

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Jährlich DM 198,- / öS 1445,- / sFr 176,-

Nummer 2

2001

97. Jahrgang

Harald Wagner: Kleine literarische Nachlese zur Jahrtausendwende Sp. 89

Allgemeines 93

AUGUSTINUS, Aurelius: Was ist Zeit? (Confessiones XI / Bekenntnisse 11). Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Norbert Fischer. Lateinisch/deutsch (Christof Müller)

TILICH, Paul: Religion, Kultur, Gesellschaft. Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908–1933), hg. von Erdmann Sturm (Werner Schüßler)

PAUL-TILICH-PREIS

Erlöst durch Jesus Christus. Soteriologie im Kontext, hg. i. A. der Theologischen Fakultät der Universität Luzern v. Eduard CHRISTEN und Walter KIRCHSCHLÄGER (Bernhard Grümme)

Fundamentalismus als Herausforderung an Staat, Kirche und Gesellschaft, hg. v. Heiner MARRÉ / Dieter SCHÜMMELFEDER / Burkhard KÄMPER (Klaus Kienzler)

ZANDER, Helmut: Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute (Werner Thiede)

SCHNUR, Harald: Schleiermachers Hermeneutik und ihre Vorgeschichte im 18. Jahrhundert. Studien zur Bibelauslegung, zu Hamann, Herder und F. Schlegel (Henning Graf Reventlow)

Identität und Einsamkeit. Zur Psychoanalyse von Narzißmus und Beziehung, hg. v. Jörg WIESSE (Klaus Baumann)

GRESCHAT, Martin: Die christliche Mitgift Europas – Traditionen der Zukunft (Gunther Wenz)

Bibelwissenschaft / Exegese des AT 108

ZIMMER, Tilmann: Zwischen Tod und Lebensglück. Eine Untersuchung zur Anthropologie Kohelts (Franz Josef Backhaus)

BRANDSCHEIDT, Renate: Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube. Literar-, form- und traditionsgehistorische Untersuchung zum Buch Kohelt (Bernd Willmes)

GROSS, Walter: Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund (Manuel Vogel)

WÄLCHLI, Stefan: Der weise König Salomo. Eine Studie zu den Erzählungen von der Weisheit Salomos in ihrem alttestamentlichen und altorientalischen Kontext (Bernd Willmes)

Kirchengeschichte 118

Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur. Bd 10: Aufklärung, Revolution, Restauration (1750–1840), hg. v. Bernard PLONGERON (Kurt Nowak)

ALTERMATT, Urs: Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz (Hubert Wolf)

Ordensgeschichte 122

ALT, Josef: Arnold Janssen. Lebensweg und Lebenswerk des Steyler Ordensgründers (Arnd Bünker)

Kirchliche Zeitgeschichte 123

NORDBLOM, Pia: Für Glaube und Volkstum. Die katholische Wochenzeitung „Der Deutsche in Polen“ (1934–1939) in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus (Theo Mechtenberg)

Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts, hg. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland. Karl-Joseph HUMMEL / Christoph STROHM (Kurt Meier)

HAESE, Ute: Katholische Kirche in der DDR. Geschichte einer politischen Abstinenz (Klemens Richter)

Die Moderatoren der Runden Tische. Evangelische Kirche und Politik 1989/90, hg. v. Friedrich WINTER (Kurt Meier)

Kirche unter Veränderungsdruck. Wahrnehmungen und Perspektiven, hg. v. Wolfgang RATZMANN / Jürgen ZIEMER (Kurt Meier)

Fundamentaltheologie 129

CORNELISSEN, Hanns: Der Faktor Gott. Ernstfall oder Unfall des Denkens? (Aloysius Winter)

DABROCK, Peter: Antwortender Glaube und Vernunft. Zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie (Harald Wagner)

Theologiegeschichte / Reformation 133

KREUZER, Michael: „Und das Wort ist Fleisch geworden“. Zur Bedeutung des Menschseins Jesu bei Johannes Driedo und Martin Luther (Otto Hermann Pesch)

Dogmatik 136

PANNENBERG, Wolfhart: Beiträge zur Systematischen Theologie. Bd 1: Philosophie, Religion, Offenbarung / Bd 2: Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung / Bd 3: Kirche und Ökumene (Harald Wagner)

Glauben und Verstehen. Perspektiven hermeneutischer Theologie, hg. v. Ulrich H. J. KÖRTNER (Harald Wagner)

Ökumenische Theologie 138

LARENTZAKIS, Grigorios: Die orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube (Thomas Bremer)

SEIFERT, Katharina: Glaube und Politik. Die Ökumenische Versammlung in der DDR 1988/89 (Hermann-Josef Röhrig)

Liturgiewissenschaft 141

KOCH, Kurt: Leben erspüren – Glauben feiern. Sakramente und Liturgie in unserer Zeit (Albert Gerhards)

Uhl, Ottokar: Werk. Theorie. Perspektiven, hg. von Conrad LIENHARDT (Klemens Richter)

Kirchenrecht 146

ANKE, Hans Ulrich: Die Neubestimmung des Staats-Kirche-Verhältnisses in den neuen Ländern durch Staatskirchenverträge. Zu den Möglichkeiten und Grenzen des staatskirchenvertraglichen Gestaltungsinstrumentes (Konrad Hartelt)

Philosophie 148

HEIDEGGER, Martin: Gesamtausgabe. III. Abteilung. Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes. Bd 67. Metaphysik und Nihilismus. 1. Die Überwindung der Metaphysik. 2. Das Wesen des Nihilismus (Wouter Oudemans)

BOEDER, Heribert: Seditions. Heidegger and the limit of modernity, transl., ed., and with an Introduction by Marcus BRAINARD (Karlheinz Ruhstorfer)

HAN, Byung-Chul: Martin Heidegger. Eine Einführung (Stephanie Bohlen)

INWOOD, Michael: Heidegger. Aus dem Englischen von David Bernfeld (Stephanie Bohlen)

Wissenschaft und Weltgestaltung. Internationales Symposium zum 350. Geburtstag von Gottfried Wilhelm Leibniz vom 9. bis 11. April 1996 in Leipzig. Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, hg. v. Kurt NOWAK / Hans POSER (Werner Schüßler)

Das besondere Buch 157

KORSCH, Dietrich: Dogmatik im Grundriß. Eine Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott (Gunther Wenz)

Kurzrezensionen 161

Theologische Literatur – eingegangene Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften . . . 167

Kleine literarische Nachlese zur Jahrtausendwende

von Harald Wagner, Münster

Viele Verlage haben versucht, aus der Jahrtausendwende zu profitieren. Dies ist *per se* durchaus legitim. Sie werden nun Bilanz ziehen und sich fragen, inwieweit sich der Einsatz gelohnt hat. Diese kaufmännische Seite ist natürlich nicht Gegenstand unseres Interesses, sondern wir lassen uns von der Frage leiten, ob es im Gesamt der literarischen Flut nicht das eine oder andere Fündlein gab, das man auch noch mit (theologischem) Nutzen zur Hand nimmt, nach-

dem wir die Ereignisse „abgehakt“ haben: Den „Hereinbruch“ des Jahres 2000, die „richtige“ Jahrtausendwende mit Beginn des Jahres 2001, das Heilige Jahr. Vollständigkeit ist nicht beabsichtigt und vermutlich auch kaum möglich, es sei denn, man nähme ein unverhältnismäßiges Maß an Recherchen auf sich.

Ganz gewiß lohnend ist auch heute noch die Lektüre eines von NORBERT SOMMER, dem Publizisten und Journalisten, herausgegebe-

BS: theol A 425 theol A 010 ✓ ZID

nen Sbdes.¹ Eine große Zahl von Theologen, Medienleuten, Natur- und Gesellschaftswissenschaftlern u. a. nehmen hier, natürlich anlässlich des Jahres 2000, zu Zukunftsfragen Stellung. Die Beiträge sind mit Bedacht in fünf Themenbereiche gegliedert: (1) *Kulturen und Zeit*, (2) *Theologie und Kirche im Umbruch* (hier schreiben naturgemäß die meisten Theologen, u. a. EBERHARD JÜNGEL, DOROTHEE SÖLLE, JÜRGEN MOLTSMANN, WOLFGANG HUBER), (3) *Gesellschaft im Umbruch* (hier ein Beitrag des Jesuiten FRIEDHELM HENGSBACH, Wirtschafts- und Sozialtheiker), (4) *Herausforderungen durch Naturwissenschaft und Technik* (hier schreibt u. a. CARL AMERY) und (5) *Der Blick über die Grenzen*. Einige Hinweise im einzelnen: Der Arzt und Redakteur TILL BASTIAN bietet in seinem Beitrag „Jahrtausendwende und Kalenderprobleme“ einen guten Überblick über die oft gestellte Frage, wann denn nun eigentlich die christliche Zeitrechnung beginnt. Dieser Beitrag wird gewissermaßen detailliert flankiert vom Aufsatz aus der Feder des Franziskaners FRANZ MÜLLER: „Der Irrtum des Dionysius Exiguus. Die Jahrtausendwende ist schon längst vorbei: Wie vor 1500 Jahren die christliche Zeitrechnung begann“ (bereits veröffentlicht in der FAZ vom 6. 7. 1996). Hier erfährt man, wie aufgrund der Festlegung des Ostertermins und Berücksichtigung des Lebens Jesu (ca. 30 Jahre) die Geburt Christi auf das (römische) Jahr 754 festgelegt wurde. Johannes Kepler hat dann aufgrund astronomischer Beobachtungen und Schlußfolgerungen die Geburt Christi um fünf Jahre zurückverlegt. Im 19. Jh. schlägt der Astronom Ideler das Jahr 7 v. Chr. als Geburtsjahr Jesu vor, was allerdings die Annahme von der Identität der Konjunktur von Jupiter und Saturn mit dem Stern von Bethlehem voraussetzt. Jedoch ist unsere faktische Rechnung auf jeden Fall falsch. Das wußte natürlich auch Papst Johannes Paul II., weshalb er in seinem Eröffnungsschreiben zum Heiligen Jahr ja auch bewußt auf Unsicherheiten in dieser Frage verwies, also keine zuverlässige Rechnung postulierte (dort Nr. 15).

Es ist schwer, unter den über dreißig Beiträgen diesen oder jenen hervorzuheben. Von großem Interesse sind auf jeden Fall die Beiträge, die sich mit dem Thema Endzeit / Jahrtausendwende / Weltuntergang in anderen Religionen befassen (Judentum: ANAT FEINBERG, Islam: SMAIL BALIC, Buddhismus: ADELHEID HERRMANN-PFANDT, Hinduismus: MARTIN KÄMPICHEN). Die grundsätzliche Position des Christentums jedenfalls formuliert der evangelische Pfarrer HANS-DIETER OSENBERG in seinem Beitrag „Der entmachtete Kalender“ (67) gültig so: „Jahrtausendwende oder Jahrhundertwende – solche Margen in unserem Kalender sind theologisch absolut irrelevant. Die Äonenwende, die Christus ausgelöst hat, verläuft quer zu jeder menschlichen Zeitrechnung und läßt den Kalender zu dem schrumpfen, was er alleine ist, ein Hilfsmittel, um Zeitabläufe zu ordnen“. Abgerundet wird der Bd durch einen sehr wertvollen Dokumentenanhang, wo man Texte findet wie Auszüge aus dem Apostolischen Schreiben „Tertio Millennio Adveniente“ von Papst Johannes Paul II., Auszüge aus der berühmten „Berliner Rede“ des damaligen Bundespräsidenten Roman Herzog u. ä. Angestoßen durch den kalendarischen Jh.- und Jahrtausendwechsel werden wir uns noch lange mit aktuellen Zukunftsperspektiven befassen. Dieses Buch ist ein besonders geeignetes Handgepäck für den weiteren Weg.

Etwas „betulicher“, gleichwohl nicht uninteressant, gibt sich ein von Walter Fleischmann-Bisten herausgegebener Bd in der Reihe der „Bensheimer Hefte“ (Nr. 91).² Das Buch kommt also aus dem Konfessionskundlichen Institut in Bensheim und versteht sich selbst als Arbeitshilfe für Gemeinde und Schule. Rund die Hälfte der Beiträge sind biblisch orientiert (Predigten, Bibelarbeiten). Grundperspektiven aus den einzelnen christlichen Blöcken sind in der ersten Hälfte des Buches versammelt. In noch größerem Abstand wird man einmal (im wahrsten Sinn des Wortes) buchstäblich überprüfen können, was von den Absichtserklärungen, Vorhaben und Projekten der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften konkretisiert wurde, was realisiert wurde und was nicht. Das betrifft besonders die Beiträge im zweiten Hauptteil („Programme und Beiträge christlicher Kirchen“).

Die Zeitenwende war u. a. auch in der Katholischen Akademie in Bayern (München) Thema einer Tagung.³ Auf gewohnt hohem Ni-

veau referierten und diskutierten dort Fachleute ersten Ranges (fünf an der Zahl). Genannt seien nur der Beitrag des leider inzwischen verstorbenen Bonner Philosophen HANS MICHAEL BAUMGARTNER: „Zeit und Sinn. Grundzüge menschlicher Zeiterfahrung und Zeitdeutung“, und die Überlegungen des Salzburger Dogmatikers GOTTFRIED BACHL: „Wie geht der christliche Glaube mit der Zeit um?“ Auch diese Publikation behält ihren Wert über die Jahrtausendwende hinaus. Der Beitrag von Bachl ist sowohl von theologischem Tiefgang als auch voller praktischer Impulse. Dies zeigen schon seine vier Hauptüberschriften an: *Zeit erleben* (mit den Einzelthemen: Grenze der Zeit, personal; Grenze der Zeit, kosmisch; die Streuung der Augenblicke; Kurzweile, Langeweile; die Ambivalenz des Zeiterlebens; Zustimmung und Chance), *Zeit nützen* (Zeitnutzungslehren, zweifelhafte Brauchbarkeit; Gottes erlösende Zeitznutzung; der Glaube als Ursache des bösen Zeitgebrauchs, nicht Panik sondern Praxis der Hoffnung; der Glaube ermöglicht gelassenen Rhythmus), *Zeit ordnen* (Zeitordnungstechniken – ein Übel, eine Sünde!; Elemente religiöser Zeitordnung; Aspekte der religiösen Zeitordnungsleistung), *Zeit aufheben* (Die Kommunikation in der Enge der Zeit, Erlösung als Aufhebung der Zeit ...). Bildhaft und doch theologisch dicht faßt Bachl zusammen: „In den Landschaften, die wir bewohnen, stehen die Kirchtürme. Sie tragen die Uhr hoch oben und sind ein überaus prägnantes Symbol für die Art, wie der christliche Glaube die Zeit im Ganzen der Religion plazierte. Die Bewegung der Zeit ruht auf dem Sakrament der ewigen Du-Gegenwart, die im Tabernakel leibhaftig da ist als Jesus-Gegenwart. Der Turm steht auf der Erde und hebt die Zeit in die Höhe, in die Zukunft Gottes, der sie zur freien Dauer der Liebe verwandeln wird“ (60).

Dezidiert aktuell gibt sich ein von MICHAEL MÜLLER herausgegebener Bd⁴, in dem eine ganze Reihe von (vorwiegend) Theologen – darunter fünf Bischöfe bzw. Kardinäle (Degenhardt, Dyba, Jaschke, Ratzinger, Schönborn) – die Gesamtsituation des Christentums heute analysiert und dabei zu eher pessimistischen Ergebnissen kommt, andererseits aber dagegen bewußt optimistische Perspektiven entwickelt. Das Christentum, so wird mit G. K. Chesterton gesagt, schien schon oft vor die Hunde zu gehen, doch „stets war es der Hund, der starb“ (Titel!). Der Gesamtrend des Buches ist, sagen wir es behutsam, eher amtskirchlich-traditionell, die Beiträge nicht immer für das Buch geschrieben. Der Beitrag Ratzingers ist z. B. ein römischer Vortrag von 1997. Jeder Leser muß selber sehen, was ihm zu behalten wert ist. Die gedankliche Breite des Spektrums im einzelnen ist jedenfalls imponierend.

Daß das zuletzt genannte Buch mehrfach hoffnungsvoll das Heilige Jahr bemüht, ist nicht verwunderlich. Zu diesem selbst gibt es inzwischen eine kleine Bibliothek. Herausgegriffen sei das Buch von DESMOND O'GRADY⁵, eines in Rom lebenden australischen Journalisten. Er bietet eine spannende Geschichte der bisherigen (25) regulären Jubeljahre, die man als Grundinformation zu diesem Thema gerne im Bücherschrank hat, wenn die Überschriften und der Stil auch ein sehr breites Publikum anziehen.

Viele Publikationen der Jahre 1997–1999 befaßten sich in reißerischer Weise mit dem Thema des Weltendes, leider auch aus kirchlich-theologischem Umfeld. Den Bd von WOLFGANG JOHANNES BEEKH über das Weltende⁶ muß man zwar auch in etwa als „reißerisch“ bezeichnen und er ist – auch in Einleitung und Nachwort – ohne besonderen theologischen Tiefgang, jedoch enthält er (neben einem durchaus akzeptablen Literaturverzeichnis) in bisher nicht bekannter Vollständigkeit die Weissagungen, Prophetien und Voraussagen, die sich auf das Ende der Welt beziehen. Damit hat der Theologe, der ja exklusiv oder auch in praktischen Bereichen tätig ist, wo man immer wieder mit dem Thema „Ende der Welt“ befaßt wird, eine gute Materialsammlung zur Hand. Was das biblische Material angeht, so gibt es da v. a. einen breiten Durchgang durch die Offenbarung des Johannes; auf Texte des Paulus (v. a. 1 Thess 4, 16–17) und auf die Petrusbriefe. Die Auslegung hält keiner kritischen Exegese stand, aber man lernt,

Demandt / Jürgen Moltmann / Gabriele Oettingen, hg. v. Hans Michael Baumgartner. Themen der Katholischen Akademie in Bayern. – Regensburg: Verlag F. Pustet 1999. 97 S., kt DM 26,80 ISBN: 3-7917-1658-1

⁴ Stets war es der Hund, der starb ... Die Kirche zur Jahrtausendwende. Gefahren, Irrwege und Perspektiven, hg. v. Michael Müller. – Aachen: MM Verlag 1999. 2. Auflage, 402 S., kt DM 38,00 ISBN: 3-928272-03-9

⁵ O'Grady, Desmond: Alle Jubeljahre. Die „Heiligen Jahre“ in Rom von 1300 bis 2000. Aus dem Englischen von Radbert Kohlhaas. – Freiburg / Basel: Verlag Herder 1999. 256 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3-451-26744-6

⁶ Beekh, Wolfgang Johannes: Das Ende der Welt. – Aschaffenburg: Verlag Pattloch. 512 S., kt DM 39,90 ISBN: 3-629-00822-4

¹ Mythos Jahrtausendwechsel. Beiträge und Wissenschaft, Religion und Gesellschaft, hg. v. Norbert Sommer. – Berlin: WICHERN-Verlag 1998. 272 S., kt DM 28,00 ISBN: 3-88981-111-6

² 2000 nach Christus. Jahrtausendwende und christlicher Glaube, hg. v. Walter Fleischmann-Bisten. Bensheimer Hefte 91. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 191 S., kt DM 29,80 ISSN: 0522-9014, ISBN: 3-525-87182-1

³ Zeit – Zeitenwende – Ewigkeit. Die Menschen vor der Jahrtausendwende. Mit Beiträgen von Gottfried Bachl / Hans Michael Baumgartner / Alexander

welche biblischen Texte, teilweise bis heute, diese oder jene Wirkungsgeschichte hatten (haben). Im übrigen werden die Weissagungen der zwölf Sibyllen herangezogen, Prophezeiungen aus Klöstern, die des Nostradamus, Prophezeiungen über Schlachten, die Botschaft von La Salette, Lourdes und Fatima, Visionen der Helena Arelló, der Jeane Dixon und sogar die Apokalypseauslegungen des Ernesto Cardenal. Das wissenschaftliche Niveau mag, wie angedeutet, fragwürdig sein – eine brauchbare Materialsammlung hat man allemal zur Hand. Man weiß wenigstens um erste Zusammenhänge, wenn einem z. B. Namen genannt werden.

Sehr viel kurioser ist das Buch des Journalisten PETER ORZCHOWSKI⁷, weil und insofern er bestimmte Prophezeiungen mit ökologischen, ökothrophischen und esoterischen Perspektiven verbindet. Am Ende steht – wie könnte es anders sein? – ein Kap. über den „sanften Übergang in ein Goldenes Zeitalter“. Das Buch ist auch für den Theologen nicht unwichtig, weil es über einen breiten Gedankenstrom zur Jahrtausendwende unterrichtet, der nur noch marginal vom Christentum zehrt. Dies gilt – wenn auch viel seriöser und unter ganz anderen Vorzeichen – auch für einen Bd, dem eine Leipziger Ringvorlesung zugrunde liegt.⁸ Zum Thema „Weltende“ schreibt nur ein Vf. aus dezidiert theologischer Perspektive, ULRICH KÜHN. Ansonsten kommen andere Fächer zu Wort: Vergleichende Religionswissenschaft, Ethnologie, Altorientalistik, Ägyptologie, Indologie usw. Gerade so aber füllt das Buch eine Lücke, es bringt Perspektiven ein, die der Fachtheologe von sich aus kaum erkennt.

Schließlich noch ein Hinweis auf zwei Publikationen aus der Feder von Exegeten. Der Wiener Emeritus für Neues Testament, JACOB KREMER, möchte in einem Taschenbuch „die geschichtlich bedingte,

⁷ Orzechowski, Peter: **Zum Jahr 2000**. Prophezeiungen der großen Seher. Warum wir überleben können. – Weyarn: Seehamer Verlag 1999. 216 S., kt DM 19,80 ISBN: 3-932131-58-4

⁸ **Weltende**. Beiträge zur Kultur- und Religionswissenschaft. hg. v. Adam Jones. – Wiesbaden: Verlag Otto Harrassowitz 1999. 247 S., kt DM 58,00 ISBN: 3-447-04125-0

Relativ breit angelegt ist auch das Buch von Hugo Stamm: *Im Bann der Apokalypse*. Verf. zieht nicht nur christliche Positionen heran, sondern auch solche aus Theosophie, Politik, Esoterik. Ähnlich verhält es sich mit dem Taschenbuch von Joachim Finger (Hrsg.): *Vom Ende der Zeiten*. Es ist erschienen in einer Reihe mit dem Namen: „Weltanschauungen im Gespräch“ und zieht die Endzeitvorstellungen von Gemeinschaft, Evangelikalen, Sonnentempelorden u.ä. heran.

bildhafte und erzählerisch-ausmalende Sprechweise der biblischen Texte“ zu den Themen Tod – Rettung – Weltgericht so aufzeigen, daß sie der heutige Leser als trostspendend und ermutigend vernehmen kann.⁹ Ich könnte mir vorstellen, daß dieses Büchlein gerade auch als Hilfe für Predigt und Gemeindarbeit seinen Wert behält, denn die genannten Themen sind ja nicht nur zur Jahrtausendwende, sondern in jedem Kirchenjahr neu „dran“. Hingewiesen sei noch auf das Taschenbuch des bekannten Heidelberger Exegeten KLAUS BERGER, in dem er nicht einfach das biblische Material zu Endzeit und Apokalyptik zusammenträgt (dafür verweist er auf vorliegende Überblicke), sondern der Frage nachgehen möchte, wie solche Texte (z. B. 2 Thess, Offb) hier und heute zu interpretieren sind. Dazu entwickelt er facettenreich Auslegungsregeln und schlägt Wege vor, über die sich der Sinn der biblischen Vorstellungen vom Ende unter Umständen neu erschließt.¹⁰

Nicht unerwähnt bleiben soll – stellvertretend für ähnliche – das Themenheft einer Zeitschrift: *Concilium* 1998/4, „Naht das Ende der Welt?“ Dieses sehr instruktive Heft, auch 2001 noch gut lesbar, bietet (unter der Überschrift: „Die Apokalypse in der Kultur der Gegenwart“) zwei Beiträge. Der auf „Film“ spezialisierte englische Priester MICHAEL E. WILLIAMS befaßt sich mit der Problematik des bekannten Films „Apokalypse Now“, KARL-JOSEF KUSCHEL, in Deutschland recht bekannter Theologe und Literaturwissenschaftler, geht Spuren der Apokalypse im Werk von Günter Grass nach. Die Beiträge im zweiten Teil, „Bibeltheologische und historische Reflexionen“, befassen sich mit bibeltheologischen und historischen Beispielen und Paradigmen. Von ganz besonderem Interesse sind die Parallelisierungen mit dem Jahr 1000 im Artikel von DAMIAN THOMPSON, „Das rätselhafte Jahr 1000“. „Naturwissenschaftliche Perspektiven“ (Überschrift) werden im dritten Teil eingebracht bzw. entfaltet u. a. in einem interessanten Artikel des Geologen KENNETH J. H'SU über „Die Sterblichkeit der Planeten“. Der vierte und abschließende Teil, „In Erwartung des Endes“, wirft einen Blick auf eine andere Kulturreise. Diesen Teil und damit das ganze Heft beschließt ein kurzer Beitrag von Jürgen Moltmann mit dem tief sinnigen Titel: „Im Ende – Gott“.

⁹ **Kremer, Jacob: Enthüllungen der Zukunft**. Tod – Rettung – Weltgericht. Topos plus Taschenbücher 317. – Kevelaer: Verlagsgemeinschaft Topos / Pustet 1999. 159 S., kt DM 16,80 ISBN: Topos plus: 3-7867-8317-9 / Pustet: 3-7917-1653-0

¹⁰ **Berger, Klaus: Wie kommt das Ende der Welt?** – Stuttgart: Quell-Verlag 1999. 231 S., pb DM 29,80 ISBN: 3-7918-1957-7

Allgemeines

Augustinus, Aurelius: Was ist Zeit? (Confessiones XI / Bekenntnisse 11). Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Norbert Fischer. Lateinisch/deutsch. – Hamburg: Felix Meiner 2000. LXIV, 142 S. (Philosophische Bibliothek, 534), geb. DM 68,00 ISBN: 3-78731558-6

Die gemeinhin „Grüne Reihe“ genannte „Philosophische Bibliothek“ des Felix Meiner Verlags mit ihren inzwischen rund 350 Bden ist dem geistesgeschichtlich interessierten Laien wie auch dem am Text arbeitenden Geisteswissenschaftler mittlerweile zum festen Begriff, ja zur Institution geworden. Die jüngste Neuerscheinung im Rahmen dieser Reihe widmet sich der Präsentation eines „Klassikers“ nicht nur der Theologie-, sondern auch und gerade der Philosophiegeschichte: dem Buch 11 der *Confessiones* des Aurelius Augustinus mit seiner die antike wie biblische Tradition aufgreifenden und zugleich neue Marksteine setzenden Phänomenologie der Zeit und Zeiterfahrung, deren Rezeption bis hin zu Husserl, Heidegger und Wittgenstein reicht. Insofern sich die „Grüne Reihe“ als *philosophische* versteht, ist die Beschränkung auf das *elfte* der insgesamt 13 Bücher umfassenden *Bekenntnisse* Augustinus plausibel – zumal die Zeitanalyse in sich selbst eine relativ geschlossene und konsistente Einheit bildet –, wiewohl dieses elfte Buch freilich einen integralen Bestandteil der subtilen kompositorischen Struktur des Gesamtwerks *Confessiones* darstellt. Angesichts der Komplexität von Wesen und Wirkung dieses Textes ist es jedenfalls unverzichtbar, ihn nicht nur editorisch sauber wiederzugeben, sondern umfassend und sorgfältig einzuführen, zu analysieren und zu kommentieren. Um es vorwegzunehmen: Bd 534 der Meinerschen „Philosophischen Bibliothek“ und sein Vf. bzw. Hg. werden diesen Anforderungen mehr als gerecht und tun das Ihre, den guten Ruf der „Grünen Reihe“ weiter zu festigen.

Die „Einleitung“ (VI–LXIV) führt kurz in Augustins Leben und Werk ein, diskutiert sodann die umstrittene Frage nach dem literarischen Genus der *Con-*

fessiones (Autobiographie, narrative Philosophie bzw. Theologie, Protreptikos?) und skizziert ihre eigene Deutung vom grundlegenden und vielschichtigen Begriff der „confessio“ her; sie erhält die weiteren die filigrane Kompositionsstruktur dieses Werkes der Weltliteratur – wobei Fischer einen überzeugenden Eigenentwurf vorstellt – und ventiliert daraufhin speziell den Aufbau des elften Buchs, um schließlich dessen Hauptthema, das Zeitproblem, mit dem Gesamtplan der *Bekenntnisse* ins Verhältnis zu setzen und es als für diesen zentral auszuweisen. Wenn die „Einleitung“ auch ganz im Dienste der Hinführung zum augustianischen Text selbst steht und keine breite Eigeninterpretation entfalten möchte – eine solche hat der Vf. anderweitig zur Genüge vorgelegt –, so fließen doch notwendiger- wie legitimerweise gerade in den letzten Einleitungsschritt interpretatorische Anteile ein. Fischer setzt diesen Schritt unter das Buch 11 und seine Zeitthematik charakterisierende Programm „Erzählung – Reflexion – Meditation“ und macht deutlich, daß Augustinus einen erfahrungsbezogen-phenomenologischen, ja nahezu existentiellen Zugriff auf die Zeitproblematik wählt, diesen Ansatz aber durchaus mit der Methode scharfer logischer, epistemologischer und ontologischer Analyse des zu untersuchenden „Gegenstandes“ verbindet, um schlußendlich einen Lösungsweg aus der praktischen wie theoretischen Aporetik menschlicher Zeiterfahrung aufzuweisen und anzupfehlen, der den Übergang vom Reflektieren zum Glaubensvollzug, von der Philosophie zur Theologie impliziert: das Sich-Ausrichten und Sich-Sammeln („intentio“) der in die Zeit hinein zerdehnten und zerstreuten Seele („distentio animi“) an der und in der Einheit und Ewigkeit des sich gnadenhaft auf Menschenwelt und Menschenzeit beziehenden Gottes. In dieser Interpretation des Vf.s scheint dabei zum einen dessen Grundansatz auf, Augustins Denken als Dreischritt von „foris“ (Ausgang bei der sinnhaften Erfahrung), „intus“ (Verinnerlichung, Reflexion und Analyse dieser Erfahrung in der Kraft des Geistes) und „intimus“ (Transzendieren des eigenen Inneren auf den sich offenbarenden Seinsgrund) zu begreifen, zum anderen und damit zusammenhängend aber auch Fischers elementare und von ihm an anderem Ort systematisch entfaltete Verhältnisbestimmung von philosophischer *Gottesfrage* – Philosophie kann (und muß) als Philosophie die Frage nach Gott stellen – und denkerisch nicht zu erzwingendem *Antwortangebot* des (christlichen) Glaubens bzw. der auf Offenbarung rekurrierenden Theologie. In der Tat scheint diese Verhältnisbestimmung die Geistesgeschichte nicht erst mit und seit Thomas von Aquin zu prägen, sondern schon in der Spätantike Wurzeln zu haben, wie Fischer nicht zuletzt im Blick auf Buch 11 der augustianischen *Confessiones* plausibel zu machen weiß.

Was lateinischen Primärtext (übernommen aus dem *Corpus Augustinianum Gissense a C. Mayer editum*) und deutsche Übersetzung angeht (1–59), so geht ersterer auf die derzeit beste (elektronische) Edition (mit behutsamem Nachweis der zahlreichen augustinischen Bibelzitate) zurück, während letztere aus Fischers eigener Feder sich durch eine gelungene Balance aus Textnähe einerseits und Lebendigkeit andererseits auszeichnet: Leitendes Anliegen war hierbei nach der treffenden Formulierung des Vf.s selbst ein „schlüssiger und flüssiger deutscher Text, der die Argumentationskraft des lateinischen Textes vergegenwärtigt und dessen Sprachgestalt von einem heutigen deutschsprachigen Leser nicht von vornherein als absonderlich empfunden wird“ (VIII). Dieses Anliegen vermag Fischer überzeugend zu verwirklichen, wenn über die Details bestimmter Übertragungen und Formulierungen unter Experten freilich immer auch kontrovers diskutiert werden wird. Hilfreich, ja notwendig ist die hier vorgelegte zweisprachige Ausgabe zudem insofern, als die bereits vorhandenen von H. Schiel und J. Bernhart aus den 50er Jahren datieren und eine heute allzu pathetisch anmutende Übersetzung bieten, während die neuere Übertragung von K. Flasch an einigen Stellen zumindest strittig ist und mit dem Zugriff Fischers – Übersetzung ist ja immer zugleich ein Stück Deutung – in mancherlei Hinsicht kollidiert.

Die Anmerkungen (61–111) übernehmen mehrere Funktionen: Zum einen exemplifizieren sie den Tenor des Fischerschen Interpretationsansatzes in detail und in Auseinandersetzung mit konkurrierenden Ansätzen, zum anderen betten sie die Überlegungen Augustins in die vorausgehende und nachfolgende Geistesgeschichte ein – so finden sich zahlreiche interessante Querverweise auf Plato, Aristoteles, Plotin, Seneca, aber auch Descartes, Kant, Heidegger, ja Goethe, Nietzsche und Rilke –, schließlich dienen sie natürlich auch „technischen“ Zwecken wie der Erklärung schwer verständlicher Termini oder befremdender Formulierungen und dem Verweis auf weiterführende oder vertiefende Primär- und Sekundärliteratur. Zu guter Letzt runden ein ebenso differenziertes wie umfassendes Literaturverzeichnis sowie hilfreiche Personen- und Sachregister den nicht nur soliden, sondern sogar süperben Gesamteindruck der Veröffentlichung ab.

Das Fazit der Lektüre ist schnell gezogen: Fischers Präsentation von Buch 11 der augustinischen *Bekenntnisse* schließt mit ihrem nachdenklichen Mit-Gehen mit dem spätantiken Text eine bislang offene Editions- und Interpretationslücke, insofern sie das empathische Sich-Einschwingen in Augustins Gedanken- und Sprachduktus mit dem kritischen Befragen desselben in fruchtbarer Weise vermittelt und somit gleichsam die Synthese dessen darstellt, was sich in der traditionell-ehrfürchtigen Darstellung und Deutung durch manchen frommen Gelehrten einerseits und in der nicht minder eifrigen Dekonstruktion durch Flasch andererseits bislang als These und Antithese unvermittelt gegenüberstand.

Würzburg

Christof Müller

Tillich, Paul: Religion, Kultur, Gesellschaft. Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908–1933), hg. von Erdmann Sturm. – Berlin: W. de Gruyter / Evangelisches Verlagswerk 1999. Bd. 1: XIV, 478 S. (Gesammelte Werke. Ergänzungs- und Nachlaßbände, 10), geb. DM 298,00 ISBN: 3-11-016579-1 / Bd 2: XIV, 494 S. (Gesammelte Werke. Ergänzungs- und Nachlaßbände, 11), geb. DM 298,00 ISBN: 3-11-016580-5

Erdmann Sturm, der sich schon durch die Edition der „Frühen Predigten (1909–1918)“ Tillichs (1994), seiner „Vorlesung über Hegel (Frankfurt 1931/32)“ (1995) sowie seiner „Sozialphilosophischen und ethischen Schriften“ (1998) einen Namen gemacht hat, legt in diesen beiden Bden 80 bisher unveröffentlichte Texte Paul Tillichs zu den Themen Religion, Kultur und Gesellschaft aus den Jahren 1908 bis 1933 vor, die ein immer differenzierteres Bild dieses in Deutschland bis heute in seiner Bedeutung etwas verkannten großen evangelischen Theologen und Religionsphilosophen offenlegen.

In der Hauptsache handelt es sich bei diesen vom Hg. in mühsamer Kleinarbeit entzifferten Texten um Entwürfe, um Vorarbeiten zu veröffentlichten Vorträgen und Aufsätzen sowie solche zu geplanten, aber nicht zustande gekommenen Veröffentlichungen. Die Texte, die vom Hg. zeitlich geordnet sind, behandeln die verschiedensten Gegenstände der Theologie und Philosophie, wobei das verbindende Element ohne Zweifel die Religion ist. Es wird so deutlich, daß Tillich schon sehr früh an einem System des Denkens interessiert ist, das eine thematische Vielfalt und Weite nicht aus-, sondern geradezu einschließt. So enthalten die beiden Bde neben Tillichs Examenspredigt über 1 Kor 3, 21–23 und seinem Habil.vortrag zum Thema „Der Begriff des christlichen Volkes“ u.a. Vortragsmanuskripte und Aufsatzentwürfe zu Fichte, Schelling, Hegel und Schleiermacher, zu Fragen des religiösen Sozialismus, zur Geschichtsphilosophie, zum Thema Religion und Großstadt und zur Philosophie der Macht. Besonderes Augenmerk verdient ohne Zweifel „Das System der religiösen Erkenntnis“ (Bd 2, 76–174), steht dieses Manuskript doch in einem engen Zusammenhang mit der 1986 von mir herausgegebenen Dogmatik-Vorlesung Tillichs von 1925, die er für den Druck vorberei-

ten wollte. Dadurch wird die Bedeutung dieser Marburger Vorlesung immer deutlicher. Durch seinen Wechsel nach Frankfurt auf einen philosophischen Lehrstuhl im Jahre 1929 und seiner anschließenden Emigration in die USA im Jahre 1933 wurde dieses Vorhaben aber abgebrochen. Wieder aufgenommen hat Tillich den Versuch einer systematischen Darlegung seines theologischen Denkens erst wieder in den 50er Jahren mit dem Erscheinen des ersten Bdes seiner „Systematic Theology“.

Weiter verdienen besondere Aufmerksamkeit die Arbeit „Gott und das Absolute bei Schelling“ (Bd 1, 9–54) aus dem Jahre 1910, die aus dem Umfeld der Anfertigung der philosophischen Diss. stammt, sowie zwei Versionen seines bekannten Vortrages über „Rechtfertigung und Zweifel“ (Bd 1, 127–231) von 1919, wo der Begriff „Gott über Gott“ schon ein erstes Mal auftaucht (Bd 1, 169 und 219). In einem Briefentwurf Tillichs an die Berliner Theol. Fak. heißt es mit Bezugnahme auf diese Arbeit, daß sie „einen Einblick in die Probleme und Ziele“ seines „systematischen Denkens“ gebe, wozu ihm „nichts geeigneter“ erschiene als die Darstellung seines „Hauptanliegens, der religiösen Dialektik des Zweifels“ (Bd 1, 127f).

Wie sehr Tillich um einen „endgültigen“ Text gerungen hat – und zwar inhaltlich, keineswegs nur stilistisch –, zeigen die vier Entwürfe zu dem Vortrag „Natur und Sakrament“ (Bd 2, 196–213) von 1928. Insgesamt sind die abgedruckten Texte ein Zeugnis für die systematische Kraft dieses Denkers, die schon sehr früh ausgeprägt ist, sowie für die Kontinuität des einmal Gedachten – bei aller späteren Weiterentwicklung.

Die Darbietung der Texte ist für eine kritische Edition geradezu vorbildlich. Jedem Text sind Angaben vorangestellt, die Auskunft geben über das jeweilige handschriftliche Original, auf das für die überwiegende Zahl der Texte zurückgegriffen werden konnte, bzw. über die Kopie der Hs. oder das Original-Typoskript. Die Fußnoten geben zum einen textkritische Informationen über Wörter, Satz- und Textteile, die Tillich während der Niederschrift oder später gestrichen hat, zum anderen erläutern sie Namen, Begriffe und Sachverhalte, deren Kenntnis dem besseren Textverständnis dient.

Nicht einbezogen wurden in die vorliegende Edition die Manuskripte der akademischen Vorlesungen, die aber noch in weiteren speziellen „Ergänzungs- und Nachlaßbänden“ veröffentlicht werden sollen. Aber mit diesen beiden hier vorliegenden Bden sind wohl alle bisher aus der deutschen Zeit relevanten Texte Tillichs publiziert. Es ist wohl kaum damit zu rechnen, daß noch weitere Texte ans Tageslicht kommen.

Auf zwei kleinere Versehen sei aufmerksam gemacht: Bd 2, 77, Zeile 10 v. u. ist nach „Tillich“ ausgefallen: „den Titel“. Und innerhalb des Registers sind im selben Bd die Seiten 488 und 489 vertauscht.

Trier

Werner Schüßler

Paul-Tillich-Preis

Die Deutsche Paul-Tillich-Gesellschaft vergibt im Frühjahr 2002 zum siebten Mal den Paul-Tillich-Preis für eine hervorragende deutschsprachige Dissertation oder Habilitationsschrift, die dem wissenschaftlichen Lebenswerk von Paul Tillich gewidmet ist. Das betreffende Promotions- oder Habilitationsverfahren muß zwischen dem 1. März 2000 und dem 31. März 2002 erfolgreich abgeschlossen worden sein.

Der Preis ist mit 3000 DM dotiert; er kann auch geteilt werden.

Arbeiten, die für die Verleihung des Preises im Mai 2002 anlässlich des IX. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums in Frankfurt/M. kandidieren, sind in zwei Exemplaren bis zum 31. März 2002 an den stellv. Vorsitzenden der Deutschen Paul-Tillich-Gesellschaft einzusenden: Herrn Professor Dr. Dr. Werner Schüßler, Lehrstuhl für Philosophie II, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier.

Erlöst durch Jesus Christus. Soteriologie im Kontext, hg. i. A. der Theologischen Fakultät der Universität Luzern v. Eduard Christen / Walter Kirchschläger. – Freiburg (Schweiz): Paulusverlag 2000. 147 S. (Theologische Berichte, 23), kt DM 29,80 ISBN: 3-7228-0419-1

Nichts scheint die christliche Erlösungsbotschaft mehr ins Unrecht zu setzen als die Erfahrungen des Leidens, der Unversöhntheit,

der geschichtlichen Heillosigkeit. Wie tief die Substanz der christlichen Hoffnung betroffen ist, verdeutlicht Elie Wiesel, für den in Auschwitz nicht das jüdische Volk, sondern das Christentum gestorben sei. Zugleich aber werden die Erfahrungen von Unerlöstheit im gegenwärtigen Zeitalter postmoderner Religionsfreundlichkeit nicht mehr wie ehemals über einen Gottesbezug buchstabiert. Erledigt sich nicht von vorneherein in einem solchen Verstehenshorizont der pluralisierten Lebenswelten, des Individualismus und der Eventkultur die Verwendung traditioneller Vorstellungsschemata wie Sühne und Stellvertretung gleichsam von selbst, weil sie die Botschaft nicht mehr kommunizierbar macht und allein schon deshalb ihres immer auch ungleichzeitig-kritischen Charakters beraubt?

Angesichts eines solchen Problemhorizontes darf man gespannt sein, wenn ein neuer, allerdings recht schmaler Sbd aus der renommierten Reihe der Theologischen Berichte sich mit der Soteriologie befaßt. Es spricht schon für dieses Projekt, daß es zunächst die jüdische Erlösungsperspektive erörtert, bevor es wesentliche Disziplinen der christlichen Theologie versammelt. Dies dokumentiert den Blick für die Schwere der gegebenen Anforderungen an jede christliche Erlösungsrede, die gewissermaßen nur unter Aufbietung einer gesamten theologischen Kraftanstrengung sowie unter fortwährender verantwortlicher Sensibilität gegenüber jüdischer Erlösungshoffnung theologisch legitimiert werden kann.

Nach einem luziden überblicksartigen Vorwort der Hg. (9–11) widmet sich der im jüdisch-christlichen Dialog federführend engagierte, inzwischen emeritierte Luzerner Bibelwissenschaftler und Judaist Clemens Thoma der Erlösung in jüdischer Optik (13–28). In einer ebenso faszinierenden wie erhellenden Relektüre des Siddur, der jüdischen Liturgie- und Gebetsordnung, sowie unter Hinweis auf die Schekhinatheologie der Rabbinen stellt er bei aller Prärogative der Zukunftserwartung das Ineinander von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in jüdischer Hoffnung heraus. Das Judentum kennt sehr wohl eine präsentische Eschatologie, so daß es – „abgesehen von der Rolle der Erlösergestalt Jesus Christus – im Judentum ziemlich dieselben Erlösungskonzepte und Erlösungserfahrungen gibt wie im Christentum“ (15). Diese These jedoch als „erstaunlich“ zu bewerten, wie im Vorwort (9) geschehen, hieße indessen, in einer einseitig apokalyptischen Hermeneutik des Judentums an Denkern wie Franz Rosenzweig vorbeizugehen, der auf eben dieser rabbinischen Linie argumentiert und der so erst – wie Thoma eindrucksvoll verdeutlicht – die eigentliche Tiefenschärfe des Erlösungsproblems im Verhältnis von Judentum und Christentum sowie einen Ansatzpunkt einer im Horizont jüdisch-messianischer Erwartung formulierten Christologie erreicht (24–27).

In zwei großen, streng aufeinander bezogenen Teilen geht dann der Luzerner Neutestamentler Walter Kirschschläger einem der bis heute theologisch bedrängendsten Probleme nach, ob Gott seinen Sohn in den Tod gegeben habe (29–70). Wie etwa schon Nietzsche scharfsinnig herausgestellt hat, steht hier neben der Glaubwürdigkeit der Kreuzesbotschaft grundsätzlich die Rede von Gott auf dem Spiel. Nachdem Kirschschläger zunächst das biblische Verständnis der Erlösung erhoben hat (30–50), versucht er im Lichte einer hermeneutischen Vergewisserung der gewandelten Verstehensvoraussetzungen eine theologische Deutung (57–65), die vehement der These entgegentritt, „daß Gott beabsichtigt hat, zur Erlösung der Welt bzw. der Menschheit seinen Sohn in den Tod zu geben“ (64). Auf der Höhe gegenwärtiger exegetischer Forschung nimmt er die gesamte Wirklichkeit Jesu in ihrer soteriologischen Qualität in den Blick, um gegen unselige staurologische Fixierungen etwa anseimianischer Provenienz das Passions- und Ostergeschehen im Horizont der Pro-Existenz Jesu zu besprechen und strikt in den vorgängigen Liebeswillen Gottes einzuordnen. Wenn er gegen biblizistische und fundamentalistische Verkürzungen auf die Notwendigkeit der Entschlüsselung umweltbedingter Denk-, Sprach- und Erzählformen sowie der „sorgfältigen Analyse jüdischen Denkens und v.a. des Miteinbezugs desselben“ (61) verweist, um nicht in einem schlechten Anachronismus unreflektiert etwa jüdische Opfervorstellungen in den gegenwärtigen Verstehenskontext einzubringen, ist ihm nur zuzustimmen. Weiterführend sind hier seine „Thesen zum Sprechen über Erlösung“ (63–64). Doch so überzeugend die Einbindung von Jesu Existenz, Tod und Auferstehung in den heilsgeschichtlichen Liebeswillen Gottes gegen solche Soteriologien ist, die Gottes Heilswillen erst im dramatischen Kreuzesgeschehen vollends konstituiert denken, so sehr werfen sich doch Anfragen hinsichtlich des Status der auch von Jesus überlieferten Gerichtsaussagen auf. Ist Gottes Heilswille „zu umfassend auf unser Heil ausgerichtet, als daß Menschen ihn unterlaufen könnten“ (63)? Hier scheint der Rang geschichtlicher Negativität und Unerlöstheit unterbelichtet zu sein.

In die gegenwärtige Diskussion um die Relevanz von Sühne- und Opferkategorien im Erlösungsbegriff greifen aus systematisch-theologischer Perspektive der Luzerner Dogmatiker Helmut Hoping und sein Assistent Jan-Heiner Tück mit einer ebenso zugespitzten wie wagemutigen Akzentsetzung ein (71–107). Sie stellen eine Verbindung der Kreuzestheologie zur Shoah her und beziehen sodann die im Kreuz begründete schlechthin universale Versöhnungshoffnung auf die Juden sowie auf Auschwitz. Aus dem hermeneutischen Interesse einer leidempfindlichen Theologie nach Auschwitz heraus untersuchen sie die Frage, ob nicht eine „ausschließlich sünden- und schuldbezogene“ (71) Soteriologie angesichts der unschuldig leidenden Opfer der Shoah vollends scheitert oder ob eine Theologie nach Auschwitz nach einer theologi-

schen „Neuinterpretation des Motivs der stellvertretenden Sühne“ (74) verlange, die neben der versöhnenden Kraft des Kreuzestodes auch Jesu „unbedingte Solidarität mit den Leidenden“ bedenke (73)? Nach einer kritischen Sichtung der innersoteriologischen Diskussionslage fordern sie wegen des Ungenügens der Solidaritäts-soteriologien hinsichtlich der Heilsbedeutsamkeit des Todes Jesu sowie der in der soteriologischen Tradition vertretenen Zweideutigkeiten eines verabsolutierten, Gottes Heilsinitiative schmälernenden Sühnedenkens die Verbindung von stellvertretender Sühne und Solidarität, die nicht nur einem unklaren Stellvertretungsbegriff, sondern v.a. jeder billigen Versöhnung widerstehe. Mit Thomas Pröpper und Franz Mussner ziehen beide den so gewonnenen theologischen Begriff der Versöhnung sowie der universalen Heilsmittlerschaft Jesu Christi auf die „endzeitliche Rettung ganz Israels durch Christus“ (92) aus, um von da aus theologisch jene Hoffnung „auf universale Versöhnung“ (91) zu gewinnen, die sich noch im Blick auf die Täter, ja selbst noch hinsichtlich der jüdischen Opfer ereigne.

Die Vf. sind sich gerade eingedenk der jüdischen „Reserve gegenüber der versöhnenden Kraft des Kreuzes“ (73) der heiklen Gratwanderung ihres Unterfangens durchaus bewußt, gelte es doch einer posthumen Vereinnahmung der jüdischen Opfer oder gar einer christlich-theologischen Sinngebung der Shoah zu wehren. Überzeugend sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen zur begrenzten Reichweite jeder eschatologischen Versöhnungsaussage, die wohl Hoffnungscharakter, nicht aber – wie dies der Origenismus oder die Lehre der massa damnata des späten Augustinus zumindest tendenziell postulierte – Anspruch auf theoretische Gewißheit besitze (89–92). Insgesamt aber bleiben Hoping und Tück hinter ihren eigenen Ansprüchen zurück. Wie sehr sie sich erhebliche theologische Probleme einhandeln, läßt sich am Beispiel ihrer Auseinandersetzung mit dem Plädoyer von Johann Baptist Metz für eine leidempfindliche Theologie verdeutlichen. Sie werfen ihm eine „Halbierung der Soteriologie“ (104) vor, weil er das Kreuz nicht in den paulinischen Kategorien der stellvertretenden Sühne buchstabiere und ein ungeklärtes Verhältnis zu den „heilsumiversalistischen Aussagen“ (90) des NT einnehme. Diese Feststellung geht aber (trotz einer Erwähnung der hier einschlägigen konträren Positionen Peter Fiedlers und Helmut Merkleins) nicht nur zu schnell über die grundsätzlichen kritischen Einwände gegen die Verwendung von Sühnekategorien beispielsweise durch Fiedler, Vögtle, Vorgrimler, Rahner u.a. hinweg, wie sie bis heute nicht widerlegt sind. V.a. setzen sie hier wie im Hintergrund ihrer gesamten Argumentation christologisch voraus, was doch im jüdisch-christlichen Gespräch erst eigentlich zur Debatte steht: Die Universalität der Messianität Jesu, die sich trotz des ungekündigten Bundes Gottes mit Israel im Parusiechristus auch auf das jüdische Volk Israel beziehe. Wo bleibt hier jene Theozentrik der beiden Testamente, die unter Wahrung des jüdischen wie christlichen Eigenweges zu Gott Juden und Christen in einer Hoffnung auf Gottes endzeitliches „Alles in allem“ (1 Kor 15,28) verbindet, in dem Christus nach einer Formulierung Franz Rosenzweigs „aufhört, der Herr zu sein“ und Israel aufhört, „erwählt zu sein“. Vielleicht rührt der insbesondere beim Lesen der Schlußpartien (92–96) sich einstellende Eindruck einer theologischen Unsensibilität, die sogar vor dem Rückfall in die selbst beschworene Gefahr der christologischen Vereinnahmung der jüdischen Opfer nicht bewahrt bleibt, aus dieser Universalisierung der Christologie. Mit größerer theologischer Scham wäre mit Metz darauf zu insistieren, daß man auch theologisch „Opfern keinen Dialog anbiete“.

Schon im Untertitel hebt der in der soteriologischen Forschung bestens ausgewiesene emeritierte Luzerner Fundamentaltheologe Dietrich Wiederkehr die praktische Grundstruktur der Soteriologie hervor, wenn er der Frage einer Befreiungstheologie in der Schweiz nachgeht (109–120). In einer bestechenden Analyse zeigt er anhand des Problems der Arbeitslosigkeit in Zeiten neoliberaler Globalisierungstendenzen den politischen Charakter der soteriologischen Hoffnung, aus der heraus die theologische Anthropologie und deren Begriffe wie Subjekt, Rechtfertigung und Freiheit als ein „widerständiger und sich widersetzender Wert“ (118) in die gesellschaftlichen Diskussionen und Prozesse einzubringen sind. Gleichwohl ist er weder theologisch noch gesellschaftstheoretisch so naiv zu meinen, theologische Begriffe und praktisches Glaubenszeugnis allein könnten das Befreiungspotential der Erlösungshoffnung zur Geltung bringen. Vielmehr brächten theologische Grundsätze einen ersten „schmalen Riß ins massive Gestein der wirtschaftlichen Realität“ (120), in die hinein ähnlich wie in der Befreiungstheologie Lateinamerikas strukturelle und sozialpolitische Instrumente und Strategien anzusetzen seien.

Schließlich stellt aus pastoraltheologischer Sicht der Münchener Pastoraltheologe Ludwig Mödl Überlegungen an, wie das im gegenwärtigen soteriologischen Kontext dominierende Konzept „integraler Befreiung“ für das praktische Handeln und für die Seelsorge fruchtbar gemacht werden kann (121–145). Sein Zugriff darf insofern als originell betrachtet werden, als er im Rückgriff auf seine kritische Analyse des Kirchenvolksbegehrens in Österreich 1994 und in Deutschland 1995 die kirchliche Verkündigung einer in Jesus geschehenen Erlösung auf die kirchliche Realität selber anwendet. Deren kritische Konfrontation betont nicht nur den befreienden, frohmachenden Charakter der Erlösungsbotschaft, sondern macht durch eine kritische Erinnerung des prophetischen und apokalyptischen Erbes den befreienden Kern einer kritisch-produktiven „Gegenverkündigung“ (126) fruchtbar, um daraus dann konkrete Aufgaben der praktischen Theologie auf den drei klassischen Handlungsfeldern Verkündigung, Diakonie und Liturgie abzuleiten (134–142). Seine Ausführungen etwa zur theologischen Überfrachtung der Liturgie oder zum politischen Grundzug der Diakonie sind durchweg überzeugend. Führt man sich jedoch die praktische Realität der Verkündigung der Erlösungsbotschaft vor Augen, verwundert der totale Ausfall von Reflexionen zum schulischen

Religionsunterricht. Gewiß stellt er keinen Ort der kirchlichen Glaubensverkündigung dar. Und doch bietet er einen der vielleicht letzten Orte, wo die Fragen von Erlösung und Heil im gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontext noch thematisiert werden. Eine Praktische Theologie, die „die Erlösungsbotschaft heute den Menschen zu vermitteln“ (142) sucht, sollte darüber nicht leichtfertig hinwegsehen.

Zwar bleibt der Sbd eine ausführliche soteriologische Selbstvergewisserung der im Zeitalter einer postmodernen Religionsfreundlichkeit ergehenden Anfragen schuldig. Insgesamt aber liegt hier ein Buch vor, das im Großen und Ganzen sensibel für die theologischen Herausforderungen durch Auschwitz und durch das jüdisch-christliche Gespräch in einer leicht lesbaren Sprache kurz und präzise über den aktuellen Stand der Soteriologie informiert. Ein ausführliches, übersichtliches Inhaltsverzeichnis ermöglicht ein leichtes Zurechtfinden. Bei Bedarf ermöglichen die ausführlichen Literaturangaben weiterführende Studien.

Drensteinfurt

Bernhard Grümme

Fundamentalismus als Herausforderung an Staat, Kirche und Gesellschaft,

hg. v. Heiner Marré / Dieter Schümmelfeder / Burkhard Kämper. – Münster: Aschendorff 1999. VIII, 180 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 33), kt DM 64,00 ISBN: 3-402-04364-5

Das 33. Essener Gespräch befaßte sich im Jahr 1998 mit dem Thema des Fundamentalismus (= F.) in Staat, Kirche und Gesellschaft. Wie bei ähnlichen Veranstaltungen zum Thema war die Situation zu Beginn diffus. So konnte Prof. Manfred Spiecker seiner Freude Ausdruck geben, einen repräsentativen ‚Fundamentalisten‘ in der Runde zu begrüßen, nämlich den Essener Bischof, da er doch von Amts wegen die ‚Fundamente‘ des Glaubens zu verteidigen habe. Oder der erste Referent trug ein ‚Lob des Fundamentalismus‘ vor, da der Mensch ohne Fundamente nicht leben könne. Wie ertragreich das Gespräch dann tatsächlich war, macht die zusammenfassende Empfehlung des Gesprächsleiters Prof. Alexander Hollerbach zum Schluß deutlich: „Entfundamentalisierung“ ja, aber „Entfundamentierung“ nein (162).

Der vorliegende Sbd ist ein Berichtbd. Auf bewährte Weise dokumentiert er den Ablauf des Gespräches. In das Thema des F. in Staat, Kirche und (multikultureller bzw. -religiöser) Gesellschaft führten drei Grundsatzreferate ein: OTTO DEPPENHEUER, *Wahrheit oder Freiheit? Die fundamentalistische Herausforderung des modernen Staates*; KARL LEHMANN, *Der Fundamentalismus als Herausforderung für Theologie und Kirche*; FRIEDEMANN BÜTTNER, *Islamischer Fundamentalismus – eine Herausforderung für den Westen?* Den umfangreichen Vorträgen gaben die Referenten hilfreiche Thesenpapiere bei.

OTTO DEPPENHEUER, Prof. für öffentliches Recht und Rechtsphilosophie in Mannheim, hatte die doppelte Aufgabe zu bewältigen, zum einen in die diffuse Rede des F. einzuführen und zum anderen sein eigentliches Thema der Herausforderung des F. für den modernen Staat (BRD) vorzutragen (5–35). Zum ersten legt er hilfreiche begriffliche Unterscheidungen vor, indem er F. im formellen Sinne (Grundlage bzw. Quelle des jeweiligen F. wie z. B. Bibel o. a.) unterschied von F. im materiellen Sinne (Credo einer Religion u. ä.) sowie F. im strukturellen Sinne (politische Auswirkungen wie Gewalt u. ä.) (10–12). Der Begriffsklärung läßt er ein „Lob des Fundamentalismus“ in dem Sinne folgen, daß eine absolute Wahrheit und dementsprechend eine letzte Entscheidungsmöglichkeit als ‚Fundament‘ einer jeden Persönlichkeit oder Körperschaft (z. B. Religion) dieser nicht abgesprochen, sondern zuerkannt werden müsse (12–18). Diese Überzeugung basiert auf den wichtigen Einsichten, daß F. nicht ‚auf der Ebene der Erkenntnistheorie‘ gelöst wird, er konsequent in Praxis übergeht (gegenüber dem Absolut-Guten kann es nur bedingungslosen Gehorsam geben), F. demnach zum ‚politischen‘ Problem werden kann und dann bewältigt werden muß (33). Auf dieser Stufe ist der Staat gefordert. Es ist nun die distinkte These des weiteren Vortrages: Der moderne Staat verdankt seine Entstehung der Überwindung universalistischer Wahrheitsansprüche durch Neutralisierung der Wahrheitsfrage. Darin habe der moderne Staat selbst seine Wahrheit. Und Inhalt dieser säkularen Wahrheit sei der (innere) „Friede“ (18–24). Da der Staat selbst nicht über Wahrheitsansprüche entscheiden kann (weder über solche der Religionen noch der F.) formuliert Deppenheuer zwei in der Aussprache äußerst kontroverse Thesen (19 bzw. 21): Die Kirchen sollten sich in der BRD mit ihrem geistlichen Auftrag begnügen; das politische Engagement der Kirchen sei ein untauglicher Versuch der Einflußnahme, dazu kontraproduktiv, da damit die Gefahr der Selbstsäkularisierung der Kirchen einhergehe (34).

KARL LEHMANN, Vorsitzender der dt. Bischöfe, übernahm den Part, auf die Problematik des F. für Theologie und Kirche einzuführen (63–85). Er wolle dazu seinen dritten Anlauf versuchen. Nach historischen und deskriptiven weiteren Versuchen konzentriert sich L. sodann auf den F. als „Aufstand gegen die Moderne“ (69). Er ordnet das Problem des F. in die Auseinandersetzung um die Moderne ein, genauer in die Geschichte einer rigorosen Aufklärung und der Forderung nach einer Aufklärung der Aufklärung. F. sei ein Ergebnis dieser unaufgeklärten Geschichte der Moderne und darin selbst verstrickt. Er sei die un-

glückliche Fixierung der Mängel der halbierten, unbefriedigten Aufklärung. In der Terminologie von Deppenheuer bewegen sich die Überlegungen Lehmanns im Bereich eines F. im formellen und strukturellen Sinne. Hinsichtlich eines (religiösen, konfessionellen) F. im materiellen Sinne ist Lehmanns Basis sicher zu eng, wenn er sich auf den klassischen biblizistischen F. bezieht und daraus schließt, dieser komme für die kath. Kirche nicht in Frage (83). Allerdings gebraucht er für entsprechende Erscheinungen in der kath. Kirche den früher üblichen Begriff des ‚Integralismus‘. Lehmann kommt auf weitere religiöse Gehalte von F. nur zum Schluß kurz zu sprechen (80–81). Die Frage bleibt offen. Denn zum einen läßt sich etwa der islamische F. in die westliche Geschichte von Aufklärung und Gegenklärung nicht ohne weiteres einordnen. Zum anderen wäre die Frage nach den spezifischen Quellen eines religiösen F. einer umfassenderen Überlegung wert. Denn es scheint unbestritten, daß gerade die Religionen hinsichtlich ihres Credos (Gottesbild u. a.), ihrer Grundlagen (Schrift, Tradition u. a.) und Praktiken ein großes Potential für Gefährdungen enthalten. Es ist an die fundamentale Frage Karl Rahners zu erinnern, ob die monotheistischen Religionen (und wohl nicht nur sie) überhaupt eine reelle Chance haben, ernsthaft miteinander in den Dialog einzutreten, da jede von ihnen grundsätzlich davon ausgeht, Recht zu haben.

