Erbsündenlehre entgegen, des „wahrsten (daher unbeliebtesten) abendländischen Dogmas, das es gibt" (16). Bei dieser Charakterisierung Augustins wird deutlich, daß die regulativen Ideen des Beyschlagschen Entwurfes die Wahrnehmung, Darstellung und Wertung dessen „Objektes" doch entscheidend mitgestalten: Denn anstatt am praktisch-soteriologischen Ansatz Augustins v. a. die negative Doktrin vom „peccatum originale" zu apostrophieren und zu loben, hätte man mit mindestens ebenso guten Gründen von seiner „Beatitudo"-Lehre ausgehen können, wonach einem jeden Menschen die – wenn auch noch so pervertierte – Sehnsucht nach Vollendung ins Herz gelegt ist, oder hätte Augustins Sensibilität für die Erfahrung des Leidens und folglich für die Theodizeefrage als wegweisend herausstellen können. Und hat der späte Augustin seine frühere Konzentration auf die Thematik „Gott und die Seele" durch seine Hinwendung zur empirischen Kirche und zur Geschichte nicht schon selbst aufgebrochen oder zumindest relativiert? Und wenn die pointierte Weltskepsis und Transzendenzorientierung der augustinischen Theologie auch nicht geleugnet werden kann und soll, muß man sie dann notwendig als vorbildlich erklären und sie nicht vielmehr auch als eine mögliche Ursache dafür in den Blick nehmen, daß die Neuzeit sich bei ihrer positiven Zuwendung zur Welt häufig *gegen* die christliche Dogmatik und *gegen* den Gottesgedanken definieren zu müssen glaubte?

Die sodann folgende Darstellung der Theologie des Mittelalters ist von der Ansicht des Vf.s geprägt, daß die zwischen Augustin und Luther sich entwikkelnde Dogmengeschichte – das gelte auch für Thomas v. Aquin – „nur Übergang und Vorbereitung, nicht Resultat" (129) gewesen sei; gleichwohl werden die wichtigsten Stationen zwischen Gregor dem Großen und dem Humanismus vollständig, kenntnisreich und zumindest mit der *Bemühung* um ein historisch fundiertes Urteil aufgezeigt. Angesichts des leitenden Tenors des gesamten Grundrisses fällt die Bilanz insbesondere für die Scholastik und ihr aristotelisches Fundament natürlich vergleichsweise negativ aus: „Aus der geistlichen Verhüllung des (...) ‚homo caelestis' erhob sich die unverhüllte Gestalt des ‚homo terrestris', mit ihm der Anbruch jener (zunächst noch religiös drapierten) Diesseitskultur, deren profane Endmoräne das heutige Zeitalter der totalen Säkularisation signifiziert" (174).

Höhe- wie Endpunkt der Dogmengeschichte sieht der Vf. schließlich in Luther, der mit seiner Theologie endlich die längst notwendige „Abdankung des Aristoteles zugunsten der Christologie" (329) verwirklicht habe. Voraussetzung von Luthers Denken im Zeichen der Rechtfertigung sei freilich dessen Augustin kongeniales inneres Ringen um, ja mit Gott gewesen: „Luther hatte es mit ‚Gottes Zorn' zu tun bekommen (...), d. h., er erlebte, daß der selbstgerechte Mensch vor Gott des Todes ist, eine Existenzbedrohung, die angesichts der Absolutsetzung des Menschen heute kaum noch verstanden wird" (327). Ausgehend von „Luthers Anfängen" entwickelt B. in den beiden folgenden Abschnitten („Die Rechtfertigungslehre" und „Wort und Sakrament") insgesamt recht organisch und umfassend die zentralen Anliegen und Argumente des Reformators, wobei er den Paradigmenwechsel vom scholastischen *Substanzdenken* zum reformatorischen Denken in *personal-relationalen* Begriffen überzeugend zu profilieren vermag. Indem B. Luther indes einseitig retrospektiv als das große Finale der wahren Dogmengeschichte interpretiert, blendet er notwendig die Tatsache zurück, daß der Reformator gerade in und mit seiner personalen und subjektbezogenen Theologie die Tür zur Neuzeit weit aufgestoßen, wenn nicht gar schon durchschritten hat, und daß diese Neuzeit sich von daher ihrerseits nicht zuletzt theologischer, speziell reformatorischer Fermente verdankt und möglicherweise doch nicht eo ipso und a limine als „gottlos" zu denunzieren wäre.

Beendet wird der Grundriß schließlich mit einem Seitenblick auf Melanchthon und Calvin bzw. das Tridentinum; laut Vf. geht mit diesen Epigonen die Epoche des Dogmas nun vollends in das Zeitalter der Konfessionalität und über diese in das der dogmatischen Ausdünnung und Austrocknung über: Die neuzeitlichen Lehrentscheidungen der Kirche fielen katholischerseits „apokryph"-unbiblisch und evangelischerseits „aktualistisch"-profan aus (432), eine Rückbesinnung auf die „Kernenergien" (434) der frühen Dogmengeschichte sei nicht abzusehen – nur eine solche aber könne die heutige Christenheit von dem Irrweg abbringen, „sich der Welt soziopolitisch zu insinuieren", und sie ihres eigentlichen Auftrags gemahnen, „die Unverfügbarkeit des Heils inmitten der irdischen Tödlichkeit weltüberwindend zu verwirklichen" (435).

Was bleibt einem „Kind der Moderne" nach der Lektüre dieses dogmengeschichtlichen Grundrisses noch zu sagen? Es könnte sich bemühen, vielleicht doch die „Legitimität der Neuzeit" philosophisch, auch theologisch, zu verteidigen; es könnte sich bemühen, auf die „loci theologici" inmitten der modernen Welt, auf die „signa

temporum" inmitten der Gegenwartsgeschichte zu verweisen. Es könnte argumentieren, daß die Dogmatik auch im „goldenen Zeitalter" von Augustin und Luther mitnichten „rein" und kontextfrei, sondern unter Vorgabe sozial-, kirchen- und geistesgeschichtlicher Rahmenbedingungen entstanden ist, daß dieser Kontextbezug in einer hochdifferenzierten Welt wie der modernen und postmodernen auch hochdifferenziert und bisweilen sogar empiriebezogen zu realisieren ist (und gottlob auch faktisch realisiert wird) und daß – dies zuvörderst und zutiefst – dieser Kontextbezug einer Religion und einer Dogmatik, die sich um den Glauben an den Inkarnierten kristallisieren, in höchstem Maße zu Gebote steht. Es wäre in diesem Zusammenhang nicht zuletzt an Bonhoeffer zu erinnern, bei dem überzeugende und bezeugende Glaubensexistenz auf der einen und dogmatisches Plädoyer für ein „profanes" Christentum inmitten der Weltlichkeit der Welt auf der anderen Seite aufs engste ineinsgehen. Freilich wären solche Auseinandersetzungen aber weit eher auf dem Felde der Fundamentaltheologie als auf dem der Dogmengeschichte auszutragen. Als dogmengeschichtlichen „Grundriß" und als „Einführung" würde ich das vorzustellende Werk B.s zumal jüngeren Interessierten und Studierenden jedenfalls trotz manch kenntnisreicher und souveräner Detaildarstellung nicht anempfehlen – führt es doch, seinem eigenen Selbstverständnis zufolge, nicht eigentlich in die Dogmengeschichte *ein*, sondern, nach dem Durchgang durch einige ihrer frühen und hervorragenden Stationen, in defätistischer Unbeirrtheit geradewegs aus ihr *hinaus*.

Würzburg Christof Müller

Müller, Gerhard Ludwig: **John Henry Newman begegnen.** – Augsburg: St. Ulrich 2000. 176 S. (Zeugen des Glaubens), kt DM 19,80 ISBN: 3–929246–54–6

Rechtzeitig zum 200. Geburtstag Newmans legt der Münchener Dogmatiker eine preiswerte Newmanbiographie vor, die sich insbesondere als erste Hinführung zu Leben und Werk des englischen Theologen eignet. Im *Vorwort* geht G. L. Müller (= M.) gleich von Newmans retrospektiver Lebenssumme aus, er habe sich stets als Vorkämpfer „gegen den Relativismus in der Religion" (liberalism) verstanden. M. steckt damit den Rahmen für den Stellenwert von Newmans religiöser Persönlichkeit und Theologie in der neuzeitlichen Geistesgeschichte ab. Im ersten Teil „Dichter, Denker, Kardinal" wird Newmans Leben beschrieben (16–75), im zweiten – „Glaubenszustimmung und Glaubensgewißheit" – sein Beitrag zu Theologie und Anthropologie (76–171). Die biographische Skizze wird in origineller Weise vom Erzählfaden der Apologia (1864) her eingeleitet und akzentuiert dementsprechend Newmans eigene Kriterien: seinen Durchbruch zur „einleuchtenden Selbstverständlichkeit Gottes" als Jugendlicher, seinen Erfolg als Fellow am Oriel College in Oxford und sein Maßnehmen an der Kirche der Väter, schließlich seinen Kampf um die Reform der (Via Media der) Anglikanischen Kirche, der ihn nach Rom führte.

M. nennt Newmans Konversion ökumenisch (46ff); denn er gehöre auch und gerade dadurch der ganzen Christenheit und sei „einer der eindrucksvollsten Zeugen für die sichtbare Einheit der Kirche". Hier kommt M.s spezifische Intention zum Ausdruck, die seine Newmanvita von anderen unterscheidet: Ausgehend von der ökumenischen Sorgfalt, mit der die „Erklärung über einen Grundkonsens in Fragen der Rechtfertigungslehre" (1999) erarbeitet wurde, zeichnet der Vf. immer wieder die inhaltlichen theologischen Zusammenhänge. Er betont bei Newmans Konversion was der Konvertit schon mitbrachte: die Lehre von der Realpräsenz, von der Dreifaltigkeit, von der Heilsgeschichte, von der sichtbaren und unfehlbaren Kirche mit ihrem Sendungsauftrag. Wichtige Unternehmungen und Ereignisse in der Zeit des katholischen Newman (Katholische Univ., Rambler, Apologia, Eirenikon, Kardinalat) werden angesprochen und Hinweise auf den Seligsprechungsprozeß runden den stärker biographischen Teil ab. –

Den *zweiten* umfangreicheren *Teil* stellt M. unter die Überschrift „Glaubenszustimmung und Glaubensgewißheit". Er hebt also den Beitrag Newmans zur Analyse des Glaubensaktes hervor und zeigt, daß dabei – anders als in der Schultheologie – dem *personalen Verhältnis von Gott und Mensch* eine spezifische Erkenntnisdimension zukommt. Den universalen Wahrheitsbegriff Newmans und seine Verhältnisbestimmung der Theologie zu den anderen Wissenschaften beschreibt M. nach den Dubliner Vorlesungen über Gestalt und Gehalt einer Univ. Newmans Bezugnahmen zum Positivismus, kritischen Historismus, zur Physiko-Theologie und zum Liberalismus (=Relativismus) greift M. auf, um sie u. a. bis zur Dialektischen Theorie der Frankfurter Schule (T. W. Adorno, M. Horkheimer) weiterzuführen. Hier wie im ganzen Buch erweisen sich grau unterlegte „Randnotizen" mit prägnanter Grundlageninformation über wichtige theologie- und philosophiegeschichtliche Begriffe als hervorragende didaktische Hilfen zum Verständnis größerer Zusammenhänge. So wird der Stellenwert von Newmans *Grammar of Assent* nicht nur in der individuellen Bedeutung für die „Grundelemente der Glaubenszustimmung" skizziert, sondern auch in ihrer apologetischen Dynamik herausgearbeitet, die „vom göttlichen Ursprung des Christentums" zur Glaubensgewißheit führen will. Die Vernetzung von Trinität und Inkarnation, Ekklesiologie und Mariologie, Unfehlbarkeit des Lehramts und Gewissenhaftigkeit des Christen („Gewissen als Statthalter Christi") zeigt dem Leser, daß Newman eine Summe der Theologie zu bieten hat. Zugleich wird dabei deutlich, daß der Vf. die Reichweite von Newmans Intentionen erfaßt, von ihrer theologiegeschichtlichen Bedeutung beeindruckt ist und diese mit dem Blick eines Systematikers für das Wesentliche darstellt. Das Buch endet mit einem Gebet Newmans, in dem es heißt: „Mein Gott, was bin ich, daß Du mir eine Seligkeit geben willst, die (...) Deine eigene Seligkeit ausmacht?" Der Vf. zeigt, daß er sich mit einfühlsamer Intelligenz („the sympathy of mind with mind": HS III, 9) bis ins Zentrum des *„cor ad cor"* Newmans vorgewagt hat.

Corrigenda und Addenda: S. 5: Fellow ist nicht gleich Prof. (auch Tutor nicht: vgl. 26). S. 5: Wieso gerade „1831 Universitätsprediger", da die 15 Universitätspredigten vom 2. 7. 1826 bis 2. 2. 1843 gehalten wurden, wie M. selbst anmerkt? Vgl. S. 173: „Fifteen Sermons preached *before* the University (...)" nicht „on". – S. 6: „1848 Gründung des Oratoriums (...) in London": Ersterrichtung des Oratoriums war am 2. 2. 1848 in Maryvale, von wo man ein Jahr später nach Birmingham umzog; die Gründung des Londoner Oratoriums erfolgte im Juni 1849. – S.21: Frank war sein jüngerer, nicht sein „jüngster Bruder" (= Charles). – S. 23 u. 27: Nicht das Pfarramt ließ ihm Zeit, die Kirchenväter zu studieren, sondern der Verlust des Tutorats. – S. 30: Die Mittelmeerreise erfolgte wegen der Tuberkulose des Freundes R. Hurrell Froude, nicht weil Newmans „Gesundheit angegriffen" war. – S. 72: Die Edition der *Letters and Diaries* begann C. S. Dessain 1961 mit Bd XI (kath. Zeit: Bd XI – XXXI, ed. 1961–1977).

Eine Quellen- und Literaturübersicht gibt eine überschaubare, erste Hinführung zu den wichtigsten, in deutscher Sprache erreichbaren Werken von und über Newman. (Es fehlt lediglich die historisch und systematisch umfassende Analyse von Roman Siebenrock: *Wahrheit, Gewissen und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans*, Sigmaringendorf 1996. = N.St. Bd.XV). – Zu S. 175: „Englische Gesamtausgaben": die auf 5 Bde angelegte Gesamtausgabe der anglikanischen Predigten: J. H. Newman, Sermons 1824 1843, vol I: Sermons on the Liturgy and Sacraments and on Christ the Mediator, Oxford 1991; vol II: Sermons on Biblical History (...), Oxford 1993. – Außerdem: James Tolhurst, ed., The Works of Cardinal J. H. Newman, Birmingham Oratory Millennium Edition, Bd. I: The Present Position of Catholics in England, Gracewing/Leominster – Notre Dame/USA 2000.

Freiburg / Breisgau Günter Biemer

Noack, Christian: **Gottesbewußtsein.** Exegetische Studien zur Soteriologie und Mystik bei Philo von Alexandria. – Tübingen: J. C. B. Mohr 2000. XIII, 300 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 116), kt DM 98,00 ISBN: 3–16–147239–X.

Auf den ersten Blick scheinen sich Mystik und Gottesbewußtsein auszuschließen, versteht man doch unter Mystik den Problemkreis, der mit unio mystica umschrieben wird und auf Geheimnis deutet, was sich menschlichem Bewußtsein und damit menschlicher Begrifflichkeit entzieht und daher ohne Erkenntnis, also ἀγνώστως vollzieht. Wenn im 12. und 13. Jh. die Mystiker sich mit der Frage beschäftigen, „welche fundamentale Seelenkraft – die Erkenntnis oder die Liebe – in der mystischen Vereinigung des Menschen mit Gott das tragende Element sei" (A. M. Haas), so setzen sie sich mit einer Tradition auseinander, die weit in die Antike zurückreicht. Philo Alexandrinus ist dabei mit seiner platonisch-allegorischen Exegese der Tora einer der wichtigsten Wegbereiter der christlichen Mystik, da er, wie viele Kirchenväter, platonische Philosophie in das Verständnis des Septuagintatextes bringt. Da aber seine Aussagen nicht aus einem einheitlichen System heraus erfolgen, sondern gleichsam ein Spiegelbild seiner existentiellen Erkenntniserfahrung darstellen, ist das Problemfeld „Gottesbewußtsein" bei Philo ein schwieriges und oftmals kaum gangbares Gelände. Dieser schwierigen Aufgabe stellt sich Christian Noack in der anzuzeigenden Arbeit, die sich zum Ziele setzt, die in der Forschung widersprüchlich behandelten Fragen nach Ort und Zeit, Wesen und Natur der philonischen Mystik zu klären.

N. geht zunächst vom geistesgeschichtlichen Umfeld des Alexandriners aus und behandelt Philo als alexandrinischen Juden, Politiker, Exeget, Philoso-

phen und Allegoristen, der von der Mysterienterminologie ebenso wie von Rhetorik und Philosophie seiner Zeit geprägt wurde. Die eigentliche Behandlung des Gottesbewußtseins wird in drei ausführlichen Kap.n, in der expositio legis, den quaestiones et solutiones und am allegorischen Kommentar, den Philo Her. 63–74 gibt, behandelt. Eine vergleichende Auswertung mit weiterführenden Beobachtungen stellen die behandelten Texte unter den Horizont der Soteriologie, ein ausführliches Literaturverzeichnis und gewissenhaft erstellte Indizes beschließen die Arbeit. Die getroffene Textauswahl wird in einem eigenen Abschnitt begründet. Die Interpretationen halten sich an die Texte und geben einen guten Einblick in die Gedankenwelt Philos. Folgende Bemerkungen sollen einige problematische Punkte zur Diskussion stellen.

Virt. 211–219 zeigt Abraham als Urahn der Juden mit göttlicher Berufung, der deshalb den Irrglauben seiner Sippe erkannt hat und diesen vermeiden will. Von einem Irrglauben von Abraham selbst spricht der Text nicht, eine Bekehrung (so S. 36) wird Virt. 212–214 nicht erwähnt. Abraham erhält eine göttliche Berufung (ἐπιθειάσας). Dennoch ist die Stelle gut geeignet, die Form der philonischen „Mystik" zu zeigen und die philonische Darstellung der existentiellen Gotteserfahrung – im Gegensatz zu Jonas – zu entfalten. Problematischer ist jedoch die Textauswahl QE 2,29. Diese Stelle ist zwar inhaltlich eine gute Basis für N.s Zielsetzung, kann aber, da der Text nur armenisch überliefert ist, keine ganz sichere Grundlage für seine Interpretation bieten. Grundsätzlich hat jede Übersetzung eine andere Sicht wie das Original. So entstehen bereits beim Vergleich der Übersetzung von Aucher ins Lateinische mit der englischen Version von Marcus Differenzen, die auch – bei aller Anerkennung und Bewunderung etwa des Versuches von Siegert – ein ins Griechische rückübersetzter Text nicht ausräumen kann, denn er bleibt seinem Charakter nach hypothetisch. (Vgl. Runia, Review of Siegert, Philon von Alexandrien: Über die Gottesbezeichnung „wohltätig verzehrendes Feuer", in: Vig. Chr. 43,1989,3. 398ff.) Als Beispiel sei QG 3,21 genannt, wo Marcus die von Aucher vermuteten griechischen Worte ἔργον ... πάρεργον übernimmt, die aber genauso κατά τό προηγούμενον ... κατ' ἐπακολούθημα gelautet haben könnten.

Man kann jedoch diese grundsätzlichen Überlegungen beiseite lassen und fragen, wie kann Philo von einem Bewußtsein sprechen, da er doch Mut. 7 (= 111,157 C./W.) geradezu vor dem Versuch warnt, τὸ ὄν erkennen zu wollen (ibid. 11)? Philo kommt oft auf diese Schwierigkeit zu sprechen, fordert aber auch, so weit dies einem Sterblichen möglich ist, die Erforschung Gottes, wobei die Schau Gottes freilich immer ein Geschenk Gottes bleibt (Spec. 1,36; Paem. 39ff), was N. (65) gut analysiert. Vielleicht wäre bei dieser Frage eine Auseinandersetzung mit Runias Arbeit: „Naming and Knowing: themes in Philonic Theology with special reference to the De mutatione nominum" (in: Exegesis and Philosophy XI, CStS, 332 Alderhot, 1990) in ausführlicherer Weise angebracht gewesen. Es ist ja geradezu Philos Ziel, jüdische Glaubensüberzeugung und platonisches Gedankengut, wie es ja bereits in der LXX verarbeitet ist, in Übereinstimmung zu bringen, womit er Numenios (fr. 9=8 dePL.) vorwegnimmt und dabei die jüdische Voraussetzung eines ἀκατονομάστου καὶ ἀρρήτου καὶ κατὰ πάσας ἰδέας ἀκαταλήπτου θεοῦ oft außer acht läßt. So bestätigt er Opif. 100 Philolaos und sieht in Gott εἷς ἀεὶ ὤν, ... ἀκίνητος, was man freilich als negative Theologie werten könnte, wie etwa auch QG 2,12, wo jedoch die Annahme von Marcus (Suppl. I, 85) ἀγένητος καὶ ἀγέννητος angezweifelt werden muß. (Vgl. Whittaker, The Historical Background of Proclus Doctrine of the αὐθυπόστατα, in: De Jamblique à Proclus, Vandœuvers-Geneva 1975, S. 221.) Zu Recht kann aber N. betonen, daß Abraham nur durch Gott selbst zur Gotteserkenntnis gelangt sei, wobei Philo „im Grunde weniger am Wesen Gottes als an der Qualität des Bewußtseins des Weisen interessiert" sei (66). Dies führt, wie N. zeigt, zur Anerkennung Abrahams als „König", wobei Philo auf die Terminologie der philosophischen Königstheorie des Hellenismus zurückgreift. Daß dabei dieses königliche durch Gott geprägte Bewußtsein in Philos Theorie abbildhaft und damit spiegelbildlich zur herrscherlichen Titulatur Gottes steht, hätte eine Auseinandersetzung mit G. Mayer („Die herrscherliche Titulatur Gottes bei Philo von Alexandria", in: *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Christentum*, hg. von D.-A. Koch / H. Lichtenberger, Göttingen 1993) ergeben.

Der existentielle Charakter von Erkenntnis und seine göttliche Prägung entspricht der stoisch-platonischen Tradition. „Deus ad homines venit, immo quod est propius in homines venit; nulla sine deo mens bona est" (Seneca, ep. 73,16). Dies wird als Prozeß bei Philo vorgestellt und führt zur Unterscheidung von drei Bewußtseins- und Erkenntnisstufen, die N. in einer akribischen Interpretation von QE 2,29 darstellt. Ob man freilich θόρυβος mit Chaos gleichsetzen kann (128), ist eine Frage der Grenzziehung von Interpretation und Überinterpretation. προσκολλάω wird seit Plato, Phaid. 82c für feste Verbindungen der Seele gesetzt, sei es mit dem Göttlichen oder dem Körperlichen. Daß die „psychagogische" Lesart der zwei philonischen Welten zur Überwindung von Leidenschaften etc. führt und damit zur Eröffnung der Möglichkeit des Aufstiegs zum Urgrund wird, zeigt N. u. a. an einem nicht identifizierten Fragment (Suppl. II, 256, 1 = Harris, p. 72), das von jedem, „der den Besten des Alls (als Bild) sich vorstellen will", fordert, daß er „zuerst in seiner Seele stillstehen" muß und daher für die irdische Welt „unfruchtbar" ist. Eine Weltflucht ist damit nicht gemeint, denn wenn jemand „frei ist von der Gefangenschaft durch die Leidenschaften" (152), kann er gerade durch das Gottesgeschenk der Ekstase veranlaßt in Hymnen Gott und die Schöpfung preisen. Die „Erben der göttlichen Dinge" müssen „reiner Geist" und inspiriert sein und haben deshalb „himmlischen und göttlichen Anteil erlangt" (οὐρανίου τε καὶ θείας μοίρας ἐπιλαχών). μοῖρα kann hier kaum „Schicksal" bedeuten, wie N. übersetzt (163). Isaak wird darum auch zum Symbol des „reinen Gottesbewußtseins, das sich göttlicher Inspiration verdankt" (167). Prinzipiell bleibt jedoch auch dabei die Voraussetzung, daß der Mensch nur Gottes ὕπαξις, nie aber Gottes Wesen erkennen kann, es sei denn es erfolgt ein Akt der Offenbarung (Post. 168). Freilich steht der Weise fest bei Gott, denn er hat die wahre Lehre und kann deshalb dann zum Erben werden, wenn seine Seele in den Zustand versetzt wird, in dem das Denken die Endlichkeit überschreitet und das Bewußtsein sich selbst verläßt (172ff). N. aber weist zu Recht immer darauf hin, daß Philo an anderen Stellen die verschiedensten Weisen von Gotteserfahrung andeutet und die in der vorliegenden Arbeit so klar herausgearbeiteten Differenzen oft miteinander verbindet und vermischt.

Die Philoforschung wurde durch N.s Buch, worin er sich mit der Sekundärliteratur gewissenhaft und fair auseinandersetzt, schon deshalb sehr bereichert, weil nun ein auf Detailinterpretationen verläßlich aufgebauter Überblick über Gotteserfahrung und das Gottesbewußtsein bei Philo vorliegt. Einige sprachliche Unebenheiten (z. B. S. 146 wird ein Verb „ehrfürchtend" gebildet; S.161 steht „macht einen Unterschied auf") beeinträchtigen den Wert der Arbeit nicht. Vielleicht kann man erwarten, daß N. in einer weiteren Arbeit die Problematik von Weltflucht und Weltbejahung im Zusammenhang mit der Gotteserfahrung bei Philo, Clemens und Origenes erarbeitet, wie dies K. Alt für Plutarch, Numenios und Plotin vorlegte.

München Edgar Früchtel

Dogmatik

Engelhard, Daniela: **Im Angesicht des Erlöser-Richters.** Hans Urs von Balthasars Neuinterpretation des Gerichtsgedankens. – Mainz: M. Grünewald 1999. 345 S., kt DM 58,00 ISBN: 3–7867–2165–3

Am 25. Mai 1954 teilte Hans Urs von Balthasar dem ihm befreundeten Münchener Philosophieprof. Alois Dempf (1891–1982) mit: „Ich habe nun endlich mit einem alten Plan begonnen: einer Kritik der traditionellen Eschatologie (die je länger je dümmer wird, unter den Theologen, und jede Fühlung verloren hat sowohl mit der Bibel wie mit der Natur- und Geisteswissenschaft, aber vor Angst vor Zensuren zur Salzsäure versteinert scheint.)" Und zwei Jahre später am 5. Mai 1956 schreibt er wieder an seinen Münchener Adressaten: „Aber eine schöne Eschatologie möchte ich doch noch schreiben, mit all den Fragen, die Thomas in der seinen aufwirft... [und zwar im Sentenzenkommentar, denn die Eschatologie im Supplementum zur Summa Theologiae ist nur ein Auszug aus dem ersteren. M.L.]." Im Herbst des folgenden Jahres 1957 erschien dann im Sbd *„Fragen der Theologie heute"* (hg. v. J. Feiner / J. Trütsch / F. Böckle) sein Beitrag „Eschatologie", der mit dem zu einem geflügelten Wort gewordenen Satz einsetzt: „Die Eschatologie ist der ‚Wetterwinkel' in der Theologie unserer Zeit. Von ihr her steigen jene Gewitter auf, die das ganze Land der Theologie fruchtbar bedrohen: verhageln oder erfrischen." Doch sollten noch fast drei Jahrzehnte vergehen, bis es ihm im Rahmen seiner Trilogie gelang, dem alten Plan einer „Kritik der traditionellen Eschatologie" seine Endgestalt zu geben. Nachdem sich bereits eine italienische Diss.: Luigi Sabbioni, *Giudizio e salvezza nell' escatologia di Hans Urs von Balthasar*, Milano 1990 und eine These an der Gregoriana: Robert Nandkisore, *Hoffnung auf Erlösung. Die Escatologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, (Tesi Gregoriana. Serie Teologica 22), Roma 1997 mit der Eschatologie des Basler Theologen auseinandergesetzt haben, wendet sich die Mainzer Doktorarbeit von Daniela Engelhard erneut dieser Thematik zu und zwar mit großem Erfolg und durchaus eigenem Profil. Die Eigenständigkeit kommt schon in der methodischen Anlage und in der Beschränkung auf den Gerichtsgedanken zum Vorschein.

Vier Hauptteile gliedern das Werk. Zunächst wird das theologiegeschichtliche Umfeld abgesteckt und die traditionelle Lehre vom Gericht anhand der katholischen Schuldogmatik in der ersten Hälfte des 20. Jh.s dargestellt. Die Handbücher von Franz Diekamp († 1943), Joseph Pohle († 1922), Hans Josef Gummersbach SJ († 1964), Bernhard Bartmann († 1938) und Michael Schmaus († 1993) dienen als Quellen. Um die Jahrhundertmitte setzte eine Neuorientierung in der katholischen Eschatologie ein, die sich innerhalb der evangelischen schon früher abgezeichnet hatte. Von der Dogmatisierung der Assumpta ging ein neuer Anstoß auch für eine Vertiefung des Traktates „De novissimis" aus. Congar, Karl Rahner und Balthasar tragen die Erneuerung voran. Der zweite Hauptteil fokussiert das Interesse nun auf die Theologie des Gerichtes bei Balthasar. Sechs Kap. samt einem Exkurs, der die geistige Nähe zwischen Guardinis Gerichtsdeutung und Balthasars Sicht beleuchtet, gliedern das Hauptstück der Untersuchung. Hervorzuheben ist die umsichtige Erarbeitung des spezifischen theodramatischen Ansatzes im Miteinander von unendlicher und endlicher Freiheit. Die Vf.in erkennt in der Analogia libertatis/Analogia caritatis einen Schlüssel zu Balthasars Denken (112–114). Nach der Darlegung, wie der Theologe das biblische Zeugnis erfaßt hat, wird seine Gerichtslehre in einem systematischen Duktus sehr subtil und mit vielen Verweisstellen skizziert. Der

dritte Hauptteil bemüht sich, ihre Rezeption in der neueren katholischen Theologie zu überblicken. Da erst mit dem Erscheinen des vierten Bdes der „Theodramatik" (1983) die Endgestalt der Balthasarschen Eschatologie erreicht war, und deshalb mit der eigentlichen Rezeption erst danach zu rechnen ist, wird die Rezeption weniger chronologisch, sondern nach inhaltlichen Gesichtspunkten aufbereitet, so daß auch die vorausgegangene partielle Rezeption (seit den beiden ersten Eschatologie-Aufsätzen von 1957 bzw. 1959) berücksichtigt werden kann. Ein Exkurs gilt dem Aufsatz *„Hoffnung im Gericht"* von J. Niewiadomski, der aber nicht in die Reihe der Balthasar-Rezipienten zu zählen ist. Die Dokumentation der Rezeption sammelt zugleich die Elemente der geäußerten Kritik ein, wobei sogar dem Pamphlet von J. Rothkranz (*„Die Kardinalfehler des Hans Urs von Balthasar"*, Durach 1989) ein Platz eingeräumt wird. Auch auf die Diskussion aus den letzten Lebensjahren Balthasars wird eingegangen, die sich an seiner *„Kleine(n) Katechese über die Hölle„* (Originaltitel: *Eppure la Chiesa proclama i santi non i dannati*) (1984) und an seinen Entgegnungen auf die erhobenen Vorwürfe in *„Was dürfen wir hoffen"* (1986) und *„Kleiner Diskurs über die Hölle"* (1987) entzündet hat. Der kürzere vierte Hauptteil würdigt abschließend Balthasars Beitrag zur Erneuerung des Gerichtsgedankens und formuliert drei Anfragen, die als Anstöße zum Weiterdenken gedacht sind. Der erste Punkt gilt dem Stellenwert des allgemeinen Gerichtes, das durch eine Prävaluierung des individuellen Gerichtes nicht minimiert werden darf. Dann wird nach der Rolle des Heiligen Geistes im Gerichtsgeschehen gefragt. Schließlich meint die Vf.in, daß der Theologe mit seiner staurozentrischen Sicht die soteriologische Relevanz der Mysterien des Lebens Jesu etwas vernachlässige. Doch wird man nicht darum herumkommen, nach dem biblischen Zeugnis ein deutliches Gefälle zwischen den vorösterlichen Mysterien und dem „mysterium paschale" feststellen zu müssen.

Neben den angeführten Kritikpunkten, die sich m. E. weitgehendst mit Balthasars eigenen Aussagen bereinigen ließen, scheinen mir dagegen andere Aporien seiner Eschatologie weniger problematisiert worden zu sein. Ich denke hier v. a. an den Komplex der Karsamstagstheologie, deren eschatologische Implikate im Verlauf der Untersuchung (207–222) zwar berührt worden sind, doch von einer Aufarbeitung dieser Problematik ist die gesamte Balthasar-Forschung noch entfernt. An manchen Stellen der Untersuchung hätte ich mir eine entschiedenere Abgrenzung von theologischen Theorien wie der Endentscheidungshypothese oder der Auferstehung im Tode gewünscht, die den „Zwischenzustand" und somit die grundlegende duale Struktur der Eschatologie in Frage stellt. Sehr angenehm berührt die Art, wie die Vf.in sich in den Anmerkungen mit der Sekundärliteratur sachlich und präzis auseinandersetzt. Außer dem enormen Oeuvre Balthasars ist auch eine ebenso reiche Fülle von einschlägiger Literatur verarbeitet und aufgelistet worden (328–345). Doch hat es mich verwundert, daß die bereits 1996 erschienene Eschatologie von Anton Ziegenaus, also der 8. Bd der von Kardinal Leo Scheffczyk zusammen mit ihm herausgegebenen *„Katholischen Dogmatik"*, darin keine Aufnahme gefunden hat. Als Corrigendum muß ich ein Versehen monieren. Das M. meines Vornamens steht für Manfred und nicht für Michael (81,235).

Die Univ. Mainz hat die Arbeit von Frau Daniela Engelhard mit dem Johannes-Gutenberg-Preis ausgezeichnet. Damit wurde eine Leistung geehrt, die auch innerhalb der Balthasar-Forschung Maßstäbe setzt. Während viele Diss.en über den Basler Gelehrten sich auf eine immanente Darstellung beschränken, was beim Umfang seines Werkes und der dazu erforderlichen Aneignungszeit verständlich ist, hat die Vf.in ihre Arbeit so angelegt, daß sie Balthasars Gerichtsgedanken sowohl mit der vorausgegangenen wie mit der nachfolgenden theologischen Entwicklung in Verbindung setzt. Damit wird auch der Gelehrte selbst, der sich in sträflichem Understatement als „theologischer Schriftsteller" bezeichnet und aufgrund persönlicher Entscheidung seinen Standort außerhalb des wissenschaftlichen Betriebes gewählt hat, in den Strom der Universitätstheologie hineingestellt, die er schon lange – und zwar mit internationaler Ausstrahlung – befruchtet hat und wo er auch in Zukunft präsent sein wird. Schließlich darf erwähnt werden, daß am selben Fachbereich der Univ. Mainz und im selben Monat und Jahr auch der Gatte der Vf.in, Herr Markus Engelhard, ebenfalls mit einer Balthasar-Arbeit promoviert worden ist. Sie wurde im EOS-Verlag der Erzabtei St. Ottilien veröffentlicht: M. Engelhard, *Gotteserfahrung im Werk Hans Urs von Balthasars* (Diss.en: Theologische Reihe 80), St. Ottilien 1998

Bonstetten Manfred Lochbrunner

Greiner, Dorothea: **Segen und Segnen.** Eine systematisch-theologische Grundlegung. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. 383 S., kt DM 59,00 ISBN: 3–17–015583–0

Dorothea Greiner (= G.) möchte das Thema des Segens möglichst umfassend betrachten. Im *ersten Teil*, der der biblischen und der praktischen Theologie gewidmet ist (I-VI), fließen kommunikationswissenschaftliche Aspekte (II), psychoanalytische Impulse (III) und religionsphänomenologische (V) Aspekte mit ein. Im systematischen Teil behandelt sie speziell den Segen bei M. Luther (VII) und M. Fox (VIII); danach stellt sie ihr eigenes „segenstheologisches Reflexionsmodell" dar (IX) und zieht daraus Folgerungen für die Praxis (X).

G. untersucht zunächst den semantischen Gehalt und die Erfahrung des Segens.

(I). Mit dem Segen kann der Akt, aber auch der Segensspruch gemeint sein. G. hebt hervor, daß der Segen einen umfassenden Inhalt hat: Im Segen wird einerseits Gott gegenwärtig, zum anderen können mit dem Segen auch sehr handfeste Güter gemeint sein. Segen lasse sich eben nicht auf das Heil beschränken, sondern schließe das irdische Wohl mit ein. Darum sei Segen grundsätzlich auch erfahrbar. Allerdings sei dabei zu beachten, daß eine solche religiöse Erfahrung nur andere Erfahrungen begleiten kann.

G. grenzt sodann den Segen semantisch von Wunsch, Gebet und Zuspruch ab.

(II). Der Segen richtet sich – anders als das Gebet – an die zu segnende Person, schließt im Unterschied zum Wunsch Gott als den eigentlich Handelnden mit ein und läßt sich am Modus des Verbums erkennen, dem Konjunktiv im Deutschen, dem Optativ im Griechischen und dem Jussiv im Hebräischen. G. wehrt sich unter Berufung auf Schulz von Thun gegen die These W. Schottroffs, der die soziale und die lebensfördernde Seite des Segens trennen wollte.

In einem dritten Abschnitt äußert sich G. zur Identität der beteiligten Personen. Beim Segen spielen der Selbstbezug der segnenden Person, des segnenden Gottes und der gesegneten Person eine Rolle. So sei es z. B. der segnenden Person anzumerken, ob sie bei der Sache ist. Daß die gesegnete Person durch den Segen verwandelt werden kann, kommt in der Bibel dadurch zum Ausdruck, daß der Name der gesegneten Person in der Bibel geändert wird (z. B. Gen 32,27–29).

An der Position C. Westermanns bemängelt G., daß Segen und Rettung allzu scharf einander gegenüberstehen (IV). Sie verweist auf Texte, aus denen hervorgeht, daß Gott gerade dort mit jemandem ist, wo er ihn rettet (Jer 1,8.19; Ps 3,6–9). „Segen ist nicht nur die Kraft, die fruchtbar macht und wachsen läßt, sondern auch die Kraft, die heilt und schützt und Gemeinschaft stiftet." (94) G. verkennt aber die Unterschiede nicht: Während sich die „Rettung" tatsächlich auf punktuelle Ereignisse bezieht, kann der Segen „punktuelle Ereignisse und lang andauernde Prozesse bezeichnen" (99).

Im Abschnitt über Segen und Magie (V) zeigt G., daß sie keine Berührungsängste mit der Magie hat. Die Magie ist die sinnlichste Form der Religion. Selbst Jesus hat Kontaktmagie zugelassen (Mk 5). Der entscheidende Unterschied zwischen Segen und Magie bestehe aber darin, daß es bei der Magie auf den genauen Vollzug ankommt, während mit dem Segen das unbedingte Vertrauen auf Gott verbunden ist.

Die Beziehung zwischen Segen und Macht (VI) nimmt großen Raum in der Diss. ein. Der Segen wirkt: Er stärkt, beschützt, heilt und stiftet Gemeinschaft. Er kann sich in der Bibel in Reichtum, Land, Nachkommen, Erfolg und Weisheit zeigen. Die Handauflegung, die den Segen vermitteln kann, ruft allerdings auch Widerspruch hervor. Muß man unbedingt vor der segnenden Person knien? Wird der Segen durch die Seelenkraft des Segnenden vermittelt? G. beschließt diesen Abschnitt mit Reflexionen zur Ohnmacht des Segens.

M. Luther hat auch beim Segen die Weichen für seine Kirche gestellt (VII). Anders als die Bibel hat er zwischen dem leiblich-irdischen und dem geistlichen Segen unterschieden und nur letzteren hochgeschätzt. Ihm kam es auf die Verkündigung der Rechtfertigung und nicht auf die priesterliche Vermittlung des Segens an. Deshalb findet man bei ihm z. B. kaum etwas Positives über die Handauflegung bei der Konfirmation.

Besondere Beachtung schenkt die Vf.in M. Fox. Er stellt der Ursünde den Ursegen (original blessing) voran (VIII). Er möchte die alte Theologie, die den Sündenfall und die Erlösung in den Mittelpunkt stellt, ablösen. Es komme darauf an, die Schöpfung dankbar anzunehmen – einschließlich der Leiblichkeit, der Sinnlichkeit, des Eros und der Sexualität. Da Gott in uns ist (Panentheismus), bestehe die Sünde darin, nicht kreativ zu sein. Christus ist v. a. ein Segensempfänger und Segensbringer. Stellt man sich in der Theologie um, dann braucht man nicht in erster Linie die ansprechen, die mit dem Leben nicht zu Rande kommen. G. stellt natürlich zu Recht die Frage, ob M. Fox nicht über das Ziel hinausschießt. „Nicht was wir tun, sondern was Gott an uns getan hat, ist für unser Heil entscheidend." (263)

Im vorletzten Abschnitt hebt G. hervor, daß der Segen nicht nur zur Schöpfung gehört, sondern auch zu Jesus Christus und dem Wirken des heiligen Geistes (X). G. setzt sich auch recht kritisch mit D. Bonhoeffer und K. Barth auseinander. D. Bonhoeffer sei dem weltlich-leiblichen Segensbegriff des Alten Testaments erst recht spät gerecht geworden. K. Barth nimmt die menschliche Segenshandlung im NT nicht recht wahr. In seiner Theologie habe „das segnende Handeln keinen Platz mehr." (310) G. Ebeling könne dagegen das einmalige Geschehen in Jesus Christus mit den wiederholten Segenshandlungen gut verbinden. G. stellt sich die Frage, inwiefern der Segen ein Sakrament sei. Es sei zwar nicht von Christus begründet, wohl aber von ihm bestätigt und verbinde so Judentum und Christentum. Mit dem Geist Gottes sei der Segen durch die Präsenz Gottes verbunden. So wende sich im Segen „der ganze Gott dem ganzen Menschen zu." (342)

Am Ende kommt G. wieder auf die Praxis zurück, von der sie auch ausgegangen war (X). Sie betont: „Segnen ist eine (...) Grundform priesterlich-kultischen Handelns." (357) Der Segen ist der Telos, das Ende und das Ziel des Gottesdienstes. Der Segen hat v. a. in schwierigen Lebenssituationen seinen

Ort. G. weist darauf hin, daß in England die Segnung von Kranken vor Operationen „wesentlich mehr usus als in Deutschland ist" (362). G. hebt abschließend hervor: „Segnung ist zugleich Ausdruck von Sehnsucht und Vertrauen auf die Erfüllung durch Gott." (372)

G. wollte nicht nur aus der Perspektive einer einzelnen theologischen Disziplin den Segen und das Segnen betrachten. Das ist zweifellos eine verdienstvolle Arbeit. G. hat – wie andere vor ihr – hervorgehoben, daß man Rettung und Segen nicht trennen darf. Sie hat durch die Auseinandersetzung mit M. Fox die einseitige Ausrichtung der (lutherischen) Theologie auf die Soteriologie durch die intensive Beschäftigung mit dem Thema Segen aufzubrechen versucht. Sie hat sich auch an so heikle Themen wie Segen und Magie, Segen und Macht herangewagt. Wer sein Thema aus so unterschiedlichen Perspektiven behandelt, setzt sich natürlich der Kritik aus. Es wird zu wenig deutlich, warum sich der biblische Segen (Beracha) nicht allein auf das Geschöpf bezieht, sondern den Lobpreis Gottes einschließen kann (vgl. M. L. Frettlöh, *Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmung*, Gütersloh ^{3}1999, 384–403). Die Kritik am „frühen" D. Bonhoeffer mag berechtigt sein. Muß man aber so weit gehen, seine Äußerungen zur Sexualität und zum Durst nach Leben für „menschen- und weltverachtend" zu halten (275)? Bedauerlich ist v. a., daß der Leser durch die zahlreichen Wiederholungen ermüdet. Wer sich davon jedoch nicht abschrecken läßt, kann viel von einer Theologin lernen, die ihre Bindung an die bayrische Landeskirche, ihre Spiritualität als Frau, ihr Interesse an der Praxis wie an der systematischen Theologie überzeugend miteinander verbindet.

Erfurt Georg Hentschel

Peters, Tiemo Rainer: **Johann Baptist Metz.** Theologie des vermißten Gottes. – Mainz: M. Grünewald 1998. 164 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–7867–2070–3

Worin gründet die starke Ausstrahlungskraft, die seit gut vier Jahrzehnten in der katholischen Kirche, aber auch im Raum des Protestantismus, der zeitgenössischen Philosophie (Habermas) und in der allgemeinen politisch-geistigen Meinungsbildung von Johann Baptist Metz ausgeht ?

Das ist eine der Leitfragen, die Peters – einer der Schüler und langjährigen Begleiter von Metz – anläßlich des 70. Geburtstages dieses kritischen Theologen im Jahre 1998 aufwirft.

Eine grundlegende Antwort darauf findet Peters in dem Begriff der „produktiven Ungleichzeitigkeit", mit dem Metz seinen Beitrag zu dem von Habermas 1979 herausgegebenen Sbd *„Zur geistigen Situation der Zeit"* überschrieben hatte.

Mit diesem der Gedankenwelt seines Lehrers Ernst Bloch entlehnten Begriff charakterisiert sich Metz als einen Menschen, der aus seiner mentalen und geistigen Verwurzelung im bayrischen Katholizismus keinen Hehl macht, und der ihr treu bleibt auch als akademischer Lehrer im norddeutschen Münster. Peters zitiert Metz: „Ich komme aus einer erzkatholischen bayrischen Kleinstadt. Man kommt von weit her, wenn man von dorther kommt. Es ist, als wäre man nicht vor fünfzig Jahren geboren, sondern irgendwo an den verdämmernden Rändern des Mittelalters (...)" (12).

Peters arbeitet sehr detailliert heraus, daß es diese im Geist des Christentums wurzelnde Ungleichzeitigkeit mit dem Zeitgeist ist, die Metz seit den frühen 60er Jahren seine bekannten kritischen Fragen an die bundesdeutsche Restaurationspolitik der Nachkriegszeit stellen läßt: „Durften Kirche und Theologie hier mitmachen und die mit erstaunlicher Vergeßlichkeit einhergehende „Normalisierung" der bundesdeutschen Gesellschaft sogar noch untermauern: politisch durch ihre Verschmelzung mit den C-Parteien, die ihren sozialkritischen Anfangsimpuls rasch vernachlässigten; theologisch-spirituell durch die jetzt dominant werdenden Existenz- und Personaltheologien, die sich gleichsam mit dem Rücken zur vergangenen Katastrophe dem einzelnen zuwandten und nicht nur die Katheder, sondern auch die Kanzeln beherrschten; pastoral durch eine ebenso verschwiegene wie effiziente Vergebungspraxis, die auf ihre Weise der öffentlichen Exkulpierung wichtiger Täterkreise zuarbeitete und ihnen – wir werden darauf zurückkommen – kirchlichen Schutz gab?" (11)

Sein Prinzip der produktiven Ungleichzeitigkeit läßt Metz in eine grundsätzliche Distanz gehen zu allen Versuchen, das Christentum an den optimistischen aufklärerischen Geist der Moderne und die Wunschvorstellungen der Erlebnisgesellschaft (21) anzupassen. Das bestimmt auch sein Verhältnis zum Protestantismus. So argumentiert Peters: „Ein subtiler Antiprotestantismus prägt diese Theologie. Metz traut dem reformatorischen Wort- und Vernunftprinzip nicht zu, die Religion vor den Vereinnahmungsversuchen der bürgerlichen Welt wirksam zu schützen." (23) Das aber hindert ihn nicht daran, die christliche Ökumene aktiv zu fördern. Es ist eines der Anliegen von Peters, „(...) ihn, den bayrischen Katholiken mit Protestantismusvorbehalt, als einen Ökumeniker wahrzunehmen, der die oft nur ökumenisch bewachten bzw. ängstlich umkreisten Konfessionsbarrieren praktisch zu lockern und durchlässig zu machen (...)" (87) versucht.

Es ist ein besonderes Verdienst von Peters, daß er die vielfältigen kirchlichen und politischen Aktivitäten von Metz als Ausdruck einer in sich konsequenten theologischen Grundorientierung deutlich macht. Die Theologie von Metz orientiert sich eigentlich immer an der Theodizeefrage (75), aber bekommt zunehmend eine spezifische Ausprägung, die Metz in seinen jüngsten Schriften als „Theologie des vermißten Gottes" bezeichnet – eine zusammenfassende Formulierung, die Peters als Untertitel seines Buches aufgenommen hat.

„Gott vermissen" bildet für Metz das Zentrum, von dem aus sowohl die theologische Gottesfrage, der Verkündigungsauftrag der christlichen Kirchen, das politische Handeln, aber auch die persönliche Frömmigkeit ihre Ausrichtung bekommen sollten.

Anders als in der gängigen theologischen Meinungsbildung ist für Metz die Gottesfrage nicht die Frage danach, wer Gott oder wo Gott ist, sondern „wo bleibt Gott?" (149), womit Metz die biblischen Verheißungen vom Kommen Gottes in die Welt zur theologischen Grundlage schlechthin erhebt.

Christlicher Triumphalismus ist für Metz – insbesondere angesichts der politischen Ereignisse des 20. Jh.s und der kirchlichen Reaktionen darauf – zutiefst unglaubwürdig geworden. Gibt es eine Gotteserfahrung, die biblisch begründet und den Zeitereignissen der Gegenwart gegenüber wahrhaftig bleibt, so kann es nach Metz eben nur die sein, Gott schmerzlich zu vermissen.

Diese „Gottesvermissung" (154) aber ist kein fatalistisches Gefühlserlebnis, sondern soll Erfahrungen beschreiben von Menschen, die in Kirche und Politik engagiert für bessere Verhältnisse kämpfen und dabei schmerzlich den Widerspruch zwischen Idealität und Realität sowie Schuld und eigenes Versagen erkennen, oder von Menschen, die zu Opfern von Ungerechtigkeit und Gewalt werden.

Einfühlend und durch viel Quellenmaterial belegt macht Peters deutlich, daß Metz in den letzten beiden Jahrzehnten immer deutlicher erkannt hat, daß die Judenvernichtung des Nationalsozialismus nicht allein für Juden, sondern auch für Christen eine radikale Infragestellung des biblischen Gottesglaubens darstellt. „Gott vermissen" wird hier für Metz zur Klammer, die Juden und Christen auf biblischer Basis zusammenführt. Theologie – die nach Metz immer Theologie des vermißten Gottes sein muß, kann dann nur noch „Theologie nach Auschwitz" (125) sein. Sie hält die Erinnerung an dieses Geschehen in der Kirche und in der Politik wach als Schmerz angesichts der von Gott noch nicht eingelösten Verheißungen und als Ausgangspunkt für ein neues Verhältnis von Juden und Christen. Peters zitiert Metz: „Wir Christen kommen niemals mehr hinter Auschwitz zurück; über Auschwitz hinaus aber kommen wir, genau besehen, nicht mehr allein, sondern nur noch mit den Opfern von Auschwitz. Das ist in meinen Augen die Wurzel der jüdisch-christlichen Ökumene. Die Wende im Verhältnis zwischen Juden und Christen entspricht der Radikalität des in Auschwitz hereingebrochenen Endes." (128)

„Gottesvermissung" (154) im Sinne von Metz bedeutet theologische Aufforderung zum kritischen Handeln. Es richtet sich innerhalb der Kirche gegen jene Formen des Heilsuniversalismus, welche selbstzufrieden die kirchlichen Heilsgüter als Erfüllung der Verheißung nehmen.

Die „Gottesvermissung" findet einen weiteren Ausdruck als „(...) Gesellschafts- und Ideologiekritik, als Kritik besonders jener (Denk-)Strukturen und Verhältnisse, die das Leiden ignorieren bzw. durch ‚Theologisierung' zu entwichtigen drohen und es so verewigen." (154) Für die Deutschen aber ist Gottesvermissung untrennbar verbunden mit der Erkenntnis und dem Bekenntnis der Schuld an der Judenvernichtung durch den Nationalsozialismus.

Großes Gewicht legt Peters auf die Klärung eines anderen für Metz wesentlichen Begriffs, den er bereits in den 60er Jahren verwendet hat, nämlich den der „Politischen Theologie". Es ist Peters sicher recht zu geben, wenn er es Metz als einen „Fehler" (46) anrechnet, daß er sich nirgends explizit mit Carl Schmitt auseinandersetzt, der den problematischen Begriff der politischen Theologie nach dem ersten Weltkrieg populär gemacht hat.

Ein zentrales Anliegen von Peters ist es, nun seinerseits diese Auseinandersetzung nachzuholen und damit seinen Lehrer Metz in Schutz zu nehmen vor vordergründiger Kritik, die ihn einfach als lin-

ken „Schmittianer" abtut. Peters beleuchtet die vielschichtige indirekte Bezugnahme von Metz auf Schmitt, weist auch nach, daß Metz ähnlich wie Schmitt die politische Theologie als Antwort auf die Verfallserscheinungen der modernen europäischen Gesellschaften fordert, aber bringt neben den biblischen Grundlagen als wichtige geistesgeschichtliche Voraussetzung Nietzsche ins Gespräch. So kann Peters sagen, daß es ihm darum geht, „(...) die Theologie von Metz zwischen Nietzsche und Schmitt zu orten (...)" (13).

Obwohl Metz sich nicht direkt auf Nietzsche beruft, so hat er nach Peters doch einen wesentlichen Gedanken von ihm übernommen, nämlich das Prinzip: „Politik ist das Ganze, ‚das Organon des Gesamtdenkens' (...)" (9), wie es in einem Brief von Nietzsche an Carl von Gersdorff heißt. „Es dürfte dieser Gedanke des Politischen als Grundprinzip des Wissens, Forschens und Handelns sein, den auch J. B. Metz seiner theologisch-wissenschaftlichen Arbeit zugrunde legt." (10)

Während Nietzsches Einfluß Metz dazu bringt, der bürgerlichen Innerlichkeits-Kultur von Grund auf an zu mißtrauen, sieht er sich andererseits dazu herausgefordert, auf Schmitts Gedanken zu reagieren, wonach der souveräne Staat ohne Berufung auf so etwas wie göttlichen Ursprung oder theologische Vollmacht kein wahrer „Ordnungsstaat" ist, sondern eine liberale europäische Verfallserscheinung, die Schmitt bekanntlich in der Weimarer Republik verkörpert sah.

Schmitt wie Metz gehen beide davon aus, daß die alte Einheit von Religion und Gesellschaft zerbrochen ist, und beide finden sich nicht damit ab, daß Religion in den privaten Raum romantisch-bürgerlicher Innerlichkeit abwandert und für das öffentliche Leben bedeutungslos wird. Schmitt als Staatsrechtler aber appelliert an die Politik und die Politiker, die vom Christentum nicht mehr öffentlich wahrgenommene theologische Grundlegung von Recht und Staat selber in die Hand zu nehmen, was ihn dazu veranlaßt, das totalitäre Führer-Prinzip „politisch-theologisch" zu rechtfertigen. So geht es Schmitt – wie Peters hervorhebt – in seiner (...) Säkularisierungstheologie" (...) um „(...) die Retheologisierung der (politischen) Wirklichkeit (60). Diese „(...) alte ‚politische Theologie' ist ‚Staatsideologie', Apologie totalitärer Herrschaft (...)" (59/60).

Demgegenüber argumentiert Metz als Theologe. Er fordert eine neue „dezidiert theologische politische Theologie" (17) und appelliert an Theologie und Kirche, die Öffentlichkeit wieder zu entdecken als unverzichtbare Dimension des Christentums. Dazu Peters: „Halten wir fest: ‚Politisch' ist diese Theologie nicht nur deshalb, weil sie den Begriff des Politischen korrektivisch in die theologische Diskussion einführt und damit präzisiert, was zuvor höchst allgemein und metaphorisch ‚Welt' geheißen hatte; sondern auch, weil sie selber ‚Gesellschaft', Öffentlichkeit, braucht und ohne das Hin und Her der Meinungen, Argumente und Positionen gar nicht betrieben oder verstanden werden kann, kurz: weil J. B. Metz entschlossen war, öffentlichen Gebrauch von der Theologie zu machen." (40)

Mit großem Nachdruck vertritt Peters die These, daß das, was Metz mit seinem Konzept der neuen politischen Theologie Carl Schmitts (Re)Theologisierung des Politischen entgegenstellt, weder ein Bekenntnis zum säkularen Staat als einer selbstgenügsamen Organisationsform des öffentlichen Lebens noch eine Rückkehr zur alten Einheit von Kirche und Gesellschaft auf naturrechtlicher Basis ist. Metz gründet seine neue politische Theologie theologisch auf die eschatologischen Verheißungen als Handlungsorientierung: Weil Gottes Verheißungen das Jenseitige und das Diesseitige umfassen, dürfen Menschen soziale Ungerechtigkeiten und kreatürliches Leiden nicht widerspruchslos hinnehmen, und müssen sich Kirchen und Christen aktiv in das politische Leben einmischen.

Als weiterer, für das Verständnis der Theologie von J. B. Metz wesentlicher Begriff wird von Peters der „eschatologische Vorbehalt" besprochen. „Im ‚eschatologischen Vorbehalt' wird all dies aufbewahrt, nein: aufgeboten für eine Hoffnung ‚wider alle Hoffnung', sogar für die Toten und Vernichteten" (49). Der eschatologische Vorbehalt richtet sich dagegen, die „Welt", die „Geschichte", das „Politische" als einen dem Eingreifen Gottes entzogenen Ort vorzustellen. Auch hier folgt Metz nicht den traditionellen Denkkategorien, etwa dem im aufgeklärten Bürgertum beliebten Vorsehungsgedanken, sondern beruft sich auf die biblischen messianischen Weissagungen als kritischem Prinzip. „Der ‚Vorbehalt' hält also der politisch gewordenen und ständig von Banalität bedrohten Freiheit den Spiegel der Leidensgeschichte vor" (49), formuliert Peters.

Der eschatologische Vorbehalt nimmt den jüdischen Gedanken des Messianismus auf als biblischen Impuls zum verantwortlichen Handeln oder tätigen Mitleiden. „Sei es, wie Metz in einer eher optimistisch-vereinnahmenden Benjamin-Interpretation meinte, daß die Geschichte nun zum Ort politisch-verantwortlichen, in der Pfeilrichtung des Messianischen liegenden Handelns wird; sei es, daß die Geschichte zunehmend als Leidenszeit, in ihrer Negativität, ihrem ‚katastrophischen Wesen' aufgedeckt werden muß, wie er später (und näher bei Benjamin) sagt. Jedenfalls versteht sich seine Theologie als Delegitimierung geschichtlicher Totalität im Lichte messianischer Erwartung." (61)

Der von Peters im Zusammenhang des Messianismus und an anderen Stellen des öfteren hervorgehobene Einfluß von Philosophen aus der Schule der Kritischen Theorie – insbesondere Walter Benjamin und Adorno – bereichern das von ihm gezeichnete Bild von Metz als einem kritischen Theologen.

Als Leser und Rez. kann ich mich der in sich schlüssigen Gedankenführung der Theologie von Metz, so wie sie Peters hier darstellt und auch für sich selbst vertritt, nicht entziehen. Zudem ist in allen Passagen spürbar: Das ist keine Theologie im „Lehnstuhl", sondern Theologie in der offenen Auseinandersetzung mit den Übeln der Zeit, den Versäumnissen der Kirchen und im lebendigen Gespräch mit den kritischen Traditionen der Philosophie.

Beeindruckend ist die theologische Aktualität: Die Ablösung der Theologie von der Metaphysik, die Kritik am Herrschaftsanspruch des Christentums, die Rückbesinnung auf die Juden und Christen gemeinsamen biblischen Wurzeln, der kritische Blick für den die Geschichte des Christentums mitbestimmenden „metaphysischen Antisemitismus" (130), die Verbindung von Theologie und kirchlichem Handeln, die Verknüpfung von persönlicher Frömmigkeit und christlichem Handeln in der politischen Öffentlichkeit – diese und weitere heute unübersehbar auf der Tagesordnung beider Konfessionen stehenden Probleme sind überall zur Stelle und machen die Lektüre dieses Buches zu einem Gewinn für den an den Gegenwartsproblemen der Theologie interessierten Theologen und Laien.

Dennoch, es bleiben auch Fragen. Ob produktive Ungleichzeitigkeit, Theologie des vermißten Gottes, politische Theologie, eschatologischer Vorbehalt oder andere hier nicht im einzelnen besprochene theologische Denkansätze – alles ruht bei Metz auf der „Naherwartung" wie auf einer Nadelspitze. Auch wenn die Naherwartung nicht biblizistisch verstanden wird und schon gar nicht als zu erwartender Triumph der Christenheit interpretiert wird: Ohne den festen Glauben an den bald kommenden Messias beziehungsweise Christus hängen die Metzschen Argumente in der Luft. Aber sind die im Urchristentum und in der ganzen Kirchengeschichte periodisch wiederkehrenden hochgespannten Naherwartungstheologien nicht immer wieder enttäuscht worden?

Sodann: Wenn auch Metz und Peters sich die größte Mühe geben, politische Theologie streng abzuheben von „politisierender Theologie" (45): Liegt in dem Konzept der „neuen" politischen Theologie nicht doch die Tendenz, das in den demokratischen Gesellschaften des Westens bewährte Prinzip der Trennung von Kirche und Staat zu unterlaufen?

Besteht nicht auch die Gefahr, daß durch die so überaus starke Bindung der „Spiritualität" an das politische Engagement und die an sich berechtigte Kritik an der bürgerlichen Kultur der Innerlichkeit zu kurz kommt, daß es Lebensphasen und Lebenslagen gibt, in denen „das Politische" in den Hintergrund tritt, und das oft geschmähte Wort von Augustin „Gott und die Seele" der Lebensnerv des Glaubens wird?

Ich möchte diese Einwände als Fragen stehen lassen, die ich als echte Fragen verstanden wissen möchte, nämlich als Ausgangspunkte für weiteres Nachdenken und sehe in dem Buch von Peters einen wesentlichen Beitrag zur problemorientierten und interdisziplinären Diskussion über das Selbstverständnis von Kirche, Christentum und Religion im Rückblick auf die Erfahrungen mit Kirche und Politik in den Katastrophen des 20. Jh.s.

Rostock Helmut Fritzsche

Ökumenische Theologie

Anselm, Reiner: **Ekklesiologie als kontextuelle Dogmatik**. Das lutherische Kirchenverständnis im Zeitalter des Konfessionalismus und seine Rezeption im 19. und 20. Jh. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 269 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 94), kt DM 94,00 ISBN: 3–525–56203–9

Gegen die Tendenz, auch heute noch „die dogmatische Ekklesiologie (...) als ein *geschichtsloses Konstrukt*" (16) zu präsentieren, ver-

sucht Reiner Anselm (= A.) durch seine theologiegeschichtliche Arbeit die These zu erhärten, daß nur „von der Analyse der kirchlichen Wirklichkeit her ... ein sachgerechter Zugang zu den Problemkreisen der Ekklesiologie erreicht werden" (17) kann. Zunächst thematisiert A. die „Interpretationsgeschichte der altlutherischen Kirchenlehre an den Knotenpunkten des Streits um den Kirchenbegriff im 19. und 20. Jh." (23) (2.–4. Kap.), um dann von dieser Geschichte aus die Eigenart der altlutherischen Kirchenlehre zu erschließen (5.–6. Kap.). Die „Knotenpunkte" entdeckt A. a) nach der Französischen Revolution und den Freiheitskriegen gegen Napoleon, b) nach der Reichsgründung und c) nach dem Ersten Weltkrieg. Den drei Knotenpunkten ordnet A. jeweils einen Interpreten der altlutherischen Ekklesiologie zu, dem ersten *Friedrich Julius Stahl*, dem zweiten *Karl Hackenschmidt* und dem dritten *Friedrich Schenke*.

Die Berücksichtigung *Stahls* überzeugt, insofern auf ihn einer der profiliertesten ekklesiologischen Entwürfe des lutherischen Konfessionalismus im 19. Jh. zurückgeht. Aber A. überschätzt die Bedeutung, welche die altlutherische Ekklesiologie für Stahls Entwurf hatte. Es trifft nicht zu, daß Stahl seine Auffassung „vorrangig [!] über eine Interpretation der altlutherischen Orthodoxie begründen möchte" (39). Er vertrat zwar die These, daß „*das Episkopalsystem*", für das er Sympathien zeigte, „*das kirchenrechtliche System der Orthodoxie*" sei (STAHL, *Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten*, Erlangen ^{2}1862, 14; vgl. A., 30), und kritisierte, daß Art. 7 der Confessio Augustana „die *organische Seite* der Kirche", nämlich „Amt und Regierung" (Stahl, 43; vgl. A., 41), ignoriere. Dennoch war Stahls dogmatische Grundlegung des Kirchenrechts eher eine von der Theologie der Reformatoren, besonders von Melanchthon, ausgehende eigenständige Konstruktion als das Ergebnis einer Rezeption der lutherischen Orthodoxie.

Obwohl *Hackenschmidt* und *Schenke* nicht zu den wichtigsten Theologen ihrer Zeit gehörten, sind sie für die Themenstellung der Arbeit von Interesse, weil beide eine Untersuchung zur altlutherischen Ekklesiologie vorlegten, in denen sich die Auffassung einer bedeutenden zeitgenössischen Ekklesiologie widerspiegelte. So gehörte Hackenschmidts Studie „Des lutherischen Theologen Joh. Musäus Lehre von der Sichtbarkeit der Kirche" (ThStKr 53 [1880], 205–272) in das „Umfeld der Theologie Albrecht Ritschls" (A., 53), während Schenkes Monographie „Der Kirchengedanke Johann Gerhards und seiner Zeit" (1931) unter dem Einfluß des Kirchenrechtlers Günther Holstein stand.

Obwohl die drei Interpretationen selbst von einem Interesse an ihrer Gegenwart geleitet werden, schenken sie, so A., dem Kontextbezug der altlutherischen Ekklesiologie nicht die nötige Beachtung. Das hat Konsequenzen: a) Die Interpretationen heben die ihrem Interesse entsprechenden Aspekte der altlutherischen Ekklesiologie hervor und blenden andere Aspekte aus. Die funktionale Einheit der altlutherischen Ekklesiologie, die sich aus ihrer Beziehung auf den Kontext ergibt, vermögen sie nicht zu erfassen. – b) Die Interpretationen übertragen die von ihnen akzentuierten Gedanken unmittelbar in die eigene Gegenwart. Weil aber die Inhalte der altlutherischen Ekklesiologie der veränderten Situation nicht mehr gerecht werden, erzeugt diese „*Dekontextualisierung*, die aus einem *‚vorschnellen Gegenwartsinteresse'* resultiert," paradoxerweise „das Zerrbild der toten Orthodoxie, die nur die Lehre, nicht das Leben im Blick gehabt habe" (A., 146).

A.s eigene Interpretation der altlutherischen Ekklesiologie stellt den Kontextbezug der lutherischen Orthodoxie in den Mittelpunkt. Er kommt dabei zu einer Modifikation des in der neueren Forschung vertretenen Konfessionalisierungsparadigmas (vgl. 232). Der im Begriff der Konfessionalisierung erfaßten Durchgestaltung aller Bereiche des Lebens von der Lehre her korrespondierte nach A., daß sich die altlutherische Dogmatik der zeitgenössischen Erfahrungswelt aussetzte und sie verarbeitete (vgl. 161). Sie verband deskriptiv-reflektierende und normativ-kritische Elemente (vgl. 232). Auf diese „Wechselwirkung von Situation und Konzeption" (170) haben in der neueren Forschung bereits Walter Sparn und Johann Anselm Steiger aufmerksam gemacht (vgl. 162–170). A.s Arbeit geht dieser Wechselwirkung am Beispiel Johann Gerhards auf dem Gebiet der Ekklesiologie nach, wo sie „exemplarisch deutlich" (170) wird.

Im Blick auf die Situation, auf die sich die Ekklesiologie Gerhards bezog, hebt A. zweierlei hervor: 1. Weil sich die Reformation nicht überall durchsetzen konnte und auch die Menschen in den lutherischen Gebieten dem reformatorischen Ideal nicht vollkommen entsprachen, war ein „Pluralismus der Konfessionen und Frömmigkeitsformen" (172) entstanden. Die unvollkommene Realisierung der Reformation wird nach A. in Gerhards Ausführungen zum Kirchenbegriff verarbeitet, deren „*Symmetrieachse*" (177. 234) die Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche sei. Indem der Glaube zum ausschließlichen Merkmal der Kirchenzugehörigkeit gemacht werde, werde der theologische Kirchenbegriff von seiner empirischen Realisierung in den Partikularkirchen abgelöst. Aufgrund der Zentralstellung, die Gerhard dem Glauben der einzelnen zuschreibt, ist A. im Gegensatz zu Schenke der Auffassung, daß bereits bei Gerhard eine Individualisierungstendenz zu beobachten sei. Diese Tendenz entdeckt A. auch in der Lehre vom Amt, weil Gerhard der katechetischen Unterweisung der einzelnen eine hervorgehobene Rolle zuweise und der Lebensführung des Predigers besondere Beachtung schenke.

2. Politisch-gesellschaftlich wurde die Situation durch die „*Genese der frühabsolutistischen Territorialstaaten* und das damit verbundene neue staatliche Selbstverständnis" (172) geprägt. In seiner Drei-Stände-Lehre reagiere Gerhard kritisch auf die sich abzeichnende politische Entwicklung. Zwar bestätige er die Verfassungssituation in den lutherischen Territorien, indem er das landesherrliche Kirchenregiment legitimiere. Aber er stelle sich gegen die „territorialistisch-absolutistischen Bestrebungen" (221), indem er die drei Stände als „Stände *in* der *Kirche*" (220) verstehe und die Stellung des geistlichen Amtes stärke.

Undeutlich bleibt in A.s Interpretation, *wie* Gerhard den Bezug auf die Schrift als das Prinzip der Theologie mit dem Situationsbezug vermittelt. Zwar schreibt A.: „Die charakteristische Theorieperspektive der altlutherischen Dogmatiker entsteht, indem die Pole zwischen konkret-geschichtlicher Erfahrung und überzeitlichen, in der mit göttlicher Autorität ausgestatteten Schrift verankerten Normen immer wieder neu abgeschritten und aufeinander bezogen werden" (233). Aber *wie* das geschieht, zeigt A. nicht.

Im Abschlußkap. der Arbeit (7. Kap.) resümiert A. die Ergebnisse seiner theologiegeschichtlichen Untersuchung und entfaltet deren Konsequenzen für die gegenwärtige Ekklesiologie. Die altlutherische Ekklesiologie könne wegen ihres Kontextbezugs nicht unmittelbar in die Gegenwart übertragen werden. Aber ihrer Analyse könne man „ein Ensemble *struktureller Probleme* entnehmen, mit dem sich die dogmatische Kirchenlehre bleibend auseinandersetzen" (236) müsse. Da A.s systematisch-theologische Ausführungen nur „*Grundlinien*" (ebd.) darlegen, ist unvermeidlich, daß Fragen offen bleiben. Ich möchte abschließend auf drei Gedanken A.s eingehen:

1. Die Ekklesiologie muß sich nach A. ihrer *Geschichtlichkeit* bewußt sein. Eine bekannte Formulierung Karl Barths und Paul Tillichs variierend, stellt A. fest, sie sei, „wie die Theologie insgesamt, eine Funktion der *empirischen* Kirche" (237). Ihre Aufgabe sei es daher nicht, überzeitliche Aussagen über die Kirche zu formulieren, sondern die vorfindliche Kirchlichkeit zu reflektieren.

Hier besteht eine Differenz zur altlutherischen Ekklesiologie, die m. E. von A. nicht klar genug herausgearbeitet wird. Denn diese versuchte, die vorfindliche Kirchlichkeit mit Hilfe von Aussagen zu begreifen, der sie eine überzeitliche Geltung zuschrieb. Dieser Geltungsanspruch dürfte dazu beigetragen haben, daß die Interpreten es als legitim ansahen, Aussagen der altlutherischen Ekklesiologie unmittelbar in ihre Gegenwart zu übertragen.

2. Die schon bei Gerhard sich abzeichnende Individualisierungstendenz wurde durch Pietismus, Aufklärung und Spätorthodoxie verschärft. A. bejaht diese Verschärfung, indem er nicht nur wie Gerhard den individuellen Glauben in den Mittelpunkt rückt, sondern außerdem bestreitet, daß der Glaube an bestimmte Lehrinhalte gebunden ist. Der Glaube müsse „als ein jeweils neues, durch die individuelle Gottesbeziehung gekennzeichnetes Geschehen verstanden werden" (248).

3. Den Gedanken, daß die Lehrreinheit Merkmal der wahren sichtbaren Kirche sei, transformiert A. dahingehend, daß es die Aufgabe der Kirche sei, individuelles Glaubenswissen zu ermöglichen. Sie müsse sich „stärker als bisher als *Schule des Christentums*" (239) verstehen. Auch das „Christentum außerhalb der Kirche" sei „auf eine Vermittlung der elementaren Kenntnisse des Glaubens angewiesen" (238). „Der reine Religionsglaube hat *dauerhaft* den historischen Kirchenglauben zu seiner Voraussetzung" (239).

Doch es ist zu bezweifeln, daß der Glaube, wie A. ihn charakterisiert, dauerhaft auf die institutionelle Vermittlung durch eine empirische Kirche angewiesen bleibt. Es fällt auf, daß für A.s Glaubensverständnis der Rückbezug auf die *Ursprungs*geschichte des Christentums keine Rolle zu spielen scheint. Wo aber dieser Bezug wegfällt, wird es in einer pluralistischen Gesellschaft, in der die Einflüsse anderer religiöser Traditionen auf die außerkirchliche Religion zunehmen, immer schwieriger, diese Religion als „Christentum außerhalb der Kirche" zu identifizieren. Zwar bedarf die Religion auch dort, wo sich die Kontinuität zum Christentum abschwächt, der sozialen Vermittlung, aber diese muß keine kirchliche sein. Man denke etwa an die Bedeutung, welche Kurse im Bereich der Erwachsenenbildung

inzwischen für die Vermittlung religiöser Praxis und Lehre gewonnen haben. Nur wo für die Bestimmtheit des individuellen Glaubens der Rückbezug auf die *Ursprungs*geschichte des Christentums explizit oder implizit von Bedeutung ist, bleibt die Religion auf den historischen Kirchenglauben angewiesen.

Solingen Michael Hüttenhoff

Kretschmar, Georg: **Das bischöfliche Amt.** Kirchengeschichtliche und ökumenische Studien zur Frage des kirchlichen Amtes, hg. v. Dorothea Wendebourg. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 355 S., geb. DM 108,00 ISBN: 3–525–55436–2

Georg Kretschmar (= K.), seit kurzem Erzbischof der Ev.-Luth. Kirche in Rußland und anderen Staaten (ELKRAS), gehört nicht nur aufgrund seines großen persönlichen Einsatzes zu den herausragenden Persönlichkeiten in der gegenwärtigen Ökumene. Durch seine grundlegenden Arbeiten über Taufe (Leiturgia V), Abendmahl (TRE) und das kirchliche Amt wurde der – zuletzt in München bis zu seiner Emeritierung lehrende – Kirchenhistoriker zu einem Vordenker und Wegbereiter ökumenischer Theologie in Deutschland. Seine Arbeiten über die Entstehung und Entwicklung des kirchlichen Amtes waren bisher allerdings weniger bekannt und einige nur schwer zugänglich. Denn sie erschienen oft an recht entlegenen Orten, in FSen oder Sbden anderer Art. – Es ist das Verdienst der Hg.in Dorothea Wendebourg, einer Schülerin des Vf.s, daß diese Arbeiten nun in dem vorliegenden Bd vereint sind. Dabei hat der Vf. an der Auswahl der Beiträge selbst mitgewirkt und die einzelnen Aufsätze in den biographischen Entwicklungsprozeß ihrer Entstehung eingeordnet (vgl. das Nachwort S. 345–349).

Charakteristisch für die Arbeit K.s ist die Verbindung dreier Betrachtungsebenen, die Frage nach den Wurzeln von Theologie und kirchlicher Praxis in der Bibel und der altkirchlichen Tradition, die Besinnung auf das reformatorische Erbe und die Suche nach einer möglichen Verständigung im ökumenischen Dialog, insbesondere mit den Orthodoxen Kirchen, vor dem Hintergrund einer rund 2000jährigen Geschichte des Christentums. Einige der Beiträge entstanden im direkten Dialog der EKD mit der Russisch-Orthodoxen Kirche, an dem K. über viele Jahre beteiligt war („Das Bischofsamt als geistlicher Dienst an der Kirche" [1984; zuerst veröffentlicht 1992], 234–276 und „Das Priestertum des Getauften und des Amtsträgers im NT und in der Alten Kirche" [1987; zuerst veröffentlicht 1995], 277–299). – Von grundlegender Bedeutung sind darüber hinaus Aufsätze, die – ausgelöst durch ökumenische Begegnungen – die Frage nach dem Wesen der Kirche im Prozeß ihrer Entstehung behandeln. Dazu gehören die Beiträge: „Die Ordination im frühen Christentum" (1975; S. 11–41), „Frühkatholizismus" (1980; S. 42–57) und „Die ‚Selbstdefinition' der Kirche im 2. Jh." (1988; S. 148–172), ein Beitrag, der neues Licht auf die Entstehung christlicher Identität und die Ausformung ihrer Normen auf der Basis der Apostolizität wirft. In diesen Zusammenhang gehört auch der Aufsatz: „Anspruch auf Universalität in der Alten Kirche und Praxis ihrer Mission" (1987; S. 111–147). – Wichtig ist K. in seinen Arbeiten stets das Bemühen um das Verstehen des ökumenischen Partners und die Weitergabe seiner Erkenntnisse an eine interessierte Öffentlichkeit, v.a. im deutschen Protestantismus, dem die Gedankenwelt der Orthodoxie und ihr geistliches Leben oft fremd sind. Dazu gehören: „Probleme orthodoxen Amtsverständnisses" (1980; S. 58–79), „Das Gegenüber von geistlichem Amt und Gemeinde" (1983; S. 80–110), „Ämter und Dienste im ganzen Gottesvolk im Dialog mit der orthodoxen Kirche" (1989; S. 173–190) sowie „Seit wann gehört das Bischofsamt zu den Kontroversthemen zwischen Orthodoxie und Protestantismus?" (1991; S. 221–233). – Von besonderer Bedeutung für die aktuelle ökumenische Diskussion über das altkirchliche Amt sind dabei nicht nur K.s Untersuchungen zur biblischen und altkirchlichen Tradition (einschließlich der liturgischen Entwicklung in der frühen Kirche), sondern auch die zur Stellung der Reformation in dieser Frage. Dazu gehört die Untersuchung über „Die Ordination bei Johannes Bugenhagen" (1990; S. 191–220) und der Beitrag über „Die Wiederentdeckung des Konzeptes der ‚Apostolischen Sukzession' im Umkreis der Reformation" (1995; S. 300–344).

Die Arbeiten, die chronologisch geordnet und ohne wesentliche Änderungen nachgedruckt wurden, beruhen in der Regel auf eigenständigen Quellenstudien des Vf.s, wobei die Quellen entweder im Text ausführlich zitiert oder im Anhang gesondert zusammengestellt werden. Die aktuelle wissenschaftliche Diskussion wird gewissenhaft, aber zugleich kritisch herangezogen. – Wer über das Amt in der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion arbeitet, und das erscheint im Hinblick auf die noch keineswegs abgeschlossene Debatte über das Lima-Dokument „Taufe, Eucharistie und Amt" (Genf 1982) weiterhin notwendig und von aktueller Bedeutung, findet in diesem Bd wichtige Beobachtungen und grundlegende Einsichten eines erfahrenen Ökumenikers, der darüber hinaus als Kirchenhistoriker aus den Überlieferungen einer langen und wechselvollen Geschichte der Kirche schöpft. – Der Bd schließt mit einem ergänzenden Schriftenverzeichnis des Autors (S. 350–355; Nr. 96–151; vgl. die Bibliographie von 1986 aus der FS zum 60. Geburtstag des Vf.s: W.-D. Hauschild / C. Nicolaisen / D. Wendebourg (Hgg.): *Kirchengemeinschaft – Anspruch und Wirklichkeit*, Stuttgart 1986, 325–332, Nr. 1–95). – Leider hat der vorliegende Bd weder ein Personen- noch ein Sachregister.

Marburg Wolfgang A. Bienert

Im Dienst der einen Kirche. Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamtes, hg. v. Heinz Schütte. – Paderborn / Frankfurt: Bonifatius / Lembeck 2000. 232 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3–89710–126–2 (Bonifatius) / 3–87476–364–1 (Lembeck)

Der unermüdlich ökumenisch engagierte Hg. hat 10 Beiträge gesammelt und in einem von ihm verantworteten „Thesenpapier" zusammengefaßt, die von neun römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Vf.n mit dem Gesamtziel (das nicht ausdrücklich in jedem Aufsatz thematisiert wird) nicht einer ökumenischen Verständigung über das Papsttum, sondern einer Reform desselben aus ökumenischen Ansätzen und Anregungen heraus. Das erscheint als ein gewaltiges, für manche Katholiken geradezu ketzerisches Unterfangen – und seit „Dominus Jesus" darf man Schüttes (vorher niedergelegte) These sicher mit hochgezogenen Augenbrauen lesen: „‚Rückkehrökumenismus' ist inzwischen jedoch von hoher katholischer Stelle abgelehnt worden". Fraglich ist auch, ob man sich für die Thematik des Buches auf die viel beschworene Aufforderung Johannes Pauls II. von 1995 beziehen darf, das Papsttum unter dem Reformaspekt zu diskutieren – in „Ut unum sint" war nur von allenfallsigen Korrekturen an der Ausübung des Primats die Rede (vgl. 222, These 2.4). Auf der anderen Seite wird auch eher bedachtsamen und bewahrensfrohen Theologen, zu denen eine Reihe der Vf. gezählt werden kann, immer klarer, daß die inner- wie interkonfessionellen Krisenerscheinungen, die sich mit dem Amt des Papstes heute faktisch verknüpft haben, kaum mehr mit kosmetischen Mitteln beheben lassen. Der Sbd weckt jedenfalls Erwartungen!

Mit irenischer Milde bemüht sich im einleitenden Beitrag der Hg., treu in den Spuren J. Ratzingers wandelnd, „um eine erneuerte Form der Primatsausübung" (13–28) durch den Hinweis auf den auch an etlichen anderen Stellen herangezogenen Vorschlag des Prof.s (nicht des Kardinals!) Ratzinger, der Boden einer Primatsdiskussion sei der Lehrbestand des 1. Jahrtausends; mehr sei wenigstens von den Ostkirchen nicht zu fordern. Franz Georg Untergaßmair stellt in Aufnahme heutigen exegetischen Konsenses „Petrus im Neuen Testament" vor (29–89). Der historischen Konkretisierung des Ratzinger'schen Angebots dient die Studie seines Schülers Stefan Otto Horn SDS mit dem Titel „Das Verhältnis von Primat und Episkopat im ersten Jahrtausend – Eine geschichtlich-theologische Synthese" (51–69). Diese läuft darauf hinaus, daß es damals nicht um Primat und Unfehlbarkeit im technischen Sinn ging, sondern um die interaktive Rezeption des Glaubensverständnisses je durch den Inhaber des petrinischen Amtes und die Ortsbischöfe (innerhalb wie außerhalb der Konzilien), wobei Rom als indispensabler und singulär qualifizierter Teil der Communio Ecclesiarum sich herauskristallisierte, aber eben diese nicht ersetzte. Der Osnabrücker evangelische Systematiker Hans Georg Pöhlmann eröffnet den reformatorischen Part der Problemlösungsversuche durch eine Darstellung der Papsttheorie der lutherischen Bekenntnisschriften („Papst und Kirchenstruktur in den lutherischen Bekenntnisschriften": 71–91), der sich die Darstellung von Harding Meyer, „Das Papsttum bei Luther" (93–110), ergänzend beifügt. Beide erheben als Befund, der Protest habe sich nicht gegen das Papsttum, sondern gegen den konkreten Amtsträger gerichtet, der als Chiffre für die Verfälschung des Christlichen eingesetzt wurde. Die Kritik sei immer konditional gewesen: *Wenn* der Papst antichristlich handle, *dann* sei er eben Antichristus. V. a. Pöhlmann arbeitet allerdings auch unmißverständlich heraus, daß jedwede Art der Anerkennung des römischen Amtes nur ex iure humano möglich sei. Damit ist eine Grenze gesetzt, die offenbar eine Annäherung zu den Katholiken verunmöglicht.

Die folgenden S. des Buches bemühen sich nichtsdestotrotz, sie zu überschreiten. Der Jesuit Hans Waldenfels möchte – naheliegend, aber selten beansprucht – „Mit dem Papst über das Papsttum sprechen" (111–129): Dieser hat zwar zur Diskussion aufgerufen, bisher aber kein einziges Ergebnis derselben aufgegriffen oder auch bloß Stellung genommen. Wird er damit mitschuldig am Stocken des Dialogs? Instruktiv ist der zweite Beitrag Harding Meyers („Der päpstliche Primat im katholisch-lutherischen Dialog": 131–158), der versucht,

den aktuellen Gesprächsstand darzulegen, allerdings noch ohne Berücksichtigung des erst am 4. 9. 2000 publizierten Dokumentes „Communio Sanctorum". Bemerkenswert im Blick auf die Position Pöhlmanns ist seine These, Melanchthon habe nicht die Ius-divinum-Herkunft des Primatsanspruchs in sich, sondern nur die daraus abgeleiteten Übersteigerungen der Amtsführung kritisiert (143f). Wie fruchtbar die Erkenntnisse von „Communio Sanctorum" für den Fortgang der Debatten sind, verdeutlicht Ulrich Kühn, der als einer der Mitgestalter dieses Papier schon für die Debatte fruchtbar machen kann („Gesamtkirchlicher Petrusdienst? – Evangelische Erwartungen", 159–171) und auf dessen Basis nun endlich konkrete Vorschläge zur Reform des Papsttums, wie es der Untertitel des Werkes verheißt, einbringt. Das tut auch Wolfhart Pannenberg, „Evangelische Überlegungen zum Petrusdienst des römischen Bischofs (173–187). Beide plädieren für die Legitimität und Notwendigkeit des petrinischen Dienstes, mahnen aber dessen Verwurzelung in einer Communio-Ekklesiologie ein. Kühn denkt an einen universalkirchlichen „Pastoralprimat" oberhalb der geltenden römisch katholischen Rechtsstrukturen, Pannenberg lenkt die Aufmerksamkeit auf die Rezeptionsnotwendigkeit bei kirchlichen Lehr- und Lebensvorgängen.

Wohl am weitesten in den Vorschlägen zur Erneuerung des Papsttums geht der Tübinger katholische Dogmatiker Peter Hünermann, dessen provokantes Thema lautet: „Gesucht: Ein neues Paradigma des Petrusdienstes" (189–217). Dieses ist nicht bloß abgezweckt auf den ökumenischen Gesprächsfortgang, sondern hat prinzipielle Relevanz. Bloße Adaptationen an die modernen Verhältnisse helfen nichts mehr, meint er, sondern Gebot der Stunde ist die „Transformation der Gestalt des Petrusdienstes" überhaupt und schlankweg (195). Bisher ist diese ausgerichtet an der politischen Gestalt der Monarchie, die sich aber als unzureichend in der heutigen Welt erwiesen hat. Dem Gesellschaftsziel der Einheit wird man nicht mehr durch jurisdiktionellen Zentralismus, sondern durch plurale Instanzenpartizipation gerecht – nicht lediglich wegen externer Probleme des alten Paradigmas, sondern weil es in sich gegen die Menschenrechte (Würde des Individuums) gerichtet ist. Der globale Pluralismus verunmöglicht ferner die mit dem Infallibilitätsanspruch eingeforderte *determinatio fidei* in der traditionellen, auf kleinräumige Verhältnisse zugeschnittenen Form. Daraus folgt nach Hünermann für das Petrusamt: Der Papst muß den Glaubensprimat ausüben, d. h. „öffentlicher Notar" des Gesamtglaubens der Kirche werden, durch welchen die Kompatibilität einer partikularen Glaubenspraxis mit dem universalen Zeugnis der Kirche legitimiert und definiert würde.

Die Bitte des Vf.s am Ende der sehr anregenden und aus profunder Kenntnis der Problemlage gespeisten Propositionen um weiterführende Reflexion verdient jedenfalls nachhaltige Unterstützung. Die selbstverständlich aufs äußerste komprimierte Vorstellung des aktuellen Sammelwerkes, dem eine relativ ausführliche Präsentation der Vf. am Schluß beigegeben ist (229–232), zeigt mit hinreichender Deutlichkeit: Unter den nachgerade zahllosen Publikationen zum Thema, die freilich allein schon durch die schiere Quantität die qualitative Größe des Themas bekunden, ragt diese weit hervor an informativem Material, an unbefangenem Mut, an theologischer Entschlossenheit zum Dienst an der gesamten Christenheit, in der die petrinische Aufgabe unaufgebbar bleibt.

Regensburg Wolfgang Beinert

Vatican II in Moscow (1959–1965). Acts of the Colloquium on the History of Vatican II Moscow, March 30 – April 2, 1995, hg. v. A. Melloni. – Leuven: Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid 1997 (Instrumenta theologica, Bd 20). XII, 351 S., kt ISSN: 0773–4433 ISBN: 90–73683–22–X

Die Haltung der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK) und auch die der sowjetischen Regierung zum II. Vatikanischen Konzil war lange Zeit nicht eindeutig. Der Sowjetstaat hatte eine traditionelle Distanz zur katholischen Kirche und speziell zum Vatikan, v. a. wegen dessen angeblicher Unterstützung des Westens und der „reaktionären Kräfte" im kalten Krieg. Diese Distanz änderte sich auch zu Beginn des Pontifikats von Johannes XXIII. zunächst nur wenig, und nach der Ankündigung des Konzils erwartete die Sowjetregierung v. a. eine Pauschalverurteilung des Kommunismus. Die ROK hingegen befand sich in den Vorbereitungsjahren des Konzils gerade in der Phase ihrer Annäherung an die ökumenischen Gremien (1961 trat sie dem Weltkirchenrat bei), und der junge Bischof Nikodim (Rotov) begann als neu ernannter Leiter des Außenamtes eine immer wichtigere Rolle zu spielen.

Nach der Ablösung des kommunistischen Regimes und dem Zerfall der Sowjetunion war es möglich, in staatlichen Archiven nach Materialien zu forschen, die Auskunft über die staatliche (und auch die kirchliche) Haltung zum II. Vatikanum geben können (das ist heute schon wieder erheblich schwieriger). In Zusammenarbeit zwischen dem „Istituto per le science religiose" (Bologna) und dem Historischen Institut der Russischen Akademie der Wissenschaften fand 1995 in Moskau ein Symposium statt, das diesen Fragen gewidmet war. Der vorliegende Bd versammelt die Beiträge zu dieser Konferenz.

Die insgesamt 16 Artikel (in italienischer, englischer, deutscher und französischer Sprache), die hier nicht detailliert wiedergegeben werden können, beleuchten die verschiedenen Aspekte der Thematik. Von besonderem Interesse sind die Beiträge, die sich auf Archivrecherchen stützen. So stellt Victor Gaiduk in „Vaticano e Cremlino" (15–34) die Entwicklung der Haltung Moskaus zum Vatikan nach dem 2. Weltkrieg dar. Adriano Roccucci zeigt in „Russian Observers at Vatican II" (45–69), wie – angesichts der zunehmenden Kirchenverfolgung in der späteren Chruschtschow-Zeit – durch das besonnene Engagement von Erzbischof Nikodim der Boden dafür bereitet wurde, daß sich der Staat mit der Entsendung der Beobachter nach Rom einverstanden erklärte. Von großem Interesse sind etwa auch die Betrachtungen „Il significato del Concilio Vaticano II per la Chiesa Ortodossa Russa" (73–89) von Erzpriester Vitalij Borovoj, seinerzeit einer der russischen Beobachter auf dem Konzil, der nicht nur an den Verlauf des Konzils erinnert, sondern in seinen zusammenfassenden Thesen auch von „nostro aggiornamento" spricht, das die ROK noch vor sich habe. Außer Borovoj kommen noch einige andere Akteure der Zeit (etwa Dom Emmanuel Lange, Kardinal Willebrands oder Botschafter Jurij E. Karlov, der erste Vertreter der UdSSR beim Heiligen Stuhl) mit persönlichen Erinnerungen und Analysen zu Wort.

Insgesamt handelt es sich um einen lesenswerten Bd, der durch die Kombination von Archivstudien, persönlichen Erinnerungen und Analysen ein gutes Bild dieser schwierigen Fragestellung bietet. Gerade zur aktuellen Diskussion um die Beziehungen der ROK zur Sowjetregierung kann dieser Sbd einen wertvollen Beitrag leisten.

Münster Thomas Bremer

Liturgiewissenschaft

Meffert, Bernhard: **Liturgie teilen.** Akzeptanz und Partizipation in der erneuerten Meßliturgie. Mit einer Einführung von Albert Gerhards. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2000, 126 S. (Praktische Theologie heute, 52), kt DM 39,90 ISBN: 3–17–016693–X.

Die vorliegende Staatsexamensarbeit von 1997 geht von einer 1992 am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft der Univ. Bonn durchgeführten empirischen Fragebogen-Untersuchung aus, über die es bisher nur einen Zwischenbericht gibt (vgl. M. Böke / A. Gerhards: *Forschungszwischenbericht zum Forschungsprojekt „Akzeptanz der erneuerten Meßliturgie"*. Bonn 1992). Meffert (= M.), der an der Untersuchung selbst nicht beteiligt war, möchte den dort gewählten methodischen Ansatz wissenschaftstheoretisch untersuchen und ausgewählte Ergebnisse bewerten.

Der Vf. geht im *ersten Teil* auf Voraussetzungen und Hintergründe der Bonner Fragebogen-Untersuchung ein, greift auf die Rolle der Liturgiewissenschaft in der Theologie seit dem Konzil zurück und beschreibt die Bedeutung der Sozialwissenschaften für die Liturgiewissenschaft.

Im *zweiten Teil* „Empirische Theologie" thematisiert der Vf. die Erkenntnismöglichkeiten der Theologie und speziell der Praktischen Theologie anhand der „Empirical Theology" in Nordamerika und ihrer europäischen Ausprägung bei Johannes van der Ven (Nijmegen). Er verweist auf die Fruchtbarkeit und Notwendigkeit einer empirischen Orientierung, nimmt kritisch zur herrschenden Kirchen- und Religionssoziologie Stellung und zieht Folgerungen für die Liturgiewissenschaft. Der *dritte Teil* umreißt die Methodologie der vorliegenden Arbeit.

Der *vierte Teil* bringt eine Auswertung ausgewählter Ergebnisse der Bonner Fragebogen-Untersuchung, deren Schwerpunkt die Teilnahme oder Partizipation der Gemeinde an der Meßfeier war. Als Beispiel werden die erhobenen Daten, die sich aber nur auf die Messe beziehen, zum Komplex der Stille und des Schweigens untersucht, um daraus die Bedeutung des „subjektiven Faktors" für die Wirkung von Liturgie abzuleiten. Das Phänomen der „Migration", des Abwanderns von Gemeindegliedern in andere Kirchen, wird als Unzufriedenheit mit „einer nicht gemäßen Praxis" gedeutet. Aus den Daten der Erhebung wird weiter gefolgert, daß für Frauen eine „sexistische Denk- und Sprechweise" die Mitfeier hemmt. Die Daten legen auch offen, daß eine mangelhafte Sprache und unverständliche Zeichen und Symbole belastende Faktoren für die Rezeption darstellen. Ein weiteres Ergebnis ist, daß die Partizipation im Sinn der Mitgestaltung der Liturgie in der Praxis unbefriedigend ist, jedoch eine Mitwirkungsbereitschaft bei den Gläubigen durchaus vorhanden ist.

Als Anhang folgen, leider im Kleindruck, 94 Fragen des in der Bonner Studie verwendeten Fragebogens, wobei nicht klar wird, ob sie vollständig sind oder es sich um eine Auswahl handelt. Ein Register fehlt.

Das Anliegen der Arbeit ist zweifellos sehr aktuell, auf empirischem Weg zur Klärung der Liturgierezeption und -fähigkeit beizutragen, dies zugunsten einer entsprechenden Form des Gottesdienstes

einzubringen und das Vorgehen als solches zum Thema der liturgiewissenschaftlichen und theologischen Diskussion zu machen.

Die Problematik der Arbeit besteht zunächst in der Kombination der Themenstellungen. Die diffizile Methodenfrage läßt sich in einem so knappen Rahmen nicht befriedigend angehen. Dies zeigt sich auch darin, daß die Vernetzung des Theorieteils mit dem Praxisteil nicht überzeugt. Es wird jedenfalls deutlich, daß das Verhältnis der Praktischen Theologie und speziell der Liturgiewissenschaft zur Methodik der Sozialwissenschaften der Klärung bedarf, wenn Umfragen sachgerecht durchgeführt und ausgewertet werden sollen. Es bleibt das Verdienst des Autors, dies so deutlich hervorgehoben und die Theologen über neue Forschungsaspekte informiert zu haben, deren Einbeziehung sich lohnt.

Die Problematik des Hauptteils der Arbeit hängt daran, daß die Bonner Fragebogen-Untersuchung noch nicht veröffentlicht ist. Dies macht die Einordnung der einzelnen ausgewählten Daten schwierig, denn nur im Zusammenhang mit dem Untersuchungsmaterial und der Gesamtauswertung könnten Einzelergebnisse gewichtet werden. Hier bleibt nur zu hoffen, daß das Gesamtergebnis bald veröffentlicht wird.

Eine umfassende Rezeptionsforschung im Rahmen der Liturgiewissenschaft, die v. a. für die „liturgia semper reformanda" von Bedeutung wäre, ist bis jetzt noch ein uneingelöstes Desiderat. M.s Arbeit begründet seine Feststellung, zunächst müsse in der Liturgiewissenschaft der Zusammenhang zwischen „methodisch konsequent erhobener Empirie" und „theologischer Reflexion" besser geklärt werden, bevor empirische Untersuchungen zur „richtigen Form" der Liturgie beitragen könnten.

Bamberg Franz Kohlschein

Meyer, Hans Bernhard: **Zur Theologie und Spiritualität des christlichen Gottesdienstes.** Ausgewählte Aufsätze, hg. v. Meßner, Reinhard / Schöpf, Wolfgang. – Münster: Lit-Verlag 2000. VIII, 333 S. (Liturgica Oenipontana, 1) geb. DM 79,80 ISBN: 3–8258–4526–5

H. B. Meyer ist zweifellos einer der bedeutendsten Vertreter nachkonziliarer Liturgiewissenschaft. Zwar gehört der 1924 geborene Jesuit, von 1969–1995 als Nachfolger von Josef A. Jungmann Ordinarius für dieses Fach in Innsbruck, nicht mehr zur Generation jener, die die Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium" des Zweiten Vatikanums mitgeprägt haben, doch war er an deren Umsetzung nicht nur im deutschen Sprachgebiet maßgeblich beteiligt, u. a. in der Studiengruppe der römischen Kongregation für den Gottesdienst zur Erarbeitung des *Ordo Paenitentiae*. Seine vielfältigen pastoralliturgischen Bemühungen beruhen auf soliden liturgiehistorischen Forschungen, wobei vornehmlich die Feier der Eucharistie im Mittelpunkt seiner Bemühungen steht. Schon seine Diss. über „Luther und die Messe" (Paderborn 1965) war dem Meßwesen des späten Mittelalters gewidmet und hat viel zu einem neuen ökumenischen Verständnis auch der Liturgiewissenschaft beigetragen. Als Standardwerk gilt nach wie vor sein in dem von ihm selbst mitherausgegebenen „Handbuch der Liturgiewissenschaft. Gottesdienst der Kirche" publizierter Bd zu „Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral" (Teilbd 4, Regensburg 1989), mit dem er das für die Reform der Meßfeier weltweit maßgebende Werk „Missarum sollemnia" von J. A. Jungmann weiterführte.

So ist es nicht lediglich eine Ehrung wissenschaftlicher Leistung, wenn sein Nachfolger auf dem Innsbrucker Lehrstuhl hier nun 18 Aufsätze M.s in einem Sbd zusammenfaßt, die einen Bogen von 1959 („Crux, decus es mundi. Alkuins Kreuz- und Osterfrömmigkeit", 1–12) bis 1998 („Liturgischer Leitungsdienst durch Laien. Eine liturgiewissenschaftliche Grundlegung", 290–323) spannen, der auch wichtige Aspekte liturgiewissenschaftlicher Fragen dieser vierzig Jahre kennzeichnet. Dazu gehören u. a. der „Weg zu einer erneuerten Bußdisziplin" (77–88), die „Frage der gesellschaftlichen Bedeutung der Liturgie" (89–103), „Das Werden der literarischen Struktur des Hochgebetes" (165–185), „Odo Casels Idee der Mysteriengegenwart in neuer Sicht" (186–194), „Liturgietheologische Überlegungen zur Inkulturation" (278–289).

Bedauern mag man, daß das Verzeichnis der Veröffentlichungen M.s (324–326) nur die Arbeiten seit 1995 erfaßt und für die früheren lediglich auf die FS zum 70. Geburtstag verweist: *„Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie"*, hg. v. R. Messner, E. Nagel u. R. Pacik, Innsbruck/Wien 1995 (Innsbrucker Theologische Studien 42). Ein Personenregister (327–333) beschließt den Bd.

Münster Klemens Richter

Kirchenrecht

Althaus, Rüdiger: **Die Rezeption des Codex Iuris Canonici von 1983 in der Bundesrepublik Deutschland** unter besonderer Berücksichtigung der Voten der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. – Paderborn / München / Wien: F. Schöningh 2000. 1217 S. (Paderborner Theologische Studien, 28), geb. DM 298,00 ISBN: 3–506–76278–8

Das Handbuch des katholischen Kirchenrechts, das (nach dem Tode von Hubert Müller nur noch) von Listl und Schmitz 1999 in der zweiten Auflage herausgegeben wurde, erschien wie eine umfassende und abschließende Informationsquelle über das kanonische Recht auf der Basis des CIC/1983. Wenigen nur trat, v. a. bei der Befassung mit alltäglichen Lebenssituationen, die Frage ins Bewußtsein, ob denn die dort gegebenen Auskünfte deckungsgleich sind mit dem, was in Deutschland nicht nur Praxis, sondern auch geltendes Recht ist. Denn um die Rechts- und Tatsachenlage zutreffend zu beschreiben, reicht die Mitteilung der Partikularnormen der deutschen Bischofskonferenzen (DBK und BBK) nicht aus. Hinter dem langen (und wegen der Nichterwähnung der Dresdner Synode dennoch unvollständigen) Titel der Habil. von Rüdiger Althaus (= A.) verbirgt sich ein „Handbuch des kanonischen Rechts in Deutschland", jedenfalls für den, dessen Interesse an der Rezeption nicht rein abstrakter Natur ist, sondern der aus dem Status dieser (erfolgten, modifizierten oder defizienten) Rezeption Konsequenzen ziehen will.

Die voluminöse Studie ist in zwei Teile geteilt: Der *erste* befaßt sich mit den *„Grundlagen für eine Analyse der Rezeption des CIC/1983"* (33–171). Hier wird über die Rezeption als kommunikatives Geschehen in allgemeinem Verständnis, v. a. aber in ihren Konsequenzen für die kirchliche Rechtsordnung gehandelt, bevor zur Rezeption des 2. Vatikanischen Konzils als Voraussetzung einer Rezeption des Gesetzbuches von 1983 die historischen Daten geliefert werden: Es wird über die nachkonziliare gesamtkirchliche Gesetzgebung ebenso berichtet wie über die Würzburger und Dresdner Synode, über die wissenschaftliche Antwort auf den CIC/1983 durch Übersetzung und Kommentierung, über die ergänzende Normsetzung durch die Bischofskonferenzen und weitere synodale Vorgänge bis hin zum Kirchenvolksbegehren.

Der *zweite Teil* ist überschrieben: *„Zum Stand des Rezeptionsprozesses in ausgewählten Rechtsmaterien"* (175–1056). Eine „Ergebnissicherung" gewährt einen auswertenden Überblick über den erhobenen Befund unter thesenartig formulierten Aspekten. 46 S. Quellen- und 83 S. Literaturverzeichnis lassen die Menge des verarbeiteten Stoffs erahnen.

Stichwortartig sei aufgelistet, was thematisiert wird: Unter „Rechtsstellung und Rechtsschutz der Christgläubigen" kommen zur Sprache: die Gleichstellung von Mann und Frau, der Diakonat der Frau, die wiederverheirateten Geschiedenen, Laisierung von Priestern, Rechtsstellung nichtehelicher Nachkommen, Rechtsangleichung im kirchlichen Vereinsrecht, Rechtsschutz der Gläubigen außergerichtlich und durch Verwaltungsgerichte. Mit „Der Ständige Diakon und andere Einzelfragen des Klerikerrechts" sind die Felder Ständiger Diakonat, Zölibat und verschiedene Fragen des Klerikerrechts angesprochen. „Diözesane Gremien und Mitverantwortung" lautet die Überschrift zur Abhandlung von Diözesansynode, Priesterrat, Diözesanpastoralrat, Konsultorenkollegium und Diözesanvermögensverwaltungsrat. Über „(Neue) Ämter in der Leitung der Teilkirche" handelt ein Abschnitt, der sich mit der Bischofsbestellung, der diözesanen Verwaltung und den Diözesangerichten befaßt. Neue Formen und Änderungen in der Leitung der Pfarrei, Einrichtungen der kategorialen Seelsorge, pfarrliche Gremien der Mitverantwortung und überpfarrliche Verbünde werden im Abschnitt über „Pfarrei und überpfarrliche Verbünde" erörtert. „Aspekte des Lehrrechts" betreffen u. a. die Professio fidei, die Laienpredigt, audio-visuelle Medien und den Religionsunterricht. Im Bereich des Heiligungsdienstes werden jeweils zu Taufe, Firmung, Bußsakrament, Ehe, Spendung von Sakramenten und Sakramentalien durch Laien, Herausgabe liturgischer Bücher und zu den Festzeiten ausgewählte Fragen behandelt. Weitere Abschnitte sind dem „Bemühen um die Einheit der Christen" und dem Kirchenvermögen gewidmet.

Durch diese ganze Stoffülle hindurch wahrt A. einen hohen Standard: In geradezu enzyklopädischer Übersicht über die substantiell wichtige Literatur stellt er altes Recht, Konzilsimpulse, Desiderate an eine Rechtsreform, Normentwicklung, teilkirchliche Normergänzung, wissenschaftliches Echo und Umsetzung in der pastoralen Praxis (Stichwort: Gewohnheit) als Grundlage einer klugen Bewertung des Rezeptionsstatus dar. Darin läßt er den Leser wissen, ob er die Reform des Rechtes und/oder ihre Annahme durch die Gläubigen – A. versteht die Rezeption als wichtige Äußerung des sensus fidelium – für gelungen oder für fortschreibungsbedürftig hält.

Die Überprüfung einiger Sachthemen – ich habe die Ausführungen genauer studiert zu den Themen der wiederverheirateten Geschiedenen, der Meßdienerinnen, des Rechtsschutzes (Verwaltungsgerichtsbarkeit, Arbeitsgerichtsbarkeit einschließlich Exkurs über das kirchliche Arbeitsrecht) sowie zu den eherechtlichen Feldern (psychisch bedingte Eheunfähigkeit, Täuschung, Stellung der Zivil-

ehe) – zeigt stets denselben Befund: zuverlässige Information, repräsentative Literaturauswahl (auch unveröffentlichter Titel), ausgewogene Wertung ohne Traditionalismus oder Progressismus vor dem Hintergrund theologischer Kriterien. Hervorgehoben sei paradigmatisch die Behandlung der psychischen Eheunfähigkeit durch A., der, die Risiken einer unsachlichen Überstrapazierung einerseits und einer Rechtsschutzverweigerung andererseits nüchtern benennend, eine volle Rezeption dieses Ehenichtigkeitsgrundes zugleich ermutigt und abgrenzt.

Das alles geschieht in einem sehr konzentrierten, alle *superflua* vermeidenden und dennoch flüssig lesbaren Stil. Die Darlegungen überzeugen, weil sie erkennbar auf nicht nur angelesenem Wissen beruhen, sondern auf einer intensiven Durchdringung und umfassenden Wahrnehmung der erörterten Problemlagen. A. erweist sich schlicht als sachkundig.

Die Auswahl der behandelten Themenfelder anhand der Arbeiten der beiden deutschen Synoden aus den 70er-Jahren ist sinnvoll, weil sie die in unserem Lande drängenden Fragen wieder aufgreift. Daß dabei eine bessere Wahrnehmung der Dresdner Synode stimuliert wird, kann man als positive Nebenwirkung verbuchen.

Damit es nicht ganz ohne Kritik abgeht: Luigi Chiappetta schreibt man nicht nur im Literaturverzeichnis mit zwei p. Und der Verkaufspreis ist zwar dem Wert des Werkes angemessen, aber ein Verbreitungshindernis, das den Abnehmerkreis des Buches auf Rezensenten und finanzkräftige Bibliotheken beschränkt.

Fazit: Wer das o.g. Handbuch des katholischen Kirchenrechts benutzt (das durch die Neuauflage das nötige aggiornamento geleistet hat), braucht A.'s „alluogamento" ganz sicher auch. Und zwei Desiderata, die A. benennt, ist schon abgeholfen: Dominicus Meiers Buch über die Verwaltungsgerichtsbarkeit ist erschienen (Beiheft 28 zum Münsterischen Kommentar, Essen 2000) und die Sammlung des Paderborner Diözesanrechts ebenfalls – zusammengestellt von A.

Münster Klaus Lüdicke

Moraltheologie

Häring, Bernhard: **Moraltheologie für das dritte Jahrtausend.** – Graz / Wien / Köln: Styria 1999. 191 S., geb. DM 29,80 ISBN: 3–222–12680–1

Pünktlich zur Jahrtausendwende hat der Styria-Verlag, Graz, die schon Anfang der 90er Jahre erschienene italienische Arbeit Bernhard Härings (= H.) „Teologia morale verso il terzo millienio" in deutscher Sprache herausgebracht. Das kleine Buch, das in verständlicher Sprache und zum Teil assoziativ-aufzählend die Struktur einer biblisch und personal gefaßten Moraltheologie auf einen Blick darzustellen versucht, kann auch für den Laien als Einführung in das Denken H.s fungieren. Die Reflexion auf die Bezüge, in welchen theologische Ethik mit ihrer Arbeit stehen muß (das Hören auf das Wort Gottes, auf die menschliche Überlieferung, auf den Ruf der Armen, auf die Zeichen der Zeit), und die Rechenschaft über die Zielgruppe des eigenen moraltheologischen Arbeitens stehen für H. am Anfang. Von dieser hermeneutischen Stellung aus skizziert er die Elemente, die für eine fruchtbare Synthese der moraltheologischen Visionen wichtig sind: der Blick auf den Bund, vom Gott der Heilsgeschichte angeboten, die Bindung an die Dynamik des Reiches Gottes, an das österliche Geheimnis, an die Nachfolge Christi. Sie alle ermöglichen eine Balance zwischen Barmherzigkeit und Nächstenliebe, eine Kreativität in Freiheit, die an der Wurzel moderner Moraltheologie stehen. In diesem Sinne mahnt H. im zweiten Kap., daß Moraltheologie als Wissenschaft alle Vorurteile, die aus den Prägungen der persönlichen Biographie, aus der Konformität mit den Tendenzen kirchlichen Lebens usw. herrühren, überwinden muß. Nur im Horizont einer biblischen Hermeneutik, der kritischen Betrachtung der Dokumente des Lehramts und nach dem Maß an dem Leiden der konkreten Menschen gelingt fruchtbare moraltheologische Reflexion. Zwei Kap. sind auf diesem Hintergrund dem neuen Verständnis von Sünde in der Moraltheologie gewidmet, das seit dem Zweiten Vatikanum immer stärker das theologische Denken in der Ethik prägt. Nicht die kasuistische Fixierung und Taxierung, sondern die Frage nach der Grundentscheidung und der personalen Ausrichtung des Menschen werden zum Ansatzpunkt der Deutung von Schuld. So kann H. in den letzten Kap.n die Aufgaben einer Moraltheologie für das dritte Jahrtausend andeuten: eine unbedingte spirituelle Grundlegung, die sich auf die Erfahrung des Geistes begründet, der Rückbezug aller normativen Ethik auf die Lebendigkeit der dynamischen Erfahrung des Gewissens, die Orientierung an den Aussagen des Dekalogs als immer neue Aufforderung, menschliche Handlungsfelder auf konkrete moralische Herausforderungen hin zu reflektieren, die Wahrung der Dialektik zwischen autonomer Moral und Glaubensethik, in der Heilsethos und Weltethos ihren Raum finden. In diesem Sinne benennt H. als entscheidende ethische Probleme der Zukunft die Bewältigung der komplizierten Fragen in der Sozialmoral, der Bioethik, der Sozialhilfe, der nuklearen Bedrohung und der ökologischen Konflikte. Der ungebrochene Optimismus des Autors strahlt auch angesichts solcher harter Konflikte moralischer Orientierung durch dieses Buch durch.

Erfurt Josef Römelt

Theologische Ethik. Ein Werkbuch, hg. v. Gerfried W. Hunold / Thomas Laubach / Andreas Greis. – Tübingen: A. Francke 2000. XI, 338 S. (UTB für Wissenschaft. Uni-Taschenbücher, 1966), kt DM 36,80 ISBN: 3–8252–1966–6 (UTB) / 3–7720–2252–9 (Francke)

Das kleine Werkbuch „Theologische Ethik" in der Reihe UTB für Wissenschaft, das am Lehrstuhl für theologische Ethik der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen erarbeitet worden ist, ist ein fachlich und didaktisch gelungenes Werk zur Einführung in die Problemstellungen der Moraltheologie.

Formal gesehen werden an Grundbegriffen der Ethik entlang in klarer und verständlicher Sprache die Grundstrukturen wissenschaftlicher Reflexion moralischer Probleme im Kontext des christlichen Glaubens dargestellt. Dabei geht die Konzeption von dem aus Interpretationstheorien zur Moderne stammenden Gedanken aus, die moralische Reflexion als Bedürfnis im Kontext der immer stärkeren Ausdifferenzierung der neuzeitlichen, der modernen und schließlich komplexen, pluralistischen Gesellschaft zu verstehen (1. Ausgangspunkt. Das Ethische der theologischen Ethik). Die Entwicklungen der ethischen Wissenschaft aus Phasen der Krise in der Geistesgeschichte, wie sie in der Antike, v. a. aber in der Aufklärung und schließlich in der Moderne zu verzeichnen sind, werden als eigentliche Quelle notwendiger methodisch-rationaler Besinnung in bezug auf die ethischen Konfliktfelder interpretiert. Der Glaube wird in einer sehr formalen Weise diesen gleichsam ‚anthropologischen Bedürfnissen nach Ethik' zugeordnet: als Auslegungsperspektive ethischer Gedankenführung aus der Erfahrung des Glaubens heraus (2. Sinnhorizont. Das Theologische der theologischen Ethik). Schade ist, daß schon hier die Chance verpaßt wird, die Glaubensperspektive als entscheidende Hoffnungsstruktur der Ethik in den Konflikten moderner Unübersichtlichkeit zu verstehen.

So werden die Bezüge moralischer Argumentation in verschiedenen Gedankenkreisen aufgeschlüsselt. Es geht um die Unterscheidung zwischen dem objektiven Moralbewußtsein und dem subjektiven Moralbewußtsein (3. Kontexte. Die Lebenszusammenhänge menschlichen Handelns), um die Beziehung zwischen Freiheit, Vernunft, Natur und Erfahrung im Strukturfeld moralischer Entscheidung (4. Grundbedingungen. Die Voraussetzungen sittlicher Kompetenz), um die Beziehung zwischen Normen, öffentlicher Moral und individuellem Gewissen (5. Ansprüche. Die Vermittlungsweisen moralischer Überzeugungen; 6. Handlungspraxis. Die Bewährungen sittlicher Kompetenz). Dabei werden die Begriffe der Verantwortung, des Gewissens, der speziellen Ethik als Theorie der Entscheidung in konkreten Anwendungsfällen und der Schuld geklärt. Ein kurzer Abschnitt unter Punkt 5 widmet sich auch der Frage nach der Lehrautorität der Kirche und ihrer Weisungskompetenz in sittlichen Fragen.

In diesem Rahmen wird gekonnt und unbedingt sachgerecht die Kompetenz von Studenten der Theologie für die ethische Reflexion im Kontext heutiger Wirklichkeit angeleitet. Die Unterscheidung zwischen gefühlsmäßigem und reflektiertem Zugang zu Problemen der Ethik, die Beziehung zwischen Vernunft, Natur und Erfahrung in ihren verschiedenen, die moralische Erfahrung strukturierenden Dimensionen, die Komplexität eines modernen Verständnisses von Freiheit zwischen determinierender Eingebundenheit, transzendenter Disposition und individueller Autonomie werden vorgestellt. Verantwortung als ethische Grundkategorie im Sinne von Aufgaben- und Verursacherverantwortung, Rechenschaftsverantwortung, Haftungs- oder Haftbarkeitsverantwortung und ihre theologische Rückbindung, das Verhältnis von Recht und Moral sowie Institution und individueller Sittlichkeit innerhalb differenzierter Gesellschaft und Wirklichkeitserfahrung, schließlich der Aufbau konkreter ethischer Entscheidungsfindung im Zirkel von Problem- und Sachanalyse, Analyse geltender Regelungen und faktischen Verhaltens sowie normativer Analyse als kritischer Auseinandersetzung mit Argumenten und Abwägung bzw. Entwicklung von Handlungsalternativen usw. werden so stringent und überzeugend dargelegt, daß man hier tatsächlich von einem modernen Ansatz der Übersetzung der rationalen Tradition theologischer Ethik in heutige komplexe Theorieelemente sprechen kann. Das zeigt sich z. B. auch an der Idee für eine integrative Gewissenstheorie, die den psychologischen Ergebnissen nicht nur

der klassischen Tiefenpsychologie und der humanistisch-psychologischen Ansätze (Gewissen als soziale Konstruktion bzw. ganzheitliche Instanz menschlicher Selbsterfahrung), sondern der gesamten Frage von Identität, emotionalem Selbstverhältnis und kognitiver Kompetenz, wie sie die moderne empirische Psychologie untersucht, gerecht zu werden versucht.

Schön ist an dem Buch auch die Aufbereitung, die immer wieder das Behandelte in graphischen Konzentrationen vor Augen führt und am Ende in Zusammenfassungen didaktisch verarbeitet. Texte aus theologischer, philosophischer und literarischer Annäherung an die jeweiligen Problemfelder ergänzen die Auseinandersetzung und geben ganz konkrete hilfreiche Mittel an die Hand, um Studenten mit den Problemen zu konfrontieren.

Schade ist lediglich, daß das Werk die theologische Dimension gemäß der Fragestellung der siebziger und achtziger Jahre immer ein wenig verlegen den detaillierten und kundigen Analysen der Funktion der Ethik beifügt. Hier scheint das Werk eher in die Vergangenheit zu weisen, insofern immer wieder der theologische Anspruch beschränkt, eine lediglich stimulierende und integrierende Funktion beschworen wird. Gemäß der Autonomen Moral im christlichen Kontext bleibt dieser Hinweis auf die Funktion der Theologie für die Ethik eher formal. Das wirkt im Kontrast zu den lebendigen und mit vielen konkreten Beispielen dargestellten Anliegen moralischer Reflexion blaß und unsicher. Ist nicht heute schon die Entwicklung wieder einen Schritt über die Fragestellung der Autonomen Moral hinaus? Zeigt sich nicht gerade in der Erfahrung der Moral „als Preis der Moderne" auch die Notwendigkeit, daß moderne, komplexe Gesellschaft in ihrer Mühe um ethische Orientierung und Bewältigung der komplizierten und risikoreichen Situation der Gegenwart auf Hoffnungspotentiale angewiesen bleibt, die theologische Qualität gewinnen. Die Funktion der Theologie für die Ethik erscheint hier gewichtiger als lediglich im Sinne einer äußerlichen Motivation, sondern als entscheidender Impuls, um die Moralfähigkeit des Menschen im Komplexen heutiger Gesellschaft zu verstehen. Man könnte in diesem Sinne geradezu von einer notwendigen weltanschaulichen Auseinandersetzung heutiger Entwicklung sprechen: Weltanschauliche Auseinandersetzung und Theologie als Konsequenz der Moderne, damit humane Zukunft möglich wird. Zu pessimistisch wirken auf diesem Hintergrund die zahlreichen Hinweise auf eine notwendige Begrenzung der lehramtlichen Kompetenz der Kirche in ethischen Fragen. In Analogie zum bekannten Wort Luhmanns könnte man nach diesem Buch die Aufgabe der theologischen Ethik so kennzeichnen: Es sei ihre vorrangige Aufgabe, vor kirchlicher moralischer Weisung zu warnen. Die Frage ist, ob nicht aus einer gewandelten Notwendigkeit weltanschaulicher Klärung angesichts moralischer Orientierungsdefizite gegenwärtiger Kultur auch die Kompetenz der Kirche zur Weisung aus ihrem eigenen Glaubenshorizont heraus immer stärker nachgefragt wird (freilich unter der Bedingung, daß sie sich auch der im ganzen Buch beschriebenen Komplexität ethischer Klärung im Kontext differenzierter und pluralistischer Gesellschaft stellt). Wahrscheinlich werden in Zukunft Theologen benötigt, die den Anspruch der Glaubenserfahrung in ihren ethischen Implikationen etwa für die Lösung der Konflikte um Euthanasie, Verwendung von Embryonen, ökologische Nachhaltigkeit usw. – bei aller auch notwendigen Kritik binnenkirchlicher Verengungen – selbstbewußt und argumentativ vortragen und nicht immer schon im Ansatz relativieren. Die positive Darstellung eines hermeneutischen Ganzen zwischen dem Glauben und ethischer Konsequenz wird komplexe Gesellschaft brauchen, um in den Optionen für eine Gestaltung der Zukunft tatsächlich Entscheidungen treffen zu können. Dem entspricht im Blick auf das hier besprochene Werk die auch recht wesentliche Frage, ob den biblischen Texten für eine wirklich *theologische* Einführung in die Ethik nicht viel mehr Gewicht gegeben werden müßte, damit die Bedeutung biblischer Grundlegungen für eine Sinnorientierung der Ethik deutlich wird.

Nur am Rande ein Hinweis eher nachgeordneter Art: Es ist ärgerlich, daß auf S. 325 der berühmte Moraltheologe Bernhard Häring mit seinem Werk *„Das Gesetz Christi"* unter einem falschen Vornamen angegeben ist. Vielleicht wird an diesem Umstand auch eine weitere Schwäche des Buches deutlich, daß es in Wahl der sprachlichen Kategorien und inhaltlichen Deutungen nur relativ schwach eine Verbindung mit großen geistesgeschichtlichen Traditionen moraltheologischer Arbeit sucht, auch wenn am Ende der Arbeit ein sehr hilfreiches Glossar, ein kurzer Abriß der Geschichte der Moraltheologie und ein Hinweis auf weiterführende Literatur steht.

Erfurt Josef Römelt

Religionspädagogik

Rothgangel, Martin: **Naturwissenschaft und Theologie.** Wissenschaftstheoretische Gesichtspunkte im Horizont religionspädagogischer Überlegungen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 320 S. (Arbeiten zur Religionspädagogik, 15), kt DM 88,00 ISBN: 3–525–61465–9

Die Leitfrage dieser Regensburger Habil. (Philosophie Fak. I) lautet: Wie beziehen Kinder, Jugendliche und Erwachsene Theologie und Naturwissenschaften in ihren Alltagstheorien aufeinander! Diese Frage wird im Blick auf das einzelne Subjekt bzw. vom einzelnen Subjekt her gestellt und von daher, d. h. von dessen empirischen Erfahrungsgrad seiner Lebenswirklichkeit her, beantwortet. Die Frage nach dem Verhältnis von Religiosität und naturwissenschaftlichem Gottesbild ist noch einmal auf das jeweilige Gottesbild hin fokussiert. Dementsprechend gibt es Kapitelüberschriften wie: „Gottesvorstellungen von Kindern und Jugendlichen und ihr Verhältnis zur Naturwissenschaft. Eine empirische Untersuchung an Evangelischen Erwachsenenbildungsinstituten in Bayern". Die Ergebnisse sind im Detail hochinteressant, belegen aber (doch nur) die Vermutung, die man immer schon haben konnte, daß nämlich Naturwissenschaften „nicht beziehungslos bzw. konkurrenzlos nebeneinanderstehen", daß sie andererseits „sehr unterschiedlich aufeinander bezogen werden, wobei im Extremfall eine Perspektive weitgehend von der anderen verdrängt werden kann" (98).

Nach diesem *ersten Hauptteil* („Theologie und Naturwissenschaft im Horizont empirischer Religionspädagogik") geht es im *zweiten Hauptteil* um die systematisch-theologische Perspektive („Theologie und Naturwissenschaft im Horizont wissenschaftstheoretischer Überlegungen"). Dieser Teil, der fast vierzig Prozent der Gesamtarbeit ausmacht (103–211), lohnt schon die Lektüre und den Gebrauch des Buches. Es ist eine ausgezeichnete Gesamtdarstellung zum Verhältnis Theologie – Naturwissenschaft, durchgeführt an vier Verhältnismodellen: Konfliktmodell, Unabhängigkeitsmodell, Dialogmodell, Integrationsmodell (die Typologie ist einer Arbeit von I. Barbour aus dem Jahre 1990 entnommen). Studierende und Dozenten aller theologischer Disziplinen können sich hier einen guten Überblick über den Gesprächsstand zwischen Naturwissenschaften und Theologie verschaffen, wenn der Überblick auch mehr paradigmatisch – wie es für „Typologien" charakteristisch ist – als lückenlos ist.

Schließlich wird im *dritten Hauptteil* („Wissenschaftstheorie im Horizont religionspädagogischer Bildungsverantwortung") versucht, unter Berücksichtigung der Ergebnisse der beiden ersten Teile „bisher nur unzureichend wahrgenommene Schwierigkeiten und Chancen darzulegen, die hinsichtlich einer religionspädagogischen Thematisierung von Wissenschaftstheorie bestehen (...)". Dementsprechend liegt der Schwerpunkt dieses Hauptteils darin, ob und wie eine Behandlung von Wissenschaftstheorie im Religionsunterricht begründet werden kann" (25). Es geht konkret darum, warum und wie fachwissenschaftliche Aspekte pädagogisch-didaktisch vermittelt werden sollen. Auch dieser Teil „steht" in sich, was in erster Linie natürlich ein positives Urteil sein soll, in zweiter Linie aber mindestens die Frage offenläßt, ob die angestrebte Integration der drei Hauptteile wirklich optimal geglückt ist.

Diese Arbeit, die auch formal stimmig und durch ein ausgezeichnetes Literaturverzeichnis abgerundet ist, kann als Beispiel für geglücktes interdisziplinäres Gespräch, aber auch als reflektierter, überzeugender Überblick über das zur Diskussion stehende Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie nur empfohlen werden.

Münster Harald Wagner

Missionswissenschaft / Missionsgeschichte

Lazcano, Rafael: **Bibliographia Missionalia Augustiniana – América Latina – (1533–1993).** – Madrid: Revista Augustiniana 1993. 646 S. (Colección Guia Bibliográfica, 3), kt ISBN: 84–86898–18–8

Zu den für die Forschung nützlichen und haltbarsten Früchten, die die 500-Jahr-Feier der Evangelisation in Spanisch-Amerika 1992 und in Brasilien 2000 hervorgebracht haben, gehören Werke wie dieses: eine klar gegliederte, durch mehrere Register vorzüglich erschlossene Bibliographie mit insgesamt 4427 Einträgen. Ihr Thema ist das Wirken des Augustinerordens in seinen verschiedenen Zweigen (OSA, OAR, OAD) unter Einschluß auch der Augustinerinnen auf dem amerikanischen Erdteil seit der Ankunft der ersten Missionare im Jahre 1533 in Mexiko. In spanischen und römischen Bibliotheken

entstanden, enthält diese Bibliographie vor allem spanischsprachige Referenzen; neben dem Lateinischen kommen vereinzelt auch portugiesische, italienische, englische, deutsche u. a. Quellen- und Literaturhinweise vor.

Auf viele Fragestellungen kann dieses Werk weiterführende Auskünfte geben. Dies gilt neben der Missionsgeschichte im engeren Sinn besonders für die philosophische und theologische Wissenschaftsgeschichte, in welcher die Augustiner traditionell in Lateinamerika eine bedeutende Rolle gespielt haben. Aber auch Themen der Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte, der Predigt und Katechese, des caritativen Wirkens und der Verteidigung bzw. des Schutzes der indianischen Völker kommen häufig vor. Die lokale Kirchengeschichte und die kirchliche Kunstgeschichte sind für jene Regionen erfaßt, in denen Augustiner gewirkt haben. Nicht zuletzt werden inner-augustinische Wahrnehmungs- und Rezeptionsprozesse sichtbar; ein Beispiel: P. Ignacio Monasterio Espina (1863–1944), ein fruchtbarer Schriftsteller, der lange Zeit in Peru tätig war, nahm die münsterländische Mystikerin Anna Katharina Emmerick in sein 1929 zu El Escorial erschienenes zweibändiges Handbuch auf: *„Místicos Agustinos Españoles"* (3918).

Mainz Johannes Meier

„... usque ad ultimum terrae". Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums 1540–1773, hg. v. Johannes Meier. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 211 S. (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte [Asien, Afrika, Lateinamerika], 3), kt DM 78,00 ISBN: 3–525–55962–3

Die frühneuzeitliche Mission der Jesuiten in Übersee hat seit ihren Anfängen eine große, freilich nicht immer um Objektivität bemühte Aufmerksamkeit erhalten. Der vorliegende Bd vereinigt elf Aufsätze, von denen acht an einem im Juni 1998 in der Katholischen Akademie *Die Wolfsburg* zu Mülheim an der Ruhr abgehaltenen Kolloquium vorgestellt wurden. Neun der Beiträge widmen sich verschiedenen Missionsunternehmen in Asien, Amerika und Afrika, einer hat die Bedeutung der außereuropäischen Mission in den Schriften des deutschen Jesuiten Friedrich Spee zum Gegenstand, der selbst nie in die Mission gelangte, und ein letzter schließlich behandelt in einer vergleichenden Studie das Katechismustheater in Brasilien, Japan und Deutschland. Die Vielfalt der behandelten Regionen und Themen erleichtert nicht unbedingt die Arbeit des Rez.en, bildet aber ohne Zweifel das Verdienst und den besonderen Reiz des Bdes. Er bietet einen breiten Überblick über die jesuitische Mission in Übersee, ohne Bezüge zur gegenreformatorischen Konfessionalisierung in Europa außer acht zu lassen. Damit steht das Buch in einer Strömung, die versucht, der Mission ihren exotischen Anstrich zu nehmen und sie als Teil eines breiten, auch Europa umfassenden historischen Prozesses zu sehen. Eine explizite Einordnung der Mission in die Debatte um die Konfessionalisierung und Sozialdisziplinierung der frühen Neuzeit, wie sie in jüngerer Zeit mehrfach versucht wurde, unternimmt freilich nur die vergleichende Studie von Fernando Amado Aymoré zum jesuitischen Katechismustheater. Insgesamt wird in den Texten jedoch deutlich, daß die Jesuiten selbst ihre Arbeit in den verschiedensten Teilen der Welt, die Rekatholisierung Deutschlands wie die Bekehrung Indiens, immer als Einheit verstanden. Sie verwendeten auch überall ähnliche Methoden, die an die örtlichen Umstände angepaßt wurden. Der Aufbau von Schulen und die besondere Erziehung der Jugend waren überall ein bevorzugtes Mittel der Jesuiten, um ihre Lehre in der Bevölkerung zu verankern; der Einsatz von Bildern und eines stark theatralisierten Rituals bzw. eines sakralisierten Theaters waren ein allgemeines Mittel des barocken Katholizismus zum Transport ihrer Inhalte, auch die Volksmissionen in Europa fanden etwa auf der chilenischen Insel Chiloé ihre Entsprechung. Wo es solche gab, suchten die Jesuiten auch stets den Kontakt zu den einheimischen Obrigkeiten, in der Hoffnung, daß deren Konversion die ihrer Untertanen nach sich ziehen würde. Eine solche Mission von oben nach unten gelang jedoch nie, nicht einmal in Äthiopien, wo es tatsächlich zur Bekehrung eines Herrschers kam. Wie Verena Böll in ihrem Beitrag anführt, ließ sich dort König Susenyos 1621/22 nach römischem Ritus taufen und proklamierte 1628 den Katholizismus zur offiziellen Religion seines Landes. Sein Volk folgte ihm aber nicht. Statt dessen kam es zu massivem Widerstand, der besonders von den Klöstern organisiert wurde. Schon 1632 mußte der König zugunsten seines Sohnes abdanken, und die traditionellen religiösen Verhältnisse wurden umgehend wiederhergestellt. Schließlich verglichen sich die Äthiopier sogar mit den Türken, um die nach einer langen Kollaboration unbeliebten portugiesischen Jesuiten fernzuhalten. Die streng hierarchisierten Jesuiten überschätzten den Einfluß des Kopfes auf die Basis völlig. Freilich scheiterte in China oder Japan, wo nur die Bekehrung von Angehörigen der unteren Ränge der Gesellschaften gelang, die Mission schließlich am Widerstand von oben. Insgesamt erfährt der berühmte jesuitische Missionsstil durch die vorgelegten Beiträge eine gewisse Entmythisierung. Eine Inkulturation des Christentums in die vorgefundenen Kulturen versuchten die Missionare in der frühen Neuzeit nirgendwo, nur verschiedene Grade der Akkomodation. Dazu sind besonders die beiden Texte von Arnulf Camps und Claudia von Collani über China und Japan aufschlußreich. Aber immer bleibt deutlich, daß selbst diese Anpassung als Taktik gedacht war, etwa um Vertrauen zu schaffen, um die argwöhnischen einheimischen Obrigkeiten ruhigzustellen oder einfach weil man wußte, daß ein zu radikales Vorgehen gegen die indigene Kultur und Geisteswelt nicht durchzusetzen war. Überall wurde vom Weg der Akkomodation früher oder später abgegangen, in China, in Japan, in Äthiopien, und stets hatte das fatale Folgen für die Mission, wenngleich es auch in der Zeit davor nirgendwo zu wirklich massiven Bekehrungen gekommen war. Man könnte hinzufügen, daß letztlich nur die Christianisierung Lateinamerikas breiten Erfolg und Bestand hatte, wo die Christen auch die politische Herrschaft übernommen hatten und die Bekehrung daher durchsetzten konnten.

Mehrere Beiträge des Bdes widmen sich mehr oder weniger ausführlich der Frage nach der Motivierung europäischer Jesuiten zur Arbeit in Übersee und der Auswahl der schließlich entsandten Missionare durch die Ordensleitung. Dafür spielten die Berichte aus dem Missionsgebiet und ihre Verarbeitung in verschiedenen Schriften, wie z. B. des von Frank Pohle behandelten Friedrich Spee, oder im jesuitischen Theater eine wichtige Rolle. Sie sollten einerseits zur Mission anregen und auch das Selbstbewußtsein der Geistlichen in ihrer Tätigkeit in Europa stärken. Durch eine relativ ernüchternde Darstellung und die Hervorhebung der Mühsale der Mission sollte aber auch die große Zahl der von falschen Erwartungen ausgehenden Bewerber ferngehalten werden, wie Klaus Schatz in seinem Beitrag feststellt und aus der Behandlung eines Textes des italienischen Missionars Gerónimo Pallas durch José Jesús Hernández Palomo ganz deutlich wird. Tatsächlich fanden besonders überschwengliche Bewerbungsschreiben, wie das von Friedrich Spee, oft keine Berücksichtigung. Die Sehnsucht nach dem Martyrium galt als kein ausreichendes Motiv für den Gang in die Missionen, ja letztlich als eine verwerfliche Eitelkeit. Die Mission war immer ein zielgerichtetes und erfolgsorientiertes Unternehmen, das von einer ausgeprägten Pragmatik geprägt war. Mystizismus und Utopien, die in Worten von Klaus Schatz „im Grunde immer eine Projektion europäischer Ideale oder Nostalgie" darstellten, hatten darin keinen bestimmenden Platz. Nur nach außen, besonders in den Schriften, die nach der Ausweisung der Jesuiten aus Amerika verfaßt wurden, begannen die Jesuiten in ihrer Selbstrechtfertigung auf sie zurückzugreifen.

Welche Folgen hatte die Mission aber für die betroffenen Gesellschaften? Hier scheint eine Antwort nur von Fall zu Fall möglich. In der Regel hatte das Auftauchen der Missionare eine desintegrierende Wirkung, da sich Teile der indigenen Gruppen zu bekehren begannen und dann nahezu unweigerlich in Konflikt mit den „Traditionalisten" traten. Franz-Joseph Post beschreibt in seinem Beitrag über Kanada, wie der Zusammenhalt der Huronen in einer Zeit wachsender Feindschaft mit dem mächtigen Irokesenbund dermaßen geschwächt wurde, daß das Volk seinen Feinden nicht mehr standhalten konnte und als Gruppe verschwand. Es gab aber auch andere Entwicklungen. Die christlichen Gemeinden in Ostasien wurden nach einer Zeit des konstanten Wachstums von den neu erstarkten Zentralregierungen von China und Japan gewaltsam eliminiert, ohne weitreichendere Spuren in ihren Gesellschaften zu hinterlassen. Auch in Äthiopien konnte sich die Mission nicht halten. Doch endeten, so betont Verena Böll, die Versuche der Katholisierung hier mit einer Verstärkung der einheimischen Identität; die religiösen Schriften der Äthiopier wurden jetzt aus dem Geez ins Amharische übersetzt, um die Kommunikation zwischen Volk und Kirche zu verstärken. In Kanada schließlich taten sich in Caughnawaga versprengte Indianer verschiedenster Herkunft zusammen und bauten auf der Basis der gemeinsamen christlichen Religion eine eigene und neue Gruppenidentität auf. Ähnliche Prozesse ließen sich ohne Zweifel auch aus Lateinamerika anführen, wo die anfängliche Spaltung zwar die Widerstandskraft der Völker schwächte und zu ihrem teilweisen Verschwinden beitrug, andererseits ein assimiliertes Christentum bis heute zum Erhalt der ethnischen Identitäten beitrug. Natürlich müssen Mission und Christentum immer im Kontext von anderen historischen Kräften – Kolonisation, wirtschaftlichen Interessen, Seuchen – gesehen werden. Dabei unterstreicht Frank-Joseph Post zu Recht, daß die neue Religion von den Betroffenen teils als Auslöser der durch die europäische Expansion bewirkten Krise, teils als möglicher Ausweg aus ihr begriffen wurde, wobei diese verschiedenen Auslegungen sowohl gleichzeitig wie auch hintereinander auftraten.

Diese Einordnung der Mission in die allgemeine historische Entwicklung der außereuropäischen Gesellschaften erfolgt in den meisten Beiträgen des Buches aber nur ungenügend. Besonders die Be-

ziehung zwischen Mission und Kolonialismus ist kaum näher behandelt und wird etwa von Fernando Amado Aymoré in seinem Beitrag zum Katechismustheater der Jesuiten nur als abschließende Frage seines Textes thematisiert. Einzig Verena Böll beschreibt in ihrem sehr lesenswerten Aufsatz die Missionsversuche in Äthiopien im Zusammenhang mit den portugiesischen Interessen in Asien. Und auch Franz-Joseph Post untersucht die Folgen der Mission auf die Ethnizität von Huronen und Irokesen vor dem Hintergrund des französischen und englischen Vordringens in Nordamerika. Besonders schmerzlich erscheint aber, daß gerade in den Beiträgen über das spanische Amerika, wo das Bündnis zwischen Kolonialismus und Mission enger als überall sonst war, dieses Thema in den ansonsten durchaus informativen Beiträgen von Klaus Schatz, Johannes Meier und José Jesús Hernández Palomo fast völlig ausgeklammert ist. Genannt werden könnte in diesem Zusammenhang höchstens noch die Untersuchung von Norbert Brieskorn über P. Luis de Molinas Beurteilung der Sklaverei. Dieser kritisierte die Sklaverei hart, ohne sich jedoch zu einer generellen Ablehnung der Institution an und für sich durchringen zu können. Damit zeigen sich hier die Grenzen des Menschenrechtsdiskurses der Jesuiten: Abgesehen von punktuellem Widerspruch gelang es ihnen (wie der Kirche des kolonialen Lateinamerikas überhaupt) nie, sich vom Bündnis mit dem Kolonialismus freizumachen. Ein weiteres Defizit des Bdes scheint die ungenügende Berücksichtigung nichtjesuitischer Perspektiven und nichtjesuitischer Quellen, die etwa Arnulf Camps in seinem Beitrag „Das Christentum aus chinesischem und japanischem Blickwinkel während der ‚Jesuitischen Epoche' der Missionsgeschichte Asiens (1549– 1773)" ausdrücklich als Ausgangspunkt einer modernen Missionsforschung einfordert und diesen Anspruch selbst auch einlöst. Natürlich gibt es etwa von den Indianern Amerikas kaum direkte Quellen, aber schon die stärkere Einbeziehung weltlicher oder einfach weniger „offizieller" Dokumente könnte die Ergebnisse der vorgestellten Arbeiten an einigen Stellen erweitern. So behandelt etwa Reinhard Wendt die jesuitische Sprachpolitik ausschließlich vom Standpunkt des jesuitischen Ideals aus und kommt damit zu den allseits bekannten Ergebnissen. Dagegen zeigen Quellen aus den Missionen selbst, daß zumindest im nordwestlichen Mexiko die Jesuiten ihren selbst gestellten Anforderungen nur ganz bedingt gerecht wurden, wie ich mit meinen eigenen Arbeiten zeigen konnte. Es erscheint mir zur Beurteilung der Mission aber nun von ganz entscheidender Bedeutung, ob die Missionare die einheimischen Sprachen nun tatsächlich beherrschten oder nur beherrschen hätten sollen.

Diese Kritikpunkte sollten aber die Verdienste des Buches nicht schmälern. Es bietet eine breite Information für jeden, der einen Einstieg in die vielfältigen Aspekte der Mission der Jesuiten in der frühen Neuzeit sucht. Zwar schöpfen die Beiträge deren Problematik nicht völlig aus, das wäre aber von einem Bd dieser Art auch eindeutig zuviel verlangt.

Berlin Bernd Hausberger

Philosophie

Grube, Dirk-Martin: **Unbegründbarkeit Gottes?** Tillichs und Barths Erkenntnistheorien im Horizont der gegenwärtigen Philosophie. – Marburg: N. G. Elwert 1998. IX, 278 S. (Marburger theologische Studien, 51), kt DM 58,00 ISBN: 3–7708–1108–9

Diese Untersuchung ist eine erweiterte Fassung einer von der Kieler Theol. Fak. im WS 1998/99 angenommenen Habil. In den Teilen A (16–90) und B (91–161) werden die Erkenntnistheorien Paul Tillichs und Karl Barths analysiert. Dies geschieht unter dem Blickwinkel des epistemologischen Konzepts gegenwärtiger anglo-amerikanischer postmodernistischer philosophischer Strömungen. In Teil C wird zunächst (I = 162/172–209) das epistemologisch-ontologische Programm des „kohärentistischen Holismus" entwickelt, dann (II = 210–257) theologisch reflektiert.

Der Vf. ist dem anglo-amerikanischen epistemologischen Denken verpflichtet. So steht er dem kontinentalen klassischen Aufklärungsdenken, seinen transzendentalen Argumentationen und Letztbegründungsansprüchen und darum auch dem vom apologetischen Interesse gesteuerten transzendentalen Charakter der Tillichschen Argumentation ablehnend gegenüber. Er sieht allerdings gewisse Verschiebungen in Tillichs Denken. Stelle die transzendentale Argumentation in Tillichs deutscher Zeit einen Grundzug seines Denkens dar, so spiele sie in seiner US-amerikanischen Zeit „eine wesentlich geringere Rolle" (31). Die Nicht-Fixierbarkeit Gottes werde nun nicht mehr in allgemein-methodischen Überlegungen (ähnlich denen des „frühen" Barth), sondern in konkret-ontologischen gesucht. Tillichs spätere Korrelationsmethode im Frage-/Antwort-Schema löse auch nicht das Legitimations-, sondern nur das Anknüpfungsproblem (86). Tillichs Letztbegründungsdenken bleibe freilich problematisch. Grube (= G.) schließt mit der These: „Wenn Tillich nach universalen Begründungsressourcen in Gestalt unumstößlicher Letztbegründungen sucht, setzt er eine foundationalist Position voraus, die wie alle derartigen Positionen zum Scheitern verurteilt ist" (87). Tillichs Ansatz soll in einem theoretischen Rahmen ausgearbeitet werden, das ohne alle Letztbegründungsansprüche auskommt und lediglich zwischen „plausibleren und weniger plausibleren Überzeugungssystemen" unterscheidet (87).

Karl Barth wird bezeichnenderweise weniger von Heinrich Barths Ursprungsphilosophie und dem Marburger Neukantianismus, sozusagen vom foundationalism, als von Kierkegaards Paradox her interpretiert. Barths Epistemologie ist „ein Korollar einer spezifischen Ontologie" (119). Ab dem „Unterricht in der christlichen Religion" von 1924 wird die theologische Ontologie der Epistemologie systematisch vorgeordnet. In seiner Anselm-Interpretation von 1931 vollziehe Barth einen „Transfer von der ontologischen Notwendigkeit des Glaubensgegenstandes auf die epistemologische Ebene" (148). Mit anderen Worten: die christlich-binnenperspektivischen Aussagen haben auch universal-außenperspektivische Gültigkeit. Barths ausschließlich theologisch motivierte Ablehnung aller Letztbegründungsversuche ist „unter den Parametern gegenwärtigen philosophischen Denkens überhaupt plausibel" (159). Freilich führe eine Absage an alle apologetischen Bemühungen zu schwerwiegenden Abgrenzungsproblemen des Christentums gegenüber konkurrierenden Ansprüchen. G. sieht die Problematik der Barthschen Theologie also nicht in ihrem Begründungsdefizit, sondern in der Schwierigkeit der Abgrenzung, besonders angesichts des in der westlichen Welt herrschenden religiösen Pluralismus.

G. will nun Tillichs wie Barths fundamentale Anliegen, das Festhalten an Wahrheitsansprüchen bzw. die „methodische Revolution" (d. h. die Vorordnung der Ontologie vor der Epistemologie), bewahren und weiterdenken. Dies impliziert aber den Verzicht auf die Suche nach Letztbegründungen. Eben dieser Verzicht sei mit dem antifoundationalism Richard Rortys und Nicholas Reschers strukturell „vergleichbar" (65).

In Teil C I gibt G. einen instruktiven Einblick in die Probleme der Erkenntnisbegründung und -kritik in der gegenwärtigen anglo-amerikanischen Philosophie, insbes. des Kohärentismus und Holismus. Der Vf. weist sich als einen intimen Kenner der einzelnen Richtungen der US-amerikanischen Philosophie aus und bringt sie ins Gespräch mit Tillich, Barth, Pannenberg u. a. Er will einen Mittelweg gehen zwischen Letztbegründungsdenken und prinzipiellem Falsifikationalismus, will also wegen der besagten Abgrenzungsprobleme der Barthschen Theologie ein Begründen nicht aufgeben. Den Mittelweg sieht er in Gestalt des Kohärentismus. Begründet ist eine Überzeugung, wenn sie sich in ein Überzeugungssystem „einbauen" läßt, ohne dessen Balance zu stören, d. h. wenn sie gegenüber einem Kontext „kohärent" ist. Pragmatisches Zentralkriterium in Hinsicht auf realistische Ansprüche ist das der „Bewährung" (193). Erlaubt ein Wissenschaftsparadigma, erfolgreich eine Sonde zum Mars zu schikken, legt sich die Annahme nahe, „daß mit diesem Paradigma Wirklichkeit eingefangen worden ist" (193f). Der Begriff des Holismus hebt auf das Ganze des Überzeugungssystems ab, nicht auf einzelne Elemente desselben. So unterscheidet G. zwischen Wahrheitsansprüchen auf der Systemebene und solchen auf der Satzebene. Nicht einzelne Sätze, sondern ganze Überzeugungssysteme können Wirklichkeit einfangen oder nicht.

Bezogen auf die christliche Theologie (C II), bedeutet dies: „Nicht die einzelne christliche Aussage bzw. ein bestimmtes Dogma, sondern die *christliche Dogmatik en bloc hat Wirklichkeitsbezug* (...) Wie nicht angegeben werden kann, mit welcher bestimmten Masche der Fischfang gemacht worden ist, kann auch nicht angegeben werden, daß mit der christlichen Aussage x bzw. dem Dogma y überprüfbar Wirklichkeit abgebildet wird. Aber wie am Ende des Fischfangs, insofern dieser erfolgreich war, ausgesagt werden kann, daß mit dem Netz als ganzem ein Fang gemacht worden ist, so kann auch im Fall der christlichen Dogmatik, insofern diese ‚erfolgreich' ist, sich also (...) pragmatisch bewährt, sinnvoll ausgesagt werden, daß mit dem christlich-dogmatischen Netz als ganzem Wirklichkeit eingefangen worden ist" (238). Auf diese Weise sollen realistische Ansprüche „in einem zumindest halbwegs robusten Sinn" festgehalten werden können (238).

Entsprechend werden statt der Alternative wahr – falsch im Komparativ formulierte Werte wie „plausibler" bzw. „weniger plausibel" zur Geltung gebracht (228, 237). Welche Konsequenzen der kohärentistische Holismus für die Theorie der Offenbarung besitzt, zeigt G. im Gespräch mit den Offenbarungskonzeptionen von Pannenberg und Herms (241–252).

