25. 05. 03


# THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 — 2001 — 97. Jahrgang



**Hermann Häring: Schöpfungstheologie** . . . . . Sp. 177

**Allgemeines / Festschriften / Universallexika** 195

Fiedrowicz, Michael: Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche (Hans Hübner)

Müller-Fahrenholz, Geiko: Phantasie für das Reich Gottes. Die Theologie Jürgen Moltmanns. Eine Einführung (Pablo C. Sicouly)

Sander, Hans-Joachim: Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte (Gerhard Beestermöller)

Zeichen des Lebens. Sakramente im Leben der Kirchen – Rituale im Leben der Menschen, hg. v. Paul M. Zulehner / Hansjörg Auf der Maur / Josef Weismayer (Christian Grethlein)

**Bibelwissenschaften** . . . . . 207

Böhlig, Alexander / Markschies, Christoph: Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi. / Schoenborn, Ulrich: Diverbium Salutis. Studien zur Interdependenz von literarischer Struktur und theologischer Intention des gnostischen Dialogs, ausgeführt an der koptischen „Apokalypse des Petrus" aus Nag Hammadi (NHC VII, 3) (Theofried Baumeister)

Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum, hg. v. Beate Ego / Armin Lange / Peter Pilhofer in Zusammenarbeit mit Kathrin Ehlers (Knut Backhaus)

Nag Hammadi Codices III, 3–4 and V, 1 with Papyrus Berolinensis 8502,3 and Oxyrhynchus Papyrus 1081. Eugnostos and The Sophia of Jesus Christ, hg. v. Douglas M. Parrot. / Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII. Volume Editor: Charles W. Hedrick. / Nag Hammadi Texts and the Bible. A Synopsis and Index, hg. v. Craig A. Evans / Robert L. Webb / Richard A. Wiebe (Theofried Baumeister)

**Exegese des AT** . . . . . 212

Frevel, Christian: Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift (Eckart Otto)

Miggelbrink, Ralf: Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition (Thomas Ruster)

Qohelet in the Context of Wisdom, hg. v. Antoon Schoors (Franz Josef Backhaus)

Rendtorff, Rolf: Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf. Bd 1: Kanonische Grundlegung (Walter Groß)

**Kirchengeschichte** . . . . . 222

Reinbold, Wolfgang, Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche (Alfons Fürst)

Wagener-Esser, Meike: Organisierte Barmherzigkeit und Seelenheil. Das caritative Sozialnetzwerk im Bistum Münster von 1803 bis zur Gründung des Diözesancaritasverbands 1916 (Manfred Eder)

Blendinger, Hermann: Aufbruch der Kirche in die Moderne. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern 1945–1990 (Gunther Wenz)

**Fundamentaltheologie** . . . . . 228

Weier, Winfried: Sinnerfahrung menschlicher Existenz. Neue Wege der Gotteserkenntnis (Kurt Brinkmeier)

**Theologiegeschichte / Dogmengeschichte** . . 229

Drecoll, Volker Henning: Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins (Gisbert Greshake)

Reinhuber, Thomas: Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio (Gunther Wenz)

Schneider, Katharina: Studien zur Entfaltung der altkirchlichen Theologie der Auferstehung (Horacio E. Lona)

**Dogmatik** . . . . . 234

Anandam, Lourdu: The Western Lover of the East. A Theological Enquiry into Bede Griffiths' Contribution to Christology (Arnd Bünker)

Nawar, Alexander: Opfer als Dialog der Liebe. Sondierungen zum Oberbegriff Odo Casels (Arno Schilson)

**Ökumenische Theologie** . . . . . 238

Welker, Michael: Was geht vor beim Abendmahl? (Harald Wagner)

**Liturgiewissenschaft** . . . . . 238

Hahne, Werner: Gottes Volksversammlung. Die Liturgie als Ort lebendiger Erfahrung (Franz Schneider)

Slenczka, Wenrich: Heilsgeschichte und Liturgie. Studien zum Verhältnis von Heilsgeschichte und Heilsteilhabe anhand liturgischer und katechetischer Quellen des dritten und vierten Jahrhunderts (Klemens Richter)

**Kirchenrecht** . . . . . 241

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. Gesetzbuch der Katholischen Ostkirchen. Lateinisch-deutsche Ausgabe, hg. v. Libero Gerosa / Peter Krämer (Klaus Lüdicke)

Steuer-Flieser, Dagmar: „Grundrechte" im Codex Iuris Canonici von 1983 im Vergleich mit dem deutschen Grundgesetz. Eine exemplarische Untersuchung anhand der Wissenschaftsfreiheit (Klaus Lüdicke)

**Moraltheologie** . . . . . 243

Schütte, Heinz: Christsein im ökumenischen Verständnis. Leben in der Nachfolge Christi. Ökumenische Ethik (Herbert Schlögel)

**Christliche Sozialwissenschaften** . . . . . 245

Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche. Begründung – Wege – Grenzen, hg. v. Joachim Wiemeyer / Wilfried Lochbühler / Judith Wolf (Stefan Böntert)

**Religionswissenschaft** . . . . . 245

Kuschel, Karl-Josef: Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam (Johannes von Lüpke)

**Philosophie** . . . . . 249

„Herkunft aber bleibt stets Zukunft". Martin Heidegger und die Gottesfrage, hg. v. Paola Ludovica Coriando (Norbert Fischer)

Flasch, Kurt: Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli (Harald Wagner)

Macken, Raymond: Essays on Henry of Ghent II. + III. (Henryk Anzulewicz)

**Praktische Theologie** . . . . . 254

Meyer-Blanck, Michael / Weyel, Birgit: Arbeitsbuch Praktische Theologie. Ein Begleitbuch zu Studium und Examen in 25 Einheiten (Ehrenfried Schulz)

**Theologie / Naturwissenschaften** . . . . . 255

Blenk, Andreas: Moderne Physik und Theologie. Voraussetzungen und Perspektiven eines Dialogs (Ulrich Lüke)

**Theologie / Literatur** . . . . . 257

Fenske, Wolfgang: Brauchte Gott den Verräter? Die Gestalt des Judas in Theologie, Unterricht und Gottesdienst. In Zusammenarbeit mit Birgit Martin (Bernhard Dieckmann)

**Kurzrezensionen** . . . . . 257

**Bibliographie** . . . . . 259


-7. 07. 01

## Schöpfungstheologie – Ein Thema im Umbruch

Von Hermann Häring, Nijmegen

Seit den sechziger Jahren ist die deutschsprachige katholische Theologie einen spannenden Weg gegangen. Sie begann nach dem 2. Vatikanum mit der Revision der Ekklesiologie und versicherte sich in den siebziger Jahren ihrer Identität in der Besinnung auf die Christologie. Fragen der Eschatologie gewannen im Zusammenhang emanzipatorisch-politischer Theologiekonzepte neues Interesse. Es folgte eine intensive und lange Phase, in der die Frage nach Gott in zwei Richtungen neu durchdacht wurde. Zum einen wurde die Frage im Blick auf eine Gesellschaft gestellt, die sich immer mehr säkularisierte, zum andern entwickelte man die Frage als spezifisch christliches Projekt, nämlich als Frage nach dem dreifaltigen Gott. Ich sage nicht, daß sich dabei – wie früher vielleicht – eindeutige und harmonische

theol A 010
BS: Kreol A 425

Ergebnisse einstellten. Seit dem 2. Vatikanischen Konzil hat die katholische Theologie in wachsendem Maße gelernt, in umfassende Diskussionen einzutreten, tiefgreifende Kontroversen und bleibende Dissense auszuhalten und – bei allem Zögern vor pluralistischen Schlußfolgerungen – mit einer breiten Vielförmigkeit christlicher Wahrheit umzugehen.

Ein Grund für diese Entwicklung mag in der Tatsache gelegen haben, daß – parallel und bisweilen quer zur Arbeit dogmatischer Theologie – die exegetischen, historischen und anthropologischen Fächer Grundlagen und Rahmenbedingungen systematischer Denkarbeit bestimmten. Damit taten sich lehramtliche Instanzen immer noch schwer – mit dem Erfolg allerdings, daß die lehramtlichen Interventionen selbst zum Gegenstand kontroverser Diskussionen geworden sind. Allerdings ist, wie mir scheint, damit die eigentliche Verschiebung unseres theologischen Denkens noch nicht hinreichend benannt. Sie liegt nämlich in einer Tiefenstruktur, die sich aus theologischen Texten nur indirekt erschließen läßt, so wie architektonische Beben an der Oberfläche der Erde zwar zu erheblichen Erschütterungen führen können, aber ihre eigentlichen Ursachen – etwa das tief liegende Epizentrum – nicht offenlegen. Wo also liegen die Verschiebungen?

## I. Geänderte Bedingungen

Geändert haben sich natürlich die Kontexte und die Bezugsrahmen, in die alles theologische Denken eingebettet ist. Kontextuelle Theologie hat also nicht nur die Aufgabe, dem europäischen Denken nicht-europäische Entwürfe zu liefern, sondern sie bietet auch Anlaß und Möglichkeit, über die Kontexte eigenen Nachdenkens zu reflektieren. Nun werden – über die politische Theologie und vergleichbare Ansätze hinaus – politische, soziale und kulturelle Kontexte zwar in wachsendem Maße zur Kenntnis genommen, aber der Durchbruch zu einem umfassenden theologischen Denken ist noch nicht erreicht. Ein Hauch von Narzißmus liegt noch über vielen Produkten systematischer Theologie. Man ist auf sich selbst bezogen, man denkt nach über seinen eigenen Gott und seine eigene Erlösung; man versichert sich der eigenen und ganz speziellen Identität. Zwar gibt es nicht mehr *die* Theologie in der Einzahl, wohl aber die faktische Überzeugung, daß die Rede von Erlösung und Heil noch als spezifisch christliches Reservat behandelt wird und wirksam ist. Ja selbst die Frage nach Funktion und Aufgabe der eigenen Theologie feiert Hochkonjunktur. Ich behaupte nicht, daß diese Rede immer selbstverliebt sei, das sicher nicht. Aber sie bleibt von einem eigenartigen Selbstinteresse geprägt, in dem wir Systematiker uns laufend unserer eigenen Position vergewissern.[1]

Diese Selbstbezogenheit hat für die Gewichtung der klassischen systematisch-theologischen Traktate eine eigenartige Konsequenz. Während die Gotteslehre, die Christologie und die Ekklesiologie Hochkonjunktur feiern, nimmt der Traktat zur Schöpfungslehre, wie es scheint, eine Sonderstellung ein. Zwar hat er in der Abfolge der klassischen Traktate nach wie vor seinen angestammten Platz; er steht an erster Stelle und wird in dieser festgefügten Ordnung nach wie vor behandelt. Aber eine Ausstrahlung der Thematik, ein von diesem Traktat ausgehendes gestaltendes Prinzip, eine prägende theologische Kraft, die dann von anderen Traktaten zu übernehmen wäre, ist nicht zu erkennen. Das ist in einer Zeit fortgeschrittener Säkularisierung, zugleich in einer Zeit neuer wissenschaftlicher Weltwahrnehmung erstaunlich. „Schöpfung" meint in diesem Zusammenhang ja nicht eine erstzeitliche Tat, mit der Gott – gemäß biblischer Metaphorik – die Welt ins Dasein rief. Gemeint ist schon eher Gottes allgegenwärtige Tat der „kontinuierlichen Schöpfung", die besagt, daß die nicht-göttliche Wirklichkeit unaufhörlich im Dasein gehalten ist und bleibt. Aber auch das ist nicht die entscheidende Bedeutung. Die Brisanz des Schöpfungsgedankens erschließt sich für die Gegenwart ja nur von der Tatsache her, daß die monotheistischen Religionen die Wirklichkeit *insgesamt* als von Gott geschaffen begreifen. Also gibt es in der Welt schlechthin nichts, das nicht – zumindest *auch* – als Schöpfung Gottes zu begreifen wäre, es sei denn Gott selbst. „Gibt es" diesen Gott aber wirklich?

Wer die Frage so stellt, will beunruhigend darauf hinweisen, daß Gott in anderer Weise gegenwärtig und möglicherweise erfahrbar ist als die von ihm geschaffene Welt. Allerdings wird diese Asymmetrie in der Regel zu Gunsten Gottes ausgelegt: Gott ist der Erhabene, der Ungreifbare und nicht Faßbare, ein geheimer und unaussprechlicher Gott. Dagegen fehlt in der Regel die Auslegung zu Gunsten des Geschaffenen: die Schöpfung als die für uns einzig mögliche Spur Gottes, als der für uns einzig mögliche Ort seiner Gegenwart, die Schöpfung als das einzig mögliche Medium, in dem sich uns Gottes Wahrheit zeigt. Theoretisch haben wir die vorkonziliare „Stockwerktheologie" zwar überwunden; neben der „Natur" gibt es keine „Übernatur", und „Übernatürliches" macht höchstens als Qualifikation geschaffener Dinge einen Sinn. Mit dieser Erkenntnis hat sich schon die *nouvelle théologie* gründlich durchgesetzt, und nicht ohne Grund hat E. Schillebeeckx dem alten Adagium „Außerhalb der Kirche kein Heil" die Losung „Außerhalb der Welt kein Heil" entgegengesetzt.[2] In der praktischen Ausgestaltung dieser Kehrtwendung sind wir aber noch nicht weit gekommen. Die Schöpfungslehre wird noch zu wenig als Herausforderung zur Neuformulierung der Heilsbotschaft begriffen. Genau dies aber wäre in einer Zeit fortgeschrittener Säkularisierung notwendig. Der kulturelle Prozeß der Säkularisierung bemißt sich ja nicht in erster Linie an den meßbaren Zahlen sinkenden Kirchenbesuchs oder eines protokollierten Bekenntnisses zu Gott, sondern an der Frage, ob und in wieweit Glaube und Gotteserfahrung zu öffentlich wahrnehmbaren Weltgestalten geworden sind. Ich meine damit ein Sprechen, Handeln und Verhalten, das sich in weltlicher Gestalt zu artikulieren weiß. Damit ist aber ein Sprechen, Handeln und Verhalten gemeint, das sich der allgemeinen Wahrnehmung der Wirklichkeit nicht entzieht, sondern diese in sich aufnimmt. Aus dieser Perspektive ergibt sich der Vorwurf, daß unsere Schöpfungslehre nicht hinreichend mit den anderen Traktaten vernetzt ist, weil eben diese Schöpfung nicht in hinreichender Offenheit das selbstverständliche Medium ist, in dem sich die Wirklichkeit des Heils vollzieht. Je halbherziger sich christlicher Glaube und christliche Theologie dieser Herausforderung stellen, um so schwächer wird ihre Fähigkeit, die Sache des Glaubens in der Öffentlichkeit und als Angelegenheit dieser Welt zu formulieren. Vor dem Hintergrund dieser Fragen seien einige Entwicklungen in der Literatur zu Fragen der Schöpfung analysiert.

## II. Schöpfungstheologie als Traktat

In einem prinzipiellen und umfassenden Sinn ist die Schöpfung, wie gesagt, alles Geschaffene schlechthin, d. h. alle Wirklichkeit, die nicht Gott selbst ist. Dazu gehören nicht nur Kosmos und Erde, nicht nur das Reich der physikalischen Stoffe, der Energien und des biologischen Lebens, sondern auch der Mensch und seine Geschichte, die Vielfalt der Kultur und das Problem des Bösen; dazu die großen Fragen der Freiheit und des Versagens, unseres Gottesverhältnisses und der Spuren Gottes, die in dieser Wirklichkeit ausdrücklich gegenwärtig sind oder als abwesend, als schwach oder übersehbar vermißt werden. Wie sehr sich unser Verständnis von dieser Welt allein in den vergangenen 50 Jahren wandelte, ist kaum zu ermessen, doch hat dies den Schöpfungstraktat als solchen kaum verändert. Was da unter dem Stichwort „Schöpfungslehre" verhandelt wird, hat in einigen Paragraphen zwar intensive Erweiterungen erfahren; zu denken ist an die exegetische Grundlegung des Schöpfungsgedankens oder an die Neuordnung der christlichen Anthropologie. Ansonsten aber hat das Unternehmen weithin seinen klassischen Rahmen erhalten.

Dafür stehen nicht nur die früheren Veröffentlichungen von A. Auer und L. Scheffczyk[3], die noch immer aufgelegt werden und käuflich sind und die noch immer als gute Nachschlagewerke für unsere theologische Herkunft aus dem 19. und frühen 20. Jh. taugen, sondern auch neuere Werke wie das Lehrbuch von G. Kraus und die Veröffentlichungen von A. Ganoczy, so sehr diese auch mit den Naturwissenschaften das Gespräch aufnehmen und auf dem Weg zu neuen Präsentationen sind.[4] All diesen Publikationen ist allerdings gemeinsam, daß die Anthropologie als systematisch ordnende Einheit ein wachsendes Gewicht erhält; bei Kraus etwa wird dem Traktat unter dem Titel „Das Geschöpfsein des Menschen in systematischer Reflexion" ein dritter Teil hinzugefügt, der seinerseits – zu Recht – nicht ohne Vorausgriffe auf Fragen der Erlösung[5] auskommt.

[1] **Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?**, hg. v. E. Arens / H. Hoping, Freiburg/Breisgau 1999.

[2] Vgl. dazu die Themennummer von CONCILIUM 27 (1991), Heft 4: „Kein Himmel ohne Erde".

[3] **J. Auer, Die Welt – Gottes Schöpfung,** Regensburg 1975; **L. Scheffczyk, Die Welt als Schöpfung Gottes,** Aschaffenburg 1968; ders., **Einführung in die Schöpfungslehre,** Darmstadt $^{3}$1987; ders., **Schöpfung als Heilseröffnung.** Schöpfungslehre, Aachen 1997.

[4] **G. Kraus, Welt und Mensch.** Lehrbuch zur Schöpfungslehre (Grundrisse zur Dogmatik 2), Frankfurt 1997; **A. Ganoczy, Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes,** Mainz 1976; ders. **Schöpfungslehre,** Düsseldorf $^{2}$1987.

[5] **G. Kraus, Welt und Mensch,** a.a.O. 405–513; ins Gesichtsfeld treten Fragen wie Rechtfertigung, Begnadung und Vollendung. Dabei ergeben sich natürlich Inkonsequenzen, etwa bei der Frage nach dem Bösen bzw. der Sünde.

Im übrigen haben die genannten Traktate eine traditionelle, die Freude am System beruhigende, in gewissem Sinn auch klassische Gestalt gefunden. Man kann sie als systemimmanente Traktate bezeichnen, deren Kriterium ihre eigene und objektivierende, ihre interne Schlüssigkeit ist und in denen der Zwang des Systems zwar nicht dominiert, aber doch auf der Lauer liegt: Scholastik in der durchaus positiven und negativen Bedeutung des Wortes zugleich.

Nehmen wir KRAUS noch einmal als Beispiel für den aktuellen Stand (und Fortschritt) des gängigen Diskurses. In sehr detaillierter Weise werden die biblischen Testamente beleuchtet. Die klassischen Passagen werden säuberlich und im Konsens mit der gängigen Exegese interpretiert. Sehr wertvoll sind die illustrativen Hinweise auf Schöpfungsvorstellungen in anderen Religionen, die die biblischen Zeugnisse illustrieren und präzisieren können. In gewohnt klassischen, wenn nicht gar katholischen Bahnen verlaufen dann die Interpretation einer Schöpfung aus dem (absoluten) Nichts sowie die doch sehr harmonisierende, wenn nicht gar konkordistische Korrelation von naturwissenschaftlichen Daten und den klassischen Schöpfungsmetaphern. Hier liegt eine Stärke und zugleich ein Problem einer harmonistischen, wenn nicht gar konkordistischen Interpretation. Die Daten der Naturwissenschaften werden übernommen und akzeptiert. Zugleich wird der Eindruck erweckt, als sei dadurch für die theologische Interpretation – außer gewissen Korrekturen im Detail – im Grunde nichts geschehen. Wir kommen später darauf zurück.

In ähnlicher Weise, wenn auch entschieden gedrängter, wird der Traktat in der Schöpfungslehre von GANOCZY entwickelt. Die exegetischen Daten erhalten ihren eigenen Stellenwert. Aber - *vielleicht* durch den geringeren Raum dazu gezwungen – entfaltet sich jetzt doch ein spannenderes, weil weniger harmonisches Bild. Der Leser erhält Informationen über verschiedene Interpretationen der Schöpfungslehre, und die Vorsehungsfrage bleibt von Anfang an in das Schöpfungsproblem eingebettet. Bei GANOCZY bleibt deutlich, daß die „Schöpfung aus dem Nichts" nicht selbstverständlich ist und nur von einem theozentrischen Kontext her begriffen werden kann. Schließlich findet sich bei ihm eine intensive Auseinandersetzung mit den naturwissenschaftlichen Daten von der Urknalltheorie bis zu den modernen Aggressionstheorien. Was deren genauer Stellenwert ist, bleibt – wie ich fürchte – am Schluß allerdings undeutlich. Eine gedrängte und durchaus weiterführende Einführung bieten auch die Darlegungen von D. SATTER und TH. SCHNEIDER.[6]

Interessant und dem deutschen Sprachraum ebenfalls zur Rezeption empfohlen ist der Traktat von R. W. JENSON.[7] Jenson entwickelt eine Gesamtperspektive, die dem statischen kontinentalen Denken gut tut. Die Fragen zum Schöpfungsakt werden bündig auf die theologischen Kernaussagen und Strukturangaben (Zeit und Raum eingeschlossen) konzentriert, die Frage nach dem Geschaffenen konsequent an der Frage nach dem Menschen orientiert: Gottesebenbildlichkeit, Politik, Geschlechtlichkeit und Personalität sowie ein Blick auf die „anderen Kreaturen" bilden die entscheidenden Schwerpunkte. Daß die Abhandlung in den nächsten Teilen dann unmittelbar in Fragen nach Kirche und Vollendung übergeht, verändert die traditionelle Perspektive der kontinentalen Sichtweise konsequent.

Man tut der Qualität der genannten (und anderer) Grundtraktate nicht Unrecht, wenn man in ihnen gleichwohl eine Ermüdung von Spannkraft und Konzentration konstatiert. Da wird viel Wissen (auch viel theologische Erinnerung) gesammelt und kategorisiert. Von der Schrift läßt man – gewiß verdienstlich – keine Stelle aus. Dasselbe gilt für alle lehramtlichen Definitionen zu schöpfungstheologischen Fragen. In zunehmendem Maße tauchen Tabellen auf mit Gliederungen und Schematisierungen, mit Qualifikationen und Antworten.[8] Man liest diese Texte eher wie ausführliche Katechismen, die Wissen und Lehre zwar stabilisieren, aber die Dynamik und den paradoxen Charakter bestimmter Aussagen – deren Schwächen und Stärken – kaum benennen. Seltsam blaß bleibt dann – bei allem hohen Informationswert – auch die Einbeziehung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse. Deren genaue Aussagekraft bleibt dann doch offen. Wie sich die Evolution des Lebens etwa zum Affen, zur Motte oder zum Menschen gegenseitig verhalten, ist zwar interessant, bringt aber den theologischen Wert der Frage kaum weiter. Die Begegnung wird so freundlich, daß man einander nichts mehr zu sagen hat.

Wichtig ist deshalb immer noch die Schöpfungstheologie von JÜRGEN MOLTMANN, die 1985 zum ersten Mal erschienen ist, aber seitdem schon die sechste Auflage erlebt hat.[9] „*Gott in der Schöpfung.* Ökologische Schöpfungslehre", das ist ein Titel mit doppeltem Anspruch. Einerseits geht es nicht – in mehr oder weniger profilierter Weise – um die Schöpfung an und für sich, sondern um Gott *in* ihr. Moltmann entwickelt also ein bewußt theologisches Programm. Was in vielen Traktaten wie selbstverständlich und doch irgendwie apologetisch mitgenommen wird („Gott darf in der Schöpfung nicht abwesend sein"), wird hier thematisch erarbeitet (Gott ist in seiner Schöpfung wirklich gegenwärtig). Andererseits nennt Moltmann seine Schöpfungslehre „ökologisch". Er thematisiert damit die existentielle Gefährdung, in die unsere Welt inzwischen geraten ist: haben Glaube und Schöpfungslehre auf diese Gefährdung eine Antwort? So hat Moltmann als einer der ersten einige Themen ins Zentrum des Traktats gerückt, die sich seitdem einen systematischen Platz erobert haben. Es geht um die Zeit und den Raum der Schöpfung. Zeit ist – theologisch und anthropologisch gesehen – eben mehr als bloße Chronologie. Im Gegenteil, die chronologische Einebnung der Zeit, also Fragen wie Geschichte und Geschichtlichkeit, wie das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit sowie die Frage nach Gottes Geschichte, konstituiert gerade ein Kernproblem neuzeitlichen Denkens. Ähnliches gilt von der Kategorie des Raumes, die ebenfalls ihrer quantifizierenden Einebnung entzogen werden muß. Als äußerst fruchtbar erweist sich bei Moltmann die Dualität von „Himmel und Erde", die gerade nicht auf die Frage nach der Existenz von Engeln (oder Teufeln) reduziert werden darf, sondern zum Indikator für eine grundlegende Verhältnisänderung in der Neuzeit geworden ist. Weitere fruchtbare Themen sind die Frage nach der Leiblichkeit sowie nach dem Sabbat – nicht als dem Ruhetag, sondern als dem endgültigen Fest der Schöpfung. Auf die Bedeutung solcher Themen komme ich später zurück.

M. E. hat MOLTMANN mit diesem Buch für die späteren Diskussionen Maßstäbe gesetzt. MOLTMANN schreibt keinen Traktat mehr, dessen Ziel seine systemimmanente Schlüssigkeit ist. Er schreibt einen Traktat, der auf die Aktualität der Gegenwart und zugleich auf die umfassende Heilsbedeutung der Schöpfung bezogen ist. Die Maßstäbe lauten: Überwindung der überlieferten objektivierenden Verhandlung, Neupositionierung der Problematik und damit die Neuentdeckung vieler Einzeldebatten, die in die Schöpfungsfrage verwoben sind. Moltmann war gewiß nicht der erste, der sich der ökologischen Frage gestellt hat, aber als einer der ersten hat er sie (wenigstens im europäischen Raum) in einen umfassenderen Zusammenhang gestellt. Auch darauf komme ich später zurück.

### III. Die Botschaft der Schrift

Beginnen wir, was Einzelaspekte angeht, zunächst mit der exegetischen Debatte. Sie hat sich schon seit Jahrzehnten auf einer kontinuierlichen Linie entfaltet. Streng genommen hat die exegetische Debatte keine qualitativen Weiterungen gebracht. Einen guten, auch für die systematische Theologie richtungsweisenden Maßstab bilden im deutschen Sprachraum seit langer Zeit die Forschungen von CL. WESTERMANN.[10] E. ZENGER hat eine Interpretation der ersten Genesis-Kap. vorgelegt, die zugleich auf die neueren Fragestellungen der Ökologie eingeht.[11] Von hoher und zugleich gut lesbarer Qualität ist die gemeinsame Veröffentlichung von K. LÖNING und E. ZENGER, die das Ergebnis einer gemeinsamen Vorlesung ist.[12] Dabei entsprechen die vier Kap. vier wichtigen inhaltlichen Gesichtspunkten, die auch von aktueller systematischer Bedeutung sind. Stellvertretend für andere Veröffentlichungen sei auf diese verwiesen:

Da geht es zunächst um die biblischen Vorstellungen vom Anfang der Schöpfung, die in vielfältige außerbiblische Mythen, Berichte vom Anfang der Schöpfung eingebettet sind. Von Interesse sind dabei ebenso die ägyptische Ikonographie wie die assyrische Umwelt. Dabei entsteht ein höchst lebendiges Bild von einer Schöpfung, die auf einen dynamischen Grundbestand, nämlich die (damalige und stets gegen-

[6] **D. Sattler / Th. Schneider, Schöpfungslehre,** in: Handbuch der Dogmatik I, Düsseldorf 1992, 128–238.

[7] **R. W. Jenson, The Works of God** (Systematic Theology II), Oxford 1999; genau genommen geht es um die Teile IV The Creation (3–49) und V (53–152).

[8] Sehr ausgeprägt bei Kraus. Der didaktische Wert solcher Visualisierung ist gewiß nicht zu unterschätzen; gleichzeitig wird die Neigung zu reiner Informationsübermittlung verstärkt. Statt zu denken, trägt man getrost die Schemata nach Haus.

[9] **J. Moltmann, Gott in der Schöpfung.** Ökologische Schöpfungslehre, München (1985), [6]1998.

[10] Siehe neben seinem Genesiskommentar: **Cl. Westermann, Genesis 1–11.** Erträge der Forschung, Darmstadt [3]1985.

[11] **E. Zenger, Gottes Bogen in den Wolken.** Untersuchungen zur Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte, Stuttgart 1983.

[12] **Biblische Schöpfungstheologien,** hg. v. K. Löning / E. Zenger, Düsseldorf 1997.

wärtige) Bewältigung des Chaos verweist. Es geht, erstens, um die umfassende religiöse Symbolwelt der jüdischen und christlichen Schriften. Zwar werden alle eingefügten Schöpfungsmodelle in der einen und universalen, von den Menschen zu preisenden Tat Gottes zusammengefaßt; aber insgesamt ist der erste Schöpfungsbericht (Gen 1,1 – 2,4[a]) zu verstehen als ein Lobpreis von der Größe Jahwes, der uns alle „gemacht" hat. Zugleich aber treten, zweitens, stellvertretend für Gott, einzelne Figuren auf, die für die Qualität und inhaltliche Bestimmung des schöpferischen Anfangs stehen. Genannt werden Frau Weisheit (Spr 8), die Tora als Bauplan der Schöpfung (Jesus Sirach), der Logos als Offenbarer der schöpferischen Herrlichkeit (Johannesevangelium) sowie weitere Elemente. So hat die jüdische Frage nach dem, was am Anfang war (also: nach dem, wovon die Schöpfung zutiefst bestimmt ist und was in ihr gottgewollt ist), später auch in der Christologie ihren Niederschlag erhalten, wie könnte es anders sein. Die ersten 9 Kap. von Genesis erweisen die Welt, drittens, als die Schöpfung von Gottes Barmherzigkeit und das Leben des Menschen als ein Drama zwischen Chaos und Kosmos. Immer aber bleibt unbestritten, daß wir Menschen *grundsätzlich* in Gottes Schutz leben. Schließlich zeigen Psalmen und andere ntl. Texte, wie die Tora (biblisch) und die Gottesherrschaft (ntl.) die Schöpfungsdramatik aufgreifen und vollenden.

Ähnlich geht die Alttestamentlerin E. van Wolde vor, die vor einigen Jahren die Ergebnisse ihrer Diss. in einem gut lesbaren Buch zusammengefaßt und durch viele andere Schöpfungsberichte erweitert hat.[13] Diesem Buch wäre eine Übersetzung zu wünschen, denn sie setzt zwei wichtige Akzente. Als erstes befreit van Wolde die Texte von den späteren Ummantelungen einer dogmatischen, von Sündenerfahrung und Heilsfragen dominierten Theologie. Als Literaturwissenschaftlerin, als Kennerin von Greimas und Peirce, gelingt ihr von einer synchronen Analyse des Textes her ein unmittelbarer Zugang. Gen 2 enthüllt sich nicht als Sündenfallgeschichte, sondern als weisheitsvolle Beschreibung des Urzustands, genauer: als Einführung in das von Gegensätzen durchzogene menschliche Leben. Im zweiten Teil des Buches wird eine große Fülle weiterer Schöpfungsberichte hinzugefügt. Sie stammen aus Babylonien, Indien und China, aus Australien, Neuseeland und Hawaii, aus Guatemala und Nordamerika, nicht zu vergessen die Geschichten aus sechs afrikanischen Ländern sowie drei Geschichten aus dem alten Europa.

Spätestens hier zeigt sich, daß sich im Blick auf das Erste Testament ein ganzes Genus der Schöpfungsinterpretationen herausgebildet hat. Dies hat nicht nur seinen Grund in der Tatsache, daß die biblischen Texte – zumal die ersten beiden Kap. der Genesis – bis heute die narrative Folie aller Schöpfungsinterpretationen bilden, sondern auch in der Tatsache, daß die biblischen Texte zur Schöpfung die zentrale Intentionen des biblischen sowie des christlichen Schöpfungsglaubens immer noch in großer, wenn nicht gar unübertroffener Unmittelbarkeit zu vermitteln wissen.[14] Was aber ist, zusammenfassend, die Botschaft der Schrift? Es gehört inzwischen zum allgemeinen Konsens: Unbeschadet aller jüdischen oder christlichen, modernen oder post-modernen Einordnung bietet die Schrift nicht nur das Interpretationsmaterial für spätere systematische Schlußfolgerungen, vielmehr kann sie auch ihre eigene Botschaft immer noch (und erneut) direkt zur Geltung bringen. Es geht um den Kampf gegen das Chaos sowie um den Lobpreis von dessen Besiegung, um die Würde der Schöpfung in ihrem kosmischen Glanz sowie um den hohen Wert des von Gott gegebenen Lebens. Es geht um die verletzliche und verletzte Situation von Mann und Frau sowie um den Hinweis darauf, daß auch sie in Gottes Barmherzigkeit aufgefangen wird. All das sind (anachronistisch gesagt) keine naturwissenschaftlichen Themen, aber es sind Themen, die in konkreten, oft narrativen Anschauungen über Entstehung und Erhaltung der Welt verankert sind. Zugleich sind es Themen, die – bis hin zu christologischen Interpretationen – an Hand verschiedenster Modelle durchgespielt und veranschaulicht werden. Es ist unbestreitbar, daß die exegetische Arbeit den Schöpfungsgedanken neu belebt und für uns besprechbar gemacht hat.

## IV. Die Frage nach dem Menschen

### 1. Neue Radikalität

Natürlichüberschreitet die anthropologische Debatte der vergangenen Jahre die Schöpfungstheologie bei weitem; das ist selbstverständlich und wird auch nicht als Problem empfunden. Natürlich ist eine christliche Anthropologie entschieden mehr als eine Schöpfungslehre. Aber seitdem – gemäß dem berühmten Wort von K. Rahner – die Theologie programmatisch in Anthropologie gewendet wurde und seitdem M. Foucault wenig später das Ende des Menschen angekündigt hat, ist die Schöpfungstheologie mit der Frage konfrontiert, ob sie überhaupt noch die Sinnfrage „Mensch" vermitteln und in überzeugender Weise auffangen kann. Ist es sinnvoll und welchen Sinn hat es, theologisch vom Menschen zu reden? Je weniger die überkommenen religiösen, biblischen oder gar christlichen Erinnerungen den faktischen Rahmen für die Antworten bieten, je weniger also die Symbolisierungen von Erlösung und Heil in unserer Gesellschaft noch wirken können, um so mehr ist die Grundfrage nach dem Sinn des Menschseins auf schöpfungstheologischer Basis zu vermitteln. Zu fragen ist – natürlich mit aller hermeneutischen Vorsicht: Was ist der Mensch vorgängig zu den Antworten des christlichen Glaubens oder anderer expliziter Sinnangebote? Gemeint ist damit die Frage nach dem Menschen im Rahmen seiner ihm zukommenden Umgebung, seiner Mit- und Umwelt, seines Geborenwerdens und seiner Sterblichkeit, seiner Überraschungen und Enttäuschungen. Streng genommen kann eine theologische Anthropologie, die dies leisten soll, nicht mehr bei phänomenologisch beschreibenden, bei bloß bestätigenden und illustrierenden oder bei lehramtlich von vornherein gedeckten Fragen stehen bleiben. Es geht ja darum, sich den entscheidenden Grundfragen in ihrer neuen Direktheit zu stellen.

Natürlich überschreitet auch diese Aufgabe den Rahmen einer Schöpfungstheologie. Umgekehrt fällt auf: In der Regel lösen die vorliegenden anthropologischen Entwürfe, soweit sie sich im Rahmen der Schöpfungsperspektive bewegen, diese Erwartung nicht ein. Sie bleiben in der Regel bei den klassischen Fragen wie Gottesebenbildlichkeit, wie Dualität von Leib und Seele, von Mann und Frau, neuerdings der Bezogenheit auf Natur und Gesellschaft. Es geht um nachfühlende Interpretationen sowie um die klassische Spannung von Schuld und Erlösung. Radikal fragende, wirklich zweifelnde und unbefangen „säkularisierte" Leserinnen und Leser werden nicht auf ihre Kosten kommen. Hier liegt also ein Desiderat, das im kommenden Jahrzehnt eingelöst werden muß.

Natürlich gibt es hier auch Ausnahmen. Zu nennen ist das von E. Biser u. a. geschriebene Ökumenische Handbuch, das – mehr im Interesse der Vermittlung – die Frage wenigstens offen angeht.[15] Dieses Handbuch tritt nicht belehrend auf, sondern spricht von der „Entdekkung[!] des Menschen". Es übernimmt also – dem „Holländischen Katechismus" aus den sechziger Jahren vergleichbar – in beispielhafter Weise eine maieutische Funktion und definiert damit in für mich überraschender Weise die mögliche Funktion einer Schöpfungstheologie neu. Es geht um Fragen und Entdeckungszusammenhänge (sozusagen um die rechte Hermeneutik), die uns und unser Selbstverständnis auf Grunderfahrungen, Grundüberraschungen und Grundüberschreitungen verweist, die sich gerade in der organisierten und überhitzten Dauerbefriedigung unserer Kultur nicht befriedigen lassen. Natürlich kennt auch diese Anzeige des Mangels ihre Ausnahmen. Zu nennen ist für die eindringliche theologische Reflexion – vom frühen Entwurf K. Rahners einmal abgesehen[16] – etwa die weitgehend rezipierte Anthropologie von W. Pannenberg aus den achtziger Jahren, die jetzt durch einen Sbd zu verschiedensten anthropologischen Fragen ergänzt wurde.[17] M.E. kann dieser Entwurf immer noch als Modell gelten für eine aktuelle Anthropologie in schöpfungstheologischer Perspektive.

Gehen wir einen Schritt weiter. Die Frage nach einer neu zu konstruierenden Anthropologie in schöpfungstheologischer Perspektive konzentriert sich, wenn ich recht sehe, in drei Fragekreisen. Sie lauten: Entdeckung der Liebe als Grundprinzip der Schöpfung, Freiheit des Menschen vor Gott und die Bewältigung der Theodizeefrage, wie sie sich von der Natur aus stellt. Diese Fragekreise sind ineinander verschränkt, sollten zunächst aber unterschieden werden.

### 2. Geschaffen aus Liebe

Wenn man keinen Mißverständnissen erliegen will, ist zunächst eine Klarstellung notwendig. Natürlich war es für die christliche Tra-

[13] **E. van Wolde, Verhalen over het begin.** Gen 1–11 en andere scheppingsverhalen, Baarn 1995.

[14] Vgl. auch: **Creation in the Biblical Traditions,** hg. v. R. J. Clifford / J. J. Collins, Washington 1992. In diesem Sammelband werden verschiedene Texteinheiten des 1. Testaments (Genesis, Iob, Sprichwörter und Weisheitsliteratur) behandelt.

[15] **Der Glaube der Christen.** Ein ökumenisches Handbuch, Bd. I, hg. v. E. Biser / F. Hahn / M. Langer, München / Stuttgart 1999, 2–212.

[16] **K. Rahner, Grundkurs des Glaubens.** Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1976, 37–96.

[17] **W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive,** Göttingen 1983; ders., **Beiträge zur Systematischen Theologie.** Bd. 2, Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung, Göttingen 2000.

dition schon immer klar, daß Gott in und mit seiner Schöpfung in (Gerechtigkeit und) Liebe handelt. Gott gilt gemäß der biblischen, zumal gemäß der ntl. Tradition, als der Gott der Liebe, und seine Güte wurde seit dem Mittelalter begriffen als das *diffusivum sui*, d.h. als dasjenige, das sich mitteilend verströmt. Doch fällt auf, daß A. Ganoczy und andere inzwischen in prononcierter Weise darauf hinweisen, die Welt sei „aus Liebe" geschaffen. Damit geben sie – gewollt oder ungewollt – an, daß dieser Zusatz „(geschaffen) aus Liebe" den üblichen Zusatz „(geschaffen) aus Nichts" ersetzen soll.[18] In der Tat wird durch diese Änderung die Leitperspektive unseres Schöpfungsverständnisses entscheidend verändert. Die katholische Theologie hat ja oft vergessen, daß die Schöpfung „aus Nichts" in den ersten Jh.en in Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus Gegenstand tiefgreifender Kontroversen war[19] und von der neueren evangelischen Theologie nicht immer als plausibles philosophisches Denkmodell akzeptiert wurde. Wer nüchtern nachdenkt, kann sich diesem Problem nicht verschließen. Moltmann löst das Problem sofort christologisch auf: Gott setze die „Hingabe seines eigenen Sohnes selbst dem *vernichtenden Nichts*" aus.[20] Wenn das m. E. auch zu unvermittelt geschieht, so muß man doch wenigstens zugeben: Weder aus dem Zusammenhang der Schöpfungsberichte noch von der klassischen Schriftstelle her (2 Makk. 2,28) läßt sich eine philosophische Aussage im Sinne einer Schöpfung aus Nichts erhärten. Auch für neuere Diskussionen aus naturwissenschaftlicher und metaphysischer Perspektive ist die Aussage keineswegs schlüssig.[21] Um so erstaunlicher ist es, daß die biblische Lösung einer Schöpfung „aus dem Wort" oft wenig ins Gewicht fällt.

Die entscheidende neuere Korrektur katholischer Schöpfungstheologie lautet: Erstes Aussageziel des Schöpfungsglaubens ist nicht kosmologischer oder klassisch metaphysischer Art; es geht nicht etwa um das Staunen über die Tatsache, daß Gott die Macht hat, Seiendes aus dem Nichts ins Sein zu rufen. Nein, wenn die Welt denn einen Ursprung hat, der mit dem Nichts kompatibel ist, dann kann damit nur eine schöpferische Dynamik gemeint sein, die sich dem Gott des Wortes unmittelbar verdankt, die sich also in Kategorien personaler Relation ausdrückt und ausdrücken läßt. „Aus Nichts" deutet also auf die Grunddynamik des Schaffens, das ganz in Gott selbst liegt. Nichts außerhalb Seiner konnte oder mußte Ihn dazu bewegen.

Nun ist hier gewiß eine legitime und durchaus christliche Intuition übernommen, und ich bin mir nicht sicher, ob sich die entsprechenden Vf. in ihren vielfältigen Veröffentlichungen dieser dramatischen Wende in ihrem Schöpfungsverständnis immer bewußt sind. Mit dieser Umpolung von der Frage des Seins auf die Frage der Beziehung wird nämlich die gesamte Schöpfungstheologie sozusagen vom Kopf auf die Füße gestellt und dadurch gründlich von ihren hellenistischen Bedingungen entfremdet. Die Konsequenzen für eine Schöpfungstheologie sind noch zu ziehen. Wie soll das geschehen? Zu erinnern ist etwa an Th. Pröpper, der dieses Projekt im Blick auf die Erlösungslehre angepackt hat und mit seinen Schülern vorantreibt.[22] Jetzt geht es (wenn die Übertragung in die Schöpfungstheologie gewagt werden soll) nicht mehr wie im Rahmen des klassischen philosophischen Denkens um die Einordnung eines Geschöpfes in eine zuvor bestehende Ordnung. Es geht vielmehr um eine fundamentale Entdeckung, die lautet: Die (biblische und durchaus menschliche) Grunderfahrung besagt, daß ich vorgängig zu mir selbst geliebt und angenommen bin. Die Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch schränkt meine Identität also nicht ein und unterwirft sie keinen Bedingungen, sondern schafft sie und setzt sie voraus. Das Transzendentale dieser Schöpfungsbeziehung sind gerade nicht rationale Transparenz, eine abstrakte Weltordnung und vielleicht ein eng umgrenztes Reservat für menschliche Selbstbestimmung. Die umfassende Beziehungskategorie lautet Bejahung und Selbststand; sie schafft Freiheit und eine daraus geborene Identität.

[18] Vgl. die Festschrift für A. Ganoczy: Th. Franke (Hg), **Creatio ex amore**, Würzburg 1989; Die Grundkonzeption wird sehr deutlich aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet im Sammelband von **A. Ganoczy, Liebe als Prinzip der Theologie.** Gesammelte Studien für eine „responsorische" Dogmatik, Würzburg 1994. Die Parallelisierung von „Nichts" und „Liebe" wird deutlich in einer Überschrift von Kraus (a.a.O., S. 526: „Schöpfung aus dem Nichts – aus Liebe".

[19] **G. May, Schöpfung aus dem Nichts.** Die Entstehung der Lehre von der *creatio ex nihilo*, Berlin 1978.

[20] Siehe z.B. J. Moltmann, a.a.O. 98–105; Zitat a.a.O. 103.

[21] **P. Oomen, Doet God ertoe?** Een interpretatie van Whitehead als bijdrage aan een theologie van Gods handelen, Nijmegen 1998, 382–384.

[22] Stellvertretend sei nur genannt: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1985.

### 3. Gehalten in Freiheit

Es ist keine Frage, daß dieser Ansatz nicht nur einen neuen Anschluß bei den biblischen Quellen gewinnen kann, sondern auch den traditionellen Denkduktus einer Schöpfungstheologie, die sich an einer abstrakten Schlüssigkeit orientiert, verändert. Übrigens gehen hier die Gesichtspunkte von Liebe und Freiheit nahtlos ineinander über, denn Freiheit ist die Möglichkeitsbedingung der Liebe. Wenn Gott die Welt also „aus Liebe" geschaffen hat, dann kann dieses Geschehen nur im Bezugsrahmen von Freiheit gedacht und besprochen werden. Die zentrale Kategorie etwa von Pröppers Ansatz ist deshalb Freiheit, und es besteht kein Zweifel, daß mit dem Freiheitsproblem das Grundproblem der Gegenwart schlechthin angesprochen ist. So wie „Gott" seit dem 19. Jh. in wachsendem Maße abgelehnt wurde, weil man ihn als den mißtrauischen Beobachter, wenn nicht gar den großen Zerstörer der Freiheit erfuhr, so kann behauptet werden, daß die Menschen heute – auf der ganzen Welt in je verschiedener Weise – von der Suche nach einer neuen Freiheit getrieben sind. Dabei kann diese Freiheit durchaus in der Gestalt individueller Freiheitserfahrung wie in der westlichen Kultur gesucht oder in der Gestalt sozialer oder politischer Befreiung erhofft werden, wie dies in sozial und politisch verelendeten Ländern der Fall ist.

Diesen Überlegungen lassen sich zwei Beobachtungen zuordnen. Zum einen werden das (freie) Handeln Gottes und das (freie) Handeln des Menschen in vielen theologischen Entwürfen immer noch als konkurrierende Ereignisse betrachtet. P. Oomen nahm dieses Phänomen zum Anlaß, verschiedene theologische Modelle zu inventarisieren und miteinander zu vergleichen: Greift Gott in die Welt etwa unmittelbar ein, beschränkt er sich in diesem Handeln freiwillig oder muß ich mir die Welt als „Leib Gottes" denken? Handelt es sich beim „Handeln Gottes" und beim „Handeln des Menschen" um zwei Sprachspiele? Sind diese Handlungsweisen – im Sinne der Theorie von der *causa prima* – inkommensurabel oder gelten andere Modelle, etwa das der Prozeßphilosophie? Vollzieht Gott jeweils die große Intervention oder hält er sich ohnmächtig zurück? Wie ist von Gottes „Allmacht" zu denken? Erwarten nicht gerade die Elenden, daß Gott endlich eingreift und die Mächtigen von ihren Thronen stößt?[23] Es sind Fragen über Fragen, die zeigen: Fragen der Schöpfungstheologie ziehen sich durch alle theologischen Konzepte und sie werden – direkt oder indirekt – in allen theologischen Konzepten behandelt. Es ist hier weder möglich noch sinnvoll, die gesamte theologische Buchproduktion der Gegenwart auf diese Aspekte hin zu präsentieren. Es genügt der Hinweis, daß es kaum einen theologischen Gedanken ohne schöpfungstheologische Implikationen gibt. Zugleich läßt sich zeigen, daß alle diese Implikationen von der Frage her zu beurteilen sind, ob sie der Freiheit und Befreiung als Grundbedingungen menschlicher Identität zu ihrem Recht verhelfen. Und schließlich: theologische Lösungen werden nicht selten auf philosophische Kategorien, Konzepte und Systematisierungen zurückgreifen müssen. An sich ist das kein Problem. So präsentiert P. Oomen in ihrer Arbeit etwa die Philosophie von Whitehead als ein plausibles und widerspruchsfreies Denkkonzept, mit dem wir Gottes Handeln als ein freilassendes und befreiendes Geschehen denken können. Nur, sie präsentiert es als eine unter anderen Möglichkeiten, nicht als die eine Notwendigkeit, Gottes Handeln zu denken.[24]

### 4. Böses in der Welt

Auch dies ist ein allgegenwärtiges Thema, dessen schöpfungstheologische Dimension oft übersehen, auf die Ebene von Gnade und Erlösung reduziert wird. Dabei ist allgemein anerkannt, daß sich das Theodizeeproblem im ersten Schöpfungsbericht, in der ganzen Ursprungsgeschichte (Gen 1 – 11,9) im Hiobbuch und an anderen Stellen mit verschiedener Intensität Gehör verschafft und oft genug in der Frage nach der Schöpfung verankert wird. Aus verständlichen historischen Gründen wird dieser Aspekt in schöpfungstheologischen Zusammenhängen oft übergangen.[25] Deshalb wäre es wichtig, der angelsächsischen, zumal der prozeßphilosophischen und prozeßtheo-

[23] P. Oomen, a.a.O. 39–112.

[24] P. Oomen, a.a.O. 434–479.

[25] Damit sei nicht gesagt, eine am menschlichen Handeln orientierte Theodizee sei überflüssig, zumal wir ein Jahrhundert grenzenloser selbstgemachter Grauen hinter uns gebracht haben. Aus der sehr reichen Literatur der letzten Jahre: **R. Ammicht-Quinn, Von Lissabon bis Auschwitz.** Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage, Freiburg 1992; **Gott – ratlos vor dem Bösen?**, hg. v. W. Beinert, Freiburg 1999; **„Ich schaffe Finsternis und Unheil!".** Ist Gott verantwortlich für das Übel?, hg. v. W. Gross, K.-J. Kuschel, Mainz 1992; **G. Langenhorst, Hiob unser Zeitgenosse.** Die lite-

logischen Literatur mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Zu denken ist an die Arbeiten von D. R. Griffin, Ch. Hartshorne und J. Hick. Intensiver als europäische Theologie verweisen sie auf die endlos verzahnten Bedingungen, die in unserer Welt jedes Geschehen bedingen. Je analytischer und scharfsinniger nämlich Argumente konstruiert und analysiert werden, um so hoffnungsloser werden die Widersprüche, in die sich unser Denken verstrickt. Offensichtlich läßt sich das Element der Tragik aus dieser Analyse nicht wegdenken. Es ist ein Aspekt, der in vielen traditionellen Schöpfungstheologien verdrängt wird oder nicht einmal auftaucht. Wichtig sind deshalb die Arbeiten von A. Kreiner, der in seiner Darstellung und kritischen Analyse der Theodizee-Argumente die angelsächsische Denkwelt zur Kenntnis nimmt und den deutschen Leserinnen und Lesern in vieler und einsichtiger Weise präsentiert.[26]

### 5. Bewahrung der Schöpfung

Seitdem die Ökologie theologische Dignität erreicht hat, ist – wie könnte es anders sein – die Ökologie auch zum schöpfungstheologischen Thema geworden; durch den Aufruf von C. F. von Weizsäcker zum „konziliaren Prozeß" erhielt sie eine hohe Akzeptanz.[27] Das klingt nach einer Tautologie und ist es auch, der typische Fall nämlich einer theologischen Entdeckung, die sich voll und ganz ihrem Kontext, also der Neuentdeckung des Problems in einem kulturellen Zusammenhang verdankt. Es ist auch ein Beweis dafür, daß ein schöpfungstheologischer Blick den anderen Dimensionen theologischen Denkens vorangehen muß. Schließlich geht es in der christlichen Theologie um Welterkennen und nicht um Selbstbestätigung, und dieses Welterkennen, dieses Eingehen auf die jeweilige Weltsituation muß zum Maß einer jeden Theologie werden. In dem Augenblick also, da die uns umgebende Welt nicht mehr als die bedrohende, sondern als die bedrohte erscheint, in dem Augenblick also, da die harte Wirklichkeit der Natur uns nicht mehr bestraft, sondern ständig von unserer Übermacht unterdrückt wird, in diesem Augenblick können Zusammenhänge entdeckt und erarbeitet werden, die eigentlich selbstverständlich sind: Die Schöpfung, die immer noch seufzt und in Wehen liegt (Röm 8,22), ist zu bewahren. Dabei wurden einige Ausgangspunkte schnell zum Konsens: Der „Schöpfungsauftrag" ist kein hoheitlicher Akt und die Metaphorik vom Menschen als der „Krone" der Schöpfung ist biblisch nicht legitimiert; wir sind nicht die „Herrn", sondern die Bewahrer der Schöpfung. Allerdings wird in vielen Veröffentlichungen die ethische Dimension der Thematik betont.[28] Daneben ist das Bemühen groß, zu theologisch tragenden Entwürfen zu kommen[29], dies auf teilweise sehr hohem Niveau[30] und im Bewußtsein, daß der Kurswechsel in uns Menschen beginnen muß[31] und eng mit sozialen Problemen dieser Erde zusammenhängt.[32] Ausführliche Analysen zum ontischen und theologischen Status der uns umgebenden Wirklichkeit stehen allerdings erst an ihrem Anfang. Dazu gehören eine Neubewertung des Kosmos und der uns umgebenden Welt, von Materialität und Geist, von „Leben" und Lebewesen. Es ist eine Thematik, die heute nur in enger Zusammenarbeit mit naturwissenschaftlichen Überlegungen geschehen kann.