FRIEDEMANN BÜTTNERS, Prof. für Politik und Zeitgeschichte des Vorderen Orients in Berlin, kompakte Darstellung des islamischen F. bringt eine Reihe wichtiger Informationen und Einsichten zum Thema aus der Perspektive des Islam (107–144). Bedeutsam erscheinen v. a. einige notwendige Differenzierungen in der Diskussion um den islamischen F. Zuerst führt Büttners eine notwendige Unterscheidung hinsichtlich eines jeden religiösen F. ein: Am Beispiel des Islam ist zu unterscheiden zwischen der Religion des Islam (nicht gleich Islamismus), F. als eine besondere Form des Umgangs mit dieser Religion und den politischen Umständen, unter denen Gewalt angewandt und mit Religionsgründen gerechtfertigt wird (109). Da diese Dinge gewöhnlich vermengt werden, zeigt B. sodann die Differenz des Stereotyps des Schreckgespenstes islamischen F., v. a. der veröffentlichten Meinung, zur Wirklichkeit auf (109–120). Eine weitere Klärung bedarf das Verhältnis von Religion und Politik bzw. Staat im Islam. Das Schlagwort, Islam sei ‚Religion und Staat‘, betreffe nicht den ganzen Islam, sondern wird zur Losung der Fundamentalisten seit dem 19. Jh. (120–123). Schließlich ist die vermeintliche Revolte des Islam gegen die Moderne bzw. gegen den Westen genauer zu betrachten. B. unterscheidet zwischen technisch-wissenschaftlicher Modernisierung und „kultureller Moderne“, d. i. die Geistes- und Wertewelt dahinter. Dem ersten schließt sich der Islam an; dem letzteren setzt er wehrhaften Widerstand entgegen. Von daher wird der „Traum von der halben Moderne“ des islamischen F. besser verständlich (123–129). Insgesamt wird die Schwierigkeit sichtbar, mit dem Islam über F. zu reden, da die Übergänge vom gläubigen Muslim, der sich notwendig an den ‚Fundamenten‘ der Religion ausrichtet (usuli), zum ‚fundamentalistischen‘ Muslim (usuliya), der um seines Glaubens willen nicht vor gewalttätigen Mitteln zurückscheut, schwer zu bestimmen sind (129–130). Im letzten Teil des Vortrages werden die Übergänge zum realen islamischen F. markiert: Er sei ein politisierter Traditionalismus und radikaler F., der die traditionellen Fundamente ideologisiert und auf die messianische Erlösung der Geschichte setzt (131–137).

Mit dem Kurzreferat der Vorträge ist der Inhalt des Bdes noch nicht wiedergegeben. Besonders verdienstvoll ist das vollständige Protokoll der an die Vorträge sich anschließenden Aussprache. Intensive Beiträge bereichern die einzelnen angesprochenen Themenbereiche: Zum Bereich von Staat und F. werden staats- und staatskirchenrechtliche Fragen hinsichtlich der konkreten Situation in der BRD vertieft, wie die Rolle des säkularen und neutralen Staates gegenüber Religionen und F., Fragen der Wertevermittlung in der Kultur, Trennung von Staat und Kirche, Fragen der Menschenrechte und des Religionsunterrichtes, Diskussion der politischen und sozialen Aufgaben der Kirchen u. a. (36–60). – Zum Themenbereich von Kirche und F. konzentriert sich die Diskussion auf das Thema von Christentum und Aufklärung und die Bedeutung der Säkularisierung, sodann auf den Unterschied der Situation in den ev. und rk Kirchen, schließlich auf das engagierte Glaubenszeugnis der Kirchen (bis hin zum Widerstand) in der heutigen Welt (86–105). – Zum Bereich Islam und F. werden weitreichende Differenzierungen zum Islambild nachgetragen, das Thema Islam und Aufklärung angesprochen, wichtige Analysen unterschiedlicher islamischer Regionen und aktueller Situationen vorgetragen, schließlich vordringliche Fragen für die BRD wie Zuwanderung, Verfassungstreue, Fragen des islamischen Religionsunterrichtes und des gesellschaftlichen Zusammenlebens diskutiert (145–162).

Der vorliegende Sbd setzt einige bedeutsame Schwerpunkte zum Thema des F. in Staat, Kirche und Gesellschaft, ohne das Thema erschöpfend behandeln zu können bzw. zu wollen. Die in diesem Bd ebenfalls dokumentierte Diskussion über das Thema enthält reiche Anregungen zur Fortführung des notwendigen Gespräches.

Augsburg

Klaus Kienzler

Zander, Helmut: *Geschichte der Seelenwanderung in Europa*. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute. – Darmstadt: Primus 1999. 869 S., 18 Abb., Ln DM 128,00 ISBN: 3-89678-140-5

Noch 1996 hatte P. Schmidt-Leukel in dem von ihm herausgegebenen Buch über „Die Idee der Reinkarnation in Ost und West“ die Auffassung vertreten: „Die in der Theologie vielfach behauptete Unver-

einbarkeit von Christentum und Reinkarnation wird in aller Regel nicht als echte logische Unvereinbarkeit und somit auch nicht überzeugend dargelegt“ (189). Und M. von Brück hatte ein Jahr zuvor glauben zu machen versucht: „Die christliche Erlösungsbotschaft ändert sich nicht, ob sie sich denn auf ein oder mehrere zeitlich begrenzte Leben bezieht“¹. Was könnte diese Thesen eindrücklicher widerlegen als eine sorgfältig aufgearbeitete Geschichte des Reinkarnationsgedankens im Abendland! Das umfangreiche Opus des Bonner Kulturwissenschaftlers Helmut Zander zeigt in historischer Erhellung der systematischen Zusammenhänge nachvollziehbar auf: „Mit der Aufnahme der Reinkarnationsvorstellung wäre das Christentum eine andere Religion geworden“ (152).

In einem *ersten*, kürzeren Teil (15–56) informiert Z. über Reinkarnationstheorien im Hinduismus und Buddhismus. Teil zwei ist den europäischen Wurzeln des Seelenwanderungsgedankens in der Antike gewidmet (57–152). Er mündet in die gründlich diskutierte Frage nach dem Vorkommen von „Reinkarnation“ in den biblischen Schriften und im Frühchristentum, insbesondere bei den Kirchenvätern. Hier gelingt der überzeugende Nachweis, daß die mit Erfolg verbreiteten esoterischen Propagandameldungen, denenzufolge erst die Konzilien des 6. Jh.s für eine „Abschaffung“ des Reinkarnationsglaubens in der Kirche gesorgt haben, unter wissenschaftlichem Aspekt haltlos sind. Dies wird nicht nur historisch konstatiert, sondern auch systematisch begründet.

Ein *dritter Teil* untersucht den Seelenwanderungsgedanken im Mittelalter (153–342). Zu Beginn räumt Z. mit dem Irrglauben auf, Germanen und Kelten seien reinkarnationsgläubig gewesen. Herausragend im Gang seiner gründlichen Darstellung sind die Informationen über den christlichen Kabbalisten F. M. van Helmont, dessen Theorie der „Seelenrevolution“ 1684 einen ersten gewichtigen Schritt in Richtung einer abendländischen Popularisierung der Reinkarnationsthematik bedeutete.

Der *vierte*, umfangreichste Teil (343–602) behandelt die „Etablierung einer alternativen Eschatologie“ in Europa, wie sein theologisch relevanter Titel lautet. Der Bogen spannt sich von Lessing über Goethe, Schopenhauer, Wagner, Nietzsche, Steiner, Troeltsch und Bloch bis hin zu Erscheinungen unserer Tage wie Scientology, Bhagwan und dem „Universellen Leben“. Im Unterschied zu R. Sachau Studie über „Westliche Reinkarnationsvorstellungen“ (1996) übersieht Z. auch nicht die moderne Theosophie. Außerdem werden die Szene der Reinkarnationstherapien (deren Genese ich ein Jahrzehnt früher ansetzen würde als Z.), empirische Reinkarnationsforschung und Statistiken thematisiert. Lediglich der Versuch einer Verhältnisbestimmung zu den sog. Nahtodes-Erfahrungen, wie sie in der Esoterik-Szene zunehmend positiv vorgenommen wird, könnte als Desiderat empfunden werden, wiewohl er gewiß nicht zu den Pflichtübungen in einem solchen Buch zählt.

Ein *fünfter Teil* behandelt schließlich „Reinkarnation im Fokus der historischen Anthropologie“ (603–644). Hier kommen Stichworte wie Himmel und Hölle, Theodizee, Sterben, Ethik, Fortschritt u. a. in den Blick. Weitgehend zutreffend ist die Beobachtung, daß die Zielorientierung in den europäischen Reinkarnationstheorien „fast nie“ fehlt. Vielleicht hätte dennoch eine stärkere Berücksichtigung der etwas kurz gekommenen „New Age“-Thematik erhellen können, daß der nach den breitenwirksam beeindruckenden reinkarnationstherapeutischen „Rückführungen“ gestiegene Bedarf nach weltanschaulicher Deutung mittlerweile zunehmend metaphysische Konzepte begünstigt, die wieder vermehrt zyklische Modelle favorisieren. Zum Stichwort „Karma“ wird klargestellt: „Selbsterlösungstendenzen sind allen Karmakonzepten inhärent ...“ (620). In dieser Hinsicht zeichnen sich die Konturen der europäischen Seelenwanderungsidee gegenüber der morgenländischen weniger deutlich ab, wie man Z.s Buch entnehmen kann.

Der *sechste Teil* „Literatur“ ist, dazugehörige Fußnoten mitgerechnet, nur etwa fünf Seiten lang. Das überrascht bei einem solchen Werk und rechtfertigt sich allenfalls durch den ohnehin hohen Gesamtumfang des Buches. Entschädigt wird man durch einen über 200 Seiten langen Anhang: Er enthält den Anmerkungsenteil, der geschickt angelegt, d. h. durchaus leserfreundlich gestaltet ist, und ein ausführliches Register. Wegen des knappen, auf das Wichtigste beschränkten „Literatur“-Teils ist es allerdings um so bedauerlicher, daß das Register Namen aus dem Anmerkungsenteil keineswegs vollständig berücksichtigt. Vielleicht läßt sich dies bei künftigen Aufl. n doch noch ändern.

Insgesamt liegt eine qualitativ wie quantitativ beeindruckende Monographie vor. Daß Z. nicht nur geschichtliches Wissen ordnet und aneinanderreih, sondern immer wieder eigenständige Forschung einbringt und reflektiert, verdient unterstrichen zu werden. Ein Beispiel mag dies illustrieren: „Die Gewißheit der Seelenwanderung nahm Lessing am Ende seines Lebens alle Schrecken, die sich für die meisten mit dem Gedanken an den Tod verbinden“, liest man in der Lessing-Biographie Gustav Sichel Schmidts (1989, 348), der damit eine verbreitete Meinung wiedergibt. Z. kommt hingegen zu dem nachvollziehbaren Ergebnis, daß Lessing in der letzten Zeit seines Lebens die Reinkarnationslehre kaum mehr hochgehalten haben dürfte!

Dieses Buch anzuschaffen lohnt sich für Theologen, Religions- und Kulturwissenschaftler und alle religiös-weltanschaulich näher

Interessierten. Es ist als Standardwerk zu einer in unserer nachchristlichen Kultur immer mehr herandrängenden Thematik zu empfehlen. Tatsächlich schließt es in seiner Kompaktheit eine schmerzliche Lücke auf dem Markt der Seelenwanderungsliteratur.

Erlangen

Werner Thiede

Schnur, Harald: Schleiermachers Hermeneutik und ihre Vorgeschichte im 18. Jahrhundert. Studien zur Bibelauslegung, zu Hamann, Herder und F. Schlegel. – Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler 1994. VIII, 245 S., geb. DM 58,00 ISBN: 3-476-00995-5

Die Arbeit von Harald Schnur stellt die überarbeitete Fassung einer Konstanzer philosophischen Diss. dar, die von Jürgen Mittelstraß betreut wurde. Der Vf. hat ein Studium in Germanistik und in Philosophie abgeschlossen. Seine Untersuchung ist interdisziplinär angelegt und schließt vor allem auch die Bibelhermeneutik ein. Ihren Ausgang nimmt die Arbeit bei einer „grundsätzlichen Kritik an der bisherigen Wertung von Schleiermachers Hermeneutik“, für die Gadamer und Diltseys Urteile maßgeblich waren. Der Hauptkritikpunkt des Vf. am augenblicklichen Forschungsstand besteht darin, die übliche Annahme, Schleiermachers Hermeneutik stelle eine vollkommene Zäsur dar, berücksichtige in unzureichender Weise ihre „Vorgeschichte“. Diese umfassend zu erhellen, ist das „Ziel“ der Untersuchung. Sowohl die Annahme, die Hermeneutik Schleiermachers sei durch eine kategoriale Unverständlichkeit motiviert (4), wie die – dazu im Widerspruch stehende – Übergewichtung der psychologischen Interpretation bei Gadamer und Dilthey zu Lasten des sprachlichen Aspekts der Texte werden kritisiert. Dilthey hat für die Vorgeschichte innerhalb der Bibelhermeneutik zwischen einer grammatisch-historischen Interpretation und einer ästhetisch-literarischen Auslegungsweise (Hamann, Herder, F. Schlegel) unterschieden (9f). Auch hier, und anlässlich weiterer unzureichender Vorarbeiten, ist eine Neuuntersuchung erforderlich. Zu den beiden einflußreichen Interpreten ist zu sagen: Dilthey hat die Bibelhermeneutik nicht angemessen berücksichtigt, Gadamer die ästhetisch-literarische Betrachtungsweise, insbesondere durch die Ausblendung Herders (19). Durch diese Einleitung ist der Aufriß der Untersuchung vorgegeben: In Kap. 2 (27–59) wird zunächst ein (nicht als Selbstzweck betrachteter, vgl. 19) „Überblick über die Bibelhermeneutik“ seit der Reformation bis zur Aufklärung geboten. Die Kap. 3–5 sind J. G. Hamann, J. G. Herder und F. Schlegel gewidmet. Kap. 6 behandelt „Schleiermachers Hermeneutik“.

Die „Entwicklung der Bibelhermeneutik“ (2.2.; 28–34) versteht der Vf. als „Lösung“ ihrer Bindung an theologische Lehrsätze (27). Gemeint ist die allmähliche, in der Aufklärungshermeneutik vollendete Trennung von der Dogmatik, die in der Abkehr von der Inspirationslehre hin zur Lehre von der Übereinstimmung zwischen Offenbarung und Vernunft (Moralität) in der Neologie gesehen wird. Dazu wäre manches zu sagen, aber tatsächlich liegt auf diesem Abschnitt kein Gewicht. Ein eigener Abschnitt (2.3, 34–37) ist J. A. Ernestis *Institutio Interpretis Novi Testamenti* (1761) gewidmet. Ob dieser freilich als Begründer der Bibelwissenschaft anzusehen ist (36), darf gefragt werden. R. Simon, H. Grotius, J. Clericus könnten sicher den Prioritätsanspruch erheben. Ernesti eignet sich jedoch als Modellfall für die Betonung des Wortsinns und die Forderung nach Beachtung der historischen Umstände der Textentstehung, damit als „Promotor der historisch-grammatischen Interpretation“.

Ähnliche Unschärfen ließen sich auch in dem folgenden Abschnitt (2.4., 37–46) über „Die Historisierung der Bibelauslegung“ beanstanden. Vor allem J. S. Semler wird (mit G. Hornig) als Ur-Begründer der historisch-kritischen Theologie des Protestantismus herausgestellt (seinen Standpunkt nennt der Vf. wegen seiner Orientierung an der Vernunftmoralität „abstrakte Historisierung“ [42]). Das dürfte auch übertrieben sein. Für den „historischen Kanonbegriff“ ist er sicher bedeutsam; am Rande bemerkenswert ist, daß die neueste Forschung mit der Forderung einer „kanonischen Exegese“ (B. S. Childs) zu dem scheinbar überwundenen theologischen Kanonbegriff zurückgekehrt ist. Desweiteren wird in diesem Abschnitt u. a. auf J. G. Eichhorns „Urgeschichte“ (1790–93) eingegangen; sie stellt Gen 1–3 dar („Gen 13“ ist ein Druckfehler, 42). Mit seiner „mythischen Theorie“ hat Eichhorn eine „psychologisch-genetische Sicht“ in der Bibelinterpretation („methodische Historisierung“, 44) ermöglicht. K. G. Bretschneider, G. L. Bauer u. a. werden schließlich (2.5, 46–51) als Vertreter der „grammatisch-historische(n) Interpretation“ zitiert, bei welcher der Bezug von Wort und Bedeutung im Mittelpunkt steht. Als „Ergebnis“ des Überblicks (2.6, 51–58) ergibt sich, daß die Entwicklung zur grammatisch-historischen Interpretation in der Bibelhermeneutik das Verstehen selbst ausklammert; hier kann tatsächlich von einer „kategorialen Unverständlichkeit gesprochen werden“ (53). In eine eingehende Kritik dieses Kap.s braucht wegen seiner vom Vf. selbst eingestandenen (vgl. 19), nicht selbständigen Konzeption nicht eingetreten zu werden. Nicht hier, sondern erst in den folgenden Kap.n liegt seine Stärke. Dazu kann schon jetzt gesagt werden, daß man Kap. 3–5, in denen der Vf. auf die „ästhetisch-geschichtliche Interpreta-

¹ M. von Brück: Neue Spiritualität und christliche Frömmigkeit, in: J. Mehlhausen (Hg.), Pluralismus und Identität, 176.

tion“ der Bibel und der Literatur bei Hamann, Herder, Schlegel eingeht, mit gesteigertem Interesse liest. Obwohl die Diktion des Vf.s nicht immer leicht zu verstehen ist – das liegt teilweise an der Komplexität des Stoffes – erhält man reiche Belehrung.

Kap. 3. „J. G. Hamann“ (59–96). Die Eigenart dieser Darstellung ist, daß sie Hamanns Umgang mit der Bibel, der zentral theologisch begründet ist (mit der Kondeszendenz Gottes [3.2] und der Inkarnation des Geistes im Bibelwort), auf der Seite des Menschen mit glaubender Applikation („ad vitam“ – offensichtlicher Fehler auf S. 67 und 76: „vivam“), im Blick auf Hermeneutik interpretiert („daß sein zentraler theologischer Gedanke der Herablassung Gottes sich auf das Verstehen zurückführen läßt“, 64). Andererseits hat Hamann gerade dieses – wegen der Unmittelbarkeit der Geistwirkung – nicht reflektiert. „Seine „Hermeneutik“ wird nur in der Rekonstruktion zugänglich (76). Vermutlich würde Hamann gegen seine Indienstnahme für eine Hermeneutiktheorie protestieren, und das Zentrale seines theologischen Denkens wird so nicht erfaßt. Aber als „mediales Verstehen“ – der Geist im Buchstaben, oder besser: im Wort – Offenbarung ist worthaftes Geschehen (3.4) – läßt sich seinem Bemühen tatsächlich ein solcher Aspekt abgewinnen.

Kap. 4 (97–138). Auch zu Herder, der seine hermeneutischen Grundsätze gerade nicht systematisch darstellte und eine Theoretisierung des Verstehens ablehnte, bietet der Vf. eine „systematisierende Rekonstruktion“. Für Herder ist ein Hin und Zurück zwischen Bibel und Theologie auf der einen, zur zeitgenössischen Aktualität und der Säkulargeschichte auf der anderen Seite ebenso charakteristisch wie der Ausgang vom Gefühl als Erkenntnismittel der „Seele“, das er der aufklärerischen Vernunft entgegensetzt. Eine andere, bekannte Forderung ist, daß die Bibel als Buch von Menschen geschrieben, also als literarisches Werk menschlich gelesen werden soll; sie ist in der „ältesten Urkunde des Menschengeschlechts“ mit dem Gedanken einer Entwicklung der Menschheit von einer Kindheit her, die in der Urgeschichte (und dem alten Orient überhaupt) repräsentiert ist, verknüpft. Der ursprüngliche, historische Sinn ist der „richtige“; auf ihn muß der Interpret zurückgehen. Die Betonung des Individuellen der Geschichtsphilosophie – jede Epoche hat ihr je eigenes Recht – ist damit verbunden. Schließlich ist Herders Verständnis von Sprache als unmittelbarem Träger von sinnlich vermittelter Bedeutung zu erwähnen (wozu auch das Konzept von „Kraft“ gehört, mit dem das mediale Verstehen umschrieben wird). – Überraschend neue Entdeckungen enthält das Kap. nicht, wohl aber eine gut disponierte Zusammenschau. Ohne Herder ist Schleiermacher als Hermeneutiker nicht denkbar.

Kap. 5 (139–159). Weniger bedeutsam – vor allem wegen des fragmentarischen Entwurfscharakters seines Werkes – ist offensichtlich F. Schlegel. Zwar kann der Vf. ihn als „bedeutendste(n) Theoretiker“ der Frühromantik bezeichnen (139), aber Schleiermachers frühe Aufzeichnungen nehmen auf ihn keinen Bezug (154). Behauptete Einflüsse aus der Zeit persönlichen Umgangs beider (im Jahre 1797) lassen sich nicht nachweisen. Schlegel plant den Entwurf einer Philosophie der Philologie, die wiederum auf die Historie hinführt. Die Bedeutung des Lesens eines „Textes als Medium“, durch das der Geist eines Werkes im Buchstaben entschlüsselt wird, um zum Sinn (als einzigem Ziel) vorzudringen, steht im Mittelpunkt seiner Intentionen. Der Vf. weist auf die Eingeschränktheit dieses Konzeptes gegenüber der allgemeinen Theorie des Verstehens bei Schleiermacher hin und damit auf die Grenzen, die einer Betrachtung Schlegels in seiner frühen Periode als Vorläufer des letzteren gesetzt sind.

Kap. 6 (161–192). Das Abschlußkapitel behandelt Schleiermacher selbst. Der „zentrale Gesichtspunkt“ steht gleich am Anfang: Schleiermacher entwickelt seine „allgemeine Hermeneutik“ von der einfachen „Tatsache des Verstehens“ ausgehend (Schleiermacherzeit, 161). Ein weiterer Grundsatz folgt alsbald: Der Vf. versteht diese als „ein(en) rationale(n), wissenschaftskorrelative(n) Vollzug“ (162), in Abwehr der Auffassung als „Einfühlungshermeneutik“ (Dilthey, Gadamer). Dies widerspricht allerdings mindestens zunächst den späteren Beobachtungen (166), wonach der konstitutive Ort des Wissens, der auch zwischen Gegensätzen vermittelt, bei Schleiermacher „vom Gefühl als dem unmittelbaren Selbstbewußtsein“ eingenommen wird (vgl. auch 166 unten). Dem entspricht auch die Bindung des Wissens an das menschliche Einzelbewußtsein und die Ablehnung eines allgemeinen Wissens (163). Weiter ist von Schleiermachers „Einteilung der Wissenschaften in Ethik und Physik“ die Rede, von der „Fundamentalphilosophie als Krönung des Wissens“, das nur „dialektisch“ vermittelt werden kann. Wiederum kann Schleiermacher dann aber auch (vgl. 166) von der zeitlosen Vernunft als dem Träger des allen gemeinsamen Wissens sprechen. So wäre zu fragen, ob die Alternative zwischen dem Vf. und der traditionellen Auffassung echt ist oder hier nicht auch eine dialektische Beziehung zu konstatieren ist. Freilich hätten dann Dilthey und Gadamer einseitig formuliert, und ihre Ansichten bedürften der Ergänzung. Wichtig sind weiter Schleiermachers „Begriff von Sprache“ und die „Überlegungen“ über den „Inhalt seiner Hermeneutik“ als „systematische Lehre vom Verstehen“ (in seinen Hermeneutikvorlesungen, vgl. 171). Der Vf. weist nochmals darauf hin (172), daß der Ausgang vom Nichtverstehen nur methodisch intendiert ist, nicht als kategoriale Unverständlichkeit aufgefauft werden darf. Unterschieden habe Schleiermacher zwischen einer „sprachlich-allgemeinen“ (grammatischen) und einer „personenbezogenen“ (psychologischen) „Verstehensweise“. Abschließend wird (6.5, 179–192) auf das „Verhältnis von Schleiermachers Hermeneutik zur Vorgeschichte“ zusammenfassend eingegangen. Dabei geht es zunächst um die „bibelhermeneutische Metaphertheorie“ (Wortbedeutungen sind konventionell vereinbarte Zeichen; neben die eigentliche ist eine uneigentliche Bedeutung zu stellen), von der sich Schleiermacher in Gestalt Ernestis abgrenzt. Nun ist doch von einem „Paradigmen-

wechsel“ und einer „Zäsur“ die Rede (181)! Über das Nebeneinander von grammatischer und psychologischer Interpretation führt die gemeinsame Zeitbestimmung von Vf. und Publikum hinaus. In dem auszulegenden Werk hat sich ihr Verhältnis niedergeschlagen. Weiter ist eine Bekanntschaft mit den historischen Umständen bereits Voraussetzung des Verstehens. Die kritische Überprüfung des Verstehens, die Schleiermacher als methodischen Vollzug fordert, führt über die Vorgeschichte hinaus. Im Übrigen lehrt der Vergleich mit Hamann, Herder, Schlegel, was auf Schleiermacher eingewirkt hat, worin er sich unterscheidet. – Ein umfangreiches „Literaturverzeichnis“ (193–245) beschließt den Band.

Im ganzen eine gehaltvolle Arbeit, die als Erstlingswerk Beachtung verdient. Man kann aus dem Vergleich der Autoren eine Menge lernen; nicht alles konnte in dieser Besprechung erwähnt werden.

Bochum

Henning Graf Reventlow

Identität und Einsamkeit. Zur Psychoanalyse von Narzißmus und Beziehung, hg. v. Jörg Wiese. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 210 S., kt DM 39,00 ISBN: 3-525-45856-8

Bereits 1978 merkte G. Hunold im HChrE I an, daß Ethik heute nicht mehr einfach von einem „in seinen wesentlichen Grundzügen je und je gleich strukturierte[n] verantwortliche[n] Subjekt“ (178) ausgehen könne, wie dies noch in traditionellen Ethiken selbstverständlich geschah. In der Aufnahme des Rahner'schen Anliegens einer Existenzethik sind Fragen in die Mitte des Interesses von Ethik, Pastoral und Spiritualität gerückt, die der Individualität und Biographie der Einzelpersonen gerecht werden wollen. Geht es genau in christlicher Communio-Perspektive doch gleich-ursprünglich um das Gelingen individueller Existenz.

Solche Fragen sind humanwissenschaftlich engstens mit der Untersuchung individueller und sozialer Entwicklungen verknüpft, insbesondere unter psycho-sozialen Perspektiven von Identitätsbildung, wie sie ansatzweise in den Beiträgen des von J. Wiese hg. Sbdes gezeichnet werden. Die weiteren Themen im Titel, Einsamkeit, Beziehungen und Narzißmus, werden nur gestreift. Die Vf. und Vf.innen vertreten „einen (begründeten) Ausschnitt aus dem großen Feld der Identitätstheorien“ (8), näherhin einen psychoanalytischen. W. ist Chefarzt für Kinder- und Jugendpsychiatrie – Psychotherapie am Klinikum Nürnberg und Prof. für Psychotherapie der Uni Erlangen-Nürnberg. Er hofft in seinem Vorwort: „Das Prekäre, das Ungesicherte unserer Identitätsbegriffe muß nicht nur zur Verwirrung beitragen. Es umreißt auch ein Potential, das auszuschöpfen für die Zukunft unserer Welt überlebensnotwendig sein wird“ (8), und rührt damit treffend an zwei wunde Punkte der Identitätsthematik in Psychologie, Psychoanalyse und Sozialwissenschaften, die auch in diesem Bd offenliegen.

Da ist *erstens* die Disparatheit der Identitätstheorien und -begriffe schon im nur psychoanalytischen Feld, deren denkerische Klärung und Abgrenzung sowie systematische Verbindung untereinander weder einzelne Beiträge noch der gesamte Bd bieten. *Zweitens* bleibt noch grundlegender ungeklärt, was denn den Gegenstand, die Sache „Identitätsbildung“ selbst ausmacht. Gerade das unscharf bleibend mit „Identität(sbildung)“ gemeinte – und nicht nur die damit befaßten unterschiedlichen Begriffe und Theorien – wird als prekär und ungesichert erfahren. Dem damit verbundenen seelischen Leid entgegenzuwirken, erscheint (nicht nur Psychoanalytikern) als „überlebensnotwendig“ für unsere menschliche Zukunft.

Es gibt Gemeinsamkeiten der Beiträge: Zentraler Knotenpunkt von Identität und Identitätsbildung bleibt für die Vf.innen und Vf. des Bdes im Gefolge der Erikson'schen Pionierarbeit die Adoleszenz mit ihren Krisen. In ihr treffen sowohl das durch die schnellen körperlichen und seelischen Veränderungen ins Wanken geratende Selbstverhältnis jugendlicher als auch die neu an sie gerichteten sozialen (Rollen-) Erwartungen, Angebote und Forderungen in ihrem Erleben so ungeklärt und spannungsreich aufeinander, daß ihr bewußtes Gefühl, eine persönliche Identität zu besitzen, tief erschüttert wird. Denn dieses Gefühl beruht nach Eriksons klassischer Definition „auf zwei gleichzeitigen Beobachtungen: der unmittelbaren Wahrnehmung der eigenen Gleichheit und Kontinuität in der Zeit, und der damit verbundenen Wahrnehmung, daß auch andere diese Gleichheit und Kontinuität anerkennen“ (Identität und Lebenszyklus, Frankfurt 1969, 18).

In unterschiedlicher Weise durchzieht alle Beiträge darüber hinaus, daß neben der zentralen adoleszenten Entwicklungsaufgabe Identitätsbildung ein lebenslanger Prozeß ist, in dem stets neue Krisen durchgearbeitet werden müssen. Das „lebenslang“ verweist auch

auf die ersten Lebensmonate und -jahre. Es ist bemerkenswert, wie wenig konsequent über knappe Bemerkungen hinaus die Bedeutung der ersten Lebensjahre für das Gelingen von Identitätsbildung – auch für das Durcharbeiten der Krisen der Adoleszenz und später – aus psychoanalytischer Sicht herausgestellt wird.

So zum Beispiel referiert P. DIEDERICHS die Sozialisationsbedingungen für Kinder in der DDR ab Mitte der 60er Jahre (Kinderkrippen bereits ab der sechsten Lebenswoche, die dann nahtlos in den Kindergarten, den Schulhort und in zahlreiche Kindereinrichtungen wie Ferienlager übergangen; ca. 85% der ein- bis dreijährigen und etwa 90% der drei- bis sechsjährigen Kinder besuchten Kindertageseinrichtungen); er referiert die wohlbegründete Einschätzung einer damit befaßten Kinder- und Jugendpsychiaterin, daß die Kinder darin „auf bestimmte Umstände trafen, die man durchaus als traumatisierend bezeichnen könnte, nämlich zu große Kindergruppen mit häufigem Betreuerwechsel, sehr lange Trennung von der Familie (9–10 Stunden täglich), überlastete, ermüdete Eltern und im allgemeinen ein reglementierender Erziehungsstil“ und „daß die emotionalen Belastungen der Kinder kaum thematisiert wurden“ (200). Was dies jedoch für die psychische Entwicklung der Kinder im Blick auf ihre Identitätsbildung aus psychoanalytischer Sicht bedeuten kann, erörtert er nicht; fraglich bleibt auch, ob die Diagnose der (ihrerseits fragwürdigen) Deformationsthese von der „Ausbildung einer insgesamt zwanghaft strukturierten, angepaßten Persönlichkeit“ (202) trifft oder nicht zu sehr an einer deskriptiven Oberfläche bleibt. Diese Ausführungen am Ende des Bdes stehen unverbunden zum Beispiel neben den wichtigen, aber überaus knappen Hinweisen M. Leuzinger-Bohlebers auf das früh entstehende psychopathologische Bild der Identitätsdiffusion und zur Adoleszenz als zweiter und der Psychotherapie als dritter Chance zur Identitätsintegration (13f).

Im Sinne einer ersten entwicklungspsychologischen Systematisierung wären zu lesen:

- mit Blick auf die frühkindliche Entwicklung und ihre grundlegende Auswirkung auf die Identitätsbildung die Beiträge von H. S. ERLICH (*Narzissmus und Beziehung*, 91–115; sein erfahrungsbezogenes Verstehensmodell zur Entwicklung und Deutung von psychodynamisch sehr unterschiedlichen Formen von Einsamkeit und Beziehung), R. A. LAZAR (*Die Entstehung der Persönlichkeit und das Hervortreten der Identität*, 134–153; mit zwei psychoanalytischen Säuglingsbeobachtungen), J. BOSE (*Scham, Depression und Identität*, 116–133; die große Abhängigkeit des sich entwickelnden Selbstes von der intuitiven und empathischen Fähigkeit der Mutterfigur) und R. BECKER-SCHMIDT (*Mädchen und Jungen auf der Suche nach geschlechtlicher Identität*, 71–90; die Rolle von unterschiedlichen Identifikationsprozessen bei Jungen und Mädchen);

- mit Blick auf die Aufgaben der Adoleszenz die Artikel von J. WIESSE (*Gaudemus igitur – oder von der Schwierigkeit des Erwachsenwerdens*, 182–192; Festhalten der Jugend, um der Desillusionierung im Erwachsenwerden zu entgehen – als heutiger Trend) und V. KING (*Identitätsbildungsprozesse in der weiblichen Adoleszenz*, 53–70; gegen den früheren kurzgeschlossenen Übergang vom Kind-Sein zum Kind-Haben, der das adoleszente Moratorium mit seinem Suchen überspringt); die Fallvignette von M. LEUZINGER-BOHLEBER (*Trauma und Identität. Aus der Psychoanalyse eines Spätadoleszenten*, 11–52; als Veranschaulichung und Therapie einer Persönlichkeitsstörung aufgrund teils früher Traumatisierungen);

- in der Perspektive sozialpsychologischer und soziopathogener Entwicklungen und deren Rückwirkung auf individuelle Identitätsbildung sowie Gruppen- und Massenprozesse die Beiträge von G. WILKE (*Gruppenprozesse und Identität*, 154–181) und P. DIEDERICHS (*Deutsch-deutsche Identität*, 193–210).

Eine solche systematisierende Lesehilfe kann erleichtern, die inhaltsreichen Beiträge weniger verwirrend aufzunehmen.

Auch dann bleibt weiter die (Begriffs- und Sachklärung leider wieder vermischende) „Frage, ob Identitätsbildung überhaupt bruchlos und adäquat in Theorien erfassbar ist, wie es Erikson in den 40er und 50er Jahren noch möglich erschien“ (8). Mit dieser Frage sind sowohl existentielle Betroffenheiten als auch anthropologische Vorentscheidungen der HumanwissenschaftlerInnen verbunden, die G. WILKE im Widerspruch zwischen modernen und postmodernen Auffassungen formuliert: „Das Thema Identität ist Ausdruck der Verunsicherung unserer eigenen Generation der Fünfzig- bis Sechzigjährigen, die infolge der antiautoritären Revolte und im postmodernen Kontext Probleme hat, sich selbst im Generationsgefüge mit einer festen Identität in bezug auf die Nach- und Vorgeborenenwelt wiederzuerkennen“ (154). Sie sei durchtränkt von dem „widersprüchlichen Gruppenzeitgeist“ (154), eine stabile Identität sei einerseits Selbstbetrug; Identität erließe andererseits in unserer „elternlos gewordenen Geschwistergesellschaft“ aus dem klischeehaften Gruppen- und Selbstideal „des guten und dekonstruierten Mannes“ und der „guten emanzipierten Frau“, die einer „guten und kulturell stolzen Minderheit“ angehören (155). Er wirbt demgegenüber für „die Position der philosophischen Moderne ... weil ich fest in der klassischen psychoanalytischen Tradition stehe, die auf der Entwicklung eines faßbaren Ich mit einer integrierten Identität besteht. Dazu gehören innere Ordnung, die sowohl aus mentalen als auch aus emotionalen Strukturen besteht, und dazu gehören eigene und Beziehungsbedürfnisse, die sehr tief verankert sind und auch erlebt werden. ... Modernisten wie ich trauern dem Verlust einer beständigeren Identität nach, Postmodernisten feiern die Auflösung der definierbaren Identität im kulturellen Raum und der historischen Zeit als gesunde Entwicklung, die es dem einzelnen ermöglicht, sich immer wieder neu zu erfinden und in Beziehung zu treten mit modischen Identifikationsobjekten oder idealisierten Gruppen“ (178f).

Deutlich sind mit den genannten unterschiedlichen Positionen unterschiedliche Menschenbilder und Vorstellungen vom Gelingen menschlicher Existenz verknüpft. Ebenso unterscheiden sie sich – mehr oder minder thematisch – im Zutrauen in die Fähigkeit(en) des und der Menschen, das eigene Dasein mit umfassenden, personalen Lebensprojekten zu verbinden, wie sie etwa christlicher Glaube mit dem Stichwort „Berufung“ impliziert. Entsprechend unterschiedlich sind die Bereitschaften, die Gewährleistung von Sozialisationsbedingungen zu fordern und fördern, die den Menschen von Anfang an und im ganzen Lebenslauf darin dienen, eine integrierte Identität oder Persönlichkeit zu entwickeln, bei der die Liebe zu sich selbst, den anderen und zu ihrer Umwelt den Haß überwiegt.

Der vorliegende Sbd trägt zur Erhellung psychischer Bedingungen und sozialer Anforderungen für die Bildung einer genügend integrierten Identität bei, auch indem er weiteres Fragen und Forschen stimuliert. Um der Individualität der Personen gerechter zu werden, bedarf es geeigneter, verallgemeinerbarer Vorstellungen und Begriffe – insbesondere von dem mit „Identität“ Gemeinten. Von psychoanalytischer Seite wäre hierfür eine ichpsychologisch-objektbeziehungs-theoretische Betrachtungsweise fruchtbar, die allerdings in diesem Bd gänzlich fehlt. Sie legt u. a. den Zusammenhang zwischen Identitätsbildung, Qualität der Objektbeziehungen und Qualität der Überich-Funktionen (Werte/Ideale) dar. Auf die Problematik der postmodernen Position und v. a. des Subjekts in postmodernen Lebensbedingungen fiele neues Licht, das auch für Ethik, Pastoral und Spiritualität erhellend wirken dürfte.

Herbolzheim

Klaus Baumann

Greschat, Martin: *Die christliche Mitgift Europas – Traditionen der Zukunft*. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2000. 208 S., brosch. DM 39,90 ISBN: 3-17-016609-3

Seiner geographischen Formation nach ist Europa die Nord-West-Verlängerung Asiens; es verfügt – insbesondere was seine Ostgrenze betrifft – über weniger Einheit als etwa Indien. Europa ist sonach primär kein geographisches, sondern ein religiös-kulturelles Traditionsgebilde. Ohne Vergegenwärtigung basaler Traditionsbestände läßt sich daher weder eine Einheit europäischer Gemeinschaft, die sich nicht in der Abstimmung der Märkte erschöpft, noch gar so etwas wie ein europäischer Patriotismus begründen. Erinnerung ist in diesem Sinne ein wesentlicher Modus europäischer Geistesgegenwart und Zukunftsgestaltung.

Dem Dienst aktueller und zukunftsorientierter Gedächtnispflege ist G.s Sbd gewidmet. Das Buch handelt von verschiedenen Traditionsaspekten, die unser individuelles und kollektives Selbstverständnis prägen, wobei zwar die Perspektive des deutschen Protestantismus vorherrscht, aber in europäische und globale Horizonte hinein erweitert wird. In kritischem Anschluß an Novalis' Schrift über „Die Christenheit oder Europa“ wird der christliche Anteil an Europa eingangs v. a. mit der grundsätzlichen Unterscheidung zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Bereich sowie dem spezifischen Verständnis der Person in ihrer prinzipiellen Individualität in Verbindung gebracht, wie es durch Luthers rechtfertigungstheologischen Freiheitsverständnis exemplarisch repräsentiert wurde, aber schon in vorreformatorischer Zeit ausgebildet war. Ein Beitrag über Martin Bucers Konzept der Erneuerung der Kirche in Europa schließt sich an. Er zeigt – wie auf seine Weise auch der beigelegte Melancthonartikel – daß trotz territorialer und nationalstaatlicher Fixierungstendenzen im Zuge des Konfessionalisierungsprozesses grenzüberschreitende religiöse und kirchliche, politische und theologische Zusammenarbeit im 16. Jh. eine erhebliche Rolle gespielt hat. Der gegenwärtige Protestantismus könne sich daran, so G., angesichts der nach wie vor gegebenen Mächtigkeit des Partikularismus ein Beispiel nehmen.

Als ein positives Erbe von hoher Bedeutung wertet G. sodann den Westfälischen Frieden von Münster und Osnabrück, in dem er das Grundkonzept einer neuartigen europäischen Rechtsordnung gegeben sieht, für welche die Verbindung konfessionell geprägten christlichen Glaubens mit dem Geist überkonfessionellen Christentums charakteristisch ist. Weder um die Etablierung eines vom Christentum losgelösten Rechts noch um die einfache Zurückweisung eines dogmatisch-konfessionellen Wahrheitsanspruchs sei es 1648 gegangen, wohl aber um die Gewinnung eines christlichen Gehalts, der über Gegensätze hinaus verband. Für die Folgegeschichte von Pietismus und Aufklärung, die G. mit paradigmatischen Hinweisen versieht, ist dieses Programm elementar prägend geworden.

Die entwickelte Neuzeit wird in G.s Sbd sodann unter einigen lehrreichen Einzelaspekten angesprochen bis hin zur großen Autonomiekrisis der Moderne und zur Unkultur des Nationalsozialismus, die unter Bezug auf Kirche und Widerstand thematisch wird. Die drei Abschlußtexte des Sbdes handeln vom Beitrag des Protestantismus zur Einigung Europas nach 1945, von Kontinuität und Krisen des deutschen Protestantismus in den sechziger Jahren sowie von der Bedeutung evangelikaler Frömmigkeit im internationalen Kontext. Der Bezug

der – von zwei Ausnahmen abgesehen – bereits anderwärts veröffentlichten Aufsätze zum Titelthema wird stets hergestellt, manchmal wohl erst nachträglich, im Großen und Ganzen aber auf überzeugende Weise.

Sehe ich recht, dann ist G.s Plädoyer christlicher Traditionspflege für die Zukunft Europas bei aller Vielfalt und Vielschichtigkeit der Aspekte durch einige durchgängige Grundmotive bestimmt, die ich meinerseits folgendermaßen akzentuieren möchte: 1. Pathetische Beschwörungen des christlichen Abendlands und romantische Schwärmerei von der Wiedergeburt des Corpus Christianum werden von G. konsequent und in protestantischer Nüchternheit vermieden. Ohne einer unvermittelten Alternative zur neuzeitlichen Säkularisierung das Wort reden zu wollen, wendet sich der Vf. gleichwohl entschieden gegen einen die Säkularisierung mißbrauchenden Säkularismus, der Pluralismus durch Entdifferenzierungs- und Planierungstendenzen totalitär gleichzuschalten strebt. G.s protestantische Europaidee ist dezidiert antitotalitär. Glaubwürdig vertreten läßt sich solch christlicher Antitotalitarismus nur, wenn die Kirchen konsequent davon Abstand nehmen, gesellschaftlichen Pluralismus etwa dadurch zu unterlaufen oder einzuschränken, daß sie religiös-konfessionelle Monopol- und Alleinvertretungsansprüche auf bestimmte Gebiete erheben oder gar mit staatsrechtlichen Mitteln durchzusetzen versuchen. Wie die unmißverständliche Absage an jeden Versuch, kirchliche Identität über ethnische oder nationale Zugehörigkeit zu definieren, so hat die Anerkennung von Religions- und Gewissensfreiheit als für alle christlichen Kirchen Europas vorbehaltlos verpflichtend zu gelten.

2. Um für die Zukunft Europas nutzbringend und dem Prozeß europäischer Einigung förderlich zu sein, dürfen die Kirchen ihre Rolle nicht auf einen restaurativen Antimodernismus festlegen. Statt immer wieder das von Romano Guardini schon Mitte des Jh.s diagnostizierte Ende der Neuzeit zu proklamieren, sollte das abendländische Christentum angesichts besagter Planierungs- und Entdifferenzierungstendenzen in der Gegenwart an einer zwar kritischen, aber doch solidarischen Zeitgenossenschaft mit der Moderne festhalten. Ihr grundsätzliches Ja zu einem gesellschaftlich pluralen Europa liberaler Rechtsstaatlichkeit sollte die europäische Christenheit nicht schuldig bleiben. Dazu gehört dann auch der Verzicht auf Pauschalkritik der westlichen Zivilisation und der bereits angesprochenen speziellen Verbindung Europas mit Nordamerika. Gerade der Protestantismus dürfte gut beraten sein, die Bedeutung dieser Beziehung sich zu vergegenwärtigen. Hat doch das alte Europa gerade mit seinen protestantischen Traditionsbeständen in der Neuen Welt Nordamerikas ungeahnte Möglichkeiten der Ausbreitung und Entfaltung gefunden, um so gewissermaßen in sein atlantisches Zeitalter einzutreten. Hinwiederum waren es die Vereinigten Staaten von Nordamerika, welche den ersten großen und erfolgreichen Versuch der Verwirklichung der Freiheits- und Menschenrechte unternommen haben. In diesem durch die Idee der Freiheit und der Menschenrechte bestimmten soziokulturellen Zusammenhang wird auch der europäische Bund seine geschichtliche Rolle zu definieren haben jenseits nationalstaatlicher Volkstümelei und devoter Unterordnung unter etwaige außereuropäische Hegemoniebestrebungen. Dabei kann als Basis einer künftigen metanationalen Identität und Souveränität Europas allein die Idee einer den Menschenrechten verpflichteten Freiheit fungieren, in deren Sphäre die Verschiedenen unbeschadet ihrer Verschiedenheit eins sein können.

3. Die Rolle der Kirchen in Europa ist recht zu begreifen nur im Zusammenhang eines entwickelten bzw. zu entwickelnden Bewußtseins europäischer Selbstbescheidung. Europa ist nicht die Welt; diese Einsicht ist nicht nur aus politischen Vernunftgründen nötig, sondern um eines angemessenen christlich-europäischen Selbstverständnisses willen, zu dem der vorbehaltlose Abschied von jeder Form der Selbstverabsolutierung elementar hinzugehört. Das Bewußtsein eigener Endlichkeit ist einem christlichen Europäismus allein schon durch die Tatsache nahegelegt, daß der historische Ursprung des Christentums außerhalb der räumlichen Grenzen Europas lag und das christliche Abendland gerade an dem im Morgenland aufgegangenen Licht verlässliche Orientierung suchte. Die geforderte Selbstbescheidung hat dann folgerichtig auch bestimmte Konsequenzen für die politische Gestaltung des europäischen Binnenraumes, für die ein Föderalismus bestimmend sein muß, der die differenzierte Vielfalt der Völker, Regionen und Sprachen sowie geschichtlicher und kultureller Traditionen zu berücksichtigen hat. Gelingen wird solche differenzierte Selbstgestaltung wie gesagt nur, wenn sich Europa nicht mit der Welt verwechselt, sondern zu eigen macht, was Goethe im „West-östlichen Divan“ so sagt: „Gottes ist der Orient! / Gottes ist der Okzident! / Nord- und südliches Gelände / Ruht im Frieden seiner Hände.“ Es gilt das Wort Lk 13,29f: „Und man wird von Osten und Westen und von Norden und Süden kommen und im Reich Gottes zu Tisch sitzen. Dann werden manche von den Letzten die Ersten sein und manche von den Ersten die Letzten.“

Vor über eineinhalb Jh.en (1838) erschien in Leipzig ein zweiteiliger, außerordentlich schwülstiger Briefroman mit dem Titel: „Die Europamüden. Modernes Lebensbild.“ Der Vf., der evangelische Pfarrerssohn Ernst Willkomm (1810–1886), sah das europäische Lebensgefühl seiner Zeit bestimmt durch gähnende Langeweile und eine alles eintrübende Mattigkeit. Müde, so Willkomm, gehe die Zeit Europas dem Abgrund des Vergessens zu. Den heutigen, gelegentlich ebenfalls etwas europamüden Zeitgenossen vor dem Fall in diesen Abgrund zu bewahren, ist die wichtigste Aufgabe, der sich der Sbd von G. verpflichtet weiß. Seine Texte empfehlen sich für Protestanten und Katholiken gleichermaßen zur Lektüre.

Bibelwissenschaft / Exegese des AT

Zimmer, Tilmann: Zwischen Tod und Lebensglück. Eine Untersuchung zur Anthropologie Kohelets. – Berlin: W. de Gruyter 1999. VIII, 277 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 286), Ln DM 158,00 ISBN: 3-11-016637-2

Die vorliegende Studie stellt die leicht überarbeitete Fassung einer unter E.-J. Waschke erstellten Diss. dar, die 1998 von der Theologischen Fak. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg angenommen wurde.

Nach der Einleitung (1–8), in der vor allem die Autorenfrage, die Frage nach Ort und Zeitpunkt der Abfassung des Koheletbuches, die Problematik der Einheitlichkeit und des Aufbaus sowie die kontextuelle Einbettung samt der inhaltlichen Abhängigkeiten kurz skizziert wird, bietet die gut lesbare Studie im 1. Kap. zunächst einen Überblick über die im Koheletbuch verwendeten anthropologischen Begriffe (9–24). Das zentrale 2. Kap. (25–161) entfaltet – semantisch weiter gefaßt und aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet – die anthropologischen Themen des Koheletbuches. Hier geht es um den Sinn des menschlichen Lebens (33–72), um des Menschen Zeit (72–89) und um das Leben im Angesicht des Todes (90–161). Im 3. Kap. beleuchtet der Vf. das Verhältnis zwischen Gott und Mensch (162–216), wobei die Frage nach einem im Koheletbuch vertretenen deterministischen Weltbild (169–187) sowie die inhaltliche Bestimmung des Begriffs „Gottesfurcht“ (201–216) im Vordergrund stehen. Das 4. Kap. mit der programmatischen Überschrift „Zwischen Tod und Lebensglück“ faßt im wesentlichen die Ergebnisse der vorangegangenen Analysen zusammen (217–223). Die Monographie schließt mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis (225–259) und einem Register, in dem Bibelstellen (261–268) und wichtige Stichworte (269–277) verzeichnet sind.

Für den Vf. ist die *מה יתרון*-Frage in Koh 1,3 die Sinnfrage, unter der das ganze Koheletbuch steht (44). Inhaltlich bezeichnet *יתרון* einen über den Tod hinaus bleibenden Gewinn. Es geht also um den bleibenden Ertrag des gesamten Lebens, nicht um den zeitlich begrenzten Ertrag einzelner Lebensbereiche (38). Mit dieser Fragestellung geht Kohelet nach dem Vf. über die bisherige Weisheit hinaus, so daß sich schon hier die Grundsätzlichkeit des sich im ganzen Buch durchziehenden Fragens zeigt, die in enger Korrespondenz mit dem Willen von Kohelet steht, Sachverhalte bis zum Ende hin zu durchdenken bzw. Normen und Regeln von Grenzerfahrungen aus in Frage zu stellen (vgl. die *למה*-Aussagen). Auch wenn hinsichtlich der Wurzel *יִר* im Koheletbuch unterschiedliche Bedeutungen vorliegen, die keine eindeutige Zuordnung zu den verwendeten Sprachformen der Wurzel erkennen lassen, so negiert Kohelet aufgrund verschiedener Experimente einen *יתרון* in der Bedeutung eines bleibenden Gewinns, bejaht aber u. a. aufgrund des zitierten (?) Spruchguts einen *יתרון*, wenn es um einen relativen Vorteil geht. Der Grund für diese Verneinung eines *יתרון* als bleibenden Gewinn ist letztlich im menschlichen Tod zu finden, so der Vf. Der Tod stellt für Kohelet radikal alle Lebensinhalte, ja den Lebenssinn selbst in Frage, so daß er einen Lebenshaß entwickelt (Koh 2,17–18).

Hier hätte der Vf. gut den Abschnitt „Leben und Tod“ (142–154) anschließen können, denn hier analysiert er anhand des Lexems *חַיִּים* das Bedeutungsfeld „Leben“ aus der Perspektive des Todes und kommt zu dem Ergebnis, daß der Begriff „Leben“ bei Kohelet seine ursprünglich positive Bedeutung verloren hat und semantisch dem negativ gefüllten *הָבֵל* angeglichen wird (146–147). Auch der Exkurs über das Lexem *הָבֵל* schließt sich hier besser an als zu Beginn des 2. Kap.s.

Hinsichtlich des Lexems *הָבֵל* geht der Vf. von einer semantischen Offenheit aus, d. h. das Bild vom „Windhauch“ erfährt erst im jeweiligen literarischen Kontext seine konkrete Bedeutung. Da dieser Begriff anthropologisch ausgerichtet ist und zusammen mit der generischen Partikel *הָכֵל* (das alles) keine ontologisch zu bestimmende Ganzheit (Kosmos, All) bewertet, fungiert nach dem Vf. *הָבֵל* als Gegenbegriff zu *יתרון* (31). Einen Gegensatz von *הָבֵל* zu *אֱלֹדִים* (Gott) kann der Vf. nicht erkennen, denn gerade durch die häufige Verwendung der *הָבֵל*-Urteile zeigt Kohelet die Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens auf und verweist damit auf die Souveränität Gottes (32).

Durch die Annahme der eigenen Vergänglichkeit kommt es dann bei Kohelet zu einem Paradigmenwechsel bzgl. der Sinnfrage und damit zu einer neuen Einschätzung seines Lebens: Der Sinn wird nicht mehr in einem bleibenden Gewinn gesucht, der zeitlich dem *עוֹלָם* zuzuordnen ist, sondern Sinn konstituiert sich für Kohelet und damit für jeden Menschen immer wieder neu in seiner Lebenszeit (*עֵת*), nämlich in den einzelnen Augenblicken seines Glücks (66). Diesen

von Gott geschenkten glücklichen Augenblick drückt Kohelet lexematisch mit קלל aus, so daß קלל semantisch von יתר verschieden ist. Durch die Annahme des eigenen Todes sowie der Erkenntnis, daß die augenblicklichen Glückserfahrungen des Menschen das Beste in seinem Leben sind (vgl. Koh 3,22), kann Kohelet die von Gott stammende Schöpfungsordnung als יפה (angemessen, schön?) bezeichnen. So ergibt sich für den Vf. als Mitte des Koheletbuches die Trias „Tod“, „Schönheit der Schöpfung“, „Glück(erfahrung)“ (72). Kohelet hat somit eine praktische Lösung der Sinnfrage gefunden und kann trotz der Todesverfallenheit des Lebens seine ihm von Gott geschenkte Lebenszeit genießen. Insofern resultiert aus dem Vergänglichkeits der Kostbarkeit des glücklichen Augenblicks, was einer (onto)logischen Vorordnung des „memento mori“ vor dem „carpe diem“ entspricht (161).

Hier schließen sich weitere Überlegungen zum „carpe diem“ gut an, denn der Vf. weist nach, daß es sich beim „carpe diem“ nicht um einen sich selbst verschaffenden oberflächlichen Lebensgenuß, sondern um eine reflektierte Lebenseinstellung handelt, insofern Gottes Souveränität und damit die Unverfügbarkeit des von ihm geschenkten Glücks in Demut anerkannt wird. Demut wird vom Vf. als bewußte „... Zustimmung zur Souveränität Gottes und zu der von ihm gesetzten Ordnung mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen ...“ (161) verstanden.

Die Aufforderung zum „carpe diem“ zeigt schon, wie wichtig für Kohelet die Zeit ist. Auch wenn er mit den übrigen Weisheitslehrern eine qualitative (im Gegensatz zur quantitativen) Auffassung von Zeit vertritt, so ist er weniger optimistisch als sie, denn „... seiner Ansicht nach sind die Zeiten nicht nur unverfügbar, das war allgemein anerkannt, sondern sie sind auch nicht erkennbar ...“ (84). Der Mensch ist also dem Wechsel der Zeiten ausgesetzt. Mag dies objektiv יפה (angemessen) sein, der Mensch kann diesen Wechsel zugleich als einen „bösen Zufall“ (Koh 9,12) erfahren. So ist das Handeln des Menschen in der Zeit zwar immer mit einem Risiko verbunden, aber der Mensch ist durch die von Gott festgesetzte Zeit nicht determiniert, da er sich frei zu den festgelegten Zeiten verhalten kann (89).

In einem Exkurs zu Koh 3,11 entscheidet sich der Vf. für die Lesung עולם mit der Bedeutung „Ewigkeit“ im Sinne von „unabsehbare Dauer“ und bezieht (wie F. Ellermeier) in Koh 3,11b auf הכל (3,11a) und nicht auf האדם (3,10). Die Ewigkeit ist von Gott in die Vorgänge der Schöpfung hineingelegt worden, nicht als Wissen um die Ewigkeit dieser Vorgänge in die Herzen der Menschen (80). Geschickter wäre es gewesen, wenn der Vf. die Abschnitte „Hebräische Begriffe für ‚Zeit‘“ (72–75) und „Die ‚Zeit‘ bei Kohelet“ (75–77) im Rahmen des 1. Kap.s behandelt hätte.

Unter der Überschrift „Leben im Angesicht des Todes“ analysiert der Vf. zunächst in zwei Exkursen die Lexeme עולם und ענין.

ענין hängt mit dem menschlichen Leben engstens zusammen und ist – unter Berücksichtigung einer gewissen semantischen Offenheit – in den meisten Fällen mit „Mühe“ und dort, wo das Ergebnis der Mühe gemeint ist, mit „Frucht der Mühe“ zu übersetzen. עולם bezeichnet die Geschäftigkeit, die für Kohelet unabdingbar zum menschlichen Leben gehört.

So wird der arbeitende Mensch durch diese beiden Lexeme näher charakterisiert und sie bekommen bei Kohelet vor dem Hintergrund des Kontingents einen negativen Beigeschmack. Gleiches gilt auch für das Thema „Reichtum“, denn er schafft keine Sicherheit und ist nur dann für den Menschen wertvoll, wenn er ihn auch genießen kann, was aber letztlich nicht in seiner, sondern in Gottes Verfügungsgewalt liegt.

In seinem kritischen Gespräch mit der Weisheit ruft Kohelet durch die Betonung des Todesgeschicks (מקרה) die Grenzen derselben wieder ins Bewußtsein. Auch sein „Denken von Grenzfällen her“ (D. Michel) soll vor dogmatischen Versteifungen und Übertreibungen nicht nur im Bereich der Weisheit, sondern auch im Bereich der Ethik schützen, so daß sie sich als situationsbezogene Ethik an den praktischen Möglichkeiten der Alltagsbewältigung orientiert. Daher betont Kohelet vor allem dort das Ich bzw. das Individuum, wo einerseits durch eigene Erfahrung tradiertes Weisheitsgut kritisiert wird und andererseits der einzelne Mensch der Gewißheit des eigenen Todes gegenübertritt.

Für Koh 7,25–29 kommt der Vf. nach einem ausführlichen Forschungsüberblick zu dem Ergebnis, daß Kohelet die Gemeinschaft von Mann und Frau grundsätzlich positiv bewertet und sich somit gegen misogynie Äußerungen stellt, auch wenn er dabei seine eigene androzentrische Sichtweise nicht kritisch reflektiert.

In seiner Analyse des Abschlusssgedichts Koh 11,7–12,8 wendet sich der Vf. gegen eine eschatologische Deutung der dort verwendeten Bilder (so jüngst wieder C. L. Seow) und stellt fest, daß die dort vorgetragene Mahnung an den jungen Menschen ihm nicht nur zeigt, daß er zugleich der alternde Mensch ist, sondern ihm auch deutlich macht, daß einmal Versäumtes später nicht mehr nachgeholt werden kann (136). Hervorzuheben ist, daß der Vf. in einem Exkurs

die beiden das Koheletbuch rahmenden Gedichte Koh 1,2–1,12 (!) und 11,7–12,8 zueinander in Beziehung setzt und nach der Funktion dieser Rahmung für das Koheletbuch fragt.

Im Kap. „Der Mensch und Gott“ stellt sich für den Vf. zunächst die Frage, ob im Koheletbuch ein deterministisches Weltbild vorliegt. Nach ausführlichen Analysen kommt er zu dem Ergebnis, daß Gott die eigentliche Schicksalsmacht für Kohelet ist. Doch führt dies nach dem Vf. nicht dazu, daß man bei Kohelet von einem fatalistischen Welt- bzw. Gottesbild sprechen kann. So wendet sich der Vf. gegen eine Gleichsetzung von göttlichem und menschlichem Handeln und verdeutlicht dies anhand von Koh 8,16–17, denn diese Textstelle möchte nur göttliches Handeln in der Menschenwelt „unter der Sonne“ darstellen und wendet sich somit gegen das Gottesbild eines deus otiosus. Gottes Handeln läßt also Raum für menschliche Entscheidungen, denn zu diesen wird der Leser des Koheletbuches immer wieder aufgefordert. So kann der Mensch an der göttlichen Qualifikation der Zeiten nichts ändern, aber es ist sein Plan und sein Tun erforderlich, „... um das vergängliche Glück zu ergreifen ...“ (179). Ebenfalls ist die sittliche Verantwortung des Menschen für sein Handeln durch die göttliche Determination keinesfalls aufgehoben. Dies zeigt u. a. die Verwendung des Lexems חטא im Koheletbuch für „Sünde“ bzw. „Verfehlung“. So werden nach dem Vf. göttliche Determination und menschliche Willensfreiheit im Koheletbuch zusammengedacht, ohne daß dieses Verhältnis von Kohelet im Gegensatz zu den Stoikern näher systematisiert wird.

Nachdem der Vf. alle Gottesfurchtstellen eingehend analysiert hat und mit Ausnahme von Koh 12,13b alle für primär hält, weist er auf die integrative Kraft dieses Begriffs hin, der folglich mehrere Aspekte umfaßt: Zunächst wird durch die Gottesfurcht die Souveränität Gottes betont. Gott läßt sich nicht durch Denkkategorien und Systematiken vereinnahmen. Zugleich wird damit die Kreatürlichkeit des Menschen betont, der u. a. durch Eingeständnis der eigenen Erkenntnisgrenzen wie durch Annahme von Freude und Tod zeigt, daß er sich in die von Gott geschaffene (zeitliche) Ordnung einfügt und somit seine Souveränität anerkennt. Dies zeigt sich auch in der Haltung der „heiligen Scheu“ im Kult. Ob im Zusammenhang mit der Gottesfurcht von einer verstärkten Furcht vor dem Numinosen gesprochen werden kann, bezweifelt der Vf., auch wenn er sich bewußt ist, daß durch die Haltung der Gottesfurcht das gebrochene Gottesverhältnis nicht aufgehoben werden kann. Mag die Haltung der Gottesfurcht mit ihren verschiedenen Aspekten die einzige angemessene Haltung des Geschöpfes Mensch seinem Schöpfer gegenüber sein, auch die Gottesfurcht kann vor den Zufällen des Alltags nicht schützen (215).

Mit dieser Studie hat der Vf. einen gut durchstrukturierten Gesamtentwurf zur theologischen Anthropologie Kohelets vorgelegt. Auch wenn der Vf. einige Abschnitte geschickter in den Gesamtentwurf hätte plazieren können, so kommen doch alle wichtigen anthropologischen Aspekte zur Sprache. Immer wieder gelingt es dem Vf., die ausführliche Diskussion mit der Sekundärliteratur auf den „Punkt“ zu bringen, so daß dies für das jeweilige Thema von großem Nutzen ist. An einigen Stellen hätte allerdings die thematische Verknüpfung noch weiter vorangetrieben werden können, wie z. B. die enge Verbindung zwischen „carpe diem“ und „Gottesfurcht“ in den Texteinheiten Koh 3,10–15 und 8,10–15 zeigt. Auch die Profilierung der „Gottesfurcht“ i. S. Kohelets hätte vor allem in Abgrenzung zur Gottesfurcht als Torgehorsam stärker herausgearbeitet werden können. Nach dem Vf. liegt die inhaltliche Besonderheit des Koheletbuches darin, daß Kohelet Themen der traditionellen Weisheit aufgreift und sie aus der Perspektive des Todes, des Zufalls oder der Grenzerfahrungen her neu durchdenkt. Dies hätte der Vf. durch Einzeltextanalysen, die unter Berücksichtigung der Textstruktur die Argumentationsstrategie herausstellen, überzeugender darstellen können. Leider fehlen solche Textanalysen.