Die Untersuchung von G. zeigt auf eindrückliche Weise die wechselseitige Verschränkung fundamentaler philosophischer und theologischer Probleme. Ob theologische Systeme wie die von Tillich und Barth sich im Horizont der als „kohärentistischer Holismus" beschriebenen besonderen Spielart des anglo-amerikanischen Pragmatismus kritisch-konstruktiv „weiterentwickeln" lassen, ohne sie in ihrem ihnen eigenen Wahrheitsanspruch zu relativieren, bleibt zu fragen.

Münster Erdmann Sturm

Köhler, Theodor W.: **Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses im dreizehnten Jahrhundert.** Die Erkenntnisbemühung um den Menschen im zeitgenössischen Verständnis. – Leiden: E. J. Brill 2000. X, 745 S. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 71), Ln US-$ 205,00 ISSN: 0169–8125 ISBN: 90–04–11623–0

Um es gleich vorweg zu sagen: Die vorliegende Publikation ist, im Hinblick auf Themenstellung, Durchführung und Ergebnisse gleichermaßen, in vielfältiger Hinsicht eine Pionierleistung. Dank der intensivierten mediävistischen Forschungsarbeit seit nun mehr als einem halben Jh. gilt es als ausgemacht, daß in der Begründung und Entfaltung eines neuen Verständnisses vom Menschen einer der wichtigsten Beiträge der mittelalterlichen Philosophie besteht. Trotz zahlreicher Untersuchungen zu anthropologischen Positionen im einzelnen, wurde bisher noch nie in umfassendem Rahmen geklärt, wie der wissenschaftstheoretische Standort dieser Aussagen im Kontext der mittelalterlichen Quellen näherhin zu bestimmen sei, d. h. in welchen übergeordneten Zusammenhängen mittelalterliche Vf. Aussagen über den Menschen machen, ob sie den systematischen Standort dieser Aussagen in ausdrücklicher Reflexion begründen, und inwiefern diese umfassenderen Strukturen sich auf die Inhalte ihrerseits auswirken. Diese Lücke wird nun durch die Forschungen von Theodor Köhler und seinen Mitarbeitern umfassend geschlossen.

Der Bd beinhaltet die Ergebnisse der ersten Phase eines mehrteiligen Forschungsprojektes zur Hochscholastischen Anthropologie, dessen Förderung durch den staatlichen österreichischen Wissenschaftsfond (FWF) sich schon im Hinblick auf den ersten Veröffentlichungsbd als ertragreiche Investition erwiesen hat. Insbesondere durch den Einfluß der sprachanalytischen Philosophie sind derzeit die wissenschaftstheoretischen Standards auf einem hohen und differenzierten Niveau, besonders was die Bestimmung des Formalobjektes einer wissenschaftlichen Untersuchung betrifft. Die Veröffentlichung hat zunächst insofern einen international relevanten Fortschritt für die philosophische Mediävistik gebracht, als hier eine den heutigen Kategorien der Wissenschaft entsprechende Klärung des Anthropologieverständnisses der Vf. des 13. Jh.s erreicht worden ist. Was die Einzelergebnisse betrifft, so beeindruckt zunächst die Fülle des herangezogenen Quellenmaterials, insbesondere die Einbeziehung zahlreicher ungedruckter Quellen (vgl. das Verzeichnis 645–648), deren Bedeutung für die Thematik überzeugend erschlossen werden kann. Wer die mühevolle Arbeit mit Hss. kennt, kann nur mit höchstem Respekt zur Kenntnis nehmen, wie viel qualitativ hochwertiges Quellenmaterial nun durch das abgeschlossene Projekt in die internationale Forschungsdiskussion mit eingebracht werden kann.

Von den Ergebnissen des umfangreichen Bdes können hier nur schlaglichtartig einige zentrale hervorgehoben werden: In wissenschaftssystematischer Hinsicht ist der anthropologische Diskurs des 13. Jh.s zunächst davon geprägt, daß es eigentlich keine eigenständigen Traktate *De homine* gibt. Unter diesen Voraussetzungen führt das bereits seit dem 12. Jh. verstärkte Interesse am Menschen dazu, daß in nahezu allen zentralen Bereichen des Wissens über den Menschen gehandelt wird (v. a. auch in Naturphilosophie und Medizin), und so die Philosophie als Ganze in den Dienst menschlicher Selbsterkenntnis gestellt wird. Diese wissenschaftssystematische Vorentscheidung trifft sich mit einer anderen Tendenz des 13. Jh., die Chenu mit dem Schlagwort ‚découverte de la nature' zusammengefaßt hat: Seit der durch die Aristotelesrezeption mitinspirierten Hinwendung zur konkret-faktischen Wirklichkeit, steht auch in der Anthropologie nicht mehr die theologisch geprägte Betrachtungsweise von der erbsündlichen Schwächung der menschlichen Natur im Mittelpunkt. Die insbesondere in den konkreten Handlungsweisen und Lebensformen sich zeigende menschliche Natur als solche wird zum Gegenstand einer nun im engeren Sinn als philosophisch (weil nicht mehr theologiegebunden) zu bezeichnenden Anthropologie. Aus diesem gewandelten Interesse am Menschen kommt es, beispielsweise bei Albertus Magnus, zur Herausbildung neuer philosophischer Methoden (‚*modus narrativus*') zur Erfassung jener konkreten Dimensionen des Menschseins, die sich nicht durch platonisierende Allgemeinbestimmungen erfassen lassen. Diese neue Betrachtungsweise des Menschen aus seiner natürlichen Konkretheit hat freilich auch ihre Kehrseite: Köhler sieht darin auch die Tendenz gegeben, den Menschen nach der Weise von Naturdingen zu betrachten, was zur Konsequenz hat, daß der Mensch vorwiegend als Erkenntnisobjekt gesehen wird. Neben diesem im 13. Jh. insgesamt dominanten objektivierenden Ansatz gibt es aber auch Versuche, im anthropologischen Diskurs bei der Bestimmung des Menschen als ‚Subjekt' anzusetzen. So beispielsweise in der Intellekttheorie des Dietrich von Freiberg oder im Gedanken des Isaak Israeli, wonach der Mensch selbst das Erkenntnisprinzip auch für die äußere Weltwirklichkeit sei und nicht umgekehrt.

Im Gesamtergebnis der Studie wird deutlich, daß im 13. Jh. Weichenstellungen vollzogen worden sind, die für die weitere philosophiegeschichtliche Entwicklung in der Frage des Menschen nach sich selbst bestimmend wurden: Der philosophische Diskurs über den Menschen wurde in der Hochscholastik überhaupt erst als solcher ausgebildet und es zeigen sich bereits in dieser Phase die konträren Richtungen der folgenden Diskussion.

Abschließend sei noch auf die zahlreichen von Jan Prelog erstellten Register verwiesen, die eine optimale Handhabung des inhaltsreichen Bdes ermöglichen.

München Richard Heinzmann

Kurzrezensionen

Studer, Basil: **Mysterium Caritatis.** Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche. – Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo 1999. 479 S. (Studia Anselmiana, 127), kt ISBN: 88–8139–087–6

Der bekannte Schweizer Benediktiner, Altmeister patrologischer Forschung, legt hier eine Reihe von Aufsätzen vor, die in den Jahren 1991 bis 1999 einzeln publiziert worden waren. Geschrieben auf Deutsch, Englisch, Französisch und Hebräisch, kreisen sie einerseits um die Väterexegese, andererseits um die Trinitätstheologie. So kommt es zur Aufteilung des Buches in zwei Teile.

Sechs von zehn Beiträgen des ersten Teiles sind Problemen des Schriftsgebrauchs bzw. des Schriftverständnisses von Augustinus gewidmet, zwei dem Origenes. Dazu kommt ein sehr grundsätzlicher Beitrag zur Väterexegese („Die patristische Exegese, eine Aktualisierung der Heiligen Schrift. Zur hermeneutischen Problematik der frühchristlichen Schriftauslegung"), ein weiterer – nur beschränkt in diesen Teil passend – über die „Schola Christi in der Regel des heiligen Benedikt". Nach Ausweis des Vorwortes schlägt das Herz des Vf.s noch mehr für den zweiten Teil des Buches, wo Gottes Dreifaltigkeit der „rote Faden" ist. Auch hier sind mehrere Beiträge dem Augustinus und seinem Lehrer Ambrosius gewidmet, einer dem Origenes. Ein sehr grundsätzlicher Beitrag befaßt sich mit Ephesus, einer mit der Pneumatologie der Alten Kirche.

Wie von Studer gewohnt, bieten auch diese Beiträge nicht nur eine Menge von Informationen, sondern auch und v. a. eine kundige Einordnung und Auslegung dieses Materials. H. E. W.

Gutmann, Hans-Martin / **Mette**, Norbert: **Orientierung Theologie.** Was sie kann, was sie will. – Reinbek: Rowohlt Verlag 2000. 217 S. (Rowohlts Enzyklopädie, 55613), kt DM 18,90 ISBN: 3–499–55613–8

Studierenden wie Lehrenden sehr zu empfehlen ist diese originell konzipierte Einführung, in der die Theologie konsequent von den lebensgeschichtlichen Kontexten ihrer ‚Subjekte' aus erschlossen und der unersetzliche Eigenwert ihres Studiums, das als speziell profilierte und in gewissem Sinn privilegierte Etappe in der eigenen religiösen Biographie viel mehr ist als bloß theoretische Hürde auf dem Weg in die verschiedenen Berufsfelder, in ebenso gebührender wie überzeugender Weise herausgestellt wird. In den Partien, in denen Studieninhalte angesprochen werden, fällt – neben den religions-, human- und sozialwissenschaftlichen Aspekten – die Dominanz der exegetisch-historischen Disziplinen auf, während im engeren Sinn systematische Sachverhalte meist ebenfalls in historischer Brechung präsentiert werden. Schlagworte aus dem aktuellen wissenschaftlich-gesellschaftlichen Diskurs (Identität, Das Eigene und das Andere, Das Fremde etc.) werden in anregender Weise mit klassischen theologischen Themen verbunden (Orthodoxie und Häresie, Mission, Christentum und Judentum u. a.). In zeitgemäßer Form gibt das Buch Orientierung in der historisch gewachsenen Vielfalt der

theologischen Einzeldisziplinen und informiert über die spezifische Fragestellung der Theologie im Kontext moderner Wissenschaft und Lebenswelt. A. F.

Metzler-Lexikon christlicher Denker. 700 Autorinnen und Autoren von den Anfängen des Christentums bis zur Gegenwart, hg. v. Markus Vinzent unter Mitarbeit von Ulrich Volp / Ulrike Lange. – Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler 2000. X, 821 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3–476–01706–0

Dieses Lexikon möchte von seinem Grundkonzept her aufzeigen, welche Herausforderungen „christliche Kategorien an überkommenes Denken stellen, und umgekehrt die Anfragen aufzeigen, die der ewig kritische Geist an das Christentum heranträgt" (VI). Methodisch folgt es der *game theory* (Spieltheorie), „die Denken und Glauben, Philosophien, Konfessionen und Religionen (darunter auch das Christentum) als grundlegende (...) Regeln menschlichen Denkens und (Zusammen-)Lebens begreift" (VIII). Die 700 Artikel wurden von ca. 200 Vf.n konzipiert, unter denen sich eine Reihe von ausgewiesenen Fachleuten befinden (u. a. Wolfgang Bienert, Vittorio Hösle, Ulrich Köpf, Jörg Splett), aber auch viele, viele Unbekannte. Insgesamt ist ein nützliches Lexikon, gerade auch zu Händen von Studierenden der Theologie und Nichttheologen, entstanden. Die Schwächen liegen (a) in der Selektion der „christlichen Denker", (b) in der „Schwäche" mancher Artikel, die offensichtlich nur aus vorliegendem Material „zusammengeschrieben" wurden. H. E. W.

Schwarz, Hans: **Christology.** – Grand Rapids MI: Eerdmans 1998. XII, 352 S., pb. US-$ 25,00 ISBN: 0–8028–4463–4

Das vorliegende Einleitungswerk über die Christologie stammt vom evangelischen Theologen Schwarz. Sein Anliegen ist es, in einen kritischen Dialog mit neuen und vermeintlich neuen Deutungen eines wieder erwachten Interesses am „historischen Jesus" in der säkularen, insbesondere religionswissenschaftlichen Öffentlichkeit über Jesus Christus zu treten. Dazu gliedert er sein Buch in drei Teile: Der erste Teil beschäftigt sich mit den zahlreichen kirchengeschichtlichen Stationen in der exegetischen und theologischen Suche nach dem „historischen Jesus". Der zweite Teil beleuchtet das biblische Zeugnis über Jesus aus kirchengeschichtlicher und systematischer Perspektive. Im dritten Teil kommt der Vf. auf die Relevanz des Christusglaubens für das Heute angesichts religiöser Pluralisierungen und Polarisierungen zu sprechen. Das Werk ist gut geeignet als eine Einführung in die christologische Problematik. P. L.

Kraus, Georg: **Theologie in der Universität.** Wissenschaft – Kirche – Gesellschaft. Festschrift zum Jubiläum: 350 Jahre Theologie in Bamberg. – Frankfurt: Peter Lang 1998. 298 S. (Bamberger Theologische Studien, 10), brosch. DM 78,00 ISBN: 3–631–34285–3

Diese FS zum Jubiläum „350 Jahre Theologie in Bamberg" (1998) enthält eine Reihe von Beiträgen der Mitglieder der Kath.-Theol. Fak. Bamberg, die allesamt eben um das im Titel angesagte Themenfeld kreisen: „Theologie in der Universität" – Wie ist das Spannungsfeld von Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft zu interpretieren? Inwiefern ist Theologie überhaupt eine universitäre Wissenschaft? Wie lassen sich die einzelnen theologischen Fächer vor solchem Hintergrund einordnen? Was sind Sinn und Bedeutung von interdisziplinärer Kooperation? Damit geht die FS eine ebenso aktuelle wie zentrale Problematik an. H. E. W.

Breidecker, Volker: **Rom.** Ein kulturgeschichtlicher Reiseführer. – Ditzingen: Ph. Reclam jun. 2000. 326 S., 60 Abb., geb. DM 49,80 ISBN: 3–15–010466–1

Waiblinger, Franz Peter: **Rom.** Ein literarischer Reiseführer. Mit Fotos von Gertrud Leutenegger. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000. XI, 290 S., 20 Abb., geb. DM 49,90 ISBN: 3–534–14994–7

Zwei Romführer, die aus dem Rahmen fallen. Jeder Romfahrer, der an Christentum und seiner Geschichte interessiert ist, findet Reiseführer zuhauf, die ihn informieren über die Anfänge der römischen Ortskirche, die Katakomben, die Päpste und ihre Geschichte usw. *F. Waiblinger* versammelt in seinem Buch ca. 200 literarische Texte, geordnet nach topographischen Gesichtspunkten (Kapitol, Pantheon, Vatikan usw.). Unter den Texten, die aus der Zeit 200 v. Chr. bis zur Gegenwart stammen, sind viele von Deutschen (Goethe, Eichendorff, L. Kaschnitz usw.). Gute Fotos bereichern den Bd, der eine hervorragende Ergänzung zur gängigen Romliteratur ist. – *V. Breidecker* möchte einladen zum „Schlendern" durch Rom (Bummeln, Lustwandeln, Spazierengehen ...). Es werden Wege durch historische Stadtlandschaften beschrieben, Brücken als Orte des Übergangs usw. – und dazu wird vieles erzählt. Das Buch erschließt, durchaus auf hohem Niveau, neue Perspektiven der Ewigen Stadt. H. E. W.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften

Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche. Festgabe für Dietmar Mieth zum sechzigsten Geburtstag, hg. von Adrian Holderegger / Jean-Pierre Wils. – Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag Freiburg / Wien: Herder 2001. 490 S. (Studien zur theologischen Ethik, 89), brosch. DM 90,00 ISBN: 3–7278–1323–7: 11–31: Wils, Jean-Pierre: Hermeneutische Ethik. Zur Theorie moralischen Verstehens im kulturellen Kontext; 32–52: Wimmer, Reiner: Zum Verhältnis von Anthropologie und Ethik; 53–74: Gaziaux, Eric: Le débat sur l'autonomie en morale: approche philosophique et théologique; 75–100: Hübenthal, Christoph: Prolegomena zur christlichen Sozialethik. Theologische Vorbereitung und anthropologische Grundlegung; 101–123: Steigleder, Klaus: Kants Konzeption der Moralphilosophie als «Metaphysik der Sitten»; 124–147: Mandry, Christof: Von Liebesgebot und Goldener Regel zur Verhältnisbestimmung zwischen theologischer und philosophischer Ethik? Überlegungen im Anschluß an die Ethik von Paul Ricur; 149–164: Schüssler Fiorenza, Elisabeth: Unterscheidung der Geister: Schriftauslegung als Ideologiekritik, Theologische Rhetorik und Interpretationsethik; 165–184: Düwell, Marcus: Angewandte Ethik – Skizze eines wissenschaftlichen Profils; 185–212: Junker-Kenny, Maureen: Ethik und Praxis; 213–242: Haker, Hille: Wahlverwandtschaften – Liebe, Sexualität und Fortpflanzung im Zeitalter der Reproduktionsmedizin; 243–268: Haug, Walter: Das Böse und die Moral. Erzählen unter dem Aspekt einer narrativen Ethik; 269–287: Ammicht-Quinn, Regina: Versuch über die Blindheit. José Saramagos *Stadt der Blinden* und die Situierung der Literaturethik im gesamtethischen Diskurs; 288–308: van Tongeren, Paul: Über die (Un-)Möglichkeit der Vergebung. Eine hermeneutisch-ethische Erkundung anhand von Bernhard Schlinks «Der Vorleser»; 309–339: Schillebeeckx, Edward: Hin zu einer Wiederentdeckung der christlichen Sakramente. Ritualisierung religiöser Momente im alltäglichen Leben; 340–360: Lesch, Walter: Spannungsfelder einer ökologischen Wirtschaftsethik. Sozialethik, Ökologie und Ökonomie im Gespräch; 361–377: Engels, Eve-Marie: Ist Ethik denn teilbar? Zur Frage der Möglichkeit und Standortbestimmung einer Bioethik; 378–392: Cahill, Lisa: Genetics, Individualism, and the Common Good; 393–403: Bondolfi, Alberto: Medizinethik in sozialethischer Perspektive. Eine Betrachtung anhand des Problems der Sterilisation geistig behinderter Menschen; 404–431: Reich, Warren T.: Die Bedeutung und die moralische Herausforderung des Konzepts «Sorge» in Sudermanns *Frau Sorge*; 432–444: Holderegger, Adrian: Neurobiologie und Ethik. Ethische Probleme im Zusammenhang mit Hirngewebetransplantationen; 445–457: Virt, Günter: Theologische Ethik – in der Politikberatung gefragt?

Religionswissenschaft

Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Tschechien, Kroatien, Polen, hg. v. Paul M. Zulehner / Miklós Tomka / Niko Toš. – Ostfildern: Schwaben 2001. 388 S. (Gott nach dem Kommunismus, 2), pb. DM 48,00 ISBN: 3–7966–0989–9: 13: Zulehner, Paul M.: Vorwort; 15–122: Prudký, Libor: Die Kirche in der Tschechischen Republik – ihre Situation und Entwicklung; 123–221: Aračič, Pero / Nikodem, Krunoslav / Šanjek, Franjo: Kroatien – Eine religiöse Kultur; 224–238: Ciecieląg, Paweł: Informationen über Polen und die katholische Kirche in Polen; 239–241: Adamczuk, Lucjan: Einleitung; 242–246: Gudaszewski, Grzegorz: Einstellung zur Welt, zum Leben und zu Werten; 247–250: Ciecieląg, Paweł: Mit dem Erziehungsprozeß verbundene Probleme; 251–254: Kaczorowski, Paweł: Einstellungen zur Vergangenheit und den gegenwärtigen Lebensbedingungen; 255–273: Łankowski, Arkadiusz: Die Meinungen über die katholische Kirche; 274–285: Zdaniewicz, Witold: Modell eines Christen; 286–309: Jarmoch, Edward: Individuelle Religiosität von Polen; 310–332: Mariański, Janusz: Religion und Gesellschaft; 333–338: Zembrzuski, Tadeusz: Zusammenfassung; 339–343: Zdaniewicz, Witold: Nachwort; 345–381: Tomka, Miklós: Die Religion im Leben der Tschechen, Kroaten und Polen.

Bibelwissenschaft

Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium, 2000, hg. v. R. Bieringer / D. Pollefeyt / F. Vandecasteele-Vanneuville. – Assen: Royal Van Gorcum 2001. 612 S. (Jewish and Christian Heritage Series, 1), gb. *f* 230,00 ISBN: 90–232–3712–9: 3–44: Bieringer, Reimund / Pollefeyt, Didier / Vandecasteele-Vanneuville, Frederique: Wrestling with Johannine Anti-Judaism: A Hermeneutical Framework for the Analysis of the Current Debate; Dunn, James D. G.: 47–67: The Embarrassment of History: Reflections on the Problem of ‚Anti-Judaism' in the Fourth Gospel; 68–91: Culpepper, R. Alan: Anti-Judaism in the Fourth Gospel as a Theological Problem for Christian Interpreters; 92–110: Motyer, Stephen: The Fourth Gospel and the Salvation of Israel: An Appeal for a New Start; 111–125: Van Henten, Judith: Anti-Judaism in Revelation? A Response to

Peter Tomson; 126–143: Lieu, Judith M.: Anti-Judaism in the Fourth Gospel. Explanation and Hermeneutics; 144–158: Schoon; Simon: Escape Routes as Dead Ends: On Hatred towards Jews and the New Testament, Especially in the Gospel of John; 159–186: Klappert, Bertold: The Coming Son of Man Became Flesh: High Christology and Anti-Judaism in the Gospel of John; 187–201: Burggraeve, Roger: Biblical Thinking as the Wisdom of Love; 229–238: Beutler, Johannes: The Identity of the ‚Jews' for the Readers of John; 239–259: De Jonge, Henk Jan: The ‚Jews' in the Gospel of John, 260–280: De Boer, M. C.: The Sepocion of ‚the Jews' in John's Gospel: Matters of Behavior and Identity; 281–300: Collins, Raymon F.: ‚Jews' in the Discourse Material of the Fourth Gospel; 301–340: Tomson, Peter J.: ‚Jews' in the Gospel of John as Compared with the Palestinian Talmud, the Synoptics and Some New Testament Apocrypha; 341–356: Reinhartz, Adele: ‚Jews' and Jews in the Fourth Gospel; 357–369: Sevrin, Jean Marie: The Nicodemus Enigma: The Characterization and Function of an Ambiguous Actor of the Fourth Gospel; 370–400: Von Belle, Gilbert: „Salvation is from the Jews": The Parenthesis in John 4:22b; 401–417: Barret, C. K.: John and Judaism; 418–444: Von Walde, Urban C.: „You Are of Your Father the Devil" in Its Context: Stereotyped Apocalyptic Polemic in John 8:38–47; 445–460: Menken, Maarten J. J.: Scriptural Dispute between Jews and Christians in John: Literary Fiction or Historical Realitiy? John 9:13–17, 24–34 as a Test Case; 461–478: Zumstein, Jean: The Farewell Discourses (John 13:31–16:33) and the Problem of Anti-Judaism; 479–513: Charlesworth, James H.: The Gospel of John: Exclusivism Cause by a Social Setting Different form That of Jesus (John 11:54 and 14:6); 514–530: Lambrecht, Jan: „Synagogues of Saten" (Rec 2:9 and 3:9): Anti-Judaism in the Book of Revelation; 533–548: Henrix, Hans Hermann: Canon-Revelation-Reception: Problems of a Biblically Oriented Theology in the Face of Israel.

Fundamentaltheologie

Handbuch der Fundamentaltheologie. Traktat Religion, hg. v. Walter Kern / Hermann J. Pottmeyer / Max Seckler. – Tübingen / Basel: A. Francke 2000. 177 S. (Handbuch der Fudamentaltheologie, 1), kt DM 42,00 ISBN: 3–8252–8170–1: 1–12: Kanczkowski, Günter: Das Phänomen Religion in der Menschheitsgeschichte; 13–32: Antes, Peter: Religion in den Theorien der Religionswissenschaft; 33–46: Schaeffler, Richard: Auf dem Weg zu einem philosophischen Begriff der Religion; 47–65: Möller, Joseph: Die Gottesfrage in der europäischen Geistesgeschichte; 67–84: Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl / Figl, Johann: Der Atheismus; 85–99: Schaeffler, Richard: Die Kritik des Religion; 101–116: Splett, Jörg: Über die Möglichkeit, Gott heute zu denken; 117–130: Halder, Alois: Religion als Grundakt des menschlichen Daseins; 131–148: Seckler, Max: Der theologische Begriff der Religion; 149–167: Kern, Walter: Anthropologische Strukturen im Blick auf Offenbarung.

Handbuch der Fundamentaltheologie. Traktat Offenbarung, hg. v. Walter Kern / Hermann J. Pottmeyer / Max Seckler. – Tübingen / Basel: A. Francke 2000. 263 S. (Handbuch der Fudamentaltheologie, 2), kt DM 48,00 ISBN: 3–8252–8171-X: 1–12: Schmitz, Josef: Das Christentum als Offenbarungsreligion im kirchlichen Bekenntnis; 13–39: Seckler, Max / Kessler, Michael: Die Kritik der Offenbarung; 41–61: Seckler, Max: Der Begriff der Offenbarung; 64–82: Pannenberg, Wolfhart: Offenbarung und „Offenbarungen" im Zeugnis der Geschichte; 83–93: Löser, Werner: „Universale concretum" als Grundgesetz der oeconomia revelationis; 95–114: Lehmann, Karl: Die Frage nach Jesus von Nazareth; 115–139: Merklein, Helmut: Jesus, Künder des Reiches Gottes; 141–159: Kremer, Jacob: Die Auferstehung Christi; 161–182: Kern, Walter: Das Kreuz Jesu als Offenbarung Gottes; 183–197: Biser, Eugen: Jesus Christus – Anspruch und Ausweis; 199–219: Waldenfels, Hans: Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit; 222–250: Kern, Walter: Der Beitrag des Christentums zu einer menschlicheren Welt.

Kirchengeschichte

„Tausend Jahre wie ein Tag...". Das zweite Jahrtausend im Spiegel von zehn Tagen, hg. v. Bernd H. Stappert. – Würzburg: Religion & Kultur Verlag ^{2}2001. 232 S., kt DM 29,90 ISBN: 3–933891–08–6: 10–32: Schellenberger, Bernardin: Die Utopie der einen Welt. Visionen des geeinten Europa von König Heinrich III. im 11. Jahrhundert; 34–52: Hermes, Helmut: Die Welt der drei Ringe. Europas Prägung durch den Islam des 12. Jahrhunderts; 54–73: Feld, Helmut: Ketzer, Kaiser, Kirchen – Zeichen einer neuen Zeit. Aufbrüche und Umbrüche von visionärer Kraft bei Kaiser Friedrich II. und Franz von Assisi im 13. Jahrhundert; 74–94: Kamber, Peter: Im Zeichen des schwarzen Todes. Das europäische Erbe von Judenhass und Judenmord aus dem 14. Jahrhundert; 96–113: Lochmann, Jan Milic: „Gönnt jedermann die Wahrheit". Das kostbare Gut der Glaubens- und Meinungsfreiheit bei Jan Hus im 15. Jahrhundert; 114–135: Huber, Wolfgang: „Mit außerordentlicher Leidenschaft". Luthers Heils- und Freiheitsverständnis als Wurzel des modernen Pluralismus; 136–157: Leistikow, Klaus Ulrich: Der hochbetagte Tag oder: Die Unendlichkeit kommt in Sicht. Zur Integration von exakter Wissenschaft und Mystik bei Blaise Pascal im 17. Jahrhundert; 158–178: Kronauer, Ulrich: „Le désastre de Lisbonne" oder die Frage. Ist alles gut? Die Erschütterung der Aufklärung durch menschliches Leid bei Denkern des 18. Jahrhunderts; 180–201: Winter, Michael: Deutsche Umwege in die Demokratie. Die andauernde Hypothek der gescheiterten Demokratisierung Deutschlands im 19. Jahrhundert; 202–226: Steinbach, Peter: „Wenn jemand wartet, bis der andere anfängt..." – Widerstehen im Jahrhundert der Diktaturen. Der Widerstand der Geschwister Scholl als prägendes Erbe für das 21. Jahrhundert.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Hans-Ludwig Abmeier, Bonhoefferstr. 22, D-49477 Ibbenbüren;
Andrzej Anderwald, Oppeln, Polen
PD Dr. Uwe Becker, Platz der Göttinger Sieben 2, D-37073 Göttingen;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg;
Prof. Dr. Günter Biemer, Mitteltal 23, D-79252 Stegen-Eschbach;
Prof. Dr. Wolfgang A. Bienert, Hahnbergstr. 5, D-35043 Marburg-Cappell;
Prof. Dr. Thomas Bremer, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Christoph Dohmen, Universitätsstr 31, D-93040 Regensburg;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Prof. DDr. Helmut Fritzsche, Fichtenweg 4, D-18059 Rostock;
Prof. Dr. Edgar Früchtel, Mauerkircherstr. 84, D-81925 München;
Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstr. 35, D-54296 Trier;
Dr. Bernd Hausberger, Rüdesheimer Str. 54–56, D-14197 Berlin;
Prof. Dr. Richard Heinzmann, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Georg Hentschel, Geibelstr. 41, D-99096 Erfurt;
Prof. Dr. Hans Hübner, Im kleinen Feld 2, D-37249 Neu-Eichenberg;
Dr. Michael Hüttenhoff, Beckmannstr. 84, D-42659 Solingen;
Prof. Dr. Hans-Winfried Jüngling, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
PD DDr. Wassilios Klein, Tilsiter Str. 9, D-53117 Bonn;
Prof. Dr. Franz Kohlschein, An der Universität 2, D-96047 Bamberg;
DDr. habil. Manfred Lochbrunner, Kirchstr. 2, D-86486 Bonstetten;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Johannes Meier, Saarstr. 21, D-55099 Mainz;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4a, D-04157 Leipzig;
Prof. Dr. Norbert Mette, Liebigweg 11a, D-48165 Münster;
Dr. phil. Christof Müller, Dominikanerplatz 4, D-97070 Würzburg;
Prof. DDr. Klaus Müller, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Josef Römelt, Waldstr. 9, D-53773 Hennef/Sieg;
Dr. Johannes Schnocks, Regina-Pacis-Weg 1a, D-53113 Bonn;
PD Dr. Klaus Scholtissek, Dormition Abbey, P.O.B. 22, Jerusalem 91000, Israel;
Prof. Dr. Thomas Söding, Nienborgweg 24, D-48161 Münster;
Prof. Dr. Günter Stemberger, Spitalgasse 2–7, A-1090 Wien;
Prof. Dr. Erdmann Sturm, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Michael Theobald, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Karl Woschitz, Attemsgasse 8, A-8010 Graz

Impressum

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

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Maximilian Halstrup, Björn Igelbrink, Kerstin Klose, Boris Krause, Marcus Scheiermann, 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 2001

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

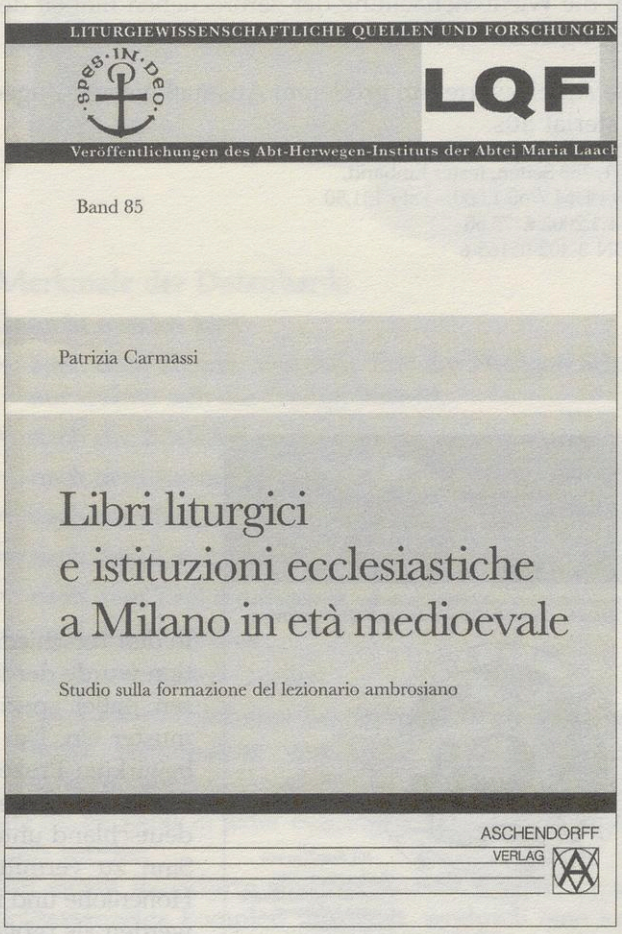
© 2001 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040-568 X

Patricia Carmassi

Libri liturgici e istituzioni ecclesiastiche a Milano in età medioevale

Studio sulla formazione del lezionario ambrosiano

Nel presente volume vengono analizzate le fonti medioevali del Lezionario ambrosiano alla luce della realtà storico-istituzionale della Chiesa milanese. In una prima parte, dopo una considerazione critica delle metodologie finora impiegate e una presentazione della vita ecclesiale nelle terre italiciane fino al regno longobardo, sono elencate le fonti liturgiche italiciane precarolinge tenendo conto della loro tipologia, ma anche delle province ecclesiastiche di appartenenza. Un' analisi più approfondita è rivolta ad alcuni testimoni provenienti dalla provincia ecclesiastica milanese o il cui carattere ambrosiano risulta particolarmente evidente. Tra questi particolare attenzione è rivolta al capitolare ed evangelistario di Busto Arsizio e a un libello liturgico palinsesto del VII secolo contente quattro pericopi evangeliche per la messa. Nella seconda parte del volume, partendo da un'analisi della realtà istituzionale della Chiesa milanese nel medioevo e considerando le indicazioni sulla celebrazione liturgica nelle chiese vescovili fornite dall'ordo di Beroldus del XII secolo, è stato possibile definire e inserire in un sistema coerente rispetto agli specifici ministri della Mediolanensis ecclesia i vari manoscritti liturgici ambrosiani con pericopi bibliche tramandati dall'età carolingia.



2001, 424 Seiten, kartoniert,
108,– DM / öS 788,– / sFr 96,–
ab 1.1.2002 € 55,30
ISBN 3-402-04064-6

Liturgiewissenschaftliche Quellen
und Forschungen, Band 85

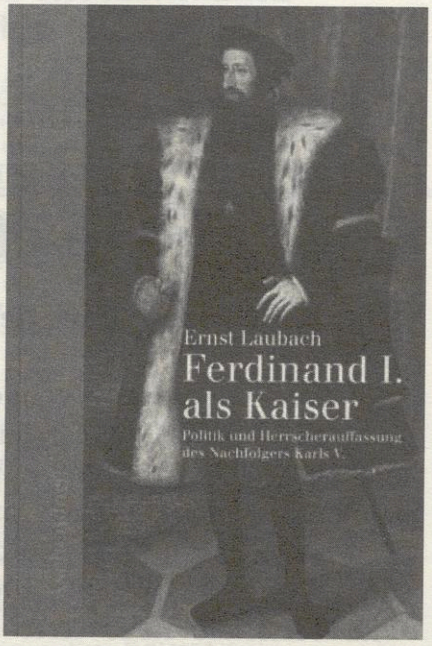
Verlag Aschendorff • 48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

ASCHENDORFF
VERLAG

Ernst Laubach

Ferdinand I. als Kaiser

Politik und Herrscherauffassung des Nachfolgers Karls V.



Ferdinand I., der Nachfolger Karls V. im Kaiseramt (bis 1564), wird durch dieses Buch in ein neues Licht gerückt. Auf breiter archivalischer Quellenbasis wird der Frage nachgegangen, wie Ferdinand I. seine Aufgabe als Kaiser begriffen hat, seine Möglichkeiten einschätzte und seine Politik einrichtete. Sie hebt sich, wie nachgewiesen wird, deutlich von der seines Bruders ab, obwohl es auch ihm um die Wiederherstellung der zerbrochenen Einheit der Christianitas catholica gegangen ist.

Die Arbeit wertet im größerem Ausmaß bislang ungedrucktes archivalisches Material aus.

2001, 783 Seiten, fester Einband,
148,– DM / öS 1.080,– /sFr 131,50
ab 1.1.2002 € 75,60
ISBN 3-402-05165-6



Matthias Asche / Anton Schindling (Hgg.)

Das Strafgericht Gottes

Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges

In den verschiedenen Regionen des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation wurde der Dreißigjährige Krieg sehr unterschiedlich erfahren, und es flossen dabei spezifische territoriale, ständische und konfessionelle Deutungsmuster ein. Der Ansatz der Erfahrungsgeschichte ermöglicht, die vom Krieg bewirkten Prozesse und Strukturen neu zu beleuchten. In dem vorliegenden Sammelband werden die Kriegserfahrungen von Personengruppen in Südwestdeutschland untersucht, die Deutungskompetenz ausübten und den Menschen Sinn zu vermitteln suchten. Die lutherischen Geistlichen in der Grafschaft Hohenlohe und in der Obervogtei Schwarzwald des Herzogtums Württemberg werden als protestantische Erfahrungsgruppen vorgestellt. Dem stehen die katholischen Verehrer des Kapuzinermärtyrers Fidelis von Sigmaringen aus Militär und Adel sowie der humanistisch gebildete Benediktinerabt Georg Gaisser von Sankt Georgen gegenüber. Bildliche Quellen spielen in dem Band eine besondere Rolle.

2001, 468 Seiten, kartoniert,
59,– DM / öS 431,– / sFr 53,50
ab 1.1.2002 € 30,20
ISBN 3-402-05910-X

Verlag Aschendorff • 48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

ASCHENDORFF
VERLAG

Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1350–1500

Über 10.000 Predigt-Initien komplett recherchierbar auf CD-ROM

Nach den Vorarbeiten von J. B. Schneyer herausgegeben von L. Hödl und W. Knoch, Ruhr-Universität Bochum



Soeben erschienen!

Das Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350, herausgegeben von Prof. Dr. J. B. Schneyer, wurde zwischen 1969 und 1990 in der Reihe *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Bd. 43.1–11, veröffentlicht. Es ist seit seinem Erscheinen zum unentbehrlichen Nachschlagewerk der Erforschung und Beschreibung der mittelalterlichen lateinischen Predigten geworden. Die Beschränkung auf die Zeit von 1150–1350 war aus arbeitstechnischen Gründen geboten; im Fortgang der Arbeit erwies sich diese Begrenzung als Mangel und die Öffnung des Repertoriums auf die Folgezeit als dringend geboten. Dr. J. B. Schneyer plante darum einen Ergänzungsband, in dem wichtige und verbreitete Predigtreihen und -autoren des Spätmittelalters vorgestellt werden sollten, um Schneisen in das unüberschaubare Feld der spätmittelalterlichen Predigtliteratur zu schlagen.

Die umfangreichen Vorarbeiten zu diesem Ergänzungsband des Rep.-SpätMA blieben im wissenschaftlichen Nachlass des plötzlich verstorbenen Autors (1. Jan. 1979) erhalten und kamen dank der Initiative des Bibliotheksdirektors Herrn B. Adams an die Ruhr-Universität in Bochum. Über 100 Predigtautoren und -sammlungen des Spätmittelalters werden verzeichnet und nach den für die Predigtreihen des ganzen Repertoriums geltenden literarischen Gesichtpunkten beschrieben.

Nach dem einhelligen Urteil der Archivare und Bibliothekare, die bislang den Nachlass von Prof. Dr. J. B. Schneyer konsultiert haben, ist der Ergänzungsband ein unverzichtbares Werkzeug der kodikographischen Arbeit. Auf CD-Rom ist diese Vorarbeit in der bestmöglichen Form aufbereitet und angeboten.

Merkmale der Datenbank:

Gesucht werden kann

- nach dem Thema, also dem Text der Heiligen Schrift, auf welche sich die Predigt bezieht,
- nach der Bibelstelle
- nach dem Autor
- nach dem Initium
- nach dem Liturgischen Sigel
- nach dem Titel der Predigt
- nach der Bibliothek
- nach gedruckten Quellen
- nach jedem beliebigen Begriff im Datenbestand, auch unter Verwendung von UND/ODER/NICHT-Verknüpfungen

Die Suche kann in jeder beliebigen Kombination ausgeführt werden.

Auf einem Bildschirm sind Suchmaske, Trefferliste und Volltextanzeige komplett integriert, wodurch eine komfortable Recherche ohne das Wechseln in andere Bildschirmfenster ermöglicht ist.

Die Texte können in Textverarbeitungsprogramme exportiert und auch direkt aus dem Programm heraus ausgedruckt werden. Der Benutzer kann sich ferner Lesezeichen und Notizen anlegen, um schon durchgeführte Recherchen zu dokumentieren.

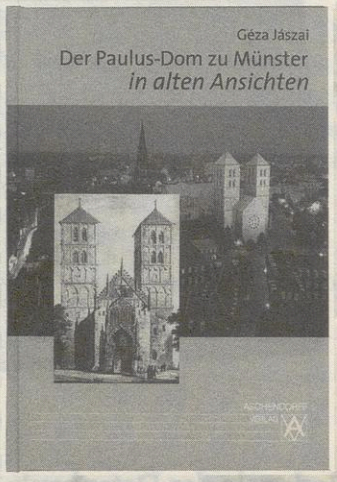
CD-ROM Edition: DM 335,–, ab 1.1.2002 € 171,30.
ISBN 3-402-03144-2

ASCHENDORFF
VERLAG

Verlag Aschendorff • 48135 Münster
www.aschendorff.de/buch
E-Mail: buchverlag@aschendorff.de

Géza Jászai

Der Paulus-Dom zu Münster in alten Ansichten



Der Paulus-Dom in Münster ist in seiner wesentlichen Architektur ein Werk des 13. Jahrhunderts. Die nachfolgenden Jahrhunderte – besonders das 16., 17. und 20. – haben seine Gestalt weiter mitgeprägt, sie bewahrt und verändert. Der Wiederaufbau nach den erheblichen Zerstörungen im Zweiten Weltkrieg, aber auch die Liturgiereform des 2. Vatikanischen Konzils haben zu weit reichenden Änderungen geführt. Wer hat etwa noch eine Vorstellung von der alten Ausmalung des Innenraumes, dem mittelalterlichen Lettner oder dem Paradiesgiebel mit der Adam-und-Eva-Gruppe von Johann Brabender?
Domkustos Géza Jászai, einer der besten Kenner der Geschichte der Domkirche, hat über Jahre hin alte Graphik und Gemälde, Bilder mit Innen- und Außenansichten, gesammelt und in diesem Buch zu einem vielfältigen Panorama verbunden – zu einer Kunstgeschichte besonderer Art. Zugleich besitzen die von Jászai ausgewählten 150 »alten Ansichten« seltenen dokumentarischen Wert. Die jahrhundertealte Architektur- und Frömmigkeitsgeschichte des Hohen Domes wird in dieser einmaligen Zusammenschau wieder lebendig.

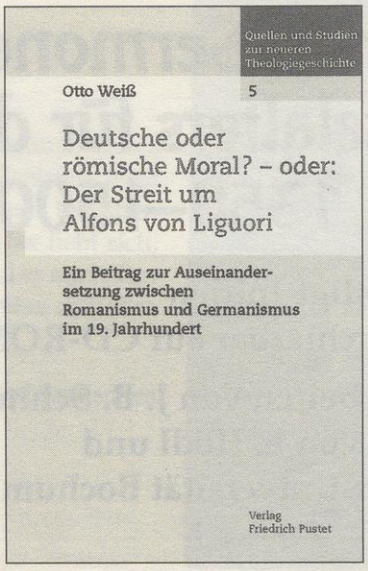
Einmalig: Die Baukunst des Domes von 78 Künstlern interpretiert.

2001, 200 Seiten, 150 Abbildungen, fester Einband, 39,80 DM, ab 1.1.2002 € 20,40. ISBN 3-402-05425-6

Verlag Aschendorff • 48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

ASCHENDORFF
VERLAG

Ein spannender Streitfall mit Gegenwartsbezug



Der „Fall Liguori": Ein sprechendes Beispiel der allgemeinen Konfliktsituation bei der Begegnung der modernen deutschen religiösen Kultur mit der retardierenden religiösen Kultur im Mittelmeerraum.
Ein hervorragender Einblick in einen wesentlichen Aspekt des 19. Jh., dessen Hypotheken uns auch heute noch belasten.

Otto Weiß
Deutsche oder römische Moral? oder: Der Streit um Alfons von Liguori
Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Romanismus und Germanismus im 19. Jahrhundert
317 Seiten, kart.
DM 78,–/sFr 74.–/*öS 569,–
(*empfohlener Ladenpreis)
ISBN 3-7917-1744-8

Außerdem von Otto Weiß erschienen:

Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden
Zugleich ein Beitrag zum „Sodalitium Pianum"
302 Seiten, kart.
DM 78,–/sFr 74.–/*öS 569,–
(*empfohlener Ladenpreis)
ISBN 3-7917-1534-8

Ein aufregendes Kapitel neuerer Theologie- und Kirchengeschichte, das der renommierte Modernismus-Forscher Otto Weiß hier in gut lesbarer, spannender Form präsentiert.

Der Modernismus in Deutschland
Ein Beitrag zur Theologiegeschichte
Mit einem Geleitwort von H. Fries
634 Seiten, Hardcover
DM 98,–/sFr 93.–/*öS 715,–
(*empfohlener Ladenpreis)
ISBN 3-7917-1619-0

Die Herausforderung der Kirche durch die Moderne – eine auf neueste Untersuchungen gestützte, erste große Geschichte des Modernismus in Deutschland.
„Man kann das Werk nur empfehlen ... Es gehört zweifellos zu den bedeutendsten theologiegeschichtlichen Büchern dieser Jahre."
(Wolfgang Beinert in *Theologie und Glaube*)

Verlag Friedrich Pustet
D-93008 Regensburg – www.engagementbuch.de

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 | **2001** | **97. Jahrgang**

Gerhard Ludwig Müller: Das Brot des Lebens. Die Theologie auf dem Weg zu einem vertieften Eucharistieverständnis . . . . . Sp. 353

Hernoga, Josef: Das Priestertum. Zur nachkonziliaren Amtstheologie im deutschen Sprachraum (Bernd Jochen Hilberath) . . . . Sp. 373

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 373

Dietrich, Walter / Link, Christian: Die dunklen Seiten Gottes. Bd 2: Allmacht und Ohnmacht (Gerd Neuhaus)

Reflektierter Glaube. Festschrift für Erhard Kunz SJ zum 65. Geburtstag, hg. v. Hans-Ludwig Ollig / Oliver Wiertz.

Den Glauben verantworten. Bleibende und neue Herausforderungen für die Theologie zur Jahrtausendwende. FS für Heinrich Petri, hg. v. Erwin Möde / Thomas Schieder

Perroni, Marinella / Salmann, Elmar (Hg.): Patrimonium Fidei. Traditionsgeschichtliches Verstehen am Ende? (FS für Magnus Löhner und Pius-Ramon Tragan, je zum 70. Geburtstag) (Harald Wagner)

Rack, Monika: Gregory Baum. Kritisch. Parteilich. Kontextuell. Ein theologischer Lebensweg (Claudia Gärtner)

Ratzinger, Joseph Kardinal: Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald (Heinz Schütte)

Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren, hg. v. Johann Reikerstorfer (Helmuth Rolfes)

Weigl, Hanspeter: Auf der Suche nach der unsterblichen Seele (Wilhelm Breuning)

Exegese des AT . . . . . Sp. 382

Begg, Christopher: Josephus' Story of the Later Monarchy (AJ 9,1–10,185) (Christine Gerber)

Schmitt, Armin: Der Gegenwart verpflichtet. Studien zur biblischen Literatur des Frühjudentums, hg. v. Christian Wagner (Johannes Marböck)

Exegese des NT . . . . . Sp. 385

Landmesser, Christof: Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft (Klaus Scholtissek)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 387

Opus Caroli Regis Contra Synodum (Libri Carolini), hg. v. Ann Freeman unter Mitwirkung von Paul Meyvaert (Pius Engelbert)

Kinzig, Wolfram / Markschies, Christoph / Vinzent, Markus: Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica", zu den Interrogationes de fide und zum „Römischen Glaubensbekenntnis" (Christian Uhrig)

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 390

Breuninger, Renate / Welsen, Peter (Hg.): Religion und Rationalität (Matthias Werner)

Loichinger, Alexander: Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie. Teil I und II (Karl-Heinz Menke)

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte Sp. 399

Grau, Karin: „Healing Power" – Ansätze zu einer Theologie der Heilung im Werk Paul Tillichs (Maria Overdick-Gulden)

Pfleiderer, Georg: Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert (Wiebke Köhler)

Patrologie . . . . . Sp. 405

Vogt, Hermann Josef: Origenes als Exeget, hg. v. Wilhelm Geerlings (Christoph Markschies)

Wanke, Daniel: Das Kreuz bei Irenäus von Lyon (Hans-Jochen Jaschke)

Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 408

Meyer, Harding: Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie II. Der katholisch/lutherische Dialog (Gunther Wenz)

Wenz, Gunther: Grundfragen ökumenischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd 1 (Hans Jörg Urban)

Religionswissenschaften . . . . . Sp. 410

Religionspsychologie heute, hg. v. Christian Henning / Erich Nestler (Edgar Schmitz)

Krech, Volkhard: Georg Simmels Religionstheorie (Peter-Otto Ullrich)

Luhmann, Niklas: Die Religion der Gesellschaft, hg. v. André Kieserling (Stefan Gärtner)

Aufklärung und Esoterik, hg. v. Monika Neugebauer-Wölk unter Mitarbeit von Holger Zaunstöck (Helmut Zander)

Neuhaus, Gerd: Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs „Projekt Weltethos" (Gerhard Beestermöller)

Philosophie . . . . . Sp. 421

Karl Poppers kritischer Rationalismus, hg. v. Ingo Pies / Martin Leschke (Robert Jan Berg)

Schröder, Winfried: Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts (Norbert Fischer)

Thomas, Andreas Maria: Das Ende des Mythos Sozialismus. Vom Scheitern der sozialistischen Politik und Theologie (Ernst Feil)

Sozialwissenschaften . . . . . Sp. 431

Wintels, Andreas: Individualismus und Narzißmus. Analysen zur Zerstörung der Innenwelt (Linus Hauser)

Spiritualität . . . . . Sp. 433

Pinkaers, Servais: Das geistliche Leben des Christen. Theologie und Spiritualität nach Paulus und Thomas von Aquin (Stefan Zekorn)

Dogmatik . . . . . Sp. 434

Anmerkung

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 434

Nachruf

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 433

Bibliographie . . . . . Sp. 437

Das Brot des Lebens
Die Theologie auf dem Weg zu einem vertieften Eucharistieverständnis

von Gerhard Ludwig Müller, München

Ein Überblick über die Literatur der nachkonziliaren Zeit zur Eucharistie ist nicht schwer zu erhalten. Das http://www bietet unter dem Stichwort „eucharist" mehrere zehntausend Titel. Schwieriger wird es mit der theologischen Auswertung. Wie kann man vor lauter Bäumen einen Blick für den Wald bekommen in seiner Tiefe und mit seinem ganzen Reichtum und seiner Schönheit? Läßt sich eine neue Synthese skizzieren?

Den besten Ansatzpunkt dürfte ohne Zweifel die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums „Sacrosanctum concilium" (1963)[1] bilden. Dazu kommen natürlich die Aussagen zur Liturgie im allgemeinen und zur Eucharistie im besondern in den anderen Dokumenten des Konzils sowie den nachkonziliaren Dokumenten zur Theologie und Liturgie der Eucharistie, die aber alle von Geist und Thematik des Konzils bestimmt bleiben[2]. Man kann diese Konstitution als Orientie-

[1] Text und Kommentar von **Jungmann**, Joseph Andreas: **LThK.** Das II. Vatikanische Konzil I, Freiburg / Basel / Wien 1967, 14–109.

[2] Vgl. Rennings, Heinrich (Hg.): **Dokumente zur Erneuerung der Liturgie I.** Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973, Kevelaer 1983; **Kaczynski**, Reiner: **Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae.** Bd I (1963–1973), Turin 1976; Bd II (4. 12. 1973 – 4. 12. 1983), Rom 1988; Bd III

BS: Theol A 425
Theol A 010
V 219

rung wählen, nicht nur weil sie zeitlich in der Mitte des 20. Jh.s steht, sondern auch weil sie eine tiefe Zäsur in der Entwicklung der Eucharistie-Theologie markiert. Zum einen sammeln sich hier all die Linien der biblischen[3], patristischen[4] und liturgiehistorischen Forschung[5], der pastoral-liturgischen und dogmatisch-systematischen[6] Erneuerung seit dem Beginn des Jh.s mit den Dekreten Pius' X. zur Frühkommunion der Kinder und zur Kommunionhäufigkeit, der Tendenz der liturgischen Bewegung zur *Participatio actuosa* an der Feier des Pascha-Mysteriums unserer Erlösung[7]. In diesem Sinn konnten auch die Beiträge der Mysterientheologie eines Odo Casel fruchtbar gemacht werden[8]. Von weichenstellender Bedeutung waren auch die Versuche, die technische Terminologie der Schultheologie, die stark kausaltheoretisch geprägt waren und zumindest verwirrend dinglich klangen, in eine personal-dialogische und kommunikationstheoretische Sprache und Denkform zu übersetzen[9]. Der entscheidend neue Gedanke gegenüber einer klassischen scholastischen und neuscholastischen Sakramententheologie ist die reale Mitfeier und damit der Mitvollzug des Priestertums der Kirche mit dem Priestertum Christi, des Hauptes der Kirche. Die Gläubigen empfangen nicht nur die Wirkung (effectus) des vom Priester für sie dargebrachten Opfers und sie empfangen nicht nur die von ihm konsekrierten eucharistischen Gaben, „sondern sie bringen auch zusammen mit ihm das Opfer dar, so daß aufgrund dieser Teilnahme auch das Opfer des Volkes zum liturgischen Kult selbst gehört", so betont Papst Pius XII. in der für die liturgische Erneuerung so wichtigen Enzyklika „Mystici corporis" von 1943 das Zusammenwirken der Glieder des mystischen Leibes mit Christus, dem Haupt (DH 3805), wie er auch in „Mediator Dei" von 1947 (DH 3852), unbeschadet des eigenständigen Handelns des geweihten Priesters in der Person Christi, des Hauptes der Kirche, die Bedeutung des Priestertums aller Gläubigen herausgestellt hatte (vgl. LG 11; 21; PO 2).

Zum andern ist die Liturgiekonstitution gewiß die Magna Charta der nachkonziliaren Liturgiereform gewesen. Im Licht der erneuerten Liturgie sowie auch dogmengeschichtlicher und theologiegeschichtlicher Einzelforschung haben die klassischen Kontroversfragen zwischen den reformatorischen Gemeinschaften und dem tridentinischen Katholizismus eine Neubewertung erfahren. Man kann die traditionellen Themen des Opfercharakters der Messe mit der Frage nach dem Verhältnis des Opfers Christi und des Opfers der Kirche, die Problematik der Realpräsenz (Transsubstantiation), der Kommunion unter einer Gestalt, die eucharistische Verehrung auch außerhalb der hl. Messe und die Frage, ob nur der gültig geweihte Priester die Konsekrationsworte sprechen kann, d. h. wie sich das Taufpriestertum aller Gläubigen zum priesterlichen Dienst des apostolischen Amtes verhält, nicht mehr ohne Rücksicht auf ihre ekklesiologische und liturgietheologische Einbettung behandeln. In diesem Sinn verzeichnen die zahlreichen bilateralen und multilateralen ökumenischen Dialoge ganz beachtenswerte Fortschritte hin auf einen größeren Konsens als ehedem überhaupt denkbar war.

Den Beitrag der liturgischen Bewegung zur Erneuerung der Ekklesiologie und der Sakramentenfrömmigkeit hat zuletzt Papst Johannes Paul II. im Apostolischen Schreiben zum Abschluß des Heiligen Jahres 2000 „Novo millennio ineunte" gewürdigt: „Im 20. Jh., besonders seit dem Konzil, ist die christliche Gemeinde in der Feier der Sakramente, v. a. der Eucharistie, gewachsen. Man muß diese Richtung weiterverfolgen durch besondere Hervorhebung der sonntäglichen Eucharistiefeier und des Sonntags selbst, der als besonderer Tag des Glaubens, als Tag des auferstandenen Herrn und des Geschenkes des Geistes, als wöchentliches Ostern wahrgenommen wird (...) Dadurch, daß die Kirche nicht nur einmal im Jahr, sondern an jedem Sonntag Ostern feiert, wird sie weiterhin jede Generation hinweisen ‚auf die tragende Achse der Geschichte, auf die sich das Geheimnis des Anfangs der Welt wie das ihrer endgültigen Bestimmung zurückführen lassen'." (Art. 35)[10]

Der Rahmen, in dem sich die Liturgie in Verständnis und Praxis auszulegen hat, kann darum nur die Selbstmitteilung des dreifaltigen Gottes als Wahrheit und Gnade für alle Menschen sein. Die Liturgie hat aufgrund der Inkarnation einen deutlich christologischen Schwerpunkt und wegen der Sendung des Geistes Gottes in die Herzen der Gläubigen, in die Kirche und in die ganze Welt eine unverzichtbar pneumatologische Komponente. Die Liturgie ist Handeln des erhöhten Herrn in vielfältigen Gegenwartsweisen im Geist an und in seiner Kirche. Zentral in der Liturgie und durch sie vermittelt er die Gemeinschaft mit dem Gott der dreifaltigen Liebe allen Christus-Gläubigen und mittels ihres bevollmächtigten Zeugnisses allen Menschen. Die Liturgie hat eine deutliche kosmisch-universale und eschatologische Dimension. Sie ist nicht eine von der Welt abgeschottete Selbstinszenierung einer privaten Religionsgruppierung. Liturgie ist vielmehr Gottes Dienst am Heil der Welt, den die Kirche in der Sendungsautorität Christi sakramental ausübt. In Liturgie, Verkündigung (Martyria) und Diakonie ist die Kirche ganz „Kirche für die Welt", weil sie der Leib dessen ist, der gekommen war, nicht um bedient zu werden, sondern um als der eine Mittler zu dienen und sein Leben als Lösegeld hinzugeben für die Vielheit der Menschen (vgl. Mk 10,45; 1 Tim 2,4f). Gerade weil die Kirche Christi Zeichen und Werkzeug der innigsten Gemeinschaft der Menschen mit Gott und der Menschen untereinander ist (LG 1), dient sie als „Sakrament des Heils der Welt" der ganzen Menschheit durch die Liturgie, „die der Höhepunkt ist, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt" (SC 10).

Weil der Mensch nicht nur Empfänger des Heils ist, sondern auch Vermittler und weil das Heil sich inkarnatorisch und ekklesial dar-

(4. 12. 1983 – 4. 12. 1993), Rom 1997; **Adam**, Adolf / **Berger**, Rupert: **Pastoralliturgisches Handlexikon**, Freiburg / Basel / Wien 1980. ^{5}1990.

[3] Vgl. **Lietzmann**, Hans: **Messe und Herrenmahl.** Eine Studie zur Geschichte der Liturgie (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 8), Bonn 1926, Berlin^{3} 1955; **Neuenzeit**, Paul: **Das Herrenmahl.** Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung (= Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd I), München 1960; **Betz**, Johannes: **Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter**, Bd II/1 Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem neuen Testament, Freiburg / Basel / Wien 1961, ^{2}1964; **Klos**, Herbert: **Die Sakramente im Johannesevangelium** (= SBS 46), Stuttgart (KBW) 1970.

[4] **Rauschen**, Gerhard: **Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche**, Freiburg 1908, ^{2}1910, 1–104; **Reine**, Francis J.: **The Eucharistic Doctrine and Liturgy of The Mystagogical Catecheses of Theodore of Mopsuestia**, Washington 1942; **Geiselmann**, Josef Rupert: **Die Eucharistielehre der Vorscholastik**, Paderborn 1926; ders., **Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter.** Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie, München 1937.

[5] Vgl. **Franz**, Adolf: **Die Messe im deutschen Mittelalter.** Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens, Freiburg 1902 / Darmstadt 1965; **Browe**, Peter: **Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter**, München 1933 (ND 1990). **Lubac**, Henri de: **Corpus mysticum.** L'Eucharistie au Moyen Age, Paris ^{2}1949; dt. **Corpus Mysticum.** Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie, Einsiedeln 1969; **Ubbiali**, Sergio: **Il Segno sacro**. Teologia e sacramentaria nella dogmatica del secolo XVIII, Milano 1992. **Ruffini**, Eliseo / **Lodi**, Enzo: **„Mysterion" e „Sacramentum".** La sacramentalità negli scritti dei padri e nei testi liturgici primitivi, Bologna 1987.

[6] Zur Vertiefung der Theologie der Eucharistie aus den Quellen der Kirchenväter und bes. den Zusammenhang von Kirche und Eucharistie nach der augustinischen Idee „Haupt und Leib – ein Christus," etwa **Scheeben**, Matthias Josef: **Die Mysterien des Christentums.** Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach der in ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive dargestellt (= Gesammelte Schriften II, hg. v. J. Höfer), Freiburg 1941: 385–504; vgl. dazu **Bode**, Franz-Josef: **Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott.** Die Lehre von der Eucharistie bei Matthias Josef Scheeben, Paderborn 1986; **Grabmann**, Martin: **Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin als Gotteswerk.** Ihre Stellung im thomistischen System und in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie, Regensburg 1903, 194–294; **Vonier**, Ansgar: **Das Geheimnis des eucharistischen Opfers**, Berlin 1929. **Jilek**, August: **Das Brotbrechen.** Eine Einführung in die Eucharistiefeier (= Kleine Liturgische Bibliothek, Band 2), Regensburg 1994.

[7] Unübertroffen ist **Jungmann**, J. A.: **Missarum sollemnia**. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 2 Bände, Wien 1948, ^{5}1962. Ein nachkonziliares Äquivalent bietet **Meyer**, Hans Bernhard: **Eucharistie.** Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von Irmgard Pahl (= Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 4), hg. v. H. B. Meyer u. a.), Regensburg 1989. Mit vielen Einzelstudien zu den einzelnen Teilen des erneuerten Meßritus unter pastoralen und liturgietheologischen Aspekten vgl. **Maas-Ewerd**, Theodor / **Richter**, Klemens: **Gemeinde im Herrenmahl.** Zur Praxis der Meßfeier, Einsiedeln-Zürich/Freiburg-Wien, 2. verb. Aufl. 1976; **Emminghaus**, Johannes H.: **Die Messe.** Wesen-Gestalt-Vollzug (= Schriften des Pius-Parsch-Instituts I), Klosterneuburg 1976.

[8] Vgl. **Das christliche Kultmysterium**, Regensburg ^{4}1960; vgl. **Casel**, Odo / **Gozier**, André: **Künder des Christusmysteriums**, hg. v. Abt-Herwegen-Institut der Abtei Maria Laach, Regensburg 1986. Dazu **Schilson**, Arno: **Theologie als Sakramententheologie.** Die Mysterientheologie Odo Casels, Mainz 1982.

[9] Beispielhaft war hier **Schillebeeckx**, Edward: **Christus – Sakrament der Gottbegegnung**, Mainz 1960, ^{2}1965; vgl. **Semmelroth**, Otto: **Vom Sinn der Sakramente**, Frankfurt 1960, ^{2}1963; **Villalón**, José R.: **Sacrements dans l'esprit.** Existence humaine et théologie sacramentelle (Théologie historique 43), Paris 1977. Siehe auch Luthe, Hubert (Hg.), **Christusbegegnung in den Sakramenten**, Kevelaer 1981; vgl. neuerdings auch **Lies**, Lothar: **Sakramententheologie.** Eine personale Sicht, Graz/Wien/Köln 1990.

[10] Dt.: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 150, Bonn 6. Januar 2001.

stellt, darum bedarf es grundlegender anthropologischer Überlegungen auf die symbolische Natur des Menschen, die ihm die Basis ist für die Kommunikation mit Gott und den Mitmenschen. Nur wenn er sich als personales, soziales und leibhaftes Wesen begreift, kann ihm auch aufgehen, warum Gott das Heil, das Gott in seinem dreifaltigen Leben der Liebe selber ist, auf sakramentale, d. h. realsymbolische Weise vergegenwärtigt und vermittelt. „Mit Recht gilt also die Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi: durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt und vom mystischen Leib Jesu Christi, d. h. dem Haupt und den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen. Infolgedessen ist jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinn heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht" (SC 7).

Ist dem sogenannten „heutigen Menschen" Liturgie noch zumutbar?

Nach fast vier Jahrzehnten mit der erneuerten Liturgie ist in vielen Ländern die Euphorie der liturgischen Bewegung einer Ernüchterung, ja oft Enttäuschung gewichen. Es besteht eine große Diskrepanz zwischen der offiziellen Liturgie und der mangelnden Rezeption ihrer tieferen Anliegen. In den mitteleuropäischen Ländern ist die Teilnahme an der sonntäglichen Eucharistiefeier drastisch zurückgegangen. Nie war mit der neuen Leseordnung der „Tisch des Wortes Gottes" (SC 51, DV 21) für die Gläubigen so reichhaltig gedeckt wie heute und doch ist die Bibelkenntnis, ganz zu schweigen von einer Vertrautheit mit der Heiligen Schrift, auch in protestantischen Kreisen, auf einem erschütternden Tiefstand angelangt.

Wenn auch vielerorts ein ernsthaftes Bemühen um eine sinngerechte Gestaltung der Liturgie festzustellen ist, so kann doch die Not der Verantwortlichen in der Vermittlung der theologischen und spirituellen Inhalte der Sakramente und besonders der Eucharistiefeier nicht übersehen werden.[11]

Zur Charakterisierung des Unterschieds zwischen der Anfangsdynamik der liturgischen Bewegung v. a. nach dem 1. Weltkrieg mit ihrer Erfolgsgeschichte bis zum Konzil und mit der Liturgiekrise am Ende des 20. Jh.s können die fast gleichlautenden Titel von Romano Guardini und Joseph Ratzinger dienen. Während Guardinis Erstlingsbuch „Vom Geist der Liturgie", das Ostern 1918 die berühmte Schriftenreihe „Ecclesia orans" des Abtes Ildefons Herwegen eröffnete, für eine wunderbare Aufbruchsstimmung steht, hat J. Ratzinger, der sich ausdrücklich auf Guardini bezieht, in seinem Werk „Der Geist der Liturgie. Eine Einführung"[12] sichtlich Mühe, überhaupt Verständnis zu wecken für das Wesen der Liturgie in ihrer geistlichen Tiefe und in ihren wesentlichen leibhaftigen Ausdrucksformen.

Beide Vf. sind von unterschiedlichen Zeitpunkten her konfrontiert mit dem sich im Laufe des 20. Jh.s immer deutlicher abzeichnenden Problem der „Liturgieunfähigkeit des modernen Menschen", von der Guardini beim Liturgischen Kongreß 1946 in Mainz so nachdrücklich gesprochen hatte. In einem großen Vortrag auf den Salzburger Hochschulwochen 1965 hat Joseph Ratzinger während der Hochstimmung der nachkonziliaren Liturgiereform die Liturgieunfähigkeit auf den Begriff gebracht, indem er von der „Krise der sakramentalen Idee im modernen Bewußtsein"[13] sprach.

Dem modernen Menschen, der von Säkularismus, immanentistischem und technizistischem Weltumgang geprägt ist, sind nicht nur einzelne Riten und Gesten der Liturgie unverständlich. Mit kosmetischen Änderungen und volkspädagogischen Spielereien läßt sich der Krise kaum beikommen. Hier ist eine *Sanatio in radice* verlangt. Das Problem reicht bis in die letzten Tiefen des Selbst- und Weltverständnisses des modernen Menschen und in seinen in der Tiefe verstörten Bezug zu Gott. Mit der durchschnittlichen Mentalität läßt sich nur schwer ein Zugang finden für die Grundidee der Liturgie, daß nämlich Zeichenhandlungen, die der Endlichkeit dieser Welt angehören, die Vermittlung in die Unmittelbarkeit zu Gott sein sollen. Denn Gottes Sein und Wirken bleibt vielen ein undurchdringliches Rätsel, vor dem man kapituliert und den man darum mit Gleichgültigkeit bestraft bis zum Verdacht hin, es nur mit einer Projektion oder einer Chiffre für die Unerklärlichkeit menschlicher Existenz zu tun zu haben. Die neue Religiosität der New-Age-Bewegung und das Vordringen monistischer Weltdeutung aus der Tradition asiatischer Religionen geht hinter die Erkenntnis der Personwirklichkeit und damit das personale Selbstverständnis des Menschen zurück zu einem Primat des Allgemeinen vor der Individualität.[14] Nicht die sakramentale Vergegenwärtigung des Heils in dialogisch-kommunikativer Weise ist gefragt, sondern religiöse Erfahrung des schweigenden Abgrundes, in den hinein sich das Subjekt auslöscht und in mystischer Verschmelzung eins wird. Die biblische Religion ist dagegen geprägt von einer Anrede des Menschen von Gottes Wort und einer Begegnung mit ihm in seinem heilstiftenden Handeln (Geist). Der Mensch ist bei seinem Namen angesprochen und darf sich, wie es sich in den Psalmen und im Gebet des Vater unser bezeugt, in jeder Situation an Gott wenden, der ihn im Akt der Erhörung als Person bestätigt. Das Ziel der Gott-Begegnung ist die Liebe, die nicht auslöscht und verallgemeinert, sondern bejaht und Du sagt, so daß Menschen nicht im göttlichen Numinosum aufgehen, sondern als „Söhne im Sohn" Abba, Vater, sagen können. Die Liturgie und damit auch die Messe haben eine trinitarische Struktur- und Wesensform (vgl. Gal 4,4–6; Röm 8).[15]

Schon Immanuel Kant hatte in seiner Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793) die Bekenntnisaussagen des Glaubens ihres Realitätsgehaltes und infolgedessen auch die christlichen Sakramente ihres Charakters als Gnadenmittel beraubt und sie nur noch als Symbolisierungen des moralischen Appells des Gewissens verstanden wissen wollen. Wo die Religionskritik die Kulthandlungen der Religionen nicht überhaupt als gefährliche und schädliche Ausdrucksformen der Verfremdung und als Herrschaftsmittel der Vertröstung abgetan hatte, wurden in manchen Richtungen der modernen Psychologie und Soziologie die Sakramente jenseits ihrer theologischen Inhalte auf ihre das psychische und soziale Gleichgewicht stabilisierende Funktion reduziert. Sie gelten mehr als der mythologischen Dimension des Bewußtseins zugeordnete Symbolisierung der Sehnsucht nach dem Numinosum, denn als von dem personalen Gott selbst durch den Mittler des Heils, Jesus Christus, eingesetzte und der Kirche zur Feier anvertraute Medien der realen Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen.

So stellt sich nicht nur die Frage nach der anthropologischen Verankerung der Symbolfähigkeit des Menschen, sondern noch grundlegender die Frage nach seiner Transzendenzfähigkeit, die sich in der Symbolik von Wort- und Zeichenhandlungen ausdrückt und vollzieht.

Die Sprache der Liturgie kann nur der verstehen und mitvollziehen, der die Hauptbegriffe kirchlichen Sprechens und Agierens über ihren Kontext in der natürlichen Sprache hinaus als Wort Gottes versteht, das sich in der Bekenntnissprache der Kirche auslegt (vgl. 1 Thess 2,13).

Ein wesentlicher Grund dafür, daß die theologische Vertiefung der Eucharistie und ihre liturgische Reform so wenig Früchte gebracht haben, liegt in der ungünstigen Großwetterlage des Glaubens und der Schwierigkeit, das Gott-Weltverhältnis in der heilsgeschichtlichen Vermittlung zu sehen, die ihren eschatologischen Höhepunkt im Christusereignis hat. Denn aus ihm ergibt sich die inkarnatorisch geprägte kirchliche und sakramentale Vergegenwärtigung der Lebensgemeinschaft mit Gott.

Alle Anstrengungen der Tauf-, Firm-, Erstkommunionkatechese laufen zur Enttäuschung der oft so einsatzwilligen Eltern, der Geistlichen und Lehrer ins Leere, wenn es nicht gelingt, einen in der Mitte der Person und ihres spirituellen, rationalen und ethischen Haushaltes verwurzelten Bezug zum lebendigen Gott zu vermitteln. Auf der Ebene vieler Erwachsener kommen die vielen unausgleichbar erscheinenden Spannungen und Widersprüche zwischen den kirchlichen Lehraussagen und ihrem eigenen wissenschaftlich geprägten Weltbild hinzu. Glaubbar erscheint ihnen nur, was sich vor

[11] Vgl. Heinen, Wilhelm (Hg.): **Bild-Wort-Symbol in der Theologie**, Würzburg 1969; **Baumgartner**, Konrad / **Hahn**, Ferdinand / **Schaeffler**, Richard / **Meyer**, Hans Bernhard / **Schmidt-Lauber**, Hans-Christoph / **Müller**, Gerhard L. u. a.: **Unfähig zum Gottesdienst?** Liturgie als Aufgabe aller Christen, Regensburg 1991.

[12] Freiburg-Basel-Wien 2000; vgl. auch **Kapellari**, Egon: **Heilige Zeichen in Liturgie und Alltag**, Graz / Wien / Köln 1997, ^{3}1998; grundlegend Meyer, Hans-Berhard (Hg.): **Gottesdienst der Kirche.** Handbuch der Liturgiewissenschaft 3: Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen, Regensburg 1987.

[13] **Ratzinger**, Joseph: **Die sakramentale Begründung christlicher Existenz** (= Meitinger Kleinschriften 22), Meitingen / Freising; vgl. Herten, Joachim / Krebs, Irmgard / Pretscher, Josef (Hg.): **Vergegenwärtigung.** Sakramentale Dimensionen des Lebens, Würzburg 1997.

[14] Zum Unterschied von christlicher Liebesmystik und asiatischer Ich-Entwerdungserfahrungen vgl. **Behrens**, Mathias: **Analogie und Mystik.** Ein philosophisch-theologisches Gespräch mit dem heiligen Johannes vom Kreuz (= MThSt II/57), St. Ottilien 2000.

[15] Vgl. **Götz**, Richard: **Aufgehen in die Communio des dreieinen Gottes.** Entwurf einer trinitarischen Gebetslehre im Lichte gebetstheologischer Ansätze des 20. Jahrhunderts (= MThSt II/56), St. Ottilien 1999.

der auf Naturkausalität reduzierten Rationalität als möglich erweist. Die Aktualpräsenz eines vor 2000 Jahren gestorbenen Menschen scheint allenfalls als symbolische Vergegenwärtigung des sittlichen Vorbildes Jesu einholbar zu sein. Die Realpräsenz kann dann nicht mehr bedeuten als der feste Vorsatz, sich an seinem Beispiel aufzurichten anläßlich des Essens eines Stück Brotes in Oblatenform. Völlig außerhalb der Akzeptanz scheint die Lehre von der Eucharistie als der realen Memoria des Kreuzesopfers Christi. Mit einem notorischen Unverständnis wehrt der an der Freudianischen Analyse geschulte Zeitgenosse die Deutung des Todes Jesu mit der Kategorie des Opfers oder gar des stellvertretenden, unsere Sünden sühnenden Opfers ab. Denn im striktem Gegensatz zum NT und auch den großen Konzeptionen der Erlösungslehre, inklusive der Satisfaktionstheorie Anselms, wird die Interpretation des Todes Jesu als ein von einem erzürnten, grausamen Gott abverlangtes Opfer, das ihn vernichtet, fehlinterpretiert und als so entstandenes Zerrbild empört zurückgewiesen. Die Interpretation des Opfers Christi auf dem Hintergrund eines Gottesbildes, das in der gesamten christlichen Tradition als offenbarungswidrig zurückgewiesen wurde, ist nichts weiter als der Beweis für die verqueren Interpretationsmethoden ihrer Protagonisten, die den christlichen Glauben verballhornen, um sich dann über seine Vernunftwidrigkeit zu empören. In Wirklichkeit ist das Kreuz ein blutiges Opfer nicht im rituellen Sinn, sondern weil der Opferakt in der personalen Hingabe für das Heil der Menschen besteht, die bis zur Hingabe des eigenen menschlichen Lebens Jesu geht (vgl. Hebr 5,8f; u. ö.). Demgemäß ist das Essen und Trinken „seines Fleisches und Blutes" keine thyesteische Mahlzeit oder ein „Essen vom Leib eines Gottes" im physischen oder metaphorischen Sinn mancher Mysterienreligionen, sondern die wirkliche menschliche Gemeinschaft mit dem „Wort Gottes, das Fleisch geworden ist" (Joh 1,14), in Jesus Christus, dem Sohn des Vaters, der sein Fleisch, d.h. sein Leben, hingibt für das Leben der Welt. Wer von diesem Brot ist, d.h. Gemeinschaft hat mit dem historischen und österlichen Christus, der bleibt in ihm und Christus in ihm: „Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und wie ich durch den Vater lebe, so wird jeder, der mich ißt, durch mich leben" (Joh 6,57). So offenbart sich Jesus: „Ich bin das Brot des Lebens" (Joh 6,48). Das sakramentale Essen der Gaben von Brot und Wein vermittelt wirkliche Koinonia mit dem Verbum incarnatum und schenkt denen, die an seinen Namen *glauben*, „die Macht, Kinder Gottes zu werden" (Joh 1,12). Die johanneische Christologie und Eucharistielehre bewegt sich jenseits der Alternative einer spiritualisierenden Entweltlichung und einer Verdinglichung (das kapernaitische Mißverständnis) der Offenbarung und des Glaubens.[16]

Menschseindürfen vor Gott

Gegenüber diesen tief verwurzelten Mißverständnissen und instinktiven Voreingenommenheiten läßt sich die Logik der Liturgie und besonders der Eucharistie nur entfalten im Kontext einer theozentrischen Auslegung der menschlichen Existenz und der christologischen Vermittlung der Gott-Mensch-Beziehung wie auch ihrer kirchlich-sozialen Konkretisierung.[17]

Auf dem Hintergrund einer Neuentdeckung der symbolischen Kommunikation des Menschen mit der höheren Dimension der Wirklichkeit in den Religionen (Mircea Eliade), der Symbolhaftigkeit aller geistigen Akte des Leibwesens Mensch bis hinein in die Sprache (E. Cassirer, P. Ricœur) ist die Bedeutung des anthropologischen Ansatzes von Karl Rahner für die moderne Sakramententheologie nicht zu unterschätzen. In den wichtigen Aufsätzen „Zur Theologie des Symbols" und „Wort und Eucharistie"[18] setzt Rahner seine transzendentale Anthropologie mit den Grundentwürfen des Menschen als „Hörer des Wortes" und „Geist in Welt" kategorial in die Sakramententheologie um. Er gibt eine ontologische Vertiefung des religionsphänomenologischen Symbolbegriffs. Symbole gehören nicht einem dritten Bereich zwischen Gott und Mensch an, sondern sind das wesenseigene Medium der Selbstvermittlung von Personen im Ereignis einer Kommunikation und wechselseitigen Partizipation. Der Mensch drückt sich selbst als materiell gebundenes Wesen durch seine Leiblichkeit aus, während Gott durch das von ihm geschaffene Medium der Welt (in ihrer Materialität, Zeitlichkeit, Räumlichkeit und Geschichte und Sozialität) dem Menschen real sich mitteilt. Der Höhepunkt dieser realen Selbstmitteilung ist das Symbol und Sakrament der menschlichen Natur Christi, des fleischgewordenen Wortes. Christus vergegenwärtigt sich durch die Kirche, die sein sozialer Leib ist, und die durch ihn der Kirche eingestifteten Grundvollzüge sinnenhaft konkret in worthaft-sakramentaler Gestaltform.[19]

Damit ist auch der unfruchtbare Gegensatz, auf den sich manche Kontroverstheologen kapriziert haben, zwischen einer protestantischen Kirche des Wortes und einer katholischen Kirche der Sakramente ad acta gelegt. Denn weder ist das Wort bloße Information noch das Sakrament ein bloßes Zugeständnis an die sinnliche Natur des Menschen, der angeblich nur geistig-platonische Höhen der Begegnung mit Gott suchen sollte. Die worthaft-leibhaftige Heilsvermittlung entspricht der menschlichen Natur des Heilsgeschehens auf der Grundlage der geschichtlichen und inkarnatorischen Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung.[20]

Das Wort, das Leben gibt, ist aufgrund der Inkarnation auch das Brot des Lebens, das der ist, der sein Fleisch hingibt für das Leben der Welt.[21] Die hochmütig-skeptische Gegenfrage „Wie kann er uns sein Fleisch zu essen geben?" erweist sich im Licht der Logik von Inkarnation, der hingebenden Liebe Gottes bis zum Tod am Kreuz als allzumenschlich oder vielleicht sogar als un-menschlich.

Im Kontext eines kommunikationstheoretischen Offenbarungsverständnisses können Sakramente verstanden werden als „Figuren des Lebens". In ihnen vollzieht sich die Anteilhabe am kommunikativen Leben Gottes, das sich als Liebe erwiesen hat. Die Sakramente führen den Menschen nicht über die sichtbare Welt hinaus in ein religiös-mystisches Jenseits, sondern sie fügen den Menschen in das Beziehungsgeflecht menschlicher Existenz in Kosmos und Geschichte ein. Sie stiften inmitten der Teilnahme der Glaubenden an Gesellschaft und ihrer Kultur eine universale Hoffnung auf eine letzte Offenbarung des Sinnes aller Geschichte in der Gemeinschaft aller mit Gott.[22]

Unter die Versuche einer neuen Plausibilisierung der Sakramente und der Eucharistie in einem lebensweltlichen Kontext gehört auch der Ansatz der Befreiungstheologie. Entgegen dem marxistischen Vorwurf, die Religion und ihre Riten dienten einer Vertröstung auf ein imaginäres besseres Jenseits und damit einer Befestigung ungerechter Herrschaftsstrukturen, wird die gesellschaftskritische Potenz der Sakramente betont. Wer in der Eucharistie die Liebe Christi emp-

[16] Eine der besten Auslegungen bietet **Schlier**, Heinrich: Johannes 6 und das johanneische Verständnis der Eucharistie, in ders.: **Das Ende der Zeit.** Exegetische Aufsätze und Vorträge III, Freiburg / Basel / Wien 1971, 102–123; vgl. zu Paulus: **Käsemann**, Ernst: Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre, in ders.: **Exegetische Versuche und Besinnungen I.**, Göttingen ^{6}1970, 11–34.

[17] Eine monographische Darstellung der neuen Sicht der Sakramente im allgemeinen und im einzelnen gibt **Schneider**, Theodor: **Zeichen der Nähe Gottes.** Grundriß der Sakramententheologie, Mainz 1979, ^{7}1998; vgl. auch **Hotz**, Robert: **Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West** (= ökumenische Theologie 2), hg. v. E. Jüngel u.a., Zürich / Köln / Gütersloh 1979; vgl. **Ganoczy**, Alexandre: **Einführung in die katholische Sakramentenlehre**, Darmstadt 1984; **Vorgrimler**, Herbert: **Sakramententheologie** (= Leitfaden Theologie 17), Düsseldorf 1987; **Wenz**, Gunther: **Einführung in die evangelische Sakramententheologie**, Darmstadt 1988; **Kühn**, Ulrich: **Sakramente**, Gütersloh ^{2}1990; **Courth**, Franz: **Die Sakramente.** Ein Lehrbuch für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg / Basel / Wien 1995, besonders 144–226 („Die Eucharistie als Zeichen der Lebenshingabe Jesu"); **Ugwu**, Simon Anibueze: **The methodological approaches in the manuels of fundamental sacramentology**, 1969–1995, Rom 1998.

[18] Schriften zur Theologie IV, 275–355; vgl. ders., **Selbstvollzug der Kirche.** Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie = Karl Rahner. Sämtliche Werke 19, hg. v. K. Lehmann u.a., Solothurn u. Düsseldorf / Freiburg 1995, 47–253.

[19] Grundlegend für die innere Anbindung der Sakramente an den Selbstvollzug der Kirche ist **Rahner**, Karl: **Kirche und Sakramente** (= QD 10), Freiburg-Basel-Wien 1960, ^{3}1968. Eingebürgert hat sich die Redeweise von Christus als Ur-Sakrament, der Kirche als Grund-Sakrament und ihrer Realisierung in den sieben Einzelsakramenten.

[20] Zur katholischen Erneuerung einer Theologie des Wortes und einer Neugewinnung des Sakramentsbegriffs in evangelischer Theologie vgl. **Sobotta**, Franz: **Die Heilswirksamkeit der Predigt in der theologischen Diskussion der Gegenwart** (= Trierer Theologische Studien, 21); **Skowronek**, Alfons: **Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart.** Haupttypen der Sakramentsauffassungen in der zeitgenössischen, vorwiegend deutschen evangelischen Theologie. Mit einem Geleitwort von A. Brandenburg, München 1971; **Moos**, Alois: **Das Verhältnis von Wort und Sakrament in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts**, Paderborn 1993.

[21] Vgl. hierzu die Arbeit des jungen afrikanischen Theologen **Uzondu**, Celestine Chibueze: **The Hypostatic Union as The Principle of The Eucharist.** A systematic-theological investigation, Rome 2000.

[22] Vgl. **Schaeffler**, Richard / **Hünermann**, Peter: **Ankunft Gottes und Handeln des Menschen**, Freiburg 1970, 51–87; eine ausgezeichnete Aufarbeitung dieser Ansätze gibt Hans Otmar **Meuffels**: **Kommunikative Sakramententheologie**, Freiburg 1995.

fängt, kann die gesellschaftlichen Strukturen mit ihren Unmenschlichkeiten, die der Liebe Christi entgegenstehen, nicht unangetastet lassen: „Die Materie der Eucharistie (...) erinnert daran, daß Geschwisterlichkeit im Willen Gottes wurzelt, allen Menschen die Güter dieser Welt zu überantworten, damit sie eine menschliche Welt schaffen."[23]

In diesem Sinne kann auch die Kultkritik im AT und bei Jesus richtig verstanden werden.[24] Sie hat keineswegs eine antisakramentale Tendenz und zielt nicht auf ein spiritualistisch ausgedünntes und nur moralisches Christentum. Sie richtet sich vielmehr gegen die Trennung von Gottes- und Nächstenliebe, deren Einheit gerade in der Eucharistie bezeugt wird. Gott braucht keine Opfer im Sinne einer Destruktion der Opfergaben, die ihn erst zur Liebe gegenüber dem Menschen bewegen müßten. Die „Anbetung des Vaters in Geist und Wahrheit" (vgl. Joh 4,23f) oder der „latreutische Gottesdienst im Logos" besteht hingegen darin, sich angesichts des göttlichen Erbarmens selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt (vgl. Röm 12,1). Das Opfer im biblischen Sinn kann niemals in einer Logik der Vernichtung von Gott geschaffener Gaben und Lebewesen bestehen, um etwa die Überlegenheit der höheren Mächte und die Unterlegenheit des Menschen symbolisch auszudrücken. Denn Schöpfung bedeutet Anteilgabe an der unendlichen Fülle des Seins Gottes und ist deshalb in allem gut. „Denn alles, was Gott geschaffen hat, ist gut, und nichts ist verwerflich, wenn es *metá eucharistías* genossen wird; es wird geheiligt durch den Logos Gottes und durch das Gebet" (vgl. 1 Tim 4,4). Es geht beim Opfer im christologischen und eucharistischen Sinn nicht um die Zerstörung, die bei Gott einen sadistisch-masochistischen Affekt auslösen würde, sondern um die Willenseinheit in der Liebe, die aber bis zur Hingabe des Sohnes durch den Vater und die Selbsthingabe des Sohnes im Gehorsam bis zum Tod am Kreuz geht, die auch die Annahme des Menschen im Sohn und die Selbsthingabe der Glaubenden in, mit und durch den Sohn an den Vater auslöst und trägt. Freilich kann ein deistisch-unitarisches Gottesverständnis und die Reduktion des Gottverhältnisses des Menschen auf Moral die Idee des Opfers als hingebende Liebe niemals einholen. Es geht vielmehr um die Menschwerdung Gottes und um die Verähnlichung (Vergöttlichung) des Menschen, wie Athanasius gegenüber der Trostlosigkeit des arianischen Gottesbildes herausgestellt hat (vgl. de incarnat. 54).

Der Verständnisrahmen für das Opfer der Eucharistie ist das Wort des johanneischen Christus beim Letzten Abendmahl: „Wenn nun ich der Didaskalos und Kyrios euch die Füße gewaschen habe, euch zum Beispiel, damit auch ihr tut, wie ich euch getan habe" (Joh 13,15), dann ist dies die beste Interpretation des kultisch-liturgischen oder realsymbolischen Geschehens der Proklamation des Todes des Herrn und seiner Lebenshingabe für uns bis zu seiner Wiederkunft (1 Kor 11,26ff). Das Opfer Christi am Kreuz und die Vergegenwärtigung dieses Opfers in der sakramentalen Feier des eucharistischen Mysteriums und der steten Einbeziehung der Kirche (Opfer der Kirche) sind nicht Kult und Opfer im Sinne einer Einwirkung auf Gott, sondern die von Christi Stiftungsinitiative getragene und im Geist Gottes lebendig gemachte konkrete Selbstvermittlung Gottes und seine definitive Heilszusage, die uns zur Nachfolge Christi und zur Gleichgestaltung mit seiner Gesinnung und Tat der hingebenden Liebe verpflichtet und befähigt.[25]

Eucharistie ist darum Einbezogenwerden in die Dank-Sagung Christi gegenüber dem Vater (Mk 14,22f), bedeutet tägliches Erneuertwerden der Gnade der Gottessohnschaft, die wir durch das Eingestiftetwerden in die Sohnesrelation Christi zum Vater in der Taufe ein für alle Mal empfangen haben. Eucharistie als Verkündigung der Lebenshingabe Christi, aus der wir das göttliche Leben empfangen, bedeutet auch je neu genährt und gestärkt werden zur Erfüllung der Sendung Jesu, die wir vom Sohn empfangen haben: „Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich durch den Vater lebe, so wird auch jeder der mich ißt, durch mich leben." (Joh 6,57).

Es ist also letztlich der trinitarische Horizont, in dem die Eucharistie als Brot des Lebens dankbar anerkannt werden kann und nicht als Zumutung an die Vernunft zurückzuweisen wäre.[26] In einem unitarisch-deistischen Gottesverständnis in Verbindung mit einer auf Moralität verkürzten Anthropologie und einem mechanistischen Begriff der Materie muß der Eucharistieglauben der Kirche mit seinen konstitutiven Elementen wie ein Märchen aus der Wunder- und Sagenwelt unserer mythologisch befangenen Altvorderen erscheinen.

Die erneuerte Theologie der Eucharistie hat vielleicht darum nicht die erwarteten Früchte gebracht, weil sie sich auf der Sandbank des Deismus und im Treibsand der Erlebnisgesellschaft festgefahren hat. Das Schifflein Petri kann nur wieder flott werden, wenn es gelingt im Zeugnis des Glaubens in der Familie, den Gemeinden, in der Schule und den Bildungsstätten den naturalistischen Fehlschluß aufzulösen, der Millionen Menschen hindert, bei Gott das alles erhellende „Wort ihres Lebens" zu suchen und von ihm das „Brot für ihr Leben" in Zeit und Ewigkeit zu erbitten. Denn m. E. liegt der erste Grund der Gotteskrise und damit der Liturgieunfähigkeit darin, daß die rational verantwortbare Synthese von Schöpfungsglauben und Evolutionsbiologie vielen nicht nachvollziehbar ist. Weil der Mensch als Spezies ein Produkt immanent und empirisch aufweisbarer Kausalitäten ist, scheint auch der mögliche Inhalt des Gedankens an einen weltunabhängigen transzendenten Urheber aller Wirklichkeit überhaupt und ihrer Entfaltungsbedingungen selbst nur ein Produkt der Evolution zu sein. Der Verdacht, mit dem Glauben an Gott und sein persönliches Interesse mir gegenüber nur einer Illusion und einem Wunschgedanken aufzusitzen, ist emotional und intellektuell so tief sitzend, daß Gott nicht als die alles bestimmende Realität anerkannt wird, die ich als reales Ziel annehmen kann. Gott bleibt nur als eine vage Grenzidee ohne alle Begründung für eine reale Hoffnung. Was will man von einer bloßen Chiffre oder Projektion erwarten?

Übersehen wird dabei, daß bei aller Bedingtheit eines in seinen Vollzügen leibgebundenen Geistes der Gegenstand des Denkens keineswegs Produkt des Denkens, sondern die Voraussetzung seines Erkanntwerdens bildet. Wenn die reale Welt nicht ein Produkt des Denkens ist, sondern seine Voraussetzung, dann ist auch ihr realer Grund, der als die Bedingung ihres Seins und ihres Erkanntwerdens zum Inhalt des menschlichen Geistes wird, nicht dessen Hervorbringung, sondern die Eröffnung seines Vollzugs. Dann muß und kann der Mensch auch ganz realistisch hoffen, daß sich ihm dieses Geheimnis zeigt in der Dramatik der menschlichen Geschichte und sich ihm als die Erfüllung der Hoffnung zuspricht, die den Menschen über die natürlichen Bedingungen der Entstehung und Erhaltung seines Lebens hinausweist, die ihm aber die Natur nicht bieten kann. Im Horizont der Sinnfrage und der Unendlichkeit der Hoffnung wird dem Menschen manifest, daß Leben mehr ist als die biologischen Funktionen, die ihn in seiner irdischen Existenz ermöglichen. Dann kann er hoffen, daß er nicht nur vom Brot allein leben muß, sondern daß Leben des Menschen heißt, aus dem Wort Gottes und mit Gott zu leben, der in seinem WORT einer von uns geworden ist und der sich so als das Brot des ewigen Lebens offenbarte.

Christologisch-pneumatologische Grundlegung: Christus – die Proexistenz Gottes für den Menschen

Die Feier der Eucharistie ist die sakramentalste Verdichtung und Vergegenwärtigung des Christusereignisses durch den Heiligen Geist im Leben der Kirche.[27]

Damit hängt die neuere Eucharistielehre ab von den Aussagen der modernen Christologie und Pneumatologie. Methodische Voraussetzung ist die innere Einheit von Altem und Neuem Testament sowie auch die Identität des wirklichen geschichtlichen Jesus mit seiner Bezeugung von der Urkirche, also von der Authentizität des Neuen Testaments.[28] Die ersten Jünger nach Ostern waren davon überzeugt, daß das Urbekenntnis zur Identität des Jesus der Geschichte und des Christus des Glaubens (Röm 10,9) durch das Handeln Gottes verbürgt ist, der ihn als den eigenen Sohn ausweist (Röm 1,3; 8,3) und die Er-

[23] **Gutiérrez**, Gustavo: **Theologie der Befreiung**, Mainz [10]1992, 320.

[24] Vgl. **Hahn**, Ferdinand: **Der urchristliche Gottesdienst** (= SBS 41), Stuttgart 1970.

[25] Vgl. **Deissler**, Alfons: Das Opfer im Alten Testament in: **Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche.** Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahls, hg. v. K. Lehmann u. E. Schlink (= Dialog der Kirchen 3), Freiburg / Göttingen 1983, 17–35; **Frank**, Karl Suso: **Zum Opferverständnis der Alten Kirche**, ebd. 40–50; **Hahn**, Ferdinand: **Das Verständnis des Opfers im Neuen Testament**, ebd. 51–91;

[26] **Greshake**, Gisbert: **Der dreieine Gott.** Eine trinitarische Theologie, Freiburg / Basel / Wien 1997, hat die trinitarische Hermeneutik aller Glaubensaussagen und auch der Eucharistie eindrucksvoll herausgearbeitet.

[27] Dies hat der Rez. in einer liturgisch-theologischen Darstellung mit einer Spiegelung der wesentlichen Vollzüge der Messe im Verkünden, Heilshandeln, Sterben und Auferstehen Jesu zu zeigen versucht: **Müller**, Gerhard Ludwig: **Laßt uns mit ihm gehen.** Eucharistiefeier als Weggemeinschaft, Freiburg / Basel / Wien 1990; **Nichols**, Vincent: **Promise of Future Glory**, London 1997.

[28] Vgl. dazu die wichtige Studie von **Vordeholzer**, Rudolf: **Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn.** Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik (= Sammlung Horizonte. Neue Folge 31), Freiburg 1998.

kenntnis der Einheit von Vater und Sohn durch die Gabe des Heiligen Geistes begründet (1 Kor 12,3). Ein Jesus-Bild hinter oder gar gegen die urkirchlichen Zeugen und die neutestamentlichen Zeugnisse zu suchen, bleibt in bloßen Rekonstruktionen stecken, die den historischen Jesus nie erreichen und sich als Jesus-Bilder nach eigenem Bild und Gleichnis, also als Muster ohne überzeugenden Wert erweisen. Die für das Verständnis des Letzten Abendmahls und die nachösterlichen Feiern des Brotbrechens oder Herrenmahls so wichtige Frage nach dem Selbstverständnis Jesu angesichts des ihm zugedachten gewaltsamen Todes kann nicht beantwortet werden von aprioristischen Spekulationen aus, wie Jesus sich angeblich eigentlich nur verstanden haben kann. Denn hier greift das Vorverständnis der Interpreten 2000 Jahre später störend ein.

Nach dem Zeugnis der Schrift trat Jesus als der Bringer der eschatologischen Gottesherrschaft auf, die in ihm selbst als Angebot und Herausforderung zur bedingungslosen Nachfolge wirksam präsent ist. Der gewaltsame Tod am Kreuz hat ausschlaggebende Heilsbedeutung, nicht weil Gott eine zusätzliche Bedingung an seinen Vergebungswillen geknüpft hätte, sondern weil er das Gottesreich durch die Sendung Jesu und dessen Treue auch gegenüber dem Widerstand der Sünder Ereignis werden läßt.[29] Der frei übernommene Tod ist die Erfüllung der Proexistenz Gottes in der Dahingabe des Sohnes und seiner Auslieferung in die Hände der Sünder. Kraft der Treue Jesu bis in den Tod hat er den Tod als die Erscheinung der Lebensferne von Gott, also die Vernichtung des Lebens, durch seine Liebe vernichtet und die Gottesherrschaft als ewiges Leben aufgerichtet für jeden, der glaubt. Jesus wurde nicht von seinem Tod wie von einem Unfall überrascht, sondern hat in einem freien Akt in betendem Dialog mit dem Vater den Tod auf sich genommen. Wenn die Glaubensgemeinschaft die Leben stiftende Macht des Todes und der Auferstehung Jesu mit Bezug auf die Ideen des leidenden Gerechten[30], des stellvertretenden Sühneleidens des Gottesknechts[31], des Opfers des Gehorsams im Heiligen Geist (Hebräerbrief) auslegt, dann applizierte sie nicht irgendwelche Kategorien auf ein krudes Faktum[32]. Denn die Synthese von Interpretation und vernunftlosem Zufall ergibt keinen Sinn. Es geht vielmehr um die sprachliche Erschließung und gedankliche Vermittlung des Handelns Jesu mit Bewußtsein und im Heiligen Geist, so daß es der Geist Gottes und der erhöhte Herr selber sind, die den „Sinn der Schrift erschließen".

Als *causa efficiens* der Rechtfertigung des Sünders gibt das Trienter Rechtfertigungsdekret übrigens nicht das Leiden Christi an, das erst den beleidigten Gott zur Vergebung bewegen würde, sondern das vorangehende Erbarmen Gottes im Heiligen Geist, während das Leiden Christi *causa meritoria* ist, und den Sakramenten eine Instrumentalursächlichkeit zukommt (DH 1529) – ein bedeutungsvoller hermeneutischer Hinweis auf das Verständnis des Erlösungsopfers Christi und den Opfercharakter der hl. Messe. Den Zugang zur Heilsrelevanz des Kreuzes Christi bietet schon das Urkerygma: „Christus ist für (*hyper*) unsere Sünden gestorben" (1 Kor 15,3). Die Dahingabe des Sohnes in die Hände der Sünder ist die Offenbarung der Sünde und Tod überwindenden Liebe des Vaters. Die Bereitschaft des Sohnes, im Gehorsam zum Versöhnungswillen des Vaters sein Leben als Mensch einzusetzen, ist nur zu verstehen, insofern er der ist, „der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat" (Gal 2,20; 1 Tim 2,5) „als Gabe und Opfer, das Gott gefällt" (Eph 5,2.25). Wenn schon das urkirchliche Zeugnis den Tod Jesu als Opfer versteht, in dem Gott die Welt mit sich versöhnt, als Aufrichtung des Bundes im Blut Christi „zur Vergebung der Sünden" (Mk 14,24; Mt 26,28; Lk 22,20; 1 Kor 11,25; Röm 3,23f; 2 Kor 5,14–21; 1 Petr 2,23ff; Tit 2,11; Hebr 7,25; 8,6; 10,5.10; vgl. Ex 24,8; Jer 31,31; Jes 55,3), dann fehlt der Kritik am biblischen Opferverständnis jede rationale Basis.[33] Statt durch die unzulässige Verfremdung des biblischen Opferverständnisses durch die pagane Sicht einer notwendigen Versöhnung erzürnter Götter mittels blutiger Destruktion der Opfergabe (Tieropfer oder gar Menschenopfer) für den so genannten „modernen" Menschen eine Hürde aufzubauen, sollte man sich besser um ein tieferes Verständnis der biblischen Botschaft und Sprache bemühen.

Der Tod Jesu ereignete sich nicht innerhalb einer rituellen Opferhandlung, sondern war die Folge einer juristisch verhängten Todesstrafe. Er war eine behördlich angeordnete Hinrichtung. Schon deswegen kann nicht von einem kultisch mißverstandenen blutigen Opfer die Rede sein, weil sonst den Richtern und Henkern die Rolle der Opferpriester zukäme, Christus ihr Menschenopfer und Gott, den Jesus als seinen Vater ansprach, ein blutrünstiger Moloch wäre, den nach Blut giert, und der sich mit bis zum Äußersten gesteigerter Perversion sogar am qualvollen Sterben des eigenen Sohnes ergötzte. Wahrlich würde es sich nicht um Gott, sondern um einen Götzen handeln, wodurch der Gottesglaube Israels geradezu in sein Gegenteil verkehrt worden wäre. Jesus ist aber in der Sprache des Hebräerbriefes selbst Priester und Opfergabe nach einer ganz neuen Ordnung (Hebr 9,11–15). Durch den Willen Jesu, dem Vater gehorsam zu sein in der Ausführung seiner Sendung unter Inkaufnahme des gewaltsamen Todes, empfängt dieses Ereignis soteriologische Bedeutung. Wenn dieser Tod in den Kategorien des Sühneleidens und des Opfers ausgelegt wird, ist der Inhalt dieser Sprachbilder von der Soteriologie zu beziehen. Falsch wäre es, inhaltlich Konnotationen aus anderen Bedeutungszusammenhängen in die Soteriologie einzutragen. Theologische Begriffe müssen immer von ihrem Inhalt geprägt werden. Nie darf ein inhaltliches Vorverständnis die Wahrnehmung des Inhaltes verformen. Der Verstehensrahmen der beiden ntl. Abendmahlstraditionen (in vier Berichten) ist denn auch die Vater-Sohn-Relation. Die Abendmahlstradition mit der Einsetzung der Eucharistie ist eingebettet in die Passionserzählungen. Nur weil Jesus im Gehorsam zur Sendung vom Vater freiwillig den Tod auf sich nahm, hat sein Kreuzestod auch eine universale Heilsbedeutung „für die vielen". Sie ist Neustiftung des Gottesbundes in seinem Blut. Er verknüpft durch die Einsetzungsworte die heilsrelevante Selbstdahingabe bis zum Tod am Kreuz mit der von ihm den Jüngern aufgetragenen Anamnesis, die Gemeinschaft, die durch das Genießen von Brot und Wein gestiftet wird, mit ihm und der Kirche. So ist in innerer Verknüpfung in dreifachem Sinn von dem einen Leib Christi die Rede: in seiner historischen Existenz, den eucharistischen Gaben und in der Kirche als seiner sozialen Präsenzweise (vgl. 1 Kor 10,16).

Die Tiefenerschließung der Eucharistie hängt darüber hinaus auch von der Sicht der Auferstehung Christi ab. Wäre „Auferweckung" nur ein Interpretament, sozusagen ein Etikett, das einer Flasche aufgeklebt wird ohne Rücksicht auf die Übereinstimmung von dem, was drauf steht, und dem, was drinnen ist, dann könnte man die Versammlung von Jesus-Fans nach dem Scheitern Jesu am Kreuz nur verstehen als trotziges Weitermachen mit seinen Anliegen. Das Herrenmahl wird denn auch oft zu Unrecht in eine Reihe gestellt mit Jesu Einladung an die Sünder zum Mahl. Diese Sündermähler hatten hingegen den Sinn, die universale Reichweite der Berufung aller in die Königsherrschaft Gottes zu bezeugen. Die Stiftung der Eucharistie während des Letzten Abendmahls hat freilich kirchenstiftenden Charakter und weist auf die lebendige und Leben stiftende Präsenz des

[29] Zur Diskussion um das Todesverständnis vgl. Kertelge, Karl (Hg.): **Der Tod Jesu.** Deutungen im Neuen Testament (= QD 74), Freiburg / Basel / Wien 1976, ²1982; und die Kontroverse zwischen **Vögtle,** Anton: Jesus von Nazaret, in: **Ökumenische Kirchengeschichte I,** hg. v. R. Kottje u. B. Möller, Mainz/München 1970, 324) und **Schürmann,** Heinz: **Gottes Reich-Jesu Geschick.** Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung, Freiburg-Basel-Wien 1983; ders.: **Jesus – Gestalt und Geheimnis.** Gesammelte Beiträge, hg. v. K. Scholtissek, Paderborn 1994,157–265; unter systematischen Gesichtspunkten vgl. **Hillenbrand,** Karl: **Heil in Jesus Christus.** Der christologische Begründungszusammenhang im Erlösungsverständnis und die Rückfrage nach Jesus, Würzburg 1982; **Müller,** Gerhard Ludwig: **Katholische Dogmatik.** Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg-Basel-Wien 1995, ⁴2001, 273–308.

[30] Vgl. **Ruppert,** Lothar: **Jesus als der leidende Gerechte?** Der Weg Jesu im Lichte eines alt- und zwischentestamentlichen Motivs (= SBS 59), Stuttgart 1972.

[31] Vgl. **Haag,** Herbert: **Der Gottesknecht bei Deuterojesaja** (= Erträge der Forschung 233), Darmstadt 1985.

[32] Zur Auslegung heute schwer verständlicher biblischer Grundbegriffe vgl. **Hoffmann,** Norbert: **Sühne.** Zur Theologie der Stellvertretung, Einsiedeln 1981; ders.: **Kreuz und Trinität.** Zur Theologie der Sühne (= Kriterien 61), Einsiedeln 1982; **Menke,** Karl-Heinz: **Stellvertretung.** Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie (= Sammlung Horizonte. Neue Folge 29), Einsiedeln 1991; **Niewiadomski,** Józef / **Palaver,** Wolfgang: **Dramatische Erlösungslehre.** Ein Symposion (= Innsbrucker Theologische Studien 38), Innsbruck / Wien 1992.

[33] Ohne wissenschaftlichen Wert ist Eugen Drewermanns exegetisch, historisch und systematisch gänzlich verfehlte Kritik des Opferverständnisses des Kreuzes und der Eucharistiefeier mit Hilfe einer Annäherung an Freuds Schema des Ödipuskomplexes und damit phantasmagorische Verballhornung zu einem Menschenopfer, etwa wie bei den alten Azteken. Vgl. Görres, Albert / Kasper, Walter (Hg.): **Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens.** Anfragen an Eugen Drewermann (= QD 113), Freiburg / Basel / Wien 1988; **Splett,** Jörg: Erlösung wovon? Aus der Sicht philosophischer Anthropologie in: **MThZ 43** (1992) 316; **Schnackenburg,** Rudolf: Jesus der Erlöser. Neutestamentliche Leitlinien und Perspektiven in: **MThZ 43** (1992) 39–50; **Müller,** Gerhard Ludwig: Neue Ansätze zum Verständnis der Erlösung. Anfragen an Eugen Drewermann in: **MThZ 43** (1992) 51–73.

auferstandenen Herrn in der Gemeinde der an seinen Heilstod und seine Auferstehung Glaubenden hin. Darum feiert Jesus selbst mit den an ihn Glaubenden Eucharistie, indem er ihnen den Sinn der Schrift erschließt und ihnen das Brot bricht und es ihnen zu essen gibt (vgl. Lk 24,27.30). Darum ist Eucharistie Selbstvollzug der Kirche, und an ihr können nur die teilnehmen, die „an der Lehre der Apostel, an der Koinonia, am Brechen des Brotes und den Gebeten festhalten" (Apg 2,42). Der Glaube des Herzens, „daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat", und das Bekenntnis des Mundes „Jesus ist der Herr" (Röm 10,9f) sowie die volle Gemeinschaft mit dem ekklesialen Leib Christi (1 Kor 10,16f) ist keineswegs eine von außen gesetzte willkürliche Hürde, sondern die innere Bedingung der sakramentalen Mitfeier, d. h. der *manducatio oralis et spiritualis*: Für diejenigen, die durch Glaube, Bekenntnis und Taufe schon Glieder der Kirche sind, gilt: „Jeder soll sich selbst prüfen; erst dann soll er von dem Brote essen und aus dem Kelch trinken. Denn wer davon ißt und trinkt, ohne zu bedenken, daß es der (eucharistische und ekklesiale; vgl. 10,16f) Leib des Herrn ist, der zieht sich das Gericht zu, indem er ißt und trinkt" (1 Kor 11,28f). Für die Noch-nicht-Glaubenden und Ungetauften, aber auch für die der Koinonia fernbleibenden Kirchenglieder gilt: „Wir haben einen Opferaltar, von dem die zu essen keine Vollmacht haben, die dem Zelt dienen" (Hebr 13,10). Der Wesensunterschied zwischen dem Leib Christi in der Gestalt des Brotes und dem gewöhnlichen Brot verbietet auch eine lineare Übertragung der Gesetze des gewöhnlichen Mahls auf die sakramentale Memoria des Pascha-Mysteriums. Die liturgische Gestaltform ergibt sich aus dem theologischen Tiefensinn der Eucharistie und kann nicht aus einem „Benimm-bei-Tisch-Buch" abgeschrieben werden.

Schließlich wird die Eucharistie von der Christologie her innerlich durch die Eschatologie dimensioniert. Da die gesamte Existenz des Christen und der Weg seiner Kirche auf die Wiederkunft Christi ausgerichtet ist, kann das Herrenmahl nur in eschatologischem Licht gefeiert werden als „Proklamation des Todes des Herrn, bis er wiederkommt" (1 Kor 11,26).

Im Rückgriff auf die trinitarisch-christologische und pneumatologische Grundlage des gesamten Christentums kann die Eucharistie nun mit der Liturgiekonstitution bestimmt werden: „Unser Erlöser hat beim Letzten Abendmahl in der Nacht, da er überliefert wurde, das eucharistische Opfer seines Leibes und Blutes eingesetzt, um dadurch das Opfer des Kreuzes durch die Zeiten hindurch bis zu seiner Wiederkunft fortdauern zu lassen und so der Kirche, seiner geliebten Braut, eine Gedächtnisfeier seines Todes und seiner Auferstehung anzuvertrauen: das Sakrament huldvollen Erbarmens, das Zeichen der Einheit, das Band der Liebe, das Ostermahl, in dem Christus genossen, das Herz mit Gnade erfüllt und uns das Unterpfand der künftigen Herrlichkeit gegeben wird" (SC 47).

Themen der Systematik im ökumenischen Horizont

Die moderne Theologie hat die Fixierung auf kontroverstheologische Einzelprobleme überwunden. Es geht nicht mehr darum, wer mit großem exegetischen Scharfsinn und erdrückenden patristischen Belegen in Fragen des Opfercharakters[34], der Transsubstantiation am Ende über den konfessionellen Kontrahenten triumphiert. Entscheidend für den Durchbruch war die Verlagerung vom bloßen Sakramentsempfang auf den Sakramentsvollzug.[35] Die Liturgiekonstitution sieht die ganze Meßfeier als „einen einzigen Kultakt" (SC 56) mit den beiden integrierenden Teilen des Wortgottesdienstes und der Eucharistiefeier.[36] Geht man von dem umfassenden Heilswillen Gottes aus, der sich uns mitteilt als Gnade und Leben, dann ist die Liturgie nichts anderes als der der Kirche aufgetragene Vollzug des Priesteramtes Christi, der sich in allem als das Subjekt der Verkündigung, der Opfermahlfeier und der Selbstgabe in den eucharistischen Gestalten erweist. So kann man von einer Aktual-, Verbal-, und Real-(Substantial-)präsenz sprechen. Christus ist in der Eucharistiefeier gegenwärtig, insofern er durch den Dienst des Priesters sakramental als Haupt handelt und durch alle Gläubigen im Vollzug des gemeinsamen Priestertums sakramental als Leib, der die Kirche ist, sich vergegenwärtigt und insofern alle, Priester und Gläubige, von ihm mittels der eucharistischen Feier und des Empfangs des sakramentalen Leibes und Blutes in die Communio mit ihm, dem Vater und dem Heiligen Geist einbezogen werden. Die verschiedenen Gegenwartsweisen sind die Darstellung seiner einzigen Gegenwart als der Hohepriester des Neuen Bundes (vgl. SC 7). Von hohem lehramtlichen Gewicht sind die integralen Darstellungen der erneuerten Theologie und Liturgie 1. im „Katholischen Erwachsenen-Katechismus: Das Glaubensbekenntnis der Kirche", S. 343–363, der von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegeben worden ist (Bonn 1985); sowie 2. im „Katechismus der Katholischen Kirche, Art. 1322–1419 (Rom 1993). Repräsentativ für die evangelisch-lutherische Sicht ist der ökumenisch der neueren katholischen Sicht sehr nahe kommende offizielle „Evangelische(r) Erwachsenenkatechismus. Kursbuch des Glaubens"[37] S. 1104–1121 mit Verweis auf wichtige ökumenische Dialogdokumente (Arnoldshainer Thesen von 1957, Leuenberger Konkordie, lutherisch-katholischer USA-Dialog)[38].

Auf der Grundlage systematischer Gesamtdarstellungen einer Theologie der Eucharistie[39] kann man die wesentlichen Dimensionen benennen, bei denen ein hohes Maß an ökumenischer Konvergenz erreichbar ist.[40]

[34] Vgl. **Beyer**, Ulrich: **Abendmahl und Messe.** Sinn und Recht der 80. Frage des Heidelberger Katechismus (= BGLRK 19), Neukirchen-Vluyn 1965; **Wislöff**, Carl Fr.: **Abendmahl und Messe.** Die Kritik Luthers am Meßopfer (= AGTL XXII), Berlin u. Hamburg 1969. **Averbeck**, Wilhelm: **Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie** (= KKS XIX), Paderborn 1966; **Lies**, Lothar: **Origenes' Eucharistielehre im Streit der Konfessionen.** Die Auslegungsgeschichte seit der Reformation (= IthS 15), Innsbruck / Wien 1985. Systematisch anregend ist immer noch **Söhngen**, Gottlieb: **Das sakramentale Wesen des Messopfers**, Essen 1946.

[35] Eine kurzen Überblick über das neuere Verständnis gibt **Feld**, Helmut: **Das Verständnis des Abendmahls** (= Erträge der Forschung 50), Darmstadt 1976; einen Einblick in die gegenwärtige Praxis und das gängige Bewußtsein gibt, allerdings mit unterschiedlichem Niveau der Gelegenheitsarbeiten, der Sbd zum Evangelischen Kirchentag in Stuttgart 1999: **Abendmahl.** Fest der Hoffnung. Grundlagen – Liturgien – Texte, hg. im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentages v. Bergerau, Christiane / Schomburg, Rainer / von Essen, Martin, Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus) 2000.

[36] Eine tiefschürfende Erhebung der einzelnen Aspekte der Theologie, bes. auch der Einzelelemente des eucharistischen Hochgebetes bietet **Haunerland**, Winfried: **Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der Eucholologie des Missale Romanum** (= LWQF 71), Münster 1989.

[37] Im Auftrag der Katechismuskommission der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, hg. v. Jentsch, Werner u.a., Gütersloh 1975.

[38] Vgl. **Schieffer**, Elisabeth: **Von Schauenburg nach Leuenberg**. Entstehung und Bedeutung der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa = KKS XLVIII, Paderborn 1983. Einen guten Überblick über den Stand des katholischen, reformierten und lutherischen Verständnisses in der Gegenwart und im ökumenischen Dialog bieten **Garijo-Guembe**, Miguel / **Rohls**, Jan / **Wenz**, Gunther: **Mahl des Herrn.** Ökumenische Studien, Frankfurt a. M. / Paderborn 1988; mit einer Dokumentation des ökumenischen Gesprächsstandes auf der Basis wichtigster Dialogdokumente ist sehr hilfreich **Schütte**, Heinz: **Glaube im ökumenischen Verständnis**. Grundlage christlicher Einheit. Ökumenischer Katechismus, Paderborn / Frankfurt a. M. 13. aktual. Aufl. 1996.

[39] **Betz**, Johannes: Eucharistie als zentrales Mysterium, in: **Mysterium Salutis.** Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik IV/2, hg. v. Feier, J. / Löhrer, Magnus, Einsiedeln / Zürich / Köln 1973, 185–313; **Auer**, Johann: **Allgemeine Sakramentenlehre und Das Mysterium der Eucharistie** (= KKD VI), Regensburg 1971, ^{3}1980; **Scheffczyk**, Leo: **Die Heilszeichen von Brot und Wein.** Eucharistie als Mitte christlichen Lebens, München 1973; **Gerken**, Alexander: **Theologie der Eucharistie**, München 1973; **Schneider**, Theodor: **Deinen Tod verkünden wir.** Gesammelte Studien zu einem erneuerten Eucharistieverständnis, Düsseldorf 1980; **Bachl**, Gottfried: **Eucharistie – Essen als Symbol?** Zürich 1983; **Nocke**, Franz-Josef: Eucharistie, in: **Handbuch der Dogmatik 2**, hg. v. Schneider, Th., Düsseldorf 1992, 267–305; **Koch**, Günter: Sakramentenlehre – Das Heil aus den Sakramenten: Glaubenszugänge, in: **Lehrbuch der Katholischen Dogmatik 3**, hg. v. Beinert, W., Paderborn 1995, 417–445 (Die Eucharistie); **Müller**, Gerhard Ludwig: **Katholische Dogmatik.** Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg / Basel / Wien 1995, ^{4}2001, 680–713 (Die Feier der gott-menschlichen Koinonia); umfassende neue Monographie von **Garz**, Manuel Gesteira: **La Eucharistía-Misterio de communion** (= Verdad e Imagen 123), Salamanca 1992, ^{3}1995; **Pannenberg**, Wolfhart: **Systematische Theologie 3**, Göttingen 1993, 314–369 (Das Herrenmahl und der christliche Gottesdienst).

[40] Zu vergleichen sind die Beiträge zum Thema Eucharistie in den internationalen Dialogdokumenten: **Dokumente wachsender Übereinstimmung.** Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982, 1982–1990, 2 Bände, hg. u. eingel. v. Meyer, Harding / Urban, Hans Jörg u.a., Paderborn/Frankfurt a. M. 1983, 1992; vgl. **Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen**, Direktorim zur Ausführung der Prinzipien und Normen für den Ökumenismus (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 11), hg. v. Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1993; Hilberath, Bernd Jochen / Sattler, Dorothea (Hg.), **Vorgeschmack.** Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie. FS Theodor Schneider, Mainz (Grünewald 1995); **Lies**, Lothar: **Eucharistie in ökumenischer Verantwortung**, Graz 1996. Vgl. **Kühn**, Ulrich: Abendmahl und Opfer, in: **Eucharistie.** Beiträge zur Erneuerten Agende, hg. v. **Völker**, A., Berlin 1993, 61–76; **Schulz**, Frieder: Die Eucharistie im katholischen Weltkatechismus (1993) und in der erneuerten Agende (Vorentwurf 1990). Eine

1. Die Eucharistie ist sakramentale Memoria (Anamnesis) des Kreuzestodes Christi und Anteilgabe am Leben des österlichen Christus:

Die Jünger sind von Jesus beauftragt zur Proklamation seines Todes bis zu seiner Wiederkunft. Indem sie die liturgische Feier vollziehen, gibt sich Christus als das eigentliche Subjekt des historisch einmaligen und unwiederholbaren Kreuzesopfers und seiner sakramentalen Vergegenwärtigung zu erkennen. Im Rückgang zur frühkirchlichen Einheit von Anamnese, Epiklese und Kommunion erscheint das innere Gefüge der Eucharistie, das die klassischen Entgegensetzungen in der Kontroverstheologie überwölbt und eine einheitliche Sicht ermöglicht. In den Beziehungen der göttlichen Personen sind die Sendungen des Sohnes und des Geistes grundgelegt, die antwortend die Kirche einbeziehen, die durch die Inkarnation entsteht und durch den Heiligen Geist verlebendigt und in ihrer antwortenden Rückbewegung auf den Vater hin ausgerichtet wird. Es gibt eine gegenläufige Richtung der anabatischen und katabatischen Richtung, aber keine Konkurrenz zwischen ihnen.[41]

2. Die eucharistische Aktualpräsenz Jesu.

Indem er sich selbst in Erinnerung bringt, werden die Gläubigen in seine Hingabe an den Vater und in die Dahingabe (Proexistenz) des Sohnes einbezogen und durch den Geist des Vaters und des Sohnes im Glauben gestärkt und in der Liebe dem Leib Christi, der die Kirche ist, tiefer verbunden (vgl. schon die trinitarische Struktur des Hochgebetes bei Hippolyt).

3. Christus als das Subjekt des Kreuzesopfers und des Opfers seiner Kirche

Die Kategorie des Opfers ist ganz christologisch zu bestimmen und im Rahmen der Unterscheidung und Einheit Christi als Haupt und Leib auszulegen. Die beste Erklärung des christlichen Opferbegriffs in seiner christologischen und ekklesialen Komponente findet sich immer noch bei Augustinus mit Berufung auf Röm 12 und 1 Kor 12: „Das ist das Opfer der Christen: die vielen ein Leib in Christus. Dieses Opfer feiert die Kirche auch durch das den Gläubigen bekannte Sakrament des Altares, worin ihr vor Augen gehalten wird, daß sie in dem, was sie darbringt, selbst dargebracht wird" (De civ. Dei X,6). So wie das einmalige Opfer der Selbstdahingabe Jesu an den Vater numerisch identisch ist mit seiner Vergegenwärtigung im Sakrament, so besteht auch eine Identität zwischen dem Opfer Christi und der Kirche.[42] Das Opfer der Kirche ist nicht ein zusätzlicher autonomer Akt der Kirche, der an das Erlösungsopfer von außen als Ergänzung herangetragen werden müßte. Es ist schon im Kreuzesopfer enthalten, da Christus sein Opfer vollzogen hat aus Liebe, um die Menschen als die Glieder seines Leibes mit sich zu vereinen, für die er sich dahingegeben hat, um mit der Kirche ein Fleisch zu werden. Indem die Jünger gehorsam in der Dimension der Liturgie und des existentiellen Glaubens, Hoffens und Liebens das tun, wozu Jesus sie berufen und befähigt hat, werden sie einbezogen in Lob und Dank Jesu gegenüber dem Vater und empfangen die Gnade der Sühne und Fürbitte für die Glieder seines Leibes, Jesu Kirche. Das Opfer der Kirche ist nichts anderes als der Vollzug des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen, insofern sie die eucharistische Selbstüberantwortung Christi an den Vater mitvollziehen und so mit Christus „einer" (Gal 3,28), d. h. „eine Person in der Einheit von Haupt und Leib – ein Christus" (Augustinus) werden: Die Gläubigen „sollen Gott danksagen und die unbefleckte Opfergabe darbringen nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm und dadurch sich selber darbringen lernen. So sollen sie durch Christus, den Mittler, von Tag zu Tag zu immer vollerer Einheit mit Gott und untereinander gelangen, damit schließlich Gott alles in allem sei." (SC 48) In diesem Sinne ist die Eucharistie gemäß der Aussage des Tridentinums „ein wahres und eigentliches Opfer" (DH 1740). Gemeint ist nicht ein Kultakt innerhalb einer allgemeinen, religionsgeschichtlichen oder biblisch-alttestamentlichen Gattung von Opfern, sondern die reale Identität mit dem einmaligen Akt des Kreuzesopfers, das keine Opfer mehr neben sich duldet, wobei nur die sakramentale Darbringungsweise verschieden ist und die Gläubigen als Glieder des Leibes, der die Kirche ist, mit Christus in seine Relation zum Vater und seine Koinonia mit ihm im Heiligen Geist mit hineingenommen werden (vgl. Eph 3,14 – 4,16; Kol 1,24).[43]

Ein ungenügendes Verständnis des Opfercharakters der Messe zeigte sich auch in den nachtridentinischen Meßopfertheorien, die in der Dimension des liturgischen Zeichens einen Destruktionsakt der Opfergabe finden wollten, während es doch um die Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers geht durch das Wort, in excellenti modo im eucharistischen Hochgebet, das der Priester im Sendungsauftrag Christi spricht und in das alle Gläubigen kraft des Taufpriestertums eingehen durch Glauben, Liebe und die Bereitschaft zur Nachfolge Jesu.[44]

4. Die Realpräsenz Christi in den eucharistischen Gaben

Die wirkliche Gegenwart des auferstandenen Herrn, der in seiner verklärten Leiblichkeit beim Vater, aber damit auch bei uns ist als der Erste derer, die nach seinem Bild gestaltet werden (1 Kor 15,49), übersteigt jede innergeschöpfliche Analogie und kann darum nur im Glauben an das Verheißungswort Christi angenommen werden, der allein vermag, was er sagt.

Die reale Gegenwart kraft der Wesensverwandlung ist nicht von philosophischen Theorien über die Materie abhängig. Gegenüber der Bestreitung ihrer Möglichkeit hat die Kirche seit dem Zweiten Abendmahlstreit von einer Verwandlung der Substanz des Brotes und des Weines in Fleisch und Blut gesprochen (Transsubstantiation), bei bleibenden Spezies, d. h. der sinnlichen Erscheinungsgestalt von Brot und Wein. Die Konsistenz dieses Bekenntnisses hängt nicht an der aristotelischen Unterscheidung von Substanz und Akzidenzien. Es fragt sich aber, ob man nicht überhaupt neue Kategorien zum Einsatz bringen soll, gewiß nicht um den Glauben auf ein Erklärungsmodell zu reduzieren, sondern um Verstehensschwierigkeiten, die mit dem tiefgreifenden Wandel des Substanzbegriffs im Spätmittelalter und im mechanistischen Weltbild der Aufklärung (Verlust der *forma substantialis*) einhergingen, auszuräumen und einen besseren Zugang vorzubereiten.[45] Im Jubiläumsjahr des 200. Geburtstages des großen englischen Kirchenlehrers John Henry Newman kann eine weiterführende Aussage aus seiner „Apologia pro Vita Sua" helfen: „Man sagt, die Lehre von der Transsubstantiation sei schwer zu glauben. Ich habe, ehe ich Katholik war, nicht an

Gegenüberstellung, in: Gemeinsame Arbeitsstelle für gottesdienstliche Fragen 21/94, hg. v. d. Gemeinsamen Arbeitsstelle für gottesdienstliche Fragen der EKD, Hannover 1994, 30–58; **Neijenhuis**, J.: **Das Eucharistiegebet – Struktur und Opferverständnis.** Untersucht am Beispiel des Projekts der Erneuerten Agende (= AprTh 15), Leipzig 1999; vgl. einzelne Beiträge im LJ 50 (2/2000) zum Opfer im christlichen Gottesdienst (M. Stuflesser, W. Haunerland, I. Pahl / B. Gilles, D. Thönnes, H.-J. Feulner).

[41] Diese ökumenische gemeinsame Sicht im Rückgang auf die altkirchliche Liturgie ist bes. gefördert worden von Thurian, Max (Hg.): **Ökumenische Perspektiven von Taufe, Eucharistie und Amt**, Paderborn / Frankfurt a. M. 1983.

[42] Bahnbrechend: **Rahner**, Karl / **Häußling**, Angelus: **Die vielen Messen und das eine Opfer.** Eine Untersuchung über die rechte Norm der Meßhäufigkeit, 1951, 2. überarbeitete Auflage (= QD 31), Freiburg / Basel / Wien 1966; **Rahner**, Karl: **Über die Sakramente der Kirche.** Meditationen. Mit einem Vorwort von Karl Lehmann, Freiburg / Basel / Wien 1995. **Neunheuser**, Burkhard: **Opfer Christi und Opfer der Kirche.** Die Lehre vom Meßopfer als Mysteriengedächtnis in der Theologie der Gegenwart, Düsseldorf 1960; wertvolle Beiträge zur nachkonziliaren Diskussion zwischen Verabschiedung und Neugewinnung der Opferkategorie finden sich bei: **Gerhards**, Albert / **Richter**, Klemens: **Das Opfer.** Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt (= QD 186), Freiburg / Basel / Wien 2000. Eine wichtige Arbeit zum Thema ist auch: **Hönig**, Elisabeth: **Die Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen** (= Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd LIV), Paderborn 1989; **Rehm**, Johannes: **Das Abendmahl.** Römisch-katholische und evangelisch-lutherische Kirche im Dialog. Mit einer Einführung von Hans Küng, Gütersloh 1993.

[43] Vgl. den Abschließenden Bericht des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: **Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche.** Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahls, hg. v. **Lehmann**, Karl / **Schlink**, Edmund (= Dialog der Kirchen 3), Freiburg / Göttingen 1983, 215–238, 237: „Opfer der Kirche meint also nicht Darbringung einer uns gegenüberstehenden heiligen Gabe auf dem Altar an Gott durch die Hand des menschlichen Priesters, sondern Eingehen der Kirche in die Hingabe Jesu Christi, d. h. Darbringung unserer selbst durch, mit und in Jesus Christus als lebendige Opfergabe." Vgl. auch: **Wachsende Übereinstimmung in Taufe, Eucharistie und Amt.** Hilfen zur Beschäftigung mit den Lima-Erklärungen, hg. v. Voß, Gerhard, Freising / Paderborn 1984. Historische Zusammenhänge und Ursachen für den Verlust des sakramentalen Denkens als Verbindung und Unterscheidung von Kreuzes- und Meßopfer hat überzeugend nachgewiesen **Pratzner**, Ferdinand: **Messe und Kreuzesopfer.** Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik (= WBTh XXIX), Wien 1970.

[44] Vgl. dazu **Renz**, F. S.: **Die Geschichte des Meßopferbegriffs**, 2 Bände, Freiburg 1901/02. Systematisch: **von Balthasar**, Hans Urs: Die Messe, ein Opfer der Kirche?, in: **Spiritus Creator.** Skizzen zur Theologie III, Einsiedeln 1967, 166–217; vgl. **Bätzing**, Georg: **Die Eucharistie als Opfer der Kirche nach Hans Urs von Balthasar** (= Kriterien 74), Einsiedeln 1986.

[45] **Ratzinger**, Joseph: **Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie**, ThQ 147 (1967) 129–158; ders.: **Eucharistie – Mitte der Kirche**, München 1978.

diese Lehre geglaubt, hatte aber keine Schwierigkeit, sie anzunehmen, sobald ich in der katholischen Kirche die Vermittlerin der göttlichen Wahrheit sah und glaubte, daß sie diese Lehre für einen Teil der ursprünglichen Offenbarung erklärte. Sie ist schwierig; ja, es ist unmöglich, sich eine Vorstellung von ihr zu machen, das gebe ich zu; – aber wie sollte es schwer sein, sie zu glauben? (...) ich kann sie tatsächlich nicht beweisen, ich kann nicht sagen, *wie* es zugeht; doch sage ich: ‚Warum sollte es nicht so sein? Was steht hindernd im Wege? Was weiß ich von Substanz und Materie? Genauso viel, wie die großen Philosophen, das ist überhaupt nichts.' – Diese Tatsache liegt so klar auf der Hand, daß eine philosophische Schule im Entstehen begriffen ist, welche die Ansicht vertritt, unsere ganze Kenntnis der physischen Dinge sei auf die Erscheinungen beschränkt. Die katholische Lehre berührt die Erscheinungen nicht. Sie sagt nicht, die äußeren Gestalten verschwinden, sondern im Gegenteil, sie bleiben; ebensowenig lehrt sie, dieselben Gestalten können an mehreren Orten zugleich sein. Sie befaßt sich mit dem, wovon auf Erden niemand etwas weiß, mit den materiellen Substanzen selbst."[46] In der jüngsten Diskussion wurde versucht, das Verständnis durch den deutlicheren Gebrauch personaler Kategorien zu erleichtern. Dabei wurden Begriffe wie „Transsignifikation" und „Transfinalisation" ins Spiel gebracht. Die Rede von Bedeutungs- und Zweckwandel kann aber solange nicht den vollen Gehalt der Transsubstantiationslehre aufnehmen und übersetzen, solange nicht der ontologische Tiefgang der Fragestellung erreicht ist. Brot und Wein sind natürlich Realitäten, die der Kultur des Menschen angehören und darum als „Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit" natürliche Lebens- und Kommunikationsmittel sind. Diese werden von Gott selbst real, d. h. ontologisch bestimmt zu Medien der Anteilhabe an der Gemeinschaft mit Jesus in seiner inkarnatorischen Existenz, seiner geschichtlichen und österlichen Realität und verklärten menschlichen Natur, durch die wir in die Relation des Sohnes im Heiligen Geist zum Vater einbezogen werden. Gegenüber einer möglichen Verkürzung des Glaubens an die wirkliche Gegenwart hatte Papst Paul VI. in der Enzyklika „Mysterium fidei" (DH 4410–4413) am Begriff der Transsubstantiation[47] festgehalten, um die Identität des Fleisches und Blutes Christi mit nun verwandeltem Seinsbestand, nicht jedoch dem Erscheinungsbestand von Brot und Wein, zu unterstreichen.[48]

Der Gegensatz zwischen der Bestimmung der Eucharistie zum Essen und der eucharistischen Anbetung erweist sich als künstlich. Da es Christus ist, dem der Gläubige begegnet, kann niemand die *manducatio oralis* vollziehen, der Jesus nicht geistlich im Glauben als den Kyrios anerkennt und verehrt, d.h. anbetet in seiner Gottheit und Menschheit. Spezifische Formen der eucharistischen Verehrung (Besuch des Allerheiligsten im Tabernakel, sakramentaler Segen und Sakramentsprozessionen) haben sich geschichtlich entwickelt. Ihr innerer Grund ist dagegen von dogmatischer Natur.[49]

5. Weil die Menschheit Jesu das Realsymbol ist (d. h. der Ursprung aller Sakramentalität der Kirche und ihrer Zeichenhandlungen), kann man die Eucharistiefeier als die äußerste Verdichtung sehen, als Medium der realen Gott-menschlichen Kommunikation in der Liebe, das die Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott und die Anwartschaft auf das ewige Leben enthält.[50]

6. Der eucharistische und der ekklesiale Leib Christi in ihrer Wechselwirkung

Zu den großen Wiederentdeckungen gehört die wachsende Einsicht in die wesenhafte wechselseitige Bedingung von eucharistischem Leib (corpus Christi verum) und dem ekklesialen Leib Christi, der die Kirche ist (corpus Christi mysticum) – wobei nach dem zweiten Abendmahlstreit um Berengar von Tours die beiden lateinischen Bezeichnungen ausgetauscht worden waren, um die wahre (vere et substantialiter) Gegenwart des geschichtlichen Christus in dem eucharistischen Glauben zu unterstreichen. Durch eine (verengte) Interpretation der reformatorischen Rechtfertigungslehre wurde die Eucharistie nur noch auf den Empfang eingeschränkt, statt sie auf den Gesamtvollzug zu beziehen.

Damit einher ging die Reduktion auf die individualistisch gedachte Bestärkung des rein persönlichen Glaubens. Zu bedenken wäre dabei gewesen, daß die Rechtfertigungssicht Luthers keineswegs den Communio-Charakters des Heils und damit auch der Eucharistie verdrängen wollte, wie deutlich die an Augustinus orientierten Sermones des Jahres 1519 belegen.

Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre"[51] (1999) wie auch die Studie „Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen" [52] (2000) bestätigen eindrucksvoll den Weg zu einer gemeinsamen Neuverortung der Eucharistie in der Kirche und ihr Verständnis als von Christus, dem Hohenpriester und Mittler des Neuen Bundes, getragenen Selbstvollzug von Kirche in der Liturgie, „dem Höhepunkt, dem das ganze Tun der Kirche zustrebt, und zugleich der Quelle, aus der all ihre Kraft strömt" (LG 10). Diese neue Sicht der Eucharistie war nur möglich, indem das Mysterium der Kirche aus ihrer Quelle im dreifaltigen Gott und in ihrer Vermittlerrolle der inkarnatorischen und pneumatischen Gegenwart Gottes ökumenisch erschlossen werden konnte.

Somit kommt in die Diskussion um die mögliche Teilnahme katholischer Christen am evangelischen Abendmahl und evangelischer Christen an der katholischen Eucharistiefeier ein ganz neuer Aspekt, der freilich im durchschnittlichen Bewußtsein, das noch stark an den klassischen Kontroverslehren klebt, nicht hinreichend gewürdigt wird. Eine gemeinsame Feier – noch abgesehen von der Frage, ob nur der gültig geweihte Priester im katholischen und orthodoxen Sinn der Eucharistie vorstehen kann und einen gültigen Sakramentsvollzug mitbedingt – ist nur möglich, wo ein gemeinsames Grundbekenntnis des Glaubens und eine Übereinstimmung über die wesenskonstitutive Dimension des Seins und der Sendung der Kirche gegeben ist. Sakramente können nur bewirken, was sie bezeichnen, nämlich die volle Gemeinschaft mit Christus und seiner Kirche. Deshalb darf der katholisch-reformatorische Dialog sich nicht auf Einzelthemen beschränken (so daß etwa von einem Christen reformatorischen Bekenntnisses nur der Glaube an die Realpräsenz verlangt würde). Vielmehr muß die Eigenart der Kirche und ihre Einheit mit und Unterscheidung von Christus, ihrem Haupt, das zentrale Thema des Dialogs sein. Hier gibt es bis heute einen bezeichnenden Unterschied zwischen der katholischen und orthodoxen und den aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften auf der anderen Seite. Die Asymmetrie entsteht durch die Asymmetrie in der Beziehung zwischen Kirche und Eucharistie. Leider wird in der Praxis die theologische Sicht der Eucharistie an den Rand geschoben. Wo sie mehr als Gemeindemahl zur Erweckung des emotionalen Gefühls der Gemeinschaft mit Christus und eines geselligen Zusammenseins Gleichgestimmter angesehen wird, muß die Nichtzulassung als Unrecht des Ausgeschlossenseins empfunden werden, gegen die man im Namen Jesu, der alle zu sich kommen ließ, meint, Protest einlegen zu sollen.

[46] **Apologia pro Vita Sua** (= I. Band der Ausgewählten Werke John Henry Kardinal Newmans), Mainz 1951, 276f. Vgl. **Müller**, Gerhard Ludwig: **John Henry Newman begegnen** (= Zeugen des Glaubens), Augsburg 2000, 50f.

[47] Wichtig ist die Unterscheidung zwischen einer logisch-präzisierenden Erklärung und einer ontischen, d. h. den Sachverhalt als solchen mit Gründen beweisenden Erklärung. Der ontische Grund der Wesensverwandlung von Brot und Wein durch die Konsekrationsworte ist nur im Glauben an die Allmacht Gottes gegeben, während das kirchliche Dogma von der Realpräsenz mit dem Begriff Transsubstantiation als der passenden Umschreibung die im Stiftungswort Jesu zum Ausdruck kommende Intention darstellt. Vgl. dazu **Rahner**, Karl: **Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles.**; ders.: **Schriften zur Theologie IV**, Einsiedeln / Zürich / Köln ^{5}1967, 357–385.

[48] **Schillebeeckx**, Edward: **Die eucharistische Gegenwart.** Zur Diskussion über die Realpräsenz Düsseldorf 1967; **Volk**, Hermann / **Wetter**, Friedrich: **Geheimnis des Glaubens.** Gegenwart des Herrn und eucharistische Frömmigkeit, Mainz 1968; **Wohlmuth**, Josef: **Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient.** Eine historisch-kritische Analyse der Canones 14 der Sessio XIII, 2 Bde, Bern 1975; **Hintzen**, Georg: **Die neuere Diskussion über die eucharistische Wandlung,** Frankfurt 1976; **Lies**, Lothar (Hg.): **Praesentia Christi.** FS Johannes Betz z. 70. Geburtstag, Düsseldorf 1984; **Kasper**, Walter: **Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie;** ders.: **Theologie und Kirche**, Mainz 1987; **Slenczka**, Norbert: **Realpräsenz und Ontologie.** Untersuchungen der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre, Göttingen 1993.

[49] Eine der besten Darstellungen gibt **Volk**, Hermann: **Eucharistische Frömmigkeit. Volk**, Hermann / **Wetter**, Friedrich: **Gegenwart des Herrn und eucharistische Frömmigkeit**, Mainz 1968, 37–85; **Ratzinger**, Joseph: **Der Geist der Liturgie.** Eine Einführung, Freiburg / Basel / Wien 2000, 74–79.

[50] Zur eucharistischen Ekklesiologie oder zur Kirche, die ganz aus der Eucharistie gedeutet wird vgl. **Schulz**, Hans-Joachim: **Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung** (= KKS XXXIX), Paderborn 1976; einen Überblick über die Konzeptionen hierzu bei **Felmy**, Karl Christian: **Orthodoxe Theologie.** Eine Einführung, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1990, 146–213.

[51] **Hilberath**, Bernd Jochen: **Zur Zukunft der Ökumene.** Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre", Regensburg 2000, 164–176.

[52] **Studie der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands**, Paderborn/Frankfurt a. M. 2000.

Eine wertvolle Beurteilung der neueren Diskussion um Interkommunion und Interzelebration[53] gibt das Lehrschreiben der britischen und irischen Bischöfe über die Eucharistie „Ein Brot – Ein Leib" (2000) (zugänglich über Internet). Entscheidend ist der Ansatz beim gemeinsamen Glauben an Christus, die Erlösung, die Vergegenwärtigung der Gnade Christus in, durch und als Kirche, die Verhältnisbestimmung zu den Christen in von der katholischen Kirche getrennten Gemeinschaften, dann das vertiefte Verständnis der Eucharistie mit der Verbal-, Memorial- und Realgegenwart Christi, des Priesters und der Opfergabe des Neuen Bundes, sowie des inneren Zusammenhangs von voller Kirchengemeinschaft und dem Empfang der Heiligen Kommunion. Unter voller Wahrung der katholischen Eucharistielehre werden in allgemeinen und speziellen Normen einzelne (über das Ökumenische Direktorium hinausgehende) Möglichkeiten genannt, bei denen evangelische Christen (ohne dogmatische Schwierigkeiten auch orthodoxe Christen) trotz noch nicht vollständiger Kirchengemeinschaft an der katholischen Eucharistie mit dem Empfang der Kommunion teilnehmen können: „Die Zulassung zur heiligen Kommunion und zu den Sakramenten der Buße und der Krankensalbung kann getauften Christen aus anderen Glaubensgemeinschaften erteilt werden, wenn Todesgefahr besteht oder eine andere schwere Notlage dazu drängt. Dies kann gelegentlich auch jene mit einschließen, die aufgrund eines freudigen oder traurigen Anlasses im Leben einer Familie oder eines Einzelnen einmalig um den Empfang dieser Sakramente bitten" (Art. 106). Nach Lage der Dinge betrifft dies zuerst die Partner einer christlichen Ehe unterschiedlicher Konfession. Zu beachten aber bleibt: „Das Sakrament der Ehe hebt die Unvollkommenheit der Gemeinschaft zwischen der katholischen Kirche und der anderen Glaubensgemeinschaft nicht auf" (Art. 81). Zu bedenken ist der Unterschied zwischen einer „Feier des eucharistischen Opfers" und dem „Empfang der heiligen Kommunion". Es kann dem nichtkatholischen Partner die schon bestehende, aber noch nicht volle Gemeinschaft mit der Kirche als Leib Christi auch durch ein anderes Zeichen, etwa den Segen, ausgedrückt werden „als ein Zeichen für den Grad der Einheit, die wir bereits haben" (Art. 84). Gerade aber wegen des gravierend unterschiedlichen Verständnisses des geweihten Amtes von Bischof und Presbyter ist umgekehrt eine Teilnahme katholischer Christen am Abendmahl im Sinne des Empfangs der Gabe, nicht jedoch am religiösen Mitvollzug des Wortes- und Gebetsteils, nicht möglich (Art. 117).

Für die ökumenische Diskussion entscheidend ist schließlich das Verständnis der apostolischen Vollmacht und Sendung, die nach altkirchlicher Überzeugung von den geweihten Amtsträgern im Bischofs-, Presbyter- und Diakonenamt weitergeführt wird.[54] Nur der in apostolischer Sukzession stehende geweihte Priester (Bischof und Presbyter) hat von Christus im Heiligen Geist die Vollmacht erhalten, der Kirche vorzustehen und damit auch der Vorsteher der Eucharistie zu sein, in der sich im höchstem Maße Kirche sakramental vollzieht (DH 4541).

In dieser klassischen Kontroversfrage gibt es m. E. nur einen Fortschritt, wenn man deutlich die ekklesiale Einbindung dieser dogmatischen Aussage ins Auge faßt.[55] Die unerläßliche Präsenz des gültig geweihten Priesters spiegelt nicht eine persönliche Privilegierung eines einzelnen Standes oder ein Überlegenheitsgefühl einer Gruppe über die andere wider, sondern ergibt sich aus der sakramentalen Natur der Kirche. Die unterschiedliche Gegenwarts- und Wirkweise Christi in der einen Kirche, in den Priestern und den Laien spiegelt den Vollzug des Priesteramtes in der Liturgie wider, die vom mystischen (ekklesialen) Leib Jesu Christi, d. h. dem Haupt und den Gliedern vollzogen wird" (vgl. SC 7).[56] Ins Spiel zu bringen ist auch die Erneuerung des Communio-Charakters der Amtsausübung, die bei Ignatius von Antiochien übrigens den Skopus seiner Aussagen zum Bischof als Mittelpunkt der Gemeinschaft des Presbyteriums darstellt (vgl. LG 18–29). Beachtliche Annäherungen im Eucharistie- und besonders im Amtsverständnis weisen neuere Dialogdokumente auf, u. a. das Lima-Dokument[57], aber auch die Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, „Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute".[58] Von evangelischer Seite kann gesagt werden: „Die in der Ordination zum Ausdruck kommende besondere Berufung zur öffentlichen Verkündigung und Sakramentsverwaltung ist jedoch nicht nur eine Maßnahme äußerer Ordnung, sondern drückt aus, daß die christliche Gemeinde nicht aus Eigenem lebt, vielmehr von einem Gegenüber, nämlich von Gottes Wort und den Gott gehörenden Sakramenten. Nur in einer Notlage der Kirche kann nach evangelischer Auffassung ein Laie das Amt ausüben, sofern er in ausdrücklicher Form dazu bestellt wird." (ebd. S. 86)

7. Das Koinonia der Liebe als Antizipation des ewigen Lebens

Die Eucharistie ist das Sakrament, das uns stets die Koinonia der Liebe Gottes und der Glieder des Leibes Christi vermittelt (vgl. 1 Joh 1,1–3). Nach Martin Luthers augustinisch geprägter, ökumenisch voll rezipierbarer Schrift „Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi" (1519) ist dieses Sakrament eingerichtet und geordnet „zur Stärkung wider den Tod und zum Eingang ins ewige Leben". Es „ist die Frucht dieses Sakramentes Gemeinschaft und Lieb, damit wir gestärkt werden wider Tod und alles Übel, so daß die Gemeinschaft zweierlei sei: eine, daß wir Christi und aller Heiligen genießen; die andere, daß wir alle Christenmenschen unser auch lassen genießen, worinnen sie und wir möchten, daß also die eigennützige Liebe unser selbst durch dieses Sakrament ausgerodet (werde und) die gemeinnützige Liebe aller Menschen und also durch der Liebe Verwandlung ein Brot, ein Trank, ein Leib, eine Gemein(de) werde; das ist die rechte christliche brüderliche Einigkeit"[59]. Christus ist das Brot des Lebens, das Anteil an seiner Auferstehung schenkt und so das ewige Leben in der Erkenntniseinheit von Vater und Sohn in der Liebe des Geistes mitteilt. Die Eucharistie hat einen unmittelbar eschatologischen Bezug, sowohl in dem Ein für allemal des heilsgeschichtlichen Ereignisses wie auch in der futurischen Ausrichtung der Hoffnung auf die Koinonia des ewigen Lebens. Schon während des Letzten Abendmahls hatte Jesus davon gesprochen, daß er von der Frucht des Weinstocks erst wieder trinken werde im Reiche seines Vaters (Mk 14,25; Mt 26,19; Lk 22,18) und Paulus bezeichnet die Eucharistie als Proklamation des Heilstodes Christi, bis er wiederkommt (vgl. 1 Kor 11,26). Wenn der Inhalt des ewigen Lebens beschrieben werden kann als Teilnahme am „Hochzeitsmahl des Lammes" (Offb 19,9), als „Schauen Gottes, wie er ist" (1 Joh 3,2), dann ist die Eucharistie der Kirche Vor-Geschmack und Vor-Schau „dessen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben" (1 Kor 2,9). Denn das Brot, das Gott gibt, „kommt vom Himmel herab und gibt der Welt das Leben" (Joh 6,33).