Besonders zu nennen sind allerdings zwei Veröffentlichungen, die aus den Publikationen herausragen. Beide zeichnen sich dadurch aus, daß ihre kreativen Lösungen den Rahmen der gestellten Problematik weit übersteigen. Da ist zunächst ein Buch von F. J. Hinkelammert zu einer *„Kultur der Hoffnung"*[33], wie er es nennt. Hinkelammert ist, wie bekannt, seit Jahrzehnten ein außerordentlich profilierter Befreiungstheologe, der seine theologischen Aussagen scharf in den Rahmen seiner gesellschaftlichen, seiner ideologie- und sozialkritischen Analysen aufnimmt. Auch hier bietet er wieder eine scharfe Analyse der kapitalistischen Gesellschaft, die er aus dem Blickwinkel der Ausgegrenzten beurteilt. Ausgrenzung und Naturzerstörung versteht er als Folgen derselben Grundhaltung, die es aus christlich-politischer Motivation zu überwinden gilt. Das Buch fordert heraus und reizt manche wohl zum Widerspruch. Es ist aber absolut ehrlich, so daß am Ende das Maß der Neuentdeckungen das Maß der Fragen bei weitem überwiegt.

Hinzu kommt ein Buch von D. Sölle über *„Lieben und arbeiten"*.[34] Dieses Buch, vielen Leserinnen und Lesern nicht unbekannt, ist 1985 zum ersten Mal erschienen und wurde immer wieder aufgelegt. Liebe und Arbeit sind für Sölle die beiden großen Formen menschlicher Selbstäußerung. Um diese beiden symbolhaften Begriffe baut Sölle ihre Schöpfungstheologie. Arbeit wie Sexualität können zur Entfremdung führen. Sie führen, wenn es gut geht, aber auch zum Selbstausdruck und zur Ekstase. So stehen wir, die wir aus Erde gemacht sind, zwischen Paradies und Fluch. Sobald wir uns dessen vergewissert haben, daß wir begrenzte und beschenkte Geschöpfte sind, gerät genau diese Spannung zur Hoffnung, die – wie kann es anders sein – auch zur Versöhnung mit der Natur führt. Dieses gut lesbare und unkonventionelle Buch ist eine anthropologisch orientierte Schöpfungstheologie, in der genau die o. g. Forderungen erfüllt werden.

## V. Zwischen Glaube und Wissenschaft

### 1. Ein freundschaftliches Verhältnis?

Das Verhältnis von „Glaube und Naturwissenschaft" gehört zu den großen Themen, von denen die gegenwärtige Epoche in ihren Bann gezogen wird. Die Frage hatte ihre umfassende Vorgeschichte. Sie begann schon im 19. Jh. als Streit um die wahre Rationalität, wurde aber in einer rationalistischen Mentalität geführt und hat sich im 20. Jh. allmählich in einen Streit um das angemessene Verständnis von Mensch und Geschichte transformiert. Dabei geschah eine paradoxe Entwicklung. Einerseits hat der Diskurs des Humanen wieder an Gewicht und Ansehen gewonnen. Das Recht von Werten und moralischen Normen wird in der Regel ebenso akzeptiert wie der je individuelle Glaube an Gott sowie an die Sprachspiele von Philosophie und Religion. Allgemein läßt sich sagen, daß Naturwissenschaft und Glaube auf gutem Fuß miteinander stehen. Es gibt Zitate großer Naturwissenschaftler – von Whitehead über Einstein bis hin zu gegenwärtigen Nobelpreisträgern –, die ihren Glauben an Gott bezeugen.[35] Ebenso gibt es nicht nur die Stimmen derjenigen Theologen und Philosophen, die darauf hinweisen, daß die gesicherten Erkenntnisse der Naturwissenschaften ernst zu nehmen sind, sondern auch derjenigen, die Glaubensaussagen aus der direkten Konfrontation mit dem naturwissenschaftlichen Sprachspiel herausnehmen. Kaum jemand wird in Europa noch das Sechstagewerk als naturwissenschaftliche Information betrachten oder – umkehrt – in der Urknalltheorie eine zwingende Bestätigung für den Schöpfungsbeginn entdecken.[36] Angesichts der neuen Möglichkeiten der Biotechnologie wurde – gerade unter Naturwissenschaftlern und unter Philosophen – das Bewußtsein geschärft für allgemeine Werte und moralische Regeln, für Fragen nach Orientierung und nach Sinnangeboten, für Begriffe wie Ehrfurcht, Demut, Würde und Humanität.[37] Die allgemeine Debatte zwischen „Naturwissenschaft und Religion" ist und bleibt deshalb interessant, und meistens wird sie wohlwollend geführt.[38] Doch hat sie

rarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung, Mainz 1994; **W. Simonis, Woher kommt das Böse?** ... wenn Gott gut ist, Graz 1999; **Th. G. Weinandy, Does God Suffer?**, Edinburgh 2000.

[26] **A. Kreiner, Gott und das Leid.** Neue theologische Deutungen zur Theodizee-Problematik, Paderborn 1995; ders., **Gott im Leid.** Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente, Freiburg 1997.

[27] **C. F. von Weizsäcker, Die Zeit drängt.** Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung. München $^{6}$1987; **U. Schmitthenner, Der konziliare Prozeß,** 1998; **Bewahrung der Schöpfung.** Der kirchliche Beitrag für die Umwelt, hg. v. S. Schneider-Grube u.a., München 1989.

[28] **G. Altner,** Leben in der Hand des Menschen. Die Brisanz des biotechnischen Fortschritts, Darmstadt 1998.

[29] **Ökologische Theologie.** Perspektiven zur Orientierung. Grundlagenwerk zur ökologischen Herausforderung für Theologie und Kirche, hg. v. G. Altner, Zürich 1989; **J. Thiele, Die Heiligkeit der Erde.** Bewahrung der Schöpfung und Lebenslust, Graz-Wien 1992.

[30] **H. Kessler, Das Stöhnen der Natur.** Plädoyer für eine Schöpfungsspiritualität und eine Schöpfungsethik, Düsseldorf 1990.

[31] **M. Fox, Schöpfungsspiritualität.** Heilung und Befreiung für die Erste Welt, Stuttgart 1993.

[32] **L. Boff, Eine neue Erde in einer neuen Zeit.** Plädoyer für eine planetarische Kultur, Düsseldorf 1994; ders., **Von der Würde der Erde, Ökologie, Politik, Mystik,** Düsseldorf 1994.

[33] **F.- J.- Hinkelammert, Kultur der Hoffnung.** Für eine Gesellschaft ohne Ausgrenzung und Naturzerstörung, Mainz / Luzern 1999.

[34] **D. Sölle, Lieben und arbeiten.** Eine Theologie der Schöpfung, Hamburg 1999.

[35] Stellvertretend dafür: **Physik und Transzendenz.** Die großen Physiker unseres Jahrhunderts über ihre Begegnung mit dem Wunderbaren, hg. v. H. P. Dürr, München 1986.

[36] **H. Fritzsch, Vom Urknall zum Verfall.** Die Welt zwischen Anfang und Ende, München 1983.

[37] Höchst instruktiv sind die aktuellen Debatten zu Fragen der Gentechnik, insbesondere des (therapeutischen) Klonens, die in diesen Wochen noch in den Wochenzeitungen DIE ZEIT, Rheinischer Merkur sowie in anderen öffentlichen Organen geführt werden.

[38] **K. Wilber, Naturwissenschaft und Religion.** Die Versöhnung von Weisheit und Wissen, Frankfurt 1999.

sich – für die breite Öffentlichkeit – in ihrer Allgemeinheit merkwürdig erschöpft.[39] Inzwischen sind es die Spezialisten, die sich der Detailprobleme und der wissenschaftstheoretischen Konsequenzen bemächtigen. Interdisziplinarität ist zum komplizierten und für Insider spannenden Gesprächsthema geworden.[40] Daß solche Gespräche sehr fruchtbar sein können, zeigen etwa die Ergebnisse der Arbeitsgruppe Biologie und Theologie in Frankfurt[41], die sich über Jahre hin der Mühe der Detailgespräche unterziehen.

Daneben haben sich in den vergangenen Jahren einige konkrete Gesprächslinien ergeben. Sie haben sich an Themen wie Beginn und Ende, Chaos und Ordnung, anthropisches Prinzip oder an die Entstehung des Geistes geknüpft. Über solche Themen läßt sich trefflich diskutieren, aber auch diese Diskussionen werden oft nicht mehr mit der Frage geführt, ob Glaube oder ob Naturwissenschaft Recht behalten. Im Gegenteil, man staunt meistens gemeinsam über die neuen Möglichkeiten und Modelle; denn niemand hat noch eine klare Vorstellung von Anfang oder Ende[42], und wer ist nicht fasziniert von den Fragen nach Chaos und Zufall, den Gesetzen der Entropie und dem Staunen darüber, daß die Materie irgendwann begann, sich zu organisieren und es trotz aller Verfallsdynamik eine Ordnung gibt?[43] Das anthropische Prinzip – ein auch unter Naturwissenschaftlern umstrittenes Modell – hält die Frage wach, ob Kosmos und Welt nicht doch nach einem menschenfreundlichen Plan Gottes ablaufen.[44] Ja, und dann hat sich natürlich seit wenigen Jahren immer schärfer die Frage gestellt, was denn eigentlich Geist sei. Ist er nichts anderes als höher organisierte und neurologisch vernetzte Materie oder Energie? Oder ist der Geist – trotz aller Ableitungen – eine eigenständige Substanz, die nicht auf ihre Trägerelemente reduziert werden kann? An diesem Punkt sind Feuer und gegenseitige Verunsicherung zu spüren. Es ist zu erwarten, daß darüber noch manche Abhandlung erscheint.[45]

Nach welchem Gesetz also verlaufen diese Diskussionen? Genau dies ist schwer auszumachen. Es erstaunt nämlich, daß Einzelfragen oft zu einvernehmlichen Lösungen kommen und daß dennoch Diskrepanzen bestehen bleiben.[46] Warum fühlen Naturwissenschaftler sich immer wieder bestärkt in der Überzeugung, Wahrheit und Zukunft seien auf ihrer Seite, während Theologen und Christen sich ohne Grund immer wieder auf der Seite der Verlierer oder der Gestrigen fühlen? Darauf möchte ich noch eine Antwort versuchen. Sie lautet: Viele naturwissenschaftliche Aussagen zu Kosmos und Welt haben schon längst den Status von nüchtern analytischen Sachbeschreibungen überschritten. Sie haben dort eine Führerschaft übernommen, wo es um die symbolische Weltinterpretation im Ganzen geht. Gegen solche Weltinterpretation kommt die Argumentation der analytischen Details nicht an.

### 2. Symbolwelten

Man unterschätze diese „symbolischen" Zustandsbeschreibungen nicht. Zwar könnten wir – als Individuum oder als Gruppe – versuchen, die neuen Erkenntnisse und Weltinterpretationen nüchtern zu beurteilen und konsequent an empirischen Daten zu messen, doch bliebe ein solches Vorgehen auf die reflektierende Rationalität beschränkt; es würde sich nicht auf die Ebene symbolgesteuerter Intuition erstrecken. So gilt zu erkennen, daß sich zwischen die Ebenen „unmittelbarer" Anschauung und kritischer Reflexion immer eine unverzichtbare Zwischenebene schiebt – nennen wir sie die Ebene der Anschauung. Sie stellt die Metaphern und Symbole zur Verfügung, die es uns ermöglichen, die Welt zu verstehen und uns in Übereinstimmung mit ihr leben zu lassen. Auf dieser Ebene vollziehen sich umfassende Weltinterpretation, Weltanschauung, religiöse Erfahrung.[47] Solche gemeinsame Erfahrung schafft unausgesprochene Grundkonsense und eine Kommunikationsbasis; man kann sich verstehen.

Die eigentlichen Verwerfungen gegenwärtiger Schöpfungstheologie liegen hier, denn sie kann sich nicht auf ausgewählte Sektoren unserer Daseinserfahrung zurückziehen, sondern hat sich mit der Wirklichkeit im Ganzen zu beschäftigen. Nun ging die traditionelle Metaphysik, innerhalb derer sich die traditionelle Schöpfungstheologie herausgebildet hat, von der stolzen Grundthese aus: Es gibt die eine und unveränderliche göttliche Wahrheit; sie ist unabhängig von Werden, Leben und Tod. Prinzipiell kann der menschliche Geist alle Wahrheit erkennen, denn er ist unmittelbar von einem unveränderlichen Gott geformt und gegeben, der sein endliches Ebenbild über den Tod hinaus erhalten wird. Auch die vielfältigen Arten von Pflanzen und Tieren bestehen nach einem unveränderlichen göttlichen Plan. Deshalb haben sie einen Bestand, der Zeit und Geschichte einzelner Lebewesen übersteht.[48] Auch die Schöpfungsberichte erschließen sich deshalb als ein einmaliger Anfangsprozeß, der die dort beschriebene Weltordnung ein für allemal konstituiert. Für die menschliche Person gilt das in einem überragenden Sinn, denn jede menschliche Seele ist unmittelbar von Gott geschaffen. Sie ist Geist, unsterblich und letztlich den Gesetzen des biologischen Lebens nicht unterworfen[49], und weil auch dieser Geist unveränderlich ist, können wir ihn als bleibende Substanz denken. Diese Überzeugungen waren bis weit in die Neuzeit hinein die Aktoren unserer umfassenden Weltinterpretation. Sie erhielten im Prozeß ihrer kulturellen Rezeption eine symbolische Funktion im beschriebenen Wortsinn, haben unser Schöpfungsdenken also zutiefst geprägt.

Wenn wir uns nun – das ist meine Leseerfahrung mit theologischen Schöpfungstraktaten – in einer solchen vorgegebenen Symbolwelt aufhalten, uns also den Grundpfeilern vorherrschender symbolischer Intuitionen nahtlos anschließen, dann lassen wir uns auf eine gegebene Weltinterpretation ein und denken über sie nach. Wir sorgen dafür, daß die zu ziehenden Schlüsse stimmig und konsistent sind. Theologie – in diesem engen Sinn der Stimmigkeitsreflexion – hat immer einen rein erklärenden, nacharbeitenden, vielleicht nachbessernden Sinn. Wir denken etwa darüber nach, wie nun göttliche und menschliche Freiheit, göttliche Vorsehung und unser verantwortliches Handeln miteinander auszugleichen sind. Wir denken Anfang und Ende im Rahmen unserer Intuition einer kontinuierlichen Zeit und fragen uns etwa, in welchem Sinn genau die Engel – symbolische Repräsentanten eines Reichs der Geister – Personen sein können. In diesem Sinn lösen wir Fragen über Fragen und werden zu „Rätsellösern" (Th. Kuhn), indem wir das Reich der Weltsymbole stabilisieren und miteinander in Ausgleich bringen. Wir fügen die Einzelteile in ein Gesamt ein, das schließlich nur bestätigt, nicht aber erneuert wird. Mit dieser Arbeit des Nach-Denkens bewegen wir

[39] **R. Bergold, Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft.** Der Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie am Beispiel von Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie, Frankfurt 1991; **Naturwissenschaft und Religion.** Ein interdisziplinäres Gespräch, hg. v. R. Daecke, Mannheim 1993; **H. von Sprockhoff, Naturwissenschaft und christliche Glaube – ein Widerspruch?,** Göttingen 1992; **Glaube im Kontext naturwissenschaftlicher Vernunft,** hg. v. R. Isak, Freiburg 1997.

[40] **N. H. Gregersen / J. W. van Huyssteen, Rethinking Theology and Science.** Six Models for the Current Dialogue, Grand Rapids / Cambridge 1998; **A. E. McGrath, Science and Religions,** Oxford 1999.

[41] **Gott, der Kosmos und die Freiheit.** Biologie, Philosophie und Theologie im Gespräch, hg. v. G. Fuchs / H. Kessler, Frankfurt 1996.

[42] **Urknall oder Schöpfung?** Zum Dialog von Naturwissenschaft und Theologie, W. Gräb (Hg), München 1995; **St. Weinberg, Die ersten drei Minuten.** Der Ursprung des Universums, München 1982.

[43] **M. Bergbauer, Wie aus Chaos Geist entsteht.** Aus dem Nichts zur Unendlichkeit, Bad Homburg-Essen 1996; **S. L. Bonting, Tussen geloof en ongeloof.** Christus, ontkerkelijking en chaostheologie, Zoetermeer 2000; **A. Ganoczy, Chaos – Zufall – Schöpfungsglaube.** Die Chaostheorie als Herausforderung an die Theologie, Mainz 1995; **W. Robert, Die unberechenbare Ordnung.** Chaos. Zufall und Auslese in der Natur, München 1993; wichtig und aus umfassender theologischer Perspektive gearbeitet ist: **G. Singe, Gott im Chaos.** Ein Beitrag zur Rezeption der Chaostheorie in der Theologie und deren praktisch-theologische Konsequenz, Frankfurt 2000.

[44] **P. Davies, Der Plan Gottes.** Die Rätsel unserer Existenz und die Wissenschaft, Frankfurt 1995; **F. Kitty, Gottes Freiheit und die Gesetze der Schöpfung.** Konflikt zwischen Naturwissenschaft und Gottesglaube, Düsseldorf 1994; **R. Breuter, Das anthropische Prinzip.** Der Mensch im Fadenkreuz der Naturgesetze, Wien 1981.

[45] **J. Eccles, Das Selbst und sein Gehirn.** Und die Seele gibt es doch, München 1994; **E. Oeser / F. Seitelberger, Gehirn, Bewußtsein, Erkenntnis,** Darmstadt $^{2}$1995; J. Thiele (Hg), **Geist gegen Natur?** Auf dem Weg zu einem neuen Schöpfungsverständnis. Die Vereinbarkeit von naturwissenschaftlicher Erkenntnis und Schöpfungsglauben, München 1995.

[46] Ein exemplarisches Gespräch wurde mit Erfolg versucht in der Themennummer „Evolution und Glaube", Concilium 36 (2000) Nr. 1.

[47] Die weitere Begründung dieser These kann hier – etwa in Anlehnung an E. Cassirers Philosophie der symbolischen Formen (Darmstadt $^{10}$1994) nicht geleistet werden.

[48] Noch im Katechismus der Katholischen Kirche (1993) ist relativ undifferenziert die Rede von einer „geordneten und guten Welt" (Nr. 299). Ferner: „Die unterschiedlichen Geschöpfe widerspiegeln in ihrem gottgewollten Eigensein, jedes auf seine Art [!], einen Strahl der unendlichen Weisheit und Güte Gottes" (Nr. 339). Das Bewußtsein der Evolution ist sorgfältig ausgeblendet. Ähnliches gilt vom Artikel „Leben" in der neuesten Auflage des Lexikon für Theologie und Kirche VI ($^{3}$1997), 714–716.

[49] Auch diese Aussage wird vom Katechismus der Katholischen Kirche (1993) relativ undifferenziert wiederholt (Nr. 366: „Die Kirche lehrt, daß jede Geistseele unmittelbar von Gott geschaffen ist").

uns also auf der Ebene der Theologie im engen Sinn, d. h. der rational bestätigenden Reflexion über das Gebäude, das uns vorgegeben ist und über das – in einer Gesellschaft oder in einer Glaubensgemeinschaft – überkommener Konsens besteht.

Nun habe ich zu Beginn des Aufsatzes einige Schöpfungstraktate „systemimmanent" genannt. Es sind genau jene Traktate, die an der Stabilisierung eines überkommenen Symbolsystems interessiert sind, die sich also auf reflektierende Nacharbeit beschränken. Warum nun stoßen heute solche Formen der Schöpfungstheologie auf Kritik? Ist es nicht ihr Vorteil, daß sie etwa das Gebäude traditioneller dogmatischer Lehre unbeschädigt lassen? Die Antwort lautet: Sie stoßen auf (oft intuitive) Kritik, weil wir in einer Epoche tiefgreifender symbolischer Konkurrenzen und Umbrüche leben. Sollen wir etwa bei der Interpretation des Paradieses vom Ruf zur Freiheit oder von Glaubensgehorsam sprechen? In einer solchen Epoche lösen sich stabilisierende Voraussetzungen auf, die rein rationale Reflexion im beschriebenen Sinn verliert ihren Ort, weil nicht mehr klar ist, worauf genau sie sich bezieht. Was etwa bedeutet heute die Rede von Erbsünde oder einem letzten Gericht? Sie legt ihre eigene symbolische Bindung nicht mehr offen und enttäuscht deshalb gerade die tiefer denkenden, weil symbolsuchenden Leserinnen und Leser. Was etwa hilft eine traditionelle Schöpfungstheologie den Jugendlichen, die das zweite Entropiegesetz als Problem erfahren?

Deshalb ist es für die gegenwärtige Interpretation der Wirklichkeit von höchster Bedeutung, daß sie auf die Ebene der Symbolbildung – sagen wir: der dogmatischen Voraussetzungen – selbst hinabsteigt. Wir müssen vielleicht die noch geltenden Symbole neu suchen (was bedeutet etwa „Geist"?) und vielleicht neue hinzufügen (das Symbol der bewahrten Natur). Es kann aber auch sein, daß diese Symbole selbst grundlegenden Neuinterpretationen offen stehen, nachdem sie in einen Streit der Interpretationen geraten sind (Kann „Seele" nicht in neuer Weise zum Basissymbol menschlicher Würde werden?) Nennen wir weitere Beispiele: Man kann die Schöpfungsliteratur daraufhin absuchen, welche umfassenden Symbole unserer Welt sie aufgreift und wie sie mit ihnen umgeht. Solche (noch nicht genannten) Symbole unserer Welt sind etwa: Freiheit und Liebe, Begegnung und Gemeinschaft, Raum und Zeit, Beginn und Ende, Himmel und Erde. Schon ein erster Blick zeigt, daß dabei zwei Symbolsorten nebeneinander stehen. Die erste Sorte hat in unserer (anbrechenden) Epoche einen unbedingten, gleichermaßen ontologischen und werthaften Status. Das sind Freiheit und Liebe, Begegnung und Gemeinschaft. Diese umfassenden Weltinterpretationen überzeugen aus sich selbst und sie wirken – in oft unausgesprochener Weise – als Maßstäbe für unsere Aussagen. Wenn sie zu den Achsen unseres Denkens werden, dann kommt eine primäre Kommunikation mit unseren Lesern zustande. Menschen werden sich in ihrer eigenen Identität angesprochen fühlen und die Erfahrung machen, daß wir ihre Welt aufgreifen, in sie eintreten und mit ihnen die dort anstehenden Fragen besprechen.

Die zweite Sorte der genannten Symbole sind Raum und Zeit, Beginn und Ende, Himmel und Erde. Diese Symbole haben in unserer Epoche keinen unbedingten, sozusagen indiskutablen, sondern im Gegenteil einen höchst umstrittenen und offenen Status, der selbst nach weiterer Klärung verlangt. Denn es ist unbestreitbar, daß bei dieser Klärung die entscheidenden Würfel über unsere Weltinterpretation fallen. Die Symbole des Raums, der Zeit sowie von Himmel und Erde sind – wenn wir Moltmann folgen[50] – geradezu zu Repräsentanten der großen Umbrüche geworden, die sich seit Beginn der Neuzeit ereigneten. Es geht da etwa um den Streit zwischen (1) einem diskontinuierlich durchbrochenen anthropologischen Raum, der unserer Alltagserfahrung entspricht, (2) dem homogenen Raum, der sich im naturwissenschaftlichen Denken entwickelt hat und objektiver Berechnung offen steht, sowie (3) dem Problem des „absoluten" Raums, indem der geschlossene Raum nun geöffnet ist und die Frage aufbricht, ob der Raum Ort des Endlichen oder auch der Ort Gottes ist. Schon ein erster Blick zeigt: In der symbolischen Transformation dieses Begriffs spielt sich die ganze Dramatik der Neuzeit ab. Offensichtlich gibt es nicht nur die neuen Symbole, die sich neu aufdrängen (etwa die Maschine oder das kybernetische System), sondern auch diese genannten Symbole, die selbst zum Ort einer neuen Weltinterpretation werden. Möglicherweise liegt das Geheimnis einer zeitgemäßen Schöpfungstheologie überhaupt in der Kunst, die neuen Symbole aufzuspüren und ihre Dynamik auf diese Brüche hin zu erschließen.

[50] J. Moltmann a.a.O. 116–150; 151–166; 167–192.

### 3. Symbolwelt Evolution

Eine zeitgemäße Schöpfungstheologie kann sich also nicht auf die rationale Bereinigung bestehender Symbolwelt beschränken. Es geht darum, die Umbrüche innerhalb der tragenden Welt- und Menschheitssymbole selbst zu thematisieren. Nun kann schon die Quantität der gegenwärtigen Aktivitäten und Publikation zum Problemfeld „Naturwissenschaft und Glaube"[51] folgendes zeigen: Im sich neu etablierenden Spiel der führenden Weltsymbole spielt die Evolutionstheorie eine zentrale Rolle; sie wurde zum Meta-Symbol schlechthin. Sie vereinigt verschiedenste Neuansätze und repräsentiert deshalb einen radikalen Bruch mit dem genannten vor-neuzeitlichen statischen Weltbild. Sie wirkt nicht einfach als ergänzende Theorie, vielmehr bringt sie Physik und Kosmologie, Biologie und Biochemie, Anthropologie und Erkenntnistheorie in einen Gesamtzusammenhang. Deshalb spielt sie in gegenwärtigen Diskussionen eine beinahe mythische Rolle. Früher bildete der Geist den großen Bezugsrahmen der Wirklichkeit. Jetzt ist es dieser Entwicklungsgang von Kosmos und Leben, der das All von seinen Ursprüngen bis zu dessen Ende zusammenhält.[52] Es geht um ein irdisch-materielles Leben, das seine Grenzen, wie es scheint, aus sich selber verlegt; Transzendenz erhält eine neue, weltimmanente Bedeutung. Es geht um Selbstorganisationen, die sich aus sich selbst heraus entwickeln, tragen und – vielleicht nach einem unerkannten Plan – immer weiter entfalten. Das „Leben" (jetzt im Singular verwendet) wird zur entscheidenden, immer wirkenden, geradezu wunderbaren und deshalb religiös valenten Grunddynamik unserer Wirklichkeit. Diese Evolutionstheorie im umfassenden Sinn des Wortes trägt quasi mythische, geradezu religiöse Züge; sie hat nicht nur die Funktion einer wissenschaftlichen Welterklärung, sondern die Funktion eines umfassenden Megasymbols.[53]

Von Darwin bis heute verweisen der Siegeszug der Evolutionstheorie sowie die vielen Auseinandersetzungen auf eine umfassende Wahrheitsdimension hin. Dieser Siegeszug vollzog sich ja nicht nur in der Wissenschaft, sondern zugleich in den westlichen Gesellschaften und Kulturen[54], die eine neue Gesamtsymbolik suchten. Jetzt entstanden zugleich bindende Wirkungen; die Evolutionstheorie wurde zu einem freundlichen oder zu einem feindlichen Element, in jedem Fall zu einem Element von hoher Plausibilität und „Richtigkeit". Jetzt interpretiert sie die Wirklichkeit der materiellen Welt ebenso wie die Wirklichkeit der Gesellschaft und macht – auf diesem ihrem Umweg – Kommunikation über beide möglich. Jetzt etwa kann gesellschaftliches Geschehen z. B. als „Kampf ums Überleben" begriffen oder – etwa aus biblischer Sicht – kritisiert werden[55]. Diese gesellschaftliche Dimension einer Aussage wirkt wie ein soziales Symbol, das Gemeinschaft stiftet, gemeinschaftliche Überzeugungen und Werte miteinander koppelt. Man denke an Halbmond und Kreuz, an die Trikolore, an das Bekenntnis zur Würde des Menschen oder an die Rechtfertigungslehre in der lutherischen Tradition. Jetzt kann aber auch das Geschehen von Welt und Natur in einen einzigen Prozeß vom Beginn bis zur komplexen Gegenwart zusammengefaßt werden. Diese naturwissenschaftliche Dimension einer Aussage wirkt wie ein Wahrheitssymbol, das unser Vertrauen in eine geordnete und uns schützende Wirklichkeit stärkt. Man denke nur an die Autorität der Wissenschaften und der Technik, an das Bekenntnis zur Leistungsfähigkeit der Vernunft und die Überzeugung, daß jedes Seiende „wahr" sei. Die Evolutionstheorie hat sich in den vergangenen Jahrzehnten in all diese Dimensionen eingeschaltet. So wurde sie – für Ungezählte – zum Symbolträger und Zeichen eines bejahenden Den-

[51] Das genannte Heft von Concilium enthält eine Dokumentation sowohl aller Institute, die sich im Augenblick mit dem Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften beschäftigen, als auch der Basisliteratur, die im Augenblick zur Gesamtproblematik einen maßgebenden Zugang bietet, darunter so wichtige Namen wie I. Barbour, H. Gregersen, A. Peacoke, L. Polkinghorne, R. J. Russel sowie der leider zu früh verstorbene K. Schmitz-Moormann.

[52] **J.-M. Moretti, Zugriff aufs Leben.** Bioethik, Evolution, Schöpfung, München 1991; **Schöpfung und Evolution.** Neue Ansätze zum Dialog zwischen Naturwissenschaften und Theologie, hg. v. K. Schmitz-Moorman, Düsseldorf 1992.

[53] Ein in seiner Gesamtschau beeindruckender Band wurde herausgegeben von R. Koltermann (Hg), **Universum, Mensch, Gott.** Der Mensch vor den Fragen der Zeit, Graz 1999; vgl. auch St. Weinberg, Der Traum von der Einheit des Universums, München 1986.

[54] Dieser Siegeszug wird in der Regel unter Begriffen wie „Darwinismus" oder „Neodarwinismus" thematisiert: **E. Mayr, One Long Argument,** London 1993.

[55] **B. van Iersel, Evolution und Bibel – Zwei Codes, zwei Botschaften,** in: Concilium a.a.O., 91–99.

kens, das den Menschen in den Strom allen Lebens einfügt und alles Leben in den Zusammenhang der umfassenden kosmischen Wirklichkeit stellt.

Bekanntlich wird die Evolution erzählt; sie läßt sich als spannende Geschichte vermitteln. Es sind vermutlich die umfassenden Bezüge mit ihrem narrativen Gewand, die die Lehre von der Evolution zu einem allseits akzeptierten Baustein westlicher Welt- und Lebensanschauung werden ließen. Nun braucht sich eine wissenschaftliche Theorie dessen nicht zu schämen, daß sie umfassende Interpretationen steuert, gesellschaftliche Kräfte bindet und mobilisiert. Doch wird sie bei einem so starken kulturellen und gesellschaftlichen Rükkenwind auch dafür anfällig, daß sie ihre Grenzen – bis hin zu philosophischen und religiösen Ersatzansprüchen – überschreitet. Daß die Evolutionslehre die Menschen intensiv in Anspruch nimmt, bedarf hier keiner weiteren Begründung. Wer sich zu ihr bekennt, stellt sich selbst in einen Zusammenhang biologischen Lebens. Die alte und banale Frage, ob der Mensch vom Affen abstammt, hat deshalb immer noch eine deutliche Signalwirkung; die Evolutionstheorie betrifft die gesamte Menschheit in ihrem Selbstverständnis. Sie trifft vor allem eine Kultur, die der Rationalität – etwas, das uns vom Tier qualitativ unterscheidet – höchste Bedeutung zuerkannt hat. Wer die Evolutionslehre also entschieden als Aussage über sich selbst akzeptiert, wird unmittelbar auf die Authentizität der eigenen Überzeugung angesprochen. Genau hier liegt die Frage nach ihrer religiösen und theologischen Relevanz.

### 4. Faszination Leben, Kosmos und Geist

Kommen wir zur gestellten Frage zurück. Welchen Einfluß hat die Evolutionstheorie auf unser Denken und was bedeutet sie für eine Theologie der Schöpfung? Es ist keine Frage, daß die Theorie von Abstammung und „Entwicklung" aller Lebewesen aus einem einzigen Ursprung heute als wissenschaftlich gesicherte Theorie angenommen werden kann. Der Theorie als solcher kann sich also niemand mehr entziehen, aber ihre eigentliche Durchschlagskraft liegt (1) in ihrer gesellschaftlichen Akzeptanz, (2) in ihrer Fähigkeit, weitere Theorien zu absorbieren und (3) überkommene Theorien in einen neuen, narrativ vermittelbaren Gesamtzusammenhang zu bringen. Mit diesem Prozeß verändern sich die Voraussetzungen einer jeden Schöpfungstheologie in grundlegender Weise.

Einige Hinweise mögen dies beleuchten: Darwin hatte den Menschen nur zögernd in das Evolutionsgeschehen eingebaut. Er hat jedoch die Konsequenzen seiner Theorie unterschätzt. Ein Jh. später (nach einem gewiß mühsamen Weg der Anfeindungen) wurde die Kernaussage in der Regel nicht mehr als Beleidigung der Menschheit erfahren. Frühe Theoretiker der Evolution glaubten zudem, sie könnten damit das christliche Glaubensgebäude zerstören. Spätestens seit T. de Chardin und K. Rahner waren die entscheidenden Widerstände im deutschen und französischen Sprachraum jedoch ausgeräumt, zumal sich auch die Frage des „Monogenismus" lösen ließ; die Menschheit mußte nicht unbedingt von einem einzigen Menschenpaar abstammen.[56] Hinzu kam die Frage nach dem Beginn des Lebens im strengen Sinn, worüber sich Darwin noch nicht geäußert hatte, worüber im 20. Jh. aber deutliche Theorien entwickelt wurden. Im kollektiven Bewußtsein hat sich inzwischen die Erinnerung an jenes Experiment mit der „Oparinsuppe" festgesetzt, in der sich – nach simuliertem Blitz und Donner – Vorformen organischer Substanzen bildeten. Schließlich hat die Biochemie, wie ebenfalls ausgeführt, zu deutlichen, sehr differenzierten, aber auch höchst faszinierenden Vorstellungen über den chemisch höchst komplizierten Beginn des Lebens geführt. Seit den fünfziger Jahren, in denen man die DNA entdeckte und allmählich genauer analysierte, mußte die Deszendenztheorie nicht korrigiert werden. Im Gegenteil, im öffentlichen Bewußtsein wurde sie jetzt endgültig zur Evolutionstheorie vertieft.

Zugleich wurde eine wichtige Ergänzung der Evolutionstheorie entwickelt. Es waren die Entwicklungsmodelle des Kosmos, zu deren Konstruktion E. Hubble (1929) Entscheidendes beitrug. Nach ihm hat der Kosmos eine Dynamik steter Ausdehnung, die zur – nicht unumstrittenen – Vorstellung eines Urknalls (vor 10 bis 20 Milliarden Jahren), eines pulsierenden bzw. eines endgültig auseinanderstiebenden Weltalls führte. Innerhalb dieser umfassenden „Geschichte" des Kosmos spielen sich die ungeheuren Ereignisse von entstehenden Spiralnebeln und Milchstraßen, von explodierenden und in sich wieder zusammenfallenden Sternen, von Sonnen und Planetensystemen ab. Zu ihnen gehört schließlich – an einem zufälligen Ort in endloser Leere und an einem eng umgrenzten Zeitpunkt innerhalb gigantischer Zeiträume – die Erde. Lebens- und Weltgeschichte wird so noch einmal eingerahmt, die klassische Evolutionstheorie wird in ein viel umfassenderes Evolutionsgeschehen aufgenommen.[57] Wir interpretieren unser Leben hier und jetzt und hören das Hintergrundrauschen von den Anfängen immer noch mit. Dramatischer hätte sich die Evolutionstheorie nicht nach außen erweitern und die Phantasie der Menschen beflügeln können.

Doch war die Integrationskraft der Evolutionstheorie damit noch nicht erschöpft. Die größte Faszination wird augenblicklich zweifellos von der Biogenetik ausgeübt. Sie ist immer noch in einer explosionsartigen Entwicklung begriffen. Viele Wissenschaftler sehen in ihr die entscheidende Verdichtung und Bestätigung der Evolutionstheorie. Was bislang „nur" phänomenologisch und – sehr schwach – auf Grund archäologischer Funde untermauert war, erhielt jetzt eine unwiderlegbare, sozusagen innere, mathematisch interpretierbare Bestätigung. Hier zeigen sich von innen her Lebensvorgänge, die in jedem neu beginnenden Leben sozusagen den Ursprung des großen Beginns zeigen. Was hier geschieht, ist – endgültig – unwiderlegbares, empirisch analysierbares, immer wieder sich wiederholendes Geschehen.[58]

Es ist, als habe die Evolutionstheorie endlich den Boden der aufweisbaren Faktizität erreicht. Während die klassische Abstammungstheorie immer auf großflächige Interpretationen angewiesen war, scheint sich hier fester Boden zu zeigen. Erstaunlich bleibt, daß die betagte Theorie nach 150 Jahren nicht abgelöst, sondern jetzt endlich durch die inneren Botschaften von Zellstruktur und Doppelhelix glänzend bestätigt wird. Die Evolutionstheorie hat sich als Leitthema auch der Biogenetik bewährt.

Aber es gilt, in der Analyse des Lernprozesses im Blick auf die Schöpfungstheologie noch einen letzten Schritt zu gehen. Er läßt sich an Hand der Hirnforschung zeigen, mit der die Naturwissenschaft sich eine letzte Domäne genetischer Theoriebildung erobert hat.[59] Wenn wir Menschen uns nämlich dem großen Gang des Lebens, wenn wir uns dessen stetiger Höherentwicklung verdanken, dann – so die konsequente Theorie – müssen auch Bewußtsein und Geist aus der steten Höherentwicklung materieller Strukturen, letztlich also als materielle Phänomene erklärbar sein. Nun scheinen diese Theoriebildungen auf dem Boden der Evolutionstheorie noch nicht ausgereift zu sein. Hier wird noch mit groben Antithesen, mit vereinfachten Geistmodellen und mit dem Pathos endlicher Entdekkung gearbeitet, so daß zur Entdeckung der Nuancen der erste Rauch erst noch verfliegen muß. Aber unter diesem Vorbehalt ist – so meinen viele – auch der Tag vorauszusehen, an dem auch in Sachen Materie und Geist das Modell der Evolution seine Kraft erweisen wird. Wir werden dann nicht den Geist demütigen, sondern Materie und Energie endlich die ihnen zustehende Würde zuerkennen. Wie wird das geschehen?

### 5. Von der Weltanschauung zur Ideologie, von der Ideologie zur Weltanschauung

Die gegenwärtigen Diskussionen um Geist und Bewußtsein zeigen, daß mit dem epochalen Erfolg und der ständigen Expansion der Evolutionstheorie mehr auf dem Spiele steht als der Erfolg einer wissenschaftlichen Hypothese. Es geht um die Transformation der grundlegenden Symbole, die unser Verständnis von Welt, Gesellschaft und Mensch bestimmen. Die Evolutionstheorie hat schon lange begonnen, Welt, Gesellschaft und Individuum neu zu interpretieren; sie übt auf unsere Kultur eine Faszination von religiöser Qualität aus.[60] Sie hat die Macht einer Weltanschauung und ist deshalb in Gefahr, als Ideologie mißbraucht zu werden. Viele Naturwissenschaftler sind sich der Grenzen ihres Wissens bewußt: der absolute Beginn des Kosmos ist ebenso wenig geklärt wie der faktische Über-

[56] **P. Overhage / K. Rahner, Das Problem der Hominisation,** Freiburg 1961; **P. A. Mellars / C. B. Stringer, The Human Revolution,** Edinburgh 1989.

[57] **S.W. Hawking, A Brief History of Time: From Big Bang to Black Holes,** New York 1988; **J. M. Zyzinski, Metaphysics and Epistemology in Stephen Hawking's Theory of the Creation of the Universe,** in: Zygon. Journal of Religion and Science, 31 (1996), 269–289.

[58] Bezeichnend für die Faszination dieser Entwicklungen ist der Erfolg von **R. Dawkins, The Blind Whatchmaker,** Harlow 1986; ders., **The Seflish Gene,** Oxford 1989; ders. **River out of Eden,** New York 1995, sowie anderer Bücher aus seiner Hand.

[59] **D. C. Dennett, Philosophie des menschlichen Bewußtseins;** ders., **Darwin's Dangerous Idea,** New York 1995 Hamburg 1994; **D. Linke, Das Gehirn,** München 1999; **E. A. Wilson, Neural Geographies,** New York – London 1998.

[60] **A. Peacocke, God and the New Biology,** San Francisco 1986.

gang zum Leben. Ebenso wenig wissen wir vom faktischen Entstehen (der „Fulguration") des Geistes. Zurückhaltung ist aber nicht immer die Stärke der Naturwissenschaft. Reduktionistische Antworten werden gerne gegeben: Leben ist dann „nichts anderes als" höher organisierte Materie, Geist „nichts anderes als" zur Perfektion entwickelte Mechanismen der Selbststeuerung, der Mensch „nichts anderes als" ein neuronal perfekt ausgestattetes Tier. Nicht das Menschengeschlecht sorgt für sein Überleben, sondern – so die Genspezialisten – die Gene. Nicht die Gene sorgen für ihre Reproduktion, sondern – so die Neurologen – die alles überragende Struktur des Gehirns. Es geht also nicht um den Egoismus der Gene (Dawkins), sondern um den Egoismus des Neurons.

Wir brechen hier den Katalog der Fragen ab und ziehen eine globale Folgerung: In der Auseinandersetzung mit der Evolutionstheorie steht für Theologie und Glaube nichts und zugleich alles auf dem Spiel.[61] Nichts Entscheidendes steht auf dem Spiel, denn hier versuchen die Wissenschaften mit ihren Instrumenten (es sind die Methoden der Archäologie und der Astrologie, der Biogenetik und der Computersimulation, der Chemie und der Kernphysik) nur, unsere Wirklichkeit (Kosmos, Leben und Mensch) von ihrer Entstehung her wissenschaftlich zu erklären. Zwar ist Dawkins Behauptung naiv, die biblische Schöpfungsgeschichte sei gegenüber einem biogenetischen Lehrbuch höchst langweilig. Aber der Reichtum dessen, was wir inzwischen empirisch von organischem und von menschlichem Leben wissen, ist ungeheuer groß geworden. Die Erfahrung Gottes, der Leben ist, hat sich damit erweitert; denn die Anschauung dieser Welt hat immer schon etwas mit der Anschauung Gottes zu tun. Und vergessen wir nicht, daß auch Christen und andere Gläubige Kinder dieser Zeit sind. Auch wir tragen diese neuen Modelle, Möglichkeiten und Erfahrungen mit. Gut besehen wird der Glaube also weder gefährdet noch ersetzt.

Gleichzeitig steht Entscheidendes auf dem Spiel. Die Evolutionstheorie, Megatheorie der westlichen Kultur, bietet ja unaufhörlich Überschüsse von Erklärungs- und Deutungs- und Handlungsmodellen. Sie überrascht mit immer neuen Einsichten. Sie erweckt den Eindruck, als könne sie den Ursprung der Welt, also den „Sprung" vom Nichts ins Sein erklären, als ersetze sie das Erklärungsdefizit einer überholten und vorwissenschaftlichen Religion. Unsere Gesellschaften nehmen die Evolutionstheorie auch deshalb wahr als Begründungsarsenal einer neuen, vornehmlich kapitalistischen Ethik. Dabei wird übersehen, daß sich die Theoretiker der Evolution umgekehrt in soziale Metaphern flüchten: in Kampf, Konkurrenz und in ein unbarmherziges: „Wer sich nicht durchsetzt, geht unter!" In gespielter Naivität wird der Geist auf die Rückkopplungsprozesse eines Computerspiels reduziert. Und wie man vor vierzig Jahren die Elite noch mit dem Menschen als „nackten Affen" erschreckte, so wird sie heute mit dem Roboter als Ebenbild des Menschen geschockt, mit dem Horror einer sich selbst klonenden Rasse konfrontiert.

Noch einmal, was folgt daraus für eine angemessene Schöpfungstheologie? Die Theologie kann in doppelter Weise auf die neue Situation reagieren; keine von beiden ist einfach abzulehnen. Da ist zunächst die Strategie der Vermittlung, die jedenfalls für Burgfrieden sorgt und den Weg für weitere Gespräche ebnet. Ihre Strategie lautet: Widersprüche aufklären, die jeweiligen Territorien anerkennen. Es läßt sich z. B. zeigen, daß eine kybernetische Geisttheorie mit der alten Idee des Geistes als *forma corporis* ausgeglichen werden kann; jedenfalls ist das eine akzeptierte These in der englischen *body-mind*-Philosophie[62]. Es läßt sich zeigen, daß Zweifel an der menschlichen Freiheit auch zum theologischen, nicht nur zum naturwissenschaftlichen Erbe gehören. Die Frage ist nur, ob eine solche Strategie das Gespräch wirklich von innen befördert, also kreativ nach vorne bringt. Trotz vieler theologischer und inzwischen auch päpstlicher Versöhnungsangebote[63] will eine wirkliche Kooperation noch nicht gelingen.

Deshalb ist eine zweite Strategie hinzuzufügen. Sie nimmt die neuen Theorien und Modelle, etwa das Interpretationspotential der Evolutionsidee für Leben und Geist, ernst. Es geht um die Entdekkung, daß sich die Innenerfahrung des menschlichen Ich nicht etwa ändern, sondern seine Erklärung drastisch umformen wird. Die Schöpfungstheologie im oben beschriebenen Sinn hat sich neben allen Vermittlungswegen also der Frage zu stellen: Wie gelingt es, neu, von untrüglichen Erfahrungen her und mit Hilfe von eindeutigen Kategorien, diejenigen Grunderfahrungen zu benennen, die den Zeitgenossen als Fragen nach Mensch und Welt, nach der Wirklichkeit insgesamt, auf den Nägeln brennen? Wie können wir neu von Raum und Zeit, von Beginn und Ende, von Leben und Geist, vom Wunder des Menschseins reden, von Immanenz und Transzendenz reden, wenn dieses zugleich eingebettet ist in den großen Gang einer Entwicklung, in der der Geist nicht mehr „senkrecht von oben" wirkt. Wenn ich den aktuellen Stand der Diskussion richtig beurteile, stehen wir mit dieser Frage erst am Beginn. Es wird noch einige Zeit dauern, bis sich erste Erfolge einstellen werden. Wenn aber dieser kreative Sprung in eine neue Sprache gelingt, dann wird es auch gelingen, fundamentalistische Gegnerschaft und unkritische Akzeptanz gleichermaßen zu überwinden.

[61] **P. Oomen, Theologie – exacte wetenschappen:** Een asymmetrische verhouding, in: R. van den Brandt, R. Plum (Hg); De theologie uitgedaagd. Spreken over God binnen het wetenschapsbedrijf, Zoetermeer 1999, 35–60: F. Watts, Are Science and Religion in Conflict?, in: Zygon 32 (1997), 125–138.

[62] **N. Murphy, Theology and Science: A Radical Reformation Perspektive,** Kitcher (Ontario) 1997.

[63] Osservatore Romano vom 24. Okt. 1996.

## Allgemeines / Festschriften / Universallexika

**Fiedrowicz**, Michael: **Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche**. – Frankfurt: Peter Lang 1998. XLI, 203 S. (Traditio Christiana, 10), geb. DM 123,00 ISBN: 3–906760–70–7

Vielleicht liegt es sogar im Interesse des Autors, wenn ein Neutestamentler sein hier zu rezensierendes Buch bespricht. Denn Michael Fiedrowicz (F.), der eine Sammlung von Aussagen altkirchlicher Vf. über Prinzipien der Schriftauslegung vorgelegt hat, erklärt ausdrücklich, es seien die *neutestamentlichen* Ansätze einer Reinterpretation atl. Texte gewesen – er nennt dafür Allegorese und Typologie und die paulinische Antithese von Geist und Buchstaben in 2Kor 3,6 –, die man als richtungsweisend für die patristische Exegese zu sehen habe (XI). Ist damit das Stichwort *Altes Testament* genannt, so ist zugleich ein zentrales Problem anvisiert: *Wie haben die Theologen der Alten Kirche das AT ausgelegt, das offenkundig in inhaltlicher Hinsicht mit wichtigen Aussagen des NT divergiert?* Doch ist dieser Frage in historisch-chronologischer Sicht eine andere vorgelagert: *Wie wurde die Alte Kirche in der Zeit, als es noch kein NT gab, mit dem unbestreitbaren Faktum fertig, daß zentrale Aussagen der Schrift Israels – also auch **ihrer** Heiligen Schrift! – im Widerspruch zu wichtigen Gehalten derjenigen Schriften standen, die später zum NT zusammenwuchsen?* Die Arbeit des Kirchenhistorikers besteht demnach, was die von F. gewählte Thematik angeht, in der thematischen „Verlängerung" der in den letzten Jahrzehnten virulent gewordenen, z. T. äußerst heftig geführten Diskussion um die Möglichkeit einer „Biblischen Theologie", also jener Variante der atl. und ntl. Theologie, in der es essentiell um die Inblicknahme des jeweils anderen Testaments geht. Die Fragen der Biblischen Theologie sind somit im Prinzip, wenn auch auf einer anderen Ebene, die gleichen wie die der Geschichte der Schriftauslegung in der Alten Kirche – *Schriftauslegung* verstanden als die *christliche Auslegung der Heiligen Schrift Israels*. So wird diese Rezension zum interdisziplinären theologischen Gespräch: Altes Testament, Neues Testament und Kirchengeschichte. Den Anstoß zum Übergang von der genuin biblischen Theologie zur systematisch reflektierten christlichen Theologie bei Irenäus von Lyon (natürlich auf der Grundlage der Schrift des AT und NT!) boten, wenn auch ungewollt, die Häretiker des 2. Jh.s – so richtig von Henning Graf Reventlow gesehen.[1] So enthält auch diese Rezension einen systematisch-theologischen Akzent.

F. bringt 106 ausgewählte Texte von Clemens Romanus bis Gregor dem Großen, zumeist im griechischen oder lateinischen Urtext und zudem in deutscher Übersetzung. Dieser Textsammlung stellt er eine zwölfseitige Einleitung voran und ein recht ausführliches Literaturverzeichnis (19 S.). Die Auswahl der Texte ist in der Regel gut gelungen (zu einigen Monita s. u.).

Einen instruktiven Überblick gibt die *Einleitung*. Das in ihr Gesagte kritisch zu referieren bedeutet die Zurkenntnisnahme der Textauswahl für die Quellen. Wir können uns daher in dieser Rezension großenteils auf die Einleitung beschränken. Zutreffend sieht F. die Auslegung der Schrift als „Grundvollzug der frühchristlichen Theologie", manifestiert in Form von Homilien, Kommentaren, Scholien, Quaestionen, Testimonien-Sammlungen und Katenen (IX). Bei aller Wichtigkeit der *Methoden* der konkreten patristischen Schriftauslegung „bleibt zugleich die Erhellung der theologischen Prinzipien und hermeneuti-

[1] **H. Graf Reventlow, Epochen der Bibelauslegung,** Band I: Vom Alten Testament bis Origenes, München 1990, 152.

schen Prämissen, die der Anwendung jener Methoden zugrunde lagen", unverzichtbar (X). Es ist dieser *theologische* und in einem damit *hermeneutische* Akzent, der die Einleitung lesenswert macht und der in gleicher Weise die Auswahl der Texte bestimmt. Von ihm aus resultiert die *Intention des Buches*, nämlich die „Absicht der vorliegenden Textsammlung (...), zentrale bzw. charakteristische Aussagen aus der Väterliteratur zusammenzustellen, in denen sich die ‚ratio exegetica', d.h. der in einem bestimmten Schriftverständnis gründende Interpretationsansatz der verschiedenen Autoren, Schulen und Epochen explizit bekundet und der eigene oder fremde Gebrauch der Schrift bzw. deren Interpretation reflektiert wird" (X). Im diesem Sinne fragt F., woran sich die Formulierung jener Interpretationsprinzipien orientiert habe, aus welchen Quellen sich die hermeneutische Reflexion speiste und welche *theologischen* Überzeugungen den Auslegungsregeln und -methoden zugrunde lagen.

In der unmittelbar nachapostolischen Zeit, so führt dann F. weiter aus, habe die entstehende Kirche zunächst ihr Verhältnis zum AT bestimmen müssen, da sich der ntl. Kanon erst allmählich herauskristallisierte (XI). Daß es dabei zu unterschiedlichen Tendenzen kam, sei die notwendige Folge der Eigenart des AT gewesen, das sowohl in Ausrichtung auf das NT interpretiert werden konnte als auch im Blick auf seine inhaltlichen Differenzen gegenüber dem NT. Und so erkennt F. zwei Richtungen der Schriftinterpretation, einmal die, welche die Kontinuität AT-NT betonte (z.B. Klemens von Rom), und dann diejenige, die die Bedeutsamkeit des AT abschwächte (z.B. Ignatius von Antiochien).

Bereits an dieser Stelle ist eine kritische Anfrage an F. geboten. Kann man wirklich schon vom „Alten Testament" in der „unmittelbar nachapostolischen Zeit" sprechen?[2] Er selbst weist ja ausdrücklich darauf hin, daß sich der ntl. Kanon erst allmählich herauskristallisierte. Bezeichnet doch frühestens[3] seit Melito von Sardis der Begriff ἡ παλαιὰ διαθήκη die Bibel Israels als „Altes Testament" (Fragment 3: τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία). Es wäre zu wünschen gewesen, daß F. in der Einleitung den theologischen Funktionswechsel der Bibel Israels von der Schrift, γραφή, zum Alten Testament, ἡ παλαιὰ διεθήκη, herausgestellt hätte. Denn die zunächst alleinige Schrift der Kirche *wurde* ja erst dann zum *Alten* Testament, als autoritative christliche Schriften die kanonische Würde als *Neues* Testament erhalten hatten und somit die Existenz des Neuen Testaments die Schrift Israels relativierte. Gerade in dieser Hinsicht ist F.s Begrifflichkeit zuweilen etwas zu sorglos, zumal er sich ja der *historischen* Frage widmet.