Insgesamt ist der vorliegenden Studie ein großer Leserkreis zu wünschen, nicht zuletzt auch deshalb, weil sie einen wichtigen Beitrag zur gegenwärtigen Koheletforschung darstellt.

Warendorf

Franz Josef Backhaus

Brandscheidt, Renate: Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube. Literar-, form- und traditionsgehistorische Untersuchung zum Buch Kohelet. – Trier: Paulinus 1999. IX, 539 S. (Trierer theologische Studien, 64), kt DM 89,00 ISBN: 3-7902-1293-8

Der Untertitel dieser 1999 vom Fachbereich Katholische Theologie der Johannes Gutenberg-Univ. Mainz angenommenen Habilitationsschrift (Gutachter: Rudolf Mosis und Ernst Haag) läßt erkennen,

daß es um das Buch Kohelet geht, das entsprechend den klassischen Methoden der historisch-kritischen Exegese analysiert wird. Die Vf.in lehnt bewußt das in der Kohelet-Exegese verbreitete sog. Zitatmodell (vgl. 26 und 66), den rezeptionsorientierten Interpretationsansatz und die redaktionsgeschichtliche Deutung, „die mit der Annahme einer sekundären Komposition vorliegender Schultexte die vorhandenen Brüche zu überwinden glaubt“ (2), ab. Der Titel „Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube“ bezieht sich auf die Grundfrage der Kohelet-Exegese, um die es der Vf.in geht: „Ist hier wirklich die Weisheit des Jahweglaubens in eine Krise geraten, oder thematisiert das Buch nicht eher eine den Synkretismus von hellenistischer Weltanschauung und jüdischem Offenbarungsglauben widerspiegelnde entartete Weisheit, die Kohelet aber nicht philosophisch überholen, sondern aus der Kraft der Offenbarungstradition heraus in ihrem Trug offenlegen will?“ (2). Da die Vf.in bei der Auflösung von textkritischen Problemen ohne Eingriffe in den masoretischen Text auskommt (vgl. 509), beginnt die Studie nach einer kurzen „Einleitung“ (1–3) gleich mit dem 1. Hauptteil „Literargeschichtliche Untersuchung zu Koh 1–12“ (5–130), der die Grundlage der ganzen Studie bildet. Denn abweichend von vermutlich allen Kohelet-Kommentaren und Studien der letzten Jahre findet die Vf.in im Koheletbuch eine „Grundschrift Kohelet“ (GK), eine „Erste Bearbeitung“ (B¹), eine „Zweite Bearbeitung“ (B²) sowie eine Menge „Ergänzungen“, die nicht unbedingt der Hand eines einzigen Verfassers entstammen müssen und die hier hinsichtlich ihres Charakters (Ergänzungen, Glossen, Zusätze des Herausgebers) nicht weiter differenziert werden“ (130). Auffällig ist, daß bei den nur im Rahmen der Literarkritik behandelten „Ergänzungen“ (E) z. B. die nach N. Lohfink den Mittelpunkt des Buches bildende „Religionskritik“ Koh 4,17–5,6 (vgl. dazu 48–52) gehört und der „Rahmenvers“ Koh 12,8, der nach Meinung der Vf.in zu sehr vom Rahmenvers Koh 1,2 (B¹) abweicht, um von demselben Redaktor zu stammen (vgl. 123f). Die oft als zwei Epiloge angesehenen Verse 12,9–14* schreibt die Vf.in nicht einem Endredaktor, sondern B¹ zu (vgl. 127f). Die Ergebnisse ihrer Literarkritik und die Zuweisung zu den genannten Schichten oder zu den Ergänzungen sind S. 129f aufgelistet.

Der zweite Hauptteil „Formgeschichtliche Untersuchung zu Koh 1–12“ (131–212) befaßt sich mit der GK (133–153), der B¹ (154–178) und der B² (178–212). Geboten wird jeweils zunächst eine deutsche Übersetzung der GK und der neu hinzukommenden Bearbeitungen – nur die Ergänzungen bleiben in der Studie unübersetzt. Dann stellt die Vf.in jeweils die „Makrostruktur“ der Schicht dar und erläutert die „Mikrostruktur“ sowie die „Intention“. Außerdem fragt sie bei jeder Schicht nach „Form und Funktion“. Bemerkenswert ist, daß die für die GK festgestellte Makrostruktur (138) durch die umfangreichen Redaktionen B¹ und B² zweimal sehr stark verändert wird, d. h. sowohl die Abgrenzung der drei Hauptteile ändert sich bei jeder neuen Bearbeitung als auch die Grenzen der bei der Analyse der Mikrostruktur ermittelten Unterabschnitte (vgl. dazu auch das Inhaltsverzeichnis zum 3. Teil VIII–IX). Die Vf.in findet also gleich drei verschiedene Strukturen für die Schichten eines Buches, bei dem auch heute noch manche Exegeten überhaupt keine durchgehende Struktur finden. Die GK wird gattungsmäßig als „theologischer Traktat“ (152) der schriftgelehrten Weisheit bezeichnet. Sie hat die Funktion, „eine theologische Standortbestimmung zu geben für ein Israel, das als Glaubensgemeinschaft in einer Völkerwelt lebt, die ideologisch, philosophisch und theologisch anders geprägt war und die als eine von den Möglichkeiten des Menschen kündende säkulare Macht derart faszinierte, daß schließlich alle Lebensbereiche des Gottesvolkes davon erfaßt waren“ (153). Die „Abhandlung B¹“ habe die traktatmäßige Reflexion der GK verstärkt, ihre Grundeinsichten präzisiert und die Funktion, „den Leser zu der Einsicht zu führen, daß die auf Erfolg ausgerichteten säkularen Weisheitskonzepte nichts anderes sind als die Ideologie einer Herrschaft der Gewalt (4,1–3; 8,9) und daß allein die Ausrichtung auf die von Kohelet verkörperte Tradition der schriftgelehrten Weisheit den Menschen dazu befähigt, dem Läuterungsgericht Gottes an einer von Windhauch gezeichneten Welt standzuhalten“ (178). B² habe „die Absicht einer umfassenden Problementfaltung verfolgt“ und durch die starke Erweiterung der vorliegenden Reflexionen „den Charakter der Darlegung als eines theologischen Traktates entscheidend“ geprägt (211). Die Vf.in schreibt dieser letzten durchgehenden Bearbeitungsschicht folgende Funktion zu: „B² will den Leser zu der Einsicht bringen, in der Auseinandersetzung zwischen Jahweglauben und säkularer Weltbegeisterung den Angriff einer widergöttlichen Torheit auf die für den Menschen lebensnotwendigen Ordnungen der Schöpfungs- und Geschichtspla-

nung Gottes zu erkennen, und er will ihn gleichzeitig dazu auffordern, die der Planung Gottes zugrundeliegende Fülle als Inhalt einer dem Menschen als אדם entsprechenden Weisheit zu entdecken“ (212).

Der dritte Hauptteil „Traditionsgeschichtliche Untersuchung(en) zu Koh 1–12“ (213–508) bietet jeweils eine „semantische Analyse“ und eine „theologische Synthese“ der drei Schichten GK, B¹ und B². Allein vom Umfang her liegt hier der Schwerpunkt der Arbeit, und man muß der Vf.in bestätigen, daß sie zu sehr vielen Einzelfragen der Kohelet-Exegese neue Vorschläge vorgelegt hat (z. B. 258ff zu כָּלֵל als „Ausdruck einer schuldbeladenen Nichtigkeit“ [vgl. auch 322f]; 394: „Freude“ und „Zufriedenheit“ in 9,7 sei als „Daseinsbefindlichkeit und Zeichen der Harmonie des Menschen mit der Planung Gottes ausdrücklich Bestandteil des Schöpferwillens“; 439 zum „Steine werfen“ in Koh 3,5). Die Bezeichnung „semantische Analyse“ bezieht sich auf die Wortsemantik, speziell auf die Erklärung von Begriffen durch Berücksichtigung ihres sonstigen Vorkommens im AT (Konkordanzarbeit), so daß man auch von Motiv- und Traditionskritik sprechen kann, wobei allerdings die Frage nach außerjüdischem Einfluß weitgehend ausgespart bleibt. Doch erreicht diese Wortsemantik nicht die Stufe einer „Merkmalssemantik“ durch Komponentenanalyse (vgl. B. Kedar, *Biblische Semantik* 181–190), die z. B. zur Differenzierung der verschiedenen Termini für „Torheit“ statt der gebotenen allgemeinen Umschreibung (247) angebracht wäre. Besonders ausführlich wird der Name „Kohelet“ erklärt (215–235), der entsprechend der paradigmatischen Darstellung der Versammlertätigkeit der beiden Könige David und Salomo in der Chronik eine geistliche Aufgabe („Amt“) des Vf.s beschreiben soll: „als ‚Versammler‘ der Gemeinde im Sinne der eschatologisch bestimmten Offenbarung Jahwes zu reden und nicht als Philosoph von der Warte geschichtsloser Allgemeingültigkeit her“ (233). Die auf den chronistischen Salomo ausgerichtete Königsfiktion sei nicht nur ein Darstellungsmittel, sondern habe programmatische Bedeutung und werde durch alle drei Schichten durchgehalten: „Die Königsfiktion ist das formprägende Element von der ersten bis zur letzten Zeile des Buches“ (233f). So soll bei B² in Koh 8,2–6 der „König Kohelet“ als Vertreter der Theokratie, als Träger des Kerygmas sprechen, obwohl B¹ in 12,9–14 schon seine Rolle als Weisheitslehrer herausgestellt hat (vgl. 478ff). Bei der „Theologischen Synthese“ geht es auch um die Einordnung der betreffenden Schicht in den zeitgeschichtlichen Kontext und die Datierung. Da die Datierungsvorschläge von der verbreiteten Meinung (2. Hälfte des 3. Jh. v. Chr.) abweichen, seien sie teilweise mit den Begründungen zitiert: „Die Tatsache, daß der Vf. der GK in seiner Auseinandersetzung mit dem säkularen Denken in der hellenistischen Epoche Judäas und dem damit einhergehenden Prozeß einer wirtschaftlichen und sozialen Veränderung das Moment der Faszination einer solchen Weltzugewandtheit betont (vgl. 2,4–9 GK; 4,8–12 GK), spricht für eine zeitliche Ansetzung in den Gründerjahren des ptolemäischen Reiches, als die Aussicht auf Erfolg die großen sozialen Erschütterungen noch verdecken konnte. Am ehesten kommt hierfür die Regierungszeit von Ptolemaios II. (282–246 vC) in Frage, in der die GK als Werk eines schriftgelehrten Weisen in Jerusalem als dem Sitz der Hierokratie entstanden ist“ (321). Konkrete Hinweise zur Datierung bietet die GK offensichtlich nicht, so daß sicherlich auch eine etwas spätere Abfassung möglich ist. B¹ soll in der Zeit von Antiochos III. (223–187 v. Chr.) hinzugefügt sein, wohl nach dem Wechsel von der Ptolemäer- zur Seleukidenherrschaft infolge des fünften syrischen Krieges (201–200/198 v. Chr.), vielleicht erst in der Zeit des Hohenpriesters Onias III. (192–170 v. Chr.), als die Organisation des Herrscherkultes Kompromisse zu Lasten des Jahweglaubens forderte (vgl. 419f). Der Vf. gehörte wohl auch zu den schriftgelehrten Weisen der Jerusalemer Tempelaristokratie. Bei der Frage nach der zeitlichen Einordnung von B² „läßt die Konzentration auf die Verfügbarkeit allen Geschehens durch Gott und die Akzentuierung der destruktiven und dämonischen Potenz der Torheit an die Regierungszeit Seleukos' IV. (187–175 vC) denken, in der die massiven politischen und religiösen Turbulenzen der Makkabäerzeit bereits düstere Schatten vorauswarfen“ (506). Das Buch Kohelet ist nach Meinung der Vf.in „ein maßgeblicher Begleittext für den Kampf gegen den Säkularismus Israels in der hellenistischen Epoche der Jahre 280–180 vC; es ist aber ebenso, aufgrund der durch die Verbindung mit den tragenden Einsichten zum Gottes- und Menschenbild in der Urgeschichte Gen 1–11 erzeugten Allgemeingültigkeit, ein Begleittext für die Auseinandersetzung mit dem Säkularen generell“ (507). Als im theologischen Sinn „säkular“ bezeichnet die Vf.in ein Denken, „das in den Bedingungen des Diesseits die Ermöglichung von Glück und Lebenserfolg sucht und

dabei die Traditionen des Offenbarungsglaubens ideologisch diesem Streben unterordnet“ (316).

Die wichtigsten Einsichten enthält das abschließende 4. Kap. „Zusammenfassung und Ergebnisse“ (509–518), dem ein ausführliches Literaturverzeichnis (519–539) angefügt ist.

Wie anhand der Inhaltsangabe ersichtlich ist, weicht die Vf.in in vielen Punkten von der derzeit vorherrschenden Auslegung des Koheletbuches ab und bietet ein in sich geschlossenes neues Konzept, das wesentlich auf den Ergebnissen der Literarkritik fußt. Kritik muß daher dort ansetzen. Sicherlich sind vor allem sprachliche Spannungen wie Differenzen in der Orthographie, in der Defektiv- und Pleneschreibung sowie im Genus bei ein und demselben Terminus (vgl. die Beispiele 509) zu beachten, doch muß man gerade beim Koheletbuch bedenken, daß es in einer Zeit sprachlicher Unsicherheit im Rahmen der Weiterentwicklung des Alt- zum Mittelhebräischen entstand. Daß die Vf.in die literarkritischen Regeln selbst nicht immer strikt anwendet, sondern manchmal auch gewundene Erklärungen bietet, wird z. B. deutlich, wenn sie die maskuline Formulierung „sagt Kohelet“ in 1,2 und die feminine Formulierung „spricht (die Autorität) Kohelet“ in 7,27 derselben Schicht B¹ zuordnet (vgl. 381f), obwohl der zweite Einschub literarkritisch als Glosse ausgegrenzt werden könnte.

Vorsichtig sollte man sein bei sog. „stilistischen Spannungen“, da ein Autor bewußt seinen Stil variieren kann (vgl. die Hinweise zur Stilvielfalt bei B² 211f). Wenn man dann noch feststellt, daß B² sich sprachlich eng an B¹ anlehnt (vgl. 206f), dürfte eine literarkritische Unterscheidung schwierig werden. „Inhaltliche Spannungen“ finden bei Koh nicht nur die Vertreter des Zitatensmodells, sondern auch die Vf.in, denn sonst könnte sie ihre Schichten und die Ausscheidung der Ergänzungen nicht begründen. An manchen literarkritischen Entscheidungen darf man aber sicherlich Anstoß nehmen, z. B. wenn zur Abgrenzung der mit Koh 4,17 beginnenden Einheit die Begründung vorgelegt wird: „Die Veränderung der Stilform (Übergang in die Anrede) in Verbindung mit dem scheinbar abrupten Themawechsel (religiös-kultische Praxis) macht aber deutlich, daß der Vers nicht als genuine Fortsetzung der GK oder der Schichten B¹ und B² angesehen werden kann; mit 4,17 setzt vielmehr ein größerer Textschub ein, der die in Koh 1–4 verhandelte Thematik auf das Gebiet der Glaubenspraxis überträgt und dabei um die inhaltliche Füllung einer recht verstandenen Weisheit ringt, einer Weisheit, die in einem diametralen Gegensatz zu der vorher entfalteten Egozentrik menschlichen Verhaltens steht“ (48). Zwischen GK, B¹ und B² scheint es allerdings keine schwerwiegenden inhaltlichen Spannungen zu geben, denn die Ergebnisse der form- und traditionsgeschichtlichen Untersuchung zeigen, daß die Vf. der drei Schichten alle das gleiche Ziel verfolgen und daher die Bearbeiter die jeweils früheren Ausführungen weiterführen und durch Hinzufügung neuer Aspekte ausweiten, aber nicht inhaltlich zu korrigieren versuchen. Da die Hinweise im Koheletbuch für die zeitliche Einordnung der Schichten B¹ und B² auch nicht so eindeutig sind, daß man sie in die seleukidische Periode datieren muß, ergeben sich grundsätzliche Zweifel an diesem Modell. Bedauern muß man, daß die Vf.in die bei der Literarkritik ausgegrenzten „Ergänzungen“ nicht weiter berücksichtigt, da damit auch offen bleibt, wann das Koheletbuch fertig vorlag. Da die Vf.in Koh 7,7–10 B² und Koh 5,16–19 E zuordnet, scheinen die Textreste aus Koh 5,13–17 (4Q109 Frg. 1) und Koh 7,7–9 (4Q109 Frg. 3) schon eine „B² mit E“ Fassung des Buches für Qumran zu bezeugen.

Daß das Buch Kohelet häufiger Anspielungen auf die Urgeschichte Gen 1–11 enthält, wurde schon früher gesehen. Nach der Vf.in enthalten alle drei Schichten solche Anspielungen, d. h. ihre Vf. griffen das Thema Hybris und Schlechtigkeit des Menschen auf, das im Judentum schon lange vor der Hinwendung zum Hellenismus behandelt wurde, somit kein spezielles Thema eines durch den Hellenismus aufkommenden Synkretismus darstellt. Man muß daher nicht von einer „hellenistischen Alternative“ (320) sprechen. Neu sein dürfte die These von der starken traditionsgeschichtlichen Verankerung von GK und B¹ in der „Theologie des Chronisten“, wie sie Rudolf Mosis 1973 veröffentlicht hat. Vorausgesetzt ist dabei, daß GK und B¹ diese Theologie kannten, die Chronik kein späteres kanonisches Abschlußphänomen ist.

Die Deutung des Koheletbuches auf allen seinen Entstehungsstufen als „theologischer Traktat“ – eine nicht näher definierte Gattung – führt wohl dazu, daß die von anderen Autoren oftmals bemerkten Anzeichen von Ironie bei Kohelet strikt zurückgewiesen werden (vgl. 16 Anm. 32; 60 Anm. 155; 76 Anm. 199; 262 Anm. 135; 294 Anm. 227; 390 Anm. 467; 424 Anm. 540; 432 Anm. 552; 472 Anm. 619; 487 Anm. 657; 493 Anm. 671), obwohl Ironie ernste Probleme anspricht,

Fehlhaltungen kritisiert und daher in Zeiten der Unterdrückung oftmals aufblüht.

Unbefriedigend ist, daß die Vf.in sich nicht klar dazu äußert, ob nach ihrer Meinung im Koheletbuch der Glaube an ein Weiterleben zumindest der Gerechten vertreten wird, obwohl sie die Ankündigungen eines Gerichts Gottes in Koh 3,18 und 11,9 der GK und in 12,14 der B¹ zuweist, also nicht für spätere Ergänzungen hält (vgl. dazu S. 258; 302f; 358; auch zu Koh 9,1 S. 292f; zu 9,10 S. 398; zu 12,7b S. 409).

Zu bemängeln ist, daß alle hebräischen Zeilenumbrüche fehlerhaft sind – wohl ein Software-Problem. Sonst habe ich nur wenige Ungenauigkeiten gefunden: auf S. 29 Anm. 69 müßte es heißen *משׁיחל*; auf S. 53, 8.Z.v.o. *שׁלכע*; S. 239 müßte der erste Konsonant von Koh 2,9 ein *י* sein; S. 386, 3. Z.v.u.: Koh 8,9 beginnt in BHS nicht mit einem *י*.

Insgesamt gesehen, hat die Vf.in einen bemerkenswerten, eigenständigen Entwurf zur Exegese des Koheletbuches vorgelegt, dessen interessante Einzelheiten bei der Diskussion um dieses Buch in Zukunft zu berücksichtigen sind, auch wenn man mit den literarkritischen Entscheidungen und den darauf aufbauenden Hypothesen nicht übereinstimmt.

Fulda

Bernd Willmes

Groß, Walter: *Zukunft für Israel*. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1998. 219 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 176), kt DM 59,00 ISBN: 3-460-04761-5

Der zu rezensierende Bd ist aus einer Tübinger Vorlesung des Vf.s, aus Diskussionen im Vorfeld des von ihm und Michael Theobald herausgegebenen Themenheftes der Theologischen Quartalschrift „Alter Bund – Neuer Bund“ von 1996, sowie aus einigen andernorts veröffentlichten Aufsätzen hervorgegangen. Der angesichts solcher Angaben gelegentlich berechtigte Verdacht, für Disparates und längst Publiziertes werde hier unnötigerweise die Buchform bemüht, bestätigt sich in keiner Weise. Der Vf. führt seine Leser im *ersten Teil* (13–152: „Alttestamentliche Bundeskonzepte“) in dankenswerter Klarheit und Beschränkung auf das Wesentliche in eine komplexe und wegen der Unübersichtlichkeit der neueren Pentateuchkritik schwierige Materie ein, und er wertet die darin gewonnenen Einsichten im *zweiten Teil* (153–188: „Die aktuelle Debatte um den neuen Bund“) in ebenso dankenswerter Sachlichkeit für eine Diskussion aus, in der es aufgrund der Brisanz des Themas an Polemik nicht fehlt.

Teil I führt in acht Unterabschnitten durch das breite Spektrum atl. Rede vom „Bund“ in exilisch-nachexilischer Zeit, und zwar so, daß „in textentstehungsgeschichtlichen Fragen alles offen“ bleibt, „was ohne Schaden für die angestrebte Auslegung offen bleiben kann“ (13).

Theologiegeschichtlicher Schrittmacher sind Probleme, die sich aus älteren Bundeskonzeptionen für deren atl. Rezipienten ergeben haben, bzw. Fragen, die im Rahmen älterer Konzeptionen unbeantwortet geblieben sind. Den Ausgangspunkt bildet die dtr Sinaiperikope, die die Abfolge „*Berit* (Ex 24*) – Sünde des Volkes – Fürbitte des Mose (Ex 32*) – neuerliche *Berit* (Ex 33*)“ erkennen läßt (13–26). Diese „*Berit*-theologische Antwort des Dtr auf die Frage, wie nach der Katastrophe von 586 noch Zukunft für Israel vor YHWH möglich ist“ (25), wirft, so Groß, drei Probleme auf, nämlich die Rückwärtsgewandtheit dieser Konzeption, da die Fürbitte des Mose nicht als wiederholbar gedacht ist, die Passivität des Volkes, das sich weder zu seinem Versagen verhält noch als aktiver Bundespartner erscheint, sowie der Umstand, daß YHWH sich nicht explizit zur Schuld Israels verhält, sondern lediglich den Straßbeschuß gegen Israel bereut (26). In der jüngeren Konzeption Dtn 4 (27–44) wird das Problem der Passivität des Volkes dadurch gelöst, daß der „zumindest spätdeuteronomistische“ Text (27) das Motiv der „Umkehr“ des Volkes zu YHWH in die dtr *Berit*-Konzeption einführt. Außerdem wird das Handeln YHWHs motiviert durch sein Festhalten an („Nicht-Vergessen“) der *Berit*-theologisch identifizierten Landverheißung an die „Väter“: Nachdem Israel die Horeb-*Berit* „vergessen“ hat, handelt YHWH auf der Grundlage der viel älteren und überdies unkonditionierten Väter-*Berit*.

Weitere Stationen sind: Die *Berit*-Theologie der Priesterschrift (45–70), die *Berit*-Konzeption in Ex 31,12–17, die bereits priester(schrift)liche und dtr Elemente mit einander verbindet (71–84),

der Text Lev 26,40–45 (85–103), dessen „Vermischung deuteronomistischen Kontextes und priesterlicher Denk- und Redeweise“ (85) auf die Ebene der Pentateuchredaktion verweist, die *Berit*-Aussagen in Ex 34,9.10* (126–133), die G. einer „[s]ehr junge[n] Bearbeitung der Sinai-Perikope“ (126) zurechnet, sowie schließlich die Rede von der „neuen *Berit*“ in Jer 31,31–34 (135–152).

G. zeigt, wie die Vf. bzw. Bearbeiter der Exilszeit und danach „kreativ und unter hohem intellektuellen Einsatz mit Hilfe der ‚Bundes‘-Kategorie die Exilskatastrophe gedeutet und (...) nach den Fundamenten und den Charakteristiken des zukünftigen Verhältnisses YHWH – Israel gefragt haben“.

Der dabei erzielte Denkfortschritt sei an einem weiteren Beispiel näher illustriert: Während vorpriesterschriftliche Konzeptionen undifferenziert von der Bundes-Übertretung (ganz) Israels sprechen, mithin „mit einem undifferenzierten ‚Langzeit-Subjekt‘ Israel“ operieren (114), *individualisiert* P den Tatbestand des Bundesbruchs, indem er ihn mit der je individuellen Verweigerung der Beschneidung identifiziert. Dadurch wird die *Berit* (für P: die Abraham-*Berit*) zu einer – unbeschadet des möglichen Bundesbruchs Einzelner – unkontingierten Größe (vgl. 59–61). G. macht damit deutlich, daß dem priesterschriftlichen *Berit*-Konzept auch und gerade dann der Begriff eines gnadenhaften „ewigen“ Bundes zugrunde liegt, wenn man das Beschneidungsgebot in Gen 17 nicht nachpriesterlicher Redaktionsarbeit sondern P selbst zuschreibt.

Jer 31,31–34 nimmt unter den exilischen und nachexilischen Konzeptionen, die die Frage nach dem künftigen Verhältnis zwischen YHWH und Israel mittels des *Berit*-Begriffs beantworten, eine besondere Stellung ein. Die in diesem postdeuteronomistischen Text vorgetragene Lösung ist mit ihrer „Verheißung, YHWH werde so an Israel handeln, daß zukünftiger Tora-Ungehorsam ausgeschlossen sein wird, (...) so radikal, daß sie im AT nirgends, im Judentum nur äußerst selten aufgegriffen wurde“. Zugleich „diente sie in ihrer transformierenden Aufnahme durch das NT als Basiskategorie christlichen Selbstverständnisses und ist deswegen heute heftig umstritten, wo um eine theologische Bestimmung zwischen gegenwärtigem Judentum und gegenwärtigem Christentum gerungen wird“ (134). G. trägt zu dieser Diskussion, die er in kritischer Sympathie v. a. mit Norbert Lohfink und Erich Zenger führt, auf Seite 134–152 vorwiegend sprachliche, textnahe Beobachtungen bei. Die mit weitreichenden systematisch-theologischen Implikationen belastete Frage etwa, ob der Bund von Jer 31 ein „neuer“ oder lediglich ein „erneuerter“ Bund sei, beantwortet er mit philologischen Argumenten in ersterem Sinne: Für die Rede von einem „erneuerten“ Bund hätte dem Vf. eine partizipiale oder verbale Formulierung zur Verfügung gestanden. Statt dessen wählt er „die nominal-adjektivische Formulierung ‚eine neue *Berit*‘ (...), die die neue Größe sprachlich als eigene Entität behandelt (...) und es erlaubt, ihr die vorausgehende (...) Größe, die Ägypten-*Berit*, als getrennte Entität entgegenzusetzen“ (149).

In *Teil II* setzt sich G. mit neueren Entwürfen auseinander, die im Rahmen des christlich-jüdischen Dialogs auf den neuen Bund von Jer 31,31–34 rekurrieren. Aus redaktionsgeschichtlicher Perspektive, d. h. aber in methodologischer Abgrenzung gegen die in der biblischen Theologie übliche kanonische Exegese (vgl. 154), und somit auch unter Verzicht auf das Postulat einer kanonischen Bundestheologie, die (so Lohfink) „alle mit dem Begriff ‚Bund‘ arbeitenden, untereinander disparaten biblischen Einzeltheologien überwölbt“ (154 Anm. 1), fragt G., „ob der Terminus ‚Bund‘ (...) unter biblischer Rücksicht sachgemäß verwendet und mit seiner Hilfe eine mit den biblischen Aussagen vereinbare Lösung vorgeschlagen wird“ (182). Er unterscheidet zwischen der „Zwei-Bünde-Theorie“ und der „Ein-Bund-Theorie“, und kommt bei beiden zu einem negativen Ergebnis. Der Zwei-Bünde-Theorie (Pawlikowski) fehle die biblische Fundierung, weil der neue Bund nach Jer 31 erstens derselben kollektiven Größe gilt wie der alte (nämlich Israel), und weil er zweitens den alten Bund ersetzt und nicht um einen weiteren ergänzt (vgl. 167f). Die Ein-Bund-Theorie operiert mit der zweifachen Annahme, daß der „neue“ Bund in Wahrheit der „erneuerte alte“ Bund sei, und daß (nicht nur die Kirche sondern) auch Israel – nämlich seit dem Exil – bereits im neuen Bund lebe. Außer den genannten sprachlichen Problemen verweist G. erstens auf die mangelnde exegetische Begründung dieser These (Ps 51,12 als Erweis, daß das von der Tora geprägte Herz schon nachexilisch als Realität galt; 171f), zweitens auf den Umstand, daß dies dem Selbstverständnis des Judentums, das den neuen Bund erst für die messianische Zeit veranschlagt, zuwiderläuft (185f), sowie drittens auf die problematischen christologischen Implikationen dieser These (die Christologie wird, wenn sie nicht für Juden unzumut-

bar sein soll, auf den Aspekt der Hinzunahme der Heiden beschränkt; 172f, 179). Die bei näherem Hinsehen durchweg gravierenden exegetischen Probleme, die sich bei bundestheologischen Versuchen einer Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche ergeben, führt G. darauf zurück, daß das Phänomen eines *dauerhaften* Nebeneinanders von Judentum und Christentum ein *nachbiblisches* Problem ist, ein Problem also, das sich weder von atl. noch von ntl. Bundeskonzeptionen her direkt lösen läßt (169, 187) – eine, so die Einschätzung des Rez., so einfache wie grundlegende Einsicht, die besonders in der Diskussion der ntl. Texte bisher so gut wie überhaupt nicht beachtet wurde, und die der Forschung weite Teile einer oftmals polemischen Auseinandersetzung hätte ersparen können. „Mit Hilfe des Bundesbegriffs können Kirche und Synagoge je für sich ihr theologisches Selbstverständnis aussagen, und die Ergebnisse unterscheiden sich dann beträchtlich. Es kann aber (...) nicht gelingen, mit Hilfe des Bundesbegriffs das nachbiblische Problem zu lösen, wie (...) die bleibende tiefgreifende Verschiedenheit und die ebenso fortdauernde Verwiesenheit aufeinander von Kirche und Synagoge zu formulieren sind. Bei einem solchen Versuch leidet die Identität zumindest einer der beiden Großen Synagoge und Kirche, wenn nicht beider“ (187). Möglicherweise sind die von G. namhaft gemachten Schwierigkeiten der Grund dafür, daß die Diskussion um den „Bund“ im Rahmen des christlich-jüdischen Dialogs in jüngster Zeit merklich abgeflaut, wenn nicht gar an ein vorläufiges Ende gelangt ist. Sollte diese Diskussion gleichwohl weitergehen, hat ihr G. durch sein Beharren auf der ursprünglichen, historisch kontingenten Aussage der individuellen Texte sicherlich einen wichtigen Dienst erwiesen.

Münster

Manuel Vogel

Wälchli, Stefan: Der weise König Salomo. Eine Studie zu den Erzählungen von der Weisheit Salomos in ihrem alttestamentlichen und altorientalischen Kontext. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1999. 263 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Heft 141 = Folge 8, Heft 1), kt DM 79,60 ISBN: 3-17-014844-3

Die Studie wurde bereits im Sommer 1996 von der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bern als Diss. (Gutachter W. Dietrich und M. Klopfenstein) angenommen und bis Ende 1996 überarbeitet, erschien aber erst 1999. Der Vf. will untersuchen, wie und wann das Bild vom „weisen König Salomo“ entstanden ist und welchen Einfluß altorientalische Vorstellungen vom weisen König dabei spielten.

Im I. *Teil* „Einführung“ (11–23) wird zunächst anhand weniger Beispiele auf die Wirkungsgeschichte der biblischen Erzählungen vom weisen Salomo in der abendländischen Kunst hingewiesen (11–13). Die Darstellung des weisen Salomo in neueren „Geschichten Israels“ ab M. Noth (²1954) bis zur Studie von H. M. Niemann, Herrschaft, Königtum und Staat (1993) läßt die Tendenz erkennen, die biblischen Darstellungen der Weisheit Salomos in 1 Kön 3–11 immer skeptischer zu betrachten, den Einfluß eines historischen Königs Salomo geringer einzuschätzen oder sogar die historische Existenz Salomos ganz in Frage zu stellen (13–22). Gerhard von Rads These von der „salomonischen Aufklärung“ läßt sich natürlich nur halten, wenn man nachweisen kann, daß Erzählungen über Salomos Weisheit und ein Aufschwung der höfischen Weisheit zur Zeit Salomos sehr alt sind.

Der Vf. beginnt daher im II. *Teil* mit der literarkritischen Analyse und redaktionsgeschichtlichen Einordnung der „*Berichte von Salomos Weisheit in 1 Kön 1–11*“ (24–128). Es handelt sich um die Texte 3,1–15 „Traumoffenbarung zu Gibeon“, 3,16–28 „Das Salomonische Urteil“, 5,9–14 „Die Weisheit Salomos“ (im Textkomplex 4,20–5,32) und 10,1–13 „Der Besuch der Königin von Saba“. Außerdem werden Hinweise auf die Weisheit Salomos in 1 Kön 2,6–9; 5,21; 10,23–25 und 11,41 berücksichtigt. Eine Übersetzung dieser Texte mit textkritischen Hinweisen entsprechend den Angaben der BHS bietet der Vf. im „Anhang zu Kap. II“ (219–235), der auch für 3,1–15 und 4,20–5,32 jeweils eine die redaktionsgeschichtlichen Ergebnisse des II. *Kap.s* darstellende „Übersicht zur Entstehung des Textes“ sowie für den gesamten Text 1 Kön 3–11 eine „Übersicht zur Redaktionsgeschichte“ (235) enthält. Vor der Analyse der Texte weist der Vf. jeweils auf die bisherige Forschung hin. In der strittigen Frage der Entstehung des DtrG entscheidet sich der Vf. für die Annahme eines mehrschichtigen Werkes, wie sie von R. Smend, W. Dietrich und T. Veijola entwickelt wurde (32). Bei der Darstellung der Ergebnisse (108–113) werden vier Schichten unterschieden: 1. ältere, mündliche oder schriftliche Einzelüberlieferungen als Vorlagen für die Gibeon-Erzählung (3,1–15), über das salomonische Urteil (Wanderlegende) (3,16–28), den Vertrag Salomos mit Hiram von Tyros zur Vorbereitung des Tempelbaus (5,15–32) sowie für die Erzählung vom Besuch einer Königin von Saba bei Salomo (10,1–13), wobei der historische Hintergrund ein Ereignis aus der 2. Hälfte des 8. Jh. v. Chr. sein könnte (vgl. 100f); 2. eine breite, vordtr. Redaktion der einzelnen Texte, welche die verschiedenen Berichte von Salomos Weisheit verknüpfte und deren Produkt der Vf. als „Salomo-Geschichte“ (SG) bezeichnet; zugeschrieben werden ihr im Wesentlichen die Texte: 3,1–4aß.5a.*7.8aob.*9ab.*11.13.14b; 3,16–28 (sprachliche Gestaltung der älteren Erzählung); 5,2–3.6–8; 5,9–14 (Schilderung der Weis-

heit Salomos); 5.*15.16.*20.22 – 25.26b.27.31 – 32; 10.1 – 8.10.13 und 10.23 – 25; 3. die dtr Redaktionen „Deuteronomistischer Historiker“ (DtrH: 3.6aabb; 5.15b.17 – 19.21.26a; 10.9; 11.41 sowie schon die Hinweise auf Salomos Weisheit in 2.2.9) und „Deuteronomistischer Nomist“ (DtrN: nur in 3.3.6aβa.*8.*11 – *12.*14 sowie vorher in 2.3.4aβ); 4. spätdtr Zusätze (Hinweis auf das Fehlen des Tempels in 3.2; die Bewertung von Salomos Bitte in 3.10 und die Bemerkung über die Rückkehr Salomos nach Jerusalem in 3.*15), die wohl Salomo vom Vorwurf des kultischen Fehlverhaltens entlasten sollen, und nachdtr Ergänzungen in 1 Kön 5.1.4.5.*20.*28.29f mit „der Tendenz, die Größe Salomos hinsichtlich seiner Macht und seines Reichtums hervorzuheben und das Wohlergehen Israels unter seiner Herrschaft herauszustreichen“ (113), sowie die Glosse 1 Kön 10.11f. Die Intentionen der einzelnen Redaktionen in 1 Kön 3 – 11 werden S. 125–128 skizziert: Das äußerst positive Salomo-Bild der SG, die aufzeigt, daß Salomos Weisheit die verschiedenen Aspekte seiner Regierung umfaßt, wird von DtrH und DtrN durch Hinweise auf die Schwächen im politischen (Abgaben und Frondienste des Volkes), privaten (Sammeln von Frauen) und religiösen (Abwendung von Jahwe) Bereich demontiert, so daß Salomo als eine zwiespältige Figur erscheint.

Der III. Teil „Hintergründe: Salomos Weisheit in ihrem weiteren Umfeld“ (129–187) befaßt sich mit der Frage, „wie die Schilderung Salomos als eines ‚weisen‘ Königs geistes- und ideologiegeschichtlich einzuordnen ist“ (129), welche Vorstellungen vom weisen König aus Israels Umwelt das Bild vom weisen König Salomo beeinflusst haben und welche Aspekte nicht übernommen wurden. Der Vf. behandelt die Frage nach königlicher Weisheit anhand einer Auswahl von Texten aus Ägypten (129–139), die belegen, daß „jeder Pharao kraft seiner Göttlichkeit und seines Amtes auch als ‚weiser König‘ galt (oder zu gelten hatte)“ (139), und dem alten Vorderasien (139–162), genauer die Frage der Königsvergöttlichung in der III. Dynastie von Ur (2054–1955 v. Chr.) am Beispiel der Schulgi-Hymnen sowie in der folgenden Dynastie von Isin (ca. 1969–1732 v. Chr.), die Darstellung des weisen Königs Hammurapi von Babylon als Gesetzgeber im Codex Hammurapi, Beispiele für die dem König eigene besondere Weisheit in neuassyrischen (zu Sanherib, Asarhaddon, Assurbanipal) sowie neubabylonischen (zu Nebukadnezar und Nabonid) Inschriften, und als Beispiele für kanaänäische Vorstellungen die Inschrift des Königs Azitawadda, des Königs der Danunäer, aus Karatepe, die aramäische Inschrift für Panammu von J/DJ sowie aus Ugarit den Keret-Text, in dem allerdings der König Keret an keiner Stelle eindeutig als weise bezeichnet wird (vgl. 159), und das Aqhat-Epos. Deutsche bzw. teilweise englische Übersetzungen der besprochenen Textstellen enthält der „Anhang zu Kap. III: Texte zu den Königsvorstellungen im AO“ (236–250).

Nach der Skizzierung der gemeinsamen Züge eines Idealbildes des „weisen Königs“ in den zitierten Texten (163) fragt der Vf. nach analogen Vorstellungen vom weisen Regenten eines Königs im AT, speziell in den sog. „Königspsalmen“ und in den Proverbien (164–183), die überwiegend eine der altorientalischen Königsideologie vergleichbare, positive Haltung zum Königtum ausdrücken. Auf königskritische Stimmen in Ri 9 (Jotamfabel) und 1 Sam 8 (Interpretation des Königs nach einem König als Verwerfung Jahwes) wird nur kurz hingewiesen als Zeugnisse dafür, daß das Königtum aufgrund seiner geschichtlichen Konkretisierungen unterschiedlichen Wertungen unterlag. Die Darstellung der Ergebnisse auf S. 186 zeigt, daß die Schilderung der „Aufgaben und Eigenschaften des Königs“ in den altorientalischen Texten weitgehend mit der des „weisen Königs Salomo“ in SG übereinstimmt – nur der Aspekt „Kriegsführung“ wird in den SG zugeschriebenen Texten nicht erkennbar –, in den übrigen Texten des AT aber gerade der Aspekt der „Weisheit des Königs“ kaum eine Rolle spielt.

Im IV. Teil „Folgerungen und Perspektiven“ (188–213) erstellt der Vf. zunächst aufgrund literarischer Charakteristika ein Profil der verschiedenen älteren Quellen und Überlieferungen verarbeitenden Redaktionsschicht SG, wobei offen bleibt, ob diese Schicht von einem oder mehreren Vf.n stammt (193). Die Darstellung Salomos nach dem Idealprofil eines weisen Königs zeigt, daß die „Vorstellungswelt von SG“ auf im Alten Orient weit verbreiteten Vorstellungen beruht, dagegen fehlen weitgehend spezifisch israelitische Theologumena im rekonstruierbaren Bestand der SG. Die Theologie der SG entspricht der „weisheitlichen Welt“ (wohl nicht „Weitsicht“ auf S. 193, 5. Absatz, 1. Zeile): „Gott gibt Weisheit, die vom Menschen und ganz besonders vom König zugunsten von Recht und Gerechtigkeit einzusetzen ist. Wer dies tut und besonders Witwen und Waisen zu ihrem Recht verhilft, wird von Gott mit Erfolg und Reichtum gesegnet werden“ (193). Abweichend von den altorientalischen Vorstellungen wird der König von SG nicht als Sohn der Gottheit dargestellt, jedoch verdankt er seine Weisheit Gott. Die Schicht SG wurde wohl während der Regierungszeit des Königs Hiskija (ca. 725–697 v. Chr.) im Umkreis des Hofes verfaßt (vgl. Spr 25.1) und diente vielleicht dazu, die Kritik der aus dem untergegangenen Nordreich Geflohenen an Salomo abzuwehren und das eigene Selbstbewußtsein in Juda zu stärken. Die Darstellung Salomos gemäß dem Ideal des weisen Königs könnte auch als eine Art Programm für die Zukunft fungiert haben: „Wenn Juda und Israel unter der Herrschaft eines weisen Davididen vereint sind, können sie wieder zu einer beachtlichen Größe und zu Wohlstand gelangen“ (197). Allerdings erscheint dies so kurz nach dem Untergang des Nordreichs doch sehr optimistisch.

Die Datierung von SG ins späte 8. Jh. bedeutet, daß die Vorstellung vom weisen König Salomo nicht unbedingt vom historischen Salomo abgeleitet werden kann, zu dessen Regierungszeit es wohl noch nicht zu einer Ausbildung von Beamten in großer Zahl in einer „Weisheitsschule“ gekommen ist. Daher erscheint es übertrieben, von einer „salomonischen Aufklärung“ zu sprechen (201). Salomos historische Leistungen sind wohl nicht so bedeutend gewesen

wie sie die spätere Ausmalung nach dem Idealbild des weisen Königs erscheinen lassen. Die Rezeption dieses Idealbildes im AT erfolgte unterschiedlich (207–213). In 2 Chr verliert die Weisheit Salomos an Bedeutung, die beiden Salomo zugeschriebenen Psalmen 72 und 127 haben keinen Bezug zur Weisheit Salomos, dagegen scheint das Bild vom Lieder und Sprüche dichtenden weisen König Salomo nach 1 Kön 5,9 – 14 bei den Büchern Sprüche, Kohelet, Jesus Sirach und Hoheslied vorausgesetzt zu sein.

Im abschließenden Teil „Rückblick und Ausblick“ (214–217) werden die Ergebnisse bzgl. der SG, die der Vf. mit dem in 1 Kön 11.41 erwähnten „Buch der Worte/Ereignisse Salomos“ identifizieren möchte, nochmals zusammengefaßt und auf das Desiderat einer Rezeption des Salomo-Bildes der SG im AT erforschenden Studie hingewiesen. Außer den beiden schon erwähnten Anhängen sind der Arbeit ein Literaturverzeichnis (251–259), ein „Namenregister“ (nicht Autorennamen!) und ein Verzeichnis der „Bibelstellen“ – offensichtlich nur in Auswahl – (261–263) hinzugefügt.

Da die Herausarbeitung der Redaktionsschichten auf literarkritischen Entscheidungen beruht, kann man in einzelnen Fällen anderer Meinung sein, z. B. muß der באֲשֶׁר-Satz in 1 Kön 3.6aβ.ba nicht als Einschub von DtrN (41f; 112f) gewertet werden, wenn man das erste חָסֵד „Gunst“ auf die Siege Davids über seine Feinde und nur das zweite auf die Gewährung eines Thronfolgers bezieht. Streiten kann man sicherlich auch, ob in 1 Kön 3,9 eine Trennung der beiden sich ergänzenden Infinitivsätze notwendig ist (44), und wenn man trennen will, ob nicht der zweite („um zu unterscheiden ...“) sekundär zwischen die Aussagen über das Richten des Volkes eingefügt wurde, die nun getrennt sind. Solche Beurteilungsdifferenzen führen natürlich zu unterschiedlichen Zuweisungen zu den einzelnen Schichten. Im Großen und Ganzen scheint die Annahme einer vordtr Redaktion SG jedoch berechtigt.

Bei der Frühdatierung des Hohenliedes beruft sich der Vf. mehrmals (99 Anm. 554; 211) auf den Kommentar von O. Keel (Zürich 1986), jedoch spricht sich Keel 1992 im Artikel „Hoheslied“ (Neues Bibel-Lexikon, Lfg. 7, Sp. 189) für eine spätere Datierung in die Persezeit aus. Ob es ausreicht, sich für die Frühdatierung von Gen 14,18 – 20 (Begegnung Abrahams mit Melchisedek) in die Zeit Davids nur auf den Genesis-Kommentar von C. Westermann (Bd II, 226) zu stützen (so 175 Anm. 360), erscheint zweifelhaft.

Die Schreibfehler, manchmal auch bei hebräischen Wörtern, sind meist leicht zu erkennen, hinweisen möchte ich darauf, daß auf S. 46 beim Zitat aus M. Görg, Gott-König-Reden 45, bei den ersten vier Zeilen die Zeilenanfänge und -enden durcheinandergeraten sind, daß S. 58 Anm. 259 beim Zitat aus 1 Kön 3,4 ein הָיָא hinter כִּי fehlt, daß S. 111 Anm. 622 beim Zitat von 1 Kön 5,14b das erste Wort מֵאֵת ausgelassen ist, daß S. 116 Anm. 642 statt נֶחֱדֵר der Monatsname nach 1 Kön 6,37f וּנְלֹאֵן lauten müßte, daß S. 164 Anm. 284 beim Zitat 2 Sam 14,20 באֲרִיךְ statt באֲרִיךְ, S. 167, 8. Z. v. o. לְדוֹר statt לְדוֹר, S. 199 Anm. 54 nach 1 Kön 4,5 רָעָה statt רָעִי und Anm. 56 nach 1 Kön 9,23 הַנְּצִיבִים statt הַנְּצִיבִים stehen müßte.

Fulda

Bernd Willmes

Kirchengeschichte

Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur. Bd 10: Aufklärung, Revolution, Restauration (1750–1840), hg. v. Bernard Plongeron. Deutsche Ausgabe bearbeitet von Thomas Bremer u. a. – Freiburg: Herder 2000. XXIII, 880 S., Ln DM 298,00 ISBN: 3-451-22260-4

Der Titel der französischen Originalausgabe lautet „Les défis de la modernité“. Er bringt wesentlich prägnanter als der deutsche Titel zum Ausdruck, wo der konzeptionelle Schwerpunkt von Bd 10 des inzwischen fest etablierten Monumentalwerks „Die Geschichte des Christentums“ liegt. Die Reihung „Aufklärung, Revolution, Restauration“ ist nicht falsch, leidet aber unter starker Abnutzung. Mehr als das in anderen Bden der „Geschichte des Christentums“ bislang der Fall war, ist der alles durchdringende Regisseur des zehnten Bdes der in Frankreich hochgeschätzte, in Deutschland nur den Fachleuten bekannte Historiker Bernard Plongeron, Forschungsdirektor am CNRS und Prof. am „Institut Catholique“. Insofern wird Bd 10 zum willkommenen Anlaß einer längst überfälligen Begegnung.

P. zählt zu jenen Gelehrten, die sich von Stereotypen gelöst und im Themenfeld von Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung eine komplexe Perspektive entwickelt haben. Das war, zumal in Frankreich, nicht einfach. Christentum und Moderne muteten allzu häufig als unversöhnlich an. „Vielleicht“, schreibt Plongeron im Vorwort und eilt damit dem historiographischen Status quo, den er selber mitgeschaffen hat, allzu bescheiden hinterher, „gelingt in der vorliegenden Darstellung eine Umkehr der Perspektive: Bislang

wurde das Christentum gegenüber den Herausforderungen der Moderne und den enormen gesellschaftlichen Veränderungen immer als erstarrt, vollkommen bewegungsunfähig und sprachlos angesehen“ (XIX). P. postuliert im Verhalten des Christentums zur Moderne während der Jahrzehnte zwischen 1750 und 1830 „eine Dialektik von Ablehnung und Akzeptanz“ (XX). Damit ist – zunächst implizit – dreierlei gesagt. Zum einen erfährt der Begriff Moderne eine erhebliche Ausweitung nach rückwärts. Zum anderen erscheint der Übergang vom 18. zum 19. Jh. (mitsamt seiner dramatischen Einlagerung, der Französischen Revolution) als Ausschnitt aus einem ungleich weiträumigeren Prozeß, dem erhebliche Unbestimmtheitselemente anhaften. Und schließlich drittens: das Christentum sträubte sich nicht nur gegen die Moderne; es brachte die moderne Gesellschaft partiell mit hervor und „evangelisierte“ sie. P.s Gewährsmann für sein extensives Verständnis der Moderne ist der verstorbene Historiker Abel Jeanière. Jeanière verband den Begriff mit vier großen Umwälzungen: 1. der wissenschaftlichen Umwälzung, insbesondere in den Naturwissenschaften. 2. der politischen Revolution, welche die Demokratie zur allein vernunftgemäßen Staatsform machte. 3. der kulturellen Umwälzung („Aufklärung“, „Enlightenment“, „Lumières“). 4. der industriellen Umwälzung. „Dieser Programmatik“, erklärt P., liegt auch das vorliegende Werk zugrunde“ (XVIII).

Quantitativ wie qualitativ machen die Beiträge von P. den Löwenanteil von Bd 10 aus. Falls im Blick auf die primäre Forschungs- und Deutungskompetenz P.s, des Spezialisten für die „histoire religieuse“ der Aufklärung und der Französischen Revolution, Unterscheidungen in Kern- und Randbeiträge möglich sind, gehören einige Beiträge in den Randbereich. Ich nenne paradigmatisch die (Teil-)Kap. über Rußland (103–116), China (145–152) und Korea (152–157). P. stützt sich hier durchweg auf Literatur aus dem westeuropäischen Sprachkreis. Die Darstellungen aus zweiter Hand fallen deshalb besonders auf, weil sie sich den Vergleich mit den Beiträgen aus P.s Forschungsdomänen, aber natürlich auch mit jenen Texten gefallen lassen müssen, die von autochthonen Vf.n stammen.

Das Buch gliedert sich in drei Teile. In ihnen tritt der Begriff Moderne jeweils in veränderter chronologischer und thematischer Einbettung hervor. Der erste Teil steht unter der Überschrift „*Moderne und Staatsräson* im 18. Jh.“ (1–301). Im Mittelpunkt stehen der Absolutismus in den katholischen Monarchien und der Reformabsolutismus in einigen protestantischen Ländern. Die besondere Stellung der geistlichen Fürstentümer in Deutschland bleibt unerörtert. Geographisch und historisch-politisch unterscheiden P. und seine Co-Vf. in diesem Teil zwischen „bedeutenden Kulturräumen“ (Frankreich, Habsburgmonarchie, Italien, Spanien, Portugal, Preußen, England, frankophone Schweiz (Genf), Niederlande, Skandinavien) und zwischen „Randzonen westlicher Modernität“ (Lateinamerika, Antillen, Französisch-Guayana, Rußland, Balkan, Naher Osten, China, Korea). Weitere Kap. sind der Aufhebung der Societas Jesu – für P. ein „Schlüsselerlebnis in der Kulturgeschichte des 18. Jh.s“ (165) – und dem Themenkreis bürgerliche Toleranz/religiöse Intoleranz gewidmet. Eine etwas geringere Paßfähigkeit zum Leitthema „Moderne und Staatsräson“ weist P.s Beitrag „Wahre Gottesverehrung“ und das Problem des Unglaubens: Debatten um Inhalte und Wege von Religiosität und Seelsorge“ auf (233–286). In ihm faßt der verdiente Forscher Erkenntnisse aus dreißig Jahren zusammen. Die wissenschaftliche Redaktion der deutschen Version dieses Teils lag in den Händen von Bernhard Schneider. Ihm verdankt der Leser eine „Einführung, die ihn auf manche begriffliche Eigenarten P.s – z. B. „l'«Aufklärung catholique»“ – und konzeptionelle Essentials aufmerksam macht (234–237). Aufklärung war selbst im Frankreich der „philosophes“ auch fromme Aufklärung: eine vielschichtige und widerspruchsvolle sozio-kulturelle Bewegung, die in der „vernünftigen Gottesverehrung“ („rationable obsequium“) ihren Mittelpunkt fand. Ältere Formen der Frömmigkeit lebten gleichwohl weiter. Von einer „spirituellen Ödnis“ könne keine Rede sein, wie P. im Gegenzug zu F. Furet unterstreicht (237f). Man erlebt in actu, wie P.s Plädoyer für die „fromme Aufklärung“ die traditionellen Bilder des französischen 18. Jh.s auflöst.

Der zweite Teil heißt „*Die Moderne – ein Kind der Revolution*“ (305–618). Sein Thema ist die Revolution in Frankreich von ihren Anfängen bis zum Höhepunkt von Napoleons Herrschaft 1806, immer unter dem Blickwinkel einer Gesellschafts-, Politik- und Frömmigkeitsgeschichte des Christentums. An mehreren Stellen schweift der Blick über das Hexagon hinaus. ALFRED MINK behandelt Belgien und die Rheinlande, CHRISTIAN CHANEL die Schweiz und die Vereinigten Niederlande, MARIO ROSA die italienischen Schwesterrepubliken. Die Darstellung der „Geburt der Vereinigten Staaten: Republik und Religion“ und der „Entwicklung in Kanada“ behält sich P. selber vor. Abgesehen von den (kurzen) Texten der Co-Vf. besitzt der zweite Teil den Charakter einer Synthese mit gleichwohl immer neuen Differenzierungen und Subtilitäten aus der Feder des einen Vf.s, P. Was die großen Historiker der Französischen Revolution im Horizont der allgemeinen Geschichtsschreibung zu leisten versuchen: „Penser la Révolution française“ (Furet), das unternimmt P. im Bereich der histoire religieuse. „Penser le Christianisme à l'âge de la Révolution française“ könnte man sein Programm nennen, das sich allen historischen Simplifikationen verweigert. Welche Problemdimensionen von Staatsbürgerlichkeit, Na-

tionalbewußtsein und christlicher Authentizität z. B. in der Zivilkonstitution des Klerus steckten, wie sich die Verhältnisse durch die Septembriseurs“ 1792 wandelten und eine „Revolutionsregierung gegen das Christentum (1793–1795)“ entstand (369–428), bis dann unter dem Direktorium das religionspolitische System der Improvisationen in die Bahn einer planvollen Religionspolitik einmündete, all das kann man in seinem hohen historiographisch-analytischen Schwierigkeitsgrad bei P. dargestellt finden. Die Zielstrebigkeit seiner Gedanken konkurriert gelegentlich mit einer schwierigen Welt von Metaphern: „Wie viele vergeudete Energien, gutgeheißene Opfer, Gewalt und aufgehäufte Leiden kennzeichnen diese Jahre des Umbruchs, die den Westen in ein großes Laboratorium politischer Experimente verwandelten, dessen Entropie die Intensität der damit verbundenen Ungewißheiten spiegelt!“ (305).

Der dritte und letzte Teil des Bdes, überschrieben „*Die Moderne – ein abgeschlossener Prozeß*“ (621–866), wird ebenfalls nahezu durchweg von P. bestritten. Der Raum für die Co-Vf. ist an manchen Stellen fast auf Null zusammengeschrunpft. VIVIANE BARRIE schreibt über die „*protestantische Dynamik*“ in England knapp drei Seiten (690–694), CHRISTIAN CHANEL über „*Nordeuropa zwischen Erweckung und Aufklärung*“ gar nur knapp zwei Seiten (694–696). Andere Länder und Regionen – Deutschland, der Balkan, Belgien, Irland, Polen, Spanien, Portugal – kommen etwas besser, aber nicht wirklich gut weg. Eine gewisse Ausnahme bildet Lateinamerika. Diesen Abschnitt bearbeitete P. in Gemeinschaft mit YVES SAINT-GEOURS, Studienleiter an der EPHESSE. Manche Informationen führen in die Irre. Ein negatives „Glanzstück“ dieses Typs ist die Karte (710) mit der Legende „*Die deutschen Schriftsteller in der Zeit der Romantik*“. Bei der Gewichtung der protestantischen Anteile muß sich der Hg. fragen lassen, ob der Protestantismus ausgerechnet in der „Sattelzeit“ der Moderne so stiefmütterlich behandelt werden darf, wie es hier geschieht. Selbst im Kap. „*Deutschland (1803–1835)*“ (Vf. FRANÇOIS-GEORGES DREYFUS) dominiert der Katholizismus. Die Mitteilungen über den Protestantismus sind häufig unscharf oder unrichtig. Angeblich habe Schleiermacher ein „konfessionell nicht gebundenes Christentum“ befürwortet (720), König Friedrich Wilhelm III. 1817 die „Evangelische Kirche der Union“ geschaffen (723), Claus Harms das Neuluthertum ganz allein auf seinen Schultern getragen (724). Dreyfus zufolge scheint die religiöse Kraft des Protestantismus um 1840 kaum noch der Rede wert zu sein (727). Was den Hauptautor angeht, so zeichnet P. auf dem aktuellen Niveau der Forschung die Entwicklungen in Frankreich nach, die vom Konkordat von 1801 bis zur durchgreifenden Neuentfaltung des Katholizismus in den 1820er Jahren führten; dadurch sei gleichermaßen der Ultramontanismus wie der Antiklerikalismus gefördert worden. Den Höhepunkt des dritten Teils markiert das Schlußkap. „*Das Christentum als gesellschaftspolitischer Messianismus*“ (797–866). In ihm unternimmt P. den Versuch, das sozial-ethische Potential des Christentums in den ersten Jahrzehnten des 19. Jh.s zu bestimmen. Die soziale Frage wurde zum Prüfstein für den Glauben der Christen und die Verkündigung der Kirche. Das Christentum fand sich in einem zunehmend dichter besetzten Feld von Sozial- und Gemeinschaftsentwürfen vor. Ob es glücklich ist, manche zeitgenössischen Begriffe – etwa den Begriff „messianische Metapolitik“ des polnischen Emigranten Wronski (1778–1853) – auch heute noch für leistungsfähig zu halten, mag offen bleiben (vgl. 816). P. geht vielen Mutationen und Verästelungen des Christentums nach. In der Genese der modernen Industriegesellschaft, so seine These, prägte sich ein „gesellschaftspolitischer Messianismus“ aus, der auch säkularen Konzepten religiösen Schwung gab. „Die Religion als Fundament der Sozialethik, das wäre der Kern der Moderne in den angehenden Industriegesellschaften“ (864).

Nimmt man den Titel „*Die Geschichte des Christentums*“ ernst, bietet der zehnte Bd dem Benutzer weniger als er erhoffen und fordern darf. Liest man ihn von den Fragen und Forschungen P.s her, hält man unversehens eine opulente, problemgesättigte Monographie zum Katholizismus in Frankreich zwischen 1750 und 1830 in der Hand, die von Ausflügen in Regionen außerhalb Frankreichs unterbrochen wird. Wer P.s historiographischen Kosmos in einer deutschen Version eingehender studieren möchte, ist mit dem Buch gut beraten. Die Einzelkap. schließen jeweils mit einer Spezialbibliographie ab. Der erste und zweite Teil bieten überdies eine allgemeine Bibliographie (die die Spezialbibliographien nicht ersetzt). Beim dritten Teil hat man auf die allgemeine Bibliographie verzichtet. Dem Werk sind dreißig Karten und zahlreiche Abb. beigegeben.

Leipzig

Kurt Nowak

Altermatt, Urs: *Katholizismus und Antisemitismus*. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz. – Frauenfeld: Verlag Huber 1999. 414 S., geb. DM 64,00 ISBN: 3-7193-1160-0

Mit Judenverfolgung und Shoah hatte die Eidgenossenschaft nichts zu tun, Antisemitismus – auch katholischen – überließ man den wenig geliebten deutschen Nachbarn – auch forschungsmäßig – ganz im Sinne der viel beschworenen Neutralität. Da wurde im Frühjahr 1996 im Kontext der sog. Bankenafläre die Verwicklung der Schweiz in die Verbrechen des Zweiten Weltkrieges einer größeren Öffentlichkeit bekannt. Wahrhaft: „Nachdem sich die Schweizer jahrzehntelang in den Schlaf der Gerechten geflüchtet hatten, holen sie nun die Erinnyen ein.“ (22). Schweiz – speziell Schweizer Katholizis-

mus – und Antisemitismus wurden plötzlich zu einem Thema, auch der historischen Forschung des Landes. Jetzt konnte man es nicht mehr den Deutschen überlassen. Urs Altermatt nahm sich als Inhaber des Lehrstuhls für Zeitgeschichte an der Univ. Freiburg i. Br. des Themas an. Er sprang damit auf einen im deutschen Kontext spätestens seit OLAF BLASCHKES Diss. (*Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich*, Göttingen 1997) aktuellen Trend auf und verfaßte in sehr kurzer Zeit vorliegende Studie, der man die Eile ihrer Abfassung noch anmerkt.

Seine in acht Kap. gegliederte Studie verfolgt zwei Absichten: Einerseits sollen die Grundtendenzen der internationalen Forschung erhoben, andererseits in dieses Koordinatensystem die Schweizer Befunde eingetragen werden. Naturgemäß ist die Abhängigkeit von anderen Studien in den Passagen des Buches höher, wo es um die Zusammenfassung und Bewertung der bisherigen Forschung geht. Eigenständige Forschungsarbeit dagegen wird man da erwarten, wo es um die Erhebung des genuinen Schweizer Befundes geht. Kritik hat sich vor allem gegen die Abschnitte erhoben, in denen A. seinen Ansatz erläutert (I. Einführung, 9–29) und die wesentlichen „Themen, Defizite und Debatten“ resümiert (II., 31–58). Hier wurde sogar der Vorwurf des Plagiats laut. Soweit wird man nicht gehen wollen. Dennoch scheint A. Opfer der Eile, mit der er sein Buch auf den Markt warf, geworden zu sein. Spätestens seit Mark Twain weiß man, wie gefährlich es sein kann, auf fahrende Züge aufzuspringen. Die Behauptung, er lege erstmals ein „kohärentes Interpretationsmuster“ bzw. eine „Anatomie des Katholischen Antisemitismus“ (24) vor, läßt sich kaum halten. Die Beschreibung seines kultur- und mentalitätsgeschichtlichen Ansatzes sowie seine „Begriffbestimmungen“ (51ff) erinnern an entsprechende Formulierungen Olaf Blaschkes. Aber so kann es gehen, wenn man schnell viel Material zur Kenntnis nehmen und verarbeiten muß und das Forschungsfeld eng ist. Wiederholungen oder Replikate können dann kaum vermieden werden.