[53] **Huwyler**, Christoph: **Das Problem der Interkommunion.** Dargestellt anhand kirchlicher Verlautbarungen, ökumenischer Dokumente und der theologischen Diskussion, 2 Bände, Bad Honnef 1984; **Eham**, Markus: **Gemeinschaft im Sakrament?** Die Frage nach der Möglichkeit sakramentaler Gemeinschaft zwischen katholischen und nichtkatholischen Christen. Zur ekklesiologischen Dimension der ökumenischen Frage, 2 Bände (= Europäische Hochschulschriften, Theologie, XXIII), Frankfurt 1986.

[54] Vgl. gegen die Relativierung dieses Zusammenhangs bei H. Küng, E. Schillebeeckx u. a. **Dulles**, Avery: **The Priestly Office.** A Theological Reflection, New York 1997; exegt.: **Schürmann**, Heinz: **Im Knechtsdienst Christi.** Zur weltpriesterlichen Existenz, hg. v. **Scholtissek**, K., Paderborn 1998; system.: **Greshake**, Gisbert: **Priester sein in dieser Zeit,** Freiburg 2000.

[55] Vgl. **Muheria**, Anthony: **The power of the Church over the Sacraments in the Theological Studies from the Letter „Apostolicae curae" of Leo XIII to the Present Day**, Rom 1995.

[56] Daß in Luthers differenzierter Sicht Ordination und Eucharistievollmacht nicht zu trennen sind, hat herausgearbeitet **Manns**, Peter: Amt und Eucharistie in der Theologie Martin Luthers, in: **Amt und Eucharistie,** Paderborn 1973, 68–173; **Meßner**, Reinhard: **Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche.** Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft (IThS 25), Innsbruck 1989. **Diestelmann**, Jürgen: **Actio Sacramentalis.** Die Verwaltung des Heiligen Abendmahles nach den Prinzipien Martin Luthers in der Zeit bis zur Konkordienformel, Groß Oesingen 1996.

[57] Thurian, Max (Hg.): **Ökumenische Perspektiven von Taufe, Eucharistie und Amt,** Frankfurt / Paderborn 1983.

[58] Hg. v. Lehmann, Karl / Pannenberg, W. (= Dialog der Kirchen 4), Freiburg / Göttingen 1988; vgl. auch Lehmann, K. / Schlink, E. (Hg.): **Evangelium-Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche.** Die ökumenische Tragweite der Confessio Augustana (= Dialog der Kirchen 2), Freiburg / Göttingen 1982; Gemeinsame römisch-katholische evangelisch-lutherische Kommission: **Das geistliche Amt in der Kirche**, Paderborn/Frankfurt ^{3}1982; dies.: **Einheit vor uns**, Paderborn / Frankfurt 1985; **Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands**, Paderborn / Hannover 1984. Auf die erhebliche neue Problematik der Frauenordination im Bereich reformatorisch geprägter Gemeinschaften ist hier nur aufmerksam zu machen. Vgl. dazu **Müller**, Gerhard Ludwig (Hg.): **Der Empfänger des Weihesakraments.** Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden, Würzburg 1999; ders.: **Priestertum und Diakonat.** Der Empfänger des Weihesakraments in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive, Einsiedeln/Freiburg 2000.

[59] WA 2, 754.

Hernoga, Josef: **Das Priestertum.** Zur nachkonziliaren Amtstheologie im deutschen Sprachraum. – Frankfurt: Peter Lang 1997. 458 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, 603), kt DM 118,00 ISSN: 0721–3409 ISBN: 3–631–30657–1

Um charakteristische Vertreter der nachkonziliaren deutschsprachigen Theologie hinsichtlich ihres Amtsverständnisses zu untersuchen, zeichnet der Vf., ein aus Polen stammender Priester, der mit dieser Diss. in Eichstätt promoviert wurde, die Amtstheologie des II. Vatikanischen Konzils und der nachkonziliaren lehramtlichen Äußerungen nach.

Dem letzten Konzil bescheinigt der Vf. zwar keine theologische, wohl aber eine „dogmatische Zusammenschau des Amtspriestertums" (378). Dies gilt trotz eines gewissen „Episkopalismus" und der Tatsache, daß einige Fragen für die weitere theologische Arbeit offengelassen wurden. In welcher Weise das II. Vatikanische Konzil als lehramtlich verbindlich in Anspruch genommen wird, erhellt die folgende Charakterisierung der Arbeitsweise des Konzils, die „als Beispiel dafür gelten (kann), wie ein bleibendes Dogma der Kirche unbeschadet seines endgültigen Wahrheitsanspruches doch für eine positive Weiterführung offen bleibt und durch Einbeziehungen in andere oder weitere Perspektiven gewisser Ergänzung und in sofern auch Korrekturen fähig ist" (379). Die neuen Akzente des Konzils selbst sieht H. in folgenden Punkten: Begründung des „besonderen" Priestertums nicht von einzelnen Befugnissen, sondern von der Sendung Christi her; Priestertum als Teilhabe aller Getauften am dreifachen Amt Christi; darin das „besondere" Amt als ein Geschenk Gottes; Verständnis des Amtes als Dienst, der Amtsträger in ihrer besonderen Beziehung zu Christus, berufen zu einem besonderen Dienst am Gottesvolk. Eine zentrale Rolle spielt dabei die Lehre vom sakramentalen Merkmal (character indelebilis), das er als „Gleichförmigkeit" mit Christus, als „eine ontologische Partizipation am dreifachen Amt Christi" (376) versteht.

Diese Hinweise auf die Sicherung des Ergebnisses in der abschließenden Zusammenfassung werfen zugleich ein bezeichnendes Licht auf die Methode der gesamten Arbeit: Einerseits gelingt es dem Vf., relativ ausführlich und transparent die jeweiligen Positionen darzustellen; auf der anderen Seite verwendet er z. T. eine nicht unproblematische Terminologie und sucht als Dogmatiker die Nähe lehramtlicher Aussagen, obwohl diese in der gewünschten Klarheit gar nicht immer vorliegen. Daraus resultiert, daß er zwar durchaus Schwachstellen bei kritisierten Autoren aufzeigen kann, es ihm aber umgekehrt selten möglich ist, eine differenzierende Alternative zu entwickeln. Immerhin ist der Vf. so sensibel, daß er auch die Stärken der kritisierten Autoren sieht, sie zum Teil ausdrücklich als ergänzende Akzentsetzungen im Blick auf die offizielle kirchliche Lehre ins Feld führt, daß es ihm aber dennoch nicht überzeugend gelingt, die konstatierten Schwächen und Stärken aus dem jeweiligen theologischen Ansatz heraus zu verstehen (falls sie denn, was nicht in jedem Fall vorausgesetzt werden kann, zu integrieren sind). Gerade wenn in der jeweiligen Methode der entscheidende Problempunkt gegeben ist, drängt sich die Entwicklung einer adäquaten theologischen Methode als notwendige Aufgabe auf.

So bleiben Rückfragen an die vom Vf. übernommene bzw. als solche behauptete Position des II. Vatikanischen Konzils, wobei ich die Problematik v. a. in der vom Vf. verwendeten Terminologie erblicke: auf dem II. Vatikanischen Konzil hat man sich ausdrücklich dagegen entschieden, von einem *allgemeinen* und einem *besonderen* Priestertum zu reden, und statt dessen die Redeweise *gemeinsames/amtliches (hierarchisches)* Priestertum bevorzugt. Die Rede vom besonderen Priestertum sorgt in der Regel in der theologischen Diskussion für unnötige Irritation. Der immer wieder anzutreffende, auch von H., wenn auch mit unterschiedlicher Akzentsetzung und Nuancen, verwendete Gegensatz von funktional und ontologisch ist für eine theologische Problemlösung nicht hilfreich. Von einer ontologischen Partizipation am dreifachen Amt Christi müßte auch im Blick auf die Teilhabe aller Gläubigen an den drei Ämtern die Rede sein. V. a. aber käme es darauf an, das Funktionale selbst ontologisch zu begreifen, was theologisch vom Gedanken der Sendung und des Dienstes her durchaus möglich ist. Nur wenn mit Ontologie eine bestimmte Form derselben gemeint ist, kann die Rede vom Ende der Metaphysik als sinnvoll angesehen werden. Der Rez. ist der Meinung, daß Aussagen über die (theologische) Wirklichkeit stets ontologisch sind; es kommt allerdings entscheidend darauf an, von wo her Wirklichkeit verstanden und also Ontologie entwickelt wird. Der „Wesensunterschied" zwischen dem gemeinsamen und dem amtlichen Priestertum ist nicht insofern ein ontologischer, als er den individuellen Seinsstatus der Amtsträger veränderte. Vielmehr kommt dem amtlichen Priestertum eine für das Leben der Kirche wesentliche und wesentlich andere Funktion zu als allen Gläubigen in ihrer Teilhabe am gemeinsamen Priestertum. Unterschiedliche Funktionen sollten, wenn sie glaubwürdig ausgeführt werden, von existentieller Bedeutung sein; insofern betreffen sie das „Sein". Jedoch haben, wie das II. Vatikanische Konzil in Nr. 10 der Kirchenkonstitution sagt, das gemeinsame und das amtliche Priestertum „je auf ihre besondere Weise" Anteil am Priestertum Christi.

H.s Diss. kann als Einführung in die Diskussion gelesen werden; ihre Differenzierungen und problemlösenden Ansätze sind allerdings im Blick auf die aktuelle Diskussion als noch nicht ausreichend zu bezeichnen.

Tübingen Bernd Jochen Hilberath

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Dietrich, Walter / **Link,** Christian: **Die dunklen Seiten Gottes.** Band 2: Allmacht und Ohnmacht. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2000. 367 S., pb. DM 39,80 ISBN: 3–7887–1564–2

In der theologischen Theodizeediskussion der letzten Jahre hat sich die Aufmerksamkeit immer mehr dem Prädikat der göttlichen Allmacht zugewandt. Denn angesichts des Leidens seiner Geschöpfe scheint Gott – so schon das bekannte Diktum Epikurs – entweder nicht allmächtig oder nicht lieb zu sein. Neuere Ansätze haben darum versucht, den Begriff der göttlichen Allmacht ganz von der Liebe her zu denken. So ist einerseits v. a. von G. Greshake und A. Kreiner auf die logischen Probleme des Allmachtsbegriffs aufmerksam gemacht worden („Kann Gott einen quadratischen Kreis schaffen oder ein hölzernes Eisen?"). Andererseits kommen mit diesen Vf.n viele andere (Jonas, Schiwy, Moltmann, Baudler) trotz aller Unterschiede, die ihre Argumentationsvoraussetzungen im einzelnen bestimmen, in einem entscheidenden Ergebnis überein: Es gibt eine spezifische Macht der Liebe, die sich nicht im Machtgebrauch, sondern in einer freiwilligen Selbstentmächtigung äußert und darum der Freiheit des anderen Raum schafft.

Die vorliegende Studie geht einen anderen Weg. Sie erinnert daran, daß „Allmacht (...) biblisch allenfalls ein Randbegriff" (25) ist. Denn die Rede vom „Allmächtigen" sei eine Übersetzung des griechischen „Pantokrator", mit dem die Septuaginta ihrerseits die hebräischen Gottesbezeichnungen „El Schaddaj" und „JHWH Zebaot" zu übertragen versucht habe (vgl. 24 und 129). Und dieser El Schaddaj ist für die Vf. nicht das Produkt einer menschlichen Projektionslogik, mit der das religiöse Bewußtsein seine eigene Gewaltaffinität in vergrößerter Gestalt als die Gottes ausgibt. Es liegt ihnen fern, die angebliche Wahrheit des „lieben Gottes" gegen die Projektionsgestalt des „El Schaddaj" auszuspielen, denn in konsequenter Weiterführung des biblischen Bilderverbots kommt es ihnen darauf an, auch die Fremdheit Gottes auszuhalten. Darum fällt für sie auch die Botschaft von einem „domestizierten Sonntagsgott", der uns nur noch in unseren Befindlichkeiten umschmeichelt, unter den Projektionsverdacht (vgl. 10). Wenn Gott also „Licht und Dunkel, Heil und Unheil" schafft (vgl. Jes 45,7), dann bedeutet ihnen der Glaube an diesen Gott keinen Rückfall in eine archaische Religiosität, die in einer Haltung der Furcht eine göttliche Schreckensmacht anbetet. Vielmehr erkennt der solcherart sich artikulierende Glaube Gott gerade in denjenigen „dunklen Seiten" an, in denen er zwar nicht zu unseren Wünschen paßt, darin aber ein anderer als nur die Projektionsgestalt eben dieser Wünsche ist.

Damit ist in der biblischen Glaubensgeschichte eine Erfahrung angesprochen, die strukturell auch zwischen Kindern und ihren irdischen Vätern und Müttern immer wieder auftaucht: In bestimmten Lebenssituationen verfinstert sich das Antlitz derer, die uns lieben – nicht weil deren Liebe aufgehört hätte, sondern weil sie situationsbedingt eine Gestalt angenommen hat, die im Moment „zu hoch" für uns ist. Wer in solchen Situationen immer noch an jene Liebe glaubt, die er gleichzeitig im Moment nicht spürt, leistet etwas Zweifaches: Er bekennt sich einerseits zur Endlichkeit und Vorläufigkeit seiner Bewußtseinsgestalt, in der manche Erfahrungen das Maß des augenblicklich Faßbaren übersteigen. In diesem Sinne führt uns das biblische Denken in die Binnenperspektive geschichtlicher Erfahrung. Andererseits rechnet er damit, daß irgendwann der Augenblick kommen wird, wo in einer für ihn faßbaren Weise das als Liebe erfahrbar wird, was er im Moment nur als deren Gegenteil wahrnimmt. Wer darum im Modus der Klage sein Leid vor Gott ausspricht, bekennt

sich zur Vorläufigkeit und Überbietungs*bedürftigkeit* seiner geschichtlichen Bewußtseinsgestalt. Und doch weiß er gleichzeitig um deren Überbietungs*fähigkeit*. Denn indem er im Modus der Klage Gott anredet, hält er *an sich* jene Rechtfertigung Gottes für möglich, die *für den Menschen* gegenwärtig nicht ausdenkbar ist.

So untersucht die vorliegende Studie in zwei großen Abschnitten die alttestamentlichen Zeugnisse vom „allmächtigen" (15–134) und vom „ohnmächtigen Gott" (135–314). Ohne auf die biblischen Detailanalysen im einzelnen eingehen zu können, sei hier nur zusammenfassend festgestellt: Sie zeigen, auf welche Weise Gott handelnd („allmächtig") und scheinbar passiv bleibend („ohnmächtig") sich nicht menschlichen Wünschen fügt und in diesem Sinne immer auch der Andere und Fremde bleibt. Das Sprechen von Gott als dem „El Schaddaj" macht ihn darum weder zur Projektionsgestalt menschlicher Allmachtsphantasien, noch erklärt es ihn zum blutrünstigen Monstrum. Es rechnet vielmehr damit, daß Gottes Liebe Wege geht, die nicht aus jenen geschichtlichen Binnenperspektiven begreifbar sind, in denen wir uns aufhalten, sondern allein in jenem Licht der Erlösung verständlich werden, in dem am Ende aller Tage unser „Glauben" ins „Schauen" verwandelt wird. Gleiches gilt für jene Erfahrungen, wo Gott dem Bösen keinen Einhalt gebietet und in diesem Sinne als ohnmächtig erscheint. Darum ist angesichts des Leides die Rechtfertigung Gottes von der Rechtfertigung des Glaubens an ihn zu unterscheiden. Die Rechtfertigung *Gottes* ist allein als dessen eschatologische Selbstrechtfertigung denkbar, während die Rechtfertigung des *Glaubens an Gott* eine menschliche Leistung bleibt, die innerhalb der Binnenperspektiven geschichtlichen Lebens verbleibt und dabei eine schmale Gratwanderung vollzieht. Denn der Glaube an Gott kann angesichts dieser Situation nur so begründet werden, daß er zeigt, warum er Gott eine Antwort zutraut, die er selbst gleichwohl nicht kennt.

Auf dieser Gratwanderung bewegen sich die Überlegungen dieses Buches. Und sie lassen den auf eine Lösung der Theodizeefrage wartenden Leser unbefriedigt zurück. Jede sich abzeichnende Antwort wird im Lauf der weiteren Überlegungen nämlich wieder demontiert, so daß der Leser in die Beunruhigung und die Qual hineingenommen wird, aus der sich die Frage nach der Präsenz Gottes im Leiden immer neu stellt. Die Zumutung, mit der offenen Theodizeefrage zu leben, erfährt freilich eine gläubige Deutung, die v. a. im dritten Teil entfaltet wird, der den Titel „Der richtende Gott" (315–360) trägt. Die menschliche Unfähigkeit, sich mit einer vom Leiden bestimmten Welt abzufinden, wird dabei zu einer Art von negativem Gottesbeweis: Denn darin erweist sich unser Bewußtsein als von einem Maßstab bestimmt, der nicht von dieser Welt ist und der auf eine Gerechtigkeit vorausverweist, die allein Gott schenken kann. Indem wir also die Theodizeefrage stellen und den Opfern der Geschichte unsere Solidarität nicht aufkündigen, halten wir jene „‚Lücke' im Dasein" (307) offen, die allein durch den Akt göttlicher Gerechtigkeit eingenommen werden kann. Und in genau diese Haltung der biblischen Klage führt uns die vorliegende Studie ein.

Die Fragen, die durch die referierten Überlegungen aufgeworfen werden, liegen weniger im Bereich ihrer gedanklichen Durchführung als in dem ihrer Vorentscheidungen, auf die die skizzierte Durchführung aufbaut. Denn daß die Theodizeefrage unbeantwortbar ist, stellt eine Überzeugung dar, in der auch Atheisten und Agnostiker mit den Ergebnissen der vorliegenden Arbeit übereinstimmen. Wo die Vf. nun in der *menschlichen* Unbeantwortbarkeit der Theodizeefrage den Hinweis auf eine Antwort sehen, die allein Gott selbst geben kann, erkennen Atheisten in dieser menschlichen Unbeantwortbarkeit die *Unmöglichkeit einer Antwort schlechthin*. So steht die skizzierte Position schnell im Verdacht, durch einen fideistischen Sprung jene Wahrnehmung von Aporien zur gläubigen Tugend umzuerklären, die bei rationaler Betrachtung eben diesen Glauben in Frage stellen. Die Vf. beziehen sich mit zwei Hinweisen auf diesen möglichen Einwand: So stellen sie erstens klar, daß der Mensch, der im Theodizeestreit für die Opfer der Geschichte und damit zunächst einmal gegen Gott Partei ergreift, viel zu sehr selbst in den diesen Streit hervortreibenden „Krisenzusammenhang der Welt" (18) verwickelt ist, als daß er über Gott zu Gericht zu sitzen beanspruchen dürfte. Wer dabei nicht einmal Gott mehr eine Antwort zutraut, muß darum die moralischen Maßstäbe, die er an den Weltlauf anlegt, als trügerischen Schein zurückweisen. Gerade das sei aber – und so lautet das zweite Argument – nicht möglich: „Denn der Mensch ist trotz aller manifesten Unmoral ein moralisches, auf Moral festgelegtes Wesen. Es gibt so etwas wie eine existentielle Parteinahme des Menschen für das Gute, ein ursprüngliches Affiziertsein vom Schicksal des Guten, der guten Sache oder der guten Person in der Welt" (21). Wenn diese Voraussetzung zutrifft, dann ist die Unerschütterlichkeit unserer moralischen Maßstäbe in der Tat so etwas wie der genannte negative Gottesbeweis. Doch wäre diese so leicht dahingesagte Behauptung erst einmal näher zu entwickeln. Immerhin sind es die Vf. selbst, die zustimmend Odo Marquard zitieren, der den neuzeitlichen Menschen als jemanden bestimmt, „der es schafft, unter immer weniger immer mehr zu leiden" (302). Könnte es dann aber nicht sein, daß das Theodizeeproblem nur eine Folge überzüchteter Erwartungen an das Leben ist? Auf diese Frage wird sich die weitere theologische Theodizeediskussion konzentrieren müssen, wenn die Haltung der Klage und des Aufschreis wirklich die „Frömmigkeit der Theologie" (Metz) sein soll, statt sich dem Fideismusverdacht oder dem Vorwurf auszusetzen, Gott zum Projektionsgegenstand überzogener Erwartungen an das Leben zu machen.

Essen Gerd Neuhaus

Reflektierter Glaube. Festschrift für Erhard Kunz SJ zum 65. Geburtstag, hg. v. Hans-Ludwig Ollig / Oliver Wiertz. – Egelsbach: Hänsel-Hohenhausen 1999. 268 S. (Deutsche Hochschulschriften, 1156), brosch. DM 83,00 ISBN: 3–82267–1156–4

Den Glauben verantworten. Bleibende und neue Herausforderungen für die Theologie zur Jahrtausendwende. Festschrift für Heinrich Petri, hg. v. Erwin Möde / Thomas Schieder. – Paderborn: F. Schöningh 2000. 338 S., kt DM 98,00 ISBN: 3–506–75750–4

Patrimonium Fidei. Traditionsgeschichtliches Verstehen am Ende? FS für Magnus Löhner und Pius Ramon Tragan, je zum 70. Geburtstag, hg. v. Marinella Perroni / Elmar Salmann. – Rom: Pontificio ATENEO S. Anselmo 1997. 788 S., (Studia Anselmiana, 124), kt ITL 120,000 ISBN: 88–8139–083–3

Im Jahr 1999 ist Pater Erhard Kunz, Prof. an der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt/Main, 65 Jahre alt geworden. Die Hg. wollten mit dem Titel zum Ausdruck bringen, daß sich die Theologie dieses Systematikers weder von reflexionsfeindlichem Positivismus noch von überlieferungsvergessenem Reflexionsdenken leiten läßt, sondern eben beides vereinen möchte, Reflexion und Glaubensüberlieferung. Die FS umfaßt fünf Teile. Die Beiträge im *ersten Teil* gehen aus vom Buch des Geehrten „Christentum ohne Gott" (1971) und widmen sich letztlich der Gottesfrage selbst als der eigentlichen „Sache" der Theologie (*Hans-Ludwig Ollig, Hans-Joachim Höhn, Josef Schuster*). Die drei Beiträge im *zweiten Teil* kreisen um die theologische Methodenlehre, zwei davon im Blick auf den Kontext der Befreiungstheologie (*Gonzalo Javier Zarazaga, Antonio Gonzalez*), der dritte als Stellungnahme zu George A. Lindbecks Entwurf einer postliberalen Theologie (*Oliver Wiertz*). In den beiden Beiträgen des *dritten Teils* steht die Trinitätslehre im Mittelpunkt, zum einen die von Wolfhart Pannenberg (*Juan A. Martinez Camino*), zum anderen die Trinitätslehre in der feministischen Theologie (*Verena Wodtke-Werner*). Die Vf. des *vierten Teils* (*Martin Lenk, Jon Sobrino, Peter Fumiaki Momose*) entwickeln unterschiedliche Perspektiven einer kontextuellen Theologie. Im abschließenden *fünften Teil* möchte man besonders Bezug nehmen auf den Jesuiten und Priester Eberhard Kunz: Ein Beitrag geht dem Gnadenverständnis des Ignatius von Loyola nach (*Francisco José Ruiz Pérez*), der andere handelt von der Eigenart des Priestertums von Ordenspriestern (*Francisco Taborda*). Wenn die Vf. im Vorwort auf die „Bandbreite" der FS verweisen, die gerade so „die Fruchtbarkeit des akademischen Wirkens von Erhard Kunz" dokumentiere (11), wird auch deutlich, daß dieser FS – wie vielen anderen – eine Art gestaltende Hand fürs Ganze fehlt und deshalb eine straffe thematische Durchführung. Daß also ein theologischer „Blumenstrauß" herausgekommen ist, schmälert aber nicht ihren Wert, eine schöne Ehrengabe für den bescheidenen und doch kompetenten Theologen in Frankfurt zu sein, ein Band, dessen Sachaussagen gut einsetzbar sind für Lehre und Studium.

Ebenso war die FS für *Heinrich Petri* in Regensburg zu dessen 65. Geburtstag im Jahr 1999 gedacht, wenn auch erst im Jahr 2000 erschienen. Auch hier handelt es sich um einen – mit 25 Beiträgen doch recht umfänglichen – „Blumenstrauß", der durch den Titel nur mühsam zusammengehalten wird, auch wenn die Hg. dies so möchten. Aber dies ist besonders angemessen bei einem Prof., der schon durch seine vielfältigen Fakultäts- und Universitätsaufgaben, aber auch durch seine Interessenlage, permanent in engem Austausch nicht nur mit den Fachkollegen, sondern auch mit ihren Fächern stand und steht. Die Vf. kommen dementsprechend ausnahmslos aus dem Regensburger Umfeld, lehrten (lehren) bzw. arbeiteten (arbeiten) dort. Mit der Aufgliederung in vier Teile wird in etwa der bekannten Aufgliederung der Theologie (bzw. der Art, wie dies in Regensburg gegeben ist) Rechnung getragen: Biblische Theologie, Historische Theologie und Philosophiegeschichte, Systematische Theologie (mit 14 Beiträgen naturgemäß der Löwenanteil in der FS für den Fundamentaltheologen Petri). Es ist kaum möglich, wäre unangemessen und ungerecht, die Beiträge zu gewichten bzw. zu vergleichen. Einige Beiträge fallen schon wegen der ungewöhnlichen Fragestellung auf (z. B. *Ulrich G. Leinsle*, „Maria als Gegenstand der Philosophie", *Andreas P. Alkofer*, „Freundschaft – eine Tugend für den

interreligiösen Dialog?", *Bertram Stubenrauch*, „Vergessene Autoritäten? Zur dogmatischen Relevanz der Apokryphen", *Georg Hilger*, „Kinder bilden ihre Gottesvorstellungen – Ausdruck einer Kindertheologie?".

Schon etwas älter, aber im wahrsten Sinne des Wortes von besonderem „Gewicht" (fast 800 S.!) ist die FS der beiden am römischen Anselmianum lehrenden Benediktinertheologen *Magnus Löhrer* (Systematische Theologie) und *Pius-Ramon Tragan* (Neutestamentliche Exegese). Hier ist es (trotz des Umfangs und der rund 30 Vf.) besonders gut gelungen, einen „roten Faden" in Anwendung zu bringen. Im *ersten Teil* („Überliefern A. Grundlegendes – Hermeneutisches – Meditatives" und B. Strukturen des Überlieferns: eine Triologie") schreiben u. a. die deutschsprachigen Vf. *Heinrich Ott*, *Hans-Jörg Urban* und *Elmar Salmann*. Im *zweiten Teil* („Erklären. Zum Verständnis biblischer und altkirchlicher Texte") schreiben u. a. *Martin Stowasser*, *Eduard Schweizer* und *Basil Studer*. Im *dritten Teil* („Nachdenken. Themen und Methoden der theologischen Tradition") stehen u. a. Aufsätze von *Christian Schütz* und *Michaela Pfeifer*. Die Beigaben (Vf.verzeichnis, Viten und Bibliographien der Geehrten, usw.) sind mustergültig.

Münster Harald Wagner

Rack, Monika: **Gregory Baum**. Kritisch. Parteilich. Kontextuell. Ein theologischer Lebensweg. – Münster/Hamburg/London: Lit-Verlag 2000. 220 S. (Theologie und Praxis Bd 8), brosch. DM 39,80 ISBN: 3–8258–4812–4

Gregory Baum zählt zu den bekanntesten nordamerikanischen Theologen, seine theologischen und soziologischen Arbeiten sind in Deutschland jedoch beinahe unbekannt. Denn bislang wurden nur wenige Veröffentlichungen ins Deutsche übersetzt, obwohl Baum 1923 als Sohn assimilierter Juden in Deutschland geboren wurde und 1939 nach Kanada emigrieren mußte, wo er 1946 zum römisch-katholischen Glauben konvertierte. Racks Arbeit bietet daher die erste deutschsprachige, systematische Gesamtschau von Baums „theo-soziologischem Ansatz" (13) mit dem erklärten Ziel, diesen für den deutschen theologischen Diskurs aufzuarbeiten und Impulse für die hiesige Theologie zu gewinnen. Dabei geht die Vf.in von der These aus, daß „Werk und Person Gregory Baums exemplarisch die Entwicklung der progressiven praxisorientierten Theologie der zweiten Hälfte dieses Jh.s repräsentieren" (16). Nach Baum basieren Forschen und Denken stets auf „persönlichen Anliegen" (17), Lebenslauf und wissenschaftliche Interessen stehen somit in enger Wechselwirkung. Diese biographische Prägung von Baums Theologie macht die Vf.in zur Grundlage der Arbeit: Sie verfolgt seine Theologie ab dem II. Vatikanum in drei chronologisch angeordneten Kap.n, in denen jeweils die Hauptzüge seiner Theologie dargelegt und zugleich biographisch, kirchen- und zeitgeschichtlich verortet werden. Eingeleitet werden die Untersuchungen durch ein ausführliches Protokoll eines Gesprächs, das die Vf.in mit Gregory Baum geführt hat und das lebendig in zentrale Momente seiner Theologie einführt (27–48).

Die erste Phase von Baums Theologie legt R. unter dem Stichwort „Theologische Neuorientierung" dar. Sie arbeitet die Entwicklung von Baums Theologie unter dem Einfluß der anthropologischen Wende und des II. Vatikanums heraus. Durch die Schriften von M. Blondel und K. Rahner fühlt sich Baum in seinem Ansatz bestärkt, daß Theologie und Anthropologie untrennbar miteinander verbunden sind, daß Theologie ihren Ausgangspunkt bei der Verwiesenheit des Menschen auf das Transzendente nehmen muß (58). Im II. Vatikanum, an dem Baum als Berater selbst teilgenommen hat, findet er nach R. diese Entwicklung der Theologie bestätigt (67). Dabei fordert er auch Reformen der institutionellen Strukturen der Kirche, die aus der veränderten Sicht der Anthropologie resultieren (75). Er betrachtet das Modell einer nach außen gerichteten „Bewegung" (79), die die Gesellschaft im Sinne des Evangeliums gestalten und die verschiedene Arten der Zugehörigkeit kennt, als ein mögliches Modell einer im Verständnis des II. Vatikanums offenen Kirche. Der Amtskirche käme hierbei die Aufgabe „der Erreichung und Formulierung übereinstimmender Aussagen" (80) zu. Aus dieser anthropologischen Neuorientierung von Baums Theologie, die – auch unter dem Einfluß der psychotherapeutischen Bewegung „Therafields" – zu dem Schluß kommt, daß „jede kirchliche Lehraussage in eine Aussage über das menschliche Leben" (89) zu übersetzen ist, resultieren nach der Vf.in Perspektivveränderungen in Baums Ekklesiologie, Eschatologie und Gotteslehre: Die Ekklesiologie muß demzufolge auf das menschliche Leben und die Gesellschaft ausgerichtet sein. Die Kirche muß auf den Geist hören, der in der Menschheitsgeschichte vernehmbar ist, um „das Evangelium auf neue Weise zu begreifen und als christliche Botschaft für dieses Zeitalter zu formulieren." (93) Eschatologie ist nach Baum nicht nur Verheißung eines jenseitigen Lebens, sondern sie ist Verheißung „im Jetzt, jeden Tag." (94) In der Gotteslehre ist nach Baum Gott nicht länger als extrinsisches Wesen zu verstehen. Vielmehr ist Gott da, „wo ein Mensch von Gottes Wort berührt, zu echtem Menschsein gelangt" (98) und wo Menschen auf das Hören des Wortes Gottes eine praktische, politische, reale Antwort geben.

Als zweite Entwicklungsphase charakterisiert die Vf.in die soziologische Ausrichtung von Baums Theologie. Er reflektiert hierin die fundamentale Bedeutung soziologischer Analysen für eine Theologie und Philosophie, die den Menschen und seine Gemeinschaft zum Ausgangspunkt ihres Denkens und Handelns macht. R. untersucht näherhin die soziologischen Ansätze von K. Marx, M. Weber, E. Troeltsch und K. Mannheim, die ihres Erachtens den bedeutendsten Einfluß auf Baums Theologie haben (105). Aus ihren Schriften arbeitet Baum nach Ansicht der Vf.in den Zusammenhang von Entfremdung (Marx) und Prophetie, die Ideologieanfälligkeit (Weber) auch der Kirche, die Geschichtlichkeit aller Wahrheit (Troeltsch) sowie die Seinsverbundenheit allen Wissens (Mannheim) und damit auch des christlichen Glaubens heraus (129f). Soziologische Kenntnisse sind nach Baum eine „Hilfe" (131) für die Theologie: Sie dienen der Wahrnehmung, Beschreibung und der Veränderung der Gesellschaft hin zu einer durch die christliche Botschaft motivierten „Vermenschlichung des Menschen" (134).

Die dritte Phase von Baums Arbeiten überschreibt R. mit „Praxis des Glaubens" (135). Politisch und theologisch versteht sich Baum von nun an als „Mann der Linken" (136), seine Schriften ergreifen radikal Partei für die Armen, was die Vf.in als eine „erkenntnistheoretische Wende" (137) seiner Theologie bezeichnet. Im Folgenden legt R. differenziert Baums Verständnis einer „Option für die Armen" und einer damit einhergehenden Befreiungstheologie dar, worunter er sämtliche Theologien von unterdrückten Gruppierungen versteht, die sich im Sinne des Evangeliums für Gerechtigkeit einsetzen. Diese betrachtet er als *Modell* einer Befreiungstheologie für die „Erste Welt" (148). Als zweiten wesentlichen Faktor in Baums neueren Schriften stellt die Vf.in die politische Theologie heraus, besonders von J. B. Metz, aber auch von J. Moltmann und D. Sölle (154). Baum benutzt jedoch vielmehr den Begriff *kritische Theologie*, „um jede Theologie zu bezeichnen, die kritische Gesellschaftstheorie verwendet, um die emanzipatorische Bedeutung des christlichen Evangeliums aufzudecken und zu entfalten." (158) Nach R. sieht Baum seine Theologie unterstützt durch zahlreiche Verlautbarungen des Papstes sowie der kanadischen Bischöfe, die sich ebenfalls kritisch gegen Kapitalismus, Ausbeutung und Unterdrückung wenden (161ff). Neben soziologischen Analysen gewinnen nach der Vf.in dabei für Baum auch wirtschaftliche Untersuchungen von K. Polanyi an Bedeutung, die er als brillante Analyse der Krise unserer Zeit bezeichnet (173). Aus dem dort konstatierten kompromißlosen Wirtschaftsliberalismus können jedoch Gegenbewegungen entstehen, die sich nach Baum aus kulturellen Ressourcen, Kontrasterfahrungen und solidaritätsfördernden Institutionen speisen (176). Hier sieht Baum Aufgaben und Chancen christlich motivierten, politischen Handelns.

In den neunziger Jahre versteht Baum seine Theologie nach Ansicht der Vf.in als explizit kontextuelle. Er wendet sich Theologien in unterschiedlichen Kontexten zu, von denen R. besonders seine Untersuchungen über die protestantische Kirche in der DDR (184ff) und über einzelne Ortskirchen in Krisenregionen, die am Prozeß der Versöhnung (nicht) beteiligt sind (191ff), hervorhebt. Die Vf.in sieht hierin Baums Weg, die „Relevanz der Option für die Armen und Gottes allen Menschen verheißene Erlösung" universal einzufordern und dabei kontextuelle Lösungsansätze zu suchen (196).

Zusammenfassend charakterisiert R. die Theologie Baums als *„Theologie der Praxis"* (202). Diese versteht sie sowohl als eine Theologie *aus* der Praxis und *für* die Praxis. Theologie im Sinne Baums meint nach der Vf.in, daß vor jeder Theologie die Praxis des Glaubens steht, für die jedoch wiederum die theologische Reflexion unverzichtbar ist (203). R. sieht gerade in dem Gesamtentwurf einer praxisorientierten Theologie das Originäre von Baums Theologie, in dem er Denken und Handeln, Theologie und Politik zu verbinden weiß. Daß er diese als (Lebens-)Werk authentisch und verständlich zur Sprache bringen kann, zeugt nach R. von einem „großen Theologen", von „einem, der die Wirklichkeit Gottes in einer konstruktiv-optimistischen Weise angemessen zur Sprache bringt; einem, dessen ‚Theologie der Praxis' das Leben selbst ist." (207)

Es ist das Verdienst der Vf.in, die vielfältigen und zahlreichen Arbeiten Baums für eine deutsche Leserschaft erstmalig umfassend aufgearbeitet zu haben. Die zumeist englischen und französischen Publikationen werden von R. umsichtig übersetzt. Die Verortung von Baums Theologie in Biographie, Kirchen- und Zeitgeschichte ist nicht nur informativ, sondern führt auch tiefer in den sogenannten „theo-soziologischen Ansatz" Baums ein. Die Vf.in kann im Werk des kanadischen Theologen zahlreiche Berührungspunkte zur deutschsprachigen Theologie aufzeigen. Um so erstaunlicher ist die bisher zögerliche Rezeption von Baums Arbeiten in Deutschland. Die in R.s Arbeit angeführten Impulse, die aus seinen Schriften für die hiesige Theologie resultieren können, motivieren daher zu einer weiterführenden Diskussion. Insbesondere die soziologischen Grundlagen von Baums Theologie gälte es dabei in zumindest zwei Richtungen näher zu untersuchen. Es wäre zu prüfen, inwieweit Baums soziologische und wirtschaftswissenschaftliche Annahmen, die primär auf der „klassischen" Soziologie und Wirtschaftswissenschaft basieren, von neueren Untersuchungen gestützt werden können. Darüber hinaus wäre dem kontextuellen Ansatz Baums zu folgen und zu fragen, ob im deutschsprachigen Kontext die von Baum geschätzten „Gegen-

strömungspotentiale" (178) mit ihren Bewegungen, Initiativen und Gruppierungen eine vergleichbare Bedeutung erlangen (können).

In R.s Arbeit schimmert immer wieder der essayistische Stil von Baums Schriften durch, der in der deutschsprachigen Wissenschaft eher ungewöhnlich ist. Der Vf.in gelingt es, der hiesigen wissenschaftlichen Form zu folgen, ohne dabei Baums essayistisch geprägte Theologie in ein zu enges Korsett zu schnüren. Zusammen mit dem einleitenden Interview ist die Arbeit daher eine lebendige und profunde Einführung in Baums Werk.

Münster Claudia Gärtner

Ratzinger, Joseph Kardinal: **Gott und die Welt.** Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald. – München: Deutsche Verlagsanstalt 2000. 2. Auflage. 395 S. DM 39,80 ISBN: 3–421–05428–2

Das 1996 erschienene Buch „Salz der Erde" enthält einen ersten Dialog, den Kardinal Ratzinger mit dem Journalisten Peter Seewald geführt hat. In diesem äußert sich der Kardinal zu seiner Person, zu Problemen der katholischen Kirche und zu Fragen von Christen am Vorabend des 3. Jahrtausends. Die ungewöhnlich starke und positive Aufnahme dieses Dialogbuchs regte zu einer zweiten Gesprächsrunde an, deren Ergebnis nun in dem Bd. „Gott und die Welt" vorliegt. Es möchte Menschen „auf der Suche nach einem Verstehen des christlichen Glaubens Hilfestellung bieten" (10).

Peter Seewald, der zu diesem Dialog angeregt hat, ist vor einigen Jahren aus der Kirche ausgetreten. Eine Umkehr wird ihm nach seinen eigenen Worten schwer angesichts ihn bedrängender Fragen: „Ist Christus wirklich der Sohn Gottes, der uns die Erlösung brachte? Und wenn ja, was ist das für ein Gott? Ein guter, der uns hilft? Ein zynischer, der gelangweilt Zeile für Zeile an seinem großen Buch des Lebens weiterschreibt? Was hat er mit den Menschen vor, die sogar der Macht des Bösen verfallen können?

Wozu sind wir überhaupt da? Was ist mit den Geboten? (...) Sind Glauben und Leben im 21. Jh. überhaupt noch vereinbar, um in der modernen Welt etwas vom Grundwissen aus dem Erbe der Menschheit nutzbar zu machen?" (12) Daß damit Probleme ausgesprochen sind, die viele in unserer Zeit bewegen und bedrängen, ist unbestreitbar.

Peter Seewald hat den Dialog sorgfältig und gründlich vorbereitet. Er hat die in dem Buch vorgelegten – nicht selten provokativ anmutenden – Fragen gestellt. Kardinal Ratzinger antwortet darauf mit der ihm eigenen Gabe, druckreif zu formulieren. Gegenüber der Gliederung des Ganzen in drei Kap. (Von Gott. Von Jesus Christus. Von der Kirche) – die Seewald nachträglich vorgenommen hat – ist diejenige in achtzehn (im Inhaltsverzeichnis angegebenen) Themen korrekter. Sie zeigen, daß christliches Glauben und Handeln uneingeschränkt zur Sprache kommen sollen: Gott als Schöpfer des Alls und des Menschen; die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes als Quelle und Urkunde des Glaubens; das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe und die Zehn Gebote in ihrer bleibenden Bedeutung; Jesus Christus – verheißen von den Propheten – als Licht der Welt, als Weg, Wahrheit und Leben, geboren von Maria und für uns gekreuzigt; der Heilige Geist und die Kirche; deren Entstehen und deren Gefüge; die Sakramente; die Zukunft der Kirche.

Es würde zu weit führen, alle Fragen mit ihren Antworten zu diskutieren; daher sei ein Bereich herausgegriffen: Am Beispiel Ehe und Familie (365–370) sei verdeutlicht, wie unmißverständlich der Kardinal antwortet:

– Ehe ist keine bloße Privatangelegenheit, sondern hat sozialen Charakter. Das zeigt sich schon daran, daß in unserer Zeit sogar nichteheliche Gemeinschaften gewisse Rechtsformen beanspruchen und erhalten. (Wenn jedoch homosexuelle Partnerschaften der Ehe gleichgestellt werden, ist „der Grundtypus der Bauform des Menschseins verletzt".)

– Wo Menschen miteinander Kinder haben, ist „das Mysterium des Menschseins berührt, das über bloßes Selbstverfügen hinausreicht". Wo umgekehrt die Liebe zu Kindern erlischt, entsteht eine vergreisende Gesellschaft, die sich selbst die Zukunft nimmt.

– Das Menschenleben ist kein Experiment; Ehe ist „kein Mietvertrag, sondern ist Übergabe des Ich an das Du (...) in der Form einer Liebe, die ganz ist und nicht Reservierungen macht"; nur bleibende Treue ist der Würde des menschlichen Miteinanders gemäß.

– In der Sexualität ist der Mensch „in seine äußerste Nähe zum Schöpfer geführt, in seine höchste Verantwortung." Wo die Ehe als Raum der Treue gelebt wird, „ist auch die gegenseitige Geduld und Rücksicht da, die die Voraussetzung für eine wirksame Anwendung natürlicher Familienplanung darstellt. Das Elend kommt nicht von den großen Familien, sondern von der verantwortungslosen und zuchtlosen Zeugung von Kindern, die keine Väter kennen und oft auch keine Mütter und als Straßenkinder das eigentliche Elend einer seelisch zerstörten Welt durchleiden müssen". Elend wird von denen produziert, „die uns die Moral ausreden und auch den Menschen nur noch mechanisch sehen: Das Kondom erscheint wirksamer als die Moral; aber wenn man glaubt, die moralische Würde des Menschen durch Kondome ersetzen zu können, (...) hat man den Menschen von Grund auf entwürdigt und produziert (...) eine egoistische Gesellschaft, in der jeder sich ausleben darf und keine Verantwortung übernimmt."

(Zu einer – von Seewald nicht gestellten – Frage nach einer positiven Anwendung der „Pille" sei wenigstens angemerkt: Es ist erwiesen, daß Frauen, die jahrelang kinderlos blieben, ihr Kinderwunsch erfüllt wurde, nachdem sie einige Monate die Pille nahmen und diese dann absetzten.)

Peter Seewalds Fragen muten zuweilen hart und provokativ an, so wie sie heute eben artikuliert werden; daß sie „ungeschminkt" sind, trägt mit zur Spannung beim Lesen des Buchs bei. Kardinal Ratzinger antwortet auf die Fragen, die Seewald stellt. Damit ist eine gewisse Auswahl programmiert, um die beide Gesprächspartner auch wissen.

So findet sich z. B. in diesem Interview nichts zum Verständnis der Eucharistie als Opfer; in seiner – im Jahr 2000 unverändert neu aufgelegten – „Einführung in das Christentum" schreibt Kardinal Ratzinger dazu: „Christliches Opfern besteht nicht in einem Geben dessen, was Gott ohne uns nicht hätte, sondern darin, daß wir ganz Empfangende werden (...) Das Handeln lassen Gottes an uns – das ist das christliche Opfer".

Zu „Priester" merkt der Kardinal an anderer Stelle an, daß Jesus Christus der einzige Priester des Neuen Bundes ist und daß die Kreuzesstunde der kosmische Versöhnungsakt war. Das im Deutschen sog. Sakrament der Priesterweihe heißt in der Sprache der Kirche bis heute Ordo, nicht Sacerdotium.

Diese und andere Aussagen als mögliche Ergänzungen des Interviews bekunden, daß Kardinal Ratzinger seine Auffassung gegenüber früher nicht verändert hat – wie man ihm nicht selten unterstellt.

Das Buch „Gott und die Welt" ist eine wichtige Orientierungshilfe zum Verstehen des christlichen Glaubens – gerade angesichts mangelnder Kenntnisse vieler. Es zeigt, wie theologische Lehre lebendig in die Sprache des Menschen heute „übersetzt" werden kann. Die Botschaft Jesu Christi ist wegweisend für den Einzelnen und für die Gesellschaft. Sie muß ungekürzt verkündet werden. Das ist das Fazit des Dialogs zwischen Peter Seewald und Kardinal Ratzinger, des längsten Interviews der Kirchengeschichte.

Paderborn Heinz Schütte

Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren, hg. v. Johann Reikerstorfer – Münster: Lit-Verlag 1998. 181 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft, 11), brosch. DM 34,80 ISBN: 3–8258–3767-X

Es ist keine FS der üblichen Art, die J. Reikerstorfer aus Anlaß des 70. Geburtstags von J. B. Metz herausgegeben hat: Die fünf Vf., sie sind Mitglieder bzw. Mitarbeiter des Instituts für Fundamentaltheologie der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien, versuchen sich nämlich v. a. in einem sorgfältigen, möglichst werkgetreuen Nach- und Weiterdenken der von Metz begründeten und im Laufe von Jahrzehnten entfalteten Neuen Politischen Theologie. Sie verstehen die FS als Dank an Metz für die theologische Inspiration und für die freundschaftliche Zusammenarbeit während seiner Wiener Lehrtätigkeit.

Die Aufsatzreihe wird von J. Reikerstorfer mit einer Interpretation der Politischen Theologie als einer dezidiert negativen Theologie eröffnet (11–49). In einer systematischen Zusammenschau Metzscher theologischer Überlegungen aus unterschiedlichen Kontexten und Schaffensperioden entfaltet Reikerstorfer seine These, nach der Zeit (als gerichtete, befristete Zeit) die fundamentale Signatur der Neuen Politischen Theologie ist. Eine radikal auf Zeit verwiesene und durch Zeit bestimmte Gottesrede kann nur eine negative Theologie sein und bewahrt nach Reikerstorfer gerade in der kritisch-produktiven Kraft der Negativität den praktischen Sinn der biblischen Gottesbotschaft. Sie bedeutet Abschied vom Identitätsdenken und fordert beständig „zum Wagnis der Nichtidentität" heraus.

Die nachfolgenden Beiträge der FS bewegen sich sämtlich auf der von Reikerstorfer vorgezeichneten Interpretationslinie der Neuen Politischen Theologie, auch wenn sie eher einzelne Kategorien bzw. Impulse Politischer Theologie thematisieren. So will Martha Zechmeister (51–78) in Auseinandersetzung mit H. U. von Balthasar und E. Przywara Ansätze einer Karsamstags-Christologie als „Theologie des Gott-vermissens" bei Metz aufzeigen. Peter Zeillinger (79–115) reflektiert vor dem Hintergrund des Werkes von Herbert Marcuse den Metzschen Begriff der Erinnerung. Benjamin Taubald (116–138) befaßt sich unter dem Titel „Antiwissen und Antigeschichte" u. a. ebenfalls mit der Memoria-These der Politischen Theologie. Während die Anknüpfungspunkte der Aufsätze von Zechmeister, Zeillinger und Taubald sich unmittelbar aus dem Werk von Metz ergeben, will Wolfgang Klaghofer (139–172) die Metzsche Theologie mit dem Werk von Franz Werfel in ein Gespräch bringen: „F. Werfel und J. B. Metz in unbekannter Nähe".

Die FS dokumentiert als Anhang die von Reikerstorfer verfaßte Laudatio anläßlich der Ehrenpromotion von J. B. Metz aus dem Jahre 1994.

Daß J. B. Metz ein Meister sowohl des gesprochenen als auch geschriebenen Wortes ist und seine theologischen Texte literarisch entsprechend unverwechselbar komponiert sind, ist bekannt. Deshalb ist auch die Begeisterung für die besondere Sprachgestalt Metzscher

Theologie, wie sie durchgängig in den FS-Beiträgen zum Ausdruck kommt, nachvollziehbar. Freilich liegt hier auch ein Problem: Angesichts des Bemühens der Vf., es beim Nach-Denken und bei der Interpretation Metzscher Theologie dem verehrten Vorbild sprachlich gleichzutun, verstärkt sich bei fortlaufender Lektüre der FS das Bedürfnis, doch besser gleich das Original zu lesen. Verstärkt wird dieses Bedürfnis durch die in der FS emphatisch vorgestellte Lesart der Neuen Politischen Theologie als negativer Theologie. Der Versuch, die Metzsche Theologie in engster Beziehung zur kritischen Theorie zu interpretieren, um Negativität als einzig noch diskursfähiges Moment der jüdisch-christlichen Gottesrede zu erweisen, führt am Ende zu der in den Texten der FS spürbaren Anstrengung, noch einmal theologisch kritischer sein zu wollen als die kritische Theorie selbst. Auch die Übernahme von Metaphern und Begriffen aus nicht-theologischen Kontexten erweist sich dabei hin und wieder geradezu als Stolperstein bei der Lektüre. So greift Reikerstorfer beispielsweise Benjamins Formulierung vom „Tigersprung ins Vergangene" aus dessen geschichtsphilosophischen Thesen auf und spricht seinerseits vom „Tigersprung Gottes ins Vergangene" (vgl. 39). Reikerstorfer kennzeichnet damit das erlösende, endgültige Ende der Zeit, das Gott selber ist. In diesem Zusammenhang vom „Tigersprung Gottes ins Vergangene" zu sprechen, dürfte für die biblische Gottesrede gewöhnungsbedürftig sein. Das gilt erst recht, wenn der ursprüngliche Kontext der Formulierung bei Benjamin mitbedacht wird.

Die angeführten Kritikpunkte, das sei abschließend angemerkt, sollen das Verdienst der FS nicht mindern: Dieses liegt in dem bisher so nicht vorgelegten Versuch, die Neue Politische Theologie konsequent als negative Theologie zu durchdenken. Es ist ein Versuch, der in der theologischen Diskussion Aufmerksamkeit verdient.

Kassel Helmuth Rolfes

Weigl, Hanspeter: **Auf der Suche nach der unsterblichen Seele.** – München / Zürich: Piper 1999. 247 S., geb. DM 36,00 ISBN: 3–492–04046–2

Das genus litterarium ist einerseits bestimmt durch die durchaus mit Ernst gestellte lebensphilosophische Frage, ob mit dem Tod alles zu Ende ist oder ob der Mensch eine unsterbliche Seele hat, andererseits durch eine feuilletonistisch-journalistische Leichtigkeit der Behandlung.

Der Vf. bietet „einen historisch-philosophischen Überblick zum Umgang des Menschen mit den Urfragen" (11). Gemeint sind die Gottesfrage und die Frage der Teilhabe des Menschen an einer Wirklichkeit, die den physisch-materiellen Kosmos überschreitet. Darüber hinaus befragt der Vf. „die modernen Wissenschaften zur Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Seele" (11). „Die Sache mit der Seele" (12) interessiere den Menschen sogar noch mehr als die Frage nach der Existenz Gottes. Trotzdem verfolgt das Buch eine Antwort von der Religion her, wie sie im Epilog formuliert ist (234ff). Das Wesentliche jeder Religion sei jeweils ihr „Jenseits-Angebot". Es erfolgt aus einer universalen Sinndeutung, für die die Realität von drei Grundvorstellungen die Grundlage sei: Gott (bzw. ein göttliches Prinzip), ein Jenseits und die Überzeugung von einer jenseitig verwirklichten Gerechtigkeit. Das bewegt sich im Rahmen von Religion in den Grenzen der natürlichen Vernunft. Zur Wahl stehen östliche Reinkarnations- und westliche (nach dem Vf.) Auferstehungsvorstellungen. Der Vf. läßt eine Präferenz auf die Einmaligkeit des Lebens hin durchblicken. Dabei kommt es ihm v. a. auf die irdischen ethischen Konsequenzen an. Das Kantsche „Sittengesetz" läßt ursprünglich die ethischen Elementarwerte erkennen – „vor aller Religion". Dient dann Religion nicht als Sanktionierungsmöglichkeit für ethisches Verhalten? (Aber, daß Handeln nach dem Gewissen auch den Atheisten für das Heil öffnet, sagt auch die Kirchenkonstitution des 2. Vatikanums [LG 16]).

Der Vf. sieht seine rationale Argumentation zu Recht als Hinführung zur Forderung einer entsprechenden Lebensentscheidung, nicht als positivistischen Beweis im Sinn naturwissenschaftlicher Erkenntnis. Einer inhaltlichen Ausfaltung über das Jenseits enthält er sich im Rahmen seines Erkenntnisweges wieder zu Recht.

So weit, so gut, könnte man sagen. Daß der Vf. Glaubensinhalte von Religionen nicht einbeziehen will, ist wieder sein gutes Recht. Dazu wären methodisch andere Wege einzuschlagen. Leider überschreitet er dann die Grenze massiv, die er sich gesetzt hat und führt eine Attacke auf das vornehmlich katholische kirchliche Christentum mit allen liebgewordenen Klischees, angefangen vom finsteren Mittelalter über Augustins Erbsünden- und Prädestinationslehre bis zu den Machenschaften des Vatikans. An ihm läßt er kein gutes Haar, obwohl er doch in seinem Eintreten für die den Tod überdauernde Seele eher Konvergenzen feststellen müßte. Ist das überhaupt für das Thema wichtig? Thomas von Aquin wird bis zu einem gewissen Grad positiv bewertet. Das alles entfaltet der Vf. mit leichter Hand, ohne sich im geringsten über den Grund der christlichen eschatologischen Aussagen vom Verhältnis der Menschen zu Gott Gedanken gemacht zu haben. Der Vatikan ist für ihn ein so rotes Tuch, daß er ihn anachronistisch schon im Mittelalter am Werk sieht. Daß er Arius zum Bischof macht, wird man nicht als ganz so schlimm sehen. Daß er Jesu Wort vom Gewinnen der Welt und Verlieren der Seele (hier nach Mt 16,36 zitiert) Platon in den Mund schiebt, verwundert schon etwas. Ansonsten trifft er insgesamt in seinen historischen, philosophischen, naturwissenschaftlichen Informationen durchweg einen Ton, der wissenschaftliche Befunde recht instruktiv in die nicht-fachwissenschaftliche Sprache übersetzt. Mit allzu leichter Hand behandelt er allerdings das Theodizeeproblem, das doch auch für seine eigene Richtung erhebliche Bedeutung hat, auch wenn die bisherigen Lösungen nicht zur Ruhe kommen lassen. So legt man das Buch mit gemischten Gefühlen aus der Hand. Wenn er doch bei seinem religionsphilosophischen Ansatz und der Einbeziehung der durch die Naturwissenschaft entstandenen Fragen geblieben wäre! Setzt man sich aber mit Theologie und Kirche auseinander, sollte man doch mehr Ahnung von dem haben, was die Theologie mit welchen Gründen lehrt. Erst dann könnte sich eine sinnvolle Auseinandersetzung ergeben. Im religionsphilosophischen Ansatz ist ein Gespräch über das Verhältnis von Ethik und Religion durchaus sinnvoll möglich. Den Vatikan läßt man lieber aus.

Bonn Wilhelm Breuning

Exegese des AT

Begg, Christopher: **Josephus' Story of the Later Monarchy (AJ 9,1–10,185).** – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 2000. 708 S. (Bibliotheca Ephermeridum Theologicarum Lovaniensium, 145), kt bfr 3000,00 ISBN: 90 6186 966 8 / 90–429–0785–1

Der voluminöse Bd des katholischen amerikanischen Josephus-Forschers Begg analysiert die Darstellung des Josephus von der Geschichte des späteren Königtums in Israel und Judäa. Das Buch führt damit die Arbeit des Vf.s über die Darstellung der frühen Jahre der geteilten Reiche in Ant 8 fort (vgl. ders., *Josephus' Account of the Early Divided Monarchy* [AJ 8,212–420]. Rewriting the Bible [BETHL 108], Leuven 1993) und beruht zum großen Teil auf der Überarbeitung von etlichen Aufsätzen des Vf.s aus den letzten 12 Jahren.

Das am Ende des ersten nachchristlichen Jh.s verfaßte 20bändige Werk Antiquitates Judaicae (Ant) des jüdischen Historikers erzählt die Geschichte seines Volkes von der Schöpfung bis in die Gegenwart, v. a. für dem Judentum distanzierte Leserinnen und Leser. Ob es sie erreichte, ist offen. Heutigen Forschern und Forscherinnen jedenfalls gelten die Werke des Josephus als wichtige Quelle für die Rekonstruktion der Geschichte Israels und besonders des frühen Judentums, und seine Arbeit wird als ernstzunehmende Geschichtsschreibung im Rahmen der antiken Historiographie verortet.

Für die Darstellung der Jh.e bis Ant 11 hat Josephus – dies ist inzwischen allgemein anerkannt – v. a. auf die biblischen Berichte zurückgegriffen, wie er auch selbst programmatisch sagt, er habe die Quellen getreu „übersetzt" (Ant 1,17). Ist diese Nacherzählung daher nicht als gegenüber der Bibel unabhängige Quelle für die Rekonstruktion der Geschichte Israels auszuwerten, so ist sie dennoch von Bedeutung als Zeugin einer Lektüre der Bibel aus dem ersten nachchristlichen Jh. Und in diesem Sinne wurde Josephus nach seiner Würdigung als Geschichtsschreiber nach und nach auch als Theologe entdeckt, der eine für uns bedeutsame Stimme innerhalb des vielgestaltigen Judentums seiner Zeit darstellt.

Für die Antiquitates hat dies als erster H. W. Attridge („The Interpretation of Biblical History in the *Antiquitates Judaicae* of Flavius Josephus" [HDR 7], Missoula/Montana 1976) herausgearbeitet durch Vergleich der Bibelparaphrase mit dem Josephus vorliegenden Text. Als zentrale Intentionen bestimmte er den Aufweis der Geschichtsmächtigkeit Gottes, die Universalisierung der Bundestheologie und die exemplarische Entfaltung des rechten Ethos. In den letzten Jahrzehnten hat aber v. a. der Nestor der Josephus-Forschung, L. H. Feldman, das Verständnis dieser Bücher der Ant vertieft durch zahlreiche Analysen von Portraits biblischer Aktanten; diese Studien liegen neuerdings gesammelt und überarbeitet vor („Josephus' Interpretation of the Bible" [Hellenistic Culture and Society 27], Berkeley u. a. 1998; „Studies in Josephus' Rewritten Bible" [Supplement to the Journal for the Study of Judaism 58], Leiden u. a. 1998). Als der Darstellung des Josephus wesentlich zeigt Feldman die „Hellenisierung" in Stil, Konzepten und Werten und generell die Orientierung an der griechisch-römischen Geschichtsschreibung auf; diese Arbeit habe insgesamt eine v. a. apologetische Funktion.

Das vorliegende Buch nimmt auf diesen Forschungskontext allerdings keinen Bezug und setzt vor dieser Diskussion an, indem es sich

zur Aufgabe macht, den Josephus-Text mit verschiedenen Versionen des biblischen Textes zu vergleichen, um gewissermaßen die Schreibtischarbeit des Josephus zu rekonstruieren. Dazu folgt B. einem festen Frageraster in drei Schritten. Er bestimmt zunächst die verwendeten Textvorlagen, dann die „rewriting techniques" (Auslassungen, Ergänzungen, Umordnung, Modifikationen) und erschließt drittens die aus der Auswahl und den Veränderungen gegenüber der Vorlage erkennbare Botschaft für die unterstellte doppelte Adressatenschaft, nichtjüdische und jüdische Leser und Leserinnen.

Für die betreffende Zeit von der Regierung Josaphats in Juda und Ahasjas in Israel und dem Ende Elias bis zur babylonischen Eroberung Jerusalems konnte Josephus auf die Darstellung in 2 Kön, 2 Chr und einzelnen Prophetenbüchern zurückgreifen. Den Vergleich gliedert B. in 24 Kap., die sich jeweils von ihm bestimmten Unterabschnitten von Ant 9,1–10,185 widmen. B. analysiert nun Wort für Wort, Satz für Satz, auf welche Texte und Textformen – hier gilt es v. a., die verschiedenen LXX-Rezensionen zu berücksichtigen, aber auch Targumim – Josephus zurückgegriffen hat. Die so entstehende Synopse ist nicht tabellarisch wiedergegeben, sondern unter vielen englischen Textzitaten und Einstreuung etlicher griechischer und gelegentlich hebräischer Worte verbal beschrieben und gedeutet. Ist dieser Text kaum fesselnd zu lesen, so ist man dankbar für die ausführlichen Zusammenfassungen der Kap., welche jeweils die wichtigsten Unterschiede noch einmal kategorisiert im Sinne der o. g. Fragestellung auflisten, und die ebenso gestaltete „Conclusion" am Schluß (623–635). Das Buch wird durch ein Literaturverzeichnis und fünf Indizes zu Textstellen, modernen Vf.n und Sachen erschlossen.

Das Ergebnis aus den Einzelbeobachtungen geht nicht wesentlich über das hinaus, was bereits Forschungskonsens war, ist nun aber dezidiert belegt. Insgesamt wird deutlich, daß Josephus seinen Quellen in der Sache treu ist, aber sie frei verwendet und damit seine Ziele verfolgt.

Was die rezipierten Quellen angeht, zeigt sich, daß Josephus einmal 2 Kön, ein andermal 2 Chr zur Basis macht und die prophetischen Bücher in deren Konzept einarbeitet. Gelegentlich greift er auf außerbiblische Quellen zurück und bezeugt auch erst in rabbinischer Zeit schriftlich fixierte Traditionen. Für die verwendete Textform läßt sich keine eindeutige Aussage machen; B. kann aber die verbreitete These widerlegen, daß Josephus für die betreffenden biblischen Bücher v. a. eine lucianische Rezension der LXX verwendet habe, und es wird deutlich, daß er oft verschiedene Versionen eines einzelnen Buches zur Verfügung hatte.

Die Analyse der „rewriting techniques" zeigt, daß Josephus eingriff, um den Stil zu glätten und die Handlung dramatischer oder schlüssiger zu gestalten. Im Blick auf die Propheten arbeitet er besonders die Erfüllung der Prophezeiungen heraus, während er z. B. die Himmelfahrt des Elia und Wundertaten des Elisa reduziert. Kultische Details unterschlägt er, doch die Rolle von Priestern (nicht Leviten) hebt der priesterliche Vf. öfter hervor. Er bedient Interesse an politischen und militärischen Aspekten mehr als seine Vorlagen, aber unterdrückt Ungehorsamsakte gegen die Obrigkeit und die Verheißung der ewigen davidischen Monarchie.

Den nichtjüdischen Lesern und Leserinnen werde so eine Version der biblischen Geschichte geboten, die sich nicht nur spannender liest, sondern auch „presents the Jews, in their better moments, as mirroring the Romans' own self-image as a people devoted to their law and ancestral customs" (634). Im Unterschied zur sonstigen Forschung macht B. das apologetische Motiv jedoch nicht gerade stark. Vielmehr unterstellt er neben dieser Botschaft für Nichtjuden auch eine für die jüdischen Zeitgenossen: Gute und schlechtere Beispiele geben Lehren auch für die Gegenwart, die Verläßlichkeit alter Prophezeiungen impliziert Hoffnung auch für die Zukunft. Diese Intention ist aber zu unpointiert bestimmt gegenüber dem, was die Lektüre des biblischen Textes selbst bereits vermittelte. Insofern bleibt B. den Beleg schuldig, daß zur impliziten Leserschaft des Autors auch seine Mitjuden und -jüdinnen gehörten.

Aus dem Gesagten ergeben sich Wert und Grenzen des Buches: Es nimmt die mühselige Arbeit des Textvergleiches ab, und wer sich für die Rezeption einzelner biblischer Passagen unter Berücksichtigung divergierender biblischer Texte und LXX-Rezensionen in den Ant oder frühe Bezeugungen rabbinischer Traditionen interessiert, wird dankbar auf das Buch zurückgreifen. Auch wer einen Abschnitt des Josephus-Textes kommentiert wissen will, wird viele Hinweise zum Verständnis finden, gerade auch in dem umfangreichen Anmerkungsapparat. Für eine kursorische Lektüre jedoch ist der Bd viel zu ausführlich geschrieben, ermüdend auch im Stil, und wohl auch nicht gedacht. Bedauerlich ist, daß B. bei der Auswertung der Detailarbeit weitergehende Schlußfolgerungen unterläßt. Dem Werk fehlt der Mut zum Synthetischen aufgrund der Analyse, es geht viel zu wenig auf die Forschungsdiskussion zu den Auffassungen des Josephus ein. Insbesondere hätte man gern gewußt, ob aus den vielen Veränderungen am Text und der Wahl der jeweiligen Textform historiographische Prinzipien und theologische Überzeugungen erkennbar werden: Welches Verständnis von dem einen Gott, seiner Geschichte mit dem Volk Israel, vom rechten Ethos werden in der Nacherzählung vermittelt? Will Josephus verteidigen, will er gar werben? Wer dies beantworten will, wird aber gut und gerne, der Richtigkeit der Einzelergebnisse vertrauend, auf dem Werk von B. aufbauen.

Berlin Christine Gerber

Schmitt, Armin: **Der Gegenwart verpflichtet**. Studien zur biblischen Literatur des Frühjudentums, hg. v. Christian Wagner. – Berlin: W. de Gruyter 2000. VIII, 328 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 292), geb. DM 198,00 ISBN: 3–11–016820–0

Die in diesem Bd zum 65. Geburtstag des emeritierten Regensburger Alttestamentlers Armin Schmitt von Christian J. Wagner vorgelegte Auswahl von Aufsätzen gilt biblischen Themen und Texten, die auf das hellenistisch geprägte Frühjudentum eine nachhaltige Wirkung ausgeübt haben. Mit Ausnahme des geringfügig bearbeiteten Beitrages zu Weish 4,7–19 wurden alle Artikel unverändert abgedruckt:

Untersuchungen zur Septuaginta (1–102) dokumentieren den von J. Ziegler als Lehrer geprägten ersten Schwerpunkt des wissenschaftlichen Werkes von A. Schmitt. Der Aufsatz zur Henochüberlieferung der Septuaginta zeigt, daß durch Anleihen bei griechischen Entrückungsberichten Henoch der griechischen Welt nahegebracht aber auch die Vorstellungen von einem Gottmenschen abgewehrt werden sollte. Die Studie zu literarischen Formen des Frühjudentums im Kontext griechisch-hellenistischer Schriften bringt wichtige Beobachtungen zur Aneignung griechisch-hellenistischer Literaturformen in außerbiblischen Texten jüdisch-hellenistischer Vf., in biblischen Texten (SapSal, Koh, Judit, 2 Makk) sowie überhaupt in der Septuaginta. Je ein Beitrag zum Theodotionproblem im griechischen Danieltext bzw. zur Interpretation der Genesis aus hellenistischem Geist illustrieren die Spannung zwischen Treue zum Urtext aber auch die Offenheit gegenüber der Sprache der Zeit.

Das Interesse an Fragen der Textüberlieferungen spricht auch aus der Untersuchung über die Achikar-Notiz bei Tobit 1,21b–22 in aramäischer (4Qpap QTob^{a}ar – 4Q196) und griechischer Fassung sowie über das Verhältnis der Danieltexte aus Qumran zum masoretischen Text (103–142). – In den ‚Forschungen am Buch der Weisheit' (143–244) liegt neben den Septuagintastudien der zweite große wissenschaftliche Arbeitsschwerpunkt des Vf.s, deren Ergebnisse nicht nur in zwei Auslegungen zur Sapientia Salomonis vorliegen, sondern die in einer Reihe der hier gesammelten fünf Beiträge darüber hinaus auch weitergeführt worden sind. S. erhellt vielfältige Facetten der Integration von Elementen der griechisch-hellenistischen Kultur im Dienst der Aktualisierung der biblischen Botschaft, so z. B. die Verwendung von Bausteinen des griechischen Dramas in Weish 1,1–6,21 (mit wichtigen Bemerkungen zu den Aussagen über das postmortale Geschick des Menschen und die Anthropologie des Buches: 149f. A. 28). Die Studie ‚Alt. Traditionen in der Sicht einer neuen Zeit. Dargestellt am Buch der Weisheit' illustriert an sieben Beispielen eindrucksvoll die Erhellung biblischer Überlieferungen durch zeitgenössische Verstehenskategorien des Diasporajudentums (vgl. etwa in Weish 11,15–12,17 das Thema Philanthropie, das Zurücktreten des Kriegsgottes sowie das Rechtsempfinden: 197–202). – Zwei weitere Beiträge entfalten die Verklammerung biblischer Tradition (Henoch) mit Topoi der griechischen Konsolationsliteratur in Weish 4,7–19 bzw. die Aktualisierung der Heilsgeschichte in der Beispielreihe Weish 10 nach griechischen Vorbildern.

Drei bibeltheologische Abhandlungen runden die Sammlung ab. Der Aufsatz ‚Zum Thema in ‚Entrückung' im Alten Testament' bringt aufgrund neuen Textmaterials aus dem Alten Orient (Mesopotamien und Ugarit) die Habil. weiterführende Präzisierungen zur Bedeutung der Rolle Henochs und der Thematik von Tod und Leben im Elija-/Elischazyklus. Die Studien zu den Totenerweckungen in 1 Kön 17,17–24 und 2 Kön 4,8–37 gelten literaturwissenschaftlichen Fragestellungen (Priorität der ausführlicheren Erzählung 2 Kön 4,8–37; theologische Reflexionen über Elija und Elischa als heilige Gottesmänner aus Prophetengruppen des Nordreichs).

Die von hoher wissenschaftlicher Akribie und hervorragender Kenntnis der griechischen Literatur gekennzeichneten Beiträge sind bemerkenswerte und überzeugende Beispiele dafür, wie das frühe Judentum die Aufgabe wahrgenommen hat, die biblische Botschaft mit der zeitgenössischen hellenistischen Kultur der Diaspora ins Gespräch zu bringen. Der gewählte Titel des durch ausführliche Register gut erschlossenen Aufsatzbdes ‚Der Gegenwart verpflichtet' stellt somit das verbindende Anliegen dar, das weit über exegetische Fachprobleme hinausweist und aktueller denn je scheint.

Eine aufmerksame Lektüre wird in manchen Details der aus dem Zeitraum von 1974–1998 stammenden Beiträge Präzisierungen ent-

decken, z. B. in der Abgrenzung von Teil II und III des Weisheitsbuches (6,22–10,21//11,1 bzw. 6,22–11,4//11,5: vgl. S. 226ff bzw. 186f). Zur vom Vf. akzeptierten Datierung der Sapientia vom zweiten zum ersten Jh. v. Chr. würde man auch eine Diskussion der gegenwärtig z. T. favorisierten Ansetzung ins augusteische Zeitalter begrüßen.

Alle an der Literatur des hellenistischen frühen Judentums interessierten Wissenschaftler werden den Sammelbd mit Gewinn benützen. Dem Vf. ist noch Schaffenskraft für seine weiteren Projekte zu wünschen.

Graz Johannes Marböck

Exegese des NT

Landmesser, Christof: **Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft.** – Tübingen: J.C.B. Mohr 1999. XVI, 586 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 113), Ln DM 198,00 ISSN: 0512–1604 ISBN: 3–16–147103–2

Die unter der Ägide von O. Hofius und E. Jüngel im Sommersemester 1998 angenommene und mit dem Promotionspreis der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen ausgezeichnete Diss. von Christof Landmesser (= L.) ist ambitioniert: Sie stellt sich der philosophisch-hermeneutischen Frage nach dem Wahrheitsverständnis und -anspruch in der neutestamentlichen Wissenschaft. Dies geschieht in luziden Auseinandersetzungen mit modernen bzw. postmodernen Entwürfen zur philosophischen, hermeneutischen und theologischen Bestimmung von Wahrheit. Unter (sprach-)philosophisch-erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten kontrastiert L. den (von ihm favorisierten) „semantisch-ontologischen" und den (von ihm als unzureichend zurückgewiesenen) „existential-ontologischen Wahrheitsbegriff". Exegetisch und forschungsgeschichtlich reflektiert und kritisiert L. die Positionen von Rudolf Bultmann, Peter Stuhlmacher, Klaus Berger und Hans Weder. Das durch umfangreiche Register gut erschließbare Buch läßt sich auf weite Strecken als innerprotestantische Grundlagenkritik an der verbreiteten Existentialtheologie, wie sie insbesondere durch R. Bultmann in der neutestamentlichen Wissenschaft weitreichende Geltung gewonnen hat, und an drei weiteren Hermeneutiken aus protestantischer Feder lesen.

(I) Im ersten Teil seiner Monographie stellt L. den „semantisch-ontologischen Wahrheitsbegriff" vor (9–107).

Weil Wahrheitsansprüche weithin sprachlichen Ausdruck suchen, setzt L. sinnvollerweise bei der Vorstellung der Sprechakttheorie von John L. Austin ein (vgl. die terminologische Unterscheidung zwischen *konstatierenden* und *performativen* sowie *lokutionären, illokutionären* und *perlokutionären* Akten). Nach der Unterscheidung zwischen vier verschiedenen Sprachebenen (syntaktisch, semantisch, pragmatisch, effektiv) stellt L. das sog. „Kontextprinzip" von Lorenz B. Puntel vor: Der semantische Wert eines Satzes wird hier nicht additiv aus dem semantischen Wert aller einzelnen Satzkomponenten („Kompositionalitätsprinzip"), sondern nach dem semantischen Wert des gesamten Satzes abgeleitet (vgl. 38). Nach Puntel ist ein Satz eine „ganzheitliche Konfiguration", „von welcher her die subsentenzialen Komponenten allererst und ausschließlich verstanden und erklärt werden" (72). Der Satz, nicht das Wort ist demnach der primäre Wahrheitsträger. Einzelne Begriffe werden von Puntel und L. als abgekürzte Sätze, als Propositionen (= Verhalte), bestimmt (vgl. 74.75–84). Aber wie lassen sich dann Sätze von Wörtern (als abgekürzten Sätzen) noch sinnvoll unterscheiden?

Die vorgestellte Theorie zielt auf eine „Ontologie der realisierten Attribute, der Verhalte bzw. der Propositionen" (106). Wahrheit ist mithin bezogen auf „intelligible Entitäten" (106). Schlußendlich kennzeichnet den „semantisch-ontologischen Wahrheitsbegriff" nach L. die Sprachgebundenheit, die intersubjektive Kommunikabilität und die Verknüpfung von Sprache und Wirklichkeit (vgl. 100–107). Die bei Aristoteles und Thomas von Aquin grundlegende Korrespondenztheorie der Wahrheit („veritas est adaequatio rei et intellectus") läßt L. gelten, führt aber eine Differenzierung ein: Da aufgrund der menschlichen Endlichkeit und Irrtumsfähigkeit ein *garantierendes*, logisch zwingendes Wahrheitskriterium nicht angegeben werden kann, bleibt sub specie aeternitatis nur ein *berechtigtes* Wahrheitskriterium für menschliche Entscheidungen und Handlungsorientierungen – L. nennt es auch das Präferenzkriterium (vgl. 45–51).

(II) Diesem ersten Wahrheitskonzept entgegengesetzt erweist sich der „existential-ontologische Wahrheitsbegriff" Martin Heideggers, der über das Bultmannsche Œuvre Eingang in die ntl. Wissenschaft gefunden hat (Teil II: 111–323). Hier liegt eindeutig der Schwerpunkt der Auseinandersetzung, diejenige Position nämlich, der L. fundamental widerspricht.

L. setzt ein mit einer detaillierten Nachzeichnung der Heideggerschen Seins- und Existenzanalyse (111–168), die Wahrheit (ἀλήθεια) bekanntlich als „Entdecktheit", „Unverborgenheit", „Erschlossenheit" des Daseinenden (auch des Menschen) versteht (vgl. 149; vgl. ebd. 159–161 zur späteren Selbstkorrektur von Heidegger). Hier sieht L. zu Recht die Denkvoraussetzungen der Bultmannschen existentiellen Theologie (vgl. auch die kritische Auseinandersetzung von J. Frey, *Die johanneische Eschatologie I. Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus* [WUNT 96], Tübingen 1997, 86–157]. Für R. Bultmann ist Theologie insofern Rede von Gott als sie Gottes Herr-Sein und seinen je aktuellen Anspruch auf die ganze menschliche Existenz, wie er nur im Glauben aufgrund der Offenbarung Gottes wahrgenommen werden kann, thematisiert (vgl. 190). Der Glaube gewinnt seine Wahrheit „in der Entscheidung für das Wort Gottes, also in der Entscheidung für das von der Verkündigung aufgedeckte Verstehen meiner selbst vor Gott" (207). Um R. Bultmann selbst zu Wort kommen zu lassen: „Die im Glauben gesehene Wahrheit ist die Wahrheit des Augenblicks" (zitiert bei L. S. 207). Dieses Verständnis von Wahrheit sieht Bultmann im biblischen Zeugnis, bes. der neutestamentlichen Verwendung von ἀλήθεια, verankert. L. rekonstruiert die Bultmannschen Einzelauslegungen zur ntl Verwendung von ἀλήθεια und verbindet diese Ausführungen auch mit seiner exegetischen Kritik (vgl. 207–253). Dem neutestamentlichen Wahrheitsbegriff werden die Bestimmungen von Wahrheit als *gültige Norm* (so Bultmann zu Gal 2,2.5.14; Eph 4,21), als *Zuverlässigkeit* und *Treue* (zu Röm 3,3–7; 15,8), als *Aufrichtigkeit* und *Ehrlichkeit* (zu 2 Kor 7,14) oder *Rechtschaffenheit* (zu Joh 3,21; 1 Joh 1,6) bzw. als *„das, was Bestand hat und gilt"* (abgeleitet von אמת) in der Tat nicht umfassend gerecht: Der inhaltliche Bezug auf das Christusgeschehen wird in diesen Auslegungen nicht ausreichend festgehalten (vgl. 245f.246–253). Hier kommt der existential-ontologische Wahrheitsbegriff *Heideggers* zum Zuge: Wahrheit ist „die allein im Glauben zu gewinnende Eigentlichkeit des Daseins" (253). In dieser Perspektive ist die Forderung der Entmythologisierung, d. h. der anthropologischen, existentialen Interpretation des Mythos, bei R. Bultmann konsequent (vgl. 253–323).

(III) Auf dieser in den Teilen I und II gewonnenen Basis folgt die kritische Auseinandersetzung L.s mit den Hermeneutiken von P. Stuhlmacher, K. Berger und H. Weder (327–422) im Blick auf die ihnen zugrundeliegende Wahrheitskonzeption.

Gegenüber P. Stuhlmacher (*Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen ^{2}1986) wendet L. ein, daß er die Wahrheit der Schrift, bes. der „Mitte der Schrift": des Evangeliums Jesu Christi, immer schon im Sinne eines „Wahrheitsvorsprungs" der Heiligen Schrift voraussetzt. K. Berger (*Hermeneutik des Neuen Testaments*, Gütersloh 1988; vgl. jetzt die überarbeitete Neuauflage Tübingen 1999 [UTB 2035]) beziehe den Begriff der Wahrheit nicht auf die semantischen Gehalte des Neuen Testaments, sondern auf die pragmatische Dimension der Aussagen, d. h. die Applikation. Berger nennt in diesem Zusammenhang die Auferbauung der Gemeinde, die Heiligkeit, die Radikalität, die Ehrfurcht und die Freude als Wahrheitskriterien. Nach H. Weder (*Neutestamentliche Hermeneutik*, Zürich 1986) ist Wahrheit im Sinne des Neuen Testaments *metaphorische Wahrheit:* Die metaphorische Sprache des Neuen Testaments setzt selbst Wirklichkeit, d. h. wirksame Wahrheit. Als Wahrheitskriterium benennt Weder die Basisaussage: „Jesus ist Christus". L. konstatiert bei Weder eine Verschmelzung von semantisch- und existential-ontologischem Wahrheitsbegriff (vgl. 422).

(IV) Der vierte, abschließende Teil zieht weiterführende Schlußfolgerungen aus den bisherigen Ausführungen und stellt die eigene Position L.s vor (427–505).

Für L. gilt es, das Sprachpotential neutestamentlicher Texte (ihre Struktur, ihre Intelligibilität, ihre pragmatischen Dimensionen) unter Voraussetzung eines semantisch-ontologischen Wahrheitsbegriffs zur Geltung zu bringen: „Die theologische Wissenschaft hat damit als Ziel ein Welt-Verständnis unter den Bedingungen des christlichen Glaubens" (461). Sicherlich zutreffend, jedoch recht thetisch und apodiktisch führt L. sodann sein christologisches Präferenzkriterium ein („Der entscheidende Glaubensinhalt ist geradezu die Person Jesus Christus selbst"; 462) und konzediert, daß zwar nicht dieses Präferenzkriterium selbst, wohl aber die sich unter Voraussetzung dieses Präferenzkriteriums ergebenden Argumentationsverfahren durch eine Logik der Kohärenz intersubjektiv begründen lassen (504f). Faktisch steht L. damit der Hermeneutik P. Stuhlmachers erheblich näher, als es seine Arbeit zu erkennen geben will.

Die umfangreiche Studie von L. wendet sich nachdrücklich und mit Recht gegen diejenigen Positionen, die direkt oder indirekt die Wahrheitsfrage in der Auslegung der Heiligen Schrift suspendieren bzw. sie zu einem zeitlich begrenzten Gruppenkonsens degradieren. In der Tat beanspruchen die biblischen Texte, (a) einen inhaltlich benennbaren, geschichtlich ausweisbaren Bezug zwischen Sprache und Wirklichkeit zu reflektieren bzw. herzustellen und (b) die Hörenden und Lesenden mit einem dialogisch-heilsamen Wahrheitsanspruch zu konfrontieren, der gerade *insofern* existenzerhellend ist, als er die Menschen in einem personalen, beziehungsreichen Miteinander und Gegenüber zu Gott und seinem Christus verortet. Unter exegetischen Gesichtspunkten hätte sich der Rez. freilich eine ausführliche Auslegung des neutestamentlichen Wortfeldes von ἀλήθεια und ihres „Sprachpotentials" gewünscht.

Jerusalem Klaus Scholtissek

Kirchengeschichte

Opus Caroli Regis Contra Synodum (Libri Carolini), hg. v. Ann Freeman unter Mitwirkung von Paul Meyvaert. – Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1998. X, 666 S. (Monumenta Germaniae Historica. Concilia. Tomus II. Supplementum I) Ln ISSN: 0343–0766 ISBN: 3–7752–5326–2

Das in vieler Hinsicht rätselhafteste theologische Werk der Karolingerzeit sind die *Libri Carolini*, das auf Befehl Karls des Großen verfaßte Gutachten fränkischer Theologen zu den Beschlüssen des Ökumenischen Konzils von Nizäa 787, welches die Bilderverehrung wiederhergestellt hatte. Karl d. Gr. und die Spitzen der fränkischen Kirche waren weder zum Konzil eingeladen noch über seine Beschlüsse offiziell informiert worden. Dies allein mußte schon bei dem selbstbewußten Frankenkönig zur Verstimmung führen. Als er dann eine lateinische Übersetzung der Akten des Konzils erhielt, fanden er und seine Ratgeber darin schwerwiegende Verstöße gegen die katholische Rechtgläubigkeit. Die *Libri Carolini* (die neue Edition will diesen in den Hs.en nicht bezeugten, aber traditionellen Titel durch *Opus Caroli regis contra synodum* ersetzen) sind eine äußerst heftige, emotionale Kritik an den Beschlüssen von Nizäa II.

Die *Libri Carolini* (= LC) wurden zum ersten Mal 1549 in Paris gedruckt. Herausgeber war Jean du Tillet, später Bischof von St-Brieuc und Meaux. Er nannte den Fundort der Hs. nur in unbestimmter Beschreibung: *In templo quodam maiore augustissimo ac totius Galliae antiquissimo.* „Diese unbestimmte Art der Angabe des Fundorts entsprach der Geheimhaltung, womit er seine Ausgabe veranstaltete" (H. Bastgen, NA 37, 1912, 29). Die Hs. war spätestens 1536 im Besitz von Tillet, denn in diesem Jahr bekam sie der mit den Brüdern Tillet befreundete Jean Calvin zu Gesicht. Calvin, der das II. Konzil von Nizäa ebenso scharf ablehnte wie die Theologen um Karl d. Gr., erkannte ihren Wert als Streitschrift gegen die Bilderverehrung und zitierte sie später in seinem Hauptwerk „Institutio Christianae Religionis". Die Edition von Tillet wurde katholischerseits seit 1558 auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt, zuerst in Löwen, dann in Rom und Spanien. Auf dem römischen Index blieb das Werk unter dem Namen Karls d. Gr. bis in die Zeit Papst Leos XIII. (1878–1903). Die Ausgabe von 1900 enthält es nicht mehr[1]. Die bisher beste Edition war die von Hubert Bastgen (1876–1947, gestorben als Benediktiner von Schäftlarn) aus dem Jahre 1924[2]. Bastgen hat sich als Forscher vor allem mit der neueren Kirchengeschichte befaßt, mit der mittelalterlichen Geschichte nur in seiner Straßburger Habil.schrift, die er im NA 36 (1911) und 37 (1912) veröffentlichte, und die den LC gewidmet war. Die viele Jahre später erschienene Edition der LC stützte sich ganz auf diese Untersuchungen und früher gemachte Notizen. Der entscheidende Fortschritt der Edition Bastgens gegenüber älteren Ausgaben war die erstmalige Benutzung der Hs., die der Philologe August Reifferscheid (nicht „Reifferscheidt", wie die Vf.in schreibt) im Jahre 1865 in der Vatikanischen Bibliothek entdeckt hatte (Vat. lat. 7207). Schon Bastgen nannte diese heute unvollständige Hs. den Codex authenticus der LC. Bastgens Edition, die ohne Einleitung, nur mit einem kurzen Vorwort erschien, ließ in Einzelheiten manches zu wünschen übrig, vor allem fehlten die für die vatikanische Hs. charakteristischen tironischen Noten (römische Kurzschrift), war aber im ganzen zuverlässig. Sie wird nun durch die jahrzehntelang vorbereitete Neuausgabe der amerikanischen Mediävistin Ann Freeman ersetzt.

Dem eigentlichen Text der Edition (97–558) ist eine umfangreiche Einleitung vorausgeschickt, die bemerkenswerterweise auf deutsch geschrieben ist. Der amerikanischen Forscherin und ihrem Hauptratgeber Paul Meyvaert gebührt dafür besonderer Dank. In dieser Einleitung wiederholt sie die aus ihren Publikationen bekannten Positionen zu den LC, besonders, was die Verfasserfrage anbelangt. Die LC tragen den Namen Karls d. Gr. Doch hat bisher niemand angenommen, daß der Frankenkönig selbst dieses anspruchsvolle theologische Werk verfaßt haben könnte. Unter den in Frage kommenden Theologen des Hofkreises ist Alkuin am frühesten und längsten als Autor genannt worden, zuletzt noch von Luitpold Wallach, mit dem die Vf.in darüber in eine jahrelange Kontroverse verstrickt war. Auch Bastgen NA 37 (1912) 507ff entschied sich für Alkuin. Frau Freeman schlägt statt dessen den 1921 von H. von Schubert, *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter* S. 386 ins Gespräch gebrachten Theodulf von Orléans vor, der aus Spanien an den Hof Karls d. Gr. gekommen war. P. Meyvaert hat sie darin bestärkt, als er sich 1979 in die Kontroverse einschaltete[3]. Ein Hauptargument für Theodulf als Autor sind die „spanischen Symptome" der Sprache der LC und vor allem der Bibelzitate. Frau Freeman hat viel Mühe darauf verwandt zu zeigen, daß die Bibeltexte sehr oft aus mozarabischen liturgischen Quellen stammen. Anhang II (568–575) listet diese Parallelen auf. Ferner hat sie beobachtet, daß die Originalhs. das Verweiszeichen RS benutzt, das die Paläographen als spanische Eigenart kennen. Die Vf.in sieht auch in der häufigen Zitierung Isidors v. Sevilla in den LC einen Hinweis auf die Autorenschaft Theodulfs.

Die LC sind in zwei Hs.en erhalten, die schon erwähnte vatikanische Vat. lat. 7207 (= V) und Paris, Bibliothèque de l'Arsénal 653 (= A). Diese letztere ist jene Hs., die Tillet für seine Erstausgabe benutzte. Inzwischen ist auch bekannt, in welcher Bibliothek er sie entdeckte hatte: In der Dombibliothek von Laon. Die Vf.in lokalisiert sie unter Berufung auf B. Bischoff nach Reims und datiert sie in die Zeit des Erzbischofs Hinkmar (845–882). A ist die einzige vollständige Hs. der LC. B. Bischoff hat darüber hinaus noch das Fragment einer Hs. aus Corbie (9. Jh.) entdeckt (73). Die Hss., vor allem die vatikanische, sind mit aller wünschenswerten Genauigkeit beschrieben. Mehrere Photographien, die dem Werk erfreulicherweise beigefügt wurden, erlauben dem Leser, sich eine Vorstellung von diesen Hss. zu machen.

Die Edition stellt einen „quasi-diplomatischen Abdruck" von Vat. lat. 7207 dar; die dort nicht erhaltenen Teile werden nach der Arsenalhs. als fortlaufender Text gedruckt. Die tironischen Noten in V sind mit Fettdruck jeweils an der entsprechenden Textstelle ediert. S. 583 sind sie noch einmal zusammengestellt. Von hohem Wert sind die Informationen des Sachapparates. Umfangreiche Indizes beschließen die Edition, die in ihrer Perfektion kaum zu übertreffen ist.

Die Edition selbst verdient uneingeschränkte Bewunderung. Doch muß man deswegen nicht in allen Punkten Frau Freeman in ihrer Einleitung zur Edition recht geben. Wie zu erwarten, beziehen sich diese Zweifel auf Einzelheiten der historischen Einordnung der LC in die theologischen Kontroversen des 8. und 9. Jhs. zur Bilderverehrung:

1. Die Vf.in deutet 10f an, was sie 1985 offener ausgesprochen hat[4], daß nämlich die LC nicht an Papst Hadrian I. geschickt worden seien. „Offensichtlich existierte im Jahre 825 nur das eine Exemplar des heutigen Cod. Vat. lat. 7207. Es gibt keinen Hinweis darauf, daß das Werk zu Karls d. Gr. Zeiten Verbreitung gefunden hätte" (11). Dem steht jedoch das ausdrückliche Zeugnis Hinkmars v. Reims entgegen, wonach Karl d. Gr. das fertige Werk *per quosdam episcopos* an Hadrian geschickt habe. Ich sehe keinen Grund, warum man Hinkmar hier nicht glauben soll, auch wenn er diese Aussage erst im Winter 869/70 machte (PL 126, 360A). Es stimmt zwar, daß Hadrian mit keinem Wort auf die LC einging. Aber er reagierte auch nicht auf die Frankfurter Synode von 794, an der die päpstlichen Legaten Theophylakt und Stephan teilgenommen hatten. Im übrigen hatte sich der Papst zu der von ihm abgelehnten fränkischen Bildertheologie schon erschöpfend in seinem leider undatierten Antwortschreiben auf das *Capitulare adversus synodum* geäußert, das Karl ihm hatte überreichen lassen (JE 2438 = MGH Epp V, 6–57). Die Vf.in erwähnt S. 73f eine heute verlorene römische Hs. der LC. Tatsächlich kann diese Hs., die wohl 1559 vernichtet wurde, nicht mit Cod. Vat. lat. 7207 identisch sein, sondern muß sich schon längst in der päpstlichen Bibliothek befunden haben. Könnte es sich nicht um jenes Exemplar gehandelt haben, das nach Hinkmar der Frankenkönig an Hadrian geschickt hatte? Wenn der päpstliche Bibliothekar Augustinus Steuchus († 1548) von einem Codex der LC *in bibliotheca palatina* (war er identisch mit dem 1559 verbrannten?) schreibt: *Literis Langobardicis scriptus*, muß dies keineswegs, wie die Vf.in annimmt, eine Hs. in beneventanischer Schrift bedeuten (74). Im 16. Jh. und noch bis Mabillon war „langobardisch" ein Ausdruck für verschiedenartigste Schriften, auch solche aus dem französischen Raum, wie schon L. Traube betont hat.

2. Die Vf.in verwendet große Mühe darauf zu beweisen, daß Theodulf von Orléans der Autor der LC war. Man wird dem grundsätzlich nicht widersprechen können. Doch ist die Autorenschaft Theodulfs nur das Ergebnis eines „Indizienverfahrens" ohne Stütze durch eine Quellenaussage. Wären nicht die erwähnten „spanischen Symptome", würde man viel eher an Paulinus von Aquileia als an Theodulf denken, der sich sonst nicht als Theologe hervorgetan hat. Doch sollte auch der Anteil Alkuins an der Endredaktion nicht unterschätzt werden, wozu die Vf.in neigt. Auch wenn Frau Freeman stark betont, daß die LC das Werk *eines* Autors waren, so bleibt doch festzuhalten, daß sie ein offizielles Gutachten im Namen Karls d. Gr. sein wollten. Von vornherein ist deshalb mit mehr als einem Theologen zu rechnen, der dem König zugearbeitet hat.

3. M. Tangl hat 1911 erstmals auf die tironischen Noten in Vat. lat. 7207 hingewiesen[5]. Seitdem hat sich die Forschung wiederholt mit ihnen befaßt. Die kurzen Randbemerkungen sind im Laufe der Jahr-

[1] H. Bastgen, NA 37 (1912) 20f.
[2] MGH Conc. Suppl. II.
[3] The Authorship of the «Libri Carolini»: Observations Prompted by a Recent Book: RBen 89 (1979) 29–57.
[4] A. Freeman, Carolingian Orthodoxy and the Fate of the Libri Carolini: Viator 16 (1985) 63–108, hier 92.
[5] Die Tironischen Noten der Vatikanischen Handschrift der Libri Carolini: NA 36 (1911) 752–754.

zehnte immer genauer gelesen worden. Verwirrend war die Entdekkung, daß sie auf Rasuren stehen, die, soweit sie noch entzifferbar sind, dasselbe Wort in Minuskelschrift enthielten. Frau Freeman hat durch eine auch mit Hilfe von UV-Licht gemachte Untersuchung des vatikanischen Codex das Äußerste geleistet, was zur Feststellung und Entzifferung der Rasuren und der Noten getan werden kann. Es bleibt die Frage nach dem Urheber dieser Bemerkungen. W. von den Steinen hat die These aufgestellt, daß die Noten die positiven Reaktionen Karls d. Gr. auf die Verlesung der LC wiedergeben[6]. Steinen hat damit viel Beifall gefunden. Auch die Editorin schließt sich ihr an. Ist damit die These von H. Fichtenau von einem späteren Ursprung der Randnoten widerlegt? Fichtenau sieht einen Zusammenhang mit den neu aufflammenden Diskussionen über die Bilderfrage auf der Pariser Synode 825[7]. Es ist schwer, den Argumenten Freemans (und B. Bischoffs) zu widersprechen[8]. Ich weiß in der Tat derzeit keine bessere Lösung. Dennoch glaube ich, daß das letzte Wort zu dieser Frage noch nicht gesprochen ist. Ist es beispielsweise wirklich ausgeschlossen, daß Hinkmar selbst oder einer seiner Mitarbeiter im Reimser Skriptorium an der Entstehung dieser Randbemerkungen beteiligt war?

Leider hat die Vf.in nicht sämtliche von ihr benutzten Arbeiten in das Literaturverzeichnis aufgenommen. Ich notiere als Beispiele: S. 33 Anm. 255: L. Nees; S. 34 Anm. 265: H. de Lubac; S. 73 Anm. 489: G. Mercati. Kleinere Versehen: S. 89 muß es heißen: Férotin (statt Fétin); S. 195 Anm. 3: Capitulare.

Das Gesamturteil über die Edition, die Frucht so vieler Arbeit, kann nur positiv sein. Die in dieser Rez. geäußerte Kritik will das Verdienst von Frau Freeman in keiner Weise schmälern, sondern mag zeigen, mit welcher Anteilnahme und welchem Gewinn der Rez. diesen gewichtigen Bd immer wieder in die Hand genommen habe. Die Neuausgabe ist eine Einladung, einem der faszinierendsten Kap. frühmittelalterlicher Theologie neue Aufmerksamkeit zu schenken.

Gerleve Pius Engelbert O.S.B.

Kinzig, Wolfram / **Markschies,** Christoph / **Vinzent,** Markus: **Tauffragen und Bekenntnis.** Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica", zu den „Interrogationes de fide" und zum „Römischen Glaubensbekenntnis". – Berlin: Walter de Gruyter 1999. IX, 484 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 74), Ln DM 188,00 ISBN: 3–11–016302–0

Dieser Sbd umfaßt drei unabhängig voneinander entstandene und bewußt nicht völlig aufeinander abgestimmte Beiträge zu den im Untertitel genannten Themen. Absicht des Bdes ist es, unter Aufnahme von Impulsen des inzwischen emeritierten Heidelberger Altkirchengeschichtlers Adolf Martin Ritter „den gegenwärtigen Forschungsstand über die Entstehung von Tauffragen und fixierten Glaubensbekenntnissen weiterzuentwickeln"; des weiteren vereinen sich die Beiträge darin, eine neue Sicht zur Entstehung des Romanums vorzutragen und zur Diskussion zu stellen (V). *Christoph Markschies* geht in seinem Beitrag: „Wer schrieb die sog. *Traditio Apostolica*" (1–74) von zwei Bearbeitungen einer ursprünglich anonymen Grundschrift, die im Titel wohl noch keine apostolische Autorität für sich in Anspruch nahm und auch kaum nur einem einzelnen Vf. zuzuschreiben ist, aus und charakterisiert diese beiden Phasen mit „Apostolisierung" bzw. „Hippolytisierung" (39ff). Mit Geerlings hält er die Verbindung der Grundschrift und Hippolyth für spekulativ; auch Rom als ihren lokalen Haftpunkt zweifelt er stark an. Für die Frage nach dem Romanum hält es Markschies deshalb „bis auf weiteres" für eine „ernstzunehmende Möglichkeit" (56), daß die Tauffragen in TA 21 das Ergebnis einer Interpolation des 4. Jh.s sind und somit keine Quelle für das Romanum gewesen sind. – *Wolfram Kinzig,* „*...natum et passum* etc." Zur Geschichte der Tauffragen in der lateinischen Kirche bis zu Luther (75–183), zeigt aber, daß es Spuren römischer Tauffragen in der Mitte des 2. Jh.s gibt. Zudem gibt er in einem Anhang eine Zusammenstellung aller ihm bekannten antiken und mittelalterlichen Tauffragen. – Abschließend sieht *Markus Vinzent,* Die Entstehung des „Römischen Glaubensbekenntnisses" (185–409), in Markell von Ankyras Brief an Julius von Rom (340/1 n. Chr.) das älteste Zeugnis für das Romanum. Da Markell sein Bekenntnis eigenständig unter Bezug auf ältere, gegnerische Bekenntnisse und unter Nutzung der römischen Tauffragen verfaßt habe, liege es nahe, das Romanum als Marcellianum zu bezeichnen. – Der gewichtige und die (Symbol-)Forschung sicher voranbringende Bd wird durch eine reiche Bibliographie und mehrere Register abgerundet.

Münster Christian Uhrig

[6] Karl der Große und die Libri Carolini. Die tironischen Randnoten zum Codex authenticus: NA 49 (1932) 207–280.

[7] Karl der Große und das Kaisertum: MIÖG 61 (1953) 257–334, hier 280–287.

[8] Ausführlich dazu A. Freeman, Further Studies in the Libri Carolini. III. The Marginal Notes in Vaticanus Latinus 7207: Speculum 46 (1971) 597–612.

Religionsphilosophie/Fundamentaltheologie

Religion und Rationalität, hg. v. Renate Breuninger / Peter Welsen – Würzburg: Königshausen und Neumann 2000. 161 S., kt DM 39,80 ISBN: 3–8260–1781–1

Der Sbd ist hervorgegangen aus einer Vortragsreihe am Humboldt-Studienzentrum für Philosophie und Geisteswissenschaften an der Univ. Ulm. Er stellt ein Begriffspaar in den Mittelpunkt, bei dem es stark auf das jeweilige Verständnis der Einzelbegriffe ankommt, ob die kleine Konjunktion im Titel bald sperrenden, bald versöhnlichen Charakter hat. Die Komplexität und Diversität des Themas wird durch das breite Spektrum der Vorträge annähernd eingeholt. Die gut geschriebene, überblicksartige Einleitung erleichtert dem Leser den Zugang und gibt Einblick in denkerische Grundpositionen abendländischer Geistesgeschichte.

Peter L. Oesterreichs Aufsatz „*Allein durchs Wort" – Rhetorik und Rationalität bei Martin Luther* verspricht einen Neuansatz in der Beurteilung Luthers und seines Verhältnisses zur Rhetorik. Während die Forschung bislang zwischen den Extremen „rhetorikrepugnant" und „rhetorikaffin" schwankte (31), zeigt Oesterreich anhand zahlreicher Quellen und Zitate, daß der Reformator selbst ein sehr ambivalentes Verhältnis gegenüber der Rhetorik als Form der Rationalität besaß, beleuchtet dieses bzgl. seiner Motivationen und läßt es letztlich als solches bestehen. Rhetorik und Dialektik, dem Reformator vor Augen in ihrer mittelalterlich und spätscholastisch säkular verselbständigten Form, werden von Luther einerseits mit größtem Mißtrauen betrachtet, anderseits gerade wegen ihrer Unverzichtbarkeit im öffentlichen (und gelehrten) Diskurs, dann aber auch, weil die Bibel selbst ein hervorragendes Beispiel für Rhetorik und Dialektik ist und kein Geringerer als der Heilige Geist „rhetor et dialecticus optimus" (35) genannt werden kann, in ein komplementäres, und christlich reformiertes Verhältnis gesetzt: „Dialectica docet, rhetorica movet." (40) Aus gegenseitiger Abhängigkeit und Notwendigkeit entsteht, fundiert durch die Worttheologie des Reformators, eine Synthese aus Intellekt und Willensbewegung.

Daß es Friedrich Schleiermacher trotz der Verwahrung von Religion gegenüber den philosophischen ‚Vernünften' und angesichts des bekannten Ausspruchs von der Religion als „schlechthinnigem Abhängigkeitsgefühl von Gott" (53) gerade um die Negation der Unvereinbarkeit von Religion und Rationalität zu tun ist, zeigt der Aufsatz von Michael Eckert mit dem Titel *Gefühl und Rationalität. Schleiermachers Religionsbegriff.* Ausgehend von der Subjekttheorie bedeutet Religion, „als in die Ewigkeit eingebundener Mensch sich des Von-Gott-her-Seins bewußt werden." (61) Eckert bringt im Laufe seines Aufsatzes, gestützt auf Schleiermachers existentielle Aussage von der eigenen Unverfügbarkeit als späterhin religiös Erschlossene, schlüssig die These durch, wonach in Schleiermachers Theorie ein Modell der *docta ignorantia* auszumachen sei – eine Formel, in der sich Glaubensgewißheit und Gewißheit aus Denken miteinander verbinden.

Renate Breuninger wendet sich in ihrem Aufsatz *Das Böse in der Philosophie Schellings* einem eher abgelegenen Thema zu, das gleichwohl seinen Bezug zur Religion darin enthält, daß das Böse in Schellings ‚Philosophie der Offenbarung' ein metaphysisch-religiöses Problem darstellt. (70) In drei Abschnitten leitet die Vf.in ein in das genuin objektiv-idealistische Verständnis des Bösen, seinen Zusammenhang mit dem Begriff der Freiheit, den dialektischen Zusammenhang von „Grund" und „Existenz" des Bösen, sowie dessen Realisation als Egoität in Wesen und Leben des Menschen. In einem vierten Abschnitt unterzieht Breuninger, gestützt auf den Tübinger Philosophen Walter Schulz, Schellings intendierte Rationalisierung des Bösen einer herben Kritik, indem sie jegliche Form der Rationalisierung kategorisch ablehnt und als Verharmlosung des Bösen abtut. (81) Ihr selbst stehen Nietzsche und Kant Pate für ein verfinstertes Menschenbild, dessen Berücksichtigung sie für eine künftige Ethik eingelöst wissen will. (83)

Peter Welsen (*Schopenhauer als Kritiker und Apologet der Religion*) macht sich daran, den Titel des Buches auf die in ihrer Einstellung gegenüber Religion durchaus ambivalent (zugleich Atheist – zugleich irgendwie religiös) erscheinende Philosophie Schopenhauers zu applizieren. So zeichnet er zunächst entgegen dem allgemeinen Trend und ausgehend von dessen erkenntnistheoretischen Überlegungen das Bild eines rationalistisch, wissenschaftlich orientierten Schopenhauers, dessen aufklärerische Kritik sich in erster Linie an den (christlichen) Theismus richtet. (89) Betrachtet werden die Reflexionen auf Kants Widerlegungen der Gottesbeweise und die Theodizee-Problematik, die als das scheinbar schlagende Argument in letzter Konsequenz zum Abweis eines allmächtigen und gütigen Gottes führt. (93) Daneben steht das Bild des Apologeten Schopenhauer, der Religion als legitime Antwort auf die Bedürfnisse und Fragen des Menschen erachtet, insofern sie durchaus „verdaulich gemachte Wahrheit" (96) – d.h. Wahrheit im einfachen und allegorischen Sinn enthalte.

Mit seinem Aufsatz zu Karl Jaspers (*Zum Verhältnis von Vernunft und Religion bei Karl Jaspers*) stellt der ausgewiesene Kenner Kurt Salamun den

Standpunkt des großen deutschen Existenzphilosophen in Fragen Vernunft und Religion dar, dessen vordergründige Sympathie für Begriffe wie Glauben und Transzendenz in der Forschung zu divergierenden und teilweise konträren Einschätzungen geführt hat. (104) Salamun verspricht hier Klärung, indem er zunächst den Jasperschen Vernunftbegriff in seiner Mehrdeutigkeit wenigstens bzgl. seiner Aufgaben zu klären sucht. Weiterhin zentral ist der Begriff „philosophischer Glaube". Sein Bezugspunkt ist die Transzendenz, für die Jaspers neben einer ganzen Anzahl von Begriffen die des „Umgreifenden" oder „Gott" wählt. (112) Gleichwohl wehrt Jaspers jede Form inhaltlicher Aussage vom Transzendenten, schließlich fielen diese in den Bereich von Religion und Offenbarungsglaube, was nach Jaspers gleichbedeutend mit Monopolstellung und Absolutheitsanspruch und gerade aufgrund seiner radikal undogmatischen und auf ein liberales Ethos zielenden Vernunftkonzeption kategorisch abzulehnen ist. (115f)

Der Theologe Eugen Biser wendet sich mit seinem Aufsatz (*Glaubenserweckung. Das Christentum auf der Suche nach seiner Identität*) einer theologischen Problemstellung zu. Er fokussiert die Krise des Christentums, in der das „Vaterantlitz" aufgehört hat „transparent zu sein", als die synchrone und allgemeine Krise des Menschen dieser Zeit, die ihn geängstigt „mit dem Rükken zur Zukunft" (Paul Valéry) leben lasse. (126) Wer nun eine Lamentation erwartet, wie sie von Theologen zuweilen zu hören ist, irrt sich. Nach einer allgemeinen Einschätzung, die sich in ihrer Kritik zugleich auch an das Christentum selbst und den auf ihm lastenden „Geist der Schwere" (Nietzsche) richtet, wendet sich Biser den Grundlagen einer Identitätsbestimmung zu. Orientierungspunkt ist ihm dabei die Person Jesu gewissermaßen als derjenige, der zum ersten Mal zu einer Identitätsbestimmung bzw. vor dem Hintergrund seiner Einwurzelung und spezifischen Gotteserfahrung zu einer Neubestimmung gelangt sei. Ihm stünden heute eine Reihe von Widerständen entgegen: Der Rückzug der Gläubigen in ihr „festes Gehäuse", die „Marginalisierung des Auferstehungsglaubens", die „Funktionalisierung des Kreuzestodes" sowie die „Kopflastigkeit in der heutigen Glaubensverkündigung". (131f) Allerdings keineswegs düster bewertet Biser die sich daneben abzeichnende (nachkonziliare) Glaubenswende vom „Gehorsams- zum Verstehensglauben, vom Bekenntnis- zum Erfahrungsglauben und vom Leistungs- zum Verantwortungsglauben." (133) Denn die sog. Glaubenswende erschließt dem Fundamentaltheologen zur Folge durch dogmatische Verkrustungen hindurch die Mitte des Glaubens, Jesus Christus, neu. Und dies nicht allein für Christen, sondern auch für Agnostiker und Atheisten. So drängt der Theologe auch gegen Ende auf eine mystische Einheit des Glaubenden mit Christus, um sich von hier selbst zu begreifen und an der Verwirklichung des Reiches Gottes mitzuarbeiten. (137)

Eine Reflexion auf Standort und Identität der christlichen Religion scheint derzeit allenthalben und konfessionsübergreifend geboten. Um so wichtiger ist es, bei einer solchen Bestimmung, die leicht zu einem Politikum wird, diese Identitätsbestimmung aus der Mitte des Glaubens vorzunehmen und weniger über Ab- und Ausgrenzungen. Der Ansatz des Fundamentaltheologen Eugen Biser ist hier gewissermaßen wegweisend.

Ernst Topitsch (*Religion und Rationalität*) nimmt bei der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Rationalität seinen Ausgangspunkt bei den Wahrheitstheorien von der Interdependenz und Kohärenz. So fragt er danach, ob sich in den Gedankengebilden von Religion und Spekulation, die den Menschen vielfach zu moralischen Leitvorstellungen werden und den Realitätsdruck abmildern, eine innere Stimmigkeit ergibt (Kohärenz), bzw. ob sie die „Lebenswirklichkeit angemessen erfassen" (Interdependenz). (139) Ein Sammelsurium von ekstatischen/kathartischen Phänomenen und psychischen Ausnahmezuständen indischer Spekulation dient ihm als Beispiel, daß die den Realitätsdruck mildernden Spekulationen weder im Sinne einer Korrespondenztheorie noch in sich stimmig seien bzw. Schwierigkeiten „verkleistert" würden. (142) Die Schwierigkeiten nehmen für den Philosophen im Hinblick auf die soziomorphen Leitvorstellungen des biblischen Gottes der Juden, Christen und des Islam zu. Hier obliege es dem Gläubigen, weil, wie Topitsch unter Berufung auf Gadamer anführt, die Schrift Gottes Wort sei, gerade auch die dunklen Seiten Gottes wahrzunehmen und so durchaus auch an Gott als den Kriegsgott sowie an die im AT häufig beschriebene Sakralisierung des Genozids zu glauben, was nach dem Neutestamentler Lüdemann zu Entsetzen führen müsse. Angesichts der schwierigen Inkulturationsprozesse im Laufe der beiden Jahrtausende sieht er der Schwierigkeiten mehr. (147f) Die „zu ökopazifistischen Serviceeinrichtungen transfigurierten Kirchen" wollten hierüber lieber schweigen, (143f) die Wissenschaft dagegen versuche, dies „hinwegzurationalisieren". (145) Topitsch gelingt am Beispiel der negativen Theologie jedoch der Aufweis, daß diese Rationalität im Sinne der von ihm vorgestellten Wahrheitstheorien mit keinen Rationalitätskriterien einzuholen seien. (147) Vielmehr dienten die im Laufe der Geschichte vorgenommenen Rationalisierungsprozesse dem Aufbau eines „Immunisierungsapparates". *In summa* sieht Topitsch gerade in bezug auf die christliche Religion wohl kaum die Möglichkeit, diese in die Rationalität einzubinden, schließlich biete das Christentum unter „weltanschauungsanalytischen Gesichtspunkten einen geradezu chaotischen Anblick". (147)

Die Konsequenz, mit der Ernst Topitsch, ansetzend bei den Wahrheitstheorien, seine Argumentation gegen das Christentum und die theologischen Rationalisierungsprozesse führt, zeichnet seinen Aufsatz aus und verleiht ihm Plausibilität. Dennoch birgt bereits sein Ansatz einige nicht „wegrationalisierbare" Schwierigkeiten. So ist Topitschs Einsatzpunkt bei der Korrespondenztheorie, der sich näherhin als von einem empiristischen Wahrheitsbegriff getragen entpuppt, wissenschaftstheoretisch durch den Strukturalismus (Sneed, Stegmüller) bereits seit 30 Jahren überholt. In der Fundamentaltheologie hat dieser wissenschaftstheoretisch sinnvolle Ansatz seinen Niederschlag gefunden, doch mag es dem Vf. besser erschienen sein, auf ihn nicht weiter einzugehen, da sonst möglicherweise das Fundament der Argumentation brüchig geworden wäre. Brüchig ist wohl auch der Umgang mit den für die Argumentation wichtigen Zeugen zu nennen: Der in der Tat um die theologische Hermeneutik verdiente Gadamer wird aus dem Kontext heraus zitiert, die eigentliche Intention nicht erfaßt. Ähnlich verhält es sich bei dem zitierten E. Troeltsch. Geradezu unglücklich erscheint es daneben, sich auf einen Zeugen von der einschlägigen Reputation eines Herrn Gerd Lüdemann zu berufen. Wenigstens konnte dadurch wohl jeder weitere Hinweis auf die historisch-kritische Exegese als Form wissenschaftlicher Rationalität entfallen.

Als im Interesse des Begriffspaares versöhnlich nimmt sich der Aufsatz von Eckhard Nordhofen (*Wie nicht schweigen? Religion als Grenzproblem der Rationalität*) aus. Didaktisch geschickt holt er den Leser bei dem aktuell verbreiteten Verständnis von Vernunft und Rationalität, dem Standpunkt des kritischen Rationalismus (Popper), ab. Anhand zweier Parabeln (Sartre, Pascal) stellt Nordhofen das zentrale Problem heraus: „Ist Gott ein möglicher Gegenstand der Empirie?" (19) Er versteht es nun zu zeigen, daß dieses Problem, das letztlich auch konstitutiv für die Krise der europäischen Metaphysik ist, auf dem Gottes- und Weltverständnis einer Zwei-Welten-Theorie fußt – eine Konzeption, die der Vf. wohlbegründet im Verein mit Habermas' Metaphysikverständnis ablehnt. Eine Metaphysik im Sinne von Kants großen Fragen bleibt dennoch gültiger Referenzrahmen. (21) Ausgehend von der jüdischen Aufklärung, deren Intention auffällige Parallelen zur Religionskritik des 19. Jh.s aufweist, wird nun die These vertreten, „(...) daß das monotheistische Denken im Kern unmetaphysisch ist (...)". (22) Dieser zentrale Gedanke ist durch zahlreiche Stellen des AT belegt, am unmißverständlichsten und schärfsten jedoch im Bilderverbot: Der Gott der Israeliten erhebt sich aus der Reihe der vom Menschen verfertigten Götter durch die Proklamation der Anwesenheit als Namenloser. Gleichwohl, wie die Bibel weiß, eröffnet sich dabei ein Dilemma: Einerseits gibt es da etwas, was kaum zu benennen, sinnlich nicht erfahrbar ist, andererseits kann man „von dieser Realität auch nicht schweigen". (24) Dieses Dilemma ist im biblischen Kontext jedoch bereits über die Alterität und ihre gedanklichen und literarischen Spielarten gelöst: Allegorie, Wundergeschichte und ‚installierter Widerspruch'. Eine weitere Frage ist nicht abzuweisen. Sie fokussiert die Bezugnahme des Menschen auf eine Realität außerhalb des Empirischen. Nordhofen unternimmt hier einen anthropologischen Exkurs, in dem er den Menschen als das von der Endlichkeit gekennzeichnete und eben darüber reflektierende Lebewesen bedenkt. Unter den zahlreichen Antworten, die in diesem Kontext auf die unabweisbaren und ‚großen Fragen' gegeben werden, nimmt sich die hoffende Antwort des Christentums als durchaus sinnvolle, entlastende und reale Möglichkeit aus. (29) Ihr Bezug auf den nicht-empirischen Gott der Bibel macht jedoch deutlich, daß sie sich an der Grenze zur Vernunft befindet, ja als „eschatologischer Vorbehalt" (Metz) diese selbst auf ihre Grenzen hinweist.

Nordhofens Aufsatz überzeugt durch seine intellektuelle Redlichkeit. Hierzu gehört v. a., daß er sich mit wichtigen Denkfiguren und Fragen der Rationalität auseinandersetzt und diese ungefärbt ernst nimmt – darin freilich anderen überlegen. Der Niveauunterschied zu rein empiristischen Ansätzen (Topitsch) wird vollends in der anthropologisch-theologischen Fragestellung manifest: Verlegt sich der Empirist etwa darauf, aus der existentiellen Analyse den Wunsch nach je verschieden gearteten Göttern und deren Existenz zu extrapolieren, so stellt ihm der Theologe, die Argumente der jüdischen wie auch neuzeitlichen Religionskritik auf seiner Seite habend, die radikal andersartige und durch kein menschliches Wollen manipulierbare Präsenz des „Ich bin da" entgegen. Nordhofens Aufsatz ist damit nicht allein ein intellektuelles Lesevergnügen, sondern dürfte wohl auch von seiten der Theologie einen maßgeblichen Beitrag zur ‚Selbstaufklärung' der Vernunft leisten.

Die vorliegende Aufsatzsammlung ist mit der Auswahl der Vf. auf Ausgewogenheit angelegt. Wer sich allerdings mit der Brille des an aktuellen Positionen interessierten Fundamentaltheologen ans Lesen macht, wird diese leicht unterrepräsentiert finden. Zwar bemühen sich die historisch orientierten Aufsätze ebenso um einen aktuellen Bezug, doch sollte hier teilweise nachgearbeitet werden. Freilich wird man dabei den Charakter des Genres in Rechnung zu stellen haben. Insgesamt zeigt das Buch jedoch nicht nur den Umfang des Diskursrahmens auf, sondern auch wie groß der Diskussionsbedarf in dieser auch für die Theologie maßgeblichen Verhältnisbestimmung ist.

Gießen Matthias Werner

Loichinger, Alexander: **Ist der Glaube vernünftig?** Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie. Teil I und II. – Neuried: ars una 1999. Bd. I: X, 442 S., Bd. 2: 448–894 S. (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie, 3.Teil/I+II), kt DM 128,00 ISBN: 3–89391–453–6

Die breit angelegte Habil. versucht nichts Geringeres als eine grundsätzliche Bestimmung von Rationalität, um auf dieser Basis

die Frage nach dem Verhältnis von Rationalität und christlichem Glauben zu beantworten. Entsprechend gliedert sich die fast 1000 S. umspannende Untersuchung in vier Teile: 1) Rationalität und Intelligibilität; 2) Was bedeutet Rationalität?; 3) Was bedeutet Glaube?; 4) Rationalität und Glaube.

Ohne sich direkt auf Richard Schaefflers „Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie" zu berufen, stellt sich der Vf. mit ähnlichen Argumenten dem sprachanalytischen Vorwurf, der Theologe könne die Bedingungen nicht benennen, unter denen sich seine Aussagen als wahr oder falsch erweisen. Nach seiner Ansicht gräbt sich jede Theologie selbst das Grab, die der analytischen Religionskritik mit „nonkognitivistischen Scheinlösungen" begegnet. Zu nennen sind hier alle Versuche, theologische Aussagen als emotional-expressive Äußerungen, als ethisch-evokative Appelle oder sprachspielimmanente Regeln zu immunisieren. Indem der Vf. zwischen der prinzipiellen Wahrheitsfähigkeit und der tatsächlichen Wahrheit theologischer Aussagen unterscheidet, macht er deutlich, daß die zentralen christlichen Glaubensaussagen – wie beispielsweise: „Gott existiert", „Gott ist der Schöpfer von allem", „Gott ruft den Menschen ins ewige Leben" – durchaus als kognitiv sinnvolle Behauptungen ausgewiesen werden können. Die genannten Sätze sind nicht empirisch verifizierbar; aber weil sie nicht mit jeder beliebigen Erfahrung vereinbar sind, sind sie doch keine sinnlosen, sondern wahrheitsfähige Aussagen.

In seinen „Fallstudien" zu Aristoteles, Hume, Descartes und Wittgenstein versucht der Vf. exemplarisch zu beweisen, daß die Letztbegründungsidee von Vernunft Prämissen verlangt, „die lediglich dogmatisch verabsolutiert, aber in ihrer Funktion als absolute Begründungsbasis nicht noch einmal rational legitimiert werden können" (94). Die Letztbegründungsidee von Vernunft, so formuliert er wörtlich, ist „gleichbedeutend mit der Preisgabe menschlicher Vernunft, nämlich insofern man sich für Positionen nun nicht mehr rational entscheiden, sondern nur mehr engagieren kann, und zwar aufgrund der subjektiven Bindung, die diesem Engagement vorausliegt" (93).

Die abendländische Philosophiegeschichte – angefangen vom griechischen Mythos über Platon, Aristoteles, Thomas v. Aquin, die Nominalisten und Renaissancephilosophen bis hin zu Descartes, Kant und Hegel – beschreibt der Vf. als die „Transformation von Vernunft in Rationalität". Vernunft als Substanz gefaßt – so erklärt er – tritt in zweierlei Gestalt auf, nämlich als göttliche Kosmosvernunft und als substantielle Wesensform des Menschen. Mit der neuzeitlichen Wende zum Subjekt wird zunehmend deutlich, daß die als Wesensform verstandene Vernunft nicht garantieren kann, was z.B. der Schöpfergott im Weltbild des Thomas v. Aquin garantiert: nämlich die objektive Kongruenz von Denken und Sein. Wer nicht von unbewiesenen Voraussetzungen ausgehen will, muß nach Ansicht des Vf.s jede Form eines substantialistischen Verständnisses der Vernunft verabschieden und als Tatsache akzeptieren, daß der Mensch keine Möglichkeit hat, seine Deutungen der Wirklichkeit als unbedingt wahr auszuweisen. Was ihm bleibt, ist Rationalität als „Verhaltensdisposition". Darunter versteht der Vf. „eine spezifische Art und Weise, wie wir mit unseren Überzeugungen und Problemen umgehen" (110).

Von Nicholas Rescher und Karl Popper wird die dispositionelle Rationalität evolutionistisch gedeutet. Demnach hat der Mensch im Kampf um das Dasein die rationale Verhaltensstrategie deshalb entwickelt, weil sie ihm ein vergleichbar effektives Problemlösungsverhalten ermöglicht. Mit Verweis auf diese Theorie betont der Vf., daß Vernünftigkeit heute nicht mehr argumentationslos vorausgesetzt werden kann, sondern sich im Vergleich zu alternativen Verhaltenspraktiken (z.B. Dezisionismus, Utilitarismus, Dogmatismus) legitimieren muß. Damit ist implizit mitgesagt, daß wir uns unserer Rationalitätsdisposition gegenüber noch einmal frei verhalten können. Entsprechend reklamiert der Vf. für die dispositionelle Rationalität, was Kant als Idealbild des aufgeklärten Menschen bezeichnet, nämlich reflexive Selbstaufklärung, die nicht nur falsche Abhängigkeit sichtbar macht, sondern zugleich von inadäquaten Wünschen und Vorstellungen befreit. „Wer sich [...] *reflexiv* zu seinen Zielen, Wünschen und Gefühlen verhalten kann, ist ihnen gegenüber *frei* und kann mit ihnen jedenfalls vernünftig *umgehen*. Wer sich dagegen notorisch über sich täuscht bzw. zwanghaft an Einstellungen festhält, verhält sich nicht rational" (128f).

Dabei ist unbestritten, daß Rationalität sich äußern muß und deshalb zumindest implizit mit Geltungsansprüchen verbunden ist. Insofern Geltungsansprüche stets etwas behaupten und etwas ausschließen, sind sie grundsätzlich problematisierbar und also auch prinzipiell diskutierbar. Der Vf. unterscheidet zwischen kognitiven, evaluativen und praktischen Geltungsansprüchen. Für die kognitive Rationalität ist die Idee der Wahrheit normativ, für die evaluative Rationalität die Idee des objektiv Guten bzw. evaluativ Adäquaten und für die praktische Rationalität die Idee der Angemessenheit bzw. Effektivität teleologischer Handlungen. Dispositionelle Rationalität orientiert ihre kognitiven Überzeugungen, evaluativen Bewertungen und praktischen Handlungen an den besterhältlichen Argumenten. Insofern ist der Vorgang rationaler Urteilsbildung in allen drei genannten Bereichen gleich. Dezidiert wendet sich der Vf. gegen den postmodernen Pluralismus unterschiedlicher Rationalitäten: „Einmal angenommen" – so fragt er – „es gibt unterschiedliche plurale, schlimmstenfalls sogar inkompatible Rationalitäten, ohne daß man weiß, was Rationalität im Singular bedeutet: Impliziert *das* nicht beispielsweise die fatale Folge, daß wir jedenfalls darüber, welche Rationalität für welchen Anwendungsbereich zutreffend und adäquat ist bzw. welche Rationalität wohin gehört, nicht mehr rational entscheiden können? Besteht die objektive Idee von Vernunft und Rationalität aber nicht gerade darin, intersubjektiv verbindliche Urteile zu fällen? Und wird andernfalls die Rede von Vernunft und Rationalität nicht schlichtweg sinnlos?" (177). Die verlorene bzw. preisgegebene Einheit von Vernunft geht aus der Sicht des Vf.s immer und notwendig auf Kosten der Möglichkeit von Vernunft überhaupt. Damit will er keineswegs sagen, daß nur solche Aussagen vernünftig sind, für die im Sinne der Kommunikationstheorie von Habermas ein Konsens erzielt wird. Es kann durchaus Situationen geben, wo objektiv rationale Gründe für die Unmöglichkeit eines solchen Konsenses geltend gemacht werden können. Aber diese Feststellung ist klar zu unterscheiden von einer Position, die rationale Dialoge, die sich von der Idee objektiver Verbindlichkeit leiten lassen, unter das Verdikt des Vernunftimperialismus stellt. Erst die Einheit der Vernunft ermöglicht nach Auffassung des Vf.s die Wahrnehmung der Andersheit des Anderen – jedenfalls dann, wenn die Vernunft nicht als substantielle Einheit, sondern als Disposition verstanden wird, deren Begriffe und Theorien sich dialogisch einer ständigen Überprüfung unterwerfen.

Mit Nachdruck wendet sich der Vf. gegen jede Auffassung, die Geltungsansprüche apriori sicherstellen will. Er spricht in diesem Zusammenhang von dem „Offenbarungsmodell" und entscheidet sich selbst für den „Interpretationismus". Letzterer besagt, daß jeder Zugang des Menschen zur Wirklichkeit auf Interpretation beruht und daß jede Interpretation nur solange Rationalität für sich beanspruchen darf, als sie sich selbst als hypothetisch betrachtet. Mit anderen Worten: Wir müssen *immer* damit rechnen, „daß sich aufgrund neuer Erfahrungen unsere bisherigen, selbst gut bewährten Interpretationen als korrekturbedürftig bzw. falsch erweisen" (189). Obwohl der „Interpretationismus" im Unterschied zum „Offenbarungsmodell" keine Wissensgewißheit gewährleistet, gibt es nach Meinung des Vf. rationale Kriterien, die es uns ermöglichen, den Geltungswert von Überzeugungen objektiv zu ermitteln.

Mit dieser Objektivität ist allerdings keine unumstößliche Gewißheit gemeint. Indem der Vf. seine auf den S. 82ff entwickelten Thesen wiederaufgreift, unterstreicht er auf den S. 196ff noch einmal seine Gründe für die Abweisung jeder Letztbegründung. „Rationalität" – so erklärt er – „schließt das Erkenntnisideal absoluter Wissensgewißheit aus, es erscheint als Utopie, die der realen Erkenntnissituation des Menschen nicht gerecht wird. Vielmehr rechnet Rationalität mit der prinzipiellen Fallibilität ausnahmslos aller ihrer Bewertungen. Wer dagegen absolute Richtigkeiten erwartet, verkennt die reale epistemologische Grundsituation, die uns Menschen vor- und aufgegeben ist" (195). In diesem Zusammenhang wendet der Vf. sich nicht nur gegen das von René Descartes und Franz Brentano je unterschiedlich beschriebene Evidenzkriterium, sondern auch gegen die Illusion der klassischen Korrespondenztheorie der Wahrheit, von irgendeinem Standpunkt aus die Übereinstimmung zwischen *res* und *intellectus* objektiv feststellen zu wollen. Selbst Tarskis semantische Rehabilitierung der Korrespondenztheorie kann nach Ansicht des Vf.s nicht darüber hinwegtäuschen, daß es kein Kriterium gibt, an welchem sich die Übereinstimmung zwischen Aussage und Wirklichkeit mit zweifelloser Gewißheit überprüfen läßt. Auch das angeblich unerschütterliche Fundament der von K. O. Apel und W. Kuhlmann vertretenen Transzendentalpragmatik wird vom Vf. ad absurdum geführt. Es bleibt, so betont er, völlig unklar, inwiefern die Aufdeckung der für den rational Argumentierenden unhintergehbaren Argumentationsregeln *identisch* sein soll mit deren Letztbegründung. Der Vf. bestreitet in keiner Weise, daß zu jedem Argumentieren die Einhaltung bestimmter Regeln gehört; auch nicht, daß man sich diese Regelen reflexiv vergegenwärtigen kann. Er bestreitet nur, daß man aus der faktischen Inanspruchnahme dieser Regeln schließen könne, daß diese das unbedingte bzw. letztbegründete Fundament von Rationalität seien. Als Resümee seiner Auseinandersetzung mit allen vermeintlichen Letztbegründern kann folgende Schlußbemerkung des Vf.s gelten: „Gewiß ist die Intention (...) zu respektieren, in der Philosophie objektive Wissensgewißheit herzustellen. Zumindest würden es solche letztverbindlichen Geltungsansprüche ermöglichen, unserem Leben und Fragen definitive Antworten und Orientierungen zu geben. Aber steht und fällt die Aufgabe der Philosophie mit *dieser* Möglichkeit? Kuhlmann scheint das mit einem eindeutigen ‚ja' zu beantworten. ‚Wenn es keine Letztbegründungen geben kann, dann gibt es nur bedingte Begründungen, und das bedeutet für die normative Ethik: Es gibt nur hypothetische Imperative, hypothetisch geltende Normen. – Es ist also nicht nichts, was für die Philosophie auf dem Spiel steht, wenn über das Für und Wider philosophischer Letztbegründung, die Möglichkeit letzter Gewißheit gestritten wird.' Stellt es aber nicht eine ebenso wertvolle Aufgabe für die Philosophie dar, wenn sie uns zeigt, inwiefern für uns eben definitive Sicherheiten und Garantien nicht möglich sind, sondern wir vielmehr ständig mit Fehlern rechnen müssen, gerade was unsere zutiefst relevanten, auch ethischen Lebensentscheidungen betrifft? Ist dieses Bild unserer *conditio humana* nicht viel realistischer, insofern wir eben aus Erfahrung ganz gut wissen, daß es letzte Sicherheiten schlichtweg nicht gibt, und zwar gerade was die entscheidenden Fragen unserer Existenz betrifft?" (240).

Im Anschluß an den kritischen Rationalismus Karl Poppers entwickelt der Vf. seine eigene Position. Er unterscheidet zwischen einer „schwächeren kritizistischen Rationalitätsforderung", die besagt, daß man alles rational vertreten kann, solange es jeder relevanten Kritik standhält (Bewährungsrationalität), und einer „stärkeren probabilistischen Rationalitätsforderung", die besagt, daß man rational nur vertreten und verantworten kann, wofür man zugleich gute Gründe besitzt (Begründungsrationalität). Der Vf. geht davon aus, daß sich unsere Überzeugungen durch die induktiven Argumente, die für sie relevant sind, ausreichend bestätigen bzw. rational verantworten lassen.

Gegen H. Schnädelbach stellt er fest, daß Rationalität bzw. rationales Verhalten gleichbedeutend ist mit verantwortlichem Verhalten. Anders gesagt: „Wir sollen rational sein, weil wir verantwortlich handeln sollen, und wir handeln dann verantwortlich, wenn wir rational handeln" (271). Dessen ungeachtet bleibt Rationalität eine Art Ideal, das wir einmal mehr, einmal weniger zu realisieren imstande sind. Stets aber appelliert Rationalität an uns, dieses Ideal einzulösen. D. h., wir sollen optimal entscheiden. Und das tun wir genau dann, wenn wir nicht nach rein subjektiven Präferenzen und Neigungen oder aus einer Augenblickslaune heraus urteilen, sondern uns um größtmögliche Objektivität und Sachgemäßheit bemühen. Dabei ist zuzugeben, daß sich gerade auch rationale Entscheidungen aufgrund unserer defizienten Informationsbasis später als desaströs herausstellen können. Denn – so resümiert der Vf. – die Rationalität der Urteile und Bewertungen, die wir vornehmen, ist an das uns augenblicklich verfüg- und erreichbare Argumentationsmaterial gebunden. Rationalität ist dementsprechend unumgänglich situationsbezogen bzw. kontextabhängig. Praktikable Rationalität kann weder darin bestehen, daß wir in einem absoluten Sinn alles relevante Wissen berücksichtigen, noch darin, daß wir nur solche Entscheidungen treffen, die sich für alle Zukunft als tragfähig erweisen. Der Vf. spricht in diesem Kontext von dem Wagnischarakter des Lebens und von der Einbeziehung unserer Rationalität in die allgemein fehlerbehaftete *conditio humana*. Und auf die Frage, warum der Mensch überhaupt rational urteilen und handeln soll, präsentiert er die pragmatische Antwort, daß sich rationales Verhalten erfahrungsgemäß im Vergleich zu allen erkennbaren und tatsächlich im Laufe der Menschheitsgeschichte ausprobierten alternativen Verhaltenspraktiken als die bessere Problemlösungsstrategie erwiesen hat.

Im dritten Teil seiner Ausführungen zeichnet der Vf. das Phänomen des Glaubens ein in seine Rationalitätsanalyse. Wer in einer personalen Beziehung zu Gott lebt (*fides qua*), der verbindet damit ganz selbstverständlich auch Überzeugungen, die objektive Wahrheits- und Richtigkeitsansprüche erheben (*fides quae*). Nur in Form solch objektivierbarer Ansprüche kann der Glaube existentiell relevant werden. Denn ein Glaube, der nichts behauptet, antwortet auch auf nichts, verliert seine lebensorientierende Kraft und gibt dann auch keinerlei Aufschluß darüber, worin der Sinn des Lebens zu finden ist. In Auseinandersetzung u. a. mit Pierre Rousselot, Hans Urs von Balthasar und Eugen Biser entlarvt der Vf. das Problem der sog. *analysis fidei* als Scheinproblem. Denn die Frage, wie die hypothetische Glaubensrechtfertigung zur Glaubensgewißheit führen könne, ist schlicht unbeantwortbar, wenn unter Gewißheit eine absolute objektive Wissensgewißheit verstanden wird. Hier verweist der Vf. auf seine entsprechenden Ausführungen über die Unmöglichkeit einer Letztbegründung. Sein Fazit: Subjektiv besteht „die Möglichkeit, sich des Glaubens absolut gewiß zu fühlen bzw. sich definitiv auf den Glauben zu verpflichten. Objektiv-rational kann demgegenüber der Glaube stets nur als Hypothese vertreten werden." (441).

Der Vf. unterscheidet zwischen dem radikalen Fideismus Kierkegaards und dem relativen Fideismus Wittgensteins. Während Kierkegaard den Glauben gerade da einfordert, wo die Vernunft nichts mehr versteht, spricht Wittgenstein vom Sprachspiel des Glaubens, für das es keine sprachspielexterne Legitimation gibt. Mit Vehemenz wendet sich der Vf. auch gegen diese gemäßigte Spielart. Denn – so seine Begründung – das bloße Faktum, „daß bestimmte religiöse (Glaubens-) Überzeugungen in entsprechenden Kontexten als lebensbestimmende Verhaltensdirektiven vertreten werden, sagt über deren Verantwortbarkeit nichts aus. Im Gegenteil ist damit erlaubt, daß zuletzt alles vertreten werden kann" (475). Glaubwürdigkeit kann der eigene Glaube aus der Sicht des Vf.s nur dadurch gewinnen, daß er seine Inhalte allen kritischen Einwänden aussetzt. Von daher muß sich Theologie denselben wissenschaftstheoretischen Standards unterwerfen, die auch für alle übrigen Wissenschaften verbindlich sind: „(1) Zum einen müssen theologische (Glaubens-)Aussagen logisch konsistent sein. Von einem Glauben, der sich lediglich auf vermeintliche (Glaubens-)Paradoxe beruft bzw. Widersprüchlichkeiten zuläßt, kann es per definitionem weder eine vernünftige Wissenschaft noch eine rationale Rechtfertigung geben. (2) Zum andern ist danach zu fragen, inwiefern theologische Aussagen überhaupt rational akzeptabel erscheinen. Eine solche objektive Bewertung hat alle relevanten Argumente zu berücksichtigen. Gleichzeitig ist es ausgeschlossen, sich auf (Glaubens-)Prämissen zu berufen, die der vernünftigen Kritik von vornherein entzogen sind und lediglich als fideistisch gewiß behauptet werden. (3) Zum dritten ist nach der Kohärenz theologischer Aussagen mit unseren übrigen Wissensansprüchen zu fragen, seien sie nun naturwissenschaftlicher oder geisteswissenschaftlicher Art." (486)

Weil sich Aussagen über den Glauben in eben dem Maße als rational akzeptabel erweisen, in dem sich positiv für sie argumentieren läßt bzw. in dem sie sich gegenüber kritischen Einwänden bewähren, bespricht der Vf. auf den folgenden zweihundert S. repräsentative Vertreter der praktischen, subjektiven und objektiven Begründung des Glaubens.

An den Positionen von Blaise Pascal (die „Glaubenswette"), William James (Primat des Handelns vor dem Erkennen) und Karl-Heinz Wuchterl (Lebenspraktische Bewährung des Glaubens) demonstriert der Vf. das Wesen des religiösen Pragmatismus. Glauben darf – verkürzt gesagt –, wer im Glauben Lebenshilfe erfährt. Die Rechtfertigung des Glaubens besteht also in seiner praktischen Bewährung, nicht in seiner objektiv theoretischen Begründung. Ohne dieser Konzeption eine gewisse Wirksamkeit (Lebenshilfe) abzusprechen, verweist der Vf. auf die inakzeptablen Defizite jeder nonkognitivistischen Glaubensbegründung. Ob man wie A. Grabner-Haider Vernunft und Glaube als zwei voneinander getrennte Sprachspiele betrachtet oder wie H. Lübbe dem Glauben ganz unabhängig von seinen Inhalten die Funktion der Kontingenzbewältigung zuspricht, immer basiert die pragmatische Position auf der fragwürdigen Voraussetzung, man könne die Praxis des eigenen Lebens auf Inhalte stützen, deren Wahrheit nicht einmal begründbar, geschweige denn kritisch zu rechtfertigen ist. Für den Gottesglauben hat der Pragmatismus die verheerende Konsequenz, daß er zu einem Placebo degradiert wird. Der Vf. warnt in diesem Zusammenhang vor einer Theologie, die sich auf ihren Beitrag für gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Fragen reduzieren läßt. Schon jetzt – so stellt er fest – ist der Trend unübersehbar, theoretische Problemstellungen, wie die Frage nach der Existenz Gottes, nach dem Theodizeeproblem, dem Leib-Seele-Verhältnis oder der Auferstehung zugunsten praktischer Fragen politischen Handelns, gesellschaftlicher Solidarität oder sozialer Gerechtigkeit zu vernachlässigen.

Als Repräsentanten einer eher subjektiv gewendeten Glaubensbegründung nennt der Vf. John Henry Newman mit seiner Konvergenzargumentation und den Regensburger Philosophen Franz von Kutschera, der den Glauben als Lebensform beschreibt, dabei aber im Unterschied zu den genannten Vertretern des Pragmatismus Wert darauf legt, daß das existentielle Sinnpotential des Glaubens von dessen Vernünftigkeit abhängt. Nach Ansicht des Vf.s gehen alle Vertreter einer eher subjektiv gewendeten Glaubensbegründung von der epistemologischen Maxime aus, daß dort, wo es um persönliche Entscheidungen, Bindungen und Haltungen geht, auch nur nach Maßgabe persönlich individueller Wertungen und Ziele geurteilt werden kann. Obwohl der Vf. die Beobachtung bekräftigt, daß Glauben stets ganzheitlich personal zu verstehen sei, klagt er gegenüber den genannten Vf.n die Beachtung der objektiven Richtigkeit ein. Diese läßt sich nach seiner Meinung nur unzulänglich auf dem Weg subjektiver Präferenzen bestimmen. Liegt hier – so fragt er – nicht derselbe Fehlschluß vor wie im Fall pragmatischer Glaubensargumente? Dezidiert wendet er sich gegen die nach seiner Meinung schon von John Henry Newman vertretene These, daß sich Argumente immer nur im Licht der ihnen vorausgehenden subjektiven Disposition bewerten lassen. Denn entweder sind Argumente für die Frage, ob es Gott gibt, relevant, oder sie sind es nicht. Argumente die nur dem etwas sagen, der bereits glaubt, sind keine echten Argumente. Dasselbe gilt umgekehrt. Wenn sie also wirklich stichhaltig sind – und nur in diesem Fall kann man eigentlich von Argumenten reden –, sind sie es unabhängig von unseren Dispositionen. Sie sollen ja geradezu umgekehrt diese Dispositionen legitimieren, d. h. zeigen, inwiefern Glauben eine vernünftige und verantwortbare Lebenspräferenz darstellt. Nochmals konstatiert der Vf.: „Zur Legitimation objektiver Geltungsansprüche können auch nur objektive Argumente hinreichend sein" (600).

Jede objektive Glaubensbegründung aber impliziert zwei grundlegende Prämissen. Die erste besteht in der Voraussetzung, daß mit den Mitteln vernünftiger Argumentation strittige Geltungsansprüche objektiv bewertet und intersubjektiv verantwortet werden können. Die zweite besteht in der Voraussetzung, daß der Glaube verstanden wird als eine umfassende Lebensform, deren Geltungsansprüche objektiv legitimierbar sind. Denn – so fragt Vf. – „welchen Wert hat der Appell an die Vernünftigkeit, wenn sie einem generellen Relativismus, sei er historisch-hermeneutischer (Ranke, Gadamer), paradigmen- bzw. sprachspieltheoretischer (Kuhn, Wittgenstein) oder postmoderner Art (Welsch), nicht entkommen kann?" (602).

Auch zur Illustration einer zumindest von ihrem eigenen Anspruch her objektiven Glaubensbegründung präsentiert der Vf. zwei sog. „Fallstudien". Er unterscheidet die klassisch deduktive Form der objektiven Glaubensbegründung (Beispiel: Die Leibnizsche Theodizee) von der hypothetischen Argumentationsweise, wie sie nach seiner Meinung exemplarisch innerhalb der Kontroverse zwischen Richard Swinburne und John L. Mackie in bezug auf die Frage behandelt wird, ob die Gründe für die Existenz Gottes stärker sind als die Gründe dagegen. Der Leibnizsche Ansatz scheitert am Selbstwiderspruch der syllogistischen Beweislogik. Dieser besteht darin, daß Leibniz für ausnahmslos alles einen absoluten Beweis erbringen will, diesen aber für seine letzten Prämissen mit der Berufung auf deren angebliche Evidenz nicht erbringen kann. Ganz anders bewertet der Vf. die Argumentationsweisen von Swinburne und Mackie, die er für insgesamt konsequent und kohärent hält, aber nicht gleichberechtigt nebeneinander stehen lassen will, weil Swinburne aufgrund einer subjektiven Disposition die Existenz Gottes für das Wahrscheinlichere, Mackie hingegen für das Unwahrscheinlichere hält. Kann hier – so fragt der Vf. – „nicht ein bisher unberücksichtigtes Argument für weitere Klärung sorgen, nämlich das Argument aus der religiösen Erfahrung? Denn selbst wenn man zunächst einräumt, daß die Gottesvorstellung (...) unserem normalen, d. h. aus dem perzeptuellen Erfahrungsbereich gewonnenen Wissen widerspricht: Bilden dann

nicht religiöse Erfahrungen einen hinreichenden Grund dafür, anzunehmen, daß es eine solche die endliche Wirklichkeit übersteigende Realität gibt?" (668)

Mit dieser Frage gelangt der Vf. zu seinem abschließenden Vorschlag, die objektive Glaubensbegründung vornehmlich auf „das Argument aus der religiösen Erfahrung" zu stützen. Denn dieses Argument reflektiert – wie er einleitend betont – nicht abgeleitete Theoreme und Begriffe, sondern die fundamentale Basis aller möglichen Begründungen als solche. Religiöse Erfahrungen sind seiner Meinung nach wie Sinneswahrnehmungen zu behandeln. Denn sie beanspruchen wie diese, äußere Erfahrungen zu sein, die uns in unmittelbaren Kontakt mit der Wirklichkeit bringen. Von daher lautet die Grundfrage: Was legitimiert uns dazu, „religiöse Erfahrungen als die konkret erfahrene Gegenwart und Wirksamkeit Gottes in der Welt anzusehen, und nicht lediglich als Ausdruck menschlicher Projektion und Illusion?" (673f)

Weil diese Frage identisch ist mit der allgemeinen wissenschaftstheoretischen Reflexion darauf, unter welchen Bedingungen welche *belief sources* epistemisch verläßlich, d. h. rational akzeptabel erscheinen, präsentiert der Vf. als erste „Fallstudie" für das Argument aus der religiösen Erfahrung die sog. *Reformed Epistomology*. Zu deren erstrangigen Vertretern gehören Plantinga, Wolterstorff und Alston. Deren zentrale These beruft sich auf das Glaubensverständnis der protestantischen Tradition (besonders auf Calvin). Sie lautet: Im konkreten Glauben ist ein Wissen von Gott zugegen, das natürlicherweise nicht ohne weiteres eingeholt werden kann und das sich entsprechend auch nicht durch die Argumente der natürlichen Theologie ohne weiteres als vernünftig belegen läßt. Denn die Erfahrung, die dem Bekenntnis „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt" zugrunde liegt, beruft sich nicht auf deduktive oder induktive Argumente, sondern ausschließlich auf die konkret *erfahrene* und darin *vergewisserte* Gegenwart der Erlösung Gottes. A. Plantinga geht so weit, daß er der natürlichen Theologie von Anselm bis Swinburne vorwirft, sie unterminiere den Glauben, weil sie seine „Gewißheitshaltung" durch Argumente verunmögliche. Ihm geht es um die Frage, inwiefern es legitim erscheint, den Gottesglauben als *properly basic* zu betrachten, näherhin seine Rationalität in seiner *proper basicality* zu suchen. Mit anderen Worten: Die *Reformed Epistemology* transformiert die traditionelle Glaubensbegründung der Pro- und Kontraargumente in die davon zwar nicht völlig unabhängige, aber völlig anders gewichtete Frage, inwiefern religiöse Erfahrungen in sich selbst epistemologisch so erscheinen, daß eine argumentative Begründung von außerhalb her schlichtweg überflüssig wird.

Gegen den naheliegenden Vorwurf, Plantingas Ausführungen über die *proper basicality* sei nichts anderes als eine schlecht getarnte Form von Fideismus, bemerkt der Vf.: Die *Reformed Epistomology* „opponiert nicht gegen die Rationalität des Glaubens, sondern will diese gerade wahren, freilich mit den von ihr neu entwickelten Mitteln reformierter Epistemologie. Zentral ist darin die Einsicht, wonach Begründungen (...) stets von etwas ausgehen müssen. Solche starting points stellen im Fall des Glaubens die religiösen Erfahrungen dar. Um die *foundations* des Glaubens nicht lediglich fideistisch, sondern rational legitimieren zu können, startet die *Reformed Epistemology* ihr Programm, indem sie eben eine rationale Epistemologie dieser Erfahrungsbasis (proper basicality, reliability) selbst zu erarbeiten sucht. Mit diesem Anliegen aber läßt sich die reformierte Epistemologie eindeutig in die moderne wissenschaftstheoretische Grundlagenreflexion einordnen, wenn auch mit spezifisch religionsphilosophischer Ausrichtung. Von daher beruhen auch alle Versuche, sie in das fideistische Lager abzudrängen, auf ganz offensichtlichen Fehlinterpretationen." (702f)

Von W. Alston z. B. – so betont Vf. – wird ausdrücklich die Frage nach objektiv rationalen Kriterien gestellt, welche die *proper basicality* bestimmter Erfahrungen als begründet ausweisen. Er will dem Zirkel von unmittelbarer Evidenz und mittelbarer Rechtfertigung dadurch entgehen, daß er eine interne von einer externen Begründung unterscheidet. In gewisser Weise versucht er mit dem Terminus *doxastic practices* etwas Ähnliches wie Wittgenstein mit seiner Bezeichnung des Sprachspiels als Lebensform, in der bestimmte Regeln das gesamte Leben bestimmen, ohne selbst noch einmal begründet werden zu können: Allerdings wirft Alston Wittgenstein die Preisgabe jeder objektiv rationalen Epistemologie vor und reklamiert für die eigene Position das Gegenteil (vgl. S. 692ff).

