# 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