Nach diesen notwendigen Vorbemerkungen ist festzuhalten, daß A. ein gut verständliches, auch Studenten durchaus zu empfehlendes Buch geschrieben hat, das um die Schlüsselfrage nach Kontinuität oder Diskontinuität zwischen traditionellem christlichen Antijudaismus und modernem „Rassen“-Antisemitismus kreist (47–58). A. macht in der deutschen Zeitgeschichtsforschung vier Denkschulen aus:

1. Grundsätzliche Resistenz der Katholiken gegen „Rassen-Antisemitismus“ und Nationalsozialismus,
2. Indifferenz der deutsche Katholiken (sie waren weder explizit judenfreundlich, noch judenfeindlich),
3. Prinzipielle katholische Aversion gegenüber dem Judentum bzw. „endogener katholischer Antisemitismus“ (O. Blaschke),
4. Ambivalenzthese: „Obwohl sich die Katholischen vom ‚Rassen-Antisemitismus‘ distanzieren, lehnten sie nicht jeglichen Antisemitismus ab, sondern unterstützten vielmehr den ‚besseren‘ christlichen Antisemitismus“ (55).

A. schließt sich der Ambivalenz(hypo)these an und kann in seinem Buch überzeugende Argumente für sie vorlegen. Anhand von Karfreitagliturgie („Oremus et pro perfidis Judaeis“), Passionsspielen und dem Osterfeuer als „Judas-Verbrennen“ vermag er „die langen Schatten des christlichen Antijudaismus“ (III., 59–98) und seine, „lange Dauer“ nachzuzeichnen. Das IV. Kap. (97–143) entwirft ein „ambivalentes Koordinatensystem“, das durch die verhängnisvolle Unterscheidung von kirchlich erlaubttem „guten“ Antisemitismus und verbotenen „Rassen-Antisemitismus“ gekennzeichnet ist. Der entscheidende Unterschied war dabei die Möglichkeit der Konversion von Juden zum Katholizismus. Der religiöse Antijudaismus war etwas anderes als der „Rassen-Antisemitismus“, den die Katholiken abzulehnen hatten, und doch war der eine auch die Ausgangsbasis des anderen. Dies galt vor allem im Kontext der antimodernistischen Ängste im ultramontanen katholischen Milieu, weshalb Kulturkrise, „jüdisch-bolschewistisch-freimaurerische“ Weltverschwörung und Überfremdungsangst die entscheidenden Paradigmen im öffentlichen Diskurs 1918–1945 waren (Kap. V, 145–202). Dieser Befund wird durch „Stimmen zum Zeitgeschehen“ für die Schlüsseljahre 1933, 1938, 1942 und 1944 eindrücklich untermauert (Kap. VI, 203–268), bevor A. maßgebliche katholische Zeitschriften („Sonntag“, „Woche im Bild“, „Katholische Familie“), die Meinung in den katholischen Familien machten und durchaus kaum „Gewissensbildung für verfolgte Juden“ betrieben, ausgewertet (Kap. VII, 269–299).

Der katholische Antijudaismus gehörte bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges zum Allgemeingut katholischer Sozialisation. Bei aller Diskontinuität gab es doch auch Kontinuität zum modernen „Rassen-

antisemitismus“, eine Tatsache, die oft verdrängt wird. So lautet die bedrückende Bilanz von A.s Studie. Die Klarstellungen von „Nostra Aetate“ (1965) kamen spät, sie leiteten aber doch eine Kehrtwende im Verhältnis von Kirche und Synagoge ein – zwei Schwestern und Töchter ein und desselben Vaters.

Münster

Hubert Wolf

Ordensgeschichte

Alt, Josef: **Arnold Janssen**. Lebensweg und Lebenswerk des Steyler Ordensgründers. – Nettetal: Steyler Verlag 1999. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 70), 1085 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3-8050-0427-3

Die als Biographie eingeführte, umfangreiche Arbeit zu Arnold Janssen stellt in weiten Teilen eine thematische Sammlung von Zitaten aus Notizen, Akten und Briefen des Gründers der Steyler Missionare und einiger Personen aus seinem Umfeld dar. Der ordnende Vf., Josef Alt SVD, listet dazu sowohl diachrone als auch synchrone Themenbereiche auf, die er fast ausschließlich mit der Wiedergabe von (schriftlichen) Äußerungen Janssens bedient.

Zum synchronen Themenspektrum gehören u. a. ein Blick auf die Ausbildung Janssens, seine Anstrengungen zur Gründung eines Missionshauses, die Beschreibung der ersten Jahre, die Jahre des Ausbaus der Gesellschaft und der letzten Jahre ihres Gründers bis zu dessen Tod. Die diachronen Themenstellungen beziehen sich auf die Strukturen der Gesellschaft, ihre Gliederung und Ordnung, ihre geographische und institutionelle Ausdehnung, die Spiritualität ihres Gründers, seine Reisetätigkeit und Krankheitsgeschichte. Viele weitere Aspekte tauchen auf, werden angerissen, in Zitaten ausgebreitet, aber leider nur selten wirklich vertieft. Die im Vorwort von General-superior Heinrich Barlage SVD angekündigte Vertiefung der geschichtlichen Situation beschränkt sich auf wenige Seiten, in denen die komplexe deutsche Geschichte von 1848 bis zum Anfang des 20. Jh.s in Schlagworten rekapituliert wird. Im weiteren Textkorpus findet kein Versuch einer engeren Verknüpfung der thematisch gegliederten Äußerungen Janssens mit den zeitprägenden Vorgängen mehr statt. Historische Randbemerkungen dienen allenfalls einer oberflächlichen Orientierung des Lesers.

So kommt der Vf., Alt, kaum selbst zu Wort. Sein textlicher Anteil beschränkt sich weitgehend auf knappe Verbindungen der einzelnen Glieder einer langen Zitatenskette. Dennoch ist ein flüssiges Textverständnis nicht immer einfach, da der Leser oft erst im Blick auf die Fußnoten den Zitierten identifizieren bzw. die Zeit des Zitats oder seine Umstände einordnen kann. Hier bleibt die ursprüngliche Absicht des Vf.s erkennbar, der zunächst eine Textsammlung als Lesebuch zu Arnold Janssen erstellen wollte (21).

Trotz der ausbleibenden Hinweise und Erläuterungen zum geschichtlichen und kirchlichen Umfeld Janssens lassen sich aus den unzähligen Zitaten dennoch markante Charakterzüge erkennen. Vor allem ragt m. E. die Tatsache heraus, daß Janssen neben einer bemerkenswerten Durchsetzungsbereitschaft und Arbeitsleistung inhaltlich kaum über den kirchlichen oder gesellschaftlichen Horizont seiner Zeit hinausragt. Die Feststellung Alts zur Spiritualität des Gründers bestätigt dies ebenfalls: „Er praktizierte so ziemlich alle Frömmigkeitsformen seiner Zeit.“ (751)

Es mag mit der Themenwahl Alts zusammenhängen, daß Janssen vor allem als administrativer Handlender zu Worte kommt. Dessen unbändiger Regelstreifer umfaßt das Personalmanagement, die Hierarchie der Gesellschaft, die Architektur, die Arbeitsabläufe auf allen Ebenen der Gesellschaft, die spirituellen Übungen und die Leitlinien der Frömmigkeit. Ebenso wird ein Übermaß an Kontrollabsichten des Gründers deutlich, der auch kleinste Eigenmächtigkeiten seiner Untergebenen oder geringfügige Abweichungen nicht zu tolerieren bereit war.

Aus missionswissenschaftlicher Sicht kann das Werk Alts vor allem als eine Belegquelle der europäischen Missionsmentalität im 19. und frühen 20. Jh. dienen. Mission – bezeichnenderweise kaum jemals Thema in der gesamten Biographie – wird als originalgetreue Reproduktion der eigenen Gewohnheit, Kirche zu sein, behandelt. Missionen erscheinen als Filialen des eigenen europäischen Katholizismus. Um Abweichungen zu verhindern, wird Kontrolle, die Janssen in schon zwanghafter Weise ausübt, zum Regelungsinstrument. Sein Bemühen, die Ordnung der Missionsgesellschaft nach innen zu sichern, kann schon als Ausdruck des Missionsverständnisses gelten; nämlich, es so zu machen, wie im eigenen Missionshaus. Obwohl

Gründer einer Missionsgesellschaft wird er bis auf eine Ausnahme (672f) nicht mit inhaltlichen Reflexionen zur Mission zitiert. So selbstverständlich wie ihm das Eigene schien, so unreflektiert blieb die Gewohnheit, Mission als Kopieren des Eigenen zu betreiben.

Die starke Prägung, die der schon von Rom als autoritär bezeichnete (802f) Gründer seiner Gesellschaft verliehen hat, setzt sich noch 90 Jahre nach seinem Tod in der Biographie darin fort, daß eine Beschreibung seines Lebens und Wirkens nicht aus einer eigenständigen Position heraus betrieben wird. Als Geburtstagsgeschenk zum 125jährigen Bestehen der Gesellschaft des Göttlichen Wortes hätte ein Lesebuch mit Texten des Gründers eher die Chance geboten, sich in kritischem Abstand zum eigenen Erbe zu verhalten.

Münster

Arnd Bünker

Kirchliche Zeitgeschichte

Nordblom, Pia: Für Glaube und Volkstum. Die katholische Wochenzeitung „Der Deutsche in Polen“ (1934–1939) in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus. – Paderborn: F. Schöningh 2000. 758 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, 87), Ln DM 168,00 ISBN: 3-506-79992-4

Gleich aus mehreren Gründen ist es begrüßenswert, daß die Kommission für Zeitgeschichte diese 1995 von der Heidelberger Univ. angenommene Diss. in überarbeiteter Form für ihre Forschungsreihe ausgewählt und ihr damit eine größere Publizität verschafft hat. Die Arbeit entspricht nicht nur formal und inhaltlich allen wissenschaftlichen Kriterien, sie bereichert auch die Untersuchungen zur Rolle der katholischen Kirche im Nationalsozialismus um einen interessanten Aspekt. Zudem bezieht sie sich thematisch unter einer bislang eher vernachlässigten Perspektive auf die deutsche Minderheit in Polen während der Zwischenkriegszeit, indem die Vf.in vorrangig ihre problematische Abhängigkeit vom Reich und ihre inneren Streitigkeiten verdeutlicht und weniger, wie sonst üblich, ihr Spannungsverhältnis zur polnischen Minderheitenpolitik behandelt. Auf diesem Hintergrund enthält das Buch manche Anregungen für die gegenwärtig in Europa geführte Diskussion um die Lösung aktueller Minderheitenprobleme, auch wenn die Vf.in derlei Verbindungslinien selbst nicht ausdrücklich zieht. Schließlich füllt die Arbeit eine Lücke in der Darstellung deutsch-polnischer Beziehungen, läßt sich doch in Werken polnischer Zeitgeschichte kaum einmal ein Hinweis auf den Anteil deutscher Katholiken mit polnischer Staatsbürgerschaft im Kampf gegen den Nationalsozialismus finden.

Forschungsgegenstand der vorliegenden Arbeit ist die vom katholischen Minderheitenpolitiker Dr. Eduard Pant herausgegebene Wochenzeitung „Der Deutsche in Polen“ (= DiP). Gegründet wurde sie 1934 als Reaktion auf seine politische Kaltstellung im Zuge der nach Hitlers Machtergreifung betriebenen Gleichschaltung der deutschen Minderheit in Ostoberschlesien. In klarer Frontstellung gegen Ideologie und Politik des NS-Regimes war der DiP bis zu seiner letzten Ausgabe unmittelbar vor Ausbruch des Zweiten Weltkriegs das einzige nicht gleichgeschaltete Organ der deutschen Minderheit in Polen, das seine Hauptaufgabe darin sah, den Kirchenkampf im Dritten Reich zu dokumentieren und vor der durch den Nationalsozialismus europaweit drohenden Katastrophe zu warnen.

Pia Nordblom konnte bei ihrem Forschungsprojekt nur auf wenige Vorarbeiten polnischer und deutscher Vf. zum DiP zurückgreifen. Ihr Verdienst ist es, sich durch intensive Quellensuche eine breite Materiallage verschafft zu haben, die erstmals eine umfassende und detaillierte Analyse des DiP „vor dem Hintergrund des politischen und geistigen Umfeldes dieser Zeitung und ihrer führenden Mitarbeiter unter den Auspizien des Nationalsozialismus“ (27f) ermöglichte, deren Ergebnis sie nunmehr mit ihrer Arbeit vorlegt. Da sich Untersuchungen zum Widerstand gegen den Nationalsozialismus gemeinhin auf Gruppierungen im Reich beschränken, bildet das Werk auch für die Widerstandsforschung eine wichtige Ergänzung.

Die Arbeit ist breit angelegt. Einleitend steckt die Vf.in den Handlungsrahmen des DiP ab, indem sie die nach dem Ersten Weltkrieg entstandene Lage der deutschen Minderheit in Polen, speziell in Ostoberschlesien, darlegt, ihre Strukturen (Parteien, Verbände, Presse) verdeutlicht und am politischen Schicksal von Eduard Pant die internen Auseinandersetzungen erläutert, die ihn 1934 zur Gründung des DiP veranlaßten. Ein Punkt verdient in diesem Zusammenhang besondere Aufmerksamkeit – die nach Hitlers Machtergreifung vehement betriebene Instrumentalisierung der deutschen Minderheit, wozu ihre finanzielle Abhängigkeit vom Reich eine leichte Handhabe bot.

Es folgt eine eingehende Beschreibung des DiP und seiner Aktivitäten. Da dem Blatt sämtliche Finanzmittel aus dem Reich vorenthalten wurden, konnte er die fünf Jahre seines Bestehens nur durch das opferbereite Engagement von Hg. und Mitarbeitern überleben. Durch ein Importverbot für das Reich, mit dem Anschluß auch für Österreich und wenig später für das sog. Reichsprotectorat Böhmen und Mähren, wurde der Bezieherkreis immer mehr eingeeignet und der DiP genötigt, sich in seiner Außenwirkung illegaler Wege zu bedienen, wodurch er – ungewollt – mehr und mehr die Funktion eines Emigrantenorgans wahrnahm. Mit Respekt liest man die Kurzbiographien der offiziellen und geheimen Mitarbeiter des DiP und bestaunt die journalistische Leistung bei der Sammlung von Informationen aus weit verzweigten und mitunter schwer zugänglichen Quellen sowie durch manche geheime Kanäle.

Von besonderer Bedeutung für die Katholizismusforschung sind die folgenden drei Unterkap. des dritten Teils, in dem die Vf.in anhand ausgewählter Themenfelder den Kampf des DiP gegen den Nationalsozialismus untersucht. Dabei bleibt zu bedenken, daß der DiP diese Auseinandersetzung zu einer Zeit führte, als sich die Massen vom Aufstieg Hitlers und seiner Partei weithin blenden ließen, und dies nicht nur im Reich. Die Mitarbeiter des DiP sahen dagegen frühzeitig und hellsichtig, daß dieser mit einer totalen Vereinnahmung des Menschen verbundene „Aufstieg“ letztlich in eine verheerende Katastrophe führen würde. In ihrer Analyse des Nationalsozialismus verbanden sie philosophisch-theologische Erklärungsmuster mit der historischen Entwicklung in Deutschland seit Bismarck. Der Nationalsozialismus resultierte ihrer Auffassung nach aus einer im deutschen Geschichtsverlauf besonders offenkundigen Krise des christlichen Abendlandes und könne daher nur durch ein neuerliches Erstarken christlichen Glaubens und Handelns überwunden werden.

Entsprechend konzentrierte sich der DiP in seiner Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus auf den Kirchenkampf der 30er Jahre. Wenngleich die Fakten bekannt und weitgehend wissenschaftlich aufgearbeitet sind, so bieten doch die Stellungnahmen des DiP neue Aspekte. So sprach beispielsweise das Organ dem „politischen Katholizismus“ eine Mitschuld am Aufstieg des Nationalsozialismus zu und spielte damit auf ein Versagen des Zentrums an, das durch seine „Kompromißfreudigkeit“ die Chance zu einer „Politik aus alter katholischer Tradition heraus zur Wiederaufrichtung Europas“ vertan habe. „Die ‚große Schuld der katholischen Politik‘ habe darin gelegen, daß man zwar am Gegner den Geist des Nationalismus und Rationalismus geißelte, aber selber größtenteils mit den nämlichen Spekulationen auf materielle und nationalistische Instinkte die Wähler zu gewinnen suchte“ und mit dieser ‚Scheu vor dem Grundsätzlichen‘ eine ‚Politik schwacher Kompromisse‘ verfolgte.“ (389).

Auch die katholische Hierarchie blieb vor Kritik seitens des DiP nicht verschont. Während das Blatt mit den „Bekennern“ (Faulhaber, Preysing, von Galen) sympathisierte, wurden die „Brückenbauer“ (Berning, Hudal, Innitzer) scharf attackiert.

In einem eigenen Unterabschnitt behandelt die Vf.in die Einstellung des DiP zur „Judenfrage“. Aufgrund des gemeinsamen Minderheitenstatus von Deutschen und Juden im polnischen Staat lag den Minderheitenorganisationen zunächst jeder Antisemitismus fern. Das änderte sich allerdings nach 1933 recht schnell: man schloß die deutschen Juden aus. Auch in dieser Hinsicht stand der DiP mit seiner entschiedenen Ablehnung nationalsozialistischer Rassenlehre und -praxis allein. Mit Akribie verfolgte das Organ alle jüdenfeindlichen Aktivitäten im Reich, wobei das Blatt auch hier einen überraschenden Weitblick bewies, indem man bereits in den Nürnberger Gesetzen die Vorbereitung „zu einer völligen physischen Vernichtung des Judentums“ erkannte (493).

Aus heutiger Sicht wird man dennoch den DiP nicht vom traditionellen christlichen Antijudaismus freisprechen können. Durch eine Rückbindung der „Judenfrage“ an die „Christenfrage“ sah man – ganz im Einklang mit dem Geist der damaligen Zeit – ihre Lösung in der Bekehrung der Juden, der aber als Hindernis leider ein Christentum entgegenstehe, das diesen Namen kaum noch verdiene.

Auch unter politischem Aspekt war der DiP von einer gewissen Zweideutigkeit in der „Judenfrage“ nicht frei. Während die Zeitung ohne Wenn und Aber den Antisemitismus im Reich und die aus ihm resultierenden Verbrechen verurteilte, übte das Blatt gegenüber dem sich in Polen nach Pilsudskis Tod verstärkenden polnischen Antisemitismus vorsichtige Zurückhaltung. Zwar distanzierte es sich von den von der polnischen Rechten inspirierten jüdenfeindlichen Ausschreitungen, befürwortete aber bestimmte Restriktionen (Assimilations- und Auswanderungsdruck). Zusammenfassend stellt die Vf.in fest: „Insgesamt versuchte der ‚DiP‘ also Lösungsmöglichkeiten aufzuzeigen, die im Interesse des polnischen Staates lagen. Die Zeitung beschränkte sich dabei in erster Linie auf die Analyse künftiger Perspektiven polnischer Judenpolitik. Damit umging das Blatt im Zuge dieser Gratwanderung die Gefahr, den in der Gegenwart vorherrschenden Antisemitismus kritisieren zu müssen.“ (500).

Die letzten beiden Unterkap. sind der Minderheitenproblematik gewidmet. Sie sind ein Lehrstück, wie unterschiedlich durch die Wahl der Begriffe „Minderheit“ definiert werden kann. Im Wissen darum verfolgte der DiP jede sprachliche Nuancierung des NS-Regimes, die darauf abzielte, den Unterschied zwischen Reichs- und Auslandsdeutschen zu verwischen, um „die Deutschen in und außerhalb Deutschlands“ zu einer blutmäßigen „Kampfgemeinschaft“ zu verbinden, „für die des ‚Führers‘ Befehl oberstes Gesetz“ sei (512). Bei aller historischen und kulturellen Verwurzelung der Minderheiten in ihren „Muttersvölkern“ verteidigte der DiP ihre Unabhängigkeit und sah in ihr die unabdingbare Voraussetzung sowohl für ihre gesicherte Existenz in ihren „Wohnstaaten“ als auch für die Wahrung des Völkerfriedens. Die Vf.in konsta-

tiert drei für die Einstellung des DiP zum Minderheitenproblem fundamentale Prämissen: „Pluralismus statt Totalität, Recht statt Macht und Patriotismus statt Nationalismus“. (534) Manches, was sich auf diesen S. findet, ist auch angesichts der Volksgruppenprobleme unserer Tage aktuell.

Der DiP führte seinen Kampf gegen den Nationalsozialismus zu einer Zeit, als sich das Dritte Reich und Polen durch den Nichtangriffspakt propagandistische Zurückhaltung auferlegt hatten. Das Blatt hatte dies zu berücksichtigen und war bemüht, durch eine Differenzierung zwischen dem Nationalsozialismus und dem deutschen Staat möglichen Sanktionen vorzubeugen. Dennoch blieben Versuche nicht aus, den polnischen Staat durch Interventionen zu einem Verbot der Zeitung zu bewegen, die allerdings allesamt fehlschlügen. Erst als sich 1939 die Anzeichen mehrten, daß Polen das nächste Opfer nationalsozialistischer Aggression sein würde, erübrigte sich diese selbst auferlegte Zurückhaltung. Und der DiP begrüßte es ausdrücklich, „daß Polen der reichsdeutschen Begehrlichkeit Grenzen setzte“, wodurch es sich „zum Verbündeten des Freiheitskampfes des deutschen Volkes gegen seine Unterdrücker“ gemacht habe (659). Aufgrund dieser Logik sah das Blatt im Kriegsfall auch keinen Loyalitätskonflikt für die deutsche Minderheit: „Wenn wir deutschen Bürger des polnischen Staates in diesem Ringen unsere Pflicht tun, dienen wir also zugleich unserem Heimatland und unserem großen, heute von glaubens- und kulturfeindlichen Mächten vergewaltigten Muttervolk“ (660).

Die Bedeutung des DiP kann nicht allein an seinem publizistischen Erfolg gemessen werden. Der dürfte sich eher in bescheidenen Grenzen gehalten haben. Dessen ungeachtet besitzt der DiP als Fallstudie einen bleibenden Wert für die Auseinandersetzung mit jeder Art von Totalitarismus. Und das Zeugnis, das diese Wochenzeitung in unheilvoller Zeit ablegte und das Karl Schapper, einer der geheimen Mitarbeiter aus dem Reich, mit dem Leben bezahlt hat, sollten Deutsche wie Polen in Erinnerung behalten. Neben dem wissenschaftlichen Wert ihrer Arbeit gebührt der Vf.in auch für die Herausarbeitung dieser moralischen Dimension ein besonderer Dank.

Bad Oeynhausen

Theo Mechtenberg

Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts, hg. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland. Karl-Joseph Hummel / Christoph Strohm. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2000. 477 S., brosch. DM 28,00 ISBN: 3-374-01812-2

In der vorliegenden „Sammlung ökumenisch ausgerichteter Lebensbilder christlicher Glaubenszeugen des 20. Jahrhunderts“ (13) werden exemplarisch „Frauen und Männer aus dem deutschen Sprachbereich, Katholiken und Protestanten, portraitiert, die an ihrem christlichen Glauben festgehalten haben, auch wenn sie dafür mit ihrem Leben bezahlen mußten“ (13). Das gemeinsame Geleitwort von Präses Manfred Kock und Bischof Karl Lehmann verweist u.a. auf ihre religiöse Vorbildfunktion für die Gegenwart: „Wir brauchen heute wie damals Mut zum Einmischen statt einer Einübung im Wegschauen“ (9f). Auch die beiden Hg., Karl-Joseph Hummel, Direktor der katholischen Forschungsstelle der Kommission für Zeitgeschichte in Bonn, und Christoph Strohm, evangelischer Kirchenhistoriker an der Ruhr-Univ. Bochum, zeigen durch die gemeinsame Herausgabe des Bdes namens ihrer beiden Kirchen den ökumenischen Charakter der Publikation. Mit Bezugnahme auf die unterschiedliche Tradition katholischen und evangelischen Märtyrerverständnisses verweist die „Einleitung“ auf den komplexen Charakter der Blutzugsenschaft, die ein entsprechend breites Widerstandsverständnis voraussetzt: „Mitunter fehlt ausdrückliches Bekennen und kirchliches Engagement im engeren Sinne; jedoch wurde der Kampf um das Recht und die Einhaltung elementarer Menschenrechte als unauf löslich mit dem Einsatz für die bedrohten christlichen Wertorientierungen verbunden angesehen.“ (14). Die Blutzugszeugen sind „als Zeichen der Einheit der gespaltenen Christenheit zu würdigen“ (15): „Die Grenzen zwischen den Konfessionen schwinden angesichts der gemeinsamen Verfolgung durch christentumsfeindliche Ideologien und Gewaltherrschaften“. Entsprechend wird aus der Ökumene-Enzyklika von 1995 und der Ansprache des Papstes bei der ökumenischen Gedenkfeier für die Glaubenszeugen des 20. Jh.s am 7. Mai 2000 zitiert (16).

Die Lebensbilder, von thematisch kundigen und zeitgeschichtlich versierten Vf. im Umkreis akademischer Forschung verfaßt, zeichnen sich durch möglichste Anschaulichkeit aus. Literaturhinweise finden sich jeweils am Ende der Beiträge. Auch auf allgemeine Wider-

standsliteratur wird verwiesen. Porträtabb. sind beigegeben. Der taschenbuchartige Bd eignet sich als Begleitlektüre für den akademischen wie gymnasialen Unterricht in Zeitgeschichte, Religions- und Sozialkunde.

Der Bd umfaßt unterschiedliche Glaubenszeugen des vergangenen Jh.s, angefangen von Traugott Hahn (1875–1919), der ein Opfer der sowjetischen Revolutionswirren im Baltikum wurde, bis hin zu Werner Ihmels (1926–1949), der in der Haftanstalt Bautzen verstarb. Das Lebensbild von Oskar Brüsewitz (1929–1976), „den seine Bereitschaft zum Glaubenszeugnis in die Selbstverbrennung trieb“ (15), fehlt nicht. Georg Kretschmar steuert einen Beitrag über die Märtyrer von Baku (1937) bei. Auch Missionare aus Übersee sind berücksichtigt, so die Ärztin Johanna Decker (1918–1977) in Rhodesien und Adolf Wagner (1912–1943) in Neuguinea. Neben Lebensbildern von bekannteren Widerständlern wie Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) Helmut James Graf von Moltke (1907–1945) und Opfern im Kirchenkampf wie Paul Schneider (1897–1939) und Friedrich Justus Perels (1910–1945) wird humanitäres Handeln für die Opfer der NS-Diktatur bei Hermann Reinmuth (1902–1942) und Maria Grollmuth (1896–1944) anschaulich. Katholischerseits ist hingewiesen auf die Blutzugszeugen Alfred Delp SJ (1907–1945), Bernhard Lichtenberg (1875–1943), Max Josef Metzger (1887–1944), Josef Wirmer (1901–1944) und Bernhard Letterhaus (1894–1944). Vollständigkeit war nicht zu erwarten; aber paradigmatisch kommen verschiedene Facetten eines „Widerstehens bis aufs Blut“ im Horizont christlichen Welt- und Glaubensverständnisses zur Geltung.

Leipzig

Kurt Meier

Haese, Ute: Katholische Kirche in der DDR. Geschichte einer politischen Abstanz. – Düsseldorf: Patmos 1998. 237 S., geb. DM 49,80 ISBN: 3-491-72381-7

Unter Auswertung der bislang veröffentlichten Quellen sowie eigenem Studium verschiedener Archive (A. für Christlich-Demokratische Politik; Bundesarchiv Potsdam; A. des Staatssicherheitsdienstes; Diözesanarchiv Berlin; Regionalarchiv Ordinarien Ost; A. der Parteien und Massenorganisationen der DDR) gelingt der Vf.in eine faszinierende, immer wissenschaftlich abgesicherte, zudem verständliche und leicht lesbare Darstellung der Geschichte der katholischen Kirche in der DDR. Ihre Grundthese wird schon im Untertitel deutlich markiert und durch die ausgewerteten Quellen eindeutig belegt. Es ist eine äußerst kritische Auseinandersetzung, die aber auch die Gratwanderung der Kirchenleitung zwischen Opposition und Anpassung in einem totalitären und atheistischen Staats- und Gesellschaftssystem nachvollziehen läßt.

Besondere Brisanz hat dabei die These, daß sich das Verhalten der Bischöfe in der DDR durchaus mit dem in der Zeit des Nationalsozialismus vergleichen lasse. In beiden Systemen sei es der Kirche „zu allererst um die Sicherung der Institution Kirche gegangen. Diesem Ziel kam absolute Priorität zu, was beim Eintreten für die Menschenrechte in Kombination mit einem weltanschaulichen Politikverständnis dazu führte, daß sie sich auf die Wahrung der ganz unmittelbar für das kirchliche Leben wichtigen Rechte beschränkten, zu allen darüber hinausgehenden Menschenrechtsverletzungen jedoch – zumindest öffentlich – schwiegen“ (223). Es verwundert daher nicht, daß der Berliner Kardinal Alfred Bengsch als Vorsitzender der Ordinarien in der DDR auf dem II. Vatikanum seine Unterschrift unter die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ verweigert hat. Die katholische Kirche ging faktisch ins Getto. Innerkirchliche, dieser Verweigerungshaltung kritisch gegenüberstehende katholische Gruppierungen wurden entweder nicht anerkannt oder „als Störenfriede für Kirche und Staat der Kirchenraison geopfert“ (224).

Tatsächlich kommt es erst nach dem Tod von Kardinal Bengsch Anfang der 80er Jahre zu Versuchen, aus diesem Getto herauszukommen und sich auf die konkrete Situation der Gläubigen in Staat und Gesellschaft einzulassen (vgl. dazu J. Selke, Katholische Kirche im Sozialismus? Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe in der DDR zum Weltfriedenstag 1983 und seine Bedeutung im Verhältnis von katholischer Kirche und Staat DDR, Altenberge 1995 [Münsteraner Theologische Abhandlungen 38]). Der Vf.in ist wohl darin recht zu geben, daß der konziliare Weltauftrag an die Laien erst in dieser letzten Phase der Geschichte der DDR nicht mehr der Sicherung der Institution Kirche untergeordnet wird. Damit ist die Kirche zumindest in den ersten drei Jahrzehnten der DDR ihrem eigenen Anspruch, Wahrerin der Menschenrechte zu sein, nur unzulänglich gerecht ge-

worden, was einen Vergleich mit der Zeit des Nationalsozialismus durchaus nahelegt.

Der Aufbau der Arbeit kann als gut gelungen bezeichnet werden. Es wird nicht einfach nur ein historischer Durchgang durch die Geschichte unternommen. Zunächst werden knapp, aber zielführend die Grundlagen des atheistischen Weltanschauungsstaates und die Selbstbehauptung der kirchlichen Identität dargelegt. Des weiteren werden dann die Auswirkungen auf die kirchenpolitischen Grundsätze hin untersucht, wobei vor allem die Frage der Menschenrechte im Mittelpunkt steht. Ein besonderes Problem wird darin gesehen, daß die Kirchenleitung zwischen Staat und Partei differenziert. Während sie zu ersterem notwendigerweise Kontakte unterhält, was allerdings auch Kontakte zum Ministerium für Staatssicherheit einschließt, werden alle Gespräche mit der Partei der SED und auch der Ost-CDU abgelehnt. Dabei wird allerdings geflissentlich übersehen, daß die staatlichen Strukturen letztlich voll und ganz von der Partei gesteuert werden und das Ministerium für Staatssicherheit als Schild und Schwert der Partei gilt.

Mit den hier vorgelegten Thesen wird sich jede Kirchengeschichtsschreibung für die DDR-Zeit auseinanderzusetzen haben. Es handelt sich um die erste größere Arbeit, die aufgrund der inzwischen erschlossenen Quellen eine Wertung vornimmt, die als plausibel bezeichnet werden darf.

Münster

Klemens Richter

Die Moderatoren der Runden Tische. Evangelische Kirche und Politik 1989/90, hg. v. Friedrich Winter. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1999. 205 S., brosch. DM 29,80 ISBN: 3-374-01753-3

Als Beitrag zum Verständnis der „Wende“ in der DDR 1989/90 hat der evangelische Theologe Propst Friedrich Winter, 1986 bis 1991 Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche der Union (Ost), eine interessante Auswahl von 25 Berichten (fast durchweg leitender) evangelischer Geistlicher vorgelegt, die im Verlauf der „Wende“ in der DDR als Moderatoren der „Runden Tische“ (= RT) tätig waren (seit Spätherbst 1989 bis zu den Volkskammerwahlen am 18. März 1990 bzw. bis zu den Regional- und Kommunalwahlen vom 6. Mai 1990). Aktengestützte Rückblicke, mehr oder weniger ausführliche Erfahrungsberichte liegen vor: über den „Zentralen Runden Tisch“ (= ZRT) in Berlin (Martin Ziegler; 46–64), über Runde Tische auf Bezirksebene (Berlin, Frankfurt/O., Potsdam) sowie der Kreis- und Ortsebene (Cottbus, Dessau, Finsterwalde, Friedrichshagen, Fürstenwalde/Spree, Greifswald, Leinefelde, Leipzig, Loitz/Vorpommern, Berliner Stadtbezirke Marzahn u. Prenzlauer Berg, Templin, Wittstock); auch über spezielle RT (RT Bildung im Bezirk Erfurt, RT Normannenstraße [MfS], RT Zentrale Wahlkommission). Zwei geistliche Ansprachen sind beigegeben, so Zieglers Predigt in der Gethsemanekirche Berlin am 5. April 1990 anlässlich der Konstituierung der am 18. März gewählten Volkskammer.

Am ZRT fungierte seitens der Kath. Kirche Monsignore Karl-Heinz Dücke, freikirchlicherseits Pastor Martin Lange (Methodist), beide als OKR Zieglers Stellvertreter. Der Bericht ZIEGLERS („Am Zentralen Runden Tisch. Es war nötig, moderierend zu wirken“; 46–64) schildert die zentralen Ereignisse und Maßnahmen in Berlin vom turbulenten Beginn und der ersten Sitzung am 7. Dezember 1989 an. Auch in den Regionalberichten wird auf die Mitwirkung katholischer Moderatoren öfters hingewiesen; nur für Frankfurt/O. fehlte dem evangelischen Moderator (Gen.-Sup. Esselbach aus Eberswalde) ein „katholisches oder freikirchliches Gegenüber“ (73). In Fürstenwalde/Spree wurde die beantragte Beteiligung der Katholischen Kirchengemeinde mit Sitz und Stimme von den Mitgliedern des RT abgelehnt: Man „vermißte damals spürbare gesellschaftswirksame Aktionen dieser Kirche und verwies auch darauf, daß es z.B. unter den anwesenden Vertretern der kirchlichen Initiativgruppe auch katholische Christen gäbe“ (127f). In Leinefelde, im vorwiegend katholischen Eichsfeld gelegen, übernahm ein langjähriger Laiensynodaler der Kirchenprovinz Sachsen und Vorsitzender des ev. Gemeindekirchenrates gemeinsam mit dem katholischen Ortspfarrer die Moderation. Die Montagisdemos wurden hier von der früher eher politisch zurückhaltend agierenden katholischen Gemeinde nunmehr deutlich unterstützt (138f).

Der Hg., der die Erkenntnisse der nachfolgenden Einzelberichte orientierend in die Urteilsbildung seiner Einführung (Teil A: 9–44) einbezieht, stellt fest, daß die zeitgeschichtliche Erforschung der regionalen RT sich noch in den Anfängen befinde. Die Forschung werde noch „ganz stark unter dem Aspekt der Reformgruppen gesehen ... aber noch zu wenig unter dem Aspekt der ebenfalls an den RT sitzenden traditionellen Kräfte und Gruppierungen, die auch bestimmte sich wandelnde Interessen wahrnahmen.“ An letzteren werde „mehr kritisch und moralisch gezaust, als daß ihr Verhalten bereits ohne Vorbehalt in den Blick kommt.“ (11). Die Beteiligten verstanden die RT-Bewegung

als Krisenmanagement einer Übergangsphase, als durchaus transitorisches Kontroll- und Steuerungsorgan.

Voraussetzung für die Entstehung der RT im Herbst 1989 waren die Massenaufläufe der Bevölkerung, die Aktivitäten der verschiedenen schon des längeren oft konfliktreich agierenden gesellschaftskritischen „Gruppen“, unterschiedlich motivierte Reformströmungen in SED und Staatsapparat, (West-)Medien und zwischen allen Fronten die Kirchen, die den staatlichen Stellen das Anliegen der Reformgruppen im Sinne einer notwendigen Demokratisierung „schmackhaft zu machen“ versuchten (14–17). Dabei dominierte zentral zunächst der Gedanke einer DDR-Reform (Verfassungsentwurf; Sozialcharta). Auch sonst wird gelegentlich betont, das Ziel der Arbeit war zunächst nicht auf die Einheit Deutschlands ausgerichtet: „Wir wollten die DDR erneuern helfen.“ (B. Schottstädt, 159).

Entstehung und Verfahrensweise des ZRT wie der verschiedenen RT und die „Rolle der Evangelischen Kirche“ (33–44) werden kundig aufgezeigt. Im Gefolge des ZRT sind „Tausende von Pfarrern und kirchlichen Mitarbeitern in die Leitung der RT im Lande eingestiegen“ (38): „Die vorliegenden Berichte zeigen deutlich, daß die amtlichen kirchlichen Organe die Mitarbeit der Kirche an den RT zumindest tolerierten, bejahten oder sogar förderten.“ (39) Der Thüringer Landeskirchenrat ergriff „sogar die Initiative zur Bildung von besonderen Runden Tischen“ (Bildungs-RT: Erfurt). Der sonst regional stark auf die Berlin-Brandenburgische Szenerie konzentrierte Bd verweist auf weiteren Forschungsbedarf im Blick auf unterstützende Maßnahmen durch kirchliche Leistungsgremien auf allen Ebenen in sämtlichen Landeskirchen (40).

Zur Bildung der RT-Bewegung und zur Berufung kirchlicher Moderatoren hat angesichts der gesellschaftspolitischen „Notsituation“ auch der Vertrauensvorschuß beigetragen, den die Kirchen bereits vor der Wende in der DDR-Öffentlichkeit erwarben, ermöglicht auch durch die seit 1978 (Honeckergespräch) vermehrten, wenn auch vorsichtig praktizierten Staat-Kirche-Kontakte. Zur Kritik an der Rolle der Kirche, die seit 1991 auch medienwirksam zunahm, die RT hätten zu ausgleichend und stabilisierend gewirkt und damit (etwa der Modrow-Regierung) in die Hände gearbeitet, wird öfters Stellung genommen (43, 58f u. a.). Bald wurde das Ziel, „durch freie Wahlen eine legitimierte Volksvertretung und Regierung für unser Land zu gewinnen“, erreicht: „Der Runde Tisch hatte seine Aufgabe als Übergangsinstitution in einer Krisenzeit erfüllt.“ (63). Nicht wenige Teilnehmer der RT gingen in die neugewählten Gremien über (31); die kirchlichen Moderatoren konzentrierten sich in der Regel wieder auf ihr kirchliches Amt. Die Berichtersteller sehen in den RT „eine sinnvolle und notwendige Übergangserscheinung, die viele positive Auswirkungen für den friedlichen Übergang vom System der DDR zur Einpassung in die Strukturen der alten Bundesrepublik bei sich hatte“ (42).

Die Veröffentlichung, die Querverweise und weitere Literaturangaben in den Anmerkungen enthält, ermöglicht wichtige Einblicke in das im ganzen gelungene Krisenmanagement des politischen Umschwungs in der DDR und den Beitrag der evangelischen Kirche zur „friedlichen Revolution“ 1989/90.

Leipzig

Kurt Meier

Kirche unter Veränderungsdruck. Wahrnehmungen und Perspektiven, hg. v. Wolfgang Ratzmann / Jürgen Ziemer. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2000. 198 S., kt DM 34,00 ISBN: 3-374-01832-7

Gegenwartsgestalt und Zukunftsperspektiven evangelischen Kirchentums v.a. in den östlichen Bundesländern analysiert die vorliegende Sammlung von Beiträgen einer vom Institut für Praktische Theologie an der Theol. Fak. Leipzig im Dezember 1999 veranstalteten Tagung. Angesichts des massiven Veränderungsdrucks, unter dem die ostdeutschen Kirchen seit etwa Mitte der 90er Jahre stehen, möchte der Bd das bei der kirchlichen Strukturreform „mitunter eher beziehungslose Nebeneinander von kirchlichem Handeln und akademischer Praktischer Theologie“ (8) überwinden helfen. Die Einbeziehung einzelner westdeutscher Vf., auch kirchenleitender Persönlichkeiten unterschiedlicher Ebenen und Gemeindepfarrer, verleihen dem Sbd einen erfrischend diskursiven Charakter, zumal das Buch selbst so konzipiert ist, „daß alle thematischen Beiträge von einer jeweils anderen wissenschaftlichen oder beruflichen Perspektive aus kritisch kommentiert werden“ (11). Hilfreich ist auch die Liste der „Literatur zu den Strukturveränderungen in den ostdeutschen Landeskirchen“ (189–196).

In Teil I („Die Situation wahrnehmen“) finden sich Beiträge von Klaus Kaden, Christine Müller, Rolf Siegel, Monika Wohlrab-Sahr. Das Thema wird kirchenleitend, ökumenisch, ehrenamtlich, religionssoziologisch konzipiert angegangen.

Bei der gegenwärtigen Strukturreform folgte man zu sehr dem Finanzkalkül; die Relevanz ekklesiologischer Leitbegriffe für die Strukturüberlegungen werde eher zu gering veranschlagt (40), so W. RATZMANN (2. „Ekklesiologische Leitbilder in den Strukturreformen der ostdeutschen Landeskirchen“; 30–47). Der noch verbliebene Rest volkskirchlicher Strukturen soll mit den kirchlichen Leitbildern einer missionarisch offenen Kirche vermittelt werden. Exklusiv alternative Lösungen gelten als unrealistisch. Hoffnungsvoll stimme, daß „in dieser Zeit der Strukturveränderungen auch die ekklesiologische Debatte unüber-

hörbar begonnen hat“ (47). Auch Horst Slesazeck vom Dresdener Landeskirchenamt bestätigt in seinem Kommentar: ein Diskussionsprozeß, der zu gemeinsamen Leitbildern führe, sei noch in vollem Gange. Die bisherige Strukturreform habe „volkskirchliches Denken“ und „Pfarrerzentrierung“ stabilisiert. Jetzt gelte es, „kirchliche und gemeindliche Strukturen zu schaffen, die Gemeindeaufbau und Gemeindeentwicklung, öffentliche Wirksamkeit und Laienaktivität fördern“ (48).

„Probleme der Kirchenorganisation in der modernen Gesellschaft“ erörtert Volhard Krech (52–68; Kommentar: Jan Hermelink, 69–73) unter Heranziehung organisations- und professionssoziologischer Theoreme. Insbesondere sind Legitimationsprobleme zu überdenken, wenn sich Kirche der veränderten Situation anpassen will, ohne den religiösen Charakter ihres Auftrags zu verlieren. Zur religiösen Kommunikation in der ostdeutschen kirchlichen Szene werden Statements aus unterschiedlicher Perspektive beigezeichnet: Lutz Motikat („Kirche und Konfessionslose“; 74–79) moniert die Diffamierung des Religionsbegriffs seitens der Dialektischen Theologie, wodurch die Verbindung Christentum/Kirche mit der allgemeinen Religiosität leichtfertig preisgegeben wurde (75). Das für Ostdeutschland besonders brisante Thema „Kirche als Problem(fall) für Jugendliche?“ behandelt ALBRECHT DÖHNERT (80–90), auch im gesamtdeutschen Vergleich. Religionssoziologisch verweist hier M. WOHLRAB-SAHR („Vorläufige Thesen einer Zugereisten“; 91–96) darauf, daß intensive Kommunikationsprozesse (Bekenntnis- und Lebensstilbetonung) auch abgrenzende Wirkung haben können; kirchliche Optik läßt oft fernstehende Milieus nur klischeehaft wahrnehmen, nicht differenziert genug Anknüpfungspunkte erkennen. Vf. in plädiert auch für zivilgesellschaftliche Aufgaben der Kirche (94f; vgl. 29). Ungeachtet notwendiger Selbstvergewisserung und Identitätswahrung, die unter DDR-Verhältnissen sinnvoll sein konnten, gelte es, Abgrenzungsgefahren zu erkennen, die für die Kirchen unter heutigen Verhältnissen zu bloßer Nischenexistenz führen und gesellschaftliche Bedeutungslosigkeit heraufbeschwören könnten. Ergänzend aus praktischer-theologischer Sicht ist der Kommentar von Bettina Naumann (97–101) konzipiert.

Teil II („Perspektiven entwickeln“; 104–188) behandelt die „Kirche im Veränderungsprozeß“ (JÜRGEN ZIEMER); ergänzt durch kritische Kommentare („Kirche in Bewegung für ländliche Gemeinden“ [DIETRICH BAUER]; „Eine ‚sich verändernde Kirche‘ verändert sich nicht“ [GOTTFRIED SCHLEINITZ]). Letzterer betont kritisch, im Blick auf den „deutlichen Sympathieverlust für die Kirchen in der ostdeutschen Gesellschaft“ dürfe nicht verkannt werden, „daß seit der sog. Wende die ostdeutschen Kirchen von der ostdeutschen Bevölkerung auf der Siegerseite gesehen werden“ (124).

Teil II, 2 entwickelt aspektreich „Exemplarische Fragestellungen kirchlichen Handelns in der Zukunft“. Dabei wird die durch notwendige Stellenkürzungen problematische „Zukunft der Mitarbeiterschaft“ (PETER MEIS; Kommentar: Michael Böhme) ins Auge gefaßt. Beiträgen wie „Kirche als Dienstleistungsunternehmen“ (HERMANN GEYER), auch unter dem Aspekt der „Beanspruchungsgesellschaft“ (CHRISTIAN WOLFF) folgen Themen wie „Missionarische Prioritäten in der Region“ (DIETRICH WERNER; B. NAUMANN) und „Kirchliche Perspektiven entwickeln – ein soziologischer Kommentar“ (HARALD WAGNER). Auch sie bieten konkrete Orientierungshilfen und möchten Veränderungsimpulse auslösen. Ausblickhaft faßt J. ZIEMER in einem weiteren Beitrag („Kirche nach der Wende: Wohin wollen wir?“; 179–188) das Anliegen des Bdes zusammen: Die „falsche ekklesiologische Alternative: Bekenntniskirche oder Volkskirche“ sei abzulehnen, ebenso der Gegensatz „Anpassung oder Wahrung des Propriums“; beide Aspekte sind lebensnotwendig. Z. wendet sich gegen einen pauschalisierend angewandten Krisenbegriff, der „unzulässigerweise aus der Notfallpsychologie auf eine soziale Institution übertragen“ wird, dessen soziologischer Signalwert („dramatische Entwicklung der Kirchenmitgliedschaft in Ostdeutschland“) aber unbestritten bleibt (180). Vordringliche Notwendigkeiten zu kirchlichen Veränderungen werden im mentalen Bereich gesehen. Anstelle von Betreuungs- und Ausführungsmentalität gelte es, wirksam das Prinzip der Selbstverantwortlichkeit auch auf regionaler und lokaler Ebene zu stärken: kohärente Gemeindegruppen, religiös-theologische Bildungsarbeit, paradigmatische Präsenz in der Gesellschaft. Dem „öffentlichen Gottesdienst“ kommt entgegen früheren Reformprogrammen verstärkte Bedeutung zu, ebenso dem „Brückenschlag zur säkularen Welt“.

Leipzig

Kurt Meier

Fundamentaltheologie

Cornelissen, Hanns: *Der Faktor Gott. Ernstfall oder Unfall des Denkens?* – Freiburg: Herder 1999. 336 S., geb. DM 38,00 ISBN: 3-451-26904-X

Der Vf. versucht, einmal „in eine ganz andere Richtung zu denken, weg vom Gewohnten“ und „jenseits der ausgetretenen Trampelpfade“, um den „größte[n] aller Gedanken“, nämlich Gott, zu denken

(5f). Es handelt sich dabei um den Versuch einer philosophischen Theologie, in Harmonie mit den Naturwissenschaften den christlichen Glauben, wie ihn der Vf. versteht, anzudeuten und neu zu formulieren. Das Buch ist formal durch acht fiktive Dialoge zwischen Sokrates und Helvetius und später Aurelius gegliedert, die aufeinander aufbauen und anschließend thematisch aufgearbeitet werden. Dies geschieht jeweils durch einen oder mehrere Abschnitte, die durch Zwischenüberschriften weiter aufgegliedert sind. Grundsätzlich ist jede Form der Apologetik der christlichen Offenbarung zu begrüßen, die deren Glaubwürdigkeit mit Gründen dartut, die der Vernunft und dem heutigen wissenschaftlichen Problembewußtsein entsprechen. In jedem Fall aber muß sie sich damit abfinden, daß der Glaube nicht eigentlich beweisbar ist und eine Entscheidung abverlangt, die sich über jegliche erreichbare Evidenz erhebt. In diesem Sinne will der Vf. nicht zeigen, „daß jeder Vernünftige an Gott glauben muß, wohl aber, daß kein Vernünftiger behaupten kann, der Glaube an Gott sei unvernünftig“ (6). Immerhin aber soll das Buch „eine vernünftige und menschengemäße Deutung der Welt“ (Umschlagtext) bieten, die auch den Glauben an Gott einschließt, sogar aus christlicher Sicht. Das setzt freilich voraus, daß die Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens respektiert werden und der Raum des Geheimnisses offen bleibt. Das geschieht in diesem Buch aber nur zum Teil, während wesentliche Glaubensinhalte auf eine scheinbar plausible Deutung reduziert werden, so als wäre das schon ihr eigentlicher Gehalt. Auferweckung von den Toten wird zum Beispiel als „Anwendung des 1. Hauptsatzes der Thermodynamik aus der Physik auf die individuelle Existenz des Menschen“ verstanden: „Nichts und niemand geht verloren“ (166). Näherhin heißt das: „Jesus war auferstanden in seine Ichformel“, weil grundsätzlich gilt: „Wer gestorben ist, ist in seine Ichformel auferstanden“ (184). Die „Ichformel“, auch „Individualformel“ genannt, faßt die „Formulierung der quantitativen physikalischen Vorgänge im Leben eines Menschen und die Einmaligkeit seines individuellen Daseins und seiner Qualitäten“ zusammen (182). Auch wenn ein Blatt zerfällt, bleibt seine „Individualformel, die die Existenz des Blattes zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort exakt beschreibt“, erhalten. „Die Individualformel ist also die in eine zeitlose Formel gefaßte physikalische Wahrheit eines in Raum und Zeit vor kommenden Gegenstandes derart, daß Substanz und Entwicklung des Gegenstandes in ihr restlos beschrieben werden“ (173). Gelesen werden kann sie freilich nur „von oben“, also von Gott“ (311, 185). Wenn aber Auferstehung oder Auferweckung lediglich in eine „Individualformel“ geschieht, die die formulierbare „zeitlose Wahrheit des entsprechenden raum-zeitlichen Gebildes bewahrt“ (204), dann ist vielleicht die Wahrheit des Lebens eines Menschen „aufgehoben“ im dreifachen Sinn des Wortes (154, 177f), nicht aber das beschrieben, was wir Christen unter der Auferweckung „der Toten“ oder „des Fleisches“ verstehen. Für den Vf. ist es darum auch „nicht notwendig, an der alten und ehrwürdigen Vorstellung einer immateriellen Geist-Seele direkt aus Gottes Hand festzuhalten, um die Botschaft der christlichen Religion von der Auferstehung der Toten verständlich zu machen“ (205). Und wenn dann behauptet wird, daß das christliche Denken die Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele ablehne (151), sei in aller Höflichkeit angemerkt, daß Katholiken sich mit dieser „Vorstellung“ durchaus als Christen verstehen. Das Beispiel des Schimpansen, der sich im Spiegelbild erkennt, läßt den Vf. fragen: „Was hindert uns also daran, Geist, Seele und Selbstbewußtsein des Menschen nicht auch als eine Leistung der Evolution zu verstehen?“ (189). „Vernunft als Ergebnis der Evolution“ (35), „durch die Evolution hervorgebracht“ (40), ihren „Gehalt“ „nennen wir Geist“ (39), insofern „sie an einer immateriellen Dimension teilhat“ (40). „Die Evolution hat den Geist expliziert, der von Anfang an in der Materie impliziert war. Seine bisher höchste Ausformung hat er im Geist des Menschen erhalten“ (243). Gegenüber der sog. Identitätstheorie, für die „Gedanken nichts anderes seien als Ausscheidungen des Gehirns“ (195), und dem traditionellen „Dualismus“ von Geistseele und Materie (199) vertritt der Vf. die „neurobiologische Theorie des sogenannten ‚emergentistischen Mentalismus‘“, den er mit dem Begriff der „Fulguration“ (Konrad Lorenz) oder auch des „Hyperzyklus“ (Manfred Eigen) zu stützen versucht (200f). Solche und ähnliche Aussagen kommen der weit verbreiteten evolutionistischen Weltanschauung sehr entgegen, von der sich der Vf. an keiner Stelle distanzier. Er versucht vielmehr, auch kontroverse Positionen weitestgehend zu harmonisieren. Zwar könne „die Evolution auch als die Technik Gottes zur Herstellung der Welt verstanden werden“ (200), aber mit dem „theistischen Schöpfungsmodell“ werde „dem natur-

wissenschaftlich denkenden Menschen eine Hürde aufgebaut“, weswegen es besser sei, „auf die theistische Schöpfungsvorstellung“ zugunsten des „panentheistische[n] Gottesmodell[s]“ zu verzichten (299). Dabei läßt er sich von dem Mißverständnis leiten, der Theismus betone „stärker die Andersartigkeit Gottes im Verhältnis zur Welt“; Gott stehe „über der Welt“ und erhalte sie „von außen“. Er sei Schöpfer der Welt, „ohne in sie einzugehen“ (296). Demgegenüber beschreibt der Vf. (in ferner Erinnerung an Hegel [306]) Gott als einen Werdenden (321) und in und durch die Evolution zu sich selbst Zurückkehrenden: „Die Evolution Gottes in der Welt, deren Triebfeder Gottes Liebe ist und seine Sehnsucht, geliebt zu werden, produziert im Laufe der Entwicklung immer komplexere Muster, die sich vernetzen und auf diese Weise die Komplexität des menschlichen Denkens und der menschlichen Persönlichkeit weit übertreffen. Gottes Liebe schafft sich ein immer ebenbürtigeres Gegenüber. Am Endpunkt der Entwicklung fällt dieses Gegenüber mit der Liebe Gottes zusammen und ist von ihr nicht mehr zu unterscheiden. Gott ist an seinen Ausgangspunkt zurückgekehrt“ (327). Dieser „Gott ist nicht Gott für sich selbst“ (303), er liebt „durch mich sich selbst“ (306); ja sogar: „Ohne uns und außerhalb unserer Beziehung zu ihm wäre Gott nicht Gott“ (304). Immerhin bleibt Gott für den Vf. ein „Synonym“ für „das Unergründliche oder das Geheimnis der Welt“ hinter der „Grenze“, die durch das „Ding-an-sich“ „markiert“ werde (gemeint ist wohl die Grenze möglicher Erfahrung in Sinne Kants) (294). Das Unergründliche (51) wird beschrieben als „das Umgreifende“ (Jaspers), „das Subjekt und Objekt umgreift“ (295). Als das Umgreifende ist Gott „der Urgrund, der Existenz erst ermöglicht. Er ist, in der Sprache Kants, die Bedingung der Möglichkeit von Existenz“, kann deshalb „aber selbst nicht Existenz sein“, „existiert‘ strenggenommen nicht“, sondern ist „das umgreifende Ganze“ (296; dagegen: 245). Allerdings macht es sich der Vf. zu einfach, wenn er schreibt: „Das Umgreifende ist logischerweise unendlich“ (57); denn es ist zunächst bloß größer als das „Umgriffene“, wenn nicht weitere Zwischenschritte zu einem solchen Ergebnis führen. Auch hier wird Kant nicht ganz zutreffend herangezogen: für Kant gebe es „etwas, das hinter der Erscheinung erscheint“; er nenne es „das Erscheinende“, und eben das sei „das Umgreifende“ (56). Damit ist für den Vf. eine formale „Gottesdefinition gefunden, die einsichtig ist und der christlichen Tradition entspricht“ (56). Von hier aus kann freilich das Geheimnis des dreieinigen Gottes, das im Zentrum des christlichen Glaubens steht, allenfalls nur noch symbolisch verstanden werden. Und in der Tat spricht der Vf. vom „trinitarische[n] Symbol“ (304). Dabei geht es ihm um „Eigenschaften“ Gottes. Gott habe teil (!) „nicht nur an den guten, sondern auch an den schlechten Eigenschaften in unserer Welt“ (301). „Durch die Auslegungsmodi ‚Vater‘, ‚Sohn‘ und ‚Heiliger Geist‘ werden jene Eigenschaften Gottes erschlossen, die für den Menschen von existentieller Bedeutung sind“, als „Offenbarungen der Liebe und der Heiligkeit Gottes“ (312). So werde z.B. das „Aufscheinen Gottes in einem irdischen Leben“ mit dem Symbol ‚Sohn Gottes‘ beschrieben“ (262). Die Dreipersonalität Gottes wird so verfehlt; lediglich „die Personalität Gottes ist der Schlüssel zu einem Verhältnis zum Ganzen“ (245). Diese Sicht wird in einer „Gottesformel“ zusammengefaßt, die allerdings nicht „das wahre Sein Gottes“ beschreibe, sondern eine formalisierte „Annäherung an den Begriff Gott ‚von unten‘“ darstelle. Im Ergebnis gelangt der Vf. zu einem monotheistischen Gottesbegriff, der dem christlichen Glauben zwar zugrunde liegt, dessen eigentlichen Gehalt aber nicht erreicht und von den methodischen Voraussetzungen her auch nicht erreichen kann. Darum wird der Anspruch nicht eingelöst, „das Christentum“ als „eine vernünftige und menschengemäße Deutung der Welt“ (Umschlagtext) vorzustellen. Als Religionsphilosophie gelesen bietet das Buch jedoch manche hilfreiche Ansätze und Überlegungen. Da sind zunächst die vielen Zitate moderner Autoren auch und gerade aus dem naturwissenschaftlichen Bereich, die für den Gedankengang herangezogen werden. Dann der Hinweis auf die Grenzen unseres Wissens: „Der größere Teil der Wirklichkeit befindet sich jenseits unserer Erkenntnismöglichkeiten. Die Realität ist für uns wie ein Meer, von dessen Strand wir ein paar Quadratmeter vermessen haben.“ In diesem Sinne spricht der Vf. von „einem materiellen und einem geistigen Jenseits“ (41). Zum Weiterfragen regt die Vorstellung der Quantenphysik an, die sich auf Äußerungen namhafter Wissenschaftler stützt. Zur einfachen Erklärung der Wunderfrage reicht es freilich nicht aus zu sagen: „Wenn aber die ganze Welt ein Wunder ist, dann sind die Teile davon nicht ausgenommen“ (126). Wenn es aber zutrifft, daß nach der (nicht zwingenden) holistischen Deutung der Quantenphysik im Gegensatz zur klassischen Physik „das Ganze das Verhalten

der Teile bestimmt“, das „Wissen aber, wie das Ganze diese Teilaspekte organisiert, ... sich unserer Erkenntnis“ entzieht (131f), dann ist dies auch eine philosophische Frage, die aber nicht weiter verfolgt wird, obwohl an anderen Stellen das „Ganze“ als das „Umgreifende“ bezeichnet wird (54), das als das „Eine im Gegensatz zum Vielen“ „in der abendländisch-christlichen Tradition Gott genannt“ (240) wird. Als „Grenzbegriff des Denkens“ aber ist und bleibt es „für uns ein Mysterium“ (240f), zugänglich nur einer „mystischen Betrachtungsweise“ (256). In der mystischen Erfahrung spüre man, „daß alles – Geist und Materie, Fragen und Antworten, man selbst und alle anderen Personen – Teil eines einheitlichen Ganzen ist“ (136). So hat auch Religion als „Rückbindung an das Ganze“ (240, 242) für den Vf. „primär etwas mit Erfahrung zu tun“ (245). „Religion ist die Wahrheit, die vom Ganzen her kommt und die Antagonismen und Knoten unseres Daseins aus der Perspektive des Ganzen betrachtet. Religion ist das Licht, das uns aufgeht, wenn das Ganze zu leuchten anfängt. Religion bedeutet, im Schweigen, das unser Leben in der Tiefe trägt, die Stimme eines Unergründlichen, eines Unermeßlichen, eines Unsagbaren zu vernehmen, eine Stimme, die das Herz anrührt, die jedoch nur undeutlich zu verstehen ist“ (242). Begegnen sich hier abstraktes Denken und mystisches Empfinden des Namenlosen, oder führt der reduzierte Gottesbegriff zu einer auf die Perspektive des umgreifenden Ganzen eingeschränkten Religiosität? „Religion ist die Kraft, die nach außen dringt. Sie verläßt die Welt des Gewöhnlichen, um an einer letzten Realität zu partizipieren. Sie sucht das Bleibende im Trubel der vorbeifliegenden Bilder, die sinnvolle Ordnung hinter den Absurditäten des Daseins, das Eine hinter der chaotischen Vielfalt. Sie sucht das Heilige als eine Dimension der Wirklichkeit, die durch die Träger des Heiligen hindurchscheint ... Das Heilige ist das Geheimnis, aus dem unsere Welt in jeder Sekunde hervorgeht“ (246). „Religion ist das Ausgreifen über alles Gegebene auf ein Gebendes. Religion ist das Ergriffensein von einer alterslosen Wahrheit“ (247). Ist so verstandene Religion die Reaktion auf eine bloße Denknottwendigkeit? Ist sie nur ein Suchen, dessen Weg schon das Ziel ist? Ist sie nur ein Sich-beziehen auf Unbedingtes oder ein als wirklich erfahrendes und erlebtes Bezogensein? Indem der Vf. dies zu meinen scheint, überschreitet er jedenfalls die selbst gesetzten Grenzen seiner Argumentation: „Wenn alle Worte verstummen, gibt es da eine tiefe Geborgenheit, in die ich mich wortlos fallen lassen kann. Wer nicht das Gegenüber eines göttlichen Du erleben kann, lebt auf dünnem Eis, unter dem sich die kalte Tiefe der Sinnlosigkeit und der Abgrund unaufhebbarer Einsamkeit auftun“ (247). „Christliche Religion ist die persönliche Begegnung mit Gott, ein Frieden stiftendes Finden dessen, was in der Menschenwelt so schmerzlich unbefriedigend erscheint oder gänzlich fehlt“ (ebd.). Das gilt freilich auch von anderen monotheistischen Religionen und ist keineswegs schon ein christliches Spezifikum. Eine Hinführung zum Christentum ist das Buch also sicher nicht. Ob der Versuch, sich mit der Gottesfrage auch aus naturwissenschaftlicher Sicht in dieser Weise auseinanderzusetzen, hilfreich ist, mögen Naturwissenschaftler beantworten. – Zum Schluß noch eine Rückfrage. Wie ist der folgende Satz zu verstehen: „Was bleibt von meiner Bedeutung, wenn ich erst einmal humiliert bin?“ (241)? „Humiliert“ = verdemütigt (ungebräuchlich) ergibt keinen Sinn, oder ist etwa „humifiziert“ gemeint?