Diese Schwäche zeigt sich auch bei der Auswahl der Belegtexte, und zwar gerade bei Schriften aus der Zeit, in der die Bibel Israels noch die *eigentliche* Schrift der Kirche war. Ich wähle dafür zunächst den *Barnabas-Brief* aus. Von ihm bringt F. lediglich die Abschnitte 4,6–8 und 10,9, zweifelsohne wichtige Aussagen. In der Einleitung verweist er für diesen Brief nur auf die ausschließlich geistige Bedeutung des Gesetzes, die den alten Bund heilsgeschichtlich nicht zu würdigen vermochte (XII). Warum zeigt er nicht, daß der ganze Brief vom Gedanken der Vorausoffenbarung bestimmt ist, daß er als ganzer prophetisch konzipiert ist?[4] Auch wenn man über den Umfang der ausgewählten Zitate streiten kann, so dürfte doch der Barn sowohl in quantitativer Hinsicht als auch gerade im Blick auf sein Schriftverständnis größere Beachtung verdient haben. Dürftig ist auch der Bezug auf *Markion*. Von ihm wird nur ein einziger Satz zitiert, in dem er die Allegorie ablehnt. Zumindest sagt aber F. in der Einleitung, warum Markion die Allegorie ablehnt. Doch dessen Kerngedanke, der für sein Schriftverständnis konstitutiv ist und ihn zur Ablehnung der Heiligen Schrift Israels führte, bleibt unexpliziert.

Auch im folgenden können wir nur in Auswahl auf die von F. vorgestellten und zitierten Vf. verweisen. Daß *Origenes* besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird, entspricht seiner hohen theologischen Bedeutsamkeit und kraft dieser Bedeutsamkeit seiner immensen Wirkungsgeschichte – nicht nur in der Alten Kirche. Was ihn betrifft, so sind die in Frage kommenden Texte angemessen ausgewählt. Allerdings frage ich mich, warum F. nicht auch seinen Römerbriefkommentar ausgewertet hat, der ja inzwischen für einen breiteren interessierten Leserkreis in den *Fontes Christianae* als gut zugängliche lateinisch-deutsche Ausgabe vorliegt.[5] Gerade in ihm finden sich einige wichtige programmatische Aussagen, die zumindest diejenigen vermissen dürften, die den Kommentar kennen.

V. a. durch Origenes wurde der Streit um die allegorische Auslegungsmethode weiter entfacht, der bekannte Streit zwischen der alexandrinischen Schule, in der die allegorische Methode gelehrt wurde, und der antiochenischen Schule mit ihrem Interesse am wörtlich-historischen Verständnis der Schrift. Gegner des Origenes war aus antiochenischer Sicht v.a. *Theodor von Mopsuestia*, Schüler des Diodor von Tarsus, des Begründers der antiochenischen Schule. F. charakterisiert Theodor als den, der sich aufgrund seiner stärkeren Öffnung gegenüber der profanen Kultur an den philologisch-historischen Wissenschaften orientierte und eben deshalb „das Alte Testament nicht mehr nur in christologischer Perspektive vom Neuen Testament her verstehen wollte, sondern es in seiner geschichtlichen Eigenständigkeit zu erfassen suchte" (XV). Er habe aber – wie sein Lehrer Diodor – „die literale Schriftauslegung auch hermeneutisch reflektiert, gegenüber willkürlichem Allegorismus abgegrenzt, aber auch in der sog. ‚theoria' für eine auf dem historisch-wörtlichen Sinn aufbauende höhere Deutung offen gehalten" (XVI).

Mit der genannten Einstellung zum AT bringt er aber, wenn auch mehr implizit als explizit, das überaus schwere Problem der *unbestreitbaren theologischen Differenzen zwischen AT und NT*, die durch keinerlei Interpretationskunststückchen hinwegdiskutiert werden können, erneut zum Bewußtsein. Eine in methodischer Strenge vollzogene Interpretation des AT, die dessen „geschichtliche Eigenständigkeit" (XV) erfassen will, wird m. E. unabweisbar zu dem Ergebnis kommen, daß die *substantialiter* bestehenden theologischen Differenzen zwischen AT und NT den Literalsinn wichtiger Teile des AT als unvereinbar mit der theologisch-christologischen Grundaussage des NT aufweisen. Das aber heißt, daß ein *durchgängig* im Literalsinn ausgelegtes AT die christlichen Theologen und die christliche Kirche in unausweichbare Aporien brächte, weil sie dann von zentralen Aussagen des NT Abstand nehmen oder, wie es heute zuweilen tatsächlich gefordert wird (!), „theologischen Besitzverzicht" leisten müßten.[6]

F. bezieht sich im folgenden u.a. noch auf Cyrill von Alexandrien, Johannes Chrysostomus und, was die westliche Tradition betrifft, auf Hilarius, Augustinus und Cassiodor. Aus den Schlußbemerkungen der Einleitung noch folgendes Zitat (XIXf.):

„Wenn demgegenüber [F. meint die Überzeugung, daß in der Schrift das Wort Gottes zu vernehmen sei] ... im Unterschied zur historisch-kritischen Methode moderner Exegese das Anliegen zurücktrat, den biblischen Text auch als menschliches Wort in seiner geschichtlichen Bedingtheit zu verstehen, mindert dieses nicht die Bedeutsamkeit der patristischen Hermeneutik, sondern zeigt vielmehr die Komplementarität unterschiedlicher Zugänge für ein umfassendes Verständnis aller Dimensionen der Schrift."

F. verweist im Anschluß an diese sozusagen zusammenfassende Aussage auf die gegenwärtige unerwartete Aktualität des „Interesse[s] der frühchristlichen Exegese am geistigen Schriftsinn" für „Entwürfe der modernen Hermeneutik" (XX). Dann allerdings verwundert es ein wenig, daß er mit keinem Wort auf diejenigen Vf. eingeht, die sich um eine „Biblische Theologie" bemühen und zugleich gerade die für F. so wichtige hermeneutische Dimension zum programmatischen Ziel gemacht haben.[7]

[2] Etwas anderes ist es, wenn in den gegenwärtigen Bemühungen um eine „Biblische Theologie", in der beide Testamente als die eine Heilige Schrift gesehen werden, nach dem Verhältnis dieser beiden zueinander gefragt wird. Denn jetzt wird vom heutigen christlichen Schriftverständnis aus, das ein Altes und ein Neues Testament kennt und mit Recht so unterscheidet, das Verhältnis dieser Testamente zueinander thematisiert.

[3] **Ch. Dohmen, Art. Altes Testament I.** Begriff: [3]LThK Band I (456–457) 457: „Der genaue Zeitpunkt der Ersterwähnung eines Kanonteils Altes Testament ist nicht mehr greifbar. Die traditionelle Ansetzung bei Meliton von Sardeis (um 180 nC.) ist nicht eindeutig, da sein Kanon-Verzeichnis der ‚Bücher des Alten Bundes' nicht notwendig auf ein korrespondierendes ‚Neues Testament' schließen läßt, sondern auch noch im Sinne von 2Kor 3,14 gelesen werden kann."

[4] So mit Recht **K. Wengst, Art. Barnabasbrief,** TRE 5, (238–241)240; s. auch seine Einleitung zum Barn in SUC 2,105ff, v.a. 129ff. Siehe auch *Reventlow*, Epochen I, 117ff.

[5] Origenes, Commentarii in epistulam ad Romanos, 6 Bände (FC 1,1–6) Freiburg 1990ff.

[6] *Friedrich Nietzsche* hat als Philologe – freilich aus *seiner* Sicht! – das Problem schon klar erfaßt; **F. Nietzsche, Morgenröthe,** Erstes Buch, Aphorismus 84: Die Philologie des Christenthums (Kritische Studienausgabe, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Bd. 3), Berlin 2. Aufl., 1988, 79f: „Zuletzt aber: Was soll man von den Nachwirkungen einer Religion erwarten, welche in den Jahrhunderten ihrer Begründung jenes unerhörte Possenspiel um das alte Testament aufgeführt hat: ich meine den Versuch, das alte Testament den Juden unter dem Leibe wegzuziehen, mit der Behauptung, es enthalte Nichts als christliche Lehren und *gehöre* den Christen als dem *wahren* Volke Israel: während die Juden es sich nur angemaasst hätten. ... überall sollte im alten Testament von Christus und nur von Christus die Rede sein, überall namentlich von seinem Kreuze, und wo nur ein Holz, eine Ruthe, eine Leiter, ein Zweig, ein Baum, eine Weide, ein Stab genannt wird, da bedeute diess eine Prophezeiung auf das Kreuzesholz: selbst die Aufrichtung des Einhorns und der ehernen Schlange, selbst Moses, wenn er die Arme zum Gebet ausbreitet, ja selbst die Spiesse, an denen das Passahlamm gebraten wird, – alles Anspielungen und gleichsam Vorspiele des Kreuzes!" Ich schreibe dies im Nietzsche-Jahr 2000, verweise also auf ein frappantes Beispiel eines Philologen, der, wie es in seinen philologischen Augen aussehen *mußte*, die allegorische Vereinnahmung des AT im NT und in der christlichen Tradition nur als Raub verstehen konnte. Der christliche Theologe sollte ein solches Urteil nicht einfach als Ausdruck des Unglaubens sehen, sondern an ihm erkennen, wie die christliche Allegorie *von außen* wirken mußte – genau das Thema, mit dem sich *Fiedrowicz* auseinandersetzt! Die Lösung dieses Problems kann m. E. nur lauten, daß das im Literalsinn ausgelegte AT weitesthin Ausdruck des Glaubens *Israels* ist, daß aber das *Vetus Testamentum in Novo receptum*, also das im NT oft gegen seinen Wortsinn christliche interpretierte AT, das *Alte* Testament der Alten Kirche und auch der weiteren kirchlichen Tradition ist; s. *H. Hübner*, Biblische Theologie des Neuen Testaments, 3 Bände, Göttingen 1990–1995.

[7] Was im Kontext der Frage nach einer *Biblischen Theologie* zum Problem des *mehrfachen Schriftsinnes* zu sagen ist, habe ich in einem Vortrag vor der Guardini-Gesellschaft darzulegen versucht: **H. Hübner, Eine moderne Variante der mittelalterlichen Lehre vom vierfachen Schriftsinn:** Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum, jetzt in: *ders.*, **Biblische Theologie als Hermeneutik.** Ges. Aufsätze, hg. von A. und M. Labahn, Göttingen 1995, 286–293. Zwar geht es hier um den mittelalterli-

Wer dieses Buch zur Hand nimmt, hat sicherlich Vorkenntnisse auf dem Gebiet der Patristik. Deshalb ist anzunehmen, daß ihm oder ihr die meisten Namen der erwähnten Gestalten der Alten Kirche nicht nur bekannt, sondern sogar vertraut sind und zur Not dann Altaner/Stuiber oder ein ähnliches Werk hilfreich zur Hand ist. Trotzdem: Weiß wirklich jeder Leser, wer Eucherius von Lyon oder Eutherius von Tyana war? Ein kurzes Personenverzeichnis mit den wichtigsten biographischen Angaben wäre wohl doch notwendig gewesen. Sollte das Buch eine zweite Auflage erleben, dann sollte der Vf. dies unbedingt nachholen.

Einige Worte noch zum *Literaturverzeichnis*: Es enthält in der Regel hinreichende Angaben, zuweilen sogar erheblich mehr. Allerdings werden fast ausschließlich Titel aus den letzten Jahrzehnten genannt. So vermißt man schmerzlich manche schon vor längerer Zeit erschienene Publikationen. Ich nenne nur zwei: Darf man für *Markion* wirklich Adolf von Harnacks bahnbrechende Monographie (1. Aufl. 1923, 2., mehrfach nachgedruckte Aufl. 1924, zuletzt in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, 1960ff.) unerwähnt lassen? Und wenn auch Rudolf Bultmanns Habil. „Die Exegese des *Theodor von Mopsuestia*" aus dem Jahr 1912 in mancher Hinsicht überholt ist[8], so war es doch ein Gewinn für die Forschung, als sie endlich 1984 zum hundertsten Geburtstag des Autors bei Kohlhammer erscheinen konnte![9] Schade ist auch, daß er das von Magne Saebö herausgegebene Sammelwerk *Hebrew Bible – Old Testament. The History of it's Interpretation*, Vol I/2: Antiquity, Göttingen 1996, nicht nennt. Darin hat u. a. Oskar Skarsaune das Kap. über Clemens Romanus bis Cyprian geschrieben, J. N. B. Carleton Paget über die christliche Exegese des AT in der alexandrinischen Tradition, Sten Hidal über die antiochenische Schule, René Kieffer über Hieronymus, Christoph Jacob über Hilarius und Ambrosius und schließlich David F. Wright über Augustinus, insgesamt ein Umfang von mehr als 350 S.

Alles in allem: Ein hilfreiches und in der gegenwärtigen theologischen Situation sogar notwendiges Buch, dem die kritischen Bemerkungen nur geringfügigen Abbruch tun! Alle, denen es um das theologische Problem des Verhältnisses von AT und NT geht oder um Fragen einer Biblischen Theologie, also nicht nur die an Problemen der Alten Kirche Interessierten, sollten es zur Hand haben.

Göttingen Hans Hübner

**Müller-Fahrenholz**, Geiko: **Phantasie für das Reich Gottes.** Die Theologie Jürgen Moltmanns. Eine Einführung. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2000. 207 S., kt DM 39,80 ISBN: 3–579–02633–X

Zwar sind zahlreiche Monographien über Einzelaspekte der Theologie Jürgen Moltmanns (= M.) erschienen, – darunter nicht wenige auf Englisch, Spanisch, Französisch, Italienisch, etc. – sowie einige Kurzdarstellungen seines Ansatzes in Sbdn. Eine Auseinandersetzung mit dem gesamten Werk M.s fehlte jedoch trotz dessen Wichtigkeit und großer Verbreitung bislang. Die bisher ausführlichste Darstellung in dieser Hinsicht (R. Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*, 1995) umfaßte nur die vier ersten Bde von M.s „*Systematische Beiträge zur Theologie*". Müller-Fahrenholz' (M.-F.) vorliegendes Buch, dessen Titel aus einer rückblickenden Aussage M.s entnommen ist – „Theologie ist für mich von Anfang an (...) eine Entdekkungsreise der Ideen in ein einladendes Geheimnis (gewesen). Meine theologische Tugend war nicht Demut, sondern nur die Neugier und *Phantasie für das Reich Gottes*" (15) – füllt nun als erstes diese Lücke und verdient deswegen besondere Aufmerksamkeit. Das Buch wird vom Vf. als eine „Lesehilfe" bzw. „ein darstellender und erläuternder Gang" durch das Werk M.s vorgestellt, wobei weder eine „enzyklopädisch genaue Darstellung sämtlicher Schriften" noch „eine wissenschaftliche ‚Würdigung' oder ‚Kritik' des Moltmannschen Werkes" als Ganzes angestrebt werden (9). In 14 Kap.n präsentiert der Vf. die Hauptwerke M.s – die drei „*Programmschriften*" aus den Jahren 1964–1975, sowie die sechs Bde der „*Systematischen Beiträge*" (1980–1999) – wobei gelegentlich auch andere, kleinere Schriften berücksichtigt werden. In den zwei letzten Kap. stellt M.-F. einige kritische Fragen und entwirft eine globale Charakterisierung der Theologie M.s. Eine Auswahl aus der Bibliographie M.s schließt das Werk ab.

Im überwiegend biographischen *1. Kap.* („*In der Gefangenschaft: Befreiung*") bezieht sich der Vf. auf frühere Erfahrungen M.s (säkulares Elternhaus, Erlebnisse am Ende des Zweiten Weltkrieges, Schatten von Auschwitz, Kriegsgefangenschaft) und ortet darin prägende „Leitmotive" seiner Theologie. Hervorgehoben werden u. a. die „Schlüsselerfahrung" der Gegenwart Gottes gerade in der Gottverlassenheit, und zwar eines „leidenschaftlich liebenden und darum unendlich mit-leidenden Gott[es]" (18), sowie die in Kriegsgefangenschaft befreiend erfahrene Versöhnung mit holländischen Studenten. In der ersten sieht M.-F. keimartig M.s „Entscheidung für eine politisch bewußte Theologie" (18); letztere wird mit dem Stichwort „Befreiung" als „Kodewort der Moltmannschen Theologie" in Verbindung gebracht (19).

Das *2. Kap.* („*Gemeinde im Horizont der Herrschaft Christi*") wird der gleichnamigen kurzen Schrift M.s aus dem Jahre 1959 gewidmet, deren Schwerpunkt in der weltlichen bzw. kosmischen Weite der Herrschaft Christi liegt. In Anschluß an einen neueren Hinweis M.s mißt M.-F. dieser ohne Resonanz gebliebenen Programmschrift eine besondere Wichtigkeit zu, insofern darin grundsätzliche, in M.s Werk später entfaltete Elemente schon enthalten sind.

Nach einer gründlichen, mit eigenen Erfahrungen, Leseeindrücken und Hinweisen auf die jeweilige Situation versehenen Darstellung der Gedankengänge der drei ersten Hauptwerke M.s (*Theologie der Hoffnung*, 1964; *Der gekreuzigte Gott*, 1972; *Kirche in der Kraft des Geistes*, 1975) in *Kap. 3.-5.* stellt sich M.-F. im *6. Kap.* die Aufgabe, die von M. selbst bewußt nicht geschriebene, vom Vf. aber vermißte „*Ethik der Hoffnung*" aus der Vielfalt der ethisch relevanten, jedoch versprengten Aussagen M.s zu rekonstruieren bzw. sichtbar zu machen. Dabei werde deutlich – so das Fazit –, daß M.s Ansatz über das Schema einer Ethik im klassischen Sinne hinaus auf eine tragfähige Spiritualität, ja auf eine „Lebenskunst" im umfassenden Sinn zielt (88f). Als „Kodewort" für M.s ethischen Ansatz identifiziert der Vf. das (kommende) „Reich der Freiheit", dessen Kraft sich als „Praxis der Befreiung" entfaltet (90f) und in drei „Aktionsräume" (Ökonomie/Ökologie, Politik, Sozialität/Kultur) nach Wirklichkeit drängt (92). Auf der Grundlage der „messianischen Kraft des kommenden Reiches" als radikale, ja revolutionäre Öffnung der Geschichte, bei der „die ‚neue Welt' Gottes erneuernd in die ‚alte Welt' des Todes eintritt", entstehen „konkrete Utopien" bzw. „Initiativen gegen das Negative" (91). Der Vf. schließt letztlich, daß die Frage nach dem Subjekt von Ethik und Lebenskunst (der einzelne Christ, die Gemeinde, das Volk, die Menschheit) im – von ihm rekonstruierten – ethischen Ansatz M.s zu Aporien führt (100).

Im *7. Kap.* („*Befreiungstheologie für die erste Welt?*") wird eine Verhältnisbestimmung M.s zur Theologie der Befreiung anhand dreier Momente skizziert: „Separation", „Identität" und „Integration". Von der sog. „Wende von 1977", nämlich M.s konfliktiver Erfahrung mit Vertretern der Befreiungstheologie in Mexiko ausgehend, bezieht sich der Vf. dann auf Aussagen M.s im letzten Bd seiner „Systematischen Beiträge" (*Erfahrungen theologischen Denkens*, 1999). Die im Titel noch mit Fragezeichen versehene Formulierung wird im Laufe des Kap.s zur Behauptung, was den später deutlicher ausgedrückten Interpretationsschlüssel des Vf.s erkennen läßt (106). M.s neuere Rückfragen an mißverständliche Aspekte der Befreiungstheologie steht der Vf. eher kritisch gegenüber (112). Anhand der genannten Wende weist M.-F. allerdings auf eine interessante „Symmetrie" bzgl. der Schaffensphasen M.s hin, nämlich zwei Perioden von jeweils rund zwei Jahrzehnten (eine erste „programmatische" von 1959 bis 1979, eine zweite „klassische" von 1980 bis 1999), so daß jene Wende „sich als das Ende eines großen Pendelschlages bezeichnen [läßt], dem (...) eine andere Pendelbewegung folgt. Stand am Anfang des ersten Pendelschlages die theologische Eschatologie der Theologie der Hoffnung, so steht am Ende des zweiten ebenfalls wieder die Eschatologie" (105).

In *Kap. 8.–12.* werden die fünf ersten „*Systematischen Beiträge*" M.s dargestellt (*Trinität und Reich Gottes*, 1980; *Gott in der Schöpfung*, 1985; *Der Weg Jesu Christi*, 1989; *Der Geist des Lebens*, 1991; *Das Kommen Gottes*, 1995). Im Laufe der Darstellung verdichten sich einige Anliegen des Vf.s, die man in drei Stichworten zusammenfassen kann: ethische Implikationen des theologischen Diskurs, „mystische" Komponente in M.s Theologie, (kritische) Frage nach der Sprachgestalt der theologischen Argumentation.

Im *13. Kap.* („*Jürgen Moltmann – Zeitgenosse und Reichsgenosse*") wird M.s Theologie „als eine einzige große ‚exploratio liberationis Dei', als eine Erforschung der Befreiung durch Gott (...), als einen einzigen großen Prozeß, in welchem die Reichweite der befreienden Kraft Gottes erkundet und beschrieben wird" gedeutet (187). Eine gewisse Schwäche von M.s Ansatz sieht der Vf. in dem Mangel an einer „detaillierten Entfaltung" der praktischen Implikationen im ethischen, pastoralen bzw. ekklesiologischen Bereich (189).

Im *14. Kap.* wird einerseits die kritische Frage gestellt, ob M.s universaleschatologische Geschichtstheologie – bei aller faszinierenden Weite des Ansatzes – nicht ein vereinnahmendes Verständnis der „*Weltgeschichte als ‚anonyme' Reich-Gottes-Geschichte*" im Sinne der von M. kritisierten Rede K. Rahners von „anonymen Christen" und damit „eine versteckte Art von Herrschaftsanspruch der christlichen Religion" impliziere (195). Der Einwand M.-

chen vierfachen Schriftsinn und nicht den von *Fiedrowicz* diskutierten zwei- oder dreifachen Schriftsinn der Alten Kirche; doch dürfte die Problemlage die gleiche sein.

[8] So v. a. durch die Rekonstruktion von Theodors Psalmen-Kommentar durch **Robert Devreesse, Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur le Psaumes (I–LXXX)**, (StT 93), Città del Vaticano 1939.

[9] Mit Hinweis auf die Schwächen des Buches! Siehe dazu die Vorbemerkungen *Karl Hermann Schelkles*, des Herausgebers von *Bultmanns* Habilitationsschrift, zur Einleitung, S. 13f; s. ferner ib. 134f. *Bultmanns* Rezension von *L. Pirot*, L'Œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste, Roma 1913, in ThLZ 39 (1914), 363f, und ib. 136–138 die Auswahlbibliographie zu Publikationen über Theodor von Mopsuestia aus der Zeit nach Abschluß der Habilitationsarbeit.

F.s richtet sich eigentlich gegen eine in M.s späteren Werken festgestellte, zugespitzte thetisch-expositive Argumentationsform und zielt auf eine Verdeutlichung des „kerygmatischen Charakters" seiner Geschichtstheologie (197). Bei der abschließenden Charakterisierung hebt der Vf. vier Dimensionen der Theologie M.s hervor. Erstens, wird diese als eine Form von „spekulativer Theologie" im positiven Sinne des Wortes dargestellt, nämlich als „reflexive Entfaltung von Glaubenserfahrungen" bzw. von der „intuitiv geschauten Wahrheit" und mit Ansätzen wie denen von Origenes, Thomas v. Aquin und der evangelischen Theologie des 19. Jh.s in Verbindung gebracht, wobei M.s spekulative Theologie ihren praktisch-politischen Rückbezug als „Widerstandstheologie" stets erkennen lasse (200). Zweitens wird die „doxologische" Dimension seiner Theologie betont, die zugleich als Reden über Gott und zu Gott bzw. als eine „‚explicatio orationis', als eine Entfaltung des Gebetes zu lesen" sei (201). Drittens wird der „mystische(n) Grund" von M.s Geschichtstheologie hervorgehoben (203). Der Vf. hatte schon u. a. M.s „trinitarisches Denken" als eine Gestalt der Mystik bezeichnet (126) und findet es erstaunlich, daß M. diese Dimension seiner Theologie nicht ausführlicher thematisiert habe: „Es fehlt in seiner theologischen Erkenntnistheorie ein Kap. über den mystischen Grund seines Denkens" (203). Bei M. erfülle sich das Axiom, daß „befreiende Theologie .. im Kern mystische Theologie" sei; er verweise „auf den mystischen Grund seiner messianischen Hoffnung, ohne (jedoch) diesen noch einer systematischen Analyse zu unterziehen" (204). Viertens charakterisiert der Vf. M.s Werk „als eine einzige große und facettenreiche Arbeit für eine angewandte oder doch anwendbare Theologie der Befreiung" (205). Die Formen der von der Menschheit heute benötigten Befreiung habe M. „mit dem Leitbegriff der ‚Einwohnung' [Gottes] verknüpft", so daß aus dem Verständnis der „Befreiung als Einwohnung und [der] Einwohnung als Befreiung ... ein weites Feld von schöpferischen Möglichkeiten und Herausforderungen" entsteht (206). An der Aktualität von M.s Theologie als „Protest gegen alle Formen von Gefangenschaft" – auch wenn er „im Moment nicht ‚en vogue' " sein mag – hält der Vf. überzeugt fest (206).

Das Werk ist von einer grundsätzlichen Sympathie für den Ansatz M.s gekennzeichnet, den der Vf. für den „wichtigsten evangelischen Theologen deutscher Sprache nach dem Zweiten Weltkrieg" hält, in dessen Werk sich nicht nur die theologische Problematik des 20. Jh.s, sondern auch „die großen Themen der Theologie aus zwei Jahrtausenden" widerspiegeln (9f). Die Perspektive der Lektüre des Vf.s erscheint von einem engagierten Interesse an den praktischen bzw. ethischen, pastoraltheologischen und ökumenischen Implikationen des Ansatzes M.s geprägt, was bei der Darstellung und Charakterisierung der Theologie M.s sowie bei der Auseinandersetzung mit ihr zum Ausdruck kommt und sie auch teilweise bedingt. Kennzeichnend für diese Perspektive ist etwa der Versuch der Rekonstruktion des „ethischen Ansatzes" M.s im *6. Kap.*, sowie die Hervorhebung der praktischen bzw. kritischen Relevanz der Positionen M.s bei den verschiedenen theologischen Traktaten (z. B. „trinitarisches Denken" 123; ökologische Schöpfungslehre 139; „kosmische Christologie" 149; Eschatologie 178f). Wo Kritik geübt wird, ist es fast ausschließlich aufgrund der in der Sicht des Vf.s mangelnden Entfaltung solcher ethischer, kirchensoziologischer, religionspädagogischer bzw. pastoral-psychologischer Fragestellungen (84f). Auch „begriffliche Unschärfen" im Rahmen der Ekklesiologie (Stichworte Kirche und Gemeinde) werden darauf bzw. auf „eine strikt theologische Betrachtungsweise" zurückgeführt, was allerdings fraglich erscheint (83f). Bei schwerwiegenden systematischen Fragen dagegen wirkt die Darstellung von einigen Positionen M.s bzw. dessen Auseinandersetzungen mit wichtigen Vertretern der christlichen Theologie etwas unkritisch und simplifiziert (z. B. Zwei-Naturen-Lehre, 57; Schöpfungslehre, 138).

Mit dieser Darstellungsform ist auch die Frage nach der Entwicklung der Reflexion M.s bzw. deren Kontinuität in Verbindung zu bringen. Zwar ist im Rahmen einer Einführung und angesichts der vom Vf. angekündigten Eingrenzung der Arbeit keine ausführliche Diskussion diesbzgl. zu erwarten, jedoch wird die gestellte Frage „wo und wie hat sich Moltmanns Theologie verändert? Und welche Grundzüge sind die gleichen geblieben?" (9) nur begrenzt beantwortet. Der Vf. weist zwar ausführlich auf die Bedeutung der u. a. biographisch begründeten „Wende von 1977" für M.s theologischen Weg. Die Frage nach der inneren, systematischen Kontinuität des Ansatzes bzw. von den im Laufe der Reflexion M.s erfolgten Verschiebungen – etwa z. B. die Verhältnisbestimmung von Paradigmen „Geschichte" und „Natur" bzw. bei der Dialektik von „Alt" und „Neu" bzw. Schöpfung und Neuschöpfung – werden stattdessen kaum thematisiert. Dies führt dazu, daß wenn der Vf. über die Darstellung der Werke M.s hinaus Aspekte seines Ansatzes rekonstruiert bzw. sich mit ihm auseinandersetzt, Aussagen aus verschiedenen Zeiten einfach miteinander verbunden werden. M.-F. greift wiederholt auf zwei Axiome M.s zurück, nämlich das „dialektische Erkenntnisprinzip (...) demzufolge etwas nur durch sein Gegenteil erkannt werden kann" (53, 197) und das Verständnis der Auferweckung Christi „nicht als eine Möglichkeit in der Welt und ihrer Geschichte, sondern als eine neue Möglichkeit von Welt, Existenz und Geschichte überhaupt" (41f, 195). Es fragt sich aber, ob diese Axiome in den verschiedenen Phasen der Reflexion M.s durchgehalten werden und entsprechend auf alle gleichermaßen anzuwenden sind. Dies gilt auch für die damit eng verbundene Dialektik von „alter" und „neuer Welt", die M.-F. anhand früherer Aussagen im Kern des „ethischen Ansatzes" M.s ortet, um dann kurzerhand zu erklären, daß „die ‚neue Welt' natürlich die ‚alte' ist" (91) – ohne Verweis auf bestimmte, wenn auch sachlich für M.s neuere Werke durchaus zutreffend. In der Logik der *Theologie der Hoffnung* – und anderer frühen Schriften – ist das Verständnis der Auferweckung Christi – und der entsprechenden Verheißung für die ganze Schöpfung, also jene neue Möglichkeit von Welt, Geschichte und Existenz – als *nova creatio* quasi *ex nihilo* grundlegend (ThH, 201) und jede Formulierung davon unter dem Vorzeichen des „wieder-" (selbst „*re*surrectio"!) als Ausdruck eines Verständnisses des Eschatons als „restitutio in integrum" unangemessen (*Perspektiven der Theologie*, 179f). Im Rahmen des später mitberücksichtigten Paradigmas „Natur" – die Rede von *nova creatio ex nihilo* war inzwischen ausdrücklich aufgegeben – wird stattdessen Christi Auferstehung als „Übergang" bzw. „Metamorphose" und die entsprechende Zukunft der Schöpfung als „Wiederbringung aller Dinge" ausgelegt. Der Vorschlag des Vf.s – ohne sich auf die erwähnte Entwicklung zu beziehen – von „Wiederzurechtbringung" statt von „Wiederbringung" zu reden, mag zwar ethisch bzw. pastoral angemessener sein, systematisch aber kann es zur Klärung der Frage nicht beitragen. Ähnliches könnte bzgl. des von M. neuerlich vertretenen Chiliasmus als „Übergang" gesagt werden; bei allem Verständnis für die Kritik des Vf.s ist es zu fragen, ob jene Vorstellung nicht einer gewissen inneren Logik der Entwicklung der Reflexion M.s entspricht und nicht einfach einen Ausdruck von „Gedankenspielen" darstellt (177f). Dagegen würdigt M.-F. das „systematische Interesse" M.s bzgl. des Begriffes „Wiedergeburt" (162).

Bei der kritischen Frage, ob M.s Geschichtstheologie nicht eine Form der „anonymen Reich-Gottes-Geschichte" darstellt, erscheint die zwischen den Ansätzen Rahners und M.s vom Vf. konstruierte Analogie als schwerlich haltbar:

„Wenn wir ‚Menschsein' durch ‚Geschichte' ersetzen – so M.-F. – und ‚ausdrückliches Menschsein' durch ‚Reich Gottes', dann wird Geschichte zur ‚anonymen' Reich-Gottes-Geschichte (...) Das bedeutet (...), daß alle Geschichte, und nicht nur die christliche, ‚transzendent' für das Reich Gottes ist, gilt doch die erhoffte Neuschöpfung allen Dingen (...) Welcher humanistische Atheist möchte sein Verständnis von Geschichte als ‚anonyme' Gottes-Geschichte verstanden wissen? Ebenso wenig könnten Muslime oder Buddhisten sich damit abfinden, wenn ihr jeweiliges Verständnis von Geschichte unter den universalgeschichtlichen Anspruch des Christentums subsumiert würde" (196f).

Darf man das Verhältnis von menschlicher und christlicher *Existenz* (diesseits des Eschatons!) mit dem Verhältnis von jeweils verschiedenen *Verständnissen* von Geschichte und dem Eschaton bzw. dem Reich Gottes gleichsetzen? M.s Kritik an Rahners Verständnis der Offenbarung als „Ausdrücklichkeit dessen, was wir *immer schon* aus Gnade sind", seine Betonung des unableitbaren *Novum* Christi bzw. dessen Auferweckung als auf Neuschöpfung zielende Verheißung für die ganze Schöpfung, sowie seine „dreigliedrige Dialektik" (*natura, gratia, gloria*) in Hinblick auf eine Verdeutlichung der „Unterscheidung von geschichtlicher Gnade und eschatologischer Herrlichkeit" bzw. „Reich Gottes" (*In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, 162ff) sprechen für die tiefe Verschiedenheit beider Ansätze und gegen die Deutung des Vf.s. Einem relativierenden Religionspluralismus als Grundlage für den interreligiösen Dialog steht M. allerdings kritisch gegenüber, denn er meint, „die Vertreter anderer Religionen wollen (...) nicht mit modernen Religionsrelativisten reden, sondern mit überzeugten Christen, Juden, Muslimen und anderen" (ETD, 31).

Die Hervorhebung der spekulativen, doxologischen und mystischen Dimensionen weist auf eine interessante Perspektive für das Verständnis der Theologie M.s hin, die bei einer auf seine früheren Werke beschränkten Charakterisierung übersehen wird. R. Bauckham hatte schon auf die in bezug auf die Mystik erfolgte Entwicklung M.s. hingewiesen; M.-F. geht mit der Rede vom „mystischen Grund" der Theologie M.s. einen Schritt weiter (203). Dem Wunsch des Vf.s nach einem Kap. darüber in M.s theologischer Erkenntnistheorie ist voll zuzustimmen. Allerdings ist bedauerlich, daß M.-F. selbst den Versuch nicht macht, dieser Spur darin zu folgen, bzw. sich kaum

auf M.s „theologische Erkenntnistheorie" im letzten Bd der Systematischen Beiträge bezieht. Dasselbe gilt für M.s Aussagen zur „natürlichen Theologie" – eine Frage, die für das Verständnis seiner Reflexion eine nicht zu unterschätzende Bedeutung haben dürfte. Der Vf. spricht von der Mystik als „einzig möglicher Sprachform der Annäherung an das, was alle Erfahrung übersteigt" (126) und von einem „Begreifen-Wollen", das in Doxologie endet, welche ihrerseits „nicht mehr definieren, .. letztlich auch nicht mehr verstehen (will), sondern (...) staunend vor einer Fülle (steht), die alle Vorstellungen sprengt" (167). Ein solches Abbrechen des Begreifen-Wollens als Raum für das Staunen, Schweigen und Loben spricht für die Reife und Tiefe eines theologischen Weges. Die großen spekulativen Theologen aller Zeiten sind, jeder auf seine Weise, dazu gelangt. Zur Aufgabe der Theologie als Rechenschaft der Hoffnung gehört allerdings, daß dies nicht als unvermittelter Sprung, sondern erst als Gipfel eines Weges erreicht wird, bei dem die Möglichkeiten des *intellectus fidei* ausgeschöpft worden sind – M. gibt das im Prinzip selbst zu erkennen. Erst eine Würdigung von M.s – allerdings auffallend kurzgefaßter – theologischer Erkenntnistheorie würde ermöglichen, die ihm oft gestellten kritischen Fragen zur theologischen Methode bzw. zur Vermittlung von Theologie, Philosophie und Wissenschaften zu prüfen. Daß einerseits M. und M.-F. von „Phantasie für das Reich Gottes", „Theo-Phantasie" bzw. „Tanz der Gedanken" (202) sprechen, andererseits etwa R. Bauckham von einer gewissen „undisciplined speculation" (25) in M.s späterem Werk gesprochen hat, zeigt, daß diese Frage bisher nicht hinreichend geklärt worden ist.

Das Werk M.-F.s schließt mit einer eindeutigen, etwas pauschalen Charakterisierung des Gesamtwerkes M.s im Lichte der Befreiungstheologie (205). Daß es möglich und legitim ist, M.s Theologie unter dieser Perspektive zu betrachten und dabei der Entfaltung der ethischen Implikationen und ihrer Umsetzung Priorität zu geben, wie der Vf. es tut, ist unbestreitbar. Zu fragen ist, ob man bei einer solchen Charakterisierung der Originalität der Reflexion M.s ganz gerecht wird, ohne ihre vielfältigen systematischen Motive und Momente forciert dieser einen Perspektive unterzuordnen. Eine umfassende, wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Werk M.s steht noch aus. Erst bei einer weiteren Klärung der Frage nach Kontinuität und Diskontinuität der Reflexion M.s, nach der darunterliegenden inneren Logik und nach so etwas wie einer/einiger Schlüsselkategorie/n, welche jene „Logik" am besten ausdrückt/en – der Vf. schlägt das Motiv eines quasi perichoretischen Verständnisses von Befreiung und Einwohnung vor (205) –, wird man dies fundierter beantworten können.

M.-F. gelingt eine angenehm lesbare und prägnante Darstellung der Grundzüge der Theologie M.s, die als Einführung – auch unter Berücksichtigung der obigen kritischen Bemerkungen – zu empfehlen ist und als erster Gesamtüberblick über das umfangreiche Werk M.s einen hilfreichen Beitrag darstellt. Die Annäherung an M.s Werk unter Einbeziehung der zeitgeschichtlichen Kontexte sowie von persönlichen Leseeindrücken und Erfahrungen des Vf.s macht das Buch auch für Nicht-(Fach)theologen geeignet.

Für eine eventuelle 2. Auflage wären u.a. einige Korrekturen (Groß-, Klein- und Rechtschreibung) bei spanischen Ausdrücken vorzunehmen (5, 50, 63, 110). Bei dem Zitat S. 33f („1997 schrieb er ...") wäre vielleicht angemessen, anzugeben, daß der Text im wesentlichen von 1985 stammt: „*Theologie der Hoffnung*", in: J. B. Bauer (Hg.), *Entwürfe der Theologie*, Graz u.a. 1985, 240.

Köln Pablo C. Sicouly

**Sander**, Hans-Joachim: **Macht in der Ohnmacht**. Eine Theologie der Menschenrechte. – Freiburg: Herder 1999. X, 174 S. (Quaestiones Disputatae, 178), kt DM 52,00 ISBN: 3–451–02178–1

Folgt man den Befürwortern des Kosovo-Einsatzes der NATO, dann stellt dieser einen historischen Meilenstein in der Geschichte der Durchsetzung der Menschenrechte dar. Die geballte militärische Macht der stärksten Allianz der Welt habe sich in den Dienst der Menschenrechte gestellt. Auch diejenigen, die dies bestreiten, werden doch zumindest auf den ersten Blick dem Obersatz, auf dem diese positive Einschätzung basiert, zustimmen: Der Einsatz militärischer Macht ist sittlich gut, wenn er der Realisierung von Menschenrechten dient.

Nach der Lektüre von Hans-Joachim Sanders Entwurf einer Theologie der Menschenrechte hat man allerdings allen Grund zur Nachdenklichkeit. Für S. besteht nämlich ein grundsätzliches Spannungsverhältnis zwischen der Macht und den Menschenrechten, das nur zu Lasten der Menschenrechte aufgelöst werden kann. Der Versuch, politische oder militärische Macht in den Dienst der Menschenrechte zu stellen, endet nur im Gegenteil, in der Instrumentalisierung der Menschenrechte durch die Macht. Menschenrechte seien ihrem ganzen Wesen nach ein Widerspruch zur Herrschaftsmacht, mit der Menschen über andere verfügen. Gerade in der Ohnmacht des Widerspruchs erwächst eine Macht, die sich von keiner Herrschaftsmacht brechen läßt, wenn sie sprachlich zur Darstellung kommt und so zu einem öffentlichen Faktor wird.

Auch der christliche Glaube steht für S. im Zeichen der Überwindung dessen, was Menschen einander durch Macht und Gewalt antun. Der Kreuzesglauben ist Ausdruck der Hoffnung auf die geschichtsüberlegene Macht der Ohnmacht wider alle Hoffnung auf militärische und politische Mächte und Gewalten, die Menschen niederdrücken.

Im Widerspruch gegen die Vernichtung des Individuums und in der Hoffnung auf die Geschichtsübermacht dargestellter Ohnmacht treffen sich für S. die Menschenrechte mit der Theologie. Jede dieser Größen bezieht sich auf die andere als ein ihr Äußeres, ohne daß sie aber nicht sein kann. Die Theologie kann ihre Hoffnung nur verkünden, wenn sie sich die Darstellung der Ohnmacht der Individuen, wie sie in der jeweiligen Gegenwart erlitten wird, in den Menschenrechten zu eigen macht. Die Repräsentation dieser Ohnmacht bedarf umgekehrt einer Hoffnung, die diesen Widerspruch überhaupt als sinnvolle Handlung erscheinen läßt angesichts der allgegenwärtigen Versuchung zur Resignation.

In der Einleitung spannt S. ein Grundproblem auf, vor dem sowohl der Glaubens- als auch der Menschenrechtsdiskurs stehen: „Die Differenz von Individuum und Gemeinschaft" (12). Im Bekenntnis des Glaubens realisiert sich sowohl eine Glaubensgemeinschaft als auch die Individualität des Bekennenden. Beide Größen haben sozusagen einen Anspruch auf das Bekenntnis. Die Gemeinschaft hat ein Recht darauf, ihre Identität zu wahren. Demgegenüber hat das Individuum „ein Recht auf eine abweichende Meinung in Sachen Religion, weil im Bekenntnis dessen, was jemand für wahr und richtig hält, die Identität dieser Person offenbar und verletzbar wird." Damit ergibt sich ein wechselseitiger Zugriff, für den sich „keine klare, von jeher und für alle Zeiten feste Grenze" (13) ziehen läßt.

Ein ähnliches Spannungsverhältnis zeigt sich in der politischen Gemeinschaft. Das Menschenrecht auf Glaubensfreiheit ist Voraussetzung für individuelle Identität. Wenn aber ein Bekenntnis die „Selbstverständlichkeiten der Identität eines Staates antastet", wird es „zu einer Widerstandsaktion gegen den Staat". Auch hier läßt sich keine überzeitliche Grenze etablieren.

Die Hoffnung des Individuums, seine Identität wahren zu können, gründet auf die Menschenrechte und die ‚Freiheit des Glaubens'. Dies ist das Thema des *ersten Hauptteils* (*A. Begriffliche Grundlagen*). Die Ohnmacht des Individuums wird machtvoll, wenn sie zur Sprache gebracht und so zu einem öffentlichen Machtfaktor wird, der Herrschaftsmacht in Frage stellt. In den Menschenrechten hat die Repräsentation von Ohnmacht Zugang auf die Bühne des Rechts gefunden, die eigentlich für die Aufführung von Herrschaftsmacht gezimmert wurde. Menschenrechte stellen sozusagen ein Gegenrecht zum normalen machtbewehrten Recht der Gemeinschaft dar. „Mit den Menschenrechten werden solche Angelegenheiten benannt, in denen gesellschaftliche Verfahren nicht die allgemeine Regel über die Besonderheit des individuellen Falles stellen können." (33) Insofern lassen sich „Menschenrechte als Widerstandsaktionen begreifen, in denen die Menschen sich gegen das stellen, was ihre Würde antastet. Sie verkörpern die Ohnmacht angesichts menschenunwürdiger Verhältnisse und Gewalten und sind zugleich eine Sprache, die dieser Ohnmacht in der gesellschaftlichen Auseinandersetzung eine Macht verleiht." (43)

Auch im Glauben geht es um Macht und Ohnmacht. Da ist einerseits die Ohnmacht des Einzelnen. Denn den Glauben anzunehmen, schließt „die Erkenntnis der eigenen Fehler und das Bekenntnis ihrer Realität vor anderen" (48) ein. Dieses Bekenntnis macht den Einzelnen ohnmächtig. Dieser Ohnmacht steht die Macht der Glaubensgemeinschaft gegenüber. Diese gründet nicht nur in dem Wissen über das, was der Bekennende über sich offenbart, sondern schon vorgängig in der Verfügung über die Offenbarung als einer Sprache, in der sich Menschen aussagen können. Daher ist „die Gemeinschaft im Wort des Evangeliums eine mächtige Größe. Sie ermächtigt die einzelnen Mitglieder, sich in dem auszusprechen, was sie wirklich sind" (51).

Dennoch liegt in der Ohnmacht des Einzelnen eine Macht gegenüber der Gemeinschaft. Denn die Macht, die die Gemeinschaft über den Einzelnen in dessen ‚Outing' gewinnt, steht in der Ambivalenz von Gut und Böse. Diese Ambivalenz kann nur in den Einzelnen durch ihre Hinwendung zum Guten überwunden werden. Die Glaubensgemeinschaft findet also nur zu ihrer Identität, wenn sie der Umkehr der Einzelnen Respekt zollt und so deren Ohnmacht mächtig wird. „Das aber stellt die Gemeinschaft der Glaubenden vor die Freiheit der einzelnen Person gerade in dem Glauben, der ( – es muß wohl ‚den' heißen; d.Vf. – ) diese Gemeinschaft bekennt." (51)

Damit wird jene Ebene aufgedeckt, auf der sich Glaube und Menschenrechte verschränken: das Gewissen. Das Gewissen bedeutet zunächst eine Ohnmachtserfahrung, insofern sich in ihm der Mensch mit der Übermacht seiner eigenen Bosheit konfrontiert. Aus dieser Ohnmacht erwächst Macht. Denn

der, der in sich seine Identität gegenüber der eigenen Ohnmacht durchhält, wird sich durch die Macht der Bosheit anderer nicht leicht brechen lassen. „Das Gewissen macht Menschen menschenrechtsfähig, der Glaube gibt dem eine Sprache vor anderen. Die Freiheit des Glaubens ist deshalb ein Politikum und eine Plattform der politischen Auseinandersetzung." (57)

Der *zweite Hauptteil* (*B. Politische Eckdaten*) zeigt, wie mit der neuzeitlichen Grunddifferenz von Staat und Gesellschaft eine Außengrenze der Politik entsteht, an der Ohnmacht zur Darstellung gelangen kann. „Sobald dieser Ohnmacht in der Politik Raum gegeben wird, entsteht ein Ort, welcher dem Diskurs über die Menschenrechte gesellschaftliche Bedeutung gibt. Das ist in den historischen Menschenrechtserklärungen geschehen." (115) Eine Herrschaft im Namen der Menschenrechte, die diesen Titel verdient, kann es nicht geben. Denn deren Anliegen ist es, der Ohnmacht der Individuen Respekt zu verschaffen. Herrschaftsmacht aber „erzeugt nur andere Ohnmacht, deren Sprache die eigenen Ansprüche diskreditiert" (102).

Im *dritten Hauptteil* (*C. Religiöse Wegmarken*) geht es um die Selbstoffenbarung Gottes, der sich gerade mit seinem Namen jeder Verfügung entzieht und somit eine „mögliche Differenz zum herrschenden Heiligen einer Gesellschaft" (121) erzeugt. Offenbarung „macht sprachfähig in den Auseinandersetzungen mit den Mächten und Gewalten der eigenen Zeit. Insofern ist die Berufung auf die Offenbarung selbst eine Machtfrage in der Gesellschaft" (123).

Diese Einsichten haben Konsequenzen für die Kirche, die S. im *vierten Hauptteil* (*D. Kirchliche Optionen*) herausarbeitet. Aufgabe der Kirche ist, die Ohnmacht der Menschen ihrer eigenen Zeit so in Sprache zu kleiden, daß sie machtvoll wird. Sie muß „die eigene Botschaft von denen her entdecken, die außerhalb von ihr stehen" (145). Dies aber setzt voraus, daß sie sich als prinzipiell ohnmächtig vor der Gewissensfreiheit der Einzelnen begreift. Das Bekenntnis des Konzils zur Religionsfreiheit stellt daher einen geschichtlichen Durchbruch der Kirche zu sich selbst dar.

Der abschließende *fünfte Hauptteil* (*E. Theologische Perspektiven*) bindet die gelegten Fäden fulminant und eindringlich zusammen. Die Hoffnung auf die Macht der Ohnmacht, auf die die Menschenrechte setzen, findet sich selbst ganz in dem Glauben an die Auferstehung des Gekreuzigten. „Die Macht der Ohnmacht, auf die alle Menschenrechtsarbeit setzt, ist eine Spur zu Gott." Umgekehrt muß die Theologie eine Sprache finden, in der Ohnmacht mächtig wird. Sie „bedarf der Auseinandersetzung mit Erfahrungen von Ohnmacht, die nicht zum Untergang, sondern zu Formen der Auferstehung führen, um diese Sprache zu finden." (167) Eine solche Sprache zu finden, ist eine Gnade. „Der Widerstand in der Sprache der Ohnmacht ist ein Geschenk, das in der Erfahrung der Ohnmacht verborgen liegt. Gott ist in ihr präsent, aber nicht im Modus eines jubelnden *gloria*, sondern im Modus eines leisen *passivum divinum*." (168)

S.s Buch stellt die theologische Sozialethik traditioneller Provenienz in Frage, insofern es ihr um die Errichtung einer politischen Ordnung geht, in der die Menschenrechte zur Herrschaft kommen. Für ihn sind Menschenrechte gerade keine soziale Norm, die durchgesetzt werden müßte und daher notwendigerweise Ohnmacht erzeugen würde, sondern eine Anti-Norm, die der normierenden Verfügung über das Individuum Grenzen zieht im Modus der Macht der Ohnmacht. Insofern stellen die Menschenrechte einen eschatologischen Vorbehalt gegenüber jeder Rechtsordnung dar. Eine andere Frage ist es aber, wo die Grenzen der legitimen Verfügung des Rechts bestehen, zumal S. keinesfalls grundsätzlich zwangsbewehrtes Recht abschaffen will. Er will nur „eine strikte Differenz zwischen Recht und Menschenrecht" (102). Seine Überlegungen ersetzen also den rechtsethischen Diskurs über Grundnormen des Rechts nicht. Dann aber stellt sich die Frage, ob es wirklich sinnvoll ist, rechtsethisch legitime Verfügungen beispielsweise des Strafrechts in der Perspektive des eschatologischen Protestes als Menschenrechtsverletzungen zu bezeichnen. Hierüber und über ähnliche Fragen wäre mit S. zu diskutieren.

Das Handicap des Buches liegt m. E. in seiner kryptischen Sprache, die auf den ersten Blick schlicht und unprätentiös wirkt. Dieser Eindruck wird aber nur durch einen abundanten Gebrauch von Pronomina aller Art erreicht, deren Bezüge ärgerlicherweise gelegentlich falsch sind, teilweise nicht eindeutig oder nur sehr mühsam zurückverfolgt werden können. Auch ist die Metaphorik schwer zu entschlüsseln. Das alles hemmt den Fluß des Verstehens unnötig. Es bedarf einiges an Durchhaltewillen, um das Anliegen zu verstehen. Wer ihn aufbringt, wird belohnt.

Barsbüttel Gerhard Beestermöller

**Zeichen des Lebens.** Sakramente im Leben der Kirchen – Rituale im Leben der Menschen, hg. v. Paul M. Zulehner / Hansjörg Auf der Maur / Josef Weismayer. – Ostfildern: Schwabenverlag 2000. 291 S., geb. DM 36,00 ISBN: 3–7966–0976–7

Der vorliegende Bd dokumentiert eine im Sommersemester 1999 an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien durchgeführte Ringvorlesung. Die einzelnen – durch eine einleitende pastoraltheologische Problemanzeige Zulehners ergänzten – Vorlesungen liefern aus religionswissenschaftlicher, biblisch-exegetischer, systematisch-theologischer, liturgiewissenschaftlicher, kirchenrechtlicher und praktisch-theologischer Perspektive eher einzelne Bausteine zu einer weiteren Bearbeitung des wichtigen Themas, als daß sie dieses schon selbst systematisch in den Blick nehmen.

Im folgenden seien kurz wichtige Themen genannt, die dabei in den Blick kommen:

Im religionswissenschaftlichen Teil stellt G. Stemberger *„Rituale im jüdischen Familienleben"* vor, K. Wernhart versucht einen Überblick über *„Rites des passage ethnologisch"* und Johann Figl thematisiert *„Rituale und Symbole in den großen Weltreligionen"*. Dabei weist er auf das wichtige, dringend weiterer religionswissenschaftlicher, theologischer und wohl auch medientheoretischer Reflexion bedürftige Problem des Verhältnisses von Ritus und Wort hin.

Im biblisch-exegetischen Teil erinnert G. Braulik in einem sehr materialreichen, auch dogmengeschichtlich argumentierenden Beitrag an die „sacramenta veteris legis"; hier könnte sich, ohne daß dies erwähnt wird, eine gute Brücke zu ähnlichen Überlegungen bei Luther und Calvin ergeben und somit eine bisher, soweit ich sehen kann, vernachlässigte Perspektive auf das ökumenische Problem eines biblisch angemessenen Sakramentsverständnisses. Spezieller referiert J. Kremer exegetische Erkenntnisse zu *„Älteste Aussagen über die Eucharistie"*, konkret v. a. zu 1 Kor 10f.