Als zweite „Fallstudie" zur Glaubensbegründung aus der religiösen Erfahrung präsentiert der Vf. John Hick als den Hauptvertreter der Pluralistischen Religionstheologie. Auch dieser vertritt die Auffassung, daß alle Argumentationen, die den Gottesglauben als die v. a. im Vergleich mit dem Atheismus besser bestätigte Wirklichkeitserklärung darstellen, gescheitert sind. Für ihn steht fest, daß alle Anstrengungen der Glaubensbegründung zu dem trivialen Ergebnis führen, daß der Atheismus nicht weniger vernünftig ist als der Theismus. Entsprechend geht es nach seiner Meinung nicht darum, die kognitive Gottesbehauptung als objektiv wahr bzw. wahrscheinlicher auszuweisen, sondern darum, die im Modus der religiösen Erfahrung vorgenommene Interpretation der Wirklichkeit als rational legitim zu rechtfertigen. Die Frage ist nicht, ob Gott existiert oder nicht – das kann nach Hick nicht entschieden werden –, sondern die Frage ist, ob, wer glaubt, rational handelt, wenn er sein Leben auf die Basis der eigenen Glaubenserfahrungen stellt.

Parallel zur *Reformed Epistemology* charakterisiert Hick die religiöse Erfahrung als *basic belief* (Plantinga) bzw. als *manifestation experience* (Alston). Danach ist für den, der glaubt, in der religiösen Erfahrung Gott so unmittelbar gegeben wie in der Sinneserfahrung die materielle Welt. Hick versucht also die Glaubensproblematik vermittels der Analogie zwischen perzeptueller und religiöser Erfahrung zu lösen. Sein sogenanntes Verläßlichkeitsprinzip besagt, daß wir, solange nichts entschieden dagegen spricht, erkenntnismäßig völlig im Recht sind anzunehmen, daß die Dinge so sind, wie sie uns zu sein scheinen. Unsere religiösen Erfahrungen sind für ihn nicht weniger verläßlich als unsere perzeptuellen Erfahrungen. Die Tatsache, daß die Menschen, die religiöse Erfahrungen beschreiben, sich sehr viel weniger einig sind als Menschen, die perzeptuelle Erfahrungen austauschen, erklärt Hick mit dem Abstand zwischen dem Subjekt und dem Objekt der Erfahrung. Die verschiedenen Religionen stellen für ihn die bisher bewährten Möglichkeiten dar, die Erfahrung der transzendenten Wirklichkeit in Begriffe zu bringen und mit ihr zu leben.

In seiner kritischen Reflexion der vorgetragenen „Fallstudien" des Arguments aus der religiösen Erfahrung bespricht der Vf. die Argumente, die gegen eine Vergleichbarkeit der Verläßlichkeit perzeptueller und religiöser Erfahrungen sprechen. Er stellt sich der Tatsache, daß sich religiöse im Unterschied zu perzeptuellen Erfahrungen nicht automatisch und unter denselben Bedingungen immer wieder auf dieselbe Weise einstellen. Er weiß um die psychologischen, soziologischen und psycho-biologischen Erklärungen der Erfahrungen, die religiöse Menschen als Gotteserfahrungen beschreiben. Und er kennt natürlich auch den Vorwurf des Selbstwiderspruchs, der darin liegt, daß das besagte „properly-basic-Prinzip" als solches nicht durch einen properly-basic-Satz fundiert ist. Am Schluß steht die offensichtlich mehr von Wunschdenken als Rationalität geprägte Feststellung des Vf.s, es gebe zwar „keinen nicht-zirkulären Verläßlichkeitsnachweis" (794) für religiöse Erfahrungen; aber das Argument aus der religiösen Erfahrung beanspruche dennoch dieselbe epistemische Valenz wie das Argument aus der perzeptuellen Erfahrung.

Der Vf. unterscheidet sich von den genannten Vertretern der *Reformed Epistemology* dadurch, daß er die religiösen Erfahrungen von außen kritisch befragen will. Die Verläßlichkeit dieser Erfahrungen kann seiner Meinung nach „nicht abgekoppelt werden von allen übrigen für die Glaubensfrage relevanten, zugleich traditionellen Argumenten der natürlichen Theologie" (809). Also fordert er bei allem „Vorrang der Erfahrung" eine „kumulative Gesamtargumentation" (830).

Auch wenn nicht immer klar ist, ob der Vf. nur darstellen oder seine eigene Position erklären will, wird insgesamt deutlich: Er stellt an die Rationalität des Glaubens höchste Ansprüche. Jede Form einer bloß pragmatischen, intuitionistischen oder sprachspielimmanenten Begründung wird als zumindest nicht ausreichend abgewiesen. Die Spitze seiner kritischen tour d'horizon richtet sich wiederholt gegen alle Vertreter einer wie auch immer gearteten Letztbegründung. Descartes z. B. wirft er vor, er wolle alles begründen, nur eben nicht jene letzte Gewißheit, die er zum Kriterium der Unterscheidung zwischen wahren und falschen Ideen erklärt. Einmal abgesehen davon, ob die auf den S. 84–86 gebotene Descartes-Interpretation dem z. B. von W. Röd bezeichneten Forschungsstand gerecht wird, in jedem Falle verblüfft die vom Vf. vorgenommene Gleichsetzung von Begründung und Kriterium. Was er am Ende seiner Untersuchung für sich selbst in Anspruch nimmt, sollte er auch Descartes zugestehen. Denn auf den Schlußseiten spricht er der religiösen in Analogie zur perzeptuellen Erfahrung eine Rationalität zu, deren Verläßlichkeit nicht noch einmal begründet werden kann. Auch Descartes will mit der zweiten seiner *Meditationes de prima philosophia* lediglich dies sagen, daß es eine unbezweifelbare Gewißheit gibt, weil der Zweifel am Zweifel und damit allgemein am Selbstbewußtsein unvollziehbar ist. Warum, so möchte ich den Vf. fragen, darf ich dieser unbezweifelbaren Gewißheit nicht zumindest dieselbe Verläßlichkeit bzw. inwendige (nicht noch einmal reflex begründete) Rationalität zusprechen, die er selbst der religiösen Erfahrung zuspricht? V. a. aber: Warum setzt er sich mit allen möglichen Begründungsstrategien der Geschichte und Gegenwart auseinander, ohne die beiden Denker zu besprechen, die auf höchstem Reflexionsniveau die transzendentalphilosophische Eruierung eines Unbedingten als „ancilla hermeneuticae" ausweisen? Gerade weil der Vf. das Grundanliegen von Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper affirmiert, ist mir schlicht unerklärlich, warum er ausgerechnet deren Ansätze nicht einmal erwähnt.

Verweyen und Pröpper beschreiben das Phänomen, daß sich das Ich im Wissen um sich selbst so auf das Nicht-Ich verwiesen sieht, daß es diesem erkennend und handelnd unbedingt gerecht werden soll. Es handelt sich um das Phänomen der transzendentalen Freiheit. Allerdings ist der Versuch Verweyens, das unbedingte Sollen der Freiheit durch die transzendentallogische Eruierung eines Begriffs von letztgültigem Sinn zu begründen, der nach Pröppers Meinung unzulässige Versuch, die Selbstursprünglichkeit der Freiheit doch noch in einer ihr äußeren Instanz zu verankern. Die Sympathie des Vf.s für diese Kritik vorausgesetzt, hätte ich von ihm zumindest eine Diskussion des Pröpperschen Konzeptes erwartet. Denn der betont immer wieder, daß sich Freiheit nicht andemonstrieren, sondern nur retorsiv aufweisen läßt. Der Mensch wird auf einen der Freiheit selbst wesenseigenen Maßstab verpflichtet. Pröpper legt Wert auf die Feststellung, daß der der Freiheit inhärente Sollensanspruch nicht durch die Gottesidee (vgl. die dritte der *Meditationes* des Descartes) oder die Konstruktion eines Begriffs von letztgültigem Sinn begrün-

det wird, sondern Implikat der Freiheit selbst ist. Mich würde sehr interessieren, mit welchen Gründen der Vf. sein auf S. 93 vorgetragenes Verdikt gegenüber jeder Letztbegründung auch auf Pröpper applizieren würde.

Im übrigen überzeugt mich kein einziges der vom Vf. für die Verläßlichkeit der religiösen Erfahrungen vorgetragenen Argumente. Er selbst führt die Gründe vor, die für die Unvergleichlichkeit der perzeptuellen mit den religiösen Erfahrungen sprechen. Sie stellen sich nicht automatisch ein. Sie werden nicht unter vergleichbaren Bedingungen von allen Menschen empfangen. Sie werden auf denkbar unterschiedliche Weise – nicht selten geradezu konträr – gedeutet. Sie unterliegen immer und stets dem Projektionsverdacht. Und v. a.: Gott selbst kann als er selbst in Raum und Geschichte nur dann erfahren werden, wenn man ihn als Trinität denkt und unter dieser Voraussetzung eine hypostatische Union zwischen dem innertrinitarischen Logos und einem einzelnen Menschen für möglich hält. Auch Mystiker erfahren – wie der Vf. irrtümlich meint (vgl. S. 762, 766) – Gott nicht unmittelbar; im Gegenteil, alle großen Mystiker sind Zeugen der Nichtwahrnehmbarkeit Gottes! Kurzum: Auch wenn ich mit dem Vf. der Meinung bin, daß unser den Glauben begründendes Bemühen unabschließbar ist und deshalb eines Wahrheitskriteriums bedarf, kann ich dieses ganz sicher nicht in der von ihm im Anschluß an Hick und die *Reformed Epistemology* beschriebenen Analogie zwischen perzeptuellen und religiösen Erfahrungen erkennen. Fast alle vom Vf. als nicht ausreichend beschriebenen Konzeptionen der Glaubensbegründung tragen weiter als seine eigene. Das gilt ganz sicher von der Ästhetik Hans Urs von Balthasars und von der Konvergenzargumentation eines John Henry Newman; aber, wie ich meine, auch von der Position des späten Wittgenstein, die der Vf. mit dem Etikett „Fideismus" abqualifiziert, ohne dabei zu berücksichtigen, daß der so Gescholtene von Familienähnlichkeiten zwischen den religiösen Sprachspielen spricht, von der Kommunikation der Sprachspiele untereinander und von der möglicherweise universalen Instantiierbarkeit der Glaubenssätze, die sich im Dialog der Sprachspiele überall bewähren.

Nichtsdestotrotz: Wer sich von der Habil. des Vf.s auf die Reise eines umfassenden Panoramas der christlichen Glaubensbegründung nehmen läßt, wird mit Gewinn in die eigenen Fragestellungen zurückkehren.

Bonn Karl-Heinz Menke

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte

Grau, Karin: **„Healing Power" – Ansätze zu einer Theologie der Heilung im Werk Paul Tillichs** – Münster: Lit-Verlag 2000. 251 S. (Tillich-Studien, 4), brosch. DM 49,80 ISBN: 3–8258–4529–X

„Ansätze zu einer Theologie der Heilung im Werk Paul Tillichs" nennt Karin Grau (= G.) ihre Untersuchung, mit der sie am Fachbereich Ev. Theol. in Frankfurt/M. 1999 promovierte. Die Sehnsucht nach „Ganzheit" wird heute überwiegend vom „alternativen Heilungsmarkt" in der esoterischen Szene bedient und von pfingstlerisch-charismatischen Gruppen in den USA und Europa sowie unabhängigen afrikanischen Kirchen in ihrem Selbstverständnis „als problemsolving and healing churches" aufgenommen. Im Bereich katholischer Theologie arbeiteten u. a. E. Drewermann, B. Grom und E. Bieser (Christentum – eine „therapeutische Religion") über den Zusammenhang von ‚Heilung' und ‚Heil'. G. sieht in der thematischen Vielfalt des Tillichschen Gesamtwerkes mehrere „therapeutisch motivierte" Ansätze, die sich aus der Biographie des Theologen, seinen interdisziplinären Kontakten und systematischem Denken ergeben.

Der „Durchbruch von Heil(s)kräften". Nach seiner Auseinandersetzung mit Nietzsche, Marx, Freud und der Strömung des Expressionismus im Berlin der 20er Jahre legt Tillich 1925 in Marburg – dort auf Bultmann und den Geist Carl Barths treffend – seine Dogmatik als die „wissenschaftliche Rede von dem, was uns unbedingt angeht" dar. In deutlicher Beziehung zu Schellings Unterscheidung von Essenz und Existenz eignet sich Tillich weitgehend auch dessen spekulativen Krankheitsbegriff an. *Offenbarung* trifft den Menschen nicht im Stand reiner Kreatürlichkeit, seiner wesensgemäßen *Essenz* an, wird Tillich 1958 in seiner systematischen Theologie entwickeln, sondern in *existentieller* Entfremdung (in Unglaube, Sünde, Hybris). „Krankheit" (*Schizophrenie* bzw. schizoide Neurosen?) bedeute *Gerichtserfahrung* als Wirkung einer selbstverantworteten „Zerrissenheit", die „aus der Angst, das Selbst zu verlieren", resultiert. In Tillichs Perspektive findet sich der moralische Gedanke der Lohnordnung im Sinne eines individuellen Tun-Ergehen-Zusammenhangs (Krankheit-Schuld-Konnex) nicht. Vielmehr wird die „Ich-Zerspaltung" (Kierkegaards „Krankheit zum Tode") als allgemein-menschliches Symptom im Sinne einer aus dem Unbewußten kommenden psychischen Ambivalenz angenommen. „Dämonie" als zentrifugale Kraft zählt Tillich zu den Existentialien, die auch „schöpferischen Charakter hat". Die „Verkehrung des Schöpferischen", die „Wesenswidrigkeit oder Sünde" (45) wird anhand unbewußt-energetischer Impulse, als „Wille zur Macht", als „Libido" „anschaubar". Obwohl Tillich hier keine Klärung erreicht – und wohl auch nicht erreichen kann –, bleibt Hoffnung. „Die Besessenheit kennt (...) ihre jeweilige Überwindung": die Gnade. Die Härte seiner „Gerichts"-These gleichsam abmildernd, bezeichnet Tillich die *Schwermut* als reales „Kreaturgefühl". Die Existenz als solche steht „in der Sphäre der Schwermut", ist trauernder Reflex über Begrenztheit und Sterblichkeit. Schuld entsteht dort, wo „Existenz dem Wesen widerspricht". Hier liegen unterschiedliche Traditionen zum Thema *Melancholie* zugrunde. Gehörte die „tristitia" einmal zu den acht Hauptsünden mönchischen Lebens, nimmt sie in der hippokratischen Tradition eher ambivalenten Charakter an, bei Theophrast einen dialektischen, um bei Petrarca zum Kennzeichen des genialen Menschen aufzurücken und sich in der Romantik und bei Schelling als Sympathie mit der leidenden Natur zu verstehen. Bei Kierkegaard bedeutet Schwermut „Verweigerung", die in Verzweiflung *oder* religiöser Reife endet. In Nietzsches „urprophetischer Verkündigung" ist sie die Untugend des „Alteuropa" schlechthin: „Mangel an Wahrheit" und Mut (50ff). In seiner Metapher des „Durchbruchs" vertieft Tillich das Verständnis der *Wunder*. Sie sind revolutionierende ‚kontrafaktische' Ereignisse. Das Wunder korrigiert die Existenz. Es „steht nicht im Widerspruch zum Wesen (...), sondern zur Existenz und ihrer Deformierung des Wesens." In ihm äußert sich die heilbringende religiöse „Mächtigkeit" auch beim Zweifler (64f). Das ganze Sein Jesu Christi im Verständnis der Evangelien wird als „durchbrechendes" Heilswirken erfahren. Ohne die Schwierigkeiten des „gläubigen Realismus" bei Tillich zu übergehen, sieht G. in seinem Anliegen eine „Gesamthaltung" von *care* ausgedrückt, die sich in die vorfindliche Wirklichkeit hineinbegibt und an die Verwandlung durch den adventlichen „Durchbruch" heilsamer Kräfte (der Offenbarung) glaubt. Vom genuin religiösen Zentrum des Menschen her läßt sich *Heilskraft* als *Heilkraft* erfahren.

Salvation – Tillichs Konzept vom kosmischen Heilen. Die Perspektive: „The history of relevation and the history of salvation are the same history." Und „wenn Erlösung kosmische Bedeutung hat, dann schließt sie Heilung nicht nur ein, sondern kann als Akt des kosmischen Heilens verstanden werden". *Salvation* meint Versöhnung, Erlösung, Heilsgeschehen, Heil und Heilung. In der Auseinandersetzung mit den Erfahrungen des zweiten Weltkriegs und als Reaktion auf die Philosophie Whiteheads sieht Tillich das schöpferisch-erlösende Agieren Gottes als die Sicherung der Harmonie im Weltall, als die kosmische Heilung der „Zerrissenheit" an, der die ganze Schöpfung anheimgefallen ist. Gott ist Initiator des rettenden Aktes. *Salvation* meint nicht so sehr die Erlösung des Einzelnen von ‚moralistischer' Schuld, „Heilung" ist zu allererst der Inbegriff von Gottes Zuwendung zur Welt (gem. Röm 8,19ff). In den Sakramenten partizipiert die Natur bereits am Prozeß der *salvation* (Wasser, Brot, Wein). Auch die Heilung des Sozialen in der Prophetie Jesajas und im Wirken Jesu sind darin beschlossen. Die Bergpredigt ist Kontrastprogramm zu individualistischer Heilssuche, wie Tillich sie bei Augustinus, dem bürgerlichen Luthertum und in den Strömungen von „Faith-healing" vermutet. Individuelle Heilung wird als antizipatorisch und fragmentarisch gedeutet; sie steht in der Zweideutigkeit des „schon jetzt – noch nicht". So bindet Tillich in den 1940er Jahren individuelles Leid („Warum gerade ich?") in die große Geschichte des Kosmos ein, in das „Ganze" von Leid und Schuld. Es war Tillichs Antwort auf die Epoche des „Mental Hygiene Movement", der psychoanalytischen und tiefenpsychologischen Theorien sowie auf die esoterischen Strömungen wie „Christian Science", „Pfingstbewegung", das „spiritual healing" und „positive thinking". In Abgrenzung zu Seward Hiltners ‚praktischer' Seelsorge sieht Tillich theologischen Klärungsbedarf (89ff). Weder ist die Unverfügbarkeit Gottes zu hintergehen noch ist Pragmatismus mit instrumentalisierten Glaubensinhalten zulässig. Tillich lehnt die strenge Differenzierung zwischen „Heilung" als immanentem und „Heil" als transzendentem Geschehen ab: beide Erfahrungen tragen sowohl immanenten wie transzendenten Charakter. *Salvation* muß als „saving power" in Zeit und Raum betrachtet wer-

den, zugleich aber auch „beyond time and space". So wird individuelle Heilungserfahrung jeder Verfügbarkeit entzogen. In der gegenwärtigen Diskussion um „Heil und Heilung" sei der „eschatologische Vorbehalt" noch immer vorherrschend, so G., was die individuelle Erfahrung konkreter körperlicher Heilung degradiere. Der Ansatz Tillichs vom „kosmischen Krankheits-Schuld-Komplex", der „kosmischen Sonderung" gem. Gen 3 und Röm 8,19–22 könne aus dieser „Sackgasse" führen. Die „Vernetzung" persönlicher Schuldgefühle mit einem kosmischen „Fall" könne verwickelte Emotionen „entzerren" helfen, ohne individuelle Verantwortlichkeit und Schuld zu relativieren. Das vom Einzelnen erfahrene „Faith-healing" weist auf die universale Erfüllung hin und steht unter dem „kosmischen Vorbehalt": Heilung hat „Adventstruktur", die „sich jeder Verfügbarkeit entzieht".

Kritisch geht G. auf den gestalttherapeutisch beeinflußten Harmoniebegriff Tillichs ein (111), die angestrebte „Ganzheit", die im Spätwerk dann durch den Begriff der „Zentriertheit" ersetzt wird (188ff). Als Modell der „entelechischen Sphären" bezeichnet sie seinen anthropologischen Vorentwurf zum späteren Modell der „vieldimensionalen Einheit". Seine Entwürfe – z. B. Psyche stehe als Vermittlungsinstanz zwischen Körper und Geist – schweben zwischen konstruktiven Elementen und ontologischen Aussagen.

„Neues Sein" als heilendes Sein. Vom „heilenden Priester" und „priesterlichen Analytiker" predigt Tillich seinen Studenten: „Heal the Sick, Cast out Demons!"1957 erscheint der 2. Bd der *Systematischen Theologie* mit der Überschrift „Existence and the Christ", von Tillich selbst als die „Mitte des Systems" bezeichnet. Die Deutschen hat er bei seinen drei Besuchen 1948, 1951 und 1954 als ein „krankes Volk" erfahren. Wieder erweist sich, wie im Denken Tillichs unmittelbar Erlebtes und systematisches Denken korrespondieren: „Only a new reality can make us whole, breaking into the old one, reconciling it with itself (...)". Die Sympathie gilt dem „existentialistischen Protest" bei Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, Marx und Nietzsche gegen eine „essentielle Vereinnahmung", gegen die sich auch Dostojewski, Sartre, Freud u. a. stellen. Die vorfindliche menschliche Existenz in Angst, Entfremdung, Schuldgefühl ist nicht Anlaß zum Rückzug aus der Realität, vielmehr wird dieser „existentialistische" Bereich zum „Glücksfall" für die Theologie. „Zerrissenheit" bedeutet „Erlösungsbedürftigkeit", in die hinein das christologische Paradoxon vermittelbar wird. Wenngleich wissenschaftliche Unschärfen bleiben, wird die Essenz-Existenz-Figur zum Bindeglied zwischen der Soteriologie des „Salvation-Konzepts" und der Wendung zum „Neuen Sein". Damit ist sie „Ausdrucksform einer seelsorgerlich-therapeutischen Rezeption des Christusgeschehens." (125).

Gegen jede Heilungseuphorie verteidigt Tillich das *Unchangeable*, das nicht Veränderbare am menschlichen Sein: „Man can be healed, he can be saved. But it is man who is healed and saved." Während bei Freud, Sartre und Heidegger ausschließlich die „Entfremdung" des Menschen thematisiert ist und Psychoanalytiker alle Angst, Schuld und Leere als letztlich überwindbare „Krankheiten" einstufen, das Menschenbild also um seine essentielle Seite verkürzt wird, sieht Tillich die essentiell verwurzelten Existentialien als *objects of salvation*. G. macht klar, um was es dabei geht: dem Menschen bleibt das *unveränderliche* Erbe der Endlichkeit, das ihn über sich hinaus sehnen läßt. Im Hinblick auf seelsorgerliches Handeln bildet das bedingungslose Akzeptieren dieser Bedingtheiten, der „Grenze", den ersten Schritt zur Heilung. Der Mut zur Selbstannahme findet seine Begründung in der *religio* zu Gott: „the acceptance by God (...) is the ultimate source of a courage to be (...)". Dieses „accepting acceptance" wird weitergeführt zum „acceptance in spite of", der „Annahme unter dem Obwohl". Damit wird die Rechtfertigungslehre „neu" interpretiert, so G.

In Absetzung von gestalttherapeutischen Prinzipien (A. R. Beisser, Lore und Fritz Perls) ist das Anliegen Tillichs nicht ein leichtfertiges Vergessen und Vergeben, sondern ein Weg, der „womöglich den Abstieg in die Hölle bedeuten kann", gnadenhaft jedoch in das „propter Christum" führt. „It means that one is drawn into the power of the New Being in Christ, which makes faith possible (...)". Rechtfertigung ist die Initiative Gottes. Sie geschieht abstrakt *und* konkret in Christus: Er überwindet Existenz in der Bedingung der Existenz. Psychotherapie kann helfen; religiöses Heilen ereignet sich im „Ergriffensein, das ins Zentrum der Persönlichkeit übergeht". Die „heilende Kraft" des „Neuen Seins" gemäß 2. Kor 5,17 ist das in Christus und mit Christus Ermöglichte, „So-noch-nicht-Dagewesene". Es ist „nicht absolut neu", weil es auch Wiederherstellung ist, also „Salvation, was im Ursprung Heilung bedeutet". Die Faszination vom „Bilde Christi" führt zur „Partizipation an der Wirklichkeit Christi". Sie *ist* „Heilung".

G. bedauert besonders an dieser Stelle, daß in der deutschen Übersetzung das Heilungskonzept Tillichs kaum Niederschlag gefunden hat. „Salvation" ist nicht umfassend in deutsch zu übernehmen. Der Impetus des englischen Textes liegt in der universalen (individuellen, sozialen und kosmischen) Bedeutung von Jesus dem Christus als „weltbewegender" Kraft. In der *Systematic Theology Vol 2* von 1957 erklärt Tillich ausdrücklich, wie aus seiner Interpretation von „salvation" sein Konzept des „new being" gewachsen ist.

Einem breiten akademischen Publikum in Harvard (1955–1962) stellt Tillich sein Modell vom Menschen als *vieldimensionaler Einheit* vor und wehrt sich gegen tradierte Schichtentheorien, weil sie Dominanz- und Hierarchiedenken assoziieren. Er bricht die fundamentalen Begriffe eines Geist-Materie-Dualismus auf: „Wirklichkeit" ist eine lebendige prozeßhaft sich entwickelnde Ganzheit, was die Nähe zu einer mythischen „Weltseele" impliziert. G. arbeitet die gestalttheoretisch beeinflußten „monistischen" Grundpositionen im Werk Tillichs – v. a. unter dem Einfluß von Kurt Goldstein auf den 4. Teil der Systematischen Theologie und auf „The Courage to Be" – und darin enthaltene „Unüberprüfbarkeiten" heraus. Sie zeichnet die Dimensionenlehre nach und vermerkt Undeutlichkeiten, die sich in der deutschen Übersetzung noch verstärkten. Der Geist als Besonderheit des Menschen innerhalb irdischer Wirklichkeit und Geschichte erringt schließlich auch bei Tillich „Dominanz". *Spirit* (im Gegensatz zu *mind*) ist eine im Psychischen bereits angelegte „neue Qualität", also die Verwirklichung einer im Psychischen immer vorhandenen „Gestalt". „Geist" kann definiert werden als die Einheit von Seinsmacht und Seins-Sinn. Obwohl Tillich im 4. Teil seiner Systematischen Theologie (S. Th.) den Geist ähnlich dem alttestamentlichen ‚ruach'-Begriff als „Lebenskraft" herausstellt und ihn sowohl gegen cartesianische Einengung wie auch gegen die platonische Erweiterung zur „Welt der Ideen" verteidigt, gelingt es ihm nicht, so G., die „Kraft des Geistes" durchgängig aufzuzeigen. Die eigentlichen Kräfte scheinen im Psychischen zu liegen und bedürfen für das Erreichen des Humanum in Erkenntnis und Ethik der Kontrolle durch geistige Akte. Gegen Tillichs eigene Absicht werde die Körper-Psyche-Geist-Trichotomie doch wieder eingeführt, stabilisiert (182), und das *eine* Heilswirken von Gottes Geist in *allen* therapeutischen Dimensionen anscheinend wieder in Frage gestellt.

Heilender Geist in Tillichs Philosophie des Lebens. Leben steht in der Polarität von Individualisation und Partizipation, in der Spannung vom Sich-selbst-Werden und Am-Anderen-Partizipieren. Diese Dynamik äußert sich beim Menschen im Wechsel von körperlicher/seelischer Gesundheit und Krankheit; im Geistbereich ist die ‚Moralität' betroffen. Die Einflüsse von Bergson, Simmel, Whiteheads, Gestalttheorien u. a. zusammenfassend, will Tillich das „Leben" in Bezug zu Gott setzen. „Gesundheit" ist Gleichgewicht in physikalischer, chemischer, biologischer, psychischer, geistiger und geschichtlicher Sicht. Die Zentriertheit im *Selbst* (190ff) wird in der S. Th. der Dimension des Geistes zugeordnet. Krankheit bedeutet Störung der Selbstintegration. Gelegentlich kann sie auch als gesunde Reaktion auf eine kranke Gesellschaft auftreten. Lebendigsein bedeutet, das Risiko von Krankheit auf sich zu nehmen. Damit setzt sich Tillich klar von jeder Diskriminierung von Kranken ab. In geistiger Dimension entstehen auf dem Gebiet von Religion, Kultur, ‚Moralität' Gefahren der Desintegration. Sowohl Rigorismus wie „die gesetzlose Explosion aller Möglichkeiten" stören den „Stoffwechsel" des Miteinander. Gesundung bedeutet das Erreichen eines neuen Gleichgewichts. Das bedarf der Kooperation der (aller) therapeutischen Disziplinen (T. 1960). Wo liegt die „Grenze" solcher „Heilung", die Tillich in der „Existenz" begründet sah? Der Theologie wird ein „Wächteramt" zugeschrieben: „wenn Gesundheit >ungesund< wird, wenn der Glaube an medizinische Machbarkeiten psychische, religiöse oder ethische Elends-Zustände übersehen läßt, wenn der Sinn für das Schöpferische der Krankheit (...) verlorengeht" (200). Theologie hat bei der „geistigen" Dimension anzusetzen, wohl wissend, daß die zentrierende *göttliche* Kraft am *ganzen* vieldimensionalen Menschen wirkt. „Spiritual Presence" ist heilend, weil sie den Menschen über sich hinaustreibt und sein zentriertes Selbst festigt. „Spiritual Presence" ist „healing power", sie umfaßt alle Arten des Heilens.

Das Vermächtnis des Theologen: Die S. Th. diskutiert Gegenstände der Theologie im Blick auf wissenschaftliche und philosophische Kritik am Christentum. Die „experiental basis" konkreter Religion wird bei den Themen „healing", „salvation" und dem Konzept des „Neuen Sein" in Predigttexten und Aufsätzen lebensnah aufgearbeitet und die „Geisterfahrung" für die Dimensionen des Lebens fruchtbar gemacht. Das Gesamtwerk sei, so G., christozentrisch ausgerichtet: auf den „Mann am Kreuz", den Heiland, dessen Autorität gerade darin besteht, daß er diese aufgegeben hat.

„How do we paint Jesus Christ"? Seelsorge, *care* umfaßt nicht nur Schuld und Sühne, sondern Angst, Endlichkeit, Zweifel, Sinnlosig-

keit. Ihre „Power": die „Realität der Liebe"! Im „Heiligen Geist" wird die kritische „Distanz gegenüber allen anthropologischen Normierungs- und Optimierungstendenzen" gewahrt. Wird der Mann am Kreuz in den Blick genommen, „findet eine Theologie der Heilung ihr letztgültiges Kriterium, das (...) einen weitaus größeren Horizont aufreißt als den der individuellen Gesundung". „Heil" von Gott kommt „wahrscheinlich ganz anders als gedacht": „Salvation has the nature of a child" (T. 1955).

V. a. für die Pastoraltheologie ist die gründliche Untersuchung von G. Gewinn. Sie ist vielseitige Anregung auch für theologisch Interessierte aus den Heilberufen, nicht zuletzt, um sich von dem „Kairosbewußtsein" des Theologen Tillich inspirieren zu lassen.

Trier Maria Overdick-Gulden

Pfleiderer, Georg: **Karl Barths praktische Theologie.** Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 2000. XII, 496 S. (Beiträge zur Historischen Theologie, 115), geb. DM 198,00 ISSN: 0304–6741 ISBN: 3–16–147300–0

Der Vf., der mit dieser Arbeit 1998 an der Ev.-Theol. Fak. in München habilitiert wurde und inzwischen in Basel Systematische Theologie lehrt, sagt in seiner Einleitung, die Untersuchung hätte eigentlich den Titel „Karl Barths intentional-pragmatische Theologie" tragen müssen, aber das sei „nicht so prägnant" im Vergleich zum jetzigen Titel, dem der Vf. eine „polemisch-progammatische Perspektivität" (16) zuschreibt. Denn die These der Arbeit, die auf vielen Ebenen der engagierten Darstellungskunst des Vf.s immer wieder rekonstruktiv erprobt, analytisch reformuliert und durch fundierte Exkurse genetisch abgesichert wird, lautet: Karl Barths theologische Problemstellung besteht im erkenntniskritisch sich erweisenden Problem der Diastase von „theologische(m) Bewußtsein des religiösen Bewußtseins und dem religiösen Bewußtsein selbst" (17). Der Erarbeitung und Überwindung dieses Befundes widmet sich die Theologie Barths. Der methodische Clou der Analysen Pfleiderers liegt nun darin, daß er nachweist, daß Barth zur Bearbeitung dieser seiner Aufgabenstellung eine im Kontext der liberalen systematischen Theologie neuartige Textgattung entwickelt, deren Textpragmatik genau dies leistet und beim Rezipienten freisetzt. Damit führt P. eine von ihm sorgfältig theoretisch motivierte rezeptionsästhetische Analyseebene (vgl. 12f) zur Interpretation der „Wirkungsreflexivität" der frühen Barth-Texte bis zur Göttinger Dogmatikvorlesung 1924/25 ein.

Dem reflexiv-analytischen Niveau der Studie gemäß wird das analytische Interesse an der ursprünglich literaturwissenschaftlichen Rede von der inhärenten Pragmatik eines Textes theoretisch rückgebunden: Im Ergebnis wird klar, daß das Textgeschehen selbst ein gewissermaßen transzendentalpragmatisches Interesse verfolgt, die Rezeption Barthscher Texte soll ihren Rezipienten eine spezifische eigene religiös-theologische Selbstauslegung ermöglichen. In ihr ereignet sich der „Reflexionsvollzug, der allen ihren Handlungsvollzügen als Bedingung ihrer Möglichkeit immer schon zugrunde liegt" (16).

Theologie, wie sie aus diesen Texten hervorgeht, muß also gegenüber der empirisch und subjektiv vollzogenen Religion „als der bewußte Reflexionsvollzug desjenigen (Reflexions-)Handelns begriffen werden, das kirchliches Handeln an sich selbst ist" (18). Damit kann sich das Verständnis von Kirche hier reformulieren lassen als ein intersubjektiver Reflexionszusammenhang, „der durch sich selbst als sich selbst durchsichtige religiös-theologische Subjektivität bestimmt ist" (19). P. kennzeichnet das Selbstverständnis der Theologie Barths deshalb als „Mobilisierungsversuch dieses Kollektivsubjekts" (19), der mit Hilfe der, sich im Gewand des Predigttons präsentierenden, neuartigen Textgattungen ins Werk gesetzt wird. Diese Texte sind also dezidiert antihistoristisch organisiert, sie inszenieren eine textpragmatische Absetzungsbewegung gegenüber der theologischen und philosophischen Lehrergeneration, im Falle Barths besonders gegenüber von Ernst Troeltsch und dem Marburger Neukantianismus. P. stellt Barth hier in den Kontext des „Modernen Antihistorismus".

Diesen kennzeichnet ein „Verständnis von wissenschaftlicher Reflexion, nach dem diese nicht mehr als Aufzeigen von der Vernunft allgemein zugänglichen Sachverhalten gedeutet wird, sondern als handelnde Übermittlung von Information, die im Akt ihrer Übermittlung die Bedingungen der Möglichkeit ihres Verstandenwerdens mittransportieren soll." (41) Im Effekt läuft das hinaus auf die „Abschaffung des Zuschauers", auf die Verweigerung einer auch methodisch verantworteten, möglichen kritischen Distanznahme des Rezipienten gegenüber dem Textgeschehen, wie sie die hochreflektierten neukantianischen Textgattungen vertragen konnten und auch forderten.

Die Bedingungen für diesen methodologischen und textpragmatischen Paradigmenwechsel analysiert der Vf. im ersten Teil der Arbeit (47–59) deshalb ausgehend von Max Webers Protestantischer Ethik. Der dort beschriebene „starke Agent der Moderne" ist ein Subjekt, das sich unendlich an seiner Selbstkonstitution abarbeitet (58) und durch die Haltung der „totalen Mobilmachung" kenntlich ist, von der auch ein distanzierender Rezipientengestus betroffen ist; die „Abschaffung des Zuschauers" ist hier schon beschrieben als Kennzeichen der Moderne. Mit weiterentwickelten kollektivierten und radikalisierten Versionen des modernen Agenten arbeiten die Theorien von Georg Lucács und Carl Schmitt im Bereich der politischen Theoriebildung sowie Emanuel Hirsch und Friedrich Gogarten auf systematisch-theologischen Gebiet, wie P. in den entsprechenden Kap.n als gemeinsames Theoriedesign entwickelt: Es handelt sich bei allen Vf.n um die Konstruktion einer „invertierten praktischen Transzendentaltheorie", bei der der „transzendentaltheoretische Anspruch der Theorie invers (wird); er verschwindet in dem von der Theorie aufgebauten Handlungssubjekt und seine Leistung ist nur für diejenigen präsent, die diese Inversion selbst bewußt mitvollziehen." (140) Vor diesem Hintergrund ist der Vf. in der Lage, Barths theoretische Leistung im problemgeschichtlichen Kontext angemessen zu würdigen. Seine Interpretationsthese, deren Tragfähigkeit die folgenden 300 S. belegen, lautet, daß Barths Theologie als „prinzipalisierte invertierte praktische Transzendentaltheorie" (141) verstanden werden kann.

Die enorme metatheoretische Maschinerie dieser Barth-Deutung besticht durch ihre methodische Schärfe, begriffliche Anstrengung und durch die historisch-genetische Sorgfaltspflicht, all diesem wird hier unbedingt genügt. Da der Vf. selbst anhand von Beobachtungen auf der Ebene der Textpragmatik in sein Thema einsteigt, ist die Rez. geneigt, sich zunächst ihrerseits Gedanken über den pragmatischen Effekt der Lektüre dieses Werks zu machen. Ein Buch zu rezensieren, dessen Titel in „polemisch-programmatischer" (s. o.) Schlichtheit „Karl Barths praktische Theologie" lautet, ist demnach ein latent gefährliches und akut mit intellektuellen Mühen verbundenes Leseerlebnis. Metatheoretische Texte wie dieser stellen kein „offenes Kunstwerk" (vgl. aber 443) dar, in dessen Textwelten der Leser Enklaven des persönlichen Verstehens finden kann, sondern sie sind die klassische und theoretisch legitimierbare Form des „obturierten Textes", der seine Verstehensbedingungen so rigide wie möglich mitsetzt, das kaschiert auch die sehr geistreiche Formulierungsfreude des Metatheoretikers nicht.

Ein Rezipient wird hier weniger als Zuschauer ‚abgeschafft', als vielmehr zum Komplizen eines alternativlosen Verfahrens gemacht, von dem man sich nur mit größtem denkerischen Aufwand distanzieren kann. Anhand der Metapher des Zuschauers wird allerdings deutlich, daß die Kategorien der Rezeptionsästhetik und Leserästhetik an literarischen Texten entwickelt wurden, deren Ziel ein künstlerisches ist. Es ist die Frage, ob mit der Anwendung des rezeptionstheoretischen Instrumentariums auf nicht-literarische Texte nicht vom Vf. immer in Rechnung gestellte Schwierigkeiten verbunden sind. Barth setzt auf den Effekt einer künstlerischen Gattung, der Predigt, um ein transzendentalpragmatisches Ziel zu erreichen. Daran kritisiert P.: „Die Eigenart und das Manko der Predigthandlung als theologischer Selbststeuerungsfunktion der Religion sind jedoch, daß für sie, zumindest in der Weise wie sie hier ins Spiel gebracht wird, die heteronome Differenz von Prediger und Predigthörer bestimmend bleibt. So sehr die Pointe der theologischen Rekonstruktion der Religion durch Predigt gerade in ihrer reflexiven Selbstproduktion durch den Adressaten liegen soll, so wenig vermag sich die Durchführung dieser intendierten Selbstanwendung von ihrer imperativischen, heteronomen Realisierungslogik zu lösen." (273f) Das sind aber keine ästhetischen Kriterien, sondern erkenntniskritische, denn imperativisch-heteronome Strukturen kann man einem literarischen Text schlecht vorwerfen, er setzt schließlich nie seine Reflexionsbedingungen explizit mit.

Aber stellen wir uns abschließend der polemischen Absicht, die mit der Titelwahl verbunden war: Die Auswirkungen der Invertierung methodologischer und methodischer Reflexion und der transzendentalpragmatische Anspruch der Theologie Barths lassen sich besonders auf dem Feld der Praktischen Theologie und dort verstärkt auf dem Feld der Homiletik beobachten. Da die Predigt und das wissenschaftliche Nachdenken über sie als Ergebnis der methodologischen Inversion neuen Zwecken dient, kann man in der homiletischen Debatte nach Barth beobachten, wie sie ihres eigentlichen Themas beraubt wird. Daß Homiletik zum Feld methodologisch invertierter Transzendentalpragmatik wird und ihre genuine Methodendebatte aber tabuisiert, mit dieser Arbeitshypothese kann man die Arbeit dieser Disziplin bis zu ihrer sog. ‚empirischen Wende' in den 70er Jahren erneut sichten. Für die homiletische Methodologie ist jedenfalls bis heute ungeklärt, was denn eine homiletische Methode sei und wie sie zu begründen ist. Die Polemik im Titel der Ar-

beit besteht also darin, daß praktische Theologie nach Barth intentional pragmatische Theologie bedeutete und die Praktische Theologie als Disziplin heute sich immer wieder in enzyklopädischen Ortsbestimmungen mit den Folgen Barths auseinandersetzen muß.

Münster Wiebke Köhler

Patrologie

Vogt, Hermann Josef: **Origenes als Exeget**, hg. v. Wilhelm Geerlings. – Paderborn: F. Schöningh 1999. 339 S., kt DM 88,00 ISBN: 3–506–79509–0

Wer nur ein wenig die Origenes-Forschung überblickt, wird dankbar dafür sein, daß er nun die wichtigsten Forschungsbeiträge des emeritierten Tübinger Patrologen Hermann Josef Vogt in einem wohlfeilen Bd zusammengestellt findet – hat V. doch mit seinen diversen Arbeiten dafür gesorgt, daß eine nicht unproblematische Schwerpunktsetzung in der Wahrnehmung des Kirchenvaters zunehmend aufgebrochen werden konnte: Während deutsche Gelehrte vergangener Zeiten Origenes gern als „kirchlichen Gnostiker" mit gnostischen Denkstrukturen und als spekulativen Religionsphilosophen gedeutet haben, hat V. mit anderen auf den Exegeten aufmerksam gemacht, der mindestens während seiner Jahre im palästinischen Caesarea für eine konkrete christliche Gemeinde Bibel auslegt und zu verstehen versucht: „Origenes – *vir ecclesiasticus*" heißt ein Bd mit Arbeiten von Vogt-Schülern, dessen Titel die Intentionen des Lehrers glücklich zusammenfaßt (hg. v. W. Geerlings/H. König, Hereditas 9, Bonn 1995). Der Titel des hier anzuzeigenden Sbdes „Origenes als Exeget" bezeichnet also nicht einen Teilaspekt des Œuvres, der durch andere zu einem Gesamtbild ergänzt werden müßte, sondern den einen Schlüssel zum gesamten Werk und Denken. Natürlich könnte man v. a. französische Forscher nennen, die V. zu diesem Bild angeregt haben, aber der vorliegende Bd dokumentiert, daß es weniger auf bestimmte Anregungen aus der Sekundärliteratur zurückgeht als vielmehr auf ein sorgfältiges und geduldiges Übersetzen und Interpretieren von Origenes-Texten. Aus dem hochspekulativen Religionsphilosophen der Sekundärliteratur wird unter V.s Händen auf diese Weise ein sensibler und durchaus seiner Sache zunächst sehr unsicherer Philologe (44; in einer Interpretation zum Vorwort des frühen Psalmenkommentars, 46 zu Passagen des späteren Johanneskommentars). Wenn einmal zusammengefaßt wird, daß man sich schon „den in Alexandria lehrenden Origenes nicht als Philosophieprofessor vorstellen" darf (193, etwas anders 307), dann liegt freilich an dieser Stelle eine ziemlich schroffe Unterscheidung zwischen der „Betrachtungsweise des Professors" und der „des geistlichen Lehrers und Predigers" vor, deren Angemessenheit gerade für Origenes man auch noch einmal diskutieren könnte. V. gehört sicher nicht zu den Historikern, die ihre dekonstruktivistische Attitüde wie eine Monstranz vor sich her tragen; beispielsweise werden die Probleme, die die Eusebianische Origenes-Biographie im sechsten Bd der Kirchengeschichte dem modernen Interpreten bereitet, von ihm nicht in aller Ausführlichkeit ausgebreitet, wiewohl sie natürlich im Blick des Autors bleiben. Er liebt es auch nicht – wie Origenes gelegentlich – mit abundanter Gelehrsamkeit oder Literaturkenntnis zu prunken. Man merkt, daß das Interesse V.s darin besteht, seinen Autor nüchtern und schlicht als Exegeten und Theologen ins Gespräch der Gegenwart zu bringen (vgl. z. B. 36–38), wobei er ihm durchaus in kritischer Sympathie gegenübersteht. Und v. a. gilt: Er beobachtet Origenes mit liebenswürdiger Gründlichkeit bei der exegetischen Arbeit, fragt sich beispielsweise, warum der Gelehrte trotz seines ungewöhnlich großen Schreibbüros darauf verzichtet hat, die vollständigen biblischen Lemmata, die er gerade kommentierte, abschreiben zu lassen, sondern es bei Abkürzungen bewenden ließ (94).

Der Bd wird mit einem einleitenden Beitrag über „Leben und Werke" eröffnet (9–22), der neben einer knappen Übersicht zu diesen Themen „inhaltliche Grundlinien" der Theologie des Origenes zusammenstellt (15–20). V. setzt auch hier bei der Schriftauslegung des Kirchenvaters und ihrem antignostischen Impetus an. Während die Ausführungen zur Trinitätslehre präzisiert hätten werden können (V. erwähnt an dieser Stelle nicht das unsichere Schwanken des Origenes zwischen einer subordinatianischen und einer nichtsubordinatianischen Trinitätstheologie: Cf. Markschies, *Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 2000, 297–299) und anderswo im Bd auch im Fremdreferat präzisiert werden (323), finden sich im Abschnitt zur *restitutio omnium* wichtige Klarstellungen gegenüber dem gewöhnlich vertretenen Bild. Origenes wird von Vogt als fragender Exeget und Denker gezeichnet, der auch zu diesem Thema Erwägungen anstellt, aber nicht die endgültigen Lösungen präsentiert, die dann im sechsten Jh. verurteilt worden sind (20). Hier wie an anderen Stellen wird ein besonderes Augenmerk auf die spezifische westliche Rezeption gelegt: Ohne Nennung des Namens wurden in frühmittelalterlichen lateinischen Kommentaren ganze Passagen des exegetischen Werkes wörtlich abgeschrieben (21. 85f).

Einen Schwerpunkt derjenigen Arbeiten von V., die sich mit Origenes beschäftigen, hat immer dessen Matthäuskommentar gebildet. Aus der großen dreibändigen Übersetzung (BGL 18, 30 und 38, Stuttgart 1983, 1990 und 1993) sind die instruktiven Einleitungen abgedruckt, in denen sich der Vf. v. a. mit der Hermeneutik des Kirchenvaters beschäftigt (22–89), dazu einige Detailstudien im Umfeld. V. zeigt, daß Origenes ein wirklicher Schriftbeleg für seine dreifach gestufte Schriftauslegung fehlt (31, vgl. aber 183), er aber auch nicht in einem technischen Sinne für jede Bibelstelle einen dreifach gestuften Sinn behauptet und in späteren Lebensjahren ohnehin zu einer zweifachen Unterscheidung tendiert (72–74). V. macht damit zu Recht auf Akzentverschiebungen zwischen der Grundlagenschrift und späterer exegetischer Praxis aufmerksam (40f). Auf dieser Linie liegt auch seine ausführliche Diskussion der Passage Cels. VI 51, in der Origenes seine Auslegung von Jes 60,19 explizit korrigiert und einen neuen Gesichtspunkt hinzufügt, nämlich eine heilsgeschichtliche Eschatologie (145. 150): V. überschreibt diesen Aufsatz daher auch zutreffend: „Die Exegese des Origenes in *Contra Celsum* – Das neue Interesse an der Eschatologie" (143–159). An anderer Stelle demonstriert er, warum man von einer „durchgehaltenen antignostischen Front des Gesamtwerkes" sprechen kann (43). Ganz zentral für das Bild, das V. von Origenes zeichnet, ist der kurze Aufsatz „Wie Origenes in seinem Matthäus-Kommentar Fragen offen läßt" (105–111), weil dort anschaulich belegt wird, „daß Origenes seine Bibeldeutung jeweils nicht mit letzter Verbindlichkeit vorträgt, sondern dem Leser immer eine gewisse Freiheit läßt". Von hier aus beantwortet V. auch die zentrale Frage „Warum wurde Origenes zum Häretiker erklärt?" (241–263): Origenes wurde u. a. deswegen verurteilt, „weil man die Art seines fragenden, tastenden Theologisierens und Exegesierens nicht mehr verstanden hat" (262). Anregend sind auch die Versuche V.s, auf die Differenz zwischen Ansichten des Origenes über die Eschatologie und den platonischen Texten, mit denen der Gelehrte sie zum Teil belegt, hinzuweisen (147–151); V. diskutiert an dieser Stelle nicht den Protest von Heinrich Dörrie gegen ein allzu vorschnelles Operieren mit der Kategorie „christlicher Platonismus", aber man könnte vor dem Hintergrund seiner Beobachtungen erneut über diesen Einwand debattieren.

In einer zweiten, ungleich knapperen Rubrik des Bdes sind „Forschungsberichte" zusammengestellt (301–336). Damit sind V.s „Rezensionen" präzise beschrieben; sie enthalten oft sehr wichtige Detailbeobachtungen zu Origenes-Texten und grundlegende Bemerkungen (wie etwa S. 327 zur Exegese des Origenes: V. warnt davor, die abwägenden Bemerkungen des Kirchenvaters als Zeichen einer exegetischen Unsicherheit zu deuten; er habe „vielmehr Rücksicht auf das eigene Erkenntnisvermögen der Hörer oder Leser, denen er nichts vorschreiben will", genommen). Da V., wie bereits angedeutet, v. a. von Texten ausgeht, kann er in solchen Rezensionen gelegentlich scharfe Kritik an anderen Übersetzungen üben (vgl. beispielsweise 314–317 mit deutlichen Korrekturen an einer Übersetzung von Edgar Früchtel in BGL 5, Stuttgart 1974). Immer wieder finden sich, teils in Anmerkungen, Beobachtungen des Übersetzers V., die man durchaus in einem eigenen Register hätte erfassen können (z. B. zu Cels. IV 44 S. 73 Anm. 17 und ausführlich zur Textkonstitution in der Berliner Ausgabe des Matthäuskommentars von Erich Klostermann: 113–120). Gleiches gilt für seine sensiblen Versuche, aus den gelegentlich recht unglücklichen lateinischen Übersetzungen den ursprünglichen griechischen Wortlaut zu rekonstruieren (91–93).

Wilhelm Geerlings ist sehr herzlich dafür zu danken, daß er diese wichtigen Beiträge seines Lehrers V. gesammelt und erneut zugänglich gemacht hat; der Hg. und sein Team haben gute Arbeit geleistet, nur gelegentlich einmal fallen Druckfehler auf (25 *P.* Nautin; 324 E. Osborn). Freilich hat man sich dazu entschlossen, die Texte in ihrer originalen Gestalt abzudrucken; diese Tatsache muß man v. a. berücksichtigen, wenn man sich mit Hilfe der einleitenden Beiträge über die kritischen Textausgaben der Origenes-Werke orientieren möchte. Außerdem muß man sich den thematischen Rahmen des Sbdes klarmachen: Wohl kann man unter der Leitperspektive „Origenes als Exeget" das Gesamtwerk dieses Theologen erschließen, aber V. behandelt tatsächlich v. a. den Bibelausleger. Inwiefern auch zentrale theologische Annahmen dieses Denkers über Gott, Christus und die menschliche Seele *Bibelauslegung* sind, wird jedenfalls in diesem Bd nicht gezeigt.

Heidelberg Christoph Markschies

Wanke, Daniel: **Das Kreuz Christi bei Irenäus von Lyon.** – Berlin: W. de Gruyter 2000. X, 500 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 99), Ln DM 228,00 ISBN: 3–11–016606–2

Den „Theologen der Inkarnation" nach dem Stellenwert des Kreuzes zu befragen, erscheint als ein reizvolles Unterfangen. Wenn dann in der Schlußauswertung das Kreuz als *das* zentrale Ereignis für die irenäische Theologie festgestellt wird, wachsen Spannung und Freude bei der Lektüre von Wankes Opus, seiner in Mainz angefertigten und für die Veröffentlichung beträchtlich gekürzten Diss.

Das Werk ist klar und übersichtlich gegliedert:

1. Kreuzesinterpretationen der Häretiker. Die Häresien der von Irenäus dargestellten Gnosis sehen im irdischen Kreuz eine Spiegelung von Vorgängen aus dem himmlischen Pleroma. Ptolemäus, Valentin, Markus der Magier werden in allen Details vorgestellt. Einige sprechen von der Kreuzigung eines vom Christus zurückgelassenen Jesus. Auch Markion, von Irenäus aber in diesem Punkt übergangen, gehört in diese Gruppe. Immer hat das Kreuz bei den Häretikern die Funktion der Scheidung des Pneumatischen von dem zum Untergang verurteilten Irdischen, dessen Abwertung dazu führt, daß das konkrete, leibhaftige Martyrium seinen Wert verliert.

2. Kritik des Irenäus. W. faßt sie unter vier Gesichtspunkten zusammen: Gott und die Schöpfung werden verfälscht; das menschliche Heil geht verloren; Gottes Wirken in der Geschichte verflüchtigt sich; die konkrete Kirche wird aufgelöst. Plausibel zeichnet W. die von Irenäus markierten Widersprüchlichkeiten nach, den christologischen Grundirrtum der Leugnung der Leibhaftigkeit und die Verfälschung der einen Oikonomia in der biblischen Heilsordnung. Die Häretiker gefährden nicht nur die Kirche, sondern zerstören sie ihrer inneren Struktur nach. Mit dem Verständnis für die irenäische Argumentation liefert W. zugleich Argumente, die bis heute für die Fragen um Schrift und Kirche und die apostolische Tradition aktuell bleiben. Klug und umfassend sind die Informationen zum Alter Jesu Christi bei Irenäus und zur mühseligen Frage nach der falschen Datierung des Kreuzestodes durch ihn (129ff).

3. Das Kreuz in der Theologie des Irenäus. Der dritte Teil bildet das Schwergewicht der Untersuchung. Schöpfung, Heilsökonomie, Kirche sind die drei großen Leitthemen, unter denen W. die irenäische Theologie nachzeichnet.

Die Schöpfung ist das Werk des einen Gottes, durch keine vermittelnden Instanzen, sondern durch ihn selber, durch den Sohn und den Geist gedacht und realisiert. Von einer nachgeordneten processio des Sohnes (und des Geistes) im Sinne Orbes und Ochagavías kann bei Irenäus nicht die Rede sein (153f A 50). Insbesondere im Menschen, nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen, kommt Gottes Liebe und Macht zum Ausdruck. Als zeitliches und geschichtliches Wesen darf er lernen, im Gehorsam zu Gott sein wahres Menschsein zu entwickeln. W. entwickelt die irenäische Sehweise mit Umsicht, ohne sich von ideologischen Einschätzungen, wie der eines das Paulinische Erbe verfälschenden „katholischen" Irenäus (P. Schwanz) verwirren zu lassen (172f A 153). Mit Recht weist er immer wieder auf den Kontext der „Heilsgeschichte" hin.

Die zentrale Rolle des Kreuzes kommt bei der Rekapitulationsidee, die den gefallenen Menschen in Gottes Erlösungshandeln integriert, zum Tragen. Mit der Rekapitulation nimmt Gott die Menschheitsentwicklung auf und führt den Menschen über sich selber hinaus. Inkarnation und Passion bilden – auch wenn Irenäus oft nur von der Menschwerdung spricht – die beiden unauflösbar miteinander verbundenen Eckpfeiler des einen Heilsgeschehens. W. kann überzeugend die eilfertigen Urteile bzgl. einer mangelhaften theologia crucis bei Irenäus zurückweisen (z. B. S. 206). Das Kreuz steht als ein Erweis des Gehorsams dar, es zeigt nachdrücklich das wirkliche Leiden von Gottes Mensch gewordenem Sohn. Ausführlich und präzise erschließt W. den Text von adv. haer. V 16,3–20,3 (208–230) und erklärt mit viel Verständnis die irenäische Sicht vom Gehorsam der Jungfrau Maria, der nicht parallel zu Christus, sondern streng „unter der Bedingung des Gehorsams Christi" (235) zu sehen ist. Vorbildliche Sorgfalt läßt W. bei den möglichen Assoziationen von Kreuz und Pflug in adv. haer. V 34,4 walten mit dem Ergebnis, daß Irenäus keine direkte Verbindung herstellt, ohne damit Assoziationen beim Leser ausschließen zu wollen (251ff). Nicht ausgelassen wird die richterliche Vollmacht Gottes, die sich im Kreuz als Sieg über den Teufel offenbart und in Christus als dem kommenden Weltenrichter zeigt. Der heiklen Frage nach der Beurteilung der Juden wird von W. abgewogen begegnet. Irenäus ist im Sinne der alten Kirche theologisch eindeutig, läßt aber keine Aggressivität erkennen (301–303). Natürlich hat W. bei der Konzentration auf das Kreuz nicht übersehen, daß Irenäus es fest mit der Auferstehung verbindet. Er benennt die zahlreichen Texte und deutet sie im Kontext des Heilsgeschehens. Nur kraft der leibhaftigen Auferstehung Jesu Christi – dazu muß der Gedanke der Wiederkunft und der Totenauferstehung treten – kann das Heil von Gottes Menschen gewahrt sein. Mit Interesse wartet der Irenäus-Freund bei W. auf seine Vorstellung der Passagen über die Verankerung des Kreuzes in der Schöpfung (adv. haer. V 18,3; Epid. 34). W. geht den textkritischen Fragen mit aller Sorgfalt nach. Er setzt sich von Rousseaus in aufwendiger Detailliertheit vorgeschlagenen Verstehenshilfen ab, die alles, was auf eine Art von unsichtbarer Kreuzigung hindeuten könnte, abschwächen. Mag W. nun durch seine Fokussierung auf das Kreuz umgekehrt von dem Interesse geleitet sein, möglichst real von einer „Kreuzigung des Kosmos" sprechen zu können, in der Grundrichtung, daß der Gekreuzigte (und Auferstandene) der Logos der ganzen Schöpfung ist, kann es keinen Zweifel geben. Die komplizierten und weitreichenden Fragen um eine „kosmische Kreuzigung" reizen seit W. Bousset zur Diskussion. Der Rez. möchte bei Irenäus doch lieber für eine zurückhaltende Sicht plädieren, da die textliche Basis zu schmal und unsicher ist. Trotz des „muß" in Epid. 34 geht W. zu weit, wenn er die kosmische Kreuzesdimension als die „notwendige Voraussetzung" (322) für das tatsächliche, die ganze Welt betreffende Erlöserhandeln Jesu Christi sieht. Auch eine kosmisch-kreuzestheologische Sicht der Kirche (323 A 31) dürfte – so sympathisch der Gedanke ist – über Irenäus hinausgehen. W. beschließt den Abschnitt über das Kreuz in der Heilsökonomie mit einem guten Blick auf das irenäische Gottesbild: Es ist die trinitarische Wirklichkeit des einen Gottes, die im Kreuz offenbar wird (329–338).

Der Schlußteil ist der Kirche als dem Ort gewidmet, der durch das Heilsgeschehen geschaffen und geprägt wird. Er nimmt die authentische Situation des Lyoner Bischofs auf, der sich ja nicht l'art pour l'art mit der Häresie auseinandersetzt, sondern den konkreten Kontext der Kirche und das Leben der Gläubigen vor Augen hat. W. charakterisiert im Sinne seiner Fragestellung die irenäische Sehweise als eine „Ekklesiologie des Kreuzes" (341) und stellt die Kirche als Ausdruck der Allmacht Gottes in Raum und Zeit, als Künderin seiner ewigen und alles richtenden Wahrheit dar. Die Kirche hat durch die Kreuzigung Jesu Christi an Gottes universaler Größe teil. Kenntnisreich sind die Ausführungen zur kirchlichen Geographie des Irenäus (346–351), auch mit der plausibel gemachten Meinung, daß die „Mitte der Welt" für Irenäus ähnlich wie bei Ps. Cyprian u. a. auf dem Golgota in Jerusalem liegt. In den zwei Völkern der Juden und der Heiden zeigt sich Gottes umspannende Herrschaft über die Zeit. Die Eucharistie realisiert das Sein der Kirche in Raum und Zeit (359–363). Die kirchliche Verkündigung der Wahrheit hat die Schriften zum Inhalt, die im „Kanon der Wahrheit" ihr Maß finden. W. zeigt präzis den wegweisenden Ansatz des Irenäus auf. Die Rede von „zwei Quellen" (365) erscheint dem Rez. freilich doch zu schematisch und wird der einen Wahrheit der Schrift nicht genügend gerecht. Dann aber stellt W. wieder sehr richtig Christus, den Gekreuzigten, als die Mitte und Autorisierung aller kirchlichen Verkündigung dar (369–394). Darum entspricht die Kirche mit dem Eintreten in die Kreuzesnachfolge im Martyrium der Wahrheit ihres Herrn (395–411).

W. legt ein profundes Werk vor, das der theologischen Sicht des Irenäus gerecht wird. Die fast überquellenden Belege und Verweise zu den einzelnen Fragen bilden eine wertvolle Fundgrube auf dem weiten, oft unübersichtlichen Feld der Forschung. W. nutzt den großen Gewinn, der mit der vollständigen Irenäus-Ausgabe in den SC vorliegt, kann die Übersetzung der Bücher I–IV von N. Brox in den FC und seine Bearbeitung Epideixis in den FC nutzen und profitiert von vorzüglichen neueren Untersuchungen, wie der von Fantino. Seine Urteile erscheinen abgewogen und suchen im Ganzen den Konsens der Forschung. Eine gewisse Einschränkung sei seitens des Rez. insofern gemacht, als dieser gegenüber der Fokussierung auf das Kreuz die Spannung des Heilsgeschehens von Menschwerdung, Kreuz, Auferstehung und Vollendung bei Irenäus durchgehalten sehen möchte. Dem Schlußurteil von W., daß die Gesamtschau des Lyoner Bischofs „über weite Strecken faszinierend und beeindruckend" (412) ist, kann man nur nachdrücklich zustimmen.

Hamburg Hans-Jochen Jaschke

Ökumenische Theologie

Meyer, Harding: **Versöhnte Verschiedenheit.** Aufsätze zur ökumenischen Theologie II. Der katholisch/lutherische Dialog. – Frankfurt / Paderborn: Lembeck / Bonifatius 2000. 387 S., kt DM 58,00 ISBN: 3–87476–376–6 (Lembeck) / 3–89710–094–0 (Bonifatius)

Person und Werk Harding Meyers bedürfen keiner gesonderten Vorstellung. Jedem am interkonfessionellen Dialog der christlichen Kirchen Interessierten ist der lutherische Theologe und langjährige Direktor am Institut für Ökumenische Forschung bekannt; er gehört zu den Pionieren des ökumenischen Gesprächs in den letzten Jahrzehnten. Unter dem für sein Ökumeneprogramm charakteristischen Titel „Versöhnte Verschiedenheit" hat M. in zwei Bden gesammelte Aufsätze zur ökumenischen Theologie vorgelegt. Der 1998 erschienene erste Bd enthält Erörterungen zu ökumenisch-theologischen Grundsatzfragen, über Motivation und Ziel kirchlicher Einheitsbemühungen, über die dabei leitenden Begriffe und Vorstellungen von Einheit, über die Struktur kirchlicher Konsense, über die Verbindlichkeit des christlichen Zeugnisses sowie über den Zusammenhang von Konfessionalität und ökumenischer Gemeinschaft. Erörtert werden ferner Hintergrund, Entstehung und Bedeutung des Gedankens der Einheit in versöhnter Verschiedenheit, an welchen der Titel der Aufsatzsammlung programmatisch erinnert.

Die Beiträge des anzuzeigenden zweiten Bdes konkretisieren das im ersten in prinzipieller Weise Grundgelegte unter konzentriertem Bezug auf das katholisch-lutherische Gespräch. In ihrer ersten Hälfte werden aus erlebter Nähe und in umfassender Weise Gang und Ertrag des internationalen Dialogs in seinen bislang abgeschlossenen drei Phasen von 1967 bis 1994 nachgezeichnet unter Einschluß der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, die am 31. Oktober 1999 in Augsburg unterzeichnet wurde und an deren Zustandekommen M. erheblichen Anteil hatte. Eingehende Berücksichtigung fin-

den zusätzliche Themen, die sich parallel zum Vollzug des eigentlichen Dialogs ergaben und sich in den Dialogvollzug gewissermaßen eindrängten: die Debatte um eine katholische Anerkennung der Confessio Augustana, die lutherische Kritik an dem Dialogdokument „Einheit vor uns", die Grunddifferenzproblematik sowie die strittigen Diskussionen um die GER und ihre Bedeutung und Tragweite. Die zweite Hälfte der Beiträge widmet sich jenen Kontroversfragen, die im künftigen katholisch-lutherischen Dialog vorrangig zu verhandeln sind: dem Schrift-Traditions-Problem, dem Verständnis von Kirche, dem Bischofsamt und der apostolischen Sukzession, dem päpstlichen Primat und der Mariologie. Das Interesse an einer möglichst präzisen Beschreibung des status controversiae verbindet sich dabei durchweg mit intensiver Suche nach Möglichkeiten einer Verständigung, die beiden Seiten gerecht wird. M. in alter Frische: ein Mann des differenzierten Konsenses! Statt vieler Worte sei abschließend das Geleitwort Walter Kaspers zitiert: „Der vorliegende Band, der aus der Verbindung von persönlicher Erfahrung und ökumenisch-theologischer Reflexion geschrieben ist, stellt eine ausgezeichnete Einführung und eine interessante, weiterführende Untersuchung zum Verlauf des katholisch-lutherischen Dialogs dar, wofür dem Verfasser Dank und Anerkennung gebührt."

München Gunther Wenz

Wenz, Gunther: **Grundfragen ökumenischer Theologie.** Gesammelte Aufsätze, Bd 1 – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 326 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 91), kt DM 89,00 ISBN: 3–525–56298–5

Selten gelingt es in einem Bd gesammelter Aufsätze, eine Thematik so geschlossen zu behandeln, daß der Titel des Buches einerseits tatsächlich für alle Aufsätze gilt und andererseits die Aufsätze insgesamt aber auch inhaltlich dem Anspruch des Titels entsprechen. Im vorliegenden Bd, der im Zusammenhang mit der Mitarbeit des Autors im „Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen" und in der „Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands" entstanden ist, ist dies tatsächlich gelungen. Aus profilierter lutherischer Perspektive, aber im Geiste einer wohltuenden „Hermeneutik des Vertrauens", analysiert der Autor alle *Grund*fragen heutiger evangelisch-katholischer Ökumenik.

Gegliedert ist der Band in sechs Hauptabschnitte: I. Prolog; II. Das Evangelium der Rechtfertigung des Sünders; III. Die Heilige Schrift als kanonische Urkunde des Evangeliums; IV. Wirkzeichen des Evangeliums; V. Das Dienstamt kirchlicher Einheit; VI. Epilog.

Inhaltlich kann der ganze Bd angesehen werden als eine ökumenisch reflektierte und diskutierte Ausfaltung der reformatorischen Grundprinzipien „solus Christus", „sola gratia", „sola fide" und „sola scriptura". Im Abschnitt II. „Das Evangelium der Rechtfertigung des Sünders" geht es dem Autor um die Überprüfung der ökumenischen Tragfähigkeit der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" des Lutherischen Weltbundes und Rom unter dem Gesichtspunkt der bedingungslosen Prinzipien „solus Christus" und „sola gratia". Er kommt bei aller Akribie der Untersuchung zum Ergebnis, daß die „Gemeinsame Erklärung" eine gute Grundlage für die ökumenische Weiterarbeit darstellt und daß es zur Rezeption derselben keine Alternative gibt (89). Sogar in der so angefochtenen Frage der Kriteriologie sieht er keine Differenz mehr gegeben und auch nicht in der althergebrachten Entgegensetzung von effektiver und imputativer Rechtfertigung. Reale Unterschiede zeigt er hinsichtlich der Folgen der Erbsünde und der Bedeutung der Werke auf, ohne diese jedoch als kirchentrennend ansehen zu wollen.

Das „sola scriptura" durchzieht wie ein roter Faden den Abschnitt III. „Die Heilige Schrift als kanonische Urkunde des Evangeliums". Keine Gegensätze sieht der Autor in der Frage des Schriftprinzips („Schrift und Tradition" und „Kanonfrage"). Nicht irrelevante Unterschiede macht er hingegen ausfindig im Themenbereich „Schrift, Bekenntnis und Lehramt". Hier aktiviert sich das „sola scriptura"-Prinzip derart exklusiv im Axiom der Autopistie der Schrift, daß außer ihr selber keine andere formal legitimierte Auslegungsinstanz in Frage kommt. Trotz der Verständigungsansätze, die der Autor aufzeigt, bleibt hier noch viel Aufbauarbeit zu leisten.

Die Prinzipien „solus Christus" und „sola fide" übernehmen die absolute Leitfunktion im Abschnitt IV. „Wirkzeichen des Evangeliums", in dem es um die Sakramente, den Laienkelch und den Opfercharakter geht. Das „solus Christus" relativiert sogar die Frage nach dem Spender der Sakramente (158) und ist der Grund für die reformatorische Kompromißlosigkeit in der Frage des Opfercharakters, in welcher der Autor allerdings auch in der neueren katholischen Theologie die Einzigkeit und Vollgenügsamkeit des Opfers Christi gewahrt sieht (200ff), ohne allerdings zu übersehen, daß auch in neueren eucharistischen Hochgebeten das nicht so eindeutig zum Ausdruck kommt wie in der Theologie (205).

Im Abschnitt V. „Das Dienstamt kirchlicher Einheit" geht es wiederum um das „solus Christus", zuerst in der Frage der Zuordnung von allgemeinem Priestertum und ordinationsgebundenem Amt, sodann aber auch bezüglich des universalen Amtes der Einheit. Hier konkretisiert sich das „solus Christus" im kompromißlosen reformatorischen Anliegen der klaren Unterscheidung zwischen dem Zeugen und dem Bezeugten. Die Vermittlungsvorschläge des Autors sind in diesem Punkt bemerkenswert, insbesondere derjenige, den päpstlichen Primat künftig nicht mehr als Jurisdiktionsprimat zu verstehen, sondern als pastoralen Dienst (278).

Im abschließenden Abschnitt VI. „Epilog" geht es um „Grundzüge einer evangelischen Lehre von den Heiligen in ökumenischer Absicht". Auch hier regiert uneingeschränkt das Prinzip „solus Christus", das der Autor aber auch in der katholischen Theologie gewahrt sieht dort, wo eindeutig zwischen invocatio und adoratio unterschieden wird. Wo diese Unterscheidung konsequent auch in der Praxis durchgehalten wird, stellt sich für den Autor die Frage, ob die „(...) invocatio sachlich eigentlich etwas anderes bedeutet als memoria im entwickelten reformatorischen Sinn" (309).

Wie weit die Analysen und Versöhnungsvorschläge des Bdes im Sinne von „Differenzierten Konsensen" von der evangelischen Universitätstheologie akzeptiert und begleitet werden, wird sich zeigen müssen. Der katholischen ökumenischen Theologie bietet der Bd wertvolle Einsichten und Anknüpfungspunkte, und zwar gilt dies auch für die Stellen, wo noch keine direkten Brücken zu sehen sind, wie etwa in der der besonderen Vollmachten des Amtes. Die durchsichtige und emotionsfreie Weise der Darlegung der Leitprinzipien öffnet Verstehenshorizonte, die zu neuer Gesprächslage führen können.

Paderborn Hans Jörg Urban

Religionswissenschaften

Religionspsychologie heute, hg. v. Henning, Christian / Nestler, Erich. – Frankfurt: Peter Lang 2000. 377 S. (Einblicke. Beiträge zur Religionspsychologie, 2), brosch. DM 98,00 ISBN: 3–631–35981–0

Interessierte Beobachter des Forschungsfeldes der Religionspsychologie werden jeder Neuerscheinung hierzulande zum Thema mit wohlwollender Erwartung begegnen. Dies um so mehr, wenn der neue Bd eine „Religionspsychologie heute" verspricht. So sei den beiden Hg.n gedankt! Sie verstehen den Bd als Forum einer interdisziplinären Auseinandersetzung.

Der Tradition der älteren deutschsprachigen Religionspsychologie folgend waren Psychologen und – mehrheitlich – Theologen, allerdings wohl nur evangelische, geladen. Die Psychologen, bis auf zwei englisch schreibende, kommen ausschließlich aus Jena und Halle. Beides ist merkwürdig und wohl kein Zufall. Es wird die Frage nach den Einladungskriterien aufgeworfen. Eine vollständige Zuordnung der Beiträger zur Fak. sowie Personen- und Sachregister wären hilfreich. Die Themen sind divergent und werden drei Teilen zugeordnet: I. Historische, II. Grundlagentheoretische und III. Empirische Arbeiten.

Wenn ein Psychologe, selbst Hg. einer Religionspsychologie, heute einen solchen Bd in die Hand nimmt, dann stellt er Fragen wie diese: Ist die religionspsychologische Forschung endlich in Gang gekommen, welche neuen Erkenntnisse lassen sich festhalten, welche Hypothesen und Theorien stehen gegenwärtig in der Diskussion, wie ist der methodische Standard?

Der Bd wird mit historischen Überblicken zum Stand in den USA (*Wulff*) und in Skandinavien (*Wikström*) eröffnet. Ermutigend ist Wulffs Beobachtung, daß eine ansteigende Zahl von religionspsychologischen Publikationen in angesehenen psychologischen Fachzeitschriften erscheint. Wer das Aufnahmeverfahren kennt, vermag den Weg abzuschätzen, den man bei uns noch vor sich hat. Instruktiv und zur Forschung anregend wäre die Darstellung gegenwärtiger spezifischer Forschungsprobleme gewesen, wie lange vorher geschehen (Schmitz, 1992a). *Henning* stellt die Dialektik von Ablehnung und Akzeptanz der Psychoanalyse – nicht der Psychologie, wie angekündigt – in der Dis-

kussion der protestantischen Kirchen in den 30er Jahren dar. Auch hier stellt sich die Frage nach dem Bedarf. Dagegen könnte der Bericht über die Arbeit der „Internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie und Religionswissenschaft" von *Holm* einen selbstkonfrontativen Beitrag für die Betroffenen liefern. Er zeigt die inhaltlichen, personalen und die Identitätsprobleme dieser Gesellschaft auf.

Im Teil II werden „grundlagentheoretische" Beiträge „für eine Grundlagendiskussion" angekündigt. So hofft der Leser, etwas über die wissenschaftstheoretischen Grundlagen und über die Forschungsmethodik zu erfahren. Die Behandlung beider Gebiete wäre unbedingt nötig, gerade weil das Miteinander von Theologen und Psychologen als Leitbild dieses Bdes dienen. Doch die Hoffnung wird nicht erfüllt! *Fraas* beginnt mit dem Vorwurf, eine quantifizierende Erfahrungswissenschaft reduziere „das Wesen des Menschen" „auf Zähl- und Meßbares" und dergleichen mehr; dieses Thema ist spätestens seit Thurstone & Chave (1929) überholt. Die individuelle Entwicklung religiöser Kognitionen rekonstruiert *Nestler* auf der Basis von Piaget; er übersieht den wichtigen Beitrag von Fetz, Reich, Valentin (u. a. in Schmitz, 1992a). Susanne *Heine*, Wien, belegt ontologische Strukturen im Denken der Psychologen C. G. Jung, Maslow und Rogers. *Nestler* arbeitet in einem weiteren Beitrag im Rahmen einer Reflektion therapeutischer Effekte der Seelsorge an der Bestimmung einer „theologischen" Religionspsychologie, deren Referenzrahmen die systematische Theologie und nicht die Psychologie sei und erweckt damit den Eindruck, das Ziel dieses Bdes zu konterkarieren.

Der empirische Teil III wird von Theologen eröffnet. *Lorentz* berichtet über den Versuch, das christologische Denken Jugendlicher qualitativ-exemplarisch darzustellen und mit der christlichen Dogmatik zu kontrastieren, um so neue theologische Antworten – gemeint ist wohl: für die Didaktik im Schulunterricht – anzuregen. Aufzeichnungen von Diskussionen im Konfirmandenunterricht werden kategorisiert: Ein Teil erkennt das christologische Problem nicht; ein Teil erkennt es, ohne es zu elaborieren, von wenigen wird das Problem „produktiv reflektiert". Unklar bleiben der Bezug der Ergebnisse und der Auswertungsmodus. Erstaunlich ist der Umfang der Folgerungen, die der Vf. zu ziehen wagt.

Von der Hilfe religiöser Orientierung für Frauen, die ihren kulturellen Lebensbereich gewechselt bzw. in mehreren Kulturen gelebt haben, berichtet *Leembruggen-Kallberg*, Missouri, USA, im Rahmen eines Forschungsprojektes zur Identitätsentwicklung. Ein reizvolles Thema! Sie begnügt sich mit der Beschreibung und subjektiven Kategorisierung der Inhalte von Interviews.

Anregende Bekehrungserzählungen deutet *Popp-Baier* exemplarisch an drei Personen. Sie verbleibt in deren Binnensicht und beschränkt sich auf eigene vorwissenschaftliche Kategorisierungen.

Ob die Mitgliedschaft in sog. Neuen Religiösen Bewegungen „*immer* in eine Abhängigkeitsbeziehung einmündet" und ob NRB ihre zur Außenwelt abgeschottete Gruppenkultur auf Dauer stabil halten können, untersucht *Schöll* mit narrativen Interviews. Mit exemplarischen Falldarstellungen beantwortet er beide Fragen negativ. Der Ansatz ist insofern korrekt, als eine All-Aussage durch Einzelfälle falsifiziert werden kann; fraglich ist, ob es diese All-Aussagen überhaupt gegeben hat. In diesen Studien fehlen die Reflexion von Induktion, qualitativer Forschungsmethodik, Hinweise auf Beurteilungskriterien usw. und oft der Bezug zur Psychologie der Gegenwart.

Der Bd schließt mit drei empirischen Arbeiten/Werkstattberichten von Psychologen: Über die funktionale Bedeutung von okkulten, sog. „alternativen" Glaubenssystemen für Jugendliche berichten *Straube, Selinger, Hellmeister und Wolfradt* (Halle, Jena). Interviews, 8 Skalen und diverse Subskalen dienen der Exploration der Motive für okkulte Praktiken (Gläserrücken, Pendeln, Magische Beschwörungen, Schwarze Messen, Kartenlegen). Unklar bleibt, ob das jeweilige Verhalten von den Jugendlichen überhaupt als okkult eingestuft worden war. Zur Verbreitung werden Zahlen angegeben, obwohl die Repräsentativität der Stichprobe ungeklärt ist. Als Motive für okkulte Praktiken überwiegen Neugier (80 %), Interesse an außergewöhnlichen Erlebnissen (55 %) und Suche nach Unterhaltung (53 %). Auch persönliche Probleme spielen eine Rolle (13 %). Korrelativ sind Spaß, Angst und Langeweile. Zur funktionalen Bedeutung, wie im Titel angegeben, liegen keine Zahlen vor; die Bewältigungsversuche von Adoleszenzproblemen werden lediglich vermutet. Die methodischen Defizite muß man wohl bei einen Zwischenbericht tolerieren. Es fällt auf, daß andernorts vorher dokumentierte Gedanken nicht gekennzeichnet wurden.

Wolfradt, Sommer, beide Halle, und *Pretz*, Yale University, vergleichen 67 Studierende (27 Theologen), die in Deutschland Ost sozialisiert worden sind, mit 58 (31) aus den alten Bundesländern, alle evangelisch, hinsichtlich Religionsausübung und Religiosität (Skalen von Gorsuch & McPherson): Ost-Studenten kommen signifikant eher aus religiösen Familien (68 %) als West-Studierende (42 %), während diese deutlich weniger Gottesdienste besuchen (70 %) als die Ost-Studenten (93 %). In weiteren Fragen (Interesse an Religion, intrinsische vs. extrinsische Religiosität, Selbstbeschreibung der eigenen Religiosität) zeigen sich keine Ost-West-Differenzen. Nach fast einer Dekade der Wiedervereinigung sind Unterschiede zwischen protestantischen Studierenden eher gering (diejenigen zwischen Theologen und anderen Studenten sind weitaus größer). Die kirchliche Bindung scheint im Osten stärker zu sein; diese kann mit ihrer sozial stabilisierenden Funktion in einem mehrheitlich repressiv-atheistischen Umfeld erklärt werden. Die methodisch solide Studie sollte nach einer weiteren Dekade repliziert werden.

Die Methode der nonmetrischen multidimensionalen Skalierung als Meßmodell stellt *Huber* (Freiburg, Schweiz) exemplarisch anhand der subjektiven Sichtweisen bzw. der Strukturen von kognitiven Konstruktionen an ausgewählten Kategorien des Credos dar. Es zeigt sich u. a. ein heilsgeschichtliches Schema, in dem zwischen den theologischen Kategorien Schöpfung und Gericht unterschieden wird. Jesus Christus, begleitet von Glaube und Menschwerdung Gottes, nimmt in dieser Struktur die zentrale und die verschiedenen Dimensionen vermittelnde Position ein, während Kirche teils peripher angesiedelt ist. Die Strukturen werden graphisch präsentiert. Einige Methodenprobleme (z. B. Kriterien der Beurteilerübereinstimmung) werden erörtert. Diese Studie erfüllt unter methodischen und inhaltlichen Aspekten hohe Ansprüche und könnte als Vorbild für oben erläuterte Studien dienen.

Eine Frage von besonderem Interesse: Läßt sich die Binnenperspektive einer relativ isolierten religiösen Gruppierung mit Mitteln der Psychologie für Außenstehende lesbar beschreiben? Die niederländischen „Bevindelijker" dürfen nur bei rituellen Anlässen unter Eingeweihten in einem bestimmten Sprachcode über ihre religiösen Überzeugungen und Erfahrungen reden. Zentral für sie ist die persönliche, spirituell-emotionale Erfahrung mit Gott, ihr Ziel, „bekehrt" zu sein. Ist ein empirischer Zugang möglich? *Van Belzen* zeigt, wie er mit psychologischen Mitteln zu einer allgemein verständlichen Deutung der sonst verschlossenen Binnenansicht gelangt, ohne die religiösen Überzeugungen zu verletzen. Zweifellos hat der Beitrag eine Vorbildfunktion für die Arbeit von Psychologen.

Als Fazit ist festzustellen: Die vier letztgenannten Beiträge allein entsprechen in Methode und Inhalt den Anforderungen der gegenwärtigen, internationalen Religionspsychologie; im Kontext mit andernorts publizierten anspruchsvollen Arbeiten stehen sie für einen positiven Trend in der hiesigen Religionspsychologie. Ein Großteil der Beiträge erreicht den nötigen methodischen Standard der Forschung der Psychologie nicht, beschäftigt sich mit längst überholten Problemen und hält keinen Anschluß an die laufende Forschungsliteratur. Einige Beiträge könnten kaum als Seminararbeit akzeptiert werden, andere sind bestenfalls hypothesen-generierende Erkundungsstudien. Auch erkennen manche Vf. wohl nicht, daß die Psychoanalyse heute eine eher randständige Position hat. Daß die moderne Psychologie aus dem öffentlichen Leben nicht mehr wegzudenken ist, verdankt sie wesentlich dem hohen Standard ihrer Methodik. Wer heute in der Religionspsychologie arbeiten möchte, muß die wissenschaftstheoretischen Grundlagen und die Methodenlehre beherrschen. Der Beginn sollte der Klärung dienen, was eigentlich eine wissenschaftliche Aussage ist (dazu Westermann, 2000). Grundsätzlich ist der Versuch, Theologen als Vertreter einer transzendentalen oder, wie *Nestler* vorschlägt, „theologischen" Religionspsychologie, und Psychologen zur gemeinsamen Arbeit anzuregen, zu begrüßen. Doch wenn der transzendentalen Religionspsychologie der Sprung in die Gegenwart nicht gelingt, wird sie auch künftig eine marginale Erscheinung bleiben. Dieser Sprung könnte gelingen, wenn Theologen mit Psychologen an gemeinsamen Projekten arbeiten. Die Chance liegt darin, daß zur Validierung von Instrumenten zur Erhebung von multidimensionalen Konzepten, wie etwa das der Religiosität, des Credos – um zwei Beispiele zu nennen – theologische Kenntnisse unabdingbar sind (Schmitz, 2001). Das müssen auch die Psychologen akzeptieren. Selbstverständlich steht es der Psychologie nicht zu, Urteile über Geltungsfragen des Glaubens zu fällen. Nach der Kognitiven Wende in den 60er Jahren und der Etablierung der Handlungspsychologie ist seit gut zehn Jahren die bisherige nomothetische Psychologie und ihre methodische Strenge durch die Paradigmen des Konstruktivismus und der pragmatischen Theorienbildung, die auch in der Philosophie beobachtbar sind (Putnam, Sneed, Stegmüller), erweitert. Die Psychologie steht ja seit jeher in der Spannung zwischen ganzheitlicher und einzelheitlicher Sicht. Damit tun sich weite Möglichkeiten für die Entwicklung der Religionspsychologie auf, jedoch mit hohem methodischen und theoretischen Anspruch.

Schmitz, E. (Hg.) (1992a): *Religionspsychologie*. Göttingen: Hogrefe.

Schmitz, E. (1992b): Geschichte der Psychologie. In: J. Blattner, B. Gareis, A. Plewa (Hg.): *Handbuch der Psychologie für die Seelsorge*. Düsseldorf: Patmos.

Schmitz, E. (2001). Religionspsychologie. In: Wenninger, G. (Hg.): *Lexikon der Psychologie*. Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag.

Thurstone, L. L. & Chave, E. J. (1929): *The Measurement of Attitude. A Psychophysical Method and Some Experiments with a Scale for Measuring Attitude toward the Church*. Chicago: The University of Chicago Press.

Westermann, R. (2000). Wissenschaftstheorie und Experimentalmethodik. Göttingen: Hogrefe.

München Edgar Schmitz

Krech, Volkhard: **Georg Simmels Religionstheorie.** – Tübingen: J. C. B. Mohr Siebeck 1998. IX, 306 S. (Religion und Aufklärung, 4), brosch. DM 74,00 ISSN: 1436–2600 ISBN: 3–16–147031–1

Lange Zeit galt Georg Simmel den einen als Geheimtip – um ein schönes Bild Erich Przywaras aufzugreifen: als ein Brunnen, aus dem man schöpfen konnte, ohne Gefahr zu laufen, daß der Brunnen entdeckt wurde. Anderen war er, wie Theodor Haecker vernichtend urteilte, nicht mehr als ein „oberflächlicher Feuilletonist". Zwar gab es seit Simmels Tod 1918 die eine oder andere zaghafte „Simmel-Renaissance", doch grundlegend gewandelt hat sich die Situation erst seit den 80er Jahren und dem sukzessiven Erscheinen der von Otthein Rammstedt herausgegebenen Simmel-Gesamtausgabe, welcher mit den seit 1991 zweimal jährlich erscheinenden „Simmel Newsletters" ein lebendiges Forschungsorgan zur Seite steht. Seither wächst das Verzeichnis der Sekundärliteratur, das auch nicht wenige englischsprachige, französische, italienische und niederländische Arbeiten umfaßt, sprunghaft.

In diese Reihe fügt sich die Arbeit Volkhard Krechs (K.), die überarbeitete Fassung einer von Rammstedt und Franz-Xaver Kaufmann betreuten, im Dezember 1996 von der soziologischen Fak. der Univ. Bielefeld angenommenen Diss.

K. will mit seiner Arbeit keine „‚archivarische' Soziologiegeschichte" vorlegen (6), sondern zum einen den Nachweis führen, „daß Simmels Doppelstellung als eines soziologischen Klassikers und *zugleich* aktuellen Soziologen auch für das Terrain der Religionssoziologie zutrifft" (3), und zum andern, daß dessen Œuvre „eine zwar implizite, aber dennoch konsistente Religionstheorie birgt", die „im gesamten Werk einen nicht unerheblichen Platz einnimmt" (4). Sie vor dem „Hintergrund seines *gesamten* Werkes zu rekonstruieren und (...) in ihrer Vielschichtigkeit zu ‚entdecken'", ist K.s primäres Interesse (3). Verdienstvollerweise unternimmt er dabei den Versuch, „die wissenschaftshistorischen und geistesgeschichtlichen Linien nachzuzeichnen, die einen Einfluß auf die Genese und Konzeption der Simmelschen Religionstheorie gehabt haben" (3) – in der Breite und Sorgfalt, mit der K. dieses Vorhaben realisiert, wird damit eine empfindliche Lücke der bisherigen Simmel-Forschung geschlossen.

Konsequent und stringent in der Gliederung, methodisch sauber und transparent in der Darstellung führt K. seine Vorhaben durch. In dreifachem Zugang kontextualisiert er Simmels Religionstheorie werkgeschichtlich, wissenschaftshistorisch und soziologisch. Deren werkgeschichtlich-immanente Rekonstruktion (Teil A) nimmt umfangmäßig mehr als die Hälfte der Arbeit ein (11–165). K. unterscheidet in analytischer Separierung entsprechend der Entwicklung der Ansätze bei Simmel vier „Schichten" seiner Religionstheorie – eine psychologische, soziologische, kulturwissenschaftliche und lebensphilosophische – und bietet damit im Anschluß an die neuere Sekundärliteratur eine Lösung für das Problem der Einheitlichkeit des Simmelschen Denkens, das die frühe Simmel-Forschung lange und relativ unergiebig beschäftigt hatte.

Teil B, „Simmels Religionstheorie im wissenschaftshistorischen Kontext" (166–226), führt zu „Quellen und Orten", die – den „Schichten" des Teils A entsprechend – für dessen soziologisches, kulturwissenschaftliches und lebensphilosophisches Religionskonzept zu identifizieren sind. Strikt vertritt K. die These, „nur im Zusammenhang der wissenschaftlichen Debatten um die Jh.wende" ließen sich „Simmels Werk, sein Religionsverständnis und seine methodische Herangehensweise sowie erst recht sein Beitrag zur Etablierung der Religionssoziologie im akademischen Fächerkanon" angemessen erschließen (166). Bei diesen wissenschaftshistorischen Bemühungen geht es einerseits „um die Explikation des ‚tacit knowlegde', um Fach- und Allgemeinwissen, das nicht unbedingt über Lektüre angeeignet sein muß", anderseits um einen ersten „Einblick in Simmels ‚ideale Bibliothek' in Sachen Religion" (167). K. übernimmt damit ein Verfahren, das in der Nietzsche- und Weber-Forschung bereits erfolgreich angewendet wurde. Für theologisch Interessierte scheinen mir zwei Ergebnisse besonders erwähnenswert: (a) Simmel greift bei der Auswahl seines religionsgeschichtlichen Materials hauptsächlich auf die christliche Religionsgeschichte zurück und läßt anderes weitgehend außer Betracht. Dies hat beträchtliche konzeptionelle Folgen, wie K. zu Recht hervorhebt: „Die Konzentration auf das monotheistische Christentum und der Ausschluß des Buddhismus reserviert den Religionsbegriff für Vorstellungen und Praktiken des Individuums, die auf eine höchste Instanz Bezug nehmen, und hat eine (...) systematische Bedeutung für Simmels Religionstheorie insgesamt" (169). (b) Zu den maßgeblichen Quellen für Simmels lebensphilosophisches Religionskonzept gehört die Mystik, näherhin die Schriften Meister Eckharts. „Den stärksten Beleg für den Einfluß Eckharts auf Simmel stellt zweifellos das Buch über Rembrandt dar. Hier wird wie in keinem anderen Text die Gleichsetzung von Seele, Leben und Religion in ihrer subjektiven Form deutlich (...). Allerdings geht die Rembrandtsche Religiosität über Eckharts Mystik hinaus. Während die Seele hier ihren religiösen Charakter durch die Relation zum Göttlichen erhält, hat Rembrandts Religiosität jeglichen Relationscharakter abgelegt" (222).

Teil C bündelt im ersten Abschnitt den systematischen Gehalt der Religionstheorie Simmels (228–244), präsentiert im zweiten (245–250) als ein Ergebnis der Rekonstruktion werkgeschichtlicher Zusammenhänge die These, Simmels soziologische Erkenntnistheorie verdanke sich älteren religionssoziologischen und -philosophischen Erörterungen (246), sein *soziologischer* Ansatz könne als ein „Säkularisat" *theologischer und religionsphilosophischer* „Denkfiguren" gelten (250). Der die Arbeit beschließende dritte Abschnitt ist als Einlösung der einleitend formulierten Absicht konzipiert, keinen Beitrag zu bloß „archivarischer" Soziologiegeschichte zu liefern, sondern Simmel „als aktuellen Soziologen auch für das Terrain der Religionssoziologie" zu erweisen. Unter den Stichworten „Religion und Religiosität / Individualität / Sozialität" sowie „Religion und Leben" skizziert K. jeweils zunächst gegenwärtige Problemstellungen und Positionen im Umfeld der Religionssoziologie – repräsentativ anhand von Arbeiten etwa Michel Foucaults, Karl Gabriels, Franz-Xaver Kaufmanns und Thomas Luckmanns konturiert –, denen er sodann Erträge seiner Simmel-Studien zuordnet. Auf diese Weise gewinnt er Möglichkeiten präzisierender Differenzierungen und anreichernder Weiterführungen.

Die programmgemäß zu erweisende Konsistenz der Religionstheorie Simmels resultiert für K. aus einer „systematisierende(n) Integration" der unterschiedlichen Schichten im Werk, die vier „Konstitutionselemente" zusammenführt: „Als Ausgangspunkt dient die *empirische Herleitung* von Religion aus dem Sozialen (...). Um jedoch einen materialistischen Reduktionismus zu vermeiden, unternimmt Simmel eine *transzendentalphilosophische Verankerung* des Religiösen als einer apriorischen Bewußtseinskategorie (...). Der daraus resultierenden Erklärungsbedürftigkeit des faktischen Geltungsverlustes von Religion in der Moderne entspricht Simmel zum einen mit einer *geschichtsphilosophischen Relativierung* ihres universalen Deutungsanspruchs (...); zum anderen (...) aber mit der zeitdiagnostischen Behauptung der ‚Religionsbedürftigkeit' des modernen Menschen (...). Dem empirischen Datum schließlich, daß Religiosität in der Moderne trotz des Geltungsverlustes Bestand hat (...), trägt er mit der *lebensphilosophischen Nuancierung* der religiösen Funktion als Prozeß Rechnung" (239f). Die „Komplementarität der Perspektiven von Psychologie, Soziologie, Kulturwissenschaft und Lebensphilosophie" (241) ist es mithin, die konsistenzstiftend wirkt. Angemessen zu würdigen ist Simmels Religionstheorie nur auf der Basis seines lebensphilosophischen Anliegens (119). Als relevant wird sie erweisen, wenn man das „‚*liegengelassene*' Potential" und die „*nicht vollzogenen* ‚Anschlußmöglichkeiten' in Simmels Religionstheorie (...) auf ihren systematischen Gehalt hin erschließt" (251). Dann erweist sie sich als Versuch, (a) „den religiösen Individualisierungsprozeß nicht nur zu beschreiben, sondern auch soziologisch auf eine Weise zu erklären, die von aktuellen Ansätzen in der Religionssoziologie abweicht oder sie zum mindesten ergänzt" und (b) „Religion und Gesellschaft beziehungsweise Sozialität auf gesellschafts- beziehungsweise sozialtheoretischer Ebene miteinander ins Verhältnis zu setzen"; darüber hinaus birgt (c) „Simmels Religionskonzept einen genuinen Beitrag zu einer soziologischen Kulturtheorie" (251). Dieses ist *inhaltlich* „ohne die theologischen Topoi ‚Heil der Seele' und ‚Persönlichkeit Gottes' (...) nicht denkbar" (253), welche jedoch – wie gesehen – in der für Simmel maßgeblichen lebensphilosophischen Wendung jeglichen Relationscharakter abgelegt haben.

Für die Simmelforschung stellt das sorgfältig gearbeitete Werk K.s mit seiner schlüssigen Konzeption und der überzeugenden Aufarbeitung eines nicht unwesentlichen Desiderates in Bezug auf die wissenschaftshistorischen Kontexte der Simmelschen Religionstheorie eine wertvolle Bereicherung dar. Künftige Arbeiten können davon nicht mehr absehen. Angesichts der „prinzipiellen Zitationsvermeidungspraxis" Simmels (Klaus Lichtblau) ist der Hinweis auf das Fehlen einer weiter ausgreifenden Verortung seiner Religionstheorie im Diskussionskontext der Wende vom 19. zum 20. Jh. obsolet geworden. Sprachlich klar und zielstrebig geschrieben, kommt K.s Arbeit ohne Gespreiztheiten aus und ist gut lesbar. Kleinere orthographische bzw. grammatikalische Fehler beeinträchtigen die Verstehbarkeit nicht, doch sollte den Herrnhutern Gerechtigkeit widerfahren und ihrer Gemeinschaft der Name „Gemeine" belassen und nicht unter der Hand zu „Gemeinde" umgewandelt werden (169).

An einer, mir nicht unwichtig scheinenden Stelle bleibt K. – soweit ich sehe – hinter dem in der Interpretation der Religionstheorie Simmels inzwischen erreichten Forschungsstand zurück. Horst Müller hat in seiner 1960 erschienenen Publikation *„Lebensphilosophie und Religion bei Georg Simmel"*, auf die K. wiederholt Bezug nimmt, herausgearbeitet, daß auch die Religiosität nach Simmels Auffassung möglicherweise nur ein ideell bleibendes Zwischenspiel sein könne. Was bei Müller abschließend als unaufhellbar und in der Schwebe bleibend vorgestellt wurde, ist bei K. einer Eindeutigkeit gewichen, die gegenüber der von Müller vorgetragenen Interpretation nicht ausgewiesen wird und zugleich ein Kernelement der Simmelschen Religionstheorie betrifft.

In ihren um religionssoziologische Aktualität bemühten Teilen entspricht die Arbeit einem in der Sekundärliteratur zu Simmel ver-

breiteten Schema, in dem jener als früher und scharfsinniger Analytiker gesellschaftlicher Entwicklungen sowie als eigenständiger Theoretiker mit originellen Anregungen charakterisiert wird, die jedoch nach der Katastrophe des 1. Weltkriegs in Vergessenheit gerieten, gleichwohl aber untergründig, nicht selten nur schwer nachweisbar wirksam blieben und nun wieder angesichts bestimmter aktueller Problemstellungen erinnert und zu erneuter Wirksamkeit im jeweiligen fachlichen Diskurs gebracht werden (sollen). Für werkgerecht und gelungen halte ich K.s Aufweis der Konsistenz der Simmelschen Religionstheorie, allerdings erscheint mir dieses Anliegen ebenfalls nicht so originär, wie die Ausführungen es meinem Eindruck zufolge glauben machen wollen. Keine der vorangegangenen Arbeiten zu diesem Thema konnte diese Frage außer acht lassen und mußte sich entsprechend um Antworten bemühen. Der Versuch schließlich, die Relevanz von Simmels Religionstheorie für die gegenwärtige Religionssoziologie zu erweisen, stößt anlagebedingt rasch an Grenzen: mit der Identifikation der Anschlußmöglichkeiten muß die Darstellung abbrechen, obwohl die Sachdiskussion damit erst beginnt. Insofern kann die Frage, wie weit diese Relevanz tatsächlich reicht, im Rahmen der vorliegenden Arbeit zwar mit ersten, gut begründeten Hinweisen versehen, aber nicht im angemessenen Umfang verfolgt werden.

Die philosophische Debatte um den Religionsbegriff scheint K. für entschieden zu halten; sie wird kurz referiert (262ff), aber weiter nicht traktiert. Vertreter eines substantiellen bzw. realen Begriffs von Religion dürften deshalb in K.s Arbeit eher weniger auf ihre Kosten kommen. Einwände wegen diesbezüglicher inhaltlicher Defizite und hinsichtlich einer zu wenig kritischen Simmel-Interpretation wären naheliegend. Genuin philosophische Ansprüche kommen in der durchgängig soziologisch interessierten Arbeit K.s werkimmanent und wissenschaftshistorisch, also in den Teilen A und B, zum Zuge. Ein anderer Anspruch wird allerdings auch nicht erhoben.

Inwieweit sie für die theologische Forschung von Interesse ist, hängt entscheidend von Vorentscheidungen und Interessenslagen derer ab, die sie vertreten. Zu wünschen wäre der Arbeit K.s m. E. reges Interesse über die Praktische Theologie hinaus.

Mainz Peter-Otto Ullrich

Luhmann, Niklas: **Die Religion der Gesellschaft**, hg. v. André Kieserling. – Frankfurt/M.: Suhrkamp-Verlag 2000. 362 S., Ln DM 42,00 ISBN: 3–518–58291–7

„Wer ist der Beobachter der Religion? Theologen werden vielleicht die überraschende Antwort geben: Gott. Um es nicht selbst sein zu müssen?" (24) Mit bekannter Ironie erinnert Niklas Luhmann in seinem posthum erschienenen Werk an ein Thema, das zumindest außerhalb der praktisch-theologischen Fächer in der Theologie häufig vergessen wird – die Religion. Dies gilt insbesondere für die vielgestaltigen Spielarten einer postmodernen Religiosität. Um so mehr kommt es darauf an, sich bei der erneuten Erschließung dieses Feldes auch der Hilfe von außen zu vergewissern.

Nimmt man hierfür den vorliegenden Bd in die Hand, zu dessen letzter Überarbeitung der Vf. vor seinem Tod nicht mehr gekommen ist und der deshalb auf einer Textgrundlage von 1997 durch André Kieserling herausgegeben wurde, dann muß man sich zunächst in L.s vorbedingungsreichen Theorieapparat hineindenken. Es überrascht zwar nicht, daß hier Religionstheorie konsequent von der Gesellschaftstheorie her entwickelt wird, obwohl es in der Soziologie der Gegenwart und der Vergangenheit immer auch andere, insbesondere phänomenologische Ansätze gegeben hat. Es ist jedoch schwierig, speziell den operativen Konstruktivismus L.s mit einem theologischen Sprachspiel in Verbindung zu bringen. Hierbei darf der Theologe den bestehenden Graben zwischen beiden Disziplinen nicht leichtfertig überspringen, etwa durch semantische Stichwortverbindungen, für die L. eine Reihe von Anknüpfungspunkten bietet. Er schreibt über Sinn, Kommunikation, Sünde, Offenbarung, Gott – füllt diese Begriffe aber so, daß sie sich einem oberflächlichen theologischen Zugriff verschließen.

Wie in der vorliegenden Arbeit die Religion, so hat der Vf. bereits in der Vergangenheit konsequent alle Bereiche der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft (Wissenschaft, Kunst, Recht, Wirtschaft, Politik etc.) von seiner Theorie der sozialen Systeme aus erschlossen und bestimmt. Er konnte diese Theorie kurz vor seinem Tod noch einmal in einem letzten großen Gesamtentwurf (*Die Gesellschaft der Gesellschaft*) zusammenfassen. Wie die Nebengebäude eines barocken Schlosses machen sich daneben seine Studien zu den Teilbereichen der modernen Gesellschaft aus; sie orientieren sich in Größe und Stil an dem Hauptgebäude. Insofern es hier in den letzten Jahrzehnten keine gravierenden Umbaumaßnahmen gegeben hat, konnte L. schon 1977 erstmals *Die Funktion der Religion* als Bestandteil dieses Gesamtensembles beschreiben.

In dem nun vorliegenden Werk dienen die ersten Kap. dazu, in diese bekannte Architektur des Luhmannschen Œuvres einzuführen und mit dem speziellen Blick auf die Religion auszufalten. Dies gelingt gewohnt gründlich und durch vielerlei Material kenntnisreich angereichert. In den wesentlichen Aussagen geht es aber nicht über die von L. bisher in seinen Werken vorgenommenen Funktionszuschreibungen hinaus. So wird die Theorie selbstreferentieller sozialer Systeme, die sich nach L. jeweils ihre eigene „Welt" konstruieren, konsequent auch auf die Religion angewandt.

Alle Systeme operieren für den Vf. mittels eines je eigenen Codes, der an die Notwendigkeiten der jeweiligen Kommunikationsbedürfnisse angepaßt ist. Außerdem kommunizieren sie mit Unterscheidungen und setzen so zugleich immer auch eine Differenz zwischen dem, was sie in der Kommunikation erfassen, und dem, was dabei unbeachtet bleiben muß. Die Einheit dieser Differenz von „beobachtbar" und „unbeobachtbar" selbst kann vom einzelnen System nicht noch einmal beobachtet werden. Hier kommt seine Kommunikation *per definitionem* an eine Grenze. Für diesen Grenzfall aller Systeme tritt nun die Religion ein. Sie stellt Formen geistlicher Kommunikation bereit, um das, was die Systeme selbst nicht erfassen können, zu bearbeiten. Sie tut dies ebenfalls mittels einer Unterscheidung, der (Leit-)Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz. Damit läßt sich zugleich auch die Einheit aller denkbaren Unterscheidungen kommunizieren: Gott. Diese Kontingenzformel ermöglicht der Religion die Abschließbarkeit ihrer eigenen Kommunikation. Damit kann sie für den Grenzfall aller anderen Systeme eine Lösung anbieten. Sie erfüllt so eine ihr eigene Funktion in der funktional differenzierten Gesellschaft. Sie „garantiert die Bestimmbarkeit allen Sinnes gegen die miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare." (127)

Diese Funktion erfüllt sie unbeeindruckt von einem vermeintlichen Funktionsverlust der Religion in der modernen Gesellschaft, für den (auch in der Theologie) lange das Säkularisierungsparadigma angelegt wurde. In der Luhmannschen Diktion erscheint dieser Verlust als Verlust ohne Schaden. Die Religion kann sich in der Moderne nicht mehr selbstverständlich anderer Systeme versichern und bedienen, bei den monotheistischen Religionen besonders der Moral. Dies bedeutet aber nur, daß nunmehr ihre *eigentliche* Funktion in Abgrenzung zu den übrigen Systemen der funktional differenzierten Gesellschaft ganz deutlich hervortritt – so die vom Vf. schon in *Die Gesellschaft der Gesellschaft* vorgestellte These. Dies erklärt dann auch, warum es in der Postmoderne einen boomenden Markt an religiösen Angeboten gibt: Die Dominanz der christlichen Religion war mangels Unterstützung durch andere Systeme seit der Aufklärung nicht mehr zu halten. Dies hat positiv einen großen Gestaltungsfreiraum eröffnet, der freilich auf den Bereich des Religiösen im engeren Sinn beschränkt ist. Der Anspruch des Christentums dagegen, etwa auf eine bestimmte Lebensführung, erscheint nicht mehr allgemein plausibel; er ist, anders gesagt, in der Ausdifferenziertheit der modernen Gesellschaft nur noch plausibel innerhalb des Religionssystems selbst. Im 5.–7. Kap. beschreibt L. ausführlich den Prozeß der Differenzierung der religiösen Kommunikation bis zu diesem Punkt, wie ihre Organisationsformen auf diese Entwicklung reagiert haben und schließlich welche Gründe diese Evolution überhaupt vorantreiben.

Dabei ist das Christentum nach seiner Meinung nicht besonders gut auf die beschriebene gesellschaftliche Lage vorbereitet. Die Leitunterscheidung der Religion (Immanenz/Transzendenz) mit der Kontingenzformel „Gott" bedarf ja einer Vermittlung beider Pole, also eines *re-entry* dieser Unterscheidung in die Welt, etwa in Form eines sakralen Bereichs, der gegenüber der Alltagswelt abgegrenzt wird. Nun leistet aber das Christentum diese Vermittlung von Transzendenz und Immanenz mit dem Konstrukt der Inkarnation nur paradox. „Das Dogma des fleischgewordenen Gottes ermöglicht es, die Transzendenz/Immanenz-Unterscheidung beizubehalten, hinterläßt dann aber das Problem, wie man aus der Begegnung mit Jesus auf Gott schließen kann. Das kann mit der Unterscheidung von Vater und Sohn expliziert werden, aber nur mit der schwer zu unterdrückenden Paradoxie, daß der Vater dann sein eigener Sohn und der Sohn dann sein eigener Vater ist." (134f) Der von L. statt dessen favorisierte Buddhismus und das Gottdenken eines Nikolaus von Kues scheinen an dieser Stelle, d.h. angesichts der Anforderungen an die Religion in der funktional differenzierten Gesellschaft, besser zu passen.

Welche Konsequenzen eine so strukturierte Gesellschaft für das Religionssystem hat, macht der Vf. in den letzten beiden Kap.n seines Buches deutlich. Er sieht in der Abnabelung der anderen Systeme von der Religion (insbesondere durch die Trennung der Inklusions- bzw. Exklusionsregeln) grundsätzlich eine Chance für dieses soziale System. Allerdings macht er dann auch deutlich, daß es speziell dem Christentum bisher noch nicht gelungen ist, für die Gegenwart wirklich „zeitangepaßte religiöse Formen" (307) zu entwickeln. Dies nö-

tigt dieses Religionssystem und insbesondere auch die Theologie zu einer vertieften Form der Selbstthematisierung, wie auf die Komplexitätsanforderungen in einer funktional differenzierten Gesellschaft angemessen zu reagieren sei. Daß eine solche Reaktion über eine anthropologische Reformulierung des christlichen Glaubens gelingen könnte, darauf läßt L. nicht hoffen. Denn „‚der Mensch' ist eine Fiktion, der keine Realität entspricht. Die ungeheure Vielfalt individueller Erlebniswelten aller Zeiten wird systematisch verkannt, entsprechende Informationen werden systematisch unterdrückt oder ‚vergessen'. Der ‚dem Menschen' unterstellte Sinnbedarf ist schon die Deutung, auf die die Religion eine Antwort zu geben hofft. Die Problemlösung liegt im Formenschatz der Religion und in der Rede von ‚Heil' und ‚Erlösung' bereits vor, nur das Problem wird hinzuerfunden." (340) Solche Diagnose macht dem Theologen wenig Mut. Allerdings gilt es auch umgekehrt zu fragen, wie „subjektvergessen" L. seine Theorie der Religion denn eigentlich angelegt hat. Auch in diesem Punkt bleibt er sich treu.

So entsteht insgesamt der Eindruck, daß man vieles in dem vorliegenden Bd beim Vf. auch schon an anderer Stelle gelesen hat. Als Praktischer Theologe ist man zudem darüber enttäuscht, keine Aussagen über die *Leistung* der Religion (Diakonie) zu finden. Darüber hinaus fallen in L.s Gedankenführung, die er selbst einmal „labyrinthisch" genannt hat, gewisse Redundanzen auf. Hier ermöglicht das Sachregister im Anhang, sich individuelle Lektüreschneisen durch den Text zu schlagen. Der Bedarf der Theologie aber, sich intensiver um das Phänomen einer postmodernen Religiosität zu kümmern, bleibt auch nach der Beschäftigung mit L.s religionssoziologischem Spätwerk bestehen.

Tilburg Stefan Gärtner

Aufklärung und Esoterik, hg. v. Monika Neugebauer-Wölk unter Mitarbeit von Holger Zaunstöck. – Hamburg: Felix Meiner 1999. VII, 477 S. (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, 24), geb. DM 188,00 ISBN: 3–7873–1378–8

Zwei Meilensteine in einem Buch – das ist in den Zeiten wissenschaftlicher Massenproduktion ein seltener Glücksfall. Der kleine Meilenstein steht am Weg der Aufklärungsforschung. Durch das Buch zieht sich die These, daß die vermeintlichen „Irrwege" von „Schwärmerey" oder Irrationalismus von den Aufklärern selbst beschritten wurden und der Begriff Aufklärung erst im Laufe der Diskussion rationalistisch gestutzt wurde. Diese These ist nicht neu, wird aber hier im Zentrum des Diskurses um die „richtige" Aufklärung durchbuchstabiert. Der große Meilenstein weist den weiteren Weg zur Erforschung der „Esoterik", die als integraler Teil der Aufklärungsbewegung identifiziert wird und für deren Geschichte staunenswert viel neues Material präsentiert wird.

Es grenzt an Unfairneß, von den durchweg auf hohem Niveau geschriebenen Aufsätzen einige herauszugreifen: *Jan Assmann* weist nach, daß die Berufung auf die hermetische Literatur als „ältester Weisheit" im 17. Jh. auf Argumenten der historisch-philologischen Kritik beruhte, die mindestens so gut waren wie die ebenfalls textkritischen Argumente für die (heute anerkannte) Datierung in die Spätantike. *Rudolf Schlögl* löst die Debatte um die Rosenkreuzer des frühen 17. Jh.s aus der Fixierung auf die Identifizierung von Vf.n und die Rekonstruktion dogmatischer „Systeme". Statt dessen interpretiert er die Rosenkreuzerdebatte diskursanalytisch: Politisch gehe es um einen Ausweg aus den Sackgassen der Konfessionalisierung, wissenschaftsgeschichtlich um eine autoritär strukturierte Weisheitsreligion angesichts religiöser Pluralisierung, religiös um Selbsterlösung alternativ zu deterministischen Soteriologien in einigen Konfessionen. *Carlos Gilly* entdeckt das rosenkreuzerische Herz von Comenius und *Hans-Georg Kemper* weist für Barthold Heinrich Brockes berühmte poetische Physiktheologie nach, daß in ihren pantheisierenden Tendenzen ein „häretisches" Herz in Gotteslehre, Christologie und Soteriologie schlägt. *Monika Neugebauer-Wölk* zeichnet als systematisches Kernstück des Bdes den erweiterten Vernunftbegriff in den Debatten des 18. Jh.s nach, der damals Positionen einschloß, die heute als „esoterisch" gelten. *Martin Mulsow* zeigt, daß die „vernünftige Metempsychosis" das geheime Zentrum der aufklärerischen Avantgarde, des Illuminatenordens, bildete. Seine Seelenwanderungskonzeption sollte gerade wegen ihres radikalen, aber eben – in den Augen der Illuminaten – noch unverstandenen Vernunftbezugs im Arkanbereich einer esoterischen Gesellschaft eingeschlossen sein. *Florian Maurice* eröffnete eine erfrischende Perspektive auf die Freimaurerei als ältere Verwandte der modernen „Konsumgesellschaft": Nicht geheime und seltene Rituale, sondern die nach eigenem Geschmack zusammengestellte neue Lebenswelt, die die Alltagsnormalität des Logenlebens bildete, identifiziert er als Zentrum maurerischen Lebens. *Manfred Engel* und *Gernot Helmreich* zerstreuen über eine Zeitschriftenanalyse alle Zweifel, daß der Streit um die „wahre" Aufklärung und Esoterik ein Innen-außen-Verhältnis beschreiben könnte: Er wurde mitten in der community der Aufklärer ausgetragen. *Jochen Schlobach* eröffnet in seinem Schlußartikel das große Panorama von politischer Dimension und europäischer Religionsgeschichte im Horizont der Esoterik. Er beschreibt Louis-Claude de Saint-Martin, eine der Schlüsselfiguren der Esoterik um 1800, als Philosophen, der seine Hoffnung auf spirituelle „Reintegration" zuerst mit dem französischen Absolutismus und nach 1789 mit der Revolution verband, die er als apokalyptisches Ereignis im Sinne des christlichen Millenniarismus deutete.

Es gehört zu den Qualitäten dieses Buches, daß es Anregungen und Kritik für die weitere Forschung ermöglicht. In Horizont dieser Reverenz stehen die folgenden Anmerkungen:

1. Die Entscheidung, als übergreifenden Begriff Esoterik (und nicht etwa Hermetik oder Okkultismus) einzuführen, ist gut begründet: Esoterik ist am wenigsten mit spezifischen historischen Gruppen oder Traditionen des Forschungsfeldes verknüpft. Problematischer scheinen mir die Definitionsmerkmale. Der Rückgriff auf Antoine Faivres Kriterien (Analogiedenken, Vitalismus, epistemologische „Imagination", „Transmutation"), den Neugebauer-Wölk mit Modifikationen vorschlägt (10. 31f), verliert m. E. nach mit zunehmender Entfernung von der Renaissance an Erklärungskraft. Im 19. Jh. lassen sich leicht „esoterische" Bewegungen benennen (Spiritismus, Theosophie), bei denen nur noch einzelne Elemente, teilweise nur noch Aspekte des Faivreschen Definitionsvorschlags greifen. Hinsichtlich des Wissenschaftsbegriffs kommt es im 19. Jh. beispielsweise zu einer Annäherung an die „new science" der empirischen Forschungswissenschaft bei gleichzeitigem „esoterischen" Selbstverständnis. Mir scheint ein strukturalistischer Ansatz erwägenswert, der stärker auf die Antinomien zu je zeitgenössischen hegemonialen religiösen Vorstellungen abhebt und deshalb Esoterik mit einer nicht mit vorab definierten Inhalten erfassen kann. – Weil sich im übrigen die Vf. und Vf.innen des Bdes nicht explizit mit diesem Definitionsvorschlag auseinandersetzen, unterbleibt selbst für das 18. Jh. der Test auf die Verwendbarkeit der „Tetralogie" Faivres.

2. Das Konstitutionsverhältnis von Christentum und Esoterik wird nicht als eigenständiges Bezugsfeld reflektiert, obwohl es außerhalb des Christentums, sei es in seinen institutionellen Formen oder als hermeneutischer Kontext der Rezeption alternativer Vorstellungen, keine Esoterik gibt. Oft und immer eher beiläufig kommt es zu einer Entflechtung von Christentum und Esoterik (z. B. S. 6), die es m. E. nach lebensweltlich nicht gab – quod est disputandum. Dies heißt nicht, über die Rahmenbedingungen wissenschaftlichen Forschens sozusagen hinterrücks eine Hegemonie des Christentums zu reimplantieren, sondern die Frage von der Alterität der Esoterik stärker auf ihr Beziehungsgeflecht hin auszurichten. Ein Ausdruck dieses Unverhältnisses zur Theologie an vielen Stellen scheint mir die vollständig fehlende Mitarbeit von (expliziten) Theologen in diesem Bd zu sein, ein angesichts der Ausrichtung der universitären Theologie auf dogmen- und kirchengeschichtliche Fragen im engen Sinn kaum überraschender Befund. Ein Blick auf die Esoterik innerhalb der kirchlichen Theologie und der Gruppen würde vermutlich überraschende Aufschlüsse über den Konnex von Aufklärung und Esoterik von der „Gegenseite" liefern.

Defizite einzuklagen, wäre beckmesserisch. Allerdings wären Angaben zu den Vf.n hilfreich gewesen, ebenso ein wenigstens selektives Sachregister. Leider ist auch der Forschungsstand in vielen Artikeln nicht à jour. Über Rosenkreuzer oder Freimaurer werden in einigen Aufsätzen Aussagen gemacht, die anderen Artikeln zufolge nicht mehr dem Stand der Forschung entsprechen.

Per saldo ist mit diesem Bd der bislang große Abstand zur Esoterik-Forschung außerhalb Deutschlands ein gutes Stück verringert worden, die Möglichkeiten einer Erfassung der Pluralität der europäischen Religionskultur besitzen neue Perspektiven.

Bonn Helmut Zander

Neuhaus, Gerd: **Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch.** Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs „Projekt Weltethos". – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1999. 179 S. (Quaestiones Disputatae, 175), kt DM 56,00 ISBN: 3–451–02175–7

Spätestens seit Huntingtons aufrüttelnder These vom Zusammenprall der Kulturen sind auch die Religionen als Mitproduzenten partikularer Traditionen in den Verdacht geraten, die Zukunft des Friedens zu bedrohen. Geradezu als Gegenthese liest sich Küngs ‚Projekt Weltethos'. Wenn sich die Religionen, so Küng, statt über Trennendes über Gemeinsames definieren, können sie einen unverzichtbaren Beitrag zum Frieden leisten. In einer Art ökumenischen Weltethos könnten sie eine normative Orientierung vermitteln, nachdem die Vernunft in dieser Rolle versagt hat. Auch Gerd Neuhaus (= N.) glaubt, daß insbesondere das Christentum einen entscheidenden Beitrag zum Frieden leisten kann; allerdings auf ganz andere Weise, als

Küng sich dies vorstellt, nämlich nicht durch Selbstrelativierung, sondern durch pointiertes Festhalten am Absolutheitsanspruch.

Küngs Projekt beruht, so N., auf der problematischen Annahme, daß Konsens und Verbindendes eo ipso eine Quelle friedlichen Miteinanders seien. Schon ein Blick auf die europäischen Konfessionskriege läßt diese These zweifelhaft erscheinen. Erst vor dem Hintergrund der gemeinsamen Christlichkeit konnten die konfessionellen Unterschiede in dieser Furiosität ausgetragen werden. Daher fürchtet N., „daß die geforderte Koalition der Religionen selbst nun zum Anlaß neuer Polarisierungen und Frontenbildungen" (148) wird. „Während Küng die Religionen darüber aufklären möchte, was sie jetzt schon verbindet", geht es N. daher um „die Aufklärung derjenigen Bedingungen, von denen es abhängt, ob die Wahrnehmung verbindender Überzeugungen auch in praktischer Hinsicht verbindend wirkt" (144).

Jede Selbstdefinition eines Menschen oder einer Gruppe ist unter den infralapsarischen Bedingungen der Menschheit notwendigerweise mit einer Aus- und Abgrenzung verbunden. Dies gilt auch für jede religiöse Identitätsbildung in Form eines Bekenntnisses, die sich notwendigerweise gegen jene abgrenzt, die dieses Bekenntnis nicht teilen. Damit droht der Religion ein ähnlicher Mißbrauch wie der Vernunft. „In diesem Sinne bedeutet das Bewußtsein um eine den Menschen in den Wurzeln seiner sittlichen Freiheit prägenden Schuldverstrickung die warnende Frage, ob jene Herrschaftsmechanismen, die wir als ‚Dialektik der Aufklärung' kennengelernt haben, womöglich als Dialektik einer Weltökumene drohen, die sich auf gemeinsame sittliche Imperative verständigt hat." (149)

Der Mechanismus der Ausgrenzung verzerrt auch das Bekenntnis zur grenzenlosen Liebe Gottes. „Diese vom Menschen her notwendige und unüberwindbare Entstellung ist erst dann überwunden, wenn die Wirklichkeit dieses göttlichen Erbarmens selbst Menschengestalt annimmt und als solche erscheint." (147) Insofern ist die Offenbarungsgeschichte in Christus unüberbietbar abgeschlossen. Dieser Absolutheitsanspruch gilt aber nicht für das christliche Bekenntnis. „Wir, die wir uns zu dieser Liebe nur *bekennen* können, bezeugen diese Liebe darum nur in einer Gestalt, die hinter sie zurückfällt." (147)

Insofern löst gerade das Festhalten an der Absolutheit der Offenbarung in Christus, vereint mit dem Wissen um die bleibende Inadäquatheit des Bekenntnisses, einen Prozeß unabschließbarer Selbstaufklärung des Christentums aus, der aus seiner eigenen Dynamik den Dialog mit anderen Religionen sucht. Dabei geht es gerade darum, Wahrheitsansprüche von „deren unbemerkte(r) Aufladung mit Gehalten, die einem menschlichen Selbstbehauptungs- und Abgrenzungswillen entstammen", zu reinigen. Denn die Verzerrungen „sind der Grund dafür, daß die religiöse Wahrheitskonkurrenz oft als Bedrohung des politischen und sozialen Friedens empfunden werden muß" (98). Vor diesem Hintergrund wird dann N.s Selbstaufforderung an das Christentum einsichtig: „Auf diese Weise besteht der spezifische Dienst des Christentums an der Aufgabe des Weltfriedens nicht in der Ausklammerung, sondern in der Realisierung seines Absolutheitsanspruchs." (148)

In einem letzten Gedankengang geht N. noch über den Dialog der Religionen hinaus, indem er sich dem Dialog zwischen Theologie und Philosophie zuwendet. Nicht nur dient die Vernunft der Selbstaufklärung des Christentums, sondern auch das Christentum der Selbstaufklärung der Vernunft. Dies erläutert er anhand der Einsicht Kants, daß jeder Anspruch eines Menschen, den Autonomieanspruch der Vernunft zu verkörpern, Eigendünkel ist, der letztlich nur dazu dient, andere herabzusetzen. Die gleiche Abgrenzung vollzieht sich aber bei demjenigen, der sich dem Anspruch reiner Vernunft als einem uneinholbaren Ideal unterwirft. „Es gibt auch den versteckten und raffinierten Eigendünkel dessen, der sich demütig vor dem Ideal reiner Vernunft zu verneigen glaubt, in der Abwehr des statuarischen Kirchenglaubens aber im Namen der Vernunft sich so gebärdet, als sei seine Stimme die der Vernunft." (167)

Vor dieser Selbstüberhöhung in scheinbarer Demut kann die Offenbarung bewahren. „Macht doch gerade die in der Person Jesu Christi realisierte Botschaft von der grenzenlosen Barmherzigkeit Gottes deutlich, daß jegliches ‚Bekenntnis zu ...' und jegliche ‚Unterwerfung unter ...' eine Idolisierung vollziehen, die ihrerseits wieder den Mechanismen partikularer Selbstbehauptung bei entsprechender Abgrenzung von ‚den anderen' unterliegt." (167) Das Christentum würde also sich selbst aufgeben und gerade dem Frieden nicht dienen, wenn es den absoluten und es selbst deabsolutierenden Anspruch der letztgültigen Offenbarung Gottes in Jesus Christus aufgeben würde.

N. entwickelt seinen Gedanken in sieben Kap.n. Zunächst entwirft er ein Koordinatenkreuz von Fragen, die dann abgearbeitet werden (1. *Das Projekt Weltethos und seine Probleme*; 2. *Über die Schwierigkeit, konkurrierende Wahrheitsansprüche zu relativieren – eine Weiterführung der einleitenden Fragestellungen*). So weist er Küngs „zentrale These" zurück, „nicht die Vernunft, sondern allein die Religion könnte die Erfahrung unbedingter Verpflichtung begründen" (31) (3. *Das Projekt des Weltethos und der Prozeß der Aufklärung*). Vielmehr ist „schon die Forderung nach einem Weltethos, das in einem Unbedingten zu begründen sei, selbst sittlicher Natur und erhebt für sich bereits denjenigen Anspruch unbedingter Verpflichtung, den sie *dann erst* der Religion zuweist." (36) Ferner steht die religiöse Begründung vor dem Problem, daß die Behauptung der Existenz Gottes auf der Ebene der Vernunft sicher nicht weniger Problemen ausgesetzt ist als die Begründung sittlicher Verpflichtungen. Damit hängt die Begründung sittlicher Verpflichtungen am „Konsens aller Gläubigen". „Damit hat sich freilich sein Begründungsgang im Kreis bewegt, denn er ist auf diesem Weg wieder bei demjenigen ethischen Konventionalismus angelangt, den er durch eine religiöse Begründung sittlicher Verpflichtung hat vermeiden wollen" (43).

In Fortsetzung seiner Kritik am ‚Projekt Weltethos' setzt sich N. mit einer weiteren von dessen Grundannahmen auseinander, nämlich daß „die faktisch bestehenden Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen (...) in einem Prozeß interreligiöser Aufklärung bewußt gemacht werden, um einander fortan nicht mehr im Bewußtsein des Trennenden, sondern im Bewußtsein des Gemeinsamen zu begegnen" (45) (4. *Konsens als Wurzel des Dissens – wider ein kurzschlüssiges Mißverständnis*). Das Grundproblem besteht darin, daß Küng „sowohl im Blick auf die ethischen Implikationen der Religion als auch in seiner Kritik am Autonomieanspruch der neuzeitlichen Vernunft nicht konsequent zwischen der primären Gegenstandsorientierung des jeweiligen Bewußtseins und seinen nicht nur unbewußten, sondern oftmals auch ungewollten und illegitimen Sekundärfunktionen unterscheidet" (79). So sind sowohl sittliche als auch religiöse Bekenntnisse immer durch eine Aneignungsmimesis überschattet. „Sie ist Ursache von Konflikt und Gewalt, weil die Gemeinsamkeit hier jenen Boden abgibt, auf dem der andere primär als Rivale wahrgenommen wird." (59) Aneignungsmimesis ist auch „als ein identitätsbildender ‚Narzißmus der Differenzen' nachweisbar, der das Gemeinsame so weit vergleichgültigt, daß es nur noch den dunklen Hintergrund einer um so schärferen Selbstdefinition abgibt" (61). Daher dient sowohl das Bekenntnis zu den universalen Menschenrechten als auch der Glaube an den Schöpfer aller Menschen illegitimerweise zu Aus- und Abgrenzungen. Aufgabe der Theologie ist es, als kritische Theorie des religiösen Bewußtseins legitime von illegitimen Sekundärfunktionen zu unterscheiden.

Damit steht Theologie auch vor der Frage, ob der um des Weltfriedens erhobenen Forderung nach Selbstrelativierung des christlichen Wahrheitsanspruchs Folge geleistet werden kann (5. *Der christliche Wahrheitsanspruch und die von ihm geforderte Selbstrelativierung*). In kritischer Auseinandersetzung mit dem religionstheologischen Pluralismus entwickelt N. ein über Rahner hinausgehendes Verständnis eines ‚anonymen Christentums', das erlaubt, sowohl an der Absolutheit der Offenbarung in Jesus Christus festzuhalten, als auch die anderen Religionen als echte Dialogpartner gelten zu lassen. „Wenn nämlich in Jesus Christus die Fülle göttlicher Liebe in einer Weise Gestalt angenommen hat, die mein historisch situiertes Glaubensbekenntnis sprengt, dann kann ich mich gar nicht anders zu Jesus Christus bekennen, ohne darin anonym etwas mitzubekennen, was die Fassungskraft meines Bewußtseins übersteigt." (106) Daher „kann außerhalb der sichtbaren Kirche auf eine anonyme Weise der in Jesus Christus offenbare Gott in einer Gestalt begegnen, die noch nicht zum ausdrücklichen christlichen Bekenntnis gefunden hat." (107)

Damit ist aber noch nicht die Frage beantwortet, wie verhindert wird, daß das Bekenntnis zur größeren Liebe Gottes unter der Hand wieder neue Ausgrenzungen schafft (6. *Ein Christologischer Zugang zum Projekt Weltethos*). „Überwunden ist" diese Dialektik „erst in dem Moment, wo der einzelne von der behaupteten Wahrheit so sehr erfüllt ist, daß er sich gar nicht mehr zu ihr bekennen muß. Denn jedes ‚Bekenntnis zu (...)' behauptet den Bekenntnis*gehalt* als eine vom Bekennenden unterschiedene Wirklichkeit." (124) Damit ist nur Christus selbst die adäquate Repräsentation der Liebe Gottes. „Wir, die wir in der Logik des *Bekenntnisses zu* Jesus Christus verharren, können diesen Mechanismus nur dadurch durchbrechen, daß wir uns zu dem Gott, dessen grenzenloses Erbarmen in Jesus Christus offenbar wird, nur so bekennen, daß wir darin zugleich unsere eigene Schuldbefangenheit eingestehen." (142)

Somit ist es gerade sein Absolutheitsanspruch, der dem Christentum eine unabschließbare Selbstaufklärung auferlegt und zugleich auf den Dialog mit anderen Religionen ebenso wie den mit der kritischen Vernunft drängt (7. *Kein Weltfriede ohne Absolutheitsanspruch des Christentums*). „Nur die Besinnung auf diesen Absolutheitsanspruch vermag die Gefahr zu kontrollieren, daß das sittlich legitime und notwendige Projekt Weltethos gerade in seinem Anspruch auf universalen Konsens nur zum Anlaß neuer Frontenbildung wird." (169)

N.s Beitrag besticht durch klare und zugleich behutsame Gedankenführung. Das Buch ist voller nachdenkenswerter Anregungen. Die theologischen Linien werden weiter auszuziehen sein, worauf der Vf. selbst aufmerksam macht. M.E. wäre auch in eine andere Richtung weiterzudenken. So könnte die Frage gestellt werden, ob es nicht

gänzlich unterschiedlich zu bewertende Grenzziehungen gibt. Auch in der Perspektive unendlichen Erbarmens verwischt der Unterschied zwischen Tätern und Opfern nicht. Diese Erkenntnis muß nicht zu Haß führen, sondern kann auch gerechten Zorn auslösen, dem es nicht um die Vernichtung der Bösen geht, sondern dem deren Konversion am Herzen liegt.

Barsbüttel Gerhard Beestermöller

Philosophie

Karl Poppers kritischer Rationalismus, hg. v. Ingo Pies / Martin Leschke. – Tübingen: Mohr Siebeck 1999. VI, 249 S. (Konzepte der Gesellschaftstheorie, 5), brosch. DM 58,00 ISSN: 0948–390X ISBN: 3–16–147211–X

Alle in dem vorliegenden Bd versammelten Beiträge setzen sich mit dem sozialphilosophischen Entwurf des Kritischen Rationalisten Karl Raimund Popper auseinander. Die Vf. der hier abgedruckten Artikel haben ihre Interpretationsansätze auf einer interdisziplinär konstituierten Tagung vorgestellt, die im September 1998 in der Theodor-Heuss-Akademie in Gummersbach stattfand. Der Gedanke eines interdisziplinären Zuganges zu der sozialphilosophischen Theorie Poppers beherrscht das Konzept des Bdes. Der Leser wird hier also nicht primär mit einer philosophie-immanenten Rezeption Poppers konfrontiert, sondern vielmehr mit der kritischen Rezeption seiner Sozialphilosophie in den Disziplinen Rechtswissenschaft, Ökonomie, Politologie, Sozialwissenschaft, Literaturwissenschaft und Evolutionstheorie. Mit Ausnahme des Evolutionären Erkenntnistheoretikers Gerhard Vollmer sind die Referenten keine Fachphilosophen. Diese interdisziplinär bestimmte Zugangsweise zu einer sozialphilosophischen Konzeption bietet sich bei einem Philosophen wie Popper geradezu an, da er in seinem Denken immer die Nähe zu den Natur- und Sozialwissenschaften gesucht hat. Neben dieser interdisziplinären Ausrichtung ist ebenfalls lobend hervorzuheben, daß sich die Vf. um eine Interpretationsperspektive bemühen, die die Theorie mit der Praxis zu verbinden versucht. Dies heben die beiden Hg. I. Pies und M. Leschke bereits in ihrem Vorwort hervor, indem sie alle Beiträge unter die Leitfrage „Was leistet Karl Poppers Theorieentwurf zum besseren Verständnis der Funktionsweise und zur besseren Gestaltung moderner Gesellschaften?" (VII) stellen.

Die formale Struktur des Bdes orientiert sich in gewisser Weise an Poppers intersubjektivem Ideal einer kritischen Diskussion unter Wissenschaftlern. Der Einleitung von Pies folgen fünf Hauptreferate, die jeweils durch zwei Korreferate anderer Vf. ergänzt werden. Die Funktion dieser Korreferate liegt in einer kritischen Vertiefung und Ergänzung des entsprechenden Hauptreferates. Der Leser kann dank dieser formalen Konzeption an der Diskussion der einzelnen Interpretationsansätze partizipieren. Die Diskussion verläuft eher kooperativ als kontrastiv; in den jeweiligen Korreferaten werden die in den Hauptreferaten präsentierten Thesen eher durch Ergänzungen, Nachfragen und Annotationen weitergedacht als durch provozierende Gegenthesen in Frage gestellt. Die Vf. der fünf Haupt- und der zehn Korreferate sind grundsätzlich mit den philosophischen Grundgedanken des Kritischen Rationalismus Poppers einverstanden und bemühen sich in erster Linie um eine Applikation der Popperschen Theoreme auf einzelne Probleme ihrer jeweiligen Disziplin. Der kritische Umgang mit Popper ist also konstruktiv und produktiv, da die Vf. versuchen, die Gedanken der Sozialphilosophie Poppers in den Bereichen ihrer eigenen Wissenschaft weiterzudenken. Einen Beitrag, der die zentralen Philosopheme Poppers radikal anzweifelt, findet man in dem vorliegenden Bd nicht. Diesen Umstand kann man einerseits positiv bewerten, da er eine fruchtbare Rezeption einer Sozialphilosophie in den Einzelwissenschaften ermöglicht, andererseits drängt sich jedoch die Frage auf, ob nicht eine radikale Kritik der Popperschen Gedanken die Diskussion wesentlich beleben würde.

In seiner Einleitung stellt I. Pies Poppers Beitrag zu den „Theoretische[n] Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik" (1) dar. Dem Vf. geht es gemäß der Gesamtkonzeption des Bdes um die Frage, „ob Poppers Werk der heutigen Forschung noch etwas zu sagen hat" (1). Im Vordergrund dieser Einleitung steht folglich keine aus philosophiehistorischer Sicht ansetzende Rekonstruktion der Philosophie Poppers, sondern „eine zukunftsweisende Lesart" (1), die das Poppersche Werk erneut zu aktualisieren versucht. P. läßt sich bei seiner Darstellung von der Frage leiten: „Was muß man über dieses Werk wissen, um von diesem Werk – teils mit, teils gegen Popper – lernen zu können?" (1)

Man muß P. zustimmen, wenn er darauf hinweist, daß Poppers Schriften aus der Kontroverse mit dem philosophischen, wissenschaftlichen und politischen Zeitgeist des 20. Jh.s leben. Eine Darstellung des „historischen Hintergrund[es]" (2) sei unerläßlich für ein Verständnis der Philosophie Poppers. Der Vf. pointiert diese Einsicht, indem er hervorhebt, daß die Texte Poppers immer „Kon-Texte" (2) seien, in denen man keine von ihrem historischen Umfeld abstrahierbaren „Setzungen, sondern Auseinander-Setzungen" (2) finde.

P. weist ferner darauf hin, daß die thematische Bandbreite des Popperschen Denkens, das neben der Wissenschaftstheorie im allgemeinen und der Methodologie der Sozialwisssenschaften auch konkrete politische Stellungnahmen umfaßt, systematisch durch die Idee des Kritischen Rationalismus verbunden sei. Sowohl bei den allgemeinen und besonderen wissenschaftstheoretischen Gedanken, als auch bei den Kommentaren zum konkreten politischen Geschehen handele es sich „um Anwendungen ein und desselben Denkansatzes" (2). Diese These ist zweifelsohne nachvollziehbar, da die thematische Vielfalt des Popperschen Werkes tatsächlich von einer Grundhaltung getragen wird, die man als kritisch-rationalistisch bezeichnen kann. Zweifelhaft wird diese These erst dann, wenn damit die einzelnen Inkonsistenzen und Probleme in Poppers Philosophie – v. a. auch in seiner Sozialphilosophie – harmonisierend verdeckt werden.

Auf den folgenden S. rekonstruiert der Vf., ausgehend von der autobiographischen Selbstinterpretation Poppers, zentrale Theoreme des Kritischen Rationalismus (die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie, die Kritik am Historizismus, das sozialphilosophische Konzept und die Drei-Welten-Theorie). Dabei formuliert P. die überzeugende These, der Kritische Rationalismus Poppers sei „im Kern eine Lerntheorie, und zwar eine Theorie sozialen Lernens" (8).

Abschließend versucht P., die Anwendungspotentiale des Kritischen Rationalismus Poppers auszuloten, indem er korrespondierend zu den drei Themenbereichen seiner Philosophie – 1. politische Stellungnahme, 2. Methodologie der Sozialwissenschaften und 3. Wissenschaftstheorie – 1. auf das Problem des Zusammenhanges zwischen Europäisierung und Demokratisierung in der EU, 2. das Rationalitätsprinzip in den Sozialwissenschaften und 3. auf eine Methodologie der „constitutional science" (31) eingeht. Die zentralen Gedanken Poppers werden in dieser Einleitung auf wenigen S. im Kontext seines systematischen Ansatzes mit Hilfe graphischer Darstellungen in einer gelungenen Weise wiedergegeben, so daß ein Leser, der sich knapp über die Grundtheoreme des Kritischen Rationalisten informieren möchte, in diesem Text eine solide Einführung finden wird.

In dem ersten der fünf Hauptreferate nähert sich der Rechtswissenschaftler G. Engel dem Problemfeld „Kritischer Rationalismus und offene Gesellschaft: Zur Theorie einer demokratischen Wissensgesellschaft" (39). Die Kernthese E.s lautet: „Offene Gesellschaften sind also Wissensgesellschaften" (41). Dabei dürfe der Terminus „Wissensgesellschaft" jedoch nicht so mißverstanden werden, als gehe es dabei um eine beschleunigte Informationsübertragung, die sich der modernen Technik und der Massenmedien bedienen könne. Vielmehr sei das Ziel einer Wissensgesellschaft die Förderung eines intellektuellen Prozesses, der durch institutionelle Mittel Irrtümer beseitigen könne. „Offene Gesellschaften sind offen für Irrtümer; sie lassen sich demnach nicht dadurch charakterisieren, was sie sind, sondern nur dadurch, was sie (adaptiv) tun." (41)

In diesem Kontext ist E.s Hinweis wichtig, daß die prädikatslogische Natur des Begriffes der offenen Gesellschaft nicht in ihrer „klassifikatorische[n]", sondern in ihrer „ideative[n]" (40) Bedeutung liege. Die offene Gesellschaft sei folglich ein niemals realisierbarer Ist-Zustand, sondern immer nur ein approximierbarer Soll-Zustand. Es scheint nicht abwegig zu sein, die offene Gesellschaft mit einem unbedingten politisch-moralischen Imperativ zu identifizieren, an dem die real existierenden Gesellschaften gemessen werden können. Fraglich bleibt jedoch, ob die sparsame Ontologie Poppers einen systematischen Begründungsrahmen für einen unbedingten Imperativ abgeben kann. Impliziert nicht die Annahme eines unbedingten politisch-moralischen Imperativs eine Metaphysik in der Tradition Platons oder derjenigen der Praktischen Philosophie Kants?

Begrüßenswert ist vor diesem Hintergrund der Hinweis E.s auf die „überraschende[n] Parallelen" (43) zwischen der Problemstellung Platons und derjenigen Poppers. Der Vf. versucht zu zeigen, daß die Problematik in den politischen Theorien Platons und Poppers strukturanalog ist. Die These, Platon löse das Politikproblem mittels einer „Subjektivierung praxisrelevanten Wissens" (51f) ist jedoch zumindest mißverständlich, da der Terminus der „Subjektivierung" Platon in einem philosophiehistorischen Kontext verortet, der durch eine spezifisch neuzeitliche Begrifflichkeit bestimmt ist.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen zudem E.s vergleichende Bemerkungen zur Kosmologie und Politik bei Platon und Popper. Das statische Kosmosmodell korrespondiere mit Platons Ideal einer hierarchisch gegliederten Polis, während Poppers dynamisches Kosmosmodell dem Konzept einer offenen Gesellschaft entspreche. E.s Artikel ist v. a. durch diese Hinweise auf die Nähe zwischen Poppers und Platons Politischer Philosophie lesenswert. Eine systematische und umfassende Studie zu diesem Themenkontext wäre aus der Sicht des „Fachphilosophen" ein lohnendes Unternehmen.

Im zweiten Hauptreferat beschäftigt sich der Wirtschaftswissenschaftler A. Suchanek mit dem Thema „Kritischer Rationalismus und die Methode der Sozialwissenschaften" (85). Der Vf. geht der Frage nach, ob die Sozialwissenschaften vor dem Hintergrund des Kritischen Rationalismus zur Lösung sozialer Probleme beitragen können. Diese Frage wird auf zwei Ebenen entfaltet: 1. der Ebene einer kritischen Funktion der Sozialwissenschaften und 2. der Ebene einer konstruktiven Funktion der Sozialwissenschaften. S. sieht also die Aufgabe der Sozialwissenschaften einerseits in der „Elimination von Fehlern" und andererseits in der Entwicklung von „Problemlösungen" (91). Das

aus philosophischer Sicht konstruktive Moment dieses Aufsatzes liegt in der Applikation des Popperschen Modells einer offenen Gesellschaft auf das Problem des Verhältnisses der Sozialwissenschaften zu konkreten gesellschaftlichen Fragen.

Das zentrale Motiv des dritten Hauptreferates „Kritischer Rationalismus und Evolutionäre Erkenntnistheorie" (115) von G. Vollmer liegt in der Unterscheidung von Evolutionärer Erkenntnistheorie auf der einen und Evolutionärer Wissenschaftstheorie auf der anderen Seite. Die erstere werde v. a. durch den Verhaltensforscher Konrad Lorenz, die letztere hingegen durch den Philosophen Karl Popper vertreten. Die Evolutionäre Wissenschaftstheorie Poppers müsse trotz ihrer sachlichen Nähe zu der Evolutionären Erkenntnistheorie von dieser unterschieden werden, da sie gerade nicht biologisch, sondern vielmehr methodologisch orientiert sei. Beide seien zwar das gemeinsame „Kind des Kritischen Rationalismus", dürften aber als voneinander unterschiedene „Geschwister" (127) nicht miteinander identifiziert werden. Der Vf. stellt die Details der beiden Theorien in übersichtlichen Tabellen gegenüber, so daß sich der Leser knapp über die wesentlichen Unterschiede beider Ansätze informieren kann.

Das vierte Hauptreferat trägt den Titel „Rationalität und Literaturwissenschaft: Die Rationalität der Literatur" (147). Die Literaturwissenschaftlerin R. Homann geht in ihrem Artikel von der Voraussetzung aus, „daß sich die Kompatibilität zwischen Poppers sozialwissenschaftlichen Begriff von Rationalität und einem literaturwissenschaftlichen Begriff von Rationalität herstellen läßt" (147). In einer komplexen Analyse greift H. auf das subordinierende Erkenntnismodell aus Kants „Kritik der Urteilskraft" zurück, um von hier aus die spezifische Rationalität eines literarischen Textes zu umreißen. V. a. die moderne Literatur entwickle ein „Modell einer neuen Rationalität", in der „eine neue poetische und neue moralische Qualität" (177) der Sprache zu entdecken sei. Da die literaturwissenschaftliche Methode einem selbstkritischen Rationalitätsprinzip verpflichtet sei, komme ihr aus heutiger Perspektive die Aufgabe zu, „Grundlagenforschung" (179) zu betreiben. Das Fehlen dieses selbstkritischen Moments sei aber gerade die Schwäche des Popperschen Rationalitätsprinzips. Sein Kritischer Rationalismus kenne „keine Selbstreflexion des Rationalitätsprinzips" (154). Der Bezug zu Poppers Philosophie bleibt jedoch in H.s Beitrag ein wenig zu unterbelichtet.

Das abschließende fünfte Hauptreferat ist dem Thema „Wirtschaftspolitische Beratung aus der Sicht des kritischen Rationalismus" (193) gewidmet. Der Ökonom G. Kirchgässner geht hier in Form von 14 Thesen der Frage nach, ob und wie sich objektive Erkenntnis „im wirtschaftspolitischen Beratungsprozeß" (194) durchsetzen kann. Die wissenschaftstheoretische Position, die die Untersuchung des Vf.s trage, sei der Kritische Rationalismus Poppers. Diese Ausgangsfrage wird auf den Beitrag des Ökonomen bei dem Prozeß wissenschaftlicher Politikberatung appliziert. Dabei konfrontiert K. die Selbst- mit der Fremdeinschätzung des Ökonomen in seiner Tätigkeit als wirtschaftspolitischer Berater. Der Selbstüberschätzung des Wirtschaftswissenschaftlers auf der einen Seite stehe eine wesentlich realistischere Fremdeinschätzung auf der anderen Seite gegenüber. Der vermeintlichen Objektivität und Unabhängigkeit des beauftragten Ökonomen stehe immer seine Gebundenheit an die Interessen des jeweiligen politischen Auftraggebers gegenüber. Mit Popper argumentiert der Vf. dahingehend, daß die Objektivität der Wissenschaft nicht vom individuellen Charakter des einzelnen Wissenschaftlers abhänge, sondern durch eine intersubjektive kritische Diskussion generiert werde. Bei der wirtschaftspolitischen Beratung sei analog zum Modell der Wissenschaft eine offene Diskussion konstitutiv für die Objektivität der Erkenntnisse. „Das Wichtigste ist, daß eine offene Diskussion stattfindet, an welcher sich möglichst alle Interessierten beteiligen können." (213) Die Rolle des Ökonomen bei der wirtschaftspolitischen Beratung bestehe darin, der aufgeklärten Öffentlichkeit überzeugende Argumente anzubieten. Auf diesem Wege werde die „Glaubwürdigkeit der Wissenschaft" (219) erhöht. Hier stellt sich die Frage, ob eine kritische und offene Diskussion eine hinreichende Bedingung für das Finden „objektiver Erkenntnis" sein kann. Ist es nicht denkbar, daß selbst ein Argument, dem die ganze Menschheit zustimmt, „objektiv" falsch sein kann?

Dem Leser, der an einer konstruktiven Anwendung der sozialphilosophischen Theoreme des Kritischen Rationalismus in den einzelnen Sozialwissenschaften interessiert ist, sei die Lektüre des vorliegenden Bdes empfohlen. Weniger interessant wird die Beschäftigung mit dem besprochenen Bd für diejenigen Leser, die sich primär mit philosophieinternen bzw. philosophiehistorischen Aspekten des Popperschen Werkes auseinandersetzen möchten.

Münster Robert Jan Berg

Schröder, Winfried: **Ursprünge des Atheismus**. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1998. 618 S. (Quaestiones. Themen und Gestalten der Philosophie 11), Ln DM 167,00 ISBN: 3–7728–1918–4

Der Vf. legt mit diesem materialreichen, gut lesbaren und instruktiven Buch seine überarbeitete Habil. vor (1996: FU Berlin). Es bietet dem interessierten Leser zwar keine zureichende systematische Reflexion zu den ‚Ursprüngen des Atheismus', aber eine Fülle gut dokumentierter historischer Informationen. Immerhin enthält es auch beachtenswerte Anregungen zur systematisch-philosophischen Betrachtung des behandelten Themas. Die Untersuchung besteht nach der Einleitung (15–20) aus sieben Abschnitten (21–394). Das Buch gewinnt zusätzlichen Nutzen durch den Anhang mit Angaben zur Datierung, Zuschreibung und Überlieferung der Hauptquellen, durch die ausführliche Bibliographie und die umfangreichen Register zu Sachen, Begriffen und Namen. Die beiden ersten Abschnitte des Hauptteils behandeln grundsätzliche und methodische Fragen zum Atheismus-Begriff (I. Atheismus und Heterodoxie: 21–44; II. Die Exzeptionalität des Atheismus in der Geschichte der Philosophie: 45–87); die vier folgenden Abschnitte untersuchen Formen der Metaphysik- und Religionskritik; zunächst geht es um die Vorbereitung des Atheismus (III.: 89–178), dann um die Kritik des Theismus (IV.: 179–262), weiterhin um die Wurzeln des Atheismus (V.: 263–320) und um die beiden Gestalten des frühen Atheismus (VI.: 321–388). Der Hauptteil endet mit einer Schlußbemerkung (VII.: 389–394).