Fulda

Aloysius Winter

Dabrock, Peter: Antwortender Glaube und Vernunft. Zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2000. 400 S. (Forum Systematik, 5), kt DM 71,00 ISBN: 3-17-016320-5

Diese in Bochum bei Christofer Frey erstellte Diss. wendet sich einer Problematik zu, die lange Zeit exklusiv im katholischen Raum beheimatet schien, der evangelischen Fundamentaltheologie. Im Raum evangelischer Univ.theologie als Fach praktisch nicht vertreten, hatte sie dort den Ruf, „sie sei ein spezifisch katholisches Unternehmen, das versuche, mit Hilfe einer Zweistufensystematik (Natur – Gnade) die Glaubwürdigkeit des Glaubens auf dem Wege einer nichttheologischen Vernunft von außen zu beweisen“ (15). Ziel der Arbeit ist es, „den systematischen Ort der Fundamentaltheologie als Verantwortung auf der Schwelle von theologischen und nichttheologischen Diskursen“ aufzuzeigen und sich damit als überkonfessionell notwendig zu erweisen (17). Bereits zu Beginn der Arbeit taucht ein philosophisches Konzept des Faches auf, wonach es hier um die Verantwortung auf der Schwelle zwischen Eigenem und Fremdem geht (17; siehe dann u. a. 61) – daher auch „Schwellenwissenschaft“. Die von

David Tracy vorgetragene These kommt zu Gehör, nach der die Schwellenfunktion der Fundamentaltheologie sich nicht auf eine Gesprächssituation beschränken darf, sondern mindestens drei Öffentlichkeiten sind als Partner der Kommunikation im Spiel: die Gesellschaft, die Univ. und die Kirche (61f): Von hier aus begründet der Vf. auch sein Plädoyer für die Beibehaltung des Begriffs „Fundamentaltheologie“ für das entsprechende evangelische Fach bzw. die entsprechende Problemstellung in der evangelischen Theologie, was hier im Detail nicht nachgezeichnet werden kann. Vielfache Aufgaben dieser „Schwellendisziplin“ gestatten, sie als „integrativ“ zu bezeichnen, als „intrinsezistische“ deshalb, weil der Glaubensgrund unverfügbar bleibt. „Weil Fundamentaltheologie auf der Schwelle über ihren Glaubensgrund nach-denk- und dort von seinem Anspruch her entsprechend Rechenschaft zu geben versucht, verantwortlich sie ihn von innen (als Identitätsreflexion) nach außen (als Relevanzverweis), vom intrinsischen Grund in extrinsische Spruchspiele“ (65). „Integrativ-intrinsezistische“ Fundamentaltheologie wird vorgeführt an den Beispielen von Max Seckler und Francis Schüssler Fiorenza. Prinzipiell geht es hier jeweils darum, „die Logoshaftigkeit der eigenen Hoffnung in allen Situationen zu verantworten“ (173; nochmals deutliche Anspielung auf 1 Petr 3,15). Was aber in solchen Ansätzen nach Meinung des Vf.s nicht gewährleistet scheint, ist die „methodische und methodologische Aufarbeitung der Schwellensituation der Verantwortung“ (175): „Welche Konsequenzen hat die Kommunikation der Kirche-Welt-Differenz für die Fundamentaltheologie selbst, wenn sie stellvertretend für den verantwortungsbereiten Glauben überhaupt ihr Selbstverständnis thematisiert?“ (176). Der Vf. ist der Ansicht, daß die Defizite bei der Aufarbeitung der Verantwortungssituation auf der Schwelle durch Applikation der fundamentaltheologischen Konzeptionen responsiver Rationalität ausgeglichen werden können. Das möchte Dabrock mit der Analyse der (mehr philosophisch orientierten, aus der Begegnung mit Husserl herrührenden) *Methoden der Responsivität* zeigen (mit ca. 120 Seiten einer der umfangreichsten Teile zu einem Einzelbereich). Diese Methode kann der „intrinsezistischen“ Fundamentaltheologie wichtige Impulse (im Sinne von Komplementarität) vermitteln. Momente responsiver Rationalität findet der Vf. übrigens schon in dem Prolegomena zur „Kirchlichen Dogmatik“ Karl Barths.

Das Buch ist von der Gedankenführung und von der Sprache her höchst anspruchsvoll, streckenweise vielleicht (unnötigerweise!) kompliziert. Hinter den scheinbar so spezifischen Erwägungen zur Fundamentaltheologie verbergen sich theologische Fragen von höchster Brisanz, etwa der Zusammenhang von „Innen“ und „Außen“, von „Erfahrung“ und „Offenbarung“ in der Theologie. Besonders geeignet für Dozenten und interessierte Studierende der Systematischen Theologie (Dogmatik/Fundamentaltheologie), aber auch der Religionsphilosophie.

Münster

Harald Wagner

Theologiegeschichte/Reformation

Kreuzer, Michael: „Und das Wort ist Fleisch geworden“. Zur Bedeutung des Menschseins Jesu bei Johannes Driedo und Martin Luther. – Paderborn: Bonifatius 1998. 290 S. (Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien, 68), geb. DM 118,00 ISBN: 3-89710-048-7

Sage niemand, die katholische Lutherforschung habe keinen Nachwuchs! Nach Hubertus Blaumeisens Untersuchung über „Martin Luthers Kreuzestheologie“ (Paderborn, Bonifatius 1995) legt Michael Kreuzer in derselben verdienstvollen Reihe der „Konfessionskundlichen und kontroverstheologischen Studien“ seine Studie zur Christologie vor. K., wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Dogmatik an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg und – wie nicht selten und durchaus zum Vorteil der Sache – Pfarrer in einer Gemeinde der Diözese Augsburg, wurde mit dieser Untersuchung 1998 in Augsburg promoviert. Er stellt sich das fundamentale und im Hinblick auf *Confessio Augustana*/Apologie Art. 3 („... nichts, das zu verwerfen sey“, 14) und *Schmalkaldische Artikel* I („Kein Zank noch Streit“) ökumenisch oft unterschätzte Problem der Menschheit des Gottmenschen Jesus Christus und befragt daraufhin den katholischen Kontroverstheologen Johannes Driedo (ca. 1480–1535) im Vergleich mit Martin Luther. Die Arbeit ist daher zunächst eine Arbeit über Driedo, dessen Biographie auch die Arbeit eröffnet (17–36) und dessen weithin unbekannte Werke mit Recht ausführlich zitiert werden. Zu Luther erübrigt sich eine (Kurz-)Biographie und wird sogleich

durch einen Forschungsbericht zum Thema ersetzt (37–50). In drei Kap.n (3.–5.) mit den sachnotwendigen Untergliederungen wird sodann „Jesus Christus – Gott und Mensch“ (41–142), „Das Werk des Erlösers“ (also die objektive Erlösung, 143–239) und „Das Leben in der Gnade Christi“ (also die subjektive Erlösung, 240–266) jeweils im Vergleich zwischen Driedo und Luther dargestellt. Dabei ist bald Luther, bald Driedo der „Fragende“, im 5. Kap. hat Luther den Vortritt – erkennbar aus dem Interesse des Vf.s, mit einer mariologischen Konkretion des Ergebnisses schließen zu können, die ihm sehr am Herzen liegt.

Driedo ist seinem etwas jüngeren Zeitgenossen Luther wahrscheinlich nie persönlich begegnet. Dennoch ist der Vergleich „lohnend“ (15). Denn Driedo war wie Luther vorwiegend Exeget, der keine systematische Theologie verfaßt hat. Er kennt Luthers Schrifttum genau (16) und lehrte in Löwen, wo der Streit zwischen Scholastikern und Humanisten geradezu institutionalisiert war und Erasmus als Vf. von *De captivitate Babylonica praeludium* galt; wo Luthers Bücher verbrannt wurden und Jacobus Latomus gegen Luther schrieb (19f). In dieser aufgeheizten Atmosphäre war Driedo ein fairer Gegner, wie Luther wenige gehabt hat, immer sachlich, nie polemisch. Als Theologe war er Thomist, aber sozusagen mit spätscholastischem Problembewußtsein, das ihn zuweilen ockhamistische Elemente übernehmen ließ (53; 77; 160–166; 253), aber ein scharf antipelagianisches Sündenverständnis und eine entsprechende Gnadenlehre nicht hinderte, zuweilen geradezu lutherisch formuliert (26f). Die Reformforderungen der besten Köpfe seiner Zeit sind auch die seinen (35f). Die abstrakten Theoriebildungen der scholastischen Tradition füllte er als Bibler ganz selbstverständlich mit den biblischen Konkretionen aus (vgl. bes. 80; 162f; 180) – wie er auch klar sieht, daß Gen 3,15 trotz der falschen lateinischen Übersetzung nur durch Schlußfolgerungen auch auf Maria zu beziehen ist (22; 183–185).

Die Vorstellung der Christologie sowie der Versöhnungs- und Erlösungslehre Luthers ist korrekt, auch und besonders bei den prekären Themen der *communicatio idiomatum* (99–114), des „Zornes Gottes“ (196–200), des Verlassenheitsschreies Jesu (207–225) und des umstrittenen Motivs vom „geköderten Leviathan“ (226f).

Im Vergleich zwischen Luther und Driedo treten die vielen grundlegenden Gemeinsamkeiten eindrucksvoll heraus: etwa das soteriologische Interesse schon bei den Fragen der Christologie im engeren Sinne (51–56), der Kontext der Trinitätslehre (56–75), die, natürlich verschieden sich auswirkende, Interdependenz von Christologie und Anthropologie (122–128), die beiderseits fortbildende Rezeption der Genugtuungslehre Anselms (144–166; 195–207). Zugleich aber treten auch die Eigenarten im christologischen Denken Luthers zutage, nicht selten mitten in den gemeinsamen Grundansätzen – K. arbeitet sie aufs genaueste, zuweilen geradezu pedantisch heraus. Er sieht die alles bestimmende Grundlage in Luthers Auffassung von der „Person“ Christi als der konkreten Ganzheit des Gottmenschen Jesus Christus, nicht nur als der (von Luther natürlich nicht bestrittenen) subsistierenden Person des Logos in dem Menschen Jesus. Die Folge ist eine gewisse Sorglosigkeit gegenüber den traditionellen christologischen Sprachregelungen, die evangelische Interpreten zuweilen von einer „Überwindung der Zwei-Naturen-Lehre“ sprechen läßt (114–121) – was m.E. höchstens für die scholastischen Ausgestaltungen, nicht für den ursprünglichen Sinn des Dogmas zutrifft (88–99). Von daher die Erweiterung der *communicatio idiomatum* und ihre Verbindung mit dem Thema des „fröhlichen Wechsels“. Was hier für die einen (Marc Lienhard) eine neue soteriologische Anwendung eines alten Themas ist, trägt Luther bei anderen (Theobald Beer) den Vorwurf gleichzeitiger monophysitischer und nestorianischer Tendenzen ein (106–114) – und hat ja auch innerlutherisch umstrittene Konsequenzen (die Ubiquität der Menschheit Christi u.a.). Freilich hat Luther dadurch im Gegensatz zu Driedo weniger Schwierigkeiten, das Schriftzeugnis vom Zorn Gottes (196–200; 212–214) und vom Verlassenheitsschrei Jesu (214–218), von Christus, der für uns „zur Sünde geworden ist“ (216), die Entäußerung gemäß dem Philipperhymnus (129–142) u.a. ganz ernst zu nehmen und lieber das unauf lösbare Paradox stehen zu lassen als zu begrifflichem Ausgleich seine Zuflucht zu nehmen, der die Härte der Schriftworte abschwächt. Besonders gelungen (und mit großer Mühe durchgearbeitet): die Kreuzestheologie (207–225).

Und noch etwas tritt zutage: die Unmöglichkeit, Luthers Neuansätze in die scholastischen Koordinatensysteme einzuordnen, und von daher die auch sonst typischen Verstehensblockaden bei denen, die die traditionellen Verstehensmuster zu hinterfragen nicht in der Lage waren oder sich nicht berechtigt glaubten. So ist denn durch K.s

Darstellung hindurch auch für Driedo das völlige Mißverständnis der „Freiheit vom Gesetz“ in Luthers Freiheitsschrift zu konstatieren (32f); desgleichen das Unverständnis für Luthers *De servo arbitrio* (181); die Verteidigung des Verdienstbegriffs in der Überzeugung, die eindeutige gedankliche Klärung müsse doch genug sein, um den seelsorglichen Mißbrauch zu verhindern (256f); die mangelnde Sensibilität für die Anfechtung als eines Kriteriums der theologischen Theoriebildung (223), u. a. m.

Die Arbeit zeugt von peniblen Fleiß. Sie spricht eine klare, unver-schnörkelte Sprache. Das Literaturverzeichnis ist untadelig (vielleicht wäre nützlich, hinzuzufügen: Gerhard Ebeling, „*Christus ... factus est peccatum metaphorice*“, in: A. Freund / U. Kern / A. Radler, Hg., *Tragende Tradition*. FS für Martin Seils, Frankfurt-Bern 1992, 49–73 – zu „Christus, für uns zur Sünde geworden“; und Peter Manns, „*Fides absoluta – fides incarnata*. Zur Rechtfertigungslehre Luthers im Großen Galaterkommentar“ [1965], in: ders., *Vater im Glauben*. Studien zur Theologie Martin Luthers, Stuttgart 1988, 1–48 – u. a. zum „geköderten Leviathan“). Leider fehlen Register – zumindest ein Personenregister wäre hilfreich.

Ansonsten beschränken sich Einwände auf „Beckmessereien“. Unter mehreren seien nur diese angebracht: K. kann mit Recht aufgrund des Forschungsstandes davon ausgehen, daß es bei Luther im wesentlichen keine Veränderungen in der Christologie gibt, sondern nur weiter ausgezogene Linien ursprünglicher Ansätze (48). Andererseits belehrt ihn der Forschungsstand – ausdrücklich erwähnt er hier Bernhard Lohse (50)! –, daß es Entwicklungen in Luthers Denken gegeben hat, die nicht von Anfang an konfliktträchtig waren. Daraufhin muß K. nicht die ganze Debatte um Inhalt und Zeitpunkt von Luthers „reformatorischem Durchbruch“ neu eröffnen. Aber es verbietet sich wohl doch ein *unreflektiertes* Durcheinanderzitieren von Erster Psalmenvorlesung mit anderen Schriften Luthers, von Predigten und Streitschriften, von Schriftkommentaren und systematischen Werken. – Desgleichen sollte man doch nicht Vogelsang, Holl, Pinomaa, partiell auch noch Althaus (und deren Klischeeurteile über katholische Theologie, z. B. 197f; 224f) als Kronzeugen in einer Reihe mit Lohse, Lienhard, Peters, Blaumeiser u. a. aufrufen (202–222). – Warum läßt er sich bei Driedos schönem Wort von Christus als Spiegel und Urbild (177) den Hinweis auf Luthers ebenso schönes Wort von Christus als „Spiegel des väterlichen Herzens“ entgehen (Großer Katechismus: BSLK 600, 42)? – Warum räumt auch K. nicht mit der Unsitte auf, Luthers berühmte Frage „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“ als Ausdruck seiner *reformatorischen* Theologie zu zitieren (199)? In einer Predigt vom 1. Januar 1534 (über die Taufe!) erzählt Luther, wie das seine Frage war (WA 37, 611, 20). Befreiung aus ihrem angsterzeugenden Druck erfährt er durch die Einsicht, daß sie falsch gestellt war: Wir müssen nicht fragen, wie wir einen gnädigen Gott kriegen, wir dürfen glauben, daß wir ihn *haben*. Konsequenz, das sieht K. richtig, ist denn auch die Erfahrung des „Zornes“ Gottes *die* Anfechtung des Glaubens (208f; 223). – Es gibt auch einige Kleinlichkeiten. So die Kritik („Eigenartiger Weise“) an der Identifikation des Wortes in Joh 1,1 mit Christus; gilt denn nicht mehr Kol 1,14–20? Kann man dem Luther von 1509 – er war damals ähnlich wie K. „Assistent“ – vorrechnen, daß er Verstehensschwierigkeiten mit der Unterscheidung von „Gott“, „Person“ und „Wesen“ hatte (65f), wenn er später, als „Ordinarius“, mit der ganzen Scholastik den Satz *essentia generat essentiam* zurückweist (WA 39 II, 3. These, 16f)? Die Interpretation der Genugtuung Christi durch Erfüllung des Gesetzes in dem Sinne, daß dadurch nur die Anklagefunktion des Gesetzes für uns außer Kraft gesetzt ist (206 im Kontext), scheint mir arg reduktiv angesichts der vielen Texte, die den positiven Gehalt der Gesetzeserfüllung aus Liebe und Gehorsam durch Christus herausstellen – auch wenn das von K. vermißte Wort „Ersatzleistung“ (207) wohl ein unangemessener Ausdruck wäre.

Keine „Beckmesserei“, sondern ein Einwand betrifft die Betonung der Mariologie als Testfall (257–266). Veranlaßt gewiß durch Driedo, der diesen Test durchführt und dabei erstaunlicherweise als Thomist gegen Thomas, STh III 27, 1–3, die Erbsündlosigkeit Marias vertritt, die das Trienter Konzil im Anschluß an Sixtus IV. nur sehr vorsichtig bestätigt (DH 1516 in Verbindung mit 1400). Da kann man, um das ökumenische Gespräch von unnötigen Belastungen freizuhalten, nur sagen: Konkretion – ja, aber Kriterium – nein! Schon gar nicht in dem Sinne (dem K. ziemlich nahekommt, 271f), daß die Bejahung einer bestimmten (nachlutherischen!) Ausprägung der Mariologie zum Kriterium für christologische Rechtgläubigkeit erklärt wird. Übrigens: Wie „aktiv mitwirkend“ ist es in der Sache, wenn Maria sagt: „Mir geschehe nach deinem Wort!“?

Dies mag überleiten zu einer grundsätzlichen Rückfrage an das Ganze. Sie ist unfair, weil sie nicht die gestellte und gelöste Aufgabe betrifft – und spiegelt doch eine kaum unberechtigte Enttäuschung. K. wagt keinen Versuch einer *systematisch-theologischen* Auswertung – wie sie doch bei einem Dogmatiker zu erwarten wäre und auch üblich ist (siehe Blaumeiser). Zwar bleibt er zurückhaltend gegenüber der massiven Kritik Theobald Beers an Luthers Christologie und Soteriologie – nirgends nennt er, für seinen Fragenbereich, Luther rundheraus einen Häretiker. Aber erkennbar gehören seine Sympathien doch dem ausgleichenden, gut thomistisch unterscheidenden, allen paradoxen Zuspitzungen abholden Driedo. Das ist sein gutes Recht. Aber kann Driedos sympathischer Thomismus so unvermittelt noch Leitlinie einer heutigen Christologie und v. a. einer heutigen Christusverkündigung sein? Er kann es wohl so wenig wie auch Luthers Liebe zum Paradox! Damals ging es um das *Wie* der Heilsbedeutung der Menschheit Christi. Heute geht es in Christologie und Verkündigung primär um das *Daß* – und übrigens unter der Decke auch damals schon darum, wie die *soteriologische* Begründung der Gott-Menschheit Christi bei Driedo wie bei Luther beweist. Heute jedenfalls geht es in Christologie und Verkündigung – in der Auslegung des Neuen Testaments – zuallererst darum, die Gegenwart eines vertrauenswürdigen, in seiner reuelosen Zuwendung den Menschen verlässlichen Gottes an Jesus aufleuchten zu lassen. Darin helfen uns Driedo und Luther als Kronzeugen aus einer anderen Zeit – aber nicht als Denk- und Sprachmuster. Wie predigt K. über Jesus Christus? Wie legt er die Evangelien aus? Ich möchte es eines Tages inkognito hören – die geringe Entfernung von München macht es möglich.

Doch wie auch immer, ich möchte K. dringend ermutigen, ohne Berührungsangst weiter an Luther zu arbeiten. Die geleisteten Investitionen an Quellenkenntnis und Problembewußtsein sollten Dividen-den abwerfen. Denn als katholischer Lutherforscher kommt man trotz aller Kritik mit Sicherheit bei der Vision einer besseren katholischen Kirche an.

München

Otto Hermann Pesch

Dogmatik

Pannenberg, Wolfhart: Beiträge zur Systematischen Theologie. Bd 1: Philosophie, Religion, Offenbarung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 328 S., kt DM 152,00 ISBN: 3-525-56194-6. **Bd 2: Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 296 S., kt DM 138,00 ISBN: 3-525-56193-8. **Bd 3: Kirche und Ökumene.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 391 S., brosch. DM 168,00 ISBN: 3-525-56197-0

In einer gewissen Entsprechung zur dreibändigen „Systematischen Theologie“ legt Pannenberg in diesen drei Bden vor allem verstreut erschienene Aufsätze vor, zumal es eine solche Sammlung seit 1980 nicht gibt. Jeweils im Vorwort ordnet und gliedert der Vf. diese Aufsätze, zeigt inhaltliche Zusammenhänge auf, die zur Einordnung in sein theologisches Denken sehr hilfreich und bedeutsam sind – wenn es auch immer ein Gewinn ist, diese Aufsätze je für sich zu lesen und zu würdigen.

Dem Rang des Vf.s wäre es angemessen, auf die Inhalte genauer einzugehen. Jedoch bleibt das Faktum, daß nur verschwindend wenige Beiträge erstmals publiziert sind (keiner in Bd 1, wenn ich richtig sehe; drei kleinere Beiträge in Bd 2, ca. ein halbes Dutzend in Bd 3). Dementsprechend sind die allermeisten in der Pannenbergforschung und -interpretation bereits berücksichtigt und ausgedeutet, und sollen deshalb – das wäre ungewöhnlich – in einer Rezensionsschrift nicht noch einmal inhaltlich angesprochen werden. Dieser Hinweis mindert nicht die große Bedeutung einer Aufsatzsammlung eines der bedeutendsten Theologen der Gegenwart. Das dreibändige Werk wird gerade angesichts der Orientierungshilfen im jeweiligen Vorwort eine unentbehrliche Hilfe sein, wenn man sich mit P. zukünftig auseinandersetzt.

Münster

Harald Wagner

Glauben und Verstehen. Perspektiven hermeneutischer Theologie, hg. v. Ulrich H. J. Körtner. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2000. VI, 99 S., kt DM 39,80 ISBN: 3-7887-1788-2

Seit 1998 gibt es die Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für Hermeneutische Theologie. Der vorliegende Bd – mit dem Titel, den auch Bult-

manns berühmte Aufsatzbde tragen – vereint die Beiträge der ersten Jahrestagung dieser Gesellschaft. Sie alle kreisen, wenn auch mit unterschiedlichen Akzenten, um eine Belebung hermeneutischer Theologie in Weiterführung der theologischen Arbeit von Bultmann.

Der Vorsitzende der genannten Gesellschaft, der Wiener Systematiker ULRICH KÖRTNER, gibt in einer längeren Einführung einen Überblick über den Ansatz Bultmanns selber und die Perspektiven, die in Weiterführung seiner Position entwickelt wurden („*Zur Einführung: Glauben und Verstehen. Perspektiven Hermeneutischer Theologie im Anschluß an Rudolf Bultmann*“). Eindringlich erinnert er daran, daß Bultmann sich mit seiner Arbeit sowohl der Systematischen Theologie stellte (die von der Bestimmtheit menschlicher Existenz durch Gott reden muß, wie sie im Medium biblischer Texte – also exegetisch – erschließbar ist) als auch der Exegese (die als theologische Exegese zu betreiben ist, d. h. als Auslegung Heiliger Schrift, nicht einfach eines Buches aus der Antike). Gegenüber der Heiligen Schrift also gibt es niemals Neutralität, sondern nur Öffnung oder Verweigerung. Auch der Exeget hat keine bloße „Beobachterposition“, Glaube (oder Unglaube) vollziehen sich in der Interpretation selbst. Diese Auslegung nun vollzieht sich bei Bultmann bekanntlich unter Anwendung der Daseinsanalyse Martin Heideggers. In den Händen Bultmanns wird sie zur theologischen Hermeneutik, weil die in den biblischen Texten verhandelte „Sache“ die menschliche Existenz in ihrer Gottesrelation ist. Wenn auch der Begriff der hermeneutischen Theologie nicht von Bultmann selbst stammt, sondern aus der Bultmannschule (v. a. Ernst Fuchs, Gerhard Ebeling), so trifft er doch Bultmanns Anliegen.

Freilich hat er bei der Anwendung dort wichtige Neuausrichtungen erfahren. Ebeling z. B., den K. breit einarbeitet, arbeitet Impulse aus H. G. Gadamer's hermeneutischem Entwurf ein. Im Anschluß an P. Ricoeur plädiert K. dafür, den Begriff der Hermeneutik theologisch nicht aufzugeben, jedoch sollte er einer kritischen wie produktiven Relecture unterzogen werden. „Die Aufgabe besteht darin, einerseits Verbindungen zwischen theologischer und literarischer Hermeneutik herzustellen und andererseits eine falsche Alternative zwischen Hermeneutik und Linguistik bzw. Semiotik zu überwinden“ (12). Dies fordert jedoch, das sieht neben P. Ricoeur auch U. Eco, die Annahme eines autonomen Textsinns (jenseits der Alternative von *intentio auctoris* und *intentio lectoris*). Dazu ließe sich, so K., im Werk Bultmanns noch manche Entdeckung machen. In vorsichtiger Kritik an Bultmann merkt er aber auch an, daß dazu „die Aktualität des Bultmannschen Kerygma-Begriffes zu überwinden sein wird“ (13). Man müsse neue Einsichten aus der literarischen Hermeneutik verarbeiten. In einem sachlich abschließenden Teil deutet K. das Grundanliegen Bultmanns („eine undogmatische, zugleich der Ethisierung widerstehende Theologie des Wortes Gottes“, 16) als Impulspotential für die Diskussion um die Alternative „Wort-Gottes-theologie“ / „Ethik“ bzw. „Religion“. – Abschließend stellt K. den Inhalt des Buches kurz vor.

Nach diesen grundlegenden Ausführungen folgen nun vier Beiträge zu Einzelfragen. Der Wiener Philosoph HELMUTH VETTER nennt seinen Beitrag: „*Hermeneutische Phänomenologie und dialektische Theologie. Heidegger und Bultmann*.“ Er bietet hier teilweise noch unveröffentlichte bzw. wenig bekannte Materialien, die gemeinsame Zeit von Bultmann und Heidegger in Marburg betreffend (1923–28). Es geht hier um Heideggers Hermeneutik der Faktizität, der der „formalen Anzeige“. Dazu kommen Erwägungen zum Verhältnis von Philosophie und Theologie. Heidegger hat zwar einer grundsätzlichen Differenz von Philosophie und Theologie das Wort geredet, nennt den Glauben sogar „Todfeind“ der Philosophie. Dennoch gibt es gegenseitiges Ernstnehmen und Anerkennen, gibt es ein praktisches Miteinander.

In einem eher kurzen, aber sehr gehaltvollen Beitrag („*Hermeneutische Theologie*“) entwickelt der evangelische Tübinger Systematiker OSWALD BAYER ein eigenes, schöpfungstheologisch orientiertes Konzept von hermeneutischer Theologie, das an Bultmann anknüpft, ihn aber bewußt korrigiert bzw. weiterführt. Schöpfungslehre ist als Worttheologie zu entwickeln und philosophisch zu reflektieren. Zusammenfassend: „Anders als nach der existentialen Interpretation und der mit ihr verbundenen Hermeneutik des Rückgangs hat die Theologie ihren Ort ‚vor‘ dem Text – im Respekt vor dessen Fremdheit und Widerständigkeit. Sie kann kein ‚unmittelbares Existenzverständnis‘ in den Blick nehmen wollen, sondern sieht die menschliche Existenz nicht erst sekundär, sondern primär sprachlich verfaßt – in bestimmten Lauten und Buchstaben, und damit in Raum und Zeit. Theologie ist dann ‚Grammatik zur Sprache der heiligen

Schrift“ (54). Der Münsteraner Alttestamentler HANS-PETER MÜLLER entwickelt in seinem Beitrag („*Handeln, Sprache, Religion, Theologie*“) Begriffe von Religion und Theologie, die beide als Sprachgrundlage im Dienste von Lebensorientierung verstanden werden. An die Stelle der Hermeneutik tritt also eine Sprachtheorie als Handlungstheorie. Der Vf. spricht im Kontext theologischer Hermeneutik auch den Dialog mit den nichtchristlichen Religionen an. Wenn natürlich dem Grundanliegen Bultmanns der Sache nach verbunden, sind diese Überlegungen dem Inhalt nach am weitesten von Marburger Theologie entfernt.

Ein interessanter – letzter – Beitrag kommt aus der Feder des Bonner Praktischen Theologen EBERHARDT HAUSCHILDT („*Seelsorge und Hermeneutik*“). Unter Heranziehung von Texten Bultmanns und Schleiermachers weitet er den Geltungsbereich von hermeneutischer Theologie aus und zeigt konkret das Programm „hermeneutischer Theologie“ aus USA auf, wie „hermeneutische Seelsorge“ funktionieren kann – v. a. als seelsorgerliches Verstehen im Rahmen helfender Gespräche.

Dieses Buch zeigt an, daß Rudolf Bultmann in der Tat in mehrfacher Hinsicht „ein unerledigtes Vermächtnis“ hinterlassen hat (G. KLEIN). Er weist Richtungen, in die es bei der Aufarbeitung dieses Vermächtnisses gehen könnte. Darüber hinaus ist es ein wichtiger Beitrag zum Verhältnis von Theologie und Hermeneutik überhaupt, das ja – obwohl z. Z. kaum Gespräche darüber stattfinden – noch keineswegs zu Ende geführt ist.

Münster

Harald Wagner

Ökumenische Theologie

Larentzakakis, Grigorios: *Die orthodoxe Kirche*. Ihr Leben und ihr Glaube. – Graz: Styria 2000. 228 S., geb. DM 44,00 ISBN: 3-222-12786-7

Der Grazer Ostkirchenkundler und Ökumeniker, der selber als orthodoxer Theologe Mitglied einer Kath.-Theol. Fak. ist, legt hier eine Einführung in Denken und Praxis der Orthodoxie vor. Aus der Einleitung geht hervor, daß er damit dem Bedürfnis nach einer solchen Darstellung nachkommen will, das von vielen an der orthodoxen Kirche Interessierten empfunden wird. Aufhorchen läßt seine Bemerkung am Ende der Einleitung, er werde seine Kirche zu beschreiben versuchen, „ohne sie jedoch zu glorifizieren“ (10).

Der Bd ist in sechs große Kap. eingeteilt. Der Vf. beginnt das erste davon („*Orthodoxie und Gemeinschaft*“) mit der fundamentalen theologischen Frage nach dem Christsein heute und gelangt so zu einer Darstellung des Selbstverständnisses der orthodoxen Kirche. Kurze Beschreibungen der einzelnen orthodoxen Kirchen und eine deutliche Absage an nationalistische Sichtweisen und Bestrebungen schließen sich an. Das zweite Kap. („*Theologie und Leben*“) enthält Betrachtungen zu Bedeutung und Fortentwicklung des Dogmas in der Orthodoxie sowie zum sakramentalen Leben (mit Erläuterungen zu den einzelnen Sakramenten) und Bemerkungen zu den Feiertagen im Leben der Orthodoxie. Den Heiligen ist das dritte Kap. gewidmet, wobei ein eigener umfangreicher Abschnitt die Mariologie behandelt. Hier wird besonders die Beziehung zur katholischen Marienlehre besprochen, während die ökumenische Relevanz der Heiligenverehrung im vorhergehenden Abschnitt (und auch sonst immer wieder) thematisiert wird. Das folgende vierte Kap. ist mit „*Die wesentlichen Inhalte des Glaubens*“ überschrieben; hier wird die wichtige Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition in den Mittelpunkt gestellt und eine Interpretation der wichtigsten Aussagen des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel angestellt. Die liturgische Dimension der orthodoxen Kirche wird ausdrücklich im fünften Kap. behandelt, obgleich auch sie im Verlauf des Textes immer wieder durchscheint. Das letzte Kap. schließlich heißt „*Die Orthodoxe Kirche und die Ökumene*“ und beschreibt nicht nur die einzelnen Dialoge mit orthodoxer Beteiligung, sondern auch die grundsätzlichen Auffassungen der orthodoxen Kirche über die Einheit der Kirche. Farb-Abb. mit Ikonen und aus dem Leben der Orthodoxie ergänzen den Bd.

Der Bd bietet einen guten Überblick über alle wichtigen Aspekte der Orthodoxie und kann nicht nur rasch Sachinformationen zu einzelnen Fragen bieten, die sich dem Laien stellen, sondern v. a. auch einen Einblick in das theologische und kirchliche orthodoxe Denken vermitteln. Besonders hervorzuheben ist die ökumenische Offenheit des Vf.s, die sich darin zeigt, daß er ökumenische Probleme und Unterschiede zu den anderen Konfessionen benennt und konstruktive

Auswege im Sinne einer einvernehmlichen Lösung aufzuzeigen versucht. Weiterhin fällt positiv auf, daß der Vf. entsprechend seiner Ankündigung in der Vorbemerkung tatsächlich seine Kirche nicht zu glorifizieren versucht, sondern – immer in Übereinstimmung mit Lehre und Tradition der Orthodoxie – auch diejenigen Fragen offen anspricht, die in der Realität nicht der Theorie entsprechen. Die Darstellung gewinnt dadurch erheblich an Glaubwürdigkeit. Auch die Bemerkungen zu „heißten“ Themen wie der Rolle der Frauen in der orthodoxen Kirche, oder die Klarstellung, daß die Orthodoxie nicht die Konfession der Mystik ist (45), sind höchst aufschlußreich. Der Vf. entwickelt einen dynamischen Traditionsbegriff (v. a. 43), der für das ökumenische Gespräch sehr wichtig sein kann.

Einige kritische Anmerkungen seien dennoch gemacht: Das Buch ist aus der Perspektive des Patriarchats von Konstantinopel geschrieben, so daß einige Wertungen von anderen Orthodoxen wohl nicht geteilt würden, etwa die Aussage, „1589 errichtete das Patriarchat von Konstantinopel das neue Russische Patriarchat“ (26), die sich aus russischer Sicht gewiß anders darstellt. Das behauptete Engagement der orthodoxen Bischöfe für Kultur und Sprache der von den Osmanen unterdrückten Nationen (34) trifft für die meisten Phanarioten-Bischöfe in Südosteuropa wohl nicht zu. Die Aussage über die Kontinuität des Patriarchats von Alexandrien (23) ist wenigstens mißverständlich.

Zu bedauern ist, daß manche Themen (wohl hauptsächlich aus Platzgründen) nur kurz angesprochen oder gar nicht genannt werden. Das betrifft einerseits Probleme innerhalb der Orthodoxie wie die Frage nach der Jurisdiktion der Kirche von Estland (32), die zwischen Konstantinopel und Moskau umstritten und noch nicht endgültig gelöst ist. Andererseits gilt das für Fragen aus dem ökumenischen Gespräch. So ist die Behandlung der Filioque-Problematik sehr knapp gehalten (162), und die Probleme im Dialog der Orthodoxie mit Anglikanern und Altkatholiken wegen der Frauenordination werden ebenso wenig genannt wie die Spannungen zwischen dem Weltkirchenrat und den orthodoxen Kirchen. Auch hätte man zur Problematik der griechisch-katholischen Kirchen gerne etwas mehr gelesen. Insgesamt werden die ökumenischen Beziehungen und der Stand der Ökumene sehr irenisch dargestellt, was sicher der ökumenischen Grundeinstellung des Vf.s entspricht. Die zwischenkirchliche Wirklichkeit ist jedoch (wenigstens heute) erheblich schwieriger.

Diese kritischen Bemerkungen schmälern den Wert des Buches jedoch kaum. Hier handelt es sich um eine empfehlenswerte Einführung in Leben und Glauben der Orthodoxie.

Münster

Thomas Bremer

Seifert, Katharina: Glaube und Politik. Die Ökumenische Versammlung in der DDR 1988/89. – Leipzig: Benno 2000. XXIX, 378 S. (Erfurter theologische Studien, 78), kt DM 48,00 ISBN: 3-7462-1362-2

Dieses Buch fällt aus dem Rahmen dessen, was bis dahin innerhalb der „Erfurter Theologischen Studien“ üblich war, und dies gleich in mehrfacher Hinsicht. Während die jeweiligen Hg. der inzwischen auf 80 Bde angewachsenen Studienreihe im Verlauf der Jahrzehnte lediglich das eine schlichte „Outfit“ durch ein ähnlich unspektakuläres ersetzt haben, läßt das Äußere dieser Diss. bereits zum „Zugreifen“ ein. Zudem steht zum ersten Mal auf der Titelseite eines der Bde dieser Reihe, die immerhin seit 1956 erscheinen, der Name einer Frau, Katharina Seifert (auf dem Klappenrand gibt es sogar ein Farbbild der Vf.in!). Und schließlich wurde von ihr eine Arbeit vorgelegt, deren Titel über die theologische Aktualität hinaus ein hohes Maß an kirchengeschichtlicher und sogar kirchenpolitischer Brisanz erwarten läßt. Zwar lassen sich nur vage Vermutungen darüber anstellen, ob und welche der beiden letzten Besonderheiten die erstgenannte Novität verursacht hat, doch gilt es in jedem Fall, den Verantwortlichen des Verlages in Leipzig ein anerkennendes Lob für die vorzügliche editorische Arbeit vorzuschicken.

Die Arbeit zur „Ökumenischen Versammlung in der DDR“ (= ÖV) und deren Beziehung zur „friedlichen Revolution“ im Jahre 1989 entstand zwar an der Theol. Fak. in Freiburg/Br., ist aber nicht „aus sicherer Entfernung zum Ort unheimlich-spektakulärer Vorgänge“ verfaßt worden. Da die Vf.in „im Osten“ geboren und aufgewachsen ist, Schulzeit, Ausbildung und einen Teil ihres Theologiestudiums dort absolviert hat und in den entscheidend-wichtigen Jahren 1988–1991 in Dresden als Gemeindereferentin tätig war, weiß sie wovon sie redet, wenn es um Vorgänge in der ehemaligen DDR geht. Dies macht den Unterschied zu einigen anderen Untersuchungen aus, die

in jüngster Vergangenheit zum Themenfeld „Kirche in der ehemaligen DDR“ erschienen sind.

Die Vf.in möchte mit dieser Studie, die von ihrer Grundausrichtung zwar im Bereich der ökumenischen Theologie angesiedelt ist, jedoch zugleich einen zeitgeschichtlichen Charakter trägt, einen „Beitrag zur Aufarbeitung der Ökumenischen Versammlung in der DDR“ leisten (6). „Es soll der Horizont aufgezeigt werden, in den diese Versammlung gestellt war, in ihrer Herkunft als Teil des konziliaren Prozesses, ihrem spezifisch kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext und nicht zuletzt in ihrer für alle überraschenden Wirkungsgeschichte der Ereignisse im Herbst 1989 und darüber hinaus“ (6). In diesem Sinn ist es das Anliegen der Studie, „den Kairos der Ökumenischen Versammlung und der sog. ‚Wende‘ zu ertasten“ (321).

Die Mischung aus räumlicher Distanz während des Abfassens der Arbeit und die umsichtige Begleitung durch einen der Großen gegenwärtiger Theologie im deutschsprachigen Raum (Gisbert Greshake), dazu Herkunft und Werdegang der Vf.in mit dem unmittelbaren Erleben vieler von ihr beschriebener Vorgänge, ihr zugängliche (Hintergrund-)Informationen aus „erster Hand“ (Oral History) und zahllose Recherchen in Archiven – auch in solchen kirchlichen Archiven, deren Sperrfrist von 30 Jahren noch nicht abgelaufen war – garantieren eine die ganze Untersuchung prägende Seriosität und Qualität. Trotz teilweise hoher kirchenpolitischer Brisanz entsteht niemals der Eindruck, hier solle kirchenpolitisches Sensationelles unter einem theologischen Deckblatt vermarktet werden. Dabei scheut sich S. durchaus nicht, bis heute pikant klingende Äußerungen (noch lebender) kirchenleitender Persönlichkeiten in vollem Wortlaut anzuführen. Trotz der Gefahr, der Effekthascherei verdächtigt zu werden, begibt sich die Vf.in mit der Darstellung der versuchten äußeren Beeinflussung der ÖV „auf die ‚höchste staatliche Ebene‘ in der DDR“ (231) und fügt darüber hinaus in einem Anhang höchst aufschlußreiche und zugleich entlarvende Ausschnitte aus solchen Akten an, die in diesem Zusammenhang von staatlicher Stellen und vom MfS – bezeichnenderweise unter der Überschrift „Untergrund“ – gesammelt worden sind (361–378). Jedoch transportiert die Vf.in nicht theologisch-ökumenisches Gedankengut im Gefolge eines werbewirksamen Konvois von Stasi-Sensationen hinüber zum Leser. Für diesen machen sich das gerade im Umgang mit den Materialien des Staatssicherheitsdienstes und bei deren Auswertung an den Tag gelegte sachliche Engagement der Vf.in wohltuend bezahlt.

Die Untersuchung besteht neben dem erwähnten, sehr umfangreichen Anhang von größtenteils bisher nicht veröffentlichten Dokumenten der ÖV und aus Akten staatlicher Stellen bzw. des MfS (323–378) aus drei Hauptteilen.

Im ersten Teil „Wurzeln der Ökumenischen Versammlung“ schildert die Vf.in die sehr weit gefaßte Vorgeschichte der ÖV (7–70).

So führt das erste Kap. (Teil I) sogar bis in die Zeit des Nationalsozialismus zurück. Dort sind die Ursprünge der Idee eines „Konzils der Christenheit“ zu finden, die in einem sehr engen Zusammenhang mit der ÖV steht. Ausführlich wird in diesem Rahmen D. Bonhoeffers Ruf nach einem „Evangelischen Konzil“ bzw. einem „Großen Ökumenischen Konzil der Heiligen Kirche Christi“, welches sich für den Frieden einsetzt, behandelt. Dem zur Seite ist der Vorschlag eines allgemeinen Konzils von M. J. Metzger gestellt, den dieser an Plus XII. gerichtet hat. Von der Wiedervereinigung der Christenheit erhoffte sich Metzger zugleich einen Beitrag zur Lösung der Friedensfrage. Im zweiten Kap. „Wiederentdeckung der Wurzeln der ÖV...“ geht die Vf.in auf die Situation vor der Einberufung der ÖV ein. Sie umreißt den Stand der Ökumene, beschreibt die VI. Vollversammlung der ÖRK in Vancouver und berücksichtigt besonders den Beitrag, den die Kirchen der DDR dafür geleistet haben. Überaus bedeutsam für das Zustandekommen der ÖV war indes der von C. F. Weizsäcker stammende Aufruf zu einem „Konzil des Friedens“, welcher in der DDR ein positives Echo gefunden hat. Weizäckers Biographie ist reichlich ausführlich dargestellt. Das gilt in gleicher Weise für den Exkurs über den Konzilsbegriff, den die Vf.in aufgrund von damals aufgetretenen Mißverständnissen und Ablehnung als drittes Kap. meint einfügen zu müssen.

Im Zentrum des zweiten Teiles stehen die Darstellung von „Vorbereitung und Verlauf der Ökumenischen Versammlung“ in der DDR und die Vorstellung der einzelnen Ergebnistexte (71–252).

Das erste Kap. führt mitten in die unmittelbare Vorbereitungszeit der ÖV in der DDR mit allen theologischen, aber auch (kirchen-)politischen Schwierigkeiten der evangelischen und katholischen Kirche hinein. Die sehr einfühlsam und auf Sachkenntnis beruhende Beschreibung des politischen und kirchlichen Umfeldes beider Konfessionen leuchtet den „ideologischen Raum“ aus, in den hinein die ÖV gesprochen hat. Minutiös wird im zweiten Kap. der Verlauf der ÖV in den drei Vollversammlungen aus den Quellen dargestellt, während das dritte Kap. in detaillierter Weise die zwölf verabschiedeten Texte vorstellt und die darin enthaltenen theologischen Probleme analysiert. An zentralen Begriffen, die in diesen Texten enthalten sind, hat sich im Nachhinein von

Theologen und einigen Kirchen geäußerte Kritik entzündet. Deswegen vergeht die Vf.in im *vierten Kap.* die biblische Grundbedeutung von „Umkehr, Schalom und Bund“ – hier bleibt die Qualität der Ausführung hinter dem sonst zu registrierenden Stand etwas zurück – mit ihrer Verwendung in den Texten der ÖV. Im ersten von ihnen, der „Theologischen Grundlegung“, nehmen sie den Charakter von Leitworten an und bestimmen als solche inhaltlich die folgenden Dokumente. Sie „wurden zum Maßstab für die auf Umsetzung in konkrete Handlungen angelegten Texte“ (230). Ein echter Höhepunkt in dem an Spannung reichen Buch ist das *fünfte Kap.* An einigen Beispielen soll „gezeigt werden, welche Interessen des Staates Anlaß zur Überwachung dieses kirchlichen Ereignisses gaben, wie versucht wurde, auf Delegierte bzw. Texte Einfluß zu nehmen, und in welcher Weise die eingesetzten ‚Maßnahmen‘ zum gewünschten Ziel führten“ (232). Diese blieben – so die Einschätzung der Vf.in – im Endeffekt „hilflose Versuche, zu retten, was zu retten war“ (251) und verhalfen indirekt zum Gelingen der ÖV, da das Vorgehen des Staates die Delegierten drängte, den umstrittenen Text 3 mit der nötigen Zwei-Drittel-Mehrheit anzunehmen.

Der *dritte Teil* ist der überaus interessanten „Wirkungsgeschichte der Ökumenischen Versammlung“ gewidmet (253–319).

Im *Kap. I* des dritten Teils geht die Vf.in dem „Rezeptionsprozeß in den einzelnen Kirchen und Kirchlichen Gemeinschaften“ nach der ÖV nach, wozu neben den „offiziellen Berichten“ und aus der ÖV erwachsenen Aktivitäten auch solche Formen (Predigten, Kinder- und Seniorennachmittage, Jugendabende und Erwachsenenentree) der Weitergabe der Anliegen der ÖV gehören, die heute nicht mehr aus Quellen zu erheben sind. Das sich anschließende *Kap. II* bringt in dieser Ausführlichkeit und Präzision ein Novum in die heute nicht mehr übersehbare Literatur zur Wende im Herbst des Jahres 1989 in der DDR hinein. S. verweist auf entscheidende „Anstöße der ÖV für die gesellschaftlichen Veränderungen in der DDR“, welche sich v. a. in der „Option für Gewaltfreiheit“ während der Wendeereignisse manifestieren oder aus der „personelle(n) Verzahnung zwischen den Teilnehmern der ÖV und den Gründungsmitgliedern der neuen Bürgerbewegungen und Parteien“ resultieren, sich in der Kontinuität zwischen der ÖV und dem von Kirchenvertretern moderierten zentralen Runden Tisch zeigen und sogar in neuen Landesverfassungen greifbar werden.

Zwischen den drei Hauptteilen und dem Dokumententeil ist ein Epilog eingefügt.

Darin deutet die Vf.in sowohl die ÖV als auch die damit in einem sehr engen Zusammenhang stehenden Ereignisse der friedlich-gewaltlosen Wende im Herbst des Jahres 1989 als „erfüllte Zeit“ (320–322). Damit hat sie – wenngleich leider nicht weiterführend darauf reflektiert wird – jenem „Verbindungsstück“ einen Namen gegeben, welches die konkrete „Verknüpfung von Glaube und Politik in der Ökumenischen Versammlung in der DDR 1988/89“ (2) darstellt.

Titel und Aufmachung der Arbeit verheißen nicht zu viel. Hier wird eine Episode jüngster Geschichte aufgearbeitet, in welcher Kirche und Gesellschaft, Glaube und Politik, theologische Wissenschaft und praktisches Handeln überaus eng ineinander verwoben sind. Ein Stück Geschichte der Ökumene erhellt in entscheidendem Maße ein wahrhaft historisches Ereignis der Weltgeschichte.

Erfurt

Hermann-Josef Röhrig

Liturgiewissenschaft

Koch, Kurt: *Leben erspüren – Glauben feiern*. Sakramente und Liturgie in unserer Zeit. – Freiburg: Herder 1999. 253 S., kt DM 29,80 ISBN: 3-451-26861-2

Der jetzige Bischof von Basel stellt in der vorliegenden Publikation die Frucht seiner wissenschaftlichen Bemühungen während der Zeit seiner Professur für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Kath.-Theol. Fak. Luzern in den Jahren 1989–1996 vor. Es sind insgesamt acht *Kap.*, die sich im Spannungsfeld der Formel „*lex orandi – lex credendi*“ bewegen. Gebet und Liturgie werden als „Ernstfall des Glaubens und kirchlichen Lebens“ verstanden. Dies impliziert einen erfahrungsbezogenen Ansatz, der bereits im Titel des Bdes anklingt. Soteriologie und Ekklesiologie finden im liturgischen Geschehen den Ort ihrer Realisierung. Das Ineinander von Kirche und Liturgie läßt sich freilich nicht in eine Einbahnstraße auflösen; vielmehr gelten die Prinzipien „*ecclesia a liturgia*“ und „*liturgia ab ecclesia*“ gleichermaßen. Von dieser Grundüberzeugung, wie sie im Vorwort zum Ausdruck gebracht ist, ist die ganze Publikation geprägt.

Das *erste Kap.* befaßt sich mit Ekklesiologie: „*Wie heute redlich an Erlösung glauben?*“. Es bildet gleichsam den dogmatischen Schlüssel für die liturgietheologischen Überlegungen, die im *zweiten Kap.* „*Gottesdienst als soteriologisches und ekklesiologisches Ereignis*“ zur Sprache kommen. Auch das *dritte Kap.*, das sich mit der Liturgiereform befaßt, deren Grundprinzipien es darlegt, steht in der Spannung zwischen Liturgiewissenschaft und Dogmatik. Die darauf folgenden *Kap.* handeln nacheinander die Sakramente Taufe, Firmung,

Buße und Eucharistie ab. Das abschließende *achte Kap.* befaßt sich mit dem liturgischen Leitungsdienst in pastoralen Notsituationen.

Das grundlegende *erste Kap.* setzt an der allerersten Frage des Heidelberger Katechismus an: „Was ist dein einziger Trost im Leben und im Sterben?“ Bei aller Zeitbedingtheit steht doch die aktuelle Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens dahinter. Diese wird, so Koch, in der gegenwärtigen Kirche zu wenig ernst genommen. Er sieht das Faktum, „daß der heutige Christ, der bedrängt ist von der Sinnfrage in seinem persönlichen Leben, im Gottesdienst zugleich mit Glaubensantworten auf Fragen konfrontiert wird, die er zunächst so nicht hat, dafür aber kaum Antworten auf jene Fragen erhält, die ihn wirklich bedrängen. In dieser anachronistischen Fixierung auf traditionelle Konzeptionen dürfte dann auch eine der entscheidenden Wurzeln nicht nur für die gegenwärtige Krise des gottesdienstlichen Lebens liegen, sondern auch für den Glaubwürdigkeitsverlust des christlichen Redens von der Erlösung des Menschen in der gegenwärtigen Lebenssituation“ (23). Hinter der Sinnfrage, wie sie heute gestellt wird, verbirgt sich die Aporie des heutigen Menschen, sich von jemand anderem erlösen lassen zu können. Das erklärt den Boom von Angeboten und Praktiken zur Selbsterlösung, denen ein technizistisches Verständnis von Erlösung als Selbstbefreiung des Menschen vom Bösen zugrunde liegt. Die christliche Verheißung der Erlösung des Menschen durch Tod und Auferstehung Jesu muß sich hier wie ein Anachronismus ausnehmen. Aus dieser Selbstverstrickung (Martin Luther hat den Menschen als *homo incurvatus in se ipsum* charakterisiert) kann der Mensch nur befreit werden, indem er zur Angst befreit wird, einer Angst, die als notwendigen Gegenpol das Vertrauen hat, dem nur ein solidarischer Freiheitsbegriff Raum geben kann. Hier muß christliche Soteriologie ansetzen, die sakramententheologisch aufzuarbeiten und in der konkreten Feier erfahrbar zu machen wäre. Mit der Formulierung einer theosoterischen Perspektive will K. den traditionellen Gegensatz zwischen Selbsterlösung und Erlösung durch Gott überwinden. Dadurch ist der Mensch nicht in eine rein passive Rolle abgedrängt, sondern bleibt eingeladen, an seinem Heil mitzuwirken. Auf dieser Basis gelingt es ihm, eine Theologie der Liturgie zu formulieren, die das dialogische Konzept auf eine angemessene Weise einholt: In Anlehnung an Wolfhart Pannenberg wird das Grundwesen der christlichen Liturgie als sakramentale Vorwegfeier der Erlösung begriffen. Von der Eigenart der christlichen Liturgie als *eucharistia* erschließt sich ihr Sinn darin, daß der Mensch sich von Gott beschenken läßt und nicht menschliche Leistung vor Gott gebracht wird. „Freilich ist dann die christliche Kirche, die das Gedächtnis von Tod und Auferstehung Christi feiert und sein Lebensopfer dankbar empfängt, auch berufen und verpflichtet, sich in seine Hingabebewegung hineinnehmen zu lassen, dadurch selbst als lebendige Hostie im Alltag der Welt zu leben und in dieser eucharistisch-österlichen Grundhaltung erlöset(er) zu handeln“ (54).

Auf diesem Fundament entwickelt er im *zweiten Kap.* eine Liturgietheologie, die von dem Primat der Soteriologie vor der Ekklesiologie ausgeht. Dieser „*erzchristliche Edelstein*“ ist von Martin Luther in neuer Weise zum Funkeln gebracht worden. Vor diesem Hintergrund entschlüsseln sich die zentralen Aussagen der Liturgiereform über die *actuosa participatio* in einem tieferen Sinn: Im Gottesdienst der christlichen Kirche „machen“ Menschen etwas, was Menschen prinzipiell nicht machen können (60f). In der Liturgie erweist sich der Mensch zunächst nicht als *homo faber*, sondern als *homo festivus*. Erst als dankbar empfangendes, feierndes und insofern liturgiebedürftiges Wesen vermag er ein handelndes zu werden. Daraus resultiert ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis zwischen Liturgieverständnis und Ekklesiologie, das seinerseits begründet ist im engen Zusammenhang zwischen dem eucharistischen Leib, dem *corpus mysticum* und dem kirchlichen Leib, dem *corpus reale*. Dieses Abhängigkeitsverhältnis ist freilich seit den ersten Jh.en in Vergessenheit geraten bzw. auf den Kopf gestellt worden. Die Verlagerung der Christuspräsenz aus der kirchlichen Gemeindeversammlung in die eucharistischen Gaben führte nicht nur zu einer Überbetonung der Kirche als eines hierarchischen Gefüges, sondern auch zu einer weitgehenden Individualisierung und Privatisierung des Liturgieverständnisses.

Dem Bedingungsverhältnis von Kirche und Liturgie geht das *dritte Kap.* über Kirchenreform durch Liturgiereform nach. Hier schreibt Koch übrigens einige ernste Worte in das Stammbuch jener, die zwar die Kirchenreform des Zweiten Vatikanum bejahen, dessen Liturgiereform zugunsten einer romantizistischen Verklärung der vorvaticanischen Liturgie jedoch ablehnen. Als wichtige Markierungspunkte nennt K. folgende durch das Zweite Vatikanum erreichte Neuerungen: die „Entklerikalisierung“ der Liturgie, die Neugeburt der Kirche der Laien und ihre fundamentale gleiche Würde; die Dezentralisierung der Kirche, deren universalkirchliche Hochsprache nun in Ortskirchlichen Dialekte der Liturgie zu übersetzen ist; die Abkehr von einer rein kultischen Sicht des Gottesdienstes, der jetzt primär als Dienst Gottes an der Kirche verstanden wird. Dabei spielt die Kategorie des „heiligen Spiels“ eine Rolle, insofern erst hier jener Freiraum geschaffen wird, wo es nicht mehr darum geht, „etwas zu schaffen oder zu leisten, sondern zu sein“ (Alois Müller).

Das *folgende Kap.* über die Taufe handelt zunächst über Grundperspektiven angesichts des Verdunstens der sakramentalen Grundstruktur der Kirche. Zur Vermeidung beider Extreme – der Säkularisierung wie der Sakralisierung der Schöpfung – bedarf es einer vermittelnden Wirklichkeit, die K. in der Idee des Sakramentalen gegeben findet. Die Kirche selbst nimmt in einer Analogie, die dem Mysterium des fleischgewordenen Gottes entspricht (Lumen gentium 8), an dieser sakramentalen Dimension teil. Konkret heißt dies, daß der „dritte Weg“ jenseits einer fundamentalistischen Absonderung und einer säkularistischen Anpassung der Kirche an die Welt gefunden werden muß. Nur so kann die Kirche wirklich zum „Sakrament des Reiches Gottes“ in dieser Welt in der

Kraft des Geistes werden. In der Struktur der eucharistischen Epiklese sieht Koch das Wesen der Kirche zum Ausdruck gebracht: „Sie macht sichtbar, daß das Wunder der Wandlung der Gaben von Brot und Wein in den eucharistischen Leib und das Blut Jesu Christi nicht das Werk des Priesters ist, sondern daß dieses Wunder in der Kraft des Heiligen Geistes geschieht, wobei der Liturgen, menschlich betrachtet, dessen ohnmächtiges Werkzeug darstellt und in diesem Sinn in seinem Auftrag handelt. Von der eucharistischen Epiklese her wird deshalb deutlich, daß die Kirche überhaupt und all ihr Sein und Wirken einen fundamental epikletischen Charakter hat“ (104). Damit sind die Sakramente in ihrer anamnetisch-epikletischen Dimension sichtbare Grundvollzüge der Kirche. In diesem Zusammenhang verweist K. auf die Bindung der Grundfunktionen der Kirche an die Ordination: die Verkündigung des Evangeliums, die Spendung der Sakramente und die Gemeindeleitung. Diese Verbindung darf nicht durch „eine schlechte Praxis in der römisch-katholischen Kirche aufs Spiel gesetzt werden“ (110).

Die gemeinschaftliche, soziale und kirchliche Dimension wird v. a. auch für die Taufe eingefordert. Diese ist im Bewußtsein der Gläubigen weitgehend noch ein heilsindividueller Akt. Die archaische Sicht muß von der Kirche zwar ernst genommen, jedoch in die kommunitäre Dimension weitergeführt werden. Dazu bedarf es einer Verlebendigung des Taufbewußtseins. Wer getauft wird, betritt zugleich einen neuen Lebensraum, der durch die Kirche gezeichnet wird und sich v. a. durch Gerechtigkeit auszeichnet (Cyrill von Alexandrien).

Das fünfte Kap. befaßt sich mit dem angemessenen Firmalter. Es handelt sich um Überlegungen „zu einer nicht nur pastoralen Frage“. Nach einem historischen Durchblick stellt der Vf. fest, daß bei der Entwicklung eines eigenständigen Firmsakraments nicht die theologische Reflexion vor dem praktischen Vollzug stand, sondern daß vielmehr die faktische Entwicklung nachträglich reflektiert und theologisch gedeutet wurde. Dies erklärt die Unsicherheit, die bzgl. der Eigenständigkeit des Firmsakraments bis heute besteht und sich v. a. in der Firmalter-Diskussion äußert. Dies ist wiederum nicht nur eine pastorale Frage, sondern sie hat Auswirkungen auf die Firmtheologie selbst. Je nach Firmalter liegen unterschiedliche Sakramententheologien zugrunde, die stärker anthropologisch oder ekklesiologisch bestimmt sind. Unter Zugrundelegung der verschiedenen, aus der Geschichte resultierenden Problemkreise legt K. seine eigene Deutung der Firmung als „vorläufig-vorlaufende Besiegelung der Taufe“ dar. Zu Recht betont er die Notwendigkeit, die Frage des Firmalters nicht losgelöst von den anderen Sakramenten, v. a. von der Erstkommunion, zu behandeln. Wenn ein achtjähriges Kind für eucharistiefähig, zwölfjährige Jugendliche aber für noch nicht firmfähig gelten, so handelt es sich wohl um eine Unterschätzung der Eucharistie und eine Überschätzung der Firmung. Bei der Heraussetzung des Firmalters ist zu bedenken, daß es sich auch hier niemals um eine „endgültige“ Entscheidung für und Eingliederung in die christliche Gemeinde handeln kann. Auch nach der Firmung bleibt der Prozeß der Christwerdung im Gang. Aus all diesen Überlegungen ergibt sich für den Vf., daß eine generelle Festlegung nicht möglich ist, daß vielmehr individuelle Wege gefunden werden müssen.

Das folgende Kap. behandelt die Buße als „das ungeliebte Sakrament“. Gerade bei diesem Sakrament war es auffällig, wie schnell eine vor dem Konzil noch lebendige Praxis korrodierte. Freilich ist festzuhalten, daß die Praxis bereits vorher morsch gewesen war und nur durch äußere Disziplin aufrecht erhalten wurde. Zu Recht hat man im Zuge der Erneuerung des Zweiten Vatikanischen Konzils auf die Vielfalt der Formen der Buße hingewiesen. Das Bußsakrament selbst war im Laufe der Geschichte vielfältigen Wandlungen unterworfen. K. zeichnet die verschiedenen Stationen nach, wobei er auch einen Blick auf die Ostkirchen wirft. Hier hat das glaubenstherapeutische Gespräch eine alte Funktion. Dies kommt nicht zuletzt in den deprekativen Absolutionsformeln zum Ausdruck, die sich von der richterlichen deklarativen Formel des Westens unterscheiden. K. kommt zu dem Schluß, daß die derzeitige Krise nicht mit mangelnder Empfangsbereitschaft für das göttliche Geschenk der Absolution auf S. der katholischen Christen zusammenhängt. Er zieht aus dem historischen Durchblick drei Konsequenzen, die auf heutige Mißverständnisse in Bezug auf das Bußsakrament eingehen: Buße als Revitalisierung der Taufe, das „Himmels Geschenk der Absolution“, die sakramentale Vergegenwärtigung des Gnadengerichts Gottes. Hier kommt die positive Intention der sakramentalen Buße zum Ausdruck. Diese nimmt die Freiheit des Menschen ernst, hilft ihm zugleich aber über Situationen des Scheiterns hinweg. Schuldenerfahrung und Schuld eingeständnis sind freilich eine unabdingbare Voraussetzung.

K. geht nun im einzelnen auf die verschiedenen Formen von Sündenvergebung ein, die in den vergangenen Jahrzehnten teilweise zu lebhaften Kontroversen geführt haben. Die Alternative hieß gemeinsame Bußfeier versus Einzelbeichte. Er weist auf, daß es sich dabei um eine falsche Alternative handelt. Eine Generalabsolution kann die konkrete Situation der Schuldenerfahrung nie adäquat aufgreifen und heilen. Die klassischen Dimensionen der Einzelbeichte – Bekenntnis, Reue und Genugtuung – erweisen sich dabei auch heute als entscheidend für den Reintegrationsprozeß des Individuums in seiner inneren Konstitution sowie in seiner Einbettung in die Kirche. Im Hintergrund dieser Überlegungen steht v. a. die in der Schweiz lange Zeit geübte Praxis der Generalabsolution. Die in jüngerer Zeit öfter diskutierte Verbindung von Einzelbeichte und gemeinschaftlicher Bußfeier in der Form des individuellen Bekenntnisses, der gemeinsamen Feier mit Lossprechung der einzelnen, die freilich eine zeitliche Trennung von Bekenntnisakt und Absolution impliziert, wird hier leider nicht diskutiert.