Die systematisch-theologischen Beiträge beginnen mit der Vorlesung des evangelischen Dogmatikers U. Kühn zu *„Sakramente in der evangelischen Tradition"*. Er erinnert u. a. unter Rückgriff auf Artikel 13 der Apologie der Confessio Augustana an Melanchthons Verständnis der „sacramenta" als „ritus" und hebt dessen Aktualität hervor. J. Weismayer gibt dann mit *„Sakrament Kirche – Sakramente der Kirche"* einen guten Überblick über die Entwicklung des katholischen Sakramentsverständnisses im zwanzigsten Jh. Schließlich steuert E. Chr. Suttner *„‚Ubi sacramenta, ibi ecclesia' – Wo Sakramente gefeiert werden, dort ist die Kirche"* einen wichtigen, kirchengeschichtlich argumentierenden Impuls zur Ökumene bei, indem er auf die lange Zeit auch in Schismen bestehende Gemeinsamkeit der Kirchen durch die Kraft liturgischer Vollzüge hinweist.

Geradezu ein Vermächtnis stellt die Vorlesung des zwei Monate später verstorbenen Hansjörg Auf der Maur dar: *„Lobpreis und Anrufung Gottes im sakramentlichen Vollzug. Eine noch immer unterbelichtete Dimension westlicher Sakramententheologie und Praxis"* arbeitet anhand der sorgfältigen Analyse der drei Lobpreisungen und Anrufungen Gottes in der Paschavigil die Fundamentalität liturgischer Feier als Entfaltung des „sacramentum paschale" für das Sakramentsverständnis heraus. Die dem Bd vorangestellte *„Verabschiedung von Hansjörg Auf der Maur"* durch G. Braulik stellt behutsam die existentielle Bedeutung dieses Themas für den Verstorbenen heraus.

Es schließen sich zwei kirchenrechtlich wichtige, jeweils auch die aktuelle pastorale Situation in den Blick nehmende Beiträge an. K. Kochs Überlegungen zu *„Amtszuständigkeit für Sakramente – und die PastoralassistentInnen?"* weisen auf die die konkreten Nöte vor Ort übersteigende, grundsätzlich den sakramentalen Charakter der Kirche betreffende Problematik nichtsakramental vollzogener Beauftragung von Menschen für den pastoralen Dienst hin und mahnen – als Desiderat des II. Vaticanum – eine „notwendige Identitätsbestimmung des sakramental ordinierten Amtes" (220ff) an. Konkretere, auch das Festhalten am Zölibat sowie den Ausschluß der Frauen vom Priesteramt kritisierende Überlegungen trägt B. Primetshofer *„Das Recht auf Sakramente im Spannungsfeld zwischen Grundrecht und Kirchenordnung"* vor, der dabei an die mancherorts auf Grund des Priestermangels vernachlässigte Pflicht der Kirche zu Wortverkündigung und Sakramentenspendung erinnert.

Als vorletzte Beiträgerin widmet sich die evangelische Praktische Theologin Susanne Heine *„Emanzipation und Ritual: Liturgie im Streit zwischen Feier der Heilstatsachen und Inszenierung des Subjekts"*, wobei sie ein vom Poiesis-Begriff ausgehendes Liturgieverständnis entwickelt und so die aus einer Subjekt-Objekt-Trennung entspringenden Probleme vermeidet. Den Abschluß bildet F.-P. Tebartz-van Elsts Hinweis auf *„Die Wiederbelebung des Erwachsenenkatechumenats. Konzepte, Erfahrungen, Perspektiven"*, der auf die Entwicklung und erste Durchführung eines durch das altkirchliche Katechumenat inspirierten Modells hinweist und dabei die für die Pastoral grundlegende Verbindung von Katechese und Liturgie aufzeigt. Die – leider unterlassene – Berücksichtigung der seit längerem in Skandinavien und Deutschland erarbeiteten ähnlichen Bemühungen um eine Erneuerung der Taufpraxis in lutherischen Kirchen könnte hier noch eine Bereicherung sein.

Insgesamt liegt also ein materialiter sehr reichhaltiger Bd mit Beiträgen vor, die aus verschiedenen Perspektiven das Thema der Ringvorlesung umschreiten und so eine Fundgrube für interessierte Leserinnen und Leser darstellen. Die Mühe einer systematischen Zusammenschau wird ihnen allerdings nicht abgenommen. Inhaltlich ist leider die für eine zeitgemäße Pastoral unerläßliche religions- und kultursoziologische Perspektive nur kurz in Zulehners Einleitungsbeitrag angedeutet.

Dem evangelischen Rez.en fällt auf, daß die insgesamt außerordentlich erfreuliche ökumenische Perspektive v. a. in den grundsätzlicheren und historischen Beiträgen stärker hervortritt als in den konkret auf die heutige Pastoral bezogenen.

Münster Christian Grethlein

# Bibelwissenschaften

**Böhlig**, Alexander / **Markschies**, Christoph: **Gnosis und Manichäismus**. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 1994. XII, 316 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 72), Ln DM 148,00 ISBN: 3–11–014294–5

**Schoenborn**, Ulrich: **Diverbium Salutis**. Studien zur Interdependenz von literarischer Struktur und theologischer Intention des gnostischen Dialogs, ausgeführt an der koptischen „Apokalypse des Petrus" aus Nag Hammadi (NHC VII,3). – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 260 S. (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 19), geb. DM 84,00 ISBN: 3–525–53374–8

Der an erster Stelle genannte Sbd enthält zwei Studien des Kirchenhistorikers C. Markschies und daran anschließend drei Beiträge des in der Zwischenzeit leider verstorbenen Fachmannes der Wissenschaft vom christlichen Orient A. Böhlig. Die beiden ersten Texte stehen im engen Zusammenhang mit der inzwischen gut bekannten Diss. des Vf.s: *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins.* – Tübingen 1992 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 65). Vor allem der zweite Forschungsbeitrag behält bleibende Bedeutung, weil er die im Vorwort der Monographie versprochene Forschungsgeschichte zu Valentin und zu der nach diesem benannten Gnosisrichtung enthält: „Alte und neue Texte und Forschungen zu Valentin und den Anfängen der ‚valentinianischen' Gnosis – Von J. E. Grabe und F. C. Baur bis B. Aland". Bekanntlich kommt C. Markschies das Verdienst zu, daß er die erhaltenen Fragmente Valentins, unabhängig von allen sonstigen Nachrichten über ihn, einer eindringenden Interpretation unterzogen hat, die ihn dazu veranlaßte, hinter den Obertitel seiner Monographie ein Fragezeichen zu setzen. In der Tat muß man zwischen Valentin auf der einen Seite und seinen Schülern, die eindeutig Gnostiker waren, einen Unterschied machen. – Der wichtigste und umfangreichste Beitrag A. Böhligs zum Sbd behandelt: „Die Bedeutung der Funde von Medinet Madi und Nag Hammadi für die Erforschung des Gnostizismus". Dieser souverän geschriebene Teil kann allen empfohlen werden, die sich aus erster Hand über die Funde manichäischer und meist gnostischer Schriften an verschiedenen Orten Ägyptens informieren lassen wollen. Der Vf. war selbst als Editor von Schriften beider Funde früh und führend in der Erschließung der Hs.en tätig. Seine beiden folgenden Studien enthalten eine Skizze des Manichäismus (*„Der Manichäismus und das Christentum"*) und die Behandlung eines Teilaspektes dieser weitverbreiteten Religion gnostischer Prägung (*„Zum griechischen Hintergrund der manichäischen Nus-Metaphysik"*). Nützliche Stellen- und Vf.register zu allen fünf Studien beschließen den instruktiven Sbd.

Das an zweiter Stelle angeführte Werk geht zurück auf eine Habil.sschrift im Fach Neues Testament, die bereits 1988 vom Fachbereich Evangelische Theologie in Marburg angenommen worden ist. Der Vf. erklärt im Vorwort, daß er erst nach der Rückkehr von einer Tätigkeit in Argentinien die Drucklegung vorbereiten konnte, wobei er die bis Mitte 1992 erschienene einschlägige Literatur eingearbeitet hat. Ein Jahr nach Erscheinen seines Buches (1995) wurde sodann innerhalb des Projektes der „Coptic Gnostic Library" die Edition des koptischen Textes mit englischer Übersetzung und den entsprechenden Einführungen des Nag Hammadi-Codex VII publiziert: Nag Hammadi Codex VII. Contributors: Frederik Wisse u. a., Volume Editor: Birger A. Pearson. – Leiden / New York / Köln 1996 (The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi and Manichaean Studies, 30). Die „Apokalypse des Petrus" als dritte Schrift dieses Codex wurde dabei von James Brashler bearbeitet (Text, Übersetzung und Anmerkungen), während die Einführung von Michel Desjardins stammt (201–247). Die Bibliographie dort nennt bereits auf S. 216 die gedruckte Arbeit von U. Schoenborn. Schließlich erschien 1999 die Edition von Henriette W. Havelaar: The Coptic Apocalypse of Peter (Nag-Hammadi-Codex VII,3). – Berlin 1999 (Texte und Untersuchungen, 144). Diese Arbeit begnügt sich allerdings mit der ersten Fassung der Studie Schoenborns und schreibt auch den Namen des Vf.s nicht ganz richtig. Innerhalb von Wilhelm Schneemelcher (Hg.), Ntl.e Apokryphen II. – Tübingen $^{5}$1989, hat Andreas Werner die deutsche Übersetzung der koptisch-gnostischen Apokalypse des Petrus mit der entsprechenden Einleitung beigesteuert (633–643, nicht zu verwechseln mit der seit längerem bekannten, griechisch und äthiopisch überlieferten Offenbarung des Petrus ebd. 562–578).

Die dritte Schrift des Codex VII von Nag Hammadi gehört zu den am besten erhaltenen Texten des ganzen Fundes; sie ist fast ohne Textverlust auf uns gekommen. Trotzdem ist die Interpretation bis heute mit zahlreichen Problemen belastet, die daher rühren können, daß der koptische Übersetzer der erschließbaren griechischen Vorlage nicht immer gewachsen war und daß auch der für den überlieferten koptischen Text verantwortliche Abschreiber Fehler gemacht hat. Schoenborn bietet eine eigene deutsche Übersetzung, die er in den Anmerkungen begründet. Im Unterschied zu anderen Forschern verzichtet er auf textkritische Operationen, d. h. er interpretiert die Endgestalt, so wie sie auf uns gekommen ist. Dazu kann man die Position von Henriette W. Havelaar (s. o.) S. 71 vergleichen: „In our analysis we depart from the Coptic text of Apoc.Pet. as it has come down to us. However, we shall find some indications that we are concerned with a composite writing. Apoc.Pet. may contain revisions of earlier texts as well as redactional or post-redactional interpolations." Die besondere Leistung der Interpretation Schoenborns, die bleibenden Wert besitzt, ist die Anwendung das Instrumentariums der Textpragmatik und Gesprächsanalyse. In dieser Hinsicht gelangt er zur erhellenden Charakterisierung des gnostischen Dialogs in der Zielrichtung auf die Rezipienten, die durch die Lektüre zur Gnosis geführt werden sollen, sich selbst im Einklang mit der übernatürlichen Offenbarung, als deren Vermittler der „Urgnostiker" Petrus gilt, intentional von der negativ gezeichneten vorfindlichen Welt zu distanzieren. Kirchenhistorischer Auswertung der Passagen über die Gnosisgegner steht Schoenborn skeptisch gegenüber. Doch scheint mir zu dieser Frage das letzte Wort noch nicht gesagt zu sein.

Mainz Theofried Baumeister

**Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple**. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum, hg. v. Beate Ego / Armin Lange / Peter Pilhofer in Zusammenarbeit mit Kathrin Ehlers. – Tübingen: Mohr Siebeck 1999. X, 519 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 118), Ln DM 218,00 ISBN: 3–16–147050–8

Dieser Sbd ist ein ermutigendes Zeichen bibelwissenschaftlicher Leistungsfähigkeit. An der altehrwürdigen Greifswalder Univ., mit deren großer exegetischen Tradition sich Namen wie Julius Wellhausen, Hermann Cremer oder Ernst Lohmeyer verbinden, traf sich 1998 ein Kreis von Alttestamentlern, Neutestamentlern und Judaisten, Ägyptologe und Patrologe hinzugerechnet, und diskutierte eine nicht zuletzt für die theologischen Ursprünge christlicher Selbstdefinition spannende transdisziplinäre Frage: Wie haben die antiken Religionen auf die Herausforderung reagiert, die sich ihnen durch den (politisch oder religiös bedingten) Verlust ihres Heiligtums oder durch dessen topographische Ferne stellte? Das Symposium besticht durch perspektivische Weite, sachliche Tiefe und personale Breite. Sieben Länder und mindestens ebensoviele Denominationen sind vertreten; vielversprechende Nachwuchswissenschaftler kommen ebenso zu Wort wie längst renommierte Fachvertreter. Das Ergebnis sind 28 im Umfang meist knappe Beiträge in den sechs Teilen: Altes Testament – Pagane Umwelt – Judentum der hellenistisch-römischen Zeit – Qumran – Synagoge und rabbinische Literatur – Neues Testament und Alte Kirche. Ein liebenswerter Zug liegt darin, daß einige deutschsprachige Teilnehmer ihren Beitrag in Englisch veröffentlichen, während W. Horbury (Cambridge) dem Deutschen als Konferenzsprache seine Reverenz erweist. Jedem Aufsatz ist ein leserfreundliches „Summary" beigefügt.

I. Die *atl.en* Beiträge untersuchen die Auseinandersetzung mit der herkömmlichen Tempeltheologie in der Exilszeit, während der Aufbauphase des Zweiten Tempels und in der vorhellenistischen Weisheit: JHWH selbst wird zum Heiligtum (A. Ruwe: Ez 8–11); Gebotsobservanz tritt an die Stelle von Kultoptimismus (A. Lange: Jer 7,1–8,3); das sakrale Raumerleben wird schöpfungstheologisch erweitert und vertieft (M. Albani: Jes 66,1f). Der nachexilische Wiederaufbau des Tempels diente sowohl der Integration Judas in den achämenidischen Reichsverband als auch der sinnstiftenden Definition eines religiösen Identitätszentrums wie dem Neuanfang des öffentlichen Lebens (I. Willi-Plein). Entgegen einem noch immer vorherrschenden Urteil kann der Kult des Zweiten Tempels jedoch nicht als hierokratischer Ersatz für verlorene Staatlichkeit gelten; er war vielmehr universal ausgerichtet und sucht sich in Chr durch die Betonung von Torakonformität und levitischer Einbindung in die Volksidentität gesamtisraelisch auszuweisen (Th. Willi). Mit resignierender Wahrnehmung der dem Leben widerständigen Transzendenz eines *Deus otiosus* belegt Koh inneren Abstand zur Tempelfrömmigkeit; seine pessimistische Weisheit wurzelt in einem – griechischer Denkart verwandten – pragmatischen Eudaimonismus einerseits und einer – letztlich biblisch-theonom bedingten – Skepsis gegen Religiosität andererseits (H.-P. Müller). Ursprünglich nicht im Tempelkult beheimatet, verweist die Gesamtgestalt des Psalters seiner – weisheitlich überarbeiteten – Architektur nach auf den Anspruch, selbst zum

Begegnungsort zwischen dem Beter und seinem Gott zu werden: Auf den Psalmen thront der Gott Israels, und der Psalter selbst wird zum (portativen) Heiligtum (E. Zenger).

II. In der *religiösen Umwelt* biblischer Literatur erweist sich ägyptische Religiosität als tempelorientiert, aber nicht tempelgebunden: Da der Tempel als lebendiger Organismus galt, galten die Bauphasen als Lebensepisoden, nicht als tempellose Zeit; der reisende Ägypter wußte sich auch jenseits des Temenos von den Göttern begleitet (D. Kurth). Die Suche nach Stadt und Heiligtum ist eine prägende Denkfigur in Vergils Äneis und in manchen Zügen mit der Tempelfreude des Judentums in hasmonäischer und herodianischer Zeit verwandt (W. Horbury).

III. Die Untersuchungen zur *hellenistisch-römischen Zeit* setzen bei den jüdischen Heiligtümern von Elephantine, Garizim und Leontopolis an, die zwar neben dem Jerusalemer Tempel bestanden, sich aber eher politischem Räsonnement als theologischen Alternativentwürfen verdankten (J. Frey). Das Motiv der Tora als (paradiesischem) Lebensstrom läßt Weisheit als „transportabel" erscheinen und bereitet den Grund für den Primat der Lehre in tempelloser Zeit (B. Ego: Sir). Bei aller Kritik am gegenwärtigen Tempelkult zeichnet das Jubiläenbuch den Garten Eden, die Opferstätten der Erzväter und das Zionsheiligtum der neuen Schöpfung doch in solchen Urzeit-Endzeit-Farben, daß der Leser den Tempel als Hoffnungsgut wahrzunehmen vermag (J.T.A.G.M. van Ruiten). Während Josephus, hierin wohl den Verteidigern von Masada vergleichbar, ausweislich seines *Bellum Judaicum* noch um 79 n. Chr. die Ansicht vertrat, ohne Tempel könne das Judentum nicht existieren, änderte er während seiner Arbeit an den *Antiquitates* seine Auffassung und empfahl nunmehr die pharisäische Affirmation unter Simeon ben Gamaliel I. (H. Eshel). 4Esr entwirft visionär ein Bild des himmlischen Jerusalem, in dem Israels alte Tora zur letzten Geltung kommt, jene Tora, die als normative Wirklichkeit Israel geblieben ist, als alles andere verlorenging (H. Lichtenberger). In der Geschichtsrekonstruktion des *Liber Antiquitatum Biblicarum* wird der Tempel, vielleicht mit Rücksicht auf priesterliche Leserschaft, als Realsymbol der Erwählung des Bundesvolkes dargestellt; die Soteriologie dieses Werkes, durch Fürbitte, Fasten, die Wirkung des individuellen Todes wie das Torastudium geprägt, wird davon jedoch nicht berührt, wie denn nach der Katastrophe von 70 n. Chr. nicht das Bundeszeichen Tempel, sondern der Glaube an die Bundestreue Gottes für Ps.-Philo entscheidend ist (M. Vogel).

IV. Die theologisch motivierte Entfernung vom theologisch grundsätzlich anerkannten Jerusalemer Tempel gehört zur *raison d'être* der *Qumran-Gemeinschaft*, die damit für das gesetzte Ziel einen besonders ergiebigen Studiengegenstand darstellt. Die Gemeinschaft selbst versteht sich mit ihrer Reinheits-, Gebets- und Toradisziplin als korporatives Heiligtum. In Vorbereitung auf die endzeitliche Restitution des zadokitischen Priesterdienstes widmet sie sich gründlich dem Studium vorhasmomäischer Kultordnungen (L. H. Schiffman), wie auch jene priesterlichen Funktionen weiter ausgeübt werden, die unabhängig vom Opferkult sind, also Mantik, Lehre, Segnung, Beteiligung an der Gerichtsbarkeit, Feststellung des Reinheitsstatus (F. Garcia Martinez). Auch in Qumran gewinnt die Sublimierung des Tempelverlusts im Rahmen der Adam- und Eden-Typologie einen das eschatologische Selbstverständnis der Gemeinschaft stabilisierenden und orientierenden Rang (G. J. Brooke).

V. Auf die qumranische Liturgie konnten die *Rabbinen* zurückgreifen, als sie nach der Tempelzerstörung festgeprägte Gebetsformen entwickelten (E. Eshel). Als Mutterboden urchristlicher „Spiritualisierung", die sich in Röm 12,1f dokumentiere, ist nach dem Eindruck von F. Siegert die diaspora-synagogale Konzentration auf den Wortgottesdienst zu verstehen, die ihre zeitgenössische Entsprechung in der pythagoreischen und stoischen Opferkritik finde und diese faktisch in liturgische Wirklichkeit übersetze. Die Funktionen des Stadttores bzw. -platzes übernehmend, dient die antike Synagoge allen möglichen lebensweltlichen Zwecken, bevor sich nach 70 n. Chr. die gottesdienstliche Bestimmung in den Vordergrund schiebt, ohne jedoch den Charakter der Synagoge als Zentrum des Torastudiums wie des sozialen Kontakts ganz zu verdrängen (F. G. Hüttenmeister). Die rabbinische Soteriologie läßt Liebeswerke, Fasten und vor allem das Torastudium an die Stelle der Tieropfer-Sühne treten; der Gottesdienst in den – gezielt mit Tempeldekor ausgestatteten – Synagogen ersetzt den Tempelkult (St. Schreiner).

VI. Die *ntl.en Beiträge* werden mit einem methodisch umsichtigen Blick auf Johannes den Täufer eröffnet: Er tritt, soweit die Texte erkennen lassen, nicht als Kultkritiker auf, doch die Bindung der Vergebung an den Ritus der Bußtaufe – in kritisch modifizierter Anknüpfung an die qumranische Ablutionspraxis – weist auf ein Frömmigkeitsprofil, das zumindest die Sühnepraxis des Tempels in theologischer Indifferenz hinter sich gelassen hat (F. Avemarie). Auch beim Apostel Paulus findet sich keine Polemik gegen den Jerusalemer Tempel: Wenn er eine christologisch fundierte und ekklesiologisch applizierte Tempelmetaphorik entfaltet, knüpft er vielmehr positiv an die antiken Kultkonzeptionen an, so daß statt von „Spiritualisierung" eher von einer „Christologisierung" der Tempelmotivik zu sprechen wäre (Chr. Böttrich). Paulus wie der Jakobusbrief verstehen die Tora als einheitliche Ganzheit, die sie unter solchen Bedingungen und in jener beweglichen Weise zu rezipieren suchen, die für frühjüdische Diasporagemeinden kennzeichnend waren; die gängige Scheidung zwischen rituellen und ethischen Geboten wird dem nicht gerecht (K.-W. Niebuhr). Die Tempelaktion Jesu (Mk 11,15–17) unterbricht als programmatische Zeichenhandlung den Opferbetrieb, und zwar einerseits als Aufruf zur Umkehr, der die Basileia-Botschaft in der Mitte Israels zur Geltung bringt, andererseits als Signal der Bereitschaft zur Substitution des Tempelkults durch den stellvertretenden Sühnetod (F. Ådna, in den historischen Präsumtionen teilweise zu ungesichert). Die unmittelbare Gegenwart Jesu inmitten der Gemeinde (vgl. Mt 18,20–22) gleicht zwar den Tempelverlust aus, ist aber vor Mißbrauch nicht geschützt, so daß sie an die Koinonia-Gestalt der kirchlichen Versammlung, an die geschichtliche Jesus-Überlieferung und letztlich an den Kanon rückzubinden war (P. Pokorný). Nach den funktionsbezogenen Anfängen urchristlicher Gottesdiensträume wird unter typologischem Rekurs auf das Alte Testament und unter Einfluß opferorientierter Christologie die herkömmliche Tempelsemantik auf die Kirchenarchitektur bezogen (H. G. Thümmel).

Die Inhaltsskizzen mögen einen ersten Einblick in die sachlichen Stärken dieses Sbds geben, die im einzelnen zu würdigen den Rahmen sprengen würde. So muß der Rez. es bei wenigen kritischen Äußerungen belassen, für die der Platz allemal ausreicht:

1) Über den Begriff „Gemeinde" läßt sich streiten (vgl. auch 3.57.71.75.89.95f), aber im Verein mit „community" dürfte die pragmatische Titelwahl wohl zu rechtfertigen sein.

2) Wünschenswert wäre gewesen, daß die hellenistisch-reichsrömischen Kultvereine (die beim Symposium selbst erörtert wurden) auch in der Druckfassung zu ihrem Recht gekommen wären. Man vermißt zumindest die frühesten Kirchenschriftsteller, die manche lohnende Perspektive auf das Thema hätten öffnen können. 1Clem fehlt selbst bei H. G. Thümmel, und außerhalb seines Beitrags führt das umfangreiche Stellenregister ganze fünf Belege aus dem frühchristlichen Schrifttum an (im Vergleich zu mehreren hundert Belegen aus dem Frühjudentum). Vollends unverständlich wirkt es, daß in dieser „Untersuchung zum Neuen Testament" die schwergewichtigen und unmittelbar themenrelevanten Entwürfe des Johannesevangeliums und des Hebräerbriefs (der nicht einmal im Stellenregister auftaucht) unberücksichtigt bleiben. Den christologischen, pneumatologischen und ekklesiologischen Konnotationen des Problemfelds wird so insgesamt zu geringe Aufmerksamkeit geschenkt.

3) Wo es um die Bewertung kultischer Realsymbolik geht, walten mitunter unreflektiert konfessionelle Plausibilitäten[1]. Das rasche Urteil über „magischen" Mißbrauch (25f.30.32.480f) operiert mit vager Begrifflichkeit, und wenn schon ein scholastischer *terminus technicus* wie „opus operatum" eingeführt wird, sollte man sich auch Kenntnis über das damit Gemeinte verschaffen (vgl. 84.86). Die seinerzeit (1932) wichtige, aber in vieler Hinsicht längst überholte Studie von H. Wenschkewitz[2] scheint manchen Vf.n das letzte Wort zu den kulttheologischen Differenzierungsprozessen im Frühjudentum und Urchristentum gewesen zu sein. Die meisten Vf. jedoch lassen die Denkfigur der „Spiritualisierung" problembewußt hinter sich (z. B. 412f. 446), und insgesamt dürfte die in letzter Zeit forcierte Forschung zur Kultmetaphorik, -typologie, -analogie, -allegorie und -transformation in der frühjüdisch-frühchristlichen Sattelzeit durch diesen Sbd nachdrücklich gefördert werden.

4) Keine Förderung ist allerdings von dem Beitrag von F. Siegert (*Die Synagoge und das Postulat eines unblutigen Opfers*, 335–356) zu erhoffen. Die undifferenzierten Gegenüberstellungen von Kult und Wortdienst, Ritus und Ethos, die monochrome Nachzeichnung pythagoreischer, stoischer oder prophetischer Opferkritik, die schmissigen Urteile über Modernität und „gereinigte, aufgeklärte Anschauungen" im Kultwesen, die derben Anachronismen (Philo als Vorbild des protestantischen Pastors (347f); Hebr 13,13 als „Aufbruch in die Profanität" (344 Anm. 26) ), nicht zuletzt die Vermengung von Religionsgeschichte mit Kontroverstheologie (platitüdenhaft 347 Anm. 34 über „Rückentwicklung" und „Paganisierung" der Frühkirche) – all dies repräsentiert allenfalls den Forschungsstand des späten 19. Jh.s. Bei allem Respekt vor dem *in Judaicis* bestens bewanderten Vf. ist die Aufnahme seines überraschend niveaulosen Beitrags in den Sbd zu bedauern.

„Die Juden, welche sich auf Kostbarkeiten verstehen, wußten sehr gut, was sie taten, als sie bei dem Brande des zweiten Tempels die goldenen und silbernen Opfergeschirre, die Leuchter und Lampen, sogar den hohenpriesterlichen Brustlatz mit den großen Edelsteinen im Stich ließen und nur die Bibel retteten. Diese war der wahre Tempelschatz". – Vieles, was in den fast ausnahmslos mit hoher Kompetenz geschriebenen, lehrreichen Beiträgen dargelegt wird, erinnert an dieses Wort von Heinrich Heine[3]. Nur möchte man neben der Hei-

[1] Die Kritik zielt nicht auf die systematischen Wertungsmaßstäbe als solche, sondern auf den Umstand, daß sie als selbstverständlich vorausgesetzt werden und daher unkontrolliert bleiben. Zu diesem – die religionsgeschichtliche Arbeit von Theologen nicht selten belastenden – Problemfeld vgl. näher K. Backhaus, *Kult und Kreuz. Zur frühchristlichen Dynamik ihrer theologischen Beziehung*, in: ThGl 86 (1996) 512–533.

[2] *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament*, Leipzig 1932 (Angelos. B 4).

[3] *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland (²1852)*, hg. von W. Harich, Frankfurt a. M. 1966, 61.

ligen Schrift auch das Gebet, die Weisheit, die Hoffnung des Visionärs, die Schöpfung, den lebendigen Bau der „Gemeinde" zu den wahren Tempelschätzen zählen, am Ende Christus und JHWH selbst. Mit feinem Charme klingt die Beweglichkeit des Heiligen in der von D. Kurth mitgeteilten, aus dem Mittleren Reich stammenden Erzählung vom Schiffbrüchigen an, der, an einer einsamen Insel gestrandet, einem Gott begegnet, „der die Menschen liebt in einem fernen Land, das die Menschen nicht kennen" (136). Bilanz: Sollte der Forschungsstandard dieses Sbds die Gegenwart der Exegese repräsentieren, so muß um deren Zukunft niemand fürchten.

Paderborn Knut Backhaus

**Nag Hammadi Codices III,3–4 and V,1 with Papyrus Berolinensis 8502,3 and Oxyrhynchus Papyrus 1081.** Eugnostos and The Sophia of Jesus Christ, hg. v. Douglas M. Parrot. – Leiden / New York / København / Köln: E. J. Brill 1991. XXII, 216 S. (The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Studies, 27), geb. US$ 80,56 ISSN: 0169–7749 ISBN: 90–04–083669

**Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII.** Volume Editor: Charles W. Hedrick. – Leiden / New York / København / Köln: E. J. Brill 1990. XXXIV, 566 S. (The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Studies, 28), geb. hfl 380,00.ISSN: 0169–9350 ISBN: 90–04–07825–8

**Nag Hammadi Texts and the Bible.** A Synopsis and Index, hg. v. Craig A. Evans / Robert L. Webb / Richard A. Wiebe. – Leiden / New York / Köln: E. J. Brill 1993. XXII, 551 S. (New Testament Tools and Studies, 18), kt hfl 200,00 ISBN: 90–04–09902–6

Die Coptic Gnostic Library ist in den Jahren seit 1975 als Teilreihe ohne eigene Zählung unter den Bden der Nag Hammadi (seit 1994: and Manichaean) Studies in insgesamt 16 Bden erschienen; den Abschluß bildeten 1995/1996 der Nag Hammadi-Codex VII und die Synopse der vier Versionen des Apokryphon des Johannes als Nr. 30 und Nr. 33 der Nag Hammadi and Manichaean Studies. Die Sammlung enthält die vollständige kritische Edition des koptischen Textes mit englischen Übersetzungen des Hs.enfundes von Nag Hammadi; mitaufgenommen wurden die schon länger bekannten Codices Askewianus und Brucianus mit Abdruck des koptischen Textes nach den Ausgaben von Carl Schmidt und einer neuen englischen Übersetzung von Violet MacDermot. Die Schriften des auch seit längerem bekannten Papyrus Berolinensis 8502 hat man an passender Stelle als Dubletten von Nag Hammadi-Texten synoptisch oder für sich ebenfalls einbezogen.

Die parallel zu dieser Editio maior des Institute for Antiquity and Christianity in Claremont – mit James M. Robinson als General Editor – erstellte Editio minor mit ausschließlich Übersetzungen und Einführungen enthält dagegen den Gesamtbestand von Nag Hammadi und des Codex Berolinensis 8502 unter Verzicht auf die Codices Askewianus und Brucianus (The Nag Hammadi Library in English. Translated and introduced by members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity, Claremont, California, James M. Robinson, General Editor. – 3. gänzlich überarbeitete Aufl. Leiden / New York / København / Köln 1988 [1. Aufl. 1977]). Inzwischen bietet der Verlag Brill eine fünfbändige Paperback-Ausgabe mit Nachdruck der Editio maior an, wobei wiederum die Codices Askewianus und Brucianus unberücksichtigt bleiben: The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices. Neben der nun abgeschlossenen Edition meist amerikanischer Forscher ist die koptisch-französische Ausgabe zu nennen, die in Québec und Löwen erscheint: Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section Textes, 1977ff. Die entsprechende deutsche Forschung mit dem Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften um Hans-Martin Schenke und anderen Wissenschaftlern wie Martin Krause hat bisher vor allem einzelne Schriften oder Teile des Fundes von Nag Hammadi bearbeitet. Die Gesamtübersetzung von Gerd Lüdemann und Martina Janßen (Bibel der Häretiker. Die gnostischen Schriften aus Nag Hammadi. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert. – Stuttgart 1997) wird kritisiert, weil sie allzusehr den englischen Übersetzungen verpflichtet ist (vgl. etwa Hans-Gebhard Bethge: Theologische Literaturzeitung 124 [1999] 138–141). Die vor Jahren schon in zwei Bden vorgelegte Auswahlsammlung von Konrad Dietzfelbinger (Apokryphe Evangelien aus Nag Hammadi. – Andechs $^{2}$1989; Schöpfungsberichte aus Nag Hammadi. – Ebd. 1989) beruht angabengemäß allein auf den jeweils genannten englischen und deutschen Übersetzungen und verfolgt popularisierende Ziele. Eine am Urtext orientierte deutsche Gesamtausgabe hat der Berliner Arbeitskreis in Arbeit; meines Wissens bereitet auch Peter Nagel eine solche Ausgabe vor.

Einzelne Bde der amerikanischen Edition sind hier in früheren Jahren besprochen worden. Der Hinweis auf die o. g.en zwei Bde ist heute Anlaß, den erfolgreichen Abschluß des ganzen Forschungsprojektes von Claremont zu konstatieren. Natürlich spiegeln die 16 Bde, die während eines Zeitraums von 20 Jahren publiziert wurden, jeweils den Forschungsstand ihres Erscheinungsjahres oder auch einiger Zeit davor wider. So bedauert Douglas M. Parrot, Herausgeber des oben an erster Stelle angeführten Bdes, im Vorwort selbst, daß er den 1984 in Paris erschienenen Bd von Michel Tardieu: Codex de Berlin (Écrits Gnostiques. Sources Gnostiques et Manichéennes, 1) nicht mehr habe einarbeiten können. Für die Zukunft verspricht er: „I anticipate making good use of it in a future commentary" (XII). Meines Wissens ist dieser Kommentar bisher noch nicht erschienen. Man tut also gut daran, im Umgang mit den einzelnen Bden darauf zu achten, ob nicht auch an anderer Stelle an den entsprechenden Texten gearbeitet wurde oder wird. Ein solches Urteil ist keineswegs ehrenrührig, zeigt doch gerade ein Blick in den an zweiter Stelle aufgeführten Bd, wie schlecht manche Texte überliefert sind und wie sehr sie darauf warten, daß sich noch viele Forscher um ein besseres Verständnis bemühen.

Die religionsgeschichtliche Bedeutung der in den beiden Bden enthaltenen Texte steht außer Zweifel: der *„Eugnostosbrief"* in zwei Fassungen, dessen christliche Überarbeitung in der *„Sophia Jesu Christi"* in wieder zwei Fassungen, in vier Spalten synoptisch dargeboten mit darunter stehenden englischen Übersetzungen, aus Codex XI die für das Paulusverständnis des 2./3. Jh.s sehr wichtige *„Interpretation der Gnosis"* und die *„valentinianische Abhandlung"* mit fünf Gebeten als Anhang, die auch sonst überlieferten ethischen *„Sextussprüche"* im Codex XII und anderes. Insgesamt muß man den an der amerikanischen Gesamtausgabe beteiligten Forschern dankbar sein, daß sie ihre Ergebnisse innerhalb eines überschaubaren Zeitraums in die sicher auch weitergehende Forschung zu den Schriften von Nag Hammadi und zur Gnosis eingebracht haben. Zur *„Interpretation der Gnosis"* (NHC XI,1) vgl. jetzt: Die Auslegung der Erkenntnis (Nag-Hammadi-Codex XI,1) hg., übers. und erklärt von Uwe-Karsten Plisch. – Berlin 1996 (Texte und Untersuchungen, 142).

Das an dritter Stelle oben angeführte Werk ist ein nützliches Hilfsmittel für Exegeten und andere Wissenschaftler, die den Bezügen zwischen den Nag Hammadi-Texten und den Schriften der Bibel nachgehen wollen, wobei für erstere die „Nag Hammadi Library in English" den Leitfaden bildet und letztere nach der „Revised Standard Version" zitiert werden. Die Vf. gehen so vor, daß sie im Hauptteil die einschlägigen Stellen der „Nag Hammadi Library" abdrucken; im Fall angenommener Zitation folgen die voll ausgeschriebenen biblischen Belege, bei entfernteren Bezügen Verweise mit den bloßen Stellenangaben. Ein eigenes Bibelstellenregister verweist in Fettdruck auf die Stellen mit Bibelzitaten und in normaler Schrift auf biblische Anspielungen in den Schriften der „Nag Hammadi Library". Es ist klar, daß hier manches eine Sache des Ermessens ist und daß man zur eigenen Sicherheit doch im einzelnen die Texte selbst konsultieren muß. Eine umfangreiche Bibliographie und ein Index moderner Namen vervollständigen das insgesamt hilfreiche Arbeitsmittel.

Mainz Theofried Baumeister

## Exegese des AT

**Frevel,** Christian: **Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern.** Zum Ende der Priestergrundschrift. – Freiburg: Herder 2000. 422 S. (Herders Biblische Studien, 23), geb. DM 98,00 ISBN: 3–451–27251–2

In der Pentateuchforschung ist heute mehr denn je die Frage, wie sich der Pentateuch zu den Vorderen Propheten literaturhistorisch verhält, ungeklärt, werden doch die Bücher Deuteronomium und Josua sowohl für einen Hexateuch, das Buch Deuteronomium für einen Pentateuch und gleichzeitig beide Bücher für ein sog. „Deuteronomistisches Geschichtswerk" in Anspruch genommen. Ohne den Abschluß des Deuteronomiums mit Verschriftung der Tora und Tod des Mose (Dtn 31–34) funktioniert keine Fabel des Pentateuch. Der Schlüssel zur Lösung dieser Fragen und damit der Literaturgeschichte des Pentateuch liegt in diesen Schlußkap.n des Dtn, vornehmlich in Dtn 34. Im Gegensatz zum Tetrateuch finden sich in Dtn und Jos nur wenige Verse, die der Priesterschrift zugewiesen werden können, was für die ältere Ergänzungshypothese eines Ewald oder de Wette noch kein Problem war, da für sie D die jüngste Ergänzung der Grundschrift P war. Mit der Spätdatierung in der Neueren Urkundenhypothese von Graf, Kuenen, Wellhausen brach das Problem auf, da

sich mit der Spätdatierung von P die Frage stellte, warum P nicht wie im übrigen Tetrateuch in D zu finden sei. Die Vertreter der Neueren Urkundenhypothese lösten das Problem mit der These, in Dtn 1,3; 34,1a.(7).8f sei P „mechanisch" (M. Noth) von der Redaktion post-P in D eingearbeitet worden. Diese These war Konsens, bis L. Perlitt (ZAW 100) den Nachweis führte, daß P überhaupt nicht in Dtn zu finden, der Abschluß von P vielmehr in der Sinaiperikope zu suchen sei. Dem hatte auch schon M. Noth zugeneigt und die postsinaitische P als Ausklang behandelt, da P keine Landnahme erzähle und das Thema Landbesitz für P ohne Bedeutung sei. Er hielt aber doch an wenigen P-Versen im Dtn fest, da s. E. die älteren Quellen J/E den Aufriß von P bestimmten. Inzwischen sind die vor-P-Quellen der Urkundenhypothese erheblich in die Kritik geraten, so daß es nun Ziel der Bonner Habil. von C. Frevel (Vf.) ist, umgekehrt durch eine Sicherung des Abschlusses von P in Dtn 34 die Plausibilität der vor-P-Quellen zu stärken, verliert doch der Abschluß eines „Jehowisten" in Jos 24 an Überzeugungskraft, wenn der Abschluß von P bereits in der Sinaiperikope zu finden ist. Sollten bei M. Noth J/E helfen, den unsicheren Abschluß von P zu finden, so soll nun P das Profil der vorpriesterschriftlichen Schicht des Pentateuch/Hexateuch schärfen, steht doch die angefochtene Urkundenhypothese insgesamt auf dem Spiel. Der Vf. setzt sie voraus, diskutiert also weder die Frage, ob P Quelle oder Ergänzungsschicht sei, noch die Datierung von P nach D, die vornehmlich von jüdischen Gelehrten (Hurvitz, Milgrom, Knohl, Weinfeld u. a.) nachdrücklich bestritten wird, und in der Tatsache, daß P gerade nicht so wie im Tetrateuch im Dtn zu finden ist, ein starkes Argument auf ihrer Seite hat. Statt dessen widmet sich der Vf. in eindringlicher Replik der Falsifizierung der Thesen, die mit einem Ende der Grundschrift von P entweder in der Sinaiperikope (T. Pola, E. Otto, E. Zenger) oder im Josuabuch (J. Blenkinsopp, N. Lohfink, H. Seebaß) rechnen. Das Ergebnis ist nach Meinung des Vf.s eindeutig, „daß es derzeit keine sinnvolle und haltbare Alternative zu Dtn 34 als Schluß einer Priestergrundschrift gibt. Weder in Josua, noch in Numeri oder der Sinaiperikope kann die Priesterschrift geendet haben. Damit scheint man ‚auf Gedeih und Verderb' auf Dtn 34 angewiesen zu sein" (342). Nun sieht aber der Vf. selbst, daß aus diesem Kap. P literarkritisch nicht herauszufiltern ist, so daß er zu der These greift, P sei mit dem dtr Stratum unlösbar verschlungen. Gegenüber der klassischen Aussonderung von P wird nur wie bereits durch R. Lux und E. Cortese Dtn 34,9 als post-P aus der Diskussion, Abschluß von P zu sein, herausgenommen. Verzichtet der Vf. auf eine Trennung zwischen dtr und priesterschriftlichem Anteil in Dtn 34,1–8 und versucht, P in Dtn 34 nur indirekt durch die Zuweisung von Dtn 32,48–52 zu P zu stabilisieren, weicht er vor den Konsequenzen der Tatsache, daß der Tod des Mose nicht von P, sondern formgebend vom nichtpriesterschriftlichen Anteil in Dtn 34 berichtet wird, aus. Wenn der Vf. in unkonventionellem Sprachgestus L. Perlitt vorwirft, er „versprüht Nebel auf dem Nebo" (59), so gilt das eher für diesen Lösungsversuch, da der Vf. nicht wahrhaben will, was er beschreibt, daß es sich nämlich in Dtn 34,1–8 um einen Mischtext handelt, der das dtr Dtn ebenso wie P voraussetzt und also postpriesterschriftlich ist. Das war bereits L. Perlitts Meinung zu Dtn 34,1a.7–9. Der Vf. zeigt seiner Intention zuwider, daß dies für Dtn 34,1–8 insgesamt gilt. Nun weiß er auch, daß seine These nicht allein auf der Falsifizierung der Gegenthesen und der Analyse von Dtn 32; 34 stehen kann, vielmehr $P^G$ auch im Numeribuch zu finden sein muß, um einen Abschluß in Dtn 34 plausibel zu machen und insgesamt die Ausrichtung von P auf den Landbesitz aufgewiesen werden muß. Die in der Schöpfung und Urgeschichte grundgelegte, in Gen 17,8 formulierte und in Ex 6,2–8 wiederholte Landverheißung werde in Ex 29,42–46* als Höhepunkt der P im Gegensatz zur Bundesverheißung nicht aufgenommen und in Ex 40,17.34f. nicht erfüllt. Der Vf. schließt daraus nun nicht, daß das Thema Land, wird es in der Sinaiperikope als Zentrum von P nicht erwähnt, keine strukturierende Funktion hat, sondern P über die Sinaiperikope hinaus auf eine Fortsetzung im Numeribuch dränge, die der Vf. auch in Num 13f* und Num 20* findet. Obwohl der Vf. einräumt, daß Num 13f „zu Recht eine Schlüsselstellung in der derzeitigen Diskussion (hat)" (133), verzichtet er auf eine ausführliche Analyse und übersieht somit das komplexe Geflecht der literarischen Rezeptionen zwischen Num 13f; 32,6–15; Dtn 1,19–46; 9,22–24; Jos 14,6–15; 15,13–19, das zeigt, daß die literarische Gemengenlage zwischen vordtr, dtr und postpriesterschriftlichen Überlieferungen sehr viel komplexer ist, als daß sich in Num 13f noch die klassische Lösung der Urkundenhypothese halten ließe. Damit, daß der Vf. Num 13f „nicht eigens analysiert" (346), hat er sich die Infragestellung seiner These vom Hals geschafft, aber auch den Schlüssel zu weiterführenden Lösungen aus der Hand gelegt. Das gilt gleichermaßen für Num 20. Wenn er Num 20,1ff nur um den Preis der Aussonderung von Num 20,12 als postpentateuchredaktionell P zuweist, bleibt er die Antwort schuldig, warum eine erneute Rebellion des Volkes nach Num 13f nicht geahndet werde und die Erzählung damit aus dem Duktus der bisherigen postsinaitischen Wüstenerzählungen herausfallen soll, obwohl der Vf. eine Parallelität im Aufbau mit Num 14,1–38* und Ex 16,1–15* gerade zum Schlüssel einer Zuordnung zu P macht. Auch bleibt ungeklärt, wie nach der Pentateuchredaktion, die in Dtn 34,10–12 Mose auf die Seite JHWHs rückt, seine Abqualifizierung als sündig noch möglich sein soll. Ist aber Num 20,12 fester Bestandteil der Erzählung, der erst den Skopus liefert, so ist sie insgesamt postpriesterschriftlich. Mit der Urkundenhypothese übernimmt der Vf. die These eines mechanisch arbeitenden Pentateuchredaktors. In der Erkenntnis, daß es unmöglich ist, in Dtn 34,1–8 noch P mechanisch zu trennen, wird ein anderes Bild an zentraler Stelle, dem Abschluß des Pentateuch, deutlich.

Mit der Integration von Dtn und P ist eine profilierte postpriesterschriftliche Redaktionstätigkeit verbunden, die der Vf. um der Stimmigkeit seiner These willen konsequent ausblendet. Mechanisch arbeitende Endredaktionen aber sollten endlich die Bühne der Pentateuchforschung verlassen, denn sie sind Relikte der ungelösten Probleme der Urkundenhypothese. Der Versuch des Vf.s, sie um der Urkundenhypothese willen am Leben zu erhalten, ist nicht von Erfolg gekrönt. Das Buch verheißt „einen weiterführenden Beitrag zur Überwindung der Stagnation in der sog. Pentateuchkrise". Dem wird nur zustimmen, wer die nicht diskutierten Voraussetzungen des Vf.s teilt, stand doch von vornherein schon fest, wo der Abschluß von P zu suchen sei. Daß das Buch Dissidenten der Neueren Urkundenhypothese unter dem Schlachtruf „alles bleibt beim Alten" (213) zurück in den geschützten Hafen alter Hypothesensicherheit führen wird, darf bezweifelt werden. Der Rez. wird weiter mit L. Perlitt und E. Zenger „auf der Hälfte Schluß" machen und das Ende von $P^G$ in der Sinaiperikope suchen und also uneinsichtig bleiben, da er die in der Arbeit implizierte These einer mechanischen Schlußredaktion nicht mehr für zeitgemäß hält. Dennoch gesteht er freimütig, durch das Buch zahlreiche Anregungen erhalten zu haben, hat es doch eine Stärke in der eindringlichen Präsentation des Forschungsstandes und sei deshalb aller Kritik im Grundsätzlichen zum Trotz der Fachwelt zur Lektüre empfohlen.

München Eckart Otto

**Miggelbrink,** Ralf: **Der Zorn Gottes.** Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2000. 639 S., kt DM 78,00 ISBN: 3–451–27245–8

Ein Buch ist hier vorzustellen, das eine Wende in der Theologie bewirken könnte und sollte. Es steht an, einen seit Jahrzehnten über der Theologie liegenden lähmenden Denkzwang aufzubrechen. Miggelbrink nimmt in seiner 1999 bei der Univ. Innsbruck eingereichten Habil.schrift im Fach Dogmatik entschlossen Abschied von der „Hermeneutik der Harmlosigkeit", die nur vom „‚gnadenlos' lieben Gott" (5) zu reden weiß und die Gott nur noch als „ebenso *freundliches wie wirkungsloses Remedium* gegen Existenzängste und Krisen oder als die *ungefragte Überaffirmation eines ohnehin schon als befriedigend empfundenen Daseins*" (25f) ins Spiel bringt. M. weiß, wovon er spricht, ist er doch Religionslehrer: Gerade in der Religionspädagogik gilt es als strenge Pflicht, das Bild des richtenden und strafenden Gottes unter allen Umständen auszumerzen; die Kinder sollen nicht mehr wie ihre Großmütter und -väter dadurch geschreckt werden. Wie viele Theologen halten sich nicht etwas darauf zugute, in diesem Sinn das Gottesbild geläutert und von seinen „negativen" Zügen gereinigt zu haben. Aber wie viele biblische Texte aus dem Alten *und* Neuen Testament verfielen deswegen unter einen Bann, welche Fülle der kirchlichen Tradition mußte deshalb unter Schweigegebot gestellt werden. Einige sind indessen schon aus der geschlossenen Phalanx ausgeschert: Alttestamentler wie E. Zenger und M. Görg wagten wieder vom zornigen Gott zu sprechen, im Umkreis der Girard-Rezeption kam mindestens das Problem der Gewalt in der Bibel wieder ins Blickfeld. Darauf stützt sich M., wenn er es nun unternimmt, die Rede vom zornigen Gott theologisch umfassend zu rehabilitieren und wieder in das Zentrum des theologischen Denkens zu rücken.

Umfassend, d. h. für ihn: biblisch, systematisch und in praktischer Absicht. Bis auf wenige Ausnahmen werden alle biblischen Schichten und Schriften besprochen, werden alle wichtigen Vertreter und

Richtungen der Theologie dieses Jh.s einer eingehenden Analyse unterzogen. Man möchte meinen, das geht nicht. Aber es geht, welche abundante Literatur M. dazu auch bewältigen mußte und bewältigt hat. Exkurse zu zentralen Fragen (Sühneopfer, Gewaltpotential des Monotheismus, männliche und weibliche Züge Gottes, Verhältnis von AT und NT, Offenbarungsverständnis u.a.m.) kommen dazu: wahrlich eine Summa der Theologie des zornigen Gottes. All der Aufwand bemißt sich am Ergebnis – und dieses eben steht an, eine Wende in der Theologie einzuleiten.

Auf 60 S.n faßt M. zunächst den Ausgangspunkt und den Ertrag der Arbeit zusammen. Diese Einleitung ist ein Buch im Buche, aber sie sollte vom Weiterlesen nicht abhalten. Die Untersuchungen zum biblischen Theologoumenon vom göttlichen Zorn brauchen allein fast 300 S.n. Wohl selten hat sich ein Dogmatiker so gründlich auf die Bibel und die neueste Literatur dazu eingelassen. Nur eben die Spitzen der Ausführungen können hier benannt werden: Mit dem Namen JHWH ist von Anfang an auch eine scheinbar grundlose Bedrohung der Schöpfung verbunden. Die eigentliche Theologie des zornigen Gottes beginnt aber erst bei den Propheten. M. entdeckt sie als politische Theologie. Der Zorn Gottes ist das Mittel zur Einforderung einer gerechten Gesellschaft. Sind, wie bei Amos, die tragenden Institutionen der Gemeinschaft durch Eigennutz einiger zerstört, muß der Untergang des ganzen Volkes folgen, auch wenn er die Unterdrückten hineinzieht. Die Zornespredigt der Propheten macht den Unheilszusammenhang nur ausdrücklich, in den sich Israel begeben hat. Der Prophet, der das zu sagen hat, wird zum einsamsten aller Menschen. Hosea und dann auch Jeremia prognostizieren glasklar den Untergang, wissen dann aber auch um die Liebe Gottes, die über das Unheil hinausweist. Entscheidender Einschnitt in der prophetischen Zornespredigt ist das Ende der staatlichen Existenz Israels. Die Anrede an das Kollektiv macht nun keinen Sinn mehr, die Evidenz der politischen Zornrede vergeht. Mit Ezechiel beginnt die Individualisierung des Zornmotivs: JHWHs Gericht vernichtet nicht mehr Schuldige und Gerechte, sondern er erbarmt sich individuell der Einzelnen. Die Aussagen der Propheten, so M., haben geschichtlich-situativen Wahrheitsgehalt, sie dürfen nicht universalgeschichtlich oder gar nur als Vorstufe zur späteren Heilsoffenbarung verstanden werden. Im Deuteronomium ist der Zorn Gottes Reaktion auf den Bundesbruch, zentriert auf die Übertretung des Ersten Gebots. Das dtn Geschichtswerk entfaltet die Zornestheologie als Mittel zur Durchsetzung des politischen Handelns JHWHs gegen die Machthaber. Nicht ein Triumphalismus göttlicher Gewalt ist gemeint, sondern der Widerstand gegen entmenschlichende Verhältnisse. Der Monotheismus, der hier zutage tritt, begrenzt gerade die Gewalt des politischen Absolutismus, er ist revolutionär. Es ist aber sein Schicksal, daß die Aufdeckung latenter Gewalt zu offener Gewalt führt. Die Weisheitsbücher verstärken die Individualisierung. Orientiert an der Vorstellung einer göttlichen Ordnung, richtet sich Gottes Zorn nur gegen den Tor, der diese verkennt. Kohelet und Hiob protestieren je auf ihre Weise gegen einen Willkürgott und verweisen auch ihn auf die Ordnung der Gerechtigkeit. Das Buch der Weisheit verschiebt das Zorngericht auf die Zeit nach dem Tod – eine Lösung, die um den Preis der Entweltlichung des göttlichen Handelns erkauft ist. Einen folgenreichen Neuansatz bildet die Priesterschrift. Auch für sie ist der politische Bezugsrahmen der Zornestheologie dahin. Sie setzt die Rede vom Zorn Gottes zur Aufrechterhaltung der Rechts- und Gemeinschaftsordnung ein, verbunden aber mit verschärfter persönlicher Gewissensbildung und der Möglichkeit der Entsühnung. Beidem dienen die Opfer im Tempel, deren Tragik es war, in ihrem spezifischen, humanen Sinn von den Opfern der heidnischen Umwelt nicht mehr unterschieden zu werden; sie überlebten sich wegen der Rohheit ihrer Riten. Die Apokalyptik begreift M. als eine entzeitlichte und universalsierte Wiederaufnahme des deuteronomistischen Schemas. Der Zorn des fernen, allmächtigen Gottes ist hier emotionslos und berechnend.