Die den Vf. treibende Frage lautet (15): „Wie – und wann – kam es dazu, daß die einst für die Mehrzahl der Menschen fraglos gültige und aus der Sicht nahezu aller Philosophen wohlbegründete Annahme der Existenz Gottes, eines Welturhebers oder einer transzendenten Weltursache, mit Gründen bestritten wurde?" Der Vf. hat die Absicht, einen „trennscharfen Begriff des Atheismus" zu verwenden (17 und passim), entgegen einem „‚weichen' Atheismusbegriff" (21), der eher auf eine allgemeine Heterodoxiegeschichte zielt. Der favorisierte ‚trennscharfe Begriff' wird eher beiläufig eingeführt (22: „Bestreitung der Existenz Gottes"; 26, von Gaskin übernommen: „Atheismus als ‚lack of belief in supernatural agents – God, gods, demons, or any abstraction intendes as a substitute for thes'"; 67 geht es um „die Existenz eines höheren Wesens").

Dem Vf. ist die Frage zu stellen, wie trennscharf ein Atheismusbegriff ist, laut dem Atheisten nicht nur die Existenz von Gott, von Göttern und Dämonen, sondern auch die Existenz aller Kräfte bestreiten, die als Ersatz für die genannten Wirklichkeiten fungieren können. Der Atheist, der ohne Surrogat für Gott und Göttliches auskommt, muß vermutlich noch gefunden werden. Gewiß werden Atheisten das, was sie glauben, nicht als Surrogat bezeichnen, sondern umgekehrt behaupten, daß der Glaube an Gott und Götter Täuschung oder Selbsttäuschung sei. Wie auch immer: die Absicht des Vf.s, mit einem trennscharfen Atheismusbegriff zu arbeiten, mag den Leser zwar hoffnungsvoll stimmen, hat aber wenig Aussicht auf Erfolg. Es wundert deshalb nicht, daß der Vf. seine eigene Zielsetzung durchkreuzt und darauf verzichtet, „sich nur mit *manifesten* und nur mit *theoretisch ausformulierten* Artikulationen des Atheismus" zu befassen (27). Solche eindeutigen Artikulationen des Atheismus sind offenbar nur im sechsten Abschnitt des Hauptteils exklusiver Gegenstand der Untersuchung (321–388: „Materialistische Weltanschauung und kritische Skepsis: Die beiden Gestalten des frühen Atheismus"). Der Vf. sieht selbst, daß er auch die „mutmaßlichen Vorstufen" des Atheismus in den Blick nehmen muß (39), um „ein historisches Verlaufsprofil der Geschichte des Atheismus" herausarbeiten zu können (38). Als Vorstufen, „die das Aufkommen des neuzeitlichen Atheismus begünstigt" haben, nennt er „v. a. die radikale Bibelkritik, die antichristliche religionsgeschichtliche Komparatistik, der Angriff auf die christliche Dogmatik, der offenbarungskritische Naturalismus bzw. Deismus" (44).

Im zweiten Abschnitt des Hauptteils entfaltet der Vf. seine wohlbelegte These, daß von „einer kontinuierlichen Geschichte des Atheismus seit der Antike (...) keine Rede sein" kann (45), daß der Atheismus des Mittelalters „ein Produkt historiographischer Legendenbildung ist" (57), daß der „in den Dokumenten nicht belegte Atheismus der Renaissance (...) ein Phantom der alten *defensores fidei* und der Tertiärliteratur oder das Resultat einer ideologisch interessierten Unterstellungshermeneutik" ist (62) und daß noch „in der Frühneuzeit (...) die Bestreitung des Daseins Gottes nicht zum Spektrum der tatsächlich vertretenen philosophischen Positionen" gehört (64). Noch bis in die Mitte des 18. Jh.s sei der Theismus weithin als eine theoretisch dem Atheismus überlegene Position anerkannt gewesen.

Die Ausführungen zur antiken Philosophie schließen mit der These (57): „Der Gedanke, daß es keine Götter gibt, und auch die metaphysisch-prinzipientheoretische Position des Atheismus gehören zum Horizont der antiken Philosophie, und zwar, wie Platons *Nomoi* belegen, bereits der vorchristlichen Ära. Aber keine dieser beiden Positionen ist, soweit wir wissen, je von einem Griechen oder Römer als seine Ansicht vertreten worden." Im Blick auf das Mittelalter hält der Vf. alle herangezogenen Testimonien für wertlos (58). So liefere Ermenogildo Bertola, der Atheismus im Mittelalter nachzuweisen sucht, nie Selbstzeugnisse (58), sondern Rückschlüsse aus Angriffen theologischer Apologeten, die jedoch der Neigung gefolgt seien, „mit Kanonen auf Spatzen zu schießen" (59). Auch die Behauptung des Atheismus in der Renaissance verstoße „gegen fundamentale hermeneutische Regeln" (60). Wie Bertola im Blick auf das Mittelalter, so trete Davidson im Blick auf die Renaissance dem Leser „buchstäblich mit leeren Händen entgegen"; er sei „nicht imstande, auch nur eine einzige atheistische Quelle zu präsentieren" (63). Ähnliches gelte für die Frühneuzeit. Zwar sei der Begriff der Formen des Atheismus differenzierter geworden (66f); es sei aber immer noch strittig, „ob es *de facto* Menschen gibt, die die Existenz eines höheren Wesens leugnen (67). Der Vf. hält fest (70): „Bevor Friedrich Heinrich Jacobi am Ende des Zeitalters der Aufklärung den Verdacht äußerte, daß eine konsequent rationalistische und systematische Philosophie in Atheismus münden muß, hatte die Philosophie fast einhellig als Bollwerk gegen den Atheismus und nicht als dessen Einfallstor gegolten."

Allerdings sei der theoretische Atheismus Ende des 17. Jh.s als „tatsächlich vertretene Ansicht" aufgetreten (77), z. B. in den „handschriftlich kursierenden

Flugschriften" Martin Knutzens (420). Dennoch habe der Theismus „die guten Gründe auf seiner Seite" gehabt, da „die philosophisch-metaphysische Basis der Religion stabil" war und der Apologetik mit „der Entwicklung der exakten Naturwissenschaften (...) sogar neue Kräfte" zuwuchsen (77). Signifikant sei Francis Bacons vielzitiertes Diktum gewesen: „a little philosophy inclineth man's mind to atheism; but depth in philosophy bringeth men's minds about to religion" (79). Nachdem die alte Lehre von der Urzeugung experimentell widerlegt war, habe die Physikotheologie so großes Gewicht gewonnen, daß der Atheismus „aus Diderots wie auch Voltaires Sicht als Grundlage einer Erklärung der Biosphäre nicht mit dem Theismus konkurrieren" konnte (81f). Hermann Samuel Reimarus, der bekanntlich „keine sachfremden Rücksichten auf religiöse Traditionen" genommen hat (82), habe in der theistischen Schöpfungslehre „das einzige Modell" gesehen, „das angesichts der unüberbrückbaren Kluft zwischen der belebten und der unbelebten Natur die Entstehung der Biosphäre erklären kann" (83). Anhand von La Mettries Schriften habe Reimarus seine These begründet, „daß der Verzicht auf theistische Erklärungsgründe den Rückfall in vorwissenschaftliche Vorstellungen erzwingt" (84). Der Vf. resümiert, daß „in der Reimarus-La Mettrie-Kontroverse (...) der Atheismus nicht nur ein Ausnahmephänomen, sondern auch eine aus naturwissenschaftlicher Perspektive untaugliche Annahme gewesen zu sein" scheint (86).

Die „Religionskritik unterhalb der Schwelle des Atheismus", die der Vf. im dritten Abschnitt untersucht, wird weitgehend als „eine politisch-antiklerikale Kampfansage" gedeutet, in der es „um die Schwächung der *Macht* des Christentums" gehe (89). Da der ‚offenbarungskritische Naturalismus' jedoch das Übernatürliche durch das ‚Natürliche' verdrängt habe, sei er zur Vorstufe des ‚materialistischen Atheismus' geworden (92). Besonders hervorgehoben werden „die Vielzahl, Heterogenität und Verschränkung der gegen den Theismus und das Christentum aufgebotenen Argumente" (93). Die Kritik von Bibel, Offenbarung und Dogmen, die der Vf. an konkreten Beispielen darstellt, wird als „philologisch-historische Religionskritik" verstanden. Wo „in atheistischen Texten von ihr Gebrauch gemacht" werde, sei sie „ein strategisch gefordertes Supplement der philosophischen Widerlegung des Theismus" (134). Der Abschnitt endet mit Hinweisen zur „Erosion der natürlichen Religion" (156–173), die förmlich nach der kritischen Behandlung lechzen, die Kant später durchgeführt hat. Der Rez. wundert sich, daß der Vf. keine entsprechenden Hinweise gibt; zwar tritt der Name Kant auf – laut Register: 83, 93 (tatsächlich 94), 306, 380f – aber in eher untypischen Zusammenhängen. So finden sich zwar historische Hinweise zur Geschichte des Verhältnisses von Moral und Religion, ein Sinn für die systematischen Schwierigkeiten der „theonomen Lohn- und Strafmoral" scheint indessen zu fehlen (162f). Der Abschnitt endet mit dem Hinweis, daß die historische, soziologische und psychologische Erklärung der Entstehung des Gottesbegriffs zunächst als „ein Argument *für* und nicht gegen die Annahme der Existenz Gottes" aufgefaßt wurde, so daß die Religionskritik die Rationaltheologie solange nicht gefährden konnte, als „deren Gottesbeweise unangefochten waren" (178).

Den Wendepunkt markiert demnach die „Kritik der philosophischen Theologie", die im vierten Abschnitt untersucht wird. Der frühneuzeitlichen Apologetik sei „ein antischolastischer und zugleich unzeitgemäßer Zug eigen" gewesen. Sie habe sich mit dem kosmologischen Argument und dem Argument ‚e consensu omnium' begnügt, das ontologische Argument – sowohl in der anselmischen wie in der cartesischen Fassung – aber vernachlässigt und sich so mit dem Rahmen der Rationaltheologie begnügt, wie ihn schon Cicero oder Sextus abgesteckt haben (179f). Die Kritik hat sich infolgedessen gegen die beiden Beweise gewandt, die bei den Apologeten im Vordergrund standen (180). „Eine Prüfung der scholastischen Gottesbeweise wird in keinem der Texte unseres Corpus für nötig befunden"; die Auseinandersetzung der frühen Atheisten mit dem ontologischen Argument kennzeichnet der Vf. als oberflächlich (181). Die theologischen Apologeten hätten nur auf populärem Niveau argumentiert; sie seien – ebenso wie die frühen Atheisten – ohne Beziehung zur zeitgenössischen philosophischen Theologie gewesen (182f). Folgenschwer habe sich der Streit zwischen cartesianischen, thomistischen und Malebranche verpflichteten Rationaltheologen ausgewirkt, der am Ende „alle Gottesbeweisstrategien geschwächt" habe (183). Bei der Kritik des kosmologischen Arguments habe v.a. das Problem des Ausschlusses des ‚regressus in infinitum' eine Rolle gespielt (186). Zudem hätten die Kritiker der Gottesbeweise bestritten, daß „‚uns alle Zusammenhänge zugänglich und durchsichtig sin'", „‚wenn die Welterklärung ihren Ausgang von Gott nimm'" (192). Gegen die Geltung des teleologischen Arguments hätten sie erklärt, daß die empirische Basis nicht gegeben sei (unsere „Urteile über die Zweckmäßigkeit und Ordnung der Welt" seien nicht umfassend genug; 195) und daß sich aus den empirischen Prämissen nicht die erwünschte Folgerung ergäbe (197ff). Gleichwohl stellt der Vf. die Überlegenheit der zeitgenössischen Physikotheologie heraus, deren neue Argumente von ihren atheistischen Kritikern ignoriert worden seien (201f). Zur Kritik des Arguments ‚e consensu omnium', das schon von Cicero bemängelt worden ist, habe die Neuzeit „kaum Neues hinzugefügt" (203f). Das Hauptargument lautet (208): „Die κοιναὶ ἔννοιαι bzgl. eines höchsten Wesens lassen sich als ‚idées de notre enfance' entlarven" (208).

Nach der Kritik der Gottesbeweise durch die frühneuzeitlichen Atheisten untersucht der Vf. deren Beweise gegen die Existenz Gottes. Dabei geht es um die Widersprüchlichkeit des philosophischen Gottesbegriffs und seine Unverträglichkeit mit der religiösen Gottesvorstellung (209–213), um die Genealogie der Gottesvorstellung, um Ideologiekritik und Religionspsychologie (213–228), um politische und gesellschaftspolitische Einwände, um Antiklerikalismus (228–237), schließlich um das Theodizee-Problem (238–262). Zunächst hätten Religionskritiker „für einen Optimismus" votiert, „der das Negative überhaupt, einschließlich des physischen Übels, bestreitet", „um dem Erlösungswerk Jesu (‚la reforme que Jesus a fait') die Grundlage zu entziehen" (240). Als Motiv nennt der Vf. „die Entlastung von offenbarungstheologischen Zumutungen", „v.a. die Auseinandersetzung mit den religiösen Sünden- und Strafvorstellungen und besonders mit dem Sündenfalldogma" (241). Dabei sei in einer ‚Kosmodizee' das „Theodizeeproblem *a limine* zurückgewiesen" worden (242), aber mit schwachen Gründen: einerseits werde „die Nichtexistenz des Unvollkommenen behauptet" (243), andererseits werde dem Notwendigen an sich selbst eine Art (göttlicher) Vollkommenheit zugesprochen (244). Ausführlicher stellt der Vf. die Argumente dreier anonymer Schriften vor, des *Theophrastus redivivus*, des *Symbolum sapientiae* und des *Jordanus Brunus redivivus*. Er zeigt durch synoptische Gegenüberstellung, „daß der Sextus-Text vom *Theophrastus* fast wörtlich übernommen wurde" (250). Der *Theophrastus* weiche von Sextus nur „durch sein Ziel ab, die Nichtexistenz Gottes zu beweisen" (250). Sextus habe nachzuweisen versucht, daß „Gott nicht für die Dinge der Welt" sorgt (251). Der *Theophrastus* hingegen behaupte, daß es unmöglich sei, „die Annahme, ‚daß Gott existiert', zu ‚begreifen' (‚comprehendere'), widerspruchsfrei zu denken" (252). Das *Symbolum sapientiae* gehe insofern über den *Theophrastus* hinaus, als sich sein Autor berechtigt sieht, „die pyrrhonische Urteilsenthaltung aufzugeben und für die bestimmte Negation Gottes (...) Gewißheit zu beanspruchen" (253). Nach Hinweisen zu Pierre Bayle (254f) geht der Vf. zur Darstellung des *Jordanus Brunus redivivus* über, in dessen Theodizee-Kap. „die Analyse der Unterscheidung zwischen moralischen und physischen *mala*" der sachliche Schwerpunkt sei (258). Das Hauptargument laute, daß auch moralisch Schlechtes – besonders gegenüber Dritten – wie physische Übel auftrete. Die gegen die Annahme der Existenz Gottes gerichtete These des *Jordanus* faßt der Vf. so zusammen (260): „Ein allmächtiger Schöpfer wäre imstande gewesen, ‚allen Menschen eine unwiderstehliche Neigung zum Guten' zu verleihen, und seine Güte hätte ihn tatsächlich dazu bewegen müssen, dies auch zu tun." *Jordanus* (der sich hier den Kopf Gottes zu zerbrechen anschickt und offenbar meint, Gott hätte besser einen Automaten als die Welt geschaffen, in der Menschen es mit ihrer Freiheit und Verantwortung zu tun haben) ist am Ende gezwungen zu sagen, „daß die Natur ‚ganz und gar blind und bewußtlos' ist: ‚La nature est absolument aveugle & ses effets bons ou mauvais sont l'effet d'un concours qu'elle même ne prévoit pas'" (262). Rez. möchte anmerken, daß *Jordanus redivivus* zugleich den Wahrheitsanspruch seiner eigenen Auffassung destruiert, sofern diese nichts als ein blindes Produkt der Naturkausalität ist.

Der fünfte Abschnitt stellt die neue Wissenschaft von der Natur (264–302) und den neuzeitlichen Rationalismus (303–313) als „die beiden geläufigen Genealogien des Atheismus" heraus. Der Gegensatz zwischen Theismus und Naturwissenschaft wird an der naturwissenschaftlichen Wunderkritik (268–280), am Antifinalismus der Naturwissenschaft (280–285), an Gegenentwürfen zur Rationalpsychologie (286–291), an kosmologischen Gegenentwürfen (291–296) und an gegensätzlichen Theorien vom Ursprung des Lebens entfaltet (296–302). Nachdem der Vf. gezeigt hat, daß die Ursprünge des Atheismus früher liegen als gemeinhin angenommen, fragt er, ob die Meinung zutrifft, „daß erst im Laufe der Neuzeit die theoriegeschichtlichen Voraussetzungen für eine Verabschiedung des rationaltheologischen Gottesbegriffs gegeben waren" (263).

Der Vf. hinterfragt die weitverbreitete Ansicht, daß die Bestreitung der Existenz Gottes „eine Frucht der neuen Wissenschaft" sei, daß es „‚antireligious implications of the scientific revolution'" gegeben habe. Wer diese Ansicht vertritt, müsse erkennen, daß der Atheismus erst bei Späteren zum Durchbruch gekommen sei, „die ‚Newton's physics without Newton's god' betreiben wollten" (264f). Aber selbst „Laplaces Zurückweisung des Theismus als einer für die Kosmologie überflüssigen Hypothese" sei „weder die Geburtsurkunde des Atheismus noch als die authentische Auskunft über seine Entstehung zu nehmen" (265). Der Vf. zeigt, „daß das Gegenteil der Fall war: Es sei der Theismus gewesen, nicht sein Gegner, der sich die ‚*Late* Discoveries in Anatomy and Physick' und der übrigen empirischen Naturwissenschaften zunutze machen konnte" (266). Die Denunziation der Theologie als Hindernis für den Fortschritt der Wissenschaften durch Abbé Meslier qualifiziert er als „Selbststilisierung der Atheisten als Verbündete, ja sogar als (...) Förderer des Wissenschaftsfortschritts" (266). Der Vf. zeigt, „wie weit die Wunderkritik der frühen Atheisten von der *new science* entfernt ist" (280). Den „atheistischen Kritikern der Teleologie" sei es „nicht um Rettung der Phänomene, sondern um die Stützung ihrer weltanschaulichen Position" gegangen (285). Die Gegenentwürfe zur Rationalpsychologie seien ohne Beziehung zu den „Methoden oder Ergebnissen der empirischen Wissenschaft", sie stellten sich eher als „Ausläufer alter Naturphilosophien und zählebiger Parawissenschaften dar" (286). Z. B. sei „die Seelenlehre des *Traité* in eine spekulative Kosmologie" eingebettet, „in der sich die antike Lehre von der Feuernatur der Seele, die Weltseelenlehre und alchemistische Vorstellungen verbinden" (289). Ziel sei gewesen, „die Unsterblichkeit der Seele als ‚chimère' (...) zu erweisen, nicht, eine kohärente Theorie zu formulieren, deren Beschreibungs- und Erklärungsleistung sich mit der spiritualistischen Rationalpsychologie messen kann" (291).

Im Blick auf die Weltentstehung hätten die frühen Atheisten zwar versucht, „das Modell einer Schöpfung aus dem Nichts als widersprüchlich zu erweisen", aber selbst „kaum Gegenentwürfe zur theistischen Schöpfungslehre" entwickelt (291). Selbst der sonst „schnellfertige Meslier" habe sich hier auffällig zurückgehalten (vgl. Mesliers Ausspruch, 291: „C'est une difficulté de connoitre le principe du mouvement, et de sçavoir somment la matiere se peut mouvoir"). Den Rez. erheitert der Ausspruch eines ‚Atheisten' wie Stosch, der sagt, es handele sich um „eine ‚res notitiam hominum naturalem transcen-

dens'" (292). Der anonyme Verfasser der *Origine des êtres et espèces* habe auf „das antike Modell einer Entstehung des Universums durch zufällige Atomkonglomeration" zurückgegriffen (292); die *Diss. sur la formation du monde* suche „die Ursache der Welt in dieser selbst" (293); sie macht sie also zur ‚causa sui'. Die *Diss.* versuche aber, eine ‚petitio principii' zu meiden (unter äußerlicher Anlehnung an Descartes). Resümierend sagt der Vf. (294f): „Die Materie, aus der das Universum (...) besteht, war, wie ohne Begründung angenommen wird, in ihrem anfänglichen Zustand, in dem noch keine Bewegung existierte, ein Stoff ohne eine bestimmte dominante Qualität (...). Aus dieser ‚masse participante du fluide, et du sec, du mol et du ferme' (...) entstanden dann die als solche ausgeprägten Elemente. Nachdem diese allmählich ihre ‚maturité' erreicht hatten (...), konnten sie aufgrund ihrer Verschiedenheit nicht dauerhaft im Zustand der Ruhe verharren. Dies soll nun, obwohl der Prozeß der Heranbildung diskreter Elemente (...) aus dem anfänglich homogenen Materiefluidum in keiner Weise erklärt wird, der Ursprung der Bewegung sein, der die Annahme einer göttlichen Intervention überflüssig macht" (294f). Doch sei die *Diss.* „der vergleichsweise solideste Entwurf einer atheistischen Kosmogonie im Corpus der vor-d'Holbachschen Texte" (295). Die Motive der Atheisten seien nicht wissenschaftlicher Natur gewesen; der Vf. schließt (296): „Die Gegenhypothese einer Evolution des Universums wird als Instrument des Atheismus aufgestellt. Sie hat allein die Funktion, Gott als ein ‚Etre inutile' (...) zu erweisen".

Die Frage, ob „die Entstehung des Lebens überhaupt ohne die Annahme der Schöpfertätigkeit eines Welturhebers erklärt werden" kann, bildet den Schluß der Untersuchung des Verhältnisses der ‚neuen Wissenschaft von der Natur' zur Theologie (296). Obwohl die Urzeugungslehre (301: „La fermentation & la putréfaction produisent visiblement des animaux vivants") empirisch widerlegt und als „Irrtum der Alten durchschaut" gewesen sei, hätten Atheisten wie Stosch an der Ansicht festgehalten, „daß die Natur die Arten der Lebewesen ‚spontan hervorgebracht hat'" (298). Noch d'Holbach habe die Frage, „wie ein Sprung von der unbelebten zur belebten Materie möglich ist", „mit der Urzeugungslehre" beantwortet (301). Die Berufung auf die Urzeugungslehre wird als „ein von der Sache her abwegiger und im Hinblick auf d'Holbachs intellektuelle Redlichkeit entlarvender Versuch" erwiesen. Die fundamentalen Defizite seien nämlich zweifelsfrei gewesen, und der Nachweis schon erbracht worden, „daß Needhams Experimente mitnichten geeignet waren, die Annahme einer *generatio spontanea* zu rehabilitieren" (302).

Die „nachdrücklichsten Behauptungen eines Zusammenhanges zwischen ‚Rationalismus' und ‚Atheismus' finden sich laut dem Vf. besonders „bei Vertretern der katholischen Reaktion"; hier stehe der „Kampfbegriff ‚Rationalismus' (...) für eine ‚dreifache Negation' des christlichen Theismus", nämlich in bezug auf „Offenbarung, Gnade und Vorsehung" (303). Die unzutreffende These, der Atheismus sei „aus dem mit dem Schlagwort ‚Rationalismus' benannten, aber nicht genau definierten Syndrom hervorgegangen", sei v. a. „in der französischen Forschungsliteratur verbreitet" (303f). Buckleys These, der für Pascals Apologetik votiere, der Atheismus sei eine Folge der „Überforderung der Philosophie durch die ihr übertragene Aufgabe, die Existenz Gottes argumentativ zu sichern", verdient laut dem Vf. ebensowenig Beachtung wie die These der Atheisten, laut denen „die ‚Gotteserkenntnis (...) keinerlei rationale Struktur aufwies'", wie das der Kreis um d'Holbach insinuiert habe (304f). Für die Zeit vor d'Holbach erklärt der Vf. (307): „Ein anspruchsvoller Vernunftbegriff kennzeichnet – wenn wir von der atheistischen Metaphysik Mesliers (...) und seiner Rhetorik zunächst einmal absehen – die Position der Deisten unseres Corpus, nicht die der Atheisten." Viele Deisten hätten indessen „einem naiven Erkenntnisoptimismus" gehuldigt (308). So führt die Situation laut Meinung des Rez. zu eben den Fragen, denen Kant sich gestellt hat. Obwohl der Vf. einsichtig erklärt, von „der Annahme eines Zusammenhangs zwischen Atheismus und neuzeitlichem Rationalismus" bleibe nicht viel übrig (sie tauge „nur zur Erhellung des Hintergrunds der anti-theistischen Metaphysik Mesliers"), ist offenbar, daß sich auf diesem Feld zunehmend Fäden verknotet haben, die der kritischen Diagnose und Auflösung bedurften (312). Die These verwundert also nicht, daß „die eigentlich philosophische Gestalt des frühen Atheismus" in einer „Negation Gottes aus der Überzeugung" bestanden habe, „daß eine erste Philosophie überhaupt unmöglich ist" (313). Kant vertritt dazu die These vom Primat der praktischen Vernunft, das auf dem ‚einzigen Faktum der reinen Vernunft' beruht.

Der Rückblick auf den fünften Abschnitt stellt dem frühen Atheismus ein schlechtes wissenschaftliches Zeugnis aus. Seine Vertreter seien am selbstgesetzten Anspruch gescheitert, „die Phänomene ohne die ‚Hypothese Gott' erklären zu können" (314). Noch d'Holbachs *Système de la nature* beharre „auf empirisch widerlegten naturwissenschaftlichen bzw. -philosophischen Anschauungen" (315). Die treibenden Motive seien nicht wissenschaftlicher Natur gewesen, sondern das epikureische der Vertreibung der Angst und das Motiv des Antiklerikalismus (318). Wissenschaftliche Argumentationen seien nur aus taktischen Gründen hinzugezogen worden. Der Vf. resümiert (320): „Die ‚Hypothese Gott' *war* erforderlich, und deshalb konnten die Versuche, ohne sie eine Kosmologie, eine Reduktion psychischer Phänomene auf materielle Prozesse oder eine nichtkreationistische Erklärung des Ursprungs des Lebens zu leisten, nur scheitern."

Was der Vf. von atheistischen Werken zitiert, belegt deren Qualifizierung als „Vulgärmetaphysiken" (323). Früh habe sich die „paradox anmutende Vermischung antireligiöser und surrogathaft-quasireligiöser Elemente" angekündigt, die später in Haeckels *Monistischen Sonntagspredigten* aufgetaucht ist (327). Der ‚Pantheismus', die „Weltanschauung par excellence" (328), sei zwar mit „neuheidnischer Naturvergötterung" einhergegangen (329), es gehe aber nie um eine „Identifizierung Gottes mit dem raumzeitlichen Universum" (330). Vielmehr werde „der Gottesbegriff fallengelassen", indem man die „Personalität, Transzendenz und Spiritualität" Gottes aufgehoben und Gott nicht mehr als Prinzip begriffen habe (332). Explizite Identifizierungen („Universum, quod ipse Deus est") seien gehaltlos geblieben, da man die Vokabel ‚Deus' „aller Merkmale des Gottesbegriffs entleert" habe (333). Ein konsequenter Bruch mit dem Theismus sei nicht gelungen (342): „Der materialistische Atheismus konnte sich nur durch die Bestreitung der Personalität des ‚principe', also durch die Negation des Welt*urhebers* vom Theismus absetzen. Indem er der Normalgestalt einer Prinzipienmetaphysik verpflichtet blieb und allein die Systemstelle der Welt*ursache* neu besetzte, blieb er dem Theismus theorietypologisch verwandt."

Das Gewicht des sechsten Abschnitts liegt auf dem agnostischen Atheismus und seinen Quellen (343–388). Diese Atheisten hätten nicht nur die doktrinalen Grundlagen des Theismus verworfen, sondern sich auch geweigert, „das theoretische Pensum zu erfüllen, das die Vertreter des ‚weltanschaulichen' Atheismus mit ihren hoffnungslos unzulänglichen Mitteln zu erfüllen suchten" (322). Der Vf. beginnt mit dem Fideismus und seinen skeptizistischen Gegnern. Zu Beginn der Neuzeit sei der Skeptizismus zunächst in Gestalt des Fideismus aufgetreten. Der Zweifel, der sich gegen alle „mit Vernunftargumenten gesicherten Wahrheiten" richtet, diene im Fideismus als „Ausgangspunkt für die Unterwerfung der Vernunft unter eine Wahrheit höherer Ordnung: die durch göttliche Offenbarung (und das kirchliche Lehramt) mitgeteilte *doctrina christiana*" (346). Zwar anerkennt der Vf. die „apologetische Zielsetzung des Fideismus", er konzediert auch, daß die Zerstörung der Rationaltheologie „in konstruktiver Absicht" geschehen sei (348f), doch habe „der fideistische Skeptizismus den frühen Atheismus entscheidend inspiriert, und dies lange, bevor Pascal und Bayle zu den unwillentlichen Anregern des antireligiösen Radikalismus der Aufklärung wurden" (351). Denn die gegen den Dogmatismus der philosophischen Theologie zielenden Argumente seien „nun gegen den Theismus als solchen gerichtet" worden (352).

Der Atheismus sei v. a. als Konsequenz des skeptizistischen Verfahrens aufgetreten, „Doktrinen nach Maßgabe *praktischer Interessen* zu evaluieren" (352, vgl. 352–356). Es habe jedoch auch eine andere Reaktion auf den Fideismus gegeben, nämlich den Versuch zu zeigen, „daß der Rekurs auf praktische Interessen untauglich ist, Wahrheitsansprüche von Theorien zu bewerten" (352; vgl. 356–362). Dabei spielt die „Kosten-Nutzen-Relation à la Charron bzw. Pascal" eine entscheidende Rolle, weil sie nun auch „zuungunsten des Theismus" gewendet worden sei (356). Wieder fügt der Rez. hinzu, daß die geistige Situation ersichtlich zu Antworten drängt, die Kant gegeben hat (z. B. zur Unterscheidung zwischen pragmatischer und reiner praktischer Vernunft). Jedenfalls sei der Mangel des fideistischen Skeptizismus, der die Möglichkeit der pyrrhonischen ἐποχή nicht in Rechnung gesetzt habe, „der entscheidende Anstoß zur Herausbildung des agnostischen Atheismus" geworden (362). Die so angedeutete Entwicklungslinie wird danach anhand einzelner Beispiele durchgezogen (362–388). Am Ende stehe der agnostische Atheismus, der „das ‚Eingeständnis unserer nicht behebbaren Unwissenheit' als Bedingung der Irrtumsvermeidung" empfiehlt und den Verzicht „auf metaphysische Letztbegründungen" verlangt: er anerkenne die Rätselhaftigkeit der großen Fragen, meine aber „die große Antwort des Theismus (...) mit Gründen als falsch zurückweisen" zu können (387f).

Obwohl der Vf. in der Schlußbemerkung feststellt, „daß der Atheismus bereits im 17. Jh. als ein nicht auf Antiklerikalismus zu reduzierender philosophischer Standpunkt entwickelt worden ist", bemerkt er auch die Wirksamkeit theorieexterner Faktoren und fragt, welchen Anteil „*sekundäre Rationalisierungen* theorieexterner Impulse" haben (389). Dem materialistischen Atheismus attestiert der Vf. argumentative und wissenschaftliche Schwäche; gerade die materialistischen Atheisten – nicht die Theisten – hätten ein ‚sacrificium intellectus' auf sich nehmen müssen, um ihre Position vertreten zu können (392). Von der argumentativen Schwäche des materialistischen Atheismus hebe sich der agnostische Atheismus jedoch deutlich ab. Der Vf. schließt seine Untersuchung mit der Feststellung, „daß der agnostische Atheismus, verglichen mit dem atheistischen Materialismus, der ihn ganz in den Schatten stellte und der Aufmerksamkeit der Philosophiehistoriker bis heute entzog, die *pars sanior*, die eigentlich philosophische Gestalt des frühen Atheismus war" (394). Diesem Urteil des Vf.s mag man zustimmen können; der Rez. empfiehlt aber die Frage zu bedenken, ob der Agnostizismus, wenn er positiv atheistisch wird, wirklich als *pars sana* gelten kann. Denn man braucht kein Agnostiker und kein Gegner jeder Form philosophischer Theologie zu sein, die kraft der endlichen Vernunft des Menschen nach Wahrheit und Weisheit sucht, um mit Augustinus sagen zu können (*sermo* 117,5): „de deo loquimur, quid mirum si non comprehendis? si enim comprehendis, non est deus."

Schröders ertragreiche Untersuchungen des frühen Atheimus der Neuzeit sind mit nüchternem Sinn geschrieben und bieten dem Leser eine Fülle von Belehrungen. Der Vf. trägt insbesondere zur Konkretisierung der vorkantischen philosophischen Situation bei. Insgesamt bestätigen seine Untersuchungen die These, daß der Atheismus seit seinen ersten Ausformungen keine überlegene wissenschaftliche Weltdeutung bietet, also auch nicht durch Impulse aus der wissenschaftlichen Forschung in Gang gekommen ist. Vielmehr scheint er von Anfang an Ausdruck des Kampfes um die göttlichen Prädikate und um die Zentralposition im Ganzen des Seienden gewesen zu sein, wie er später bei Feuerbach in Ansätzen, bei Nietzsche und Ni-

colai Hartmann in voller Deutlichkeit zur Sprache kommt. Zu beachten ist auch, daß diese Selbstbehauptung des Endlichen zuweilen auch in Resignation und ἐποχή gesucht wird (vgl. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft. Lieder des Prinzen Vogelfrei*; Kritische Studienausgabe, 3,645: „ich warte wie ein Hund, / Es kommt kein Zeichen"). Hinzuzufügen ist aber auch: wo der Theismus in einer Form auftritt, die das Endliche als Endliches herabsetzt, so daß nur dem Unendlichen wahres Sein zukäme, provoziert er nicht unberechtigt Gegenwehr, die den Menschen unweigerlich an lauterem Lob Gottes hindert. Die Frage, ob das Unbegreifliche als Gott gelobt werden kann oder als unerwünschte, feindliche Macht (gleich ob man sie Gott, Natur oder Schicksal nennt) abgelehnt wird, markiert das entscheidende Problem. Diese Frage zu beantworten, ist keine leicht zu lösende Aufgabe, da es in ihr um die Göttlichkeit Gottes und den bleibenden Sinn des endlichen Seins des Menschen geht. Diese Frage nach dem wahren Sein und Sinn ihres zeitlichen Daseins beunruhigt alle Menschen und läßt sie tätig werden. Sie hat noch Heideggers Denken ausdrücklich bewegt und in Atem gehalten. Sie wird die zentrale Aufgabe des Denkens bleiben, solange das Denken für die Fragen offen ist, die sich durch die metaphysische Naturanlage der menschlichen Vernunft stellen. Denn diese finden erst im absolut Unbedingten Ruhe.

Eichstätt Norbert Fischer

Thomas, Andreas Maria: **Das Ende des Mythos Sozialismus.** Vom Scheitern der sozialistischen Politik und Theologie. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 341 S. (Salzburger Schriften zur Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie, 15), kt DM 95,00 ISSN: 0721–4324 ISBN: 3–631–43037–X

Auch nach dem Zusammenbruch des Imperiums der Sowjetunion und des als Legitimation dienenden Marxismus-Leninismus besteht Anlaß, die marxistische Ideologie nicht einfach aus den Augen zu verlieren. Denn da die alten Machthaber keineswegs alle aus ihren Positionen entfernt sind und viele sie wieder zu übernehmen versuchen, gilt es um so mehr, die marxistische Utopie kritisch zu reflektieren. Denn die Faszination von Marx kann durchaus wieder virulent werden, selbst wenn die aus der Herrschaft verdrängten Funktionäre nicht an sie geglaubt haben sollten. Deswegen soll hier auf eine Diss. von 1989 hingewiesen werden, die noch vor der Wende erarbeitet und einige Jahre später publiziert wurde.

Der Vf. intendiert einen kritischen Beitrag zum Marxismus sowie zu dessen aktuellen Auswirkungen in der Theologie der Befreiung. Als Leitmotiv dient ihm der Terminus „Mythos", den er im Marxismus ebenso wie in der Theologie der Befreiung gegeben sieht. Er geht von der Annahme aus, „daß eine Theorie des Sozialismus ohne mythische Form der Weltdeutung undenkbar wäre" (7).

Um seine These zu belegen, behandelt Thomas zunächst die Lehre von Marx sowie dessen persönliche Affinität zum Mythos, der ihm in spezifischer Weise zur Selbststilisierung dient, und schließlich die Verbindung von marxistischem Sozialismus und Mythos. Dabei greift der Vf. nicht nur auf die klassischen Vertreter wie Marx oder Engels zurück, sondern weist immer wieder auch auf spätere Vf. hin, vornehmlich Marxisten oder auch Sozialisten.

Schon in der Einleitung macht T. deutlich, daß marxistische Intellektuelle zwar behaupteten, jeweils die Unterdrückten und folglich Unmündigen, zur eigenen Emanzipation nicht Fähigen mit Hilfe der einzig angemessenen Wissenschaft und der aus ihr folgenden revolutionären Praxis befreien zu wollen; doch kann er zeigen, daß es ihnen viel eher und viel mehr um Mobilisierung der Glaubenskräfte (bes. 21) und um die Wegbereitung eines messianischen Reiches (22) ging.

Im folgenden Durchgang durch das Werk von Marx läßt der Vf. die Kontinuität der Leitlinien zutage treten, daß die alten Götter, die alte Weltordnung, die ewigen Wahrheiten ebenso wie der status quo abgeschafft werden sollen (37, 59, 66, 107). Dabei stellt Marx weniger Hegel auf die Füße als vielmehr die Philosophie auf den Kopf (51). Das „Reich der Freiheit" kann nämlich nur auf dem „Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen" (so mit einem Marx-Zitat, 111). Marx sah sein Ziel, dieses Reich herbeizuführen, nicht primär als denkerische oder politische Aufgabe, sondern als seine messianische Mission (116).

Im zweiten Abschnitt dieses ersten Teils erläutert T., daß Marx eine letztlich mythisch strukturierte Konzeption entworfen und für seine eigene Person Mythologeme verwendet hat. In einem frühen Gedicht schwört Marx „Gott" Rache, der „mir alles hingerissen, fortgewälzt in Schicksalsfluch und Joch" (123). In seiner Diss. hat er den Haß des Prometheus gegen „all' und jeden Gott" formuliert, der „das menschliche Selbstbewußtsein nicht als oberste Gottheit" anerkennt (133). Nicht von ungefähr las Marx immer wieder Aischylos und Shakespeare in der Originalsprache (133).

Im dritten Abschnitt über die Verbindung von Sozialismus und Mythos, entfaltet T. dann seine These, gestützt etwa auf Vf. wie Ernst Topitsch mit dessen Konstatierung des Mythos, an dem Marx festhielt (139), oder auf Leszek Kolakowski mit der Feststellung der religiösen Funktion des Marxismus (143), daß Marx seine Adressaten „mystifizieren" oder „dämonisch" belehren will (156). Nicht nur bei Lenin (148ff), sondern bei nicht wenigen anderen Intellektuellen wie Arthur Koestler (158) oder v. a. wie André Gide (160) weist der Vf. Nachwirkungen solcher Rezeptionen mythischer oder religiöser Vorstellungen auf, wie sie Marx selbst vertreten hat.

Im zweiten Teil wendet sich T. dann der Theologie der Befreiung zu, die nach seiner Darstellung wesentlich sozialistische Konzepte und gleichfalls sozialistische Mythen aufgenommen hat. Dabei weist er über Revolutionäre wie Ché Guevara (168) hinaus auf solche christlichen Theologen, die sich für den Befreiungskampf einsetzen und theologische Kategorien und Bilder für die (weltliche) Befreiung verwenden. Als ein extremes Beispiel solcher Theologisierung bzw. Mythifizierung nennt T. die Zurechnung von Marx „zur Kategorie der Propheten Israels" (169 als Zitat von José Miranda).

Als Arbeitshypothese charakterisiert T. die Befreiungstheologie als „*Theologie des mythischen Sozialismus*" (172). Als Beleg führt er die Schlußresolution der Bischofskonferenz in Medellin von 1968 an, in der die besondere Bedeutung jenes rettenden Gottes hervorgehoben wird, der Israel aus Ägypten befreit hat (180). Es geht somit um den alttestamentlichen Befreiungsgott, der die dominante Gottesvorstellung der Theologie der Befreiung geblieben ist. Diese Vorstellung weist der Vf. auch und nicht zuletzt bei Gustavo Gutiérrez nach, der sie mit dem Marxismus verschmolzen hat (187ff). Für seine Kritik stützt sich T. besonders auf die vatikanische Kritik an der Theologie der Befreiung (193–200).

Die Problematik des sozialistischen Konzepts der Befreiungstheologie sowohl aufgrund ihrer Methode als auch inhaltlich macht T. an einer Fülle von Beispielen deutlich (203–231), wobei er besonders Nicaragua hervorhebt (232–242). Zentral zum Thema gehört sein Versuch, sozialistische Mythen in der Befreiungstheologie aufzuweisen. T. führt viele Nachweise an, etwa, daß Mose ein „echter Politiker" war (so 246 mit Segundo Galilea). Auch hier spielt wiederum der befreiende Gott des Alten Testaments eine herausragende Rolle (so bes. 274).

Blickt man auf das ganze Buch, so fallen die ständigen kritischen Beurteilungen auf, denen man vielfach wird zustimmen müssen. Besonders aufschlußreich ist der erste Teil. Was hier an Zitaten von Marx selbst oder von Zeitzeugen sowie auch von späteren Vf.n aufgeführt wird, ist in dieser Drastik weitgehend unbekannt. In welchem Maße nämlich Marx selbst an Macht interessiert war (etwa 119), sollte ebensowenig übersehen werden wie die mythische, man könnte auch sagen, ‚religiöse' Verbrämung; nicht von ungefähr kann man bei Marx lesen, er wolle in sein zerrissenes „Allerheiligstes" nun „neue Götter" hineinsetzen (37). Und betroffen liest man eine briefliche Aussage von Ernst Bloch an Georg Lukács, alle Menschen in Rußland und im Westen würden sich „an der Hand genommen fühlen", sie würden „weinen müssen und erschüttert und in der großen bindenden Idee erlöst sein", für die Bloch beansprucht, der „Paraklet" zu sein, der zu den Menschen „gesandt" ist, die „in sich den heimkehrenden Gott erleben und verstehen" werden (22).

Nicht minder kritisch lesen sich Aussagen der Theologen, etwa belegt bei Leonardo Boff, der nicht „Theologie im Marxismus, sondern Marxismus in der Theologie" betreiben will (264).

Das Buch hat zweifellos seine Stärken dort, wo es Mythologeme in Selbststilisierung und im Konzept von Marx sowie seinen Gefolgsleuten diagnostiziert. Es leidet aber an dem Mangel, daß es nicht nur „mythisch" und „pseudoreligiös" gleichsetzt (143), sondern doch auch von sozialistischen und christlichen Mythen in einem Atemzug spricht (272). Es fehlt also die deutliche Differenzierung zwischen „mythisch" und „christlich", zwischen „mythologisch" und „theologisch". Aufgrund einer solchen Differenzierung wären auch jene Aspekte deutlich herauszuarbeiten gewesen, die tatsächlich eine theologische Legitimierung der Gewalt und nicht nur deren Mystifizierung (248) betreiben. Denn richtig ist die Feststellung, daß der Marxismus von Anfang an wesentlich mythische Impulse eingesetzt hat, aber eben auch, daß der Mythos den christlichen Glauben ersetzen sollte (so 260).

Es war zweifellos ein schwerwiegender Irrtum, daß viele lateinamerikanische und nicht nur dortige Theologen glaubten, unter Inspiration des Marxismus nicht nur Theologie, sondern auch Weltverbesserung treiben zu können; T. hat in manchen Passagen seiner Arbeit zu Recht auf diesen Irrtum hingewiesen.

Daß allerdings die Anliegen der Theologie der Befreiung doch nicht allein von hierher zu beurteilen sind, hat T. leider völlig außer acht gelassen. Vielleicht konnte er die zehnte Auflage der „Theologie der Befreiung" von Gustavo Gutiérrez von 1992 nicht mehr zur Kenntnis nehmen, in der Gutiérrez das ärgerlichste Kap. der vorausgegangenen Auflagen seit 1972 „Christliche Brüderlichkeit und Klassenkampf" ersetzt hat durch „Glaube und gesellschaftlicher Konflikt". Und schon bei der Edition seiner Arbeit hätte T. merken müssen, daß der wissenschaftliche Sozialismus kein „Altersasyl" an theologischen Fakultäten gefunden hat (gegen 272).

Das zweigeteilte Buch über Marx und den Marxismus einerseits und die Theologie der Befreiung andererseits bleibt also zwiespältig. Doch bedenkenswert bleibt, Mythos und Marxismus in dieser Weise zusammen gesehen und nicht nur den Mythos im Marxismus, sondern den Marxismus als Mythos freigelegt zu haben. Die Ausführungen des ersten Teils ergeben reichhaltigen Anlaß zur Nachdenklichkeit.

München Ernst Feil

Sozialwissenschaften

Wintels, Andreas: **Individualismus und Narzißmus.** Analysen zur Zerstörung der Innenwelt. – Mainz: M. Grünewald 2000. 334 S., kt DM 56,00 ISBN: 3–7867–2280–3

Wintels unternimmt den Versuch, die kultursoziologischen Untersuchungen zur Individualisierung und zur Erlebnisgesellschaft mit der Diskussion über narzißtische Störungen in ein Gespräch zu bringen.

So „ermöglicht die Selbstpsychologie gegenüber einem ausschließlich soziologischen Zugang, die vernachlässigte subjektive Seite des Individualisierungsprozesses stärker zu berücksichtigen, seine nach innen geschlagene Problematik zu beleuchten" (67). Am Ende seines Buches skizziert W. auch einige theologische Aspekte des möglichen Weges aus der Krise.

Die Entwicklungspsychologie geht davon aus, daß das Kind in seiner frühesten Entwicklung zwischen ‚*Sich*' und seiner ‚*Umwelt*' wenig (32, Anm. 7) zu unterscheiden vermag. In einem Bild gesprochen kann man sagen, daß das Kind gleichsam ohne Selbst-Bewußtsein sich selbst eine ‚Welt von Bedürfnissen' ist. In dieser Phase des primären Narzißmus ist es wichtig, daß die Mutter-Kind-Beziehung, aus der das sog. Urvertrauen in die Verläßlichkeit der vom Ich zu trennenden Umwelt und Mitwelt entsteht, stabil ist. Erweist sich nämlich für das noch nicht selbstbewußte Kind, daß die Welt als Horizont nicht ichhaft erlebter Bedürfnisse und Bedürfnisbefriedigungen eine Un-Welt ist, d. h. daß es keine Gewohnheiten im Blick auf (geregelte) Versagungen und Erfüllungen von Bedürfnissen entwickeln kann, sondern daß die Bedürfnisse eher zu ‚regelmäßigen Unregelmäßigkeiten' und Versagungen führen, dann kann es zu tiefgreifenden psychischen Störungen kommen. Der Säugling ist dann nämlich nicht mehr in der Lage, angstfrei mit seiner Umwelt zu kommunizieren.

Durch die zahlreichen Rollenunsicherheiten, wertemäßigen und emotionalen Entwurzelungen und die Orientierung an einer Kultur individueller Bedürfnisbefriedigung, wird nun eine stabile Kontinuität der ersten Lebensphase in vielen Sozialisationsprozessen aufgrund der kulturell gewandelten „‚chronischen' Atmosphäre" (36) in der Familie nicht mehr gewährleistet. So kann es für das Kind nicht mehr so einfach zur Bildung eines grundlegenden Vertrauens in seine Welt und damit in sein Selbst kommen.

Ohne dieses grundlegende Vertrauen in die Verläßlichkeit der Um- und Mitwelt ist eine realitätsgerechte Lebensgestaltung nicht möglich. Erst wenn nämlich die Mutter-Kind-Beziehung Quelle für die glückende Befriedigung der kindlichen Bedürfnisse ist, kann es auch danach streben, diese Welt zu gestalten und damit sich und die Welt nicht nur unterschieden, sondern auch differenziert zu sehen (45).

Kann das Kind hingegen keine „Selbst- und Objektkonstanz" (45) aufbauen, dann gerät es sozusagen in ‚Perspektivlosigkeit'. Perspektivlosigkeit bedeutet Ungerichtetheit von Bedürfnisbefriedigungen. Selbst und Welt stellen sich dann als eine „Wüste" (47) dar, die keinen Halt geben kann.

Nun sollen fantastische „Selbstobjekte (...) die Lücke in einem defizitären System offener Selbstgrenzen schließen" (50).

Als Konsequenz dieser Disposition kommt es zu einer Verweigerungshaltung gegenüber dem Realitätsrisiko narzißtischer Kränkungen. Weltangst und Hinordnung zu Schein-Welten, die narzißtische Gleichgewichtszustände versprechen, werden erstrebt. Die Psychologie vermeldet nun in den letzten Jahrzehnten ein Ansteigen narzißtisch bezeichenbaren Verhaltens. Zwar kann man den narzißtischen Menschen aus psychischen Strukturen heraus deuten, nicht aber das Ansteigen narzißtischer Störungen. So kann man von der Voraussetzung ausgehen, daß Narzißmus und Konsumkultur im Kontext des Individualisierungsprozesses der Moderne in der Erlebnisgesellschaft eine wechselseitige Verbindung eingehen.

Der Ungerichtetheit von Bedürfnisbefriedigungen kommt unsere Konsumkultur entgegen. Der Mensch wird hier ja im behavioristischen Kontext als umfassendes emotionales Bündel betrachtet, das man in willkürliche Richtungen manipulieren kann. Ziellose, blinde Aktivität ist daher der wesentliche Ausgangspunkt für den idealen Konsumenten. Die „werbepsychologischen Kampagnen zielen mit ihren Manipulationstechniken darauf ab, den Gebrauchswert der Produkte zugunsten einer Nutzung für das narzißtische Gleichgewicht in den Hintergrund treten zu lassen" (192).

Modernität bedeutet u. a. auch das Herausgerissenwerden aus traditionalen Zusammenhängen und die damit verbundene Zunahme von Entscheidungsprozessen über das eigene Leben. Aus dem Schicksal wird der Zwang zur Wahl des eigenen Lebens. Mit dem Verlust vergleichende Maßstäbe bietender Einbettung in Tradition bzw. in Traditionen muß ein neuer Orientierungsmaßstab gesucht werden. Dieser Orientierungsmaßstab ist die Selbstgestaltung der Individualität, die allerdings weitgehend in der Konsum- und Leistungskultur den Lifestyle-Experten überlassen wird.

„Eine Identität im Sinne eines das aktuelle Geschehen überdauernden Selbstbildes würde die Anpassung an wechselnde Aktualitäten nur stören, nicht dagegen eine plurale Identität nach Art unzusammenhängender Momentaufnahmen im zeitlichen Ablauf, ein ‚Stunden-Ich' (Benn) oder Saison-Selbst" (75).

Nicht mehr die lineare Geschichtszeit, die von einer Einbettung in Tradition vorausgesetzt wird, prägt das Erleben, sondern eine Art Punktualisierung des Weltprozesses. Wenn nämlich vergleichende Maßstäbe schwinden, dann muß alles jetzt und hier immer wieder individuell erlebt werden im Blick auf eine Selbstgestaltung, die ihrer geschichtlichen Maßstäbe obsolet geworden ist. Das Erlebnis und nicht mehr die in Tradition eingebettete reflektierte Erfahrung bestimmen die neuen Lebensentwürfe.

In Auseinandersetzung mit Simmel, Beck, Sennett, Habermas, Schulze u. a. stellt W. dann die kultursoziologischen und -philosophischen Bezüge zu seiner Selbstpsychologie dar.

Mit der Gewohnheit, Erlebnisse zu erzeugen, geht die Notwendigkeit einher, Erlebnisse zu steigern. Es kommt zu dem Versuch, Erlebniserzeugung zu beschleunigen, dies führt den modernen Menschen zu einer „wurzellosen Wanderschaft" (146) durch das Leben als einer „Bruch-Beschleunigungs-Biographie" (169). Gerade die Verdichtung des Zeittaktes, die Erlebnis-Kumulation bewirkt es aber, daß Erlebnisse sich nicht mehr einprägen können. Wer besonders intensive Erfahrungen haben möchte (Erfahrungen und nicht Erlebnisse!) muß zwischen den einzelnen Erlebnissen, aus denen intensive Erfahrungen entstehen sollen, Zeit haben, diese reflexiv – zu Erfahrungen hin – zu verarbeiten. Genau dieser Zeit beraubt sich der erlebnisorientierte Mensch, der Erlebnisse häufen möchte. Aus dieser Situation resultiert die Tendenz des erlebnisorientierten Subjekts zur Destabilisierung.

So stellt sich das Problem: „Welches Ausmaß an synchroner Dezentrierung und diachroner Diskontinuität können die Individuen verkraften, ohne nachhaltig Schaden an ihrem Selbst zu nehmen, ohne notorisch überfordert und dauerhaft destabilisiert zu werden?" (150).

Damit das gehäuft auftretende Erlebnis noch in irgendeiner Weise eine Intensität haben kann, muß das erlebende Subjekt sich selber etwas darüber vormachen. Erlebniserwartungen müssen das Erlebnis überdecken, um aus dem Erlebten noch ein intensives Erlebnis machen zu können. „Im Übermaß der Stimuli" (175) wird die als „Größenphantasie ausweisbare Fortschrittsideologie" (175) zum Rettungsanker. Noch mehr scheint noch schneller möglich, ohne daß es eine Zielvorgabe geben darf, weil das fantasierte Größenselbst nicht endlich sein darf und somit keine ‚objektive' Zielvorstellung akzeptieren kann. Aus dem ‚Wahren, Schönen und Guten' wird auf diese Weise das schöne Erlebnis und dieses durch „Ästhetisierung" (190–217) unserer Lebenswelt zum Maßstab des Lebens.

Eindrucksvoll stellt W. dann die Auswirkungen der narzißtischen Erlebnisgesellschaft auf die „Paar- und Familiendynamik" (218–249) dar, wobei er zunächst bedauernd feststellt, daß die Forschung sich noch immer am „Modell der klassischen Kernfamilie orientiert" (236).

In den abschließenden Teilen „Kommunitarismus: Zu einer Kultur sozialer Empathie" (258–399) und „Theologische Implikationen der Selbstpsychologie" (300–324) skizziert W. realitätsbewußt und ohne emphatische Rezeptur Perspektiven der Problembewältigung.

Nur ein Mensch, der seine eigene „Unvollkommenheit" (263) existentiell annimmt und diese Annahme zugleich mit der Annahme anderer Menschen in ihrer Unvollkommenheit verbindet (267), kann zu einem Selbst finden, das sich von „fremdbestimmte(m) Getriebensein()" (277) unterscheiden kann. Kulturell entspricht diesem Selbstbild eine nicht umgekehrt narzißtische Größenphantasien auslebende „Verzichtskultur" (282).

Einem solchen redlichen Umgang mit der eigenen Endlichkeit wird das nach dem „apatheia-Axiom" entworfene Bild von Gott als leidenschaftslosem erstem Beweger nicht gerecht.

(Mit dem Terminus „metaphysisch" [301f] sollte hier etwas vorsichtiger umgegangen werden. Nicht alle Metaphysik ist ‚statisch'. Besser wäre es, hier von einem *ontotheologischen* Gottesbild zu reden.)

Das Gottesbild des seiner Erlösungsbedürftigkeit bewußten Menschen ist das Bild eines Bündnispartners, der in solidarischer Nähe zum leidenden Menschen befindlich (303) doch in seiner Alterität gegen alle Bilder der Größe bilderlos bleibt. Ebenso wie Gott nicht zum Objekt narzißtischer Größenphantasien werden darf, so darf auch die Kirche nicht zur Kompensation von Ohnmachtgefühlen dienen (313).

Wer sich mit Becks und Schulzes Thesen auseinandersetzt, sollte dieses gut lesbare und inspirierende Buch als ergänzenden Gedankengang lesen.

(In der Hoffnung auf zu erwartende weitere Arbeiten des Autors zum Thema sei diesem ein für ihn grundlegendes Werk empfohlen, das seine Fragestellung in religionswissenschaftlicher und philosophischer Blickrichtung aufgreift und das der Rez. im Literaturverzeichnis vermißt: H. Vierling, *Die Profane Alltags-Religion. Ein Beitrag zum integralen Religionsverständnis*, Frankfurt am Main: Lang 1994.)

Gießen Linus Hauser

Spiritualität

Pinckaers, Servais: **Das geistliche Leben des Christen**. Theologie und Spiritualität nach Paulus und Thomas von Aquin. – Paderborn: Bonifatius 1999. 342 S. (AMATECA. Lehrbücher zur katholischen Theologie, 17/2), geb. DM 78,00 ISBN: 3–89710–031–2

Es gibt in der Gegenwart wie in der Vergangenheit nicht eben viele Versuche, die christliche Spiritualität in ihrer Gesamtheit darzulegen. Das vorliegende Buch des belgischen Dominikaners Servais Pinckaers wagt dieses Experiment und bietet in einem Bd „eine theologische Einführung ins geistliche Leben" (18).

Der Vf. beginnt damit, daß er die Trennung von Moral, Asketik und Mystik in der Neuzeit skizziert und einen „Vorschlag zu einer Wiedervereinigung von Moraltheologie und Spiritualität im Rahmen einer Tugendlehre" macht: „Radikal im Ursprung steht (...) der Gedanke einer Freiheit, die mit der Sehnsucht nach dem Guten und nach Glück verbunden ist. Diese Freiheit ist nämlich nicht mehr als Indifferenz in der Wahl zwischen dem Guten und dem Bösen definiert, sondern als Hingezogensein zum Guten, wobei das Böse Mangel am Guten ist" (36). Dabei formen die Tugenden das „Handeln als Frucht des Zusammenwirkens zwischen der ‚eingießenden', inspirierenden Gnade und der Freiheit, die diese Gnade durch das Ja des Glaubens aufnimmt und die sich durch tätige Liebe mit ihr verbindet" (37).

Dieses Programm christlicher Spiritualität entfaltet der Vf. ausgehend vom Wort Gottes in der Heiligen Schrift als „der ersten Quelle der Theologie" (48).

Fundiert und im besten Sinn des Wortes ‚diskussionswürdig' sind seine Ausführungen „zur Frage der geistlichen Schriftlesung". Auf wenigen S. finden sich beachtenswerte Gedanken zu einer Lektüre der Heiligen Schrift im Sinn der Schrift: „Die christliche Spiritualität beruht (...) auf einer spirituellen Interpretation, die in den Heiligen Schriften selbst schon zu finden ist" (77). Ausgangsbasis dafür „ist die neue Art und Weise, wie die Apostel und die urchristliche Gemeinde die Schrift gedeutet haben. Darin tritt in den Mittelpunkt der Geschichte die Person Christi, in der sich Gottes Verheißungen, die Prophetenworte und Bilder erfüllen" (76). P. regt eine „Erfahrungsexegese" an, „die sich zwar keineswegs außerhalb der historischen Lektüre stellt, über diese jedoch hinausführt" (74), „weil sie nicht so sehr den Worten und Ideen, sondern dem Umgang mit den Wirklichkeiten entspringt, für die sie steht" (77). Er spricht deshalb „im Unterschied zu einer einfach literarischen oder historischen Lektüre" von einer „Reallektüre". „‚Real-' deshalb, weil sie uns an die Tiefenwirklichkeit dessen heranführt, was die Schriftworte bedeuten, und weil wir darin die Wahrheit dieser Lehre erfahren, die uns im Kern unseres Seins trifft, wenn wir sie in die Praxis umsetzen" (74).

Diese christologische Schriftorientierung bleibt nicht auf die ersten Kap. beschränkt, sondern durchzieht und prägt das ganze Werk. Insofern buchstabiert der Vf. selbst durch, was er als Kern christlicher Spiritualität beschreibt: Die in der Gnade durch den Glauben verwirklichte Lebenseinheit mit Christus, die in der Liebe wirksam ist. Die Wirklichkeit dieses „neuen Gesetzes" wird entfaltet in tiefen und gleichzeitig lebensnahen Ausführungen über die „spirituelle Innerlichkeit", die „innere Erfahrung", Glauben, Hoffnung und Liebe, das Gebet, die „christliche Aszese", die Sakramente, die Kirche und Maria. Dabei bietet das Kap. über den Glauben (158–173) eine kleine theologisch-spirituelle Erkenntnislehre, die man jedem Theologiestudierenden in die Hand geben möchte (mit Ausnahme des Abschnitts über Charles de Gaulle). In einem weiteren Kap. überraschen den Leser ungewöhnliche, aber aufschlußreiche Gedanken zum Verhältnis von christlicher Spiritualität und naturwissenschaftlich orientierter Wissenschaft auf der Grundlage eines weit gefaßten Kontemplationsbegriffs (281–295). Am Ende steht eine prägnante „Skizze einer Geschichte der katholischen Spiritualität" (307–332).

Mit seiner Darstellung der christlichen Spiritualität legt der Vf. gleichzeitig den Versuch vor, mit Hilfe einer Tugendlehre Moraltheologie und Spiritualität wieder stärker miteinander zu verbinden, „damit die erstere wieder zu einer spirituellen Dynamik und letztere zu einer soliden Grundlage findet" (19). Hier bleibt auch nach dem Buch von P. sicher einiger Gesprächsbedarf. Doch lohnt sich diese Auseinandersetzung angesichts der Tatsache, daß „die Spiritualität nicht als eine Art zusätzliches Wahlfach zu den sittlichen Imperativen dazukommt, sondern eine wesentliche und spezifische Dimension der christlichen Sittlichkeit darstellt" (126).

Gerade deshalb hätte die Relevanz christlicher Spiritualität für die Gestaltung der Gesellschaft deutlicher aufgezeigt werden können, als es in dem vorliegenden Buch geschieht. Überhaupt kommen moderne Ansätze in Theologie und Spiritualität zu kurz – auch wenn der Horizont des Vf.s wesentlich weiter ist, als es der Untertitel des Buches mit seinem Hinweis auf Paulus und Thomas von Aquin anzeigt. Die zahlreichen bibliographischen Hinweise sowie das Literaturverzeichnis bieten eher eine (französischsprachig orientierte) Zufallsauswahl als präzise Literaturhinweise. Zudem werden an vielen Stellen französischsprachige Ausgaben angeführt, obwohl entsprechende deutsche vorhanden sind (z. B. 61: Maria-Eugen Grialou, *Ich will Gott schauen*, Freiburg, Schweiz: Paulusverlag 1993).

Insgesamt aber bietet das Buch von P. einen soliden Grundkurs der Spiritualität, der sich an den biblischen Paradigmen orientiert und sie von der Geschichte der Theologie und Spiritualität her beleuchtet. Es sei jedem empfohlen, der sich für eine genuine Darstellung katholischer Spiritualität interessiert.

Münster Stefan Zekorn

Dogmatik

Anmerkung

Aufgrund eines Computerfehlers wurde das Buch von Ralf Miggelbrink: „Der Zorn Gottes" (ThRv Nr. 3 / 2001, Sp. 214–218) in der Rubrik „Exegese des AT" publiziert. Es gehört jedoch in die Rubrik „Dogmatik".

Liturgiewissenschaft

Nachruf

Balthasar Fischer, von 1950 bis 1980 Prof. der Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Trier, starb am 27. 6. 2001 im 88. Lebensjahr. Er gehörte zu den Mitbegründern der Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgikdozenten und war 1975/77 Präsident der von ihm ebenfalls mitbegründeten weltweiten ökumenischen „Societas Liturgica". Bis 1998 war er 2. Vorsitzender des Deutschen Liturgischen Instituts, dessen Wissenschaftliche Abteilung er jahrzehntelang leitete. Als Berater der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz (seit 1949) und Konsultor der römischen Gottesdienstkongregation (seit 1975) erwarb er sich weltweit höchstes Ansehen durch seine Mitarbeit an der Erneuerung der römischen Liturgie (z. B. Initiation von Kindern wie Erwachsenen) wie der im deutschen Sprachgebiet. Mit ihm starb der letzte bedeutende Liturgiewissenschaftler, der noch das Entstehen der Konstitution Sacrosanctum Concilium des II. Vatikanums aktiv begleitet hat (Bibliographie und Curriculum vitae: B. Fischer, Redemptionis mysterium. Studien zur Osterfeier und zur christlichen Initiation, hg. v. A. Gerhards / A. Heinz, Paderborn 1992).

Kurzrezensionen

Saberschinsky, Alexander: **Warum die Guten nicht die Dummen sind**. Katholische Soziallehre heute. – Trier: Paulinus 1999. 184 S., kt DM 24,80 ISBN: 3–7902–0086–7

Der Vf. gibt eine Einführung in die Katholische Soziallehre als Prinzipienlehre anhand der Sozialenzykliken der Päpste. Deren Weisungen will er an bestimmten aktuellen Themen – Menschenrechte, soziale Gerechtigkeit, Arbeitslosigkeit, Globalisierung – als „nicht nur theologisch, sondern auch rational" (sic!) begründete Normen ausweisen (20). Die durch zahlreiche Wiederholungen geprägte Darstellung bleibt jedoch meistens im Allgemeinen; wenn die sozialethische Auseinandersetzung brisant zu werden verspricht, ist der Vf. mit dem Hinweis auf die Weisungskraft der Soziallehre mit dem Thema bereits fertig. Die Frage, *wie* die normative Orientierung der

Sozialprinzipien für die Politik fruchtbar gemacht werden kann, wird nicht gestellt. Aktuelle Debatten innerhalb der christlichen Sozialethik spielen kaum eine Rolle; die spärlich rezipierte Literatur stammt zu einem erheblichen Teil aus den 60er Jahren. M. H. S.

Ökumene – wohin? Bischöfe und Theologen entwickeln Perspektiven, hg. v. Bernd Jochen Hilberath / Jürgen Moltmann. – Tübingen / Basel: A. Francke 2000. X, 147 S. (Kontakte, 9), kt DM 36,80 ISSN: 0949–7277 ISBN: 3–7720–2528–5

Das vorliegende Buch dokumentiert eine Tübinger Vortragsreihe, in der man die Grundfrage nach der Zukunft der ökumenischen Bewegung im „Kontext der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (31. 10. 1999) stellte. Zehn Beiträge, darunter je zwei von Karl Lehmann und Bernd Jochen Hilberath, sind sozusagen Bausteine zur Beantwortung der Frage: „Ökumene – wohin?" Es geht u. a. um das Konzept von Kirchengemeinschaft, um Möglichkeiten zur Überwindung der Kirchenspaltung, um Konfessionalität. Insgesamt ein guter, wenn auch selektiver Einblick in den Stand der Ökumene. H. E. W.

Das Wesen des Christentums in seiner evangelischen Gestalt. Eine Vortragsreihe im Berliner Dom. Mit Beiträgen von Christine Axt-Piscalar / Wolfgang Huber / Eberhard Jüngel / Wolf Krötke / Martin Kruse. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2000. 132 S. (Veröffentlichungen aus der Arnoldshainer Konferenz), pb. DM 19,80 ISBN: 3–7887–1824–2

Eine Vortragsreihe im Dom von Berlin, angeregt von der Evangelischen Kirche der Union, stellt die Frage nach dem Wesen des Christentums in seiner evangelischen Form.

Die Vorträge werden in der Reihe „Veröffentlichungen aus der Arnoldshainer Konferenz" hier der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Die Referenten bzw. Verfasser: Eberhard Jüngel (2x), Wolf Krötke, Martin Kruse, Wolfgang Huber und Christine Axt-Piscalar. Auch für den katholischen Leser eine anregende und informative Lektüre. H. E. W.

Leppin, Hartmut: **Die Kirchenväter und ihre Zeit.** – München: C. H. Beck 2000. 125 S. (Wissen in der Beck'schen Reihe), kt DM 14,80 ISBN: 3–406–44741–4

Der Vf. versucht, ausgetretene Pfade zu verlassen und acht wichtige Kirchenväter in allgemein verständlicher Weise darzustellen, sowohl ihr Leben als auch ihre wichtigsten Werke. Es sind dies (aus dem Osten): Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomos und (aus dem Westen): Ambrosius, Hieronymus, Augustin und Gregor der Große. Über terminologische Optionen mag man streiten, z. B. „nizänisch" zu sagen statt „orthodox" oder „katholisch". Auf jeden Fall bietet das Taschenbuch einen sehr lebendigen Zugang zu den Kirchenvätern, die ja, zumindest bei Studierenden, als etwas „verstaubt" gelten. Das geht jedoch auf Kosten des jeweiligen theologischen Profils – Lebenswege lassen sich allemal narrativ leichter erschließen als theologische Denkgebäude. H. E. W.

Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen, hg. v. Franz Kohlschein / Peter Wünsche. – Münster: Aschendorff 1998. XXVII, 394 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 82), kt DM 128,00 ISSN: 0076–0048 ISBN: 3–402–04062–X

Liturgiewissenschaftliche und kunstwissenschaftliche Forschung im Bereich des mittelalterlichen Kirchenbaus zu verschränken, hatte sich das 4. Bamberger Liturgiewissenschaftliche Forschungskolloquium 1995 vorgenommen. Die Ergebnisse liegen als Sbd, ergänzt u. a. durch eine ausführliche Bibliographie, ein Quellen- und Literaturverzeichnis, vor.

Dem mittelalterlichen Liber Ordinarius kommt in der Erörterung mit Blick auf Raum/Orte, Zeit/Abläufe und Bewegung große Bedeutung zu. Auf aktuellem Forschungsniveau wurden die liturgischen Traditionen mit den kunstgeschichtlichen und denkmalpflegerischen Befunden zum Bamberger Dom, der Trierer Doppelkirchenanlage und den Kathedralen von Münster, Breslau, Prag und den Kollegiatskirchen des Kölner Apostelnstiftes und der Essener Stiftskirche in Verbindung gesetzt. Erwähnenswert ist insbesondere die erstmalige zusammenfassende Darstellung der festen Ausstattung des Bamberger Domes bis zum Ausgang des Mittelalters. Trotz vielfältiger gegenseitiger Bezugnahmen, die ohnehin durch die Quellenarbeit vorgegeben sind, bleibt der transdiziplinäre Anspruch weitgehend uneingelöst. Dennoch sind die Einzeldarstellungen wichtige Beiträge zur jeweiligen Forschung. C. L.

Zima, Peter V.: **Theorie des Subjekts.** Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne. – Tübingen / Basel: Francke 2000. XIV, 454 S. (UTB für Wissenschaft, 2176), kt DM 39,80 ISBN: 3–7720–2970–1 (Francke) / 3–8252–2176–8 (UTB)

Bei diesem interdisziplinären Durchgang durch die Subjekttheorie der Neuzeit aus philosophischer, soziologischer, psychoanalytischer und literaturwissenschaftlicher Perspektive konzentriert sich der Vf. vor allem auf die Subjekttheorien und Subjektkritiken des 20. Jh.s. Dabei steht die Darstellung und Auseinandersetzung mit der Kritischen Theorie sowie postmodernen und poststrukturalistischen Theorien im Zentrum. Der Vf. legt zudem unter dem Titel „dialogische Subjektivität" eine eigene Subjekttheorie vor, die sich vorrangig an der *Negativen Dialektik* Adornos zu orientieren versucht. S. W.

Leuenberger Kirchengemeinschaft. Gemeinschaft reformatorischer Kirchen in Europa. Das christliche Zeugnis von der Freiheit. Texte und gemeinpädagogische Zugänge zu den Texten. – Frankfurt: Lembeck 1999. 286 S. (Leuenberger Texte, 1–5), kt ISBN: 3–87476–348–X

Wer heute in der Ökumene mitreden will, kann auf diese Dokumentensammlung nicht verzichten. In Heft 1 liegt dreisprachig (deutsch, englisch, französisch) die „Leuenberger Konkordie" von 1993 vor, Heft 2 enthält die Konsensdokumente der Leuenberger Kirchengemeinschaft zu den Sakramenten, zu Amt und Ordination, in Heft 3 findet man Dokumente zur ethischen Urteilsfindung. Heft 4 kommentiert die Konsultationen zwischen der Leuenberger Kirchengemeinschaft und den Kirchen der Meissener- und Porvooerklärung (leider sind diese Erklärungen selber nicht enthalten). In Heft 5 geht es um Texte zum christlichen Zeugnis von der Freiheit und Kommentaren dazu. H. E. W.

Stalder, Kurt: **Sprache und Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes.** Texte zu einigen wissenschaftstheoretischen und systematischen Voraussetzungen für die exegetische und homiletische Arbeit, hg. v. Urs von Arx unter Mitarbeit von Kurt Schori und Rudolf Engler. Freiburg / Schweiz: Universitätsverlag Freiburg 2000. 486 S. (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 38), kt DM 72,00 ISBN: 3–7278–1241–9

Mit dem vorliegenden, posthum edierten und um Bibliographie und Biographie ergänzten Sbd liegt so etwas wie die Summe theologischen und philosophischen Denkens des bekannten Schweizer Theologen vor. Sprach- und erkenntnistheoretisch fundiert unterbreitet er in den Manuskripten die theoretischen Grundlagen seines erfahrungsbezogenen Interpretationsansatzes und wendet diese auf die biblische Textarbeit bzw. homiletische Arbeit an. Ein von Rudolf Engler verfaßter Kommentarteil beschäftigt sich eigens mit dem Verhältnis Stalders zu dem französischen Strukturalisten Saussure. Ein 176 S. starker Abschnitt enthält die Nachschrift einer Vorlesung, in welcher der Exeget über das Gesamt seiner Theologie („Meine Theologie" [260ff]) Rechenschaft gibt. Stalders eigener Anspruch („Wir formulieren immer auf dem neuesten Stand der Dinge und müssen das tun." [261]) läßt ihn hierin zu wissenschaftstheoretischen wie auch revelatorischen und am Rande auch christologischen Fragen verantwortet Stellung beziehen. Damit wird der Sbd nicht nur zu einer guten Grundlage für die exegetische und homiletische Arbeit, sondern bietet zahlreiche grundlegende Reflexionen, die als unabdingbar für theologisches Denken zu gelten haben. M. W.

Zehner, Joachim: **Arbeitsbuch Systematische Theologie.** Eine Methodenhilfe für Studium und Praxis. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998. 192 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–579–00400-X

Dieses Buch möchte Studierenden helfen, Grundschritte dogmatischen Arbeitens kennenzulernen und einzuüben. Näherhin bietet es sich als Begleitlektüre in Proseminaren an, möchte aber auch für Hauptseminararbeiten, Examens- und Diplomarbeiten Anleitungen geben. Darüber hinaus soll es auch Religionslehrern, Pfarrern usw. helfen. Es geht also um praxisbezogene Arbeitsstrategien für methodisch-theologisch-systematisches Arbeiten. Besonderen Wert legt der Vf. (Humboldt-Univ. Berlin) auf dogmatische Fallstudien. Besondere Aufmerksamkeit verdienen die „Beigaben": Hinweise zur Internetbe-

nutzung, Vorstellung von *Basisliteratur* zu dogmatischen Hauptthemen usw. H. E. W.

Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den 13 Büchern. Unter Mitarbeit von Maria Bettetini u. a., hg. v. Norbert Fischer / Cornelius Mayer. – Freiburg: Herder 1998. XVI, 684 S. (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte, 1), kt DM 178,00 ISBN: 3–451–26624–5

In einer wissenschaftlichen Zeitschrift darauf hinzuweisen, daß die Confessiones des Augustinus zur absoluten Spitze der Weltliteratur gehören, erübrigt sich eigentlich. Ihre Rezeptionsgeschichte ist enorm; sie haben die Tiefenschichten der europäischen Geistesgeschichte maßgeblich geprägt. Dennoch sei dieser Hinweis erlaubt, um die Bedeutung des hier anzuzeigenden Buches nachdrücklich zu unterstreichen. Mit ihm liegt nun eine Gesamteinführung und -interpretation vor, die, von ihrer Konzeption her betrachtet, ihresgleichen bisher nicht kennt. Neben einer Einführung (durch den inzwischen verstorbenen E. Feldmann) in das literarische Genus und das Gesamtkonzept der Confessiones finden sich Interpretationen (jeweils versehen mit reichlichen Literaturangaben) zu den einzelnen Büchern, die immer auch eine Hinführung zu Augustinus selbst darstellen und dabei zugleich dessen bleibende Aktualität deutlich machen. Ein bibliographischer Anhang schließt den Bd ab. M. S.

Miethke, Jürgen: **De potestate papae.** Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhem von Ockham. – Tübingen: Mohr Siebeck 2000. X, 346 S. (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe, 16), Ln DM 158,00 ISSN: 0937–5740 ISBN: 3–16–147480–5

Dieses Buch des Heidelberger Historikers Jürgen Miethke untersucht die päpstliche Amtskompetenz im 14. Jahrhundert im Kontext der Entstehung und Wirkung politischer Theorie. Die Darstellung zeigt wichtige Perspektiven für das (spätere) Verhältnis von Staat und Kirche auf, da ja in der damaligen Debatte an Universität und Herrscherhof Grundlagenarbeit geleistet wurde. H. E. W.

Ohly, Christoph: **Sensus fidei fidelium.** Zur Einordnung des Glaubenssinnes aller Gläubigen in die Communio-Struktur der Kirche im geschichtlichen Spiegel dogmatisch-kanonistischer Erkenntnisse und der Aussagen des II. Vaticanum. – St. Ottilien: Eos 2000. XLIV, 362 S. (Münchener theologische Studien, 3. Kanonistische Abteilung, 57), geb. DM 68,00 ISBN: 3–8306–7024–9

Das Zweite Vaticanum hat in der Kirchenkonstitution den „sensus fidei" (neu) ins theologische Gespräch gebracht (LG 12). Der Einbindung des Kirchenrechts in das Geheimnis der Kirche verpflichtet, versucht der Vf., selber Kanonist, eine ekklesiologisch-verfassungsrechtliche Einbindung des Glaubenssinns der Gläubigen in Wesen und Sendung der Kirche zu leisten. H. E. W.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Auf den Spuren einer Ethik von morgen; hg. v. Theo Faulhaber / Bernhard Stillfried. – Freiburg: Herder 2001. 218 S., gb. DM 48,00 ISBN: 3–451–27574–0: 13–21: Antes, Peter: Die ethische Relevanz der Weltreligionen für die Welt von morgen; 22–26: Friedlander, Albert H.: Ethik morgen: Spurensuche nach einer verschütteten Menschlichkeit. Die Gebote des sich offenbarenden Gottes in einer vielfältig sich wandelnden Welt; 27–33: Korff, Wilhelm: Grundfragen einer Ethik des Rechts; 34–45: Borchmeyer, Dieter: Goethes Weltethos und die Zukunft; 46–51: Noelle-Neumann, Elisabeth: Weltethos und Zusammenstoß der Zivilisationen. Der Einbruch der Empirie in die Sozialwissenschaft; 52–61: Karmasin, Matthias: Die Begründung von Ethik und die Mediatisierung der Lebenswelt; 65–74: Neisser, Heinrich: Die moralische Dimension in der Politik; 75–86: Bretschneider, Rudolf: Vom Kapitalismus ohne Kapitalisten. Wirtschaftsethik in Ostmitteleuropa; 87–92: Gillessen, Günther: Ethos im Journalismus; 93–109: Jochum, Manfred: Journalistische Ethik in Verantwortung; 110–123: Steinmann, Horst: Unternehmensethik in der modernen Gesellschaft; 124–126: Arlt, Rudolf: Unternehmerische Ethik zwischen Anspruch und Wirklichkeit; 127–131: Kapsch, Georg: Ethik in Wirtschaft, Politik und Gesellschaft; 132–135: Longin, Hellmut: Fünf Thesen zu einer unternehmerischen Ethik zwischen Anspruch und Wirklichkeit; 139–145: Kotschral, Kurt: Gibt es eine Biologie der Ethik?; 146–150: Huber, Johannes: Ethik in der Medizin und der Wissenschaft – Grenzen des Machbaren; 151–179: Mieth, Dietmar: Biopolitik, Bioethik, Theologie; 180–195: Schockenhoff, Eberhard: Brauchen wir eine neue Ethik?; 196–203: Ruis, Helmut: Ethische Konsequenzen der Gentechnik im Rahmen der Ethik von Naturwissenschaft und Technologie; 204–211: Meyer-Abich, Klaus Michael: Die Selbstvergessenheit des Menschen in der Natur. Wege der wiederzufindenen Menschlichkeit.

Aus der Umkehr leben. Hans Joachim Iwand 1899–1999, hg. v. Bertold Klappert / Manfred Schulze. – Neukirchen-Vleun: Neukirchener 2001. 202 S. (Veröffentlichungen der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, 4), kt DM 38,00 ISBN: 3–7887–1814–5: 9–14: Kock, Manfred: Gedenket euer Lehrer (Hebr. 13,7); 15–29: Seim, Jürgen: Hans Joachim Iwand. Biographische Skizze; 31–46: Faulenbach, Heiner: Hans Joachim Iwand im Kirchenkampf; 47–78: Schulze, Manfred: Hans Joachim Iwand: Kampf um Luther im Dritten Reich. Rechtfertigung, Erfahrung und Ideologie; 79–96: Zur Mühlen, Karl-Heinz: Das Lutherverständnis Hans Joachim Iwands; 97–114: Sauter, Gerhard: Theologisches Feuer. Hans Joachims Iwands Anstöße für evangelische Theologie und Kirche; 115–170: Klappert, Bertold: Die Thora ist in sich immer geistlich. Der Weg H. J. Iwands mit dem Thema »Gesetz und Evangelium«; 171–182: Smolik, Josef: Hans Joachim Iwand und die Christen in der Tschechoslowakei; 183–197: Grözinger, Albrecht: Die Homiletik Hans Joachim Iwands.

Biblica Vol. 82 Fasc. 1, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2001. 600 S., Lit 80.000 (Euro 41,32) pro Jahr ISSN: 0006–0887: 1–16: Kraus, T. J.: Ad fontes: Gewinn durch die Konsultation von Originalhandschriften am Beispiel von *P. Vindob.* G 31974; 17–50: Brandt, P.-Y. / Lukonovich, A.: L'adresse a Jésus dans les évangiles synoptiques; 51–78: Levieils, X.: Juifs et Grecs dans la communauté johannique; 79–83: Migsch, H.: Zur Bedeutung von מלא *Niph^{c}al* in Num 14,21 und Ps 72,19; 84–92: Reymond, E. D.: Sirach 40,18–27 as ‚*Tôb*-Spruch'; Lang, M. / Messner, R.: Gott erbaut sein himmlisches Heiligtum. Zur Bedeutung von אֲנָרָתוֹ in Am 9,6; 93–98: Bord, L.-J.: La loi, le droit et la justice. Réflexions sur les droits cunéiformes et biblique. A propos de deux livres récents; 108–111: Schoors, A. M.V. Fox, A Time to Tear Down and a Time to Build Up. A Rereading of Ecclesiastes; 112–115: Byrskog, S.: C. S. Keener, A Commentary on the Gospel of Matthew; 115–117: Campbell, W. S: W. Dabourne, Purpose and Cause in Pauline Exegesis. Romans 1.16–4.25 and a New Approach to the Letters; 117–120: Talbert, C. H.: R. F. Collins, First Corinthians; 121–126: Bachmann, M.: K. Kuula, The Law, the Covenant and God's Plan. Vol. I.: Paul's Polemical Treatment of the Law in Galatians; 126–129: Plisch, U.-K.: P. Luisier, Les citations vétéro-testamentaires dans les versions coptes des èvangiles; 130–146: Kremer, J.: Was an den Bedrängnissen des Christus mangelt. Versuch einer bibeltheologischen Neuinterpretation von Kol 1,24.

Biblica Vol. 82 Fasc. 2, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2001. 600 S., Lit 80.000 (Euro 41,32) pro Jahr ISSN: 0006–0887: 153–177: Volgger, D.: Die Adressaten des Weisheitsbuches; 178–206: Heil, J. P.: The Chiastic Structure an Meaning of Paul's Letter to Philemon; 207–231: Parker, F. O.: ‚Our Lord and God' in Rev 4,11: Evidence for the Late Date of Revelation?; 232–243: Joosten, J.: La prosopopée, les pseudo-citations et la vocation d'Isaie (Is 6,9–10); 244–252: Gardner, A.E.: Daniel 7,1–14: Another Look at its Mythic Pattern; 253–263: Callan, T.: The Christology of the Second Letter of Peter; 264–269: Polak, F. H.: Joab and David in Double Vision; 270–273: Otto, E. / Witte, M.: Die biblische Urgeschichte; 273–277: Berry, D.K. / De Hoop, R.: Genesis 49 it its Literary and Historical Context; 277–280: Labahn, A.: J. E. Dyck, The Theocratic Ideology of the Chronicler; 280–282: Van Leeuwen, R. C.: C. G. Bartholomew, Reading Ecclesiastes; 282–286: Claudel, G.: P. Balla, Challenges to New Testament Theology; 286–288: Lambrecht, P. J.: S. Hillert, Limited and Universal Salvation; 288–293: Byrne, B.: Gieniusz, Romans 8:18–30: „Suffering Does Not Thwart the Future Glory; 293–298: Zwickel, W.: T. L. Thompson, The Bible in Histoy.

Biblica Vol. 82 Fasc. 3, hg. v. Pontificio Instituto Biblico. – Roma: 2001. 600 S., Lit 80.000 (Euro 41,32) pro Jahr ISSN: 0006–0887: 305–324: Lambrecht, J.: The Fool's Speech and Its Context: Paul's Particular Way of Arguing in 2 Cor 10–13; 325–344: Dautzenberg, G.: Überlegungen zur Exegese und Theologie von 2 Kor 4,1–6; 345–362: Whitekettle, R.: Rats are Like Snakes, and Hares are Like Goats: A Study in Israelite Land Animale Taxonomy; 363–384: Marx, A.: L'impureté selon P. Une lecture théologique; 385–401: Migsch, H.: „Eingehalten worden sind die Worte Jehonadabs". Zur Interpretation von Jer 35,14; 402–409: Kilgallen, J. J.: The Obligation to Heal (Luke 13,10–17); 410–417: Brenk, F.E. / Canali De Rossi, F.: The ‚Notorious' Felix, Procurator of Judaea and His Many Wives (Acts 23–24); 418–422: Otto, E.: K. Grünwaldt; Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17–26; 422–426: Morrow, W.: E. Otto, Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien; 426–429: Auwers, J.-M.: S.R.A. Starbuck, Court Oracles in the Psalms; 430–437: Mazzinghi, L.: H. Hübner, Die Weisheit Salomos – G. Scarpat, Libro della Sapienza; 438–440: Tuckett, Ch. M.: D. Burkett, The Son of Man Debate; 441–444: Willis, W.: A.T. Cheung, Idol Food in Corinth, Jewish Background and Pauline Legacy; 444–448: Lindemann, A.: P.T. O'Brien, The Letter to the Ephesians.

Bilderverbot. Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren, hg. v. Eckhard Nordhofen. – Paderborn: Schöningh 2001. 190 S., kt DM 48,00 ISBN: 3–506–73784–8: 15–25: Nordhofen, Eckhard: Einleitung; 27–38: Belting, Hans: Skizzen zur Bilderfrage und zur Bilderpolitik heute; 39–57: Boehm, Gottfried: Die

Epiphanie der Leere; 59–115: Sternberg, Thomas: Bilderverbot für Gott, den Vater?; 117–130: Stock, Alex: Diesseits und jenseits der Kunst; 131–136: Jochims, Raimer: Bildbeispiele; 137–147: Hoeps, Reinhard: Im Zeichen des Goldenen Kalbes – Skulpturen nach dem Bilderverbot; 149–172: Oelmüller, Willi: Das Bilderverbot aus einer philosophischen Perspektive der negativen Theologie heute; 173–187: Larcher, Gerhard: Kunst – Kirche – Theologie. Wechselbezüge zwischen Tradition und Modernität.

Brückenbauer zwischen Kirche und Gesellschaft, A. Rosmini, J. H. Newman, M. Blondel und R. Guardini, hg. v. Antonio Autiero / Karl-Heinz Menke. – Münster: Lit 1999. 357 S. (Theologie, 20), gb. DM 59,80 ISBN: 3–8258–4178–2: 17–34: Menke, Karl-Heinz: Antonio Rosmini als Brückenbauer zwischen Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Theologie, Gesellschaft und Kirche; 35–57: Biemer, Günter: „Ob der Staat ein Gewissen hat ... oder ob die ganze Struktur der Gesellschaft auf weltlicher Zweckmäßigkeit beruht?" Zum Verhältnis von Kirchen und Staat nach John Henry Newman; 59–75: Larcher, Gerhard: Zwischen Tradition und Modernität – Maurice Blondels Impulse für Kirche, Theologie und Gesellschaft im 20. Jahrhundert; 77–96: Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Weltanschauung – Romano Guardinis Konzeption; 97–111: Liermann, Christiane: „Die soziale Allmacht des Christentums" – Von der Zuversicht des Christen *in politicis*; 115–133: Traniello, Francesco: Revolution und Verfassung bei Antonio Rosmini; 135–148: Campanini, Giorgio: Antonio Rosminis politische Philosophie: Vom Staat zur *società civile*; 149–166: Galantino, Nunzio: Der Stand der „Philosophischen Anthropologie" in der Zeit des ausgehenden 18. Jhs. bis zur ersten Hälfte des 19. Jh.s Rosminis Beitrag als Philosoph und Theologe; 189–209: Malusa, Luciano: Zum Materie-Form-Verständnis bei Thomas von Aquin und Rosmini; 211–230: Conigliaro, Francesco: Rosminis „Fragmente zur Geschichte der Gottlosigkeit". Ein kritischer Einspruch gegen das Vergessen von Objektivität, Transzendenz und Übernatur; 231–263: Lorizio, Guiseppe: Eine christozentrische Theodizee im Horizont der Moderne. Theologie und Philosophie der Geschichte bei Antonio Rosmini; 265–280: Zivatto, Pietro: Antonio Rosmini: „Die fünf Wunden der Kirche". Eine Analyse zum zweiten Kapitel: „Die unzureichende Bildung des Klerus"; 281–305: Ferrarese, Gianfranco: Die Bedeutung der Heiligen Schrift im theologischen Denken Rosminis; 307–328: Autiero, Antonio: Zwischen *nomos* und *telos*. Der theologische Charakter der Ethik bei Antonio Rosmini; 329–348: Menke, Karl-Heinz: Die theologische Rosmini-Forschung der letzten Jahrzehnte.

Neueste Kirchengeschichte

Der Rheinische Reformkreis. Dokumente zu Modernismus und Reformkatholizismus 1942–1955, hg. v. Hubert Wolf / Claus Arnold. – Paderborn: Schöningh 2001. 667 / 753 S. (Der Rheinische Reformkreis, 1+2), gb DM 336,00 ISBN: 3–506–79700-X.

Philosophie

Die Religion, hg. v. Jacques Derrida / Gianni Vattimo. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001. 251 S., kt DM 21,90 ISBN: 3–518–12049–2: 7–8: Vattimo, Gianni: Begleitumstände; 9–106: Derrida, Jacques: Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion" an den Grenzen der bloßen Vernunft; 107–124: Vattimo, Gianni: Die Spur der Spur; 125–143: Trías, Eugenio: Die Religion durchdenken (Das Symbol und das Heilige); 144–171: Gargani, Aldo Giorgio: Die religiöse Erfahrung. Ereignis und Interpretation; 172–207: Vitiello, Vincenzo: Wüste Ethos Verlassenheit. Beitrag zu einer Topologie des Religiösen; 208–239: Ferraris, Maurizio: Der Sinn des Seins als bestimmte ontische Spur; 240–251: Gadamer, Hans-Georg: Gespräche auf Capri Februar 1994.

Metaphysik und Ontologie, hg. v. Ludger Honnefelder / Gerhard Krieger. – Paderborn: Schöningh 2001. 358 S. (Philosophische Propädeutik, 3), kt DM 32,80 ISBN: 3–8252–2081–8: 11–60: Honnefelder, L.: Möglichkeit und Formen der Metaphysik; 61–117: Beckmann, J. P.: Das Allgemeine; 119–212: Krieger, G.: Selbständigkeit und Identität. Die Substanz als Gegenstand der Metaphysik; 213–288: Fischer, N.: Die Gottesfrage als Aufgabe der Metaphysik; 289–341: Liske, M.-Th.: Das Theodizeeproblem.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

DDr. Gerhard Beestermöller, Soltausredder 20, D-22885 Barsbüttel;
Dr. Robert Jan Berg, Hermannstr. 40, D-48151 Münster;
Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Pius Engelbert, Benediktinerabtei Gerleve, D-48727 Billerbeck;
Prof. Dr. Ernst Feil, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Norbert Fischer, Ostenstr. 26–28, D-85071 Eichstätt;
Claudia Gärtner, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Dr. Stefan Gärtner, Postbus 9130, Academielaan 9, NL-5000 HC Tilburg;
Dr. Christine Gerber, Waisenstr. 28, D-10179 Berlin;
Prof. Dr. Linus Hauser, Karl-Glöckner-Str. 21, D-35394 Gießen;
Prof. Dr. Bernd Jochen Hilberath, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Dr. Hans-Jochen Jaschke, Danziger Str. 52, D-20099 Hamburg;
Dr. Wiebke Köhler, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Johannes Marböck, Parkstraße 1, A-8010 Graz;
Prof. Dr. Christoph Markschies, Kisselgasse 1, D-69117 Heidelberg;
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Gerhard Ludwig Müller, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Gerd Neuhaus, Kohlenstr. 49, D-45289 Essen;
DDr. Maria Overdick-Gulden, Markusberg 24e, D-54293 Trier;
Prof. DDr. Helmuth Rolfes, Im Bornhof 26c, D-34125 Kassel;
Prof. Dr. Edgar Schmitz, Gernotstr. 8, D-80804 München;
Dr. Klaus Scholtissek, Hagia Maria Sion / Dormition Abbey, P. O. B. 22, IL-91000 Jerusalem;
Prof. Dr. Heinz Schütte, Eisteich 31, D-33100 Paderborn;
Christian Uhrig, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Peter-Otto Ullrich, Am Mühlbach 29, D-55128 Mainz;
Prof. Dr. Hans-Jörg Urban, Leostr. 19a, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3, D-80799 München;
Matthias Werner, Karl-Glöckner-Str. 21, D-35394 Gießen;
Dr. Helmut Zander, Am Wichelshof 46, D-53111 Bonn;
Dr. Stefan Zekorn, Domplatz 8, D-48143 Münster;

Impressum

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

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Maximilian Halstrup, Björn Igelbrink, Kerstin Klose, Boris Krause, Marcus Scheiermann, 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 2001

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

© 2001 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

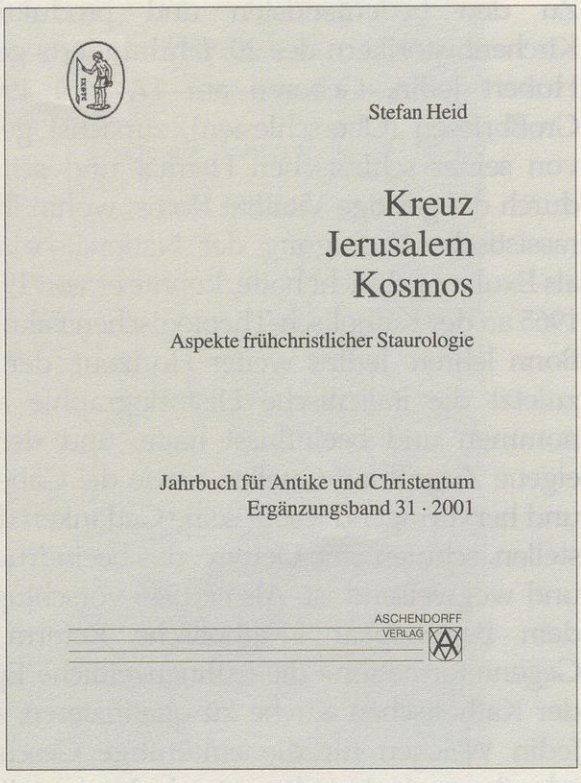
Stefan Heid

Kreuz – Jerusalem – Kosmos

Aspekte frühchristlicher Staurologie

Die frühen Christen verbinden mit der Kreuzigung Christi, dem Kreuz und Kreuzzeichen eine Fülle von Vorstellungen, die noch heute teils lebendig sind, teils entlegen und absonderlich erscheinen. Dazu gehört die kosmische, dämonenvertreibende, liturgische und apologetische Bedeutung des Kreuzes. Besonders in der frühbyzantinischen Ostkirche und hier nochmals in Jerusalem entfaltet sich eine regelrechte Staurologie, die sich in zahlreichen Kreuzfesten und Kreuzpredigten niederschlägt. Hauptinteresse der vorliegenden Untersuchung ist die Verwurzelung der genannten Aspekte des Kreuzes in Jerusalemer Traditionen.

Dabei erweist sich als wesentlicher Gesichtspunkt der kosmologischen Argumentation die Auseinandersetzung mit jüdischen Vorstellungen. Von hervorgehobener Bedeutung sind auch Sonnensymbolik und Weltmittelpunktsgedanke. Zwei prominente Jerusalemer Kreuzdenkmäler auf dem Ölberg und dem Golgota lassen die theologische, liturgische und religionspolemische Bestimmung des Kreuzes in ihrer topographischen Konkretisierung anschaulich werden.



Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 31

2001, ca. 304 Seiten, 50 Abbildungen, Leinen, 94,– DM / öS 686,– / sFr 85,50 ab 1.1.2002 € 48,10. ISBN 3-402-08116-4

Verlag Aschendorff • 48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

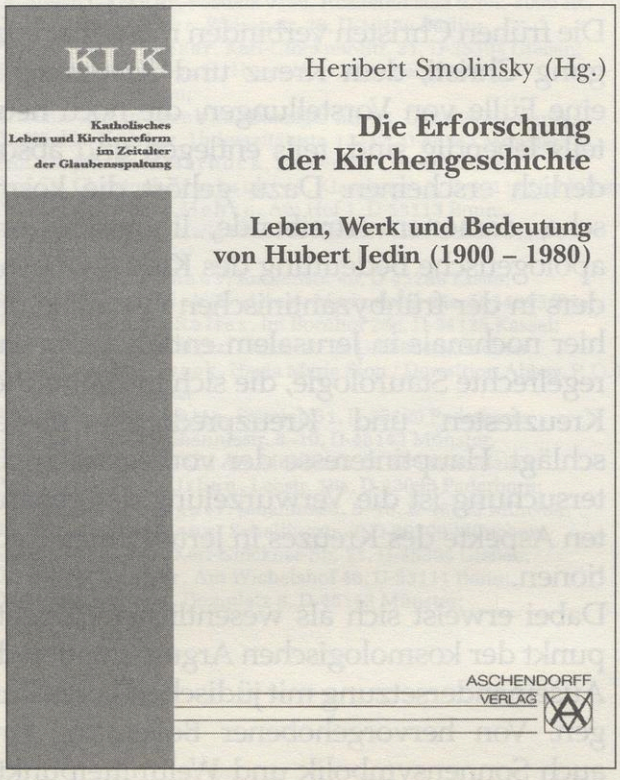
ASCHENDORFF
VERLAG

Heribert Smolinsky (Hg.)

Die Erforschung der Kirchengeschichte

Leben, Werk und Bedeutung von Hubert Jedin (1900 – 1980)

Zu den bedeutendsten und produktivsten Kirchenhistorikern des 20. Jahrhunderts gehörte Hubert Jedin. Geboren am 17. Juni 1900 in Großbriesen (Oberschlesien), zunächst geformt von seiner schlesischen Heimat und seit 1939 durch die geistige Vitalität Roms, wohin ihn die rassistische Verfolgung der Nationalsozialisten als Exulant gebracht hatte, konnte er von 1945 bis 1965 an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Bonn lehren. Jedins weiter Horizont, der nicht zuletzt die italienische Historiographie aufgenommen und beeinflusst hatte, und der ihm eigene Zugriff auf Quellen sowie die Gabe, klar und hervorragend lesbar seine Gedanken darzustellen, schufen eine Oeuvre, das beeindruckend und wegweisend ist. Als er 1946 vorschlug, mit dem Begriffspaar »Katholische Reform und Gegenreformation« die frühneuzeitliche Epoche der Katholischen Kirche zu qualifizieren, stellte Jedin Weichen für die zukünftige Geschichtsschreibung. Untrennbar ist sein Name mit dem Konzil von Trient verbunden, dessen Historiograph er geworden ist. Seine Lebensgeschichte, sein Rang als akademischer Lehrer und Historiker, die Prägung durch die schlesische Herkunft, sein Mitwirken am Zweiten Vatikanischen Konzil und seine Qualifikation als Geschichtsschreiber sind die Themen dieses Buches, das die Referate eines Symposions enthält, welches zu Ehren von Jedins hundertstem Geburtstag durchgeführt worden ist.



Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 61

2001, ca. 128 Seiten, kartoniert, 34,– DM / öS 248,– / sFr 31,50 ab 1.1.2002 17,40 €
ISBN 3-402-02982-0

Verlag Aschendorff • 48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

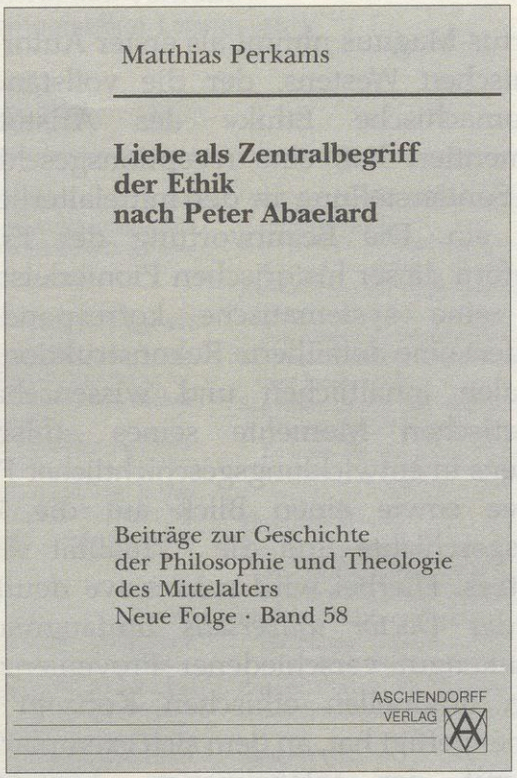
ASCHENDORFF
VERLAG

Matthias Perkams

Liebe als Zentralbegriff der Ethik nach Peter Abaelard

Peter Abaerlard (1879–1142) gehört zu den originellsten und produktivsten Denkern des Mittelalters. Besonders wichtig ist seine Ethik, in der er zum ersten Mal die Verantwortung des einzelnen Gewissens für das eigene Handeln herausarbeitet. Die Untersuchung zeigt, dass Abaelard diese These von einer Auseinandersetzung mit dem christlichen Liebesbegriff her erreichte. Liebe zu Gott ist die gute Intention, die allein ein moralisches Handeln ermöglicht. Die Entscheidung zu einer als schlecht erkannten Handlung zeigt das Fehlen dieser Liebe und macht die Intention wie die daraus folgende Handlung schlecht.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, Band 58



2001, 416 Seiten, kartoniert, 102,– DM / öS 745,– / sFr 90,50 ab 1.1.2002 52,20 €
ISBN 3-402-04009-3

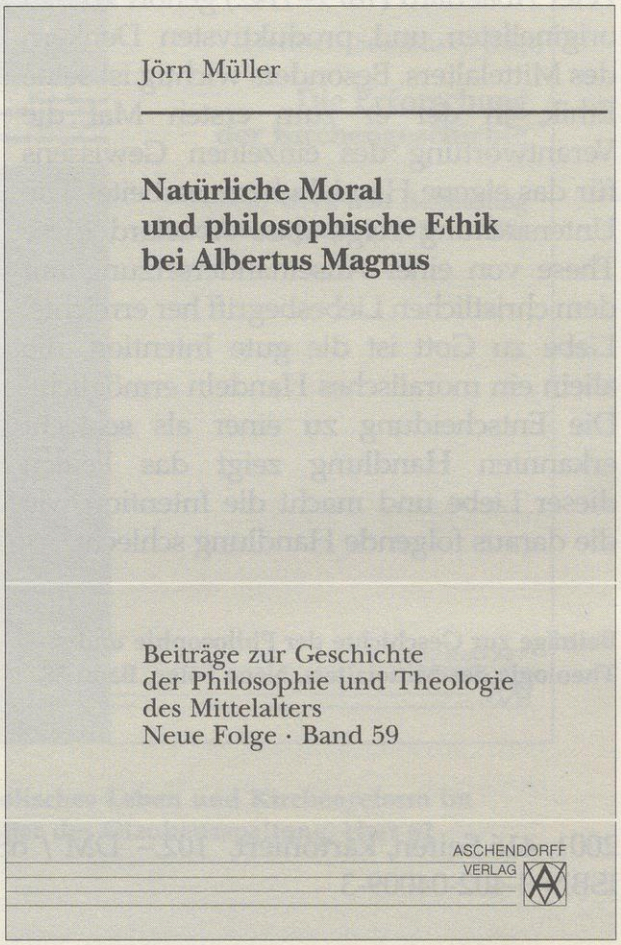
Verlag Aschendorff • 48143 Münster
www.aschendorff.de/buch

ASCHENDORFF
VERLAG

Jörn Müller

Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus

Albertus Magnus nimmt als erster Autor des lateinischen Westens, der die vollständige »Nikomachische Ethik« des Aristoteles kommentiert hat, eine rezeptionsgeschichtliche Sonderstellung in der mittelalterlichen Ethik ein. Die Beantwortung der Frage, inwiefern dieser historischen Pionierleistung auch eine systematische korrespondiert, erfordert eine detaillierte Rekonstruktion der zentralen inhaltlichen und wissenschaftstheoretischen Momente seines ethischen Denkens in entwicklungsgeschichtlicher Perspektive sowie einen Blick auf die Wirkungsgeschichte und die Aktualität seines Ansatzes. Hierbei wird sukzessive deutlich, wie der *Doctor universalis* umfangreiches Gedankengut verschiedener Provenienz zu einem originellen ethischen Konzept zusammengefügt hat, an dem sich exemplarisch die mit der intensivierten Aristoteles-Rezeption eintretenden geistigen Umbrüche des 13. Jahrhunderts ablesen lassen. Im Ergebnis erscheint Albert als eine für die Folgezeit richtungweisende Schwellengestalt, der die erstmalige systematische Etablierung einer genuin philosophisch prozedierenden Ethik unter mittelalterlichen Bedingungen gelungen ist.



Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Neue Folge, Band 59

2001, 456 Seiten, kartoniert, 112,– DM / öS 818,– / sFr 99,50 ab 1.1.2002 57,30 €
ISBN 3-402-04012-3

Verlag Aschendorff • 48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

ASCHENDORFF
VERLAG

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 **2001** **97. Jahrgang**

Eberhard Schockenhoff: Moraltheologie im Zeichen der schwachen Vernunft? Neuere Entwicklungen der Fundamentalmoral und der theologischen Lebensethik . . . . . Sp. 441

Klaus v. Stosch: „Wittgensteinaissance" in der Theologie? Ein Literaturbericht zur Lage im Jahre 50 nach Wittgensteins Tod . . . . . Sp. 465

GLOCK, Hans-Johann: Wittgenstein-Lexikon. Aus dem Englischen übersetzt von Ernst Michael Lange (Norbert Fischer)

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 484

Biser, Eugen: Glaubenserweckung. Das Christentum an der Jahrtausendwende (Heinz Schütte)

Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, hg. v. Hans Dieter BETZ / Don S. BROWNING / Bernd JANOWSKI / Eberhard JÜNGEL (Michael Schulz)

Exegese des AT . . . . . Sp. 491

WAGNER, Christian: Die Septuaginta-Hapaxlegomenas im Buch Jesus Sirach. Untersuchungen zu Wortwahl und Wortbildung unter besonderer Berücksichtigung des textkritischen und übersetzungstechnischen Aspekts (Armin Schmitt)

Exegese des NT . . . . . Sp. 493

Johannes aenigmaticus. Studien zum Johannesevangelium. FS für Herbert Leroy, hg. v. Stefan SCHREIBER / Alois STIMPFLE (Klaus Scholtissek)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 495

EBENBAUER, Peter: Fundamentaltheologie nach Hansjürgen Verweyen. Darstellung – Diskussion – Kritik (Karsten Kreutzer)

Dogmatik . . . . . Sp. 498

MOLTMANN, Jürgen: Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie (Harald Wagner)

Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 499

LÜNING, Peter: Offenbarung und Rechtfertigung. Eine Studie zu ihrer Verhältnisbestimmung anhand des anglikanischen/römisch-katholischen Dialogs (Bernd Jochen Hilberath)

Orthodoxie im Dialog. Bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalisch-orthodoxen Kirchen 1945–1997. Eine Dokumentensammlung. In Verbindung mit Miguel María Garijo Guembe, hg. und bearb. v. Thomas BREMER / Dagmar STOLTMANN (Rudolf Prokschi)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 501

Kölnische Liturgie und ihre Geschichte. Studien zur interdisziplinären Erforschung des Gottesdienstes im Erzbistum Köln, hg. v. Albert GERHARDS / Andreas ODENTHAL (Manfred Probst)

MEYER-BLANCK, Michael: Liturgie und Liturgik. Der Evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt (Christian Grethlein)

WAGNER, Karl: Die Feier der Beerdigung (Klemens Richter)

Philosophie . . . . . Sp. 505

GADAMER, Hans-Georg: Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze (Kai Hammermeister)

GRONDIN, Jean: Einführung zu Gadamer (Kai Hammermeister)

GRONDIN, Jean: Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie (Annemarie C. Mayer)

Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten, hg. v. Günter FIGAL / Jean GRONDIN / Dennis J. SCHMIDT (Annemarie C. Mayer)

KEUTH, Herbert: Die Philosophie Karl Poppers (Robert Jan Berg)

SCHWIND, Georg: Das Andere und das Unbedingte. Anstöße von Maurice Blondel und Emmanuel Levinas für die gegenwärtige theologische Diskussion (Karl-Heinz Menke)

Theologie/Musik . . . . . Sp. 517

Von Luther zu Bach. Bericht über die Tagung 22.–25. September 1996 in Eisenach, hg. v. Renate STEIGER (Heinz-Gert Freimuth)

WALTER, Meinrad: Erschallet, ihr Lieder, erklinget, ihr Saiten! Johann Sebastian Bachs Musik im Jahreskreis (Heinz-Gert Freimuth)

ZÖLLER, Christa: Rockmusik als jugendliche Weltanschauung und Mythologie (Klaus Depta)

Nachruf . . . . . Sp. 523

Wort und Glaube. Ein Nachruf auf den evangelischen Theologen Gerhard Ebeling (Albrecht Beutel)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 527

Bibliographie . . . . . Sp. 527

Liebe Leserinnen und Leser der „Theologischen Revue"!

Von ganzem Herzen wünschen wir Ihnen und Ihren Angehörigen ein gesegnetes, frohes Weihnachtsfest und ein gutes Jahr 2002! Das kommende Jahr ist für unsere Zeitschrift höchst bedeutsam, kann sie doch ihren einhundertsten Geburtstag feiern. Anfang Februar wird die Theologische Fakultät Münster zu diesem Anlaß einen Festakt veranstalten, für den Herr Kardinal Kasper die Festrede zugesagt hat. Wir werden Sie darüber unterrichten und das Jubiläum auch auf andere Weise in unserer Zeitschrift würdigen.

Prof. Dr. Harald Wagner

Moraltheologie im Zeichen der schwachen Vernunft? Neuere Entwicklungen der Fundamentalmoral und der theologischen Lebensethik

von Eberhard Schockenhoff

Die europäische Moralphilosophie, die seit der Aufklärung zur Grundlage der modernen Menschenrechtsidee wurde, leidet in den Augen ihrer kommunitaristischen Kritiker unter einem empfindlichen Defizit: Sie verfügt über keinen moralisch relevanten Begriff der menschlichen Gemeinschaft. Der einzelne gerät als individuelles Handlungssubjekt in den Blick, dessen Handlungsfähigkeit vorausgesetzt, aber nicht in ihrer sozialen Genese analysiert wird. Zwar soll er sich entsprechend der Forderung des kategorischen Imperativs auf einen allgemeinen Vernunftstandpunkt stellen und die Perspektive der anderen in sein moralisches Urteil einbeziehen. Doch bleiben die Begriffe des generalisierten Anderen, des unparteiischen Beobachters oder der idealen Kommunikationsgemeinschaft ohne Rückbezug auf die Lebenswelt des Handelnden. Die moralische Gemeinschaft wird als universal entgrenzte Gemeinschaft gedacht, in der ge-

schichtliches Herkommen, kulturelle Besonderheiten und religiöse Bindungen keine Rolle spielen. Partielle Traditionen enthalten vielmehr, so lautet der Verdacht, den eine universalistische Moraltheorie ihnen entgegenhält, ein Moment der Unwahrheit, das durch Aufklärung und Moralkritik überwunden werden muß.

Demgegenüber verweist eine kommunitaristische Ethik, die v. a. an der aristotelischen Freundschaftskonzeption und der Idee einer guten Gesellschaft anknüpft, auf die konstitutive Bedeutung, die den überschaubaren „moral communities" im sozialen Leben zukommt. Ihre Funktion bezieht sich nicht zunächst auf die genetische Formung des moralischen Subjekts, indem sie Werthaltungen vermittelt und in normativen Erzählungen und erlebbaren Vorbildern seine personale Identität formt. V. a. aber stellen überschaubare Gemeinschaften, in denen die Individuen Rückhalt, Sinnorientierung und Geborgenheit finden, einen wichtigen Ausschnitt des sozialen Lebens dar, in dem sich moralisches Handeln abspielt. Insbesondere kann die Ausbildung von Tugendhaltungen und menschlichen Charakterzügen, so haben Vf. wie *Alasdair McIntyre*, *Stanley Hauerwas* und *Charles Taylor* gezeigt, nicht nur als ein Weg des individuellen Kompetenzerwerbs verstanden werden. In ihnen zeigt sich vielmehr die gemeinschaftliche Vision eines guten Lebens, an dem der einzelne auf dem Boden einer moralischen Gemeinschaft Anteil gewinnt.

Den Vorzug ihrer größeren Lebensnähe erkauft die kommunitaristische Ethik allerdings um einen hohen Preis: Sie tendiert dazu, den Geltungsanspruch moralischer Wertüberzeugungen auf den Umkreis der jeweiligen Binnenmoralen zurückzunehmen. Moralische Entscheidungen, die eine Antwort auf letzte Sinnfragen der menschlichen Existenz voraussetzen, können einer Grundannahme der kommunitaristischen Ethik zufolge ja nur in den partikulären Lebenswelten getroffen werden, die den Werthintergrund der einzelnen Individuen prägen. Unter dem Primat der Lebenswelt stimmen die meisten kommunitaristischen Entwürfe in dieser Prämisse mit einer entscheidenden Voraussetzung der Diskursethik überein, wonach die universale Gerechtigkeitsmoral der Gesellschaft in den „evaluativen" Fragen des guten Lebens und der individuellen Lebensführung kein verbindliches Urteil fällen kann. Die plurale Gesellschaft muß sie als prinzipiell gleichwertig anerkennen und allen ihren Mitgliedern das Recht zu einem ihrer moralischen Vision entsprechenden Leben zugestehen.

In beiden Moralkonzeptionen – dem Ansatz beim individuellen moralischen Subjekt und einer universalen Vernunftkonzeption oder demjenigen bei den moralischen Gemeinschaften und ihren jeweiligen Wertüberzeugungen – findet die katholische Moraltheologie Anknüpfungspunkte für ihre eigene Aufgabe. Etwas vereinfacht ausgedrückt, läßt sich sagen: Sie teilt mit einer rationalen Moralphilosophie den kognitiven Gehalt und einen universalen Geltungsanspruch, während sie der kommunitaristischen Ethik darin nahesteht, daß sie die Bedeutung der kirchlichen Glaubensgemeinschaft für das moralische Handeln hervorhebt. Von ihrer eigenen Zielsetzung her bleibt ihr allerdings der denkerische Ausweg versagt, den sowohl die Diskursethik als auch die kommunitaristische Ethik aus dem Dilemma zwischen allgemeiner Vernunftorientierung und lebensweltlicher Rückbindung wählen, indem sie den jeweils anderen Pol vernachlässigen oder aus dem Moralbegriff ausblenden. Sie muß vielmehr nach einer Verbindung des (universal) Gerechten mit dem (spezifisch) Guten suchen, die dem Anspruch der biblischen Offenbarung auf eine umfassende Neubestimmung der gesamten Wirklichkeit, also des öffentlichen und privaten Lebens, unter der Idee des Reiches Gottes entspricht. In dem Dilemma zwischen Vernunft und Lebenswelt erscheint eine denkerische Vermittlung jedoch nur möglich, wenn man zuvor über die spezifischen Stärken und Grenzen der benutzten philosophischen Paradigmen Rechenschaft ablegt. Die drei fundamentalethischen Entwürfe, die im ersten Teil dieses Überblicks über neuere Tendenzen der katholischen Moraltheologie vorgestellt werden sollen, wählen jeweils einen unterschiedlichen Ausweg aus diesem Dilemma.

1. Die Vermittlung von Glaube und Vernunft

Die Denkbewegung, die den fundamentalethischen Entwurf von *Klaus Demmer* trägt, läßt sich am besten anhand seiner Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft nachvollziehen.[1] Schon im Eingangskapitel, das die wissenschaftstheoretischen Rahmenbedingungen moraltheologischer Reflexion erörtert, grenzt sich D. nach zwei Seiten hin ab: Einerseits ist die Teilnahme am öffentlichen Dialog über ethische Streitfragen ein selbstverständliches Gebot, dem sich die Moraltheologie ohne Wenn und Aber zu stellen hat. Indem sie ihrer „Rechenschaftspflicht" (22) in einer aufgeklärten Bürgergesellschaft nachkommt, tritt sie unter gewandelten geschichtlichen Voraussetzungen nur das Erbe ihrer eigenen naturrechtlichen Tradition an, die von jeher dem Ziel einer universalen Kommunikation über die Grundlagen des Sittlichen verpflichtet war. Andererseits darf sich die Moraltheologie in keiner Weise mit dem Nachweis ihrer öffentlichen Dialogfähigkeit begnügen. Im Gegenteil: Mit der Einlösung dieses Auftrags fängt ihre eigentliche, in den letzten Jahrzehnten eher vernachlässigte Aufgabe erst an. In seinen kritischen Anfangsbemerkungen gegenüber der Diskursethik und dem Grundsatz der Verallgemeinerungsfähigkeiten ethischer Aussagen, in dem sich der „lange Schatten Kants" (23) bemerkbar macht, präpariert D. sein leitendes Denkinteresse heraus: Da eine „heilsgeschichtlich neutrale sittliche Vernunft", wie sie in den auf Konsensfindung bezogenen Verfahrensethiken als gemeinsame Plattform vorausgesetzt wird, ein „wirklichkeitsfremdes Konstrukt" ist, das von der geschichtlichen Situiertheit des konkreten Vernunftvollzugs absieht, muß sich der Gebrauch philosophischer Denkformen von einem dezidiert theologischen Anliegen her legitimieren, statt der Illusion einer „freischwebenden Vernunft" zu erliegen (47).

Die Suche nach dem geforderten theologischen Eigenprofil läßt sich nun in einer doppelten Denkrichtung vorantreiben. Der erste Weg geht von der Autonomie des Ethischen als einer logischen Voraussetzung des Glaubens aus und tritt so in die „Weggenossenschaft" (81) ein, die das Volk Gottes und die Kirche als „Prinzip der Einheit des Menschengeschlechts" (83) mit der gesamten Menschheit verbindet. Von diesem den Argumentationsformen der praktischen Vernunft verpflichteten Eingangspunkt aus, dem jede „Mentalität der Nische" und jede Vorstellung eines „geschlossenen Systems" gleichermaßen verwehrt ist, läßt sich dann nach dem „denkerischen Überschuß" (81) des Glaubens weiterfragen. Diesen Weg ist die katholische Moraltheologie in ihrer jahrhundertelang vorherrschenden naturrechtlichen Traditionslinie gegangen, indem sie naturrechtliche Einsichten unter die Perspektive des Gottesgedenkens stellte. D. ist dieses breite Traditionsbecken bestens vertraut, auch wenn er in den beiden Kap.n über das Naturrecht und das ineinandergreifende Gefüge von Prinzipien, Normen und Imperativen immer wieder eigene Akzente setzt und das herkömmliche Bild einer ungeschichtlich denkenden, auf die abstrakten Vollzugsgesetze des einzelnen Aktes blickenden Handlungsmetaphysik entsprechend korrigiert. Aus der Fülle der einzelnen Schlaglichter, die in ihrer Summe zu einer Neubeleuchtung der naturrechtlichen Denkform im Ganzen führen, sei hier besonders die Herausarbeitung der augustinischen Anteile im thomanischen Naturrechtsdenken hervorgehoben, die D. als Ausdruck einer „existential-anthropozentrischen Denkform" (86) bestimmt. Die Kehrtwendung des späten Augustinus zu einer heilsgeschichtlichen Sicht, in der das in der Schöpfungsordnung verankerte natürliche Sittengesetz mit der *caritas* als dem neuen Gesetz der *civitas Dei* zusammenfällt, mündet bei Thomas in die theologische Sinnbestimmung der *lex nova* als einem inneren dynamischen Handlungsprinzip, durch das der Heilige Geist selbst in den Gläubigen wirkt. Insofern Thomas das sittliche Handeln als Weg zur umfassenden Vollendung des Menschen und als eine von den theologischen Tugenden getragene Vorwegnahme der ewigen Schau Gottes in der Realisierung des *desiderium naturale* deutet, greifen am Ursprung des naturrechtlichen Denkens geschichtliche und ontologische Kategorien ineinander, die erst durch die im 20. Jh. möglich gewordene transzendentaltheologische Relecture dieser Traditionslinie wieder als solche hervortreten.

Die Objektivität des naturrechtlichen Anspruchs, die sich in nachfolgenden Argumentationsgängen vergegenständlicht und so im Licht oberster Prinzipien zu normativen Einsichten führt, gründet von daher in der „transzendenzverwiesenen Subjektivität" (89) des Menschen, die über ein unthematisches, dem Ausgriff der menschlichen Vernunft auf die Fülle des Seins folgendes „Vollzugsbewußtsein" (89) verfügt, das in die Konstitutionsleistung der Vernunft bei der Erstellung naturrechtlicher Ansprüche eingeht. Zu den Besonderheiten, die D.s Rekonstruktion des naturrechtlichen Erbes der katholischen Moraltheologie hervorhebt, gehört ferner die „Wende zum Konkreten", die sich im Nominalismus vollzieht und mit einem „tendentiellen Metaphysikverzicht" einhergeht; zugleich gewinnt damit ein „Denken unter Vorbehalt" Raum, dem der „schnelle Rekurs auf das Wesen einer Sache" verwehrt ist (92). Die Synthese zwischen ab-

[1] **Demmer**, Klaus: **Fundamentale Theologie des Ethischen**, Freiburg/Schweiz, Freiburg/Breisgau 1999 (Studien zur theologischen Ethik, 82).

strakter Spekulation und konkreter Gegenstandsanalyse, die später *Fransisco Suarez* im Begriff der *essentia realis* anzielt, läßt sich als Versuch verstehen, der stärker am Konkreten orientierten pragmatischen Denkform, die im säkularen Raum im Empirismus voll zum Durchbruch kommt, auch im theologischen Denken Heimatrecht zu verschaffen (vgl. 95). In der damals vollzogenen Aufwertung des Konkreten sieht D. eine bleibende Verpflichtung; in der Last des geduldigen Abwägens und in der andauernden Suche nach einem vertretbaren ethischen Kompromiß ist der Ernstfall der Ethik gegeben, dem sich die Moraltheologie nicht durch den vorschnellen Rekurs auf allgemeine Prinzipien entziehen darf. Konsequenterweise bricht D. auch immer wieder eine Lanze für die viel geschmähte Kasuistik – eine Einschätzung, die in der gegenwärtigen moraltheologischen Literatur nur selten anzutreffen ist.

So kenntnisreich D. die Linie einer transzendental erschlossenen Naturrechtsethik in allen Facetten zu interpretieren versteht, so unverkennbar bleibt, daß er sie auch in dieser kritisch angeeigneten Form durch eine andere Perspektive für ergänzungsbedürftig hält. Der bislang aufgezeigte Denkweg, dem auch die verschiedenen Entwürfe einer autonomen Moral im christlichen Kontext zuzuordnen sind, folgt der Logik: „Zuerst ist man Mensch, und dann Christ" (122). Ohne seine Legitimität zu bestreiten, macht Demmer doch zugleich auf das Ungenügen dieses Denkansatzes aufmerksam. Er stellt ihm ein anderes Schema zur Seite, dem sein eigenes vorrangiges Frageinteresse gilt: Die Denkrichtung: „Zuerst ist man Christ, und dann Mensch" folgt der immanenten Logik des Glaubens, indem sie nach den sittlichen Verbindlichkeiten fragt, die im Ereignis der Offenbarung selbst beschlossen sind (123). Der Vorteil dieser Zugangsweise, in der Entdeckung und Einsicht, Genese und Geltung miteinander verschmelzen, liegt v.a. darin, daß nun „das denkerische Ärgernis des Glaubens" und „die mit dem Glauben einsetzende Revolution des Denkens" voll durchbrechen können (123). Die Leitfrage heißt nun nicht mehr: Welche Einzelaussagen einer biblisch inspirierten Ethik lassen sich auch vor dem Forum autonomer Vernunft begründen? Sie lautet vielmehr: „Wie versteht ein Mensch sich selbst und seine Welt, wenn er den Gott Jesu Christi denkt?" (125). Die Vernunftgemäßheit ethischer Erkenntnis wird dadurch nicht aufgehoben, wohl aber in eine „weisheitliche Nachdenklichkeit" überführt, in der sich die „Nachfolgestruktur des Denkens" (128) verwirklicht.

D. möchte dieses theologische Programm durch eine Verbindung von transzendentalphilosophischen und hermeneutischen Denkschritten einlösen, in der die Kategorien „Sinn" und „Lebenswelt" leitend sind. Die vom transzendentalphilosophischen Denken eingebrachte Sinnkategorie meint dabei ein an der Gestalt Jesu Christi ablesbares „anthropologisches Grundmuster" und die „Zielgestalt einer im Vollzug des Fragens aufscheinenden Sicht des Menschen" (28), während die hermeneutisch erschlossene Lebenswelt des Gläubigen als ein „Humus fraglos geübter Praxis" (24) gilt, aus dem sittliche Einstellungen und Tugendhaltungen erwachsen. Das hermeneutische Denken, das D. in die Moraltheologie einführen möchte, weist so ein „Doppelantlitz" (31) auf: Es ist Textinterpretation und geschichtliches Erkennen in einem. Entsprechend erscheint nicht mehr die säkulare Zivilgesellschaft oder die Idee einer allgemeinen Kommunikationsgemeinschaft, sondern die Kirche als die Weggemeinschaft der Glaubenden als bevorzugter hermeneutischer Ort sittlicher Einsicht und Urteilsbildung. Ihre Kennzeichnung „als Lebenswelt unter dem Kreuz" (39) verweist darauf, daß für eine christologisch-hermeneutisch gewendete Moraltheologie die Verallgemeinerungsfähigkeit ihrer Aussagen nicht mehr als inhaltlicher Filter wirkt, sondern eine „kenotische Denkform" (37) stilbildend ist. Die Einübung in eine philosophische Denkkultur steht nicht mehr im Dienst der Rechenschaftsablage nach außen, sondern sie folgt einem Vernunftinteresse des Glaubens selbst, das die in der biblischen Offenbarung und in den geschichtlichen Ereignissen von Leben, Tod und Auferstehung Jesu angelegten sittlichen Einsichten aufschlüsselt.

Insbesondere der Menschwerdung Gottes und dem Kreuzestod Jesu Christi kommt bei der Aufdeckung solcher Entsprechungslinien zwischen Glaubensaussagen und sittlicher Einsicht herausragende Bedeutung zu. Die inkarnatorische Struktur des Christusereignisses und die Kreuzestheologie bilden die Grundlagen für die Verwirklichung einer christlichen Nachfolgepraxis, deren unverrückbare Koordinaten D. folgendermaßen beschreibt: „Gottes wahre Menschheit in Jesus Christus legt das Fundament für eine Mitmenschlichkeit, wie sie radikaler nicht mehr gedacht werden kann. Ein Verständnis von Gleichheit bricht sich Bahn, das alle vom Menschen willkürlich errichteten Unterschiede unterläuft" (128). Während die inkarnatorisch verbürgte Gleichheit aller Menschen durch die innere Verwandtschaft zu einem zentralen Motiv der neuzeitlichen Emanzipationsgeschichte gekennzeichnet ist, steht die aus der Botschaft von Kreuz und Auferstehung folgende Grundgewißheit quer zu einem unterschwelligen resignativen Grundzug des neuzeitlichen Lebensgefühls: „Der Glaubende geht von der Voraussetzung aus, daß es prinzipiell keine sinnlose Situation geben könne, sollte dem auch jeder Eindruck entgegenstehen" (128). Alle Verhängnisgeschichte der menschlichen Freiheit, alle Schuldverstrickung und Konflikthaftigkeit des Lebens können im Wissen um den Tod und die Auferstehung Jesu angenommen und bestanden werden. Dabei hebt das Paschageschehen die menschliche Dramatik solcher Grenzsituationen nicht auf; oftmals bleibt keine andere Möglichkeit als die des geduldigen Ertragens und Ausleidens. Doch erweist sich die Botschaft vom Kreuz als ein „heilsames Störfeuer, das jede Anwandlung eines christlich verbrämten Humanismus aufschreckt" (66). Das Selbstbewußtsein des Gläubigen ermöglicht einen anderen Zugang zu allen lebensgeschichtlichen Konflikten; durch die Teilhabe am Selbstverständnis Jesu gewinnt der Gläubige die Fähigkeit, jede denkbare Situation, in die er durch Schuld, Krankheit und Leid geraten kann, im Licht der Erlösung zu betrachten (vgl. 129).

Es wäre nun allerdings verkehrt, den Rückbezug sittlicher Erkenntnis an die ekklesial vermittelte Teilhabe am Selbstverständnis Jesu nach Art einer lebensweltlich geschlossenen christlichen Binnenmoral zu verstehen. Gerade die Spitzentexte der biblischen Tradition, an denen jede hermeneutische Selbstvergewisserung der christlichen Existenz Maß zu nehmen hat, die Seligpreisungen und Antithesen der Bergpredigt, verraten eine universalisierende Tendenz. Schon das die Exoduserfahrung erinnernde Ethos der alttestamentlichen Thora verband alle Völker, für die Israel ein Stellvertreterfunktion einnimmt; ebenso spiegelt das Gesetz in seiner weisheitstheologischen Interpretation die Ordnung des ganzen Kosmos wider (53). Erst recht wird die Bergpredigt von einer universal entgrenzten Perspektive geleitet, denn in ihr vollzieht sich „ein denkerischer Durchbruch" (50) ohne Parallele im sittlichen Bewußtsein der Menschheit. Insofern die Antithesen einen Weg zur endgültigen Überwindung der Gewalt aufzeigen, ist in ihnen aller denkbare sittliche Erkenntnisfortschritt bereits enthalten: „Die Menschheit wird mit ihren höchsten Möglichkeiten konfrontiert" (55). Dennoch bleiben die Extremforderungen der Bergpredigt durch den narrativen Stil, der zum eigenständigen Nachdenken und innovativen Nachahmen in der eigenen Lebenssituation anregt, vor der „Gefahr elitärer Leitungsethik" (62) bewahrt, die allenfalls im engeren Jüngerkreis lebbar wäre. Die Frage nach der Praktikabilität seiner Forderungen wohnt dem biblischen Ethos von Anfang an inne; die ersten Gemeinden sahen in der Herausforderung durch die Veralltäglichung des Glaubens und seiner Lebenspraxis nach der Parusieverzögerung ihre entscheidende Bewährungsprobe darin, die „Grenzen der christlichen Lebenswelt offen zu halten" (67).

Eine existential-geschichtliche Hermeneutik, die ethisches Nachdenken als ständigen Rückbezug auf das Ereignis der Offenbarung als einen „privilegierten Moment des Anfangs" versteht und „dessen Implikationen fortschreitend ans Licht zu heben" (69) versucht, kann sich auch mit einer minimalistischen Deutung des Gewissensphänomens nicht mehr zufrieden geben. Die Aufgabe des Gewissens besteht nicht in erster Linie darin, als „subsidiärer Anwalt" individueller Freiheit gegenüber dem Anspruch allgemeiner Normen aufzutreten, obwohl ihm ähnlich der Epikie und den als „Plädoyer für die Freiheit" (208) interpretierten Moralprinzipien der Tradition auch eine derartige Hilfsfunktion zukommen kann. Das Gewissen, das sich als oberste personale Instanz des Sittlichen zur praktischen Vernunft wie das Ganze zum Teil verhält, während umgekehrt seine Unterformen (als Urgewissen und als Situationsgewissen) „Aktionsweisen oder Aggregatformen der einen Vernunft" (196) darstellen, ist für D. ein privilegierter Ort, an dem das Selbstbewußtsein des Gläubigen und sein Gottesbewußtsein verschränkt sind. Es tritt als ein „existentieller Mitwisser" und als Mahner zu „unbedingter Wahrhaftigkeit" (189) auf, dem es nicht nur um die Übereinstimmung des Handelns mit Einzelnormen, sondern um die Grundausrichtung der eigenen Lebensgeschichte an der Zielgestalt des Evangeliums geht. So kann die eigene Lebensgeschichte als Reifungsgeschichte vor Gott verstanden werden, denn das Gewissen wacht darüber, „daß eine Biographie vor Gott abläuft" (192).

Im Gewissen entdeckt der Handelnde die Implikationen seiner Glaubens- und Lebensentscheidung, die sich ihm unter der „positiv(en) Hypothek einer gelungenen Vorgeschichte" (198) auf die Er-

fordernisse neuer Lebenssituationen hin aufschlüsseln. Die Gewissenskompetenz beschränkt sich daher nicht auf die Selbstbeurteilung der Person in ihrem sittlichen Gutsein; vielmehr bestimmt D. das Gewissensurteil als einen Vermittlungsvorgang von sittlicher Gutheit und sittlicher Richtigkeit, so daß ein Auseinanderfallen beider Handlungsdimensionen nur für den äußersten Grenzfall des irrenden Gewissens angenommen werden darf. Im Gegensatz zur teleologischen Ethik geht es ihm nicht darum, die sittliche Richtigkeit des Handelns auf dem Feld der normativen Ethik von der sittlichen Gutheit des Handelnden getrennt zu untersuchen; sein denkerisches Anliegen zielt vielmehr auf den Verschmelzungspunkt, in dem sich personale Gutheit in sittliche Richtigkeit umsetzt und die „Vermittlung von Gutheit in Richtigkeit, von sittlichem Wert in nicht-sittliches, aber sittlich relevantes humanes Gut ansteht" (169; vgl. auch 156. 162. 175f und 205). Die angepeilte Übereinstimmung von sittlicher Gutheit und Richtigkeit, die allen antagonistischen Verhältnisbestimmungen widerspricht, kann geradezu als eine formale Konstante von D.s Denkform gelten, die den unterschiedlichsten materialen Einzelthemen ein charakteristisches Gepräge gibt. Dieselbe Grundkonzeption steht auch im Hintergrund des gegenseitigen Bedingungsverhältnisses, das D. zwischen Tugendethik und Normethik annimmt, wobei er allerdings der Tugend eine asymmetrische Vorrangrolle zuerkennt, da sie ursprünglicher als die äußere Richtigkeit der Normerfüllung ist und in die anthropologischen Tiefenschichten des Handelns hinabreicht. Dennoch ist im tugendhaften Menschen nicht nur eine Vorentscheidung für das Gute wirksam, sondern auch ein inhaltbezogenes Vorwissen im Sinne einer Richtungsanzeige für das sittlich richtige Handeln gegeben (258). In ähnlicher Weise versteht D. die Theorie der sittlichen Grundentscheidung als einen Versuch, die andauernde Vermittlung zwischen Gutheit der Gesinnung und (nachfolgender) Richtigkeit der Tat denkerisch zu erfassen; die Grundentscheidung wird dabei als „ein Vorentwurf der Einheit beider" bestimmt (248). Keineswegs verfolgt die Lehre von der *optio fundamentalis* jedoch das Ziel, die Bedeutung der äußeren Einzelhandlung und ihrer sittlichen Richtigkeit gegenüber dem transzendentalen Freiheitsvollzug der Person abzuwerten (vgl. 244f). So wenig zwischen sittlicher Gutheit und Richtigkeit ein dauerhafter Widerspruch bestehen kann, so wenig darf die nur begrifflich mögliche Unterscheidung zwischen Grundentscheidung und Einzelentscheidung als reale Trennung mißverstanden werden. Zwischen beiden waltet vielmehr ein Wechselverhältnis, das eine atomistische Sicht der Einzelentscheidung überwindet, indem es den transzendentalen Ausgriff der Freiheit auf das Gute als Möglichkeitsbedingung für die Verwirklichung kategorialer Einzelgüter deutet. „Das Ziel der Theorie von der Grundentscheidung ist, die Einzelentscheidung aufzuwerten, allerdings in einer Weise, die der komplexen lebensgeschichtlichen Hintergrundwirklichkeit gerecht wird" (245). Welches Gewicht gerade die sündhafte Einzelhandlung dadurch erhält, belegt D.s Warnung vor einer „lautlose(n) Auszehrung der Grundentscheidung" (246). Die Wirklichkeit der Todsünde läßt sich so in ihrer lebensgeschichtlichen Genese zurückverfolgen; sie ist mit der leichten Sünde durch vielerlei „unterirdische Wege" (ebd.) verbunden. Die Lehre von der *optio fundamentalis* meint also keineswegs, wie ihre Gegner befürchten, daß die Entschiedenheit für das Gute ein unverlierbarer Zug der Person wäre, während die bösen Einzelhandlungen diese nur äußerlich und peripher berührten.[2] Die Wechselwirkung zwischen der sittlichen Grundentscheidung und den Einzelhandlungen wird jedenfalls von D. in seiner existential-hermeneutischen Auslegung der *optio fundamentalis* nicht nur in keiner Weise bestritten, sondern geradezu als leitendes denkerisches Anliegen herausgestellt.

Die skizzenhafte Nachzeichnung der Gedankenführung dieses magistralen Alterswerks, in dem D. den denkerischen Ertrag einer jahrzehntelangen Beschäftigung mit Grundfragen seines Faches vorlegt, vermag nur einen ersten Eindruck von der existenzerhellenden, sinnerschließenden Kraft seines Denkens zu vermitteln. Die Stärke dieses Entwurfs liegt weniger in der verästelten Feinanalyse einzelner Theorieelemente der moraltheologischen Tradition als vielmehr in der integrativen Kraft, mit der diese einer einheitlichen Denkbewegung anverwandelt werden. Der denkerische Anspruch dieser wahrhaft „fundamentalen" Theologie des Ethischen geht aufs Ganze. D. möchte die moraltheologischen Kontroversen zwischen autonomer Moral und Glaubensethik, zwischen teleologischer und deontologischer Normbegründung oder zwischen (narrativer) Tugendethik und normativer Ethik überwinden und ihre auseinanderstrebenden Denkmotive und Argumentationsmuster in eine assimilationsfähige Gesamtdeutung der christlichen Ethik überführen, in der jeweils beide Seiten ihre wichtigsten Frageinteressen wiedererkennen können. Man darf sich durch die gelegentlichen polemischen Ausfälle gegen die vermeintlichen „denkerische(n) Totalitarismen einer Einheitsvernunft" (32) oder durch die Warnung vor einer „totalitarisierenden Einheitsvernunft" (83) nicht auf eine falsche Fährte locken lassen. Solche angesichts von D.s eigenem Anspruch überraschende Bemerkungen sind keineswegs als leichtfertige Vernunftkritik oder als Zugeständnis an einen „schwachen" Vernunftbegriff zu verstehen. Wenn der Anspruch der biblischen Heilsbotschaft und ihrer geschichtstheologischen Implikationen auf Universalität zielt, dann läßt sich die ethische Bedeutsamkeit dieses eschatologischen Anspruchs nur von einer sittlichen Vernunft erkennen, die weit genug ist, diesen Ausgriff auf das Eschaton der Geschichte und auf den letztgültigen Sinn des menschlichen Daseins mit ihren denkerischen Mitteln zu erfassen. So muß man D.s „Fundamentale Theologie des Ethischen" wie sein ganzes moraltheologisches Lebenswerk als ein Plädoyer gegen die Metaphysikvergessenheit der gegenwärtigen Philosophie und Theologie verstehen, das sich gleichwohl für alle denkerischen Anstöße offenhält, mit deren Hilfe sich die Einseitigkeit herkömmlicher moraltheologischer Theorien überwinden lassen.

2. Der Universalitätsanspruch westlicher Moral und die Inkulturationsfähigkeit der christlichen Ethik

Der in Fribourg lehrende Moraltheologe *Bénézet Bujo* beleuchtet das aufgezeigte Dilemma zwischen (universaler) Kultur und (partikulärer) Lebenswelt aus der Sicht seiner afrikanischen Heimatkultur (Bujo, Bénézet: Wider den Universalanspruch westlicher Moral: Grundlagen afrikanischer Ethik. Freiburg/Basel/Wien 2000.). Sie versteht den Menschen nicht primär als autonomes moralisches Subjekt wie die westliche Moralphilosophie, sondern von seinem Eingebundensein in die Gemeinschaft her, die ihm das Leben schenkt, ihn in seiner Leibhaftigkeit nährt und erhält und ihm durch die sittliche Botschaft ihrer Sprichwörter, Märchen und Kunstgegenstände das für ein lebensförderliches Verhalten notwendige praktische Wissen vermittelt. Der einseitigen Vorrangstellung menschlicher Subjektivität, die B. neben einem ungeschichtlichen Naturrechtsdenken und einem abstrakten Vernunftuniversalismus als Hauptkennzeichen der meisten westlichen Ethiksysteme ansieht, steht in der afrikanischen Tradition eine perichoretische Gleichursprünglichkeit von Individuum und Gemeinschaft gegenüber: „Ich bin, weil wir sind und seit wir sind, bin ich auch" (20; vgl. auch 180). An die Stelle der autonomen Selbstvergewisserung des in seinem Denken einsam bleibenden Ich nach Art des Decartes'schen *cogito ergo sum* tritt in den afrikanischen Menschenbildern das Verwandtschaftsprinzip *cognatus sum ergo sum*, das dem Menschen seine existentielle Identität gewährt, indem es ihn in seine gemeinschaftsbezogene Existenz einweist. Diese Sichtweise teilt die afrikanische Ethik mit dem Kommunitarismus nordamerikanischer Prägung, doch verdient dessen Gemeinschaftsdenken aus ihrer Sicht diesen Namen nur sehr bedingt. In seiner Kritik an der einseitigen Freiheitsauffassung des Liberalismus bleibt das kommunitaristische Gemeinschaftsdenken aus afrikanischer Perspektive auf halber Strecke stehen, weil es den Begriff des moralischen Handelns allein vom Individuum aussagt und die Gemeinschaft, in deren Kontext dieses handelt, auf ihre präsentische Dimension beschränkt. Nach afrikanischem Verständnis umfaßt die Gemeinschaft dagegen in allen drei Zeitdimensionen die Gruppe der Toten, der Lebenden und der Noch-Nicht-Geborenen, wobei die Gemeinschaft selbst als eine Art Makrosubjekt des sittlichen Handelns betrachtet wird, das auch in den Toten und durch sie handeln kann (50).

Die Gegenwart der sichtbaren und der unsichtbaren Gemeinschaft umfängt auch das Leben der noch nicht oder nicht mehr handlungsfähigen Personen, also der ungeborenen Kinder sowie der Kranken und Sterbenden. Allein zu sterben, ist in Schwarzafrika das schlimm-

[2] Diesem andauernden Mißverständnis, dem D. selbst schon mehrfach in begründeter Weise widersprochen hat, unterliegt auch die jüngste Studie von **Seifert**, Josef: „Grundhaltung, Tugend und Handlung als ein Grundproblem der Ethik. Würdigung der Entdeckung der sittlichen Grundhaltung durch Dietrich von Hildebrand und kritische Untersuchung der Lehre von der ‚Fundamentaloption' innerhalb einer ‚rein teleologischen' Begründung der Ethik", in: Breuer, Clemens (Hg.): **Ethik der Tugenden.** Menschliche Grundhaltungen als unsichtbarer Bestandteil moralischen Handelns (FS Joachim Piegse), St. Ottilien 2000, 311–360, bes. 337ff. Dagegen ist den phänomenologischen Analysen des Verfassers über das Wachstum der sittlichen Grundhaltung, die sich erst allmählich aus den sittlichen Einzelhaltungen und Einzelhandlungen aufbaut, durchaus zuzustimmen (358).

ste Unglück, das einem Menschen zustoßen kann; es bedeutet nicht nur das Erlöschen seiner biologischen Lebenskraft, sondern die totale Auslöschung seiner durch die Gemeinschaft garantierten Identität als Person. „Wer allein ißt", so lautet ein von B. in diesem Zusammenhang zitiertes afrikanisches Sprichwort, „stirbt allein [= einsam]" (179). Umgekehrt steht bereits das lebendige Wesen, das die westliche Biologie in wissenschaftlicher Präzision Embryo oder Fötus nennt, in enger Beziehung zur Gemeinschaft der Lebenden und der Toten; es wird daher schon im frühen Stadium als eine Person respektiert. Da Personwerdung nur in der Gemeinschaft möglich ist, steht im Zentrum der afrikanischen Lebensethik dennoch nicht der Begriff eines individuellen Lebensrechtes, sondern das Gebot, das Leben der Gemeinschaft in allen ihren Mitgliedern zu fördern. Da auch alte, kranke und sterbende Menschen durch ihren Umgang mit Leid und Tod gegenüber der Gemeinschaft die Werte der Geduld, des Wartenkönnens und des tapferen Standhaltens verkörpern, tragen auch sie im höchsten Maße dazu bei, „die Gemeinschaft der Umstehenden zum Lebenswachstum zu bringen, so daß jedes Mitglied zur neuen Person wird" (126). Ebenso wie die Abtreibung und der Schwangerschaftsabbruch stehen auch einige der modernen Feritilisationstechniken, insbesondere die künstliche Insemination und die anonyme Samenspende im Widerspruch zur gemeinschaftlichen Dimension menschlicher Existenz. Die genannten Verbote werden dabei jedoch nicht wie in der westlichen Moraltheologie und den lehramtlichen Äußerungen der katholischen Kirche auf naturrechtliche Weise, sondern durch den Gemeinschaftsgedanken begründet.

Die Entgegensetzung von „gemeinschaftlicher" und „metaphysisch-naturrechtlich(er)" Denkweise (22; vgl. auch 35) durchzieht B.s Ausführungen wie ein roter Faden; sie dient insbesondere auch dazu, beim westlichen Leser Verständnis für die Duldung der Polygamie und der Schwagerehe durch die afrikanischen Eheordnungen sowie für die Notwendigkeit der verschiedenen vorgeburtlichen und postnatalen Sexualtabus zu wecken. V. a. auf dem Gebiet der Ehemoral und der Sexualethik sind B.s Gegenüberstellungen erhellend und geeignet, ein tief sitzendes Mißtrauen gegenüber afrikanischen Ethosformen zu überwinden. So ist die kirchliche Ehevorstellung, aber auch der zivilrechtliche Ehebegriff westlicher Prägung punktueller Art, während die afrikanische Ehe als eine prozeßhafte Wirklichkeit betrachtet wird. Ein solches Verständnis ist der westlichen Ehetheologie zumindest seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zwar ebenfalls vertraut, doch unterscheidet sich das afrikanische Ehemodell in einigen wesentlichen Punkten auch von diesen westlichen Neuansätzen. Auch hier warnt B. deshalb vor vorschnellen Einordnungen aus westlicher Sicht.

Der Brauch einzelner ethnischer Gruppen in Ruanda, wonach ein Ehemann dem Freund, der ihn besucht, seine Frau für die Nächte anvertraut, die er bei ihm verbringt, oder die Sitte der Gikuyu aus Kenia, die eine unfruchtbare oder zur sexuellen Befriedigung ihres Mannes unfähige Frau dazu anhält, diesem eine ihrer Freundinnen als ihr anderes Ich zuzuführen, mag bei oberflächlicher Betrachtungsweise als eine zu großzügige Auslegung des Ehebruchverbotes angesehen werden (vgl. 39). Doch können andere afrikanische Traditionen über die sittlichen Forderungen der kirchlichen Ehemoral auch hinausgehen, da für sie die Ehe auch nach dem Tod eines Partners andauert, so daß der überlebende Teil gegenüber dem verstorbenen Partner schuldig werden kann. Umgekehrt läßt sich die Schwagerehe als Erfüllung der postmortalen Treuepflicht gegenüber dem eigenen Ehegatten verstehen; die Frau bleibt ihm nämlich insofern treu, als sie seiner Familie und ihrer Gemeinschaft bleibend angehört (34, vgl. auch 135). Auch ist der Umfang des Inzesttabus bei einigen afrikanischen Völkern bedeutend weiter gezogen, als dies im mitteleuropäischen Raum der Fall ist. Da für die meisten afrikanischen Sprachen auch entferntere Verwandte als „Schwester" und „Bruder" gelten, werden sie vom Inzestverbot voll erfaßt. Die kirchliche Praxis, die die Verwandtschaftsgrade nach westlichem Muster festlegt, wirkt daher für die afrikanische Mentalität befremdlich, weil „das Christentum augenscheinlich ethisch Verabscheuungswürdiges erlaubt und fördert" (33). Wie beim Ehebruchverbot liegt die Differenz zur westlichen Vorstellung nicht im Inzesttabu als solchem, sondern in der Festlegung seines genauen Umfangs. Allerdings sieht B. in der Begründung des Inzestverbots durch das afrikanische Gemeinschaftskonzept eine kulturelle Besonderheit gegenüber der naturrechtlichen Argumentationsweise einer westlich geprägten Moraltheologie.