Das siebte Kap. befaßt sich mit der Eucharistie als Quelle und Höhepunkt des kirchlichen Lebens. K. legt die in *Sacrosanctum Concilium* Art. 7 auf-

geführten Gegenwartsweisen Christi in der eucharistischen Versammlung zugrunde. Eine ontologische Prämisse ist für Koch die prinzipale Personalpräsenz Christi, so daß den Mittelpunkt der Eucharistie wie aller Liturgie die Epiklese bildet. So ist „Christus selbst das eigentliche Subjekt allen gottesdienstlichen Handelns“ (194). Freilich steht ihm auf Seite der Kirche ebenfalls ein wenn auch sekundäres Subjekt gegenüber. Wurde dies früher auf den Priester reduziert, so sieht K. heute auch die Gefahr, die Gemeinde zu verabsolutieren. Zwar hat der Katechismus der katholischen Kirche zu Recht darauf hingewiesen, daß die ganze Gemeinde „Liturge“ ist (Nr. 188), als „tertiäres Subjekt“ ist freilich der ordinierte Amtsträger indispensable. Seine Bedeutung liegt darin, daß die Kirche nicht aus sich Subjekt des eucharistischen Lebens ist, „daß vielmehr Christus selbst der Begegnende und Handelnde in der Kirche und in ihrer Eucharistiefeier ist.“ (198)

In einem weiteren Schritt behandelt K. die Frage der Anamnese und in deren Zusammenhang die Opferproblematik. Der Vf. verweist auf die jüngere evangelische Diskussion, die nach reformatorischer Abstinenz diese Kategorie wieder neu in den Blick nimmt. In dem Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ hat man eine Sprachregelung gefunden, die die traditionellen Mißverständnisse überwindet. Als sakramentale Vergegenwärtigung des einen und einmaligen Kreuzesopfers Jesu Christi ist die Eucharistie nicht Sakrament und Opfer, vielmehr bildet das Mahl die liturgische Gestalt, in der diese sakramentale Vergegenwärtigung gefeiert wird. In weiteren Schritten bezieht sich K. auf die eschatologische Dimension sowie auf die Transsubstantiationslehre. Letztere wird in der gegenwärtigen Theologie aus der naturphilosophischen Begrifflichkeit in personbezogene Kategorien übersetzt. Schließlich behandelt K. mit dem ekklesiologischen Aspekt die Communion-Dimension, die mit ihren vertikalen und horizontalen Koordinaten wiederum die verschiedenen Aspekte umfaßt. In ihrer Vielsimensionalität erweist sich die Eucharistie wirklich als Quelle und Höhepunkt, ja als Mittelpunkt des kirchlichen Lebens.

Aus dieser hohen Einschätzung der Eucharistie ergibt sich fast zwangsläufig die Fragestellung des abschließenden Kap.s: Liturgischer Leitungsdienst in pastoralen Notsituationen. Es handelt sich um „eine ekklesiologische Problem-anzeige“, die bekanntlich in der Schweiz besonders aktuell ist. Faktisch kommt es immer stärker zu einer Entkopplung von Vorsitz der Eucharistie einerseits und Gemeindeleitung inklusive der Spendung einzelner Sakramente andererseits. K. legt hier die in den vergangenen Jahren virulent geführte Diskussion dar. Er fragt zu Recht, ob die Ausreizung von gültigen Bestimmungen in Hinblick auf die Zuweisung von sakramentalen Handlungen an Nicht-Ordinierte auf Dauer ein Weg ist. Die entscheidende Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt, ist schlicht diese, ob die Laien und -theologinnen auf die Seite der Laien oder auf die Seite des Amtes gehören: „Handelt es sich bei diesen neuen Diensten um wirkliche Ämter von Laien, die dementsprechend ihr sakramentales Fundament in Taufe und Firmung haben, oder geht es dabei um eine innere Differenzierung des spezifischen Sakramentes des Ordo?“ (242). Die Bezeichnung „Laien-theologie“ zeigt geradezu die ekklesiologische Kuriosität unzeitgemäßer Strukturen. Bereits Karl Rahner hat in den fünfziger Jahren darauf verwiesen, daß Laien im hauptamtlichen kirchlichen Dienst theologisch-kirchlich als Amtsträger anzusehen sind. Dies impliziert auch eine entsprechende Beauftragung, d. h. im christlichen Sprachgebrauch eine Weihe. Die damit verbundene notwendige *sanatio in radice* steht freilich noch aus und scheint derzeit weiter entfernt als noch vor einigen Jahrzehnten. Es ist auch nicht mit einem offenen Amtsbegriff gedient, der die „Laienämter“ irgendwie dem Ordo zuordnet, da es sich dabei ja noch nicht um eine faktische Aufgliederung des Ordo handelt. Letztlich wird die gerade wiedererlangte Zusammengehörigkeit von Ordo und Jurisdiktion damit wieder aufgegeben. K. plädiert dafür, die Notlösungen nicht ad infinitum aufrecht zu erhalten, sondern zu einer kirchenrechtlich wie sakramententheologisch tragfähigen Entscheidung zu kommen, was freilich eine Veränderung der Zulassungsbedingungen zu den Ämtern impliziert.

Der Bischof von Basel legt mit dieser Publikation in der Tat eine lesenswerte Reflexion eines systematischen Theologen vor, der zugleich Praxis lebt und in seine Theologie integriert. Damit handelt es sich bei dem vorliegenden Werk um ein gelungenes Beispiel der in jüngerer Zeit zunehmend geforderten Annäherung von Liturgiewissenschaft und Dogmatik. Die sorgsam theologiegeschichtlichen Überblicke zeigen, wie wichtig die Einbeziehung der historischen Daten für systematische wie pastorale Überlegungen ist. In den Urteilen über die derzeitige Praxis zeigt sich zwar ein großes Verständnis, aber auch die Besorgnis des Diözesanbischofs angesichts der divergierenden Kräfte. Die von Koch eingeschlagenen Lösungswege nehmen einerseits die Tradition der römisch-katholischen Kirche ernst, fordern aber andererseits aufgrund der Glaubwürdigkeit auch einschneidend Neues. Dies betrifft v. a. die zuletzt behandelte Frage der Zulassung zum kirchlichen Amt. Gerade in seiner unprätentiösen Art kann das Buch dazu verhelfen, die hinter den oft polemisch geführten Auseinandersetzungen stehenden Probleme in ihrer Wurzel zu erkennen und die Koordinaten für tragfähige Lösungen aufzustellen. Es ist zu wünschen, daß der Bd sowohl von den oft ungeduldig voraneilenden Praktikern wie von den Entscheidungsträgern in der Kirche zur Kenntnis genommen wird, die vor den drängenden aktuellen Problemen allzu gern die Augen verschließen. Insofern handelt es sich hier um einen Glücksfall, bei dem die wissenschaftliche Kompetenz mit

der bischöflichen Leitungsverantwortung im Interesse einer tragfähigen Praxis zusammengehen.

Bonn

Albert Gerhards

Uhl, Ottokar: *Werk. Theorie. Perspektiven*, hg. v. Conrad Lienhardt. – Regensburg: Schnell & Steiner 2000. 144 S. (Kirchenbau, 3), geb. DM 68,00 ISBN: 3-7954-1329-X

Dieser Bd ist schon der dritte in dieser Reihe, die damit drei der bedeutendsten Kirchbaumeister – neben Uhl auch Rudolf Schwarz und Emil Steffann – vorstellt, die vor und nach dem II. Vatikanum gerade unter liturgietheologischen Aspekten unverwechselbare und jeweils zukunftsweisende Akzente gesetzt haben, wobei der jeweils jüngere den Vorgänger rezipiert hat.

Die vom Leiter des Kunstreferates der Diözese Linz betreute Reihe hat sich zunächst im Bd 1 befaßt mit: RUDOLF SCHWARZ (1897–1961). *Werk. Theorie. Rezeption*, Regensburg 1997 (ISBN: 3-7954-1153-X), dem Baumeister einer neuen Gemeinde (so eine Münsteraner Diss.: W. ZAHNER, *Rudolf Schwarz – Baumeister der Neuen Gemeinde. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Liturgietheologie und Architektur in der Liturgischen Bewegung* [MthA 15], 2. Aufl. Altenberge 1998). Schwarz ist wohl der erste Architekt, der seine Bauten auf das Liturgieverständnis konkreter Gemeinden hin entwirft, wobei 1930 sowohl die geradezu extrem längsaxial ausgerichtete Fronleichnamskirche in Aachen als auch Rittersaal und Kapelle der Burg Rothenfels entstehen, die Räume in der Gestalt des offenen wie geschlossenen Rings bilden, dem Gemeinde- und Liturgieverständnis der Liturgischen Bewegung gemäß. Daß dieser wie auch die beiden anderen Bde mit reichem Bildmaterial versehen sind, Grundrisse, Entwürfe und Ausführungen enthalten – und das in ausgezeichnete Qualität –, sei angemerkt. Bibliographien veröffentlichter wie unveröffentlichter Schriften und Sekundärliteratur sowie verschiedene Register machen diese Bde zu Standardwerken nicht nur hinsichtlich der drei Architekten, sondern für den Kirchenbau seit 1930 insgesamt.

Bd 2 ist gewidmet: EMIL STEFFANN (1899–1968). *Werk. Theorie. Wirkung*, Regensburg 1999 (ISBN: 3-7954-1227-7). Er war der Erste, der schon vor dem Konzil für seine Kirchbauten konsequent davon ausging, daß das primäre Zeichen der Liturgie nicht im Zugehen auf den aus dem Osten erwarteten Christus bestehe (ein letztlich eschatologisches Bild), sondern in seiner Gegenwart inmitten der Gemeindeversammlung: Das Mysterium entfaltet sich in ihrer Mitte. Damit nahm er schon in den 50er Jahren vorweg, was auf der Grundlage der Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium Art. 7 dann die Institutio Generalis Missalis Romani, die Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch Art. 7 so formuliert: „Deshalb gilt für diese Versammlung der Kirche an einem Ort ganz besonders die Verheißung Christi: ‚Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen‘ (Mt 18,20). In der Meßfeier, die das Kreuzesopfer Christi zu allen Zeiten vergegenwärtigt, ist Christus wirklich gegenwärtig in der Gemeinde, die sich in seinem Namen versammelt, in der Person des Amtsträgers, in seinem Wort sowie wesenhaft und fortdauernd unter den eucharistischen Gestalten.“ Herausragende Beispiele für die Verwirklichung dieses Liturgieverständnisses sind der Wiederaufbau des Domes in Münster 1955, der Neubau von St. Laurentius in München-Gern 1956 (gemeinsam mit dem Oratorianer Heinrich Kahlefeld, der auch Burgkaplan und Nachfolger von Guardini in Rothenfels war) oder auch der weit vorausschauende Umbau von St. Martin in Dornbirn/Österreich 1968, der schon die – erst heute bei zunehmend mehr Umbauten oder auch Neubauten (z.B. St. Christophorus in Westerland/Sylt 1998) favorisierte – sog. Ellipsenform vorausnahm, den liturgischen Raum mit zwei Brennpunkten (Ambo und Altar), um die herum sich die gottesdienstliche Versammlung in einem Gegenüber gruppiert. Steffanns Bedeutung für einen Kirchbau, der sich den Prinzipien der liturgischen Erneuerung des II. Vatikanums verpflichtet weiß, kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden und ist auch zu Beginn des neuen Jh.s in keiner Weise überholt (vgl. dazu auch die an der Fak. in Münster erstellte Arbeit: J. HEIMBACH, „*Quellen menschlichen Seins und Bauens offen halten*“. *Der Kirchenbaumeister Emil Steffann* [MthA 36], Altenberge 1995). Demgegenüber kann der derzeit viel diskutierte Neubau von Herz-Jesu in München-Neuhausen trotz seiner architektonischen Leistung in der Baugestalt nur als Rückfall in die längsaxiale Ausrichtung von Wegekirchen des 19. Jh.s verstanden werden, der in seiner Konzeption bestenfalls Fronleichnam in Aachen vergleichbar ist.

Auch Uhl lehnt ein Kirchengebäude, dem es nicht gelingt, die Gemeinde um den Tisch des Herrn so zu versammeln, daß alle Einzelnen untereinander kommunizieren können, ab. Für ihn ist wichtig, daß nicht Experten festschreiben, wie das geschehen kann, sondern die Beteiligten anhand ihrer Bedürfnisse und konkreten Situationen dies selbst erarbeiten. Damit geht er über Steffann hinaus, indem er das Prozeßhafte und auch Partizipatorische erweitert. Die Gemeinde wird in den Planungsprozeß eingebunden. Er fordert dazu auf, Expertenaussagen in Frage zu stellen, Klischees zu liquidieren und statt dessen eigene Gestaltungskonzepte zu entwickeln. Da Gemeinden in der Regel dazu nicht ausreichend in der Lage sind, bedürfen sie einer kompetenten Begleitung. Als Architekt versteht er sich als Moderator gemeinsam mit Soziologen, Finanzfachleuten, Stadtplanern, Kunst- und Liturgiekommisionen der Diözesen. Die klassischen Protagonisten im Kirchenbau – Architekten, Pfarrer und Bischöfliche Bauämter – werden relativiert. Dieser Ansatz, der ganz im Geist der 70er Jahre als „Demokratisierung der Planung“ bezeichnet wurde, hat bei vielen Architekten Vorbehalte hervorgerufen, denn sie befürchteten eine ästhetische Beliebigkeit und bangten um die architektonische Qualität. Diesem Vorurteil begegnet F. ACHLEITNER in seinem Artikel „*Bauliche Ästhetik, eine ethische Kategorie?*“ (S. 41–44). B. SELBMANN gibt in seinem Beitrag „*Perspektiven für Partizipatorisches Bauen*“ (9–40) klare Einblicke, die in den Beiträgen über Uhls Bauten, etwa die Studentenskapelle in der Ebendorferstraße Wien und den Kirchenbau St. Judas Thaddäus in Karlsruhe-Neureut (in einer zehnjährigen Planungs- und Bauphase mit der Gemeinde) veranschaulicht werden. H. MUCK arbeitet die „*Elementaren Qualitäten*“ der Kirchenbauten Uhls heraus (45–52). Mit einem Beitrag über das Projekt einer zweipoligen Kirchenanlage für Rodaun verweist er auf die hohe Aktualität dieses dreißig Jahre alten Gestaltungsansatzes innerhalb der gegenwärtigen Kirchbaudiskussion. Alle maßgeblichen Kapellen- und Kirchenbauten Uhls werden vorgestellt, sei es in kritischer Gegenüberstellung mit deren heutigen Zuständen durch Architekten wie H. Hempel (99–106), oder mit der Projekt- bzw. Baubeschreibung durch Uhl selbst (78–92).

Zweifellos zählen die liturgischen Räume Uhls zu den bedeutendsten Beiträgen in der jüngeren Geschichte des Kirchenbaus. Der Rez. ist überzeugt, daß Kirchenbau in Europa die konstruktive Auseinandersetzung mit Werk, Theorie und Perspektiven Ottokar Uhls braucht, um Zukunft zu haben. Dazu dient der vorgelegte Bd in hervorragender Weise. Wer immer sich heute mit der Geschichte des liturgischen Raumes in den letzten einhundert Jahren auseinandersetzen möchte, kann an diesen drei Bden nicht vorbeigehen. Noch wichtiger aber sind sie dort, wo Neu- und v.a. Umbauten überkommener Kirchenräume anstehen: Dort sollte diese Literatur zur Pflichtlektüre gehören.

Münster

Klemens Richter

Kirchenrecht

Anke, Hans Ulrich: *Die Neubestimmung des Staats-Kirche-Verhältnisses in den neuen Ländern durch Staatskirchenverträge*. Zu den Möglichkeiten und Grenzen des staatskirchenvertraglichen Gestaltungsinstrumentes. – Tübingen: J. C. B. Mohr 2000. XIX, 451 S. (Ius Ecclesiasticum, 62), Ln DM 98,00 ISBN: 3-16-14319-1

Vorgenannte Arbeit ist eine Diss. an der Juristischen Fak. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg (1999). Im Vordergrund stehen juristische (staatskirchenrechtliche), nicht kirchenrechtliche oder gar theologische (und auch nicht politikwissenschaftliche) Fragestellungen. Die Untersuchung erstreckt sich auf die 17 Staatskirchenverträge, die nach dem 3. Oktober 1990 in der Verantwortung eines oder mehrerer der fünf neuen Länder abgeschlossen wurden: fünf Verträge mit den evangelischen Landeskirchen, vier mit der katholischen Kirche sowie vier Bistumserrichtungsverträge und vier Verträge mit jüdischen Gemeinschaften.

In der 40jährigen DDR-Zeit gab es so gut wie kein formelles Staatskirchenrecht, schon gar nicht einen „Staatskirchenvertrag“. Nach der politischen Wende galt es, auf der Basis des Grundgesetzes das Staat-Kirche-Verhältnis in den neuen Ländern umfassend zu regeln. Dazu bediente man sich allenthalben des Staatskirchenvertrages als eines rechtlich zulässigen und bewährten (wenn auch nicht geforderten) Instrumentes. Dabei konnten beide Vertragspartner – ausgehend von dem Grundanliegen der Gewährleistung des freien religiösen Wirkens der Kirchen – an Vertragsfunktionen anknüpfen, die sich bereits

in älteren Staatskirchenverträgen bewährt haben, die aber in den neuen Bundesländern vor dem Hintergrund der DDR-Erfahrungen vielfach eine andere Akzentsetzung bzw. Ausgestaltung, ja Fortentwicklung erfahren.

Es geht bei dieser Arbeit nicht primär um die Inhalte der Staatskirchenverträge; diese sind Mittel zum Zweck. Der Zweck besteht in der Beantwortung der rechtlichen Frage, inwieweit die Verträge ein geeignetes Mittel sind, die vom staatlichen und kirchlichen Vertragspartner angestrebten Ziele rechtserheblich zu verwirklichen und notfalls auch durchzusetzen. Der Vf. benennt zunächst die staats- bzw. kirchenpolitischen Zielsetzungen der Vertragspartner und untersucht (im Hauptteil der Arbeit: 64–404) deren Realisierungsmöglichkeiten anhand von vier Vertragsfunktionen: *Absicherungsfunktion* (mittels vertraglicher Regelung soll die staatliche Gewährleistung des kirchlichen Wirkens eine Bestandskraft erlangen, die über die gesetzlichen Regelungen hinausgeht, so daß der Staat vertraglich zugesicherte Rechte nicht einseitig auflösen können), *Kooperationsfunktion* (die vertraglich vereinbarte Ausgestaltung einer fruchtbaren Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche in den „gemeinsamen Angelegenheiten“ läßt für beide Seiten mehr und effizientere Möglichkeiten zu als je einseitige Regelungen), *Förderfunktion* (vertragliche Regelungen erlauben eine staatliche Förderung des kirchlichen Wirkens, die über den Rahmen der allgemeinen staatlichen Gesetze hinausgeht), *Verpflichtungsfunktion* (vertragliche Regelungen verpflichten die Kirchen zu Leistungen, an denen der Staat ein Interesse hat, die er aber durch eigene Rechtssetzung so nicht erreichen könnte).

Diese vier intendierten Grundfunktionen der Staatskirchenverträge überprüft der Vf. hinsichtlich ihrer rechtlichen Grenzen, da es jeweils unterschiedliche Auffassungen gibt, inwieweit sie rechtlich zulässig und durchsetzbar sind. Rechtliche Grenzen ergeben sich zum einen aus den kirchlichen Ordnungen (die in dieser Arbeit vernachlässigt werden) und zum anderen aus Bundesrecht und Länderverfassungen. Am brisantesten und umstrittensten erscheint die sog. Absicherungsfunktion der Staatskirchenverträge, weil damit die grundsätzliche Frage nach der rechtlichen Natur dieser Verträge verbunden ist. Nach ausführlicher Diskussion der unterschiedlichen Auffassungen kommt der Vf. zu dem Ergebnis, daß außerhalb der Völkerrechtsebene (auf der die Staatskirchenverträge mit dem Heiligen Stuhl anzuschließen sind) die rechtliche Grundlage der Staatskirchenverträge allein die staatliche Rechtsordnung ist (und nicht etwa eine das staatliche Recht transzendierende Rechtsbasis). Das bedeutet in der Konsequenz: „Nach der überwiegenden Meinung verpflichten die Staatskirchenverträge den Staat in der Weise, daß er späteres vertragswidriges Recht zwar nicht einseitig setzen dürfe, daß er dies sehr wohl aber könne“ (409, 184ff). Um vertragswidrige Gesetze des Staates (ebenso wie entsprechende nachträgliche Änderungen der Landesverfassungen) auszuschalten, bliebe (bei der hier vertretenen rein innerstaatlichen Begründung der Vertragsbindungen) den Religionsgemeinschaften der Weg der Verfassungsbeschwerde. Die originäre, staatlicher Bestimmung entzogene Rechtssetzungskompetenz der Religionsgemeinschaften wird mit der Gewährleistung des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts nach Art 140 GG / Art. 137 WRV durch die Verfassung anerkannt, erfährt aber eine Einschränkung durch die Schrankenklausele, „des für alle geltenden Gesetzes“. Sollte es hier zu Konflikten kommen zwischen kirchlichen Vertragsrechten und dem staatlichen Anspruch, aus seiner Verantwortung für das Gemeinwohl heraus von den Vertragsfestlegungen abzuweichen, so steht, wenn einvernehmliche Abänderungen (Vertragsanpassungen) scheitern, den vertragsberechtigten Religionsgemeinschaften eine Verfassungsbeschwerde beim Verfassungsgericht offen. Insgesamt aber resümiert Vf.: „Staatskirchenrechtliche Gestaltungsanliegen des Staates lassen sich z.T. ausschließlich und im übrigen besser im Wege der vertraglichen Kooperation mit den betroffenen Religionsgemeinschaften als über das einfachgesetzliche Schrankengesetz nach Art. 140 GG / Art. 137 III 1 WRV realisieren. Dies gilt erst recht, wenn das Instrument des Staatskirchenvertrages nach den hier herausgearbeiteten Eckpunkten als konsequent beide Vertragsseiten durchsetzbar verpflichtend und berechtigendes Staatsvertragsrecht der staatlichen Rechtsordnung anerkannt wird“ (406).

In Auseinandersetzung mit anderen Lehrmeinungen vertritt Vf. die Auffassung einer rein innerstaatlichen Begründung der Staatskirchenvertragsbindungen mit allen Konsequenzen (so auch einer alleinigen staatlichen Kompetenz „für die organisatorische Festlegung des Neuaufbaus eines Studienganges bzw. einer Fakultät oder deren Verlegung, 249). Innerhalb dieses Systems zeigt er die Möglichkeiten

und Grenzen der Realisierung und Durchsetzung der von beiden Vertragspartnern in den neuen Bundesländern intendierten Vertragsziele. Da diese sich prinzipiell mit denen älterer Staatskirchenverträge decken, sind seine Ausführungen und Lösungsvorschläge auch für diese anwendbar. Unter dem Schema der genannten rechtsdogmatischen Fragestellungen erschließt sich dem Leser der Inhalt aller Staatskirchenverträge in ihren Übereinstimmungen und Abweichungen, so daß diese Arbeit ein hilfreiches Instrument darstellt für alle, die mit diesen Verträgen umzugehen haben.

Wie bei einer Diss. nicht unüblich, versucht Vf. in vielfachen Verästelungen sich gegen alle möglichen Lehrmeinungen abzusichern. Um den „roten Faden“ nicht zu verlieren, bedient er sich einer sehr differenzierten Gliederung (wobei eine beträchtliche „Substantivitis“ z.T. eine Begrifflichkeit erzeugt, die das Klischee des „Juristendeutsch“ zu bekräftigen scheint); hilfreich sind zudem die häufigen (Teil-)Zusammenfassungen und das Sachverzeichnis am Schluß.

Bei einer sonst umfangreichen Literaturverarbeitung fällt auf, daß zu dem Institut des „nihil obstat“ nur auf einen Artikel im RGW von 1960 verwiesen wird; wegen der Brisanz dieser Thematik, die vom Vf. ausdrücklich hervorgehoben wird, wäre es angemessen, auf neuere Literatur aufmerksam zu machen. Lediglich ein Druckfehler fiel Rez. auf: S. 239 statt „iniuria“ richtig „iniuria“.

Auf der Basis einer gediegenen juristischen Untersuchung der Staatskirchenverträge erschließt diese Arbeit das geltende Staatskirchenrecht in den neuen Ländern und leistet einen entschiedenen Beitrag zum Verständnis des Staat-Kirche-Verhältnisses.

Erfurt

Konrad Hartelt

Philosophie

Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe*. III. Abteilung. Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes. Bd 67. Metaphysik und Nihilismus. 1. Die Überwindung der Metaphysik. 2. Das Wesen des Nihilismus. – Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 1999. XII, 273 S. (Martin Heidegger. Gesamtausgabe. III. Abteilung. Unveröffentlichte Abhandlungen, 67), kt DM 78,00 ISBN: 3-465-02786-8

Wahrheit und Onto-Theologie.

Im 67. Bd der Heideggerschen Gesamtausgabe sind zwei Abhandlungen aus verschiedenen Perioden zusammengebracht. Die erste Abhandlung, *Die Überwindung der Metaphysik*, stammt aus den Jahren 1938–39 und gehört zu einer Reihe von Schriften, die im Sog der Beiträge entstanden sind. Der zweite Text, *Das Wesen des Nihilismus*, stammt aus der Nachkriegszeit, und ist zum größten Teil schon früher unter dem Titel *Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus* veröffentlicht. Die Texte gehören thematisch zusammen. Das gemeinsame Thema ist ein zweifaches. Einerseits befindet H.s Denken sich in einem Bezirk, der von der bisherigen Erscheinungsweise des Seienden, der Welt und des Menschen unüberbrückbar abgeschieden ist. H. nennt diesen Bezirk das *Wesen* der Metaphysik und des Nihilismus – ein Wesen das selber nichts Metaphysisches und nichts Nihilistisches ist. Andererseits spricht H. aus diesem Wesensbezirk in die Aktualität von Metaphysik und Nihilismus zurück.

Was das Lesen der Texte erschwert, ist eine Tatsache, die uns unmittelbar betrifft. Wir Leser sind vielleicht mit der Metaphysik Platons als Begründung des Seienden in einem Wesen oder Anblick (*idea*) und mit der Begründung dieses Wesens in der Idee des Guten vertraut. Es könnte auch sein, daß wir etwas vom Wegfallen dieser metaphysischen Welt, von der Unmöglichkeit, unsere Werte in einer höchsten Idee zu fundieren, erfahren haben, und daß wir so etwas vom Nihilismus wissen. Was wir dann versuchen ist, aus unserer Vertrautheit mit Metaphysik und Nihilismus zum uns vollkommen unbekannten Bezirk des Denkens H.s, das das *Wesen* der Metaphysik und des Nihilismus enthalten soll, *überzugehen*. Das Problem ist, daß es eine solche Brücke nicht gibt (GA 67; 7) – daß die Hoffnung auf eine solche Brücke selber durch und durch metaphysisch ist. Metaphysik ist Übersteigung – Überbrücken durch Transzendieren. So sind wir auch dazu geneigt zu meinen, mit H.s ‚Analysen‘ der nihilistischen Gegenwart, z.B. seinen geopolitischen Bemerkungen zum Amerikanismus und Bolschewismus, vertraut zu sein, und benutzen diese ‚Analysen‘ als Sprungbrett für den Zugang zu seinem eigentlichen Thema – wenn wir uns nicht diese Mühe sparen, weil H.s quasi-politische Bemerkungen uns naiv und unzeitgemäß zumuten. So ist alles auf den Kopf gestellt: Nur aus dem Bezirk der ‚Wahrheit des Seyns‘ ist es möglich, etwa zur ‚Geopolitik‘, zur Metaphysik und zum Nihilismus zu sagen, nicht umgekehrt.

Wenn ich jetzt versuche, aus dem Verhältnis zu ‚Gott‘ und dem ‚Göttlichen‘ etwas von diesem Bezirk zu sagen, gehe ich an einer Krücke zu einem Gebiet über, wo ich schon zu wohnen habe, um überhaupt sprechen zu können.

Weder Metaphysik noch Nihilismus ist eine philosophische Doktrin. Beide Titel stehen für eine geschichtlich bestimmte Weise des Begegnens zwischen

dem Erscheinen des Seienden und dem Denken und Erfahren des Menschen. Die Grundeinsicht H.s ist, daß Denken sich mit diesem Zwischen zwischen Erscheinungsweisen des Seienden und dem menschlichen Denken selbst zu befassen hat, und sich sowohl vom einzelnen Bezug zum Sein als vom einzelnen Bezug zum Menschenwesen wegzudrehen hat. Metaphysik sei diejenige Begegnisart von Sein und Menschenwesen, die von diesem Zwischen als Gebiet der Begegnung (*alētheia*) weggewendet ist, um die Ideen oder die Wesen, und v. a. die Idee des Guten, als höchste Ursachen des Seienden zu betrachten. Da die Idee des Guten im Sinne des Tauglichmachen erklärt, also in gewissem Sinne erklärt warum das Seiende so und nicht anders wirkt, ist die Metaphysik der erste Schritt zur Herrschaft der Technik, und somit zur serienmäßigen Herstellung von Fernkampfflugzeugen und zur Erfindung des radiotechnischen Nachrichtenwesens (GA 67; 164). Da die Metaphysik die Fundierung in einem höchsten Seienden sucht, ist sie durch und durch theologisch. Umgekehrt ist die Theologie metaphysisch in dem Sinne, daß sie eine Antwort auf die Suche nach einem höchsten Seienden ist (GA 67; 16, 92, 154–56).

Die neuzeitliche Grunderfahrung des Nihilismus, die Erfahrung vom Tod Gottes, ist noch immer metaphysisch. Diese Erfahrung bezieht sich nicht auf den Streit zwischen einer theistischen und einer atheistischen Weltansicht, sondern auf das Wegfallen des übersinnlichen Horizontes der Ideen. Wenn die Idee des Guten als Horizont wegfällt, verschwindet die Möglichkeit, Werte zu fundieren: Die Werte entwerfen sich. Auch da, wo der Nihilismus in einer Akzeptanz des Wegfallens der übersinnlichen Welt und in einer Bejahung des Machtcharakters der Wirklichkeit übersteigert wird, wie im Denken Nietzsches, bleibt der Nihilismus metaphysisch. Der Nihilismus kann versuchen, die übersinnliche Welt unter dem Seienden Gott durch das Leben unter dem Seienden Übermensch zu ersetzen. Er bleibt aber vom ersten Schritt der Metaphysik, der Abwendung vom Zwischenbereich der Wahrheit und der Zuwendung zum Seienden, bestimmt. So bleibt auch jede Theologie nihilistisch, auch und v. a., wenn sie sich als Religion versteht (GA 67; 95). Die Theologie ist nihilistisch, insofern als sie das Sein, und somit auch das Sein Gottes, aus Herstellen (*creatio*) versteht und ihren Durchgangsbereich verlassen hat.

Die Überwindung der Onto-Theologie ist nie das Abschaffen oder das Reanimieren Gottes, sondern: sich in der Nähe des Bereichs, worin sich das Göttliche und das Menschliche begegnen oder voneinander abgewendet werden, bewegen. Dieser Bereich selber hat das Menschsein verlassen, und kann, wenn die Lage günstig ist, als Verweigerung erfahren werden. Diese Verweigerung ist als Verweigerung ein ‚Nichts‘, nicht im Sinne des Nihilismus, sondern als verborgener Zuspruch einer Abwesenheit, die ein Versprechen ist. Was da verweigert wird, ist nicht primär das Seiende Gott, sondern das Gotthafte, das seinerseits nur im sich entziehenden offenen Bereich der Wahrheit, im Offenen des Heiligen, erscheint oder sich entzieht. Das ist die Erfahrung des Denkens: der Entzug der Wahrheit als Dimension des Heiligen (GA 67; 253).

Es ist unmöglich, die Erfahrung des Bezirkes der Wahrheit zwischen Sein und Menschenwesen aus eigenem Willen zu erfahren. Von uns Menschen aus ist nur eine denkende Vorbereitung zu einer Wandlung, die nicht vom Menschen abhängig und nur Wenigen vorbehalten ist, möglich. Dabei ist der verhängnisvolle Hang, den Bezirk des Zwischen durch Transzendieren des aktuellen Nihilismus und der herrschenden Metaphysik erreichen zu wollen, fast unüberwindbar – auch für H.

Dieser Hang zeigt sich in der Titelproblematik. Einerseits ist der Titel des Buches, *Metaphysik und Nihilismus*, einseitig. Der Titel sagt das Wesentliche nicht: Das ist die Frage nach dem Wesensbezirk, der Wahrheit in ihrer Geschichte. Andererseits sind die Titel der beiden Abhandlungen problematisch. Die *Überwindung der Metaphysik* – dieses Wort spricht noch immer von und aus der Metaphysik: Die Metaphysik wird überwunden, und ist also Ausgangspunkt einer Denkbewegung, die nichts anderes als Transzendenz sein kann. Es hilft da wenig, wenn das Wort *Überwindung* mit Worten wie *Verwindung*, *Winde*, *Wind*, *winden*, und *wenden* verbunden wird. H. weist schon in der ersten Abhandlung darauf hin, daß *Überwindung* ein Wort ist, das ins Rückwärtsblicken verleitet (39). Er hat das Wort *Überwindung* im Titel der Abhandlung gestrichen, und durch das Wort *Vollendung* ersetzt, und revidiert späterhin diese Korrektur wieder (5, Fußnote). Das Wort *Überwindung* gehört zum menschlichen Machen und zur menschlichen Anstrengung (GA 67; 100).

Der wesentliche Unterschied zwischen der ersten Abhandlung und der späteren liegt darin, daß im zweiten Aufsatz das Wort *Überwindung* explizit verlassen wird. Obzwar das Wort vielleicht noch zu verwenden wäre, besorgt es eigentlich nur die Versetzung des Nihilismus in sein losgerissenes Unwesen (238). Das Überwindenwollen, so heißt es jetzt, bringt den Nihilismus zwar hinter uns, aber nur so weit, daß er noch ärger in seiner Macht um uns aufsteht und das Meinen betört (249). Aber auch der Titel dieses Aufsatzes kann nicht ohne Bedenken bleiben: Das Wesen des Nihilismus – Der Genitiv kann hier kaum anders denn als Überstieg aus dem Nihilismus zu seinem Wesen verstanden werden. Die eigentliche Umkehrung im Denken H.s findet in diesen Abhandlungen nicht statt.

Boeder, Heribert: *Seditions*. Heidegger and the limit of modernity, transl., ed., and with an Introduction by Marcus Brainard. – Albany/NY: State University of New York Press 1997. LII, 359 S. (Sunny), kt US-\$ 19,95 ISBN: 0-7914-3531-8

„Seditions. By whom? and against which authority?“ (ix). Mit diesen Fragen leitet Marcus Brainard die von ihm herausgegebene und eingeleitete Aufsatzsammlung des deutschen Denkers Heribert Boeder ein, um sie sogleich zu beantworten. Gemeint sind die „seditions“ B.s und zwar nicht gegen Heidegger und dessen Modernität, sondern gegen „contemporary thought and its Heidegger, its modernity, and, ultimately, its philosophy“ (ebd.) – also ein Widersprechen diesseits der Grenze der Moderne. Diese Grenze ist nach B. mit dem Namen Heideggers verbunden.

Der Bd beabsichtigt, einen Zugang zum Denken B.s zu eröffnen und dieses Denken in einem repräsentativen Überblick an Hand von ausgewählten, teilweise bisher unveröffentlichten Aufsätzen darzustellen. Die Auswahl wie bereits der Titel zeigen, daß dem Hg. daran gelegen war, B.s Sicht auf Heidegger zu verdeutlichen, da B.s Denkweg mit der Abgrenzung von seinem philosophischen Lehrer Martin Heidegger beginnt (4f). Heidegger bestimmte die Wahrheit vom privaten Moment des griechischen Wortes *ἀληθεια* her als Unverborgenheit und zwar des Seins. Er bemerkte im griechischen Anfang des Denkens eine Spur der Erfahrung des Sich-verborgens und zwar dort, wo die *ἀληθεια* als *φύσις* im Sinne des Aufgehens gedacht wird (185). B. unterscheidet nun aber im Abstoß von Heidegger das heraklitische Verbergen (*κρυπτεσθαι*) der *φύσις* vom Verhehlen (*ληταιν*) der *ἀληθεια*. Die „Untersuchung des frühgriechischen Wortgebrauches von Logos und Aletheia“ hatte ergeben, daß das *ληταιν* auf das Verhehlen eines Wissens zielt, eines gegebenen Wissens von der Bestimmung des Menschen, genannt *σοφία* (6,186, vgl. 253). Folglich stellt B. fest: „Die ‚Seinsfrage‘ ist Heideggers Frage, und sie bleibt es [...]“ (19). So kommt B. zu einer Erneuerung der heideggerschen Frage „Was ist Metaphysik?“ (184).

Metaphysik wird nun nicht mehr als die Theorie des ‚Seienden als Seienden‘ gesehen (vgl. „Why ‚being of beings‘?“ , 19–43), sondern anfänglich und zuhöchst als *philosophia*, als Liebe zur Weisheit (xxif, 198), die Geschichte der Metaphysik nicht mehr als Geschichte des Seins-Entzuges, sondern des Bergens der anfänglichen Weisheit in die „conceptuale Vernunft“ (105). Damit hat B. aber auch das Kontinuum zwischen metaphysischer und technischer Vernunft zerrissen (189). Die Metaphysik ist nicht mehr zu „verwinden“, sondern sie ist als „verschiedene“ anzuerkennen. „Es ist vollbracht“, die epochalen Aufgaben sind vollbracht, welche diese Vernunft als ausgezeichneterweise ‚philosophische‘ hervorrief“ (198). Vollbracht aber ist das „conciieren“ der drei epochalen Gaben an Wissen von der Bestimmung des Menschen (*σοφία*), woraufhin auch die drei Epochen der Metaphysik unterschieden werden. Das musische Wissen von Homer, Hesiod und Solon wird von Parmenides, Platon und Aristoteles concipiert (s. „Access to the Wisdom of the First Epoch“, 293–318), das Christliche Wissen der Synoptiker, Paulus und Johannes von Plotin, Augustinus und Thomas von Aquin, das Bürgerliche Wissen Rousseaus, Schillers und Hölderlins von Kant, Fichte und Hegel. Auch innerhalb jeder ihrer Epochen muß die Vernunft je nach ihrer Stellung zu den „Weisheits-Gestalten“ unterschieden werden. Die „natürliche Vernunft“ verhält sich ausschließlich zur Gabe der Weisheit, die „weltliche Vernunft“ ersetzt die Weisheit durch ein eigenes Wissen von der Bestimmung des Menschen (xxii). Die „conceptuale Vernunft“ schließlich birgt die Weisheit in der ihr angemessenen Logik (118). Diese Aufgabe aber gilt als erfüllt. Bereits in der „Topologie der Metaphysik“ (München-Freiburg 1980) hatte B. die Totalität der *Geschichte* der Metaphysik zur Darstellung gebracht.

Der vorliegende Bd nun gibt in den Aufsätzen des Abschnittes „History“ Einblick in die Genese der Boederschen Theoreme bzgl. des metaphysischen Denkens („Why ‚being of beings‘?“ „The Difference Inherent in the ‚Other Beginning‘“), er bringt Vertiefungen und Differenzierungen („Which Thinking Makes All the Difference?“) sowie eine Weiterentwicklung der Theoriebildung über die „Topologie“ hinaus. Besonders hervorzuheben ist hier „Privilege of Presence“ (81–90). Diese Abhandlung setzt sich mit dem Vorwurf Derridas auseinander, metaphysisches Denken privilegiere die Gegenwart, und erweist diesen als gegenstandslos.

Der zweite Abschnitt von „Seditions“ trägt die Überschrift „World“. Die Welt der Moderne ist die Totalität des nachmetaphysischen Denkens, deren Grenze eben mit Heidegger erreicht war. Primäres Signum ist nun die Erfahrung des Entzuges – nicht von Sein, wohl aber von Weisheit. Insofern aber die Weisheit in jeder der Epo-

chen als eine göttliche Gabe begriffen wurde, die eine je eigene *Theologie* hervorrief, ist das moderne Denken im Gegensatz zum metaphysischen der Geschichte stets *Anthropologie* (134). Der Mensch ist nicht mehr derjenige der Vernunft, sondern die Vernunft ist nunmehr diejenige des weltlichen Menschen. Die eigentümlich weltliche Vernunft der Moderne findet ihre Konkretionen in der „sense-explication“ (Besinnung) auf das interpretierte Leben bei Dilthey, Husserl, Wittgenstein (138–140), in der Besinnung auf die Wissenschaften bei Frege, Schlick, Kuhn (134–138) und schließlich in der Besinnung auf das Wesen des Menschen bei Marx, Nietzsche, Heidegger (141–146). In jeder dieser Besinnungs-Dimensionen ist die Vernunft nicht mehr die „reine“, sie ist nicht mehr „nur mit sich selbst beschäftigt“ (Kant), wie in jeder Epoche der Metaphysik. So findet sich bereits in der ersten Dimension der Moderne kein *λογος* mehr am Anfang, kein reiner Begriff, sondern die „sense-understanding reason [...] is primarily related to the doxic construct of lived experience, which is not already rational in itself“ (190). Diese „hermeneutische Vernunft“, insofern sie das gegebene Leben interpretiert, ist die moderne Verwandlung der vormaligen „conceptual Vernunft“, welche die gegebene Weisheit in sich barg und mithin deutete. Die natürliche Vernunft der Metaphysik findet ihre Übersetzung in der „technischen Vernunft“ der Moderne, welche die verwandelte Natur – nicht mehr *φύσις* – technisch erschließt. „[...] Nature for the sciences in question is the real, which is determined by its network of denotations“ (191). Der letzten Dimension kommt insofern besondere Bedeutung zu, als hier der Nachfahre der „weltlichen Vernunft“ der Metaphysik, die „apokalyptische“ oder „zeitliche“, die vormalige Bestimmung des Menschen ersetzt (119). Dabei wird die Unterscheidung des Menschen von sich selbst, welche in der Metaphysik stets als eine vollbrachte – es sei hier nur an den *λογος του σαυρου* erinnert – begriffen war, in die Erwartung der anderen Zukunft übersetzt. Die marxistische, nietzscheische und heideggersche „experience of expropriation“ (193) bezogen auf das Wesen des Menschen soll in der kommunistischen Gesellschaft, der Welt des Übermenschen, der Ankunft des Seins endgültig überwunden sein. Bereits im „Vernunftgefüge der Moderne“ (Freiburg/München 1988) hat B. die Geschlossenheit der „Moderne in singularer Bedeutung“ aufgezeigt. Auch hier bringen die Aufsätze des vorliegenden Bdes Erweiterungen, Erläuterungen und Korrekturen bei, und ebenso sehr findet sich eine deutliche Entwicklung der Gedanken B.s, besonders in „The Limit of Modernity and Heidegger's ‚Legacy‘“ (183–198).

Der dritte, mit „*Speech*“ überschriebene Teil des Buches, der die Sphäre des post- oder submodernen Sprachdenkens thematisiert, bringt nun im Ganzen eine wesentliche Erweiterung Boederschen Denkens. Während „Das Vernunftgefüge der Moderne“ und die früheren Aufsätze zur „Welt“ noch nahelegen, daß die Moderne das gegenwärtige Denken bilde, machen die Aufsätze zur „Sprache“ deutlich, daß noch eine weitere Sphäre zu berücksichtigen, d. h., in ihrem Bau zu erschließen ist. Da B. zu diesem Thema noch keine Monographie veröffentlicht hat, bietet „Seditions“ eine erste Zusammenschau von Abhandlungen über die „Sprach-Sphäre“. Besonders hervorzuheben ist zunächst „The Dimension of Submodernity“ (227–239). Mit Sub-Moderne meint B. die erste von drei Dimensionen der „*Sprache*“. Die Sub-Moderne zeichnet sich durch die Verabschiedung nicht nur der „sense-explication“ und damit des „Sinnes“ der modernen Besinnungen (194), sondern der Erwartung der Anderen Zukunft der „Kernbesinnung der Moderne“ aus (90, 239). Merleau-Ponty richtet sich gegen die Erwartung der kommunistischen Gesellschaft (228ff), Foucault gegen die Erwartung des Übermenschen (233ff) und Derrida gegen die Erwartung der Ankunft des Seins (235ff). Damit aber ist nach B. jede Spur von der weisheitlichen Bestimmung des Menschen durch eine Unterscheidung des Menschen von sich selbst getilgt (13, 253f, 275). Während die Erschließung der „anarchischen Vernunft“ (295), welche die „zeitliche“ beerbt, durchgeführt ist („The Dimension of Submodernity“ 227–239), wird die Erschließung der „strukturalistischen Vernunft“ als Nachfahr der modernen „Hermeneutik“ nur angedeutet: reine Linguistik (Jakobson), Semiotik (Barthes), strukturalistische Anthropologie (Lévi-Strauss) und Ethnologie (Lacan) (14, 239, vgl. 277, 314).

Ziel des Boederschen Unternehmens ist es, „to recover (Herausretten) that in which ‚everyone necessarily has an interest‘ – that is, the configurations of wisdom (*σοφία*) and their knowledge of the destiny of man – from the departedness of philo-sophy“ (xxxix). Die Weisheit erneut zur Sprache zu bringen, ist die eigentümliche Aufgabe der „logotektonischen Vernunft“ (xxxix). Dies ist auch der Ort des Widerspruchs B.s, seiner „*veritas seditiosa*“ (3). Die Übersetzung des Hei-

deggerschen „Es gibt Sein“ in das „Es gibt Weisheit“ (xl) bringt B. in den Widerspruch zunächst zur „Sprach-Sphäre, insofern diese kein Wissen von der Bestimmung des Menschen mehr kennen und anerkennen kann (15). Sie läßt ihn auch die Erwartung eines künftigen „Wohnens und seines *ἦθος*“ (14), wie es Heidegger kannte, in das „gewesene und damit in aller Bestimmtheit anschauliche Wohnen“ (291) übersetzen. Die Anschauung dieses *ἦθος* ist aber mit den Weisheits-Gestalten der Geschichte gegeben. Daß zeitgenössisches Denken dieser Konkrektion entbehrt, ist für B. offenkundig (14). Die Konkrektion des *ἦθος* ist jedoch – bedenkt man, daß das „Wohnen“ die gegenwärtige Übersetzung der modernen Existenz ist – geradezu von *existentieller* Bedeutung. Dennoch bleibt gerade angesichts dieser Bedürftigkeit des Heute zentral: „for regarding wisdom, of concern cannot be the representation of what was formerly spoken but rather only the present of its claim“ (294). Der Versuch, die eigentümliche Gegenwart der Weisheits-Gestalten, will sagen, ihres Anspruches – getrennt von der Philo-sophia aufzuweisen, findet sich in „Seditions“ v. a. in den beiden letzten Aufsätzen: „The Present of Christian *Sapientia* in the Sphere of Speech“ (275–291) sowie „Access to the Wisdom of the First Epoch“ (293–318). Voraussetzung für diesen Versuch ist zunächst der Aufweis der Geschlossenheit der Totalitäten „Geschichte“, „Welt“ und „Sprache“, d. h. von Metaphysik, Moderne, und Sub-/Postmoderne (xii–xiv). Geschlossen sind diese Totalitäten für B., weil sie vernünftig gebaut sind. Vernunft, das vormalige Vermögen zu schließen (Kant), bezeichnet hier, in der Logotektonik B.s, die Rationalität des Bauens. Logotektonisches Denken versteht sich selbst als „poetizing thinking“, als Ver-Dichten (densitare, xv). Es geht nicht mehr darum, die Geschichte, die Welt und die Sprache ‚auf den Begriff zu bringen‘, sondern aus „rationes terminorum“ zu bauen. In Verwandlung der Heideggerschen Wendung „Die Bestimmung der Sache des Denkens“ hat B. jede Position, die zu „einen Unterschied im Ganzen“ macht, erschlossen und je drei Positionen zu einer Figur aus rationes, gewissermaßen zu einem Schluß von Schlüssen zusammengefügt (xiv–xvii, 11). Die Vernünftigkeit der Weisheits-Gestalten ergibt sich somit einerseits aus der Tatsache, daß sie jeweils eine eigene Gestalt der Vernunft hervorgerufen haben und andererseits aus deren logotektonischem Bau aus Bestimmung, Sache und Denken.

Nicht zuletzt wegen der ausgezeichneten Einleitung von Marcus Brainard, wegen der sorgfältigen Erschließung der Texte durch Register und Glossare bietet Seditions einen neuen Zugang zur Boederschen Darstellung der Metaphysik, der nachmetaphysischen Moderne und schließlich der Sphäre gegenwärtigen Denkens. Insofern ‚hinter‘ den Aufsätzen zu „*History*“ und „*World*“ noch die beiden Hauptwerke B.s stehen, ist es möglich, manches, was in „Seditions“ nur angedeutet, behauptet oder in intensivster Kürze begründet bleibt, in extenso nachzulesen. Dies ist bei den Aufsätzen im Abschnitt „*Speech*“ nicht möglich. Zwar sind die Erschließung der „Submoderne“ und die christliche und griechische „Weisheit“ im wesentlichen ausgeführt, doch bleibt es hier erst beim Fragment, bzw. bei der Ankündigung des Ganzen. Ebenso ist die Verhältnisbestimmung der Weisheits-Gestalten untereinander noch ein Desiderat. Die Aufsätze von „Seditions“ machen deutlich, daß B. ein eminent beweglicher Denker ist, und so bleibt es spannend, wie sich „logotectonic reason's odyssey“ (xliv) letztlich vollendet.

Es dürfte nach dem bisher Gesagten deutlich geworden sein, daß das Boedersche Denken für die christliche Theologie von höchster Bedeutung ist. Erstmals seit langem kommt hier der Theologie ein Denken, das ohne Zweifel ‚einen Unterschied im Ganzen‘ macht, entgegen. Für eine Theologie, die sich im Zenit der Moderne auf mittelalterliche Scholastik stützte, die sich im Zenit der Postmoderne auf moderne Hermeneutik und Existentialismus stütze, die erst jetzt aus dem „sommeil anthropologique“ (Foucault) zu erwachen beginnt, muß B.s Darstellung dessen, was es in der Gegenwart zu denken gibt, in der Tat eine Herausforderung darstellen.

Freiburg i. Br.

Karlheinz Ruhstorfer

Han, Byung-Chul: Martin Heidegger. Eine Einführung. – München: Wilhelm Fink 1999. 224 S. (UTB für Wissenschaft. Uni-Taschenbücher, 2069), kt DM 19,80 ISBN: 3-7705-3364-X (Fink) / 3-8252-2069-9 (UTB)

Neben Günter Figal und Michael Inwood hat nun auch Byung Chul-Han eine Einführung in das Philosophieren Martin Heideggers vorgelegt. Im Vorwort seiner Schrift benennt H. zutreffend das Grundproblem jeder Beschäftigung mit der Phänomenologie Heideggers. Heideggers Denken stellt kein in sich geschlossenes philosophisches

System dar, sondern vollzieht sich auf Wegen, die in ihrer Unabgeschlossenheit kaum zu einer Einheit zu bringen sind. Mit seiner Einführung will H. denen, die Heideggers Denkwege mitgehen wollen, eine Orientierung geben. Dazu erläutert er die Grundbegriffe des Heideggerschen Denkens, jene Wegmarken, die den Durchgang durch Heideggers Philosophieren ermöglichen. Ob er dabei aber seinem eigenen Anspruch auf Verständlichkeit gerecht wird, ist eher fraglich. Denn das Streben um Textnähe hat allzu oft zur Folge, daß an die Stelle von Erläuterungen nur Zitate treten. Statt eine Orientierung über Heideggers Denken zu bekommen, findet sich der Leser unmittelbar an die Schriften Heideggers und deren nicht einfache Begrifflichkeit zurückverwiesen.

Die Einführung H.s ist daher nicht wegen einer verständlichen Sprache empfehlenswert, sondern eher aufgrund der Tatsache, daß sie dem philosophischen Interesse und der denkerischen Intention Heideggers von ihrem eigenen Ansatz her besonders gerecht wird. Denn in ihr wird die Seinsfrage nicht nur zum Ausgangspunkt der Erläuterungen gemacht, sondern auch konsequent gedeutet als Frage nach dem vorgängig verstandenen Horizont, von dem her Seiendes für uns verständlich wird. Die Deutung des Seins als eines Verstehenshorizontes wird dann auf den Weltbegriff Heideggers angewandt. Unter Rückgriff auf die Analysen zur Weltlichkeit der Welt in „Sein und Zeit“ wird durchaus anschaulich erklärt, warum Welt die Struktur einer Verweisungsganzheit hat, deren Fundament in den Handlungsmöglichkeiten des Daseins gegeben ist. Bei ihnen handle es sich um das primäre Worumwillen des Daseins, in dem dessen In-der-Welt-sein erschlossen sei, geht H. zu einer Erklärung der Erschlossenheit von Sein oder Welt, die in den Stimmungen des Daseins ihre Wurzel hat, über. Kritisch ist dazu aber nochmals anzumerken, daß die Einführung in den für Heidegger fundamentalen Gedanken der Erschlossenheit von Sein dadurch geschieht, daß Stellen aus „Sein und Zeit“ nur zitiert werden, ohne daß es H. möglich wäre, den Übergang von der Weltlichkeit der Welt zu deren Erschlossenheit im Sein des Daseins mit eigenen Worten verständlich zu machen.

Im § 4 seiner Einführung führt H. die Heideggersche Unterscheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit ein. Zutreffend bestimmt er eigentliches als authentisches Dasein, das nicht dadurch von sich weg lebt, daß es die Verantwortung für sein Leben an andere abgibt. Von dorthin begründet sich dann nach H. der Vorrang der Angst, die letztlich Angst vor dem Tode ist, unter allen Stimmungen. Sie bringt das Dasein zu sich, ein Gedanke, den H. ausführlich ausarbeitet. In dem Kontext ist die These H.s interessant, Heidegger zufolge erweise sich der Tod nur vom Tod des anderen Menschen her als objektives Faktum. Es wäre zweifellos zu fragen, ob darin nicht auch ein Schlüssel gegeben ist, mittels dessen die Probleme des Mitseins und seiner Bedeutung für das Selbstsein bei Heidegger aufgeschlossen werden könnten. Das geschieht aber in der Einführung H.s nicht. Statt dessen hebt H. nur darauf ab, daß Heidegger allein an der Unmöglichkeit, an Stelle eines anderen zu sterben, interessiert sei. Dem Faktum, daß ein Mensch nur als er selbst sterben kann und daher in der Angst auf sich vereinzelt wird, korreliert bei Heidegger eine – geschichtlich bedingte – Emphase des Selbstseins. Auf sie richtet sich die Kritik H.s. In seiner Vereinzelung, wendet er gegen Heideggers Gedanken ein, sei das Selbst inhaltlich leer. Aufgrund der Leere habe es keine Möglichkeit, auf einem Grund zu stehen zu kommen, von dem her auch sein Verhalten als verbindlich angesehen werden könne. Daraus resultiere eine Spannung von Vereinzelung und Verbindlichkeit, an der sich Heidegger in „Sein und Zeit“ „wundschreibe“ (28).

Mit seiner Kritik überschreitet H. die Grenzen einer Einführung deutlich. An solchen Stellen wird seine Schrift zu einer Interpretation von „Sein und Zeit“. Darum wird man sowohl die These von der Spannung in „Sein und Zeit“ als auch die von H. vorgetragenen Folgerung, sie könne der Grund dafür gewesen sein, daß „Sein und Zeit“ Fragment blieb, nicht einfach übernehmen können.

Es ist schon von daher erforderlich, die These von der Spannung von Vereinzelung und Verbindlichkeit anhand der Heideggerschen Schriften selbst zu überprüfen und gegebenenfalls zu revidieren, als H. von ihr her die Heideggerschen Begriffe des Schicksals und des Geschicks problematisiert. Demnach hat das Dasein ein Schicksal, sofern es als es selbst, mithin eigentlich lebt. Eigentliches Miteinandersein, auf das der Begriff des Geschicks hinweise, aber erfordere eine „Synchronisierung“ des Selbst mit den anderen Menschen. Sie geschehe Heidegger zufolge durch eine Macht, die nicht benannt werden könne. Ohne auf die politische Verantwortung des Philosophen genauer einzugehen, spricht H. in dem Kontext die „Rektorsrede“ Heideggers an, wodurch er dem Lesenden suggeriert, Heideggers Emphase des Selbstseins sowie die Tatsache, daß der Philosoph das Strittige, welches jeder Synchronisierung widerstreitet, nicht zu denken vermochte, seien die Gründe für Heideggers problematische Stellung zum Nationalsozialismus.

Mit § 10 der Einführung erfolgt der Übergang zu den Schriften nach „Sein und Zeit“. H. konstatiert eine Wandlung in Heideggers Denken. Ihm zufolge tritt in den Schriften nach „Sein und Zeit“ an die Stelle der Emphase des Selbst die Einsicht in die Abgründigkeit des Seins. Dazu stellt H. dar, inwiefern das

Dasein sich in „Sein und Zeit“ noch selbst Grund ist. Im Gründen seiner selbst erfahre sich das Dasein aber schon in „Sein und Zeit“ als geworfenes. Die Geworfenheit aber verblasse vor dem emphatischen Bild des Selbst (81). In den späten Texten dagegen sehe Heidegger, daß das, wodurch es Sein als den Grund „gibt“, nur „Es“ genannt werden könne. Sein Wesen spreche sich in der Wendung „Il y a“ aus, erläutert H. mit Heidegger, um dann die Wende in dessen Denken zur Bestimmung zu bringen. Demnach stellt „die dämonische Präsenz des ‚Il y a‘“ nun die Emphase des Selbst in Frage. Von dorthin erschließt H. in den §§ 12 bis 18 das Ereignisdenken Heideggers, wobei er insbesondere im § 14 die Frage behandelt, ob das eigentliche Selbst in dem Sein, welches es gibt, den Grund seines Daseins oder seines Aufenthaltes finden kann. Anschaulich wird dort das Denken der Welt in den späten Schriften Heideggers von den postmodernen Weltmodellen abgehoben. Dabei geht H. auch ausführlich auf Heideggers Bestreben, den Dingen in der Welt ihr „Eigengewicht“ zuzusprechen, ein, wobei die Affinität des Denkens, in dem H. von seiner eigenen Herkunft her beheimatet ist, zu dem Heideggers deutlich wird.

Eine Nähe des Denkens ist aber nicht gegeben in bezug auf die Gottesfrage. Zwar vermag H. es noch, die Abgrenzung der Heideggerschen Gottesfrage von der metaphysischen zu verdeutlichen. Das Verhältnis, in das Heidegger selbst den nicht metaphysisch gedachten Gott zu dem Sein setzt, wird dagegen in der besprochenen Einführung nicht treffend zur Bestimmung gebracht. Statt dessen unterstellt H. Heidegger einen „theologischen Zwang“ (133). Dieser habe ein Sprechen von Gott zur Folge, das nicht nur ohne eigene Strenge sei. Dadurch, daß es die Sicht des Philosophierenden „nach oben“ orientiere, sei es auch für die Kommunikationslosigkeit fundierend, in der bei Heidegger Menschen und Dinge gedacht seien. Dagegen stellt H. ein anderes Denken, das des Haiku. Dabei beläßt er es freilich bei Zitaten, ohne eine genaue Verhältnisbestimmung vorzunehmen. Abgerundet wird die Einführung durch eine Darstellung des Unterschieds von vorstellendem und gelassenem Denken.

Neben einem Sachregister sind dem Buch Literaturhinweise angefügt, die zum einen Heideggers wichtigste Schriften mit kurzen Besprechungen vorstellen, zum anderen eine thematisch geordnete Liste wichtigster Sekundärliteratur enthalten. Der Leser findet dort Anregungen zu einer intensiveren Beschäftigung mit Heideggers Philosophie.

Man kommt nicht umhin zu sehen, daß H. keinesfalls nur in das Denken Heideggers einführt, sondern es auch interpretiert. Seine Thesen von der Emphase des Selbst in „Sein und Zeit“ einerseits und von der Kommunikationslosigkeit als einem Grundzug des Heideggerschen Denkens in den späten Schriften andererseits, sind aber problematisch. Der Vorwurf der Kommunikationslosigkeit würde durch eine eingehende Überprüfung anhand der Heideggerschen Schriften sicher zu widerlegen sein. Statt aber die Fragen, die in einer Einführung nur angesprochen, nicht aber eingehend beantwortet werden können, als solche zu benennen, suggeriert H. durch die Textnähe seiner Darstellung eine Vertrautheit mit dem Heideggerschen Denken, die dessen Komplexität z. T. verleugnet. Daß die Textnähe dabei an einigen Stellen in ein ganze S.n umfassendes Zitieren übergeht und Begriffe wie der des Gevierts ohne jede Erläuterung bleiben, wird man ebenfalls kritisch anmerken müssen. Dennoch ist H.s Einführung auch und gerade für den, der sich schon in Heideggers Denken eingearbeitet hat, lesenswert, wobei sie besonders in den Passagen, in denen H. das Denken, aus dem er selbst herkommt, mit dem Heideggers konfrontiert, spannend wird.

Freiburg i. Br.

Stephanie Bohlen

Inwood, Michael: Heidegger. Aus dem Englischen von David Bernfeld. – Freiburg: Herder 1999. 159 S., kt DM 16,80 ISBN: 3-451-04736-5

Martin Heideggers „Sein und Zeit“ (SuZ) ist neben der aristotelischen „Metaphysik“ und Kants „Kritik der reinen Vernunft“ eines der Grundwerke abendländischer Philosophie. Wegen seiner eigenen Sprache aber ist SuZ für philosophisch Interessierte nicht einfach zugänglich. Darum ist es erfreulich, daß Michael Inwoods Einführung in das Denken Heideggers nun in einer gut lesbaren Übersetzung von David Bernfeld vorliegt.

Die Einführung informiert in einem ersten Kap. über die entscheidenden Stationen des Heideggerschen Lebensweges. Dabei liegt der Schwerpunkt auf der Zeit des Nationalsozialismus, wobei sich I. eines Urteils über Heideggers Verhältnis zum Nationalsozialismus weitgehend enthält. Ergänzt werden die biographischen Angaben durch das Schlußkapitel. In ihm kommt I. auch auf das Rektorat Heideggers zu sprechen. Für ihn ist Heideggers Verhalten verständlich, sei doch die Philosophie überhaupt nicht dazu in der Lage, sich nationalsozialistischem Gedankengut durch ihr Denken zu widersetzen. Das Philosophieren wird dadurch auf eine problematische Art jeder politischen Verantwortung entoben.

Mit der fraglichen Begründung, es sei strittig, ob Heidegger ein zweites Hauptwerk geschrieben habe, stellt I. SuZ in den Mittelpunkt seiner Darstellung des Heideggerschen Denkens. Vorgreifend spricht er den fragmentarischen Charakter von SuZ an. Inwiefern es möglich ist, andere Werke Heideggers als eine Ergänzung zu SuZ anzusehen, macht er jedoch nicht deutlich.