Im NT erscheint die Nähe Jesu zur atl.-prophetischen Zornestradition vor allem in der Quelle Q. Jesus rechnet wie der Täufer mit dem Zorngericht, mit der Scheidung zwischen Gerechten und Bösen, aber die Tür zur Vergebung hält Gott bis zum letzten Augenblick offen. Die Voraussetzung für Jesus ist, daß das Böse in der Welt bereits besiegt ist, wenn es auch weiter wirkt. Gottes Güte kann darum in einer (immer noch) zutiefst verkehrten Welt verkündigt werden, deren Repräsentanten und Garanten droht jedoch das Gericht. M. äußert sich ausführlich zur Deutung des Todes Jesu. Im Gespräch mit beinahe allen dazu vorgetragenen Positionen entscheidet er sich klar gegen ein Verständnis des Todes als kompensatorische Sühneleistung. Indem Jesus Gottes Lebenswillen bis in den Tod hinein trägt, sind Gottes Ja und der Menschen Nein unlöslich miteinander verbunden. Das Heil bleibt in der Krisis, Sühne aber ist gegeben durch die Möglichkeit der Erkenntnis und Anerkenntnis der eigenen Schuld – eine Erkenntnis, zu der nur der mit Jesus solidarische und über die eigene Sünde verzweifelte Mensch fähig ist; zu ihr verhilft Jesu stellvertretendes Leiden. Stellvertretung wird in dieser nicht-sakrifiziellen Deutung zur Grundkategorie christlichen Lebens. Die Synoptiker blicken auf den Sieg des Gekreuzigten zurück. In verschiedener Weise tritt für sie das Motiv des Zorns deshalb mehr in den Hintergrund, sie heben stärker auf die bereits vollzogene Umkehrung der irdischen Ordnung ab. Hingegen nimmt Paulus das Zornmotiv in seiner ganzen Bedeutung wieder auf, gedacht in unlöslicher Verbindung mit dem Evangelium der Gnade. M. entfaltet in voller Ansehung der interpretatorischen Probleme bei Paulus dessen „sensationelle Integration von Gnade und Gesetz" (327): Paulus verkündet nicht einfach einen stets sühnebereiten Gott, sondern eine Theologie des Opfertodes Christi, die das sühnende Handeln im Sterben des Gerechten für andere erblickt. Daran bekommt Anteil, wer sich mit dem für andere Sterbenden identifiziert. Den Zorn Gottes ruft herab, wer sich dem verweigert. Einen letzten Höhepunkt von M.s Arbeit an der Bibel stellen seine Ausführungen zur Offenbarung des Johannes dar. Hier ist die prophetische Tradition unter den Bedingungen der christlichen Heilsuniversalität weitergeführt. Da es zwischen den bedrohten Christen und dem Weltreich Rom keine Rechtsbasis gibt, wird allein auf die Macht Gottes gehofft. Die Gewalt bleibt für Gott reserviert, für die Christen die Gewaltlosigkeit; aber Gottes Gewalt ist die des Lammes: durch den Zusammenprall mit dem Lamm offenbart das Tier seine Gewalt und vernichtet sich selbst.

Es war nötig, den biblischen Teil des Buches so relativ ausführlich zu referieren (aber wie wenig ist damit immer noch gesagt, wie wenig ist deutlich geworden von der grundständigen und hochreflektierten biblischen Theologie, die M. bietet), um mindestens anzudeuten, daß die Theologie des Zornes Gottes des Dogmatikers M. eine wirklich biblische Theologie ist. Die Lösung, die er später vorschlagen wird, ist ganz aus biblischem Stoff gewoben. Eine Linie zeichnet sich bereits ab: Was vom Zorn Gottes zu sagen ist, erschließt sich nicht aus unbeteiliger Perspektive, kann nicht als ontologische Aussage über das Wesen Gottes formuliert werden, es ist vielmehr abhängig von der Situation derer, die es sagen. So wie es wechselnde Situationen des biblischen Zeugnisses vom Zorn Gottes gibt, so bekommen Menschen im Leben in unterschiedlicher Weise mit dem Zorn Gottes zu tun. Entkoppelt von der aktuellen Beziehung zu Gott wird die Rede vom Zorn Gottes falsch und gefährlich. Die „dramatische Theologie" R. Schwagers wird M. Gelegenheit geben, diese Erkenntnis systematisch zu fassen.

Der *zweite Teil* der Arbeit befaßt sich mit dem Zornesmotiv in der Theologie des 20. Jh.s. Bei von Balthasar, Barth und Rahner ist das Motiv durchaus präsent. *Von Balthasar* steht aber in der Gefahr, den Zorn im innergöttlichen Heilsdrama aufgehen zu lassen und die Theologie des Zorns von geschichtlicher und biblischer Konkretion loszulösen. *Barth* faßt den Zorn als bleibendes Moment der Heiligkeit Gottes, der den widerständigen Menschen nur in äußerster Geduld erträgt. Gottes Gnade kommt nur in der Krisis seines Zorns. Auch post Christum muß der Mensch verstehen, daß er den Zorn und die Strafe verdient. Barths Theologie ist politisch, weil sie die dauernde Gefährdung von Menschheit und Kirche nicht aus dem Blick verliert. Bei *Rahner* hebt M., wie schon in seiner Diss. „Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug" (1989), stark die Erfahrung der Unbegreiflichkeit Gottes als Negation aller endlichen Erkenntnismöglichkeiten hervor. Rahners Theologie des universalen Heilswillens ist gebrochener, dunkler, als es die gängige Rahner-Rezeption wahrhaben will; an seiner Theologie des Todes wird dies ganz deutlich. Ausführlich äußert sich M. sodann zur Theorie *R. Girards* und ihrer theologischen Rezeption. Girard betrachtet die biblische Geschichte als eine Geschichte der Überwindung der Gewalt, er hat viel für eine produktive Neuinterpretation des biblischen Opferverständnisses geleistet. Seine Grenzen liegen in seinem bloß ästhetischen Verständnis der Opferwirkung und seinem begrenzten Begriff von Gewalt. Wo er so wie bei *G. Baudler* aufgenommen wird – der gewalttätige „Stiergott" sei nur Projektion, die durch Jesus überwunden werde –, wird die Theologie eindeutig bibelfern. Baudler kann seine Interpretation nur durch gewaltsames Eliminieren und Zurechtbiegen des biblischen Zeugnisses aufrechterhalten, wie M. zeigt. Dagegen zieht M. wichtige Impulse aus der *handlungstheoretischen Theologie (H. Peukert, E. Arens).* Sie setzt die Negation der Welt durch Gott in konkrete, handlungsbezogene messianische Dynamik um. Ihre Begrenzung liegt in ihrer Orientierung an kommunikativem Konsens: Dieser ist über die Schroffheit der biblischen Zornesrede nie zu gewinnen. Psychologische Beiträge zur Problematik des zorniges Gottes (*E. Drewermann u.a.)* verweisen offenbar mehr auf die Rezeptionsbedingungen biblischer Texte als auf diese selbst. Während sich M. der Rehabilitierung der Fluchpsalmen durch *E. Zenger* anschließt, erhebt er Bedenken gegen die Aufteilung Gottes in eine dunkle und eine helle Seite Gottes durch *M. Görg* und dessen Versuch, der dunklen Seite durch eine Theodizee zu begegnen. Für M. ist durchgehend zentral: „Die Engagiertheit Gottes schließt seine Enragiertheit ein" (499), beides kann nicht gegeneinander ausgespielt werden.

Der Durchgang durch die benannten Ansätze gibt M. nun das Material in die Hand, im dritten und letzten Teil der Arbeit seine „Systematik einer theologischen Rede vom zornigen Gott" darzulegen.

Deren Sprach- und Ausdrucksmöglichkeiten werden zuerst erörtert: Die klassische (scholastische) Theologie verbot sich die Rede vom Zorn Gottes durch ihr am Seinsbegriff orientiertes Rationalitätsideal. Schon bei der passibilitas Gottes, die doch nicht geleugnet werden kann, kam sie in Bedrängnis, um wieviel mehr aber bei der irascibilitas. Die Ansätze von *E. Jüngel* und *L. Boff* führen M. hier weiter, bei ihnen wird Gott in Liebe und Zorn als im Kampf mit dem anderen seiner selbst, dem Nichts und dem Tod, begriffen. Die *Metapher-theorie* (vor allem *J. Werbick)* gestattet es, metaphorische Rede von Gott auf konkrete Erfahrungen zu beziehen. Biblische Racheforderungen äußern einen Vergeltungswunsch, der sich äußern können muß und in die Gottesgeschichte mit hineingenommen werden kann. Das Wiederaufleben einer *mythologischen Rede* über das Göttliche, wie sie heute manchen vorschwebt, die die Theologie vom Rationalitätsanspruch der Moderne ausgenommen wissen wollen, weist M. eindeutig zurück: Der Mythos bringt immer eine Zustimmung zum Bestehenden zum Ausdruck, wie sie mit der Rede vom Zorn Gottes unvereinbar ist.

Seine eigene Theologie vom Zorn Gottes formuliert M. schließlich im Anschluß an die „dramatische Theologie" R. Schwagers, dabei aber Motive Rahners und auch der theologischen Handlungstheorie wieder aufnehmend. Die

dramatische Theologie bezieht den subjekthaften Glaubensprozeß in das Verständnis des Heilsdramas systematisch ein, sie bietet einen Neuansatz für das Verhältnis von Offenbarung und Erfahrung. Im Rahmen des von Schwager entwickelten fünfaktigen Schemas des Lebens Jesu ist vor allem der zweite Akt – Gottes Zorn gegen die Ablehnung seiner Heilsbotschaft – der Ort für die Rede vom zornigen Gott. In der Biographie von Gläubigen ist auch die dem zugrundeliegende Erfahrung immer wieder lebendig: die Konfrontation von Gottes Liebe mit einer gewaltverzerrten Welt. Die Stufen des Heilsdramas heben sich nicht in dessen Ende auf. Die Kirche hält deshalb in ihrer Verkündigung alle Phasen des Dramas präsent und bietet zu jeder individuelle Anschlußmöglichkeiten. Fällt die Rede und die Erfahrung vom Zorn Gottes aus, erscheint das Reich Gottes nur als Übersteigerung menschlicher Wünsche und verliert seinen politisch-kritischen Sinn. Gottes Transzendenz, so eine von M.s Spitzenthesen, wird (wie bei den Propheten) erst an seinem Zorn entdeckt: Weil er mit der Welt, so wie sie ist, nicht einverstanden ist, wird er als der ihr gegenüber transzendente erfahren. Gottes Ja zur Welt ist sein erstes Wort, sein Zorn das zweite Wort, das der „absoluten Unvereinbarkeit einer Welt der Gewalt, der Unterdrückung, der Verweigerung von Lebenschancen" (576) mit seinem Heilswillen entspricht. Gott bejaht die Welt als Projekt seines Heils und verneint sie als die bestehende, von Gewalt korrumpierte. In der Christusoffenbarung erhalten Christen Anteil an der ganzen Gottesgeschichte, die in das Geschehen der Versöhnung mündet. Christus ist für sie der hermeneutische Schlüssel zur ganzen Bibel, der Glaube an die Versöhnung aber bleibt leer und wird zum Gegenstand von Projektionen, wenn er nicht der heilsdramatischen Erfahrung von Gottes Zorn und Verwerfung ausgesetzt bleibt. „Nicht ohne Grund schließlich endet der Kanon des Neuen Testaments mit dem fulminanten Schlußbild einer sich austobenden göttlichen Zorneswut" (576).

An zwei dogmatischen Einzelthemen – Schöpfungstheologie und Theologie des göttlichen Strafhandelns – deutet M. abschließend an, welche neuen Verstehensmöglichkeiten sich von seinem Ansatz aus ergeben: Gott, der Schöpfer und Erhalter der Welt, ist von Anfang an in den Kampf gegen das Nichts und das Böse verwickelt. Die Theodizeefrage muß unter diesen Bedingungen anders gestellt werden.

M.s gewaltiges, reiches, tiefgründiges und gelehrtes Werk revolutioniert die Theologie. Plötzlich wird klar, daß die Rede vom immer nur lieben Gott mit einer Blindheit geschlagen war, die ihr jede gesellschaftliche Relevanz nahm. Die Theologie vom Zorn Gottes ist im besten Sinne eine politische Theologie, und sie ist eine polemische Theologie. Sie gibt dem theologischen Denken Unterscheidungsfähigkeit in bezug auf die konkreten gesellschaftlichen Bedingungen, sie weiß Ja und Nein zu sagen, sie klärt neu die Frage, was gutes Handeln für Christen bedeutet, ja sie mündet überhaupt in ein Verständnis des Glaubens als einer Größe der praktischen Vernunft, die auf Handeln gerichtet ist. Glaube ist mehr als die Überzeugung von Inhalten oder die Affirmation von Sinn, er ist die Teilhabe an Gottes zornigem Kampf gegen Ungerechtigkeit und Gewalt.

M.s Mut, sein Thema in der größtmöglichen theologischen Weite zu behandeln, könnte und sollte viele Nachfragen evozieren. Bei der Fülle der referierten biblischen und systematischen Positionen wird man fragen müssen, ob diese jeweils zutreffend erfaßt sind, zumal sich M. mit einer klaren Einordnung und Kritik nie zurückhält. Solche Nachfragen sind m. E. bei der (ambivalent bleibenden) Erklärung des Sühneopfers, bei der (allzu klaren) Zurichtung der Apokalyptik (auch die Offb ist eine apokalyptische Schrift!), sicher auch in bezug auf die Kennzeichung der Theologie von Balthasars angebracht, die nun einmal schwer auf einen Nenner zu bringen ist (die „Theodramatik" steht der „Dramatischen Theologie" wohl näher als M. erkennen läßt). Von grundsätzlicherer Bedeutung ist die Frage nach der Theologie Rahners. M. hat sie der Theologie vom Zorn Gottes zugeschlagen. Aber ist die Rede von der dunklen Unbegreiflichkeit Gottes, auch wenn sie so stark gemacht wird wie bei M., mit der Rede vom Zorn Gottes vereinbar? Ist es nicht vielmehr die Unbestimmtheit, in der Rahner den Gottesbegriff gelassen hat, die das Verschwinden des Zornesmotivs in der neueren katholischen Theologie wesentlich bewirkt hat? Läßt sich die These, Gottes Transzendenz werde erst in seiner totalen Verwerfung irdischer Unrechtsverhältnisse entdeckt, im Blick auf Rahner durchhalten? Rahners Gottesverständnis ermangelt aus systematisch-theologischen Vorentscheidungen jener Konkretheit, die für das Verständnis des göttlichen Zorns unabdingbar ist. M. konnte dies vielleicht entgehen, weil er die biblische Korrelation zwischen Gottes Zorn und der Übertretung seines Gesetzes unterbelichtet gelassen hat. Gott zürnt, wo und weil sein lebensschaffendes Gesetz, die Tora, übertreten oder verworfen wird. Die Theologie des göttlichen Zornes muß umfassend eingebettet sein in eine erneuerte Theologie der Tora, wie sie auch Rahner hat vermissen lassen. Wer von Gottes Gebot nichts Genaues mehr weiß, kann auch von Gottes Zorn nicht richtig reden. Dies ist m. E. die Anschlußstelle, von der aus die Weiterführung der Rahnerschen Theologie zu einer politischen Theologie (die Metz auf seine Weise versucht hat) geleistet werden kann.

Bornheim Thomas Ruster

**Qohelet in the Context of Wisdom**, hg. v. Antoon Schoors. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1998. XI, 526 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 136) kt bfr. 2.400 ISBN: 90–6186–905–6 (Leuven University Press) / 90–429–0589–1 (Uitgeverij Peeters)

Der vorliegende Bd enthält 30 Referate, die auf der 46. Sitzung des Colloquium Biblicum Lovaniense gehalten wurden. Dieser Kongreß fand unter der Leitung von Prof. A. Schoors vom 30. Juli bis zum 1. August 1997 in Löwen zum Thema „Qohelet in the Context of Wisdom" statt. Nicht publiziert ist das Referat „Qohélet et le canon des ketubim" von A. de Pury.

Den beiden Abteilungen der Mainpapers (17–315) und der Offered Papers (319–492) hat A. Schoors eine ausführliche Einleitung (1–13) vorangestellt. Der Kongreßbd schließt mit einem Index (495–528), der sich aus Abkürzungsverzeichnis, Vf.- und Bibelstellenregister, Stichwortverzeichnis und einem Verzeichnis der hebräischen und griechischen Wörter zusammensetzt.

Geordnet nach formalen bzw. inhaltlichen Kriterien, sollen nun die einzelnen Beiträge kurz vorgestellt werden.

In seinem Eröffnungsreferat „Words Typical of Qohelet" (17–39) diskutiert A. Schoors den Gebrauch und die Bedeutung der vier am meisten verwendeten Lexeme (אדם, היה, ראה, [ה]טוב) im Koheletbuch. Dieses Vokabular spiegelt den reflektierenden und philosophischen Charakter des Buches wider: Kohelet betrachtet kritisch (ראה) all das, was auf den Menschen (אדם) und sein Wohlergehen (טוב) hin „unter der Sonne" geschieht (היה). Da das Wort אלהים ebenfalls in hoher Frequenz vorliegt, berühren die philosophischen Gedanken auch die Theodizeefrage. N. Lohfink diskutiert im Vorfeld einer Bedeutungsbestimmung die Frage „Ist Kohelets (הבל-Aussage erkenntnistheoretisch gemeint?" (41–59). Nach ausführlichen Einzelanalysen kommt er (mit D. Michel) zu dem Ergebnis, daß Kohelet in abgeschwächter Form einen erkenntnistheoretischen Skeptizismus vertritt, doch spielt הבל in diesem Zusammenhang keine Rolle (gegen D. Michel). Das ausschließlich anthropologisch verwendete הבל dient nicht zur Qualifizierung menschlicher Erkenntnis, sondern zur Qualifizierung von Handlungen, Dingen, Situationen und Ereignissen der objektiven Welt. Das Thema der Immanenz behandelt D. Michel in seinem Beitrag „‚Unter der Sonne': Zur Immanenz bei Qohelet" (93–111). Nach einer ausführlichen Analyse der rekurrenten Wendung תחת השמש kommt Michel zu dem Ergebnis, daß Kohelet in kritischer Weise die Welt auf ihre immanente Gesetzmäßigkeit hin erforscht. Für ihn ist daher Kohelet ohne Einschränkung ein empirischer Philosoph, für den das Wort „Gott" angesichts der „unter der Sonne" beobachteten Absurditäten keine sinngebende Funktion mehr hat.

Sind die drei voraufgehenden Beiträge formal gesehen stark lexematisch orientiert, so schließt sich der Beitrag „Qoheleth's Understanding of Intellectual Inquiry" (205–224) von J. L. Crenshaw hier aus inhaltlichen Gründen gut an, denn im Unterschied zu Michel hält Crenshaw Kohelet nur mit Einschränkungen für einen empirischen Philosophen, so daß sich Kohelet in seinem weisheitlichen Vorhaben gar nicht so sehr von den ihm voraufgehenden und ihm nachfolgenden Weisen unterscheidet. Den poetischen Aspekt in Kohelets Philosophie betont H.-F. Richter in seinem Beitrag „Kohelet – Philosoph und Poet" (435–449).

Eine Anzahl weiterer Aufsätze, die schwerpunktmäßig eine theologische Gesamtbewertung des Koheletbuchs vornehmen, fügt sich hier an: So vertritt R. N. Whybray in „Qoheleth as a Theologian" (239–265) eine Gegenposition zu D. Michel, denn er schätzt Kohelet als einen jüdischen Theologen und Apologeten ein, der einerseits mit unorthodoxen Methoden versucht, sich den Herausforderungen des Hellenismus zu stellen, andererseits aber die „essentials" des jüdischen Glaubens nicht zur Disposition stellt. Auf dieser Linie liegt auch A. Vonach mit seinem Beitrag „Gottes Souveränität anerkennen: Zum Verständnis der ‚Kanonformel' in Koh 3,14" (391–397), der die Kanonformel im Hinblick auf Gott als Glaubensbekenntnis versteht. Eine vermittelnde Position zu den theologischen Positionen von D. Michel und R. N. Whybray nimmt M.V. Fox in „The Inner Structure of Qohelet's Thought" (225–238) ein. Nach ihm bestreitet Kohelet aufgrund der aufgezeigten Widersprüche („contradictions") die Erkenntnis eines allumfassenden Sinns („tearing down"). Kohelet versucht mit dieser Sinnlosigkeit zu leben („accomodation"), indem er Wege eines eingeschränkten sinnvollen Lebens aufzeigt („building up"), welches darin besteht, den glücklichen Moment zu ergreifen und zu genießen („Qohelet's Logic"). Hier knüpfen die Beiträge von A. J. O. van der Wal, „Qohelet 12,1a: A Relatively Unique Statement in Israel's Wisdom Tradition" (413–418), der v. a. die Rede von Gott als Schöpfer betont, E. S. Christianson, „Qoheleth and the/his Self among the Deconstructed" (425–433), T. A. Perry, „Kohelet's Minimalist Theology" (451–456) und D. Rudman, „The Anatomy of the Wise Man: Wisdom, Sorrow and Joy in the Book of Ecclesiastes" (465–471) an.

Eine weitere Reihe von Beiträgen analysiert v. a. Einzeltexte des Koheletbuchs: So gibt I. J. J. Spangenberg in „A Century of Wrestling with Qohelet: The Research History of the Book Illustrated with a Discussion of Qoh 4,17–5,6" (61–91) zunächst einen Überblick über die Paradigmenwechsel, die sich bisher in der Auslegungsgeschichte des Koheletbuches ergeben haben, um

dann anhand von Koh 4,17–5,6 zu zeigen, daß der Wechsel vom historisch-kritischen Paradigma zum „modern literary criticism" nicht dazu führen darf, in der rhetorischen Textanalyse die Ergebnisse der historisch-kritischen Analyse auszublenden. Th. Hieke führt die Überlegungen von I. J. J. Spangenberg in „Wie hast du's mit der Religion? Sprechhandlungen und Wirkintentionen in Kohelet 4,17–5,6" (319–338) auf pragmatischer Ebene fort, indem er die Sprechhandlungsabfolge samt ihrer Wirkabsichten für Koh 4,17–5,6 analysiert und so zu dem Ergebnis kommt, daß Kohelet sich gegen eine (kultische) Veräußerlichung der Religion wendet zugunsten einer ernsthaften und zurückhaltenden Interaktion zwischen Mensch und Gott. Koh 7,15–18 steht im Mittelpunkt des Beitrags „Via media: Koh 7,15–18 und die griechisch-hellenistische Philosophie" von L. Schwienhorst-Schönberger (181–203) und wird im Hinblick auf das Spannungsfeld von jüdischer Weisheit und griechisch-hellenistischer Philosophie differenziert ausgeleuchtet. Demnach vertritt Kohelet eine reflexive Ethik und die aufgezeigte Argumentationsstrategie weist eine Affinität zur Ethik des „Goldenen Mittelwegs" aus der griechischen Philosophie (Aristoteles) auf, die in Koh 7,18 in der Haltung der Gottesfurcht als neues Paradigma ihr Ziel erreicht. Eine eingehende philologische Analyse der beiden Epiloge (Koh 12,9–11 und 12,12–14) legt J.-M. Auwers mit „Problèmes d'interprétation de l'épilogue de Qohèlèt" (267–282) vor, wobei er nicht ausschließt, daß Koh 12,9–14 von einem Vf. stammt und 12,9–14 in inhaltlicher Kohärenz zu Koh 1,2–12,8 steht. Unter Berücksichtigung des „frame-narrator"-Konzepts von M. V. Fox stellt Auwers die These auf, daß der Vf. des Epilogs der eigentliche Vf. („l'auteur réel") des gesamten Koheletbuches ist, in dem Kohelet als fiktive Person auftritt und zitiert wird. Mit dem Beitrag „‚Who is like the Wise?': Some Notes on Qohelet 8,1–15" (303–315) legt P. Beentjes eine ausführliche Einzelanalyse der beiden Texte Koh 8,1–9 und 8,10–15 vor. In Anlehnung an D. Michel weist Beentjes nach, daß in Koh 8,1b-5 auf eine Vorlage angespielt wird, die positiv die Macht der Weisheit am königlichen Hof hervorhebt. In Koh 8,6–9 wird dieses Weisheitskonzept unter Aufnahme zentraler Lexeme aus Koh 8,1b-5 von Kohelet kritisiert. Mit Hilfe zweier Konjekturen möchte Beentjes abschließend nachweisen, daß in Koh 8,10 nur die רשעים thematisiert werden, was Konsequenzen für die Interpretation von Koh 8,10–15 hat.

Drei weitere Beiträge behandeln v. a. das Verhältnis Kohelets zu apokalyptischen Strömungen, wobei die ersten beiden Aufsätze explizit Einzeltexte behandeln: So setzt sich A. A. Fischer in „Kohelet und die frühe Apokalyptik: Eine Auslegung von Koh 3,16–21" (339–356) kritisch mit D. Michels Hypothese von der antiapokalyptischen Frontstellung Kohelets auseinander und betrachtet sie durch seine Analysen als widerlegt. Zu einem gegenteiligen Ergebnis kommt H. A. J. Kruger in „Old Age Frailty versus Cosmic Deterioration? A Few Remarks on the Interpretation of Qohelet 11,7–12,8" (399–411), da er Koh 11,7–12,8 als eine Warnung vor weisheitlich-apokalyptischen Spekulationen über eine bevorstehende kosmische Katastrophe versteht. Vor dem Hintergrund der hellenistischen Philosophie und der apokalyptischen Strömungen zeigt V. D'Alario in „Liberté de Dieu ou destin? Un autre dilemme dans l'interprétation du Qohélet" (457–463) das dialektische Verhältnis von „Freiheit Gottes" und „Schicksal" auf. Rhetorisch ausgerichtete Einzeltextanalysen liegen in den Beiträgen von L. Wilson, „Artful Ambiguity in Ecclesiastes 1,1–11" (357–365), R. W. Byargeon, „The Significance of Ambiguity in Ecclesiastes 2,24–26" (367–372) und N. Kamano, „Character and Cosmology: Rhetoric of Qoh 1,3–3,9" (419–424) vor.

Mit dem Aufsatz „In Diskussion mit dem Tempel: Zur Auseinandersetzung zwischen Kohelet und weisheitlichen Kreisen am Jerusalemer Tempel" (113–159) von A. Lange liegt der erste von drei Beiträgen vor, die explizit Textvergleiche vornehmen. So vergleicht Lange das Koheletbuch mit zwei nichtessenischen (so Lange!) Weisheitstexten aus Qumran, nämlich dem Book of Mysteries (1Q27; 4Q299–4Q301) und dem mûsār lammēbīn bzw. dem Sapiential Work A (1Q26; 4Q415–418; 423). Beide Weisheitstexte sind aufgrund ihrer Thematik (Tora, Weisheit, Kult, Eschatologie) am Jerusalemer Tempel zu verorten. Lange möchte nun einerseits ein Zitat aus Koh 6,8 oder 6,11 in 1Q27 1 II3 nachweisen, andererseits hält er es für sehr wahrscheinlich, daß der 2. Redaktor des Koheletbuches (Koh 8,5; 11,9b; 12,12–14) im Tradentenkreis des mûsār lammēbīn und des Book of Mysteries zu suchen ist. Dann würde Kohelet, der nach Lange in Koh 2,26, 4,17–5,6 und 7,26 weisheitliche Kreise am Tempel kritisiert, gerade durch solche Kreise eine kritische Korrektur erfahren und im Sinne dieser Kreise umgedeutet werden. M. Gilbert behandelt in „Qohelet et Ben Sira" (161–179) zwei Punkte: Zunächst weist er nach, daß es sich bei Koh 12,13bα um eine stereotype Formulierung handelt. Eine literarische Beeinflussung durch Sirach ist deshalb nicht zu beweisen. Auch ein Vergleich von Kohelets Glückskonzeption mit Sir 13,25–14,10 bzw. 14,11–19 deckt mehr Unterschiede als Übereinstimmungen auf, so daß diesbzgl. nichts für eine literarische Beeinflussung des Sirachbuches durch Kohelet spricht. Eine thematische Affinität zwischen Kohelet und zwei Weisheitstexten aus Emar möchte A. Gianto in „Human Destiny in Emar and Qohelet" (473–479) aufzeigen, ohne daß von ihm literarische Bezüge postuliert werden.

Zu syntaktischen Einzelfragen äußern sich J. Y. S. Pahk, „The Significance of אשר in Qoh 7,26": „More bitter than death is the woman, if she is a snare" (373–383) und K. A. D. Smelik, „A Re-Interpretation of Ecclesiastes 2,12b" (385–389), während F. Vinel, „Le texte grec de l'Ecclésiaste et ses caractéristiques: une relecture critique de l'histoire de la royauté" (283–302) und J. Cook, „Aspects of the Relationship between the Septuagint Versions of Kohelet and Proverbs" (481–492) Fragen zur Septuagintaübersetzung des Koheletbuches behandeln und zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen: Nach Vinel geht die Septuagintaübersetzung auf Aquila zurück, während nach Cook die Übersetzung im Gefolge Aquilas entstanden ist.

Viele der publizierten Aufsätze spiegeln einerseits das neu erwachte theologische Interesse am Koheletbuch wider, andererseits wird Kohelet nicht selten (mit verschiedenen Abstufungsgraden) als philosophisches Werk eingestuft. In beiden Fällen sollte man aber mit den verwendeten Kategorien reflektiert umgehen. Dies geschieht nicht in allen Beiträgen. Die vorgeschlagenen Lösungen zu philologischen Einzelproblemen werden in der weiteren Kohelet-Forschung sicherlich Berücksichtigung finden. Auffällig ist bei der Vielfalt der Beiträge aber, daß kein Aufsatz explizit die Struktur bzw. die Komposition des Koheletbuchs behandelt. In diesem Zusammenhang wäre es interessant gewesen zu fragen, ob sich vom kompositorischen Aufbau her Affinitäten zwischen dem Koheletbuch und Werken der antiken literarischen Rhetorik ergeben und ob sich das Koheletbuch gattungsmäßig als Diatribe bestimmen läßt.

Insgesamt gibt der vorliegende Kongreßbd nicht nur den derzeitigen Forschungsstand zum Koheletbuch sehr gut wieder, sondern liefert zu vielen Einzelfragen neue Einsichten und Ansätze, die zum kreativen Weiterdenken herausfordern.

Warendorf Franz Josef Backhaus

**Rendtorff**, Rolf: **Theologie des Alten Testaments**. Ein kanonischer Entwurf. Bd 1: Kanonische Grundlegung. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1999. X, 406 S., pb DM 58,00 ISBN: 3–7887–1661–4

Das letzte Jahrzehnt hat nicht nur intensive Auseinandersetzungen über Möglichkeiten, Methoden und Zielsetzungen einer Theologie des Alten Testaments gesehen, sondern auch eine erstaunliche Vielfalt einschlägiger Entwürfe. Eine Theologie des Alten Testaments von Rolf Rendtorff darf mit besonderem Interesse rechnen. R. knüpft einerseits an Gerhard von Rad an, indem er der kanonischen Anlage der atl. Schriften nacherzählend folgt; er geht andererseits über ihn hinaus, indem er auch „die Texte selbst in ihrer vorliegenden ‚kanonischen' Gestalt zum Ausgangspunkt der Darstellung" macht und der kanonischen Endgestalt „die vorrangige Aufmerksamkeit widmet". Wie auf Grund der bisherigen Publikationen R.s zu erwarten – und darin liegt wohl das Proprium seiner Arbeit –, versucht er insbesondere, „die Bibel als die grundlegende Urkunde der jüdischen und der christlichen Glaubensgemeinschaft" vorzustellen.

Bereits dieses Programm spricht zentrale Probleme nicht nur seines Buches, sondern auch eines Rez.sversuches an, denn der erste Bd enthält nur die „Nacherzählung", während der zweite Bd, der sich der Methode, der Hermeneutik und bücherübergreifenden Themen widmet, lediglich angekündigt ist. Anfragen, die der erste Bd provoziert, werden vielleicht im zweiten geklärt. Unter diesem Vorbehalt sind sie dennoch zu nennen.

Auffälligerweise erklärt R. nicht, was er unter „Theologie" versteht, und der vorliegende Bd macht das auch nicht deutlich. Er erklärt die gesamte Hebräische Bibel für aus sich heraus theologisch. Titel und Untertitel des Werkes erscheinen inkonsequent. „Altes Testament" nennt R. die betreffende Buchsammlung, insofern sie den ersten Teil der zweigeteilten christlichen Bibel bildet. Obgleich er betont, daß die Anordnung der Büchergruppen innerhalb des Kanons – der er auch nacherzählend sorgfältig folgt – wichtige Vorverständnisse verrät, die „christliche Bibel der ‚Septuaginta' (!) (...) im ganzen wie im einzelnen ein anderes Kanonkonzept als in der Hebräischen Bibel" bezeugt, wählt er dennoch die Reihenfolge nicht des christlichen, sondern des hebräischen Kanons, „wie er in der interreligiösen und interkonfessionellen wissenschaftlichen Auslegung allgemein in Gebrauch ist" (interreligiöse und interkonfessionelle wissenschaftliche Usancen können jedoch Kanones nur hinnehmen, aber nicht normieren), und übergeht konsequenterweise auch die Bücher Jesus Sirach und Sapientia Salomonis. Nach seinen eigenen Vorgaben müßte der Titel seines Buches somit „Theologie der Hebräischen Bibel" lauten, und entsprechend wäre der Untertitel „*kanonischer* Entwurf" zu problematisieren, zumal, trotz längerem, schon in der Hebräischen Bibel beginnenden „kanonischen Prozeß", „Kanon" nicht eine biblische, sondern eine patristische bzw. (mutatis mutandis) rabbinische Größe ist. R. zielt dann aber nicht das zeitlich korrespondierende patristische oder rabbinische Verständnis der kanonischen Texte, sondern ein heutiges, historisch-kritisch geschultes Verständnis an, das er – angesichts der ja noch nicht sehr weit gediehenen und dabei hoch kontroversen redaktionsgeschichtlichen oder gar kanongeschichtlichen Gesamtanalysen – auf höchst überraschende Weise mit dem Verständnis der „Vf. der letzten Textgestalt" (wie immer diese bestimmt sein mag) kurzschließt, da er „seine primäre Aufgabe

darin [sieht], die Intentionen derjenigen zur Geltung kommen zu lassen, die den Texten ihre jetzige Gestalt gegeben haben". Gibt es zur Zeit auch nur einen einzigen konsistenten *Nachweis* derartiger „Intentionen" (vor allem dann, wenn man die Grenzen von Großwerken wie Pentateuch oder von Kanonteilen wie Prophetenbücher überschreitet) oder auch nur einen Versuch, eine Methode zur Erstellung eines derartigen Nachweises zur Diskussion zu stellen? Zumal R. ja nicht synchron die *Wahrnehmung* kanonischer Texte durch die solchen Kanones verpflichteten religiösen Gemeinschaften, sondern diachron die *Intentionen* ihrer literarischen (und kanonfixierenden) Erzeuger erheben will. Im Gegensatz zu anderen Theologien des AT notiert R. aber diese Grundsatzfragen.

R. unterzieht sich tatsächlich der Herkulesarbeit, die gesamte Hebräische Bibel unter Berücksichtigung der historisch-kritischen Forschung und einer zumindest für weite Bereiche des AT noch ungewohnten, ja unerprobten, in sich vielfach gestaffelten kanonischen Perspektive nachzuerzählen und so der Fragmentarisierung durch hypothesenfreudige Exegese entgegenzuwirken. Größere Textblöcke wie Pentateuch, Frühere Propheten, Jesajabuch, Megillot erhalten Vor- oder Nachbemerkungen, ansonsten folgt R. dem Textverlauf (bei Werken wie dem Jer-Buch oder dem Psalter sieht er sich aber doch zu mehreren Textzugängen nach Themen oder Gattungen gezwungen). Dabei gelingt es ihm, übergreifende Zusammenhänge und großräumige Erzähllinien zu verdeutlichen; z.B. die vor- und zurückweisende Funktion von Ex 19,5; Die Rolle der Ereignisse unter Mose und Josua als Idealzeit; Parallelen zwischen der Richterzeit und der Geschichte des Nordreiches; das Jesaja-Buch als Gesamtwerk; das alle Kanonteile vielfältig zueinander in Beziehung setzende Thema „Tora". Naturgemäß findet er diese Linien vornehmlich auf den Spuren junger, redaktioneller Textteile. Er zieht sie gelegentlich stärker aus als der biblische Wortlaut selbst; so übersetzt er um der Tora-Linie willen das indeterminierte „Tora, Weisung" in Jes 2,3 determiniert: „die Tora".

Trotz seiner vornehmlich auf den Endtext zielenden und synchron ausgerichteten Fragestellung arbeitet R. auch entstehungsgeschichtlich zu erklärende Spuren unterschiedlicher Konzeptionen heraus; dabei verweist er z.B. auf deuteronomistische oder priester(schrift)liche Wendungen; da er aber nirgends die deuteronomistischen bzw. priester(schrift)lichen Entwürfe als solche charakterisiert, bleiben derartige Verweise und die Art der redaktionellen Kompromisse vage; der Vorgang theologischer Reflexion verliert an Bedeutung, der Zeitbezug des jeweiligen theologischen Entwurfs tritt zurück. Bzgl. Themen wie theologischen Spannungen wählt er trotz des Gesamtdurchgangs durch das AT stark aus.

Einige willkürlich herausgegriffene Beispiele: Die Patriarchenfrauen in Gen finden keine Beachtung, dagegen wird die Rolle der Frauen in Ex 1+2 unterstrichen. Ex 14,1 ff paraphrasiert R.: „Der Pharao gibt sich noch nicht geschlagen. Er macht sein Einlenken (...) noch einmal wieder rückgängig und verfolgt die bereits ausgezogenen Israeliten." Daß nach Ex 14,1–4P YHWH das bereits entkommene Israel in den Machtbereich Pharaos zurückbeordert mit dem Ziel, Pharao zur Verfolgung aufzureizen und sich so an ihm zu verherrlichen, erfährt der Leser nicht. Ist das nicht ein für das Gottesbild (und das Selbstbild Israels) in diesem Text und damit für eine Theologie des AT höchst bedeutsames Detail? R. opfert es dem Befreiungsmotiv, das ihm wichtiger ist. R. zählt die wechselnden Subjekte und Objekte der Herzverstockung in der Plagen- und Rettungserzählung auf, aber ohne jede Interpretation; auch anläßlich Jes 6 hört man nur, das Verstockungsmotiv sei für den heutigen Ausleger schwer zu verstehen; bevor es dort seine Wirkung entfalten kann, zeigt Jes 6,11b, daß es nicht das „letzte Wort" ist. Dtn 4,31 paraphrasiert R.: „Dann wird sich zeigen, daß Gott (...) den Bund, den Israel vergessen hatte, selbst nie vergessen wird." Daß YHWH nach 4,31 den Bund mit den Erzvätern nicht vergessen wird, während Israel den Horebbund vergessen hat, und daß diese Entgegenstellung der zwei unterschiedenen Bünde der springende Punkt der dortigen Argumentation ist, bleibt dem Leser verborgen; hier war wohl R.s These von dem einen, in verschiedenen Gestalten sich durchhaltenden Bund wichtiger. Von Dtn 30,1–10 wird nur die Umkehr Israels herausgearbeitet; die dort an zentraler Stelle (und neu gegenüber Dtn 4) hinzugefügte Herzensbeschneidung durch YHWH bleibt unerwähnt. R. bespricht Jes 53, handelt aber nur vom Leiden des Knechtes, übergeht dagegen, was in 53,10–12 über seinen Tod hinausweist. Der Anklage Gottes weicht R. aus: Trotz Ps 88 behauptet er, kein Klagepsalm ende in der Klage. Auch in den Klageliedern Jeremias findet er nur Klage, nicht Anklage; die redaktionelle Einrahmung durch Klgl 1 und 4 erficht so einen späten Sieg und bringt Klgl 2 um Aussage und Wirkung. Ijob überschreite durch seine Anklage Gottes das in den Klagepsalmen Denkbare; bereits das Urteil Ijob 2,10: „Mit all dem versündigte Hiob sich nicht mit seinen Lippen" wird prophylaktisch durch ein Talmudzitat entschärft: „Mit seinen Lippen sündigte er nicht, im Herzen aber sündigte er."

So entrollt sich beim Durchgang durch das AT eine gemäßigte Theologie im Kammerton; jede dunkle Drohung trifft alsbald auf eine tröstliche Verheißung. Wenn R. daher zum Abschluß seines Buches formuliert: „Dieser erste Band hat sich darum bemüht, in einem Durchgang durch den Kanon von seinem ersten bis zu seinem letzten Vers die Texte selbst in ihrer vorliegenden Gestalt sprechen zu lassen", so weist diese ja nur cum grano salis akzeptable Behauptung auf ein grundlegendes Problem dieses Entwurfs hin: R. muß selbstverständlich auswählen; schon durch diese Auswahl, noch mehr durch die Art der Paraphrase muß er interpretieren. Die Kriterien der Auswahl und der Interpretation werden aber nicht aufgedeckt, durch den Verweis auf die selbst sprechenden Texte eher verdeckt.

Ein ganz anderes Bedenken erhebt sich angesichts der Behandlung der poetischen Texte. Hier herrscht „Inhaltismus". Sie werden auf wenige inhaltliche Momente reduziert, und diese werden dann dem Textverlauf (so z.B. zum Jes-Buch) oder thematischen Blöcken (so z.B. zum Jer-Buch) oder Großgattungen (so z.B. zum Psalter) folgend nacherzählt. Daß die poetische Sprachgestalt zur Aussage (auch zur theologischen Aussage) untrennbar dazugehört, die jeweilige spezifische Aussage vielleicht nur in der vorliegenden poetischen Form möglich wird, daß große Teile des AT hohe literarische und ästhetische Qualität aufweisen und dies eine keineswegs zu unterschätzende Eigenart theologischer Rede darstellt, scheint an keiner Stelle auf. Das ist vielleicht bei einer „Theologie des Alten Testaments" nur schwer zu vermeiden, tritt aber durch die trockene Diktion R.s deutlich hervor.

Insofern hinterläßt dieser erste Bd der Theologie R.s einen zwiespältigen Eindruck; vielleicht beantwortet der zweite Bd viele der hier aufgeworfenen Fragen. Jedenfalls werden die Leser gespannt sein, wie R. selbst in seinem zweiten Bd seinen ersten Bd auswerten wird. Der Frage, was ein „kanonischer Entwurf" der Theologie(n) des AT sein und wie man ihn erarbeiten könnte, hat er zusätzliches Gewicht verliehen.

Tübingen Walter Groß

## Kirchengeschichte

**Reinbold**, Wolfgang: **Propaganda und Mission im ältesten Christentum**. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. IX, 386 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 188), Ln DM 144,00 ISBN: 3–525–53872–3

In seiner im Herbst 1998 von der theol. Fak. der Georg-August-Univ. Göttingen als Habil. angenommenen Untersuchung, die für den Druck gekürzt und um neuere Literatur erweitert wurde, hat Wolfgang Reinbold sich zum Ziel gesetzt, die „Modalitäten der Propaganda und Mission im ältesten Christentum" zu untersuchen (so die Überschrift S. 32). Das Thema ist aktuell: Gegen die schwindende Attraktivität des Christseins in einer immer säkularer werdenden Welt wird die „missionarische Kompetenz" der Kirchen und Gemeinden beschworen, und wie oft, wenn es um Erneuerung des Christlichen geht, sucht man Orientierung dafür in der frühen und frühesten Zeit der Kirche (vgl. 1). Obwohl es nun zum exegetischen Konsens gehört, für viele Phänomene der ntl. Zeit die Mission als „Sitz im Leben" anzunehmen, besteht – so Diagnose und Ansatz von R. – doch ein erheblicher Klärungsbedarf darüber, welche Phänomene denn damit konkret gemeint seien, was wir von Missionaren und Missionspredigt wissen können und welcher Stellenwert der Mission im ältesten Christentum zukam (2).

Diese Fragen will R. klären, indem er sich ausgiebig mit denjenigen Männern (und Frauen) der ersten christlichen Generation beschäftigt, von denen missionarische Aktivitäten in unterschiedlicher Quantität und Intensität bekannt sind. Ein erstes Kap. „Die Apostel I" (32–116) ist den Personen gewidmet, die „Apostel" hießen, ein zweites „Die Apostel II" (117–225) allein Paulus, weil wir von seinem missionarischen Wirken mit deutlichem Abstand das meiste wissen, nebst seinen Mitarbeitern. Drei kleinere Kap. fragen nach den Boten der Logienquelle und Verwandtem (226–240), nach den „Sieben" (241–252) und nach eventuellen weiteren Missionaren (253–283), wobei das letztgenannte Kap. – konzeptionell etwas ungeschickt, weil auf S. 342–353

noch ein „Schluß" folgt – den Abschluß zu allen diesen fünf Kap.n in sich birgt: „Die Ausbreitung der Kirche in apostolischer Zeit. Thesen und Abschluß" (279–283; der zweite Teil dieser Überschrift fehlt im Inhaltsverzeichnis S. IX). Wie ein Anhang wirkt daher das abschließende Kap. „Die Ausbreitung der Kirche bis zum Ende der Verfolgungen" (284–341), in dem R. über den Zeitraum, auf den er seine Untersuchung fokussiert, hinaus einen Ausblick auf die weitere Geschichte der Ausbreitung des Christentums bis zur konstantinischen Wende gibt.

Nach einer „Einleitung", in der R. sein Buch formal in der Forschungsgeschichte verortet (2–5) – er schreibt die erste Monographie zur Mission in der Anfangszeit des Christentums –, Gliederung und Fragestellungen skizziert (5f) und, etwas umständlich, terminologische Fragen klärt (7–15), sowie nach der „Grundlegung" (15–31), in der sich ein materialreicher Abschnitt über das Selbstverständnis der ersten Christen verbirgt, ohne daß allerdings erläutert wird, inwiefern dieses für das Thema der Mission „grundlegend" ist (das wird auf S. 15 lediglich konstatiert), bietet der Hauptteil des Buches (32–283) ausführliche prosopographische Untersuchungen zu aus der Frühzeit bekannten Missionaren, in denen die teilweise überaus zersplitterte Forschung detailliert berücksichtigt wird. In fundierten exegetischen Analysen mittels des traditions- und redaktionsgeschichtlichen Methodenarsenals, die gelegentlich etwas zu breit anmuten und Gefahr laufen, den Bezug zum Thema aus dem Blick zu verlieren (so S. 15–31, 55–64, 66–71), erörtert R. eingehend alles, was über missionarische Aktivitäten verschiedener Personen des Urchristentums historisch verläßlich zu eruieren ist, z. B. von Simon Petrus (43–79), Jakobus, dem Bruder Jesu (80–83), Joseph, genannt Barnabas (84–106), Andronikus und Junia (110), von anonymen „Aposteln" (110–113), natürlich von Paulus und seinen Mitarbeitern (117–225), Stephanus (242–245), Philippus (245–249) und anderen eventuell missionarisch tätigen Personen und Kreisen wie den „Zwölf" (253–264).

Auf der Basis dieser Analysen arbeitet R. die konkreten Wege der Ausbreitung des frühesten Christentums heraus und korrigiert dabei einige gängige Vorstellungen; seine Einsichten sind zwar nicht in jedem Fall neu, doch gelingt es ihm in grundsätzlich überzeugender Weise, einige Sachverhalte klar herauszustellen (279–281, 342–347). Schon im ersten Jh. – für das zweite und dritte ist das lange bekannt – seien nicht professionelle Missionare, Missionsreisen und öffentliche Missionspredigt das entscheidende Medium der christlichen Propaganda gewesen, sondern die alltäglichen privaten und beruflichen Kontakte der einzelnen Christinnen und Christen mit Nichtchristen in ihrer Umwelt, wofür R. von „Mikrokommunikation" in „Primär- und Quasiprimärgruppen" spricht (z. B. 281, 345). Bei einer eingehenden Prüfung der Quellen, wie R. sie vornimmt, „reduziert sich die oft als gewaltig geltende Zahl" professioneller Missionare „auf eine eher kleine Gruppe. Zu nennen sind neben Paulus insbesondere die Boten der Q-Gruppe und die Tradenten von Mt 10,5b–6.23, für eine geraume Zeit Joseph Barnabas, mit gewissen Unsicherheiten auch Philippus und darüber hinaus mancher Mitarbeiter des Paulus, namentlich Silvanus, Timotheus, wohl auch Aristarch und mit Einschränkungen Johannes Markus" (343). Bekannte Größen des Urchristentums wie Petrus (78f), der Herrenbruder Jakobus (80–83) oder die von Paulus kritisierten „Apostel" (107–109) hätten sich entgegen der von einer bestimmten Geschichtstheologie gesteuerten Darstellung der lukanischen Apostelgeschichte nicht der Ausbreitung des Christentums gewidmet, sondern dem Zusammenhalt und dem Leben in und zwischen bereits bestehenden Gemeinden; das konnte missionarische Nebeneffekte haben, sei aber gerade so ein Hinweis auf die unorganisierte, spontane Weitergabe des christlichen Glaubens an Nichtchristen. Wer „Apostel" hieß, sei nicht automatisch auch „Missionar" gewesen (114–116). Dieses verbreitete (Fehl-)Urteil sei am Wirken desjenigen Apostels orientiert, „den wir als einzigen wirklich kennen: Paulus" (115).

Eben *der* Missionar des Urchristentums, Paulus, erscheint aus dieser Perspektive nicht als das Beispiel, als das er meist genommen wird, sondern als „atypische Figur", als „Einzelgänger (trotz seiner vielen Mitarbeiter), der mit der Mission der Zentren der griechisch-römischen Welt ein Projekt verfolgt, das weder vor noch nach ihm irgendein anderer in Angriff genommen hat" (343). Bei aller theologischen Programmatik des paulinischen Wirkens, die R. nicht in Abrede stellt, sei Paulus mit seinem konkreten Vorgehen gerade nicht Beispiel für organisierte, öffentliche missionarische Aktionen, sondern für die alltäglichen Wege der Ausbreitung des christlichen Glaubens über „Mikrokommunikation" (204–206). In einem sehr instruktiven Teil schildert R. anschaulich und mit einer guten Portion historischer Imaginationskraft, die aber an keiner Stelle ins Phantasieren abgleitet, sondern immer an Quellen und historisch plausible Zusammenhänge gebunden bleibt, Kontaktaufnahme, Werbemethoden, Konflikte und Widerstände sowie Eigenheiten der paulinischen Missionspraxis (182–225) und rückt dabei etliche, zum Teil seit Adolf von Harnack (*Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig $^{4}$1924) umlaufende Klischees zurecht: Mancherorts habe nicht Paulus als erster das Evangelium verkündet, wie es die Darstellung der Apostelgeschichte durchgehend will, sondern bereits einzelne Christen (das Ehepaar Priska und Aquila in Korinth) oder christliche Gemeinden (Ephesus) vorgefunden, die seine Arbeit erleichtert und unterstützt hätten (188f); Paulus habe sich zwar an „Gottesfürchtige" gewandt, d. h. an Leute, die am Judentum interessiert waren, aber nie Mission unter Juden betrieben (174, 181); von einem „Marktplatzprediger" Paulus könne keine Rede sein (200–202); „die Juden" seien nicht die Hauptgegner des Paulus gewesen (208–210); Priska und Aquila seien wichtige Mitarbeiter des Paulus gewesen, aber keine „Missionare" (221–224).

Trotz dieser prinzipiell überzeugenden Ausführungen von R. ist eine Reihe von kritischen Bemerkungen und Rückfragen anzubringen. R. ist überaus reserviert gegenüber einer eventuellen missionarischen Aktivität wandernder Propheten, Apostel und Lehrer. Das ist insofern berechtigt, als in den Quellen vielfach nicht unmittelbar von Mission die Rede ist. Seine Mahnung zu mehr Behutsamkeit bei der Interpretation kann man nur beherzigen. Andererseits: Direkt *ausschließen* kann er Mission dabei auch nicht. Bisweilen gibt er das auch zu, und zwar in Fällen, die nicht als organisierte Form von Mission ausgewertet werden können – da ist R. zuzustimmen –, die aber gerade für die Art von Ausbreitung des Christentums stehen, die R. für das 1. Jh. aufweisen will; so im Fall des Petrus: Er „macht Eindruck auf Menschen, denen er begegnet, sein Glaube erscheint attraktiv, seine individuelle Propaganda trägt mittelbar oder unmittelbar dazu bei, daß der Kreis der Christgläubigen wächst" (79); ähnlich von Apollos: „Er treibt dort (sc. in Korinth) nicht Mission, sondern bewegt sich innerhalb der Gemeinde und mehrt sie durch die Mund-zu-Mund-Propaganda seiner Hörer und Hörerinnen. Er zieht durch sein Charisma, seine Bildung, seine Autorität und Ausstrahlung Menschen an… Auf diese Weise wächst die Gemeinde" (268; vgl. ferner S. 269, 270f, 272). Wenn dem so ist, dann hat die Mission auf den Wegen solch unmittelbarer Kommunikation von Mensch zu Mensch ihre Adressaten gefunden, und es verschlägt nicht viel, ob man das nun „Mission" nennen will oder nicht und statt dessen wie R. lieber von „individueller Propaganda" oder ähnlichem redet.