Besonders aufschlußreich erscheint die Erklärung, die B. dafür anbietet, daß der Ehebruch nach afrikanischer Auffassung stärker in einer inneren Nähe zum Diebstahl gesehen wird, während ihn das westliche Denken eher in Zusammenhang mit der Lüge und dem Betrug bringt. Im Hintergrund dieser Vorstellung steht danach wiederum das Bild der ganzheitlichen und gemeinschaftsbezogenen Existenz des Menschen: „Mensch ist man nur in der Zweiheit von Mann und Frau, und dieser notwendigen und konstituierenden Bipolarität entspringt eine Dreiheit Mann-Frau-Kind, die zur vollen Gemeinschaft führt" (21). Wenn Frau und Mann dergestalt eine Einheit bilden, daß erst beide Geschlechter zusammen einen ganzen und vollständigen Menschen ausmachen, spaltet der Ehebruch den Menschen in seiner Ganzheitlichkeit, so daß ihm eines seiner Wesensteile genommen wird. Folglich kann der Ehebruch als ein Akt des Diebstahls angesehen werden, der den betrogenen Partner nicht nur seines äußeren Eigentums, sondern eines inneren Wesenselements seiner persönlichen Integrität beraubt. Allerdings verblaßt der Gegensatz von Lüge und Diebstahl in dem Maße, in dem beide Verbote von ihrer gemeinschaftsschädigenden Wirkung her betrachtet werden: „Wahrheit muß nach diesem Verständnis nicht um der Wahrheit willen ausgesagt werden, sondern um des Menschen willen, der ein Gemeinschaftswesen ist. Die Wahrheit in sich, kontextlos, existiert nicht; sie muß etwas für das Zusammenleben bedeuten" (53).

Die Bedeutung des afrikanischen Gemeinschaftsdenkens, die B. auch für die dogmatischen Lehraussagen des christlichen Glaubens (Christus als Proto-Ahn; der Papst als ältester Sohn oder großer Bruder aller Gläubigen [144/214f]) und die politische Ethik (das Palaververfahren als Modus der kommunitären Entscheidungsfindung in der Dorfgemeinschaft [209f]; der König als Bindeglied zu den Ahnen [134]) entfaltet, führt dennoch nicht zu einer Preisgabe der sittlichen Verantwortung des Einzelnen. Trotz seines Eingebundenseins in die Gemeinschaft reflektiert die afrikanische Ethik auch die unverzichtbare Individualität der menschlichen Person. Darauf deuten schon die personbezogenen afrikanischen Namen, die im Gegensatz zur westlichen Gewohnheit eines gemeinsamen Familiennamens die Individualität ihrer Träger auch innerhalb der Clan-Gemeinschaft bestimmen. Besonders instruktiv sind die Märchen und Sprichwörter, die heranwachsende Jugendliche zur Entdeckung ihrer eigenen Fähigkeiten ermuntern und ihnen die Einstellung vermitteln, daß unkritische Gemeinschaftshörigkeit die Chancen der Personwerdung untergräbt (127ff). Umgekehrt schadet die Gemeinschaft sich selbst, wenn sie die Individualität ihrer Mitglieder mißachtet. „Der einzelne kann die Gemeinschaft nur dann bereichern, wenn er von den einzelnen Mitgliedern zur Person gemacht wird, damit auch er sich wiederum an dem Personwerdeprozeß dieser einzelnen beteiligen kann. In dieser Prozeßhaftigkeit ist niemand ersetzbar; die Individuen sind nicht verwechselbar" (132). Dieses Wechselverhältnis bewahrt die afrikanische Ethik vor einer einseitigen Betonung des Gemeinschaftsgedankens, wenngleich B. auch die Fehlformen eines exzessiven Gemeinschaftsanspruches nicht übersieht, unter denen viele afrikanische Menschen, insbesondere die Frauen und Mädchen, in ihrer täglichen Lebensrealität zu leiden haben. Im letzten Kap. seines Buches analysiert B. daher die Fehlentwicklungen eines übertriebenen Gemeinschaftsverständnisses. Zu ihnen zählen in erster Linie die Frauenbeschneidung, die er ungeachtet ihrer Stellung innerhalb des weiblichen Initiationsrituals als grausame und ungerechte Folter bezeichnet (183); ebenso schonungslos deckt er die inhumanen Begleitfolgen der Polygamie und die Auswüchse des Schmarotzertums auf, die eine schwere Hypothek auf dem Weg der afrikanischen Völker in die Zukunft darstellen. Auch wenn die Polygamie nach afrikanischer Auffassung nicht *eo ipso* mit der Menschenwürde von Frauen unvereinbar ist, können sich unter dem Deckmantel dieser in der afrikanischen Tradition verwurzelten Institution des Geschlechterverhaltens doch auch frauenfeindliche Tendenzen verbergen, die in Wirklichkeit einer Entsolidarisierung des Mannes mit seiner ersten Frau (bzw. seinen früheren Frauen) Vorschub leisten. Ebenso kann der Gruppen- und Familiendruck bei der Auswahl des Ehepartners als übermächtig empfunden werden, so daß B. zum Schutz der Heiratskandidatinnen ein individuelles Menschenrecht auf die freie Wahl des Ehepartners postuliert (24; vgl. 185f).

B.s Ausführungen sind auch deshalb von besonderem Wert, weil er als ein ausgezeichneter Kenner der westlichen Ethiktradition, insbesondere in ihrer aristotelisch-thomanischen Ausprägung, gewissermaßen ein Grenzgänger zwischen den Kulturen ist. Er vermag deshalb dem westlichen Leser einen Einblick in die Grundlagen afrikanischer Kultur und Ethik zu erschließen, der auch für deren zunächst befremdlich wirkende Erscheinungsformen Verständnis wecken kann. Hervorzuheben sind auch seine ausgewogenen Thomasinterpretationen zum *desiderium naturale* und zur individuellen Gewis-

senskompetenz (137–141; 150–155). Aus der Sicht der afrikanischen Ethik krankt der hierzulande geführte Streit um das Gewissen v. a. daran, daß er sich „zu sehr im Rahmen der individuellen Erkenntnis bewegt" und zu wenig ernst damit macht, daß es auch der letztinstanzlichen Autorität des individuellen Gewissens „um ein kommunikatives Handeln innerhalb der Gemeinschaft" gehen muß (152). Den Ausfall einer kommunitär-ekklesialen Dimension der Gewissensbildung lastet B. dabei nicht nur den Vertretern der autonomen Moral, sondern auch den Anhängern einer objektiven Seinsethik an, die das sittliche Erkennen als einsame Entdeckung der vorgegebenen, ewigen Prinzipien dieser Seinsordnung verstehen. „Mit keiner Silbe wird etwa von der Gemeinschaft gesprochen, in die das sittliche Subjekt eingebettet sein muß und die ihm einen Austausch bzw. die Intersubjektivität ermöglicht, um ein formiertes Gewissen zu haben" (153). Andererseits möchte B. das „Memoria-Gewissen" der afrikanischen Tradition auch von einer Interpretation der *Synderesis* im Sinne der platonischen *Anamnesis-Lehre* unterschieden wissen, die alles sittliche Erkennen an eine Urerinnerung an das Gute und Wahre bindet und damit der Gewissensentdeckung zu wenig Raum gibt. „Die afrikanische Gemeinschaft ist *anamnetisch* in dem Sinn, daß sie sich auf Worte und Taten der Vergangenheit im Hinblick auf die Vorfahren besinnt, um sie in der Gemeinschaft von heute neu zu interpretieren, so daß das Gewissen eine lebendige *memoria* ist, die sich schöpferisch vollzieht" (155).

Während B.s Beobachtungen zu den Diskussionsverläufen innerhalb der westlichen Theologie durchaus differenziert ausfallen und er auch der eigenen afrikanischen Tradition keineswegs unkritisch gegenübersteht, erscheint die Grundthese seines Buches, die einen weitgehenden Gegensatz zwischen dem „Universalanspruch westlicher Moral" und den Einsichten der afrikanischen Ethik behauptet, an manchen Stellen überakzentuiert. Auch die afrikanische Ethik weiß nach B.s Rekonstruktionen um die Notwendigkeit eines „minimalen Moralkodex", der eine verbindliche Untergrenze benennt, die von den partikulären Gemeinschaften in der Ausgestaltung ihres eigenen Ethos nicht verletzt werden darf (25); ebenso anerkennt sie B. zufolge einen notwendigen individuellen Freiheitsraum der Person, der gegenüber Übergriffen seitens der Gemeinschaft geschützt werden muß. Umgekehrt ist das ungebundene Autonomiestreben des Individuums nicht für alle westlichen Ethiktraditionen kennzeichnend. Zumindest die aristotelisch-thomanisch inspirierte Sozialphilosophie, die wirkungsgeschichtlich eine bedeutsame Ausprägung der westlichen Ethik darstellt, kommt in ihrer Lehre von der Sozialnatur des Menschen und der Rückbindung des Gemeinwohls an die Förderung der menschlichen Person der perichoretischen Zuordnung von Individuum und Gemeinschaft durch die afrikanische Ethik sehr nahe.

Die Beachtung der sich aus der Sozialnatur des Menschen ergebenden sittlichen Verbindlichkeiten kann insofern nicht als das Unterscheidungsmerkmal einer „gemeinschaftsbezogenen" ethischen Begründungsweise gelten, das einer angeblich abstrakten, naturrechtlich-metaphysischen Argumentation gegenübersteht (vgl. 28ff). Gerade die „herkömmliche Naturrechtslehre" (35) geht von einer gemeinschaftsbezogenen Existenz des Menschen aus; so steht etwa die Rede von der Wahrheitsmitteilung als natürlichem Sprachzweck ganz im Dienst der Entfaltung zwischenmenschlicher Kommunikation und Hilfestellung. Auch wenn B. die anthropologische Grundkonzeption der afrikanischen Ethik mit den Worten umschreibt: „Mensch ist man nur in der Zweiheit von Mann und Frau, und dieser notwendigen und konstituierenden Bipolarität entspringt eine Dreiheit Mann-Frau-Kind, die zur vollen Gemeinschaft führt" (21), kann man dieser Kennzeichnung vom Standpunkt eines naturrechtlichen Denkens aus ohne weiteres zustimmen. Wenn es ein Charakteristikum naturrechtlicher Argumentationsweisen in der Ethik ist, daß sie die Suche nach dem sittlich Richtigen nicht nur an die Einhaltung formaler Entscheidungsregeln oder bestimmter Verfahrensabläufe binden, sondern aus der Einsicht in bleibende Wesensstrukturen des Menschseins zu anthropologisch fundierten materialen Normen gelangen, dann steht die afrikanische Ethik, wie sie B. überzeugend beschreibt, in einer größeren Kontinuität zu solchem Denken, als seine überscharfe Gegenüberstellung ahnen läßt.

3. Der Vorrang normativer Begründungsfragen in der teleologischen Ethik

Der in der gegenwärtigen katholischen Moraltheologie des deutschen und angelsächsischen Sprachraums einflußreiche Ansatz einer teleologischen Normbegründung versucht, dem Dilemma zwischen allgemeiner Vernunftorientierung und lebensweltlicher Verankerung durch eine kritische Selbstbeschränkung seines wissenschaftlichen Gegenstandsfeldes zu entgehen. Sein Forschungsinteresse konzentriert sich auf die Begründungsprobleme einer normativen Ethik im engeren Sinn, während die Fragen nach dem Aufbau der sittlichen Handlung, der Genese von Werthaltungen und Tugenden oder der individuellen Gewissensbildung in den Bereich moralpädagogischer oder paränetischer Bemühungen verwiesen werden, die einer rational argumentierenden Ethik als wissenschaftlicher Disziplin vorgelagert sind bzw. ihr im Bereich der kirchlichen Moralverkündigung nachfolgen. Diesen Fragestellungen kam in der katholischen Moraltheologie traditionell ein hoher Stellenwert zu, ohne daß ihre epistemologische Verortung in dem dreigliedrigen Stufenaufbau von narrativer Ethik, normativer Ethik und Metaethik wissenschaftstheoretisch zureichend geklärt war. Ihre Vernachlässigung erscheint auf dem Hintergrund einer zentralen Prämisse des teleologischen Denkens durchaus folgerichtig. Diese Vorentscheidung besteht in einer zunächst unscheinbar wirkenden Veränderung, die an der Differenzierung von sittlicher Gutheit der Person und der sittlichen Richtigkeit ihrer Handlungen vorgenommen wird. Während die katholische Moraltheologie das Begriffspaar von sittlich gut bzw. böse und sittlich richtig bzw. falsch bislang zumeist als eine begriffliche Unterscheidung verstand, mit deren Hilfe die ethische Analyse Phänomene wie die sittliche Grundentscheidung, die Selbstoffenbarung der Person in ihren Handlungen oder die Verbindlichkeit auch des irrenden Gewissens nach dem Modell einer tendenziellen Einheit beider Aspekte deuten konnte, deren mögliches Auseinandertreten einen Grenzfall darstellt, bezeichnet dieses Begriffspaar nach den Annahmen der teleologischen Ethik eine tiefer ansetzende Dichotomie, aufgrund derer sich beide Aspekte je für sich und unabhängig voneinander analysieren lassen. Unter der Voraussetzung dieser Trennung ist es wohl begründet, wenn die Moraltheologie ihr Frageinteresse auf die normative Ethik im engeren Sinn beschränkt und die sittliche Richtigkeit einzelner Handlungen (in den unterschiedlichen Handlungsfeldern der Individualethik) oder einer bestimmten gesellschaftlichen Handlungspraxis (in der Sozialethik) überprüft.

Die Leistungsfähigkeit dieses Ansatzes stellt der bekannteste Vertreter einer teleologischen Ethik im deutschen Sprachraum, der Salzburger Moraltheologe *Werner Wolbert*, in seiner jüngsten Studie zum Tötungsverbot eindrucksvoll unter Beweis.[3] Seine systematischen Überlegungen kreisen zum einen um Einzelfragen aus dem Bereich des fünften Gebots, zum anderen um die grundlegenden Argumentationsverfahren, die bei der moraltheologischen Beurteilung dieser Handlungstypen zur Anwendung kommen. In einzelnen Kap.n werden nacheinander die Selbsttötung, die Notwehrhandlung, die Todesstrafe, das Töten im gerechten Krieg, der Schwangerschaftsabbruch und die Euthanasieproblematik untersucht; zugleich fragt der Vf. nach dem Sinn der Unterscheidung von Schuldigen und Unschuldigen, nach dem normativen Gehalt der Formel von der „Heiligkeit" des Lebens, nach der Unterscheidung von direkter und indirekter Tötung, sowie nach dem Begriffspaar von Handeln und Unterlassen, sowie der Tragweite des Prinzips der Handlung mit Doppelwirkung. Schließlich stellt er in einem kurzen Kap. dem Versuch einer geometrischen Ableitung normativer Konsequenzen aus vorausgesetzten Prinzipien die umgekehrte Vorgehensweise eines „taxonomischen" Vergleichs von Einzelsituationen gegenüber, bei dem das Prinzip als „Ertrag aus der Lösung von Einzelfällen" (108) am Ende steht und sich möglicherweise als revisionsbedürftig erweist. Die vorgelegten Untersuchungsschritte lassen sich auch als Einzelstudien zu den jeweiligen Themenkomplexen lesen, doch verfolgt der Vf. mit ihnen ein die scharfsinnigen Detailanalysen umgreifendes Ziel, das er im Vorwort benennt: Er möchte den Anspruch der kirchlichen Moralverkündigung auf eine umfassende Behandlung und kohärente Begründung aller Einzelprobleme des Tötungsverbotes, für den sich im angelsächsischen Sprachraum der von katholischen Theologen und Philosophen verwandte Begriff einer „konsistenten Lebensethik" (consistent ethic of life, consistent ethic of killing) eingebürgert hat, einer kritischen Überprüfung unterziehen. Um das Ergebnis dieser subtilen Analysen wegzunehmen: Die als deontologisches Prinzip verstandene Grundformel, wonach nicht die Tötung schlechthin, sondern die direkte Tötung des Unschuldigen ausnahmslos verwerflich ist, erfüllt die ihr zugedachte Funktion einer Abgrenzung immer

[3] **Wolbert**, Werner: **Du sollst nicht töten.** Systematische Überlegungen zum Tötungsverbot, Freiburg/Schweiz, Freiburg/Breisgau 2000 (Studien zur theologischen Ethik, 87).

illegitimer Tötungshandlungen von solchen, die unter bestimmten Umständen ethisch gerechtfertigt oder gar gefordert sein können (Notwehrhandlungen, Todesstrafe, töten im gerechten Krieg) nicht mit der in einer wissenschaftlichen Ethik erforderlichen Präzision. Sie mag zum paränetischen Gebrauch geeignet sein und dort als eine Art Kurzformel dienen, mit deren Hilfe die zulässigen Ausnahmen vom Tötungsverbot alltagssprachlich plausibel gemacht werden können, aber sie erbringt nicht die den Ansprüchen einer normativen Ethik genügende Begründungsleistung, die sich in den einzelnen Gebieten der Lebensethik als oberstes Prinzip formulieren ließe, von dem aus alle Einzelprobleme durch deduktive Anwendung angemessen zu lösen wären.

Eine erste Schwierigkeit, auf die W. aufmerksam macht, liegt in der Mehrfachbegründung, die für das Selbsttötungsverbot oder die Erlaubnis der Tötung aus Notwehr gegeben wird. Wenn der Suizid wegen seiner mangelnden Berechtigung oder des Eingriffs in das Hoheitsrecht Gottes, wegen eines Verstoßes gegen die Selbstliebe und aus sozialethischen Gründen verwerflich ist, so stellt sich die Frage nach dem Verhältnis dieser drei Begründungen untereinander. Müßte nicht ein einziger Grund ausreichend sein, wenn dieser wirklich tragfähig wäre? Nährt nicht das ungeklärte Nebeneinander dreier Begründungen den Verdacht, daß die offenbleibenden Fragen auch durch die Akkumulation der für sich jeweils unzureichenden Gründe nicht behoben werden, so daß diese als Ausdruck einer latenten Begründungsschwäche gelten muß? Für W. offenbart sich in dem ungeklärten logischen Status dieser Mehrfachbegründung jedenfalls ein erstes „Konsistenzproblem" (24) innerhalb des Tötungsverbots, das zu weiterem Nachdenken anregt.

Eine zweite Schwierigkeit ergibt sich aus der univoken Verwendung des Begriffs „schuldig/unschuldig" in dem genannten Basisprinzip, das nur die direkte Tötung des Unschuldigen untersagt. Im Fall der Todesstrafe gilt der in einem ordentlichen Gerichtsverfahren überführte Angeklagte als schuldig, weil er die Tat begangen hat; dieser ursprüngliche Sitz im Leben läßt sich nur mit Abstrichen auf die Notwehrsituation und noch weniger auf die gegenseitige Bedrohung übertragen, die gegnerische Soldaten im Krieg füreinander darstellen. Die traditionelle Rechtfertigungskonstruktion für die Todesstrafe geht davon aus, daß der Kapitalverbrecher durch die Tat sein Lebensrecht verwirkt hat; folglich wird der Staatsgewalt in Ausübung einer ihr zu diesem Zweck übertragenen göttlichen Spezialprärogative das Recht zur direkten Tötung zugestanden. Für die forensische Ausgangssituation des staatlichen Strafvollzugs erscheint diese Begründungsfigur, so befremdlich sie aus heutiger Sicht wirken mag, logisch kohärent, doch ergeben sich aus ihrer Übertragung auf analoge Fallkonstellationen wiederum neue Inkonsistenzen. Bei der Beurteilung der Notwehrtötung scheint das Unschuldskriterium entweder zu viel oder zu wenig zu fordern: Handelt es sich, wie durch die Berufung auf das Prinzip der Handlung mit Doppelwirkung unterstellt, nur um die Inkaufnahme einer unbeabsichtigten Nebenfolge oder um eine indirekte Tötung, so braucht der Angreifer nicht schuldig zu sein; gilt er dagegen als Schuldiger, so müßte seine Tötung auch als direkte erlaubt sein (30). Bei einer deontologischen Begründung des Tötungsverbots aus dem Gedanken der Personwürde jedes Menschen kommt als weiteres Erschwernis hinzu, daß dann der Gedanke einer Rechtsverwirkung, wonach der Straftäter durch die Tat seinen Lebensanspruch einbüßt, keine Grundlage mehr hat; nicht einmal der Mörder verliert seine Personwürde, denn er bleibt zur Reue und Umkehr fähig (46). Ebenso ist die Ungleichbehandlung des Schuldigen und des Unschuldigen im Blick auf das Lebensrecht kaum mehr einsichtig zu machen, wenn man von der Vorstellung einer immanenten Heiligkeit des menschlichen Lebens ausgeht (83).

Zu Recht fragt W. daher, ob die Kirche als Anwältin des Lebens weiterhin an der prinzipiellen Möglichkeit der Todesstrafe festhalten kann, ohne in ihrem Gesamtzeugnis für das Leben unglaubwürdig zu werden (43). Zwar wird das prinzipielle Zugeständnis der Todesstrafe in den jüngsten päpstlichen Lehräußerungen, die W. minutiös analysiert, an vielerlei Kautelen gebunden, so daß es faktisch als aufgehoben gelten muß. Diese begrüßenswerte Fortschreibung der kirchlichen Lehre drängt aus innerer Konsequenz zu einem absoluten Verbot der Todesstrafe, weil diese das Menschenrecht auf Leben verletzt. Die gegenwärtige Beurteilung der Todesstrafe als einer prinzipiell legitimen Maßnahme zur Aufrechterhaltung der staatlichen Ordnung, die aufgrund der geschichtlichen Rechtsentwicklung jedoch weitgehend oder nahezu vollständig zurückgenommen wird, weil die Zulässigkeitsbedingungen nirgendwo mehr bestehen, wirkt in ihrer bemühten Gedankenakrobatik wie ein Fremdkörper im Gesamtzusammenhang der kirchlichen Lebensethik. Auch folgen die diesbezüglichen Lehramtsäußerungen zur Todesstrafe, wie W. durch ein Zitat aus der angelsächsischen Literatur andeutet, dem teleologischen Modell der Güterabwägung, das zur Beurteilung anderer Konfliktsituationen innerhalb des fünften Gebotes als grundsätzlich unstatthaft gilt (60). Aus den aufgezeigten Übertragungsfehlern und Argumentationsbrüchen zieht W. den Schluß, daß die Unterscheidung von Schuldigen und Unschuldigen außerhalb des ursprünglichen Kontextes der Tötung durch die öffentliche Gewalt ihren Sinn verliert (79).

Auf den therapeutischen Schwangerschaftsabbruch scheint diese Kategorie nur noch mit Mühe, auf die Euthanasie dagegen überhaupt nicht mehr anwendbar. Die Einstufung des Kindes als Quasi-Aggressor, die in der Geschichte der katholischen Moraltheologie gelegentlich versucht wurde, vermag kaum zu überzeugen, da tatsächlich weder das Kind die Mutter noch umgekehrt diese ihr Kind bedrohen, sondern sich beide aufgrund einer medizinischen Komplikation in einer lebensbedrohlichen Lage befinden; in der terminalen Sterbephase ergibt die Frage, wer hier überhaupt schuldig oder unschuldig sein könne, ohnehin keinen vernünftigen Sinn mehr (79). Auch im Rahmen der Friedensethik erweist sich die univoke Verwendung des Begriffs schuldig oder unschuldig als sachlich unbegründet: Ein Soldat, der für das Recht kämpft, ist weder im moralischen noch im rechtlichen Sinne schuldig; seine „Schuld" besteht allein darin, daß er als Mitglied einer in militärische Auseinandersetzungen verwickelten Streitmacht andere bedroht (76). Nimmt man die Äquivokation ernst, die hinter der jeweiligen Verwendung des Wortes „schuldig" oder „unschuldig" steht, so erscheint die Rede von der Tötung Unschuldiger als eine begriffliche Tautologie, die in der klassischen Formulierung des Tötungsverbotes zur summarischen Kennzeichnung verschiedener Ausnahmesituationen herangezogen wurde, in denen das Töten aus jeweils anderen Gründen sittlich gerechtfertigt erscheint. W.s Analysen zur Deutung der Grundbegriffe unserer Moralsprache, die in den herkömmlichen Begründungen der katholischen Moraltheologie für das Tötungsverbot und seine sittlich gerechtfertigten Ausnahmen Anwendung finden, faßt das Ergebnis einer jahrelangen Beschäftigung mit diesen Problemen zusammen. Die Stärke dieser Untersuchung liegt in der kompromißlosen Bereitschaft zur Selbstkritik moraltheologischer Argumentationsweisen, weniger dagegen in dem Angebot von Alternativen, die an die Stelle unzureichender Lösungen treten könnten. W. stellt Fragen und deutet behutsam die Richtung an, in der ihm Antworten möglich erscheinen, aber er versucht nicht, diese Teilschritte seinerseits in ein konsistentes Gesamtkonzept der Lebensethik zu integrieren. Dieses Zögern ruft am Ende beim Leser die Frage hervor, ob das Programm einer konsistenten Lebensethik nach Ansicht des Vf.s überhaupt erreichbar ist oder ob sich die normative Ethik mit der bescheideneren Aufgabe der kritischen Überprüfung von Argumentationsgängen begnügen muß, die sich nicht mehr zu einer systematischen Gesamtsicht zusammenfügen lassen.

4. Die Auseinandersetzung mit dem Personverständnis der angelsächsischen Bioethik

Dagegen verfolgt die Münchener Habil. von Alexander Lohner *„Personalität und Menschenwürde"* die dezidierte Absicht, die medizinethischen Streitfragen der bioethischen Debatte im Rahmen eines umfassenden, einheitlichen und in den objektiven Geltungsgrundlagen des Naturrechts und der klassischen Wertethik verankerten Moraltheorie zu behandeln. Den unmittelbaren Anlaß zu seiner Studie bilden, wie der Untertitel andeutet, die Thesen der „neuen Bioethiker" (v.a. *Peter Singer* und *Norbert Hoerster*), in denen L. zu Recht einen Bruch mit den gemeinsamen Grundannahmen so unterschiedlicher philosophischer Ethiksysteme wie des objektiven Wertidealismus Platos', des aristotelisch-thomanischen Naturrechtsdenkens oder der transzendentalen Vernunftethik Kants sieht. Die umstrittenen Thesen der „neuen Bioethiker", insbesondere ihr reduktionistisches Personverständnis und der Versuch, den Begriff eines fundamentalen, allen Fremdinteressen entzogenen Lebensrechtes, über das jeder Mensch von sich aus verfügt, durch die utilitaristische Kategorie subjektiver Interessen oder selbst empfundener Vorzugswünsche (Präferenzen) zu ersetzen, kommen in dem praktischen Bestreben überein, Tötungshandlungen an unschuldigen Menschen wie Embryonen, Ungeborenen oder Säuglingen zu legitimieren. Durch diese Zielsetzung geraten sie nicht nur in Widerspruch zu dem allgemeinen sittlichen Verständnis, wonach es nicht erlaubt ist, einen Unschuldigen, d.h. einen Nicht-Aggressor, zu töten. Ihr (präfe-

renz-)utilitaristisches Grundkonzept und die damit verbundenen anthropologischen Implikationen erweisen sich auch im Licht der wichtigsten Begründungstheorien ethischen Handelns, die sich in der gegenwärtigen Philosophie herausgebildet haben als unhaltbar. Die Frage eines konsequenten Lebensschutzes, der das menschliche Leben in allen Phasen, also von der Empfängnis bis zum Tod, in seiner prinzipiellen Unverfügbarkeit unterschiedslos anerkennt, stellt für L. dabei keine Einzelfrage der Lebensethik neben anderen dar; gerade die Embryonenschutzfrage ist für ihn „in einem gewissen Sinne sogar der Prüfstein für die Angemessenheit unserer Moraltheorien und die Ernsthaftigkeit unserer ethischen Gesinnung überhaupt" (11).

Die von einer gründlichen Kenntnis sowohl der klassischen (Boethius, Augustinus, Thomas von Aquin, Kant) als auch der Gegenwartsphilosophie (Phänomenologie, Existentialismus, analytische Philosophie) zeugende Arbeit verfolgt zunächst das Ziel, die inneren Widersprüche präferenzutilitaristischer Ansätze aufzudecken und ihr unzureichendes Personverständnis zu kritisieren. Die beiden Grundprinzipien des Utilitarismus, nach denen sich die ethische Richtigkeit einer Tat ausschließlich an den näheren und entfernteren Folgen dieser Tat bemißt und der Beurteilungsmaßstab dieser Handlungsfolgen allein im Glück oder Unglück bzw. in der Lust oder Unlust der von ihnen Betroffenen besteht, sind entgegen seinem theoretischen Anspruch keineswegs aus der Erfahrung gewonnen (69). Auch führt die Anerkennung des Nützlichkeitsprinzips allenfalls dazu, daß „Schädigungen des anderen unterbleiben und gewisse grundsätzliche Formen des Wohlwollens und -Tuns eingehalten werden" (67). Eine wirklich altruistische Einstellung, die dem anderen um seiner selbst willen Wohlwollen entgegenbringt, läßt sich durch ein utilitaristisches Interessenkalkül nicht herbeiführen. Auch kann der Utilitarismus die Bereitschaft zu ethischen Haltungen wie Opfer und Verzicht nicht begründen, deren Notwendigkeit angesichts der Tatsache, daß individuelle Interessen mit denen der Allgemeinheit kollidieren können, jedoch unbestreitbar ist. „Objektive Werte, die Erfüllung dessen, was die praktische Vernunft auferlegt, und die Appelle des Daseins an die Existenz verlangen die Erfüllung von etwas, was oft das Gegenteil von sinnlichem Wohlergehen, nämlich Opfer und Verzicht, bedeutet" (70). Die empfindlichste Schwachstelle des Utilitarismus, die auch der so genannte Präferenzutilitarismus mit seinen traditionellen Vorgängertheorien noch teilt, besteht jedoch darin, daß er kein qualitatives Moment des Glücks kennt (72ff) und daher den Auftrag zur Maximierung des allgemeinen Wohlbefindens nicht an objektiv gültige Vorzugsregeln binden kann.

Neben dieser Kritik an dem unzureichenden Begründungsansatz weist L. auf zahlreiche Fehlschlüsse hin, die in weiteren Theorieelementen dieser verbreiteten bioethischen Denkweise verborgen sind: So wird das Fehlen von Präferenzen im Fall des Embryos unter der Hand als Nichtvorhandensein eines Lebenswillens gedeutet (39); die besondere Würde der menschlichen Natur, die L. durch eine Rekonstruktion der wesentlichen und ethisch relevanten Unterschiede zwischen Mensch und Tier phänomenologisch (v. a. im Gespräch mit Helmut Plessner und Max Scheler) aufzeigt, darf nicht als Speziesismus mißverstanden werden; diesem Vorwurf liegt eine logische Verwechslung *intra*spezifischer Vorurteile, die ethisch abzulehnen sind, mit einer *inter*spezifischen Differenzierung zugrunde, deren Ergebnis gerade die in seiner Moralfähigkeit gründende Sonderstellung des Menschen ist (196–209). V. a. aber erweist sich die von den präferenzutilitaristischen Vf.n vollzogene Reduktion der Person auf bestimmte aktuale Zustände von Ich-Bewußtsein, Willensäußerung und Rationalität als unhaltbar. Personsein ist nämlich keine akzidentielle Fähigkeit, die der Mensch erst nachträglich und zusätzlich zum Menschsein auf einer bestimmten Entwicklungsstufe erwirbt. Vielmehr muß Personsein als eine Näherbestimmung des Menschseins selbst verstanden werden: „Nach traditioneller und philosophisch wohlbegründeter Auffassung ist eine Person jedes Wesen einer Art, deren normale Mitglieder die Möglichkeit haben, Ich-Bewußtsein und Rationalität zu erwerben. Das bedeutet: *Jeder* Mensch ist eine Person. Wir müssen davon ausgehen, daß der Mensch nicht erst durch die Aktualisierung geistiger Akte zur Person ‚wird', sondern bereits durch die Potenz, geistige Akte zu realisieren, eine Person *ist*" (101). Daher ist es auch widersinnig, den Embryo als eine „potentielle" Person zu bezeichnen, wie dies in den Kreisen angelsächsischer Bioethiker üblich ist. Da das Personsein als Wesensaussage über den Menschen eine transempirische Realität meint, die durch akzidentielle Merkmale wie das Alter, die Größe oder den Entwicklungsstand eines menschlichen Individuums nicht vermehrt oder vermindert werden kann, ist der Nasciturus wie jeder andere Mensch eine Person mit potentiellen Fähigkeiten, der die gleichen moralischen Rechte zustehen wie anderen Personen.

Die Tragweite des Potentialitätsargumentes wird insbesondere dort verkannt, wo die Fähigkeit, die eigenen Anlagen zu entwickeln mit der Wahrscheinlichkeit, etwas anderes zu werden, verwechselt wird. Nur wenn der Unterschied zwischen der passiven und der aktiven Potenz, wie er in der klassischen Philosophie entwickelt wurde und in moderner Terminologie auch als „schwacher" oder „starker" Begriff von Potentialität gelten kann, in seiner Bedeutung nivelliert wird, kann es zu so abstrusen Fehlschlüssen wie der Unterstellung einer allgemeinen Zeugungspflicht oder der Verpflichtung zur „Rettung" menschlicher Ei- und Samenzellen vor der Befruchtung kommen. Solche in der Tat unsinnigen Annahmen widerlegen das Potentialitätsargument nicht, indem sie es *ad absurdum* führen, sondern sie verkennen seine Pointe: Denn nur Embryonen und Föten können sich zu Wesen mit aktualen personalen Fähigkeiten entwickeln, wenn sie nicht durch einen von außen kommenden Eingriff daran gehindert werden, das ihnen innenwohnende aktive Entwicklungspotential (Potentialität im starken Sinn der aktiven Potenz) zu entfalten, wohingegen getrennte Ei- und Samenzellen zwar die passive Fähigkeit haben, befruchtet zu werden (Potentialität im „schwachen" Sinn der passiven Potenz), aber vor diesem qualitativen Sprung noch diesseits der Schwelle zum Personsein stehen (106f). Eine solche präformistischen Position, die von der unbedingten Schutzwürdigkeit des menschlichen Lebens von der Befruchtung an ausgeht, wird häufig mit der Tatsache konfrontiert, daß auch das kirchliche Lehramt und die Theologie jahrhundertelang an der Sukzessivbeseelungstheorie festhielten. Zu Recht führt L. dieses aus heutiger Sicht erstaunliche Faktum auf einen doppelten Umstand zurück: Zum einen entsprach die Differenzierung von *foetus inanimatus* und *foetus animatus* den Vorstellungen der lange Zeit vorherrschenden aristotelischen Zeugungsbiologie, die erst durch die humanembryologischen Entwicklungen des 19. Und 20. Jh.s überholt wurden, zum anderen stehen solche dualistischen Elemente, zu denen auch die Denkfigur der *anima separata* gehört, im Widerspruch zu der hylemorphistischen Grundkonzeption der thomanischen Anthropologie. Die Lehre von der Sukzessivbeseelung stellt folglich einen Fremdkörper in der Theologie des Thomas dar, dessen Inkaufnahme nur durch den übergroßen Respekt vor der naturwissenschaftlichen Autorität des Aristoteles erklärbar ist (310).

Neben dem ersten Ziel einer umfassenden philosophischen Kritik des utilitaristischen Ansatzes des „neuen Bioethiker" verfolgt L. die weitere Absicht, die Auswirkungen dieses Paradigmas in den unterschiedlichen Feldern der Lebensethik zu analysieren. In eigenen Kap.n behandelt er daher die Tragweite von Mitleidsargumenten in der Abtreibungsdiskussion, die irrtümliche Analogie zwischen Hirntod und Lebensbeginn, die feministische Deutung des Geschlechterverhältnisses im Anschluß an *Simone de Beauvoir* sowie die ethischen Probleme der Pränataldiagnostik und der Reproduktionstechnologie, wobei der letztgenannte Fragenkomplex getrennt im Blick auf die Industrieländer und die spezifische Problematik der Dritten Welt behandelt wird. Die Originalität von L.s Ausführungen liegt jedoch nicht in diesen Anwendungskapiteln, sondern in seiner Auseinandersetzung mit einem folgenreichen Paradigma bioethischen Denkens, dessen begründungstheoretische Fehlschlüsse und anthropologische Defizite er in scharfsinnigen Analysen aufdeckt. Der eigene Gegenentwurf, in dem L. eine Art von Konvergenz zwischen der klassischen Naturrechtsethik mit der Existentialethik und der Wertethik des 20. Jh.s anzielt, wird dabei freilich eher in den wesentlichen Grundlinien angedeutet als in Einzelschritten entfaltet. Dennoch stellt die Studie von L., was die Breite der ideengeschichtlichen Einordnung bioethischer Fragestellungen und die Fülle der dargebotenen Informationen aus Philosophiegeschichte, Humanbiologie und Medizin anbelangt, die gründlichste derzeit verfügbare Auseinandersetzung mit den Thesen der „neuen Bioethiker" aus der Sicht der katholischen Moraltheologie dar. Der souveränen Literaturbeherrschung, die L. in seinen philosophischen und wissenschaftsgeschichtlichen Analysen an den Tag legt, kontrastiert allerdings ein eher beiläufiger und bisweilen zufälliger Umgang mit der einschlägigen moraltheologischen Literatur, die nicht umfassend rezipiert wird. Daher bleiben auch die moraltheologischen Debatten um die Randunschärfen des Prinzips, nach dem die direkte Tötung des Unschuldigen immer unerlaubt ist, in L.s Analysen unberücksichtigt. Dies tut der Fruchtbarkeit seiner Überlegungen für das philosophische Gespräch mit den „neuen Bioethikern" keinen Abbruch, doch

hätten sie durch eine breitere Einbeziehung der moraltheologischen Fragestellungen eine größere Relevanz für dieses Fach gewinnen können.

5. Einzelfragen der theologischen Lebensethik

Die Einsicht in die Grenzen einer sich als allgemeine Prinzipienwissenschaft verstehenden normativen Ethik hat in der gegenwärtigen Ethikdebatte ein eigenes literarisches Genre, den interdisziplinär angelegten Sbd hervorgebracht, in dem mehrere Vf. ein begrenztes Thema unter den jeweiligen Aspekten ihrer Einzeldisziplin behandeln. Der Moraltheologie fällt dabei die Rolle einer Integrationswissenschaft zu, die nach dem methodischen Dreischritt einer humanwissenschaftlichen Problemanalyse (1), der anschließenden Deutung anthropologischer Implikationen (2) und der argumentativen Explikation der angestrebten normativen Schlußfolgerungen (3) vorgeht. Dabei teilt sie mit der im säkularen Kontext der *scientific community* entstehenden „angewandten Ethik" die meisten Begründungsprobleme, die sich einerseits aus der Divergenz fachwissenschaftlicher Stellungnahmen, andererseits aus der ethischen Theorienvielfalt selbst ergeben.[4] Ihrem logischen Status nach sind ethische Aussagen zu konkreten Fragen immer „gemischte" Urteile, in die eine Sachhälfte eingeht, für deren Beurteilung die Moraltheologie keine eigene Kompetenz beanspruchen kann. Interdisziplinäre Zusammenarbeit ist insofern keine Konzession an die externen Zwänge der Konsensfindung in einer pluralen Gesellschaft, sondern ein internes Erfordernis der ethischen Bewertung komplexer lebensweltlicher oder wissenschaftlicher Sachverhalte.

Stärker als bei wissenschaftlichen Monographien, die in der Regel nach anerkannten methodischen Standards gearbeitet sind, trennt sich bei solchen themenorientierten Sbden die Spreu vom Weizen. Die Auswahl fällt daher nicht leicht, doch sollen aus den jüngsten Neuerscheinungen repräsentative Sammelwerke zu drei Themenkomplexen vorgestellt werden, die für die gegenwärtigen Herausforderungen der Moraltheologie auf dem Feld der Lebensethik repräsentativ sind: die Euthanasiedebatte, die Begegnung zwischen Ethik und Neurobiologie im Bereich der Gehirnforschung und die Weiterentwicklung der Lehre vom gerechten Krieg unter den Stichworten des gerechten Friedens und der militärischen Menschenrechtsintervention im Auftrag der internationalen Völkergemeinschaft.

5.1 Ethische Probleme am Lebensende

Der von Adrian Holderegger herausgegebene Sbd mit dem Titel *„Das medizinisch assistierte Sterben"* vereint unter fünf verschiedenen Rubriken philosophisch-ethische, theologisch-ethische, klinische und medizinische Aspekte zum Thema; in einer als Anhang beigefügten Dokumentation sind alle einschlägigen Grundsatztexte und Richtlinien, darunter auch die wichtigsten Lehramtsdokumente auf weltkirchlicher und ortskirchlicher Ebene, abgedruckt.[5] Naturgemäß führt ein so vielschichtiger Problemzugang dazu, daß sich auch das Spektrum der in den einzelnen Beiträgen vertretenen inhaltlichen Positionen breitgefächert darstellt. Das gemeinsame Band, das die unterschiedlichen Stellungnahmen verbindet, besteht also weniger in einer einheitlichen Grundthese oder einer Liste konkreter Empfehlungen, sondern im Willen zur umsichtigen, differenzierten Sachanalyse, die gerade angesichts einer emotional aufgeladenen Debatte in der Öffentlichkeit vor vorschnellen Festlegungen oder vor einer unbedachten Preisgabe berufsethischer Überzeugungen warnt. Immerhin zeichnet sich unter den einzelnen Beiträgen so etwas wie ein vorläufiger, versuchsweise angezielter Konsens ab, der als eine mittlere Generallinie dieses Bdes bezeichnet werden kann, die für die gegenwärtige theologisch-ethische Euthanasiediskussion einigermaßen repräsentativ sein dürfte. Die philosophischen Beiträge von *Ludwig Siep/Michael Quante, Jean-Claude Wolf* und *Bettina Schöne-Seifert* stimmen darin überein, daß sich „ein unbedingtes Verbot von Tötungshandlungen, die dem ernsthaften, begründeten, klar erkennbaren und unwiderruflichen Willen eines zum Sterben entschlossenen Menschen entsprechen, nicht rechtfertigen" lassen.[6] Sie vertreten somit die sogenannte Äquivalenzthese, nach der es keinen moralisch relevanten Unterschied zwischen der medizinischen Sterbeassistenz durch palliative Maßnahmen, die den Tod nur in Kauf nehmen (also dem Sterbenlassen oder der Hilfe *im* Sterben) und der bewußten Herbeiführung des Todes (also der Tötung auf Verlangen oder der Hilfe *zum* Sterben) gibt. Die Ansicht, daß zwischen beiden Handlungsweisen, die gemeinhin als aktive oder passive Euthanasie unterschieden werden, keine intrinsischen moralischen Differenzen erkennbar sind, wird v. a. damit begründet, daß der Tod des Patienten in beiden Fällen kein um seiner selbst willen angestrebtes Handlungsziel, sondern nur ein notgedrungen gewähltes Mittel darstellt, um den von Arzt und Patient berechtigterweise angestrebten Zweck der Beendigung eines unerträglichen Leidenszustandes herbeizuführen. Da auch die indirekte Tötung und der Verzicht auf weitere lebenserhaltende Maßnahmen als eine Entscheidung gegen das Weiterleben einer menschlichen Person verstanden werden müßten, könne auch die hinter beiden Handlungstypen stehende Motivation keine prinzipielle Unterscheidung begründen, denn „weder passive noch aktive Euthanasie, weder direkte noch indirekte Tötung bringen immer und unter allen Umständen eine kategorische Geringschätzung des Wertes des Lebens zum Ausdruck"[7]. Dennoch kann dieser Umstand für die genannten Vf. keineswegs die Forderung nach einer weitgehenden Legalisierung ärztlicher Tötungshandlungen analog zu dem niederländischen Modell begründen. Dem stehen nicht nur das berufsethische Selbstverständnis des Arztes (dieser kann nicht verpflichtet werden, einem Wunsch des Sterbenden zu entsprechen), sondern auch die zu erwartenden Begleitfolgen einer verbreiteten gesellschaftlichen Euthanasiepraxis entgegen. Schließlich muß selbst bei der als vergleichsweise unproblematisch empfundenen Konstellation der medizinisch assistierten Selbsttötung befürchtet werden, daß „Suizidhilfe zum subtilen Druckmittel *gegen* Patienten verkehrt werden könnte" und somit nicht als *ultima ratio* nach dem Versagen aller anderen ärztlichen Möglichkeiten, sondern als „Alternative zu kostspieliger und kräftezehrender Medizin und Pflege" angesehen wird.[8]

Aufgrund solcher Zusatzüberlegungen kommt *Werner Wolbert* zusammen mit anderen moraltheologischen Vf.n[9] zu einer veränderten Einschätzung bzgl. der Frage zurück, ob zwischen Sterbenlassen und bewußtem Töten ein moralisch relevanter Unterschied besteht. Zwar folgt er den bislang genannten Vf.n in den handlungstheoretischen Überlegungen, in denen beide Handlungstypen abstrakt gegenübergestellt werden, doch hält er daran fest, daß die genannte Unterscheidung im Zusammenhang mit anderen Faktoren (der Veränderung des gesellschaftlichen Bewußtseins, einer Absenkung der Hemmschwelle bei den Angehörigen medizinischer Berufe oder einem verdeckten Druck der Umgebung auf den Sterbenden) relevant bleibt. Insbesondere der letzte Gesichtspunkt rückt für die so genannte modifizierte Signifikanzthese, nach der die Unterscheidung von Sterbenlassen und Töten wegen der negativen Konsequenzen ihrer Aufhebung moralisch bedeutsam bleibt, in den Mittelpunkt einer ethischen Bewertung von ärztlichen Tötungshandlungen. Denn wenn dem Arzt die Tötung rechtlich und moralisch gestattet wird, verändert sich zwangsläufig die Situation des Patienten in einer für seine eigene Willensbestimmung gewichtigen und daher auch moralisch bedeutsamen Weise. Er hätte sich in dem Fall, daß die aktive Euthanasie ein allgemein akzeptierter Bestandteil des Umgangs zwischen Ärzten und Patienten, Gesunden und Kranken würde, von einem bestimmten Punkt an zu fragen, ob er den Ärzten und Pflegekräften, seinen Angehörigen und der Gesellschaft die finanziellen und emotionalen „Kosten" seiner Pflege noch weiter zumuten darf. Das entscheidende Dilemma aller philosophischen Rechtfertigungsversuche der aktiven Euthanasie ist damit klar benannt: „Wer also Tötung auf Verlangen im Namen der Autonomie des Patienten fordert, muß sich darüber im Klaren sein, daß er damit diese Autonomie in anderer Hinsicht gerade einschränkt"[10]. Unter ähnlichen theoretischen Voraussetzungen, die Euthanasie nicht so sehr als individuelle

[4] Vgl. dazu **Düwell**, Marcus: „Angewandte Ethik. Skizze eines wissenschaftlichen Profils", in: Holderegger, Adrian / Wils, Jean-Pierre (Hg.): **Interdisziplinäre Ethik.** Grundlagen, Methoden, Bereiche (= FS D. Mieth), Freiburg/Schweiz, Freiburg/Breisgau, Wien (Studien zur Theologischen Ethik, 89) 165–184, bes. 172ff.

[5] Holderegger, Adrian (Hg.): **Das medizinisch assistierte Sterben.** Zur Sterbehilfe aus medizinischer, ethischer, juristischer und theologischer Sicht, 2. rev. Aufl., Freiburg/Schweiz, Freiburg/Breisgau, Wien 2000 (Studien zur theologischen Ethik, 80).

[6] **Siep**, Ludwig / **Quante**, Michael: „Ist die aktive Herbeiführung des Todes philosophisch zu rechtfertigen?", a.a.O., 54.

[7] **Wolf**, Jean-Claude: „Der intendierte Tod", a.a.O., 97.

[8] **Schöne-Seifert**, Bettina: „Ist Assistenz zum Sterben unärztlich?", a.a.O., 118.

[9] Vgl. **Bormann**, Franz-Josef: „Töten oder Sterbenlassen? Zur bleibenden Bedeutung der Aktiv-Passiv-Unterscheidung in der Euthanasiediskussion", in: **ThPh 76** (2001) 63–99, bes. 96f.

[10] **Wolbert**, Werner: „Ist der Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen noch sinnvoll?", a.a.O., 74.

Tötungshandlung, sondern unter vorwiegend sozialethischen Gesichtspunkten aufgrund der Folgen einer gesellschaftlichen Praxis ablehnt, unterzieht *Markus Zimmermann-Acklin* die niederländische Gesetzgebung einer kritischen Überprüfung. Irritierend erweisen sich v. a. die konstante Größenordnung der *nicht*-freiwilligen Tötungshandlungen (jährlich ungefähr 20 Prozent aller Euthanasiefälle), der Einbezug von Menschen außerhalb der letzten Sterbephase in die Euthanasiepraxis, die Ausweitung der Tötungshandlungen auf Säuglinge und psychisch Kranke sowie die äußerst unbefriedigende Einhaltung der Meldepflicht (trotz der Zusage der Strafbefreiung werden noch immer rund 60% der Fälle nicht gemeldet). Diese für sich genommen ambivalenten und jeweils unterschiedlich interpretierbaren Facetten einer gesamtgesellschaftlichen Entwicklung geben zu denken; in ihrer Summe führen sie zu einer skeptischen Einschätzung, nach der „mehr Anzeichen für eine bereits stattgefundene, unerwünschte Ausweitung der niederländischen Euthanasiepraxis als für einen geregelten Konsolidierungsprozeß" sprechen.[11] Es ist daher zu hoffen, daß der niederländischen Gesetzgebung keine Vorreiterrolle für andere westliche Länder zukommt; ihre bereits erkennbaren Auswirkungen belegen vielmehr die Befürchtung, daß die Freiheit der Sterbenden durch eine Legalisierung ärztlicher Tötungshandlungen nicht gestärkt, sondern neuen, prekären Zwängen unterworfen würde, die mit dem Gedanken eines würdevollen Sterbens unvereinbar sind.

Die moraltheologische Bewertung der Euthanasieproblematik ist mit den bislang wiedergegebenen handlungstheoretischen Analysen und sozialethischen Feststellungen jedoch noch nicht abgeschlossen; sie muß vielmehr auf dem Hintergrund einer theologischen Deutung des Sterbens und aus der denkerischen Kraft der biblischen Auferstehungshoffnung eine anthropologisch profilierte Antwort auf die Frage geben, worin ein menschenwürdiges Sterben besteht. Diese Frage läßt sich weder mit dem Hinweis auf die Selbstbestimmungsrechte der Sterbenden und ihre Patientenautonomie noch mit medizinisch-klinischen Kategorien wie dem Umfang der Grundpflege, dem Einbezug oder der Absetzung von künstlicher Ernährung und Flüssigkeitszufuhr sowie der Notwendigkeit einer palliativen Schmerztherapie zureichend beantworten. Innerhalb des vorliegenden Bdes steuert der Beitrag von *Klaus Demmer* „Handeln als Einübung des Sterbens" auf der Zwischenebene anthropologischer Reflexion entscheidende Gesichtspunkte bei, die auch in moraltheologischen Stellungnahmen zur Euthanasieproblematik häufig unterbelichtet bleiben. D. akzeptiert die lehramtliche Vorgabe der Kirche, das absolute Verbot der direkten und willentlichen Tötung unschuldigen Lebens, als „eine Demarkationslinie nach unten"[12], die dem „Mut zur normativen Festschreibung"[13] entspringt, aber der Einordnung in einen anthropologischen und theologischen Deutungsrahmen bedarf, damit ihre humanen Sinnintentionen hervortreten. D.s feinsinnige, von einer hohen spirituellen Kompetenz getragenen Ausführungen über den anthropologischen Überschuß des Sterbens als Ausdruckshandlung, über die mögliche Dramatik einer Lebensgeschichte, über die Grenzen menschlichen Verfügenwollens und über die nüchterne Leidensbereitschaft, ja Ergebenheit des Christen, in der jede falsche Verklärung des Leidens überwunden ist, lassen sich in ihrer ansprechenden Form nicht zusammenfassen, ohne daß Wesentliches verloren ginge. Sie stellen ihren denkerischen Rang und ihre sprachliche Ausdruckskraft dadurch unter Beweis, daß sie sich von der an anderer Stelle des Bdes gerügten „Borniertheit haltungsethischer Appelle"[14] und „jeder unterschwelligen Tönung des Resignativen"[15] gleichermaßen fernhalten.

Die Begleitung zu einem menschenwürdigen Sterben als Alternative zu einem technisch verfügten Tod folgt der Grundeinsicht, daß es „kein Recht auf den Tod, sondern einzig und allein auf das Leben" geben kann.[16] Da das Recht auf das Leben aber zugleich das Recht auf ein menschenwürdiges Sterben impliziert, bleibt christliche Sterbebegleitung wie auch die Einübung in das eigene Sterben „nach Maßgabe aller Kräfte bemüht, die grundsätzliche Leidensbereitschaft auf die wirklich bestehende Leidensfähigkeit abzustimmen"[17]. Die Bereitschaft, durch alle Unbegreiflichkeit des eigenen Schicksals am Vertrauen auf Gottes gütige Vorsehung festzuhalten, bewahrt dabei den Sterbenden wie seine Angehörigen und Helfer vor einem resignativen „Sich-Abfinden mit dem Unveränderlichen", das „im Grunde doch auf eine strategische Ökonomie der Kräfte hinausliefe"[18]. Die Bereitschaft zur zeugnishaften Annahme des Leidens und zum geduldigen Warten auf den eigenen Tod besitzt zugleich eine kritische Funktion gegenüber dem Denken der vermeintlich Starken und Gesunden, denn sie entlarvt die vorschnelle Bereitschaft, jeder (oft nur scheinbar) autonom bestimmten Willensäußerung nachzugeben, als ein unterschwelliges Moment der Entsolidarisierung und gibt dem Leiden eine „Öffentlichkeitsdimension" zurück, wodurch „ihm der schlimmste Stachel, nämlich die Vereinsamung genommen"[19] wird. Im Ganzen ist Demmers Beitrag ein überzeugendes Beispiel dafür, welche Chance die Moraltheologie vergibt, wenn sie in zu engem Anschluß an die philosophische und medizinethische Gedankenführung verbleibt und darüber vergißt, ihr eigenes Deutungspotential für die Vorstellung von einem menschenwürdigen Sterben zu entfalten. Besondere Erwähnung verdienen auch die Beiträge von *Adrian Holderegger*, *Richard M. Guhla*, *James F. Keenan* und *Thomas R. Kopfensteiner*, die einen informativen Einblick in die US-amerikanische Euthanasie-Diskussion und die ethischen Probleme der ärztlichen Suizidbeihilfe vermitteln.

5.2 Ethische Probleme der Neurobiologie und Gehirnforschung

Anders als bei den medizinethischen Grenzproblemen, die sich v. a. am Lebensanfang und am Lebensende stellen, geht es in der Begegnung zwischen Philosophie und Theologie auf der einen und den modernen Neurowissenschaften auf der anderen Seite nicht um eine Herausforderung in Einzelfragen der Lebensethik, sondern um eine fundamentale Infragestellung der Ethik als systematischer Handlungswissenschaft. Aufgrund ihrer rasanten Fortschritte ist es der Neurobiologie in den letzten Jahrzehnten gelungen, immer speziellere Strukturen und Funktionsabläufe im Gehirn zu unterscheiden, die für das subjektive Erleben und die Bewußtseinsvorgänge des Menschen von hoher Bedeutung sind. Neurowissenschaftliche Theorien sind heute in der Lage, die neuronalen Korrelate bestimmter mentaler Phänomene mit hoher Genauigkeit zu beschreiben; insbesondere können visuelle Wahrnehmungen, Speicherungs- und Gedächtnisleistungen sowie das Schmerzempfinden mit großer Genauigkeit synchron ablaufenden neuronalen Ereignissen oder einer höherstufigen Verknüpfung entsprechender Ereignisse in bestimmten Hirnregionen zugeordnet werden. Inzwischen gelingt es der Hirnforschung, bestimmte mentale Teilleistungen immer spezifischeren Bereichen zuzuordnen; wenn neuronale Erklärungsversuche in Zukunft noch engmaschigere Zuschreibungen erlauben, könnte eine topographische Karte entstehen, die über die Verknüpfung einzelner neuronaler Netzwerke in bestimmten Gehirnregionen und ihre Zuordnung zu genau definierten Erlebnisqualitäten und Bewußtseinsvorgängen Aufschluß gibt. Manche Neurowissenschaftler verbinden mit dieser Entwicklung die Hoffnung, eines Tages das menschliche Bewußtsein in seiner Entstehung und spontanen Tätigkeit vollständig erklären zu können. Wird mit einem solchen Forschungsprogramm zugleich der Anspruch verbunden, Begriffe wie Subjekt, Geist und Selbst als Illusionen zu entlarven oder sie auf eine exaktere naturwissenschaftliche Beschreibungssprache zurückzuführen, so müssen sich die klassischen Handlungswissenschaften (philosophische und theologische Ethik, Rechtswissenschaft, Kulturanthropologie, Psychologie und Pädagogik) in besonderer Weise herausgefordert sehen.

Von ihrem eigenen Forschungsansatz her weisen die modernen Neurowissenschaften bedeutsame Berührungspunkte mit zentralen ethischen Fragestellungen auf. Eingriffe in das menschliche Gehirn müssen, da sie identitätsverändernde Wirkungen nach sich ziehen können, besonders strengen Rechtfertigungskriterien genügen, deren Bestimmung mitten in die komplexe Thematik des Person- und Identitätsverständnisses führt. Ein grundsätzlicher Klärungsbedarf ergibt sich aus dem reduktiven Charakter der meisten neurowissenschaftlichen Arbeitsprogramme, der mit der Tendenz einhergeht, menschliche Handlungen auf neuronale Ereignisse zurückzuführen und geistige Phänomene wie Bewußtsein, Intentionalität und Ich-Erleben in ihrer ontologischen Eigenständigkeit gegenüber den physikalischen Korrelaten, mit denen sie verbunden sind, aufzulösen. Es liegt auf der Hand, daß die vollständige Durchführung eines solchen Reduk-

[11] **Zimmermann-Acklin**, Markus: „Das niederländische Modell – ein richtungsweisendes Konzept?", a.a.O., 362.
[12] **Demmer**, Klaus: „Handeln als Einübung des Sterbens", a.a.O., 180.
[13] A.a.O., 178.
[14] **Wolf**, Jean-Claude: „Der intendierte Tod", a.a.O., 88.
[15] **Demmer**, Klaus: „Handeln als Einübung des Sterbens", a.a.O., 180.
[16] A.a.O., 179.
[17] A.a.O., 180.
[18] Ebd.
[19] A.a.O.; vgl. auch 186.

tionsprogramms, sollte sie (was von bedeutenden Hirnforschern wie *G. Edelman, D. Chalmers, Ch. Koch, W. S. Freeman* und *R. Penrose* bezweifelt wird) jemals möglich sein, Grundbegriffe unserer Moralsprache wie Freiheit und Verantwortung, Schuld und Reue, Lob und Tadel funktionslos würden. Andere Neurowissenschaftler wie *F. Crick, F. S. Ramachandran, W. Hirstein* und *J. P. Changeux* sind jedoch der Meinung, eine objektiv begründete Ethik lasse sich unter den gegenwärtigen forschungsgeschichtlichen Bedingungen allein durch den Rückgriff auf neurowissenschaftliche Theorien erstellen. Moralische Handlungen, die wir in alltagspsychologischen Deutungsschemata auf die rationale Selbststeuerung der Person und ihre moralische Verantwortung zurückführen, sollen in einer wissenschaftlich exakteren Beschreibungssprache als neuronale Ereignisse interpretiert werden, die zwar im Handelnden lokalisierbar sind, ihm aber nicht mehr in der Weise der verantwortlichen Urheberschaft zugeschrieben werden können. Das Verhältnis der Person zu „ihrem" Handeln wird dabei in einer Weise gedeutet, die sie als Instanz sittlicher Verantwortung hinter dem „Ort" verschwinden läßt, an dem neurophysiologische Prozesse ablaufen. Spätestens an diesem Punkt wird eine starke Kontinuität zu den monistischen Grundströmungen des älteren Physikalismus sichtbar, die mit einem Schlag die Gefährlichkeit solcher Theorien für die systematische Ethik bewußt macht.

Die beiden von *Günter Rager* und *Adrian Holderegger* herausgegebenen Sammelwerke „Ich und mein Gehirn"[20] sowie „Bewußtsein und Person"[21] führen informierend und anregend in das schwierige Terrain dieser Problembereiche ein. Besonders wertvoll sind dabei jeweils die Eingangsartikel von *Günter Rager*, die einen informativen Überblick über die neueren neurobiologischen Theorien geben, der auch die einschlägigen Fragestellungen der analytischen *Philosophy of mind* und der Leib-Seele-Problematik einbezieht. *Ludger Honnefelder* steuert eine scharfsinnige Kritik des präferenzutilitarischen Personbegriffs bei, der den ontologischen Selbststand der Person und die praktische Selbstidentifikation des Handelnden in eine mehr oder weniger ausgeprägt empfundene Kontinuität verschiedener Personphasen auflöst.[22] Der instruktive Beitrag von *Adrian Holderegger* geht nach einem theologie- und philosophiegeschichtlichen Überblick über die Bedeutungsschichten des klassischen Personbegriffs und seine neuzeitlichen Problematisierungen auf die Konsequenzen ein, die sich aus den neurobiologischen Theorien für das Verständnis der menschlichen Willensfreiheit ergeben. „Wenn die Ergebnisse der Neurowissenschaften stimmen, dann bedeutet dies zunächst einmal, daß die faktische Autonomie des Menschen nicht im subjektiv empfundenen Willensakt begründet liegt, sondern umfassender in der Fähigkeit des Gehirns, aus innerem Antrieb Handlungen durchzuführen. Das Gehirn mit seinen unterschiedlichen Schichten ist also als Ganzes das autonome System und nicht das empfindende Ich."[23] Zustimmend greift er die Erklärung des Hirnforschers *Gerhard Roth* auf, wonach der Willensentschluß nicht Ursache, sondern nur das erlebte Begleitgefühl einer Handlung ist, wobei der Eindruck der kausalen Selbstverursachung auf dem Umstand beruht, daß die mentalen Prozesse, die unsere Handlungen verursachen, der bewußten Selbsterfahrung verborgen bleiben. Dennoch will H. in dieser Aussage keinen Widerspruch zu dem für die Ethik unverzichtbaren Verständnis der Freiheit als Spontaneität und Autonomie im Sinne der grundlegenden Fähigkeit der selbstursprünglichen Bestimmung unseres Willens zum Handeln sehen. Die Vereinbarkeit beider Perspektiven begründet er damit, daß die neurowissenschaftlich nachweisbare Korrelation von physischen Vorgängen und mentalen Ereignissen entsprechend dem Grundsatz, daß das Ganze mehr ist als die Summe der Teile, nicht einfach als platte Identität interpretiert werden darf. Die Willensfreiheit wäre dann als eine Emergenzeigenschaft jener mentalen Phänomene anzusehen, die wir zwar empirisch untersuchen können, der wir im Blick auf unser Selbstverständnis als handelnde Personen aber gleichwohl eine eigenständige praktische Realität zuschreiben müssen. In der paradoxen Formulierung von H. lautet dieses Ergebnis: „Willensfreiheit wäre dann gerade nicht auf Physisches und ihre Teile reduzierbar (...) Die Willensfreiheit wäre dann letztlich nicht empirisch, sondern dennoch wirklich."[24]

Es stellt keine Abwertung der übrigen Beiträge dar, wenn abschließend die Einzelstudie des Innsbrucker Philosophen *Edmund Runggaldier* „Die Fortdauer (Identität) des Ich durch die Zeit" besonders hervorgehoben wird. Er greift auf den in der analytischen Philosophie gebräuchlichen Begriff der Handlungskausalität (*agent causality*) zurück, um die kausale Beziehung zwischen dem Handelnden und seinen Handlungen, bzw. die Unableitbarkeit des Handlungsphänomens gegenüber natürlichen Ereignissen auszudrücken. Der Begriff der kausalen Verursachung ist von essentieller Bedeutung für unser Selbstverständnis als handelnde Personen; ohne ihn können wir die Beziehung, in der wir als Handelnde zu unseren Handlungen stehen, nicht angemessen erfassen. Ebenso erweist sich die Vorstellung von der diachronen Identität der Person als unverzichtbar, damit wir uns selbst bestimmte Erfahrungen und Handlungen aus der Vergangenheit zuschreiben können, ohne den Umweg über eine durch Dritte überprüfbare Identifikation von außen gehen zu müssen. Die Deutungsschemata der Alltagspsychologie, nach denen wir uns als Urheber unserer Handlungen empfinden und auf sie mit Reue und Scham oder Billigung und Stolz reagieren, sind zur Bewältigung unseres Lebens im Alltag unerläßlich; insofern sie sich einer Überführung in die „objektive" Weltsicht physikalischer Ereignisse widersetzen, kann sich die für unser subjektives Erleben unverzichtbare Erste-Person-Perspektive, die all unsere Handlungen begleitet, der Entlarvung als illusionärer Schein erfolgreich entziehen.[25]

Solche notwendigen Grenzziehungen wären allerdings mißverstanden, sollten sie den Eindruck hervorrufen, daß die philosophische und theologische Ethik den modernen Neurowissenschaften in einer grundsätzlichen Abwehrhaltung begegnen würden. Eine wissenschaftliche Ethik, die sich als normative Untersuchung des menschlichen Handelns versteht, muß nach ihrem eigenen Selbstverständnis alle verfügbaren Ergebnisse über die empirischen Bedingungen dieses Handelns in ihre Reflexion einbeziehen. Insofern der Erkenntnisfortschritt der modernen Neurobiologie dazu verhilft, den Wirkzusammenhang zwischen Leib und Seele, Materie und Geist schärfer zu erfassen, darf die Ethik sich ihm nicht verschließen. Beim gegenwärtigen Stand der Forschung, so legen die in diesen Bden gesammelten Beiträge nahe, kommt den Erkenntnissen über den Zusammenhang zwischen neuronalem Selbst und bewußtem Ich, zwischen äußerer Kontinuität und diachroner Identität dieses Ich sowie über die Relevanz der menschlichen Gemeinschaft zu seiner Konstitution besondere Bedeutung zu. Ebenso nötigt das Wissen um die enorme Störanfälligkeit des psychophysischen Wirkprozesses, die sich in Grenzphänomenen wie einer gespaltenen Selbsterfahrung oder dem Auftreten multipler Persönlichkeiten in ein und demselben Körper zeigen kann, die systematischen Handlungswissenschaften dazu, zentrale Konzepte zu überdenken. Wenn die Ethik sich auf die Fragestellungen der modernen Neurobiologie einläßt, wird sie von manchen ihrer allzu selbstverständlich gepflegten Gewißheiten Abschied nehmen müssen. Doch darf sie sich zugleich kritische Anstöße erhoffen, die ihr zu einem besseren Verständnis sowohl der prinzipiellen Moralfähigkeit des Menschen wie auch der spezifischen Gefährdungen und Grenzen moralischer Verantwortung verhelfen. Sie wird in der praktischen Selbsterfahrung des Menschen unabweisbare Phänomene wie diejenigen der Schulderfahrung, Willensfreiheit oder Zurechenbarkeit dabei nicht auflösen, wohl aber perspektivenreicher verstehen lernen.

5.3 Ethische Probleme der militärischen Menschenrechtsintervention

Als dritter Fragenkomplex, in dem sich die Begründungsschwierigkeiten und aktuellen Herausforderungen einer konsistenten kirchlichen Lebensethik bündeln, soll die Entwicklung der Lehre legitimer Verteidigung untersucht werden, zu der auch die Frage nach der Erlaubnis zur bewaffneten Menschenrechtsintervention gehört, die beim gegenwärtigen Stand der völkerrechtlichen Diskussion neben der kollektiven Friedenswahrung und der subsidiären Selbstverteidigung als einziger Kriegführungsgrund in Frage kommt. Die Publikationen des Hamburger Instituts für Theologie und Frieden, einer unabhängigen wissenschaftlichen Forschungsstätte, die aus Mitteln der

[20] Rager, Günter (Hg.): **Ich und mein Gehirn.** Persönliches Erleben, verantwortliches Handeln und objektive Wissenschaft, Freiburg/Breisgau, München 2000 (Grenzfragen, 26).

[21] Rager, Günter / Holderegger, Adrian (Hg.): **Bewußtsein und Person.** Neurobiologie, Philosophie und Theologie im Gespräch, Freiburg/Schweiz, Freiburg/Breisgau 2000 (Studien zur theologischen Ethik, 83).

[22] Vgl. **Honnefelder**, Ludger: „Der Begriff der Person in der aktuellen ethischen Debatte", in: **Bewußtsein und Person**, a.a.O., 63.

[23] **Holderegger,** Adrian: „Person in der Perspektive von Theologie und Ethik", in: **Bewußtsein und Person**, a.a.O., 102.

[24] A.a.O., 104.

[25] Vgl. **Runggaldier**, Edmund: „Die Fortdauer (Identität) des Ich durch die Zeit", in: **Ich und mein Gehirn**, 190ff.

Militärseelsorge finanziert wird, haben sich in der friedensethischen Diskussion innerhalb und außerhalb der kirchlichen Öffentlichkeit seit langem einen festen Platz gesichert. In der „großen" Reihe wissenschaftlicher Monographien erschienen in den letzten Jahren u. a. eine mustergültige Edition der Völkerrechtsvorlesungen von *Fransisco de Vittoria* mit einer von *Joachim Stüben* besorgten Übertragung ins Deutsche[26] und zwei Einzelstudien zu den Grundlagen der modernen Menschenrechtsethik und der Idee einer internationalen Friedensordnung in der hebräischen Bibel und in der jüdischen Tradition.[27] Die „kleine" Reihe „Beiträge zur Friedensethik" führt das Programm einer historischen Aufarbeitung der geistes- und sozialgeschichtlichen Quellen der kirchlichen Friedensethik mit Beiträgen zur spätmittelalterlichen Zeit und zur frühen Neuzeit weiter[28]; daneben bietet sie ein Forum zu aktuellen Fragen der Bundeswehrreform und Sicherheitspolitik.[29] Die wissenschaftlichen Mitarbeiter des Instituts beteiligen sich aber auch an den Aktivitäten des an der Univ. Hamburg angesiedelten Instituts für Friedensforschung und Sicherheitspolitik, gewissermaßen einem Partnerinstitut im politischen Raum; ebenso unterhalten sie eine transatlantische Kooperation zu den beiden Instituten der University of Notre Dame, dem Erasmus Institute und dem Joan B. Kroc Institute for International Peace Studies.

In einem Beitrag zu den rechtlichen und rechtsethischen Aspekten des Kosovo-Krieges untersucht *Heinz-Gerhard Justenhoven* das konfliktreiche Verhältnis, in dem das Selbstbestimmungsrecht der Nationen zum Nichteinmischungs-Prinzip besteht, dessen allgemeine Anerkennung nach dem Ersten Weltkrieg einen völkerrechtlichen Durchbruch bedeutete.[30] Andererseits hat aufgrund einer Fortentwicklung desselben Völkerrechts inzwischen auch das Selbstbestimmungsrecht nationaler Minderheiten Menschenrechtsqualität erlangt; die internationale Staatengemeinschaft ist nicht mehr bereit, die Verletzung von Menschenrechten, die Unterdrückung ethnischer Minderheiten oder gar systematische Genozidprogramme als die inneren Angelegenheiten souveräner Nationalstaaten zu behandeln. Schwerwiegende Menschenrechtsverletzungen und systematische Minderheitenverfolgung stellen aber nur dann einen völkerrechtlichen Interventionstitel dar, wenn sie durch ein formelles UNO-Mandat legitimiert sind. Das durch die unfreiwillige Selbstblockade der UNO erzwungene ersatzweise Vorgehen der NATO im Kosovo-Konflikt mag in der damaligen politischen Konstellation als letzter Ausweg gegolten haben, um eine weitere Eskalation der Gewalt zu verhindern. Die langfristigen Folgen einer fallweisen Außerkraftsetzung des Nichteinmischungsprinzips auch ohne UNO-Mandat könnten sich jedoch als noch schwerwiegender erweisen, wenn es nicht gelingt, neue Entscheidungsstrukturen des Sicherheitsrates zu etablieren und die prinzipiell denkbare Beschränkung staatlicher Souveränität auf eine auch von den kleineren Staaten anerkannte Unparteilichkeits-Basis zu stellen. Hält dagegen die Selbstblockade der UNO durch die Interessenpolitik der Veto-Mächte an, droht die Entwicklung des Völkerrechts auf den Stand vor 1919 zurückzufallen, als alle souveränen Nationalstaaten ein ungebundenes Recht zur militärischen Intervention beanspruchten.

Nach Auffassung der katholischen Kirche stellt die UNO eine noch defizitäre Vorstufe zu einer künftigen Weltautorität dar, der die Wahrung des Weltfriedens und der weltweite Schutz der Menschenrechte subsidiär aufgetragen ist. Als Vorstufe zu der vom Zweiten Vatikanischen Konzil geforderten Weltautorität (vgl. Gaudium et spes Nr. 82) gilt die UNO deshalb, weil sie nur in einem eingeschränkten Sinn als öffentliche Schiedsinstanz von allen anerkannt ist, die über die notwendige Sanktionsmacht verfügt, um gegen die Verletzung von Menschenrechten weltweit einzuschreiten. Schließlich kann die UNO auch deshalb nur in einem recht unvollkommenen Sinn als jene universale Weltautorität angesehen werden, der nach kirchlicher Lehre die Wahrung des allgemeinen Gewaltverbots aufgetragen ist, weil an der Unparteilichkeit des Sicherheitsrates und seiner Bereitschaft zur Gleichbehandlung aller Menschenrechtsverletzungen begründete Zweifel bestehen.

In seinem Beitrag „Abschied von der UNO?" weist *Gerhard Beestermöller* darauf hin, daß in dieser prekären Situation jede Ausnahme vom UN-Gewaltmonopol, auch wenn sie durch die intendierte Abwendung einer humanitären Katastrophe legitimiert wird, als eine weitere Schwächung dieses oftmals nur deklamatorisch anerkannten internationalen Rechtsinstituts wirken muß.[31] Die moralische Rechtfertigung des Kosovoeinsatzes lief darauf hinaus, daß es sich dabei um eine generalisierbare, an objektive Kriterien gebundene und aus dem ideellen Auftrag der Völkergemeinschaft selbst ableitbare Ausnahme handle, die das unmittelbare Ziel verfolgt, eine humanitäre Katastrophe zu verhindern, darüber hinaus aber auch die Stellung der UNO als Weltfriedensorganisation verteidigen soll (244). Ohne die politische Berechtigung einer solchen Überlegung in der damals gegebenen Lage prinzipiell in Frage zu stellen, weist B. jedoch auf die grundsätzliche Tragweite des Umstandes hin, daß das Gewaltmonopol der UNO von führenden amerikanischen Politikern sowie in der politikwissenschaftlichen Diskussion um die Ziele der amerikanischen Außenpolitik als international verbindliche rechtliche Norm in Frage gestellt wird. Wer daher im Namen des Notwehrrechtes oder der humanitären Menschenrechtsintervention zur Legitimation des NATO-Einsatzes auch ohne UN-Mandat bereit ist, muß sich fragen, „ob eine Einsatzentscheidung nicht dazu beiträgt, ein weiteres Glied in der Kette zumindest mitzuschmieden, die auf die Auflösung des UN-Gewaltmonopols hinausläuft" (258). Der Vf. beschränkt sich darauf, kritische Anfragen an die offizielle Rechtfertigungsstrategie für den Kosovo-Einsatz zu richten und folgt damit der Linie jener unverkennbaren grundsätzlichen Distanz, von der auch die päpstlichen Mahnungen an die kriegführenden Staaten geprägt waren. Er warnt vor einer drohenden Fehlentwicklung, durch die sich so etwas wie ein Völkergewohnheitsrecht auf humanitäre Intervention ohne UN-Mandat etablieren könnte.

Wie schwierig die hier zu treffenden Abwägungsentscheidungen sind, zeigt sich jedoch daran, daß er aus seinen skeptischen Überlegungen keinesfalls die prinzipielle Schlußfolgerung ableiten möchte, daß humanitäre Interventionen ohne UN-Mandat unabhängig von einer Überprüfung der jeweiligen Umstände immer zu unterlassen sind. Doch muß die kirchliche Friedensethik gegenüber den vermeintlichen Sachzwängen der Politik Distanz halten und der Logik ihrer eigenen Argumentationsmuster auch dort folgen, wo sie in Widerspruch zu einem Großteil der westlichen Staatengemeinschaft gerät. Auch wem die päpstlichen Stellungnahmen aus Anlaß großer kriegerischer Auseinandersetzungen (z. B. zum Golfkrieg oder zum Kosovokonflikt) weltfremd erscheinen, wird die langfristigen Warnungen vor irreversiblen Langzeitfolgen ernst nehmen müssen, die eine einseitige Selbstdispens der führenden westlichen Staaten von der Beachtung völkerrechtlicher Grundprinzipien haben können. Daher ist dem Vf. zuzustimmen: „Im Rahmen einer kirchlichen Friedensethik wird man daran festhalten müssen, daß ein grundsätzlicher Ausstieg aus dem Kriegsächtungsprogramm friedensethisch inakzeptabel ist. Auf keinen Fall darf an die Stelle der Anerkennung von Recht im Zusammenleben der Völker wieder jener Zynismus treten, der nur noch die Interessen des eigenen Staates kennt und diese mit allen zur Verfügung stehenden Mittel durchzusetzen weiß" (259).

Mit etwas anderen Akzentsetzungen fragt der Bochumer Moraltheologe Peter Fonk in seiner Studie *„Christlich handeln im ethischen Konflikt. Brennpunkte heutiger Diskussion"* nach den Bedingungen, unter denen militärische Interventionen im Namen der Menschenrechte erlaubt oder sogar geboten sein können.[32] Unter dem

[26] **de Vittoria**, Fransisco: **Vorlesungen I. Völkerrecht, Politik, Kirche.** Mit einer Einführung in Leben und Leben Vittorias von Ulrich Horst. Texte lateinisch/deutsch, hrsg. von Ulrich Horst, Heinz-Gerhard Justenhoven, Joachim Stüben (Reihe „Theologie und Frieden", Bd. 7), Stuttgart u. a. 1995. – **de Vittoria**, Fransisco: **Vorlesungen II, Völkerrecht, Politik, Kirche.** Texte lateinisch/deutsch, hrsg. von Ulrich Horst, Heinz-Gerhard Justenhoven, Joachim Stüben (Reihe „Theologie und Frieden", Bd. 8), Stuttgart u. a. 1997.

[27] **Maier**, Johann: **Kriegsrecht und Friedensordnung in jüdischer Tradition** (Reihe „Theologie und Frieden", Bd. 14), Stuttgart u. a. 2000 und **Otto**, Eckard: **Krieg und Frieden in der hebräischen Bibel und im alten Orient.** Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne (Reihe „Theologie und Frieden", Bd. 18), Stuttgart u. a. 1999.

[28] Beestermöller, Gerhard / Justenhoven, Heinz-Gerhard (Hg.): **Friedensethik im Spätmittelalter.** Theologie im Ringen um die gottgegebene Ordnung (Beiträge zur Friedensethik, Bd. 30), Stuttgart u. a. 1999.

[29] Jakob, Ludwig / Justenhoven, Heinz-Gerhard (Hg.): **Wehrstruktur auf dem Prüfstand.** Zur Debatte über die neue Bundeswehr (Beiträge zur Friedensethik, Bd. 31), Stuttgart u. a. 1998.

[30] **Justenhoven**, Heinz-Gerhard: „Selbstbestimmungsrecht der Völker und Nichteinmischung in innere Angelegenheiten im Widerstreit. Der Konflikt im Kosovo als Beispiel für die Grenzen der UN-Ordnung", in: Lutz, Dieter S. (Hg.): **Der Kosovo-Krieg.** Rechtliche und rechtsethische Aspekte (Demokratie, Sicherheit, Frieden, Bd. 127), Baden-Baden 1999/2000, 187–204.

[31] **Beestermöller**, Gerhard: „Abschied von der UNO? Zum militärischen Einsetzen der NATO ohne UN-Mandat", in: Lutz, Dieter S. (Hg.): **Der Kosovo-Krieg**, a.a.O., 237–260.

[32] **Fonk**, Peter: **Christlich handeln im ethischen Konflikt.** Brennpunkte heutiger Diskussion, Regensburg 2000.

Titel „Christlicher Realismus und der Mut zum ethischen Kompromiß" erörtert ein einleitender Beitrag die Problematik, daß in einer endlichen und zudem vom Bösen gekennzeichneten Welt die Verwirklichung des Guten oft nur „in der Gestalt des relativ Guten gelingt" (10). Obwohl der Mensch unter allen Umständen das Böse meiden soll, kann ihm in komplexen, durch das böse Handeln anderer heraufbeschworenen Situationen nur die Wahl bleiben, ein größeres oder kleineres Übel zuzulassen. Sittliches Handeln ist nämlich nicht nur aus der moralischen Selbstbestimmung erwachsende Aktion, sondern immer auch Reaktion auf fremdes Handeln, die insofern der Fremdbestimmung unterliegt. Zu diesem Mitgeprägtwerden durch die Handlungen anderer gehört auch die Erfahrung, daß die Bedingungen und Folgen menschlichen Handelns den Akteuren teilweise aus der Hand gleiten können. Unter den Voraussetzungen einer kontingenten Welt kann sich der verantwortlich handelnde Mensch gerade im Bereich der politischen Ethik der Einsicht nicht entziehen, daß es „glatte" Lösungen oftmals überhaupt nicht gibt und daß die Bereitschaft zur Verantwortungsübernahme die gleichzeitige Inkaufnahme von Übeln erfordern kann. Dies gilt nicht nur im Fall der innerstaatlichen Konfliktaustragung, bei der die Fähigkeit zum Kompromiß eine Schlüsselstellung einnimmt, sondern auch auf dem Feld der völkerrechtlich geregelten internationalen Beziehungen.

Nach der Analyse von F. haben wir es bei militärischen Menschenrechtsinterventionen mit einem klassischen Konflikt zu tun, in dem nur die Wahl zwischen zwei Übeln bleibt. Das erste Übel wird dabei durch den unumgänglichen, bewußt in Kauf genommenen Bruch des Völkerrechts verursacht, insofern nämlich das friedensstiftende Prinzip der Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten eines anderen Staates verletzt wird. Das zweite Übel besteht darin, die schwere und anhaltende Verletzung von Menschenrechten tatenlos hinzunehmen und innerhalb der Völkergemeinschaft zu tolerieren. Ein vertretbarer Ausweg aus diesem Dilemma zeigt sich jedoch, wenn man bewaffnete Einsätze zur Durchsetzung menschenrechtlicher Grundforderungen in Analogie zur Nothilfe als eine Art „soziale(r) Fortsetzung der Notwehr" (204) interpretiert. Das Recht zu einer solchen Überlegung ergibt sich aus der Feststellung, daß „derjenige, der einem anderen beisteht, der sich in Not befindet, kein Unrecht begeht" (203). Im Gegenteil: „Ein Unrecht begehen würde viel eher derjenige, der die Hilfe in Not verweigert" (ebd.). Allerdings bleibt auch die rechtsethisch unstrittige Praxis, den Opfern ungerechter Gewalt zu Hilfe zu kommen, an die Einhaltung strikter Bedingungen gebunden; auch in Extremsituationen gilt, daß der beste Zweck kein schlechtes Mittel heiligt. In Anlehnung an die klassische Lehre vom gerechten Krieg fordert F., daß vier Kriterien erfüllt sein müssen, damit eine humanitäre Intervention mit Waffengewalt legitim sein kann: einen berechtigten Anlaß, der überall dort anzunehmen ist, wo es zu schwersten Menschenrechtsverletzungen oder einem systematisch geplanten Genozid kam; die Absicht, die Opfer des Unrechts wieder in ihr Recht einzusetzen; eine ausreichende Legitimation der Interventionsträger durch die Staatengemeinschaft sowie die begründete Aussicht, daß die militärische Nothilfe nicht mehr Schaden anrichtet als sie verhütet. Insbesondere das dritte Kriterium bleibt jedoch ungewiß, solange ein wirksamer Schutz der Menschenrechte durch die Untätigkeit des Sicherheitsrats jederzeit unterlaufen werden kann und die Rolle der Vereinten Nationen unklar bleibt (vgl. 204f).

Neben diesen Erwägungen zu einer Fortschreibung der kirchlichen Friedensethik enthält der Bd weiterführende Überlegungen zur Integration wiederverheirateter Geschiedener in die Kirche, zum ethischen Problem der Mitwirkung vor dem Hintergrund der Schwangerenkonfliktberatung, zu den aktuellen bioethischen Herausforderungen der pränatalen Diagnostik und Präimplantationsdiagnostik sowie zu den Grenzen der ärztlichen Behandlungsverpflichtung. Besondere Erwähnung verdient die umfangreiche Einzelstudie zur Todesstrafe, die nicht nur eine umfassende Aufbereitung der moraltheologischen und rechtsphilosophischen Diskussion bietet, sondern auch sachkundig über die bei uns noch wenig bekannte Gegenbewegung zur Todesstrafe in den USA berichtet. Wer in den genannten ethischen Konflikten eine zuverlässige Orientierung sucht, findet in den sorgfältig gearbeiteten Einzelstudien von F. eine verläßliche Hilfestellung, die einen exemplarischen Einblick in die Arbeitsweise gegenwärtiger Moraltheologie vermittelt.

„Wittgensteinnaissance" in der Theologie? Ein Literaturbericht zur Lage im Jahre 50 nach Wittgensteins Tod

von Klaus von Stosch

Theologie nach Wittgenstein treiben zu wollen, erscheint in der deutschsprachigen Theologie auch heute noch vielen als aussichtsloses oder langweiliges Unterfangen. Zwar ist die Zeit, in der Wittgenstein von theologischer Seite lediglich als Neopositivist wahrgenommen wurde, wohl endgültig vorbei[1]. Und auch die Tatsache, daß Wittgensteins Lebenswerk von einer großen Hochachtung vor der Religion geprägt war[2], findet immer mehr Beachtung. Aber dennoch hält sich das Vorurteil, daß mit Wittgenstein keine (seriöse bzw. interessante) Theologie oder Religionsphilosophie betrieben werden kann, hartnäckig. Die einzig verbleibende Möglichkeit für eine Theologie scheint nach Wittgenstein entweder (im Licht der Spätphilosophie) ein bloßes Beschreiben religiöser Lebensformen und Sprachspiele oder das so oft zitierte Schweigen bzw. die Praxis zu sein, in die sein Frühwerk mündet.

1. Zur Geschichte der theologischen Wittgensteinrezeption

Hauptgrund für dieses Vorurteil scheint mir allerdings weniger in auch heute noch antreffbaren religions- oder theologiekritischen Lesarten Wittgensteins[3] zu liegen als in den religionsfreundlichen Re-

[1] Lange Zeit wurde Wittgensteins Frühwerk, der *Tractatus logico-philosophicus*, so sehr durch den logischen Positivismus bzw. Empirismus vereinnahmt, daß die positivistisch-empiristische Religionskritik nicht nur von theologischer Seite weithin mit Wittgensteins Position identifiziert und der *Tractatus* fast nur noch als Bibel des logischen Empirismus wahrgenommen wurde (vgl. als erste Orientierung zu den verschiedenen religionskritischen und religionsphilosophischen Ansätzen im Umfeld des logischen Empirismus H. Schrödter, Analytische Religionsphilosophie. Hauptstandpunkte und Grundprobleme, Frankfurt a. M. – München 1979, 81–129; M. Laube, Im Bann der Sprache. Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert, Berlin–New York 1998 (Theologische Bibliothek Töpelmann; 85), 19–34, 69–116).
Nicht zuletzt die Arbeiten von P. Engelmann, Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen. Hrsg. v. B.F. McGuinness, Wien–München 1970 und A. Janik / S. Toulmin, Wittgensteins Wien. Aus dem Amerikanischen v. R. Merkel, München–Zürich 1987 haben gegen die positivistische Wittgenstein-Rezeption auch einer breiteren Öffentlichkeit deutlich gemacht, daß die Auseinandersetzung mit Glaubensfragen insbesondere für den jungen Wittgenstein ein zentrales Anliegen war (vgl. auch die in dieser Hinsicht bahnbrechenden Aufsätze von W. Baum). Auf diese Weise fand schon in den späten 70er Jahren selbst bis in Lexikonartikel die Einsicht auch im theologischen Raum Eingang, daß Wittgenstein im *Tractatus* keineswegs Religionskritik betreiben wollte und sich schon gar nicht gegen ein religiöses Leben wendete (vgl. A. Keller, Art. Wittgenstein; in: K.-H. Weger (Hg.), Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein, Freiburg–Basel–Wien 1979, 301–309; hier: 303). Zur Fehlinterpretation der Neopositivisten vgl. auch V. M. Cooke, Wittgenstein and Religion; in: Thought 61 (1986) 348–359; hier: 355f.

[2] Vgl. nur J.W. McClendon Jr./ B. Kallenberg, Ludwig Wittgenstein: A Christian in Philosophy. In: SJTh 51 (1998) 131–161; K. Wünsche, Wittgensteins Selbstheiligungsoperationen. In: D. Kamper / Ch. Wulf (Hg.), Das Heilige. Seine Spur in der Moderne, Frankfurt a.M. 1987, 292–307.

[3] Ein gutes Beispiel für eine radikal theologiekritische Lesart Wittgensteins bietet die Diss. von **Weiberg**, Anja: **„Und die Begründung hat ein Ende".** Die Bedeutung von Religion und Ethik für den Philosophen Ludwig Wittgenstein und das Verständnis seiner Werke. – Wien: WUV-Universitätsverlag 1998. 182 S. (Dissertationen der Universität Wien; 44), kt DM 30,– ISBN 3–85114–400–7.
Vgl. z. B. ebd., 157: „Nehme ich Wittgenstein und seine Philosophie ernst, werde ich weder Religionsphilosophie ... betreiben noch mich der Theologie mit ihrem dogmatischen Wahrheitsanspruch zuwenden. Alles Befassen mit dem Religiösen wird in der Beschreibung religiöser Gebräuche und Sprachspiele sowie deren Verwendung bestehen. Dementsprechend ist es natürlich naheliegend, daß Religionsphilosophen und Theologen Wittgenstein zwar für einen interessanten Denker halten ..., ihn aber bezüglich seiner Grundintention (der Ablehnung von Religion als Lehre) nicht ernst nehmen können und dürfen, wenn sie ihrem Beruf weiter nachgehen wollen." Zum ernst zu nehmenden Kern dieses Vorwurfs vgl. meine Auseinanderset-

zeptionsversuchen, die die Anknüpfung an den späten Wittgenstein in den 70er Jahren bestimmte. Bekanntester und bis heute einflußreichster Vertreter dieser konstruktiv gemeinten Wittgensteininterpretation ist der Religionsphilosoph Dewi Z. Phillips, der es sich wie kein anderer Religionsphilosoph zur Lebensaufgabe gemacht hat, die Einsichten des späten Wittgenstein für die Debatten der Religionsphilosophie und Theologie fruchtbar zu machen[4]. Seine Tragik liegt in gewisser Weise darin, daß die Dominanz einer simplifizierenden Deutung seines Werkes zumindest in der deutschsprachigen Theologie bis in die neunziger Jahre hinein fast jede ernsthafte Auseinandersetzung mit Wittgenstein im Keim erstickte. Auch wenn man die Bedeutung der philosophisch verzerrten Wahrnehmung Wittgensteins im deutschen Sprachraum in den späten sechziger und frühen siebziger Jahren nicht unterschätzen sollte[5], scheint es mir in erster Linie doch die Art der Wittgensteinrezeption durch Wittgensteinianer wie D. Z. Phillips zu sein, die in der deutschsprachigen Theologie dazu geführt hat, Wittgensteins Position ganz selbstverständlich als Fideismus zu bezeichnen[6].

Bis heute hält sich als Folge dieser verzerrten Wittgensteindeutung das Vorurteil, Wittgenstein habe die Ansicht vertreten, daß die Religion als autonomes Sprachspiel anzusehen sei, das einer Rechtfertigung weder fähig noch bedürftig sei. Zwar wurde diese Position gelegentlich dahingehend modifiziert, daß man nicht von dem Sprachspiel Religion, sondern von einer Vielzahl religiöser Sprachspiele sprechen solle oder dahingehend, daß man besser nicht von einem religiösen Sprachspiel, sondern von einer religiösen Lebensform sprechen solle. Aber der fideistische Kern dieser pseudo-wittgensteinianischen Position blieb auch bei solchen Modifikationen erhalten: Religion immunisierte sich zu einem autonomen Gebilde, das für die Außenperspektive nichtreligiöser Menschen letztlich unangreifbar war.

Es ist nicht verwunderlich, daß eine solche Selbstimmunisierungsstrategie wenig Zustimmung fand, und so hatte der Versuch einer Adaption Wittgensteinianischer Gedanken in der Theologie nach ihrem ersten Aufleben Anfang der siebziger Jahre[7] bereits Ende der siebziger Jahre jeden Reiz verloren. So brachte die Blütezeit der deutschsprachigen theologischen Wittgensteinrezeption in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre zwar einige beachtliche Differenzierungsversuche hervor[8]. Diese verpufften angesichts der dominanten Rezeptionsklischees[9] aber weitgehend wirkungslos. Seither wurde Wittgenstein theologischerseits jedenfalls bis Mitte der neunziger Jahre – von wenigen Ausnahmen abgesehen – nur noch aufgenommen, um die Geschichte des „Wittgensteinianischen Fideismus" zu erzählen; sei es als (mißglückte) Antwortstrategie auf den (inzwischen Gott sei dank) ausgestorbenen Neopositivismus oder – übrigens auch heute noch völlig unbeeindruckt von den gleich ausführlich zu Wort kommenden, neuesten Versuchen einer adäquaten Wittgensteinrezeption – als Exempel einer unzureichenden Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft[10].

zung mit M. Kroß weiter unten. Ärgerlich an der Form von Weibergs Rundumschlägen ist, daß sie diese nicht nur auf recht schmaler Primärtextgrundlage entwickelt, sondern v. a. auch, daß sie die Ansätze der von ihr ins Abseits gestellten Religionsphilosophen und Theologen – bis auf wenige, offensichtlich willkürlich ausgewählte Ausnahmen (146–154) – nicht näher in Augenschein nimmt.

[4] Vgl. als neuere Zeugnisse für Phillips' Wittgensteindeutung D. Z. Phillips, Philosophy's cool place, New York 1999; Ders., Wittgenstein and Religion, New York 1993. Nach Phillips scheinen mir N. Malcolm und P. Winch die einflußreichsten Verteidiger der traditionellen Lesart des späten Wittgenstein zu sein; vgl. hierzu als neuere Publikation N. Malcolm, Wittgenstein: A religious point of view? Edited with a response by P. Winch, London 1993.

[5] Man denke nur an die in diesem Zeitraum in der deutschsprachigen Wittgensteinrezeption einflußreichen Deutungen Wittgensteins von Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, Walter Schulz und Erik Stenius.

[6] Vgl. zur Geschichte der Kontroverse um den „Wittgensteinianischen Fideismus" R. Munz, Religion als Beispiel. Sprache und Methode bei Ludwig Wittgenstein in theologischer Perspektive, Düsseldorf-Bonn 1997, 127–164.

[7] Die erste deutschsprachige Monographie zur theologischen Rezipierbarkeit Wittgensteins stammt m. W. aus dem Jahr 1973: K. Studhalter, Ethik, Religion und Lebensform bei Ludwig Wittgenstein, Innsbruck 1973 (Studien und Arbeiten der Theologischen Fakultät; 9).

[8] Etwa J.-M. Terricabras, Ludwig Wittgenstein. Kommentar und Interpretation, Freiburg–München 1978.

[9] Vgl. etwa die (zuerst 1976 erschienene) Wittgensteinkritik von H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt a. M. ^{2}1988, 160–169, 238f.

2. Gründe der gegenwärtigen „Wittgensteinnaissance"

Diese Situation hat in den letzten Jahren angefangen sich zu verändern. Ja, man kann vielleicht bei aller gebotenen Zurückhaltung von ersten Anzeichen einer „Wittgensteinnaissance" in der deutschsprachigen Theologie und Religionsphilosophie sprechen[11]. Dabei soll der Ausdruck „Wittgensteinnaissance" die Diskontinuität zu den Rezeptionsbemühungen der siebziger Jahre deutlich machen. Jedenfalls können m. E. einige neuere Diss.en als Anzeichen für eine von den ausgetretenen Rezeptionswegen unabhängige Auseinandersetzung mit und um Wittgenstein angesehen werden.

Der vorliegende Literaturbericht verzichtet angesichts dieser neuesten Entwicklungen auf eine nähere Auseinandersetzung mit den vergangenen Phasen der Wittgensteinrezeption und legt bei der Behandlung der neueren Literatur einen bewußten Schwerpunkt auf die deutschsprachige Literatur, ohne die englischsprachige Entwicklung aus den Augen zu lassen. Damit diese Behandlung adäquat erfolgen kann, ist es erforderlich, zumindest einige der Gründe für die neue deutschsprachige „Wittgensteinnaissance" der letzten Jahre namhaft zu machen.

Der sachlich gewichtigste Grund für die neue Aufmerksamkeit für Wittgenstein besteht sicherlich in der deutlich verbesserten Publikationslage beim Nachlaß Wittgensteins. Dabei liegt die Hauptbedeutung für die religionsphilosophische und theologische Rezeption Wittgensteins bisher weniger in der seit 1994 erfolgenden kritischen Edition der Werke Wittgensteins in der Wiener Ausgabe durch Michael Nedo, sondern in der Publikation einiger interessanter Tagebuchaufzeichnungen und Notizen Wittgensteins. Neben der erweiterten Neuausgabe der *Vermischten Bemerkungen*[12] und der überarbeiteten Neuausgabe der *Vorlesungen über den religiösen Glauben*[13] sind dabei die 1989 von J. Schulte zusammen mit dem *Vortrag über Ethik* herausgegebenen kleinen Schriften[14] und v. a. die *Denkbewegungen*[15] zu nennen. Die *Denkbewegungen* sind dabei insofern besonders hervorzuheben, als sie eine ganze Reihe bisher nicht edierter, sehr differenzierter Bemerkungen Wittgensteins über den religiösen Glauben versammeln, die aus einem erst Anfang der 90er Jahre entdeckten Tagebuch Wittgensteins stammen, das Wittgenstein in den Jahren 1930 bis 1932 und 1936 bis 1937 geführt hat[16]. Da die Denkbewegun-

[10] So z. B. bei A. Loichinger, Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie. 2 Teile, Neuried 1999 (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie; 3), II, 464–481.

[11] Vgl. die entsprechende (1997 noch ziemlich mutige) Diagnose von R. Munz, Religion als Beispiel, 17 Anm. 18.

[12] **Wittgenstein**, Ludwig: **Vermischte Bemerkungen**. Eine Auswahl aus dem Nachlaß. Hrsg. v. G. H. v. Wright unter Mitarbeit von H. Nyman. Neubearbeitung des Textes von A. Pichler. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994. 160 S., ln. DM 36,00 ISBN 3–518–58189–9.

[13] In: **Wittgenstein**, Ludwig: **Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben**. Zusammengestellt und hrsg. aus Notizen v. Y. Smythies, R. Rhees u. J. Taylor v. C. Barrett. Dt. Übers. v. R. Funke. – Düsseldorf–Bonn: Parerga ^{2}1996. 98 S., ISBN 3–930450–10–0 – neu erschienen bei Frankfurt a. M.: Fischer 2001. 98 S., kt DM 18,90 ISBN 3–596146–53–4.

[14] **Wittgenstein**, Ludwig: **Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften**. Hrsg. u. übers. v. J. Schulte. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp ^{3}1995. 142 S., kt DM 14,80 ISBN 3–518–28370–7.

[15] **Wittgenstein**, Ludwig: **Denkbewegungen**. Tagebücher 1930–1932, 1936–1937 (MS 183). Hrsg. v. I. Somavilla. Teil 1: Normalisierte Fassung 159 S.; Teil 2: Diplomatische Fassung 248 S. – Innsbruck: Haymon 1997, kt DM 72,– ISBN 3–85218–225–5.

[16] Das Tagebuch befand sich zu Wittgensteins Lebzeiten im Besitz von Wittgensteins Schwester Margarete Stonborough, die es nach seinem Tod Rudolf und Elisabeth Koder als Erinnerungsstück übergab. Rudolf Koder war 1923–1924 zusammen mit Wittgenstein Lehrer im niederösterreichischen Dorf Puchberg und einer von seinen besten Freunden; erst Ende 1993 kam es zu Kontakten zwischen den Kindern Koders und dem Brenner-Archiv der Universität Innsbruck, die zur Veröffentlichung des Tagebuches führten. Offenbar gehört das Tagebuch zu den Schriften Wittgensteins, die dieser nach dem Anschluß Österreichs 1938 nicht mehr nach England retten konnte und die ihm für sein weiteres Arbeiten nicht mehr zur Verfügung standen. Diese Beobachtung ist aus doppeltem Grund interessant: Zum einen wäre es denkbar, daß noch weitere Tagebücher oder Manuskripte Wittgensteins aus der Zeit vor 1938 in Wien geblieben sind und in irgendwelchen privaten Nachlässen noch auftauchen. Zum anderen ist es nicht unwahrscheinlich, daß auch Wittgensteins Tagebücher aus der Zeit nach 1938 eine Reihe von Bemerkungen zur Religion enthielten. Diese hat Wittgenstein jedoch genauso wie einige philosophische Manuskripte vernichtet. Wenn die meisten religionsphilosophischen Überlegungen aus Wittgensteins Nachlaß also aus der Zeit vor 1938 stammen, darf man – wie ja auch einige der Vermischten Bemerkungen aus der Zeit danach deutlich machen – nicht darauf schließen, daß Wittgensteins Interesse an diesen Fragen nachgelassen hätte. Insbesondere ist es verfehlt, anzunehmen, daß Wittgenstein seit seinen Vorlesungen über den religiösen Glauben 1937/38 eine distan-

geninzwischenauchineinerbilligerenAusgabeerschienensind[17],dürften sie ähnlich wie die Vermischten Bemerkungen geeignet sein, einer breitentheologischinteressiertenLeserschafteinedifferenziertereSicht vonWittgensteinsHaltungzumreligiösenGlaubenzuvermitteln.

In ihrer Bedeutung für die wissenschaftliche Beschäftigung mit Wittgensteins Werk auch aus theologischer Sicht kaum hoch genug zu bewerten ist allerdings die seit dem letzten Jahr vorliegende, leider sehr teure elektronische Gesamtedition von Wittgensteins Nachlaß[18]. Diese bietet auf einer CD-Rom eine Gesamtausgabe aller nachgelassenen Schriften Wittgensteins in normalisierter Textfassung. Mit Hilfe einiger weiterer CDs kann dabei die normalisierte Fassung problemlos über die diplomatische Fassung bis zur Photographie der OriginalS. zurückverfolgt werden. Bisher erhebt m. W. zwar erst eine theologische Arbeit den Anspruch, mittels dieser gut zu handhabenden Gesamtedition den Nachlaß Wittgensteins durchgesehen zu haben[19]. Aber es ist zu hoffen, daß diese Form des Nachlasses auch im deutschsprachigen Bereich stärker für eine gründliche Auseinandersetzung mit Wittgensteins Werk genutzt wird.

Neben der verbesserten Publikationslage ist – wie schon die Biographien einiger der gleich zu besprechenden Wittgensteinrezipienten deutlich machen – das weiter andauernde und z. T. neu erwachte Interesse für Wittgenstein im englischsprachigen Raum ein wichtiger Grund für die neue deutschsprachige „Wittgensteinnaissance". Zwar ist auch im englischsprachigen Bereich die Zeit der großen Wittgensteinrezeptionswellen vorüber. Entsprechend war das diesjährige große Wittgensteinsymposium in Kirchberg wohl in absehbarer Zeit das letzte Treffen der weltweiten Gemeinde der analytischen Philosophie, in der Wittgensteins Philosophie unbestritten im Mittelpunkt des Interesses stand. Aber nichtsdestoweniger bleibt Wittgenstein entscheidender Bezugspunkt einer einflußreichen Minderheit englischsprachiger Philosophie.

Von Gewicht scheint mir dabei v. a. die Beobachtung zu sein, daß Wittgenstein gerade in einer Zeit der Krise und Selbstvergewisserung analytischer Philosophie neu als Orientierungspunkt entdeckt wird. Besonders der weltweit beachtete amerikanische Philosoph Hilary Putnam nimmt in seinen neueren Publikationen immer deutlicher auf Wittgenstein Bezug. Seine Entwicklung der letzten Jahre einschließlich seines gerade für eine theologische Rezeption interessanten neuesten Realismuskonzeptes ist wesentlich von der Aufnahme von zentralen Gedanken Wittgensteins geprägt[20]. In seinen seit einigen Jahren auch ins Deutsche übersetzten *Gifford Lectures* verbindet er seine Vision einer erneuerten Philosophie ausdrücklich mit der Person Ludwig Wittgensteins[21].

Aus theologischer Sicht interessant ist dabei nicht nur, daß er den konstruktiven Teil seiner der Erneuerung der Philosophie verschriebenen Überlegungen an erster Stelle als Interpretation Wittgensteins entwickelt. Hinzu kommt, daß er ausgerechnet Wittgensteins *Vorlesungen über den religiösen Glauben* als Grundlage seines Konzeptes wählt. Dabei tritt wie auch in anderen seiner neueren Publikationen Putnams deutliche Absage an die etablierte „Wittgensteinianische" Lesart der religionsphilosophischen Bemerkungen Wittgensteins zu Tage[22]. Putnam bemüht sich eng an Wittgensteins Originalton angelehnt eine Interpretation von Wittgensteins Religionsphilosophie zu liefern, die aufzeigt, daß Wittgenstein keine der üblichen reduktionistischen Thesen über den religiösen Glauben aufstellt. Weder behaupte Wittgenstein, daß die religiöse Sprache falsche vorwissenschaftliche Theorien zum Ausdruck bringe noch daß sie non-kognitiv, emotiv oder inkommensurabel sei (189), noch sei er der Auffassung, daß man dem Verständnis religiöser Sprache durch eine Anwendung metaphysischer Klassifikationen von Diskursformen näher komme (213). Wittgenstein gehe es in seinen oft mißverstandenen *Vorlesungen* vielmehr um die Beobachtung, daß der religiöse Diskurs nur verstanden werden könne, „wenn man die Lebensform begreift, der er angehört" (196).

Besonders aufschlußreich ist dabei, wie es Putnam in den Spuren Wittgensteins gelingt, sowohl die Fallstricke des Relativismus (und Fideismus) als auch die des metaphysischen Realismus zu umgehen. Er bemüht sich deutlich zu machen, daß der Relativismus und der Wunsch nach metaphysischer Grundlegung nicht als (die einzig möglichen) Alternativen, sondern als „Äußerungen ein und derselben Krankheit" anzusehen sind (224) – einer Krankheit, die er mit S. Cavell[23] als die Unfähigkeit bestimmt, „die Welt und andere Menschen anzuerkennen, ohne Garantien in Anspruch zu nehmen" (225). Wer sich von Wittgenstein von dieser Krankheit heilen lasse, verliere zwar die Möglichkeit eines „Blickes von nirgendwo", gewinne aber „einen unvermutet ehrlichen und deutlichen Ausblick auf die eigene Situation" und damit einen „Blick durch die Augen dieses oder jenes klugen, schadhaften, durch und durch individuellen Menschen" (225), der allererst Mitgefühl ermögliche (226).

Auch wenn Putnam an diesen Stellen etwas pathetisch wird und in der Präzision seiner Argumentation an anderen Stellen sicherlich stärker ist, lassen sich diese Stellen doch so in das mit seinen neueren Aufsätzen erheblich modifizierte Grundkonzept Putnams einbauen, daß es nicht nur eine noch stärkere Nähe zu Wittgenstein bekommt, sondern auch für eine theologische Rezeption neue Möglichkeiten bietet. Leider lassen sich die bisher vorgelegten theologischen Rezeptionsversuche Putnams noch zu wenig von diesen neuesten, in ihrer Breite für die Idee des internen Realismus eine erhebliche Sprengkraft bietenden[24] Überlegungen leiten.

Natürlich sind mit diesen Hinweisen noch lange nicht alle Gründe der „Wittgensteinnaissance" offengelegt. Genannt werden müßten neben einigen interessanten deutschsprachigen philosophischen Bemühungen um Wittgenstein auch spezifisch theologische Interessen, die sich aber am besten im Rahmen der Besprechung der einzelnen Vf. herausarbeiten lassen. Schließlich soll aber ein Grund nicht unerwähnt bleiben, der gerade im Blick auf Wittgensteins jetzt zugängliches Gesamtwerk die theologische Auseinandersetzung mit ihm beflügeln kann. Er liegt in der Faszination der Gratwanderung, in die sich der theologische Wittgensteinrezipient begibt, wenn er sich einem Denken jenseits gängiger Alternativen und Klischees öffnet, das „als dialogische *Tätigkeit* sich über sich selbst aufklärenden Denkens je und je am Ort und am Einzelproblem entfaltet wird"[25]. Dieser Drahtseilakt zwischen den Polen kann in Wittgensteins Sicht jedenfalls dem ehrlichen religiösen Denker nicht unbekannt sein. Denn dieser ist in Wittgensteins Augen „wie ein Seiltänzer. Er geht, dem Anscheine nach, beinahe auf der Luft. Sein Boden ist der schmalste, der sich denken läßt. Und doch läßt sich auf ihm wirklich gehen"[26].

3. Religion als Haltung und Tätigkeit

Auf welche Weise dieses Gehen vonstatten gehen kann, ist nun allerdings in der neueren Literatur äußerst umstritten. Eine recht restriktive Auffassung von den Möglichkeiten von Theologie und Religionsphilosophie vertritt etwa M. Kroß in seiner Studie zu Wittgensteins Philosophiekonzeption[27].

ziertere Sicht zur Religion eingenommen hat. Vielmehr läßt sich während seines ganzen Lebens beobachten, daß seine für die Öffentlichkeit bestimmten Überlegungen den Eindruck einer großen persönlichen Distanz zur Religion wecken, während seine Tagebuchaufzeichnungen und kodierten Bemerkungen in den Manuskriptbänden eine starke existentielle Auseinandersetzung mit Religion bezeugen.

[17] 1999 als Fischer-Taschenbuch. 160 S., kt DM 18,90 ISBN 3–596–14436–1.

[18] **Wittgenstein**, Ludwig: **Wittgenstein's Nachlaß**. The Bergen electronic edition. In Kooperation mit der Oxford University Press auf CD-Rom hrsg. vom Wittgenstein-Archiv der Universität Bergen. – Oxford: Oxford University Press 2000. £ 600 ISBN 0–19–268691–7. Der Preis erhöht sich auf £ 1000, wenn auch die Faksimile-Version gekauft wird. Im übrigen liegt der Verkaufspreis für Institutionen erheblich höher.

[19] Nämlich: **von Stosch**, Klaus: **Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz**. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein. – Regensburg: Friedrich Pustet 2001 (ratio fidei; 7). 391 S., kt 88,– ISBN 3–7917–1774-X.

[20] Vgl. nur die häufige Bezugnahme auf Wittgenstein in H. Putnam, Words and Life. Ed. by J. Conant, Cambridge 1994.

[21] **Putnam**, Hilary: **Für eine Erneuerung der Philosophie**. Aus dem Engl. übers. v. J. Schulte. – Stuttgart: Reclam 1997. 284 S. kt DM 14,– ISBN 3–15–009660-X.

[22] Vgl. etwa H. Putnam, On negative theology; in: Faith and philosophy 14 (1997) 407–422. Die Seitenzahlen im Fließtext beziehen sich immer auf das zuletzt durch Fettdruck hervorgehobene Werk in den Fußnoten; im folgenden also auf H. Putnam, Für eine Erneuerung der Philosophie.

[23] S. Cavell, The claim of reason. Wittgenstein, scepticism, morality, and tragedy, Oxford-New York 1979.

[24] Vgl. zu Putnams neuester Entwicklung hin zum natürlichen Realismus R. Schantz, Wahrheit, Referenz und Realismus. Eine Studie zur Sprachphilosophie und Metaphysik, Berlin–New York 1996 (Perspektiven der analytischen Philosophie; 12), 358–375.

[25] T. Rentsch, Praktische Gewißheit – jenseits von Dogmatismus und Relativismus. Bemerkungen zu Negativität und Autonomie der Sprache bei Wittgenstein. In: H. J. Schneider/ M. Kroß (Hg.), Mit Sprache spielen. Die Ordnungen und das Offene nach Wittgenstein, Berlin 1999, 137–147: hier: 141.

[26] Wittgenstein's Nachlaß, Item 137, 67b.

[27] **Kroß**, Matthias: **Klarheit als Selbstzweck**. Wittgenstein über Philosophie, Religion, Ethik und Gewißheit. – Berlin: Akademie Verlag 1993. 274 S., ln DM 68,– ISBN 3–05–002436–4.

Kroß verfolgt in dieser Studie das Ziel, „das Motiv der Klarheit als Leitmotiv der Wittgensteinschen Philosophie herauszustellen und es gerade angesichts der bestehenden Unklarheit darüber, was philosophische Klarheit für Wittgenstein bedeutet, einer genaueren Untersuchung zu unterziehen" (8). Es geht ihm also darum, in einem Durchgang durch Wittgensteins frühe und späte Philosophie das von Wittgenstein selbst formulierte Programm *Klarheit als Selbstzweck* aufzuklären. Dabei konzentriert er seine Aufmerksamkeit auf Themen der Philosophie Wittgensteins, „die in der bisherigen Wittgenstein-Literatur eher am Rande behandelt wurden, obwohl ihnen Wittgenstein selbst einen zentralen Stellenwert für sein Denken zusprach" (9). Neben einigen Bemerkungen zum Gesamtkonzept, Begründungsanspruch und Status von Wittgensteins Philosophieren geht Kroß deshalb in jeweils eigenen Kap.n nicht nur in kompetenter und übersichtlicher Weise auf Wittgensteins Auffassung von Philosophie (64–100), Ethik (127–142) und Gewißheit (143–160), sondern auch auf seine Überlegungen zur Religion ein (101–126).

Wie auch bei der Behandlung der anderen Themen geht Kroß getreu seiner hermeneutischen Maxime, daß „das Werk Wittgensteins als eine, wenn auch nicht ‚geschlossene', weil a-systematische, aber in ihrer Entwicklung doch stringente Einheit zu betrachten" (12) sei, auch in dem der Religion gewidmeten Kap. von Wittgensteins Frühphilosophie aus. Völlig zu Recht arbeitet er in diesem Zusammenhang heraus, daß religiöse Glaubenssätze genauso wie Sätze der Theologie im Konzept des *Tractatus* die Grenzen der Sagbarkeit überschreiten und als unsinnig zu bezeichnen sind. Der Grund für diese oft zitierte und kommentierte Auffassung liege darin, daß sich der Glaube an Gott „nicht auf verifizierbare oder falsifizierbare Tatsachen *in* der Welt beziehen, sondern sich auf die Gesamtheit von Tatsachen beziehen" solle (103). Hier sei aber keine logische Struktur der Abbildungsbeziehung denkbar, wie sie für alle wissenschaftlichen Aussagen konstitutiv sei. Entsprechend rede Theologie als Wissenschaft entweder nicht von Gott (nämlich wenn sie das tue, was Wissenschaften tun, i. e. von Tatsachen in der Welt zu reden) oder sie rede Unsinn (nämlich wenn sie von Gott als etwas spreche, was keine Tatsache in der Welt sein kann).

Interessant an der Darstellung dieser schon aus vielen Untersuchungen bekannten Überlegungen Wittgensteins ist bei Kroß die Parallelisierung von Wittgensteins Religions- mit dessen Philosophiekritik. Kroß betont im Einklang mit der post-neopositivistischen Wittgensteininterpretation, daß sich dessen Religionskritik nur gegen eine als Lehre verstandene Religion richte, während sie eine religiöse Haltung gerade ermöglichen wolle. Diese religiöse Haltung, auf die der *Tractatus* hindeute, stehe in enger Beziehung zu der philosophischen Haltung, die Kroß in seiner Behandlung des Wittgensteinschen Philosophieverständnisses als Grundhaltung Wittgensteins herausarbeitet. So wie Wittgenstein mit seinem Eintreten für *Philosophie als Tätigkeit* und *Klarheit als Selbstzweck* eine falsche Sicherheiten gebende *Philosophie als Lehre* überwinden wolle, so sei auch seine Destruktion der *Religion als Lehre* keine Absage an Religion, sondern Einladung zu der von Wittgenstein propagierten religiös-ethischen Grundhaltung und Lebenspraxis. Denn letztlich gehe es Religion und Philosophie gleichermaßen um die richtige Weltsicht, die allerdings gemäß der Konzeption des frühen Wittgenstein nicht gesagt, sondern nur gezeigt und eingeübt werden könne. Allerdings stehe diese Kritik des frühen Wittgenstein unter paradoxalen Vorzeichen, die sich erst durch die Überführung der „Rede von Gott in das spezifische Sprachspiel des Glaubens" auflösen lasse (106).

Die einzige sinnvolle Aufgabe, die Kroß im Rahmen dieser Auflösung einer an den Einsichten des späten Wittgenstein orientierten Religionsphilosophie zuzugestehen bereit ist, besteht darin, „eine Analyse der religiösen Sprachspiele vorzunehmen, nicht um das Wesen dieser Sprachspiele zu bestimmen, sondern um zu klären, welche Rolle sie im Leben der Menschen spielen" (107). Jeder Versuch der Rechtfertigung religiöser Wahrheitsansprüche und jede Grundlegung einer weitergehenden Theologie nach Wittgenstein wird von Kroß als *Religion als Lehre* zurückgewiesen. „Weder die theologischen Bemühungen, durch Spurensuche in der Welt auf einen Gott zu stoßen, ihn ex negativo als absconditus zu entbergen, ihn jenseits der Grenzen menschlicher Erkenntnisfähigkeit durch einen skeptisch-fideistischen Probabilitätskalkül eine epistemologische Heimat zu geben, vermögen ihn zu stützen, noch vermag ihn wissenschaftlich ausgerichtete Kritik zu beseitigen. Gegenüber solchen Versuchen verhält sich Wittgensteins Philosophie wesentlich agnostisch." (113f.) Eine kritische Aufgabe von Theologie scheint in dieser Sicht fast nur darin bestehen zu können, solche religiösen Sätze als Aberglauben entlarven zu können, die „Sätze über Tatsachen *in der Welt* mit Sätzen *über die Welt*" gleichsetzen (120). Darüber hinaus könne Theologie zwar nicht die Wahrheit, wohl aber die funktionale Leistungsfähigkeit von Weltbildern prüfen und in dieser Hinsicht z. B. die sonst inkommensurablen Perspektiven einer wissenschaftlichen und einer religiösen Weltsicht vergleichen. Bei der funktionalen Analyse unserer Weltbilder erscheine beispielsweise von der Warte der europäischen philosophischen Tradition eine Lebensform, die das Leben nicht als Problem betrachte und keinen Zugang zu der sich daraus ergebenden religiösen Dimension habe, als blinde „Maulwurfsexistenz" (124). Mit derartigen Überlegungen sei aber schlechterdings nichts im Hinblick auf die Frage gesagt, ob Gott existiere oder nicht. „Das große Projekt der Versöhnung von Vernunft und Glaube, das in immer neuen Paradoxien mündete, wird durch die grammatische Interpretation des Gottesbegriffes unterlaufen und der Entwicklung der Lebensformen überantwortet." (126)

Kroß geht in seiner Übermittlung des Projektes der Verantwortung des Glaubens vor der Vernunft an die Lebensformen so weit, daß er die Instanz der Vernunft bei der Beschäftigung mit Religion letztlich für unerheblich hält (174). Nun ist es sicher richtig, daß Wittgenstein davon ausgeht, daß bestimmte primitive Sprachspiele und Handlungsweisen all unseren Begründungsleistungen vorausliegen und selbst unter normalen Umständen nicht noch einmal begründet werden können. Und es ist auch richtig, daß zumindest einige Elemente von Religion bei Wittgenstein eng mit diesen unbegründeten Handlungsweisen zusammenhängen. Aber diesen Zusammenhang so zu bestimmen, daß Religion als ganze analog zum Lebensformbegriff jeder rationalen Begründungsmöglichkeit und -pflicht entzogen wird, scheint mir alles andere als zwingend zu sein. Kroß begründet jedenfalls keineswegs zureichend, inwiefern Religion (und Ethik) auf primitive Sprachspiele und Handlungsweisen zurückführbar sind. Gerade wenn man es mit Kroß als wesentliche Aufgabe von Religionsphilosophie ansieht, Rolle und Status religiöser Sprachspiele zu beschreiben, bedürfte eine Auffassung von religiösen Sprachspielen als primitiven Sprachspielen und Handlungsweisen der detaillierten Erläuterung. Eine solche scheint mir bei näherer Betrachtung zumindest der Glaubenssätze der monotheistischen Weltreligionen vor dem Hintergrund des christlich-abendländischen Denkens in Aporien zu führen, so daß es m. E. gewichtige Gründe dafür gibt, die Grammatik religiöser Glaubenssätze so aufzufassen, daß sie nicht im Sinne unbegründeter Handlungsweisen der Rechtfertigung entzogen sind[28].

Man kann Kroß also durchaus zugeben, daß in einer Wittgensteinschen Perspektive Letztbegründungsstrategien als unzulässige Kontingenzkompensationsstrategien abzulehnen (166f., 176, 179) und als sinnlos zu entlarven sind (178)[29], ohne deshalb seine Überzeugung teilen zu müssen, daß sich keinerlei Gründe für die Wahl einer Religion angeben lassen. Insgesamt scheint mir Kroß bei aller Berechtigung seiner Betonung der Bedeutung des Konzeptes der Klarheit für Wittgensteins Philosophieren doch über eine von Wittgenstein her belegbare Auffassung hinauszuschießen, wenn er das Programm *Klarheit als Selbstzweck* als so zentral ansieht, daß die „Suche nach letzten Bestimmungsgründen... für das Leben der Menschen" als sinnlos erscheint. Immerhin scheint mir gerade die von Kroß so sehr betonte Haltung des Respektes gegenüber der Mannigfaltigkeit der Ausdrucksformen menschlichen Lebens in erster Linie nicht auf das von Kroß betonte Programm, sondern auf das religiös-ethische Grundanliegen Wittgensteins hinzudeuten, das sehr wohl einen letzten Bestimmungsgrund des Lebens *zeigen* will[30].

Ganz in diesem Sinne sieht etwa P. R. Shields[31] an der Wurzel der Wittgensteinschen Metaphysikkritik nicht das Konzept der *Klarheit als Selbstzweck*, sondern die Umrisse eines religiösen, stark jüdisch-christlich geprägten Weltbildes (X) und argumentiert für eine religiöse Lesart des Wittgensteinschen Philosophiekonzeptes (2, 7). Wittgensteins (ja auch von Kroß betonte) Ablehnung jeder Letztbegründung (z. B. der Logik) dürfe nicht als Propagierung einer pluralistischen Weltsicht mißverstanden werden, sondern schärfe nur die Tatsache ein, daß die Strenge der Logik von unserer Praxis abhängt, ohne deshalb angesichts unserer Praxis weniger streng zu sein (24).

Die anregenden Überlegungen von Shields bergen allerdings bei näherer Betrachtung eine Reihe von Problemen in sich: So bedürfte beispielsweise Wittgensteins Bestimmung als Neo-Kantianer ebenso der Differenzierung (8)[32] wie die Gleichsetzung der Willkür der Grammatik mit der Willkür des Willens Gottes (51) oder die Analogie zwischen der „ultimacy of logical form" und der „sovereignty and glory of God" (114). Die starken Parallelisierungen zu Augustinus sind zumindest sehr gewagt und nicht ausreichend belegt. V. a. aber übersieht die für Shields' Argumentation zentrale Behauptung, daß Religion

[28] Vgl. zur ausführlichen Begründung dieser Auffassung K. v. Stosch, Sind religiöse Glaubenssätze begründbar? Anmerkungen zum Verhältnis von Glaube und Vernunft nach Wittgenstein. In: B. Brogaard (Hg.), Rationality and irrationality. Vol. 2, Kirchberg 2000 (Contributions of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society; VIII (2)), 153–158; Ders., Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz, 268–274.

[29] Die berechtigte Absage an jede Letztbegründung führt bei Kroß allerdings zumindest tendentiell zu einer generellen Desavouierung des Unternehmens des Begründens bei der Frage nach den letzten Grundlagen der eigenen Weltsicht. Dabei scheinen mir kontingenzbewußte Versuche einer letzten Begründung durchaus mit Wittgensteins Philosophiekonzept vereinbar und gerade bei religiösen Überzeugungen u. U. gefordert zu sein.

[30] Vgl. K. v. Stosch, Der Philosoph als Fremdenführer. Anmerkungen zur Selbstbezüglichkeit von Wittgensteins Philosophieren. In: R. Haller / K. Puhl (Hg.), Wittgenstein and the Future of Philosophy. A Reassessment after 50 Years. Vol. 2, Kirchberg 2001 (Contributions of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society; IX (2)), 357–363; hier: 359f.

[31] **Shields**, Philip R.: **Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein**. – The University of Chicago Press: Chicago / London 1993. 146 S., ln DM 70,30 ISBN 0–226–75301–8 – kt DM 36,36 ISBN 0–226–75302–6.

[32] Zu Wittgensteins Verhältnis zu Kant vgl. K. v. Stosch, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz, 169–175.

ebenso wie Logik in ihrer Geltung „is dependent on submitting oneself almost bodily to a kind of training in a form of life" (92), die bei Kroß bereits diskutierten Schwierigkeiten der Auffassung, Religion als der Rechtfertigung entzogene Praxis oder Lebensform zu verstehen[33].

Eng an die Interpretation von Kroß lehnt sich die theologische Wittgensteinrezeption von M. Laube an[34]. In seiner bei Jan Rohls in München entstandenen Diss. geht Laube dabei der Frage nach, ob sich innerhalb der analytischen Religionsphilosophie ein Ansatz ausfindig machen läßt, der das notwendige philosophische Potential und theologische Niveau aufweist, um das Problem des Verhältnisses von religiöser Besonderheit und allgemeiner Geltung zu lösen. Die damit verbundene, bereits seit Schleiermacher virulente Fragestellung sei der gegenwärtigen protestantischen Theologie gerade durch die aus Barthscher Theologie folgende Betonung der Eigenständigkeit theologischer Rede als Problem gegeben. Denn wenn man dieses Vermittlungsproblem nicht im Sinne des nur beim frühen Barth konsequent durchgehaltenen Verdikts gegen jede natürliche Theologie aus der Welt schaffen wolle, ergebe sich gerade angesichts der auch bei Jüngel, Dalferth und Plantinga betonten Eigenständigkeitsthese in verschärfter Weise das Problem, wie diese Eigenständigkeit und Besonderheit mit dem Anspruch auf universale Validität zusammengedacht werden könne.

Laubes Lösung dieses Problems besteht darin, die Barthsche Eigenständigkeitsthese zu bestreiten und alle Vertreter der Eigenständigkeitsthese innerhalb der analytischen Philosophie und deren Rezipienten innerhalb der deutschsprachigen Theologie einer scharfen Kritik zu unterziehen. Seine Ablehnung der Eigenständigkeitsthese begründet er durch eine Kritik der ihr zugrunde liegenden realistischen Epistemologie. Hauptgewährsmann dieser Kritik am theologischen Realismus ist Ludwig Wittgenstein, bei dem er ein dezidiert nichtrealistisches Verständnis religiöser Äußerungen finden zu können meint. Nach seiner sehr an Kroß erinnernden Lesart des späten Wittgenstein tritt bei diesem „an die Stelle des überkommenen kognitiv-lehrhaften Verständnisses religiöser Äußerungen, das in der Konstruktion eines religiösen ‚Weltbildes' seinen entsprechenden Ausdruck findet, ein kritisch-funktionaler Ansatz, der ihre spezifischen Gehalte als in Bilder gefaßte Lebensregeln aufzufassen und so auf den funktionalen ‚Sitz im Leben' hin durchsichtig zu machen sucht" (14f.).

Im einzelnen geht Laube so vor, daß er nach einer knappen Einführung in ausgewählte Grundzüge der analytischen Philosophie (16–68), eine solide (relativ unspektakuläre, z. T. auf schmaler Literaturbasis stehende) Darstellung der Anfänge der analytischen Religionsphilosophie vornimmt (69–116) und die epistemische Wende in der analytischen Religionsphilosophie der 70er Jahre aufarbeitet, in der die empiristisch geprägte Frage nach der kognitiven Sinnhaftigkeit religiöser Äußerungen durch die Frage nach ihrer möglichen epistemischen Rechtfertigung und Begründung ersetzt werde (117–141). Vor dem Hintergrund dieser Wende skizziert er mit den Ansätzen Alvin Plantingas und Ingolf U. Dalferths ausführlich zwei Ansätze, die die epistemische Wende nutzen wollen, um die Barthsche Eigenständigkeitsthese auf neue Weise zu untermauern (142–312) und die von ihm einer vernichtenden Kritik unterzogen werden[35].

Ein philosophisches Gegenkonzept zu diesen Ansätzen sieht Laube im Werk Wittgensteins realisiert, dessen Überlegungen er einer dezidiert antirealistischen Interpretation unterzieht (313–463). Seine entscheidende These lautet in diesem Teil, „daß der Gang an die Grenzen der Sprache in der Früh- ebenso wie in der Spätphilosophie (Wittgensteins; Vf.) dem Interesse dient, eine religiös-ethische Haltung anzusinnen, die sich jenseits der überzogenen Weltabschlußdeutungen von Philosophie und Theologie in das Leben selbst einfindet und so handelnd jenen Sinn realisiert, der der distanzierten Reflexion notwendig verschlossen bleibt. Die Ausrichtung auf die Unverzichtbarkeit des religiös-ethischen Sinn*vollzugs* wird so durch die grundstürzende Kritik der Begründungsansprüche überkommener philosophisch-theologischer Sinn*konstruktionen* vermittelt: Die religiös-ethische Haltung bringt das ‚Problem des Lebens' zum Verschwinden, vor dessen Lösung die philosophische Reflexion versagt." (315) In der Frühphilosophie gelinge dies ohne jede inhaltliche Bestimmtheit von Religion (331) einfach dadurch, daß durch die Destruktion der *Religion als Lehre* „eine bestimmte *religiöse* Haltung als die angemessene Form des ethischen Selbst- und Weltumgangs" erwiesen werde (332). Das im *Tractatus* propagierte mystische Gefühl realisiere sich so „in einer bestimmten religiös-ethischen ‚Haltung'" (344). Die Stärke dieses Ansatzes liege „in dem Versuch, die grundsätzliche Destruktion metaphysischer und theologischer Sinnkonstruktion selbst wieder in den Dienst eines religiös-ethischen Interesses zu stellen" (349). Letztlich verliere sich jedoch alles „in dem – zudem unsinnigen – Verweis auf ein mystisches Gefühl, das in der mangelnden Anbindung an die inhaltliche Bestimmtheit des religiösen Glaubens ‚unmittelbar und resonanzlos in sich verglimmt'." (349f.)[36]

Diese aporetische Situation ändere sich durch Wittgensteins Wende zur Spätphilosophie, die Laube im Anschluß an Kroß „als Ausdruck einer konsequenten Umsetzung und Ausweitung des tractarianischen Programms selbst einsichtig" machen will (353). So bleibe die religiös-ethische Motivation seines philosophischen Programms auch beim späten Wittgenstein voll erhalten (353f.). Wie der frühe so habe auch der späte Wittgenstein das Ziel der Destruktion philosophischer Sinnkonstruktionen (424). Der Unterschied bestehe darin, daß der späte Wittgenstein für dieses Ziel nicht nur auf ein Gefühl verweise, sondern religiöse Bilder für es in Anspruch nehme. Die als Lebensregeln verstandenen religiösen Bilder sind bei Wittgenstein allerdings angeblich nicht Ausdruck eines bestimmten Weltbildes, sondern Mittel zur Destruktion von Weltbildern. Religion etabliere nämlich keine Weltbilder, sondern versuche gerade umgekehrt „aus der Darstellung von deren Scheitern den Aufruf zu einer Änderung des Lebens zu gewinnen" (450).

Diese Einsicht eröffne der (beim frühen Wittgenstein noch arbeitslosen) Theologie eine spezifische (bei Kroß so nicht vorgesehene) Aufgabenstellung: Aufgabe der theologischen Reflexion sei es, religiöse Bilder „auf ihre funktionale Leistungsfähigkeit zu überprüfen" (460), d. h. zu prüfen, ob religiöse Bilder auch wirklich in eine neue Lebenshaltung einüben, ohne eine unzulässige Sinnkonstruktion damit zu verbinden. Theologie habe also die Aufgabe, „die Vielgestaltigkeit und lehrhafte Ausprägung religiöser Rede daraufhin kritisch zu durchmustern, ob sie der ihr zugewiesenen Funktion gerecht zu werden vermag, die symbolische Deutung lebensweltlichen Scheiterns in eine erneute Lebensgestaltung zu überführen" (462).

Aufgrund seiner engen Anlehnung an Kroß könnte man gegenüber Laube die oben schon im Gespräch mit Laube geltend gemachten Punkte ins Feld führen. Deutlicher als Kroß besteht Laube allerdings auf einer (auch für die kritische Funktion der Theologie anwendbaren) rein funktionalen Deutung der Inhalte religiösen Glaubens. Wenn er deshalb leugnet, daß religiöse Bilder und Lebensregeln in ein spezifisches religiös geprägtes Weltbild eingefügt sind, verläßt er allerdings m. E. das Feld zulässiger Wittgensteininterpretation[37]. Sein Bestreben, der Eigenständigkeitsthese den Boden zu entziehen, scheint ihm an dieser Stelle eine nüchterne Betrachtung der Ausführungen Wittgensteins den Blick zu verstellen. Aber selbst wenn man in bezug auf den Weltbildbegriff Laubes Einschätzung teilt, sehe ich nicht, wieso die von Laube zu Recht diagnostizierte Gegnerschaft Wittgensteins zu einem metaphysischen Realismus einen funktionalistischen Anti-Realismus erforderlich machen sollte. Immerhin hat hier nicht erst Putnam, sondern schon Wittgenstein selbst eine Alternative zwischen den Polen vorgelegt, die allerdings nicht so leicht für eine Kritik am theologischen Realismus Barthscher Prägung in den Dienst genommen werden kann.

Insofern kann es nicht verwundern, daß in letzter Zeit auch der von Laube so vehement attackierte Versuch wiederholt wurde, Wittgenstein als Kronzeugen für eine dezidiert realistische Deutung religiösen Glaubens in den Dienst zu nehmen[38]. Und es ist sicherlich kein Zufall, daß dieser Versuch jüngst mit H.-P. Großhans von einem Schüler desjenigen Theologen vorgelegt wurde, der sich die stärkste Kritik Laubes zugezogen hatte: nämlich I. U. Dalferths.

4. Wittgenstein als Kronzeuge protestantischer Theologie?

Wie bereits angedeutet möchte H.-P. Großhans in seiner Diss.[39] mit Hilfe Wittgensteins also genau die Position begründen, die Laube mit Hilfe des gleichen Philosophen ausschließen wollte: die Position eines theologischen Realismus. Genauerhin versteht sich seine Arbeit „als ein einziges umfassend angelegtes Argument für ein bestimmtes *realistisches* Verständnis der Sprache des christlichen Glaubens und der christlichen Rede von Gott, das am besten durch

[33] Zur (mit Wittgenstein begründeten) Kritik an der Reduzierung des religiösen Glaubens auf eine Lebensform vgl. auch C. Barrett, Wittgenstein on Ethics and Religious Belief, Oxford-Cambridge/Mass. 1991, 257.

[34] **Laube**, Martin: **Im Bann der Sprache**. Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 1998. 498 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann; 85), ln DM 208,– ISBN 3–11–015456–0.

[35] Vgl. Dalferths geharnischte Replik auf Laubes Vorwürfe in I.U. Dalferth, Münchner Märchen. In: ThR 64 (1999) 450–469. Zur Verteidigung des Anliegens Plantingas vgl. A. Loichinger, Ist der Glaube vernünftig?, II, 674–738.

[36] Eingeschlossenes Zitat von F. Wagner, Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986, 402.

[37] Vgl. zur Begründung dieser Interpretation K. v. Stosch, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz, 107–136, 268ff.

[38] Etwas bizarr mutet es allerdings an, wenn man sieht, daß in diesem Streit um Wittgenstein, Anhänger einer traditionellen natürlichen Theologie und des damit verbundenen metaphysischen Realismus offenbar auch die Koalition mit einem anti-realistischen Funktionalismus nicht scheuen, wenn es darum geht, die philosophischen Plausibilisierungsmöglichkeiten der Grundintuitionen des verhaßten Karl Barth zu erschüttern.

[39] **Großhans**, Hans-Peter: **Theologischer Realismus**. Ein sprachphilosophischer Beitrag zu einer theologischen Sprachlehre. – Tübingen: Mohr Siebeck 1996. 298 S. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie; 34), ln DM 198,– ISBN 3–16–146591–1.

einen *um Einsichten Wittgensteins ergänzten internen Realismus* expliziert werden kann" (4). Sie möchte also unter Aufnahme einiger wesentlicher Entwürfe der sprachanalytischen Diskussion zwischen Realismus und Anti-Realismus der Theologie die sprachphilosophischen Mittel an die Hand geben, um sich „als wirklich *realistische Theologie* entfalten" zu können (268).

Im Mittelpunkt stehen dabei die Entwürfe Hilary Putnams und Ludwig Wittgensteins. Dabei folgt Großhans zunächst Putnams (stark von Wittgenstein beeinflußten) Weg von dessen kausaler Theorie der Referenz (33–104) zu dessen Modell des internen Realismus (105–163), in dem er wichtige Anknüpfungsmöglichkeiten für die christliche Theologie erkennt. Besonders attraktiv ist Putnams interner Realismus für Großhans offenbar deshalb, weil er es einerseits erlaubt, an einem realistisch verstandenen Wirklichkeitsbezug der Aussagen des christlichen Glaubens festzuhalten, andererseits aber betont, „daß der Sachgehalt von Begriffen und Aussagen in den einzelnen Sprachen nur über die Analyse und Rekonstruktion des jeweiligen Begriffssystems verstanden werden kann." (266) Daraus folge, daß auch die Behauptung der Existenz und Wirklichkeit Gottes „nur jeweils in einer Sprache, die durch ein bestimmtes Begriffsschema strukturiert ist" (140), zu verstehen und in seiner Berechtigung nachzuvollziehen sei (266f.).

Die Notwendigkeit einer Vermittlung der Rede von der Wirklichkeit durch ein bestimmtes Begriffsschema bedeute nicht, daß durch die verschiedenen Begriffsschemata verschiedene Wirklichkeiten konstruiert würden. Ganz im Gegenteil halte Putnam auch ohne die Inanspruchnahme eines interpretationsfreien Zugangs zur Wirklichkeit aufgrund der kausalen Theorie der Referenz daran fest, „daß das Objekt des Meinens und Aussagens selbst Ursache des Meinens und Aussagens ist" (143). Aufgrund dieser realistischen Unterstellung der Kausalität der Referenz erscheinen in der Perspektive eines internen Realismus die Begriffsschemata bei aller Verschiedenheit zumindest prinzipiell als ineinander übersetzbar, ohne daß eine solche Übersetzbarkeit und damit die Einheit der Wirklichkeit garantiert werden könnte. „Die Selbigkeit von Realität in verschiedenen Sprachen oder gar die Einheit von Wirklichkeit können wiederum nur entdeckt werden: entdeckt in Übersetzungsversuchen." (143)

So richtig diese auch bei Wittgenstein zum Tragen kommende Grundeinsicht ist, so wenig ist mir verständlich, wieso Großhans die Übersetzungsrichtung an dieser Stelle auf „einen Vorgang des Übersetzens einer anderen Sprache in die eigene" (143) festlegt. Diese Festlegung führt auch in der Theologie der Religionen dazu, daß fremde Religionen nur insofern anerkannt werden können, als sie in der Sprache des christlichen Glaubens anerkennenswert erscheinen (263). Eine Umkehrung der Blickrichtung, die es von christlichen Geltungsansprüchen verlangt, sich in einer fremden Grammatik verständlich zu machen, kommt Großhans nicht in den Sinn[40]. Von einem Ernstnehmen der Wirklichkeitsbehauptungen nichtchristlicher Rede von Gott kann vor diesem Hintergrund allenfalls „approximativ" die Rede sein (260, 264). Damit unterläßt es Großhans, die von Putnams und Wittgensteins Philosophie her gegebene begriffliche Möglichkeit einer echten Wertschätzung religiöser Pluralität in den Blick zu nehmen.

Aber Großhans nimmt nicht nur die Möglichkeiten des Denkens von Pluralität nicht ernst genug, sondern macht es sich auch mit der Verantwortung der eigenen Position vor der Vernunft zu leicht. So meint er, daß die entscheidende Bereicherung des Ansatzes des internen Realismus durch Wittgenstein in der durch dessen Sprachverständnis gegebenen Möglichkeit liege, „ein Begriffsschema des christlichen Glaubens zu denken, in das keine Begründungsstruktur eingetragen ist" (162). Damit verfällt Großhans trotz seiner gegenläufigen Absicht in den gleichen Fehler, den ich oben schon bei Kroß kritisiert hatte. Er immunisiert die religiöse Position zu schnell vor dem kritischen Zugriff der Vernunft.

Großhans ist zwar im Recht, wenn er feststellt, daß auch der Lebensformbegriff bei Wittgenstein nicht geeignet ist, „die Letztbegründung für unsere sprachlichen Äußerungen und für unsere Sprache überhaupt" zu leisten (188). Und es ist auch richtig, daß Philosophie in einer Wittgensteinschen Perspektive als solche aufgrund ihrer rein deskriptiven Ausrichtung keinerlei Begründungsfunktion übernehmen kann (225). Aber aus all dem folgt nicht, daß der Gewißheitscharakter religiösen Sprechens auf jegliche Begründungsstruktur verzichten kann. Auch wenn man Großhans zugibt, daß sich dieser Gewißheitscharakter allein „im Vollzug der Erkenntnis Gottes einstellt" (268), müßte wenigstens diese Behauptung u. a. hinsichtlich ihrer logischen Möglichkeit begründet werden.

Ansätze für eine solche Begründung finden sich im letzten Teil der Arbeit von Großhans. In diesem bietet er eine exemplarische Veranschaulichung, wie eine Darstellung des Gottesbegriffs aus evangelischer Perspektive aussehen könnte, wenn die Einsichten Putnams und Wittgensteins ernst genommen werden (239–264). Dabei macht er deutlich, daß der trinitarische Gottesname ‚Gott, der Vater, Sohn und Heilige Geist' eine so zentrale Position im christlichen Begriffsschema einnimmt, daß alle Sätze des christlichen Glaubens „unter Einbeziehung des trinitarischen Gottesnamens formuliert werden können" (253) – eines Gottesnamens, der in eine Geschichte einführe, „in der *Gott* als ewig sich erneuerndes schöpferisches *Leben* verstanden wird, das ganz und gar als ein Leben der *Liebe* zu charakterisieren ist" (248).

War schon die Arbeit von Großhans nicht nur einem theologischen Realismus, sondern auch einer an Dalferth und Jüngel orientierten Reformulierung protestantischer Intuitionen verpflichtet, so bemüht sich Th. Wabel in seiner bei Dietrich Ritschl in Heidelberg entstandenen Diss.[41] um eine Rehabilitierung einer Grundidee lutherischer Theologie. Primäres Interesse seiner Arbeit ist „die Frage nach der Möglichkeit, Kriterien für die theologische Auslegung der Bibel zu gewinnen" (7). Dabei versucht Wabel, „die Kenntnis der Spätphilosophie Wittgensteins für eine dem theologischen Anliegen Luthers angemessene Interpretation seines Schriftverständnisses nutzbar zu machen" (9). Wittgenstein wird als Denker präsentiert, der ebenso wie Luther radikal die denkerische Tendenz ablehnt, „in der Suche nach selbsterstellter Vergewisserung hinter die Grenzen des Sagbaren zurückzugehen" (20). Wittgensteins philosophisches Konzept ist in Wabels Augen eine radikale Absage an jede Form voraussetzungsloser, hinter die Gegebenheit von Sprache zurückweisender Vergewisserungsversuche, die in ihrer Abwehr des Strebens nach Voraussetzungslosigkeit strukturelle Ähnlichkeiten mit Luthers Strategie zur Vermeidung des *sensus proprius* in der theologischen Schriftauslegung aufweise. Denn so wie der *sensus proprius* die Unfähigkeit bezeichne, „einen in der Rede von Gott verwendeten, streng genommen uneigentlich verstandenen Ausdruck biblischer oder alltäglicher Sprache stehen zu lassen, ohne sich seiner Angemessenheit eigenmächtig zu vergewissern" (81), bestehe das Grundproblem herkömmlicher Philosophie in Wittgensteins Augen in der Unfähigkeit, den alltäglichen Sprachgebrauch so hinzunehmen und zu sehen, wie er ist, ohne seine Angemessenheit erklärend sichern zu wollen.

Das Hauptaugenmerk von Wabels gründlicher, neueste Forschungsergebnisse einbeziehender Wittgensteinlektüre liegt entsprechend diesem Anliegen auf den Passagen von Wittgensteins Philosophie, in denen dieser sein eigenes Philosophieren reflektiert. Dabei versucht Wabel in einem ersten allein Wittgenstein gewidmeten Hauptteil seiner Untersuchung aufzuzeigen, daß der späte Wittgenstein philosophische Mißverständnisse durch die Besinnung auf die Unhintergehbarkeit der Sprache zu überwinden sucht (26–142). Besonders gelungen ist in diesem Zusammenhang Wabels ausführlich belegte und mit einem gängigen Vorurteil deutschsprachiger Wittgensteinkritik brechende Darlegung der Einsicht, daß Wittgensteins Philosophiekonzept keineswegs selbstreferentiell inkonsistent ist, sondern von einem steten Wissen um die Selbstbzgl.keit des eigenen Vorgehens getragen wird. Der zweite Hauptteil von Wabels Arbeit ist geprägt von dem Bemühen, die Überwindung des *sensus proprius* durch den Aufweis der Unhintergehbarkeit der Christusoffenbarung in Luthers Theologie der Schriftauslegung aufzuzeigen (147–329). In seinem Schlußteil bietet Wabel neben einem Rückblick auf seine Arbeit einen Vergleich von deren Ergebnissen mit der neueren philosophischen Hermeneutik und die Andeutung einiger Ansatzpunkte zur Bestimmung konkreter Kriterien der Schriftgemäßheit (330–381).

Auch wenn Wabels Parallelisierungen sicherlich zu Recht gewisse Strukturparallelen in Wittgensteins und Luthers Argumentationsmustern aufzeigen und dabei gründlich aufgearbeitete Analysen der Positionen Wittgensteins und Luthers bieten, die gerade im Hinblick auf Wittgenstein zu Recht mit einigen hartnäckigen Vorurteilen gegenüber Wittgenstein brechen (s. o.), stellt sich doch die Frage, ob Wabel die grundlegenden Unterschiede zwischen Luthers und Wittgensteins Anliegen genügend herausstellt. Denn es besteht ein gravierender Unterschied zwischen einer Position, die einen bestimmten Text oder ein bestimmtes Offenbarungsereignis als unhintergehbar behauptet und einer Position, die Sprache insgesamt bzw. unserem alltäglichen Sprachgebrauch in all seiner Mannigfaltigkeit diese Stellung einräumt. Die Pointe der Position des späten Wittgenstein ist doch gerade, daß ich zwar Sprache insgesamt in der immer sprachlich verfaßten Philosophie nicht hintergehen kann und auch sinnvollerweise nicht den alltäglichen Sprachgebrauch als solchen durch die Konstruktion einer Idealsprache hintergehen sollte. Aber jedes konkrete Sprachspiel kann ich in einem anderen Sprachspiel thematisieren und auf seine Geltung hin befragen. Ich kann also in Sprache Sprache hintergehen und sollte dies angesichts der doppelten Kon-

[40] Vgl. dagegen K. v. Stosch, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz, 316f.

[41] **Wabel**, Thomas: **Sprache als Grenze in Luthers theologischer Hermeneutik und Wittgensteins Sprachphilosophie**. – Berlin / New York: de Gruyter 1998. 434 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann; 92), ln DM 228,– ISBN 3–11–015863–9.

tingenz der Geltung der Grammatik religiösen Glaubens gerade bei religiösen Geltungsansprüchen tun[42]. Insofern ist nicht einzusehen, wie eine Denkfigur, die (bei aller strukturellen Analogie der Vorgehensweise) darauf abzielt, zur Hinterfragung konkreter Offenbarungsansprüche und als sakrosankt erklärter Texte einzuladen, legitimerweise dazu verwandt werden kann, ein Anliegen philosophisch zu untermauern, das eben jene Rückfragen und Vergewisserungsversuche als illegitim erweisen will.