Auch auf die unterschiedlichen Phasen in Heideggers Denken geht I. allenfalls am Rande ein. Statt dessen gibt I. eine an den Grundbegriffen des Werkes orientierte Einführung in SuZ. Er leitet in die Fragestellung des Werkes ein mit dem Aufweis der Fundierung der Wissenschaften in regionalen Ontologien, von der her sich die Frage nach dem Sein, die Grundfrage der ontologisch interessierten Phänomenologie stellt. Mit Heidegger begründet I., warum die Seinsfrage nur im Ausgang von dem Dasein gestellt werden kann. Dadurch, daß er den Begriff des Daseins aber auf ein Da als ein Dort von Sein deutet, gelingt es ihm nur begrenzt, den Ansatz von SuZ durchsichtig zu machen. Denn Dasein ist der Mensch nicht oder nicht primär als einer, dem eine Stelle oder ein Standpunkt zu eigen ist, sondern als der, in dessen Existenz Sein da, d. h. verstanden ist. Problematisch ist ferner, daß I. dem Dasein die Möglichkeit zuspricht, unterschiedliche Seinsweisen zu ergreifen, wobei seine Darstellung den Gedanken nahelegt, Körperlichkeit und Geistigkeit seien unterschiedliche Weisen zu sein. Das Dasein aber ist nicht einerseits auf körperliche, andererseits auf geistige Weise, und es ist auch nicht möglich, den Körper des Daseins mit der Hardware eines Computers zu vergleichen. Denn die Seinsweise des Daseins ist eine in sich einheitliche, die der Existenz, welche als geworfen-entwerfendes In-der-Welt-sein vollzogen wird. Aufgabe einer Einführung in das Denken Heideggers kann es nur sein, das In-der-Welt-sein in seinem Vollzug verständlich zu machen. Aus dem Vollzug von Sein heraus zu denken, vermag I. aber nur in Grenzen.

Als besonders gelungen darf man die Darstellung des Heideggerschen Weltbegriffs im fünften Kap. bezeichnen. Anschaulich erläutert I. Heideggers Deutung der Welt als einer Sphäre von Bedeutsamkeit, ohne jedoch die These, daß „Züge der Welt“ durch „Züge des Daseins“ zu erklären sind, ausführlicher zu begründen. Die Komplexität des Gedankens wird dadurch entscheidend verkürzt, was in einer Einführung durchaus ratsam sein dürfte. Im sechsten Kap. setzt I. den Gedanken fort, indem er auf die Sprachlichkeit der Welt eingeht, um dann die Sprache als Stätte der Wahrheit, die sowohl Entbergung als auch Verbergung bedeutet, zu thematisieren. Dabei denkt er die Verbergung nur von der Uneigentlichkeit her. Dadurch ist es ihm möglich, das Streben nach eigentlichem oder ursprünglichem Sprechen, in dem dann auch eine wahrhaftige Erschließung des Seins gründen kann, als Grundzug des Heideggerschen Denkens durchsichtig zu machen. Dennoch wird das Geschehen der ursprünglichen Erschließung von Sein in und durch das ursprüngliche Sprechen bei I. nicht eigens zum Thema. Sie ist es aber, die für Heideggers Ereignisdenken grundlegend ist.

Soll der Übergang von SuZ zum Ereignisdenken verständlich werden, kommt es darauf an, die Bedeutung des Heideggerschen Aufweises der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit des Daseins für die Behandlung der Seinsfrage zu erfassen. Nach I. fragt Heidegger nach Sein und Zeit, da das Dasein sich selbst primär zeitlich erfährt. Daraus ergebe sich eine Priorität der Zeitproblematik vor der Frage nach der Räumlichkeit des Daseins. Daß aber das Verstehen nicht nur des Seins des Daseins, sondern des Seins überhaupt nur von der Zeit her möglich ist, wird von I. in eins mit der philosophiegeschichtlichen Stellung von SuZ unterschlagen. Der Tatsache, daß I. in seiner Einführung von ihr schlechthin absieht, korreliert dann, daß er Heideggers Gedanken zu „Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit“ als Unterbrechung des Gedankens beurteilt, statt zu sehen, daß sich im Gedanken der Geschichtlichkeit die Frage nach der Geschichte des Verstehens von Sein überhaupt meldet. Zu ihr überzugehen, ergibt sich als Forderung aus dem Ansatz des Fragment gebliebenen Werkes SuZ. I. dagegen gibt zu bedenken, ob es denn nach dem Aufweis der Zeitlichkeit das Dasein überhaupt noch offene Fragen gebe, denen das Interesse des Philosophen gelten könne.

Die noch offene Frage ist die nach der Erschließung von Sein überhaupt, die sich selbst als eine zeitliche zu denken gibt. Von dorthier kommt dann das zeitliche Wesen von Sein selbst und mit ihm das Ereignis in die Sicht des Denkens. Wer sich aber von I.s Einführung eine Erschließung auch des Heideggerschen Ereignisdenkens erhofft, wird enttäuscht werden. Denn außer auf SuZ geht I. lediglich auf Heideggers Aufsatz „Vom Ursprung des Kunstwerkes“ ein. Zwar merkt er dazu an, in der genannten Schrift werde die Frage gestellt, wie eine Welt überhaupt erschlossen werde. Anders als in SuZ werde der Mensch in Gestalt des Künstlers nun als Medium der Wahrheit oder des Seins selbst angesehen. „Hat sich Heideggers Denken also verändert oder stellt er nur andere Fragen?“ fordert I. den Leser seiner Einführung selbst auf, sich ein Urteil zu Heideggers Denkwegen zu bilden. Da eine Darstellung des Heideggerschen Ereignisdenkens, die über Anmerkungen zum Kunstwerkaufsatz hinausginge, jedoch unterbleibt, dürfte das kaum möglich sein.

Unbeschadet dessen lohnt sich die Lektüre des besprochenen Buches für den, der einen ersten Zugang zu Heideggers Denken und der z. T. befremdenden Sprache, in der es ausgeführt wurde, sucht. Denn im Gegensatz zu anderen Einführungen spricht I. die Sprache Heideggers nicht nur nach. Er vermag es, durch seine Verkürzung der komplexen Gedanken Heideggers, aber auch durch seine sehr anschauliche und gut lesbare Darstellung Heideggers Frage nach dem Sein für den Leser zugänglich zu machen. Wer seine Einführung liest, erfährt sich eingeladen, selbst zu SuZ zu greifen. Und es ist nicht zuletzt der einladende Charakter, der einen nötigt, die Einführung I.s unbeschadet der Grenzen, die aus der Konzentration auf Heideggers erstes Hauptwerk resultieren, als lesenswert zu beurteilen.

Freiburg i. Br.

Stephanie Bohlen

Wissenschaft und Weltgestaltung. Internationales Symposium zum 350. Geburtstag von Gottfried Wilhelm Leibniz vom 9. bis 11. April 1996 in Leipzig. Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, hg. v. Kurt Nowak / Hans Poser. – Hildesheim: Georg Olms 1999. 397 S., Ln DM 138,00 ISBN: 3-487-10717-1

„Unser Jh. verdankt Leibniz den Großteil seiner Erfindungen“, schreibt André Robinet in seinem Beitrag zu diesem Sbd zu Recht (129). So ist es lobenswert, daß aus Anlaß des 350. Geburtstages von Gottfried Wilhelm Leibniz vom 9. bis 11. April 1996 in Leipzig ein Symposium abgehalten wurde, dessen Beiträge nun in dem anzuzeigenden Werk „Wissenschaft und Weltgestaltung“ vorliegen. Das Thema läßt aufforchen; aber schon nach einem ersten Überblick wird dem Leser sofort deutlich, daß hier – wie nicht selten bei solchen Symposien – fast alles thematisiert wird.

So werden nach Geleitwort und Vorwort der Hg. unter der Überschrift „Leibniz und die Traditionen von Gelehrtenvereinigungen in Europa – Grußworte und Vorträge“ (17–92) sowohl verschiedene Grußworte als auch schon thematische Beiträge (u. a. JÜRGEN MITTELSTRASS: *Leibniz und der Akademiegedanke*, 47–58) dargeboten. – Unter der Überschrift „Technikphilosophie und Akademienpolitik“ erscheint nur ein Beitrag von HANS POSER: *Theoria cum praxi: Das Leibnizsche Akademiekonzept und die Technikwissenschaften*, 95–115. – Ganz einsichtig erscheint mir die Logik der beiden nächsten Überschriften nicht. So finden sich unter „Philosophie“ zwei Beiträge zur Metaphysik (ANDRÉ ROBINET: *Was soll Metaphysik*, 119–129; KLAUS E. KÄHLER: *Substanz und Subjekt*, 131–141), unter „Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie“ sind die folgenden drei Beiträge subsumiert: MASSIMO MUGNAI: *Phänomene und Außenwelt in der Leibnizschen Erkenntnistheorie*, 145–154; HIDÉ ISHIGURO: *Leibniz' Sprachphilosophie und ihre Bedeutung für die gegenwärtige Philosophie*, 155–163; LOTHAR KREISER: *Die Logikauffassung von Leibniz und ihre Wirkungsgeschichte an der Univ. Jena*, 165–183. – Die Überschrift „Naturwissenschaften, Mathematik, Technik“ umfaßt folgende Beiträge: FRANÇOIS DUCHESNEAU: *Leibniz's Models for a Science of Nature*, 187–210; EBERHARD KNOBLOCH: *Im freiesten Streifzug des Geistes (liberrimo mentis discursu): Zu den Zielen und Methoden Leibnizscher Mathematik*, 211–229; HANS WUSSING: *Ars inveniendi – Leibniz zwischen Entdeckung, Erfindung und technischer Umsetzung*, 231–253; NIKOLAUS JOACHIM LEHMANN: *Leibniz als Erfinder und Konstrukteur von Rechenmaschinen*, 255–269. – Die Überschrift „Theologie“ umfaßt nur den Beitrag von WALTER SPARN: „...une certaine nouvelle Logique“. *Der Zusammenhang von Theodizee und Kirchenreform bei G. W. Leibniz*, 271–288. – Darauf folgen unter der Überschrift „Leibniz-Edition, Wirkungsgeschichte“ die beiden folgenden Beiträge: HEINRICH SCHEPERS: *Zur Geschichte und Situation der Akademie-Ausgabe von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 291–298; KURT NOWAK: *Leibniz und Harnack. Kontinuität und Wandel des Akademiegedankens*, 299–322. – Die letzte Überschrift „Wissenschaftspolitik“ bringt schließlich einen Beitrag von WOLFGANG FRÜHWALD: „Theorie cum praxi“. *Die Formen neuen Wissens und die Aufgabe der Forschungsförderung in Deutschland*, 325–333. – In einem „Anhang“ (335–388) werden drei Grußworte (das von Sir Alan Cook, René Thom und Vladimir Kirsanov) und zwei Beiträge (diejenigen von Robinet und Duchesneau) im Original bzw. in Übersetzung gebracht. Dies hätte man sich ohne Zweifel sparen können, denn man kann doch wohl davon ausgehen, daß englisch- und französischsprachige Beiträge in der Fachwelt auch im Original gelesen werden können. Demgegenüber wäre es sicherlich sinnvoll gewesen, so manchem lateinischen Zitat in der Anmerkung eine Übersetzung beizufügen. – Auf den „Anhang“ folgen noch „Sigla der abgekürzt zitierten Werke und Schriften von Leibniz“ sowie ein „Personenregister“.

Die extreme Diversität der Themen, die vielleicht nur damit zu entschuldigen ist, daß sich Leibniz eben auch mit allen möglichen Themen beschäftigt hat, macht es einem Rez. en nicht leicht, und es fördert sicherlich auch nicht die Verbreitung des anzuzeigenden Werkes; hier wäre – wie gesagt – eine stärkere Fokussierung auf ein ganz bestimmtes Thema wünschenswert gewesen. So erlaube ich mir eine Straffung in der Weise, daß ich meine genauere Vorstellung auf den theologischen Beitrag beschränke, wird doch Leibniz im Bereich der Theologie immer noch recht wenig wahrgenommen. In seinem Beitrag „...une certaine nouvelle Logique“ kann WALTER SPARN überzeugend aufzeigen, daß Leibniz' Bemühungen um eine Reunion der getrennten Kirchen ein interessantes ekklesiologisches Konzept zugrunde liegt, in dem „die positiven Charakteristika der konfessionellen Partikularkirchen mit der normativen Vorgabe einer einzigen Universalikirche versöhnt und die produktive Koexistenz einer Pluralität

von christlichen Kirchen begründet“ wird (276). Leibniz sieht in dieser Weise „die wiedervereinigte Kirche nicht als das Ergebnis aus der Subtraktion des Besonderen der Konfessionen gegenüber der früheren Gestalt der Kirche“ an, „sondern als *Synthese* der geschichtlich ausgebildeten Konfessionen“ (277). Sein Diktum „une Église à la fois romaine et réformée“ erinnert an heutige Ansätze wie den Paul Tillich, der von der „katholischen Substanz“ und dem „protestantischen Prinzip“ spricht. Auch Leibniz' Unterscheidung zwischen einer inneren und äußeren Kirchengemeinschaft weist in diese Richtung. Neu ist auch ohne Zweifel, „die *Pluralität* von Kirchen als ein Positivum zu verstehen und ihr Verhältnis als kritisch-konstruktive Freundschaft zu bestimmten“ (279). Entgegen späteren Jh.en redu-

ziert Leibniz das Gemeinsame somit nicht auf die „natürliche Religion“, sondern auf eine „*unitas in varietate*“ (280, 282), was an die religionstheologische Konzeption von Cusanus erinnert. – Schon an diesen wenigen Andeutungen wird deutlich, daß Leibniz, der ja über sich selbst einmal gesagt hat, daß er mit der Philosophie beginne, aber mit der Theologie ende (288), sowohl im Rahmen der katholischen als auch der protestantischen Theologie bisher zu Unrecht zu wenig wahrgenommen wurde.

Trier

Werner Schübler

Das besondere Buch

Korsch, Dietrich: Dogmatik im Grundriß. Eine Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott. – Tübingen: Mohr Siebeck 2000. XVI, 293 S. (UTB für Wissenschaft. Uni-Taschenbücher, 2155), kt DM 19,80 ISBN: 3-8252-2155-5 (UTB) / 3-16-147361-2 (Mohr Siebeck)

Menschliches Leben vollzieht sich in einem zwar differenzierten, aber weder auf naturalistische, noch auf idealistische Weise aufzulösenden Zusammenhang von Selbstverhältnis und Weltverhältnis. Weder läßt sich das Selbstverhältnis in ein bloßes Weltverhältnis, noch das Weltverhältnis in ein bloßes Selbstverhältnis überführen. Als Menschen sind und bleiben wir „Wesen, die in einem Verhältnis zu sich stehen, das nicht aus der Welt erzeugt ist, das aber ohne Welt nicht sein kann“ (17). Das Gottesverhältnis als das dritte Grundverhältnis menschlichen Lebens neben sowie in, mit und unter den beiden anderen ist die Unbedingtheitsdimension des Zusammenhangs von Selbst- und Weltverhältnis, dessen Unauflöslichkeit und irreduzible Differenziertheit die invariante Struktur menschlichen Daseins ausmacht. Im Verhältnis zum Unbedingten findet der Mensch den fundierenden Grund von Selbst und Welt. Der Glaube ist die Wahrnehmungs- und Vollzugsgestalt dieses Verhältnisses, wobei der Grund von Selbst und Welt als in sich begründet und durch sich selbst erschlossen wahrgenommen und realisiert wird.

In Verhältnissen leben und Sprache haben sind eins. Auch Glauben als das mit Selbstverhältnis und Weltverhältnis koexistierende und beide fundierende Gottesverhältnis steht in einem konstitutiven Sprachzusammenhang und kann nur in der Sprache und wie die Sprache erlernt werden. In seiner eigenen – religiösen – Sprache macht der Glaube ausdrücklich und zum expliziten Gegenstand, was in allen Selbstartikulationen und Weltaussagen stetig mitgesetzt ist, nämlich den Vermittlungsgrund differenzierter Einheit von Selbst und Welt: Gott. Religiöse Sprache ist Rede von Gott, freilich Rede von Gott nie ohne den Menschen und seine Welt. Denn in, mit und durch Gott begegnet ein Mensch dem unbedingten Grund seiner selbst, um wahrhaft zu sich zu kommen in seinem ebenso unterschiedenen wie untrennbaren Zusammenhang mit der Welt.

Paradigmatisch zu erschließen ist die anthropologische Tiefendimension der Sprachlichkeit des Glaubens anhand elementarer Sprachhandlungen, durch welche hindurch sich Subjektivität aufbaut und die mithin als Vollzugsformen zu gelten habe, in denen Personalität entsteht. Vier solcher elementarer Sprachvollzüge, wie sie nachgerade in religiöser Rede begegnen, werden von Korsch benannt: 1. das Sollensgebot des Handelns; 2. das Bekenntnis als Deutungsgeschehen; 3. die Bitte und schließlich 4. der Empfang, dem die Sprachhandlung des Dankes korrespondiert. In den Hauptstücken von Martin Luthers Kleinem und Großem Katechismus sind diese Aspekte in exemplarischer und elementarisierte Form belegt: „Die *Zehn Gebote* sind die Fassung des ‚du sollst ...‘ in Beziehung auf Gott. Das *Glaubensbekenntnis* ist die Selbstausslegung des Glaubens auf Gott hin und die Zuordnung eines Menschen selbst zu Gott (‚ich glaube ...‘). Das *Vater Unser* ist die Grundform der Bitte als Ausdruck eines Verhältnisses beständiger Offenheit in unverbrüchlichem Vertrauen. Und in den Sakramenten *Taufe und Abendmahl* wird das Konstitutionsgeschehen des eigenen Selbst- und Weltverhältnisses anfänglich und endgültig als Empfangen auf den Punkt gebracht.“ (37)

Wegen der strukturellen Übereinstimmung ihrer Hauptstücke mit den konstitutiven Aufbauelementen und Vollzugsformen christlichen Glaubens und seiner Sprachlichkeit sind die beiden Katechismen Luthers nach K. hervorragend geeignet, die Identität des Christlichen zu umschreiben und zum Bezugspunkt der Dogmatik zu werden, welche über Wahrheit und Wesen des Christlichen sowohl in der Weise interner Selbstdeutung als auch um externer Kenntnis willen Auskunft zu geben hat. Durch den ent-

schiedenen Anschluß namentlich an Luthers Kleinen Katechismus – an den, wie es heißt, „seit seiner Entstehung für lange Zeit ... erfolgreichste(n) Versuch, die Gestalt christlichen Lebens aus den elementaren Einsichten und Lebensäußerungen des Glaubens zu verstehen“ (VI) – reiht sich K.s Grundriß der Dogmatik erkennbar in den konfessionellen Kontext evangelischen Christentums lutherischer Prägung ein. Dennoch versteht sich das Werk erklärtermaßen nicht als ein kirchliche Dogmatik oder als Theologie konfessionellen Kirchentums. K. lehnt nicht nur die Selbstdogmatisierung der Kirche zu einer Anstalt des Heils, wie er sie im römischen Katholizismus gegeben sieht, mit der Begründung ab, daß sich die Wahrheit und Überzeugungskraft des Christentums weder nach innen noch nach außen mit seiner organisatorischen Verfaßtheit deckt (vgl. 177); er bestreitet den Kirchentümern generell den Anspruch einer Exklusivrepräsentanz des Christentums. An die Stelle der Kirche als Interpretationsrahmen des Christlichen hat nach K. unter den gegebenen Bedingungen der Spätmoderne das individuelle und soziale Leben zu treten, wie es im christlichen Glauben gedeutet wird. Der programmatische Ausgangspunkt von K.s dogmatischem Grundriß, der – der Katechismustradition folgend – unbeschadet gegebener Bekenntnisbindung eine erkennbar überkonfessionelle, auf das Wesen des Christentums gerichtete Absicht verfolgt, ist damit markiert.

Man kann nicht nicht handeln. Als leibhafte Menschen müssen wir in einen Handlungsbezug zur Welt treten, um uns selbst erhalten zu können. Dabei vollzieht sich im tatsächlichen Handeln stets eine Synthese von Regel und Einzelfall, welche auf eine wie auch immer geartete Weise an einem Bild vom Gelingen orientiert ist. In der Absicht, die nach seinem Urteil abstrakte Alternative von Pflichten- und Nutzenethik zu überwinden, wählt K. die idealbildorientierte Synthese im Handeln, welche wir all unserem Tun und Lassen zuvor stets vornehmen, zum Ausgangspunkt, um im Kontext der *Dekalogauslegung* Luthers nach den Bedingungen solcher Synthese zu fragen. Im Ersten Gebot, in welchem alle weiteren inbegriffen sind, wird Gott von sich aus als der Grund alles sinnvollen Handelns vorstellig, um sich als derjenige zur Sprache zu bringen, auf den wir uns gänzlich verlassen können und vor dem wir die Unbedingtheit und Identität unseres Lebens zu verantworten haben. Eröffnet das Erste Gebot sonach das Gottesverhältnis allen Handelns in grundlegender Weise, so wird im Zweiten die Beziehung des Gottesverhältnisses auf das Selbstverhältnis des Menschen thematisch, das nur dann als gelungen gelten kann, wenn Gottes Namen bekannt und entsprechend alle Vergottungsversuche von Selbst und Welt unterlassen werden. Denn jeder Allmachtsanspruch im menschlichen Handeln ist sinnwidrig und führt zu kontraproduktivem, destruierendem Tun. Das Dritte Gebot der Feiertagsheiligung schließlich stellt die Aufmerksamkeit in der Beschreibung des dem Leben unerläßlichen Handelns von der Bestimmung seiner Gründe auf die Bestimmung seiner Ziele um. Das geschieht durch die Aufforderung zur Muße, welche das dem menschlichen Handlungssubjekt gebotene Handeln in Bezug auf die Welt an das Gottesverhältnis zurückbindet: denn Gott Gott sein zu lassen und in Beziehung auf ihn in reinem Empfangen nichts zu tun, ist die Grundvoraussetzung für sinnvolle Werke des Menschen in der Welt. In diesem Sinne ist es lebensnotwendig, den Alltag des Handelns geregelt zu unterbrechen und alles Sinnen und Trachten auf den göttlichen Grund des Handelns zu richten.

Geht es in den Geboten der Ersten Tafel um die auf das Gottesverhältnis bezogenen Möglichkeitsbedingungen sinnvollen menschlichen Handelns, so betreffen diejenigen der Zweiten Tafel die Verantwortung des Lebens in seinem Weltverhältnis, wobei es in einer ersten Gruppe (Gebot der Eltern-ehrung, Verbot von Tötung und Ehebruch) um Herkunft, Schutz und Weitergabe des Lebens als des Ortes und Trägers des Handelns und in einer zweiten (gebotener Umgang mit Eigentum und Wahrheit, Verbot selbststüchtiger Begierde) um diejenigen Handlungsbereiche zu tun ist, die sich auf das im sozialen Kontext zu verantwortende Weltverhältnis beziehen. In Anbetracht dessen kann K. mit Recht die Grundannahme seiner Gebotsauslegung durch die interne Ordnung des Dekalogs bestätigt finden: „Es ist die Bewegung des (handelnden) Lebens selbst, die in der Mitte steht. Sie wird im Gottesverhältnis auf ihre Voraussetzungen hin gedeutet, im Blick auf das Selbst- und Weltverhältnis in ihren zu verantwortenden Konsequenzen bedacht. Das spricht noch einmal für die (...) These, daß es im Gottesverhältnis um eine Durchklärung des Lebens selbst in seinem Selbstverhältnis und in seiner Weltvermitteltheit geht“ (118).

Gebotene Handlungsregeln können nicht von sich aus gewährleisten, daß ihnen durch tatsächliches Tun entsprochen und nicht widersprochen wird. In letzterem Falle, der nach Lehre des peccatum originale allen Adamskindern gemein ist, fungiert das Gebot als tötendes Gesetz. Die Einsicht, daß Regel und Handlung nach der Weise der Freiheit kategorial unterschieden sind, erfordert einen notwendigen Fortschritt des theologischen Gedankens vom Dekalog zum Credo. „War es bisher um eine Deutung des menschlichen Lebens im Licht des Gottesverhältnisses gegangen, so rückt nun die aus der Perspektive des menschlichen Lebens erfolgende Deutung Gottes in den Mittelpunkt der Betrachtung. Das ist gerade dann von Bedeutung, nachdem wir die unaufhebbare Zweideutigkeit erkannt haben, die das Gesetz in uns aufdeckt. Wenn die Einheit von Regel und Handlung nur im Glauben an Gott sich vollzieht – wie können wir Gott so denken, daß wir an ihn glauben können? Wie müssen wir Gottes Verhältnis zu uns als Handelnden verstehen?“ (123f) Nach Maßgabe des Apostolischen Glaubensbekenntnisses und der Deutung, die K. ihm im Anschluß an Luther zuteil werden läßt, muß dieses Verständnis ein trinitarisches sein, nämlich ein Verständnis im Sinne des Verhältnisses Gottes des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes zu uns, wie es in Schöpfung, Versöhnung und vollendeter Erlösung statt hat (zur trinitarischen Logik des Gottesgedankens im Christentum vgl. schon 47). K.s Ausgangsthese lautet: „Das Glaubensbekenntnis ist eine grundsätzliche, das Handeln orientierende, den Zehn Geboten parallel gehende Deutung des menschlichen Lebens überhaupt.“ (128)

Vorausgesetzt ist dabei, daß die Erschlossenheit von Realität durchgängig und ausnahmslos eine symbolische Deutegestalt besitzt, wobei die Religion eine hochreflexive Deutegestalt insofern ist, als sie das Deuten selbst deutet, was im Christentum durch konsequentes Hinordnen aller Welt- und Selbstdeutungen auf den in Jesus Christus offenbaren Gott geschieht. Der erste Aspekt dieses Deutegeschehens betrifft den Schöpfungsglauben als Repräsentation von Realität überhaupt. Dieser ist nach K. kein Fall von Kosmologie, weil er weder auf Welterkenntnis im allgemeinen noch auf eine Weltentstehungstheorie im besonderen, sondern auf ein Lebensverhältnis in der Welt zielt. „Darum“, sagt K. unter Berufung auf Luthers Auslegung des ersten Artikels des zweiten Katechismushauptstücks, „ist die Ich-Perspektive für die Vorstellung von Gott als Schöpfer unvermeidlich.“ (136) Der Glaube, daß mich Gott geschaffen hat samt aller Kreatur, vollendet sich in der Gewißheit differenzierter Einheit göttlicher Allmacht und Väterlichkeit, wie sie im Sohnesverhältnis Jesu zum Schöpfer urbildlich manifest ist. Der zweite Artikel des Credo führt dies im Blick auf Inkarnation, Leiden, Sterben und Höllenfahrt sowie Auferstehung und Himmelfahrt in der Erwartung erfüllter Zukunft des Gekommenen am jüngsten Tage aus. K. denkt dem in narrativer Perspektive nach, wobei er eingehende Überlegungen zu den biblischen Quellen und zur Grundform der Deutung (Jesus Christus – mein Herr) anstellt und ihre religiöse und historische Gestalt in ein geklärtes Verhältnis zu setzen sucht. Ziel der Argumentation ist die Einsicht, wie sie im Glauben an Jesus Christus zur Gewißheit kommt, daß das Selbst und Welt fundierende Gottesverhältnis auch durch den Tod nicht auflösbar, ja selbst im Falle der das Gottesverhältnis verkehrenden Sünde von Gott her erschlossen ist für die Rechtfertigung und Versöhnung des Sünders, wie Gottes Gnade sie in der Kraft seines Heiligen Geistes bewirkt. Der dritte Artikel nimmt dies auf, um den pneumatologischen Prozeß unter den Gesichtspunkten von Sündenvergebung, Totenauferstehung und ewigem Leben ekklesiologisch-eschatologisch zu bedenken. Dies kann hier im Einzelnen nicht verfolgt werden.

Die Deutevollzüge des Glaubens, wie sie im Credo in bündiger Weise inbegriffen sind, drängen von sich aus zu der Wahrneh-

mung, daß wie der differenzierte Zusammenhang von Selbst- und Weltverhältnis, so auch dessen religiöse Deutung in Gott selbst gründen. Im Gebet, dessen christliches Urbild das vom offenen Sohn selbst gelehrt Vater Unser ist, wird diese Wahrnehmung realisiert und durch beständige Übung befestigt. Handeln, Deuten sowie Bitten gehören in diesem Sinne untrennbar zusammen, wobei hinzuzufügen ist: „Bitten ist die Grundform des Betens. Beten macht das Bitten prinzipiell.“ (201) Letzteres ist deshalb der Fall, weil wir uns im Gebet unserer selbst in schlechthinniger Abhängigkeit von Gott inneneren und ihn nicht nur als Person vorstellen, sondern uns selbst als Personen durch sein Personsein definiert sein lassen. Zur Gebetserhörung aber kommt es durch die Erfüllung dessen, was das Credo bezeugt: „daß Gott sein Leben nicht ohne uns führt, und wir unser Leben nicht ohne ihn“ (204).

Eben dies kommt im Vater Unser zur Geltung: „Das Gebet, das Jesus gelehrt hat, ist in seiner Summe die Vergegenwärtigung Gottes im menschlichen Leben. Es läßt diejenigen, die es beten, in die Haltung eintreten, nichts von sich, alles von Gott zu erwarten; darum erhält das Gebet auch ausschließlich Bitten. In diesen Bitten kommt Gott als er selbst unter uns zum Zuge.“ (235). Der eine Gott und das ganze menschliche Leben kommen im Gebet in ihrer durch keinen Begriff synthetisierbaren Differenz überein. Dabei gruppieren sich die ersten drei Bitten analog zu den Geboten der ersten Tafel, die folgenden drei analog zu denen der zweiten Tafel zu einer Einheit. Der Zusammenhang der ersten Gruppierung läßt sich nach Muster der immanenten Trinität aufschlüsseln: „Gott an sich selbst, in seinem heiligen Namen, ist Gott für uns in der Gestalt seines Reiches, – und die Einheit von Gottes Selbstsein und seinem Sein für uns ist das Geschehen seines Willens.“ (235) Die Abfolge der Bitten der zweiten Gruppe hinwiederum erinnert an die ökonomische Ordnung von Schöpfung, Versöhnung und vollendeter Erlösung. „Was im Glaubensbekenntnis noch in vorstellungshafter Sätzen gesagt ist, wird im Vater Unser zu einer Vollzugsgestalt des Lebens selbst.“ (236)

Zum Bitten gehört das Empfangen. Es ist einerseits Voraussetzung des Bittens, weil ohne bereits erfolgten Empfang niemand offen zu bitten vermöchte, andererseits die durch das Bitten selbst aktivierte Folge der Bitte. Entsprechend ist die Gebetshaltung reinen Empfangs auf tätige Darstellung dieses Empfangens hin angelegt, um dankbare Gestalt bzw. die Gestalt des Dankes anzunehmen. Nach Maßgabe dieser reflexen Struktur interpretiert K. im Anschluß an das vierte und fünfte Hauptstück der Katechismen Luthers die Sakramente Taufe und Abendmahl. Sakramente sind, um es mit einer Wendung Gerhard Ebelings zu sagen, Empfangshandlungen, durch welche in zeichenhafter Wirkweise das gottgegründete Sich-Gegeben-Sein menschlichen Lebens in der leibhaften Welt in seiner individuellen und sozialen Dimension symbolisiert wird. Der Taufritus – ob nun am Anfang eines Menschenlebens oder erst später vollzogen – symbolisiert, daß alles individuelle Beginnen nicht unmittelbar aus sich selbst heraus, sondern vom Zuvorkommen Gottes lebt, wie es in Jesus Christus kraft des Heiligen Geistes wirksam ist. Der Ritus des Abendmahls hinwiederum symbolisiert, daß die Sozialität des Christenlebens in der Gemeinschaft des im Zeichen von Brot und Wein gegenwärtigen Christus ihren Grund hat. Beide Sakramente erfüllen ihren Sinn darin, daß in ihnen Jesus Christus als er selbst wesentlich so vorstellig wird, daß er von uns empfangen wird. Das Wort Gottes schließlich, welches Jesus Christus in Person ist und in der Heiligen Schrift beurkundet sowie von der kirchlichen Verkündigung bezeugt wird, besagt eben dies, was die Sakramente bezeichnen, daß nämlich Gott seinem trinitarischen Wesen gemäß ganz und gar Gott für uns sein will, um unsere Endlichkeit am letzten Ende von Selbst und Welt zu vollenden in seinem ewigen Leben.

K. der als systematischer Theologe in Marburg lehrt, hat als Re-sümee seiner bisherigen Arbeit als Dogmatiker eine außerordentlich inhaltsreiche und differenzierte Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott vorgelegt. Auch wer seiner Katechismusauslegung nicht in allen Stücken zu folgen bereit ist, empfängt dank ihrer gedanklichen Dichte und ihres religiösen Gehalts reichen Erkenntnisgewinn und praktische Stärkung im Glauben. K.s Dogmatik im Grundriß ist ein bedeutender systematischer Entwurf.

München

Gunther Wenz

Kurzrezensionen

Bühler, Pierre: Ablaß oder Rechtfertigung durch Glauben. Was brauchen wir zum Jubiläumsjahr 2000? – Zürich: Pano 2000. X, 93 S., kt DM 20,00 ISBN: 3-907576-30-6

Das vorliegende Werk vom evangelischen Theologen Bühler beschäftigt sich aus der Perspektive eines reformatorischen Rechtfertigungsverständnisses mit der Ablaßlehre und -praxis der Katholischen Kirche. Dazu setzt er sich in einem ersten Teil mit der päpstlichen Bulle zum Jubiläumsjahr 2000 „Incarnationis mysterium“ sowie der Geschichte der Ablaßlehre und -praxis auseinander und untersucht ihre mögliche Beziehung zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre (1999) von Katholischer Kirche und Luthertischem Weltbund. In einem zweiten Teil stellt er Luthers 95 Thesen gegen den Ablaß vor, um in einem dritten und letzten Teil ein „Jubiläum der Rechtfertigung durch Glauben“ zu entwickeln. Bühlers Werk ist durch einen sehr scharfen, auch polemischen und bisweilen sogar leicht ironischen Ton gekennzeichnet (vgl. hier v. a. seinen Anhang von Korrespondenzen an die Apostolische Pönitentiarie). Auch wenn der Vf. einen betont kritischen Standpunkt gegenüber dem katholischen Ablaßwesen einnimmt, so sind seine theologischen Anliegen mehr als bedenkenswert, v. a. mit Blick auf die noch zu ziehenden kriteriologischen Konsequenzen aus der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre. P. L.

Zuerst der Mensch. Erkundungen und Perspektiven für eine zeitgemäße Glaubensvermittlung. Ehrenfried Schulz zum 60. Geburtstag, hg. v. Thomas Luksch / Hermann Würdinger. – München: Don Bosco Verlag 1999. 263 S., kt DM 39,00 ISBN: 3-7698-1191-7

Die Überschrift verrät eine Lebensmaxime des Geehrten (Lehrstuhl für Religionspädagogik und Kerygmantik, München). Schulz' sprichwörtliche Redewendung: „Der Dativ kommt vor dem Akkusativ“ ist Programm der FS: Derjenige, dem die Glaubensvermittlung gilt, kommt vor dem, was weitergegeben werden soll. Deswegen beginnt man die Lektüre mit dem Schlußbeitrag (GLEISSNER).

Die Vf. nehmen das breit gefächerte Spektrum menschlicher Lebenswelt in den Blick, um sodann in zentralen Feldern der Religionspädagogik und Pastoral Perspektiven und Wegweisung zu geben. Letztere sind mitunter überaus konkret (36–46) und praxisnah (121–140), erstere teilweise praxisenthoben (83–96). Einige systematisch-theologische Implikationen (überkonfessioneller Religionsbegriff (31); Bewertung der Religionen (237) evozieren Widerspruch.

Die einzelnen Beiträge sind zwar vier thematischen Komplexen zugeordnet, indes verbindet die „Sorge um den ganzen (!) Menschen im kirchlichen Handeln“ (I.) auch die einzelnen „Biographischen Aspekte des Glaubens“ (II.), steht sowohl als Ausrufe- wie auch als Fragezeichen hinter dem Problem der „Verkündigung in der Mediengesellschaft“ (III.) und regt an, „Schule als erfahrungsorientiertes Lernfeld des Glaubens“ (IV.) wahrzunehmen. H.-J. R.

Pernoud, Régine: Frauenbilder im Mittelalter. – Regensburg: Schnell & Steiner 1998. 257 S., Ln DM 88,00 ISBN: 3-429-02040-9

Die französische Historikerin Régine Pernoud ist im Jahr des Erscheinens dieses Buches hochbetagt verstorben. Sie legt hier einen Bildbd vor, in dem Texte und fotografisches Material verbunden sind. Ihre Texte zeigen, daß die Frauen im Mittelalter – vor allem aufgrund des Christentums – eine viel wichtigere Rolle spielten als gemeinhin angenommen. Auch waren sie keineswegs ausgeschlossen von Wissen und Macht. Die Frau wird facettenreich dargestellt. Nicht nur „wirkliche“ Frauen kommen in den Darstellungen vor (Heilige, Königinnen, Frauen aus dem Volk ...). Sie personifizieren Tugenden, Laster und Künste. Das Buch ist eine echte Bereicherung, nicht nur für die Anliegen feministischer Theologie. H. E. W.

Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog. Festschrift für Horst Bürkle, hg. v. Klaus Krämer / Ansgar Paus. – Freiburg: Herder 2000. 776 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3-451-27343-8

Diese FS wird zum 75. Geburtstag von Bekannten, Freunden und Kollegen vorgelegt und widmet sich – wie könnte es anders sein? – zur Hälfte (*Teil II*) den Problemen des Dialogs der Religionen und der Mission (mit Beiträgen von Walter Kasper, Franz Wolfinger, Norbert Klaes und anderen). In den anderen Teilen rückt aber die ganze Breite der Theologie in den Blick. So findet man in *Teil I* (Überschrift: „Aus der Mitte des Mysteriums“) einen Beitrag von Joseph Ratzinger: „Was

heißt Theologie?“, von Leo Scheffczyk über „Symbol und Sakrament in der Theologie Paul Tillichs“ u. ä. In *Teil III* (Überschrift: „Auf der Suche nach der Einheit“) geht es um ökumenische Fragen, darunter mehrere zum Problem der Konversion, verständlich angesichts der Vita des Geehrten. Im *vierten Teil* („In Verantwortung für die Zukunft“) ist eben die Zukunftsperspektive das Leitmotiv. H. E. W.

Lebendige Welt Jesu und des Neuen Testaments. Eine Entdeckungsreise, hg. v. Hubert Frankemölle. – Freiburg: Herder 1999. 200 S. geb. DM 68,00 ISBN: 3-451-26898-1

Dieser Text- und Bildbd hebt sich wohltuend von den zahlreichen Büchern ab, die Fotos aus Palästina durch ein paar meditative oder erklärende Texte verbinden. Auch in diesem Buch gibt es wunderschöne Fotos, nützliche Karten und Skizzen. Jedoch werden neue Wege beschritten. Da gibt es einen *ersten Teil*: „Das Neue Testament in unserer Lebenswelt“. Hier findet man z. B. ntl. Worte, die als „geflügelte“ in unsere Sprache eingegangen sind (z. B. „Licht unter dem Scheffel stellen“, „Hände in Unschuld waschen“ u. a.). Jesusfilme werden dokumentiert, literarische Zeugnisse über Jesus werden vorgestellt. Hervorragend ist der Teil über „Christusbilder“ (mit dem ausgezeichneten Kommentar von Josef Meyer zu Schlochtern). Der *zweite Teil* bringt „Die Lebenswelt Jesu und die der neutestamentlichen Gemeinden in historischer Perspektive“ (Martin Ebner). Hier findet man u. a. Beiträge über das „Christentum in griechisch-römischer Perspektive“ und mehrere Beiträge des Hg.s Frankemölle, z. B. über „Jesus Christus und die Einzigkeit Gottes“. Der *dritte Teil* „Auslegung der Aneignung des Neuen Testaments heute“, enthält u. a. den schönen Beitrag darüber, wie Kinder und Jugendliche das NT lesen (Heiko Bee-Schroedker).

Dieser Bd, reich an guten, allgemeinverständlichen Texten aus der Feder exegetischer und theologischer Fachleute, setzt Maßstäbe in seinem Genus. H. E. W.

Schröder, Claudia: Glaubenswahrnehmung und Selbsterkenntnis. Jonathan Edwards's theologia experimentalis. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. 219 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 81), kt DM 68,00 ISBN: 3-525-56288-8

Die Vf. in der vorliegenden Diss. stellt den nordamerikanischen protestantischen Theologen Jonathan Edwards (1703–1758) vor. Sie konzentriert sich in ihrer Analyse seines Werks auf anthropologische Aussagen zur Problematik von Glaubenswahrnehmung und Selbsterkenntnis. Dazu beleuchtet sie u. a. die Auseinandersetzung Edwards mit John Locke. Gerade weil es ihr aber entscheidend um eine theologische Bestimmung menschlicher Affekte bei Edwards geht, wäre es methodisch und inhaltlich gewinnbringender gewesen, den von ihr als „den amerikanischen Schleiermacher“ (5) betitelten Edwards mit eben diesem in ein fruchtbares Gespräch über die theologische Bedeutung menschlicher Affektivität zu bringen. P. L.

Heim, Manfred, Einführung in die Kirchengeschichte. – München: C. H. Beck 2000. 234 S. brosch. DM 24,90 ISBN 3-406-46712-1

Die vorliegende Einführung in die Kirchengeschichte von Manfred Heim, Prof. für Bayerische Kirchengeschichte an der Univ. München, gliedert sich in drei Teile. In einer Einleitung (11–39) werden Gegenstand, Aufgabe und Methode, sachliche und chronologische Gliederung des Fachs sowie die Quellen und die Geschichte der Kirchengeschichtsschreibung behandelt. Den Hauptteil (41–132) bildet eine (teilweise eng an Heims Lehrer Georg Schwaiger angelehnte) Kurzdarstellung der Kirchengeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart, konzentriert auf die katholische und die großen evangelischen Konfessionen (Freikirchen bleiben unberücksichtigt). Der 3. Teil (133–196) schließlich bietet umfangreiche Hinweise zu Quellen und Literatur, gegliedert nach den wichtigsten Themenbereichen des Fachs. Namentlich diese, stets auf dem neuesten Stand sich befindende Bibliographie macht den besonderen Wert dieser Einführung aus, deren Darstellungsteil als durchaus klassisch bezeichnet werden kann und die wichtigsten herkömmlichen Themen traktiert; während neuere alltags- und mentalitätsgeschichtliche Fragestellungen eher knapp behandelt werden und in der sachlichen Gliederung in der Einleitung (19–21) sogar fehlen. Als begleitende Lektüre etwa zu einem Proseminar kann diese Einführung durchaus empfohlen werden, auch wenn die Beschränkung der Kirchengeschichte auf eine „theologische Hilfswissenschaft“ (13) etwas zuviel Zurückhaltung des Autors den „großen“ theologischen Fächern gegenüber signalisiert. Im München Döllingers war Kirchengeschichte – neben der

Dogmatik – noch das zweite Auge der Theologie, hatte mithin dem theologischen Blick die nötige Tiefenschärfe vermittelt. Wf.

Cattin, Yves / Faure, Philippe: Die Engel und ihr Bild im Mittelalter. – Regensburg: Schnell & Steiner 2000. 295 S. (Zodiaque-Reihe „Visages du Moyen Age“, 2), pb. DM 98,00 ISBN: 3-7954-1290-0

„Die Engel kommen wieder“, so liest oder hört man es heute oft. „Dieses Buch ist eine Einladung, die Wege der Engel zu beschreiten und in ihre geheimnisvolle Welt einzutreten“ (7). Diese Welt soll über die mittelalterliche Ikonographie erschlossen werden. Den Textteil teilen sich der in Clermont-Ferrand lehrende Philosoph Yves Cattin (er v. a.) und der Historiker aus Orléans, Philippe Faure (v. a. die Bildtexte). Es geht im einzelnen um die Geschichte der Engel als Boten Gottes, um die Stellung der Engel zwischen Gott und Mensch, die Sprache der Engel, die Schutzengel u. a. Die Bilder sind hervorragend ausgewählt. Es handelt sich um eine wahre Fundgrube. Die Darstellungen kommen v. a. aus französischen und spanischen Kirchen bzw. Museen und Bibliotheken. Die Darstellungen werden ästhetisch-geschichtlich-spirituell gut kommentiert. Der Theologe mag die eine oder andere Anfrage zum Text haben, er erhält aber zahllose Inspirationen aus nichttheologischen Perspektiven. Somit wird der Durchgang durch das Buch zu einer Entdeckungsreise. H. E. W.

Fischer, Klaus P.: „Heute, wenn ihr Seine Stimme hört.“ Beiträge zu einer Theologie Kairós. – Wien: Passagen-Verlag 1998. 118 S. (Passagen Philosophie), kt DM 28,00 ISBN: 3-85165-299-1

Das Buch, geboren aus vorbehaltloser Akzeptanz des Zweiten Vatikanums, will Einspruch sein gegen den Trend zu traditionalistischer Nostalgie, die heute als „Folge von Unsicherheit, Furcht, Mißtrauen und Resignation“, recht weit verbreitet ist. Dazu bemüht Fischer eine Theologie des Kairós. Jede Zeit ist Gottes Zeit, und Gott redet in einer bestimmten geschichtlichen Situation. Dieses Thema wird nun in den drei Aufsätzen variiert. Zuerst geht es um eine Art biblische Grundlegung und dem Transfer zum Konzilsereignis. Dann geht es um das Konzil mit seinen Aussagen selbst (v. a. „Lumen Gentium“, „Gaudium et Spes“), kairologisch gedeutet. Der dritte Aufsatz bringt wichtige Aktualisierungen, indem er auf das Schreiben der oberrheinischen Bischöfe zu Geschiedenenpastoral eingeht. Das Buch, durchaus scharfsinnig und lesenswert, leidet unter der „Selbstständigkeit“ der drei Beiträge. Der Titel verspricht mehr, als die Publikation hält. H. E. W.

Philosophische Anthropologie, hg. v. Werner Schüßler. – Freiburg: K. Alber 2000. 208 S. (Alber-Texte Philosophie, 11), kt DM 28,00 ISBN: 3-495-48008-0

Der Mensch kommt in allen philosophischen Disziplinen vor. Da dies aber jeweils sozusagen „verkürzt“ geschieht, gibt es dort ein eigenes Fach, wo der Mensch umfassend thematisiert wird, nämlich die „philosophische Anthropologie“. Der Philosoph WERNER SCHÜSSLER von der Theol. Fak. in Trier stellt in diesem Bd dankenswerterweise Texte von „Klassikern“ der philosophischen Anthropologie zusammen, von Platon, Aristoteles, Thomas und Descartes; von Scheler, Plessner, Gehlen, Cassirer und Jaspers; von Wust, Buber und Frankl. Eine profunde Einleitung und eine sehr brauchbare Liste weiterführender Literatur kennzeichnen diesen Bd, der für Lehre und Studium gleichermaßen hilfreich ist. H. E. W.

Günther, Matthias: Einleitung in die Apostolischen Väter. – Frankfurt: Peter Lang 1997. XI, 135 S. (Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums, 4), kt DM 48,00 ISBN: 3-631-31242-3

Das Büchlein ist eine wertvolle Einleitung in Schriften, die wieder neu auf Interesse stoßen, die Apostolischen Väter. Der Vf. behandelt aber die bekannten Schriften nach Entstehung, Inhalt, Vfschaft, Redaktion. Besonders wertvoll ist der letzte Abschnitt: Textausgaben sowie Kommentare, wo auch reichlich Literatur verzeichnet ist. H. E. W.

Klaiber, Walter: Gerecht vor Gott. Rechtfertigung in der Bibel und heute. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 256 S. (Biblich-theologische Schwerpunkte, 20), kt DM 36,00 ISBN: 3-525-61386-5

Das Buch – aus der Feder eines methodistischen Theologen – will aus der gesamtbiblischen Botschaft zentrale Gesichtspunkte zur Rechtfertigungslehre erheben. Es enthält fünf Kap.: I. Die aktuelle Fragestellung, II. Gerechtigkeit ist Leben – das Alte Testament, III.

Rechtfertigung ist Befreiung – das Neue Testament, IV. Alles ist Gnade – Weichenstellungen der Tradition, V. Was ist Rechtfertigung? Zusammenfassende Thesen. Das Buch ist u. a. deshalb wichtig, weil in der „Gemeinsamen Erklärung“ zwischen Katholiken und Lutheranern der Wille der Dialogpartner zum Ausdruck gebracht ist, das Studium der biblischen Grundlagen von der Rechtfertigung weiterzuführen und zu vertiefen. Diese Arbeit ist ein guter Schritt in diese Richtung. Immer wieder wird auch die pastorale Perspektive – was „bringt“ die Rechtfertigungslehre für die heutige Weitergabe des Evangeliums? – vor Augen geführt. H. E. W.

Loci ubi Deus quaeritur. Benedictines throughout the world. Benediktiner in aller Welt, hg. v. Benedict Kominiak / Jacques Côté / Cyrill Schäfer. – St. Ottilien: Eos 1999. XV, 614 S., 800 Abb., Ln DM 98,00 ISBN: 3-8306-7007-9

Aus dem Eos-Verlag im benediktinischen St. Ottilien kommt ein wichtiges Buch: Dieser kommentierte Bildbd dokumentiert den gesamten Benediktinerorden. Dabei handelt es sich um die aktualisierte Ausgabe der Gesamtdokumentation aus dem Jahr 1980 (= 500. Geburtstag des hl. Benedikt) anlässlich des Hl. Jahres 2000. Die Klöster in der ganzen Welt werden, nach Erteilen geordnet, vorgestellt – jeweils durch einen Bild- und einen Textteil (in mehreren Sprachen). In der Einführung wird bescheiden darauf verwiesen, daß das Buch keinen wissenschaftlichen Anspruch erhebe. Wie man das auch beurteilen mag – jedenfalls handelt es sich um eine einzigartige, facettenreiche Selbstdarstellung dieses alten Ordens, der der Gesamtkirche (und auch der Theologie!) so viele Impulse gegeben hat und heute noch gibt. Die Landkarten, Verzeichnisse und sonstigen Beigaben haben wissenschaftlichen Rang und Wert. H. E. W.

Schwaiger, Georg: Papsttum und Päpste im 20. Jahrhundert. Von Leo XIII. zu Johannes Paul II. – München: C. H. Beck 1999. 543 S., Ln DM 58,00 ISBN: 3-406-44892-5

Das Buch ist „für einen breiten Kreis interessierter Leser, die nach knapper, solider Information ...“ verlangen, geschrieben (9). Die Darstellung der neun Pontifikate dieses Jhs aus der Feder des renommierten Münchener Kirchenhistorikers genügt aber den höchsten wissenschaftlichen Ansprüchen. H. E. W.

Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabetikum genannt, übersetzt v. Bonifaz Miller. – Trier: Paulinus 1998. 4., unveränderte Auflage. 517 S., (SOPHIA. Quellen östlicher Theologie, 6), geb. DM 68,00 ISBN: 3-7902-1406-X

Die „Weisung der Väter“ gewinnt heute wieder zunehmendes Interesse. Deshalb ist die Neuausgabe wichtig und wertvoll. Der hervorragend edierte Text ist durch ein hilfreiches Begriffs- und ein allgemeines Register abgerundet. Die Literaturauswahl verdient Respekt. H. E. W.

Gottesreich und Revolution. Zur Vermengung von Christentum und Marxismus in politischen Theologien der Gegenwart, hg. v. Rupert Hofmann. – Münster: Regensburg 1987. 215 S., kt DM 19,80 ISBN: 3-7923-0563-1

Der Sbd enthält eine Reihe von Artikeln, die in der Hochzeit der Auseinandersetzungen um die lateinamerikanische Befreiungstheologie entstanden sind und in verschiedenen Zeitschriften wie etwa *Die Neue Ordnung* schon veröffentlicht waren. Alle Beiträge kommen in ihrer Frontstellung gegen die Befreiungstheologie überein, die als „marxistisch inspiriert“ angesehen wird. Auf unterschiedlichem Niveau behandelt der Politologe den Blochschen Einfluß, W. Ockenfels die politische Theologie, der Philosoph R. Vélez Rodríguez den angeblichen Einfluß Saint-Simons, M. Spieker Politik und Ökonomie, A. Senge die Bewegung *Christen für den Sozialismus*, W. Hahn die „christliche Weltrevolution“, W. Schlichting und P. Beyerhaus ökumenische Perspektiven. Die Beiträge werden dem Gesamtphänomen der Befreiungstheologie nicht gerecht, weil sie zwar zu Recht unhaltbare Positionen (z. B. Sandinismus) aufspießen, aber das Gesamtphänomen nur reduziert wahrnehmen und deuten. Si.

Loofs, Friedrich: Patristica. Ausgewählte Aufsätze zur Alten Kirche, hg. v. Hanns Christoph Brennecke / Jörg Ulrich. – Berlin 1999. XIX, 453 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 71), Ln DM 258,00 ISBN: 3-11-015763-2

Wieder leicht zugänglich werden mit diesem Bd die in der wissenschaftlichen Tradition A. v. Harnacks entstandenen, vom eigenen dogmatischen Gepräge aber nachhaltig gezeichneten patristischen

und dogmengeschichtlichen Studien Friedrich Loofs. Daß auch dann, wenn die Forschung inzwischen über dessen Studien hinausgeschritten ist (vgl. X), Loofs hiermit eine posthume Würdigung erfährt, kann nur begrüßt werden. Denn über seine historischen Verdienste hinaus, ist es ja auch das theologisch-apologetische, gegen die Historisierung des Dogmas gerichtete Interesse Loofs, das mit dieser Publikation erinnert wird – und verpflichtet.

M. S.

Maas-Ewerd, Theodor: „Schon leuchtet deine Krippe auf“. Die Feier der Geburt Jesu Christi und der weihnachtliche Festkreis in Liturgie und Brauchtum. Festgabe zum 6. Februar 2000 mit Bibliographie, hg. v. Florian Trenner / Bert Wendel. – St. Ottilien: Eos 2000. 426 S., 18 Abb., geb. DM 28,00 ISBN: 3-8306-7013-3

Zur Vollendung des 65. Lebensjahres des Eichstätter Liturgiewissenschaftlers sind hier Abhandlungen, Betrachtungen und Homilien aus seiner Feder zusammengestellt. In 40 Beiträgen wird die vom Gedächtnis der Inkarnation her geprägte liturgische Zeit erschlossen, und dies mit kritischem Blick auf das sich zunehmend von seinen christlichen Wurzeln entfernende Advents- und Weihnachtsbrauchtum. Die liturgischen Feiern stehen im Mittelpunkt, doch auch die Bräuche, Lieder und Kunstwerke werden einbezogen. Dies geschieht theologisch solide und wissenschaftlich fundiert, so wie man es von dem verdienten Emeritus gewohnt ist, der mit seinen Forschungen zur Geschichte der Liturgischen Bewegung sich v. a. einen Namen gemacht hat. Welches weite Feld er darüber hinaus bearbeitet hat, wird durch die imponierende und durch ein Sachregister erschlossene, 738 Titel umfassende Gesamtbibliographie Maas-Ewerds (1958–2000) gut belegt. Das vorliegende Werk bietet vielfältige Anregungen für die Verkündigung.

K. R.

Reißner, Ilma: Georgien. Goldenes Vlies und Weinrebenkranz. Erweiterte und aktualisierte Neuauflage von Georgien. Geschichte. Kunst. Kultur. – Würzburg: Der Christliche Osten 1998. 307 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3-927894-28-1

Der vorliegende Bd ist die überarbeitete und aktualisierte Neuauflage des 1989 unter dem Titel „*Georgien. Geschichte, Kunst, Kultur*“ erschienenen Buches der Vf.in. Das Land Georgien hat zwar durch die politischen Ereignisse im Zusammenhang mit der Auflösung der UdSSR und danach, die Georgische Orthodoxe Kirche besonders durch ihren Austritt aus den ökumenischen Gremien Schlagzeilen gemacht. Dennoch sind beide bei uns kaum bekannt. Um so wertvoller ist die Publikation des vorliegenden Bds, der in den Hauptteilen die Geschichte Georgiens (verfasst von Lothar Heiser), seine (bildende) Kunst, die georgische Sprache und Literatur sowie in kleineren Kap.n Film und Musik des Landes in gut lesbaren ÜbersichtsKap.n darstellt. Im Anhang finden sich eine Zeittafel, Glossar, Literaturverzeichnis und Register. Ein großer Bildteil mit faszinierenden Aufnahmen ergänzt den Bd trefflich.

Th. B.

Ökumene und Kirchenrecht – Bausteine oder Stolpersteine? hg. v. Heribert Hallermann. – Mainz: M. Grünewald 2000. 220 S., kt DM 48,00 ISBN: 3-7867-2277-3

„Für ein theologisch begründetes Kirchenrecht, das in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils seine wesentliche und verpflichtende Grundlage erkennt, ist die Frage nach der Ökumene selbstverständlich geworden“ (10). Diese Feststellung wollen Hallermann und Riedel-Spangenberg mit dem vorliegenden Buch gewissermaßen beweisen. Faktisch handelt es sich um eine Sammlung von je eigenständigen Beiträgen der beiden Autoren.

Man entnimmt bereits dem ersten Beitrag (Riedel-Spangenberg), daß der ökumenische Auftrag der katholischen Kirche für diese eine bindende Rechtspflicht ist. Diese konkretisiert sich u. a. dadurch, daß nichtkatholische Christen auch in der katholischen Kirche bestimmte Rechte haben. So können sie unter bestimmten Bedingungen den Lektorendienst übernehmen, können im Notfall gültig taufen usw. Nichtsakramentale Gebets- und Gottesdienstgemeinschaft entspricht dem erklärten Willen der nachkonziliaren Kirche, die diesbzgl. Möglichkeiten sind noch lange nicht ausgeschöpft. Der Beitrag unter der Überschrift „*communicatio in sacris*“ (Riedel-Spangenberg) gibt mit kaum verhohlener Enttäuschung die geltende Rechtslage wieder. Dieses Thema kommt noch mehrfach vor. Sehr grundsätzliche Perspektiven beinhaltet der große Beitrag von Riedel-Spangenberg über das Verhältnis von Eucharistie und Kirche. Hallermann, der die Bestimmungen des „Ökumenischen Direktoriums“ von 1993 genau analysiert, zeigt aber wie begrenzt die entsprechenden ökume-

nischen Möglichkeiten noch sind, wenn auch dem Gewissen entsprechend viel zugemutet wird.

Ein für die Praxis sehr hilfreiches Buch!

H. E. W.

Brändle, Rudolf: Studien zur Alten Kirche. hg. v. Martin Heimgartner / Thomas K. Kuhn / Martin Sallmann. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1999. 188 S., kt DM 42,00 ISBN: 3-17-016157-1

Der Sbd beinhaltet, anlässlich seines 60. Geburtstags, 16 ausgewählte Beiträge des Basler Neutestamentlers und Altkirchengeschichtlers Rudolf Brändle aus einem Zeitraum von fast 25 Jahren. Die Aufsätze widmen sich, seiner Lehrstuhlbeschreibung entsprechend, neustamentlichen wie patristischen Themen; bei letzteren liegt ein gewisser Schwerpunkt auf dem Diognetbrief sowie v. a. auf Johannes Chrysostomus. Der Bd schließt mit der Bibliographie Brändles, die die Vielseitigkeit seiner Forschung und seines Schaffens dokumentiert.

C. U.

Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche. Festschrift für Ulrich Wickert zum siebzigsten Geburtstag, hg. v. Dietmar Wyrwa, in Verbindung mit Barbara Aland und Christoph Schaublin. – Berlin: W. de Gruyter 1997. VIII, 480 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 85), Ln DM 248,00 ISBN: 3-11-015441-2

Diese FS versammelt unter dem vom Jubilar in die Diskussion eingebrachten Titel „Die Weltlichkeit des Glaubens“ 16 Artikel, die sich einem breiten Spektrum von Themen widmen. Die einzelnen Titel können im Rahmen dieser Kurzbesprechung nicht angezeigt werden; insgesamt fühlen sie sich den Impulsen verbunden, die Wickert mit seinen Forschungen gegeben hat, und wollen gemäß seinem Leitsatz über den Patristiker, „Die alte Kirche ist die alte Welt, insofern diese ihre christliche Stunde begriffen hat“ (VI), aus unterschiedlichen Perspektiven Grundgedanken zur spätantiken christlichen Welt bieten.

C. U.

Angstenberger, Pius: Der reiche und der arme Christus. Die Rezeptionsgeschichte von 2 Kor 8,9 zwischen dem zweiten und dem sechsten Jahrhundert. – Bonn: Borengässer 1997. LVII, 373 S., 1 Schaubild (Falttafel) (Hereditas, 12), geb. DM 74,00 ISBN: 3-923946-31-7

Diese materialreiche Studie, im Januar 1994 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen als Diss. angenommen, widmet sich in sechs Kap.n der Exegese und altkirchlichen Rezeptions- und Wirkungsgeschichte von 2 Kor 8,9 und will weiterhin einen dogmengeschichtlichen Beitrag im Hinblick auf die Verbindung von reich und arm mit dem christologischen Dogma, genauer gesagt der Begründung der Zwei-Naturen-Lehre und der Personseinheit Christi, leisten. Auf ein Kap. zur Exegese der Paulusstelle folgen in jeweils chronologischer Anordnung die Rezeptionsgeschichte bei den griechischen, syrisch-semitischen, armenischen und lateinischen Vf.n. Abschließend bietet der Vf. eine Synopse der in den Quellen angesprochenen Themenfelder und einen Ausblick, womit er der Gefahr entgehen will, lediglich eine reine Textsammlung zu erstellen (5). Insgesamt gesehen kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß es A. über weite Strecken nicht gelungen ist, der von ihm selbst gesehenen Gefahr zu entgehen. Es wäre wünschenswert gewesen, die dargebotenen Stellen eingehender zu kommentieren und zu interpretieren und die einzelnen Vf. stärker z. B. dahingehend zu befragen, welche Absicht sie mit der Nutzung der Bibelstelle verbunden haben und wie sie sie in ihre Theologie eingebunden haben.

C. U.

Morgenlob – Abendlob. Mit der Gemeinde feiern. Band I. Fastenzeit – Osterzeit. Dienstebuch. Erarbeitet v. Paul Ringseisen mit Wolfgang Bretschneider / Markus Eham / Stefan Klöckner / Heinz Martin Lonquich, hg. v. Amt für Kirchenmusik im Ordinariat des Erzbistums München und Freising und v. der Fakultät für Religionspädagogik und Kirchliche Bildungsarbeit der Katholischen Universität Eichstätt. – Planegg: Promultis 2000. 277 S., geb. DM 39,90 ISBN: 3-921843-83-9

Mit dieser Publikation werden erstmals auf hohem künstlerischen und musikalischen Niveau für die Feier der Tagzeitenliturgie, für den Morgen- und Abendgottesdienst der Kirche (Laudes und Vesper) Modelle, Formulare und Materialien in der Art handlicher Liturgiebücher zur Verfügung gestellt. Ein ausgewiesenes Team von Kirchenmusikern, Liturgiewissenschaftlern und SeelsorgerInnen hat damit ein auf 3 Bde (Fastenzeit-Osterzeit; Advents- und Weihnachtszeit; Zeit im Jahreskreis) angelegtes Werk begonnen, das entsprechend den liturgischen Anforderungen sowohl als Gemeindebuch zum direkten liturgischen Gebrauch für die Gemeinde und als Dienstebuch

für die Vorbereitung sowie als liturgisches Rollenbuch gestaltet ist. Neben einer liturgischen Einführung und Hinweisen zu Gesang und Musik finden sich mehrere durchgestaltete Morgenlob- und Abendlob-Gottesdienste mit einer Reihe von Variationsmöglichkeiten. Dazu kommen zahlreiche Lieder, Psalmen Gebete etc. als alternative Elemente zur eigenständigen Gestaltung. Das Konzept ist von dem Prinzip geprägt, daß die gemeindliche Tagzeitenliturgie einen festen

Strukturrahmen für die Feiargestalt braucht (Eröffnung, Psalmodie, Verkündigung, Hochgesang, Lob und Bitte, Abschluß), sich aber innerhalb dieses Rahmens viele Möglichkeiten zur Gestaltung im Detail anbieten.