In einem Fall hat R. mit seiner (grundsätzlich richtigen) Tendenz, die Rolle der sog. Wandermissionare möglichst klein zu machen, über das Ziel hinausgeschossen. Nach einer in diesem Zusammenhang berühmten Notiz des Origenes aus der Mitte des 3. Jh.s „machen es sich einige förmlich zu ihrer Lebensaufgabe, nicht nur von Stadt zu Stadt, sondern von Dorf zu Dorf und von Gehöft zu Gehöft zu wandern, um auch andere für den Glauben an Gott zu gewinnen" (*Contra Celsum* III 9 in der Übersetzung von Paul Koetschau, BKV$^{2}$ I 52, 215). Die Stelle gilt traditionell als Beleg für die Existenz von Wandermissionaren bis in das 3. Jh. hinein (und, nebenbei bemerkt, als Zeugnis für das Vordringen des Christentums von den Städten auf das Land). R. übersetzt jedoch: „einige haben das Werk verrichtet" und entdeckt dahinter „die Missionare der Frühzeit", „die Helden der Frühzeit", d. h. namhafte Apostel (292–294, 296). Das ist eindeutig eine Fehlinterpretation: Ein griechisches Perfekt (ἔργον πεποίηνται) ist nicht als erzählendes Vergangenheitstempus zu fassen, sondern macht eine Aussage über einen Zustand in der Gegenwart, der das Ergebnis einer vergangenen Handlung ist, also: „einige haben die Aufgabe übernommen" *und haben sie jetzt* (siehe F. Blass / A. Debrunner / F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen $^{16}$1984, §§ 340–346 und v. a. § 318,4). Alle von R. dazu angestellten Überlegungen werden damit hinfällig, doch tut das seiner Grundthese überhaupt keinen Abbruch: Die professionellen Missionare haben schon am Anfang keine so bedeutende Rolle gespielt (das weist R. nach), und obwohl es sie offenbar noch bis in das 3. Jh. hinein vereinzelt gab (mehr gibt die Notiz des Origenes sowieso nicht her), hat das Christentum sich auf den Wegen der „Mikrokommunikation" stetig ausgebreitet.

Neben Quisquilien wie der zuweilen zettelkastenartigen Anlage (die S. 284–341 sind statt einer Darstellung eher eine Materialsammlung, die einfach irgendwie mit einem Detail aufhört, das S. 310–314 mühelos hätte untergebracht werden können), der Anhäufung von Materialien, ohne daß die jeweils zugehörige Aussage davon stark profitieren würde, Fehlern in Einzelheiten (ὁδός, „Weg", ist nicht einfach „Lehre", wie S. 139 Anm. 93 im Anschluß an das Bauer'sche Lexikon notiert ist; S. 207: die legendenhafte Überlieferung von der Hinrichtung des Paulus in Rom sollte nicht in einer Reihe mit historischen Tatsachen aufgeführt werden; S. 291: die Bezeichnung Gregors des Wundertäters als „Patriarch" ist in jeder Hinsicht anachronistisch) oder manchen sprachlich-stilistischen Skurrilitäten (z. B., ohne Anspruch auf Vollständigkeit, das notorische „Notabene": S. 19 Anm. 38, S. 267 Anm. 8 und 10 u. ö.; „Inter-

pretationsuniversum": S. 19 Anm. 38, S. 22, 25; „pseudepigraph" statt „pseudepigraphisch": S. 36 Anm. 21, S. 43, 80, 94, 198, 215, 217; „s. gleich" statt „s. unten": S. 58, 69; „Randsiedler" für Interessenten am Christentum: S. 194, 195, 196, 249, 266, 267, 268; Was signalisiert die oft begegnende Stellenangabe vom Typ „1Kor 15,7...8" [80] oder „Gal 1,17...19" [81] oder auch Apg „11,1–3...18" [85]?) ergeben sich weitere Einwände aus dem Aufbau und dem Konzept des Buches. Nachdem Petrus schon behandelt ist (43–79), folgen „Die Zwölf", zu denen er gehört, erst gegen Ende des Hauptteils (253–264). Mag das durch die völlig unterschiedliche Quellenlage zu rechtfertigen sein, entgehen R. durch diese Anlage Einsichten, die für seine Thematik von hohem Interesse wären. Statt die historische Wertlosigkeit der alten Apostellegenden Name für Name zu konstatieren, hätte aus der altkirchlichen Idee einer Verteilung der Welt an die Zwölf zum Zwecke der Mission Wichtiges für die altkirchliche Theorie der Mission erschlossen werden können. Es ist ein verkehrter Ansatz, derartige Legenden auf historische Traditionen hin zu befragen statt auf das Missionsverständnis, das sich in ihnen dokumentiert: Von Mt 28,19f her – diese Stelle wäre von daher zu besprechen gewesen (vgl. 273) – war man altkirchlich früh (schon 1 Klem. 42,1–4) der Meinung, die Apostel hätten in Ausführung des Missionsbefehls des Auferstandenen die Welt einmütig unter sich aufgeteilt und vollständig missioniert. Aus dieser Missionstheologie erklärt sich nämlich das Fehlen organisierter Missionsbemühungen, ferner das forensische Verständnis von Evangelisierung als Verkündigung des Evangeliums unabhängig vom tatsächlichen Erfolg (woraus sich eine S. 212 konstatierte Eigenheit schon der paulinischen Missionspraxis erhellen ließe) – und all das gehört wesentlich zu dem Bild von Mission, das R. seinerseits beschreiben und bekräftigen will. R. erwähnt diesen zentralen Gedanken zunächst lediglich in einer Fußnote (35, Anm. 14), um erst später darauf einzugehen (253–264), und formuliert seinen Erkenntnisgewinn jeweils mit Einsichten (35, 264), die Hans von Campenhausen bereits 1953 hatte (*Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jh.en* [Beiträge zur Historischen Theologie 14], Tübingen 1953 bzw. $^{2}$1963, 15 bzw. 16). Das Wichtige, das R. zu dieser altkirchlichen Vorstellung nun aber zwischendurch gleichwohl sagt (115f), wird nicht mit Mission in Verbindung gebracht, sondern der prosopographischen Kategorie „Apostel" zugeordnet. Mit dieser Organisation beraubt sich R. der Möglichkeit, von einem solchen Motiv aus Entscheidendes zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche zu sagen.

Ebenfalls nicht überzeugend scheinen mir die Ausführungen zur möglichen Bedeutung des aus Jerusalem vertriebenen Teils der christlichen Gemeinde für die urchristliche Mission. R. meint zunächst, daß dies „uns hier nicht weiter zu interessieren braucht" (47, Anm. 15), und zwar weil die Aktivisten weitgehend anonym sind, weswegen der Vorgang erst im Kap. über die „Sieben" (241–252) zur Sprache kommt. Entsprechend dieser prosopographischen Engführung der Thematik reflektiert R. dann aber nicht die „Modalitäten der Entstehung der Kirche von Antiochia", wie er formuliert (251), sondern sucht lediglich nach dem Namen eines möglichen Gründers. Einen solchen finden wir in der Tat nicht – aber ist damit das, was in Apg. 11,19–21 zu Antiochia mitgeteilt wird, historisch schon erledigt? R. will als „historisch", so sieht es aus, nur gelten lassen, was sich als konkreter Vorgang im Detail historisieren läßt. Von der Nähe solchen Denkens zu positivistischen Geschichtsvorstellungen (die R. damit nicht unterstellt werden sollen) abgesehen: Auch wenn sich das konkrete Geschehen nicht im Einzelnen rekonstruieren läßt, – wird nicht doch ein historischer Vorgang von eminenter Bedeutung greifbar, nämlich der Schritt der ersten Generation von Jesusanhängern vom Judentum in die nichtjüdische Welt? Und das gehört wieder wesentlich zu den „Modalitäten" der Ausbreitung des frühen Christentums, die doch das Thema von R. sind. Die gängige Auffassung der lukanischen Berichte zu diesem Vorgang ist durch die Einwände von R. mitnichten erledigt (gegen S. 252).

Von daher stellt sich die Frage, ob die prosopographische Gliederung wirklich die „tragfähigste" ist (so S. 5), auch wenn sie sich angesichts der Quellenlage gewiß nahe legt. Ein Blick in das Inhaltsverzeichnis (VII–IX) erweckt nämlich den Eindruck, hier würden nicht die „Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche" untersucht, wie der Titel ankündigt, sondern deren „Personal". In der Tat ist die Leitfrage der Darstellung: *Wen* können wir in der frühesten Zeit konkret als Missionar ausmachen? Die Frage nach den Modalitäten, d.h. nach Umständen, Formen, Methoden, Absichten etc. der Mission kommt (mit der Ausnahme des Paulus) jeweils erst in zweiter Linie zur Sprache, nämlich personalisiert als Frage nach den Modalitäten der Mission dieses oder jenes Missionars. Die „Leitfragen", die R. unter der Überschrift „Begrenzung der Themenstellung" versteckt, enthalten indes Bausteine für eine dem Thema sachlogisch m. E. besser entsprechende Gliederung: „Auf welche Weise breitet sich die Kirche aus? Wie ‚reist' sie von einem Ort zum anderen? Wer sind ihre Propagandisten und Missionare? In welchem Maße prägt Mission das Leben der Schwestern und Brüder? In welchem sozialen Rahmen spielt sie sich ab? Welche Kommunikationsstrukturen kommen zum Tragen? Werden besondere Mittel eingesetzt? Wenn ja, welche? Schließlich und endlich: Mit welchem Begriff kann das jeweilige Geschehen am besten erfaßt werden?" (6). Stellt man solche Fragen an das 1. Jh., könnte man sie von vornherein mit zugehörigen Daten aus dem 2. und 3. Jh. kombinieren und so das zusammenführen, was bei R. relativ unverbunden nebeneinander steht (32–283, 284–341, wobei die beiden Abschlüsse auf den S. 279–283 und 342–353 sich beträchtlich überschneiden). „Manche Phänomene der Frühzeit erscheinen erst auf dem Hintergrund der späteren Entwicklungen im rechten Licht... Mittelbar ist aus Quellen der nachapostolischen und altkatholischen [ein schlecht passender Begriff; ebenso S. 301] Zeit daher vieles auch für die apostolische Zeit zu lernen", konstatiert R. selbst (284) und fängt bei manchen der dann angesprochenen Themen jeweils mit Texten aus dem 1. Jh. bzw. aus neutestamentlicher Zeit an (301–306, 306, 308, 313, 324, 325, 327). Daraus wären Konsequenzen für die Konzeption der Arbeit insgesamt zu ziehen.

Mit seiner mit exegetischer Akribie erarbeiteten Habil. hat R. der Forschung den Weg gebahnt, unter hermeneutisch-methodischer Ignorierung der Kanongrenze die Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche unter einheitlichen Gesichtspunkten von den Anfängen bis zur konstantinischen Wende zu beschreiben. R. gelingt mit seiner Darstellung der Nachweis, daß die für das 2. und 3. Jh. bekannten Eigenheiten der frühchristlichen Mission weitgehend auch für das 1. Jh. gelten. Organisierte Mission und professionelle Missionare hat es schon in der frühesten Zeit nur in Ausnahmefällen gegeben. Ein paar treffliche Beobachtungen aus der modernen soziologischen Empirie (348) und ein zwar fiktives, aber doch brauchbares Zahlenspiel (350f) zeigen, daß das beständige „Wachstum der Kirche durch einen Prozeß stetiger Gärung" (342), wie R. mit einer Metapher von Harnack (a.a.O. 226) gern sagt (296, 345), sich auf dem Wege alltäglicher Kommunikation bestens erklären und nachvollziehen läßt.

Münster Alfons Fürst

**Wagener-Esser,** Meike: **Organisierte Barmherzigkeit und Seelenheil.** Das caritative Sozialnetzwerk im Bistum Münster von 1803 bis zur Gründung des Diözesancaritasverbands 1916. – Altenberge: Oros 1999 (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 61). 469 S., kt DM 80,00 ISBN: 3–89375–180–7

„Das 19. Jh. hat der Caritas, vorab in Deutschland, einen Aufschwung gebracht, wie ihn die kühnsten Hoffnungen sich nicht geträumt hätten. Gerade da sehen wir, wie die Kirche von Zeit zu Zeit immer wieder eine völlige Erneuerung des religiösen Lebens und damit auch der Caritas aus eigenen Kräften erfährt, wenn auch Anstöße von fremder Seite mitwirken." Diese Worte des großen Historikers der Caritas, Wilhelm Liese (1876–1956), gelten ohne Einschränkung auch für das Bistum Münster, dessen Entwicklung im Bereich der katholischen Caritas vorliegende, 1998 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster als kirchenhistorische Diss. angenommene Arbeit für den Zeitraum von der Säkularisation bis zur Gründung des Diözesancaritasverbandes mitten im Ersten Weltkrieg in den Blick nimmt.

Nach einem einführenden Abriß zu den Rahmenbedingungen karitativen Wirkens im 19. Jh. werden zunächst in Auswahl dessen Träger und ihre Entwicklung im Untersuchungszeitraum behandelt, wobei von den Frauenkongregationen vier der für die Diözese Münster wichtigsten, nämlich die Clemensschwestern, die Vorsehungsschwestern, die Mauritzer Franziskanerinnen und die Heiligenstädter Schulschwestern, sowie die bedeutendsten Laienvereinigungen (Vinzenz- und Elisabethverein) vorgestellt werden. Sodann folgt ein Vergleich zwischen den Ordensgemeinschaften einerseits und den Vereinen andererseits hinsichtlich ihrer Organisationsform, Spiritualität, Finanzierung und bzgl. der Tätigkeiten bzw. Arbeitsfelder, der anhand lokaler Stichproben (Warendorf, Kevelaer und Gladbeck) verifiziert und veranschaulicht wird. Der mit etwa 140 S. umfangreichste und am stärksten aus den Archivalien erarbeitete Abschnitt widmet sich der ausführlichen Darstellung des Wachstums und der Ausbreitung der Clemensschwestern bis zum beginnenden 20. Jh. (hier fehlt ein Verweis auf Hedwig Schwanitz, *Krankheit – Armut – Alter. Gesundheitsfürsorge und Medizinalwesen in Münster während des 19. Jh.s*, Münster 1990), wobei auch den Ursachen für die starke Expansion (darunter nicht zuletzt die um ihr Seelenheil besorgten Stifter), den Motiven der eintretenden Schwestern und dem Alltagsleben in den Filialhäusern in einfühlsamer Weise nachgegangen wird. Der letzte Hauptteil der von Arnold Angenendt betreuten und auf reicher Literatur und ungedruckten Quellen aus elf Archiven (Bistumsarchiv Münster, Mutterhausarchiv der Clemensschwestern in Münster, Archiv des Deutschen Caritasverbandes in Freiburg/Breisgau und acht weitere Archive im Bistum Münster) basierenden Studie schildert die Entstehungsgeschichte des 1897 gegründeten Deutschen Caritasverbandes sowie des Diözesanverbandes und die Einbindung der karitativen Bestrebungen des Münsteraner Sprengels in diese Dachorganisationen. Erst jetzt fügen sich allmählich und unter nicht geringen Widerständen die verschiedenen „Sozialnetzwerke" – ein 1954 von Harry E. Barnes in die Soziologie eingeführter Begriff, in den die Vf.in geradezu verliebt ist – zu einem großen Verbund karitativer Anstrengung zusammen. Dies geht aus dem Text zwar deutlich hervor, aber der Untertitel der Studie suggeriert, es habe schon seit dem beginnenden 19. Jh. *ein* Sozialnetzwerk kooperierender Caritasträger gegeben. Die stark soziologisch gefärbte Untersuchung beschließt ein zweiteiliger Anhang, der zum einen die quantitative Entwicklung der vier vorgestellten Schwesternkongregationen von 1840–1914 sowie die Anzahl der Vinzenz- und Elisabethvereine im Jahre 1914 jeweils für die einzelnen Dekanate des Bistums Münster in graphischer Darstellung erfaßt und zum anderen in schematisierten Landkarten die Tochterhäuser der vier genannten Ordensgemeinschaften verzeichnet sowie das „caritative Sozialnetzwerk" in den Dekanaten Steinfurt, Dorsten und Kleve nach dem Stand von 1914. Leider schließt sich daran kein Register mehr an, das die gezielte Suche nach Personen, Orten und Sachen erheblich erleichtert hätte.

Die Beschränkung auf vier Schwesterngemeinschaften und zwei Laienvereinigungen kommt zweifellos der Übersichtlichkeit der Darstellung und der detaillierten Analyse der ausgewählten „Netzwerkkomponenten" zugute, läßt aber andererseits den Leser die Vielfalt karitativen Wirkens im Bistum nur erahnen, da dessen übrige Träger – immerhin 13 weitere Ordensgemeinschaften (siehe 49f) und 24 weitere Vereine (vgl. 72f) – lediglich im Vorbeigehen ohne jegliche Erläuterung und Literaturangabe aufgezählt werden. Gerade wenn es um ein so ehrgeiziges Ziel geht, eine „historische Rekonstruktion des caritativen Sozialnetzwerks für einen größeren geographischen Raum" (22) vorzunehmen, wie sie in ihrer Art bisher noch nicht vorliegt, dürfte man sich nicht mit einem derartig schmalen Ausschnitt begnügen. Gewiß nicht von Nachteil wäre auch eine stärkere Profilierung der vorkommenden Persönlichkeiten gewesen, ziehen doch viele als blutleere Namen, ohne Lebensdaten und Abbildung, am Leser vorbei.

Die wesentlichen Ergebnisse der Arbeit, wie sie in diversen Zwischenresumees und den *„Schlußfolgerungen"* (414–417) festgehalten sind, decken sich mit dem Befund anderer Arbeiten (etwa zur Entwicklung der Caritas in Bayern), so die breite Streuung der karitativen Tätigkeit im steigenden 19. Jh., die zunehmende Verflechtung der rasch anwachsenden, zunächst nebeneinander wirkenden und nicht von der kirchlichen Hierarchie ausgehenden Einzelinitiativen, die starke religiöse Motivation der karitativen Tätigkeit unter Reaktivierung tradierter Frömmigkeitsformen (Stiftungen, Ablässe etc.), die auch auf die Caritas zurückwirkende Beliebtheit der Vereinsbildung und anderes mehr. Neue und teils durchaus bemerkenswerte Erkenntnisse finden sich gleichwohl im Detail, etwa wenn sich bzgl. der untersuchten Ordensgemeinschaften ergibt, daß an einem Ort niemals Niederlassungen zweier Kongregationen mit dem selben karitativen Arbeitsfeld, sehr wohl aber solche mit verschiedenen Feldern (z. B. Krankenpflege und Kindererziehung) zu finden waren, oder wenn sich nach der „Mikroanalyse" dreier Dekanate herausstellt, daß die unterschiedliche Dichte des Netzwerkes primär nicht vom Anteil der Katholiken in der betreffenden Region, sondern von der unterschiedlich stark entwickelten Industrialisierung und Urbanisierung des jeweiligen Dekanats abhing; denn je weiter dieser Prozeß fortgeschritten war, desto größer war auch der Bedarf der Menschen an medizinischer Versorgung und sozialer Hilfestellung und desto engmaschiger das soziale Netz.

Es wäre zu wünschen, daß die Studie Wagener-Essers, die trotz der angeführten Kritikpunkte insgesamt einen wesentlichen Beitrag zur Erhellung der karitativen Entwicklung im Bistum Münster leistet, eine Fortsetzung bis zur Gegenwart fände – und vielleicht auch noch eine Ergänzung für die Jahre von 1803 bis 1916.

Regensburg Manfred Eder

**Blendinger,** Hermann: **Aufbruch der Kirche in die Moderne.** Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern 1945–1990. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2000. 327 S., kt DM 54,95 ISBN: 3–17–015972–0

Das Buch enthält z. T. stark persönlich gefärbte Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern von 1945 bis 1990. Trotz dezidiert antihierarchischer Einstellung seines Vf.s, bayerischer Pfarrer im Ruhestand und zuletzt Direktor des Evang. Bildungszentrums in Würzburg, ist es nach den Amtszeiten der jeweiligen Landesbischöfe gegliedert. Die Nachkriegsära von Hans Meiser bis 1955 wird als eine Periode der Stagnation und Restauration gekennzeichnet, wohingegen die Jahre der Landesbischöfe Hermann Dietzfelbinger und Johannes Hanselmann als Zeit der Herausforderungen gelten.

Der vollzogene Wandel wird summarisch mit fünf Stichworten beschrieben: „Neuinterpretation der Zweireichelehre Luthers und die Erkenntnis der Untrennbarkeit von Kirche und Politik – Die Entdekkung der politischen Dimension der Kirche – Aufweichung der konfessionalistischen Definition von Kirche, nicht zuletzt als Folge der Zustimmung zur Leuenberger Konkordie – Die Neuformulierung der ökumenischen Dimension – Infragestellung und teilweise Korrektur der hierarchischen Strukturen der Kirche – Die Entdeckung der demokratischen Dimension – Einbeziehung der sog. Humanwissenschaften in den innerkirchlichen Diskurs – Die Öffnung für die *universitas literarum* – Aufnahme der historisch-kritischen Methode in die kirchliche Forschungsarbeit, insbesondere beim Umgang mit biblischen Texten – Die Erfahrung der geschichtlichen Dimension." (9f) Unter diesen und anderen Aspekten wird eine Fülle von interessantem Material zu folgenden Themenbereichen ausgebreitet: Die Kirche vor der Friedensfrage; Kirche und Menschenrechte; Landeskirche und ‚moderne' Theologie; Krise des Konfessionalismus; Initiativen für eine demokratische Kirchenverfassung; Evangelium in der Arbeitswelt; Jenseits der Kirchengemeinde – die Christen am linken Rand usw. Zum Schluß vergleicht Vf. den registrierten evangelischen Aufbruch mit dem Programmwort, mit welchem Papst Johannes XXIII. die Generallinie des II. Vatikanischen Konzils vorgab: Aggiornamento. Hinzugefügt wird: „Die Aufbruchszeit in der lutherischen Kirche dauerte etwas länger, aber ihr Ziel war mutatis mutandis dasselbe." (279)

Im Vorwort seines Werkes erklärt sich Vf. zu einem Amateur in Sachen Kirchengeschichte. „Ich bin sicher, daß man das der Arbeit anmerkt, aber dafür habe ich mich nicht zu entschuldigen, denn gerade darin kann für den Leser auch ein besonderer Charme liegen." (7) So ist es: Vf. hat ein engagiertes Buch aus eigenem Erleben und in kirchenpolitisch eindeutig positionierter Perspektive geschrieben; die nötige wissenschaftliche Behandlung ihres Gegenstandes kann die Untersuchung nicht ersetzen.

München Gunther Wenz

## Fundamentaltheologie

**Weier,** Winfried: **Sinnerfahrung menschlicher Existenz.** Neue Wege der Gotteserkenntnis. – Frankfurt: Peter Lang 1999. 272 S. (Schriften zur Triadik und Ontodynamik, 15), kt DM 79,00 ISBN: 3–631–34377–9

Wie allgemein festgestellt oder beklagt wird, hat der heutige Atheismus ein Ausmaß erreicht, das am besten durch die Frage bezeichnet ist, die K. Rahner schon 1974 stellte: *„Ist Gott heute noch gefragt?"* Wenn man diese Frage in der Tat stellen muß, so besonders aus den folgenden drei Gründen: 1. Das Erfahrungsproblem: Es gibt scheinbar keine Erfahrung, durch die die Gottesfrage von dem Verdacht befreit würde, nichts als leere Projektion zu sein. 2. Der Münchhausen-Komplex, d. h. die Anschauung, in mir selbst etwas finden zu können, das dann gerade nicht in mir selbst sein soll. 3. Die Vorstellung der Transzendenz als einer unwirklichen Dimension, einer Sphäre bloßer Wunschgebilde und Illusionen.

Die Schrift Weiers setzt sich nun das Ziel, diesen sehr festgefahrenen Vorstellungen zu begegnen: 1. durch den Nachweis von einer Erfahrung, die – zu Ende gedacht – die Realexistenz eines göttlichen Wesens voraussetzt, 2. durch eingehende Betrachtung der Tatsache, daß das Selbst in seinen tiefsten Erfahrungen nicht allein und zuletzt aus sich selbst, sondern allein aus einem „absoluten Sinn" zu verstehen ist, der zwar in ihm gefunden wird, gleichwohl aber nicht aus ihm seinen letzten Ursprung und Grund haben kann, 3. durch die Tatsache, daß dieser Sinn auf eine wirkliche und reale Transzendenz verweist, weil er weder aus der Welt noch aus uns selbst hergeleitet und erklärt werden kann und weil er sich daher als tiefsten Beweggrund (Augustinus: interior intimo meo) und „unbedingtes Anliegen" (P. Tillich) unseres Selbst zeigt.

Will man die Zielsetzung des Vf.s verdeutlichen, so ist zu sagen, daß er den Versuch unternimmt, Sinnfrage und Gottesfrage wieder zusammenzuführen, die im Zeitalter des Nihilismus voneinander getrennte Wege gegangen sind. Alle Sinnerfahrungen menschlicher Existenz sollen beschrieben und aufgewiesen werden als Sinnforderungen, die erst in einem Ziel zur Ruhe kommen, das dadurch ausgezeichnet ist, daß es die Wesensmerkmale des Göttlichen (z. B. Transzendenz, Unbedingtheit, Unendlichkeit, Selbstursprünglichkeit) enthält. Dieser Sachverhalt wird an vielen Einzelheiten aufgewiesen, z. B. in der Weltbegegnung (Kap. 4), den Existentialien (z. B. Angst, Sorge, Verzweiflung) (Kap. 5), der existentiellen Selbstursprünglichkeit (Kap. 6), der Freiheit und Kreativität (Kap. 7), ja sogar in den Erfahrungen des Übels (Kap. 10).

Der Vf. geht dabei aus von einem Grundphänomen des Menschseins, der Tatsache nämlich, daß in all unseren Erfahrungen von Welt, Leben und Dasein eine tiefste und letzte Sinnerwartung unerfüllt bleibt (Kap. 4). Um dieses Phänomen in seinem ganzen Gehalt zu erfassen, kommt es darauf an, es begründet zu sehen in der Grundausrichtung des eigentlichen Menschseins auf einen Ursinn, der alle innerweltlichen Erfahrungen letztlich überschreitet. Wie der Vf. zeigt, kann es sich dabei nur handeln um den Sinn einer letzten Unbedingtheit und Totalität, dem die Welt eben wegen ihrer Bedingtheit und Begrenztheit letztlich nicht entsprechen kann.

Woher rührt diese Ausgerichtetheit menschlicher Existenz? Nicht aus ihr selbst, da nicht sie über den Sinn, sondern umgekehrt dieser über sie verfügt, sie also in diesem Sinn in ihrer Grundstruktur immer schon bestimmt ist. Diese fundamentale Tatsache zeigt sich nicht zuletzt darin, daß dieser Sinn als ein in seinem Inhalt ganz und gar unveränderlicher, unableitbarer und unbedingter erfahren wird. Existenz hat also nicht die Wahl, ihn zu entwerfen oder nicht, ihn so oder anders zu bestimmen. Diese Tatsache ist, wie W. verdeutlicht, deshalb so fundamental, weil daraus nichts geringeres folgt, als daß dieser Sinn weder in der Welt noch im Menschen seinen letzten Ursprung und Grund haben kann, sondern allein in der Transzendenz. Diese Einsicht weist allen theologischen und philosophischen Pantheismus in seine Grenzen. Darin erschöpft sich jedoch die Aussagekraft des Phänomens nicht. Vielmehr geht daraus ent-

gegen allem Kantischen oder existenzphilosophischen Subjektivismus die objektive Realität des Sinnes, also die Transzendenz hervor. Denn sofern der Sinn eine Realität begründet, nämlich die Ausgerichtetheit menschlicher Existenz, kann er auch selbst nur real sein. Und in dem Maße, in dem nicht Existenz über ihn, sondern er über Existenz verfügt, kann er nur als eine grundsätzliche Objektivität gedacht und verstanden werden.

Damit aber nicht genug: Als Ursprung und Zentrum des eigentlichen Menschseins, der Existenz muß er freilich auch selbst existentiellen Charakter haben. Darin trifft er sich mit dem Zielpunkt der Religion, wie dieser am Beispiel wichtiger Religionsphilosophen (z. B. Kierkegaard, Scheler, Rosenmöller, Wust, Przywara, P. Tillich u. a.) verdeutlicht wird. Überdies enthält diese phänomenologische Exposition ein Bestätigung, Rechtfertigung und Neubegründung des christlichen Gottesbildes.

Darüber hinaus stellt W. die Frage: Wie ist es möglich, daß Existenz in ihrem Selbstsein die im Grunde göttlichen Eigenschaften der Unbedingtheit, Kreativität und Freiheit verwirklichen kann, obgleich doch Unbedingtheit mit dem Ausschluß aller Bedingtheiten auch die Endlichkeit aufhebt, Existenz aber nun gerade in ihrem Wesen endlich ist? Die Antwort lautet: Doch nur dadurch, daß Existenz diese Eigenschaften zwar *in sich*, aber nicht *aus sich* hat, sie also aus jenem Ursprung empfängt, der diese aus sich selbst hat, ja sie selber ist. Daraus aber ergibt sich, daß Existenz nicht das Sein des Absoluten selbst, sondern nur seinen Sinn in sich auf endliche Weise verwirklichen kann. Das heißt, in der Begrenztheit ihres Seins verwirklicht sie den Sinn jenes Göttlichen auf menschliche Weise, ist sie, wie Cusanus sagt, ein „Deus humaniter". Die Bewegung, in der der Mensch er selbst ist, endet nicht in ihm, sondern in jenem personalen Du, welches Gott selbst ist. Gott ist die maßgebliche Auslegung menschlicher Existenz, und je mehr sie ihre Freiheit verwirklicht, um so näher ist sie Gott, wie W. in Gegensatz zu jedem theologischen oder religiösen Freiheitspessimismus betont (Kap. 6,7).

Auf der Basis dieser Einsichten führt W. eine Auseinandersetzung durch mit der neuzeitlichen Religionskritik (z. B. Hegel, Nietzsche, Feuerbach, Marx, S. Freud) (Kap. 8), dem existentialistischen (Camus, Sartre) und existenzphilosophischen (Jaspers, Heidegger) Nihilismus (Kap. 9) und dem in neuester Literatur heiß diskutierten Theodizeeproblem, der Frage nach der Vereinbarkeit des Gottesgedankens mit dem Übel in der Welt (Kap. 10). Sämtliche hierzu in Geschichte und Gegenwart eingenommenen Grundpositionen werden aufgewiesen im Spannungsfeld zwischen Denken und existentieller Entscheidung.

Zusammenfassend ergibt sich: Im Unterschied zu jenem Gott der Metaphysik, der ein Neutrum darstellt, ist der Gott der Religion ein persönlicher, ein existentieller Gott. Als solcher kann dieser nur gefunden werden in der menschlichen Existenz, also in der Mitte des Menschseins, in der alle Erfahrungen das eigentlichste Selbst betreffen. Hier ist aber dieses ebenso ausgerichtet auf den Sinn wie auf Gott als Inbegriff des Sinnes. Daher sind Gottes- und Sinnfrage so untrennbar miteinander verbunden, daß sie miteinander „stehen und fallen". Daher ist das Zeitalter des Atheismus das Zeitalter des Nihilismus. Und deshalb muß die Gottesfrage auf dem Boden der existentiellen Sinnerfahrung, die W. schon in seiner Schrift „Strukturen menschlicher Existenz" (Schöningh 1977) beschrieben hat, neu gestellt und beantwortet werden. Wirkliche Sinnerfahrung ist immer Gotteserfahrung und umgekehrt.

So kann dies ein Weg sein, um das Thema „Gott" im Zeitalter des Atheismus und Nihilismus wiederzubeleben und neu in Bewegung zu versetzen, in der Tat ein hoffnungsvoller Neubeginn, nachdem sich die Philosophie über Jahrzehnte zur Gottesfrage ausgeschwiegen hat.

Oberhausen Kurt Brinkmeier

## Theologiegeschichte / Dogmengeschichte

**Drecoll**, Volker Henning: **Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins**. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1999. XI, 439 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 109), Ln DM 168,00 ISSN: 0340–6741, ISBN: 3–16–147046–X

Die vorliegende Arbeit, Habil.sschrift (1997) an der Ev.-Theol. Fak. Münster, geht – nach einer kritischen Präsentation der wichtigsten einschlägigen Veröffentlichungen zum Thema „Genese der augustinischen Gnadenlehre" – von der Feststellung aus: „Eine dem modernen Stand der Augustinforschung entsprechende Studie zur Entstehung der Gnadenlehre fehlt" (20). Im einzelnen sind damit für Vf. folgende Fragen offen: Welche positive oder negative Rolle hat dabei der Manichäismus gespielt? Welche genau der Neuplatonismus? Was ist der letzte Kern, von dem aus die Entwicklung der augustinischen Gnadenlehre ansetzt? Überdies fehlt für die Schrift *De vera religione*, in der „gratia" zum ersten Mal vorkommt, noch eine umfassende neuere Untersuchung (welche die Studie dann auch tatsächlich vornimmt). Wenn man – so Vf. – davon ausgeht, daß für die Gnadenlehre die Initiative Gottes angesichts des menschlichen Unvermögens konstitutiv ist, so ergibt sich das jeweilige Profil der Gnadenlehre Augustins daraus, „welche Beschreibung Augustin für die göttliche Initiative, das menschliche Unvermögen und das menschliche Verhalten im Erlösungsvorgang wählt. Keines der genannten Muster ist allein konstitutiv für die Gnadenlehre, d. h. es läßt sich z. B. nicht behaupten, daß Augustins Gnadenlehre nur im Kontrast zur Erbsündenlehre konzipiert oder immer in Analogie zur Illuminationslehre" (23). Wir werden auf diese Bemerkung noch zurückkommen.

Im Durchgang durch drei große Kap. steuert Vf. auf sein Ergebnis zu, das er selbst in der These zusammenfaßt: „Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins ist von der Struktur des augustinischen Gottesbegriffes abhängig und durch die Auseinandersetzung mit dem Manichäismus in kritischer Reflexion plotinischer Gedanken motiviert" (355). Schon im *1. Kap. „Ansätze zur Gnadenlehre in den Schriften bis 391"* zeigt sich in einer kompetenten Analyse von *De vera religione*, daß Gott hier als alles bestimmendes, form- und lebensverleihendes Prinzip verstanden wird. Dies gilt nicht nur für das Schöpfungshandeln. Da der Mensch infolge der Sünde nicht mehr zum Göttlichen aufsteigen kann, kommt Gott ihm durch Verleihung neuen Lebens helfend entgegen, so daß durch sein Erlösungshandeln als einem neuen Beleben die Schöpfung zur Vollendung kommt. Auch wenn hier eine gewisse Nähe zu manichäischen Gedanken besteht, werden diese doch durch die Rezeption des Neuplatonismus und christlicher Gedanken korrigiert. Ähnliches zeigt sich in der *„Gnadenlehre der frühen Paulusexegese" (2. Kap.)* Zwar nimmt hier der Gnadenbegriff ein breites Spektrum an – gratia ist sowohl der Heilsstand wie auch das Tätigkeitsprinzip, das Sünden vergibt, Glaube ermöglicht, Liebe verleiht, zu rechtem Tun allererst befähigt (und so vor allem im scharfen Gegensatz zum meritum steht) usw. –, doch steht hinter allem der bereits von *De vera religione* bekannte (neuplatonische) Gottesbegriff, wonach Gott es ist, der Form und Leben verleiht. Ferner zieht sich durch die frühe Paulusexegese als gemeinsames Grundschema die „Vier-Stadien-Lehre" (*ante legem – sub lege – sub gratia – in pace*), die darauf abzielt, Gesetz und freien Willen zu verteidigen. Damit stehen beide Argumentationsziele „im Zusammenhang einer umfassenden Abwehr manichäischer Gedanken" (187). Auch da, wo Augustinus die Unfähigkeit des Menschen zum Guten herausarbeitet, greifen „neuplatonische Ontologie, die Vorstellung von Gott als alles bestimmender Größe und die Ablehnung des Manichäismus ineinander" (358). Das gilt nach Vf. auch von *Ad Simplicianum I,2*. Auch hier ist die Gnadenlehre antimanichäisch ausgerichtet; nicht die Erbsündenlehre ist ihr entscheidender Ansatzpunkt, sondern ihr Gegensatz zum menschlichen meritum. Im *3. Kap. „Augustins Gnadenlehre in den Confessiones"* wird das Problem des Letztbezugs der Gnadenlehre gleichfalls nicht so sehr vom Begriff der „gratia" (der ohnehin nicht so oft erscheint) angegangen, als vielmehr vom Gottesbild, wie es in der Erfahrung Augustins gründet. „Der Gottesbegriff, der von der Schöpfungslehre aus angegangen wird und sich an der Frage *unde malum* bewähren soll, wird zum entscheidenden Punkt, an dem Augustin Gottes Gnadenhandeln beschreibt" (283). Dabei wird der von Augustin vertretene Gottesbegriff wiederum bestimmt „von der Auseinandersetzung mit dem Manichäismus sowie mit dem Neuplatonismus; Augustin verteidigt sich mit den *conf.* dagegen, selbst einen manichäischen oder neuplatonischen Gottesbegriff zu vertreten" (359).

So schließt sich der Kreis: Alle drei behandelten Literaturgattungen konvergieren auf das bereits thesenhaft vorweggenannte Ergebnis hin: Die Entstehung der Gnadenlehre hängt am spezifischen Gottesverständnis Augustins, das wiederum in Auseinandersetzung mit Manichäismus und Neuplatonismus steht.

Im Ganzen stellt sich mir die vorliegende Arbeit als eine höchst kompetente und überzeugende, da auf einer genauen, äußerst differenzierten Textanalyse basierende Studie dar. Kritisch zu fragen ist nur, ob sich die Entstehung der Gnadenlehre Augustins so einlinig erfassen läßt. Müßten nicht noch andere Faktoren stärker berücksichtigt werden, die hier m. E. „recht schnell" auf die Seite geschoben werden trotz der, ja *im Gegensatz* zu der eingangs völlig zu Recht aufgestellten These, daß es *verschiedene* „Muster" gibt, von denen keines „allein konstitutiv [ist] für die Gnadenlehre": weder der Kontrast zur Erbsündenlehre noch die Analogie zur Illuminationslehre (23). So bemerkt Vf. etwa zur Erbsündenlehre von *Ad Simplicianum* I,2, daß ihr „keine tragende Rolle zukommt"; sie stellt „nur ein ergänzendes, absicherndes Element dar, das besonders dazu dienen soll, die Berechtigung und die Passivität der Verwerfung zu erklären. (...) Nicht die Sündenlehre, sondern die Gnadenlehre ist der eigentliche Gegenstand von *Simpl.* I,2" (234). Letzteres ist gewiß richtig. Aber die ganze antimanichäische Argumentation gerät außer Kraft, wenn hierin die Erbsündenlehre nicht *konstitutiv* ins Spiel kommt. Insofern ist Flasch doch mehr Recht zu geben, als Vf. dies tut (245ff). Ähnliches gilt auch von der vom Vf. abgelehnten Strukturgleichheit zwischen Erkenntnis- und Gnadenlehre, wie Lorenz sie vertritt. Wenn Vf. gegen Lorenz argumentiert, „daß beide Begriffe sich von ihrem Subjekt her unterscheiden: Subjekt der Gnade ist Gott, (...) während Subjekt der Erkenntnis der Mensch ist" (102), so trifft er damit gar nicht die von Lorenz gemeinte Strukturgleichheit: Es geht nicht um das menschliche Erkennen, sondern um die Ermöglichung dieses Erken-

nens durch göttliche Erleuchtung. Und dafür dürfte die von Lorenz herausgestellte Strukturgleichheit durchaus zutreffen. Kurz: Ist die Genese der Gnadenlehre Augustins nicht doch komplexer, und müßte Vf. nicht mehr seinem eigenen hermeneutischen Prinzip von der Pluriformität der „Muster" folgen? Mehr noch: Kann die Entstehung der Gnadenlehre Augustins als mit den *Confessiones* abgeschlossen gelten? Sollte man nicht wenigstens noch einen Blick auf die weitere Entwicklung werfen, um angesichts der späteren und mehr expliziten Gnadenlehre die frühere im Hinblick auf ihre eventuell schon damals gegebenen Implikate zu mustern und so noch genauer überprüfen? Wie auch immer: Diese kritischen Fragen ändern nichts an der ganz hohen Qualität und Kompetenz dieser Studie, an der keine künftige Auseinandersetzung mit der Gnadenlehre Augustins mehr vorbeigehen kann.

Freiburg/Breisgau Gisbert Greshake

**Reinhuber**, Thomas: **Kämpfender Glaube.** Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio. – Berlin: W. de Gruyter 2000. 265 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 104), kt DM 148,00 ISBN: 3–11–016655–0

Obwohl Luther, wie er in einem Brief an Wolfgang Capito vom 9. Juli 1537 schrieb (WA Br 8,99,5–8), von seinen Werken neben dem Katechismus nur „De servo arbitrio" für erhaltenswert erachtete, hat sich die von ihrem Vf. solchermaßen hochgeschätzte Schrift selbst unter seinen Anhängern nicht immer großer Beliebtheit erfreut. Albrecht Ritschl, einem der führenden lutherischen Theologen des 19. Jh.s, galt sie schlicht als „ein unglückliches Machwerk" (*Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd 1, Göttingen [1870] 1903, 221). Daß dieses Verdikt ein eklatantes Fehlurteil darstellt, wird durch die vorliegende Arbeit eindrucksvoll erwiesen: Sie führt nicht nur zur inneren Mitte der Theologie Martin Luthers, sondern ins Zentrum theologischen Denkens überhaupt.

Den Ausgangspunkt der Interpretation (5–30) bildet ein Abschnitt am Ende von „De servo arbitrio" (BoA III 288,16–291,19), der als „Luthers letztes Wort" (O. Bayer) im Streit mit Erasmus identifiziert wird. Er enthält ein assertorisches Bekenntnis der Heilsgewißheit (288,16–289,3), welches durch erklärten Verzicht auf die Willensfreiheit (288,16–30) und alleiniges und ausschließliches Vertrauen auf Gott (288,31–289,3) gekennzeichnet ist, sowie Gedanken zur Frage nach der Gerechtigkeit Gottes (289,4–291,19) angesichts der Ungerechtigkeiten in seinem Weltwirken (Theodizee) und in seinem Heilswirken (Prädestination). Aufbau und Inhalt der Studie orientieren sich an dieser Struktur. Zunächst wird gezeigt (31–81), daß es angesichts vieler Anfechtungen und der Unmöglichkeit des Menschen, sich durch eigene Bemühungen Gerechtigkeit vor Gott zu verschaffen, Heilsgewißheit nicht durch den freien Willen und das freiwillige Tun guter Werke, sondern nur durch die zugesprochene Gnade und das gläubige Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes geben kann. Sodann (82–233) wird die Theodizee- und Prädestinationsproblematik und die für die menschliche Vernunft unbegreifliche Gottesgerechtigkeit thematisiert, die nicht erkannt und noch nicht geschaut, sondern nur geglaubt und erhofft werden kann.

Dieser Teil bildet den Schwerpunkt der Untersuchung, deren dichteste Passagen der Unbegreiflichkeit Gottes in der Spannung zwischen verborgenem und offenbarem Gott (102–151) sowie Luthers Rede von den drei Lichtern (lumen naturae, lumen gratiae und lumen gloriae) im Vergleich mit der Lichterlehre des Thomas von Aquin (186–233) gewidmet sind. Als bewegendes Motiv der Argumentationen wird unter Bezug auf eine Wendung von J. B. Metz die „eschatologische Unruhe" des Reformators namhaft gemacht, welche – statt sich beim Gegebenen zu beruhigen – durch Gottes Gnadengabe in Unruhe versetzt und konsequent hingeordnet wird auf das eschatologische Hoffnungsziel, da sich Gottes Liebe als allmächtig und Gottes Allmacht als nichts denn lauter Liebe erweisen wird. Bis solches geschieht und das Licht der Herrlichkeit zur vollendenten Erscheinung kommt, bleibt die Erfahrung einer gedanklich nicht zu vermittelnden Differenz auch für den Glauben erhalten: „Der deus absconditus ist auf der Ebene des lumen gratiae nicht – noch nicht – in den deus revelatus aufgehoben; der Zorn nicht – noch nicht – in die Gnade. Das Licht der Gnade und der Glaube lassen sich für Luther nicht einfach universalisieren. Sie haben sicher umfassende Geltung, aber immer noch begrenzte Wirkung (...) Universale Wirkung hat nach wie vor das Allwirken des verborgenen Gottes, und dieser wird seine Wirkung bis zum Licht der Herrlichkeit gegen das Licht der Gnade und den offenbaren Gott behalten." (226)

R.s Studie wurde im Wintersemester 1998/99 von der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen als Diss. im Fach Systematische Theologie angenommen. Als Doktorvater fungierte Oswald Bayer, der das Thema vorschlug sowie die Arbeit inspirierte und betreute. Der Einfluß des renommierten Lutherkenners ist unschwer erkennbar und gewährleistet eine anspruchsvolle Gesamtperspektive, die sich in allen Einzelheiten durchhält. Mögliche Anfragen können sich daher nicht lediglich am Detail, sondern müssen sich an der Gesamtanlage der Deutung orientieren. Um nur drei Problemanzeigen zu vermerken: Die eine betrifft die Bestimmung des Verhältnisses Luthers zur Neuzeit, die überwiegend auf den Ton der Autonomiekritik gestimmt ist, ohne sich im einzelnen der konstruktiven Möglichkeiten zu vergewissern, welche der theologische Aufweis der Aporien des liberum arbitrium für eine modernitätsoffene Theorie sich gegebener Freiheit beinhaltet. Eine zweite, die Hamartiologie betreffende Anfrage hängt damit zusammen: Zwar ist es richtig, daß der reformatorische Sündenbegriff, wie „De servo arbitrio" ihn in Anschlag bringt, von transmoralischer Dimensionalität ist; dennoch muß die sittliche Zurechenbarkeit der Sünde als persönliche Schuld gewährleistet sein, weil sonst die Gefahr einer Dämonisierung der Sünde zu einem tragischen und in seiner Tragik entschuldbaren Naturgeschick droht. Verbleibende Reserven gegenüber der favorisierten Kampfmetaphorik gehören in diesen Kontext, innerhalb dessen, wie R. nicht bestreiten wird, weitere Reflexionen fällig sind. Dies gilt nach meinem Urteil auch für die entscheidende Frage, wie das Perfekt der vollzogenen Erlösung und Versöhnung in Jesus Christus in der Kraft des Heiligen Geistes sich so zur Gewißheit bringt, daß der eschatologische Vorbehalt, wie er in der Erfahrung bleibender Verborgenheit Gottes erschreckende Gestalt annimmt, nicht auf einen letzten – in einer arbiträren Freiheit Gottes selbst begründeten – Vorbehalt gegenüber dem Heilsgeschehen und seiner Definitivität hinausläuft.

München Gunther Wenz

**Schneider**, Katharina: **Studien zur Entfaltung der altkirchlichen Theologie der Auferstehung.** – Bonn: Borengässer 1999. XLVI, 298 S. (HEREDITAS, 14) geb. 65,00 DM ISBN 3–923946–41–4

Die von E. Dassmann betreute und im WS 1996/97 von der Kath. Theol. Fak. der Univ. Bonn angenommene Diss. ist in zwei Teile gegliedert. Der *erste Teil, „Entfaltung des Glaubens an die Auferstehung Jesu Christi und die Auferstehung der Toten in innerkirchlich-theologischer Auseinandersetzung"*, behandelt Werke, die vom Ende des ersten bis zur ersten Hälfte des zweiten Jh.s datiert werden: I Clem, Did, Ignatiusbriefe, 2 PolPhil, Barn und II Clem. Der *zweite Teil, „Entfaltung des Auferstehungsglaubens in der Mission und in der Auseinandersetzung mit der heidnischen Kritik"*, erfaßt die Werke der griechischen Apologeten des zweiten Jh.s. Da die Datierung des dem Athenagoras von Athen zugeschriebenen Traktats „Über die Auferstehung" offen gelassen wird, weitet sich der Blick in diesem Abschnitt „bis zum dritten oder sogar bis zum vierten Jh." (3).

Abgesehen von diesem und dem anderen Traktat, der unter dem Namen Justins überliefert wurde, wird bei der Behandlung jedes Autors das gleiche Muster angewandt: 1. Aussagen zur Auferstehung Jesu Christi und zur Auferstehung der Toten auf dem Hintergrund des jeweiligen theologischen Konzepts; 2. „Intensität des entfalteten Auferstehungsglaubens in sein Verhältnis" zum Hauptanliegen des Werkes. Mit diesem Entwurf meint die Vf.in, über andere Untersuchungen hinausgehen zu können, die nur ansatzweise den theologischen Hintergrund der berücksichtigten Vf. analysieren oder sich nur mit Teilaspekten des Auferstehungsglaubens befassen (4).

Die Untersuchung wurde mit Sorgfalt unter Berücksichtigung reichlicher Sekundärliteratur durchgeführt. Bei dem Umfang und der Komplexität der Materie – für eine Diss. vielleicht zu viel – versteht sich, daß die genaue Textanalyse entschieden zu kurz kommt und Fragen offen bleiben. Manches gibt auch Anlaß zur Kritik.

1. Zur Anlage der Arbeit: Wenn es um die „Entfaltung der altkirchlichen Theologie der Auferstehung" geht, erweisen sich die Gliederung der Arbeit und die Auswahl der Werke als problematisch oder gar unsachgemäß. Auch die Autoren, die im zweiten Teil der Untersuchung zu Wort kommen, machen Aussagen, die nicht nur im Rahmen der Mission und der Auseinandersetzung mit der heidnischen Kritik ihren Platz haben, sondern auch innerkirchliche Probleme berühren (vgl. Justin, Dial 80,2–4; Ps. Justin, De Resurrectione). Eine so konsequent gezogene Trennungslinie zwischen beiden Gruppen von Vf.n führt dazu, daß die innerkirchliche Problematik in der Auferstehungsfrage mit II Clem abgeschlossen wird und die Auseinandersetzung mit der Gnosis nur im Zusammenhang mit einigen Aussagen aus den Ignatiusbriefen und dem Zweiten Klemensbrief behandelt wird. Das bedeutet, daß die Gnosis nur aus der Sicht ihrer Gegner anvisiert wird. Zur altkirchlichen Theologie der Auferstehung gehört aber unabdingbar das subtile Auferstehungsverständnis in gnostischen Werken wie in manchen Paragraphen des *Philippusevangeliums* oder im *Brief an Rheginos*. Wenn der Zeitraum im Fall von „De Resurrectione" des Ps. Athenagoras so großzügig ausgedehnt wird,

müßte es auch für die schwer datierbaren gnostischen Texte einen Platz geben. Die Entfaltung altkirchlicher Theologie unter Bezugnahme nur auf die sog. „Orthodoxie" entspricht nicht der Geschichte von Kirche und Theologie. De facto übernimmt die Vf.in das klassische Schema: zuerst die Vf., die unter der Rubrik der „Apostolischen Väter" gesammelt sind, und dann die „Griechischen Apologeten". Theologiegeschichtlich ist diese Vorgehensweise bedenklich. Die *Epistula Apostolorum* wäre z. B. viel ergiebiger für die Untersuchung als *Didache*. Gewiß ist eine Eingrenzung der Thematik irgendwie erforderlich, aber sie darf nicht die sachliche Dimension des Problems beeinträchtigen. – Bei der Behandlung von einigen Werken läßt sich ein Mißverhältnis feststellen. Vom Thema her gesehen sind die für Ps.Justin, De Resurrectione, benötigten 12 S. wirklich zu wenig im Vergleich zu den 25 S., die dem Ersten Klemensbrief gewidmet sind. Für die „Entfaltung des Auferstehungsglaubens" ist der Auferstehungstraktat weit aufschlußreicher als der Brief der römischen Gemeinde.