5. A-systematische Wittgensteinrezeptionen

Standen die zuletzt besprochenen Arbeiten in der Gefahr, die Deutung Wittgensteins durch ein spezifisches, Wittgenstein fremdes theologisches Anliegen zu verzerren, so wird man die Gefahr bei der Arbeit von R. Munz[43] eher darin zu sehen haben, zu wenig in die theologische Transformation Wittgensteins und v. a. dessen Begründung einzusteigen.

Regine Munz verfolgt mit ihrer bei Heinrich Ott in Basel entstandenen Diss. das Ziel, „der Theologie das Beispielgeschäft anzutragen und beliebt zu machen" (204). Dem Umstand, daß sie zur Entfaltung dieses Anliegens so stark auf Ludwig Wittgenstein rekurriert, liegt ihre These zugrunde, „daß Religion für Wittgenstein als Beispiel fungiert" (20). Mit dieser Grundthese ihres Buches will Munz auf zwei Punkte aufmerksam machen. Zum einen wehrt sie sich mit ihr gegen jede Wesensbestimmung oder auch nur einheitliche Konzeption der Religion oder des Religiösen, indem sie völlig zu Recht darauf hinweist, daß Wittgenstein „seit den dreißiger Jahren das auf das Partikulare beschränkte Denken zum Programm" erhebt (15). Für Wittgensteins Äußerungen zur Religion bedeutet das, daß es von vorneherein verfehlt wäre, in ihnen eine Definition von Religion zu erblicken, sondern daß sie im Sinne von Wittgensteins Hinwendung zum Einzelfall als Beispielsammlung verstanden werden müssen, die zunächst einmal dazu dient, die verschiedenen Aspekte von Religion in all ihrer Mannigfaltigkeit in den Blick zu nehmen.

Zum anderen verbindet Munz mit ihrer Grundthese die etwas gewagte Auffassung, „daß Wittgenstein in den dreißiger Jahren im Schreiben über Religion seine Methode entwickelt, die er später in den ‚Philosophischen Untersuchungen' umsetzt" (18). Offenbar ist Munz also der Auffassung, daß die Entwicklung von Wittgensteins philosophischer Methode wesentlich von der Beschäftigung mit Religion als Beispiel geprägt ist. Für diese Behauptung kann sie zwar mit einer gewissen Berechtigung auf den *Vortrag über Ethik*[44], die *Bemerkungen über Frazers Golden Bough*[45] und die *Vorlesungen über den religiösen Glauben*[46] verweisen, die einige wichtige Entwicklungsschritte des mittleren Wittgenstein widerspiegeln. Aber um angesichts dieser doch insgesamt sporadischen Beschäftigung mit Religion auf Einflüsse von Religion als Beispiel auf Wittgensteins philosophische Entwicklung zu schließen, bedürfte es einer intensiveren Beschäftigung mit anderen Schriften des mittleren Wittgenstein[47]. Insgesamt erscheint es mir im Blick auf den gesamten Nachlaß Wittgensteins zwar als plausibel, Wittgensteins gesamtes Philosophieren als religiös motivierte Zerstörung von Götzen zu verstehen und in diesem Zusammenhang auch seine Abkehr vom Essentialismus auf ihren religiösen Hintergrund hin durchsichtig zu machen[48]. Aber ich sehe nicht, wie man gerade seine Hinwendung zum Einzelfall und Beispiel auf seine explizite Auseinandersetzung mit Religion zurückführen kann.

Doch auch wenn man Munz in dieser Zuspitzung ihrer These nicht folgt, kann man ihre Ausführungen zu den drei genannten Schriften aus der mittleren Schaffensperiode Wittgensteins, die den ersten Hauptteil von Munz' Untersuchung bilden (25–79), mit Gewinn lesen. Anregend ist auch ihr im Anschluß daran entwickeltes Anliegen, „den beispielsreichen Denkstil im Horizont von Wittgensteins Denkweise und Methode zu behandeln" (86). Dabei wird deutlich, daß Beispiele in der Lesart der Tradition (etwa bei Kant oder Schleiermacher) nur „unter dem Aspekt des Allgemeinen" (109) wahrgenommen werden und so in der Gefahr stehen, zur bloßen Illustration des Allgemeinen zu verkommen. Dagegen versuche eine Wittgensteinsche Zugangsweise, Beispiele nicht nur als argumentative und rhetorische Mittel in den Blick zu nehmen, sondern auch ihrer Bedeutung zur deskriptiven Erfassung und zur Einführung von Sachverhalten[49] sowie ihrem systemkritischen Potential gerecht zu werden (169–172). Die Entfaltung dieser konstruktiven Aspekte einer am Beispiel orientierten Theologie bildet den Schwerpunkt des letzten Teils der Untersuchung Munz' (165–204), bei dem es am Ende allerdings nicht so recht deutlich wird, wie weitgehend Munz die Theologie in eine konfessionelle Beispielsammlung umgewandelt wissen will. Vor diesem Teil bietet Munz noch eine nicht ganz vollständige, aber dennoch verdienstvolle rezeptionsgeschichtliche Landschaftsskizze der bisherigen Rezeptionsbemühungen Wittgensteins in der Theologie (115–164). Entsprechend der an diese Darstellung herangetragenen Leitfrage kritisiert sie dabei v. a. das Bemühen, „aus dem Denken Wittgensteins Allgemeinaussagen über Religion und Sprache herauszufiltern" (116). Denn in Wittgensteins Augen sei jeder Versuch, Allgemeinaussagen über Religion bzw. über „das *Wesen* christlicher Glaubensrede herauszudestillieren" (164) angesichts von dessen theoriekritischer, deskriptiver Grundoption zum Scheitern verurteilt. Trotzdem scheint mir Munz durch die Fokussierung auf die methodische Fruchtbarkeit von Wittgensteins Vorgehen einige Chancen zu übersehen, die in Wittgensteins inhaltlichen Vorgaben für die Betrachtung der Religion stecken. Hier hätte vielleicht gerade auch im Hinblick auf die Grenzen einer „Theologie des Beispiels" eine stärkere Einbeziehung des späten Wittgenstein mehr Klarheit schaffen können.

Einen ersten Schritt in die Richtung einer stärkeren Einbeziehung weiterer Schriften zumindest des mittleren Wittgenstein geht Munz mit einem die Diss. an wesentlichen Punkten ergänzenden Artikel aus dem Jahr 2000[50]. Nachdem Munz in ihrer Diss. noch die letztlich unhaltbare Position vertrat, daß Wittgensteins Beschäftigung mit religiösen Beispielen allein eine beispielhafte, stil- und methodenbildende Funktion habe, gibt sie nun zu, daß ihr zumindest *auch* „eine außerordentliche inhaltliche Bedeutung" (126) zukomme. Entsprechend resümiert sie die neueren Publikationen aus dem Nachlaß dahingehend, daß es sich herausgestellt habe, „daß besonders an Schnittstellen von Wittgensteins sprachphilosophischem Denken wichtige Einsichten zu Religion formuliert werden" (126).

Eine systematische Aufarbeitung des spezifisch inhaltlichen Akzentes von Wittgensteins religionsphilosophischem Anliegen ist jedoch auch in diesem Aufsatz allenfalls rudimentär erkennbar. Zwar gibt sie wichtige Überlegungen aus den in ihrer Diss. noch nicht berücksichtigten *Denkbewegungen* wieder und stellt diese in Zusammenhang zu ihren Untersuchungen über die anderen religiös imprägnierten Schriften des mittleren Wittgenstein. Aber eine systematische Aufarbeitung dieser Überlegungen unterbleibt weitgehend. So wirft Munz Wittgenstein zwar u. a. eine Ethisierung des christlichen Glaubens vor (143), die es ihm unmöglich mache, Glauben „als Resultat der freien Gnadentat Gottes zu begreifen" (144). Sie bemüht sich jedoch nicht um eine präzise Entfaltung oder Kritik des Wittgensteinschen Anliegens, sondern läßt ihre Überlegungen in die Feststellung der Unergründlichkeit des Verhältnisses zwischen Zeichen und Bezeichneten im religiösen Sprechen münden (144f.). So bleibt Munz trotz ihres souveränen Umgangs mit Wittgensteins Texten auch in der jüngsten Weiterführung ihrer These eine gründliche inhaltliche Bestimmung der Wittgensteinschen Einschätzung religiöser Glaubenssätze schuldig.

Noch stärker als Munz betont F. Domaschke in seiner bei Wilhelm Vossenkuhl in München entstandenen rein religionsphilosophisch ausgerichteten Diss.[51] den a-systematischen Charakter von Wittgensteins religionsphilosophischen Bemerkungen. Hatte Munz bei Wittgenstein wenigstens noch eine zentrale These ausgemacht, so begnügt sich Domaschke mit einer mehr oder weniger lose zusammenhängenden Thesensammlung. Da er es von vorneherein ablehnt, eine zusammenhängende, systematisch kohärente Position aus Wittgen-

[42] Vgl. zur Begründung und Explikation der Rede von einer doppelten Kontingenz der Geltung religiöser Grammatik K. v. Stosch, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz, bes. 268–276.

[43] **Munz**, Regine: **Religion als Beispiel**. Sprache und Methode bei Ludwig Wittgenstein in theologischer Perspektive. – Düsseldorf / Bonn: Parerga 1997. 224 S., kt DM 58,- ISBN 3–930450–19–4.

[44] L. Wittgenstein, Vortrag über Ethik. In: Ders., Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften. Hrsg. u. übers. v. J. Schulte, Frankfurt a. M. ^{3}1995, 9–19.

[45] L. Wittgenstein, Bemerkungen über Frazers *Golden Bough*. In: Ders., Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften. Hrsg. u. übers. v. J. Schulte, Frankfurt a. M. ^{3}1995, 29–46.

[46] L. Wittgenstein, Vorlesungen über den religiösen Glauben. In: Ders., Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben. Zusammengestellt und hrsg. aus Notizen v. Y. Smythies, R. Rhees u. J. Taylor v. C. Barrett. Dt. Übers. v. R. Funke, Düsseldorf–Bonn 1994, 77–101.

[47] Munz scheint in den zur Abfassung ihrer Diss. nicht in Buchform veröffentlichten Teilen des Nachlasses noch weiteres Material für ihre These zu vermuten. Und in der Tat lassen sich beispielsweise in den inzwischen herausgegebenen, oben bereits erwähnten *Denkbewegungen* interessante Materialien für Wittgensteins Einschätzung von Religion finden. Allerdings ergibt sich in meinen Augen auch im Blick auf den gesamten Nachlaß keine zureichende Begründung für diesen Teil von Munz' These.

[48] Vgl. K. v. Stosch, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz, 84–86.

[49] In diesem Zusammenhang weist Munz zu Recht auf eine Schwachstelle des postliberalen Ansatzes G. A. Lindbecks hin. So könne dieser mit seinem Ausblenden der Bedeutung von Beispielen im Zusammenhang seines Verweises auf *stories* nicht hinreichend deutlich machen, wie religiöse sprachliche Kompetenz vermittelt werden könne (195–199).

[50] R. Munz, Ludwig Wittgenstein: Vom *Vortrag über Ethik* zu *Vorlesungen über religiösen Glauben*. In: W. Lütterfelds/ Th. Mohrs (Hg.), Globales Ethos. Wittgensteins Sprachspiele interkultureller Moral und Religion, Würzburg 2000, 125–145. Die Seitenzahlen im folgenden Fließtext beziehen sich auf diesen Aufsatz.

[51] **Domaschke**, Franz: **Glaube und Religion bei Ludwig Wittgenstein.** Anmerkungen und Betrachtungen zur religionsphilosophischen Thematik und Metathematik im Werke Ludwig Wittgensteins unter besonderer Berücksichtigung seines Frühwerkes. Bd. 1: Quellen, Kontexte, Voraussetzungen, 568 S.; Bd 2: Textexegese, 400 S.; Bd 3: Rezeptionsgeschichte und Anhang, 354 S. – Libri Books on Demand 2000. kt DM 198,– ISBN 3–8311–0111–6.

steins verstreuten Bemerkungen herauszuarbeiten, besteht der Wert seiner Diss. in erster Linie darin, eine Menge Material zusammengestellt zu haben und so als Nachschlagewerk fungieren zu können. Insgesamt bietet seine Diss. zwar eine äußerst vielschichtige, mitunter anregende Materialsammlung zu dem Thema des religiösen Glaubens bei Ludwig Wittgenstein. Durch die Fokussierung der Textexegese auf das Frühwerk Wittgensteins und die nur exemplarische Darlegung der Rezeptionsgeschichte der Wittgensteinschen Gedanken enthält das insgesamt imposante Werk aber einige Lücken.

Im ersten Bd breitet Domaschke in großer Ausführlichkeit religionsphilosophische Voraussetzungen und Kontexte der Wittgensteinschen Werkgenese aus. Dabei weist er nach, daß v. a. der Einfluß von Leo N. Tolstoi (183–285), William James (285–364) und mit Einschränkungen von Sören Kierkegaard (416–466) von entscheidendem Gewicht für die Entwicklung Wittgensteins ist. Er kommt aber auch auf Einflüsse durch Johann Wolfgang von Goethe (29–118), Fritz Mauthner (119–153), Ralph Waldo Emerson (153–183), Augustinus (365–387), Gotthold Ephraim Lessing (388–416), James George Frazer (467–480), Rabindranath Tagore (480–496), Georg Christoph Lichtenberg (497–529) und Blaise Pascal (529–568) zu sprechen. Auch wenn er dabei das Material an einigen Stellen nur aneinanderreiht und wenig übersichtlich ordnet, machen seine Ausführungen doch auf einige interessante Aspekte aufmerksam, die zumindest einem breiteren Publikum nicht selbstverständlich sein dürften.

Im zweiten Bd wendet sich Domaschke Wittgensteins Texten zu, wobei er einem forschungsgeschichtlichen Desiderat entgegenzukommen meint (I, 8), wenn er sich fast ausschließlich dem frühen Wittgenstein widmet. Dies ist insofern nicht einzusehen, als gerade einige der religionsphilosophisch relevanten Texte des Spätwerkes Wittgensteins erst in den letzten Jahren zugänglich gemacht wurden. Gerade der auch von Domaschke beklagte religionsphilosophische Mißbrauch, der z. T. mit Gedanken des späten Wittgenstein getrieben wird, spräche jedenfalls für eine detaillierte exegetische Auswertung dessen Spätwerkes. Insgesamt ist es jedenfalls zumindest unglücklich, dem textexegetischen Teil das Früh- und dem rezeptionsgeschichtlichen Teil das Spätwerk zugrunde zu legen.

Anders als der Titel erhoffen lassen könnte, bietet der dritte Bd leider keine vollständige Rezeptionsgeschichte der religionsphilosophischen und theologischen Überlegungen Wittgensteins. Von der knappen Einleitung des ersten Bdes abgesehen (19–28) ignoriert Domaschke einige der Hauptlinien der bisher gängigen Wittgensteinrezeption sogar völlig. Statt dessen wendet er sich im dritten Bd seines Werkes sechs neueren Interpretationen Wittgensteins zu, ohne dabei aber überzeugend begründen zu können, warum er ausgerechnet diese sechs Interpretationsansätze auswählt. Nichtsdestoweniger verdient nicht zuletzt seine philosophische Kritik an Hicks Anleihen bei Wittgenstein (12–59) oder seine Kritik an Ingolf U. Dalferth (59–96) Aufmerksamkeit. Allerdings werden auch diese Teile nicht in einen systematischen oder auch nur rezeptionsgeschichtlichen Zusammenhang eingeordnet, sondern genauso wie die Darlegungen der Rezeptionsversuche von Matthias Kroß (96–134), Norman Malcolm (134–197), Peter Winch (198–238) und Hilary Putnam (238–287) einfach nur aneinandergereiht. Der Versuch einer eigenen Synthese oder Zusammenschau unterbleibt ebenso.

Zumindest die ein oder andere Anregung für eine solche Zusammenschau bietet ein von W. Lütterfelds und Th. Mohrs herausgegebener SammelBd, der eine Reihe von Vorträgen vereinigt, die entweder auf einem Wittgenstein-Symposium im November 1997 oder im Wintersemester 1998/99 an der Univ. Passau gehalten wurden[52]. Thematisch ist der Bd „jenen Problemen gewidmet, die sich aus der Globalisierung von Moral und Religion im Diskurs der Weltkulturen ergeben; und zwar v. a. unter dem Gesichtspunkt, inwieweit Wittgensteins frühe und späte Sprachphilosophie grundlegende Einsichten enthält, die nicht nur den phänomenalen Befund derartiger Probleme angemessen erfassen, sondern darüber hinaus auch zumindest Ansätze der Problembewältigung und Lösungsstrategien bieten" (7). Während sich der erste Teil des Buches mit Problemen einer interkulturellen Moralphilosophie befaßt (12–101), steht die zweite Gruppe von Beiträgen unter dem Leitthema „Religion – Moralische Lebensform oder wahre Lehre?" (104–204). Zwei der dabei abgedruckten Beiträge will ich im folgenden wenigstens kurz besprechen[53].

Severin Schroeder wendet sich in seinem Artikel *‚Eine Art das Leben zu beurteilen'. Wittgenstein über Glaube und Vernunft* sowohl gegen eine rein non-kognitive als auch gegen eine rein kognitive Interpretation religiöser Glaubenssätze. Die v. a. von Wittgensteinianern wie D. Z. Phillips ins Feld geführte non-kognitive bzw. expressivische Deutung religiöser Glaubenssätze könne zwar zu Recht geltend machen, daß der religiöse Glaube in erster Linie Ausdruck einer Lebenseinstellung und einer Herangehensweise an die Welt sei. Aber auch wenn alle kognitiven Aussagen religiöser Menschen bereits von dieser Lebenseinstellung beeinflußt seien und in ihr wurzelten, könne nicht geleugnet werden, daß manche religiöse Glaubenssätze auch offensichtlich kognitiven Status hätten (z. B. der Glaube an ein Leben nach dem Tod). Diese Einsicht berechtige aber nicht, wie Hick, Swinburne oder Mackie von der non-kognitiven bzw. expressivischen Dimension religiöser Glaubenssätze abzusehen bzw. die non-kognitive in Abhängigkeit von der kognitiven Dimension zu sehen. Vielmehr sei umgekehrt die non-kognitive Dimension grundlegend: „Eine bestimmte Lebenseinstellung ist das Primäre. Sie entspringt keiner kognitiven Begründung, sondern ist einfach da, und in... den deskriptiven Glaubensinhalten schafft sie sich einen bildlich-intellektuellen Ausdruck." (150)

Auch wenn man Schroeder in seiner Ablehnung einseitig kognitiver oder non-kognitiver Interpretationen religiöser Glaubenssätze sicherlich folgen kann, ist seine Art der Betonung des Primats der expressivischen Dimension religiöser Sprache problematisch. Wittgenstein ist nämlich keineswegs der Auffassung, daß Sprachspiele, Lebensformen oder Lebenseinstellungen *immer* als das Primäre hinzunehmen sind. Vielmehr entsteht in bestimmten Situationen sowohl für kognitiv als auch für non-kognitiv verstandene Elemente religiösen Glaubens eine kontextbezogene Begründungspflicht, die dann jeweils den Status des Glaubenssatzes zu berücksichtigen hat. Auch ein als Teil der eigenen Grammatik vorausgesetzter Glaubenssatz ist grundsätzlich begründungsfähig und angesichts der doppelten Kontingenz des grammatischen Status religiösen Glaubens auch begründungspflichtig[54]. Insofern greift es zu kurz, wenn Schroeder Religion im Sinne Wittgensteins als eine Einstellung kennzeichnet, „die keinen Anspruch auf rationale Begründung macht" und die nur als absurd oder barbarisch, nicht aber als irrational betrachtet werden kann[55].

Ganz ähnlich wie Schroeder geht auch Heinke Deloch in ihrem Beitrag *Religiöse Sprachspiele zwischen Immunität und Kritik* von der richtigen Beobachtung aus, daß religiöse Glaubenssätze nach Wittgenstein weder nur als empirische Hypothesen noch bloß als psychologisch-emotive Denk- und Handlungsweisen anzusehen sind (160–165). Im Mittelpunkt ihrer Überlegungen steht die Frage, wie angesichts von Wittgensteins Einsicht in die spezifische Struktur religiöser Rede Verstehen religiöser Glaubenssätze möglich ist. Dabei geht sie der gerade auch für eine Verantwortung des Glaubens vor der Vernunft entscheidenden Frage nach, ob in Wittgensteins Sicht eine religiöse Lebensweise auch für Menschen verstehbar und kritisierbar ist, die diese nicht ausüben (157). In Weiterführung von Überlegungen ihrer Diss.[56] macht sie völlig zu Recht deutlich, daß Wittgensteins Herausarbeitung der Schwierigkeiten des (inter-)religiösen Diskurses aufgrund der spezifischen Eigenheiten religiöser Sprachspiele nicht bedeute, „daß religiöse Sprachspiele ihm zufolge prinzipiell von sonstigen menschlichen Lebensweisen verschieden (bzw. mit profanen Sprachspielen unvereinbar) sind oder daß es sich dabei um eine Denk- und Handlungsweise handelt, die prinzipiell nur für bestimmte, nämlich gläubige Menschen verständlich ist" (166). Allerdings könne die Bedeutung religiöser Glaubenssätze nicht unter Absehung von der Lebenswirklichkeit und Praxis glaubender Menschen bestimmt werden. Da religiöse Sprachspiele und religiöse Riten in allen Kulturen zu finden und keinem Menschen vollkommen fremd seien, sei der Rekurs auf Lebenswirklichkeit und Praxis glaubender Menschen prinzipiell jedem zugänglich „und eine vernünftige Kritik religiöser Denk- und Handlungsweisen" sei in keinem Fall „von vorneherein ausgeschlossen" (172). Leider wird nach diesen interessanten Ausführungen allenfalls angedeutet, nach welchen Kriterien eine solche rationale Kritik erfolgen könnte (172–174).

[52] **Lütterfelds**, Wilhelm / Thomas **Mohrs** (Hg.): **Globales Ethos**. Wittgensteins Sprachspiele interkultureller Moral und Religion. – Würzburg: Königshausen & Neumann 2000. 222 S. kt DM 48,– ISBN 3–8260–1827–3.

[53] Eine eigene Auseinandersetzung mit den Überlegungen von Martin Laube *„Die Weisheit ist grau. Das Leben aber und die Religion sind farbenreich." Zur Religionsphilosophie Ludwig Wittgensteins* kann hier im Blick auf die ausführlichere Besprechung von Laubes Diss. weiter oben unterbleiben. Den Beitrag von Regine Munz habe ich weiter oben in die Besprechung ihrer Diss. eingebaut. Auch auf eine eigene Diskussion des Artikels von Josef Seifert *Person, Religiöser Glaube und Wahrheit. Philosophische Analysen und Kritische Reflexionen über Ludwig Wittgensteins Religionsphilosophie* verzichte ich, da er so viele Halbwahrheiten über Wittgenstein enthält, daß eine ausführliche Richtigstellung den Rahmen dieses Literaturberichts sprengen würde (vgl. zur Antwort auf Seiferts Relativismusvorwurf K. v. Stosch, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz, 117–123; zu Wittgensteins angeblicher Ausschaltung religiöser Wahrheitsansprüche ebd., 137–167; zu Wittgensteins angeblich unzureichender Phänomenologie religiöser Akte ebd., 268–274; zu seiner angeblichen Leugnung jedes vernünftigen Glaubensgrundes ebd., 299–320; zur Behauptung Wittgensteins Position führe in der Theologie der Religionen zu einem haltlosen Pluralismus ebd., 320–352. Zwar muß man Seifert zugute halten, daß er zugibt, seine Lesart der religionskritischen Äußerungen Wittgensteins nicht mit anderen religionsfreundlicheren Aussagen Wittgensteins zusammenbringen zu können. Insgesamt ist sein Versuch, „einen kritischen Rückgang auf eine realistische und objektivistische Philosophie" (177) zu etablieren, jedoch einem philosophischen Theorielayout geschuldet, das mehr eine Abrechnung mit Wittgensteins Grundanliegen als die Suche nach seiner kohärenten Interpretation im Blick hat.

[54] Vgl. nochmals K. v. Stosch, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz, bes. 268–274.

[55] Der letzte Grund für Schroeders (bei allen gegenteiligen Beteuerungen) reduktionistischer Sichtweise des religiösen Glaubens liegt dabei offenbar in einem Unverständnis gegenüber der Bedeutung religiöser Glaubenssätze, die er zum Großteil nicht für rational rekonstruierbar hält, ohne diese Skepsis noch einmal zureichend zu begründen.

[56] **Deloch**, Heinke: **Verstehen fremder Kulturen**. Die Relevanz des Spätwerks Ludwig Wittgensteins für die Sozialwissenschaften. – IKO: Frankfurt a. M. 1997. 170 S. kt DM 32,80 ISBN 3–88939–355–1.

Dennoch machen Delochs ebenso wie Schroeders Ausführungen deutlich, daß auch von religionsphilosophischer S. neue Wege der Wittgensteinrezeption in den Blick genommen werden. Dabei hält sich bei aller Distanzierung von den Rezeptionswegen der Wittgensteinianer der 70er Jahre trotz einiger wichtiger Differenzierungen eine gewisse fideistische Grundtendenz durch, die sich oft mit einer rein funktionalistischen Betrachtungsweise von Religionen verbindet. Diese Tendenz findet sich auch in dem gerade erschienenen SammelBd „Der Denker als Seiltänzer. Ludwig Wittgenstein über Religion, Mystik und Ethik“[57], der allerdings – anders als der Titel vermuten läßt – sein Schwergewicht eindeutig auf Wittgensteins Haltung zur Ethik legt.

Unter den wenigen Beiträgen, die sich mit Wittgensteins Haltung zur Religion beschäftigen, ist besonders der von Genia Schönbaumsfeld mit dem Titel *Wittgenstein über religiösen Glauben* erwähnenswert, weil sich bei Schönbaumsfeld die immer noch verbreitete fideistische und funktionalistische Grundtendenz besonders eng mit richtigen Einsichten in die Grundhaltung des späten Wittgenstein verbindet.

Schönbaumsfeld geht in dem Artikel der Frage nach, inwiefern aus Wittgensteins Perspektive der religiöse Glaube von propositionalen Einstellungen oder empirischem Wissen unterschieden werden muß. Ihre zentrale These besteht dabei in dem Gedanken, daß „die Frage nach der Existenz Gottes Ähnlichkeiten aufweist mit der Frage nach der Existenz von Gegenständen schlechthin“ (180). Wie der Satz „Es gibt Gegenstände“ sei nämlich auch der Satz „Es gibt Gott“ nicht als Erfahrungssatz, sondern als grammatischer Satz zu werten (181). Jedenfalls habe er mehr Ähnlichkeiten mit anderen grammatischen Sätzen, also mit Sätzen wie dem, daß es Gegenstände gibt, als mit speziellen Existenzbehauptungen wie Sätzen über die Existenz eines Fabelwesens im Loch Ness (190f.).

Richtig an dieser Einschätzung ist sicherlich, daß für Wittgenstein der Glaube an Gott „etwas wesentlich Fundamentaleres (ist; Vf.) als nur der *Meinung* zu sein, daß Gott existiert“ (184). Glaube an Gott ist nach Wittgenstein offenbar nicht mit einer Meinung über einen Tatbestand in der Welt zu vergleichen. Beim religiösen Glauben geht es um die Entscheidung für ein bestimmtes Bezugssystem, für bestimmte Züge einer Grammatik, die all unseren Meinungen regulierend und ermöglichend vorausliegt. Insofern wehrt sich Schönbaumsfeld zu Recht dagegen, Wittgenstein hinsichtlich des Status' religiöser Sätze auf die Alternative zwischen empirischen Sätzen und subjektiven Einstellungen festzulegen (187).

Fraglich scheint mir allerdings zu sein, ob man aus diesen Einsichten so wie Schönbaumsfeld folgern darf (186f.), daß in der Perspektive des späten Wittgenstein die Frage danach, ob Gott *wirklich* existiert, als unsinnig anzusehen ist. Denn diese Frage muß sich ja weder auf eine allgemeingültige, empirische Verifizierung des Glaubens richten noch nach einer subjektiven Einstellung fragen. Sie kann zumindest so verstanden werden, daß sie sich des Verankertseins des dabei hinterfragten Glaubenssatzes in dem Bezugssystemen der Glaubenden bewußt ist und die Hintergründe dieser Verankerung auf ihre Geltungsgründe befragt. Unsinnig wäre diese Befragung nur dann, wenn der befragte Glaubenssatz in der Weise zu unserer Grammatik bzw. unserem Bezugssystem gehören würde, daß er unbewußt und nicht bezweifelbar all unseren Sprachspielen bereits regulierend zugrunde liegt. Insofern gerade in einer pluralistischen Gesellschaft die Kontingenz der Geltung und Bestimmtheit jeder spezifischen religiösen und nichtreligiösen Grammatik vor Augen tritt, kann die Frage nach so einem zentralen Bestandteil der Grammatik wie dem der Existenz Gottes nicht nur nicht als unsinnig qualifiziert werden, sondern verlangt geradezu nach einer rationalen Erörterung.

Wittgensteins Einsicht in den regulativen Charakter zumindest einiger der grundlegenden Glaubenssätze kann die rationale Erörterung dabei vor einer rationalistischen Engführung bewahren, darf aber nicht zu einer fideistischen Immunisierung vor der Frage nach der Existenz Gottes genutzt werden.

Leider betont auch Ilse Somavilla in ihrem Beitrag *Religion und Kunst in Wittgensteins Philosophieren: Parallelen und Unterschiede* die vernunftkritischen Äußerungen Wittgensteins so stark, als gehe Wittgenstein von einer völligen Unvereinbarkeit von Glaube und Vernunft aus, die den völligen „Verzicht auf jeden Ansatz von Vernunft in Glaubensfragen“ (240) erfordere. Zum Beleg dieser Auffassung zieht sie einige (schon oft zitierte und wieder einmal nicht genau auf ihren Kontext hin untersuchte) Äußerungen Wittgensteins aus seinen *Vorlesungen über den religiösen Glauben* heran, ohne sie systematisch in Wittgensteins Gesamtansatz einzuordnen[58].

Nichtsdestoweniger arbeitet Somavilla in ihrem instruktiven Beitrag einige wichtige Gemeinsamkeiten zwischen Religion und Kunst bei Wittgenstein heraus. So hat sie sicher recht mit der Einschätzung, daß ähnlich wie die Kunst die Religion bei Wittgenstein durch Symbole und Bilder dem Menschen Kraft geben und – ganz anders als Philosophie und Wissenschaft – die existentiellen Probleme der Menschen angehen kann (239). Allerdings ist es insgesamt etwas irritierend, daß sie sich in der Behandlung von Wittgensteins Ästhetik sehr stark auf Wittgensteins Frühphilosophie stützt und beispielsweise die interessanten Überlegungen in Wittgensteins *Vorlesungen über Ästhetik* überhaupt nicht diskutiert. Nur durch diese Blickverengung kann sie zu der angesichts dieser *Vorlesungen* merkwürdig anmutenden Aussage kommen, daß für Wittgenstein nur jene Kunst ernst zu nehmen sei, „die Ewiges darzustellen vermochte“ (241). Insgesamt hätte dem Artikel im Bereich der Ästhetik mehr Aufmerksamkeit für den etwa bei Hacker diagnostizierten Wandel Wittgensteins von einem Standpunkt *sub specie aeternitatis* zu einem Standpunkt *sub specie humanitatis* eine differenziertere Wahrnehmung von Wittgensteins Aussagen zur Religion ermöglicht.

Die Beachtung dieses Wandels liegt insofern dem Beitrag *Die Konvergenz von Gott, dem Selbst und der Welt in Wittgensteins Tractatus* von John Churchill zugrunde, als dieser seine Aufmerksamkeit ausschließlich auf Wittgensteins Frühwerk lenkt und als er die dort von ihm diagnostizierten Fehler durch Wittgensteins Spätphilosophie überwunden sieht. Ziel von Churchills Artikel ist es nachzuweisen, daß „der *Tractatus*, vielleicht mit Ausnahme von Spinozas *Ethik*, den reinsten und unnachgiebigsten Versuch darstellt, ein Weltbild zu artikulieren, in dem die Logik eine mystische Vereinigung des Selbst mit der Welt und mit Gott nach sich zieht“ (53f.). Ähnlich wie Spinozas Überlegung, derzufolge es nur eine, von uns als Gott oder Natur bezeichnete Substanz geben könne, stelle auch Wittgensteins frühe Identifikation von Gott, Welt und Ich eine Version der klassischen, mystischen Perspektive dar, die letztlich alles in der Einheit der Liebe Gottes aufgehen lasse (62–65). Dabei stelle für Wittgenstein wie für Spinoza die Entstehung der „einheitlichen Dreieinigkeit zwischen Welt, Selbst und Gott die Erfüllung dar, „die die Probleme des Lebens löst“ (66).

Die von Wittgenstein, Spinoza und der Mystik behauptete Einheit dieser drei Pole sei jedoch philosophisch inkohärent, da individuelle und universelle Perspektiven nur zusammenfallen können, wenn die einzelne Perspektive zugleich als universell und individuell gedacht werden könne. Der Gedanke eines Ganzen, das sich selbst als Teil enthält, führe jedoch zu einem unendlichen Regreß und sei deshalb inkohärent. „Es ist ein fundamentales begriffliches Problem, das in dem Versuch besteht, ein System zu artikulieren, in dem die Perspektive, von dem aus das System gebaut ist, selbst Teil des Systems ist. Die Perspektive des Systems wird in die Absurditäten der Selbstbzgl.keit fallen.“ (67) Anders als Apel und Hösle ist Churchill aber nicht der Auffassung, daß auch Wittgensteins Spätphilosophie selbstreferentiell inkohärent ist. Ganz im Gegenteil sieht er den einzigen Ausweg aus diesem Dilemma in der Perspektive des späteren Wittgenstein, die auf jeden Blick von Nirgendwo verzichte und „unsere Rationalität in den Kontext der ‚menschlichen Naturgeschichte‘ einbaut“ (68).

Allerdings fragt sich, ob Churchill bei dieser klaren Ablehnung des *Tractatus* die Verwendung des Gottesbegriffs nicht zu schnell auf eine spinozistische Lesart festlegt. Immerhin weist Ilse Somavilla in ihrem Beitrag in dem gleichen SammelBd darauf hin, daß insofern ein großer Unterschied zwischen Spinoza und Wittgenstein bestehe, „als Spinozas Gott immanent, nicht transzendent ist, während Wittgenstein Gott außerhalb der Welt der Tatsachen sieht“ (234). Auch wenn diese Gegenüberstellung in dieser Zuspitzung fragwürdig ist, macht sie doch deutlich, daß auch der frühe Wittgenstein nicht vorschnell mit einer spinozistischen Perspektive identifiziert werden sollte. Nichtsdestoweniger ist es richtig, daß gerade Wittgensteins (ja auch bei Putnam so sehr betonter) Verzicht auf einen Blick von Nirgendwo der heutigen Philosophie und Theologie immer noch zu wenig bedachte Perspektivierungen ermöglicht.

Insgesamt wird man nicht sagen können, daß mit den in diesem Literaturbericht besprochenen Arbeiten bereits das Potential ausgeschöpft wäre, das in einer Theologie nach Wittgenstein gerade im Blick auf eine zeitgemäße Verantwortung des Glaubens vor der Vernunft und im Blick auf das Problemfeld der Theologie der Religionen steckt. Aber sie enthalten eine solche Fülle von kompetenten Anregungen und neuen, völlig unterschiedlich motivierten Gehversuchen auf dem schwierigen Terrain Wittgensteinscher Philosophie, daß die Rede von ersten Anzeichen einer „Wittgensteinnaissance“ in der deutschsprachigen Theologie und Religionsphilosophie vielleicht tatsächlich nicht ganz unberechtigt ist. Jedenfalls machen sie deutlich, daß die Theologie auch 50 Jahre nach Wittgensteins Tod noch bei weitem nicht die Möglichkeiten ausgeschöpft hat, die in der kritischen Auseinandersetzung mit diesem faszinierenden Denker stekken.

[57] **Arnswald,** Ulrich / Anja **Weiberg** (Hg.): **Der Denker als Seiltänzer.** Ludwig Wittgenstein über Religion, Mystik und Ethik. – Düsseldorf / Bonn: Parerga 2001. 293 S. kt DM 38,– ISBN 3–930450–67–4.

[58] Vgl. zur Bewertung und Einordnung dieser Äußerungen Wittgensteins K. v. Stosch, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz, 300ff.

Glock, Hans-Johann: **Wittgenstein-Lexikon.** Aus dem Englischen übersetzt von Ernst Michael Lange. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000. XI, 409 S., geb. DM 128,00 ISBN: 3–534–14543–7

Obwohl deutschsprachige Leser das Glück haben, daß Ludwig Wittgenstein seine Arbeiten in deutscher Sprache verfaßt hat, und obwohl der Vf. des Wittgenstein-Lexikons deutsch als seine Muttersprache nennt, ist dieses Lexikon ursprünglich in englischer Sprache verfaßt und von einem Dritten ins Deutsche übersetzt worden. Die Inszenierung des Englischen als ‚Leitkultur' rächt sich in der Qualität des Buches durch irreführende Anglizismen (z. B. ‚Mystizismus', offenbar eine Rückübersetzung von ‚mysticism', das wohl als englisches Äquivalent für das deutsche Wort ‚Mystik' fungierte) und neopositivistische Verkürzungen der Philosophie Wittgensteins. Fast möchte man dem Vf. ins Stammbuch schreiben, was Wittgenstein, wie Glock berichtet, den Prüfern Russell und Moore im Rigorosum gesagt hat, nachdem er den *Tractatus* als Diss. eingereicht hatte (20): „Macht euch nichts daraus, ihr werdet es nie verstehen."

Die einleitende „Skizze einer intellektuellen Biographie" arbeitet mit teils vergröbernden, teils unzutreffenden Schablonen. Wenn G. von der ‚guten geistigen Kinderstube' Wittgensteins spricht und dazu den Kontakt mit der „Musik der Wiener ‚Klassik'" zählt (10), fragt sich ein Leser, was Brahms auf dem Klavier gespielt haben mag, als der kleine Ludwig auf seinem Schoß saß. War es immer ‚Klassik' (z. B. Beethoven), oder degeneriert das Wort ‚Klassik' hier wie in der CD-Branche zu einem Gegenbegriff zur U- und Popmusik? G. teilt die Einflüsse, die für den frühen Wittgenstein Bedeutung hatten, in drei Gruppen ein: „die Weisen, die philosophierenden Wissenschaftler und die philosophierenden Logiker" (10). An Namen tauchen auf: Kraus, Mauthner, Weininger, Schopenhauer, Hertz, Boltzmann, Frege und Russell. G. nennt *nicht* die Bibel, die für Wittgenstein gewiß wichtig war, nennt *nicht* Augustins *Confessiones*, von denen er gesagt hat, daß sie ‚womöglich das ernsteste Buch seien, das je geschrieben wurde', nennt *nicht* Kierkegaard und *nicht* Tolstoi. Er läßt Wittgensteins Äußerung zum *Tractatus* aus dem Brief von 1919 an Ludwig von Ficker unerwähnt (sie lautet: „Ich wollte nämlich schreiben, mein Werk bestehe aus zwei Teilen: aus dem, der hier vorliegt, und aus alledem, was ich *nicht* geschrieben habe. Und gerade dieser zweite Teil ist der Wichtige"). Zwar weist G. auf diese Seite des *Tractatus* hin, aber mit falschem Zungenschlag (17): „Wittgenstein verband seine logische Theorie mit Überlegungen zu mystischen Themen (Ethik, Ästhetik, Tod), die durch seine Erfahrung während des Krieges angeregt und massiv durch Schopenhauer beeinflußt waren." Nach dürftigen Hinweisen zum *Tractatus* folgt der Abschnitt ‚Jahre in der Wüste'. G.s Sätze sind sehr häufig von einfachster Bauart und zeugen nicht von gehobenem Gespür für Sprache und Sache (z. B. 18: „1920 nahm er den unwahrscheinlichen Beruf eines Volksschullehrers im ländlichen Niederösterreich auf"). Immerhin erwähnt er Wittgensteins Widerwillen gegen die „antimetaphysische Leidenschaft" der Neopositivisten und deren Ablehnung der Annahme, „es könne unsagbare metaphysische Wahrheiten geben" (19). Unklar und unverständig charakterisiert er die politische Haltung Wittgensteins (23): „Insofern in seinen politischen Ansichten überhaupt ein zugrundeliegendes Prinzip entdeckt werden kann, war es ein Tolstoianisches Ideal des einfachen Lebens voller körperlicher Arbeit, verbunden mit einer milden Bevorzugung von autoritären Ideologien – Bolschewismus, Katholizismus –, welche die Freiheit und das Wohlergehen des Individuums der Verfolgung höherer Prinzipien unterordnen." Das ‚Tolstoianische Ideal' bleibt unerläutert, obwohl es im Rahmen der gegebenen Hinweise mißverständlich ist. Denn wer G.s Hinweise wörtlich nimmt, könnte vermuten, dieses Ideal habe im Frühkapitalismus (viel körperliche Arbeit, Neigung zu Ideologien) seine Erfüllung gefunden. Leser, die ihr individuelles Wohlergehen durch ihre Zugehörigkeit zur katholischen Kirche nicht beeinträchtigt sehen und auch nicht annehmen, einer autoritären Ideologie zuzustimmen, werden dieser Einordnung des Katholizismus mit ziemlicher Ratlosigkeit und Skepsis begegnen.

Die Einleitung schließt mit dem Abschnitt ‚Wittgensteins Vermächtnis' (27–29). Obgleich man sog. ‚letzten Worten' nicht ohne Recht mit Vorsicht begegnen mag, erscheinen G.s gewaltsam interpretierende Bemerkungen zu Wittgensteins überliefertem letzten Wort („Tell them I've had a wonderful life") unangemessen und als Ausdruck einer schrecklichen Besserwisserei. Er sagt (27): „Als ein Kommentar zu seinem persönlichen Leben wäre das erstaunlich, weil dieses von Qualen und Selbstbesessenheit gekennzeichnet war. Aber es ist nicht erstaunlich als ein Kommentar zu seinem philosophischen Leben, denn dies war eins gewichtiger Leistungen." Den beiden zu Lebzeiten Wittgensteins veröffentlichten Werken, dem *Tractatus* und den *Philosophischen Untersuchungen*, gesteht G. zwar zu, „zu den wenigen Höhepunkten deutscher philosophischer Prosa" zu gehören (27), betont aber „auch ernsthafte Unzulänglichkeiten" und erwähnt, daß Wittgenstein später „zu Recht seine Unfähigkeit" bedauert habe, „seine Gedanken in einer durchgehaltenen Argumentationslinie auszuarbeiten" (28). Immerhin besitze „Wittgensteins Werk eine funkelnde Schönheit, die bei anderen analytischen Philosophen nicht zu finden ist" (28). Die Einleitung endet mit dem Hinweis, Wittgensteins Philosophische Psychologie sei mittlerweile „durch materialistische Theorien, angeregt durch Neurophysiologie, und funktionalistische Theorien, angeregt durch Computerwissenschaft, ersetzt" worden (29). Wahrscheinlich wird die nächste ‚philosophische' Arbeit G.s ein Bill-Gates-Lexikon sein.

Der Rez. erspart es sich, anhand von detaillierten Hinweisen zu einzelnen Artikeln die Defizite des Wittgenstein-Lexikons weiter zu konkretisieren. Obwohl das Projekt grundsätzlich zu loben ist, zeigt die Durchführung nahezu ständig Schwächen, die auf den fehlenden Sinn des Autors für die Art des Philosophierens weisen, die Wittgenstein praktiziert hat, und noch mehr auf Defizite in der Vertrautheit mit der großen philosophischen Literatur (der Rez. findet übrigens, daß es zahlreiche beachtliche Höhepunkte deutscher philosophischer Prosa gibt). Dennoch wird man aus diesem Lexikon, setzt man seine Mängel in Rechnung, Nutzen ziehen können, zumal alle Artikel mit zahlreichen Verweisen auf einschlägige Stellen im Werk Wittgensteins versehen sind, wenn auch leider kaum mit Zitaten (wer die Sprache eines Autors wirklich bewundert, wird, wenn er dessen Gedanken zu vergegenwärtigen sich anschickt, gerne auf Originales zurückgreifen). Nützlich sind auch die Bibliographie und der Index. Der Verlag hat das Buch in prächtiger und haltbarer Ausstattung vorgelegt.

Eichstätt Norbert Fischer

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Biser, Eugen: **Glaubenserweckung.** Das Christentum an der Jahrtausendwende. – Düsseldorf: Patmos 2000. 303 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3–491–70322–0

Der Vf. geht von seiner Sicht des Christentums heute aus: Einerseits liege – angesichts eines geradezu epidemisch um sich greifenden Unglaubens und erschreckender Entchristlichung – „die Sache Jesu wie im Todeskampf" (J. H. Newman); andererseits aber gebe es eine „nie versiegende Kraft der Selbsterneuerung", um die schon Paulus wußte (11). Näherhin bemerkt Biser:

Ein „ozeanischer Atheismus" gefährde – gerade in seinem unpolemischen Auftreten – das Christentum in Europa und untergrabe stillschweigend die christlichen Fundamente (19); die fortschreitende Reduktion und Eingrenzung aller Verhältnisse auf den Weltinnenraum lasse für Hoffnung und Glauben keinen Platz mehr, habe vielmehr eine Abkehr von Gott zur Folge. Angesichts der Fortschritte zumal in der Raumfahrt, und in Fernwirkung der Gentechnik sei man der Meinung, alles sei machbar. Der Mensch setze sich an Gottes Stelle und spiele sich zum „Prothesengott" auf (19 und 52). Weithin bestehe eine „agnostische Indifferenz", die zu religiösen Fragen weder auskunftsfähig noch auskunftswillig sei (51). Genuß- und Besitzstreben seien für viele an die Stelle der Suche nach Wahrheit getreten.

In den Kirchen werde diese Gefährdung nur unzulänglich erkannt. Sie meinten (was eine Nachwirkung der Aufklärung sei), ihre Botschaft vorwiegend als Ethik glaubhaft machen zu können, statt Gottes Vaterliebe zu verkünden. Das Christentum befinde sich in einer „Identitätskrise", in einem „Zustand der Selbstvergessenheit" – die „ureigene Mitte" sei verloren worden. Viele Christen wendeten sich asiatischen Meditationsformen zu, weil die christlichen Schätze mystischer Spiritualität nicht ausreichend erschlossen würden. Dem Christentum drohe in seinem Stammland Europa die Verdrängung ins Abseits (18; 29), was auch negative Auswirkungen auf die Situation in Südamerika und Ostasien haben könnte, wenn Impulse aus Europa ausblieben.

Nach B. ist ein Wandel, ein Neuverständnis des Glaubens dringlich – im Sinne eines Worts von Karl Rahner, der Christ der Zukunft werde ein Mystiker oder aber „überhaupt nicht sein" (20). Jesus, „der größte Revolutionär der Religionsgeschichte", habe den „neuen Wein der Reich-Gottes-Botschaft" gebracht; er habe „das Geheimnis (...) des Gottes der bedingungslosen Liebe" verkündet und von allen Ängsten befreit. Dieses Zentrum gelte es, neu zu entdecken, die biblischen Schriften auf ihre Mitte hin zu lesen. Hilfreich sei: Seit längerem sei der Glaube in einer Wende begriffen: vom Gehorsams- zum Verstehensglauben, vom Bekenntnis- zum Erfahrungsglauben, vom Leistungs- zum Verantwortungsglauben. Hinzu müsse eine vierte Wende kommen: vom Gegenstands- zum Identitätsglauben: Der im Schiff (der Kirche) schlafende Herr müsse durch die Gebete der Gläubigen geweckt werden, daß er sie aus ihrer Notlage errette. Diese „mystische Korrespondenz" will B. deutlich machen: Das soll „Glaubenserweckung", der Titel des Buches, ausdrücken.

Zum Inhalt:

Im *I. Kap. „Propädeutik"* (29–84) geht der Vf. auf folgende Fragen ein: Können wir noch Christen sein? Können wir einen Gott denken? Wie ist „Offenbarung" zu verstehen und wie die Auferstehung Christi?

Dabei übt B. harsche Kritik: An die Stelle „des aus dem Wechselverhältnis von Haupt und Gliedern aufgebauten mystischen Leibes" Christi sei „zunehmend das Bild einer Organisation im Sinn eines hierarchisch gestuften Ämtergefüges" getreten (35); in der Kirche habe, „prinzipiell gesprochen, nur die Spitze das ‚Sagen'" (36).

Das *II. Kap. „Aporetik"* (85–120) behandelt Einwände gegen den Gottes- und Offenbarungsgedanken sowie den Auferstehungsglauben. Dabei betont B.: Bei dem immer stärkeren Einfluß der Medien drohe die Wirklichkeit zu schwinden und Wahrheit in einem Meer von Belanglosigkeiten unterzugehen (99).

Im *III. Kap. „Hermeneutik"* (121–157) fordert der Vf. eine „Christus-Hermeneutik" (157); gegen eine sog. „Querschnittslektüre" betont er: Die biblischen Schriften müssen auf ihre Mitte hin gelesen werden. Das *IV. Kap. „Symbolik"* (159–190) möchte Blockaden beseitigen, die dem Zentrum entgegenstehen; es will die Lebensleistung Jesu und deren Bedeutung in den Blick bringen.

Das *V. Kap. „Esoterik"* (191–229) handelt vom Schatz mystischer Spiritualität aus Jh.en; dieser habe sein Zentrum in Christus, der in den Christen wohnt. Der Gläubige müsse sich von dem Lebensstil des ‚außengeleiteten' Menschen trennen und den ‚inneren' Menschen in sich aufbauen.

Im *VI. Kap. „Apologetik"* (231–266) geht es um Rechtfertigung des Glaubens. Dem rat- und ziellos gewordenen Menschen heute soll deutlich werden, wo er – statt eines Lebens ohne Gott und ohne Hoffnung – „die erfüllende Beantwortung seiner Existenz- und Sinnfrage erwarten darf". Im „kirchlichen Erscheinungsbild" überwiegen nach B. leider „befremdliche, abschreckende und abweisende Züge":

Statt der Einladung Jesu an die Bedrückten und Beladenen begegne die Kirche wegen „ihres moralischen Selbstverständnisses mit Direktiven und Verboten", sei sie „mit einer neuerlichen Festigung ihrer hierarchischen Strukturen befaßt" (233). Die Kirche sollte nach B. dem todverfallenen Menschen die ihm entgegenkommende Menschenfreundlichkeit Gottes verkünden (247f). Die christliche Botschaft als die „Religion des Unerhörten, Unausdenklichen und Niedagewesenen" (267) müsse mit Paulus als ein ergreifendes Ergriffensein erfahren werden (235). Die Kunst von der Katakombenmalerei bis heute, zumal Dichtung und Musik (u. a. Dante, Bach und Beethoven) – seien dazu als noch kaum genutzte Möglichkeit gegeben.

Das *VII. Kap. „Kerygmatik"* (267–296) geht auf die Situation des Menschen in einer Lebenswelt ein, die sich „zusehends in sich selbst verschließend (...) der christlichen Botschaft entgegensetzt" (269). Wie hat gegenüber dem wachsenden Einfluß der Medien Evangeliumsverkündigung zu erfolgen? Jesus Christus reiße die Ängste „aus den Menschenherzen: mit seiner Enthüllung des Gottes der bedingungslosen Liebe die Gottesangst, mit seiner Verpflichtung zur Nächstenliebe die Sozialangst und mit der Erhebung des Menschen zur Gotteskindschaft dessen Angst vor sich selbst" (274). Der biblische Text muß lebendig in die Lebenswelt der Menschen übersetzt werden. Anläßlich der sich ständig ausweitenden Medienszene gilt, daß sich „nur noch ein informierter Glaube behaupten" kann (288). Der Prediger muß versuchen, auf die „alles Leid und alle Schuld der Welt verzehrende Liebeserklärung Gottes einzustimmen" (294).

Am Morgen des neuen Jahrtausends ermutigt B. die Christen „zum Einstieg in die Glaubensmystik"; die Kirchen ruft er auf, aus der Offenbarung Gottes als des gütigen Vaters für die Ermutigung der Gläubigen Konsequenzen zu ziehen, daß diese aufatmen, in Gott die Erfüllung ihrer Sehnsucht und die Antwort auf ihre Sinnfrage finden.

Der Veröffentlichung liegt eine Vorlesung im Wintersemester 1999/2000 zugrunde. Durch kurze Unterabschnitte ist das Buch lesefreundlich; der Sinn mancher Überschriften erschließt sich bei deren Kürze allerdings erst durch die folgende Lektüre. Wegen der zahlreichen Fachausdrücke bzw. Fremdworte setzt das Buch gebildete Leser voraus. B. nimmt die in der Geschichte erfolgten Einwände gegen den Glauben auf und stellt sich ihnen. Seine Analysen und Entgegnungen sind fundiert und zumeist auch überzeugend.

Kritische Bemerkungen:

1. Mehrfach wendet sich B. gegen die „Unvereinbarkeit der Opfer- und Sühnevorstellungen mit der Botschaft Jesu" (25; 104; 116; 118,134f). Mit ihm ist eine Satisfaktionstheorie in dem Sinn abzulehnen, daß ein beleidigter Gott durch den grausamen Tod Jesu besänftigt werden sollte. Jedoch: Jesu Leben und Sterben waren Opfer – wenngleich nicht im kultisch-rituellen Sinn. Ordnet man den Tod Jesu in sein gesamtes Wirken ein, so „kann man von einem Lebensopfer Jesu Christi sprechen" (Klaus Berger). So sind wohl auch B.s Gedanken zu verstehen, die er mit Jürgen Moltmann äußert (118).

2. Die Einbettung des Christlichen in die „Gefäße der antiken Philosophie" hatte nach B. eine „innere Lähmung", einen „lethargischen Dämmerzustand" als Folge (22f); darum fordert er: „neuen Wein in neue Schläuche" (Mt 9,17). B. weiß natürlich, daß kostbare Flüssigkeit ohne Gefäß zerrinnt. Gegenwärtig etwa 34 000 getrennte christliche Kirchen und Gemeinschaften zeigen, wie notwendig Dogmen sind. Daß Verkündigung des Evangeliums sich von einer dogmatischen Vorlesung unterscheiden muß, ist selbstverständlich – wenn auch von ihr Karl Barths Wort gilt: „Man kann nicht über Glauben sprechen, ohne zu bekennen."

3. Die Rechtfertigungslehre, Hauptgegenstand der Paulusforschung und Zentralthema der ökumenischen Diskussion, krankt nach Meinung B.s an einem unversöhnten Gottesbegriff; die Gerichtspredigt werde als Vorbedingung von Gottes Heilsangebot hingestellt (vgl. 112f; 272; 275f). – Gegen eine derartige Verengung gilt, daß die Rechtfertigungslehre bei Paulus angewandte Christologie ist; im Römerbrief vertritt Paulus die These, daß Gott seine Gerechtigkeit „schenkt", daß die Rechtfertigung also – wie B. will – Ausdruck der Liebe Gottes zu uns Menschen ist.

4. Der Christ der Zukunft werde – so B. – „ein Mystiker oder überhaupt nicht sein" (191; vgl. 23f; 212f). Er weiß selbst, daß eine „paulinische Mystik von Bultmann bis Lohse in Abrede" gestellt wird (211). Nach Heinrich Schlier liegt in Gal 2,20 (auf das B. mehrfach hinweist) „das sakramentale Sein des Christen (...) zugrunde. Weil man das nicht anerkennen will, kommt man in die Verlegenheit, auch hier von ‚Mystik' reden zu müssen" (Galaterbrief, z. St.). Auch nach Günther Bornkamm hat Gal 2,20 mit Mystik „wenig gemein" (Paulus, 164). Udo Borse nimmt vorsichtig die von B. erwähnte Ansicht Wikenhausers zur Mystik auf (Galaterbrief, z. St.) – B. ist die nicht einhellige Meinung der Exegeten bekannt.

Man sollte das Mystische gewiß stärker einbeziehen, die unterschiedlichen Gaben und Dienste im „Leib Christi" mehr beachten, die vom Haupt Jesus Christus ausgehen (1 Kor 12,8–11).

5. „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist" (Röm 5,5). Die große Bedeutung des Heiligen Geistes, von der die Heilige Schrift vielfach Kunde gibt, hätte in B's Werk breitere Beachtung finden können – wenn sie auch nicht völlig vergessen ist (vgl. 66; 72; 131; 227; 290f).

Corrigenda:

S. 25 vorletzte Textzeile: Gott-esentdeckung (statt Gottesentdeckung)
S. 101 Mitte: militätischen (statt militärischen)
S. 179 Ende des 1. Abschnitts: Punkt (statt Fragezeichen)
S. 211 Anm. 56: B. Lohse (statt E. Lohse)
S. 276, viertletzte Zeile: Brief (statt Briefe)
S. 278, Zeile 25: angesprohenen (statt angesprochenen)
S. 290, 11. Zeile: Gal 2,20 (statt Gal 4,20).

Paderborn Heinz Schütte

Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, vierte, völlig neu bearbeitete Auflage (Bd 1, A–B, und Bd 2, C–E), hg. v. Hans Dieter Betz / Don S. Browning / Bernd Janowski / Eberhard Jüngel. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1998. LIV, 1935 Sp. / LIX, 1850 Sp. (Religion in Geschichte und Gegenwart, 1), Ln DM 348,00 ISBN: 3–16–146941–0 / 3–16–146942–9.

Nicht nur die Jahrtausendwende bringt es mit sich, daß wichtige Nachschlagewerke und Lexika neu bearbeitet werden. Vor allem ein veränderter Kenntnisstand zwingt dazu. Während in der Neuausgabe des katholischen LThK (1993–2001) insbesondere das II. Vatikanum und die nachkonziliare Entwicklung in Theologie und Kirche aufgearbeitet werden mußten, so seien es 50 Jahre nach der letzten, der 3. Auflage der RGG, „der allgemeine Aufschwung und die globale Ausdehnung der wissenschaftlichen Forschung auf alten und neuen Fachgebieten" (I,V), die nach Einschätzung der Hg. eine Neuausgabe unumgänglich machen. Die Globalität der Forschung soll sich in der 8 Bde umfassenden 4. Auflage u. a. in der Internationalisierung der Autorenschaft niederschlagen. Man habe sich die Aufgabe gestellt, die Artikel nicht nur an europäischen Denkgewohnheiten entlang verfassen zu lassen, sondern darüber hinauszuführen; das Handbuch soll weltweiten Absatz finden. Zu diesen ehrgeizigen Zielen gehört auch die ökumenische und religionswissenschaftliche Ausrichtung der Themenbehandlung. Bei der Artikelgestaltung sollen die Bestandsaufnahme eines Wissensgebietes, dessen Methodenproblematik sowie offene Fragen im Mittelpunkt stehen. Diese „objektive" Ausrichtung scheint einerseits selbstverständlich für ein Lexikon, ist aber andererseits angesichts des heutigen Pluralismus in der Theologie nicht ohne weiteres zu bewerkstelligen.

Zwei Details, die die Hg. selber anführen, machen dies sofort deutlich. Dem Titel des renommierten Handbuchs hat man jetzt den bestimmten Artikel genommen: Es geht nicht mehr um *„Die* Religion", sondern um *„Religion* in Geschichte und Gegenwart". Damit wird deutlich, daß *die* Religion weder mit dem Christentum identisch ist, noch daß das Christentum nur eine kulturelle Variante von Religion ist, die zur Wesensausstattung jedes Menschen gehört. Gegenüber der Tradition von Ernst Troeltsch oder angesichts der Pluralistischen Religionstheologie im Gefolge John Hicks ist dies keine unwesentliche Präzisierung. Interessant ist es außerdem, daß sich die „Ersttestamentler" nicht ohne weiteres durchzusetzen vermochten. Gemeint ist Bezeichnung des AT als Erstes Testament. Demgegenüber ergaben umfangreiche Konsultationen der Verantwortlichen für jüdisch-christliche Zusammenarbeit, daß in der RGG die Bezeichnung „Altes Testament" beibehalten werden soll, aber auch die Bezeichnung „Hebräische Bibel" Verwendung finden kann. Die Bezeichnung „Erstes Testament" läßt in der Tat an den Hebräerbrief denken, nach dem die Rede vom Neuen Bund impliziert, den ersten Bund als veraltet und als dem Untergang geweiht zu betrachten (8,13). Dem Untergang geweiht ist das Testament des Ersten Bundes gerade nicht, freilich ist es als AT auch nicht „veraltet". Die entsprechenden Artikel „AT" (E.-J. Waschke) und „Bibel II" (G. Fischer) machen eindringlich darauf aufmerksam. Auf der anderen Seite ist für den katholischen Leser das AT nicht ausschließlich mit dem hebräisch verfaßten AT identisch, so daß die klassische Bezeichnung noch am sinnvollsten erscheint und ökumenische Weite bezeugt. Das Auslassen des bestimmten Artikels und die Frage nach der Bezeichnung des AT signalisieren die Differenziertheit gegenwärtiger Theologie.

Es ist klar, daß in dieser Rezension nur einige wenige Artikel der ersten beiden Bde exemplarisch besprochen werden können.

Ein erster, von verschiedenen Vf.n verfaßter Hauptartikel im 1. Bd handelt ausführlich über das Abendmahl (I,10–53). Der Art. ersetzt zugleich den über die Eucharistie (II,1646). Er ist in ökumenischer Perspektive verfaßt, wenngleich gelegentliche Regieanweisungen für die evangelische Interpretation biblischer oder patristischer Texte nicht fehlen. Vorstellungskomplexe, die an einen Opfercharakter des Abendmahles oder an die Wandlung der „Elemente" weiterdenken lassen könnten, werden sofort relativiert (F. Hahn u. a.). Th. Kaufmann gibt einen anspruchsvollen Überblick über die verwickelte protestantische Lehrentwicklung der Abendmahlstheologie, die in ihrer lutherischen Prägung eine wesentliche Verbindung von sakramentalem Zeichen und Leib und Blut Christi herausstellt, ohne dabei auf die Vorstellung von der Wesensverwandlung des Brotes und Weines zurückzugreifen. J. Baur erläutert, daß die unio sacramentalis der Gaben mit der Wirklichkeit Christi die unio personalis Christi mit dem Menschen vermittle. Als katholische Dogmatikerin erläutert D. Sattler, daß die katholische Auffassung vom Opfercharakter der Eucharistie weder auf eine Manipulation Gottes hinauslaufe noch eine Ergänzung des Opfers Christi intendiere; gemeint sei die kirchliche und subjektive Annahme der exklusiven Selbsthingabe des inkarnierten Logos: die Teilhabe am Opfer Christi. In dem von ihr ebenfalls verfaßten Art. „Eucharistische Frömmigkeit" (II,1646f) verweist sie darauf, daß der Glaube an die Permanenz der Gegenwart Christi in den Gaben von Brot und Wein der Glaubensüberlieferung des Altertums entspricht (Krankenkommunion), und daß auch in der evangelischen Tradition eine neue Sensibilität für den Umgang mit den übriggebliebenen Mahlgaben und deren Sinnbestimmung, an Kranke ausgeteilt zu werden, wahrzunehmen ist. Als ein abbildliches Opfer versteht die Orthodoxie das eucharistische Opfer der Kirche, so K. Ch. Felmy. Pastorale Überlegungen runden den Art. ab. Auf eine religionswissenschaftliche bzw. religionsgeschichtliche Betrachtung der Thematik wurde verzichtet.

Im Zusammenhang mit der Abendmahlslehre steht zweifellos die Frage nach dem Amt in der Kirche (I,422–439). H. v. Lips bestreitet sowohl die Gründung der Kirche durch Jesus als auch eine Ableitung des Amtes durch die Berufung der Jünger (I,425). Allein eine Begründung des Amtes durch den Auferstandenen oder den Geist wird eingeräumt. Diese Auffassung wird dem biblischen Befund nicht gerecht. In der Gestalt Israels besteht die Kirche schon vor Jesus; das Volk Gottes mußte nicht neu erfunden werden. Sowenig man außerdem den vorösterlichen Jesus, der das Volk Israel zur Kirche sammelt, und den Geist gegeneinander ausspielen kann, sowenig kann man eine österliche und pneumatologische Konstitution von Kirche und Amt in Opposition zu einer christologischen Begründung bringen. Interessanterweise wird 2 Kor 5,20 nicht erwähnt oder ein Blick auf die Christologie des Hebräerbriefs gelenkt. Der systematische Art. zum Amtsverständnis der Lutheraner (E. Lessing) unterstreicht hingegen die christologische Begründung des Amtes; vom Geist ist nicht einmal die Rede. Ein rein funktionales Amtsverständnis wird zurückgewiesen. Hier können ökumenische Überlegungen anknüpfen. R. Leuze fordert dazu auf, die theologische Bedeutung der Unwiederholbarkeit der Ordination zu erschließen (I,434). Eine Verständigung über den character indelebilis wäre so durchaus möglich. Ähnliches gibt W. Schöpsdau im Art. Character indelebilis (II,109) zu bedenken. Eine funktionalistische Reduktion des Amtes wäre demnach überwindbar. Das Wiederaufleben des Amtes in Form des Landesbischofs nach 1918 – s. dazu den Art. „Bischof" (I,1614–1624) – könnte zumindest in der lutherischen Tradition zu einer Wiedergewinnung der sakramentalsymbolischen Dimension des Amtes beitragen. Die Einladung von Bischöfen aus Skandinavien zum Mitvollzug von Bischofsordinationen (Einführungen) läßt die Wertschätzung des Lima-Dokuments (34f) erkennen, das eine Öffnung für den Gedanken der apostolischen Sukzession empfiehlt: die Apostolizität der Kirche soll sich auch zeichenhaft-personal darstellen. Der recht kurze Art. über die Apostolizität der Kirche (I,653f) erwähnt das Lima-Dokument allerdings nicht.

Beim Stichwort Ablaß ehrt es die Hg., einen katholischen Systematiker herangezogen zu haben, der mit einigen knappen Hinweisen den Ablaß als fürbittendes Gebet der Kirche verständlich machen kann (G. L. Müller).

Wichtig für ein evangelisches Lexikon sind die die Schriftauslegung betreffenden Erläuterungen zu Allegorie/Allegorese (I,303–310). Im systematischen Teil (308f) wird von F. B. Watson die positive Bedeutung der A. hervorgehoben: Sie hat bereits im Altertum vor einer fundamentalistischen Auslegung der Schöpfungsgeschichte bewahrt. Trotz der teilweise berechtigten Kritik der Reformatoren an der A. sollte diese in der Gegenwart Verwendung finden. Sie diene dazu, den Zusammenhang zwischen der Schrift und dem Handeln Gottes aufzuzeigen.

Im Art. „Allversöhnung" (I,322f) präsentiert H. Rosenau seine Habil.sthese von der soteriologischen Ohnmacht des Menschen: Nicht der Mensch entscheide über sein ewiges Geschick, sondern Gott habe bereits zugunsten des ewigen Heils aller entschieden. Diese ins Positive des Heils gewendete, calvinistische Prädestinationslehre reibt sich freilich mit der Aussage der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, nach der, so die luth. Auffassung, der Mensch auch der **(???)** Gnade verstehen könne. R. gehörte – deshalb? – zu denjenigen, die die GE ablehnten. Er weist freilich darauf hin, daß seine These auch bedenkenswerten Einwänden ausgesetzt ist.

Für die theol. Reflexion hilfreich sind die verschiedenen Art. über Länder und Kontinente. Unter dem Stichwort „Afrika" (I,140–158) werden die Daten zur Geschichte des Kontinents z. B. mit Hinweisen auf den Ahnenkult verbunden, der für eine afrikanische Erbsündentheologie und Christologie von großer Bedeutung ist. Die Beiträge zur afrikanischen Theologie und zum Verständnis der Ahnen und der Ahnenverehrung (I,158–160, 225–231) ergänzen diese Hinweise.

Unter dem Lemma „Akzeptanz" (I,262f) könnte man einen Hinweis auf die Akzeptationslehre vermissen, die für die Genese der lutherischen Gnadenlehre nicht unerheblich ist (vgl. dazu W. Pannenberg).

Wenig ökumenisch ausgerichtet ist der Art. über das allgemeine Priestertum. Von der katholischen Position wird ein Zerrbild gezeichnet und dieses dann abgelehnt. Der polemische Ausdruck „römischer Amtspriester" verrät wenig Sensibilität für die katholische Seite. Die Aussage „Für die evangelische Kirche gilt es bis heute, das Miteinander von Amtsträgern und ‚Laien' als *gemeinsamen Dienst auf der Basis des A. P.* wahrzunehmen und zu gestalten" kennzeichnet auch das katholische Verständnis. Nach katholischer Auffassung läßt der Priester das allgemeine Priestertum nicht hinter sich zurück. Außerdem kennt die evangelische Theologie des Amtes das Voraus des Amtes vor der Gemeinde: um die Angewiesenheit der Gemeinde auf das unverfügbare und zu verkündigende Wort Gottes zu symbolisieren. Für die ökumenische Ausrichtung der RGG ist es wichtig, daß es gelingt, die nicht-evangelischen Positionen so darzustellen, daß man sich darin als katholischer oder orthodoxer Christ und Theologe wiederfinden kann. Erst dann überzeugt auch eine evangelische Abgrenzung von der markierten Position.

Der Art. „Alte Kirche" von Chr. Markschies besticht durch Ausgewogenheit: Gegenüber einem Mißverständnis der Konstantinischen Wende als Bruch im Leben der Kirche wird die Kontinuität betont. Platte Entgegensetzungen, wie die zwischen reliquienkultverhafteter Volksreligiosität und diskutierfreudiger Oberschichtskirche, werden aufgelöst. Das Mönchtum gehe „auf Tendenzen der Lebensweise Jesu und Existenzformen der apostolischen Zeit zurück" (I,358).

Die Art. über die Analogie (P. Weingartner, B. D. Marshall) und analogia fidei (M. Brüske) (I,446–452) erläutern v. a. die Diskussion innerhalb der evangelischen Theologie (Barth, Jüngel – Pannenberg), wie eine Gott entsprechende Rede möglich sei: aufgrund der Teilhabe des endlichen Seins an der göttlichen Wirklichkeit und/oder dank der Selbstmitteilung Gottes im Christusereignis.

Die Ausführungen von W. G. Jeanrond zum Begriff „anonymes Christentum" (I,510f) bestechen durch ihre authentische Wiedergabe der Position K. Rahners und grenzen diese von Mißverständnissen ab. Rahner intendierte mit diesem Begriff nicht, wie jedoch immer wieder behauptet wurde, eine Vereinnahmung von Nichtchristen; es ging ihm vielmehr um einen von der Position des Christentums aus entwickelten Verstehenshorizont für die Heilschance von Nichtchristen.

Ein Art. über „außerirdische Wesen" (I,996f) informiert sogar über die Heilschancen von E.T.

Beim dogmatischen Abschnitt zum Stichwort „Auferstehung" (I,919–921) fällt die eindeutige Anlehnung an die Ganztodtheorie auf, die wieder ganz vom Rechtfertigungsgeschehen aus konzipiert wird (Chr. Schwöbel). Folglich wird auch ein (abstrakter) Gegensatz zur Seelenmetaphysik konstruiert. Der Vorschlag Schwöbels jedoch, ein relationales Verständnis des Handelns Gottes am toten Menschen zur Deutung der Auferstehung heranzuziehen, ist nur überzeugend, wenn sich Gott dabei auf etwas beziehen kann, was er selber nicht ist. „Seele" will in einem theologisch reflektierten Sinn genau den relationalen Bezugspunkt markieren, auf den Gott hin handelt und der die geschichtliche Identität des Menschen verständlich macht. Deshalb zielt eine christliche Metaphysik der Seele auf eine leiblich-geschichtliche und nicht auf eine „nackte", geschichtslose Seele. Wer nicht von Seele sprechen will, muß ein adäquates Pendant entwickeln: Leib etwa, der aber dann unterschieden werden muß vom Körper, der im Grab ruht. Ohne irgendeine anthropologische Differenzierung kommt man nicht aus, um das eschatologische Handeln Gottes direkt im Tod eines Menschen verständlich zu machen. Von diesem Handeln Gottes im Tod des Menschen ist Paulus überzeugt (Phil 1,23; vgl. den Art. von G. Sellin, 4. Auferstehung im NT, I,918) wie auch von einer Auferstehung der Toten am Ende der Zeit. Um individuelle und allgemeine Eschatologie als zwei Aspekte des einen Vollendungsgeschehens an ein und demselben Menschen begreifen zu können, wird man zwei Aspekte am Menschen unterscheiden müssen, auf die hin das endzeitliche Heil Christi wirklich ist. Störend ist die von J. Becker gewählte Gattungsbezeichnung „Wiedererkennungslegenden" und „Erscheinungslegenden" für die Auferstehungserzählungen. Diese für Fachleute (vielleicht) noch verständliche Bezeichnung verleitet einen Studenten dazu, die Erscheinungen des Auferstandenen unter die Rubrik „Irreales" und „Märchenhaftes" zu setzen, was ja nicht gemeint sein kann. Sehr zu Recht weist Chr. Schwöbel darauf hin, daß bei der Debatte um die Realität der Auferstehung Christi das vorab leitende metaphysische Wirklichkeitsverständnis maßgeblich ist; faktisch wird von diesem aus exegetisch und dogmatisch argumentiert (I,925). W. Pannenberg, dessen Namensnennung man bei den Auferstehungsartikeln vermißt, vertritt eine Wirklichkeitsauffassung, die die Auferstehung Jesu ganz in die Geschichte – in die Realität – hineinholt und sogar für die historische Vernunft öffnet. Die Bedeutung der Philosophie für Exegese und Systematik wird an dieser zentralen Stelle christlichen Glaubens unmittelbar einsichtig. Klaus Berger etwa hat die Bedeutung der Philosophie für die Exegese herausgearbeitet.

Ein ausführlicher Karl-Barth-Beitrag darf in der RGG nicht fehlen. M. Beintker zeichnet mit sicheren Strichen die Entwicklung des Denkens von Barth nach: von der Genese der dialektischen Theologie hin zu einem inklusivistischen und christozentrischen Heilsuniversalismus (I,1138–1141).

Breiten Raum nehmen die mehrteiligen Art. Bekenntnis und die Bekenntnisschriften ein (I,1246–1277). Das Bekenntnis steht nach evangelischem Selbstverständnis weitgehend an der Stelle, an der das Dogma nach katholischer Überzeugung steht. Der systematische Teil des Bekenntnis-Art., von W. Härle verfaßt, ist in pointierter Abgrenzung vom katholischen Verständnis

des Dogmas formuliert. Das I. Vatikanum habe eine „Selbstverabsolutierung des Dogmas" ausgelöst, denn das von der Kirche vorgelegte Dogma sei zu glauben. Evangelischerseits habe man hingegen von einer „Selbstrelativierung des Bekenntnisses" zu sprechen (I,1261), da es unter dem Wort Gottes stehe. Aber was ist das Wort Gottes? Härle erläutert, daß die Hl. Schrift nicht undifferenziert als Wort Gottes verstanden werden dürfe, zunächst sei dies das Christusereignis, das inkarnierte göttliche Wort, das der Schrift Einheit und Autorität verleiht (vgl. auch den Art. „Bibel", dogmatisch, von Chr. Schwöbel, I,1428), die Schrift normiert und so auch das Bekenntnis. Aber ebenfalls das Bekenntnis habe eine interpretierende und normierende Funktion der Schrift gegenüber (BSLK 769,30–35). Wenn man diese Ausführungen beim Wort nimmt, erreicht man ohne weiteres das Wesentliche der Aussage des I. Vatikanums über das Dogma. Bekenntnis und/oder Dogma sind „Produkt(e)" der Kirche. Ursprünglich ist das Bekenntnis eine Reaktion auf die Auferstehungserscheinungen. Deshalb erwächst aus dem kirchlichen Bekenntnis ein maßgeblicher Teil des NT. Folglich gehört die bekenntnis- und schriftbildende Kirche konstitutiv zum Christusereignis hinzu; dieses Ereignis erwirkt seine eschatologisch-definitive (= unfehlbare) Annahme im Medium menschlichen Verstehens und im Raum der Kirche. Zu Recht „legt" die Kirche daher „etwas" zu glauben und zu bekennen „vor", nämlich das Christusereignis in all seinen Facetten und umfassenden Implikationen. Dazu ist die Kirche gerade da.

Sehr ausführlich werden die Themengebiete zum Buddhismus behandelt (I,1826–1851). O. Schumann umkreist im missionswissenschaftlichen Abschnitt die schwierige Frage nach der Personalität sowohl des Absoluten als auch des Menschen. Er sondiert Anknüpfungspunkte für den Dialog mit dem Christentum. Das Absehen von der Person im Buddhismus mache ernst mit dem Versuch, von der eigenen Selbstverhaftetheit loszukommen, löse aber nicht automatisch das Subjekt ethischer Verantwortlichkeit auf. Der Buddhismus könne sogar vor einer möglicherweise vorhandenen Selbstbezogenheit des christlichen Altruismus warnen. M.E. ist im Gespräch mit dem Buddhismus die Unterscheidung zwischen einer metaphysischen und einer ethischen Form der Selbstbezogenheit bzw. der konkupiszenten Gebrochenheit des Menschen aufgrund der nicht zur Natur und metaphysischen Selbstbezogenheit des Menschen gehörenden Ursünde herauszustellen. Diese Unterscheidung erlaubt es, positiv vom Ich des Menschen zu sprechen, ohne eine falsche Ichbezogenheit zu propagieren.

In ausführlichen Art. über die Buße und die Buß- und Bettage (I,1900–1924) wird die Spannung des evangelischen Bußverständnisses überzeugend erläutert. Die reformatorische Einsicht in den Bußcharakter des christlichen Lebens relativierte die teilweise veräußerlichte Bußpraxis des Spätmittelalters und legte den Akzent auf die innerliche Seite der Buße. Auf der anderen Seite braucht diese Innerlichkeit äußere Ausdrucksformen, um nicht schlicht vergessen zu werden. Die Leichtigkeit, mit der der Buß- und Bettag der Pflegeversicherung geopfert werden konnte, zeigt ein Verdunsten der tragenden Bußgesinnung. Die religionswissenschaftlichen Hinweise geben zu erkennen, daß ein Verständnis für Buße nur im Kontext eines personal-heilsgeschichtlichen Gottesverständnisses zu entwickeln ist. Das Verblassen dieses Gottesverständnisses zugunsten einer auf sich selbst fixierten planungsgläubigen Gesellschaft entzieht jeder Buße die Grundlage. W. Gantke hegt die Hoffnung, daß es eine weniger planungsgläubige Zeit erlauben wird, ein neues Bewußtsein für die Buße zu entwickeln.

Der nordamerikanische Theologie- und Reformationshistoriker B. A. Gerrish verfaßt in einem gelungenen Alleingang die Art. über Calvin und den Calvinismus (II,16–38). Man spürt seine Begeisterung für den „Gegenstand". Maßstab zur Beurteilung der Theologie Calvins sei die endgültige Fassung seiner erstmals 1536 erschienenen „Christianae religionis institutio" aus dem Jahr 1559. Dieses „Meisterwerk", als „prot. Summa" qualifiziert (II,23), sei als System zu interpretieren, was jedoch nicht im idealistischen Sinn mißverstanden werden dürfe. Gemeint ist die konsequente Entfaltung des christlichen Glaubens im Sinn einer Dogmatik. Ausführlich referiert Gerrish den Inhalt der Institutio. Die berühmt-berüchtigte Calvinismus-These Max Webers weist Gerrish mit dem Hinweis zurück, daß nach Calvin nicht äußere Zeichen wie wirtschaftliche Erfolge Sicherheit über Gottes Erwählung anzeigen würden. Vielmehr habe man das eigene Vertrauen ganz auf Christus zu setzen; dieses feste Vertrauen gebe erst Sicherheit. In der Gegenwart habe v.a. die Prädestinationslehre dazu geführt, sich vom klass. Calvinismus zu distanzieren, oder man habe neue Denkansätze zu entwickeln versucht (s.o. H. Rosenau). Als Calvinist wolle man selbst in reformatorischen Kirchen nicht mehr unbedingt gelten.

In dem exegetischen Art. „Canonical Approach" (II,53–55) erläutert R. W. Wall, daß die vier Evangelien als Gesamtevangelium zu betrachten seien, das den christologischen Grundtext ergebe, welcher wiederum die interpretative Richtschnur für jede kanonische Schrift des AT und NT darstelle.

Unter dem Lemma „Christentum" bietet die RGG ein Kurzkompendium des christlichen Selbstverständnisses (religionswissenschaftlich, geschichtlich, konfessionskundlich, systematisch, missionsgeschichtlich) (II,183–246). Dem Anspruch des Beitrags entsprechend schreiben Vf. verschiedener christlicher Konfessionen. Den nicht gerade leichten Versuch einer ökumenisch ausgerichteten systematischen Gesamtdarstellung des Christentums unternimmt der evangelische Dogmatiker und Ökumeniker Chr. Schwöbel. Er stellt die konsequente Entwicklung der trinitarischen Mitte des Christentums in den Mittelpunkt seiner Überlegungen: Der Trinitätsglaube markiert die inhaltliche Identität des Christentums. Heil ist exklusiv mit dieser trinitarischen Identität verknüpft. Schwöbel kommt mit dieser Darstellung den zahlreichen Bemühungen in der systematischen Theologie nach, die trinitarische Basis des Christentums wieder neu ins Bewußtsein zu heben. Außerdem sei der Rückbezug auf Jesus Christus entscheidend für das Selbstverständnis der Kirche. Über die konkrete Gestalt dieses Bezugs gibt es Schwöbel zufolge unterschiedliche Auffassungen; dementsprechend würden sich Kirchen und kirchliche Gemeinschaften unterscheiden. Die Ämter in der Kirche ordnet Schwöbel der Aufgabe zu, die apostolische Predigt weiterzugeben, die im Evangelium ihren Niederschlag finde. Ob die Ämter selber zur Offenbarung bzw. zur traditio apostolica gehören, bleibt in der Schwebe. Den Art. von Schwöbel ergänzen daher gut die Art. über das katholische bzw. orthodoxe Christentum von dem katholische Systematiker P. Neuner und dem Theologen für die Orthodoxie K. Chr. Felmy.

Der nächste umfangreiche Art. informiert über die Christologie (II,273–322). Der Wuppertaler Neutestamentler M. Karrer gibt einen Überblick über die christologischen Perspektiven der neutestamentlichen Literatur. Die verschiedenen christologischen Prädikate, die die Urgemeinde formt, explizieren das Wirken Jesu und Gottes Handeln an Jesus. „Der Selbsterweis des einen Gottes in Tod und Auferstehung Jesu" sei die „Mitte der Ch." im NT (II,275). Die Vielheit der christologischen Perspektiven erzwinge schließlich eine Ordnung und Weiterführung der Christologie. Bf. R. D. Williams stellt die christologische Lehrentwicklung als konsequente Weiterführung der neutestamentlichen Christologien bis zum Mittelalter dar; die Hellenisierungsthese erfährt eine klare Absage. Eher seien die jüdischen Wurzeln der Christologie herauszustellen. C. Gunton, der Leiter der theologischen und religiösen Studien des Londoner King's College, betont in seiner systematischen Übersicht den trinitarischen Rahmen jeder Christologie. Weder eine exklusive „Christologie von unten" noch „von oben" könnten dem Gott- und Menschsein Christi voll gerecht werden. Stets drohe die Verkürzung einer Seite. Der trinitarische Ansatz läßt von allen Seiten aus Christus in den Blick nehmen.

In den naturwissenschaftlich und naturphilosophisch orientierten Beiträgen über Darwin und den Darwinismus (II,582–587) wird unterschieden zwischen der wissenschaftlichen Hypothese der Evolution und der Ideologisierung des Darwinismus in verschiedenen Spielarten bis in die Evolutionäre Ethik hinein. Die theologische Ethik ist v.a. dazu aufgerufen, sozialdarwinistische Tendenzen kritisch zu hinterfragen und demgegenüber die Würde des Menschen zu begründen.

An dieser Stelle empfiehlt sich weiterzublättern zum Stichwort „Evolution" (II,1749–1759). Dieser Art. illustriert einmal mehr, daß die RGG für die Theologie relevante Fragestellungen der Naturwissenschaften aufgreift. Wichtige Seitenthemen wie die Evolutionäre Erkenntnistheorie und Ethik werden erneut angesprochen. Die grundsätzliche Vereinbarkeit von Evolutionsparadigma und Schöpfungstheologie wird unbeschadet von Tendenzen hervorgehoben, die die Biologie zur Metawissenschaft erklären wollen, wie dies etwa für extreme Formen der Soziobiologie der Fall ist.

Die einzelnen Abschnitte zum Art. Deismus (II,614–623) dokumentieren die nicht immer leicht zu lösende Aufgabe, einen Art. sinnvoll aufzuteilen. V.a. die ersten drei Abschnitte I. „Religionsphilosophisch", II. „Dogmatisch", III. „Europa" hätte man zu einer Einheit zusammenfassen können und dadurch zahlreiche Wiederholungen gespart. Insgesamt fällt die eher wohlwollende Einschätzung des Deismus auf. Manche überzogene Kritik wird dadurch zurechtgerückt. Es bleibt jedoch zu bedenken, daß der offenbarungskritische Grundtenor des Deismus bis in die Gegenwart hinein von weltanschaulicher Relevanz ist. Nicht wenige Menschen im Westen sind von der Existenz eines höchsten Wesens überzeugt, das aber in der Geschichte der Menschheit nicht anzutreffen ist oder dort keine entscheidende Rolle spielt. Alle heilsgeschichtlich begründeten Dogmen stehen daher zur Disposition (Trinitätslehre, Christologie, Erbsündenlehre, Erlösungslehre). So mag es zwar sein, daß die Deisten nicht „entschiedene Gegner des Christentums gewesen" sind (I,617); aber zur Auflösung der Grundlagen des christlichen Glaubens haben sie einen unverkennbaren Beitrag geleistet.

Vor allem der in Münster lehrende Kirchenhistoriker K.-D. Hauschild bestreitet den Art. über die Geschichte Deutschlands und die Geschichte der Kirche in Deutschland (II,716–755). Den geradezu spannend geschriebenen Art. kennzeichnet ein ökumenisches Gleichgewicht, so sehr der Art. auch mit der Reformation („Die Reformation kann als Deutschlands bedeutendster Beitrag zur Weltgeschichte gelten." II,728) die Aufmerksamkeit auf die Geschichte der evangelischen Kirche lenkt. Die neuste Geschichte kommt ebenfalls zu Wort wie die Selbstdefinition der evangelischen Kirche als Kirche im Sozialismus der DDR. Karten und Statistiken ergänzen die Darstellung. B. Brenner informiert in einem optimistischem Grundton über die Entwicklung der ökumenischen Bewegung in Deutschland (II,755–760). Mit soziologischen Kategorien situiert D. Pollack die evangelische und katholische Kirche in der deutschen Gegenwart (II,763–772). Er notiert eine Entkonkretisierung der Gottesvorstellung, sieht aber auch Chancen für die Reaktualisierung der religiösen Weltanschauung in einer sich fortschreitend ausdifferenzierenden Gesellschaft, die zugleich eine umfassende Orientierung sucht.

Unter dem Stichwort „Dialog" erörtern G. D'Costa und H. M. Vroom die drei religionstheologischen Modelle des Exlusivismus, Inklusivismus und Pluralismus (II,815–822). Sie machen deutlich, daß der Religionspluralismus im Stile J. Hicks den Sinn des Dialogs aufhebt, da alle religiösen Wahrheitsansprüche a priori an der Unerkennbarkeit des Absoluten bzw. an dessen „Unvermögen", sich authentisch zu manifestieren, scheitern.

E. Herms stellt in seinem Art. „Dogma" (II,895–899) das katholische Verständnis des Dogmas präzise dar. Vor diesem Hintergrund fällt die Abgrenzung ins Gewicht, die er als evangelischer Theologe vornimmt: „Das reformatorische Verständnis von Offenbarung, Glaube, Glaubensgemeinschaft, Amt, kirchl. Lehre schließt Dogma im röm.-kath. Sinne aus." Dabei wird vorausgesetzt, daß das Dogmenverständnis im altkirchlichen Sinn dem reformatorischen ent-

spricht und das katholische Verständnis „eine Neuerung" darstellt. Das katholische Dogma wolle nämlich den persönlichen Glauben binden, das reformatorische Dogma beziehe sich dagegen nur auf die Lehre. Es stellt sich aus katholischer Sicht allerdings die Frage nach der Vermittlung von beidem. Zurückgewiesen wird ebenso die Auffassung, daß der kirchlichen Lehre per se die Kraft zukomme, Gewißheit zu schaffen. Aus katholischer Perspektive ergibt sich demgegenüber die Frage, wie schon die von der Urkirche hervorgebrachte Schrift oder wie die Kanonbildung zu begreifen ist, wenn den entsprechenden kirchlichen Akten keine Gewißheit zukommt, wenn also nicht die authentische, von der Offenbarung mitgetragene, offiziell-öffentliche Annahme des inkarnierten Wortes im Raum der Kirche möglich sein soll und diese Annahme nicht in verbindlicher Form dargestellt werden kann.

Die von den Hg.n betonte interreligiöse Dimension des Lexikons bewahrheitet sich in zahlreichen Art., die dadurch in der Tat wertvolle Orientierungshilfen geben können, wie z. B. die Darstellung des islamischen Eheverständnisses, der jüdischen und moslemischen Auffassung des Eigentums oder des Eides, der Theologie der göttlichen Eigenschaften im Christentum, Judentum und im Islam. Religionswissenschaftliche Abschnitte haben u. a. auch die Art. über Engel, Erlösung, Erziehung und Eschatologie. Diese Beispiele ließen sich leicht vermehren.

Bei manchen theologischen Themen hätte man sich eine etwas ausführlichere Behandlung gewünscht. Die auch für die Ökumene nicht gerade unwichtige Lehre von der Erbsünde wird relativ knapp abgehandelt (II,1394–1397), die Ekklesiologie (II,1183) erhält keine ganze Spalte (hier ist weiteres unter dem Stichwort Kirche zu finden), die Art. über Erwählung (II,1478–1490), Erweckung (II,1490–1499) oder über Erziehung / Erziehungsanstalten (II,1505–1540) sind hingegen recht umfangreich. Sehr ausführlich wird die Eschatologie (II,1542–1579) behandelt.

Es muß nicht lange begründet werden, daß die RGG wieder ein großartiges Lexikon zu werden verspricht. Die sprachliche Form der Art. ist auf Verständlichkeit ausgerichtet, so daß das Handbuch auch von Studenten benutzt werden kann. Die dezidiert evangelische Prägung zentraler Beiträge schärft das Profil der RGG. Dadurch ist es dem Leser leichter möglich, seinen eigenen Standpunkt zu definieren. Die Mitarbeit von Theologen anderer Kirchen fördert zweifellos die ökumenische Weite des Handbuchs. Die religionswissenschaftliche Ausrichtung ist wegweisend, weil sie sich zugleich von einem skeptizistischen Religionspluralismus abgrenzt. Die RGG gehört ins Bücherregal jedes an Theologie und Glaube, Religion und Philosophie Interessierten.

Lugano Michael Schulz

Exegese des AT

Wagner, Christian: **Die Septuaginta-Hapaxlegomena im Buch Jesus Sirach.** Untersuchungen zur Wortwahl und Wortbildung unter besonderer Berücksichtigung des textkritischen und übersetzungstechnischen Aspekts. – Berlin: W. de Gruyter 1999. XVI, 428 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 282), Ln DM 218,00 ISBN: 3–11–016506–6

Das Buch Jesus Sirach stellt jeden Übersetzer und Ausleger vor beträchtliche Schwierigkeiten. Die Gründe dafür liegen im Bereich des Textes: Die seit 1896 entdeckten hebräischen Hss. überliefern nur ca. zwei Drittel des Buches und zeigen bei Parallelüberlieferungen beträchtliche Unterschiede und textkritische Defizite. Dazu kommen jetzt Sirachfragmente aus Qumran und Masada, die neue Fragen aufwerfen. Die syrische Übersetzung (Peschitta), die primär aus dem Hebräer schöpft, weist eine Reihe von Auslassungen auf und muß insgesamt als mangelhafte Version eingestuft werden. Hebräische und syrische Textzeugen weichen wiederum von der griechischen Sirachtradition (GrI und GrII) und deren altlateinischer Tochterübersetzung (La) erheblich ab, so daß sie nicht auf eine einzige „Textform" (= Urtext) zurückgeführt werden können. Ältester Zeuge für das gesamte Buch (also alle 51 Kap.) ist nach wie vor der griechische Text (GrI), dem, obgleich „nur" Übersetzung, fundamentale Bedeutung für die Exegese von Sir zukommt. Mit dieser Version hat der anonyme Enkel das weisheitliche Œuvre seines Großvaters nach 132 v. Chr. (Prolog 25) in die damalige Weltsprache übertragen. Der Abfassungstermin des Buches in hebräischer Sprache reicht in die Zeit um 180 v. Chr. zurück. Durch Zieglers Edition, die das griechische Textmaterial (Unzial- und Minuskelhss., Papyrusfragmente) sowie die Tochterübersetzungen samt der indirekten Sirachüberlieferung (v. a. Väterzitate) einbezieht, ist der alttestamentlichen Wissenschaft ein vorzüglicher Text an die Hand gegeben. Doch auch mit letztgenannter Veröffentlichung hat man, wie Ziegler auf S. 5 eingesteht, noch nicht die Übertragung des Enkels (GrI) in allen Stücken erreicht. Zu besagter Version (GrI) gesellt sich eine bruchstückhafte zweite Sirach-Übersetzung (GrII).

Bei der Textüberlieferung von Sir insgesamt ist festzustellen, daß nicht selten Änderungen, Ergänzungen oder Verkürzungen vorgenommen wurden. Die Ursache dafür liegt u. a. möglicherweise darin, daß diese Weisheitsschrift aus frühjüdischer Zeit nicht den Rang des Pentateuchs, der Geschichtsbücher oder der prophetischen Literatur für sich beanspruchen konnte. Die dargelegten Fakten machen deutlich, daß sich auch heute die Forschung zu Sir immer noch oder mehr denn je auf der Suche nach dem „Urtext" des besagten Buches befindet, an den man möglichst nahe heranzukommen sucht. Wie prekär sich die Situation in der Praxis gestaltet, ist aus modernen Bibelausgaben (z. B. EÜ, ZB, JB) zu ersehen: Bei Sir werden dort nämlich, je nach Entscheidung der Übersetzer, hebräische Texte mit Lesarten der griechischen, lateinischen und sogar syrischen Übersetzung vereint, so daß man von einem individuell gestalteten Mischtext sprechen muß.

Aufgrund dieser Vorbemerkungen wird deutlich, daß sich Wagner mit seiner Untersuchung auf eine äußerst komplizierte Materie eingelassen hat.

Folgende Disposition wird von ihm gewählt: Dem Vorwort (S. XIII–XVI) folgt eine detaillierte Einleitung, die „Gegenstand und Fragestellung der Untersuchung" sowie das „methodische Procedere" und einen „einleitungswissenschaftlichen Abriß" bietet (S.1–64). In einem ersten Kap. (S. 65–87) wird sodann die „Problematik der Definition des Begriffs ‚Septuaginta-Hapaxlegomena'" erörtert. Das 2. Kap. (S. 88–101) wendet sich dem „Bestand der ‚Septuaginta-Hapaxlegomena'" bei Sir zu. Das 3. Kap. (S. 102–348) behandelt jedes der 273 eruierten Septuaginta-Hapaxlegomena. Das 4. Kap. (S. 349–364) thematisiert „Aspekte und Tendenzen zur Wortwahl". Im 5. Kap. (S. 365–383) schließlich geht es um „Aspekte und Tendenzen zur Wortbildung". Eine Zusammenfassung relevanter Ergebnisse der Monographie (S. 384–387) rundet die Arbeit ab. Das Inhaltsverzeichnis (S. IX-XI) ist der Monographie vorangestellt. Am Schluß des Buches findet sich folgende Anordnung: Wortindex zur sog. zweiten Sirachübersetzung (S. 413–416), Kollation der Sirachzitate des Georgius Monachus (S. 417), Stellenregister (S. 418–422), Sach- und Stichwortregister (S. 422f), hebräisches, griechisches und syrisches Wortregister (S. 423–428). Ein Wortindex zur sog. zweiten Sirachübersetzung wird hier zum ersten Mal erstellt; ebenso lag bis jetzt noch keine Kollation der Sirachzitate des Georgius Monachus vor.

Das Thema des Buches sind die Septuaginta-Hapaxlegomena innerhalb von Sir. Dabei sollen laut Untertitel Wortwahl und Wortbildung, Textkritik und Übersetzungstechnik besondere Berücksichtigung finden. Um ein solch anspruchsvolles Programm zu realisieren, bedarf es entsprechender methodischer und einleitungswissenschaftlicher Überlegungen. Dieses Pensum wird vom Vf. auf den S. 1–64 in konzentrierter und überzeugender Form geleistet. Dabei sind von ihm nicht wenige Gesichtspunkte zu berücksichtigen, wie u. a. etwa die Frage nach den griechischen Textzeugen, dem textkritischen Wert der Peschitta und altlateinischen Übersetzungen, dem hebräischen Original. Bereits bei diesen Prolegomena fallen das behutsame und abwägende Urteil sowie die textkritische Kompetenz des Vf.s auf. Eine Kostprobe zu letzterer gibt er auf S. 58–64, wo er eine Synopse zwischen griechischer und lateinischer Version, den hebräischen Textfunden von Masada und Kairo sowie Peschitta vorlegt. – Das 1. Kap. diskutiert die beiden Begriffe „Septuaginta" und „Hapaxlegomena" in allen Nuancen und Schattierungen. Wenn man bedenkt, wie verschwommen und undifferenziert beispielsweise der Begriff „Septuaginta" oft verwendet wird, dann sieht man hier ein gewichtiges Gegenbeispiel: Der Leser erhält eine genaue Information darüber, welche Opera zum Textpool „Septuaginta" zu rechnen sind (S. 80–86). Erneut überrascht die definitorische Schärfe bei der Klärung des Begriffs „Hapaxlegomenon" (S. 86f.). – Das 2. Kap. erfaßt den Bestand der „Septuaginta-Hapaxlegomena" für Sir. Dabei greift der Vf. auf die einschlägigen Vorarbeiten von Smend, Ziegler und Reiterer zurück und setzt sich kritisch mit ihnen auseinander. Er findet aufgrund textkritischer und definitorischer Gegebenheiten innerhalb des griechischen Sirach 273 Septuaginta-Hapaxlegomena (absolute Zahl 345), die er in drei Gruppen (Prolog, GrI, GrII) gliedert. Gegenüber den o. g. Forschern führt er eine nicht unbeträchtliche Zahl neuer Hapaxlegomena ein und klammert bisherige aus. – Erwartungsgemäß nimmt das 3. Kap. (S. 102–348), das auf jedes der eruierten Hapaxlegomena dezidiert eingeht, den größten Raum ein. 273 Vokabeln werden unter textkritischem, septuagintaspezifischem, übersetzungstechnischem bzw. sprachlich-stilistischem Aspekt analysiert. In einem Vorspann (S. 102–109) äußert sich der Vf. zur Frage der Abhängigkeit von GrI zur LXX. Die Beweisbarkeit einer solchen Beziehung scheint ihm nicht zwingend zu sein (gegen Smend und Ziegler). Hier vermag der Rez. dem Vf. nicht zu folgen. Verschiedene Stellen in GrI zeigen nämlich eine so auffällige Übereinstimmung mit dem

Pentateuch, daß man zumindest eine Kenntnis der griechischen Pentateuchübersetzung für GrI wohl voraussetzen muß. Zur Klärung dieses Problems sind allerdings noch weitere Untersuchungen nötig. Das im 3. Kap. erarbeitete Material wird im 4. Kap. unter verschiedenen Blickwinkeln (hebräische Vorlage, Wortfamilie, Wortfeld) ausgewertet.

Besagte Schritte dienen letztlich zur Lösung der Frage, warum gerade bei Sir eine überproportionale Häufigkeit von Septuaginta-Hapaxlegomena anzutreffen ist. – Wie im 4. Kap. so erfolgt auch im 5. Kap. eine Auswertung der Ergebnisse des 3. Kap.s, und zwar hinsichtlich der Wortbildung durch Ableitung und Komposition. Dadurch sollen Sprache und Stil des Enkels erhellt werden; ebenso will der Vf. mittels dieses Prozedere Auskunft über den Adressatenkreis (Zielpublikum) der Übersetzung gewinnen.

Vorliegende Arbeit dokumentiert eindrucksvoll, daß aufgrund minutiöser Recherchen am Text neue Einsichten zu gewinnen sind. Mit einer Reihe origineller linguistischer Informationen wird das literarische Profil des Enkels, der das Werk seines Großvaters in das Griechische übersetzte, in ein helleres Licht gesetzt. Ebenso gewinnen die Adressaten genauere Konturen. Auf folgende Ergebnisse des Vf.s sei kurz verwiesen:

1. GrI agiert nicht selten interpretierend. Dadurch erhält die Version eine aktuelle Note in hellenistischer Zeit (terminus post quem 132 v. Chr.) und Umgebung (Ägypten); vgl. Prolog 25.

2. GrI sucht den gattungsspezifischen Gegebenheiten der Vorlage Rechnung zu tragen, indem er wenigstens teilweise die poetische Diktion der semitischen Vorlage zu transformieren sucht.

3. Ein Großteil der Septuaginta-Hapaxlegomena bei Sir verdankt seine Singularität bestimmten Wortbildungstypen, die bevorzugt in originalgriechischen Werken (2–4 Makk; Weish) anzutreffen sind und ihren Platz in der profanen Literatursprache der griechisch-hellenistischen Ära haben.

4. Der Vf. von GrI besitzt hohe Bildung und ist literarisch versiert. Er wendet sich an Leute jüdischen Glaubens, die mit griechisch-hellenistischer Kultur vertraut sind und literarische Ansprüche erheben.

Die besprochene Monographie wurde von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg als Diss. angenommen. Die obigen Ausführungen belegen, daß das Format dieser Arbeit weit über dem üblichen Niveau einer Diss. liegt. Der Vf. leistet mit seinen Analysen einen beachtlichen und weiterführenden Beitrag zur exegetischen Grundlagenforschung im besten Sinne des Wortes. Innerhalb der katholischen Exegese Deutschlands stellt man nicht zuletzt aufgrund der „Erblast" der sechziger und siebziger Jahre des vergangenen Jh.s ein Defizit bei der textkritischen und textgeschichtlichen Forschung fest. Deshalb ist das Erscheinen einer so außergewöhnlich guten Arbeit, die sich diesem Bereich widmet, besonders zu begrüßen.

Regensburg Armin Schmitt

Exegese des NT

Johannes aenigmaticus. Studien zum Johannesevangelium. FS für Herbert Leroy, hg. v. Stefan Schreiber / Alois Stimpfle. – Regensburg: F. Pustet 2001. 231 S. (BU, 29), kt DM 64,00 ISSN: 0523–5154 ISBN: 3–7917–1746–4

Mit der vorliegenden FS ehren die beiden Hg. ihren akademischen Lehrer Herbert Leroy (Augsburg) zu seinem 65. Geburtstag. In Aufnahme des Dissertationsthemas des Jubilars[1] sind die meisten Aufsätze dem Verstehen *des* JohEv bzw. *im* JohEv gewidmet. Als „Prolog: Verstehen als weltlich-unweltliches Erkennen" eröffnet der Beitrag von Manfred Nägele („Ein Skeptiker im Alten Testament. Das Buch Kohelet philosophisch gelesen", 13–30) die folgenden Stellungnahmen, die unterschiedlich umfangreich und bedeutsam sind für die Johannesforschung.

Rudolf Hoppe erkennt in der Konfiguration der Ortsangaben im JohEv das Interesse des Evangelisten, nicht die Öffentlichkeit in Judäa, sondern Galiläa („jene Region, von der – von außen gesehen und in traditioneller Vorstellung – nichts Gutes kommen kann"; vgl. 1,46) als „Ort des Glaubens" herauszustellen (43). Stefan Schreiber, der gerade eine wichtige Habil. zu den messianischen Vorstellungen im Frühjudentum und im NT vorgelegt hat[2], betont mit guten Argumenten im Unterschied zu anderen Herleitungsversuchen die königliche Gesalbtenvorstellung im Frühjudentum als maßgeblichen Hintergrund der joh Verwendung des Königstitels für Jesus Christus (45–70). Einen instruktiven Vergleich zwischen dem Tempellogion Jesu in der Fassung des JohEv (Joh 2,19), das auf das Passafest Bezug nehme, und der urchristlichen Deutung des Todes Jesu als stellvertretende Sühne in Röm 3,25 (hier ist der Versöhnungstag die maßgebliche Interpretationskategorie), legt Walter Radl vor (71–86). Ferdinand Hahn steuert eine Miszelle zu Joh 3,3.5, den beiden einzigen Vorkommen von „Königsherrschaft Gottes" im JohEv, bei. Unter Rekurs auf 4Q500 fr. 1 rechnet Benedikt Schwank („Weinberggleichnis [Mk 12,1–12 parr] und Weinstockrede [Joh 15,1–17] im Licht von 4Q500 fr. 1") damit, daß der vorösterliche Jesus „in allegorischen Gleichnissen allegorische Gedankengänge atl Texte selbst – zusammen mit dem Frühjudentum – aufgegriffen und neugedacht hat" (101). In Fortführung seiner Promotionsthese von der Kenntnis des Lukasevangeliums seitens des Evangelisten Johannes[3] zeigt Goran Blaskovic auf, wie Johannes die lukanische Wundererzählung vom reichen Fischfang (Lk 5,1–11) in 21,1–14 zu einer „Wiederkennungsgeschichte" umschreibt (103–120). Eine verblüffend ‚einfache' Lösung der viel umrätselten Bedeutung der Zahl 153 in Joh 21,11 legt Jürgen Werlitz vor: Gematrisch können der Zahlenfolge 3 5 1 die hebräischen Buchstaben קהל (= ἐκκλησία; συναγωγή) entsprechen. Deshalb „besteht der Fang der Jünger als Menschenfischer in der Gemeinschaft, der Gemeinde oder Kirche, die zusammen mit den Jüngern und dem auferstandenen Herrn das Herrenmahl feiert" (137).

In seinem Beitrag „Rätsel als Methode des Mißverstehens. Beobachtungen zur johanneischen Rede in Oppositionen und ihrem Verstehens-Implikat" (139–170) nimmt Alois Stimpfle den Interpretationsansatz und die Thesen seiner Monographie „Blinde sehen" von 1990[4] erneut auf. Seines Erachtens denkt der Evangelist von einem apriorischen kosmologischen und anthropologischen Dualismus, d. h. einer absoluten Prädestination her. Der Rez. hält diese Ausgangsthese, die die Textauslegung des Autors durchgehend steuert, für nicht textgemäß. Die von Stimpfle angeführten Beobachtungen werden m. E. nicht zutreffend analysiert und ausgewertet. Zu dem angenommenen „unsystematischen Tempusgebrauch" bei Johannes (157f) hat J. Frey zuletzt überzeugend das exakte Gegenteil aufgezeigt.[5] Die Auslegung von Joh 21,15–17, die Übergabe des Hirtenamtes an Petrus sei „reinste Ironie" und „ein schwankhaftes Element" (165), sowie die S. 170 genannten Schlußfolgerungen sind m. E. nicht durch den Text selbst, sondern nur durch Interpretationsvorgaben zu erklären.

Nicht nur unter forschungsgeschichtlichem Blickwinkel verdient Otto Merks Hinweis auf den Johanneskommentar Wilhelm Heitmüllers[6] hohe Beachtung: Schon viele Jahrzehnte vor den modernen rezeptionsästhetischen Theorien erkennt Heitmüller die leser- bzw. hörerzentrierte Pragmatik des JohEv: „Die eigentliche Hörerschaft Jesu sind – *die Leser der Evangelienschrift*" (IV 14). Und: Im JohEv geht es um „das kaum je erreichte und erreichbare Zeugnis von dem, was Jesus in einem Menschen wirken kann", es geht um „ein Zeugnis, das Glauben sprüht und Glauben weckt auch da, wo seine theologische Einkleidung längst als veraltetes Kleid abgetan ist" (IV 30).

Die Ausführungen von Reinhold Mayer „‚Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben'. Ein Versuch über das Johannesevangelium aus Anlaß der neu erwachten Debatte zur Judenmission" verstehen sich als „Absage an die Judenmission". Ob die dazu angeführten Kategorien („Der entwirklichte Messias" und „Die entwirklichte Tora") dem angestrebten Ziel dienlich sind, sei hier angefragt.

Bernhard Ehler, Regens des Augsburger Priesterseminars, untersucht abschließend („Von der Wissenschaft zur Verkündigung. Was bleibt vom biblischen Gotteswort im Menschenwort der Predigt?") Predigtentwürfe bzw. -ausarbeitungen zu Joh 6 im Blick auf ihre

[1] Vgl. **Leroy**, Herbert: **Rätsel und Mißverständnis.** Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums (BBB 30), Bonn 1968.

[2] Vgl. **Schreiber**, Stefan: **Gesalbter und König.** Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenerwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften (BZNW 105), Berlin 2000.

[3] Vgl. **Blaskovic**, G.: Johannes und Lukas. Eine Untersuchung zu den literarischen Beziehungen des Johannesevangeliums zum Lukasevangelium, St. Ottilien 2000.

[4] Vgl. **Stimpfle**, Alois: **Blinde sehen.** Die Eschatologie im traditionsgeschichtlichen Prozeß des Johannesevangeliums (BZNW 57), Berlin 1990.

[5] Vgl. **Frey**, J.: **Die johanneische Eschatologie II.** Das johanneische Zeitverständnis (WUNT 105), Tübingen 1998.

[6] Vgl. Bousset, W. / Heitmüller, W. (Hg.): Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt (1. Auflage 1905–1906; 2. Auflage 1905–1907 hg. v. J. Weiß), 3. Auflage Göttingen 1918, hier: Band IV, 1–184 (Johannesauslegung von W. Heitmüller); vgl. ebd. 1–9 („Die Johannes-Schriften. Einleitung"); vgl. ders.: Zur Johannes-Tradition, in: **ZNW 15** (1914) 189–209.

„sachgerechte Erschließung der biblischen Perikope" (Franz Kamphaus) und fordert zu Recht: „In der Homiletik muß eingeübt werden, auf der Basis exegetischer Erkenntnisse nach damaligen und heutigen Erfahrungen zu fragen und diese in eine reflektierte Beziehung zu bringen" (217).

Jerusalem Klaus Scholtissek

Fundamentaltheologie

Ebenbauer, Peter: **Fundamentaltheologie nach Hansjürgen Verweyen**. Darstellung – Diskussion – Kritik. – Innsbruck: Tyrolia 1998. 282 S. (Innsbrucker theologische Studien, 52), brosch. DM 49,50 ISBN: 3–7022–2180–8

Nachdem Hansjürgen Verweyens Grundriß der Fundamentaltheologie ‚Gottes letztes Wort' nun seit über zehn Jahren vorliegt und, nach anfänglicher Stagnation, die Auseinandersetzung und Rezeption v. a. im deutschen und italienischen Sprachraum inzwischen in Gang gekommen ist, ist eine Gesamtdarstellung dieses fundamentaltheologischen Ansatzes geradezu überfällig, hat Verweyen doch den Anspruch, eine neue systematische Grundlegung des Faches darzubieten. Eine solche Darstellung leistet Ebenbauer mit seiner 1997 abgeschlossenen und 1998 veröffentlichten Grazer Diss. Daß es sich dabei, schon aufgrund Verweyens fortgesetzter Arbeit an seiner Fundamentaltheologie und insbesondere der grundsätzlich überarbeiteten Neuauflage des ‚Grundrisses' im Jahr 2000, nur um eine erste Zwischenbilanz handeln kann, versteht sich von selbst. Die Dokumentation des Verweyenschen Entwicklungsstandes bis 1997 mitsamt der sachkritischen Auseinandersetzung damit, v. a. durch Thomas Pröpper und Klaus Müller, ist verdienstvoll und für die fundamentaltheologische Landschaft gewinnbringend, ermöglicht sie doch eine erste Vergewisserung des erreichten Diskussionsstandes für eine breitere Leserschaft und provoziert weitere grundlegende und Einzelfragen fokussierende Forschung.

Das Buch hat drei wesentliche Teile: einen den Ansatz Verweyens in seinen Grundzügen darstellenden (Kap. 2–5), einen Diskussionsteil, der ihn im Horizont anderer gegenwärtig bedeutsamer fundamentaltheologischer Modelle positioniert (Kap. 6–8), und einen kritischen Teil, der die wesentliche Auseinandersetzung mit Verweyen wiedergibt, die v. a. durch Pröpper und Müller markierten Problemstände versammelt und den Anspruch einer konstruktiven Weiterführung von ‚Gottes letztes Wort' im Sinne eines leicht veränderten Strukturaufrisses für Fundamentaltheologie erhebt (Kap. 9–11). E. konzentriert sich in seiner Darstellung weitgehend auf die grundlegende philosophische Argumentationslinie Verweyens, wie sie sich im ‚Grundriß' und in Arbeiten früherer Jahre abzeichnet. Das ist im Sinne einer Beschränkung auf das Wesentliche sachgerecht und erleichtert das Verständnis. Er diskutiert den Entwurf Verweyens allerdings nur im Rahmen der im ‚Grundriß' – mit Ausnahme des transzendentalen Ansatzes von Richard Schaeffler – bereits durchgeführten Positionierung gegenüber postmodernen, praktisch-politischen und transzendentalen Fundamentaltheologien. Damit setzt er sich der kritischen Nachfrage aus, was seinen Diskussionsteil von der Darstellung unterscheidet und was er an neuen Perspektiven erbringen kann, die nicht bereits im ‚Grundriß' reflektiert sind. Der dritte Teil fokussiert zu Recht die bislang substantiellste Kritik an Verweyens Erstphilosophie und den sich daraus theologisch, etwa für die Osterthematik, ergebenden Folgen und zieht z. T. replizierende Argumente Verweyens hinzu. Problematisch für die Stringenz der Argumentation ist allerdings, daß die angestrebte Weiterentwicklung der Fundamentaltheologie Verweyens durch den Vf. theologisch unter dem Leitmotiv der ‚traditio Dei' ansetzt, damit aber nicht an die überwiegend philosophische Darstellung und Kritik anschließt. Zudem erscheint es fraglich, ob der Anspruch einer Weiterführung auf den letzten zehn Seiten des Buches dem von E. herausgestellten Problemstand und der Schärfe des Verweyenschen Denkens gerecht werden kann. Zum Inhalt:

Die *Einleitung* (zugleich Kap. 1) verortet Verweyens Aufriß des Faches im Gang der fundamentaltheologischen Entwicklung im Anschluß an die Neuscholastik über Blondel, Rousselot, von Balthasar, Rahner und Metz und stellt sie in Konkurrenz zum Bauplan Max Secklers. Während Seckler einen „integrativen" Ansatz verfolge, gehe es Verweyen darum, „die Gesamtsystematik der Fundamentaltheologie von einem einzigen Bezugspunkt her aufzubauen" (21). E. stellt dabei heraus, daß er Verweyens ‚Grundriß' „auf der Basis einer grundsätzlich positiven Option" (27) rezipiere, tut aber auch seine Absicht kund, ihn „unter dem Leitgedanken der *traditio Dei*" (12) kritisch weiterführen zu wollen.

Kap. 2 zeichnet Verweyens „systematische Neukonstruktion der Fundamentaltheologie" (29) und damit die Architektur von ‚Gottes letztes Wort' nach. Dazu greift E. ein von Verweyen reflektiertes methodisches Grundproblem des Faches auf: Es hat zur Aufgabe, den christlichen Glauben vor dem Forum jeglicher, auch der nicht bereits gläubigen Vernunft zu rechtfertigen, muß aber als theologische Disziplin bei einem streng theologischen Glaubensbegriff ansetzen, ohne dabei jedoch in einen theologischen Zirkel zu geraten. Das führt einerseits dazu, daß Verweyen den Ausgangspunkt seiner Reflexion bei der theologisch ermittelten Mitte christlicher Offenbarung nimmt, die er inhaltlich als ‚traditio' und formal als letztgültigen, universalen Sinnanspruch bestimmt, und andererseits dazu, daß der christliche Glaube von sich aus der Philosophie bedarf. Der Fundamentaltheologie stellt sich nach Verweyen damit eine zweifache philosophische Aufgabe: es ist erstens die Vernehmbarkeit christlicher Offenbarung für die Vernunft aufgrund von deren Wesenskonstitution streng philosophisch zu zeigen. Dazu bedarf es der erstphilosophischen, von aller geschichtlichen Bedingtheit freien Ermittlung eines Begriffs von letztgültiger Offenbarung bzw. letztgültigem Sinn. Denn nur so ist für die Vernunft entscheidbar, ob der universale Sinnanspruch des christlichen Glaubens zu Recht besteht. Mit dem Sinnbegriff ergibt sich zugleich ein Geltungskriterium für die zweite philosophische Aufgabe, die hermeneutische Erschließung der christlichen Glaubenstradition als Antwort auf die geschichtlich sich je neu stellende Sinnfrage des Menschen. In diesem Zusammenhang ist eine fundamentaltheologisch relevante Historik, d. h. eine dem Wesen von Hingabe und Liebe angemessene Weise der Rückfrage nach dem historischen Jesus zu entwickeln. In der Spur phänomenologischen Denkens von Marcel, Welte und v. Balthasar sieht Verweyen eine solche in der primär redaktionsgeschichtlichen Herausarbeitung konkreter Zeugnisgestalt im NT gegeben.

In *Kap. 3* greift E. den ‚traditio'-Begriff Verweyens auf und zeichnet ihn inhaltlich unter Rekurs auf die von Verweyen rezipierten exegetischen Arbeiten Wiard Popkes' als „Substrat neutestamentlicher Christologie, Soteriologie und Ekklesiologie" (56) und formal als „Sinngestalt letztgültiger Selbstoffenbarung Gottes" (63) nach. Insofern Verweyen das dynamische Traditionsverständnis Blondels und die staurozentrische Theologie v. Balthasars rezipiert, erweise er sich von seiner theologischen Axiomatik her als Vertreter der „trinitarischen Hingabe und Kenosis-Theologie" (60).

Kap. 4 arbeitet das erstphilosophische Kernstück von Verweyens Fundamentaltheologie auf. Unter der systematischen Klammer der „Hinordnung des Menschen auf letztgültigen Sinn" (66), d. h. der Hinordnung auf *„traditio in letztgültig geschichtlich erscheinender Gestalt"* (66), werden die beiden Reflexionsgänge Verweyens von 1969 und 1991 zusammengestellt. Geht es in den ‚Ontologischen Voraussetzungen des Glaubensaktes' um die menschlichen Voraussetzungen für eine mögliche Begegnung mit dem inkarnierten Wort Gottes mittels transzendentaler Analyse des Staunensaktes, so zielt ‚Gottes letztes Wort' im Ausgang vom cartesischen cogito auf einen transzendentalphilosophischen Aufweis einer universalen Sinnfrage und, dem korrespondierend, eines unhintergehbaren Begriffs letztgültigen Sinns. Laut E. geht Verweyen folgendermaßen vor: „Von Anfang an wird davon ausgegangen, daß ein Streben nach unbedingter Einheit die menschliche Vernunft unabhängig von geschichtlichen Einträgen jeder Art auszeichnet (...)" (79). Aufgrund der Elementarstruktur der Vernunft, daß sie nach unbedingter Einheit strebt, sich aber immer in Differenz setzt, muß ein Begriff unbedingter Einheit in bleibender Differenz denkbar sein, soll Vernunft nicht von vornherein in sich absurd sein. Solchem Erfordernis genügt nach Verweyen der Fichtesche Bildbegriff, der, unter Rekurs auf Anselm v. Canterbury streng transzendentallogisch als reine Bezüglichkeit gefaßt, es ermöglicht, Freiheit als Bildsein des Unbedingten in interpersonaler Vermittlung zu denken. Allein Freiheit kann ganz darin aufgehen, im Anerkennungsakt, d. h. im Hervortretenlassen anderer Freiheit, Bild des Unbedingten zu werden. E. kommentiert in der Perspektive seiner von Klaus Müller her gewonnenen Kritik: Verweyen bestimmt „den Wesensgehalt aller wahren Freiheit als Selbstaufgabe um des absoluten Seins willen, als reines *Instrument* zur Erscheinung des Absoluten" (90). Verweyens ‚transzendentallogische' Reflexion auf den Sollensbegriff im Anschluß an den Bildbegriff und seine ‚transzendentalgenetische' Rekonstruktion der interpersonalen Konstitution des Ich im Anerkennungsakt anderer Freiheit verbindet E. unter dem Stichwort: *„Systematische Verklammerung von Anerkennung, unbedingtem Sollen und Autonomie des Subjekts"* (92).

Kap. 5 ist Verweyens Ausbildung einer „kritischen Hermeneutik von Offenbarung" (99) in Explikation des traditio-Gedankens gewidmet. Hier greift E. Verweyens über den ‚Grundriß' hinausführende Präzisierung des Gedankens stellvertretender Sühne auf und stellt dessen Theorie der Zeugnisgestalt heraus. Das in der Weise engagierter traditio gegebene und erfaßte Zeugnis gilt Verweyen als einzig adäquate Vermittlungsform letztgültiger Offenbarung, wie sie in der Selbstüberlieferung Christi geschehen ist. Daran knüpft auch Verweyens Osterhermeneutik an, wonach die Osterhoffnung bereits im Leben des irdischen Jesus, kumulierend in der Weise seines Sterbens am Kreuz, gründet. Das letzte Unterkapitel versammelt – äußerst knapp und summarisch – den ekklesiologischen Teil des ‚Grundrisses' mit der performativen Begründung der Kirchenstiftung, der Leib-Christi-Ekklesiologie und der Theologie des kirchlichen Amtes.

Der Diskussionsteil des Buches (*Kap. 6–8*) kann hier kürzer zusammengefaßt werden, da er für die systematische Leitlinie E.s – mit Ausnahme der Darstellung Pröppers – weniger relevant ist. Unter den Ansätzen postmoderner Hermeneutik (Kap. 6) in der gegenwärtigen Fundamentaltheologie werden David Tracys Gesprächshermeneutik, Francis Schüssler Fiorenzas Rezeptionshermeneutik und die Pluralistische Religionstheologie von John Hick und Paul F.

Knitter in der Perspektive Perry Schmidt-Leukels dargestellt und im Duktus Verweyens kritisiert, daß sie „dem fundamentaltheologischen Anspruch auf die Legitimation von Unbedingtheitsbehauptungen, verbunden mit bedingungslosem existentiellen Engagement in Sachen des Glaubens nicht genügen" (154) bzw. sich der „fundamentaltheologischen Spitzenfrage nach der Möglichkeit letztgültiger Sinnartikulationen in geschichtlicher Kontingenz" (156) nicht stellen. Unter der Rubrik praktisch-politische Fundamentaltheologie läßt der Vf. die Politische Theologie von Johann Baptist Metz und die beiden Hauptvertreter theologischer Handlungstheorie, Helmut Peukert und Edmund Arens, zu Wort kommen. Hier fällt Verweyens und auch E.s Urteil differenzierter aus: Die Relevanz traditio-förmiger Praxis für die Fundamentaltheologie ist anzuerkennen, doch gibt es ein Begründungsdefizit dieser Modelle, „wo sie sich dem Versuch entziehen, angesichts der gegenwärtig prekären Situation selbstbewußter Identität eine subjekttheoretische Geltungsreflexion zu unternehmen, und sich statt dessen mit einem praktischen Hoffnungspostulat begnügen (...)" (173). Gegen die Kritik von Arens bekräftigt E., daß Verweyen nicht den Glauben letztbegründen will und daß bei ihm der Glaube nicht einer theoretischen Sinngewißheit folgt, gegenüber Verweyens Kritik an der Handlungstheorie hält er aber fest, daß die „glaubwürdige Zeugenschaft anamnetischer Solidarität mit unschuldig Vernichteten (...) niemals bloß das Produkt kognitiver Fiktion sein kann" (177). Im Rahmen transzendentaler Modelle in der Fundamentaltheologie verhandelt E. schließlich den transzendentaltheologischen Ansatz ‚transzendentaler Erfahrung' Karl Rahners, Richard Schaefflers transzendentalphilosophische Logik der Erfahrung und die sich an Krings anschließende Transzendentalphilosophie Thomas Pröppers im Ausgang von material bedingter, aber formal unbedingter Freiheit. Gegenüber Rahner moniere Verweyen eine „unzulässige Vermischung der transzendentalphilosophischen mit der [theologisch-gnadenhaft] historischen Frageebene" (212), von Schaeffler trenne ihn dessen Überzeugung „von der grundsätzlichen Wandelbarkeit des transzendentalen Vernunfthorizontes" (212) und an Pröpper kritisiert er, daß innerhalb seines Freiheitsdenkens „‚nicht die Frage nach der Gültigkeit von Freiheitssetzungen' [Gottes letztes Wort, [1]1991, 194] beantwortet werden könne" (214).

Die *Kap. 9 und 10* versammeln die Kritik an Verweyen. In der Linie Georg Scherers, der die Sachgemäßheit des Ineinsfalls der Begriffe Sinn und Einheit anzweifelt, regt E. – inspiriert durch Gerhard Larcher – eine zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik angesiedelte „Vermittlungsreflexion philosophischer Art unter Einbeziehung phänomenologischer Analysen hinsichtlich der Erfahrung möglichen unbedingten Sinnes" (221) an, die ästhetische und nichtethische religiöse Phänomene einbezieht. Darüber hinaus macht er sich die Ausstellungen Pröppers zu eigen. Pröpper kritisiere Verweyens Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung als die „eines Vermittlungsverhältnisses statt eines Bestimmungsverhältnisses" (223), die faktische Gleichsetzung von Sollens- bzw. Sinnerfahrung mit Offenbarung und den „damit anvisierten ‚transzendentalen Vorentwurf ihres Inhalts'" (229), der Offenbarung depotenziere. In extensu führt der Vf. Pröppers früheren Verdacht fort, daß es bei Verweyen nicht bloß um einen erstphilosophischen Sinnbegriff, sondern um den Aufweis der Wirklichkeit letztgültigen Sinnes gehe, obgleich Verweyen genau das in seiner Replik auf Pröpper eigens zurückweist. Schließlich will E. von der Systematik Pröppers her der Vermutung nachgehen, „ob nicht auch bei Verweyen das unbedingte Moment der Freiheit in subtiler, aber folgenschwerer Weise durch ein Moment von sittlich verpflichteter Unbedingtheit systematisch ersetzt wird (...) Freiheit wäre damit gänzlich heteronom bestimmt" (231). Gestützt sieht er sich dabei von einer These Klaus Müllers, der bei Verweyen „eine Asymmetrie hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Ich-Apriori und Anerkennung" (238) und eine daraus folgende Tendenz zu sittlichem Rigorismus entdeckt. Während Verweyen in den ‚Ontologischen Voraussetzungen' noch selbst „auf der irreduziblen Dimension des Ich [beharre]" (248), sehe sich das Ich in ‚Gottes letztes Wort' „zur Aufgabe seiner selbst und zum vernichtenden Aufgehen seiner Freiheit veranlaßt, um dadurch das Erscheinen des Absoluten zu befördern" (238). Von daher plädiert E. – unter Rückgriff auf die subjekttheoretischen Analysen Müllers und die Freiheitsphilosophie Pröppers – für eine „Korrektur" (253) der Erstphilosophie Verweyens, die die „Unhintergehbarkeit des Subjektstatus" (250) sichert, die „Autonomie des Ich in seiner Fähigkeit zur Freiheit gewährleistet" (250) und zugleich „einen Sinnbegriff [impliziert], der das Unbedingtheitsmoment des Seinsollens von Freiheit in sich schließt" (250). Dies versteht er als philosophische Skizze eines – gegenüber Verweyen vermeintlich um die Dimensionen von Schöpfung und Eschatologie erweiterten – theologischen Begriffs der ‚traditio Dei'.

Die Arbeit schließt mit einem von Max Seckler her gegenüber dem ‚Grundriß' Verweyens erweiterten Strukturaufriß der Fundamentaltheologie und einem Resümee *(Kap. 11)* der ‚traditio Dei' als Axiom der Disziplin.

Insgesamt ist festzuhalten, daß E.s Buch das leistet, was eine Diss. leisten kann: es ist eine wichtige Vorarbeit, die zum Verständnis des nicht eben leicht zugänglichen fundamentaltheologischen Ansatzes Verweyens beiträgt. Kritik ist in formal-methodischer wie inhaltlicher Richtung anzuzeigen. Nicht ganz konsistent im Aufbau ist das Fehlen Müllers bzw. die Behandlung Schaefflers im Diskussionsteil, insofern dieser Teil eine Verortung primär aus Verweyens Sicht wiedergibt. Angesichts der inzwischen eingesetzten Verweyenrezeption wäre eine kritische Auseinandersetzung mit der wachsenden Sekundärliteratur im Darstellungsteil wünschenswert gewesen, allerdings hätte das die systematische Linie möglicherweise verdeckt.

Neben inhaltlichen Detailfragen wie derjenigen, warum Rahner primär als Transzendentaltheologe, nicht aber in seinem frühen transzendentalphilosophischen Anliegen in den Blick kommt, nachdem doch Verweyen gerade auf diese Unterscheidung insistiert hat, und dem ganzen Komplex einer modifizierten Theologie der traditio, der hier – weil von der philosophischen Linie wegführend – nicht kritisch gewürdigt werden kann, ist auf die zentrale Kritik des Vf.s an der Erstphilosophie des ‚Grundrisses' einzugehen. Hierbei soll auf zwei Punkte aufmerksam gemacht werden, die leicht zu grundlegenden Mißverständnissen führen können. Zum einen geht es bei Verweyen nicht um einen metaphysischen Sinnaufweis der Vernunft, insofern das Hypothetische an dem von ihm sog. hypothetischen Rückschluß von der Idee eines Unbedingten auf dessen Existenz gerade darin besteht, daß er diesen Schluß aufgrund des unbewiesenen metaphysischen Kausalprinzips für nicht zwingend beweisbar hält. Hypothetischer Natur ist damit für die Erstphilosophie die Wirklichkeit unbedingten Sinnes, aber nicht dessen Begriff, wie E. (vgl. 227f) zu schließen scheint. Zum anderen zielt Verweyens Bildbegriff nicht auf die Vernichtung von Freiheit, die „*sich selbst* ausschalten" (248) soll. Das setzte ein bei Verweyen schwer vorstellbares natural-dinghaftes Verständnis von Freiheit voraus. In diesem Punkt wirkt die ansonsten sachliche und um Differenzierung bemühte Argumentation künstlich und stark simplifizierend. Nach Auffassung des Rez.en ergibt sich daher für die weitere Forschungsarbeit folgendes Postulat: Eine eingehende Aufarbeitung der Verweyenschen Rezeption insbesondere von Anselm, Descartes und Fichte aus den Quellen wäre für das Verständnis Verweyens wichtig und insbesondere für die benannte philosophische Kontroverse mit Pröpper und Müller wohl systematisch auch weiterführend.

Dresden Karsten Kreutzer

Dogmatik

Moltmann, Jürgen: **Erfahrungen theologischen Denkens.** Wege und Formen christlicher Theologie. – München: Chr. Kaiser 1999. 304 S., kt DM 64,00 ISBN: 3–579–02631–3

Der Untertitel des Buches deutet es an, und der Vf. erläutert es im Vorwort: Weil er in seinen bisherigen Publikationen mehr an den Inhalten interessiert war als an Methode und vorausgesetztem Theologieverständnis, hatte er dazu in der Vergangenheit relativ wenig Stellung genommen. Außerdem seien Methode und Theologieverständnis bei der Arbeit selbst entstanden: „Der Weg entstand erst im Gehen" (10). Darüber hinaus war (und ist) der „Weg" immer auch persönlich-biographisch, politisch-kontextuell und durch den geschichtlichen Kairos, in dem ich lebe, bestimmt." Und: „Weil meine Methode nicht vor der Anwendung feststeht, sondern erst in ihr entstanden, muß ich jetzt am Ende dieses Weges auf sie zu sprechen kommen" (12). Obwohl natürlich genauere Analysen des Werkes von Moltmann auch immer schon Aussagen machen konnten zu seiner theologischen Methode, ist man dem hochangesehenen Tübinger Theologen doch dankbar, daß er das sozusagen noch einmal auf den Punkt bringt; und dies in der bekannten Originalität.

Die ersten Paragraphen stehen unter Fragen: „Wo ist Theologie?" (§ 1) – Themenfelder: Theologie in eigener Person, in der Gemeinde, für die Kirche, in der Univ. „Wer ist ein Theologe oder eine Theologin?" (§ 2) – Themen: Gemeinsame Theologie aller Glaubenden, Theologie der Atheisten, Theologie im interreligiösen Dialog. „Wie wird man ein wahrer Theologe? Leiden an Gott und Gotteslust" (§ 3). Ich hatte Gelegenheit, diese drei Abschnitte, etwa 15 S. insgesamt, gleich nach Erscheinen des Buches einzusetzen in einem Einführungsseminar für Studienanfänger. Die herausragende Resonanz dort auf Art und Inhalt dieser Fragestellungen ist mir der beste Beweis für das Gelungensein dieses Einführungsteils im Buch. Zentral ist im ersten Kap. des Buches (*I. Was ist Theologie?*) sicher der § 5: „Christliche Theologie". Hier geht M., kundig und originell zugleich, die drei Formen theologischer Vernunft durch: die Vernunft des Glaubens, die Vernunft der Hoffnung, die Vernunft der Liebe (auch: theoretische Vernunft des Glaubens, geschichtliche Vernunft und Hoffnung, praktische Vernunft der Liebe, 63). Daß die dritte dem Theologen, der ja einer der Väter der Befreiungstheologie ist, besonders nahesteht, versteht sich – und deshalb auch, daß der dritte Teil des Buches im Grunde aus Variationen über die Befreiungstheologie besteht (*III. Spiegelbilder befreiender Theologie*).

Im zweiten Teil des Buches kommt der Vf. der „Theologie der Hoffnung" auf eine Hermeneutik der Hoffnung zu sprechen (*II. Hermeneutik der Hoffnung*). Der § 4, der unter der Überschrift „Theologische Erkenntnistheorie" steht, bringt klassische Bereiche aus der theologischen Gnoseologie zur Sprache, u.a. das Analogieprinzip und die Negative Theologie. Ein kurzer vierter Teil über Zusammenhänge zwischen Theologietreiben und Trinität (*IV. Im „weiten Raum" der Trinität*) rundet das Buch ab. – Eine gehaltvolle Meditation über den Zusammenhang zwischen Gottesfurcht und Weisheit – „Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang" – schließt das Buch, das eine wichtige Publikation zum Verständnis der Theologie M.s ist, ab.

Münster Harald Wagner

Ökumenische Theologie

Lüning, Peter: **Offenbarung und Rechtfertigung.** Eine Studie zu ihrer Verhältnisbestimmung anhand des anglikanischen/römisch-katholischen Dialogs. – Paderborn: Bonifatius 1999. XII, 464 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 70), geb. DM 148,00 ISBN: 3–89710–092–4

V. a. seit den einschlägigen Beiträgen von Eilert Herms ist in der ökumenischen Debatte die Frage virulent, ob nicht im Offenbarungsverständnis selbst der fundamentale Differenzpunkt zwischen den christlichen Kirchen liegt. Die Diss. von Peter Lüning, gearbeitet bei Harald Wagner, Münster, liefert dazu nur einen indirekten, aber um so wertvolleren Beitrag. Sie erörtert nämlich die ebenfalls im Rahmen eines „grundsätzlichen Rekurs[es] auf die Frage nach der *Einheit und Differenz*" (1) das Offenbarungsverständnis, nun aber nicht in sich betrachtet sondern in seinem Verhältnis zum Verständnis der Rechtfertigung. Fragt Herms das katholische Offenbarungsverständnis an, so fragt L. nach dem reformatorischen Rechtfertigungsverständnis in seinem Verhältnis zum Begriff der Offenbarung. Dies geschieht in der Einleitung kenntnisreich, problemorientiert und ausführlich, ja fast ein wenig zu verästelt. Es fehlt nicht an Hinweisen zum Einheitsverständnis wie zum Wahrheitsbegriff und zur ökumenischen theologischen Hermeneutik. Dabei scheut der Vf. auch ein deutliches Urteil nicht (wie z.B. auf S. 9). Präzise in einem Satz ausgedrückt lautet das Anliegen der Diss.: „Gegenstand dieser Untersuchung soll eine begriffliche Bestimmung des Verhältnisses zwischen der göttlichen Heilsoffenbarung und der Rechtfertigungswahrheit vor dem Hintergrund der ökumenischen Einheit- und Differenzproblematik sein" (16). Dabei gibt der Vf. ein klares Votum zu der allen Differenzen vorausliegenden gemeinsamen Wahrheit ab: „Das fundamentalökumenisch bleibend Gemeinsame aller Konfessionen und Kirchen ist die ihnen vor- und übergeordnete Wirklichkeit der am Menschen handelnden heilsökonomischen Trinität Gottes als Möglichkeitsbedingung und bleibende Grundlage für die Bestimmung von kirchlicher Einheit und Differenz" (17). Und eine weitere präzisierende Auskunft gibt der Vf. bereits in der Einleitung, wo es auf S. 19 heißt: „Die vorliegende Arbeit will zwar der inhaltlichen Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Rechtfertigung mit Hilfe des Differenzbegriffes nachgehen, doch bedeutet die mögliche Erkenntnis von offenbarungstheologischen ‚Grunddifferenzen' nicht, daß letztere als solche bereits den Charakter des Trennenden tragen."

Dies ist das Programm des Vf.s, welches er auf fast 400 S. durch eine einschlägige Interpretation der Ergebnisse des anglikanisch/römisch-katholischen Dialogs durchführt. Teil A ist den Ergebnissen der Vorbereitungskommission gewidmet, der umfangreichste Teil B den Dialogergebnissen der ersten Dialogrunde (ARCIC I), Teil C schließlich ARCIC II. Auch wer sich nicht primär für die methodologischen und hermeneutischen Fragen des ökumenischen Dialogs interessiert, kann diese ausführliche Interpretation der Dokumente mit großem Gewinn lesen. Wie in der ökumenischen Bewegung die persönliche Begegnung, so ist auch in diesem Fall die eigene Lektüre durch nichts zu ersetzen. Um den Appetit dafür anzuregen, zitiere ich einschlägige Ergebnisses des Vf.s. So heißt es z.B. im Rückblick auf ARCIC I auf S. 262: „(...) und dabei deutlich wird, daß rechtfertigungstheologisch die Priorität und Gratuität der göttlichen Heilsgnade bei der Argumentation in den einzelnen Themenfeldern gewahrt wurde bzw. werden konnte, obwohl dort grundsätzliche Differenzen in der genauen Verhältnisbestimmung von göttlichem und sichtbar-geschöpflichem bzw. menschlichem Handeln in der Heilsordnung auftauchen." Damit ist aber nicht das Ende der Debatte angesagt, sondern im Gegenteil angedeutet, daß das Problem der näheren Verhältnisbestimmung „nur im Rahmen einer umfassenden geschichts- und erfahrungstheologischen Reflexion des Glaubenshandelns der Kirche angemessen aufgearbeitet werden" kann (263).

In welcher Richtung weitergearbeitet werden muß, hält der Vf. abschließend in sieben Thesen „zur inhaltlichen Verhältnisbestimmung von Offenbarung- und Rechtfertigungsbegriff" bzw. in acht Thesen als „Konsequenzen für das ökumenische Gespräch" fest. Darin heißt es u.a.: „Das anglikanisch/katholische Gespräch vermochte dabei zu zeigen, daß die Rechtfertigung, so wesentlich sie für eine angemessene theologische Bestimmung des Menschen in seiner Existenz vor Gott ist, nicht den *gesamten Gehalt* der zum Heil geschehenen (Selbst-)Offenbarung des dreieinigen Gottes umfassen kann, (...) Dieser von der Gerechtigkeit Gottes sachlich bestimmte Offenbarungsbegriff ließ bzw. läßt sich allerdings (...) aus *erfahrungstheologisch-epistemologischen Gründen* nicht auf das engere Geschehen der Rechtfertigung des sündigen Menschen durch Gott beschränken" (398f). Von fundamentaler Bedeutung scheint mir die folgende These zu sein, die zugleich Sprengstoff für das Gespräch mit den Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft enthält: „Der anglikanisch/katholische Dialog kann verdeutlichen, daß die Größen Sakramente, Kirche und Amt als offenbarungstheologische Implikationen von soteriologischer Bedeutung sind, ohne dabei die Gratuität des Heilshandelns Gottes am Menschen (Rechtfertigung) verdunkeln zu müssen" (399). Weiter plädiert der Vf. dafür, daß der „katholische Begriff des Heils" in einer zweifachen Weise verwendet werden sollte, nämlich: „Mit Blick auf Gottes Heilshandeln an und in der *Welt insgesamt* erkennt der christliche Glaube die soteriologische Relevanz der Wirklichkeiten von Sakramenten, Kirche und Amt, insofern er sie als *‚prinzipielle' Erfahrungsobjektivationen* des ‚welthaften' göttlichen Heilshandelns deutet (...) Wird der Blick jedoch auf das Heilsverhältnis Gottes zum *Menschen* und damit auf einen enger gefaßten Heilsbegriff gerichtet, sind die Wirklichkeiten von Sakramenten, Kirche und Amt insofern aus diesem Begriff auszuschließen, als ihre Annahme nicht notwendige Bedingung zur personalen Erlangung des Heils sein kann und darf" (400f). Dies alles mündet dann in Andeutungen zum „differenzierten Konsens", an dessen hermeneutischen Regeln zur Zeit vielerorts gearbeitet wird.

Wer sich für den anglikanisch/römisch-katholischen Dialog und/oder für grundlegende hermeneutische Fragen der ökumenischen Theologie interessiert, kann auf die Lektüre dieser Diss. nicht verzichten.

Tübingen Bernd Jochen Hilberath

Orthodoxie im Dialog. Bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalisch-orthodoxen Kirchen 1945–1997. Eine Dokumentensammlung. In Verbindung mit Miguel María Garijo Guembe (†), hg. und bearbeitet v. Thomas Bremer / Johannes Oeldemann / Dagmar Stoltmann. – Trier: Paulinus 1999. 578 S. (Sophia, 32), geb. DM 78,00 ISBN: 3–7902–1456–6

Wie schon im Untertitel angeführt geht es den Hg.n in diesem Bd, der im Ökumenischen Institut der Kath.-theol. Fak. der Univ. Münster entstanden ist, darum, die im angegebenen Zeitraum von der orthodoxen Kirche und den orientalisch-orthodoxen Kirchen (vor-chalzedonesische Tradition + Assyrische Kirche des Ostens) geführten ökumenischen Dialoge zu dokumentieren und damit zu zeigen, „daß im theologischen Gespräch zwischen dem Osten und dem Westen (ungeachtet der aktuellen Probleme) bereits sehr viel erreicht worden ist." (Vorwort, 9). Die Sammlung enthält eine Fülle von Verlautbarungen und Ergebnissen von offiziellen und inoffiziellen ökumenischen Dialogen unterschiedlichster Inhalte (z.B. Gespräche zu dogmatisch-lehramtlichen oder sozialethischen Fragen, pastoral-praktische Vereinbarungen) und auch verschiedener Gewichtung auf überregionaler, regionaler und nationaler Ebene, an denen z.T. von den jeweiligen Kirchenleitungen amtlich bestellte Delegierte (bei offiziellen Dialogen) oder aber grundsätzlich anerkannte Theologen dieser Kirchen teilnahmen.

Der Bd. ist in zwei Hauptteile (A: Die orthodoxen Kirchen im ökumenischen Dialog; B: Die orientalisch-orthodoxen Kirchen im ökumenischen Dialog) gegliedert, wobei auch die Gespräche dieser beiden getrennten östlichen Traditionen untereinander im Teil A/1 dokumentiert sind. Weiters sind in diesem ersten Teil in den Abschnitten 2–8 Gespräche mit der Römisch-Katholischen Kirche, den Altkatholiken, Anglikanern, Lutheranern, Reformierten, Evangelischen (lutheranische, reformierte und/oder unierte Kirchen) und den Freikirchen angeführt. Der zweite Teil, der bedeutend kürzer ist, führt in der Gruppe der orientalisch-orthodoxen Kirchen außer den Altkatholiken und den Freikirchlichen Dialoge mit den gleichen Gesprächspartnern an, wobei im Abschnitt 2 die gemeinsame offizielle Erklärung der Römisch-Katholischen Kirche und der Assyrischen Kirche des Ostens zur Christologie zu finden ist.

Um die Dokumentensammlung nicht ausufern zu lassen, mußten sich die Hg. bei allem Bemühen nach Vollständigkeit entschließen,

1) eine gewisse Auswahl zu treffen; 2) bei manchen weniger bedeutsamen Textpassagen Kürzungen vorzunehmen und 3) bei den Dialogen auf Weltebene, die bereits in deutscher Übersetzung vorliegen, auf die bereits vorhandenen Publikationen hinzuweisen, ohne den entsprechenden Text nochmals abzudrucken. (Ausnahme bildet die bereits erwähnte offizielle gemeinsame Erklärung zur Christologie, die nach unserer Auffassung eindeutig einen Dialog auf Weltebene darstellt und auch im Inhaltsverzeichnis anders positioniert hätte werden müssen.) Dabei ist es positiv anzumerken, daß immer sowohl die Fundstelle des Textes in der Originalsprache angegeben wird, aber auch – soweit vorhanden – weitere Übersetzungen in Englisch, Französisch, Italienisch, Russisch, Griechisch. Für die noch nicht auf deutsch publizierten Texte wurden von den Hg.n eigene Übersetzungen angefertigt, was jeweils vermerkt ist.

Zweifelsohne stellt das Buch für jeden Ökumeniker eine wahre Fundgrube dar und wird wohl in Zukunft in keiner Bibliothek einer einschlägigen Institution fehlen dürfen. Es ist den Hg.n und allen, die an dieser Sammlung mitgearbeitet haben, für den großen Arbeitsaufwand aufrichtig zu danken. Es lohnt sich, besonderes auch die weniger bekannten Ergebnisse der Dialoge auf nationaler Ebene aufmerksam durchzustudieren und innerlich nachzuvollziehen.

Doch gibt es bzgl. der konkreten Aufbereitung und praktischen Anordnung der äußerst interessanten Ergebnisse der verschiedenen Dialoge einige Wünsche anzumelden. Beim Suchen eines ganz bestimmten Textes wird man weder durch das relativ kurz gehaltene Inhaltsverzeichnis noch durch das eher grob strukturierte Register auf Anhieb fündig. Das bedarf meist eines längeren und manchmal auch vergeblichen Suchens, denn es konnten – wie bereits oben gesagt – nicht alle Dialoge in die Sammlung aufgenommen werden. (Nach welchen Kriterien wurde ausgewählt?) Ein chronologisch aufgebautes Register würde das Auffinden konkreter Texte wesentlich erleichtern. Außerdem hat der am Ökumenismus interessierte „Normalverbraucher", der nicht an einem Univ.sinstitut oder einer ähnlichen Institution arbeitet, meist nicht so leicht Zugriff zu allen einschlägigen Zeitschriften, auf die in den Dialogen auf Weltebene verwiesen wird, um dort den gesuchten Text in deutscher Übersetzung zu finden. Wenn auch die Vorgangsweise der Hg. verständlich ist, kann das doch im Einzelfall die Freude an der Publikation etwas trüben. Offen bleibt auch die Gewichtung und der Verbindlichkeitsgrad der einzelnen Dialoge in den jeweiligen Kirchen. Denn nicht selten sind gerade Gespräche orthodoxer Landeskirchen mit westlichen Partnern von den jeweiligen Kirchenleitungen durchaus erwünscht, solange sie nicht konkrete Ergebnisse hervorbringen, die vielleicht auch konkrete Konsequenzen für die Gesamtorthodoxie beinhalten könnten.

Trotz der kritischen Anmerkungen ist dem äußerst hilfreichen Nachschlagewerk eine große Schar von Lesern zu wünschen, die ernsthaft am ökumenischen Dialog und am tieferen Verständnis der Kirchen des Ostens interessiert sind. Sicher stellt die Sammlung einen wichtigen Baustein auf dem mühsamen Weg zur Einheit aller Christen dar.

Würzburg Rudolf Prokschi

Liturgiewissenschaft

Kölnische Liturgie und ihre Geschichte. Studien zur interdisziplinären Erforschung des Gottesdienstes im Erzbistum Köln, hg. v. Albert Gerhards / Andreas Odenthal. – Münster: Aschendorff 2000, 324 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 87), kt DM 84,00 ISBN: 3–402–04066–2

Seit dem letzten Konzil gibt es immer wieder Bestrebungen der römischen Kurie, die liturgischen Kompetenzen der Bischöfe und Bischofskonferenzen, die ihnen das Konzil aufgrund historischer und theologischer Überlegungen zurückgegeben hatte, zu beschneiden. Jüngstes Beispiel ist die Übersetzerinstruktion der römischen Gottesdienstkongregation, in der das Recht zu Anpassungen der Liturgie an die Verhältnisse der Ortskirchen weiter eingeschränkt wird. Ortskirchliche Liturgie stellt aber keineswegs immer Abfall vom angeblichen Ideal der römischen Liturgie dar, sondern hat diese manchmal besser bewahrt als Rom selbst. Das haben historische Untersuchungen erwiesen, wie z. B. von Hermann Josef Spital zur Liturgie der Taufe vor dem Rituale Romanum von 1614 (1968). Viele Taufriten deutscher Diözesen haben z. B. die Evangelienlesung bewahrt, die im RR von 1614 gestrichen war, bis sie dort 1969 wieder Aufnahme fand.