Damit liegt erstmals ein Werk vor, von dem zu hoffen ist, daß es sich wirklich in unseren Gemeinden verbreiten und das Desiderat einer ansprechenden Wort-Gottes-Liturgie erfüllen wird. K.R.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften

Hochschullehre und Religion – Perspektiven verschiedener Fachdisziplinen, hg. v. Dieter Fauth / Ulrich Bubenheimer. – Würzburg: Religion- und Kultur-Verl. 2000. 352 S., geb. DM 59,90 ISBN: 3-933891-06-X: 7-16: FAUTH, Dieter / BUBENHEIMER, Ulrich: Einführung: Perspektiven verschiedener Fachdisziplinen auf den Studienbereich Religion; 17-69: PETERMANN, Hans-Bernhard: Religion zur Erfahrung bringen. Lehraufgaben im Bereich Religion aus philosophiedidaktischer Perspektive; 71-93: BRUNOTTE, Ulrike: Religionswissenschaft im Studienfach Ethik/Philosophie – eine produktive Allianz? Dokumentation und Perspektiven; 95-128: FAUTH, Dieter: Personalisation als Ziel der Hochschuldidaktik in der Religionspädagogik. Ein religionspädagogisch-systematischer Beitrag; 129-143: BUBENHEIMER, Ulrich: Innovative hochschuldidaktische Verfahren aus Lehre und Studienberatung im Fach Evangelische Theologie/Religionspädagogik; 145-172: JOHANNSEN, Friedrich: Die hochschuldidaktische Bedeutung von fachpraktischen Studien Religion; 173-194: SEN, Faruk / MARTINEK, Manuela: Der Islam – eine Religion in Deutschland etabliert sich: Erfordernisse für Schulunterricht und Hochschullehre; 195-212: DIJK, Alphons van: Religion(en) als Thema im universitären Studium der Humanistik in den Niederlanden; 213-240: DAXELMÜLLER, Christoph: Volksfrömmigkeit als Gegenstand der Lehre in der Empirischen Kulturwissenschaft; 241-285: LÜDDECKENS, Dorothea / VOGEL, Helmer: Verortete Religion – Religiöser Ort. Religion als Lehrgebiet in Studiengängen für das Schulfach Geographie/Erdkunde; 287-325: ZAAKE, Gerd-Peter: Religion als immanenter Gegenstand der Lehre in der Kunstpädagogik; 327-346: RENCK, Ludwig: Religion als Bildungsgut aus rechtswissenschaftlicher Sicht.

Kirche unter Veränderungsdruck. Wahrnehmungen und Perspektiven, hg. v. Wolfgang Ratzmann / Jürgen Ziemer. – Leipzig: Evang. Verl.-Anstalt 2000. 198 S., kt DM 28,00 ISBN: 3-374-01832-7: 13-16: KADEN, Klaus: Kirche wahrnehmen – aus der Sicht eines Kirchenleitenden; 17-21: MÜLLER, Christine: Kirche wahrnehmen – aus ökumenischer Sicht; 22-26: SIEGEL, Rolf: Kirche wahrnehmen – aus der Sicht eines Ehrenamtlichen; 27-29: WOHLRAB-SAHR, Monika: Kommentar aus religionssoziologischer Sicht; 30-47: RATZMANN, Wolfgang: Ekklesiologische Leitbilder in der Strukturreform der ostdeutschen Landeskirchen; 48-51: SLESAZECK, Horst: Kommentar aus kirchenleitender Sicht; 52-68: KRECH, Volkhard: Probleme der Kirchenorganisation in der modernen Gesellschaft; 69-73: HERMELINK, Jan: Kommentar aus praktisch-theologischer Sicht; 74-79: MOTIKAT, Lutz: Kirche und Konfessionslose; 80-90: DÖHNERT, Albrecht: Kirche als Problem(fall) für Jugendliche; 91-96: WOHLRAB-SAHR, Monika: Vorläufige Thesen einer „Zugereisten“; 97-101: NAUMANN, Bettina: Kommentar aus praktisch-theologischer Sicht; 104-118: ZIEMER, Jürgen: Kirche im Veränderungsprozess – Ekklesiologische und kybernetische Perspektiven; 119-122: BAUER, Dietrich: Kommentar zur Frage des Kirchenbildes „Kirche in Bewegung“ für ländliche Gemeinden; 123-126: SCHLEINITZ, Gottfried: Kommentar: Eine „sich verändernde Kirche“ verändert sich nicht; 127-132: MEIS, Peter: Die Zukunft der Mitarbeiterschaft; 133-135: BÖHME, Michael: Praxis angemerkt – Kommentar; 136-149: GEYER, Hermann: Kirche als Dienstleistungsunternehmen; 150-153: WOLFF, Christian: Dienstleistungsunternehmen Kirche in einer Beanspruchungsgesellschaft – Kommentar; 154-164: WERNER, Dietrich: Missionarische Prioritäten für eine Kirche in der Region; 165-168: NAUMANN, Bettina: Lernweg Mission – Kommentar; 169-178: WAGNER, Harald: Kirchliche Perspektiven entwickeln – ein soziologischer Kommentar; 179-185: ZIEMER, Jürgen: Kirche nach der Wende: Wohin wollen wir? Zusammenfassung und Ausblick.

Mincha. Festgabe für Rolf Rendtorff zum 75. Geburtstag, hg. v. Erhard Blum. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2000. VIII, 271 S., Pb. DM 68,00 ISBN: 3-7887-1809-9: 1-12: ALBERTZ, Rainer: Die verhinderte Restauration; 13-26: BLENKINSOPP, Joseph: The Prophetic Biography of Isaiah; 27-46: BLUM, Erhard: Die Lüge des Propheten. Ein Lesevorschlag zu einer befremdlichen Geschichte (I Reg 13); 47-60: CRÜSEMANN, Frank: Der neue Bund im Neuen Testament. Erwägungen zum Verständnis des Christusbundes in der Abendmahlstradition und im Hebräerbrief; 61-92: HARDMEIER, Christof: Das Schema 'Jisra'el in Dtn 6,4 im Rahmen der Beziehungstheologie der deuteronomistischen Tora; 93-119: JANOWSKI, Bernd: „Hingabe oder Opfer?“ Zur gegenwärtigen Kontroverse um die Deutung des Todes Jesu; 121-176: LOHFINK, Norbert: Narrative Analyse von Dtn 1,6-3,29; 177-186: MACHOLZ, Christian: Psalm 136. Exegetische Beobachtungen mit methodologischen Seitenblicken; 187-191: MILGROM, Jacob: The Truth of Mosaic Origins; 193-215: MILLARD, Matthias: Das Elterngesetz im Dekalog. Zum

Problem der Gliederung des Dekalogs; 217-227: ROFÉ, Alexander: The Reliability of the Sources About David's Reign. An Outlook from Political Theory; 229-241: SCHÄFER-LICHTENBERGER, Christa: „Sie wird nicht wiederhergestellt werden.“ Anmerkungen zum Verlust der Lade; 243-260: ZENGER, Erich: Kanonische Psalmenexegese und christlich-jüdischer Dialog. Beobachtungen zum Sabbatpsalm 92.

Misericordias Domini. Freundesgabe zum 70. Geburtstag von Prof. Dr. Hans-Dietrich Altendorf, hg. v. Rudolf Gebhard / Jan Andrea Bernhard / Silvia Letsch-Brunner. – Zürich: Pano-Verl. 2000. VIII, 126 S., kt DM 32,00 ISBN: 3-907576-33-0: 1-5: ALTENDORF, Hans-Dietrich: Misericordias Domini. Gedankenanstöße zu Joh. 10, 12-16; 7-10: ZELLWEGER, Katharina: Maria – nur ein Thema für Katholiken?; 11-35: LETSCH-BRUNNER, Silvia: Römische Aristokratinnen der christlichen Spätantike und Ueberlegungen zur Interpretation des Apsismosaiks der Kirche Santa Pudenziana; 36-40: FUMASOLI, Stefan: Wer war Maria? Predigt über die „Gottesmutter“ Maria; 43-57: GEBHARD, Rudolf: Der Heilige auf dem Seil. Gedanken zu einem Wandgemälde des frühen Mittelalters in Naturns; 58-65: OSWALD, Martina: „De cantico quod cantavit Moyses cum populo, et Maria cum mulieribus“ – eine Origeneshomilie; 66-94: BERNHARD, Jan Andrea: Petrus Dominicus Rosius à Porta und seine Studienjahre in Debrecen und Nagy-Enyed; 97-103: GAMP, Regula: Messianic Judaism; 104-113: HERTER, Hans-Elías: Die orthodoxe Fastenpraxis; 114-118: GUJER, Fredy: Glaubwürdigkeit im Spannungsfeld von Ideologie, Identität und Reich Gottes; 119-124: GOTSCHALL, Thomas: Notizen zur Klausur im Benediktinerkloster Disentis. 12. – 15. November 1999; 125-126: JÄGER, Urs: Roma, città eterna.

Provokation Jerusalem. Eine Stadt im Schnittpunkt von Religion und Politik, hg. v. Michael Konkel / Oliver Schuegraf. – Münster: Aschendorff 2000. 187 S. (Jerusalem Theologisches Forum [JThF], 1), kt DM 48,00 ISSN: 1439-4634 ISBN: 3-402-07500-8: 16-69: BIEBERSTEIN, Klaus: Was es heißt, Jerusalems Geschichte(n) zu schreiben. Arbeit an der kollektiven Identität; 71-84: SCHMITZ, Rolf-Peter: Jerusalem – Ausgewählte jüdische Aspekte; 85-125: MARKSCHIES, Christoph: Die Bedeutung Jerusalems für die antike Christenheit; 127-142: WILD, Stefan: Jerusalem – heilige Stätte, heilige Stadt und Hauptstadt. Islamische, arabische und palästinensische Ansprüche; 143-155: WITZTHUM, David: Die jüdischen Grundpositionen zu Jerusalem und den Heiligen Stätten; 157-174: WALTZ, Viktoria: Jerusalem Stadtplanung und das zionistische Projekt. Zwischen Alt- und Neustadt, zwischen Kosmopolitisierung und Ethnisierung einer Metropole; 177-183: BONGARDT, Michael: Provozierende Hoffnung. Ein theologischer Blick zurück auf das 26. Theologische Studienjahr.

Psychoanalyse und Religion. Versuch einer Vermittlung, hg. v. Markus Bassler. – Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer 2000. 150 S., kt DM 28,95 ISBN: 3-17-015910-0: 9-16: BASSLER, Markus: Psychoanalyse und Religion – eine thematische Einführung; 17-31: HENSELER, Heinz: Gedanken zum Fundamentalismus; 33-51: DIETZ, Walter: Zur psychoanalytischen Religionskritik aus theologischer Sicht; 53-66: RAGUSE, Hartmut: Grenzübertreite zwischen Seelsorge und Psychoanalyse; 67-91: WAHL, Heribert: Selbst- und objektbeziehungstheoretische Überlegungen zur Religions- und Pastoralpsychologie; 93-106: WINKLER, Klaus: Pastoralpsychologie und Psychoanalyse – Gemeinsames und Trennendes; 107-134: KERNBERG, Otto F.: Einige Überlegungen zum Verhältnis von Psychoanalyse und Religion.

Schule des Denkens. 75 Jahre Philosophische Fakultät der Jesuiten in Pullach und München, hg. v. Julius Oswald. – Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer 2000. 304 S., Pb. DM 69,05 ISBN: 3-17-016701-4: 13-40: OSWALD, Julius: Vom Heide-Kolleg zur Hochschule. Die Geschichte von Berchmanskolleg und Hochschule für Philosophie; 41-58: BLEISTEIN (†), Roman: Lothar König – Der „Dritte Mann“ der Jesuiten im Widerstand gegen den Nationalsozialismus; 59-70: NEUFELD, Karl Heinz: Delp und Heidegger. Aus der Frühzeit der Fakultät; 71-85: BRIESKORN, Norbert: Sozialethik an der Philosophischen Fakultät der Jesuiten in Pullach und München. Anmerkungen zu Johannes Baptist Schuster; 86-97: KELLER, Albert: Zur Erkenntnistheorie von Josef de Vries; 98-115: OLLIG, Hans Ludwig: Josef de Vries: „Grundbegriffe der Scholastik“; 116-136: MUCK, Otto: Weiterführung der Philosophie Joseph Maréchals durch Johannes B. Lotz; 137-153: SPLETT, Jörg: Person im Gespräch – August Brunner; 154-160: RAHNER (†), Karl: Tradition im Wandel. 50 Jahre Hochschule für Philosophie; 177-191: SCHAEFFLER, Richard: Studienbeginn in Pullach. Ein Rückblick nach 50 Jahren; 192-224: SCHMIDT, Josef: Der Gottesbeweis aus der Kontingenz. Tradition und bleibende Bedeutung; 225-246: KUMMER, Christian: Geist und Materie im naturphilosophischen Denken von Adolf Haas; 247-268: SCHÖNDORF, Harald: Christliche Philosophie; 269-273: FUNIOK, Rüdiger: Das Zusatzstudium Erwachsenenpädagogik. Ein neuartiges Angebot an eine neue Zielgruppe ab 1972; 274-279: DERS.: Medien und Philosophiestudium. Von ersten Filmseminaren zum Institut für Kommunikationswissenschaft und

- Medienpraxis; 280–292: HAUB, Rita: *Jesuita (non) cantat* – Musik und Goutier im Berchmanskolleg in Pullach; 293–298: MAGNIS-SUSENO, Franz: Erinnerungen eines Jesuitenmissionars.
- Suche nach Frieden:** Politische Ethik in der Frühen Neuzeit I, hg. v. Norbert Brieskorn / Markus Riedenaier. – Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer 2000. 276 S. (Theologie und Frieden, 19), Pb. DM 49,10 ISBN: 3-17-016439-2: 7–14: BRIESKORN, Norbert / RIEDENAIER, Markus: Einleitung; Suche nach Frieden in neuen Ordnungen; 15–39: SCHNEIDER, Jakob Hans Josef: Nikolaus von Kues: *De Pace Fidei* – Religionsfriede?; 41–62: SCHÜSSLER, Rudolf: Hadrian VI. und das Recht auf Verweigerung zweifelhaft rechtmäßiger Befehle; 63–82: REUTER, Hans-Richard: Martin Luther und das Friedensproblem; 83–118: FABER, Eva-Maria: Verantwortung für den Frieden bei Johannes Calvin; 119–137: SCATTOLA, Merio: *Bellum, dominum, ordo*: Das Thema des gerechten Krieges in der Theologie des Domingo de Soto; 139–166: PLANS, Juan Belda: Melchor Cano über Krieg und Frieden; 167–190: BRIESKORN, Norbert: Luis de Molinas Weiterentwicklung der Kriegsethik und des Kriegsrechts der Scholastik; 191–222: SPECHT, Rainer: Francisco Suárez über den Krieg; 223–244: DELGADO, Mariano: Die Kolonialmaschinerie und ihre Grenzen – Die spanische Kontroverse über die Conquista und Evangelisation Chinas Ende des 16. Jahrhunderts; 245–257: SCHATZ, Klaus: Tyrannenmord, *potestas indirecta* und Staatssouveränität – Widerstandsrecht und Gallikanismus-Problematik Anfang des 17. Jahrhunderts; 259–273: LITTLE, David: Hugo Grotius und Just War Theory.
- Freiheit und Katholizismus.** Beiträge aus Exegese, Kirchengeschichte und Fundamentaltheologie, hg. v. Hubert Wolf. – Ostfildern: Schwabenverlag 2000. 98 S., brosch. DM 19,80 ISBN: 3-7966-0968-6: 13–38: HAINZ, Josef: Zur Freiheit befreit (Gal 5,1) Eine exegetische Grundlegung; 39–69: WOLF, Hubert: Freiheit, 1848er Revolution und katholische Kirche. Eine kirchenhistorische Verortung; 71–88: WIEDENHOFER, Siegfried: Freiheit, Vatikanum II und Moderne. Eine fundamentaltheologische Reflexion.
- Leben zwischen Angst und Hoffnung.** Interdisziplinäre Angstforschung, hg. v. Erwin Möde. – Regensburg: Friedrich Pustet 2000. 216 S. (Eichstätter Studien. Neue Folge, XLIV), kt DM 68,00 ISSN: 0170-9402 ISBN: 3-7917-1699-9: 9–21: MÖDE, Erwin: Apokalyptische Endzeitängste zur Jahrtausendwende; 23–32: MÜLLER, Wunibald: Leben zwischen Angst und Vertrauen; 33–68: FRÖHLICH, Günter: Angst und Existenz. Philosophische Erinnerungen zu einem nicht nur psychologischen Problem; 69–95: SCHNELZER, Thomas: Dynamik der Todesangst; 97–114: ROTH, Gottfried: Angst. Medizinphilosophische und pastoralmedizinische Erwägungen; 115–140: MARAGKOS, Markos / BUTOLLO, Willi: Integrative Therapie bei Angststörungen; 141–153: LANG, Hermann: Angstia. Psychoanalytische Überlegungen zur Leibbezogenheit der Angst; 155–162: DANIS, Johanna J.: Angst und Begehren; 163–195: BISER, Eugen: Das Christentum als Religion der Angstüberwindung; 197–205: STAEHELIN, Balthasar: Das Christentum besiegt die Angst: Von der Jesustherapie; 207–215: MÖDE, Erwin: Die Gottesfrage im „Zeitalter der Angst“.
- Melancholie.** Epochenstimmung Krankheit Lebenskunst, hg. v. Rainer Jehl / Wolfgang E. J. Weber. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 2000. 152 S. (Irseer Dialoge, 1), kt DM 35,00 ISBN: 3-17-016388-4: 19–33: LEDERER, David: Melancholie und Geisteskrankheit im frühmodernen Europa: Plädoyer für eine Geschichte der Seele und deren Therapie; 35–44: BEHRINGER, Wolfgang: Melancholie und Hexenverfolgung; 45–58: SCHIERA, Pierangelo: Melancholie als Vorbedingung der Politik: Frühneuzeitliche Beispiele mit besonderer Berücksichtigung des Thomas Hobbes; 61–74: KÜHNER, Ludwig: „Vindica te tibi“ (Heimat bei sich): Die Melancholie als Weltver zweiflung bei Seneca und der Versuch ihrer stoischen Bewältigung; 75–84: PÖRNACHER, Hans: Melancholie in der Literatur der Barockzeit; 85–103: EDER, Jürgen: „... Sorgfältig gekleidete Herren mit sinnenden blauen Augen“ und andere Melancholiker im Werk Thomas Manns; 107–116: SCHMID, Wilhelm: Melancholie ist die Abwesenheit von Lebenskunst; 117–133: SCHMIDT-DEGENHARD, Michael: Melancholie als Krankheit: Problemgeschichtliche und psychopathologische Aspekte; 135–142: WEBER, Wolfgang E. J.: Melancholie und Moderne.
- Revue Biblique** N° 3 Juillet 2000, publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Leclerc 2000 ISSN: 0035-0907: 321–337: TAPPY, Ron E.: The Code of Kingship in the Ten Commandments; 338–347: GALPAZ-FELLER, Pnina: Is that So? (2 Kings XVII 4); 348–382: HERMANT, Dominique: Les redites chez Marc et les deux autres Synoptiques (II^e partie); 384–382: MURPHY-O'CONNOR, Jerome: To Run in Vain (Gal 2:2); 390–411: Saliou, Catherine: Gaza dans l'Antiquité tardive: Nouveaux documents épigraphiques (Planches I–VIII).
- Theologie der Gegenwart** 43, 2/2000, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2000. DM 54,00 pro Jahr. ISSN: 0342-1457: 82–91: BAUDLER, Georg: Unsterblichkeitswahn und Blutrache. Archaische Religiosität als Wurzel gesellschaftlicher Gewaltstrukturen; 92–109: NEUHAUS, Gerd: Christlicher Absolutheitsanspruch und interreligiöse Dialogfähigkeit; 110–123: SCHARNBERG, Christian / ZIEBERTZ, Hans-Georg: Christentum als Leitreligion? Folgen für die religiöse Bildung; 124–134: WESS, Paul: Zeichen und Werkzeug der Einheit. Zu einer kollegialen Gestalt des Papstamtes; 135–143: HOFF, Gregor M.: Entmachtung der Religion. Ist das Christentum keine Religion mehr?; 144–159: LILIE, Frank: Übergänge. Die Brücke als Symbol in Dichtung und Religion.
- Verbindungslinien.** Festschrift für Werner H. Schmidt zum 65. Geburtstag, hg. v. Axel Graupner / Holger Delkurt / Alexander B. Ernst, unter Mitarb. von Lutz Aupperle. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2000. XI, 436 S., Pb. DM 78,00 ISBN: 3-7887-1813-7: 1–18: BEYERLE, Stefan: Joseph und Daniel Zwei „Väter“ am Hofe eines fremden Königs; 19–25: BOECKER, Hans Jochen: „Feindesliebe“ im alttestamentlichen Recht? Überlegungen zu Exodus 23,4–5*; 27–39: DELKURT, Holger: Sacharja und der Kult; 41–55: DIETRICH, Walter: Die David-Abraham-Typologie im Alten Testament; 57–64: ERNST, Alexander B.: Karikaturen in der alttestamentlichen Spruchweisheit. Oder warum man den Dummheit nicht zu verspotten braucht; 65–84: FUCHS, Gisela: Das Symbol des Bechers in Ugarit und Israel. Vom „Becher der Fülle“ zum „Zornesbecher“; 85–101: GRAUPNER, Axel: Vom Sinai zum Horeb oder vom Horeb zum Sinai? Zur Intention der Doppelüberlieferung des Dekalogs; 103–107: HELLER, Jan: Entmythisierung durch Namensdeutung; 109–123: HERMISSON, Hans-Jürgen: Gibt es die Götter bei Deuteroseja?; 125–135: HÖFFKEN, Peter: Hohelied und Salomoliteratur; 137–151: JEREMIAS, Jörg: Tradition und Redaktion in Micha 3; 153–163: KAISER, Otto: Von der Schönheit des Menschen als Gabe Gottes; 165–186: KOCH, Klaus: Prophetenbuchüberschriften. Ihre Bedeutung für das hebräische Verständnis von Prophetie; 187–205: KREUZER, Siegfried: „... und der Herr half David in allem, was er unternahm.“ Die Davidgeschichte in ihrem inneren Zusammenhang und im Licht der westsemitischen Königsinschriften; 207–223: MEINOLD, Arndt: Zur Rolle des Tag-JHWHs-Gedichts Joel 2,1–11 im XII-Propheten-Buch; 225–248: METZGER, Martin: Zodiakos, Tempel und Torschrein. Verbindungslinien zwischen Bildmotiven auf Mosaikbildern spätantiker Synagogen in Palästina; 249–263: OEMING, Manfred: Auf der Suche nach Verbindungslinien Psalm 19 als Ganzheit betrachtet; 265–279: RENDTORFF, Rolf: Israels „Rest“. Unabgeschlossene Überlegungen zu einem schwierigen Thema der alttestamentlichen Theologie; 281–294: REVENTLOW, Henning Graf: Skepsis und Klage. Zur Komposition des Hiobbuches; 295–309: RUPPERT, Lothar: Überlegungen zur Überlieferungs-, Kompositions- und Redaktionsgeschichte von Genesis 15; 311–321: SAUER, Georg: Der traditionsgeschichtliche Hintergrund von Ben Sira 42,15–43,33; 323–330: SCHUNCK, Klaus-Dieter: Der Becher Jahwes: Weinbecher Tاملbecher Zornesbecher; 331–349: SCHWAB, Eckart: Die doppelt determinierte Konstruktus-Verbindung und ihre Bedeutung für die Interpretation des markinischen Weinwortes (Mk 14,24); 351–362: SEEBASS, Horst: Zu Numeri 25,1–18; 363–376: SPIECKERMANN, Hans: Ambivalenzen. Ermöglichte und verwirklichte Schöpfung in Genesis 2f; 377–383: STRAUSS, Hans: Zu Genesis 22 und dem erzählenden Rahmen des Hiobbuches (Hiob 1,1–2,10 und 42,7–17); 385–397: THIEL, Winfried: Amos 2,6–8 und der Einfluß Hoseas auf die Amos-Traditionen; 399–412: WAGNER, Siegfried: Überlegungen zur Klage des Jeremia in Kapitel 20,7–18; 413–426: WALLIS, Gerhard: Das Hiobbuch. Komplexität und Kontingenz. 427–429: Bibliographie Werner H. Schmidt 1995–1999.
- Bibelwissenschaft**
- Die Macht der Nase.** Zur religiösen Bedeutung des Duftes. Religionsgeschichte Bibel Liturgie, hg. v. Joachim Kügler. – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2000. 191 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 187), kt DM 47,80 ISBN: 3-460-04871-9: 11–23: KÜGLER, Joachim: Die Macht der Nase: Duftdeutungen und ihre psychophysiologischen Grundlagen; 25–47: DERS.: Die religiöse Bedeutung des Dufts im alten Ägypten: Medium der Gottesnähe; 49–98: BECHMANN, Ulrike: Duft im Alten Testament; 99–110: KÜGLER, Joachim: Zur religiösen Bedeutung des Dufts im griechisch-römischen Kulturbereich; 111–122: DERS.: Duftmetaphorik im frühen Judentum; 123–171: DERS.: Duftmetaphorik im Neuen Testament; 173–191: WÜNSCHE, Peter: Liturgiewissenschaftliche Perspektiven.
- Jericho und Qumran.** Neues zum Umfeld der Bibel, hg. v. Bernhard Mayer. – Regensburg: Friedrich Pustet. 326 S. (Eichstätter Studien. Neue Folge, XLV), kt DM 68,00 ISSN: 0170-9402 ISBN: 3-7917-1731-6: 7–13: RÖHRER-ERTL, Olav: Lebensdaten von Gottfried Kurth; 23–39: THIEL, Josef F.: Riten um den Schädelkult bei den sogenannten Naturvölkern; 41–72: RÖHRER-ERTL, Olav: Zu Tod und Glauben im praekeramischen Neolithikum vom Tell es Sultan in Jericho; 73–87: WENNING, Robert: Bestattungen im eisenzeitlichen Juda; 89–110: NEUBRAND, Maria: Die Wüste. Zur theologischen Deutung in der Bibel; 111–127: FASSBECK, Gabriele: Die Archäologie Qumrans und ihre Interpretationen Bemerkungen zur aktuellen Diskussion; 129–164: ZANGENBERG, Jürgen: Wildnis unter Palmen? Khirbet Qumran im regionalen Kontext des Toten Meeres; 165–226: RÖHRER-ERTL, Olav / ROHRHIRSCH, Ferdinand / HAHN, Dietbert: Über die Gräberfelder von Khirbet Qumran, insbesondere die Funde der Campagne 1956. I: Anthropologische Datenvorlage und Erstausswertung aufgrund der Collectio Kurth; 227–276: RÖHRER-ERTL, Olav / ROHRHIRSCH, Ferdinand / BAUMANN, Martin / BAYER, Ehrentraud / BONANI, Georges: Über die Gräberfelder von Khirbet Qumran, insbesondere die Funde der Campagne 1956. II: Naturwissenschaftliche Datenvorlage und Befunddiskussion, besonders der Collectio Kurth; 277–309: ROHRHIRSCH, Ferdinand / RÖHRER-ERTL, Olav: Über die Gräberfelder von Khirbet Qumran, insbesondere die Funde der Campagne 1956. III: Zum Versuch der Nachweisbarkeit eines religiösen Eigengepräges von Khirbet Qumran.
- Altes Testament**
- Erzählte Geschichte.** Beiträge zur narrativen Kultur im alten Israel, hg. v. Rüdiger Lux. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2000. XI, 190 S. (Biblisch-theologische Studien, 40), Pb. DM 49,80 ISBN: 3-7887-1817-X: 1–22: OORSCHOT, Jürgen van: Geschichte als Erinnerung und Wissenschaft ein Beitrag

zu ihrem Verhältnis; 29–51: NAUMANN, Thomas: David als Spiegel und Gleichnis. Ein Versuch zu den Wirkweisen alttestamentlicher Geschichtserzählungen am Beispiel von 2Sam 11f.; 53–79: KUNZ, Andreas: „Soll das Schwert denn ewig fressen?“ Zur Erzählintention von 2Sam 2,8–32; 81–145: HARDMEIER, Christof: König Joschija in der Klimax der DtrG (2Reg 22f.) und das vordtr Dokument einer Kulturreform am Residenzort (23,4–15*); 147–180: LUX, Rüdiger: Geschichte als Erfahrung, Erinnerung und Erzählung in der priesterschriftlichen Rezeption der Josefsnovelle.

Mose. Ägypten und Das Alte Testament, hg. v. Eckart Otto. – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2000. 149 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 189), kt DM 41,80 ISBN: 3-460-04891-3; 9–16: OTTO, Eckart: Der historische, der biblische und der historisch-kritische Mose. Probleme ihrer Relation und Wirkungsgeschichte; 17–42: GÖRG, Manfred: Mose Name und Namensträger. Versuch einer historischen Annäherung; 43–83: OTTO, Eckart: Mose und das Gesetz. Die Mose-Figur als Gegenentwurf Politischer Theologie zur neuassyrischen Königsideologie im 7. Jh. v. Chr.; 84–120: FISCHER, Georg: Das Mosebild der Hebräischen Bibel; 121–139: ASSMANN, Jan: Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie.

Kirchengeschichte

Aufklärung, Revolution, Restauration (1750–1839), hg. v. Bernd Plongeron. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2000. XXIII, 880 S. (Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur, 10), geb. DM 298,00 ISBN: 3-451-22260-4; 9–15: PLONGERON, Bernard: Das gallikanische System; 15–25: MICHAUD, Claude: Der Josephinismus in der Habsburgermonarchie (1740–1792); 25–30: ROSA, Mario: Der zersplitterte Katholizismus in Italien; 30–35: PAZOS, Antón M.: Inquisition und Afrancesados in Spanien und Portugal gegen Ende des 18. Jh.; 35–44: BOUREL, Dominique: Das Luthertum unter Friedrich II. (1740–1786); 44–54: BARRIE, Viviane: Die anglikanische Kirche; 54–63: CHANEL, Christian: Staatsraison als Unterstützung der reformierten Kirchen: Genf, Niederlande, Skandinavien; 70–93: SAINT-GEOURS, Yves: Lateinamerika: die Krise der Kolonialkirche; 93–103: PLONGERON, Bernard: Antillen und Französisch-Guayana (1760–1840): eine christliche Gemeinschaft?; 103–116: DERS.: Zwischen Bürokratie und Mystik: das Rußland Peters des Großen unter seinen Nachfolgern (1762–1825); 116–133: ARGYRIOU, Astérios: Im „Jahrhundert der griechischen Aufklärung“: intellektuelle Erneuerung und orthodoxes Bewußtsein auf dem Balkan; 133–145: HEYBERGER, Bernard: Die Christen im Nahen Osten; 145–152: PLONGERON, Bernard: Ein schwieriger Wechsel innerhalb der Missionierung im abgeschlossenen China (1770–1840); 152–157: DERS.: Die Entstehung der Christenheit in Korea gegen Ende des 18. Jh.; 165–173: DERS.: Die Unterdrückung der Jesuiten; 173–178: MÜLLER, Winfried: Die Aufhebung des Jesuitenordens in Deutschland; 178–190: PLONGERON, Bernard: Das Europa der Toleranzedikte; 190–197: DMITRIEV, Mikhail: Die polnischen Teilungen; 198–201: DYLAGOWA, Hanna: Die unierte (griechisch-katholische) Kirche von der zweiten Hälfte des 18. bis in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts; 201–206: BOUREL, Dominique: Der Pietismus in Europa und Nordamerika; 206–211: BARRIE, Viviane: Der methodistische Weg: John Wesley (1703–1791); 211–223: PLONGERON, Bernard: Kirche, Freimaurerei und Illuminatentum im Schmelztiegel der Aufklärung; 233–301: DERS.: „Wahre Gottesverehrung“ und das Problem des Unglaubens: Debatten um Inhalte und Wege von Religiosität und Seelsorge (darin enthalten: 236–301: SCHNEIDER, Bernhard: Einführung zur deutschen Textfassung); 311–368: PLONGERON, Bernard: Bekräftigungen und Anfechtungen des christlichen Staatsbürgers (1789–1792); 369–430: DERS.: Eine Revolutionsregierung gegen das Christentum (1793–1795); 431–456: DERS.: Eine „Religionspolitik“ unter dem Direktorium? (darin enthalten: 437–443: MINK, Alfred: Religion, Revolution und Konterrevolution in Belgien und den Rheinlanden; 443–448: CHANEL, Christian: In der Schweiz und in den Vereinigten Niederlanden; 448–456: ROSA, Mario: In den italienischen Schwesterrepubliken); 456–481: PLONGERON, Bernard: Am Kreuzungspunkt der Wege eines wiedererwachten Christentums; 482–538: DERS.: Die Entwicklung in Nordamerika; 539–618: DERS.: Gläubige Laien in der Französischen Revolution: Bruch und Kontinuität; 621–685: DERS.: Von Napoleon zu Metternich (darin enthalten: 685–668: PAZOS, Antón M.: Spanien und Portugal oder: die katholische Antimoderne; 688–690: Plongeron, Bernard: Die protestantische Dynamik: Frankreich; 690–694: BARRIE, Viviane: Die protestantische Dynamik: England; 694–696: CHANEL, Christian: Die protestantische Dynamik: Nordeuropa zwischen Erweckung und Aufklärung); 704–727: DREYFUS, François-Georges: Um 1830: Nationalismen, Religion und Kultur: I. Deutschland (1803–1830); 727–738: ARGYRIOU, Astérios: II. Orthodoxe Kirche und nationale Erhebungen auf dem Balkan; 738–745: MINKE, Alfred: III. Ein liberaler Triumph: Die Unabhängigkeit Belgiens; 745–748: BARRIE, Viviane: IV. Das Martyrium der Nationen: Irland und Polen: 1. Irland; 748–755: DMITRIEV, Mikhail: IV. Das Martyrium der Nationen: Irland und Polen: 2. Polen; 759–796: SAINT-GEOURS, Yves / PLONGERON, Bernard: Lateinamerika; 797–866: PLONGERON, Bernard: Das Christentum als gesellschaftlicher Messianismus.

Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum, hg. v. Gert Melville / Jörg Oberste. – Münster: Lit 1999. IX, 668 S. (Vita regularis, 11), brosch. DM 89,90 ISBN: 3-8258-4293-2; 1–23: MELVILLE, Gert: *Duo novae conversationis ordines*. Zur Wahrnehmung der frühen Mendikanten vor dem Problem institutioneller Neuartigkeit im mittelalterlichen Religiosentum; 27–105: FÜSER, Thomas: Vom *exemplum Christi* über das *exemplum sanctorum* zum „Jeder-

mannsbeispiel“. Überlegungen zur Normativität exemplarischer Verhaltensmuster im institutionellen Gefüge der Bettelorden des 13. Jahrhunderts; 107–167: WESJOHANN, Achim: *Simplicitas* als franziskanisches Ideal und der Prozeß der Institutionalisierung des Minoritenordens; 169–214: SCHÜRER, Markus: Die Dominikaner und das Problem der *generaciones venturae*. Zu Traditionsbildung und -vermittlung in der Frühphase der Institutionalisierung des Predigerordens; 215–241: POLO DE BEAULIEU, Marie-Anne: L'image du père fondateur dans les recueils d'*exempla* franciscains des XIII^e et XIV^e siècles; 245–319: OBERSTE, Jörg: Predigt und Gesellschaft um 1200. Praktische Moraltheologie und pastorale Neuorientierung im Umfeld der Pariser Universität am Vorabend der Mendikanten; 295–319: SICKERT, Ramona: Dominikaner und Episkopat. Zur Etablierung des Predigerordens in südfranzösischen Bischofsstädten (1215–1235); 321–382: MÜLLER, Anne: Die dominikanische Mission *inter infideles et scismaticos*. Konzepte, Leitbilder und Impulse bei Humbert von Romanis; 385–428: CYGLER, Florent: Zur Funktionalität der dominikanischen Verfassung im Mittelalter; 429–492: ANDENNA, Christina: Dalla *Religio pauperum dominarum de Valle Spoliti* all' *Ordo Sancti Damiani*. Prima evoluzione istituzionale di un ordine religioso femminile nel contesto delle esperienze monastiche del secolo XIII; 493–524: KEHNE, Annette: Die Formierung der Gemeinschaften der Minderen Brüder in der Provinz Anglia. Überlegungen zum *Tractatus de adventu fratrum minorum in Angliam* des Bruders Thomas von Eccleston; 525–554: BUTZ, Reinhard: Die Anfänge des Dominikanerinnenklosters in Cronschwitz und des Klarissenklosters in Seußlitz im Spannungsfeld von Eigen- und Fremdbestimmung; 557–601: BARRET, Sébastien: Éléments d'institutionnalité dans les actes originaux du „fonds de Cluny“ de la Bibliothèque nationale de France (X^e–XI^e siècles); 603–617: DROSSBACH, Gisela: Papst Innocenz III. im historischen Selbstverständnis des Spitalordens von S. Spirito in Sassia; 619–653: CARBONI, Guido: Il papato di fronte alla crisi istituzionale dell'*Ordensverfassung* cistercense nei primi decenni del XIII secolo.

Geistliche und weltliche Macht. Das Paderborner Treffen 799 und das Ringen um den Sinn von Geschichte, hg. v. Josef Meyer zu Schlochtern / Dieter Hattrup. – Paderborn u. a.: Schöningh 2000. 194 S. (Paderborner theologische Studien, 27), kt DM 28,00 ISBN: 3-506-76277-X; 1–19: ANGENENDT, Arnold: Geistliche und weltliche Gewalt im Mittelalter; 20–38: HENGST, Karl: Karl der Große und Papst Leo III. 799 in Paderborn – Dichtung und Wahrheit; 39–63: SCHMITZ, Walter: Der verschüttete Born des Reiches – Reinhold Schneiders tragischer Blick auf die Geschichte; 64–75: RÜSEN, Jörn: Was heißt: Sinn der Geschichte?; 76–92: LÜBBE, Hermann: Das politische Heil und der Terror – Rückblick auf die europäische Unheilsgeschichte; 93–115: BACKHAUS, Knut: „Maranatha – Unser Herr, komm!“ – Das Neue Testament über den Sinn der Geschichte; 116–145: FRANKEMÖLLE, Hubert: „Maranatha – Unser Herr ist da!“ – Die jüdische und christliche Bibel über den Sinn der Geschichte; 146–166: JÜNGEL, Eberhard: Zwei Schwerter – Zwei Reiche. Die Trennung der Mächte in der Reformation; 167–180: HÜNERMANN, Peter: Geschichte versus Heilsgeschichte; 181–193: HATTRUP, Dieter: Die Totalität der Geschichte und ihre Befreiung durch messianisches Denken.

Neueste Kirchengeschichte

Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum, hg. v. Hubert Wolf / Claus Arnold. – Paderborn u. a.: Schöningh 2000. 252 S. (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 4), brosch. DM 78,00 ISBN: 3-506-73764-3; 17–52: GÖTZ, Roland: Die Rolle der deutschen Bischöfe auf dem Konzil; 53–60: TOSCE, Sylvie: Das bischöfliche Hilfswerk Misereor und die Rolle von Kardinal Frings auf dem Konzil; 61–87: WASSILOWSKY, Günther: Einblick in die „Textwerkstatt“ einer Gruppe deutscher Theologen auf dem II. Vatikanum; 89–102: SCHULTE, Ludger Ägidius: P. Friedrich Wulf SJ sein Einfluß in Entwicklung und Rezeption des Ordensdekretes „*Perfectae Caritatis*“; 103–132: ZINNHOBLER, Rudolf: Österreich und das II. Vatikanum; 133–147: RIES, Markus: Kirchenreform in der kleinteiligen Gesellschaft: Das II. Vatikanum und die Schweiz; 149–167: PILVOUSEK, Josef: Kirche und Diaspora. Die Katholische Kirche in der DDR und das Zweite Vatikanische Konzil; 169–184: DAMBERG, Wilhelm: Von der *acies ordinata* zum *Dienst an der Welt*. Vorgeschiede und Rezeption des II. Vatikanischen Konzils im Bistum Münster; 185–208: SCHÜTZ, Oliver: Institutionalisierte Begegnung von Kirche und Welt. Der Beitrag der Katholischen Akademien in Deutschland zu Vorbereitung, Begleitung und Rezeption des II. Vatikanischen Konzils; 209–237: LÜDECKE, Norbert: Der Codex Iuris Canonici von 1938: „Krönung“ des II. Vatikanischen Konzils?; 239–241: HÜNERMANN, Peter: Nachwort. Ein offenes Arbeitsfeld.

Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. v. Antonio Autiero. – Altenberge: Oros Verlag 2000. 208 S. (MthA, 62), kt DM 56,00 ISBN: 3-89375-189-0; 13–35: ALBERIGO, Giuseppe: Treue und Kreativität bei der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hermeneutische Kriterien; 37–79: PESCH, Otto-Hermann: Das Zweite Vatikanische Konzil. 40 Jahre nach der Ankündigung – 34 Jahre Rezeption; 81–94: HÜNERMANN, Peter: Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Vorüberlegungen zu einer dringlich erforderlichen Bestandsaufnahme; 95–110: LEHMANN, Karl: Zwischen Überlieferung und Erneuerung. Hermeneutische Überlegungen zur Struktur der verschiedenen Rezeptionsprozesse des Zweiten Vatikanischen Konzils; 111–115: RUGGIERI, Giuseppe: Zu einer Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils, 117–130: RICHTER, Klemens: Das Verhältnis von Kirche und Liturgie. Zur

Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils; 131–140: WITTSTADT, Klaus: Konzilspersönlichkeiten und ihre Impulse zur Verlebendigung des Glaubens. Gegenwartsmodelle auf der Grundlage geschichtlichen Denkens; 141–156: SOBRINO, Jon: Die theologische Herausforderung der „gekreuzigten Völker“; 171–181: COLLET, Giancarlo: Laudatio auf Jon Sobrino. „Aus dem Schlummer der Unmenschlichkeit erwacht“; 193–199: ANGENENDT, Arnold: Laudatio auf Giuseppe Alberigo. Ein Laie verteidigt das Konzil.

Katholiken und Protestanten in den Aufbaujahren der Bundesrepublik, hg. v. Thomas Sauer. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 2000. 223 S. (Konfession und Gesellschaft, 21), kt DM 48,90 ISBN: 3-17-016307-8; 19–34: GRESCHAT, Martin: Konfessionelle Spannungen in der Ära Adenauer; 35–64: OPPELLAND, Torsten: „Politik aus christlicher Verantwortung.“ Der Evangelische Arbeitskreis der CDU/CSU in der Ära Adenauer; 65–88: RAABE, Felix: Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken 1952–1964. Katholische Laienarbeit in Kirche und Gesellschaft; 89–107: JÄHNICHEN, Traugott: Der Protestantismus als „soziales Gewissen“ der Gesellschaft – Impulse des Deutschen Evangelischen Kirchentages zur Ausgestaltung der Sozialen Marktwirtschaft in der Ära Adenauer; 108–120: TREIDEL, Rulf Jürgen: Evangelische Akademien im Nachkriegsprotestantismus: Bemerkungen zu Kontinuitäten und Wandlungen von sozioethischen Leitbildern; 121–147: SAUER, Thomas: Der Kronberger Kreis: Christlich-konservative Protestanten in der Bundesrepublik Deutschland; 148–169: RUFF, Mark Edward: Der „Bruderzwist“ der DJK. „Integralisten“ und „Modernisierer“ in einem katholischen Sportverband; 170–186: MELIS, Damian van: Europa-politik oder Abendlandideologie? Die Dominikanerzeitschrift Neue Ordnung in den ersten Jahrzehnten der BRD; 187–205: SCHILDT, Axel: Ökumene wider den Liberalismus. Zum politischen Engagement konservativer protestantischer Theologen im Umkreis der Abendländischen Akademie; 206–219: FRIESE, Elisabeth: Helene Wessel (1898–1969).

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Fé e Razão: Caminhos de diálogo, organizado e apresentado por José Eduardo Borges de Pinho. – Lisboa: Edições Didaskalia 2000. 302 S. (Universidade Católica Portuguesa. Faculdade de Teologia (Lisboa). Coleção „Fundamenta“, 20), kt ISBN: 972-651-251-4; 9–34: FISICHELLA, Rino: „Fides et ratio“: un'analisi per entrare nello spirito dell'enciclica; 35–54: GILBERT, Paul: La négation immanente à la philosophie contemporaine et l'affirmation théologique; 55–82: CAMINO, Juan Martínez: La filosofía en la teología según W. Pannenberg; 83–104: DUQUE, João: Teologia e Filosofia em contexto pós-moderno; 105–110: UGALDE, Tomás Muro: Historia de la Salvación en tiempo de u.cronía y sín.sentido; 111–135: GORDO, Jesús Martínez: La empatía trascendental en el diálogo entre la Filosofía Agnóstica y la Teología; 137–146: RODRÍGUEZ, Vicente Vide: Razón comunicativa y Teología Fundamental; 147–171: ALVES, Angelo: O enquadramento formal da relação entre Filosofia e Teologia; 173–188: PRÉ-NINOT, Salvador: *Fides et Ratio* y Teología Fundamental: la „circularidad“ entre fe y razón: sus desafíos; 189–215: COUTINHO, Jorge: *Fides et Ratio* e a „*Quaestio de Veritate*“; 217–231: SILVA MARTINS, Nuno Brás da: A comunicação, lugar do encontro da Verdade segundo a Encíclica *Fides et Ratio*; 233–239: ROSSA, Peter: Dimensión sapiencial de la encíclica „Fe y Razón“; 241–252: TORRO, Lluís Oviedo: El lugar de la Filosofía en el programa de Teología Fundamental; 253–270: ORTEGA, José Luis Cabria: Teología y Filosofía en el pensamiento de Xavier Zubiri (1893–1983); 271–281: MORLANS, Xavier: Actualidad de M. Blondel para la Teología Fundamental; 283–300: DOMÍNGUEZ, Bernardo: Saber e acreditar: convergências.

Religionsphilosophie – Historische Positionen und systematische Reflexionen, hg. v. Matthias Jung / Michael Moxter / Thomas M. Schmidt. – Würzburg: Echter 2000. 213 S. (Religion in der Moderne, 6), brosch. DM 39,00 ISBN: 3-429-02121-9; 19–26: LUTZ-BACHMANN, Matthias: Religion – Philosophie – Religionsphilosophie. Prolegomena zur Beantwortung der Frage: Warum Religionsphilosophie?; 27–46: SCHRIMPF, Gangolf: Die Rechtfertigung des Theismus durch Anselm von Canterbury; 47–74: STUMP, Eleonore: Nichtcartesianischer Substanzdualismus und nichtreduktionistischer Materialismus: Thomas von Aquin über die Seele; 75–86: SCHRÖDTER, Hermann: Nikolaus von Kues: Religion zwischen Diskurs und Gewalt; 87–99: KULENKAMPFF, Arend: Berkeleys Gottesbeweis aus der Empirie; 101–112: SCHMIDT, Thomas M.: Anerkennung und absolute Religion. Gesellschaftstheorie und Religionsphilosophie in Hegels Frühschriften; 113–134: SCHMIDT, Alfred: Religionskritik als Religionsphilosophie im Werk Ludwig Feuerbachs; 135–149: JUNG, Matthias: Religiöse Erfahrung: Genese und Kritik eines religionsphilosophischen Grundbegriffs; 151–164: DEUSER, Hermann: Zum Religions- und Wahrheitsbegriff bei William James; 165–181: MOXTER, Michael: Formzerstörung und Formaufbau: Zur Unterscheidung von Mythos und Religion bei Ernst Cassirer; 183–199: LIESEMANN, Thomas: Moral Anerkennung Poetik. Zum Gedanken einer Heiligen Schrift bei Stanley Cavell; 201–212: RUNGALDIER, Edmund: Analytische Methoden der Religionsphilosophie: Zwischen Objektivität und Esoterik.

Religionswissenschaft in Konsequenz. Beiträge im Anschluß an Impulse von Kurt Rudolph, hg. v. Rainer Flasche / Fritz Heinrich / Carsten Koch. – Münster: Lit 2000. 194 S. (Marburger Religionsgeschichtliche Beiträge, 1), brosch. DM 39,80 ISBN: 3-8258-4505-2; 9–20: ALLES, Gregory: Kurt Rudolph on Method: A View from North America; 21–36: DÖRING, Detlef: Die nichtchristlichen Religionen als Thema der Versammlungen Leipziger Gelehrtenesellschaften in der Mitte des 17. Jahrhunderts; 37–47: HÖPP, Gerhard: Orientalist mit Konsequenz: Georg Kampffmeyer und die Muslime;

49–60: CAHILL, Richard: Why Christians should study Islam – Pedagogical Considerations for a Christian Approach to the Study of Islam; 61–79: IWERSEN, Julia: Metanoia und Brautgemach: Der frühgnostische Seelenmythos als Konversionsmythos; 81–95: KOCH, Carsten: Der religionsgeschichtliche Hintergrund der Opferpolemik im mandäischen Ginza; 97–113: OERTER, Wolf B.: Zur Bedeutung der Manichaica aus Kellis für Koptologie und Manichäologie. Vorläufige Anmerkungen; 115–126: DESJARDINS, Michel: Reconstructing Valentinian Families; 127–133: LUFT, Ulrich: Siegfried Morenz' Beitrag zur hellinistischen Geistesgeschichte; 135–148: DIETZSCH, Steffen: Denken in dürftigen Zeiten. Nietzsches unzeitgemäßer Philosophiebegriff; 149–162: HEINRICH, Fritz: Empirische Religionsforschung und religionswissenschaftliche Reflexion. Walter Baetke als religionswissenschaftlicher Lehrer Kurt Rudolphs; 163–174: FLASCHE, Rainer: Von der Selbstbeschränkung und Selbstbegründung der Religionswissenschaft; 175–184: MÜRMEI, Heinz: Einige Bemerkungen zu Marcel Mauss' Essai zur le don als religionswissenschaftliches Werk; 185–194: POLLACK, Detlef: Die Relevanz der Religionssoziologie für die Religionswissenschaft – Vier Thesen.

Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie, hg. v. Professorenkollegium der Bonner Katholisch-Theologischen Fakultät. – Bonn: Borengässer 2000. 69 S. (Kleine Bonner Theologische Reihe), kt DM 13,80 ISBN: 3-923946-49-X; 2–11: WOHLMUTH, Josef: Zur Phänomenologie Jean-Luc Marion's – Eine Einführung; 13–34: MARION, Jean-Luc: Eine andere „Erste Philosophie“ und die Frage der Gegebenheit; 35–52: Erstes Gespräch mit Jean-Luc Marion in Paris. Auf der Suche nach einer neuen Phänomenologie; 53–69: Zweites Gespräch mit Jean-Luc Marion in Bonn. Ruf und Gabe als formale Bestimmungen der Subjektivität.

Dogmatik

Was bekennt, wer heute das Credo spricht?, hg. v. Reiner Anselm / Franz-Josef Nocke. – Regensburg: Pustet 2000. 136 S., kt DM 32,00 ISBN: 3-7917-1713-8; 15–28: NOCKE, Franz-Josef: Ich glaube an Gott: Schöpfer und Vater; 29–46: WIEDENHOFER, Siegfried: Die Welt als Schöpfung Gottes. Grundsätze des christlichen Schöpfungsbekenntnisses; 47–66: ANSELM, Reiner: Jesus Christus – wahrer Mensch und wahrer Gott; 67–75: KELLER, Albert: Was heißt: Wir sind erlöst?; 76–82: MÖDL, Ludwig: Gott, der Heilige Geist; 83–107: HILBERATH, Bernd Jochen: Der Geist Gottes und die Identität des Menschen; 108–119: SPARN, Walter H.: Der Glaube an den offenbaren Gott und das unaufgelöste Rätsel des Unheils in der Geschichte; 120–136: WIEDERKEHR, Dietrich: Menschliche Zukunft aus Gottes Hand.

Ökumenische Theologie

Im Dienst der einen Kirche. Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamts, hg. v. Heinz Schütte. – Paderborn: Bonifatius / Frankfurt a. M.: Lembeck 2000. 232 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3-89710-126-2 (Bonifatius) / 3-87476-364-1 (Lembeck); 13–28: SCHÜTTE, Heinrich: Um eine erneuerte Form der Primatsausübung; 29–49: UNTERGASSMAIR, Franz Georg: Petrus im Neuen Testament; 51–69: HORN, Stephan Otto: Das Verhältnis von Primat und Episkopat im ersten Jahrhundert – Eine geschichtlich-theologische Synthese; 71–91: PÖHLMANN, Horst Georg: Papst und Kirchenstruktur in den lutherischen Bekenntnisschriften; 93–110: MEYER, Harding: Das Papsttum bei Luther; 111–129: WALDENFELS, Hans: Mit dem Papst über das Papsttum sprechen; 131–158: MEYER, Harding: Der päpstliche Primat im katholisch-lutherischen Dialog; 159–171: KÜHN, Ulrich: Gesamtkirchlicher Petrusdienst? – Evangelische Erwartungen; 173–187: PANNENBERG, Wolfhart: Evangelische Überlegungen zum Petrusdienst des römischen Bischofs; 189–217: HÜNERMANN, Peter: Gesucht: Ein neues Paradigma des Petrusdienstes; 219–227: Schütte, Heinz: Das Petrusamt in ökumenischer Perspektive.

Moraltheologie

Ethik und Gesetzgebung. Probleme – Lösungsversuche – Konzepte, hg. v. Alberto Bondolfi / Stefan Grotefeld. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 2000. 189 S., kt DM 48,90 ISBN: 3-17-016615-8; 13–22: BONDOLFI, Alberto: Ethik und Gesetzgebung. Anlässe und Annäherungen zu einem „neuen“ Thema; 23–41: BURG, Wibren van der: Zwei Modelle von Recht und Moral; 43–64: HERMS, Eilert: Theologische Ethik und Rechtsbegründung; 65–89: GROTEFELD, Stefan: Selbstbeschränkung als Bürgerpflicht? Religiöse Überzeugungen, politische Deliberation und Gesetzgebung; 91–99: JACOBS, Frans: Theologische Argumente in der politischen Deliberation; 101–121: HORDIJK, Jan Kees: Über die Prinzipien „gegenseitiger Respekt“ und „Selbstbeschränkung“; 123–145: RIPPE, Klaus Peter: Zur Idee des liberalen Legitimitätsprinzips; 147–159: SEELMANN, Kurt: Recht und Ethik im Strafrecht; 161–173: CAMPAGNA, Norbert: Die normative Betrachtung der Sexualität und die rechtliche Regulierung sexuell expliziter Darstellungen; 175–187: JANS, Jan: Euthanasiegesetzgebung in Belgien. Eine Übersicht über die politisch-ethische Debatte 1997–1999.

Theologische Ethik. Ein Werkbuch, hg. v. Gerfried W. Hunold / Thomas Laubach / Andreas Greis. – Tübingen / Basel: A. Francke 2000. XI, 338 S. (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher, 1966), brosch. DM 36,80 ISBN: 3-7720-2252-9; 1–9: HUNOLD, Gerfried W. / LAUBACH, Thomas / GREIS, Andreas: Annäherungen. Zum Selbstverständnis Theologischer Ethik; 12–28: GÖBEL, Wolfgang: Verortung. Zur Dringlichkeit ethischer Reflexion; 29–47: LAUBACH, Thomas: Zugänge. Grundaspekte der ethischen Reflexion; 51–72:

Pindl, Michael: Glaube. Leitperspektive theologisch-ethischer Reflexion; 73–91: Greis, Andreas / LAUBACH, Thomas: Handeln. Auslegungsperspektive theologisch-ethischer Reflexion; 94–110: MÜLLER, Sigrid: Gesellschaftliche Handlungsorientierungen. Zum objektiven Moralbewußtsein; 111–128: KREIDLER-Kos, Martina: Individuelle Handlungsorientierungen. Zum subjektiven Moralbewußtsein; 130–148: GREIS, Andreas: Freiheit. Die Grundlage konkreter Sittlichkeit; 149–169: BECKMANN, Dorothee / GREIS, Andreas: Vernunft – Natur – Erfahrung. Das Strukturfeld sittlicher Entscheidungsfindung; 170–186: KAUFMANN, Peter: Verantwortung. Die Reichweite des sittlichen Anspruchs; 188–206: MÜLLER, Sigrid: Normen. Zum Verhältnis von gesellschaftlichen Ansprüchen und sittlicher Autonomie; 207–222: LAUBACH, Thomas: Kirchliche Weisungen. Zum Verhältnis von institutioneller Autorität und persönlichem Urteil; 244–263: MAURER, Alfons / LAUBACH, Thomas: Gewissen. Zur Lebensform sittlicher Entscheidungsfähigkeit; 264–277: LAUBACH, Thomas: Entscheidungen. Die Anwendungsfälle sittlichen Urteilens und Handelns; 278–292: HUNOLD, Gerfried W.: Schuld. Vom Scheitern und Neuanfang alltäglichen Lebens.

Christliche Sozialethik

Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche. Begründung – Wege – Grenzen, hg. v. Joachim Wiemeyer / Wilfried Lochbühler / Judith Wolf. – Münster: Lit 1999. 146 S. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 42), brosch. DM 29,80 ISBN: 3-8258-4083-2: 1–2: SCHALLENBERG, Peter: „Forum Sozialethik.“ Paradigma zukünftiger christlicher Soziallehre. Statt eines Vorwortes; 7–27: GROSSE KRACHT, Hermann-Josef: Zwischen Zivilreligion und Zivilgesellschaft? Überlegungen zum „Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen“ im demokratischen Staat; 28–40: RICHTER, Reinhard: Kirche und Öffentlichkeit in Deutschland: Der Katholizismus; 41–52: BOWALD, Béatrice: Die christliche Einflußnahme auf die Politik in einer direkten Demokratie; 53–66: DIRINGER, Christoph: Christliche Einflussnahme in der Zivilgesellschaft (Verbände, Bürgerinitiativen, Neue Soziale Bewegungen): Der Beitrag von Pax Christi für demokratische und ethische Lernprozesse in der Gesellschaft; 67–73: ROTTLÄNDER, Peter: Die politische Wirksamkeit kirchlicher Hilfswerke am Beispiel von Misereor; 74–85: NASS, Martin: Möglichkeiten des Bewußtseinswandels in den Massenmedien?; 86–102: SELLMANN, Matthias: Öffentlicher Einfluß der Kirchen durch Bewußtseinsbildung? Grenzen eines allzu selbstverständlichen Postulats; 103–111: RONGE, Frank: Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen in Deutschland und Europa; 112–126: KRUIP, Gerhard: Die Kompetenz der Kirche für die Politik – aus theologisch-sozial-ethischer Sicht.

Philosophie

Karl Poppers kritischer Rationalismus, hg. v. Ingo Pies / Martin Leschke. – Tübingen: Mohr Siebeck 1999. VII, 251 S. (Konzepte der Gesellschaftstheorie, 5), kt DM 58,00 ISBN: 3-16-147211-X: 1–38: PIES, Ingo: Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik – Der Beitrag Karl Poppers; 39–70: ENGEL, Gerhard: Kritischer Rationalismus und offene Gesellschaft: Zur Theorie einer demokratischen Wissensgesellschaft; 71–76: DIETZ, Markus: Die offene Gesellschaft und das Niveau gesellschaftlicher Diskurse (Kommentar); 77–84: NEUMÄRKER, K. J. Bernhard: Einige (kritische) Marginalien zur politisch-institutionellen Ökonomik der Popperschen „Offenen Gesellschaft“ (Kommentar); 85–104: SUCHANEK, Andreas: Kritischer Rationalismus und die Methode der Sozialwissenschaften; 105–107: LESCHKE, Martin: Die Aufgabe der Ökonomik als Sozialwissenschaft (Kommentar); 108–113: OTT, Notburga: Kritischer Rationalismus und die Institutionen der Wissenschaft (Kommentar); 115–134: VOLLMER, Gerhard: Kritischer Rationalismus und Evolutionäre Erkenntnistheorie; 135–140: LÜTGE, Christoph: Was kann eine Evolutionäre Wissenschaftstheorie von der Ökonomik lernen (Kommentar)?; 141–146: SCHMID, Michael: Poppers Darwinismus (Kommentar); 147–181: HOMANN, Renate: Rationalität und Literaturwissenschaft: Die Rationalität der Literatur; 182–187: BASSLER, Moritz: Das offene Kunstwerk und seine Freunde (Kommentar); 188–192: PEUKERT, Helmut: Zur Logik transformatorischer Lernprozesse (Kommentar); 193–225: KIRCHGÄSSNER, Gebhard: Wirtschaftspolitische Beratung aus der Sicht des kritischen Rationalismus: vierzehn Thesen; 226–233: HANSJÜRGENS, Bernd: Kritischer Rationalismus als Konzeption wirtschaftspolitischer Beratung (Kommentar); 234–239: HASLINGER, Franz: Rationaler Dissens unter Ökonomen Grenzen der Politikberatung (Kommentar).

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Franz Josef Backhaus, Beverstrang 37, D-48231 Warendorf;
Dr. Klaus Baumann, Bleichthalstr. 1, D-79336 Herbolzheim-Bleichheim;
Dr. Stephanie Bohlen, Werthmannplatz 3, D-79085 Freiburg/Breisgau;
Prof. Dr. Thomas Bremer, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Arnd Bünker, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Albert Gerhards, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Dr. Bernhard Grümme, Eichenweg 16, D-48317 Drensteinfurt;
Prof. Dr. Konrad Hartelt, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Prof. Dr. Klaus Kienzler, Universitätsstr. 10, D-86159 Augsburg;
Dr. Theo Mechtenberg, Tempelhofer Weg 2, D-32547 Bad Oeynhausen;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4A, D-04157 Leipzig;
Dr. Christof Müller, Dominikanerplatz 4, D-97070 Würzburg;
Prof. Dr. Kurt Nowak, Emil-Fuchs-Str. 1, D-04105 Leipzig;
Prof. Dr. Wouter Oudemans, Viekerweg 36, NL-7531 HS Enschede;
Prof. DDr. Otto Herrmann Pesch, Regina-Ullmann-Str. 69/III, D-81927 München;
Prof. Dr. Henning Graf Reventlow, Laerholzstr. 29, D-44801 Bochum;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
PD Dr. H. Josef Röhrig, Stiftsgasse 4A, D-99084 Erfurt;
Dr. Karlheinz Ruhstorfer, Werthmannplatz 3, D-79098 Freiburg/Breisgau;
Prof. DDr. Werner Schüßler, Universitätsring 19, D-54296 Trier;
PD Dr. Werner Thiede, Kochstr. 6, D-91054 Erlangen;
Dr. Manuel Vogel, Wilmergasse 1, 48143 Münster;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III, D-80799 München;
Prof. DDr. Bernd Willmes, Domplatz 2, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Aloysius Winter, Domplatz 2, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;

Impressum

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

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

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

Verlag und Anzeigen

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: DM 38,-/öS 277,-/sFr 35,-,
Jahresabonnement: DM 198,-/öS 1445,-/sFr 176,-,
Studentenabonnement: DM 158,40/öS 1156,-/sFr 140,50.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster 2001

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

© 2001 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040-568 X