2. Zum Terminus „a quo" in der Entfaltung der Auferstehungstheologie. Die Vf.in setzt einen Inhalt des Auferstehungsglaubens voraus, der in den paulinischen und synoptischen Texten zugrundegelegt, als Maßstab für die Beurteilung der anderen Schriften herangezogen wird. In zwei Punkten scheint es fraglich, ob der vorausgesetzte Inhalt richtig bestimmt wurde. Von den im ersten Teil behandelten Texten geben nur Barn und II Clem den paulinischen und synoptischen Inhalt weiter: „Die zukünftige Totenauferstehung wird eine Auferstehung aller Toten sein" (106). Die anderen Vf. geben „den Glauben an die Auferstehung der Toten inhaltlich verkürzt wieder" (122). Die Annahme ist berechtigt, daß eine allgemeine Auferstehung bei Paulus und den Synoptikern vorausgesetzt werden darf, aber das Thema wird nicht zur Sprache gebracht und erst recht nicht als Glaubensgut hingestellt. Von einer Verkürzung des Auferstehungsglaubens kann dabei keine Rede sein. – Am Schluß der Untersuchung setzt die Vf.in den Glauben, „der an der Lehre von der Substanzidentität des irdischen wie des auferweckten Menschen im Sinne des paulinischen Auferstehungskerygmas festhält" als Bezugspunkt, um über den Einfluß der hellenistischen Philosophie auf die im zweiten Teil behandelten Vf. zu urteilen (273). Die Substanzidentität bezieht sich wohl auf den irdischen Leib im Verhältnis zum auferstandenen Leib. Die Aussagen des Paulus in 1 Kor 15,42–44 sprechen aber gegen eine einfache „Substanzidentität" zwischen dem irdischen und dem auferstandenen Leib (was für Irenäus im Rahmen eines bestimmten theologischen Entwurfs gilt (vgl. Adv.Haer. V,10,2), muß nicht unbedingt auch für Paulus schon gegolten haben). Selbstverständlich gibt es eine Identität des menschlichen Subjekts, damit die Rede von der Auferstehung ihren Sinn behält, aber der „pneumatische Leib" unterscheidet sich so deutlich vom „psychischen Leib" wie die „Unvergänglichkeit" von der „Vergänglichkeit". Auf jeden Fall verlangt ein Ausdruck wie „Substanzidentität" eine inhaltliche Präzisierung. Das Problem betrifft nicht allein die Auslegung eines paulinischen Textes, sondern darüber hinaus die höchst brisante Wirkungsgeschichte der paulinischen Theologie in der Auseinandersetzung um das Auferstehungsverständnis im zweiten und dritten Jh. Weder das Interesse der Gnostiker an der Gestalt des Paulus – in Exc. ex Theodoto 23,2 wird er als „Apostel der Auferstehung" bezeichnet – noch die Stellungnahme des Origenes (vgl. Methodius, De Resurrectione I,22,3–4.25,1–7) mit all ihren Konsequenzen lassen sich begreifen, wenn die Meinung des Paulus so ausgelegt wird, wie die Vf.in es tut.

3. Zu einigen Einzelfragen: Das Verständnis vom Tod als der Trennung von Leib und Seele findet die Vf.in schon in I Clem, aber auch „bei allen weiteren von uns in unserer Untersuchung zu behandelnden Vf.". Diese frühchristliche Auffassung sei bereits „in der antiken Philosophie vertreten" und zum erstenmal von Plato formuliert worden (19 Anm. 81). Hier wird vorschnell das hellenistische Menschenbild auf die altchristliche Literatur übertragen. Eine genaue semantische Bestimmung von Begriffen wie „soma" und „psyche" – das Todesverständnis hängt nämlich von den anthropologischen Voraussetzungen ab – bei den erwähnten Vf.n hätte die Distanz zum platonischen Erbe zeigen können. Die dürftige Behandlung der wichtigen Stelle bei Justin, Dial 5,3–6,2 (146.158f) spiegelt die Schwierigkeit wider, einen Text auszulegen, der einer gewissen Systematik nicht entspricht. So versteht sich auch, daß die Vf. den im ersten Teil untersuchten Schriften eine „Schwäche" bescheinigt, weil sie auf die Frage nach dem „Wie" der Auferstehung der Toten keine direkte Antwort geben. War für diese Vf. das „Wie" der Auferstehung wirklich eine Frage? Ähnliches gilt für die Behauptung: „Alle Vf. nehmen für die verstorbenen Toten einen Zwischenstand an" (121). Die Aussage ergibt sich nicht aus der Textanalyse, sondern aus einer impliziten systematischen Schlußfolgerung. Was läßt sich sonst aus der Didache oder aus dem Barnabasbrief in dieser Frage herauslesen? – Es wäre besser gewesen, auf solche Wendungen wie „biblischer Voluntarismus" bzw. „voluntaristische Theologie" (267. 271f), um den Schöpferwillen Gottes auszudrücken, zu verzichten. Der Begriff „Voluntarismus" hat in der Geschichte der Theologie eine ebenso klare wie negative Konnotation und eignet sich daher nicht, den gemeinten Sachverhalt zu artikulieren.

Die kritischen Bemerkungen sollen die Verdienste der Arbeit und die Anerkennung der angewandten Mühe, eine solche Thematik zu bewältigen, nicht schmälern. In der Einleitung (2) zitiert die Vf.in die Meinung von R. Staats, es mangele an einer „umfassenden Darstellung der altchristlichen Auferstehungslehre" (TRE 4,468). Die Feststellung habe sie angeregt, sich in ihrer Arbeit dieser Aufgabe zu stellen. Deren Erledigung steht zwar noch aus, aber die Diss. von Frau Schneider trägt dazu bei, daß diese Aufgabe auch einmal bewältigt wird.

Benediktbeuren Horacio E. Lona

## Dogmatik

**Anandam,** Lourdu: **The Western Lover of the East.** A Theological Enquiry into Bede Griffiths' Contribution to Christology. – Chennai: Sacred Heart 1998. XXI, 345 S., kt US-$ 20,00 ISBN: nicht vorhanden

Lourdu Anandam widmet sich dem Leben und Werk des Benediktiners Bede Griffiths (1906–1993), der seit 1954 fast 40 Jahre lang in Indien gelebt hat. Griffiths markiert in seiner Biographie exemplarisch den Abschnitt der Geschichte der katholischen Kirche, in dem aus einer römischen Zentralkirche eine gegenüber den Kulturen und Religionen aufgeschlossene Weltkirche wurde.

Die Arbeit über einen der herausragenden Vertreter der indischen Ashram-Bewegung verortet diesen vor dem Hintergrund eines aktuellen Überblicks über die Hauptströmungen indisch-christlicher Theologie. Anandam beschreibt sie als Ashram-Theologie einerseits und orthopraktisch orientierte Befreiungstheologie andererseits. Beide Strömungen werden anhand ihrer wichtigsten Vertreter vorgestellt, wobei zentrale christologische Themen eine besondere Stellung einnehmen.

Nach dieser grundsätzlichen Einordnung unternimmt der Vf. einen weiteren Zugang zur indisch-theologischen Szenerie, indem er Ansätze einer neuen indischen Religionstheologie vorstellt. Diese versteht er v. a. als Versuche, in denen sich das Christentum vor dem Hintergrund der pluralen religiösen Situation in Indien selbst besser zu verstehen trachtet. Seine deutliche Sympathie gilt dabei dem (katholischen) inklusivistischen Modell, das auch von der Asiatischen Bischofskonferenz (FABC) vertreten wird.

Die Anstrengungen der FABC werden im folgenden Abschnitt wieder aufgegriffen, um Aspekte einer ‚integralen' indischen Theologie zu erlangen. A. nennt v. a. das Modell des dreifachen Dialogs der Christen bzw. der Kirche mit den Armen, den lokalen Kulturen und den Religionen. Als verbindendes Thema der auseinandergehenden theologischen Grundströmungen in Indien benennt er die Christologie und entfaltet auch hier wesentliche Strömungen und Herangehensweisen.

Nach einer ausführlichen und von Sympathie des Vf.s gezeichneten biographischen Darstellung Griffiths' wird dessen theologische Gesamtleistung anhand wesentlicher Kerngedanken, Begegnung der Weltreligionen, Kritik an der westlichen Kultur und ihrem Wissenschaftsglauben, Einfluß von Teilhard de Chardin, Wege der Offenbarung (...), skizziert. Im folgenden Kap. wird seine Christologie näher umrissen. Hier kommt v. a. die Auseinandersetzung mit dem Hinduismus zum Tragen, die viele Überlegungen Griffiths' geprägt hat. Im Zentrum seiner Christologie steht die Frage nach ihrer Relevanz für die mystische Erfahrung der Menschen. Hier muß das christologische Interesse Griffiths' gesehen werden, das die Reflexionen über Inkarnation und den kosmischen Christus lenkt.

A. findet abschließend auch einige kritische Punkte in der Theologie Griffiths', von denen die Kritik an der Beeinflussung Griffiths' durch Gedankengut der New-Age-Bewegung den wichtigsten ausmacht.

Das Buch ist insgesamt gut strukturiert und bietet eine gute Übersicht über die theologische Situation in Indien. Die Beschäftigung mit Bede Griffiths verdient Lob, da mit dieser Persönlichkeit ein wichti-

ger Repräsentant des Übergangs der Kirche zur Weltkirche thematisiert wird und exemplarisch die Möglichkeiten und Grenzen interkultureller und interreligiöser Pilgerschaft vorgestellt werden.

Münster Arnd Bünker

**Nawar**, Alexander: **Opfer als Dialog der Liebe.** Sondierungen zum Opferbegriff Odo Casels. – Frankfurt: Peter Lang 1999. 425 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23. Theologie, 660), brosch. DM 98,00 ISBN: 3–631–33958–5

Diese Innsbrucker Diss. will keineswegs nur ein einziges, herausragendes Thema im Werk des bedeutenden Benediktinertheologen Odo Casel (1886–1948) aus Maria Laach untersuchen. Im Begriff und nicht zuletzt in der damit beschriebenen Sache des Opfers soll das Ganze von Casels Mysterientheologie zur Sprache kommen, hermeneutisch dem Caselschen Leitsatz entsprechend, daß das Mysterium immer ein Ganzes und damit nur perspektivisch in Einzelelemente und -aspekte aufteilbar sei. Deshalb führt das Ergebnis dieser Studie nicht nur zu einer isolierten Würdigung von Casels Beitrag zur Neuinterpretation, wenn nicht gar Umprägung des christlichen Opfergedankens, sondern auch und vor allem zur Einsicht in eine im Laufe der Darlegung sich in immer neuen thematischen Zugängen entfaltende Grundstruktur von Casels Mysterientheologie. Diese stellt sich demnach als ebenso abgründige wie anspruchsvolle Theologie des Opfers dar, das allerdings ganz und gar im Horizont der Agape, damit also personal und relational als erfüllende Selbsthingabe des Menschen an den sich ihm zuvor in Liebe zuwendenden Gott zu verstehen ist.

Nawar verwendet für seine Darstellung dieser einschlägigen Aspekte und Momente von Casels „Opfer-Theologie" faktisch erstmals – sieht man von Judith-Maria Krahes Arbeit einmal ab – in breitem Umfang die bislang nur auszugsweise oder aber überhaupt (noch) nicht gedruckten Quellen, nämlich die unzähligen und tiefschürfenden, dazu ungeheuer breit ausgreifenden und sonst eher versteckte Zusammenhänge neu beleuchtenden „Konferenzen" sowie Vorträge, die Casel meistenteils als geistlicher Mentor der Benediktinerinnenabtei Vom Heiligen Kreuz zu Herstelle gehalten bzw. vorgetragen hat. Dadurch wird diese Arbeit zu einer wahren Fundgrube für Verdeutlichungen und Präzisierungen, aber auch für manches bloß Angedachte in Casels theologischem Neuansatz. Allein in diesem Bemühen, durch Heranziehung des gesamten Caselschen „Nachlasses" dessen Denken und Wollen noch besser belegen und freilich auch erläutern zu können, liegt ein unverzichtbarer Wert dieser neuesten Studie. Auch wenn sie weithin frühere Erkenntnisse bestätigt und damit tatsächlich zeigt, was die mit Casels Werk in besonderer Weise Vertrauten meist bezeugen – daß nämlich dieser „Nachlaß" angesichts des komplexen und letztlich ein-fachen Ganzen nichts wirklich umstürzend Neues zu bieten vermag –, bleibt die jetzt noch besser erkennbare innere Geschlossenheit und Konsistenz von Casels theologischem Ansatz und seiner daraus sich entfaltenden Mysterientheologie beachtens- sowie bemerkenswert.

N.s Studie ist logisch stringent in unterschiedliche Kap. unterteilt, die jeweils aufeinander aufbauen und zugleich den inneren Zusammenhang sowie die stupende Breite von Casels theologischer Verortung des Opfers in seiner Theologie nachzeichnen. Seine „Hinführung zum Thema" (15–62) bietet zunächst einen Abriß der Geschichte des Eucharistieverständnisses und nähert sich dann einer globalen Vorstellung von Casels Theologie als „Mysterientheologie".

Dem folgen eine erste Information zum Thema, nämlich zur „Stellung des Opfers in der Theologie Odo Casels" (53–62), und der ausdrückliche Hinweis darauf, daß „die folgende Arbeit (...) nun primär auf der Grundlage dieser ungedruckten Quellen (gemeint sind Casels Hersteller Exerzitien- und Liturgiekonferenzen) sowie des gesamten veröffentlichten Werkes des Benediktinermönches die Stellung des Opfers im Denken Casels (untersuchen wolle). Damit wird ein Weg eingeschlagen, der in der Casel-Forschung bislang kaum Beachtung fand." (56) Obwohl sich weder eine ausdrückliche Monographie – das geplante Werk über „Das christliche Opfermysterium" blieb ein Torso – noch eine systematische Erörterung Casels zum Opfergedanken nennen läßt, zieht sich die theologische Befassung mit dem Opfer wie ein roter Faden durch sein ganzes Werk und bündelt viele Linien zusammen.

Überraschend und doch sachgemäß bleibt der Einstieg zur systematischen Befassung mit Casels Opfervorstellung bei der Schöpfung, genauer: beim (paradiesischen) „Schöpfungsmorgen" und bei der dort vorgezeichneten „idealen Antwort des Adam" auf die ihm entgegenkommende Agape Gottes (63–197). Hier wird das Opfer gleichsam entmythologisiert und zutiefst in den Grundvollzug des Menschseins eingezeichnet als jene Bewegung, in der der Mensch – noch fern aller Sünde und ohne davon berührt oder verändert zu sein – sich der göttlichen Liebe öffnet, sie mit „Dank" und „Hingabe" empfängt und damit zugleich auch erwidert. Das Opfer gehört also nur bedingt in einen soteriologischen Kontext, insofern es nicht zunächst oder gar ausschließlich bestimmt wird von der sündhaft verweigerten Antwort des Menschen und demnach als Weg und Mittel der Restitution des ursprünglichen Heilszustandes zu begreifen ist. Casel enthebt Begriff und Sache des Opfers von vornherein und grundsätzlich jedem dinglich-sachhaften (Miß-)Verständnis und rückt es in einen personalen Horizont, wo das Opfer gleichsam bis in trinitarische Tiefen hinein als die Selbstgabe des Vaters an den Sohn in Liebe und als dessen Antwort in der liebenden Rückgabe an den Vater zu begreifen ist, was sich in der gleichen Bewegung Gottes auf den Menschen hin und in dessen Antwort in der Selbsthingabe in Glaube und Liebe abbildet. Dies alles aber bedeutet keineswegs eine Entselbstung oder gar Entfremdung des Menschen, sondern vielmehr seine Erfüllung, wobei Casel, wie N. ausführlich nachweist (vgl. 141–146), dabei durchaus die Kategorie der Freiheit „als ein(en) wichtige(n) Baustein für das (von ihm entworfene) theologische Gebäude" (142) zu nutzen und zu würdigen weiß. Freilich bleibt diese Freiheit theonom begründet und wird eindeutig bestimmt als Befähigung zu personaler Antwort auf die göttliche Agape: „Somit wird die Hingabe zur Verwirklichungsgestalt von Freiheit." (145) Opfer ist demnach „Hingabe der geschenkten Freiheit" (165) sowie der „Weg der Kreatur zur Vollendung" (168).

Mit diesem *1. Kap.* gelingt es der Arbeit bereits mittels mustergültig durchgeführter Textanalysen und -interpretationen, ein weitverbreitetes und gängiges Mißverständnis der Mysterientheologie Casels zu widerlegen: Sein theologischer Ansatz ist bei aller unleugbaren Dominanz der Christologie und erst recht der Theologie auch und nachgerade anthropologisch geartet. Erlösung steht mit all ihren negativen Vorzeichen im Horizont der ursprünglichen Hinwendung Gottes zum Menschen und deren Vor- und Urbild in Jesus Christus, dessen Kreuz und Tod lediglich Gipfelpunkte eigener göttlicher Selbstweggabe meinen, deren Schmerzlichkeit und Radikalität jedoch nur als sündenbedingte Färbungen des Opfers, keineswegs aber als dessen Wesensform zu erachten sind.

Nach diesen buchstäblich grund-legenden Überlegungen zum Verständnis des Opfers als Grundvollzug nicht nur des menschlichen, sondern sogar des göttlichen Lebens folgt im *2. Kap.* die Darstellung der „realen Antwort des Adam", kurz „Der gescheiterte Dialog" (199–228) genannt. Hier geht es u. a. um die Universalität der Sünde (209–217), um Casels Einbeziehung der atl.en Opfer (219–224) sowie um den Unterschied zu anderen Positionen in der zeitgenössischen Opfertheologie, welche den Akt der Vernichtung im Opfer fälschlich dessen Wesen zurechnen und damit nicht (wie Casel) „den personalen dialogischen Gehalt" (225) in den Vordergrund rücken.

Im *3. Kap.* wird christologisch-soteriologisch das „Opfer Jesu Christi" als „Vollendung des Gott-Mensch-Dialogs am Kreuz" (229–306) bestimmt und ausführlich dargestellt. Hier tauchen neben eher bekannten Elementen und Themen von Casels Mysterientheologie noch spezielle Aspekte auf wie etwa seine Lehre vom „Himmlischen Opfer" (274–276), wonach der Himmel sich darstellt als Vollendung und Fortdauer eines nie aufhörenden Aktes von Empfangen und Schenken, der von allem sündenbedingten Schmerz frei ist. Dabei wird zugleich die zentrale Idee der „recapitulatio", wie sie sich vor allem bei Irenaeus findet, als adäquates Verstehensmuster des Erlösungsgeschehens bei Casel betont, so daß auch hier erneut eine gleichsam „anthropologische Wende" und die Vorstellung einer „neuen Schöpfung" festzustellen sind.

Diese Entfaltung von Grundgedanken der Caselschen Opfertheologie führt nun im *4.* und zugleich letzten *Kap.* dieser Studie zur Vergegenwärtigung des bleibend auf Christus konzentrierten, in ihm jedoch für alle eröffneten Opfergeschehens. Über „Das Opfer der Kirche im Erlösungsdialog des zweiten Adam (nämlich Christus) – Die christliche Existenz als Existenz im Dialog des Opfers" (307–394) wird jetzt nachgedacht. Dabei zeigt sich, daß bei Casel der christliche Kult besondere Bedeutung gewinnt, v. a. das Verständnis der Liturgie als christliches Kultmysterium (313–317). Hier „findet nicht eine historische Repristination (des Opfers Christi, das in Kreuz und Auferstehung gipfelt) – sie ist unmöglich –, sondern eine sakramentale Repräsentation, d. h. Gegenwärtigsetzung, statt, die eben als sakramental nicht zeithaft ist." (317) Die Art und Weise dieser von Casel in der Liturgie als grundlegend erachteten „Mysteriengegenwart" ist von ihm nie genauer geklärt worden (vgl. 345–348), doch zielt er damit auf eine grundlegende „Heilung (des ganzen Menschen) durch Teilhabe" (321), wie sie sich vor allem in den beiden Grund- und Hauptsakramenten von Taufe und Eucharistie ereignet und vollzieht. Der Eucharistie, nicht zuletzt im Blick auf den Opfergedanken, sind dann etliche S.n gewidmet (324–354), in denen Historisches, Philologisches und Dogmengeschichtliches (wie etwa die Trienter Eucharistielehre; 329f.) gleichermaßen Beachtung finden. Weitere Überlegungsschritte gelten der Vertiefung der für Casel zentralen, zugleich jedoch sorgfältig erläuterten Kategorie des Gedächtnisses sowie seinem Verständnis von „Symbol" (337–350), der damit verbundenen Überwindung damals gängiger „Meßopfertheorien" (348–350), aber auch der „Mysteriennachfolge" (354), die sich jenseits und über alles bloß moralisch-sittliche Handeln hinaus als sakramentaler Vollzug der Teilhabe am Opfer Jesu Christi in der Eucharistie darstellt.

Ein letzter, die zahlreichen und durchaus verschiedenen Zugänge zu Casels Mysterientheologie und ihrer Konzentration auf den Opfergedanken bündeln-

der Blick gilt dem Part des Menschen und besonders der Kirche in diesem Opfergeschehen (355–394). Dabei kommen die Taufe und nochmals die Eucharistie als die beiden kirchenkonstituierenden Sakramente zur Sprache, vor allem aber das Zentrum des Opfers der Kirche, nämlich das „Mysterium der Hingabe" (385–394), welches im „Amen der Gläubigen nach der Doxologie, die das Hochgebet abschließt, eine sinnfällige Ausgestaltung (findet)" (387). Dieses Opfer der Kirche im liturgischen Vollzug aber führt letztlich hinüber in das „Mysterium des Alltags und des Todes" (390–394), „wo die Liebe zu Gott und zum Nächsten gelebt wird" (391) und das im „Opfer der Ewigkeit" (394) seine Vollendung findet als „die reine(,) an das Ende gelangte Hingabebewegung des Geschöpfes an seinen Schöpfer" (ebd.).

Die „Zusammenfassung und Würdigung" (395–402) versucht eine Bilanz des Geleisteten. Dabei wird nochmals die anthropologische Komponente in Casels Mysterientheologie unterstrichen und diese „als eine existentielle Theologie" (395) charakterisiert. Besonderes Lob erhält Casel dafür, daß er den Weg von einer objektivistisch-sachhaften Theologie hin zu einem dialogisch-personalen sowie relationalen Denken gewiesen hat, das um den Gedanken der göttlichen Agape kreist und damit „den negativen Kontext, in dem alles Reden vom Opfer immerschon (!) stand, sprengte" (399). „Die Selbsthingabe der geschöpflichen Person an Gott als letztes Ziel ist nach Casel das Grundwesen des Opferaktes." (400) Nicht zu vergessen, im üblichen Verständnis der Mysterientheologie meist unbeachtet, ist die christologische Blickerweiterung Casels, indem er über die bekannten Knotenpunkte des Opfers Christi, nämlich Kreuz und Auferstehung hinaus „die Kategorie des Opfers auf das gesamte Leben Jesu hin anzuwenden weiß" (401).

Das Buch enthält am Ende ein umfangreiches „Literaturverzeichnis" (403–425), das neben einer chronologisch geordneten Auflistung von Casels Schriften einschlägige Sekundär- sowie „Sonstige Literatur" verzeichnet (wobei allerdings mein für das Gesamtthema vielleicht nicht ganz unwichtiger Beitrag zu Casel mit dem Titel „Die Gegenwart des Ursprungs" aus dem Jahr 1993 bedauerlicherweise unerwähnt bleibt).

N. hat es in dieser Diss. vorzüglich verstanden, sich in die verschlungenen Wege von Casels Theologie einzufühlen und diese, konzentriert auf einen tragenden Gedanken, umfassend darzustellen. Für die „heißen Eisen" der Mysterientheologie, die früh und ausgiebig diskutiert und oft mißverstanden wurden – etwa die Einbeziehung des Alten Testaments (vgl. 219ff; 331f u. ö.), den Blick auf die Religionsgeschichte (vgl. 169f, 191 ff, 268), die Klärungen zur „Theiosis" (vgl. 173f) sowie zur Eros-Vorstellung (vgl. 179, Anm.) –, findet er aus dem von ihm neu ausgewerteten Material von Casels unveröffentlichten Schriften wichtige klärende Hinweise. Der Aufbau ist einleuchtend, wobei die gelegentliche Wiederbegegnung mit früher Gesagtem bei der Darstellung eines so konzentrisch denkenden Theologen wie Casel kaum überraschen kann. Gelegentlich hätte man sich den zeitgenössischen theologischen sowie geistesgeschichtlichen Kontext, in dem Casel seine Thesen entwickelt hat, noch ein wenig ausführlicher entfaltet gewünscht, der sich ja vor allem in Casels Rez.en in dem von ihm herausgegebenen „Jahrbuch der Liturgiewissenschaft" dokumentiert.

Bedauerlicherweise wird der an sich gute Eindruck dieser Arbeit empfindlich getrübt durch etliche stilistische sowie formale Mängel. Flüchtigkeits- und Tippfehler, aber auch fehlende, unsinnige oder sogar sinnstörende Kommata häufen und mehren sich vor allem gegen Ende des Buches. Ebenso fallen Unsicherheiten, oft massive Fehler bei der Kasus-Bildung auf (z. B. 272 „ihrem Ungenügen überführt" statt „ihres Ungenügens überführt"; 179 „in Absetzung des Erosgedankens" statt „in Absetzung vom Erosgedanken"). Ausgesprochen ärgerlich und störend wirken (offenbar von einer voraufgehenden anderen Satzkonstruktion stammende und unvollkommen bereinigte) Textabschnitte (z. B. 270 „Damit kommt jener Prozeß an ein Ende, der in den Menschen als Geschöpf des dreifaltigen Gottes hineingestellt ist ..."; 311 „kann wir zunächst festgehalten werden ..."). Grammatikalisch falsch ist die Formulierung „communicatio in caritatis" (279 statt „in caritate"), orthographisch inkorrekt „comercium" (282 statt „commercium") sowie der Begriff „subsitierende" (279 statt „subsistierende"), aber auch „nocheinmal" (z. B. 351 statt „noch einmal") und „darüberhinaus" (z. B. 378 statt „darüber hinaus"), peinlich die bis ins Literaturverzeichnis reichende falsche Schreibung von Mircea Eliade als „Elliade" (193, Text u. Anm.).

Da es sich bei dem hier Aufgeführten nur um einige besonders sprechende Beispiele handelt, werden unter dieser Rücksicht die an die Veröffentlichung einer Diss. zu stellenden formalen Ansprüche weit unterboten. Offenbar hat es der Vf. nicht mehr für nötig befunden, die Diss.svorlage (die wohl von dem Referenten mit entsprechenden Korrektureinträgen versehen worden sein dürfte!) noch einmal eigens daraufhin durchzusehen und nachzubessern. Das mindert den ansonsten guten Eindruck dieser thematisch wichtigen und ebenso fleißigen wie klugen Arbeit leider erheblich.

Mainz Arno Schilson

## Ökumenische Theologie

**Welker**, Michael: **Was geht vor beim Abendmahl?** – Stuttgart: Quell-Verlag 1999. 204 S., pb 29,80 DM ISBN: 3–7918–3457–6

Angesichts des „Stillstands" des ökumenischen Dialogs besonders aufgrund der Amtsfrage, deren Relevanz sich besonders in der Feier des Abendmahls / der Eucharistie zeigt, ist man dankbar für alle weiterführenden und vertiefenden Impulse zu dieser Thematik. Davon ist das Taschenbuch des evangelischen Systematikers aus Heidelberg voll.

Zwei Kennzeichen sind als durchlaufende Perspektiven dem Buch eigen. Immer wieder wird zurückgefragt, was die biblischen Texte wohl zu den einzelnen Aspekten der Abendmahlsfeier sagen. Immer wieder wird der gesamtökumenische Rahmen herangezogen, so daß die Darstellung nicht „im eigenen konfessionellen Saft" schmort. So kann eigentlich der Leser aus *jeder* Konfession sowohl die Hauptaspekte der Abendmahlsfeier gut erkennen als auch Gesichtspunkte wahrnehmen, die ihm bislang eher verborgen blieben. Welker stellt im *ersten* der zehn *Kap.* grundsätzlich fest, daß das Abendmahl heute von *allen* Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften als *zeichenhaftes Gemeinschaftsmahl* verstanden wird, auch von der katholischen (dazu werden, ein wenig unökumenisch, als – anachronistische – Fakten aufgezählt: Die katholische „Bereitschaft zu allmählicher Abkehr vom Brauch der Privat- und Stillmesse", „Abbau der Tabernakelfrömmigkeit" u. ä. 49). Interessant ist die These aus dem *zweiten Kap.*, daß man das Abendmahl (wegen der historisch unentscheidbaren Frage, ob es sich ursprünglich um eine jüdische Mahlzeit oder ein Passahmahl gehandelt habe), nicht seltener als einmal im Jahr (eher häufiger), nicht aber häufiger als einmal pro Tag feiern solle. Im *dritten Kap.* wird der Gedanke stark gemacht (dies wohl eher gegen bestimmte innerprotestantische Tendenzen), daß es im Abendmahl „auf keinen Fall nur um die Symbolisierung gerechter- und geschwisterlicher Lebensverhältnisse gehe" (71), sondern um den Dank an den Schöpfergott und die dankbare Erinnerung an Jesus Christus. Gleichwohl ist das Abendmahl, so im *vierten Kap.*, die Annahme der Menschen untereinander, weil Gott die Menschen bedingungslos annimmt. Das klassische Kontroversproblem der „Realpräsenz" wird, durchaus entsprechend dem Stand der ökumenischen Dialoge, überwunden durch die Kategorie der Personalpräsenz. Sehr hilfreich sind die ökumenischen Tastversuche im *sechsten Kap.* zur Frage nach dem Opferaspekt der Eucharistie, im *siebten* wird der in den verschiedenen Dialogen der letzten Zeit so stark beachtete *eschatologische* Aspekt thematisiert. Als lebendiges kulturelles und kanonisches Gedächtnis – so im *achten Kap.* – ist die Abendmahlsfeier nicht bloßes Erinnerungsmahl, sondern auch kulturelle Macht. Das *neunte Kap.* macht die leider noch nicht überholte Kontroverse, die anfangs genannt wurde, deutlich: Zwar betont W., daß das Abendmahl „kein liturgisches Experimentierfeld" (154) sei, jedoch müßten viele Menschen in der Kirche „die ordinierten Amtsträger aufmerksam und wachsam bei der Gestaltung der Feier des Abendmahls (...) begleiten bzw. selbst daran mit(zu)wirken" (155) – was heißt das? Die *drei letzten Kap.* runden mit wichtigen theologisch-geistlichen Reflexionen das Buch ab: Das Abendmahl als Sündenvergebung und Unterpfand ewigen Lebens (*Kap. zehn* – mit besonderer Betonung einer innerprotestantischen Kontroverse und nicht ganz korrekter Darstellung der katholischen Position); das Abendmahl als Bewahrung, Befreiung und Erneuerung (*Kap. elf*); das Abendmahl als Quelle spiritueller Erneuerung (*Kap. zwölf*). Das Buch ist auf hohem Niveau, aber in sehr verständlicher Sprache verfaßt. Es sollte Pflichtlektüre aller sein, die am ökumenischen Dialog interessiert sind.

Münster Harald Wagner

## Liturgiewissenschaft

**Hahne**, Werner: **Gottes Volksversammlung.** Die Liturgie als Ort lebendiger Erfahrung. – Freiburg: Herder 1999. 507 S., kt DM 72,00 ISBN: 3–451–26897–3

Der ursprüngliche Untertitel dieser in Bonn angenommenen Habil.schrift läßt deutlicher als der vorliegende Buchtitel erkennen, was sie bieten will: „Liturgiewissenschaftliche Reflexionen zum Subjektsein und zur Subjektwerdung im Gottesdienst der Kirche". Auf dem Hintergrund der postmodernen Infragestellung des Subjekts und der Person „wird die Rede vom ‚Subjekt sein' und das Interesse am ‚Subjekt werden' jedes Menschen zu einer vordringlichen Aufgabe der heutigen Kirche" (40). Dabei ist christliche Identitätsfindung

nicht individualistisch verstanden, sondern, wie der jetzige Titel erkennen läßt, in engem Zusammenhang gesehen mit dem „kommunitären Subjekt" der Gottesdienstgemeinde und d. h. sowohl mit ihren Wechselbeziehungen zwischen dem einzelnen und der Gemeinschaft wie auch mit ihrer Abhängigkeit von der Kommunikation mit dem dreieinigen Gott.

Nachdem diese Konzeption in ihren Grundzügen in einer Ein*führung* (17–48) vorgestellt ist, verfolgt der *erste Teil „Die Wende zur Versammlung als Subjekt der Liturgie"* (49–236), wie sie sich im 20. Jh. vollzogen hat, vorbereitet von Athanasius Wintersig und gesamtkirchlich rezipiert in der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils und der Liturgiereform bis hin zum Katechismus der katholischen Kirche von 1993. (Erwähnenswert für die vorkonziliare Entwicklung scheinen dem Rez. zusätzlich die Beiträge von Aime-Georges Martimort und von Peter Brunner mit ihrer Herausstellung der Versammlung als einer Grundkategorie der Liturgie.) Verflochten ist diese Entwicklung historisch und in H.s Darstellung mit der Herausbildung der Liturgiewissenschaft als einer theologischen Disziplin. Der Vf. sichtet kritisch die verschiedenen Ansätze und möchte sie gebündelt sehen in einer „systematisch-integrativen Liturgiewissenschaft", die „auf dem Ansatz von Romano Guardini aufbaut, diesen aber zugleich auf das konkrete Feiersubjekt hin öffnet" (68), und die als „eine liturgietheologische Theorie des kommunikativen Handelns" (92) der Praktischen Theologie zugeordnet wird. Im Kontext der derzeitigen Standort- und Methodendiskussion macht H. deutlich, daß eine solche Zuordnung eine Liturgie*theologie* nicht ausblendet, sondern als Grundlage fordert bzw. einschließt. Einer entsprechenden liturgietheologischen Grundlegung dienen zwei umfangreiche Abschnitte:

Der erste (103–170) behandelt Ausgangspunkt und Basis der vorliegenden Konzeption: „Die Versammlung als Subjekt der Liturgie" und läßt in diesem Ansatz erkennen, was erst im Ausblick (456ff) ausdrücklich thematisiert wird: Liturgiewissenschaft soll sich deutlicher als Erfahrungswissenschaft profilieren. – Liturgie als Versammlung der „Christus-Gläubigen" ist konkret gegeben als „Feier der Gemeinde am Ort". Im „Wir" der Versammlung konstituieren und realisieren sich individuelles und kommunitäres Glaubenssubjekt in gegenseitiger Abhängigkeit. Dafür hat das Programmwort der „tätigen Teilnahme" in der Liturgischen Bewegung und in der Liturgiereform zwar die Richtung angegeben, wird aber wegen seines eingrenzenden Beiklangs (als eine gelegentlich oder eventuell zu gewährende Gnade in Abhängigkeit von der tradierten Vorrangstellung des Klerus) dem Recht und der Pflicht der Getauften nicht gerecht. Darum scheint der „Paradigmenwechsel von einer ‚aktiven Teilnahme' zum ‚ekklesialen Handeln' (...) der Schritt zu sein, der jetzt ansteht, damit die Liturgiereform nicht versandet, sondern in der vom Zweiten Vatikanischen Konzil eingeschlagenen Richtung weitergeführt werden kann" (135). Voraussetzung für die Realisierung wären nach H. erweiterte Möglichkeiten der Inkulturation der Liturgie in den Ortskirchen, die es erlaubten, den jeweiligen „Lebenskontext und Kulturraum" besser einzubeziehen. Im wechselseitigen Zusammenhang zwischen Universalkirche und Partikularkirchen, der hinsichtlich der rechtlichen Regelung und derzeitigen Praxis unausgewogen scheint, sind in diesem Spannungsfeld „Konflikte mit der nächsthöheren Autorität, nicht zuletzt mit der römischen Zentrale, zu erwarten und einzukalkulieren" und auf der Basis konziliarer Ekklesiologie zu lösen (156ff). Aber auch vor Ort sind „Widerstände gegen die Subjektwerdung in der liturgischen Versammlung" gegeben (individualistische Einstellungen; strukturelle Probleme; das Konflikt-Tabu im Gottesdienst) und aufzuarbeiten (163–170) – sicher nicht die einfachste Aufgabe, wenn sie mit Gewinn für das Ganze gelingen soll.

Ein zweiter Abschnitt (170–236) wendet sich den theologischen Grundlagen im engeren Sinn des Wortes zu, genauer dem primären Subjekt gottesdienstlichen Geschehens: „Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Christi und als ‚heilige Handlung'." Bei ersterem Theologumenon betont Vf. in Auslegung von Art. 7 der Liturgiekonstitution, daß es in der Liturgie nicht nur um stellvertretendes Tun Christi geht, sondern um sein Zusammenwirken mit seiner „consocia", deren Gottesdienst „Ausübung des priesterlichen Amtes Jesu Christi" ist und „‚Einübung' in dessen priesterliches Handeln und in seine priesterliche Pro-Existenz" (199). Wenn das Wirken Christi so als tragendes inneres Moment der Liturgie gesehen wird, steht das zwar in einer gewissen Spannung zu jenen Vollzügen, in denen Christus der Gemeinde als Gegenüber geglaubt wird (z. B. im Hören auf sein Wort) – eine Spannung, die im Hinblick auf den spirituellen Vollzug ganz allgemein noch näher bedacht werden müßte –, entspricht aber durchgehenden Aussagen des Konzils. Diese Linie führt H. fort, wenn er im folgenden das Pascha-Mysterium als inneres Moment der „heiligen Handlung" darstellt. Als „Diabase" verbindet diese „Dimension des verwandelnden Übergangs" (235) die Aspekte der Katabase und Anastase und führt so zu einer Synthese, die das oft vorhandene Nebeneinander der Grundbegriffe „Heilsdialog" und „Feier des Paschamysterium" m. E. glücklich behebt. Dabei wird unmittelbar deutlich, daß liturgisches Handeln in trinitarisches Heilshandeln einbezogen ist: „als Akt der Zuwendung Gottes des Vaters zu seiner Schöpfung, als Akt der Verwandlung im Heiligen Geist und als Akt der gottgemäßen Antwort in der Lebenshingabe des Sohnes" (216). H. folgert u. a.: „Die zum Gottesdienst versammelten Christus-Gläubigen haben den ‚liturgischen Akt' nicht nur mitzuvollziehen, sondern auch mitzugestalten und seine Gestaltung mitzubestimmen" (220). Im ganzen versteht H. diesen Abschnitt als „liturgietheologisch-handlungstheoretische Grundlegung" seines Werkes.

Der *zweite Teil* des Buches *„Mensch sein und Mensch werden im Gottesdienst der Kirche"* (237–428) gilt anthropologischen Bedingungen, die beachtet werden müssen, wenn das Subjektsein vor Gott realisiert und entfaltet werden soll, und gibt vorrangige liturgische Aufgabenfelder an. Dafür werden zunächst Grundzüge biblischer Anthropologie mit ihrer ganzheitlichen Sicht des Menschen, besonders der Wertschätzung des Leibes und der Schöpfungswirklichkeit, sowie ihrer Bedeutung für das Liturgieverständnis resümiert. Konkretisiert werden diese Akzente danach paradigmatisch und zugleich in extenso an zwei Aspekten, die H. stärker in den Blick liturgiewissenschaftlicher Forschung und liturgischer Praxis rücken will: Liturgie als „Feier mit allen Sinnen" und als „Feier in Bewegung".

Für ersteres Anliegen erweitert und vertieft er Bekanntes aus theologischer Anthropologie fächerübergreifend mit Feststellungen aus den Humanwissenschaften (von der Neurophysiologie bis zu den Kommunikations- und Kulturwissenschaften) und verbindet es mit Hinweisen für die „Entrüstung der Sinne" in der Praxis – Anstöße, die im *dritten Teil* des Buches noch einmal aufgelistet werden (441–445). Nicht zuletzt soll eine stärkere Beachtung der sog. niederen oder sekundären Sinnesbereiche (Tast-, Duft- und Geschmackssinnbereich) die verbreitete Fehlentwicklung zu einer rationalistisch verkopften und verdünnten Liturgie sinnstiftend und sinngebend korrigieren helfen.

Liturgie als „bewegend-bewegte Feier" ist in ihr begründet als mimetischer Mitvollzug des Christusweges und Paschamysteriums. Ausdruck dessen sind zunächst die tradierten bewegungsmäßigen Ausdrucksformen, von den Gesten, Handlungen und Haltungen bis zum breiten Spektrum der Prozessionen. Auch hier will die detaillierte Zusammenstellung offenbar der Tendenz zu einer eher zunehmenden Verkümmerung in der all(sonn)täglichen Praxis entgegenwirken. – Ein spezielles Anliegen des Vf. ist schließlich die liturgische Integration des Tanzes (377–427), der bisher in der abendländischen Liturgie ein „Randgruppen-Phänomen" geblieben ist. Dazu finden wir gesammelt vor, was im Rahmen einer solchen Arbeit zur Geschichte und Wiederentdeckung, zu Vorbehalten und zum Verständnis, zu Ausführungsbedingungen und Regeln untergebracht werden kann; auch das in operationalisierterer Form noch einmal innerhalb des *dritten Teils* (446–450) in die Konzeption von Liturgie als „Feier in Bewegung" eingeordnet.

Ansonsten fokussiert der *dritte Teil* des Buches (428–455) die facettenreiche Thematik des Ganzen auf den Aspekt der *„Identitätsfindung der Gläubigen"* und erwartet – in inhaltlicher Verbindung mit dem *Ausblick* (456–460) – eine deutlichere Profilierung der Liturgiewissenschaft als Erfahrungswissenschaft, in der ihre Aussagen nicht nur satzhaft präsentiert, sondern auch als lebendige Erfahrung der zum Gottesdienst Versammelten kommuniziert werden.

Das vorliegende Werk von H. steht unter dem von ihm selbst gesetzten Anspruch einer „systematisch-integrativen Liturgiewissenschaft". Mit seinen liturgietheologischen und anthropologischen Grundlagen – beide Bereiche elliptisch miteinander verbunden und jeweils mit bibeltheologischen und systematischen Begründungen unterfüttert –, mit seinen Ausgriffen in humanwissenschaftliche Bereiche und seinen Folgerungen für die Praxis bietet es eine beeindruckende Gesamtkonzeption dessen, was Liturgie als „Gottes Volksversammlung" ist bzw. sein sollte und werden könnte. Aufgrund seines Anspruchs und angebracht erscheinender Absicherungen ist es nicht frei von Wiederholungen und Längen, führt aber den Leser mit einer durchsichtigen Systematik immer wieder zum roten Faden zurück. Es ist nicht zu erwarten, daß alle Positionen und Folgerungen einer derartigen Gesamtkonzeption unwidersprochen bleiben, was vermutlich auch nicht im Sinne des Vf.s wäre. Die von ihm wiederholt aufgezeigten Hypotheken und Widerstände im Teilnehmerverhalten lassen auch schwerlich eine kurzfristige Trendumkehr hinsichtlich der Teilnehmerzahlen auf der von ihm aufgezeigten Basis erwarten. Nichtsdestoweniger scheint dem Rez. eine weiterführende Diskussion und eine schrittweise Umsetzung seiner Intentionen notwendig für eine zukunftsweisende Vertiefung, wenn der Gottesdienst der Kirche erfahrbarer ein „privilegierter Raum des Menschseins und der Menschwerdung" – getragen von Gottes Heilshandeln – werden soll.

Erfurt Franz Schneider

**Slenczka**, Wenrich: **Heilsgeschichte und Liturgie**. Studien zum Verhältnis von Heilsgeschichte und Heilsteilhabe anhand liturgischer und katechetischer Quellen des dritten und vierten Jahrhunderts. – Berlin: Walter de Gruyter 2000. IX, 287 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 78), Ln DM 168,00 ISBN: 3–11–016494–9

Die 1996 in München bei dem sich mit Fragen der Liturgiegeschichte (u. a. Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche, in: Leiturgia V, 1970, 1–348) befassenden Kirchenhistorikers Georg Kretschmar – damals schon Bischof der Ev.-Lutherischen Kirche in Russland, der Ukraine, Kasachstan und Mittelasien – erstellte Diss. befaßt sich mit dem Gottesdienst in patristischer Zeit. Untersucht werden die Traditio Apostolica, das Euchologion des Ps.-Serapion von Thmuis, die präbaptismalen Katechesen des Kyrill von Jerusalem, die Jerusalemer Mystagogischen Katechesen, die beiden katechetischen Schriften des Ambrosius von Mailand sowie die Katechesen des Johannes Chrysostomus. Der Vf. geht in seiner Einleitung

zu Recht davon aus, daß Liturgie Theologie ist: „Sie ist im Gebet Anrede und Zuwendung zu Gott, also Gottesrede oder theologia (...) Die Liturgie ist selbstverständlich nicht nur die Hinwendung zu Gott im Gebet, sondern auch Gottes heilbringende Zuwendung zum Menschen." (1) So geht es in dieser Studie nicht um Fragen der historischen Entwicklung liturgischer Vorgänge, sondern um das theologische Verständnis der Liturgie in dieser für die Entwicklung des Gottesdienstes so bedeutsamen Zeitspanne. Im Mittelpunkt stehen dabei Liturgie und Lehre von Taufe und Eucharistie.

Ein Schwerpunkt liegt auf den verschiedenen typologischen Ansätzen der Väter. Der Vf. kann klar herausarbeiten, daß die Typologie nicht als eine Methode zur Deutung der Liturgie verstanden werden darf, die ihr eigentlich nicht entspricht. „Vielmehr deckt sie auf, was sich in Wahrheit unter dem scheinbar unbedeutenden Vollzug des Gottesdienstes ereignet. Sie erklärt die Wahrheit der Liturgie, die im Wesentlichen unsichtbar ist, aber auch nicht ohne das Sichtbare auskommt. Insofern entspricht die Typologie dem Wesen der Liturgie." (273) Tatsächlich haben die Väter des 4. Jh. die heilsgeschichtliche, die metaphysische und die eschatologische Seite der Typologie, die sich zunächst bei Tertullian und Origines findet, aufgenommen. Die Akzente werden in den untersuchten Quellen durchaus unterschiedlich gesetzt. So konzentrieren sich die Mystagogischen Katechesen stärker auf die vergangene Heilsgeschichte, während bei Theodor von Mopsuestia das Eschaton hinzutritt. Immer aber geht es darum, die unsichtbare Wahrheit der Liturgie zu vermitteln. Ambrosius wiederum geht über die Typologie hinaus, während Chrysostomus die Typologie sogar ablehnt. Das Gemeinsame aller Katecheten besteht darin, daß sie jeweils auf dieselbe Wahrheit zielen, die sich in der Liturgie ereignet, denn die sichtbaren Handlungen allein können diese Wirklichkeit nicht sichtbar machen. Zu Recht sieht der Vf. darin kein Defizit der Liturgie, sondern gerade ihr Wesen, denn der Gottesdienst selbst ist keine katechetische Unterweisung, muß aber durch Katechese erschlossen werden – v. a. auch durch die Homilie, die Schriftverkündigung und liturgische Feier verbindet, damit die Liturgie eine mystagogische Qualität erhält. Gerade eine inhaltlich reiche Liturgie kann nicht so plakativ sein, daß sie ohne Erklärung sofort verständlich wäre.

Der Vf. legt damit eine längst überfällige Untersuchung vor, die zwar nicht auf heutige Liturgie zielt, aber dafür ebenfalls höchst lehrreich ist. Im bearbeiteten Zeitraum der Kirchen- und Liturgiegeschichte bestand eine Notwendigkeit der Unterweisung, weil Menschen erst als Erwachsene Zugang zum christlichen Glauben fanden. Nicht nur der abnehmenden Säuglingstaufe und der langsam zunehmenden Eingliederung von Erwachsenen in die Kirche vornehmlich im deutschen Sprachgebiet wegen ist es von Interesse, wie im 3. und 4. Jh. Katechese als Hinführung zur Liturgie praktiziert wurde. Es ist in einer postchristlichen Gesellschaft eine bleibende Aufgabe, auch die oft ja nur sporadisch an Gottesdiensten teilnehmenden Christen immer wieder zum Verständnis liturgischen Handelns hinzuführen. Auch durch noch so verständliche Zeichen und Sprache, woran es leider häufig mangelt, wird dies nicht überflüssig.

Ein wenn auch knappes Register erschließt die wichtigsten Teile der Tauf- und Eucharistieliturgie sowie die antiken Autoren und Schriften.

Münster Klemens Richter

## Kirchenrecht

**Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium.** Gesetzbuch der Katholischen Ostkirchen. Lateinisch-deutsche Ausgabe, hg. v. Libero Gerosa / Peter Krämer. – Paderborn: Bonifatius 2000 (AMATECA – Repertoria, 2), 735 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3–89710–128–9

Es war erfreulich zu beobachten, daß die im Auftrag der deutschsprachigen Bischöfe angefertigte Übersetzung des Codex Iuris Canonici von 1983 sehr gut angenommen wurde und nunmehr der fünften (hoffentlich entscheidend verbesserten) Auflage entgegensieht. Ob das den Mut rechtfertigt, auch den Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium ins Deutsche zu übersetzen, wird sich zeigen und hoffentlich bestätigen. Die Hg. nennen die nicht wenigen Gläubigen und Gemeinschaften im deutschsprachigen Raum, die den katholischen Ostkirchen angehören, als Adressaten, denen die Rechtsordnung ihrer Kirchen zugänglich gemacht werden soll, aber auch den Wunsch nach größerer Publizität für den „Rechtspluralismus", den es in der katholischen Kirche weiter auszubauen gelte.

Es ist hilfreich, daß die Hg. einige Kriterien und Grundentscheidungen ihrer Arbeit offengelegt haben. Denn jede Übersetzung eines Gesetzestextes führt ins Dilemma: Verständlichkeit und Umgangssprachlichkeit schließen Korrektheit nahezu aus. So hat sich das auf dem Titelblatt genannte Team „keine wörtliche, sondern eine textadäquate" Übersetzung vorgenommen und die Kritik einer Uneinheitlichkeit durch den Vermerk abgewehrt, diese nicht angestrebt zu haben.

Ob sich durch die gewünschte Textadäquanz der deutsche Titel „Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen" für ein Gesetz rechtfertigen läßt? Im Titel „Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium" kommt ein wesentliches Kriterium des Codex zum Ausdruck. Die Promulgationskonstitution P. Johannes Pauls II. beginnt mit den Worten „Sacri Canones" und in derselben Konstitution ist davon die Rede, daß „die heiligen Canones" als ein „hervorragender Teil desselben Erbes" gelten, „das die eine und gemeinsame Grundlage der Ordnung und der Canones dieser Kirchen bildet". Es verstößt gegen das Selbstverständnis der orientalischen Kirchen, den Schlüsselbegriff „Canones" aus der Übersetzung des Titels zu tilgen.

Und ob man den Sinngehalt des Begriffs „Ecclesia sui iuris" – auch die lateinisch-katholische Kirche ist eine solche – mit dem Begriff „eigenberechtigte Kirche" erfolgreich transportiert? Eigenberechtigt sind auch die Teilkirchen im Sinne der cann. 368–430 CIC; der Begriff „sui iuris", der in can. 27 CCEO als Definitionsmerkmal der „Ecclesia sui iuris" bezeichnet wird, wird sinnvollerweise nicht in demselben Text verschieden übersetzt wie folgt: „Eine Gemeinschaft von Gläubigen, (...) die von der höchsten Autorität der Kirche (...) als eigenen Rechts (*sui iuris*) anerkannt wird, wird in diesem Codex eigenberechtigte Kirche (*Ecclesia sui iuris)* genannt" (can. 27). In der Kanonistik eingeführt ist die „Kirche eigenen Rechts".

Sicher ist es sinnvoll, bei mit dem CIC gleichlautenden Normen auch dieselbe Übersetzung zu wählen. Deshalb muß man aber den Übersetzungs-Unsinn zu can. 1363 § 4, der in der zweisprachigen CIC-Ausgabe (can. 1677 § 4) von Auflage zu Auflage verändert, aber nie beseitigt worden ist, nicht übernehmen.

Und auf Unverständnis beruht wohl die Wiedergabe des can. 828 § 2 CCEO mit: „Der Ritus gilt als heilig durch die Mitwirkung des anwesenden und benedizierenden Priesters." Das ist nicht nur sprachlich falsch, sondern auch inhaltlich verzerrend. In angemessenes Deutsch übertragen muß es heißen: „Heiliger Ritus ist ein solcher, an dem ein Priester assistierend und segnend mitwirkt", denn es handelt sich um die Definition der Trauungsform, in der es nicht um die bloße Anwesenheit des Priesters geht, sondern um seine aktive Rolle (vgl. can. 1108 § 2 CIC).

Der Übersetzung liegt der Text der Veröffentlichung des CCEO „als separates Buch" im Jahre 1990 zugrunde, abgeglichen mit der Textausgabe „fontium annotatione auctus" von 1995 und ergänzt um die Änderungen durch das Motu Proprio „Ad tuendam fidem" von 1998. Der Abgleich hat offenbar nicht funktioniert, denn in der Ausgabe von 1995 sind die amtlichen Korrekturen (AAS 1995, 588) berücksichtigt, bei vorliegendem Werk nur zehn von 21, und zwar diejenigen, die von selbst ins Auge fallen, und das nicht erst beim Übersetzen. Das Fehlen von Wörtern (*nomen* in can. 1468 § 2) oder falscher Numerus (*habet* statt *habent* in can. 246) sollte man beim näheren Hinsehen bemerken – wenn man die amtliche Liste denn schon übersieht.

Die Zielsetzung der Arbeit, deutschsprachigen Angehörigen der katholischen Ostkirchen ihr Recht zugänglich zu machen und der lateinischen Welt die Welt der vielen anderen Ecclesiae sui iuris vor Augen zu führen, dürfte mit dieser Übersetzung erreicht werden können. Wer aber wissenschaftlich arbeiten will, nimmt besser Abstand und verwendet die amtliche lateinische Ausgabe von 1995 oder den Urtext mit amtlichen Korrekturen und Nachträgen – und macht seine Übersetzung selbst.

Münster Klaus Lüdicke

**Steuer-Flieser**, Dagmar: **»Grundrechte« im Codex Iuris Canonici von 1983 im Vergleich mit dem deutschen Grundgesetz.** Eine exemplarische Untersuchung anhand der Wissenschaftsfreiheit. – Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 1999. 199 S. (Nomos Universitätsschriften Recht, 313) kt DM 69,00 ISBN: 3–7890–5900

Seit es im Zuge der Rechtsreform in der katholischen Kirche ein Projekt für eine „Lex Ecclesiae Fundamentalis" gegeben hat, ist das Problem der Existenz von Grundrechten in der Kirche diskutiert worden. Dabei ging die deutsche Kanonistik naheliegenderweise von einem Grundrechtsverständnis aus, das von der Pointe der Grundrechte unseres Grundgesetzes bestimmt war, Abwehrrechte gegenüber der Staatsgewalt zu garantieren. Aus der Erkenntnis heraus,

daß dieser Zugang im innerkirchlichen Recht nicht passend sein kann, weil das Verhältnis zwischen Obrigkeit und Bürger mit dem zwischen Hierarchie und Gläubigen nicht übereinstimmt, plagt sich die Diskussion mit dem Problem, welchen Stellenwert die im Codex von 1983 kodifizierten Rechte aller Gläubigen denn nun haben können, zumal die LEF nicht Wirklichkeit wurde und die vormaligen „Grundrechte" jedenfalls gesetzestechnisch in das einfache Gesetzesrecht eingeebnet worden sind.