Aus dieser gegenwärtigen Situation ist es deshalb sehr zu begrüßen, daß die ortskirchliche Eigenliturgie, die ja auch vom Konzil von Trient anerkannt wurde, zunehmendes Interesse findet (vgl. Lengeling, *Missale Monasteriense* [1995], Kranemann, *Sakramentliche Liturgie im Bistum Münster* [1998]; Vollmer, *Agenda Coloniensis* [1994]; Heinz, *Die gedruckten liturgischen Bücher der Trierischen Kirche* [1997]; Kranemann / Richter, *Gottesdienst im Bistum Münster* [1997]). In diese Reihe gehört auch das hier vorzustellende Werk, das aus den Vorträgen einer Tagung vom 1.–3. Mai 1998 im Rahmen des Kölner Domjubiläums entstanden ist.

Die fünf Abschnitte geben aufschlußreiche Einblicke in das Feld der Forschung über die Kölner Liturgie. Der I. befaßt sich mit ihrer Geschichte und Systematik. Dabei behandelt A. Gerhards unter dem Titel „Das Ganze im Konkreten" (13–28) sehr grundsätzlich die Frage nach der Berechtigung und dem Sinn von Lokalliturgien. Es geht ihm bei der Beschäftigung mit ihr „letztlich um für unsere Gemeinden existentielle Fragen: Wie ist das Verhältnis von Eigeninitiativen und institutionellen Vorgaben vor dem Hintergrund der Geschichte; wie verhält sich der Gottesdienst einer Zeit zum jeweiligen kulturellen Kontext (...)?" (27f)

Die konkreten Stationen kölnischer Liturgieentwicklung stellt Andreas Odenthal dar, wobei auch bei ihm schon im Haupttitel „Gottesdienst zwischen römischem Vorbild und diözesaner Ausprägung" (29–45) der Spannungsbogen zwischen universaler und lokaler Tradition deutlich wird. Die vorrömische Liturgie war Teil der altgallischen (sachgerechtere Bezeichnung als gallikanisch) Liturgiefamilie, die ihre Spuren hinterließ, als im Frankenreich römische Liturgiebücher eingeführt wurden. In einer weiteren Phase werden römische Vorbilder auf Kölnische Verhältnisse adaptiert. Nach Odenthals Auffassung kann man seit dem 12./13. Jh. von Kölnischer Liturgie sprechen. Er charakterisiert diese Epoche so: „Die von den fränkisch-römischen Austauschprozessen im Zuge der Karolingerzeit herrührende Liturgie wird nun zur eigenen Lokaltradition und als solche dokumentiert. Die Ortskirche selbst, nicht mehr der fränkische Raum insgesamt, prägt, überliefert und normiert die Liturgie" (36). Im dritten Beitrag gibt Thomas Vollmar ein Resümee über „Die Kölner Ritualien" (46–54), charakterisiert sie als „eine bis ins 19. Jh. beständige Diözesanliturgie" (46) und bestätigt damit das Ergebnis von Odenthal. „Die Feier der Liturgie in der hohen Dom- und Metropolitankirche zu Köln" (55–64) in der Gegenwart wird von Wilhelm-Josef Schlierf dargestellt (55). Dabei läßt sich erahnen, wie sehr sich seit der Einführung der römischen Liturgie im 19. Jh. das Bewußtsein für die ortskirchliche Liturgie verändert hat.

Ganz im Sinne interdisziplinärer Forschung ist Gegenstand des II. Teils „Der Feierort Kölnischer Liturgie" (65), in dem kunstgeschichtliche Überlegungen dominieren. Als überraschend aktuell in bezug auf die von Kardinal Ratzinger neu aufgeworfene Frage der Gebetsostung (2000) erweist sich der historische Beitrag von Werner Jacobsen über „Organisationsformen des Sanktuariums im spätantiken und mittelalterlichen Kirchenbau" (67–97). Er deckt dabei die „Wechselwirkungen von Altarraum und Liturgie aus kunsthistorischer Perspektive" auf und erweist, daß der historische Tatbestand von Gebetsostung und celebratio versus populum in dem von ihm untersuchten Zeitraum differenzierter ist, als es oft dargestellt wird. Eine Reihe von Skizzen helfen sehr, seine Darlegungen zu veranschaulichen. Gottfried Stracke trägt in seinem Beitrag „Bilder des Himmels in Köln" (98–126) die jüngeren Forschungsergebnisse über die romanischen Kirchen Kölns zusammen und zeigt u. a., daß die Hauptkirchen Kölns ähnlich wie in Konstanz und Trier nach dem Muster des römischen Stationskirchenwesens angelegt wurden, wobei der Dom als Zentrum der Kirchenfamilie fungierte. Zusammen bilden sie das himmlische Jerusalem ab (111). Der II. Teil wird abgerundet durch eine Projektbeschreibung von Clemens Koch, die sakrale Binnentopographie des Hochmittelalters in ehemaligen Konventkirchen Kölns zeichnerisch zu veranschaulichen. Nicht zuletzt erhofft er sich davon weiterführende Interpretationsmodelle, „wie sie in der Bau- und Kunstgeschichte v. a. die Forschungsrichtung der Architekturikonologie entwickelt hat" (142).

In „III. Der Kultgegenstand – Hs. und Textil" (143) stellt Johanna Christine Gummlich „Liturgische Bücher für den Kölner Dom" (145–173) unter dem Gesichtspunkt der „Domkanoniker als Stifter" vor. Diesem instruktiven Artikel folgt von Ines Bachem eine Darstellung über die mittelalterlichen Korporalienkästchen (174–192), die oft mit Miniaturbildern oder Seidenmalereien ausgestattet waren. Gudrun Sporbeck referiert neue Forschungen über „Bildthemen auf rheinischen Paramenten des späten Mittelalters" (193–210).

Auch in „IV. Laien- und Volksfrömmigkeit – Brauchtum in Köln" (211) gibt es interessante Ausführungen von Ulrich Mehler über „Mittelalterliche Osterfeiern um das Ostergrab" (213–221). Die Frage „Liturgie oder Spiel?" beantwortet der Vf. eindeutig zugunsten von Spiel in der Umgebung der Liturgie (219f). Über das Leben und die Aufgaben von „Laienbruderschaften in Köln in Spätmittelalter und früher Neuzeit" berichtet Klaus Militzer (222–242). Sein Resümee: „Das normale Kölner Bruderschaftswesen war eine Angelegenheit der Ober- und Mittelschichten und schloß die Unterschichten weitgehend aus" (240). Als Ausnahmen nennt er die überregionalen Bruderschaften der Rosenkranz- und der Ursulabruderschaft. Neue Erkenntnisse über „Die Feier von Allerseelen in der Kölner Kirche" (243–270) legt Jürgen Bärsch vor. Der Allerseelentag läßt sich „mindestens bis in das frühe 13. Jh." nachweisen (249). Zu den charakteristischen Elementen der Allerseelenliturgie gehört neben Messe und Stundengebet „die Prozession zum Friedhof und die Segnung der Gräber", die Predigt an das Volk und Totenandachten.

Mit einem katholischen Missaletext und einer reformatorischen Agenda befaßt sich der V. Abschnitt: „Kölnische Liturgie und Liturgische Texte" (271). Zuerst legt Silke E. Mentjes „Untersuchungen zu den Sequenzen der Kölner Liturgie am Beispiel der Sequenz ‚Caeli enarrant gloriam' des Gottschalk von Aachen" vor (273–290). Diese ist nur eine von 128 verschiedenen Sequenzen aus dem 9.–16. Jh., die sich in den neun Missaleausgaben von 1481 bis 1525 finden (273) und die ein noch kaum untersuchtes Charakteristikum der Kölner Liturgie darstellen. Unter Berufung auf den ökumenischen Charakter der Liturgiewissenschaft befaßt sich der letzte Beitrag mit einem wichtigen Dokument der Reformationsgeschichte in Köln. Unter dem Titel „Initiation im Einfältigen Bedenken" untersucht und analysiert Friedrich Lurz „Die Formulare der Taufe, der Firmung und der Abendmahlsfeier in der Kölner Reformationsdenkschrift von 1543" (291–307).

Der beachtenswerte Bd, der mit einer Auswahlbibliographie, einem hilfreichen Namens- sowie Orts- und Sachregister und einem Abkürzungsverzeichnis versehen wurde, erweist die interdisziplinäre Erforschung der Liturgie in allen ihren Aspekten als fruchtbar, wenn auch die Verbindung der verschiedenen Disziplinen nicht in allen Beiträgen gleich stark zum Tragen kommt. Er reiht sich würdig ein in die Reihe der vorausgegangenen Untersuchungen über diözesane Liturgien und läßt die Vielfalt, den Reichtum und wichtige Charakteristika der Kölnischen Liturgie erkennen.

Nach der Lektüre dieses Buches könnte man meinen, daß es gute Gründe gebe, mit einem gewissen Stolz auf die Kölner Liturgie zurückzublicken. Davon läßt aber das Geleitwort des Kölner Erzbischofs Joachim Kardinal Meisner wenig erkennen. Es beginnt vielmehr mit einer (durch Josef Kardinal Ratzinger inspirierten) Warnung: „Seit alters her kennt die katholische Kirche die Tradition der Diözesanliturgien. Diese meist stark mit den örtlichen Kathedralkirchen verbundenen Liturgien sind immer verstanden worden als Bereicherung der gesamtkirchlichen Liturgie. Sie stehen nicht in Spannung zur römischen Liturgie, sondern sind auf sie bezogen. Sie dürfen nicht ein Eigenleben entwickeln, das zu einer Entfremdung oder gar Absonderung von der in der römischen Liturgie repräsentierten universalkirchlichen Liturgie führt. Wer Diözesanliturgien als Mittel einer Distanzierung von Rom als Garant der kirchlichen und liturgischen Einheit versteht, verkennt ihren Sinn" (7). Der Rez. will dazu nur anmerken, daß er kaum einmal ein Geleitwort gefunden hat, das sich so schwer mit den Ergebnissen der anschließenden Untersuchungen in Einklang bringen läßt.

Vallendar Manfred Probst

Meyer-Blanck, Michael: **Liturgie und Liturgik.** Der Evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001. 290 S. (Theologische Bücherei, 97), kt DM 58,00 ISBN: 3–579–05320–5

Das mittlerweile in den meisten deutschen evangelischen Kirchen eingeführte Evangelische Gottesdienstbuch setzt für seinen sachgemäßen Gebrauch deutlich mehr liturgische Kenntnisse voraus, als sie den meisten evangelischen Pfarrerinnen und Pfarrern wohl gegenwärtig zur Verfügung stehen. In dieser Situation ist das Erscheinen des Werkes aus der Feder des in Bonn lehrenden Praktischen Theologen, Meyer-Blanck, nachdrücklich zu begrüßen. Es ermöglicht – etwa als Grundlage im akademischen Unterricht oder in pastoralen Fortbildungen – eine vertiefte Beschäftigung mit dem evangelischen Gottesdienst, ohne in Spezialdiskussionen abzuschweifen, die keine erkennbare Bedeutung für die pastorale Aufgabe haben, fördert aber die praktisch-theologische Urteilsfähigkeit.

Der Bd. präsentiert 19 Quellen, deren Abdruck eine knappe Hälfte des gesamten Werks umfaßt. Dabei werden Quellen und Kommentare meist nacheinander, jedoch durch verschiedene Schrifttypen deutlich voneinander abgesetzt, präsentiert. Bei der Quellenauswahl leitet den Vf. – weithin – kein historisches Interesse. Vielmehr geht es in praktisch-theologischer Perspektive M.-B. darum, die Quellen auszuwählen, durch deren Studium die Arbeit an der heutigen liturgischen Gestaltung gefördert und zugleich die gegenwärtige liturgische Diskussion besser verstanden wird.

Diesem Anliegen entspricht der Einsatz bei Auszügen aus dem Evangelischen Gottesdienstbuch von 1999, dem zur Erklärung der hier leitenden theologischen Traditionen ein Ausschnitt aus der berühmten Kirchweih-Predigt Luthers zu Torgau (1544) sowie umfangreiche Passagen aus Luthers Deutscher Messe (1526) zur Seite gestellt werden. Am Abschluß dieses instruktiven Eingangsteils „Zur Grundlegung des Evangelischen Gottesdienstes" (13–64) formuliert der Vf. vier Gesichtspunkte, die ihn jeweils bei der zusammenfassenden Beurteilung der im folgenden präsentierten Quellentexte leiten. Grundsätzlich hermeneutisch geht es in den beiden ersten Fragen um das Verhältnis der Kommunikation mit Gott zur Kommunikation der Menschen untereinander und um deren zeichenhafte Darstellung; methodisch bedient sich M.-B. hierzu immer wieder der Semiotik. Im besonderen werden dann noch die Frage nach dem Agendarischen und nach dem Eucharistieverständnis bedacht.

Im zweiten Hauptteil „Zur Geschichte des Gottesdienstes in der Alten Kirche" (65–122) werden Ausschnitte aus der Didache, von Justins Apologie, der Traditio Apostolica sowie aus den Mystagogischen Katechesen des Kyrill vorgestellt. Mit diesem Einsatz bei altkirchlichen Texten will der Vf. markieren, daß evangelischer Gottesdienst nicht erst bei der Reformation, sondern „mit dem verkündigten Evangelium" (65) einsetzt. Interessanterweise begegnen aber in diesen Texten immer wieder Hinweise zur Taufe, die in kritischer Spannung zur vom Vf. gewählten exklusiven Perspektive auf den Sonntagsgottesdienst stehen.

Der dritte Hauptteil „Überleitung: Die Entwicklung von der Alten Kirche bis zur Reformation" (123–150) löst sich mit einleitenden Abschnitten zu Ost- und Westkirche von einer strikt an der Interpretation der Quellen orientierten Darstellungsweise. Nur hier begegnen manche historische Detail-Informationen ohne erkennbaren Bezug zur systematisch leitenden, und sonst immer präsenten Fragestellung. Als Quellen werden dann Auszüge aus der Chrysostomus-Liturgie und dem römischen Meßkanon (vor- und nachkonziliar) präsentiert. Ob dieses knappe Kap. der tatsächlichen Intention und den verschiedenen regionalen Ausprägungen der katholischen Liturgie gerecht wird, werden katholische Liturgiewissenschaftler beurteilen müssen. Beim Kommentar zur Chrysostomus-Liturgie tritt noch deutlicher das – wohl unvermeidliche, aber vielleicht deutlicher markierbare – hermeneutische Problem einer von einem evangelisch-lutherischen Gottesdienstverständnis geleiteten Textauswahl sowie Kommentierung hervor.

Sehr viel ausführlicher thematisiert dann der vierte Hauptteil: „Der evangelische Gottesdienst in der Neuzeit bis zur Gegenwart" (151–268). Auch dabei schreitet der Vf. – wie die gleich genannte Textauswahl zeigt – über den engeren konfessionellen Rahmen hinaus und dokumentiert somit – positiv interpretiert – eine ökumenische Grundhaltung. Aus folgenden auf Gottesdienst bezogenen Texten werden Ausschnitte abgedruckt: Zwinglis *Aktion oder Brauch des Abendmahls* (1525); Schleiermachers *Praktische Theologie* (1850); Spittas *Zur Reform des evangelischen Kultus* (1891); *Berneuchener Buch* (1926); Ausführungen von G. Harbsmeier (1958); Vortrag von P. Brunner (1952); und dann: O. Casels *Das christliche Kultmysterium* (1935) sowie die Liturgiekonstitution des II. Vaticanum (1963); schließlich Überlegungen von E. Lange (1973/82) und der feministischen Liturgikerin Procter-Smith (1990). Auch hier werden die beiden aus der katholischen Tradition stammenden Texte in äußerster Kürze dargestellt, wobei das Bemühen um ökumenisches Lernen deutlich im Vordergrund steht, allerdings mit klarer knapper Bewertung auf Grund der eingangs genannten Kriterien. Aus evangelischer Sicht erstaunlich ist bei einem in Religionspädagogik und Liturgik gleichermaßen ausgewiesenen Vf. wie M.-B. das völlige Ausblenden der Aufklärung. Diese wird nur – ohne daß dies im sehr knappen Sachregister Berücksichtigung fände – an wenigen Stellen stichwortartig und dann immer abwertend erwähnt (s. 158; 161; 273; unter dem Begriff des Rationalismus 173, 184). Gerade angesichts des Bemühens der (meisten) evangelischen Aufklärungsliturgiker, sich als Schüler Luthers unter allerdings neuen Gegebenheiten zu erweisen, ist dies schade. In diesem Zusammenhang muß auf die Arbeiten von A. Ehrensperger verwiesen werden, der den Grund für ein differenziertes und durchaus auch zum Anliegen M.-B.s sich fügendes Bild von der evangelischen Aufklärungsliturgik legte.

Den Abschluß bildet eine knappe Zusammenfassung, in der der Vf. den von ihm in die liturgische Diskussion eingebrachten Begriff der „Inszenierung des Evangeliums" als die begriffliche Möglichkeit vorstellt, anabatische und katabatische Dimension des Liturgischen gleichermaßen zur Sprache zu bringen und den theologischen Anliegen von Luther und Schleiermacher gerecht zu werden.

Insgesamt gibt dieses Werk – abgesehen von der Lücke hinsichtlich der Aufklärungsliturgik – katholischen Leserinnen und Lesern einen durchweg zuverlässig informierenden Einblick in den gegenwärtigen Stand evangelischer Bemühungen um den Sonntagsgottesdienst, nicht zuletzt zu den hierbei in Anspruch genommenen Traditionen. Seine Lektüre ist deshalb auch ökumenisch interessierten katholischen Theologinnen und Theologen sehr zu empfehlen. Materialiter weit, aber zugleich systematisch konzentriert, entsteht ein Bild evangelischer Liturgik, die um ihre vielfältigen Quellen und Traditionen weiß und deshalb ökumenisch lernbereit, zugleich aber selbstbewußt ist. Methodisch weist M.-B. dabei immer wieder auf die Leistungsfähigkeit der Semiotik hinsichtlich der Gestaltungsaufgabe hin. Die Auswahl der Quellen sowie deren ausschnittweise Präsentation ist insgesamt didaktisch gelungen; im akademischen Unterricht werden die Kommentare zu den einzelnen Quellen noch durch Hinweise zur jeweiligen kulturellen, religiösen und gesellschaftlich-politischen Situation zu ergänzen sein.

Münster Christian Grethlein

Wagner, Karl: **Die Feier der Beerdigung.** Studienausgabe für die Begräbnisfeier; mit besonderer Berücksichtigung der Gegebenheiten in der Großstadt. – Freiburg: Herder 2001. 232 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3–451–27451–5

Es handelt sich hier um eine in mehrfacher Hinsicht bemerkenswerte Publikation, die aus zwei Teilen besteht: Teil I: „Rituale. Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien mit beson-

derer Berücksichtigung der Gegebenheiten in der Großstadt" (5–134); Teil II: „Neue Wege der Trauerpastoral" (135–229). Der Ritualteil ist vom Pastoralamt in Wien offensichtlich im Auftrag des Ordinarius Christoph Kardinal Schönborn herausgegeben, der auch für das Vorwort verantwortlich zeichnet. Darin verweist er darauf, daß Begräbnisriten „Beispiele von Inkulturation" sind. Da die Großstadt Wien besondere Bedingungen aufweise, habe er sich „entschlossen, aufgrund von Vorarbeiten des Referates der Erzdiözese Wien für den Einsegnungsdienst und der Diözesankommission für Liturgie, vorliegende Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien ad interim zu approbieren". Hier hat also ein Bischof ein liturgisches Buch approbiert, das nach geltendem Recht so an sich nicht hätte in Kraft gesetzt werden dürfen. Teilkirchliche liturgische Bücher müssen – wie auch bei dem für das ganze deutsche Sprachgebiet immer noch gültigen liturgischen Buch „Die kirchliche Begräbnisfeier" von 1973 geschehen – nach der Approbation von der römischen Kongregation für den Gottesdienst konfirmiert werden. Zudem werden sie üblicherweise von der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebietes erarbeitet, was bei einer diözesanen Eigenliturgie allerdings entfällt. Man darf gespannt sein, wie Rom auf diese Eigenmächtigkeit reagiert, zumal gegenwärtig dort in dieser Hinsicht erheblich restriktiver als in den ersten Jahrzehnten nach dem II. Vaticanum verfahren wird.

Daß ein solches Rituale angesichts der Wiener Situation grundsätzlich sinnvoll ist, sei damit nicht in Frage gestellt. Es ist dort üblich, daß der kirchliche Begräbnisdienst auf dem Friedhof in keinem Zusammenhang mit der Liturgie in der Pfarrkirche steht und der Vorsteher beim Begräbnis oft erst kurz vor der Beerdigung erfährt, wen er beerdigen muß. Geschaffen wurden 15 Formen, die – im Aufbau gleich – jeweils die besondere Situation berücksichtigen: Verabschiedung bei einer Kremation, Begräbnis eines auf tragische Weise Verstorbenen, nach langem Leiden, bei einem plötzlichen Tod, bei einem Kind, bei Fehlgeburt, bei Drogentod, Suizid; eigene Formulare gibt es auch für Priester, Diakone, Angehörige geistlicher Gemeinschaften, Pastoralassistenten und Religionslehrer. Es gibt eine eigene Grabsegnung nach einer Exhumierung sowie Beisetzung in einem neuen Grab, eine Verabschiedung im Anatomischen Institut und eine Form für Verstorbene ohne religiöses Bekenntnis, die den Trost für den Trauernden in den Mittelpunkt stellt. Gebete in besonderen Situationen berücksichtigen sogar, „daß der Verstorbene den trauernden Hinterbliebenen oder anderen Menschen etwas Schwerwiegendes angetan hat". Schriftlesungen, Gesänge und Litaneien zur Auswahl beschließen das Rituale.

Das Begräbnis ist heute weithin zu einem Ort der Begegnung mit Glaubenden und Nichtglaubenden, mit Suchenden und Zweiflern geworden. Dem soll in besonderer Weise die Sprache der Verkündigung in Wort und Zeichen Rechnung tragen. Daher werden in Teil II grundsätzliche und auf die Praxis zielende Ausführungen zur „Trauerfeier" und deren Leitung geboten. Der Begriff erstaunt, denn so sehr Liturgie auch Trauer umfaßt, so ist er doch einseitig. Ein christlicher Begräbnisgottesdienst ist v. a. „Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer" (so der Titel eines Werkbuches zur Sterbe- und Totenliturgie von Manfred Probst und Klemens Richter, Freiburg 1996). Weiter gibt es eine „Einführung in das Begräbnisrituale", also in Teil I (165–176). Darüber hinaus finden sich Hinweise zu Fragen der Trauer, zur Beratung im Trauerfall sowie ein Verzeichnis von Begriffen aus dem Bestattungswesen und der Friedhofskultur.

Durch die Zusammenbindung der Teile I und II ist eine Art Werkbuch zur Begräbnisliturgie entstanden, das allerdings in sich recht unausgewogen ist: einerseits die Modelle ausschließlich zum Begräbnis auf dem Friedhof selbst, dann Erläuterungen, die wiederum weit über diese konkrete Liturgie hinausführen und die man in einem solchen Buch eher nicht vermutet. Wer Hilfen zum gesamten Bereich der Sterbe- und Totenliturgie sucht, muß weiterhin zu dem o. g. Werkbuch „Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer" greifen.

Münster Klemens Richter

Philosophie

Gadamer, Hans-Georg: **Hermeneutische Entwürfe**. Vorträge und Aufsätze. – Tübingen: Mohr Siebeck 2000. VIII, 246 S., brosch. DM 58,00 ISBN: 3–16–147291–8

Der vorliegende kleine Bd, den Gadamer in seiner Einleitung als „Nachlese" zu den *Gesammelten Werken* bezeichnet, enthält 22 kürzere Arbeiten des Autors, die vornehmlich in den späten achtziger und neunziger Jahren entstanden sind. Die meisten von ihnen sind für einen konkreten Anlaß verfaßt, aber gleichwohl übersteigen sie diese Situiertheit auf eine Allgemeinheit hin, in der alle Themen anklingen, die das langjährige Philosophieren des Heidelbergers bis heute ausmachen. Die Gliederung der Texte in Gruppen entspricht denn auch beinahe der der *Gesammelten Werke*: Am Anfang steht die „Hermeneutik als Philosophie", gefolgt von Aufsätzen „Zur Weltgeschichte des Denkens", Überlegungen „Zur Transzendenz der Kunst", zur „Aletheia" und schließlich einige Miszellen unter der Rubrik „Glossen". Eine der erfreulichsten Eigenschaften des Bdes ist, daß sich hier philosophische Aufsätze im strengeren Sinne und zeitkritische Essays so zusammenfinden, daß jene Erkenntnis lebendig wird, die insistiert, daß das Denken seine Fragen immer auch von den Umtrieben der Zeit aufgenötigt bekommt. Um so mehr ist es wieder einmal zu bedauern, daß G.s zeitkritische Einwürfe nicht die Aufnahme in die *Gesammelten Werke* fanden, sondern als abseitige Publikationen stehengeblieben sind. Hier aber finden sich Essays wie „Die Kunst und die Medien", „Die Gegenwartsbedeutung der griechischen Philosophie", „Humanismus und industrielle Revolution" und „Wissen zwischen gestern und morgen" nicht nur einträchtig, sondern sich gegenseitig belichtend zusammen. Wenn G.s Stil schon immer davon Zeugnis abgelegt hat, daß ein präzises und weit ausholendes Denken unter ständiger Beachtung seines Herkommens dennoch ohne die Last der Terminologie auskommen kann, so steigert sich diese Fähigkeit in den vorliegenden Reden und Aufsätzen noch einmal. G.s rhetorischer Gestus demonstriert eine bewundernswerte Gelassenheit der Gebärde, ohne je der Nachlässigkeit des Nachdenkens zu verfallen.

Zumeist bieten die Texte dieses Bdes Variationen zu andernorts bereits ausgeführten Grundgedanken, neue Applikationen oder ein Durchdenken eines neuen Phänomens im Lichte bereits erreichter Erkenntnisse. Hier und dort aber findet sich auch die Erschließung neuer Gedankenbereiche, die uns so noch nicht aus dem Werk des Philosophen entgegengetreten waren. Am deutlichsten ist das vielleicht in bezug auf den Prozeß, der die Nationen der Welt immer mehr das Nationalstaatsprinzip hinter sich zu lassen nötigt und zu einem Zusammenwachsen antreibt, das sicherlich zuerst ökonomisch motiviert ist, aber eben durchaus auch politische, legale und kulturelle Konsequenzen hat. An der Einheit Europas als geistigem Raum und dem vielfältigen Streben nach der politischen Verwirklichung dieser Einheit war G. ja immer schon interessiert; der alternde Denker aber geht darüber hinaus durchaus mit der Globalisierungstendenz mit, die Bedrohung ebensosehr wie neue Chancen zum Miteinander birgt. Zwar will G. einerseits an der Bedeutung der Regionalität festhalten, denn nicht zuletzt diese ist es ja, die seine aristotelische Ethik der phronesis garantieren muß, andererseits aber sieht er die Heraufkunft eines weltweiten „gemeinsamen Fragehorizont[s], den wir mit unseren Worten wohl ‚metaphysisch' nennen müssen." (77) Es bleibt bei dem Aufblitzen dieses Gedankens von der metaphysischen Gründung einer Globalität, aber man fragt sich gleichwohl, ob diese nicht zwangsläufig eine Revision des phronesis-Modells als einziger Grundlage ethischen Handelns erzwingen würde. Die sich vornehmlich anbietenden Alternativen, nämlich Kants ethischer Formalismus und eine materiale Wertethik im Sinne M. Schelers und N. Hartmanns jedoch hat G. bislang stets als untauglich abgelehnt. Es scheint allerdings, als wenn unter dieser neuen, weltweiten Perspektive auch die ethischen Modelle noch einmal überdacht werden sollten. Vielleicht befindet sich G. gar nicht so weit entfernt von Hans Küngs Konzept des Weltethos.

Überhaupt sind ja bislang die metaphysischen Implikationen von G.s Denken eher vernachlässigt worden, nicht zuletzt wohl weil man ihn allzu schnell mit Heidegger über einen Leisten geschlagen hat. In diesem Bereich aber ist mehr Behutsamkeit der Lektüre und mehr Unvoreingenommenheit des Fragens erforderlich. Für theologisch interessierte Leser dieser Texte ist jener Gedanke von Interesse, der den Dank als eine dem Danksagen vorangehende Besinnung auf das Göttliche denkt, wie das in dem Aufsatz „Danken und Gedenken" geschieht. Da heißt es: „Danken ist immer eine Erfahrung der Transzendenz. D. h., es geht immer über den Erfahrungshorizont hinaus, in dem menschliche Beziehungen zueinander ihre gegenseitige Bilanz aufstellen." (210) Dieser Gedanke führt nun zwar keineswegs zu der Akzeptanz eines persönlichen Gottes als dem Adressaten des gesagten Danks, aber dennoch leitet er über die jeweilig bestehenden Ordnungen von Familie, Freundschaft und Staat hinaus hin zu dem, was diese Ordnungen gründet und dem Dank gebührt. Der Dank, den wir

dem anderen sagen, gründet somit in dem Dank, der ungesagt bleibt, weil sein Adressat kein Objekt der Ansprache ist.

So bietet diese kleine Textsammlung in der Weite ihres Nachsinnens über die gesamte Schaffensbreite von G.s bereits veröffentlichtem Werk einen idealen Einstieg in dessen Denken für all jene, die vor den *Gesammelten Werken* oder auch nur vor *Wahrheit und Methode* noch zurückscheuen. Nur an einer Stelle runzelt der Leser die Stirn, und das ist, wenn G. die nationalsozialistischen Verirrungen seines Lehrers Heideggers bedenkt. Das Thema ist inzwischen wahrlich, um mit Goethe zu reden, „getretner Quark" und hat sich als philosophisch reichlich unergiebig erwiesen. G.s Aufsatz „Die politische Inkompetenz der Philosophie" stimmt dem zu und votiert durchaus überzeugend für eine Trennung von politischer und philosophischer Kompetenz. So weit, so richtig. Wenn aber G. zu bedenken gibt, daß ein Schuldeingeständnis Heideggers nach dem Zweiten Weltkrieg ihn in „schlechte Gesellschaft" (39) gebracht hätte, dann wird diese Trennung von philosophischer und sittlich-politischer Befähigung hinterrücks wieder zurückgenommen. In politisch schlechte Gesellschaft nämlich hat der große Denker sich selbst begeben. Und wer mit den Säuen spielt, kommt bekanntlich vor den Trog.

Dieser kleine Schnitzer aber tut der Bewunderung, die man beim Lesen für die Humanität und Welthingegebenheit von G. empfindet, keinerlei Abbruch. Immer noch gelingt es ihm, auf philosophischen Wegen dorthin voranzugehen, wohin andere Denker ihm nachfolgen werden, weil sich von dort aus Helligkeit verbreitet.

Ohio State University Kai Hammermeister

Grondin, Jean: **Einführung zu Gadamer**. – Tübingen: J. C. B. Mohr Siebeck 2000. IX, 262 S. (UTB für Wissenschaft. Uni-Taschenbücher, 2139), brosch. DM 29,80 ISBN: 3–8252–2139–3 (UTB) / 3–16–147274–8 (Mohr)

Obschon mittlerweile einige einführende Werke zu Gadamers Philosophie vorliegen, ist Grondins Buch dennoch alles andere als überflüssig, erfüllt es doch eine wichtige Funktion auf exemplarische Weise. Um es vorweg zu sagen: G.s Einführung ist eine, in der meisterhaft das Referat mit dem eigenen Nachdenken verbunden wird. Gadamers Denken wird nicht nur vorgestellt, sondern es wird nachvollzogen, so daß es beispielsweise zu einer beeindruckend luziden Herausarbeitung der Logik von Gadamers Kritik am Ästhetizismus und Historismus kommt, die die ersten beiden Teile von *Wahrheit und Methode* ausmachen.

G.s *Einführung zu Gadamer* ist allerdings mehr eine Einführung in dessen Hermeneutik als eine Auseinandersetzung mit dem Gesamtwerk. Das Buch ist ein gelungener Nachvollzug von *Wahrheit und Methode*, das gleichwohl konstanten Bezug nimmt auf die Revisionen und Ergänzungen des Hauptwerks durch die vielen nachfolgenden Aufsätze. Trotz kürzerer Ausflüge etwa in das Gebiet der praktischen Philosophie bleibt die Diskussion allerdings der Hermeneutik verhaftet. Andere Aspekte von Gadamers Denken, die philosophiegeschichtlichen Arbeiten insbesondere zur Antike, zum Idealismus und zu Heidegger, die Essays zur Zeitgeschichte, die Texte zur Literatur usw. kommen hingegen nicht vor. Das tut allerdings der fundierten Auseinandersetzung mit der philosophischen Hermeneutik Gadamers, die G. hier vorlegt, keinen Abbruch.

G. läßt sich Zeit bei seiner philosophischen Rekonstruktion von Gadamers Gedanken. Das zahlt sich aus; der Horizont wird mit ruhigem, sicherem Schritt abgemessen. Immer wieder wird die Genese des Gedankens herausgearbeitet, aber ohne daß der eigentliche Fokus, nämlich der der Geltung des Gedankens, aus dem Blick geriete. Besonders gelungen scheint mir die Darstellung der Zirkelkonstruktion des Verstehens bei Heidegger und Gadamer, deren Differenzen hier klar herauspräpariert sind. Das sind zwar keine neuen Erkenntnisse, aber ihre Präsentation ist hier gleichwohl von überaus hilfreicher Deutlichkeit, nicht zuletzt durch die tabellarische Zusammenfassung. Aber G. beläßt es nicht bei der Vorstellung des von Gadamer Gedachten. Denn ebenso überzeugend ist seine faire und kluge Hervorhebung der Einseitigkeiten und Überbelichtungen von Gadamers Denken. Man kann ihm nur zustimmen, wenn er beispielsweise die allzu strikte Opposition von Sachwahrheit und Schleiermacherscher mens-auctoris-Lesart der Hermeneutik kritisiert. „Es ist in der Tat etwas überzogen, die Sachwahrheit gegen die *mens auctoris* zu stellen. Denn oft genug hilft uns die Berücksichtigung der *mens auctoris*, die Sachwahrheit besser zu verstehen." (94) Zwar ist es strategisch verständlich, daß der eigenen Position durch die Überzeichnung der Gegenseite stärkere Kontur verliehen wird, gleichwohl läßt uns der historische Abstand hier und dort Verwandtschaften im Denken von Schleiermacher und Gadamer entdecken, die von letzterem durchaus bewußt heruntergespielt wurden. Ebenso sehr überzeugt G.s Argument, daß ein Wahrheitskriterium sich nicht unbedingt aus der Geschichte ableiten läßt. Wenn Gadamer die Wahrheit einer Interpretation in ihrer Angemessenheit an den Gegenstand erblicken will – eine vage formulierte Version der wahrheitstheoretischen adaequatio-Position –, die sich im Verlauf der Geschichte bewähren muß, da kein Kriterium existiert, mittels dessen eine Angemessenheit sofort erkannt werden könnte, so kann dies nur unter der Voraussetzung der Fall sein, daß der historische Prozeß selbst als wahrheitsenthüllend begriffen wird. Ein derart starker Hegelianismus aber ist Gadamer fremd, weshalb die gesamte Konstruktion einer historisch sich enthüllenden Angemessenheit oder Unangemessenheit ins Wanken gerät. „Gadamers Lösung ist aus zwei Gründen unzureichend: Erstens hilft sie uns keineswegs, legitime oder illegitime Vorurteile bei zeitgenössischen Werken und Erkenntnisansprüchen zu unterscheiden, wo die Distinktion ihren guten Sinn hat. Zweitens verkennt sie den Umstand, daß der Zeitenabstand auch verdeckend sein kann, indem er – sei es unbewußt oder per Machtspruch – auch solche Interpretationen zu konsolidieren hilft, die möglicherweise unangemessen sind." (142)

Der vielleicht interessanteste Gedanke von G.s Buch kommt an dessen Ende. Hier streicht G. heraus, daß *Wahrheit und Methode* mit einem Appell zur Rückkehr zur „Problemdimension der klassischen Metaphysik" (*Wahrheit und Methode*, 464) schließt, der bis heute der Beachtung der Kommentatoren entgangen ist. Dagegen will G. das Konzept einer „Metaphysik der Endlichkeit" in Gadamer zur Geltung bringen. Während der Begriff einer „Metaphysik der Endlichkeit" zwar bei Gadamer selbst auftaucht, so scheint er mir allerdings nicht so sehr dessen eigene Stellung zur Metaphysik zu charakterisieren als vielmehr eine der Tendenzen der zeitgenössischen Philosophie. Die Betonung des metaphysischen Moments in Gadamers Denken ist hingegen allerdings an der Zeit, und man darf durchaus neue Impulse zur Lesart von Gadamers Werk erwarten, die von dieser metaphysischen Dimension seines Denkens ausgehen. Daß sich explizite Hinweise auf die Unverzichtbarkeit der Metaphysik nur an wenigen Stellen des Werkes finden, läßt diese dennoch nicht unwichtiger werden. Mir allerdings erscheint das Konzept einer „Metaphysik der Endlichkeit", auf das G. Gadamers metaphysische Gedanken zuspitzen will, sowohl zu paradox wie zu individualistisch. Es ist ja gerade nicht der Einzelne und sein Tod, der bei Gadamer so sehr von Bedeutung ist, anders also als beim Heidegger von *Sein und Zeit*, sondern das Aufgehobensein des Einzelnen in einem ihm Vorgängigen. Denn gerade unsere Endlichkeit erzwingt den Blick auf das, was wir selbst nicht zu gründen und zu begründen vermögen. Wenngleich die Hermeneutik im Endlichen beginnt und angestoßen von diesem ihren Ausgang nimmt und nehmen muß, so transzendiert die Bewegung des Verstehens doch immer meine Endlichkeit, wobei das uns Umgreifende in einem Schellingschen Unvordenklichen, in der Sprache, der Tradition, der Heimat oder der Wirkungsgeschichte bestehen mag. Ausgenommen Schellings Unvordenkliches bezeichnen zwar alle diese Begriffe wiederum endliche Entitäten, aber andernorts, beispielsweise im Zusammenhang mit der Möglichkeit einer globalen Ethik, verweist Gadamers Denken wohl doch auf ein Unendliches. Dieser Gedanke wird zwar eher angerissen als ausgearbeitet, aber das genügt, um die Metaphysik nicht auf die Endlichkeit herunterstutzen zu müssen.

Ohio State University Kai Hammermeister

Grondin, Jean: **Hans-Georg Gadamer**. Eine Biographie. – Tübingen: J. C. B. Mohr Siebeck 1999. XI, 437 S., Ln DM 98,00 ISBN: 3–16–146855–4

Grondin reiht sich mit dem vorliegenden Werk in eine altbewährte philosophische Tradition ein: Xenophon ehrte seinen Lehrer in den *Apomnemoneumata Sokratous* (Erinnerungen an Sokrates) biographisch. Wilhelm Dilthey verfaßte unter dem Titel *Das Leben Schleiermachers* eine auf breiter Quellengrundlage aufgebaute historisch-kritische Biographie. Eine Gadamerbiographie stellt ihren Vf. vor vielfältige Herausforderungen, denn er schreibt über den Nestor der deutschen Gegenwartsphilosophie, den Altmeister der philosophischen Hermeneutik, dessen Werk *Wahrheit und Methode* zum Welterfolg wurde. Er schreibt ferner über einen der letzten Zeitzeugen des gesamten 20. Jh.s, über jemanden, in dessen Lebenszeit der Untergang der Titanic und die erste Atombombe, aber auch das erste Kino

fielen, der die Schrecken der Naziherrschaft auf den Ersten Weltkrieg und die Inflationszeit folgen sah, der sowohl die Teilung als auch die Wiedervereinigung Deutschlands erlebt hat. Und er schreibt nicht zuletzt über die Persönlichkeit, den Menschen Hans-Georg Gadamer, eine Aufgabe, die in ihm Bewunderung weckt, aber auch Einfühlungsvermögen und Diskretion verlangt. Diese persönliche Dimension des Buches besticht am meisten.

Eine Biographie muß versuchen, die Gesamtheit einer Person wiederzugeben, indem sie biographische Daten, äußere Lebensumstände und die individuelle, geistig-seelische Entwicklung untersucht und zueinander in Beziehung setzt. Ihre Legitimation bezieht sie aus dem Zusammenhang von Leben und Werk. Als Gratwanderung zwischen Vorbildfunktion und Voyeurismus bewegt sie sich aber immer an der Grenze zum Illegitimen.

Gadamer selbst hegt antisubjektivistische Bedenken gegen eine Biographie: „Der Fokus der Subjektivität ist ein Zerrspiegel. Die Selbstbesinnung ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens." (WM, GW 1, 281) Zum anderen brandmarkt er sie als ein rein historistisches Unternehmen: „Eine Biographie ist eine *Bio*graphie, aber zugleich nur *eine* Biographie." (7) G. durfte sich aber gewissermaßen dadurch zu seinem Unterfangen autorisiert fühlen, daß Gadamer 1977 mit *Philosophische Lehrjahre* trotz seiner Bedenken eine Autobiographie vorgelegt hat, ja, daß seine autobiographischen Texte eine Dreiviertelseite der umfassenden und äußerst verdienstvollen Bibliographie am Ende des vorliegenden Bdes zu füllen vermögen. Dennoch bleibt die Brisanz einer Biographie zu Lebzeiten ihres Objekts. Sie eröffnet zwar den Vorteil eines zuverlässigen Gewährsmannes zur Befragung und sichert entsprechenden Protest bei Verfälschungen; aber sie sollte nach G. weder Hagiographie noch Inquisition und erst recht keine autorisierte Biographie werden. G. sieht sein leitendes Interesse vielmehr darin, eine „intellektuelle Biographie" (7) zu verfassen. Er will „versuchen, aufgrund der heute zugänglichen Quellen das Stück Geschichtlichkeit aufzuhellen, das in ihnen zum Verständnis des Werkes beizutragen vermag" (7). Diese selbstgestellte Aufgabe hat G. meisterhaft bewältigt. Da er einen Bezug von Leben und Werk sieht, lautet der Titel des Einleitungskapitels: „Was heißt denn Hermeneutik?" Die Lebensgeschichte bildet den hermeneutischen Zugang zur Hermeneutik Gadamers.

Die Lebensbeschreibung beginnt chronologisch mit der „preußischen" Kindheit in Breslau, führt über das Studium der Philologie und Philosophie zu den Bedenken des Vaters angesichts der Berufswahl des Sohnes. Gadamers Vater soll auf dem Sterbebett den Betreuer der Habil. seines Sohnes, Martin Heidegger, gefragt haben: „Glauben Sie eigentlich, daß Philosophie zu einer Lebensaufgabe ausreicht?" (31) Gadamer selbst glaubte es und G.s Biographie bestätigt, wie recht er damit hatte.

Dunkle und dunkelste Kapitel der deutschen Geschichte – überschrieben mit „Et illud transit" (255) – belegen, daß die Geschichte der Philosophie nicht nur eine philosophische ist, berühren das brisante Thema des Zusammenhangs von philosophischer Denkrichtung und Reaktion auf geschichtliche Fakten und beleuchten den Stellenwert von Geschichte und Geschichtlichkeit im Werk Gadamers. G. versteht es, eindrücklich die politischen Fehleinschätzungen Gadamers vor 1939 zu schildern, der wie viele seiner Zeitgenossen Hitlers Politik unter gewagt-geniales Erpressungsspiel subsumierte. Dieses heikle Thema erfordert viel Einfühlungsvermögen des Biographen, und G. bekennt, „wie leicht es die Nachgeborenen, die nie unter solchen Verhältnissen gelebt haben, mit ihrer Inquisition haben" (242). Gadamer war – obwohl Prof. in Leipzig – kein Mitglied der Partei. Er war zwar, auch wenn er mit Goerdeler Umgang pflegte, bei weitem kein heroischer Widerstandskämpfer, aber auch kein Mitläufer. Um anzudeuten, wie gefährlich selbst eine solche Haltung damals sein konnte, beschreibt G. die Erlebnisse von Gadamers Assistentin und späterer Ehefrau Käthe Lekebusch. Sie wurde 1944 wegen einer Äußerung an der Bushaltestelle denunziert, zwar mangels Beweisen nicht wegen „Wehrkraftzersetzung" verurteilt, aber dennoch für den Abtransport ins KZ vorgesehen. Gadamer selbst widerfuhr das Schicksal der Denunziation erst, als Leipzig unter sowjetischer Besatzung stand. G. ist sich bei diesen Kap.n der Brisanz und auch der Schwierigkeit bewußt, sich als „Außenstehender" in die damalige Situation hineinzudenken.

Ein weit erfreulicheres Kap. hat G. schmunzelnd mit „Wum!" überschrieben (320). Das Wort steht nicht nur als Abkürzung für Gadamers Hauptwerk *Wahrheit und Methode*, sondern trifft auch dessen weltweite Resonanz. Erst 1960 erschien es als erstes großes Buch Gadamers seit seiner Habil (317). „Na, Hermeneutik, was ist denn das?" habe der Verleger Gadamer angesichts des Manuskripts gefragt. Gadamer legt hier seine Kritik am Absolutheitsanspruch philosophischer Reflexion im Namen radikalisierter Geschichtlichkeit vor. Auch ein Ertrag der vorausgehenden Lebensgeschichte – meint G. und profiliert die Geschichte und Wirkungsgeschichte von WuM von der langen Entwicklungsphase über den langsamen Erfolg bis hin zum philosophischen Bestseller mit Klassikerstatus.

G. schließt mit Gadamers Gedanken zur Hoffnung, ohne die der Mensch nicht leben könnte. Gadamer hat nicht die religiöse Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod im Blick: „Also, ich habe gar nicht den Glauben. Ich sage es immer mit einem gewissen Bedauern." [Interview vom 28. 9. 1994] (23) Gemeint sind Lebenszuversicht und Hoffnung auf das Überleben alles Lebendigen (371) – große Worte angesichts des selbstzerstörerischen Potentials der modernen Welt. G. faßt Gadamers Hoffnung vor dem Hintergrund seiner Philosophie: „Wenn die Grundeinsicht der Hermeneutik die ist, daß der Andere recht haben kann, daß unser Wille, beherrschen zu wollen, vor dem Anderen haltmachen muß, dann ließen sich vielleicht die zerstörerischen Tendenzen der industriellen Revolution doch bändigen." (371)

Eine beeindruckende Dankesnamensliste im Vorwort läßt auf G.s akribische Recherchen rückschließen. Meisterhaft geschrieben, mit subtilem Einfühlungsvermögen und Feingefühl angesichts von Familiensorgen oder Eheproblemen zeugt G.s Darstellung von einem freundschaftlichen Lehrer-Schüler-Verhältnis und einem Wohlwollen, das vorschnelle Pauschalisierung meidet. Die Privatsphäre bleibt gewahrt. G.s Ziel ist es, Hans-Georg Gadamer gerecht zu werden. G.s feinsinniger Witz, rhetorischer Charme und sprachlicher Schliff machen die Lektüre auch zu einem literarischen Genuß. Das Werk ist spannend, ja fesselnd geschrieben und mit Anekdoten als Geschichten, die das Leben schreibt, garniert. Abb. lassen das Beschriebene vor Augen treten. Eine Chronik zum schnelleren Überblick, eine ausführliche Bibliographie mit Auswahl von Sekundärliteratur zu Gadamers Biographie wie Philosophie und ein detailliertes Register runden das Buch ab. Leider erklärt das Abkürzungsverzeichnis, welches dem Nicht-Gadamer-Experten das Erschließen der in den Fußnoten genannten Werke erleichtert, nicht die um des Wortspiels willen in Kauf genommene Doppelung von WM und WuM.

G. hat recht: Vor dem Hintergrund seines Lebens, ist es möglich, Gadamer anders zu verstehen, besser zu verstehen.

Tübingen Annemarie C. Mayer

Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten, hg. v. Günter Figal / Jean Grondin / Dennis J. Schmidt. – Tübingen: J. C. B. Mohr Siebeck 2000. VIII, 356 S., brosch. DM 78,00 ISBN: 3–16–147268–3

Klassiker haben ihre Wirkungsgeschichte, Klassiker regen zum Weiterdenken an. Das belegt dieser internationale Querschnitt gegenwärtiger Perspektiven auf Hans-Georg Gadamers hermeneutischen Ansatz, der nicht zuletzt Gadamers eigene Auseinandersetzung mit großen Denkern der Philosophiegeschichte widerspiegelt. Die Beiträge sind um die vier grundlegenden Aspekte „Erinnerung", „Antike", „Sprache" und „Kultur" gruppiert. Der Bezug des ersten und dritten zur philosophischen Hermeneutik bzw. hermeneutischen Philosophie (eine Differenzierung beider Termini leistet erst der „Problemaufriß" von Günter Figal am Ende des Buches) ist evident. Die Annäherung an die Problemstellung über die antike Philosophie entspricht der „Traditionsfreundlichkeit" von Gadamers eigener Zugangsweise. Da aber eine prägnante Definition von „Kultur" fehlt, könnte die vierte Gliederungskategorie in den Verdacht geraten, als Sammelbezeichnung für all das zu dienen, was sonst schwer einzuordnen war. Die Hg. ließen sich von Gadamers Zitat „Jede Übersetzung ist wie ein Verrat" (GW 8, 279) nicht abschrecken und legten alle Beiträge auf Deutsch vor. Insgesamt zeichnet den Sbd ein hohes hermeneutisches Problembewußtsein aus, welches naive Zugänge meidet – ein dem Anlaß würdiges, informatives Werk, welches gelungen die philosophischen Repräsentanten der „Enkelgeneration" vereint.

Tübingen Annemarie C. Mayer

Keuth, Herbert: **Die Philosophie Karl Poppers.** – Stuttgart: Mohr Siebeck 2000. XXI, 444 S. (UTB für Wissenschaft. Uni-Taschenbücher, 2156), kt DM 29,80 ISBN: 3–8252–2156–3 (UTB) / 3–16–147084–2 (Mohr Siebeck)

Der Tübinger Wissenschaftstheoretiker Herbert Keuth, ein durch mehrere Publikationen ausgewiesener Kenner des kritischen Rationalismus, legt in seiner neuen Studie eine Gesamtdarstellung der Philosophie Karl Raimund Poppers vor. Die Gedanken Poppers werden vom Vf. in einer klaren und allgemein verständlichen Sprache kritisch rekonstruiert. Der Text gliedert sich in drei Hauptteile. Dabei ist der erste Teil der Popperschen Wissenschaftstheorie, der zweite Teil der Sozialphilosophie und der dritte Teil der Metaphysik Poppers gewidmet. Aus der Sicht K.s liegen die „bedeutendste(n) Leistungen" Poppers in „seine(n) Beiträge(n) zur Wissenschaftslehre" (401), so daß der erste Hauptteil mit mehr als 200 S. umfangreicher ausfällt als die beiden folgenden Teile zusammen. Der an sozialphilosophischen und metaphysischen Fragen interessierte Leser wird diese Gewichtung etwas bedauern, zumal ein bedeutender Diskurs

wie der „Positivismusstreit" zwischen den kritischen Rationalisten Karl Popper und Hans Albert auf der einen und den Vertretern der kritischen Theorie Theodor W. Adorno und Jürgen Habermas auf der anderen Seite auf knapp sechs S. abgehandelt wird.

In der sehr knapp gehaltenen „Einleitung" parallelisiert K. die drei systematischen Themenbereiche Wissenschaftstheorie, Sozialphilosophie und Metaphysik mit drei chronologischen Phasen in der Entwicklung des Popperschen Denkens. Die wichtigsten Arbeiten Poppers zum ersten Themenbereich stammen aus den frühen dreißiger Jahren; hierzu sind v. a. die Werke *„Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie"* und *„Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft"* zu zählen. Die Hauptarbeiten des zweiten Themenbereiches fallen in die Phase von den späten dreißiger bis zu den sechziger Jahren; die bekanntesten Schriften zur Sozialphilosophie sind zweifelsohne *„Das Elend des Historismus"* und *„Die offene Gesellschaft und ihre Feinde"*, das „bei weitem bekannteste Werk" (XIX) Poppers. Seit den späten sechziger Jahren entwirft der kritische Rationalist seine Theorie dreier Welten, die er im Zusammenhang mit einer eigenen Variante der Evolutionstheorie und dem Leib-Seele-Problem diskutiert. Die Gedanken dieser letzten Phase bilden das Zentrum des dritten Hauptbereiches, der Metaphysik. Die einschlägigen Werke hierzu sind *„Knowledge and the Body-Mind Problem. In Defence of Interaction"* und das gemeinsam mit dem Neurophysiologen John C. Eccles verfaßte Buch *„Das Ich und sein Gehirn"*, auf das der Vf. allerdings kaum eingeht.

Die Gliederung der Studie stellt folglich eine geglückte Verschränkung der systematischen Inhalte mit der biographischen Entwicklung der Philosophie Poppers dar. Der Schwerpunkt liegt dabei jedoch eindeutig auf dem systematischen Aspekt, die Lebensgeschichte Poppers sowie die zeitgeschichtlichen Kontexte, in denen sie verortet ist, werden von K. nur am Rande erwähnt. Dies erscheint insofern legitim, als K. bereits im Titel seiner Studie darauf hinweist, daß es ihm um die argumentative Rekonstruktion der Philosophie und nicht um eine narrative Darstellung des Lebens Poppers gehe.

Im ersten Teil werden in acht Kap.n die wichtigsten Begriffe der Popperschen Wissenschaftstheorie differenziert erläutert und kritisch erörtert. Den Auftakt bilden „Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie", die im Titel auf Arthur Schopenhauers Werk *„Die beiden Grundprobleme der Ethik"* anspielen. Der Vf. stellt richtig heraus, daß Popper hier ganz bewußt auf den großen Willensmetaphysiker des 19. Jh.s zurückgreift, da er Schopenhauer „wegen der Klarheit seines Ausdrucks zum Vorbild nahm" (1). Eine Arbeit, in der die philosophiehistorischen Wurzeln des Popperschen Denkens expliziert würden, müßte zweifellos Schopenhauer in hohem Maße berücksichtigen, da der kritische Rationalist bereits in früher Jugend durch seinen Vater die Philosophie des Pessimisten kennengelernt hat. Die Bestimmung des Einflusses der Schopenhauerschen Erkenntnistheorie, die in der Schrift „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" und im ersten Buch des Hauptwerkes „Die Welt als Wille und Vorstellung" zu finden ist, auf die Wissenschaftstheorie Poppers scheint immer noch ein Desiderat der philosophiehistorischen Forschung zu sein.

Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie sind nach Popper einerseits das Induktionsproblem und andererseits das Abgrenzungsproblem. Beim ersteren geht es um die Frage der Begründung allgemeiner Sätze in den empirischen (Natur-)Wissenschaften, während im letzteren nach einem sicheren Kriterium gesucht wird, durch das die Sätze der empirischen Wissenschaften zum einen von den formalen Sätzen der Logik und der Mathematik und zum anderen von den spekulativen Sätzen der Metaphysik unterschieden werden können. K. zeigt im folgenden, wie Popper das Induktionsproblem methodisch zum Problem der „relativen Güte rivalisierender Hypothesen" (27) zu transformieren versucht. Die Methode der Generalisierung einzelner Tatsachen und Sachverhalte werde damit von einer „Methode von Versuch und Irrtumselimination" abgelöst. Das Abgrenzungsproblem soll nach Popper durch das Kriterium einer strengen empirischen Widerlegbarkeit und Prüfbarkeit einer einzelwissenschaftlichen Aussage gelöst werden. Abschließend beurteilt der Vf. die Poppersche Lösung des Induktionsproblems als eine Problemverschiebung: Das Problem der Induktion werde zu einem Problem der empirischen Bewährung von Theorien. „Popper hat also keineswegs das logische Induktionsproblem neu formuliert und dann gelöst, sondern hat nur aus der Unlösbarkeit des logischen Induktionsproblems die richtigen Konsequenzen gezogen." (27) Interessant sind in diesem Zusammenhang die philosophiegeschichtlichen Verweise K.s auf den antiken Skeptiker Sextus Empiricus und den englischen Empiristen David Hume. Hier zeigt sich, daß der kritische Rationalismus Poppers in einer größeren Nähe zum Skeptizismus als zum Cartesianischen Rationalismus und Kantischen Apriorismus steht.

Hinsichtlich des Abgrenzungsproblems wird Poppers Vorschlag dargelegt, die Einzelwissenschaften gegenüber der Logik und Mathematik einerseits und der Metaphysik andererseits durch das Kriterium der empirischen Widerlegbarkeit abzugrenzen. Während in der Logik und Mathematik formale Sätze aufgestellt werden, die wegen ihres analytischen Charakters empirisch nicht widerlegbar sind, und der Metaphysik alle synthetischen Sätze zuzuzählen sind, die nicht empirisch widerlegt werden können, konstituieren sich die Wissenschaften durch synthetische Sätze, die im Unterschied zu denjenigen der Metaphysik empirisch widerlegbar sind. K. weist darauf hin, daß die Stärke des Popperschen Abgrenzungskriteriums sich v. a. im Vergleich mit dem Sinnkriterium der Neopositivisten zeige. Auch wenn Popper ein metaphysikkritischer Philosoph ist, negiert er im Gegensatz zu den Vertretern des Wiener Kreises nicht die Metaphysik, vielmehr wird sie für ihn, so K., zu einer „Residualkategorie" (54). Ferner hebt der Vf. hervor, daß die entscheidende Funktion des Abgrenzungskriteriums Poppers darin liege, „wenigstens die Urteile über bestimmte Tatsachenfragen den staatlichen oder religiösen Autoritäten zu entziehen." (54) Wenn K. in diesem Kontext an den Prozeß der Kirche gegen Galilei erinnert, so wird man ihm sicherlich leicht folgen können. Dennoch bleibt bei Popper und K. die Frage offen, wie das spezifische Verhältnis zwischen metaphysischen Systemen und den empirischen Einzelwissenschaften bestimmt werden soll. Von Ausnahmen abgesehen, sind weder die Politik noch die Religion an Tatsachenurteilen als solchen interessiert, vielmehr bemühen sie sich um die Integration der wissenschaftlichen Tatsachenurteile in einen allumfassenden praktischen und weltanschaulichen Kontext. Dieses Interesse an Urteilen über Tatsachen, das die Religion und Politik von der empirischen Wissenschaft unterscheidet, wird vom Vf. nicht weiter diskutiert. Damit ist aber auch der zwischen der Metaphysik und den Einzelwissenschaften bestehende Zusammenhang nicht hinreichend geklärt.

In den sieben weiteren Kap.n des ersten Teiles werden folgende Einzelfragen der Wissenschaftstheorie Poppers präsentiert: die Rolle von Theorien, die Methodenlehre, das Problem der empirischen Basis, die Frage der Bewährung, der Wahrheitsbegriff und die Wahrscheinlichkeit. Auf diese wissenschaftstheoretischen Einzelheiten soll hier nicht weiter eingegangen werden. Erwähnenswert ist die Tatsache, daß K. jedem Kap. eine analog gegliederte Zusammenfassung folgen läßt. Der Leser kann dadurch den etwas spröden Inhalten sehr gut folgen, da er vor jedem Übergang zum nächsten Problem in Grundzügen an das Vorangehende erinnert wird.

Der zweite Hauptteil der Studie behandelt die Sozialphilosophie Poppers; es ist der mit etwa 70 S. kürzeste Teil. Im Zentrum steht die äußerst kritische Auseinandersetzung Poppers mit der Geschichts- und Staatsphilosophie Platons, Hegels und Marxens. Der polemische Ton, der das 1945 zunächst in englischer Sprache publizierte Werk *„Die offene Gesellschaft und ihre Feinde"* dominiert, ist nur vor dem Hintergrund der entsprechenden welthistorischen Ereignisse verständlich. Mit Recht weist K. bereits in der „Einleitung" darauf hin, daß das politische Engagement Poppers „unter dem Eindruck der Entwicklungen in den 30er Jahren" (XVIII) in den Vordergrund trat. Hinter den Angriffen Poppers auf Platon, Hegel und Marx steht seine Kritik am Historizismus, der sich in der Grundthese zusammenfassen läßt, jede Form von Geschichtsphilosophie, die im Verlauf der Menschheitsgeschichte notwendige Gesetze festzustellen beansprucht, sei irrationaler Aberglaube. Platon, Hegel und Marx sind aus der Sicht Poppers die Hauptvertreter dieses unheilvollen Historizismus, indem sie nicht allein nach einer Notwendigkeit im Verlauf der historischen Tatsachen fragen, sondern diese jeweils unterschiedlich bewerten. Der ethisch gute Zustand werde in der konservativen Geschichtsphilosophie Platons mit der Vergangenheit, in der modernistischen Hegels mit der Gegenwart und in der futuristisch-progressiven Marxens mit der Zukunft identifiziert. Der Vf. räumt zwar ein, daß der „umstrittenste Teil der ‚offenen Gesellschaft' Poppers Angriff auf Platon" (245) sei, aber der Leser gewinnt den Eindruck, K. stimme an vielen Stellen diesem Angriff auch zu. Zumindest finden sich keine distanzierenden Stellungnahmen gegenüber der völlig unhistorischen Platon-Kritik Poppers. Dennoch läßt K. auch die Kritiker der Popperschen Platon-Kritik zu Wort kommen. Besonders lesenswert ist dabei die Stellungnahme Gadamers, der die „Politeia" als einen dichterischen dialektischen Mythos lesen möchte. In Anlehnung an das Diktum Whiteheads von der abendländischen Philosophiegeschichte als einer Reihe von Fußnoten zu Platons Philosophie, bemerkt der Vf. nicht ohne ironischen Unterton, daß die Platon-Interpretation Gadamers „zugleich die gesamte abendländische Philosophie als eine Sammlung von Fußnoten zu einem als Theorie mißverstandenen Mythos" (262) entlarve. K. geht sogar noch etwas weiter, indem er Gadamers Position der Metaphysik-Kritik der Neopositivisten des Wiener Kreises annähert: „Wer hätte gedacht, daß die (analytische) Wissenschaftstheorie in der ‚philosophischen Hermeneutik' einen Verbündeten fände?" (263) Ob dieser Parallelisierungsvorschlag überzeugend ist, möge jeder Leser selbst entscheiden.

Im weiteren Verlauf des zweiten Hauptteiles wird die Hegel- und Marx-Kritik Poppers referiert. Poppers Auseinandersetzung mit Hegels Rechts- und Geschichtsphilosophie ist ähnlich unhistorisch und undifferenziert wie diejenige mit Platon. K. relativiert ein wenig das Urteil Poppers, indem er W. A. Kaufmann mit seiner Kritik an Poppers Hegel-Deutung zur Sprache kommen läßt.

Nach der Auseinandersetzung Poppers mit Marx, die weniger heftig ausfällt als diejenige mit Platon und Hegel, geht K. abschließend auf den „Positivismusstreit" ein. Dabei schließt er sich der Position des kritischen Rationalismus an und wirft Adorno und Habermas Ignoranz und eine politisch-ideologische Instrumentalisierung der Soziologie vor: „Die Kritik der kritischen Theorie an den empirischen Wissenschaften und am kritischen Rationalismus mochte sich als unhaltbar erweisen und ihr geschichtsphilosophisches Denken mochte grundbegrifflich konfus sein. Solange beides zur ‚Legitimation' politischer Forderungen taugte und so die Chance ihrer Durchsetzung erhöhte, sahen die Anhänger der kritischen Theorie keinen Grund, ihre Position aufzugeben." (301/302) Ein unbefangener Leser könnte bei der Darstellung dieser Kontroverse nicht nur mehr Ausführlichkeit, sondern ebenfalls ein objektiveres Urteil wünschen.

Der abschließende dritte Teil setzt sich in drei Kap.n mit der Metaphysik Poppers auseinander: Zunächst geht K. knapp auf die Frage nach der Naturnotwendigkeit ein, um dann wesentlich ausführlicher die Kontroverse zwischen dem Determinismus und Indeterminismus sowie das Leib-Seele-Problem zu behandeln. Das systematische Zentrum der Popperschen Metaphysik ist seine Theorie der drei Welten. Die Welt-1 ist die Welt aller physischen Gegenstände und Zustände, die Welt-2 umfaßt alle subjektiven Bewußtseinszustände und die Welt-3 ist die Welt der objektiven Kulturprodukte. K. stellt mit Recht die Verwandtschaft der Welt-3 Poppers mit dem Platonischen und Hegelschen Idealismus heraus: „Welt 3 hat viel mit Platons Theorie der Ideen und daher auch mit Hegels Objektivem Geist zu tun, mehr noch mit Bolzanos Theorie des Reichs der Sätze an sich." (353)

Der Vf. geht mit diesem Theoriestück Poppers besonders kritisch um: es gelinge Popper nicht, überzeugend zu zeigen, daß die Entitäten der Welt-2 und der Welt-3 eine von der physischen Welt-1 unabhängige Existenz haben. K. resümiert die Drei-Welten-Theorie Poppers mit dem Satz: „Auch er (Popper) verteidigt hier nur überkommene Vorstellungen." (399) Auch wenn Poppers Versuch, neben der Welt der physischen Gegenstände eine Welt der mentalen Entitäten des subjektiven Bewußtseins und eine Welt der objektiven „Platonischen Ideen" einzuführen nicht überzeugen kann, so bleibt dennoch die Frage, ob eine starke Form von Ontologie nicht notwendig einen Platonismus voraussetzen muß. Jedenfalls gerät eine Position, die alles auf die Welt der physikalischen Gegenstände reduzieren möchte, in immense Begründungsprobleme. Denn ein empiristischer Naturalismus kann mit seinen methodischen Mitteln eine kontextunabhängige Ontologie der ethischen und ästhetischen Werte argumentativ nicht ausweisen. Ist eine Philosophie aber gerade an der Existenz solcher Werte interessiert, so wird sie nicht vorschnell die „überkommenen Vorstellungen" (399) suspendieren, sondern sich in einem noch viel affirmativeren Sinne als Popper an die „üppige(n) Ontologien" (361) der metaphysischen Tradition anlehnen.

Die hier stellenweise vorgetragene Kritik an K.s Studie sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß diese systematische Gesamtdarstellung der Philosophie Poppers ausgesprochen informativ und anregend ist. Der Leser wird nicht nur von einem Kenner in die Gedankenwelt Poppers kompetent eingeführt, sondern ebenfalls zu einer kritischen Auseinandersetzung mit dem kritischen Rationalisten eingeladen.

Münster Robert Jan Berg

Schwind, Georg: **Das Andere und das Unbedingte.** Anstöße von Maurice Blondel und Emmanuel Levinas für die gegenwärtige theologische Diskussion. – Regensburg: F. Pustet 2000. 353 S. (ratio fidei, 3), kt DM 78,00 ISBN: 3–7917–1695–6

Um dies gleich vorweg zu sagen: Die hier zu besprechende Arbeit ist in der Brillanz ihrer Analyse, in der Klarheit ihres Ausdrucks und in der Weite ihrer Bezüge schwer zu übertreffen. Sie zählt zu den besten Diss.en der vergangenen zehn Jahre. Wer sich mit den Grundlagen wissenschaftlicher Theologie beschäftigt, sollte dieses Werk lesen. In ihm werden Blondel und Levinas als zwei Denker vorgestellt, die – bei aller Verschiedenheit des Ansatzes und der Argumentation – dem poststrukturalistischen Postulat einer strikten Wahrung jeder Andersheit entsprechen, ohne die Reflexion auf das Unbedingte aus ihrer Philosophie auszuklammern.

Im ersten Kap. würdigt der Vf. das ethisch motivierte Anliegen der Poststrukturalisten Jean-Francois Lyotard, Michel Foucault und Jacques Derrida, den Relativismus der Gleichgültigkeit zu ersetzen durch einen „anderen Relativismus": nämlich durch die Bestimmung der Relativität als Differenz, näherhin durch die Entlarvung jedweder Sinnkonstruktion als ausgrenzende Konstruktion. Doch auch wenn man sich von einer oberflächlichen Gleichsetzung des Poststrukturalismus mit dem Relativismus der Gleichgültigkeit distanziert, stellt sich die Frage, warum die unbedingte Entschiedenheit für das jeweils Ausgeschlossene unbedingte Gültigkeit beanspruchen darf. Schwind sieht die notwendige Reflexion auf Gültigkeitskriterien von den poststrukturalistischen Denkern ebenso vernachlässigt wie schon von Heidegger oder Gadamer. Am Ende des einführenden Kap.s steht die Feststellung: „Das Aufdecken der Exklusionsmechanismen der verschiedenen Diskurse ist nur dann wirklich in der Lage, die radikale Andersheit zu wahren, wenn dieses unbedingte und uneinholbare Andere reflexiv als das zugrundeliegende Unbedingte ausgewiesen wird. Unterbleibt die Reflexion auf das Unbedingte, dann ist nicht ausgemacht, ob die Wahrung der Andersheit nicht doch nur ein Vorletztes ist, ob es sich nicht vielleicht doch nur um eine sehr subtile Verschleierung eines anderen Dogmas handelt. Nur wenn die Verwiesenheit auf das uneinholbar Andere als unhintergehbares Moment an der menschlichen Subjektivität selbst aufgewiesen werden kann, ist letztlich sicherzustellen, daß man nicht der Ideologie individueller Ungebundenheit verfällt." (48)

Angesichts dieses Befundes greift der Vf. zurück auf zwei Denker, die ganz unterschiedlich – der eine transzendentalphilosophisch, der andere in der Abweisung jeder Form von Subjektphilosophie – Unbedingtheit als Kategorie für die Philosophie retten wollen. Beide stehen jeweils für einen Grundsatz; und beide Grundsätze – so zeigt der Vf. – sind für das Christentum mit seinem Glauben an Christus als die unbedingte Wahrheit gleich wichtig. Der erste (an Blondel orientierte) Grundsatz lautet: „Ohne die Bestimmung der subjektiven Voraussetzungen einer Begegnung mit dem ‚ganz Anderen' kann nicht festgestellt werden, ob die mir im ‚ganz Anderen' begegnende Heteronomie gerechtfertigte oder ungerechtfertigte Ansprüche an mich stellt." (59) Und der zweite (an Levinas orientierte) Grundsatz heißt: „Ohne den Aufweis eines sinnlich geschichtlichen Ereignisses, welches als unumgehbare Bedingung der Ermöglichung von Humanität Unbedingtheitscharakter hat, (bleibt) immer die Gefahr bestehen, daß das Subjekt in seinem transzendentalen Ausgriff nicht auf das ‚ganz Andere' abzielt, sondern lediglich seinen eigenen Entwurf zum Unbedingten erklärt, was seinerseits eine totalitäre Vereinnahmung des Anderen zur Folge hätte" (59).

Die Blondel-Analyse (61–148) beginnt mit einer klaren Abgrenzung des poststrukturalistischen „Relativismus" von dem durch Blondel kritisierten „Dilettantismus". Der von Blondel gebrandmarkte Dilettantismus ist zugleich ein „nolo velle" (der Dilettant spricht: „Ich will nicht wollen") und ein „volo nolle" (der Dilettant spricht: „Ich will Nicht-Wollen"). Denn der Versuch, jeder Handlungsaufforderung auszuweichen oder dagegen aufzubegehren, offenbart den Willen zur unbedingten Unabhängigkeit. Und dieser Wille ist so etwas wie Autolatrie. Denn – so formuliert Blondel wörtlich – „nichts wollen heißt, sich jedem Objekt zu versagen, um sich ganz sich selbst vorzubehalten und sich jede Gabe, jede Hingabe und Selbstverleugnung zu verbieten" (81). Die Autolatrie des Dilettanten ist die vielleicht subtilste Art, sich gegenüber dem Fremden und Anderen zu immunisieren.

Wie der Vf. immer wieder betont, geht es Blondel nicht weniger als den Poststrukturalisten um die Wahrung der Andersheit des Anderen. Von daher unterscheidet er strikt zwischen Immanenz*lehre* und Immanenz*methode*. Erstere führt z. B. bei Aristoteles, Descartes, Spinoza, Kant, Fichte, Schelling oder Hegel zur Vereinnahmung des Anderen durch die Konstitutionsleistung der Vernunft. Dagegen impliziert der Begriff „Immanenzmethode" eine klare Unterscheidung zwischen der Art und Weise unseres Denkens und der diesem Denken gegenüber transzendent bleibenden Wirklichkeit.

Blondel will nicht nur zeigen, daß die Affirmation von etwas denknotwendig ist, sondern darüber hinaus erklären, warum zwischen allem, was unser Wollen erreicht (volonté voulue), und dem, was unser Wollen erstrebt (volonté voulante), ein von uns selbst unüberbrückbarer Abstand herrscht. Anders gesagt: Weil der Mensch von sich her nicht in der Lage ist, den Ausgleich der beiden Willen zu bewirken, ist die *volonté voulante* nicht nur Ausdruck meines innersten Wollens, sondern zugleich Ausdruck der Andersheit in mir. Von daher kann der Vf. resümieren: „Der innerste Kern der Selbsterfahrung des Menschen ist bei Blondel durchwirkt von einem uneinholbar Anderen, weshalb die Autonomie des Menschen niemals unter Umgehung dieses Anderen zu sich selbst kommen kann. (...) Für Blondel handelt es sich allerdings nicht um ein einfaches Umschlagen in Heteronomie, vielmehr wird das Denken, Wollen und Handeln im innersten Mark seiner unangetastet bleibenden Autonomie getroffen." (118f) Die vom einzelnen Menschen her unüberbrückbare Diastase zwischen *volonté voulante* und *volonté voulue* ist nicht gleichbedeutend mit der „schlechten Unendlichkeit" eines perennierenden Strebens, sondern bezeichnet ein prinzipiell Uneinholbares und in diesem Sinne ganz Anderes. Die *Idee* des Unendlichen zerstört nicht die *Andersheit* des Unendlichen. Vielmehr ist die *Idee* des Unendlichen als genuiner Akt des Denkens gleichsam eine Störung seiner Selbstgenügsamkeit, Hinweis auf Kompetenz und Beschränkung des Denkens zugleich, der Punkt, an dem das Denken über sich selbst hinausweist. Detailliert zeigt der Vf., wie der Begriff des Unendlichen in Blondels *Action* der „Ort" ist, an dem der Franzose die Kantsche Spaltung der Philosophie in eine theoretische und eine praktische überwindet. Denn die Idee des Unendlichen ist Ausdruck für die Selbsttranszendenz des Menschen in der Praxis des Wollens.

Ganz offensichtlich erkennt der Vf. in der Blondelschen Analyse des menschlichen Handelns einen Vorentwurf der Kringsschen Freiheitsanalyse. Er definiert Freiheit als die Idee eines unendlichen Vermögens und bemerkt: Wenn dieses unendliche Vermögen grundsätz-

lich nicht damit rechnen darf, in einem ihm Begegnenden einen ihm adäquaten „Gegenstand" zu erkennen, „dann befindet man sich in einer unausweichlich absurden Situation" (135). Eine auf Endliches als Endliches gerichtete Freiheit ist nicht bei sich selbst. Aber auch eine Freiheit, die sich mit ihrer formalen Unendlichkeit begnügen würde, wäre ein Selbstwiderspruch. Denn in dieser formalen Unendlichkeit liegt die Verwiesenheit auf das jedem endlichen Gehalt gegenüber ganz Andere. Blondel zeigt in immer neuen Anläufen, „daß eine richtig verstandene Autonomie *von sich her* die Übernahme von Heteronomie fordert, weil auf ihrem Grund und in der innersten Mitte ihrer eigenen Bewegung eine Andersheit anwesend ist" (137). Die Unendlichkeit tritt der Vernunft bzw. dem Wollen zwar als radikale Andersheit, also in der Gestalt reiner Heteronomie gegenüber, ist aber gleichzeitig eine intime Forderung der autonomen Vernunft selbst. Weil zur tiefsten Selbsterkenntnis des Subjekts dies gehört, „daß es sich nicht selbst genügt und deshalb über sich hinaussteigen muß" (139), kommt Blondel zu solch vordergründig paradoxen Formulierungen wie der, daß der Altruismus die Vollendung des Egoismus und nicht dessen Ersatz sei.

Unbeantwortet bleibt von der induktiv bzw. regressiv argumentierenden Phänomenologie der „action" die Frage nach dem Kriterium, an dem sich entscheidet, welche Forderung von außen (welche Art von Heteronomie) die Autonomie des Subjekts zum Ziel der eigenen Transzendenz führt.

Der Vf. beginnt seine Levinas-Analyse (149–236) mit der Feststellung, daß der Idee des Unendlichen auch bei ihm eine Schlüsselstellung zukommt. Für Blondel ist die Idee des Unendlichen als fundamentale Prägung der Vernunft die Spitze ihrer Autonomie, die sich dennoch der Beherrschbarkeit entzieht, sofern die Vernunft diese Idee nicht konstituiert, sondern sich als durch sie gegründet erfährt. Levinas hingegen konzentriert sich in seinen Analysen zur Idee des Unendlichen auf die phänomenologisch früher liegende Ebene der realen Begegnung mit einem radikal Anderen, von woher die Idee des Unendlichen als unbedingte Aufforderung nach Anerkennung dieser Andersheit erscheint. Blondel untersucht die transzendentalen Strukturen der menschlichen Subjektivität und kann so die Verwiesenheit des Menschen auf ein ihn Übersteigendes aufzeigen. Doch dieses Woraufhin kommt nur negativ zur Sprache. Diesem Mangel begegnet Levinas – nicht indem er wie die Poststrukturalisten gegen die Unbedingtheitskategorie polemisiert, sondern indem er das Antlitz des Anderen als ein Unbedingtes beschreibt, welches das auf Immanenz und Herrschaft fixierte Subjekt aufsprengt. Sorgfältig referiert der Vf. die Husserl- und Heideggerkritik seines Autors, um auf diese Weise zu verdeutlichen, daß Levinas, wenn er von der Idee des Unendlichen spricht, nicht den Husserlschen Universalhorizont des wahrnehmenden Subjekts und auch nicht das meint, was Heidegger als Verstehen bzw. als Vollzug der Existentialität der Existenz beschreibt. Der Transzendenz der Intentionalität stellt Levinas die Transzendenz der Sinnlichkeit gegenüber. Denn aus seiner Sicht ist das Ich in der Begegnung der Sinnlichkeit vom Anderen nicht durch die „Reflexionszeit" getrennt, sondern befindet sich mit ihm in unhintergehbarer Unmittelbarkeit. „Die Sinnlichkeit ist nicht vermittelnde Instanz des Anderen, sie ist unvordenkliches Beim-Anderen-Sein und in diesem Sinne Ethik" (191).

Der Vf. sieht im Werk von Levinas durchaus so etwas wie Erstphilosophie. Allerdings handelt es sich dabei „um eine Erste Philosophie, die sich fundamental von Entwürfen gleichen Namens unterscheidet" (192). Immerhin ist ihnen der Rekurs auf eine letzte, unhintergehbare Ebene gemeinsam. „Levinas' ganzes Denken geht von der tiefen eigenen Erfahrung aus, daß die menschliche Existenz einen Sinn hat. Es ist der großartige Versuch, diese Erfahrung zur Sprache zu bringen, ohne daß dabei der unumgreifbare Sinn verfehlt wird." (196) Doch die angebliche Evidenz unbedingten Sinns muß sich den Vorwurf des Intuitionismus gefallen lassen.

Der Vf. stellt der Levinasschen Behauptung, eine Reflexion auf die transzendentalen Voraussetzungen der ethischen Situation sei Rückfall in die Ontologie, das transzendentale Denken Blondels entgegen. Denn das von Blondel beschriebene Subjekt stellt sich keineswegs über den unbedingten Anspruch des Anderen; es konstituiert ihn nicht, noch entscheidet es über seine Geltung; vielmehr läßt es sich von ihm bestimmen bis in den innersten Kern seiner Autonomie. Mit seinem Lehrer Hansjürgen Verweyen unterscheidet der Vf. zwischen dem transzendental-*genetischen* Aufweis der Entstehung der Idee des Unendlichen und dem transzendental*logischen* Aufweis der Möglichkeit des einzelnen Subjekts, sich in der Anerkennung des ganz Anderen (des mit der Idee des Unendlichen Gegebenen) treu zu sein. Er unterstellt der Descartes-Interpretation von Levinas ein grundlegendes Mißverständnis. Denn mit der II. Meditation will Descartes gerade nicht sagen, daß das Cogito die Existenz des Unendlichen begründet, sondern umgekehrt: daß das Denken, welches das Unendliche denkt, sich gerade dadurch treu ist, daß es eine Wirklichkeit anerkennt, die ihm grundsätzlich entzogen ist. Anders ausgedrückt: „Das Denken, welches das Unendliche denkt, wahrt seine Autonomie, obwohl es sich in *ursprünglicher* Nichtübereinstimmung mit sich selbst befindet. Es befindet sich in dieser ursprünglichen Nichtübereinstimmung, weil es vom Unendlichen und uneinholbar Anderen ganz *unmittelbar* angegangen ist." (220)

Daß sich Blondel und Levinas trotz der besagten Differenzen in vielen Punkten sehr nahe sind, zeigt der Vf. auf eindrucksvolle Weise in den Kap.n VI (M. Blondel: Das dezentrierte Subjekt) und VII (E. Levinas: Das verwundbare Subjekt). Obwohl Blondel nur die beiden Möglichkeiten der Bejahung oder der Ablehnung des Unbedingten sieht und mithin die von Camus artikulierte Möglichkeit der Absurdität der Hinordnung des Handelns auf ein von diesem selbst unerreichbares Unbedingtes ausschließt, gelangt er doch zu einer ganz und gar antimetaphysischen Transzendentalphilosophie. Der vom Subjekt gesetzte Wille muß, um mit dem Willen des Unendlichen (des ganz Anderen) übereinzustimmen, sich ganz zurücknehmen. Insofern ist das, was Blondel Selbstverleugnung oder äußerste Passivität nennt, der Gipfel der Autonomie des Subjekts. Blondel geht so weit, eine Identität von Liebe und frei übernommenem Leid zu konstatieren, ohne sich je die Theodizeefrage nach dem Warum dieser Identität zu stellen.

Bis in die Terminologie entspricht diese Darstellung des Subjekts durch den Transzendentalphilosophen Maurice Blondel dem, was der jeglicher Transzendentalphilosophie abholde Emmanuel Levinas mit dem Begriff „Stellvertretung" (substitution) ausdrückt. Gemeint ist das Ich, das sich vom Antlitz des Anderen so unmittelbar „zur Geisel genommen" weiß, daß es sich zu seiner Verantwortung nicht entscheiden kann, sondern nichts mehr „für sich" außerhalb der es konstituierenden Verantwortung ist. Die Stellvertretung für den Anderen ist für Levinas keine Entfremdung, weil der Stellvertreter nur in der Inanspruchnahme durch den Anderen er selbst ist. Levinas spricht von „Rekurrenz", um das nicht-reflexive In-Beziehung-Sein in einen unmißverständlichen Begriff zu fassen. „Nur in seiner Leiblichkeit kann der Mensch in einer Beziehung stehen, die eine derart unbedingte Offenheit auf den anderen Menschen hin bedeutet, daß sie nicht auf eine Aktivität des Ich zurückzuführen ist, was letztlich nichts anderes hieße, als daß das Ich diese Offenheit auch eigenmächtig wieder zurücknehmen (...) könnte." (265) Der Leib ermöglicht der Subjektivität die unvordenkliche Passivität, von der Levinas mit ganz ähnlichen Worten wie Blondel spricht: „Selbstverleugnung", „Opfer", „Hingabe".

In seiner abschließenden Würdigung der beiden miteinander verglichenen Denker greift der Vf. zurück auf die schon vorher formulierten Anfragen. Setzt man mit Blondel voraus, daß das Subjekt in seinem innersten Kern auf ein uneinholbar Fremdes ausgerichtet ist, dann bleibt dennoch die Frage: „Wie kann ich erkennen, ob es sich bei dem jeweils unter den Bedingungen der endlichen Welt Begegnenden um das Unendliche handelt oder nicht?" (283) Oder anders formuliert: „Woran ist das Unendliche, das dem Subjekt nur in der Geschichte begegnen kann, das sich dem Subjekt also nur in der Gestalt des Endlichen zeigen kann, überhaupt erkennbar?" (284) Blondels Antwort kann nicht zufriedenstellen. Denn mit der Feststellung, daß das Subjekt dann ganz bei sich selbst ist, wenn es das ihm gegenüber ganz und gar Andere ganz und gar anerkennt, ist das Problem nicht gelöst, wie denn das Unendliche im Endlichen von Welt und Geschichte erkannt und also auch anerkannt zu werden vermag. Ein Vergleich Blondels mit Levinas zeigt: Endliches bzw. sinnlich Wahrnehmbares ist für Blondel nie von sich her Medium von unbedingtem Sinn. Stets entscheidet das einzelne Subjekt – z. B. auf Grund seines Gehorsams gegenüber der kirchlichen Autorität –, ob und warum ein Endliches Ort des Unendlichen ist. Demgegenüber betont Levinas, daß sinnlich Begegnendes von sich her (ohne Rekurs auf andere Kriterien) Ort des Unbedingten sein kann. Dennoch hängen die phänomenologischen Beobachtungen von Levinas in der Luft, wenn nicht transzendentalgenetisch wie transzendentallogisch erklärt wird, wie ein freies, autonomes Subjekt von einem geschichtlichen Geschehen her unbedingt in Anspruch genommen werden kann, ohne dabei seine Autonomie zu verlieren. Blondel zeigt nach Ansicht des Vf.s überzeugend, warum die Vernunft, die sich in ihrem Selbstvollzug auf eine uneinholbare Andersheit

verwiesen erfährt, diese Andersheit keineswegs vereinnahmt oder gar konstituiert. Innerhalb der jüngst ausgefochtenen Kontroverse zwischen Klaus Müller und Thomas Freyer schlägt sich Schwind eindeutig auf die Seite des Ersteren. Denn wenn Freyer mit Berufung auf Levinas meint, daß transzendentales Fragen immer transzendentalontologisch geprägt sei, dann hat er nicht nur Blondel, sondern aus der Sicht des Vf.s auch Henrich, Pröpper und Verweyen gründlich mißverstanden.

Am Schluß seiner Ausführungen läßt der Vf. durchblicken, daß er eine unbedingte Anerkennung der Andersheit des Anderen ohne Subjektreflexion für einen „philosophischen Suizid" (318) hält. Denn allein aufgrund phänomenologischer Beschreibung kann nicht ausgemacht werden, mit Hilfe welcher Kriterien das Bedeuten des sinnlich Begegnenden als Bedeuten des *Unbedingten* zu erkennen ist. Der Unbedingtheitscharakter des geschichtlich ergehenden Anspruchs – so sein Resümee – „kann allein über eine transzendental*logische* Deduktion ermittelt werden." (323)

Dem kann ich mich ohne Fußnote anschließen. Allerdings scheint mir doch bedenkenswert, daß Levinas das transzendentallogische Prius des Subjekts nicht leugnet, sondern sich nur gegen den Versuch wendet, dieses Prius als solches zu denken. Leider geht der Vf. nur den entsprechenden Reflexionen von Susanne Sandherr (*Die heimliche Geburt des Subjekts. Das Subjekt und sein Werden im Denken Emmanuel Levinas'*, Stuttgart 1998) nach, nicht aber den in diesem Punkt sehr viel differenzierteren Ausführungen der Diss. von Ulrich Dickmann (*Subjektivität als Verantwortung. Die Ambivalenz des Humanum bei Emmanuel Levinas und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie*, Tübingen 1999).

Auf den letzten Seiten deutet der Vf. die christologischen Konsequenzen seiner Untersuchung postulierend an. Er verweist auf die seit langem miteinander diskutierenden Positionen von Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper, ohne selbst in den Disput einzugreifen. Fragen deuten sich an: Ist das, was Pröpper als Entschluß der Freiheit zur Freiheit bezeichnet, identisch mit dem von Blondel beschriebenen Phänomen einer Autonomie, die sich in dem Maße realisiert, als sie die Andersheit des Anderen anerkennt? Kann ein Mensch sich selbst so zum Bild des Anderen machen, daß er als Bild des Unbedingten erkennbar wird? Ist die „schlechte Unendlichkeit" eines fortlaufenden Ikonoklasmus identisch mit der Abbildung des Unbedingten im Bedingten? Christologisch gewendet: Ist Jesus als wahrer Mensch erst da, wo er seine auf das Du des Vaters gerichtete Gestalt kreuzigen läßt, das Bild des Unbedingten im Bedingten?

Diese und ähnliche Fragen verstehen sich nicht als Kritik an der inhaltlich wie sprachlich vorbildlichen Untersuchung des Vf.s, sondern als Wunsch, er möge die weithin philosophischen Analysen seiner Diss. in einer Habil. christologisch rezipieren.

Bonn Karl-Heinz Menke

Theologie / Musik

Von Luther zu Bach. Bericht über die Tagung 22.–25. September 1996 in Eisenach, hg. v. Renate Steiger. – Sinzig: Studio 1999. 287 S., kt DM 68,00 ISBN: 3–89564–056–5

Das Gedenken an die 475. Wiederkehr des Todesjahres von Martin Luther war der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für theologische Bachforschung e.V. der Anlaß, 1996 in Eisenach eine Tagung unter dem Motto „Von Luther zu Bach" zu veranstalten. Der Tagungsbericht liegt, passend zum abgelaufenen Bachgedenkjahr, vor. (Im Anhang des Buches ist das gesamte Tagungsprogramm abgedruckt.) Neben den vielen unterschiedlich geschichteten Themen dieser Eisenacher Tagung fällt v. a. der fachübergreifende Austausch der Referate ins Gewicht. Zu Recht vermerkt die Hg.in im Vorwort, daß „die zahlreichen Beiträge sich zusammenfügen zu einer Einheit, einander voraussetzend, ergänzend und weiterführend, so daß (...) in sach- und quellenbezogener Interpretationsarbeit ein Erkenntnisfortschritt erzielt werden konnte bzgl. der reformatorischen Grundthemen und ihrer ästhetischen Vermittlung" (9). Unter diesen Voraussetzungen gehört der Bd zu den wichtigsten Veröffentlichungen der (kirchen-)musikalischen Praxis.

Der Reigen der Themen beginnt mit einem Aufsatz des Tübinger Systematikers und Lutherforschers Oswald Bayer über „das Wunder der Gottesgemeinschaft". Er untersucht darin das Motiv der „unio" bei Luther und im Luthertum Bachs. Ausgehend vom Freiheitstraktat Luthers (1520), aus dem er den zwölften Abschnitt zitiert, in dem Christus vorgestellt wird als Bräutigam der gläubigen Seele, mit der er sich verlobt „im Glauben, der Barmherzigkeit und Erbarmungen, in Gerechtigkeit und Gericht" (14), wird die Bedeutung der Ehemetapher herausgestellt, um dann der Frage nach Art und Reichweite der unio nachzugehen. In komplexer Weise kommt die unio Gottes mit den Menschen am Ende der Johannesapokalypse zum Ausdruck, in welcher der Seher das neue Jerusalem mit der geschmückten Braut, die ihrem Mann zugeführt wird, vergleicht. Bayers Hinweis, daß die Bilder dieses Buches von der Dogmatik wenig bedacht sind, dafür aber um so mehr von der bildenden Kunst und dem Kirchenlied, entspricht der Realität, wirft aber auch gleichzeitig ein bezeichnendes Licht auf die einseitige Begriffsfixierung der Forschung.

Der Hauptsatz der Uniolehre der altprotestantischen Dogmatik steht in den Versen der Johanneischen Abschiedsreden: „Wer mich liebt, der wird mein Wort halten (...)" (Joh 14,23). Diesen Satz hat Johann Sebastian Bach in seiner Pfingstkantate „Erschallet, ihr Lieder (...)" eindrucksvoll auskomponiert, ja, ihn „inszeniert". Das beweist der Vf. am ausgedruckten Text der Bachschen Kantate.

Johann Anselm Steiger erweitert den Blick und geht der „Ästhetik der Realpräsenz" in Abendmahl, Schöpfung, Emblematik und mystischer Union nach. Ausführlich breitet er Luthers Grundidee seiner Abendmahlslehre aus. Sie gilt ihm ebenfalls als Fundament für die leibliche Präsenz Christi in der Natur. Die Lehre von der Idiomenkommunikation ist der Grund dafür, daß Natur- und Abendmahlstheologie nicht zwei unverbunden nebeneinanderstehende Dinge sind, sondern Kommunikation miteinander findend zwei Aspekte ein und derselben Sache darstellen (26). Damit leitet der Vf. über zur „Weiterentwicklung der Ästhetik der Realpräsenz durch Luthers Erben", nämlich Philipp Nicolai, Johann Michael Dilherr, Johann Saubert, Peter Lossius und Valerius Herberger, um zusammenfassend zu resultieren, „daß es eine Theologie der Natur nur dann geben kann, wenn dieselbe auch in christologischer und sakramentstheologischer Hinsicht gründlich reflektiert ist" (41).

Die von Bayer eingangs erwähnte Kantate des pfingstlichen Werkes von Johann Sebastian Bach „Erschallet, ihr Lieder, erklinget, ihr Saiten" (BWV 172), ein Werk aus Bachs Weimarer Zeit, wird von Meinrad Walter auf ihre theologisch-musikalische Ausrichtung hin untersucht. Nach einer knappen Zusammenfassung über Luthers ausgewiesen positives Verhältnis zur Musik macht er das Dictum „Die Noten machen den Text lebendig" wahr. Kein Komponist hat diesen Grundsatz mit so vielfältiger Kreativität ausgeführt wie Johann Sebastian Bach. Er, der sich jeweils auch mit der theologischen Grundfrage seiner Kompositionen gründlich befaßte, wußte sehr wohl, diese auch in Töne zu bringen. Walter beweist, daß die Musik den Text unmittelbar ausführt, um ihn dann in aller inhaltlichen Konsequenz auszudeuten. In einem analytischen Durchgang durch das Werk (vervollständigt durch Notenbeispiele der Partitur) erläutert er „Wort und Ton in ihrem Zusammenspiel" und fragt dabei nach musikalischen Artikulationsmöglichkeiten in Bachs lutherisch akzentuierter Mystik. Bachs Musik eröffnet sich als Sprache des Glaubens, ist Predigt in Tönen und auskomponiertes Gebet. In der Zusammenfassung kommt Walter zu einem sich aus dem Aufbau der Werkinterpretation zwingend ergebenden Schlußsatz: „Es ist unabdingbar, daß Kirchenmusiker über die theologische und auch die seelsorgliche Bedeutung ihres Tuns im Klaren sind; und daß Theologen sich – ähnlich wie Augustinus und wie Luther – auch auf die Musik verstehen" (65).

„Man muß die (Heilige) Schrift reden lassen, wie ihr der Schnabel gewachsen ist", ist das Fazit des kurzweiligen Traktats von Lothar Steiger. Eine höchst vergnügliche Abhandlung über Luthers Bibeldeutsch und über seine „unverständigen Revisoren in der Gegenwart". Eine „Stimme" der Heimat macht er im „und" der Lutherübersetzung aus, nennt das Bibeldeutsch Luthers „die Stimme des Freundes" und hält ihr das schlechte Schriftdeutsch der nachfolgenden Übersetzungen entgegen, das für den Vf. (und viele andere) kein Bibeldeutsch mehr ist.

Für den 20. Sonntag nach Trinitatis sind von Bach drei Kantaten überliefert. Die Texte, die der Komponist jeweils auswählt, beleuchten unterschiedliche Aspekte des Tagesevangeliums, in dem von den zur Hochzeit geladenen Gästen die Rede ist. Vermählung zwischen Braut und Bräutigam, Bachs Brautmystik in den Kantanten zu diesem Sonntag. Renate Steiger legt ihrem Vortrag zwei Quellen zugrunde: Luthers Auslegung von der königlichen Hochzeit und den Bibelkommentar des Johann Olearius, der sich auch in Bachs Besitz befand. Eben dieser Kommentar galt den Kantatendichtern oft und gern als Handreichung und als Einfallslieferant für entsprechende Verse und Zeilen. Salomon Franks Text zu Bachs Kantate BWV 12 ist ein eindeutiges Zeugnis dafür. In vergleichenden und ausgedeuteten Passagen erhellt das die Vf. In einem zweiten Teil überträgt sie das aus dem Textvergleich gewonnene Resümee auf die Musik Bachs (auf die erste und dritte Kantate im einzelnen, auf die mittlere, die dem Aufsatz die Überschrift gab „Schmücke dich o liebe Seele", in einer knappen, aber klaren Übersicht). Sie entdeckt in der Musik Parallelen zur Auslegung des Textes. Sie erklärt ausführlich und im Detail genau, wie Bachs Kompositionen („ein Bedeuten, ein Hinweisen-auf") zu eigener ästhetischer Qualität und unmittelbar musikalischen Sprache wird.

Auf eine Ungenauigkeit sei hingewiesen: S. 73 vermerkt als Erstaufführung der Kantate BWV 49 den 2. November; S. 99 das korrekte Datum, nämlich den 3. November 1726.

Eine nicht nur für diese Kantate gültige Feststellung Steigers ist: „Die Einheit der thematischen Substanz ist ein bewußtes Gestaltungsmittel Bachs zur musikalischen Realisierung der unio" (100). Diese Einsicht schließt der Auslegung Tore auf, engt die praktische Interpretation aber eher ein. Inhaltlich und in der Ausführlichkeit kommt diesem Artikel zentrale Bedeutung im Buch zu, zeigt er doch wichtige Richtungen in der Interpretation Bachscher

Werke in der Ausrichtung auf Luther hin auf; Beobachtungen, die die theologisch motivierte musikalische Substanz der Bachschen Werke erkennen und erklären. Die Texte der drei Kantaten mit Verweisen auf vorherstehende Erklärungen und mit Hinweisen auf (biblische) Quellen vervollkommnen diese Arbeit.

„Ich wolt heute gerne eine deutsche Messe haben ... Es mus beide text und noten, accent weise und geperde aus rechter mutter sprach und stimme komen, sonst ists alles ein nachomen, wie die äffen thun," schreibt Luther. Im Jahre 1525 veröffentlichte er seine „Deutsche Messe". Robin A. Leaver geht in seinem Vortrag (in englischer Sprache) auf die gedankliche Konsequenz im Bemühen Luthers, eine deutschsprachige Messe zu finden, ein und schlägt einen Bogen zur heutigen Gottesdienstgestaltung. Ebenso greift er auf Luthers Hymnen und auf seine durch Psalmen gefestigten Katechismuslieder zurück. Diese wird dann später Bach in seinen „Klavierübungen III" aufgreifen, sie in höchste kompositorische Bereiche heben und ihnen tiefgläubigen, heute zum Teil noch nicht deutbaren, Ausdruck verleihen.

Der Barockzeit erscheinen die Kirchentonarten der Renaissancemusik als veraltet und überflüssig. Nur Bach könnte darin eine Ausnahme bilden. Don O. Franklin von der University of Pittsburgh sucht unter der Überschrift „Vom alten zum neuen Adam" Antwort auf die Frage zu finden, warum Bach sich in seiner Kantate Nr. 38 „Aus tiefer Not" so eng an den überlieferten Modus der phrygischen Tonart und an Luthers Melodiefassung hält. Er zeigt Wege auf, die aus der Struktur der Kantate den theologischen Fortgang beweisen. Anhand Luthers Psalmenkommentars veranschaulicht er z.B. die inhaltliche Bedeutung der Gegenüberstellung von phrygischer Kirchentonart (als Ausdruck des Leidens) und moderner Tonart (als Ausdruck des Trostes). „Es ist die von Luther so eindringlich beschworene ‚Hoffnung und Verzweiflung in einander', die in Bachs Musik ihren Ausdruck findet" (138).

Hermann Jung nimmt den lutherischen Adventschoral „Nun komm der Heiden Heiland" zum Ausgangspunkt. Im einleitenden Abschnitt belegt er die Kontinuität sowie die Totalität von Musik und Musikanschauung in entsprechenden Luther- und Bachworten. „Gottes Wort will gepredigt und gesungen sein", ist ein gern gebrauchtes Lutherzitat. Das die Liturgie feierlich überhöhende Singen und Musizieren, vorgeprägt im Gregorianischen Choral der katholischen Kirche, gewinnt unter Luther eine neue Dimension. Er selbst ist sichernder Garant, denn er ist Übersetzer, Bearbeiter und Komponist in eins. Manche der auch heute noch gesungenen Lieder überträgt er aus dem Lateinischen ins Deutsche und gleicht die Melodie aus der mittelalterlich Gregorianischen Fassung dem neuen Musikempfinden an. Dazu gehört auch der Hymnus „Veni redemptor gentium", den Luther mit den Worten überträgt „Nun komm der Heiden Heiland". Bachs Verdienst ist es, diese Melodie sowie andere Lutherlieder vokal und instrumental vielschichtig und vieldeutig übertragen zu haben. Alle Orgelbearbeitungen dieser Adventsmelodie und die drei den Choral verarbeitenden Kantaten stellt der Vf. vor und zeigt daran die Polarität von Advent/Weihnachten und Passion, von Krippe und Kreuz im Denken und Komponieren Bachs auf.

Scheinbar unterbrochen wird der thematische Reigen mit einer Untersuchung zum Schaffen des Michael Praetorius. Das Themen-Verbindende ist das evangelische Kirchenlied und seine gottesdienstliche Bestimmung. Der Vf. fragt nach Beziehungen zwischen Praetorius und Luther und erwägt mögliche Auswirkungen und Einflüsse auf Bachs Werke (Bach wird 66 Jahre nach Praetorius Tod geboren). Nach einem Exkurs über das evangelische Kirchenlied und den rund 700 Bearbeitungen Praetorius' erörtert der Vf. Helmut Lauterwasser, die (geringen) Gemeinsamkeiten in den Werken der beiden deutschen Komponisten.

Ulrich Meiers Anregungen (er nennt sie „Versuche") für die heutige Evangelienmusik sind aus der Praxis genommen und für die Praxis geschrieben. Texte aus Bachs Kantaten werden zur heutigen Verkündigungspraxis in Verbindung gebracht. Die Übertragbarkeit dieser Vorschläge macht den besonderen Wert dieser Abhandlung aus.

Mit dem „Luthertum und Judentum" befassen sich zwei bedeutsame Artikel von Niels Back. Im ersten stellte er Johann Gerhards geistige Affinität zur jüdischen Schriftauslegung, dargestellt am Kommentar zum Hohen Lied, Jena, 1631, vor. Den zweiten Vortrag, der ursprünglich nicht für diese Veröffentlichung gedacht war, sie aber kompetent vervollständigt, hielt der Vf. nicht auf der Eisenacher Tagung, sondern erst 1998 als Antwort auf die anbrechende Diskussion um antijudäische Tendenzen in der Bachschen Johannespassion. Das Thema: „Johann Sebastian Bach – ein gewaltiger Gestalter lutherischer Judenproblematik?". Back weist darauf hin, daß der antijudaistische Topos des Christenmordes bei Luther keine Rolle spielt, sondern von ihm sogar als theologisch unangemessen zurückgewiesen wird. In bezug auf Johann Sebastian Bach kommt er zum Ergebnis: „Die Ambivalenz der Stellung Bachs zu den Juden bleibt allerdings bestehen. Zu ihr tritt die völlig veränderte Sensibilität aufgrund der Schoah."

Selbst ein Artikel über die Anfänge der Hamburgischen Oper (sie wurde am 12. Januar 1678 eröffnet) „Von der Moralität des Nichtmoralischen" von Markus Vinzent liegt auf der Wegstrecke von Luther zu Bach. Die Oper am Hamburger Gänsemarkt war die erste Oper, die nicht Adelshöfen zugeordnet war, sondern dem allgemeinen Publikum Zugang bot. Am Beispiel der Oper wird das Verhältnis von weltlicher zu liturgischer Musik beleuchtet. Operngegner konnten sich in ihrem abwertenden Urteil auf Luther berufen. Und sie taten das um so mehr, als namhafte Theologen und Musiker für Opernbühne und Kirchengemeinden gleichzeitig arbeiteten (z.B. Reinhard Kaiser, der vom Jahre 1697 an seine Kraft der Hamburger Oper und zugleich der Kirchenmusik widmete). Und auch Johann Sebastian Bach geriet mit seinen Kantaten und Passionen besonders in Leipzig unter Beschuß derselben Kritikaster, die seine Musik als „opernhaft" ablehnten.

Abgeschlossen wird der inhaltsschwere Bd mit dem Abschnitt „Trost im Sterben, Zeugnisse lutherischer Ars moriendi und Sterbeseelsorge". Matthias Richter schreibt über das „Trostbuch in den Anfechtungen des Todes" („Enchiridion consolatorium") von Johann Gerhard, von dessen theologischen Einflüssen schon an anderer Stelle in diesem Buch geschrieben wurde. Der Vf. nimmt die einzelnen consolationes in den Blick, zitiert ausführlich und stellt sie in den Kontext des Lebens von Johann Gerhard.

Ingeborg Stein unternimmt den Versuch, den Text der musikalischen Exequien (SWV 279–281) von Heinrich Schütz auf seine Entstehung und Bedeutung hin zu untersuchen. Seit kurzer Zeit ist der Wissenschaft der Zugang zur Gruft der Geraer Johanniskirche wieder möglich, so daß erst jetzt Beweise gesammelt und mit früheren Erkenntnissen, die mit dem Sarkophag des Heinrich Posthumus Reuß, zu dessen Beerdigung Schütz sein Werk schrieb, in Verbindung stehen, verglichen werden können. Stein weist hin auf die fehlenden Textglieder der Reußschen Vorlage im Vergleich zu den von Schütz vertonten Versen und Sprüchen. Sie zieht dabei den Schluß, daß Veränderungen zwischen Konzept und Ausführung wohl kaum ohne Wissen des Autors hätten erfolgen können (248). Schütz' Komposition erhält in dieser Auswertung eine greifbare Tiefe und offenbart ihren kosmologischen Charakter (253).

Wie sehr Wissenschaft die Praxis zu beeinflussen hat, kommt im abschließenden Artikel zum Ausdruck. Martin-Christian Mautner, „Pfarrer einer Kleinstadtgemeinde" – wie er mit gewissem Stolz bemerkt –, gibt Anmerkungen zur „Sterbekunst" in Johann Sebastian Bachs Kantate BWV 161 (Komm du süße Todesstunde). Zugrunde liegt seine 1994 abgeschlossene Diss. zum gleichem Thema. Das Mittelalter und noch die frühe Neuzeit kannte die christliche Ars Moriendi, die zugleich eine Ars Vivendi ist (262). Bachs Musik bietet die Möglichkeit, trotz anderer zeitgeschichtlicher Entwicklungen uns wieder dem Gedanken des Todes im Sinne der Ars Moriendi zu nähern. In seiner Todeskantate geht es um die Zurüstung der Seele angesichts des Todes. Der Vf. beweist, daß die Kantate den Evangelien- und Predigttext stützt und ausdeutet. Auf diesen „pädagogischen Aspekt" von Musik im Gottesdienst macht der Artikel aufmerksam.

Das Buch ist für den musikalisch vorgebildeten Laien lesenswert. Es vermittelt einen schlüssigen Überblick über das Thema. Die Artikel sind prägnant entfaltet und enthalten eine Fülle von Informationen über Entstehung und Entwicklung der Komposition und deren Grundlagen bei Johann Sebastian Bach. Informativ, auch im Detail, beschreiben die Referenten die Themen kompakt und anschaulich.

Münster Heinz-Gert Freimuth

Walter, Meinrad: **Erschallet, ihr Lieder, erklinget ihr Saiten!** Johann Sebastian Bachs Musik im Jahreskreis. – Zürich / Düsseldorf: Benziger 1999. 243 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3–545–20200–3

Am Ende des Bach-Gedenkjahres 2000 fragt man, was wohl aus der großen Flut der Bachbücher bleiben wird. Was trägt über den Jubel hinaus, was liest der Zeitgenosse auch noch Jahre später, was ist für die Zeit und nicht nur für den Tag geschrieben?

Es werden das nicht die Bücher sein, die einzig dem großen Komponisten huldigen oder seine Lebensdaten und seine Biographie zum xten-Mal ausbreiten, sondern die Bücher, die das Hören seiner Musik intensivieren, Bücher, die den Komponisten in seinen Kompositionen näher bringen, die seine Werke erläutern, erklären, verdeutlichen, entschlüsseln.

Zu diesen Veröffentlichungen zählt m. E. auch Meinrad Walters Buch. Der Vf. stellt Bachs Musik in den Rhythmus des Kirchenjahres. Die großen Festzeiten, für jedermann noch nachvollziehbar, sei er nun kirchennah oder kirchenfern, bilden den Rahmen für die Einordnung und die Auswahl der großen Chorwerke des bedeutenden Leipziger Komponisten. Neben der äußeren Form der Einordnung durch das Kirchenjahr steht die innere Ausrichtung, nämlich die in den geprägten Zeiten und Festen zur Sprache kommenden menschlichen Grundthemen und Glaubenswerte.

Die Beiträge dieses Besuches sind einzeln an anderen Orten bereits publiziert worden. Hier sind sie neu und überarbeitet zusammengefaßt. Das Buch ist (und bleibt) für den musikalisch interessierten Laien eine Fundgrube an Informationen, ein Kompendium von Musikdeutungen Bachscher Musik. Voraussetzung ist einzig die Bereitschaft, in die Tiefe der musikalischen Sprache Bachs einzusteigen und sich (an Hand des beigefügten Notentextes) die Erläuterungen anzueignen und sie nach-zuhören. Daß der Vf. sich in der Deutung der Musik zurückhält, einzig auf das zu Hörende verweist, und die Partitur zum Zeugen seiner Aussage macht, ist ein großer Vorteil. Denn letztlich ist der Hörer gefordert, das zu Hörende im Verbund mit dem Nachgewiesenen in sich nachwirken und sich (für) den Glauben erschließen zu lassen.

Denn die Musik, die Bach schreibt, ist Sprache des Glaubens, ist tönendes Glaubenszeugnis. (Vom gleichen Vf. gibt es Studien zum Geistlichen Vokalwerk Johann Sebastian Bachs unter dem Titel *„Musik – Sprache des Glaubens"*; Frankfurt 1994.)

Für den Advent, „die Zeit zwischen Warten und Kommen, Hoffnung und Erfüllung" steht die Kantate: „Nun komm der Heiden Heiland" (BWV 61), die Bach in seiner Weimarer Zeit (1714) geschrieben hat. W.s Sprache erschließt die Musik bei klarer Konzeption mit verständlichen Worten.

Bachs meistgehörte Musik, das „Weihnachtsoratorium", steht für das Fest der Geburt des Herrn. Drei Zugänge zum Werk schlägt der Autor vor: 1. Bachs Oratorium als belehrende Musik, d.h. als Lehren des Lebens im Lichte des Glaubens (49). 2. Bachs Oratorium als bewegende Musik, meint, die Gefühle in uns in Bewegung zu bringen und 3. Bachs Oratorium als freudige Musik: Freude in Schönheit, Proportionalität, in Figuren und Affekten.

Beide großen Passionen, die des Johannes und des Matthäus, erläutert W. ausführlich. Er tut das zunächst in der zusammenfassenden Gesamterklärung, um dann an einzelnen Abschnitten Bachs Kompositionsabsichten genauer „unter die Lupe" zu nehmen. In der Johannespassion sind das die Todesstunde Jesu und die Arie „Ich folge dir gleichfalls". W. ordnet Text, Musik und Kompositionsanlaß immer wieder in den großen liturgischen Zusammenhang des Kirchenjahres und in den Ort des Glaubens ein, um so die Großartigkeit der Bachschen Verkündigung im Hörer zu vertiefen und zu verbreitern. Er fragt, mit dem Wissen (besser Nichtwissen!) der Laien rechnend, warum ist die Arie ein Gebet? (93ff) Antwort mit Erläuterungen: Sie ist ein Glaubensakt. In der Erklärung zur Matthäuspassion weist er auf den wohl wichtigsten Beweggrund der Komposition hin: er vermerkt, der Dialog zwischen Hörer und Komposition geschieht nicht *im* Werk, „sondern, die Hörer einbeziehend, *mit* dem Werk" (109). In einem Exkurs nimmt der Vf. Stellung zu den Antijudaismen in der Bachschen Musik.

Für den Jubilate-Sonntag (3. Sonntag nach Ostern) schrieb Bach die Kantate „Weinen, Klagen, Sorgen, Zagen". Die Deutung, die W. dieser Kantate gibt, orientiert sich zunächst an der Spannung des Kantatentextes zum Sonntagsevangelium, dann aber lotet er mit genauer musikalischer Kenntnis ebenso die Bachsche Musik aus. Höchst lesenswert sind seine Ausdeutungen zum Alt-Rezitativ „Wir müssen durch viel Trübsal (...)" (125ff). Zur Ergänzung zwei Hinweise: Bach benutzt im Rezitativ alle zwölf Töne der Tonart, schreibt quasi eine Zwölf-Tonmusik, hinweisend auf die „Trübsal" dieser Welt. Die Anzahl der Takte ist ein verschlüsseltes Zahlensymbol.

Die Kantate (BWV 127) steht für das Pfingstfest, ihr ist der Titel des Buches entnommen: *„Erschallet, ihr Lieder, erklinget ihr Saiten"*. Bach erscheint hier zunächst als Illustrator des Wortes, mehr aber dann auch als Interpret der hinter dem Wort aufscheinenden Gläubigkeit.

„Sterben, Tod und Vollendung" ist ein weiterer Buchabschnitt überschrieben. Als Vertreter der Dialogkantate beschreibt W. Bachs Ewigkeitskantate (BWV 60). Nach einer Gegenüberstellung der die Kantate umrahmenden Choräle wird der musikalisch inhaltliche Gang der Komposition beschrieben (mit eingestreuten Notenbeispielen). Als Erweiterung zur Musik steht ein kurzer Hinweis auf Kokoschkas Lithographie (abgebildet) sowie Verweise auf entsprechende Musikzitate bei Alban Bergs Violinkonzert und Bernd Alois Zimmermanns „Ekklesiastischer Aktion".

Wieder stellt sich der Autor auf die Seite des Lesers, wenn er mit ihm nach soviel Bachscher „Verkündigungs-Arbeit" fragt: Ist Bach ein heutiger Seelsorger? Acht bedenkenswerte Antworten gibt er.

Für die musikalisch ausdeutende Mystik steht Bachs Kantate „Wachet auf, ruft uns die Stimme" (BWV 140), fälschlicherweise oft als Adventskantate aufgeführt. Bach schrieb sie für den letzten Sonntag im Kirchenjahr, nicht für die Adventszeit.

In einem kurzen Epilog, auf wenige Seiten begrenzt, geht W. auf Bachs h-Moll-Messe ein. Ein viel zu kurz geratener Artikel, der in keiner Weise der Bedeutung der Komposition entspricht und im Verhältnis zu den übrigen Erklärungen wegen seiner äußeren Begrenzung (der Artikel ist für ein Programmbuch geschrieben) weit hinter den Möglichkeiten des Autors zurückbleibt.

Das Buch ist eine große Hilfe für das Verständnis der Bachschen Werke. Denn sie bedürfen der Erklärung, und das um so mehr, wenn man sie als „zeugnishafte Sprache des Glaubens in Wort und Tun" begreift.

Münster Heinz-Gert Freimuth

Zöller, Christa: **Rockmusik als jugendliche Weltanschauung und Mythologie.** – Münster: Lit-Verlag 2000. 224 S. (Religion und Biographie, 2), brosch. DM 39,80 ISBN: 3–8258–4517–6

Christa Zöller unternimmt den gelungenen Versuch, Rockmusik als jugendliche Weltanschauung und Mythologie zu beschreiben.

Dazu untersucht sie zu Beginn kritisch den Begriff „Jugend", der in der Folge, v.a. unter Berücksichtigung unterschiedlicher sozialer Strukturen und materieller Lebensbedingungen, weit gefaßt wird. Weltanschauliche Elemente der Pop- und Rockmusik hält die Vf.in dabei für prägende Erscheinungsformen jugendlicher Identitätsbildung, so daß sie der grundlegenden Frage nachgeht, auf welche Weise Identität überhaupt erworben wird. Dabei werden unterschiedliche entwicklungspsychologische Ansätze dargestellt, die deutlich unterscheidbaren Erscheinungsformen der Jugend als jugendliche Subkulturen gefaßt. Ausdrücklich verweist die Vf.in darauf, daß es keine einheitliche Jugendkultur gebe, sondern daß bzgl. der „Einstellungen, Lebensformen und Art und Intensität der Zugehörigkeit" Binnendifferenzierungen notwendig seien (nach Baacke). Die Medien werden als „Trägerelemente" gesehen, die die Voraussetzung für die Internationalität von Subkulturen, ja sogar deren Entstehung ermöglichen. Konsequent definiert die Vf.in daher diese Subkulturen für den Freizeitbereich Jugendlicher, wobei sie ausdrücklich die Bereiche „Mode, Konsum, Medien, Pop und Rock sowie die Schaffung eigener sozialer Treffpunkte" benennt. Beinahe zwangsläufig ergibt sich daraus als neuer Aspekt, daß sich – trotz der Notwendigkeit der Differenzierung – eine eigene Weltanschauung Jugendlicher entwickelt. Insofern werden die Jugendkulturen als generelle kulturelle Gegenbewegung bei der Suche nach einer eigenen Identität verstanden.

Die Frage nach den Werten und Einstellungen Jugendlicher, die sich innerhalb von Jugendkulturen vollziehen, wird im zweiten Abschnitt der Veröffentlichung ausführlich behandelt. Die Rolle der Religion in diesem Zusammenhang und ihr geglaubter Stellenwert im Leben Jugendlicher wird durch die Aufarbeitung bekannter Studien (Dieter Baacke, Heiner Barz u.a.) geleistet. Dabei benennt die Vf.in Gründe für einen allgemeinen gesellschaftlichen Wertewandel, seine Konsequenzen für die Jugend, die anhand verschiedener Jugendszenen dargestellt wird. Formen jugendlicher Religiosität werden der Studie von Heiner Barz (*Religion ohne Institution*) aus dem Jahr 1992 entnommen, der ein weiter Religionsbegriff zugrunde liegt.

In ähnlicher Weise, wie tradierte Religion und Religiosität bei Jugendlichen an Bedeutung verlieren, gewinnen neue Wege der Religiosität bei Jugendlichen an Attraktivität und Interesse. Okkultismus / Satanismus, New Age und Esoterik werden in einem weiteren Abschnitt der Arbeit definiert und bzgl. ihres Stellenwertes bei Jugendlichen befragt.

Der zweite Teil der Arbeit beschäftigt sich mit der Bedeutung weltanschaulicher Elemente in der Musik und kennzeichnet Musik als ästhetischen Heilsweg. Um den Mythos der Musik zu verdeutlichen, setzt die Vf.in im Mittelalter (Gregorianische Choräle) an und beschreibt Stellenwert, Wirkungsweise und Bedeutung der Musik aus historischer Sicht bis in die Neuzeit hinein. Hierbei komme der Musik des 19. Jh.s bis zu Richard Wagner der Rang einer Kunstreligion zu. Z. weist dabei nach, daß (Instrumental-)Musik im 19. Jh. „das Anteilhaben menschlicher Gefühle an einem metaphysischen Kosmos" bedeutet, indem sie die Mythostheorie Richard Wagners, ihre philosophischen Grundlagen bei Feuerbach und Schopenhauer sowie den Versuch der Vereinigung sämtlicher Künste zu einem Gesamtkunstwerk nach dem russischen Komponisten Alexander Skrjabin darstellt.

In einem dritten Teil der Veröffentlichung werden die aus dem zweiten Teil gewonnenen Erkenntnisse auf die moderne Rockmusik übertragen. Besonders die Rave-Parties bieten danach eine Entsprechung. Ilse Kögler (*Die Sehnsucht nach mehr,* 1994) folgend stellt die Vf.in daraufhin die Geschichte der Rockmusik sowie ihre unterschiedlichen Ausprägungen (Spiritual, Gospel, Blues, Rhythm & Blues, Soul, Folk, Country und Heavy Metal) dar. Besonderes Gewicht erhalten die Bewegung der Hippies im Rahmen der Flower-Power v.a. in den USA zum Ende der 60er Jahre sowie Erscheinungsformen des Satanismus in der Rockmusik, der seinerseits auf Aleister Crowley zurückgeht und eine entsprechende Ausprägung eben in den sich differenzierenden Formen des Heavy Metal finde.

Da moderne Techno-Musik ohne die Hilfe von Computern nicht möglich wäre, von Mitgliedern der Gruppe Kraftwerk auch explizit ein Austausch zwischen „Musiker" und Maschine formuliert wird, werde der Techno durch Wissenschaftsglauben „und damit neomythisch" geprägt. Daß in der Rockmusik daher eine Mythenbildung betrieben werde, belegt die Vf.in anhand einer Analyse des Videoclips „God is a DJ" der Gruppe Faithless.

V. a. in den ersten zwei Teilen liefert das Buch einen guten Überblick über gängige Einschätzungen dessen, was „Jugend" heute ausmacht und welchen Rezeptionsmechanismen und theoretischen Strukturen Musik in den letzten rund 1000 Jahren unterworfen war.

Die Einschätzung und Bewertung des dritten Teils, in dem es explizit um (Pop- und) Rockmusik geht, folgt unkritisch traditionellen theologischen Interpretationen und vorschnellen Urteilen, die über eine Reihe von Indizien zu einem Gesamtbild führen, das mittlerweile selbst auf höchster kirchlicher Ebene (vgl. den Auftritt Bob Dylans vor dem Papst beim eucharistischen italienischen Kongreß 1997) revidiert wurde und zumindest Anfragen notwendig werden läßt.

So macht der Bereich der verschiedenen Ausprägungen des Heavy Metal lediglich einen sehr kleinen Teil der Rockmusik aus, derjenige Bereich, der satanische oder blasphemische Texte enthält, ist verschwindend gering. Daß es von Skandinavien und den USA kommend ein Gegengewicht, nämlich den sog. „White Metal" gibt, der nicht nur explizit christliche (oder zumindest „positiv-religiöse") Botschaften enthält, sondern auch quantitativ größer ist als der „satanische Bereich", wird in der vorliegenden Arbeit völlig ausgespart; von der Mehrzahl der Heavy-Metal-Musiker, die in ihre Texten keinerlei (neo-)religiöse Aussagen machen ganz zu schweigen.

Gerade zum Ende der 60er Jahre wird Musik zu einem Sprachrohr gegen das Establishment (vgl. Woodstock-Festival u.a.). Satanismus in der Rockmusik kann unter dieser Rücksicht als reflexartiger Gegenpol gegen die Kirchen betrachtet werden, die ihrerseits von vielen Ju-

gendlichen jener Zeit als zum System gehörend bewertet wurden. Genau dies legt die im anderen Zusammenhang gemachte Äußerung Z.s, daß Jugendkulturen Gegenkulturen zur Gesellschaft sind, nahe, ohne es bzgl. des Satanismus in der Rockmusik zu überprüfen. Nicht hinterfragt bleibt auch, inwieweit eine „Anti-Haltung zur Gesellschaft", die durch die Einschätzung Jugendlicher im Buch sogar explizit nahegelegt wird, zu einer Profilbildung führt, d. h. inwieweit nicht Satanismus u. a. lediglich eine Masche, ein Showelement sind, um mit diesem „Anderssein" ein bestimmtes Klientel an sich zu binden und damit nach einfachen Gesetzen des Marktes (finanziell) erfolgreich zu sein. Ähnliches zieht sich durch die gesamte Rockgeschichte bis heute (vgl. Eminem mit Äußerungen am Rande der Volksverhetzung).

Weiterhin erscheint es zumindest ebenso fragwürdig, die Rolling Stones als Beleg für Satanismus in der Rockmusik heranzuziehen, selbst wenn es – richtig dargestellt – in der Vergangenheit der Band Anklänge an den Satanismus gegeben hat. Mit gleicher Berechtigung müßte diese Band nach dem Album „Bridges to Babylon" (1997) dann als Protagonist „babylonisch-persischer Kulte durchsetzt mit christlichem Verständnis" bewertet werden, einmal ganz davon abgesehen, daß die „dienstälteste Rockband der Welt" (Branchenjargon) mittlerweile aus nahezu sechzigjährigen Musikern (Mick Jagger: Jahrgang 1943) besteht und wohl eher von den Eltern heutiger Jugendlicher rezipiert wird.

Einer ähnlichen Fehleinschätzung unterliegt die Gruppe Kraftwerk, die ursprünglich mit reiner Experimentalmusik begann. Titel wie „Klingklang", „Stratovarius" oder „Ruckzuck" aus der Frühzeit bzw. „Autobahn" (das erfolgreichste Album, immerhin aber auch schon von 1974, zum Jahreswechsel 2000 / 2001 als eines der „wichtigsten" Alben des letzten Jh.s gekürt), „Trans-Europa-Expreß" oder „Roboter" aus kommerzielleren Zeiten stehen kaum für „Wissenschaftsgläubigkeit", erst recht nicht für Neomythizismus (Betonung sowohl auf Mythizismus wie auf Neo!) – dazu liegen die eigentlichen Erfolge von Kraftwerk, sprich eine Rezeption mit Wirkung auf eine große Zahl Jugendlicher, viel zu lange zurück, auch wenn es Anfang der 90er Jahre eine kleine Renaissance der Gruppe am Rande des aufkeimenden Techno gab.

Weitaus besser und tatsächlich relevant für eine große Zahl heutiger Jugendlicher ist der Bereich des aktuellen Techno dargestellt, hier vertreten durch die gelungene Analyse und Interpretation des Videoclips „God is a DJ" der Gruppe Faithless. Möglicherweise hätte der Tatsache, daß erst aufgrund von Boykottaufrufen bei englischen Rundfunkstationen die im Buch benannte Aufschlüsselung „Grand Oral Disseminator" für „God" erfolgte, ein weiterführender Gedanke gewidmet werden müssen.

Bedauerlicherweise fehlt eine Einschätzung des deutschen Hip-Hop und seiner Ausprägungen völlig. Gerade unter der Fragestellung von „jugendlicher Weltanschauung und Mythologie" wäre hier eine Einschätzung von den in den letzten Jahren mit erfolgreichsten Interpreten dieses Genres wie Sabrina Setlur und Xavier Naidoo bzgl. ihrer Wirkung auf die und in der Jugendkultur sehr aufschlußreich gewesen, zumal beide durch religiöse Bezüge auf sich aufmerksam machen, die zwar keiner Konfession zuzuordnen sind, aber insofern doch ein Abbild der bei Jugendlichen oftmals beklagten individuellen Patchwork-Religion darstellen.

Trotz aller Kritik an den benannten Elementen des dritten Teils ist „Rockmusik als jugendliche Weltanschauung und Mythologie" ein lesenswertes Buch, das eine Annäherung an die heutigen Jugendkulturen ermöglicht. Unter der Prämisse, daß Popularmusik wesentlich zur Identitätsfindung Jugendlicher beiträgt (vgl. Shell-Studie), kann dieses Buch dazu beitragen, eine Brücke zum Verständnis der Jugendkulturen zu schlagen.

Fulda Klaus Depta

Wort und Glaube.

Ein Nachruf auf den evangelischen Theologen Gerhard Ebeling

I.

Die Nacht zum Sonntag war im Schwinden, als er starb: Nach zweijähriger schwerer Krankheit hat Gerhard Ebeling am 30. September 2001 in Zürich sein irdisches Leben vollendet. Er war ein großartiger Lehrer und Mensch, einer der prägendsten evangelischen Theologen nach 1945, wahrscheinlich der letzte überragende Vertreter seiner Generation.

Am 6. Juli 1912 geboren, verbrachte er, geprägt v. a. durch die, wie er sagte, „geistig tragende Gestalt" seines Vaters, in Berlin-Steglitz die Jugend- und Schulzeit. Das im Frühjahr 1930 in Marburg begonnene Theologiestudium hat ihm gleich mit dem ersten Semester zwei lebensbestimmende Impulse vermittelt. Der Geist streng-sachnaher Wissenschaftlichkeit, der die Vorlesungen Rudolf Bultmanns durchwehte, prägte ihn tief. Zugleich hat ihn Wilhelm Maurer in die Textwelt Martin Luthers nachhaltig eindringen lassen. Nach einem philosophischen Zwischensemester in Berlin (v. a. bei Nicolai Hartmann) ging Ebeling zum Wintersemester 1932/33, vornehmlich Emil Brunners wegen, nach Zürich, kehrte aber aufgrund der prekären kirchlichen Lage bereits im Juli 1933 wieder nach Deutschland zurück. Auf die beim Prüfungsamt der Bekennenden Kirche Berlin-Brandenburg abgelegte Erste theologische Prüfung folgte ab Mai 1934 das Vikariat in Crossen a. O. und Fehrbellin. Im Oktober 1936 kam Ebeling in das von Dietrich Bonhoeffer geleitete Predigerseminar der Bekennenden Kirche in Finkenwalde. Bonhoeffer, der die hohe wissenschaftliche Begabung des Vikars rasch erkannte, sandte ihn, bewegt von der Sorge, „daß wir in der Bekennenden Kirche selbständige Theologen bekommen", im April 1937 nach Zürich zur Promotion. Nach fünfzehn Monaten war die Studie „Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik" (gedruckt 1942) – ein Klassiker der Lutherforschung bis heute – fertiggestellt. Anfang 1939 wurde Ebeling als Pastor in die Notgemeinde der Bekennenden Kirche in Berlin-Hermsdorf und -Frohnau berufen. Dort ist er, da sich die Arbeit mit dem Dienst als Sanitätssoldat vereinbaren ließ, bis zum Ende des Krieges geblieben.

Im Sommer 1945, am Ende einer abenteuerlichen Reise von Schleswig-Holstein nach Württemberg, bestallte ihn die Tübinger Ev.-Theol. Fak. als Assistent für Kirchengeschichte. Im Folgejahr, nach vollzogener Habil., wurde er dort Prof. für Kirchengeschichte, 1954 für Systematische Theologie. 1956 wechselte er an die Univ. Zürich, kehrte 1965 nach Tübingen zurück und ging 1968 als Prof. für Fundamentaltheologie und Hermeneutik abermals und endgültig nach Zürich.

Nach der Emeritierung 1979 konnte Ebeling seine wissenschaftliche Arbeit über zwei Jahrzehnte hinweg fortsetzen, unterbrochen immer wieder durch auswärtige Gastsemester, Vortragsreisen (etliche davon nach den USA) sowie die regelmäßige Mitarbeit in der Heidelberger Akademie der Wissenschaften und verschiedenen Editionskommissionen (Luther, Bucer, Lavater, Schleiermacher). Die geistige Spannkraft dieser Erntejahre ist erstaunlich: Allein im Umfeld des Lutherjahres 1983 hat er neben der Mitherausgabe einer sechsbändigen Luther-Edition mindestens ein Dutzend Luther-Studien publiziert oder in der Schweiz, in Deutschland, Portugal, den Niederlanden, Belgien, Japan und Hongkong zum Vortrag gebracht.

II.

In Ebelings theologischer Lebensarbeit lassen sich zwanglos drei Interessenschwerpunkte unterscheiden: die Lutherforschung, die systematisch-theologische Reflexion und das Bemühen um eine evangelische Fundamentaltheologie. Damit sind nicht einander ablösende Arbeitsphasen bezeichnet, vielmehr die drei konstitutiven Elemente eines organischen, in fortwährendem Wechselspiel sich vollziehenden Erkenntnisprozesses.

Das erste war zugleich das entscheidende: Ebelings 67 Jahre währender „Umgang mit Luther" hat sich in dem vermächtnishaften Vortrag vollendet, den er 1997 als Ehrenpräsident des 9. Internationalen Kongresses für Lutherforschung in Heidelberg hielt. Seine Lutherstudien sind durch unterschiedliche, komplementäre Zugehensweisen geprägt. Die Textinterpretation ist dabei von basaler Bedeutung: Immer wieder hat er einzelne, meist eng begrenzte Textkomplexe auf zugleich intensive und extensive, zum „Kern der Nuß" (Luther) vordringende und den gesamten Werk- und Traditionshintergrund einbeziehende Weise analysiert. Stets lief die Textarbeit nicht etwa auf bilanzierende Formeln hinaus, sondern machte den Leser mit der biblisch genährten und auf eigene Glaubensrechenschaft zielenden Bewegung von Luthers theologischem Denken vertraut. Daneben stehen minutiöse Begriffsuntersuchungen – etwa zu den Wortfamilien ‚Gewissen', ‚Sünde' oder ‚Person' – und Verhältnisbestimmungen – etwa zu „Glaube und Liebe" oder „Lehre und Leben", ferner eindringende Studien zu Fragen der Wirkungsgeschichte, teils im Blick auf exponierte Rezeptoren (etwa Schleiermacher oder Karl Barth), teils auch hinsichtlich der schwer zu fassenden Sonderstellung zwischen Mittelalter und Neuzeit, die Luther in geistesgeschichtlicher Hinsicht einnimmt. Den Versuch, die Theologie Luthers insgesamt darzustel-

len, hat Ebeling mehrfach unternommen: zuerst – abgesehen von dem einschlägigen Artikel in RGG3 – am Leitfaden der antithetischen Denkstruktur Luthers (1964), dann in dem die Disputationsthesen „De homine" (1536) als ein „Summar von Luthers Theologie" erschließenden Kommentar (1977/82/89), endlich in der meisterhaften, das gesamte Briefwerk berücksichtigenden Darstellung von „Luthers Seelsorge" (1997). Daß Ebeling den Reformator weder antiquarisch distanziert noch monumentalisch verklärt, sondern ihn als authentischen Zeugen des Evangeliums und Lehrer der Kirche kenntlich gemacht hat, ist auch in der katholischen Lutherforschung aufmerksam beachtet und rezipiert worden.

Geschult an Luther, hat Ebeling zugleich die Aufgabe systematischer Theologie wahrgenommen: als „die systematisch verfahrende Rechenschaft über den christlichen Glauben". Grundlegende Studien erstellte er zu Kernfragen der Gotteslehre, Christologie, Soteriologie, Ekklesiologie und Mariologie, ferner zum Verhältnis von Schrift und Tradition, Theologie und Verkündigung, Frömmigkeit und Bildung. Die Frage nach dem Zusammenhang der christlichen Glaubenslehre geriet darüber nicht aus dem Blick. Das aus Vorlesungen erwachsene Büchlein „Das Wesen des christlichen Glaubens" (1959) diente dem Ziel, das überlieferte Glaubenszeugnis für die Herausforderung zu gegenwärtiger Glaubensrechenschaft fruchtbar zu machen. Es war noch keine Dogmatik, schloß aber die Verpflichtung zu einer solchen in sich. Zwanzig Jahre später ist sie eingelöst worden: mit der dreibändigen „Dogmatik des christlichen Glaubens" (1979). Man hat den zentralen Stellenwert, den Ebeling dem Glaubensbegriff beimaß, mitunter als eine subjektivistische Engführung der Theologie kritisiert. Demgegenüber sah Ebeling gerade in einer biblisch orientierten Freilegung des Glaubensbegriffs die beste Gewähr gegen die neuzeitlich drohende Auflösung der Theologie in Anthropologie. Er hatte bei Luther gelernt, daß der Glaube, biblisch verstanden, in seinem Wesen exzentrisch ist: als Antwort des Menschen auf das ihn anredende Wort Gottes. Die Wendung „Wort und Glaube" – so der Titel seiner vier Aufsatzbände (1960/69/75/95) – markiert die zwischen Schrift und Erfahrung hin- und herpendelnde Grundbewegung theologischer Reflexion. In den Gegensätzen des Lebens ringt sie um stichhaltige theologische Wahrheit. Modisch ist der Dogmatiker Ebeling niemals gewesen. Auch deshalb ist seine Dogmatik in so eminentem Maße modern.

Der dritte Arbeitsschwerpunkt liegt in dem Bemühen um eine evangelische Fundamentaltheologie. Der prägende Eindruck, den Bultmanns Vorlesung über theologische Enzyklopädie in ihm hinterließ, hatte dafür den auslösenden Anstoß gegeben. Die hermeneutische Frage beschäftigte Ebeling seit der Diss. Daß er in Tübingen und Zürich ein „Institut für Hermeneutik" gegründet hat, war auch ein Ausdruck der Sorge um die akademische Gesprächsfähigkeit der Theologie. Die enzyklopädischen, hermeneutischen und apologetischen Problemstellungen suchte Ebeling dann aber immer stärker in das Bemühen um eine evangelische Fundamentaltheologie zu konzentrieren. Gemeint war damit, in einer von der gängigen katholisch-theologischen Disziplin unterschiedenen Akzentuierung, die „Lehre vom Wesen der Theologie" im Sinne einer methodisch reflektierten Grundlagenbestimmung des eigenen Faches. Angesichts der fortschreitenden zentrifugalen Verselbständigung der theologischen Disziplinen und Subdisziplinen schien es ihm unabdingbar, die Frage nach dem Wesen der Theologie, nach ihrer Einheit, Wahrheit und Notwendigkeit, erneut auf die Tagesordnung zu setzen. Die Vorarbeiten für eine ausführliche Fundamentaltheologie waren weit gediehen, als sich Ebeling dazu entschloß, seine Arbeitspläne umzudisponieren und statt dessen die „Dogmatik" in Angriff zu nehmen. Die Entscheidung mag ihm um so leichter gefallen sein, als er den prinzipiellen Fragen der Theologie ohnehin kein selbständiges Recht zuerkannte, sondern sie allein in ihrer subsidiären Bezogenheit auf die materialen Themen der Theologie sachgemäß erörtert wußte. Insofern haben sich die fundamentaltheologischen Interessen Ebelings in der Ausarbeitung einer materialen Dogmatik gewissermaßen konkretisiert.

III.

Eindrucksvoll ist das theologische Lebenswerk, das Gerhard Ebeling hinterlassen hat, ungewöhnlich in seinem Reichtum und durchdrungen von einer allenthalben spürbaren geistigen Tiefe. Die Wirkung, die es, über seinen Tod hinaus, zeitigt, die Schülerschaft, die ihm zugewachsen ist, der weite Freundeskreis, den er pflegte: Das alles ist Frucht seiner Arbeit und zugleich ein Reflex der ausstrahlenden Kraft seiner Persönlichkeit. Vielleicht läßt sie sich anhand der drei konzentrischen Kreise, in denen seine theologische Existenz ihren Ort hatte, andeutend skizzieren.

Der engste Umkreis seiner Arbeit war die Univ. Was er vortrug und schrieb, war Universitätstheologie im besten Sinne des Wortes: nicht elfenbeinturmhaft hermetisierte Geheimwissenschaft, sondern zur Klarheit geläuterte Einsicht und Weisheit. Gesammelte Aufmerksamkeit setzte er allerdings unabdingbar voraus. Was er von sich gab, hatte Gewicht, es zeugte von gedanklicher Strenge und war nur in konzentrierter Teilnahme recht zu erfassen. Seine Texte lassen sich schwer exzerpieren: Redundanz gönnte er weder sich noch seinen Lesern. Um so größer ist, läßt man sich auf die von ihm vollzogene Bewegung des Denkens ein, der Gewinn. Die Selbstdisziplin, die er sich lebenslang auferlegte, glaubte er der Sache schuldig zu sein. Unvergeßlich ist mir, wie er am Ende einer Besprechung in kleinerem Kreis, als man in zwangloses Plaudern geriet, sagte: „Es ist sehr gemütlich hier". Er schmunzelte dabei, wir schmunzelten mit, und doch verstand jeder, wie es gemeint war. Die klare, lautere Atmosphäre, die sich in seiner Gegenwart einstellte, nährte sich aus seiner Leidenschaft für die Theologie. Zu ihr gehörte übrigens auch das Bewußtsein, daß akademische Theologie sich nicht in steriler Selbstbezüglichkeit isolieren dürfe, sondern immer auch ihren Ort im Wissenschaftsgefüge der Univ. zu reflektieren habe.

Als zweiter, weiterer Umkreis ist die Kirche zu nennen. Daß man es den angehenden Pfarrerinnen und Pfarrern „so schwer wie nötig" machen müsse, war ein auch aus dem Kirchenkampf sich speisendes Grundmotiv seiner Arbeit. Um der Kirche willen übte und forderte er strenge theologische Disziplin. Die ihm übertragene Aufgabe, ab 1950 die alte „Zeitschrift für Theologie und Kirche" mit neuem Leben zu erfüllen – sie wurde unter Ebelings Herausgeberschaft das führende protestantische Periodikum –, entsprach punktgenau seiner theologischen Intention. Von unausgeschöpfter Orientierungskraft ist sein 1969 erstelltes „Memorandum zur Verständigung in Kirche und Theologie". Wiewohl – oder besser: gerade weil – aus ganzer Seele Protestant, erschöpfte sich sein kirchliches Interesse nicht im evangelischen Raum. Vielmehr bezog er das konfessionelle Problem in die kirchliche Ausrichtung seiner Lehrtätigkeit ein. Naturgemäß lag ihm das evangelisch-katholische Lehrgespräch besonders am Herzen. Unermüdlich hat er, zuletzt noch in der Auseinandersetzung um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre", daran erinnert, daß ein wahrhaftiger Konsens sich nicht kompromißlerisch aushandeln läßt, sondern nur durch ein vorbehaltloses Aufdecken, Erörtern und, wenn nötig, Ertragen des zugrundeliegenden Dissenses erreicht werden kann. Sein an Luther orientierter, entschiedener Protestantismus hat nicht verhindert, vielmehr eher noch unterstützt, daß Ebeling auch auf katholischer Seite aufmerksam rezipiert worden ist und daß ihm dort ein paar substantielle theologische Freundschaften erwachsen sind: Peter Knauer SJ, Otto Hermann Pesch und Heinrich Stirnimann OP, um nur diese zu nennen, wußten den meditativen, sachbezogenen Stil seiner Arbeit dankbar zu schätzen.

Die akademisch geprägte und kirchlich orientierte Lebensarbeit Gerhard Ebelings vollzog sich vor einem umfassenden Welthorizont. Seine Theologie ist nicht abstrakte, dürre Theorie, sondern etwas, was das Leben in Anspruch nimmt, es durchdringt und erfüllt. „Allein die Erfahrung macht einen zum Theologen": Diese Lektion hatte er bei Luther gelernt und beherzigt. Auf unverwechselbar eigene Weise ist die Theologie, die er lehrte, erfahrungsgesättigt und Erfahrung erschließend. Die dafür unabdingbare Offenheit für die Welt hat er selber in hohem Maße besessen. Nicht bloß in Gestalt einer theoretischen Neugier gegenüber der Vielfalt des Lebens, sondern als die anteilnehmende Aufmerksamkeit auf alles, was um ihn war. Die Begegnung mit Menschen bildete für den Theologen Ebeling einen integrativen Bestandteil der eigenen Arbeit. Mit feinem Sinn für das Andere konnte er aufmerksam zuhören und stellte sich, wo er gefordert war, mit Ernst und Geduld. Seine Dialogwilligkeit äußerte sich auch in der Fähigkeit, innezuhalten, dem nicht Erwarteten Raum zu geben. Die menschliche Wärme, die er ausstrahlte, verbunden mit der natürlichen Noblesse seines Wesens, halfen in schwierigen Situationen zur Klärung und werden jedem, der ihm begegnet ist, als wohltuend und ansteckend erinnerlich sein. Die Liebe zur Musik, die ihm von Jugend auf eigen war, hat seine Sprache geprägt. 1987 wurde er dafür mit dem Sigmund-Freud-Preis für wissenschaftliche Prosa geehrt. Der Titel seiner Tübinger Abschiedsvorlesung vom 10. Dezember 1997 formuliert in resümierender Schlichtheit, was es gewesen ist: „Ein Leben für die Theologie – eine Theologie für das Leben".

Kurzrezensionen

Schnittpunkt zwischen Himmel und Erde. Kirche als Erfahrungsraum des Glaubens, hg. v. Eckhard Bieger / Norbert Blome / Heinz Heckwolf. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1998. 221 S., pb. DM 29,80 ISBN: 3–7666–0170–9

Das vorliegende Buch hat es sich zum Ziel gesetzt, für „Reiseleiter in der Pilger- und Touristenseelsorge eine Handreichung zu erstellen, die spirituelle Gehalte der Kirchenräume erschließt". Dem entspricht die Konzeption als ein Sbd, der unterschiedliche Beiträge versammelt und mehr den Charakter eines Lesebuchs hat. Auswahl und Anordnung der Texte wirken dabei etwas unsystematisch und heterogen. Als „roter Faden" sind offenbar Artikel zu einzelnen Bau- und Kunstepochen gedacht; Einzelaspekte der Kirchenausstattung werden in Interviews bzw. einem lexikalischen Teil erklärt, während Beispiele für die Gestaltung zeitgemäßer Kirchenführer den Bd beschließen. Dieser will keinen originären Forschungsbeitrag zum Kirchbau und seiner Bedeutung leisten, sondern in gut verständlicher Form Informationen und Anregungen für die pastorale Praxis aufbereiten. Dies gelingt v. a. in den Überblicksartikeln, obwohl hier den modernen Kirchenbesuchern die Fremdartigkeit vergangener Epochen mitunter mit eher postmodernen Konstruktionen nahegebracht wird (Beschwörung der „Ganzheitlichkeit", Mönchtum als Weg zur „Selbstfindung"). Leider fehlt ein weiterführender Literaturteil und ein Index, der die Orientierung beim Lesen erleichtert. Als „Handreichung" z. B. für die Erwachsenenbildung eröffnet das Buch immerhin eine erste Perspektive. G. H.

Spoerri, Bettina: **Der Tod als Text und Signum.** Der literarische Todesdiskurs in geistlich-didaktischen Texten des Mittelalters. – Frankfurt: Peter Lang 1999. 345 S. (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 27), brosch. DM 90,00 ISBN: 3–906762–61–0

Diese literaturwissenschaftliche Arbeit bearbeitet – wie sollte es anders sein? – besonders literarische Aspekte des literarischen Todesdiskurses im Mittelalter: Inwiefern spiegeln bestimmte Sprachstrategien (Negation, Metapher, Metonymie) die mittelalterliche Weltsicht wieder? Was ist unter etymologisch-exegetischen Gesichtspunkten zur Bedeutung von „mors" bzw. „Tod" zu sagen? Daraus ergeben sich aber eine Menge von Gesichtspunkten, die auch für den Theologen, der sich der Todesproblematik im Mittelalter nähert, von größtem Interesse sind. Sehr instruktiv – und bei Theologen kaum bekannt – mögen etwa die Ausführungen zum Tau-Zeichen sein. H. E. W.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Claretarinum. – Romae: Institutum Theologiae Vitae Consecratae 2001 ISSN: 0578–4182: 11–103: García Castro, F.: Los carismas: Centro de un grand debate conciliar y su repercusión en la vida religiosa; 105–128: Badalamenti, M.: Lo Spirito santo vi insegnarà ogni cosa. La professione die consigli evangeloci nelle potenza vivificante dello Spirito; 129–179: Torvicia, M.: Il monachesimo benedettino italiano post-cinciliare. Lettura del cammino percorso e proposizione di alcuni esempi di rinnovamento; 181–205: Barban, A.: Lectio divina as prayed word; 207–234: Onyeocha, I. M.: Truly African an trily religious: The challenge of a true religious identity in the African Church; 235–268: Fernández García, B: Las religiones y las fomas de vida cristiana – Unidad en la diversidad.

Die Kirche und das Judentum, hg. v. Hans Hermann Henrix / Wolfgang Kraus. – Gütersloh: Chr. 2001. 1036 S. (Dokumente von 1986–2000, 2), geb. DM 98,00 ISBN: 3–89710–148–3.

Ernst Troeltsch zwischen Heidelberg und Berlin, hg. v. Horst Renz. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001. 362 S. (Troeltsch-Studien, 2), kt DM 68,00 ISBN: 3–579–00393–3: 9–87: Renz, Horst: Auf der alten Brücke. Beobachtungen zu Ernst Troeltsch's Heidelberger Jahren 1894–1915; 88–117: Rollmann, Hans: Ernst Troeltsch in Amerika. Die Reise zum Weltkongreß in St. Louis (1904); 118–184: Wirth, Günter: Zwischen den Stühlen. Ernst Troeltsch und die Berliner Universität; 185–214: Sato, Shinichi: Die Polarisierung der Geister im Weltkrieg. Am Beispiel eines Vergleichs von Ernst Troeltsch und Gottfried Traub; 215–265: Riesebrodt, Martin: Profaner Alltag. Ernst Troeltsch als akademischer Lehrer und seine Heidelberger Hörer; 266–289: Tiemann, Hans-Hermann: Hermann Süskind, Otto Lemp und die Anfänge der theologischen Schule Troeltschs; 290–314 Wolfes, Matthias: Historismus und Christologie. Der württembergische Theologe Rudolf Paulus als Schüler von Ernst Troeltsch; 315–352: Dinkler-von Schubert, Erika: Dokumente zur Edition durch Gertrud von le Fort.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Robert Jan Berg, Hermannstr. 40, D-48151 Münster;
Prof. Dr. Albrecht Beutel, Erich-Greffin-Weg 37, D-48167 Münster;
Klaus Depta, Paulustor 5, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Norbert Fischer, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, D-85072 Eichstätt;
Prof. Dr. Heinz-Gert Freimuth, Domplatz 28, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Christian Grethlein, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Kai Hammermeister, 1841 Millikin Road, 314 Cunz Hall, USA-OH 43210 Columbus;
Prof. Dr. Bernd Jochen Hilberath, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Dr. Karsten Kreutzer, Mommsenstr. 13, D-01062 Dresden;
Annemarie Mayer, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Adenauerallee 19, D-53111 Bonn;
Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar;
Dr. Rudolf Prokschi, Sanderring 2, D-97070 Würzburg;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Armin Schmitt, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg;
Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff, Erbprinzenstr. 13, D-79098 Freiburg;
Dr. Klaus Scholtissek, Hagia Maria Sion, Dormition Abbey, P.O. B. 22, IL-91000 Jerusalem;
Prof. Dr. Heinz Schütte, Eisteich 31, D-33100 Paderborn;
Dr. Michael Schulz, Via Generoso 5, CH-6900 Lugano;
Dr. Klaus von Stosch, Albert-Magnus-Platz, D-50931 Köln;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster.

Impressum

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

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Maximilian Halstrup, Björn Igelbrink, Kerstin Klose, Boris Krause, Marcus Scheiermann, 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 2001

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

© 2001 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