Die Kanonisten tun sich mit den Grundrechten ziemlich schwer (vgl. Rudolf Michael Schmitz, Die Bekenntnisfreiheit im Gemeinstatut der Gläubigen, besprochen hier in Heft 4/1998, 436–437). Da weckt es Neugier, wie Juristen das Problem angehen. In ihrer bei Peter Häberle in Bayreuth vorgelegten juristischen Diss. beschäftigt sich die Vf.in mit dem Konzept von Grund- bzw. Fundamentalrechten in den Rechtsordnungen von Staat und Kirche, indem sie die unterschiedlichen Voraussetzungen für Grundrechtsgewährung und Fundamentalrechts-Anerkennung herausarbeitet und damit die Tragweite solcher Rechte zu erfassen versucht.

Im *ersten Teil* der Untersuchung geht es um eine Bestandsaufnahme zu den Grundrechten im katholischen Kirchenrecht. In diesem Teil ist besonders auf die Berichte zur Codexreform und deren Prämissen hinzuweisen, vor allem auf die Auswertung der Konzilsvorgaben in bezug auf die ekklesiologischen Daten (Relevanz der communio-Konzeption). Der Bogen reicht von den vor-(alt)kodikarischen Ansätzen bis zum Text des CIC/1983.

Der *zweite Teil* behandelt „Das Grund- und Menschenrechtsverständnis der römisch-katholischen Kirche innerhalb des CIC von 1983". Es wird sozialwissenschaftlich und theologisch ein „Grundrechtsbedarf" analysiert und die Anerkennung von Menschenrechten durch die Kirche reflektiert. Des weiteren wird die Rechtsstellung der Gläubigen in der Kirche nach Rechten und Pflichten beschrieben und vor diesem Hintergrund der Stellenwert der hier so genannten „Katalogrechte" (bezogen auf den Katalog der cann. 208–222 CIC) erörtert. Dabei wird der theologischen Wissenschaftsfreiheit des can. 218 besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Ihr ist dann gezielt der *dritte Teil* gewidmet, der die genannte Freiheit mit der Wissenschaftsfreiheit des Art. 5 Abs. 3 GG kontrastiert, indem die Charakteristika beider Freiheitsrechte herausgearbeitet werden und der innerkirchlichen Freiheit trotz sachbedingt engerer innerer Grenzen ein gesicherter Existenzbereich zugesprochen wird.

Bemerkenswert an dieser schlank geschriebenen Studie ist die konzise und treffsichere Darlegung der spezifischen Unterschiede zwischen den Rechtsordnungen, die auf einer sicheren Erfassung der theologischen, insbesondere ekklesiologischen Vorgaben beruht. Die Eigenarten innerkirchlicher Wissenschaftsfreiheit aufgrund der Wahrheitsbindung und der Gehorsamsbindung an das Lehramt sind gesehen, exakt beschrieben und konstruktiv bewertet. Ich halte diese Untersuchung für einen wertvollen Beitrag, die Fundamentalrechte der Gläubigen, wie sie im CIC aufgenommen sind, über das Niveau von konkretisierungsunfähigen Formeln hinauszuheben.

Münster Klaus Lüdicke

## Moraltheologie

**Schütte,** Heinz: **Christsein im ökumenischen Verständnis.** Leben in der Nachfolge Christi. Ökumenische Ethik. – Paderborn / Frankfurt: Bonifatius / Lembeck 1999. 166 S., kt DM 19,80 ISBN: Bonifatius: 3–89710–081–9 / Lembeck: 3–87476–349–8

Heinz Schütte, jahrelang Prof. für Systematische Theologie in Bonn und Aachen und als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik, Paderborn tätig, veröffentlicht mit diesem Buch den dritten Bd des von ihm verantworteten „Ökumenischen Katechismus".

Dem vom Vf. konzipierten Text gehen Geleitworte von Landesbischof i. R. DDr. Johannes Hanselmann D.D., Metropolit Augoustinos von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa und Bischof Dr. Paul-Werner-Scheele voraus.

Im *einleitenden Teil* wird die *„Ökumenische Gemeinsamkeit im Verständnis christlicher Existenz"* (18–26) beschrieben. *I. Teil „Menschsein und Christsein in Verantwortung vor Gott"* (28–73); *II. Teil „Nachfolge Christi in Erfüllung der Gebote"* (75–120); *III. Teil „Ökumenische Lieder und Gebete. Beten als Ausdruck des Lebens aus dem Glauben"* (121–147); es folgt ein *„Überblick zur unterschiedlichen Zählweise der Zehn Gebote"* (148) und *„Ökumenische Dokumente und Literatur"* (149–158); ein Sachregister beschließt den Bd. „Die Gliederung der einzelnen Kap. entspricht derjenigen der bisher erschienenen Bde: In den Überschriften und Unterüberschriften wird versucht, thesenhaft das auszudrücken, was sich vor allem aus der Heiligen Schrift als Erkenntnisquelle und Maßstab des christlichen Glaubens und aus den entsprechenden Lehren der Kirche ergibt. Nach den Thesen steht zuerst das biblische Zeugnis; denn die Heilige Schrift ist ‚ein ausgezeichnetes Werkzeug, um jene Einheit zu erreichen, die der Erlöser allen Menschen anbietet' (UR 21). Die dann folgenden ‚Texte aus der Ökumene' dienen einerseits der Erläuterung und Vertiefung; sie ermöglichen andererseits ein Urteil, ob das Verständnis der Kirchen zutreffend zum Ausdruck kommt. Vielfach schließen die ‚Texte aus der Ökumene' mit Gebeten aus der Heiligen Schrift oder aus kirchlichen Liturgien bzw. mit ökumenischen Liedern – als Ausdruck christlicher Gemeinsamkeit. Wenn erforderlich, werden Erklärungen bzw. Verständnishilfen geboten" (14).

In der Art und Weise der Darstellung ähnelt der Bd von Schütte mehr dem „Katechismus der Katholischen Kirche" (1993) als dem „Katholischen Erwachsenenkatechismus der Deutschen Bischofskonferenz" (1985/1995) bzw. dem „Evangelischen Erwachsenenkatechismus" (1989). Die Grundüberlegung, die Ethik unter dem Gesichtspunkt der „Nachfolge Christi" zu behandeln, ist in der moraltheologischen Tradition v. a. auf Fritz Tillmann zurückzuführen, dessen *„Idee der Nachfolge Christi"* 1934 zum ersten Mal erschien und dessen *„Handbuch der katholischen Sittenlehre"* vom Vf. auch zitiert wird. Die Auffassung, nach einem grundlegenden Teil die Themen der speziellen Moral unter dem Gesichtspunkt der Zehn Gebote zu ordnen, ist auch den neueren Katechismen eigen. In der katholischen Moraltheologie sowie der evangelischen Ethik ist diese Aufteilung nicht mehr vorhanden. Schütte hat seine Überlegungen und Thesen durch eine Vielzahl von Texten sowohl aus den einzelnen konfessionellen Traditionen wie aus gemeinsamen Texten v. a. der Deutschen Bischofskonferenz wie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland aus der Ökumene untermauert. Dies zeichnet diese Form des Katechismus sicher gegenüber den anderen aus. Wie beim „Katechismus der Katholischen Kirche" gibt es einen spirituellen Teil, der überschrieben ist „Beten als Ausdruck des Lebens aus dem Glauben" mit ökumenischen Liedern und Gebeten.

Die Schwierigkeit der vorgenommenen Form der Darstellung ist, daß eine Reihe von Themen nur angestoßen, nicht aber näher ausgeführt werden können. Dies ergibt sich zum Teil aus der Anlage des Bdes wie aber auch aus der unterschiedlichen konfessionellen Bewertung. Zwei Beispiele sollen dies verdeutlichen:

1) Bei der Bedeutung des Eides zitiert Schütte Texte aus dem Katholischen Erwachsenenkatechismus, dem Evangelischen Katechismus und dem Orthodoxen Katechismus. Wer sich die drei Texte ansieht, wird unschwer feststellen, daß der Katholische Erwachsenenkatechismus zwischen Aussageeid und Versprechenseid unterscheidet, während die Passagen aus den beiden anderen Katechismen den Eindruck erwecken, daß der Eid generell abgelehnt wird. Sachlich richtig ist dagegen, daß das evangelische Kirchenverständnis die Eidesleistung auf den Eid gegenüber dem Staat beschränkt (vgl. Martin Honecker, Grundriß der Sozialethik, Berlin 1995. 616). Weder aus dem einleitenden Text bei Schütte noch aus den Zitaten aus der Ökumene ist diese doch entscheidende Differenzierung zu erkennen.

2) Verhältnismäßig ausführlich befaßt sich der Bd mit der Homosexualität. Es ist aber erstaunlich, um nicht zu sagen befremdend, daß als Leitsatz eine Äußerung des Bundesverfassungsgerichts hier benannt wird, die die Forderung zurückweist, eine homosexuelle Beziehung als Ehe anzuerkennen. Der Text unterscheidet dann die Haltung der orthodoxen Kirche, bezieht sich auf Stellungnahmen evangelischer Theologen und bringt schließlich Bemerkungen aus katholischer Sicht. Bei den Bemerkungen aus katholischer Sicht wird in diesem Zusammenhang keine lehramtliche Stellungnahme zitiert. Wenn es z. B. heißt: „Homosexuelle Veranlagung ist veränderbar", so ist dies eine sehr zu diskutierende Äußerung des Vf.s, die weder der „Katechismus der Katholischen Kirche" noch der „Katholische Erwachsenenkatechismus" (Bd 2) in irgendeiner Weise formuliert hat.

Was die verwendete und zitierte Literatur angeht, so kann an ein solches katechismusartig konzipiertes Werk nicht derselbe Anspruch gestellt werden wie an wissenschaftliche Veröffentlichungen. So finden z. B. Lexika, die seit 1990 erschienen sind, keine Berücksichtigung, auch beim Lexikon für Theologie und Kirche überwiegen bei weitem die Hinweise von der zweiten Auflage, nicht der der dritten, die seit 1993 erschienen ist.

Als besonders gelungen scheint mir die Interpretation des Vaterunser als „wichtigstes ökumenisches Gebet", wo die einzelnen Teile und Bitten des Vaterunser mit Texten aus den verschiedenen Katechismen erläutert und interpretiert werden. Insofern ist dieser Bd – auch mit seinen zahlreichen biblischen Verweisen – stärker ein spirituelles denn ein ethisches Buch, das zum Leben in der Nachfolge Christi einlädt.

Regensburg Herbert Schlögel

## Christliche Sozialwissenschaften

**Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche**. Begründung – Wege – Grenzen, hg. v. Joachim Wiemeyer / Wilfried Lochbühler / Judith Wolf. – Münster: Lit-Verlag 1999. IV, 147 S. (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften, 42), brosch. kt DM 29,80 ISBN: 3–8258–4083–2

Die Erosion der traditionell volkskirchlichen Milieus und damit verbunden die Neubestimmung der gesellschaftlichen Relevanz der Kirchen erzwingt eine neue Selbstorientierung über ihre Identität als religiöse Gemeinschaft einerseits und gesellschaftsgestaltende Gruppierung anderseits. Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen bleibt dabei eine biblisch begründete Verpflichtung, die jedoch auf der Folie sozialer und politischer Vorgaben und Denkweisen neu buchstabiert und inhaltlich gefüllt werden muß. Die Vf. gehen ausgehend vom gemeinsamen Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen Lage in Deutschland von 1997 in ihren Aufsätzen der Frage nach, welche konkrete Form der Öffentlichkeitsauftrag im Spannungsgefüge von aktiver Mitgestaltung und kritisch-konstruktiver Begleitung politisch-sozialer Prozesse besitzt und besitzen muß. Die verschiedenen Möglichkeiten der Kirchen, in der gegenwärtigen Zeit ihrer „Relevanzkrise" (87) ihren Öffentlichkeitsauftrag wahrzunehmen, bestimmen auch ihre gesellschaftliche Rolle im Konzert der verschiedenen Gruppierungen: als kritischer Beobachter politischer Entwicklungen, als Lieferant von ethisch-moralischen Werten, die das Gefüge von Gesellschaft und Staat als Fundament tragen, als Sinnvermittler in der postmodernen Unübersichtlichkeit.

Die Vf. schlagen in ihren pointierten Aufsätzen den großen Bogen vom theoretischen Verständnis des Verhältnisses von Kirche und demokratischem Staat (Hermann Josef Grosse Kracht) über Analysen der Situation der kirchlichen Gestaltungsmöglichkeiten und -ideen in Deutschland (Reinhard Richter) und der Schweiz (Béatrice Bowald) bis hin zu exemplarischen Darstellungen politisch wirksamen Arbeitens in Pax Christi (Christoph Diringer) und beim Hilfswerk Misereor (Peter Rottländer). Mit dem Blick auf die Massenmedien (Martin Nass) wird der Tatsache Rechnung getragen, daß sich in den Medien den Kirchen eine Form von Öffentlichkeit entgegenstellt, der sie sich als besondere Herausforderung stellen müssen. Leider bleibt das Internet als eigenständiges Kommunikationsmedium noch weitgehend unberücksichtigt.

Zum Öffentlichkeitsauftrag gehört untrennbar auch die kirchliche Bildungsarbeit, die im Kontext der Gegenwart als Bewußtseinsbildung verstanden wird (Matthias Sellmann). Angesichts des europäischen Integrationsprozesses liegt die Aufgabe der Kirchen darin, „den Finger in die gesellschaftlichen Wunden" (110) zu legen und den Gottesbezug als Grundlage einer europäischen Werteordnung zu dokumentieren (Frank Ronge). Ein theologisch-sozialethischer Blick auf die Kompetenz der Kirchen für die Politik (Gerhard Kruip) differenziert politisches Handeln einzelner Christen, christlicher Gruppen und kirchlicher Leitungen.

Der Sbd verschafft dem Leser einen fundierten und konzentrierten Überblick über eine Thematik, die von bedeutender ekklesiologischer Tragweite ist. Im Übergang zur Informationsgesellschaft, in der Öffentlichkeit und Kommunikation über Identität und Relevanz der Kirchen entscheiden, liegt die Aufgabe der Kirchen nicht mehr primär in einer rechtlich-institutionellen Abgrenzung, sondern im kreativen Einbringen ihrer Leitbilder in den gesellschaftlichen Diskurs. Ein 13-seitiges Literaturverzeichnis beschließt den Sbd.

Münster Stefan Böntert

## Religionswissenschaft

**Kuschel**, Karl-Josef: **Vom Streit zum Wettstreit der Religionen.** Lessing und die Herausforderung des Islam. – Düsseldorf: Patmos 1998. 364 S. (Weltreligionen und Literatur, 1), geb. DM 49,80 ISBN: 3–491–72391–4

Im Streitgespräch über die Möglichkeit und das Recht einer Theologie der Religionen ist Lessing so präsent, daß es unnötig zu sein scheint, seine Stellungnahme zur Problematik religiöser Wahrheitsansprüche erneut zu vergegenwärtigen. Längst ist sein dichterischer Entwurf, den er mit dem Schauspiel „Nathan der Weise" und hier insbesondere mit der Ringparabel vorgelegt hat, zum Typos erhoben worden, den man in mancherlei Ausprägungen der religionstheologischen Debatte wiederzuerkennen meint, den man jedoch kaum einer eigenen Interpretationsbemühung würdigt. Wie auch immer man zu ihm steht – ob man vom Standpunkt einer die Wahrheit des christlichen Glaubens behauptenden Theologie Lessings Toleranzbegriff als unzulässige Ermäßigung, Relativierung oder auch Ethisierung der Wahrheitsfrage kritisiert oder ob man vom Standpunkt eines nachchristlichen, atheistischen Humanismus in Lessing v.a. den Religionskritiker sieht: es scheint ausgemacht zu sein, wo er steht und was er in Sachen der Religion zu sagen hat.

Es ist Karl-Josef Kuschel zu danken, daß er in diese Diskussionslage Bewegung bringt. Sein Buch vermittelt nicht nur neue Impulse für die Lessing-Forschung, sondern auch für die Weiterführung des interreligiösen Gesprächs. Das Thema „Lessing und die Herausforderung des Islam" will als Herausforderung auf dem heutigen Weg „vom Streit zum Wettstreit der Religionen" begriffen werden. Daß dieser Haupttitel nur allzu gut paßt, um die von Hans Küng und seinem Schüler K. engagiert betriebene Suche nach einem „Weltethos", das die verschiedenen Religionen unbeschadet ihrer dogmatischen Differenzen miteinander verbindet, zu unterstützen, ist deutlich und läßt Zweifel aufkommen, ob nicht auch hier das Interesse des Interpreten vorschreibt, was dem interpretierten Vf. zu sagen zugestanden oder auch verwehrt wird. Die Bedenken zerstreuen sich jedoch mit fortschreitender Lektüre. K. ist hermeneutisch versiert genug, um sein Interesse von vornherein offenzulegen und am Ende in einer Besinnung auf „Perspektiven einer Religionstheologie der Zukunft" (343–347) zur Diskussion zu stellen. Zudem läßt er Lessing so ausführlich und differenziert zu Wort kommen, daß Leserinnen und Leser sich selbst ein Urteil bilden können.

Durchaus im Sinne Lessings versteht K. die Frage nach der religiösen Wahrheit immer auch als Frage der Methode: *Wie* können Menschen auf dem Weg zur Wahrheit voranschreiten und einander besser verstehen? Als eine Antwort führt K. den Begriff der „strategischen Aufwertung" ein, mit dem er Lessings Verfahrensweise charakterisiert, den man aber wohl auch auf seinen Umgang mit Lessing beziehen darf. Ohne sich mit dem Gegenstand seiner Darlegungen zu identifizieren, sucht der Vf. ihm dadurch gerecht zu werden, daß er eine „kontextabhängige Positivzeichnung" erstellt, mit deren Hilfe umlaufende negative Vorurteile und Stereotype korrigiert, „im Interesse einer höheren Komplexität" überwunden werden können (22; vgl. 40f. 257f). Dabei weist die „Positivzeichnung", in der Lessings Religionstheologie hier zur Darstellung kommt, als Gegenbild zurück auf die dunkle Folie verfehlter Verhältnisbestimmungen von Christentum und Islam und beansprucht als Vorbild zugleich zukunftsweisende Bedeutung im Blick auf ein friedliches Miteinander verschiedener Religionen.

In einem *ersten Hauptteil* („*Gute Gründe für alle Religionen*", 32–103) erinnert K. die Anfänge, die schon beim jungen Lessing ein außergewöhnliches Interesse nicht nur am Judentum, sondern auch am Islam erkennen lassen: Bereits der 12jährige Schüler wendet sich gegen die pauschale Verurteilung der „Mohammedaner"; „niemand" sei „ein Barbar, außer der inhuman und grausam ist" (33). Und der junge Kritiker, der später zu dem großen Orientalisten Johann Jacob Reiske in freundschaftliche Verbindung treten wird (105–110), sucht die Vorurteile gegenüber dem Islam zu überwinden, indem er sich umfassende Kenntnisse der orientalistischen Wissenschaft seiner Zeit aneignet und wichtige Beiträge zur Geschichte und Theologie des Islam (von Augier de Marigny und Voltaire) ins Deutsche übersetzt. Die darin zum Ausdruck kommende Bereitschaft, sich vorurteilslos auf die Gedankenwelt einer anderen Religion einzulassen, ist um so bemerkenswerter, als diese in der Perspektive christlicher Theologie über Jh.e hin fast ausschließlich als feindliche Religion wahrgenommen worden ist. K. sieht „Lessings Neubewertung des Islam (...) in völligem Gegensatz zu einer in der Christenheit jahrhundertelang üblichen Abwertung des Islam als einer illegitimen antichristlichen Religion" (53), aber auch in Differenz gegenüber „zwiespältigen" Beurteilungen im Zeitalter der Aufklärung, wie sie beispielhaft bei Voltaire zu studieren sind (74–90). Lessing erscheint hier als der konsequentere, radikalere Aufklärer. Als typischer Vertreter seiner Zeit, des Zeitalters der Vernunft, wendet er ein Urteil ins Positive, das bei Luther noch negativ gemeint war: Hielt der Reformator den Koran für „eitel menschliche vernunfft on Gottes wort und geist" (zit. 68f), so stellt Lessing in Erinnerung an das von Hieronymus Cardanus im Zeitalter der Reformation inszenierte Religionsgespräch gerade die „Vernunftgemäßheit des Koran" im Kontrast zur „Vernunftwidrigkeit anderer Religionen" heraus (94).

Nachdem somit „Lessings eigenes Profil in Sachen Islam" in Grundzügen deutlich geworden ist (101–103), führt der *zweite Hauptteil* unter der Überschrift „*Der Streit um den Absolutheitsanspruch des Christentums*" (104–187) in jene Kontroversen, in denen der Wolfenbütteler Bibliothekar als Theologiekritiker hervorgetreten ist: Hier geht es um die Frage, ob auch Heiden selig werden können oder ob ihnen ewige Höllenstrafen drohen, um Gerechtigkeit in der Beurteilung von Sozinianern und Trinitätsleugnern; noch einmal wird der „Fragmentenstreit", die Herausforderung des Reimarus und die schroffe Apologie Goezes und anderer christlicher Theologen, in Erinnerung gerufen (156–183). Die Wiederholung freilich gewinnt insofern den Reiz einer Neuentdeckung, als K. in den verschiedenen Streitgesprächen die untergründige, sich in Nebenbemerkungen lediglich andeutende Präsenz der Islamthematik auf-

zuweisen versteht. Was im jeweiligen Textzusammenhang unerheblich zu sein scheint und daher von der Lessing-Interpretation zumeist übersehen worden ist, bewährt sich in der Zusammenstellung als Leitfaden, der zentrale Intentionen der Theologiekritik Lessings erkennbar werden läßt. Die von Lessing in „Fragmenten" publizierte „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" von Hermann Samuel Reimarus ist implizit und in einigen Passagen auch explizit eine Rechtfertigung des Islam, sofern dieser unter den positiven Religionen am ehesten dem Idealbild einer „natürlichen", vernunftgemäßen Religion entspricht. Am Beispiel des von Ibn Tufail im 12. Jh. geschriebenen und im 18. Jh. wiederentdeckten, auch von Lessing aufmerksam rezipierten Romans vom „Philosophus autodidactus", der auf einer einsamen Insel lebend allein aus eigener Vernunft zur religiösen Erkenntnis vordringt, zeigt K. (118–124), wie das Ziel der von Reimarus und Lessing betriebenen Aufklärung in der islamischen Tradition bereits präfiguriert ist (vgl. hierzu 166, Anm. 58, den „Fingerzeig" zur Interpretation der Thesen zur „Erziehung des Menschengeschlechts", in denen der Islam als nachchristliche Religion zwar mit keinem Wort erwähnt wird, der Sache nach aber der Gedanke einer religiösen Entwicklung aus den Kräften der sich selbst überlassenen Vernunft durchaus Aufnahme und Sympathie findet).

Ist also das Jenseits der positiven Religionen im Diesseits der Religionsgeschichte v. a. im Islam zur Geltung gekommen? Ist der Islam „die wahre Religion?" (184). Mit dieser Frage ist eine Interpretationshypothese formuliert, die abschließend, in den Teilen III. bis VI. (188–342), am „Nathan" als Lessings religionstheologischem Vermächtnis überprüft und präzisiert werden kann. Hat man in der bisherigen Interpretationsgeschichte vornehmlich das Verhältnis von Christen und Juden als religionstheologische Hauptachse herausgehoben und demgegenüber die Muslime des Stücks in den Hintergrund treten lassen, so zeigt K. nun, daß die gesamte Handlung und insbesondere auch die Ringparabel durch eine proislamische Tendenz charakterisiert sind. Der Islam liefert mehr als das orientalische Lokalkolorit des Schauspiels; und er ist mehr als ein weiterer Anwendungsfall der vom Titelhelden vorgetragenen religiösen Weisheit. Im Vergleich der drei abrahamischen Religionen, so wie sie sich auf der Bühne im Reden und Handeln ihrer Angehörigen darstellen, schneidet der Islam erstaunlich positiv ab. D. h. zum einen: Anders als die Christen, die ein durchaus „zwiespältiges" Bild des Christentums vermitteln, aber auch anders als der Jude Nathan, der wohl für die soziale Situation des Judentums, aber weniger für dessen religiöse Tradition repräsentativ ist (vgl. 219), sind die Muslime (Al-Hafi, Sittah und Saladin) echte Repräsentanten ihrer religiösen Tradition, auch wenn ihre persönlichen Schwächen keineswegs verschwiegen werden. Das Bild des Islam ist zwar nicht „naiv", aber doch „auf kalkulierte, strategische Weise ‚idealisiert'" (231; vgl. 257). Von einem „proislamischen" Stück kann sodann auch deswegen gesprochen werden, weil Lessings eigener, in der Ringparabel verdichteter Entwurf religiöser Wahrheit ein deutlich islamisches Profil zeigt, wie v. a. am Begriff der „Ergebenheit in Gott" deutlich wird. Dieser Schlüsselbegriff hat nicht nur jüdisch-christliche Wurzeln; er kann auch als Übersetzung des Wortes „Islam" verstanden werden. Goethes Verse „Wenn Islam Gott ergeben heißt, / Im Islam leben und sterben wir alle" entsprechen durchaus der Botschaft der Ringparabel (vgl. 324–334). Schließlich ist es bemerkenswert, daß am Ende der Bühnenhandlung, wenn „unter stummer Wiederholung allerseitiger Umarmungen" der Vorhang fällt, die Muslime „als die eigentlichen ‚Gewinner'" dastehen (261). Ihnen werden weitere Familienmitglieder geschenkt. Christen und Juden werden gleichsam in die muslimische Familie integriert.

Das von Lessing ins Auge gefaßte Ziel wäre jedoch mißverstanden, wenn man hier eine Religion auf Kosten der anderen dominieren sähe. Die These von der „proislamischen" Tendenz ist zu verknüpfen mit der anderen, für K.s Interpretation ebenso zentralen These, Lessings „Nathan" enthalte in der Weise einer Vision „die Gesamtkonzeption einer inneren Verbindung von Menschen der abrahamischen Religionen" (192; ausführlich begründet 264–272, 305– 316). Die drei Religionen stehen nicht nur vor der gleichen Aufgabe, durch ihre jeweilige Tradition hindurch „Menschsein" zu verwirklichen; sie haben aus ihrer jeweiligen Tradition heraus auch die Möglichkeit, die innere Kraft und das Recht, zur Gestaltwerdung der Menschlichkeit ihr Eigenes beizutragen. Jenseits aller „orthodoxen" Konzeptionen, die das ideale Menschsein mit einer positiven Religionsgestalt identifizieren, mithin als „Judesein", „Christsein" oder „Muslimsein" exklusiv behaupten, aber auch jenseits eines nichtreligiösen Humanismus tritt Lessing für eine dialektische Sicht ein, der gemäß „das Religiöse als Menschlichkeit verwirklicht und die Menschlichkeit im Religiösen begründet ist" (220; vgl. 314). Auf der Ebene des konzeptionellen Entwurfs gilt demnach, daß Lessings Stück genau in dem Sinne proislamisch ist, in dem es auch als projüdisch und prochristlich verstanden werden kann. Wie K. in einer eindringlichen, auch die Vorgeschichte des literarischen Stoffs in der jüdischen, christlichen und muslimischen Tradition (272–305) referierenden Interpretation der Ringparabel aufzeigt, denkt Lessing „eine Religionstheologie von Judentum, Christentum und Islam in Kategorien struktureller Verflochtenheit, gegenseitiger Verwiesenheit und solidarischem Miteinander von Menschen" (271). Die drei Religionen sind gleichrangig, sofern sie in der Liebe Gottes begründet und aufeinander in der einen „Menschheitsfamilie" verwiesen sind.

K. reklamiert Lessing für „die große Wende in der Religionstheologie" (314–317). Diese dürfe „nicht unter Lessings Niveau" (343) zurückbleiben. Inwiefern aber hat sie Anlaß, über ihn hinauszugehen? Auch wenn K. keinen Zweifel daran läßt, daß Lessings Ringparabel für das Miteinander von Juden, Christen und Muslimen eine theologisch tragfähige „Basis" anbietet (317–342), plädiert er am Ende doch für „einen prinzipiell anderen Ausgangspunkt als Lessing" (345). Dieser sei nicht daran interessiert gewesen, „die inhaltlichen Unterschiede herauszuprofilieren", er habe „nicht ‚von innen' (...), sondern ‚von außen'" argumentiert (344). Demgegenüber fordert K. – und verheißt zugleich die Einlösung des Desiderats – eine „Theologie der Religionen", die auf der Grundlage der biblischen Offenbarungsurkunden, also vom innersten Grund des Christentums her, zur Erkenntnis anderer Religionen in ihrer jeweiligen Besonderheit verhilft.

Mit seiner Lessing-Studie hat K. die Prolegomena zu dieser noch ausstehenden „biblisch begründeten Theologie der Religionen" (347) vorgelegt. Abgesehen von einem Zeitungsartikel von Friedrich Niewöhner (in der FAZ vom 5. 6. 1996; dazu die Hinweise bei K. 100. 262 und 330), ist das Thema „Lessing und der Islam" bislang nirgendwo so umfassend, so perspektivenreich und so anregend erörtert worden. Hier wird die Tradition des Religionsgesprächs im besten Sinne vergegenwärtigt und weitergeschrieben. Wie Lessings Aufklärung, so ist auch K.s Arbeit überaus lehrreich, und sei es auch in dem Sinne, daß Leserinnen und Leser, einmal aufmerksam geworden, manches anders sehen als der Vf. Auch Lessing hat niemals verlangt, „daß die Aussicht, die ihn entzücket, auch jedes andere Auge entzücken müsse" (Vorbericht zur „Erziehung des Menschengeschlechts"). Der Rez. stellt sich gern an den Ort, an dem sich nach einer Geschichte vielfacher Mißverständnisse und Mißhandlungen bessere Aussichten auf die Verständigung zwischen den drei abrahamischen Religionen eröffnen. Was er gleichwohl im Blick auf Lessing und im Blick auf die theologische Grundlegung des interreligiösen Dialogs anders sieht, sei abschließend in der Hoffnung auf die Weiterführung des Gesprächs unter drei Punkten jedenfalls angedeutet.

1. Die im Sinne der „strategischen Aufwertung" zu verstehende „Positivzeichnung" der muslimischen Figuren im „Nathan" droht an manchen Stellen zur „naiven" Idealisierung zu werden, was K. ausdrücklich nicht will und was er durch gelegentliche Hinweise auf die „realistischen" Züge zu vermeiden sucht. Wo der Vf. „das Idealbild von Muslimen" nachzeichnet, „die zu überlegener Toleranz, gerechter Herrschaft und sympathischer Menschlichkeit fähig sind" (239), sieht der Rez. eher einen dramatischen Prozeß, in dem die Muslime ebenso wie die Christen zu Toleranz, Gerechtigkeit und Humanität allererst befreit und befähigt *werden*. Die Tugenden, die sie gewinnen, haben sie nicht schon aufgrund ihrer natürlichen und religiösen Herkunft. Es sind vermittelte Tugenden, wobei der Vermittlungsvorgang von Lessing absichtsvoll als ein Prozeß der kommunikativen Grenzüberschreitung dargestellt wird. Das gilt für die Belehrung, die dem Sultan durch die Ringerzählung des Juden Nathan zuteil wird. Und das gilt auch für die geschwisterliche, wahrhaft humane Praxis, als deren Vorbild Assad, der Bruder Saladins und Sittahs, der Vater Rechas und des Tempelherren, im Hintergrund wirkt. Ohne diesen Bruder, dem nicht zuletzt auch Nathan sein Leben verdankt, hätte Saladin gar nicht im feindlichen Tempelherren den Verwandten erkennen können. Diese wahrhaft ideale Gestalt, die Lessing im Raum der Idealität, in der Vorgeschichte der eigentlichen Bühnenhandlung beläßt, ist als Muslim doch so wenig in den Vorurteilen seiner positiven Religionsgemeinschaft befangen, daß er mit einer Christenfrau die Ehe eingeht. Die Geschwisterlichkeit, die durch Sittah und Saladin auf der Bühne repräsentiert wird (vgl. 239–243), weist über sich hinaus auf die allein in der Liebe begründete Gemeinschaft in der einen Menschheitsfamilie.

2. Im Kontext des Religionsgesprächs der Aufklärung empfiehlt sich der Islam als „vernünftige" Religion. Als solche wird er u. a. von Reimarus verteidigt. Daß auch Lessing Sympathien hegt für eine wahrhaft vernünftige und d. h. für ihn zugleich auch wahrhaft natürliche Religion, ist nicht zu verkennen. Aber gerade weil er darauf dringt, erlaubt er sich immer wieder auch die Rückfrage, ob eine vorgeblich vernünftige Argumentation auch „in Wahrheit" vernünftig ist, d. h. ob sie der zu begreifenden Sache und der zu verwirklichenden Menschlichkeit wirklich angemessen ist. Die Anwaltschaft, die Lessing für Reimarus und die von diesem verteidigte „vernünftige Religion" übernimmt, bedeutet keine unkritische Identifikation. In K.s Terminologie: Es geht hier in der Tat um „strategische Aufwertung". Es geht aber auch – und das wird in K.s Interpretation zu wenig bedacht – um das Streitgespräch, in dem die Rationalität der Aufklärung in Sachen der Religion in Frage steht. Das Einverständnis über die Wahrheit der Religionen setzt die Vernunftkritik voraus, wie sie im Sammlungsmonolog Nathans (III/6: „Wie Geld in Sack, so striche man in Kopf auch Wahrheit ein?") reflektiert und dann in der eben nicht zufälligen Form der Gleichniserzählung auch an der nur allzu klugen, aber bornierten Vernunft des Sultans durchgeführt wird. Leider übergeht K. in seiner an-

sonsten so umsichtigen, motivgeschichtlich reichen Interpretation der Ringparabel diese grundlegende Reflexion auf den Begriff religiöser Wahrheit und begibt sich damit auch der Möglichkeit, von Lessing her das Wie des interreligiösen Dialogs, seinen Logos im Sinne von Sprache und Vernunft kritisch zu bestimmen.

3. Die „Basis", auf die Lessing mit der Ringparabel die streitenden Religionsparteien verweist, ist im Sinne des Islam interpretierbar. Islam im wörtlichen Sinne verstanden als „Ergebenheit in Gott", gehört zur Substanz religiöser Wahrheit, wie sie in der Gabe des Ringes symbolisiert ist. Diese Lesart im Rahmen einer Gesamtinterpretation plausibel gemacht zu haben, ist eine der wesentlichen hermeneutischen Leistungen, durch die K. die Lessing-Forschung bereichert und herausgefordert hat. Dabei weiß er, daß diese Interpretation, ohne etwas von ihrer Wahrheit einzubüßen, auch mit anderen Lesarten verträglich ist. Der in den Ring eingelassene „Opal, der hundert schöne Farben spielte", ist so reich an Wahrheit, daß er niemals ganz erfaßt, in *einem* System religiösen Wissens wiedergegeben werden kann; er ist aber auch so reich, daß, von verschiedenen Seiten aus betrachtet, das Ganze des jeweiligen Glaubens in ihm wiedererkannt werden kann. Auch das Christentum verliert nichts, wenn es sich im Medium der Ringparabel über den Grund des eigenen Glaubens verständigt. Wenn K. am Ende doch gegenüber Lessing für einen anderen „Ausgangspunkt", für eine aus dem innersten Grund des christlichen Glaubens entworfene Theologie der Religionen eintritt, scheint er zu verkennen, wie weit Lessings Entwurf diesem Desiderat schon entgegenkommt. Der Opal „hatte die geheime Kraft, vor Gott und Menschen angenehm zu machen, wer in dieser Zuversicht ihn trug". Er wirkt mithin *allein* durch den Glauben, auf den nicht ohne Grund die streitenden Brüder durch den Richter zuerst verwiesen werden („So glaube jeder sicher seinen Ring den echten."); und was er wirkt, ist nichts anderes als die voraussetzungslos und bedingungslos gewährte Gabe der Rechtfertigung, von der sich mit guten Gründen sagen läßt, daß sie im Zentrum des Evangeliums steht. Lessings Theologie der Religionen ist insofern keineswegs „von außen" entworfen. Nicht nur in formaler Hinsicht (vgl. die Aufnahme der Gleichnissprache), sondern auch in inhaltlicher Hinsicht ist sie der biblischen Offenbarung enger verbunden, als es zunächst erscheinen mag. Indem sie im Gleichnis an die dem Urvater geschehene Berufung zum Glauben und zur Hoffnung („Zuversicht") erinnert, lädt sie alle drei abrahamischen Religionen ein, sich selbst im Glauben Abrahams wiederzuerkennen und wechselseitig anzuerkennen. Man darf gespannt sein, ob K. auf dieses Angebot noch einmal zurückkommen oder ob er für das Gespräch unter den Religionen eine andere theologisch noch überzeugendere Grundlage finden wird.

Wuppertal Johannes von Lüpke

## Philosophie

**„Herkunft aber bleibt stets Zukunft".** Martin Heidegger und die Gottesfrage, hg. v. Paola-Ludovica Coriando. – Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 1998. 232 S. (Schriftenreihe. Martin Heidegger Gesellschaft, 5), kt DM 78,00 ISBN: 3–465–02770–1

Der Bd bietet die Beiträge der 9. Tagung der Martin-Heidegger-Gesellschaft, die unter dem Titel des besprochenen Buches stand. Am Beginn steht eine Einleitung der Hg.in (7–16) zu den Vorträgen von Manfred Riedel (*Frömmigkeit im Denken*), Jean Greisch (*Das große Spiel des Lebens und das Übermächtige*), Bernhard Casper (*Das Versuchtsein des Daseins und das ‚Freiwerden von Götzen'*), Holger Helting (*Heidegger und Meister Eckehart*), Paola-Ludovica Coriando (*Zur Er-mittlung des Übergangs. Der Wesungsort des ‚letzten Gottes' im seinsgeschichtlichen Denken*), Th.C.W. Oudemans (*Untergehen im Angesicht des abwesenden Gottes – Die Nüchternheit im Denken Heideggers*), Hans Hübner (*‚Vom Ereignis' und vom Ereignis Gott. Ein theologischer Beitrag zu Martin Heideggers ‚Beiträgen zur Philosophie'*), Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld (*‚Fußfassen im anderen Anfang'. Gedanken zur Wiederholung des denkgeschichtlichen Überlieferung philosophischer Theologie*), Rainer Thurnher (*Bemerkungen zu Heideggers theologischer Abstinenz vor der ‚Kehre'*) und Costantino Esposito (*Die Gnade und das Nichts. Zu Heideggers Gottesfrage*).

Manfred Riedel (17–43) zeigt, „daß Heidegger als Denker von Gott keineswegs geschwiegen hat", obwohl er empfohlen hat, heute „im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen" (18). Nach Hinweisen zu Heideggers Beziehung zum katholischen Milieu und seinem „Ausbruch aus dem Gehäuse der katholischen Dogmatik" (27) kommen Heideggers Jugendfrömmigkeit und seine Aufmerksamkeit für das Urchristentum und Augustinus in den Blick. Die Aversion gegen das „Erphilosophieren" von Religion zeigt sich als Hauptmotiv seiner Ablehnung des Theismus. Heidegger sagt (42): „Die Philosophie muß in ihrer radikalen, sich selbst auf sich selbst stellenden Fraglichkeit prinzipiell *a-theistisch* sein. Sie darf sich gerade ob ihrer Grundtendenz nicht vermessen, Gott zu haben und zu bestimmen." Heideggers Denkweg habe über das Gespräch mit Nietzsche und Hölderlin „nach der Kehre jenen langen zweiten Gang des Fragens begonnen, der die Gottesfrage ins Offene, Freie philosophischer Besinnung zurückgebracht hat" (43).

Jean Greisch (45–65) diskutiert die Frage, ob Heideggers religionsphänomenologische Arbeiten der frühen Jahre (v. a. Bd 60 der Gesamtausgabe: *Phänomenologie des religiösen Lebens*) „nur ein Vorspiel zu seinem eigentlichen Denken" sind, „gleichsam Eierschalen, die noch am Rücken des eben ausgeschlüpften Kükens kleben", oder ob die Hypothese berechtigt ist, daß die Philosophie sich laut Heidegger Gott nur „in der rechten Weise zuwenden kann, wenn sie zunächst von ihm wegblickt". Diese Hypothese erhärtet Greisch anhand der *Einleitung in die Philosophie* (WS 1928/29; Bd 27 der Gesamtausgabe). Obzwar die Gottesfrage höchstens am Rande berührt werde (59 verweist Greisch auf Heideggers lakonische Bemerkung, „daß die Rede von Gott als Quelle aller Wahrheit nur im Kontext der Besinnung auf das Ganze der Wahrheit einen Sinn hat"), tritt sie mit den Stichworten der ‚Endlichkeit', der ‚Transzendenz' und des ‚Übermächtigen' doch unversehens auf den Plan. In ihnen dokumentiere sich die Angewiesenheit des Daseins auf Halt. Heidegger sagt (62f): „Das Dasein hat in sich selbst in seiner Existenz immer eine bestimmte Idee des Göttlichen, und sei es auch nur des Götzen".

Bernhard Casper (67–81) beginnt mit der Schlußpassage von Heideggers Freiburger Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?*, in der vom „Freiwerden von den Götzen" gesprochen wird, das laut Casper auf „eine Bewegung des Transzendierens verweist" (67). Das Denken des jungen Heidegger sei „christentumskritisch – um des ursprünglichen Christentums willen" (69). Als das „eigentliche Fundament der Philosophie" nennt Casper das „radikale existenzielle Ergreifen und die *Zeitigung der Fraglichkeit*" (70), das zugleich Grund des In-Versuchung-Seins des Daseins ist (71). Dieses auch an Augustinus anknüpfende Motiv, das auf die ‚Besorgnis' weist, „in welcher das Sorgen sich selbst in die Sorge nimmt" (73), wird mit der im Verfallen geschehenden Idolatrie konfrontiert (75f): das „Sich-Hinwegschleichen des Daseins aus der Fragwürdigkeit seiner Zeitigung" (76) findet seinen Widerpart zunächst in der „Frömmigkeit des Sich-Transzendierens in der Seinsfrage" (76ff.), sodann im „Freiwerden von den Götzen" und im „Ereignis" (79ff). Als Caspers Resümee kann gelten (80): „Erst indem das Denken in den *Gabe*charakter der Zeitigung des Seyns einkehrt, kann es auch positiv von dem Heiligen und von dem Göttlichen sprechen, dem Gott und dem letzten Gott – und von dem Harren auf ihn sprechen."

Holger Helting (83–100) versucht als tragenden Boden des Gesprächs zwischen Heidegger und Meister Eckehart den „Grundgedanken des *Nichts*" aufzuweisen. Helting ebnet sich den Zugang zu Heideggers Gottesdenken über einschlägige Äußerungen aus dem *Humanismusbrief*, aus dem Begriff des Ereignisses und der aus dem Ereignis gedachten ἀλήθεια. Er gelangt schließlich zu einem aus der Wahrheit des Seins gedachten Bezug der Gottheit zum Gott (92ff.). Darauf folgen Bemerkungen zum „‚Nichts' im Gottesdenken bei Meister Eckehart" (94ff). Laut Helting ist es Eckehart „nicht um eine weltabgewandte Gottes-Verzückung" gegangen, sondern darum, den sein-lassenden Grundzug des Urgrundes in die Welt zu tragen" (97).

Paola-Ludovica Coriando (101–116) fängt mit einer „Standort-Bestimmung des Ereignis-Denkens" in Heideggers *Beiträgen zur Philosophie* an, spricht zum „Unterschied von Gott und Sein", zum „Wink als ‚Wesung' des Gott-haften", zur „‚Bergung' dieses Geschehens in der ‚großen Stille'" und schließt mit einem „Ausblick auf offene Fragen". Die Sprache der *Beiträge* hat sie sich distanzlos anverwandelt und bietet gleichsam einen Intensivkurs zum Einstieg in das ereignisgeschichtliche Denken Heideggers, der aber Lesern, die Fragen stellen, Schwierigkeiten bereiten kann. Folgendermaßen charakterisiert sie die geschichtliche Situation (105): „Die Vorhandenheit selbst – das *Praesente* des Seins – hat sich dem Denken in ihrer Wesenlosigkeit zugekehrt. Doch das Denken denkt *nur* das Sein. Daß ‚kein Gott' mehr das Wesentliche des Menschen verdichtet und in diesem Nicht-mehr doch als ‚leere Stelle' das Denken angeht, denken wir vom Sein her." Konziser wird man die Grundlinien kaum formulieren können. Die anregende und zu beachtende Hauptthese lautet (115): „Das seinsgeschichtliche Denken denkt das Gotthafte aus dem *Unterschied von Sein und Gott* als *winkendes Seinsbedürfnis*."

Th. C. W. Oudemans (117–133) setzt mit der befremdenden „Identität von Denken und Erfahren" im Spätwerk Heideggers an (117), die Heidegger als ‚Denkerfahrung' sucht, die nur vorbereitet werden könne, sofern uns verwehrt ist, „denkend zu entwerfen" (121). Hermeneutik wird zur ‚Kapselvorstellung', weil sich das „Fragwürdige entzieht", weil der „hermeneutische Entwurf (...) Vorgriff" ist und ein „Angriff gegen die Anspruchslosigkeit des Draußen schlechthin" (121). Das bedeutet (121): „Wenn Worte wie *Gott*, *Gottheit*, das *Heilige* und das *Heile* je sprechen, dann nur innerhalb einer Anspruchslosigkeit." Sofern „das Sprechen von Gott vorstellend ist und damit: Gegen die Erfahrung dessen, was *Gott* heißen könnte, abgekapselt ist", kann es also eine „Gottesfrage Heideggers (...) nicht geben" (122). In der Erfahrung des Nichts, in der das Denken nicht heimisch zu sein vermag, begegnet jedoch laut Heidegger „die übergroße, alles verzehrende Helle", in der das Denken erfährt, „daß die Wahrheit des Seins vom Denken unabhängig ist" (124). Das Denken kann sich nur vorbereiten, indem es das vorstellende Denken läßt, verläßt; ankom-

men kann das Licht nur in dem Blitz, den „ein Freund, ein Botengänger, der dem Heiligen näher ist, ein Gott (...) als Entzündung in das menschliche Denken geworfen" hat (132).

Hans Hübner (135–158) beginnt mit Bemerkungen zur Stellung der *Beiträge zur Philosophie* im Werk Heideggers und der Rezeption des frühen Werks durch Bultmann, um zu fragen, *„was der Theologe von der Philosophie erhofft"* (140). Da er als Theologe kein Vertreter einer Wissenschaft sein will, die nach Heideggers bekanntem Dictum ‚nicht denkt', knüpft er „ein engeres Band zwischen Philosophie und Theologie, als Heidegger es konzedierte" (141). So sieht er eine Affinität zwischen dem *„paulinischen Denken aus* dem sich offenbart und somit sich erschlossen habenden Gott und dem anfänglichen *Denken Heideggers aus* dem Seyn als Ereignis" (142) und paraphrasiert den Beginn des Johannes-Prologs theologisch-hermeneutisch mit den Worten: *„Ewigkeit wurde Zeit und Geschichte"*, verknüpft diese Paraphrase mit Heideggers Wort ‚Ereignis' (143). Die „Korrespondenz zwischen der *Heilsgeschichte* des Evangelisten Johannes und der *Seynsgeschichte* Heideggers" läßt ihn dessen seynsgeschichtliches Denken als soteriologisches Denken deuten (148). Als Unterschied bleibt, daß auch „der letzte Gott" der *Beiträge* laut Heidegger „‚unter' dem Seyn" steht (156). Hübner schließt mit der Frage, „ob uns in Heideggers Philosophie des Seyns als des Ereignisses eine Möglichkeit eröffnet ist, das, was wir theologisch von Gott als Ereignis sagen, in neuer Weise zu ‚denken' und zu verstehen" (157). Er tut dies als evangelischer Theologe, unter respektvollem Hinweis auf die Tatsache, daß der Bultmannschüler Heinrich Schlier bei seinem Versuch, diesen Weg zu gehen, römisch-katholisch geworden ist.

Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld (159–181) zielt auf Heideggers Versuch, „das Wesen philosophischer Theologie aus dem anderen Anfang zu denken" (159); nicht überraschend sei, „daß auch für das seynsgeschichtliche Denken das Gott-Sagen unverzichtbar bleibt" (160f.). Er entfaltet Heideggers These, alle Metaphysik sei *„onto-theo-logisch* strukturiert" (163), und seine „erbitterte Polemik" gegen die „Metaphysik der Schöpfung", gegen die *„poietisch-technische* Fassung des Schöpfungsglaubens" (165). Die Relektüre ergebe bei Johannes Duns Scotus und den Skotisten, deren „Metaphysik in vielen Abwandlungen für die Neuzeit vorherrschend" gewesen sei (166), ein nominales Seinsverständnis, bei Thomas von Aquin ein verbales (169ff). Diesem Seinsverständnis folgt die Deutung der thomanischen Schöpfungsontologie (174ff), die zeigen soll, daß der „onto-theo-logische Begründungszirkel (...) für die philosophische Theologie des Thomas in keiner Weise zutreffend" ist (179). Wucherer-Huldenfeld weist am Ende auf die „Notwendigkeit quellenbezogener Wiederholung der denkgeschichtlichen Überlieferung" (180f).

Rainer Thurnher (183–197) geht von der These aus, daß der frühe Heidegger von Gott schweigt, und hinterfragt die Vermutung von Zeitgenossen wie Sartre, „Heidegger sei an dieser Frage nicht interessiert" gewesen (184f). Nach einem Hinweis auf „die Vereinnahmung Wittgensteins durch den Neopositivismus" und den Sinn des Schweigens im *Tractatus* wird gezeigt, wie Heideggers Schweigen „als eine eigene, eindringliche Form der Bekundung" zu verstehen ist (186). Gegen gedankenloses Weitersagen setze das Schweigen eine Zäsur, es wirke als Korrektiv, das die Selbstsicherheit derer erschüttert, „die weiterhin in der gewohnten Weise sich äußern" (188). Entscheidend war die hermeneutische Situation, die „durch die Erfahrung des Fehls des Göttlichen in der durch Wissenschaft und Planung entzauberten Welt" bestimmt gewesen sei (188). Heidegger sei die „bei den Griechen bereits vollzogene Verknüpfung von Sein und Gott" so problematisch geworden, daß er das Schema der Metaphysik in seiner Gesamtheit zu verabschieden trachtete (192). Der ‚prinzipielle Atheismus', den Heidegger für die philosophische Forschung reklamiert, hat laut Thurnher nur als *‚methodischer Atheismus'* zu gelten (195), in dem „die Gottesfrage für den Denker ständig präsent" ist „und wohl auch als ein wesentliches Movens seines Philosophierens" wirkt (196). Um 1928 herum sei Heidegger vorübergehend der Auffassung gewesen, die Gottesfrage in einer *‚Metontologie'* entfalten zu können (197).

Costantino Esposito (199–223) beginnt mit Heideggers Diagnose des verborgenen Schicksals des Abendlandes, in der „das Sein selbst nie in seiner letzten Wahrheit" auftauche (199). Der Nihilismus müsse als „endogene Tendenz unseres Daseins erkannt werden und dadurch als die Geschichte der Verbergung als die eigenste Entbergung *des Seins selbst*" (199f). Esposito zitiert aus einem Brief an Ernst Jünger (200): „Das Wesen des Nihilismus ist weder heilbar noch unheilbar. Es ist das Heil-lose, als dieses jedoch eine einigartige Verweisung ins Heile". Heideggers Destruktion des Christentums ziele auf die „fortschreitende Befreiung eines ursprünglichen Phänomens, welches verdeckt von den Vorurteilen der ganzen metaphysischen Tradition, aber auch verborgen von eben dieser Tradition überliefert worden ist" (200). Durch einen Hinweis in *Sein und Zeit* kommt Augustins Analyse der *memoria* und der *temtatio* in den Blick. Heideggers Interpretation der *memoria* endet laut Esposito zweideutig in der „radikalen Verweisung auf das Selbst, womit die Suche nach Gott in letzter Instanz identisch" sei (211). Die „grundlegende Tendenz des Augustinischen Lebens" zeige sich aber in der *temtatio* und deren „Gegenbewegung des Zusammenhaltens (*continentia*)" (212). In ihr tritt aber auch eine entscheidende Divergenz zutage, sofern „für Heidegger die Versuchung, von der Augustinus spricht (...) eine sozusagen absolute und unüberwindliche Selbst-Erfahrung ist" (213). Trotz des Beharrens auf der Unüberwindlichkeit der Selbsterfahrung sucht Heidegger nach Wegen, „die Zeit und die Geschichte nicht als Maß sondern als Gabe zu leben" (219). Esposito endet mit Hinweisen zu den *Beiträgen zur Philosophie*, in denen Heidegger sich nicht nur gegen die Ontotheologie, sondern ausdrücklich gegen den christlichen Gott richtet und das Christentum als „die radikalste Weise der ‚Verkennung aller Wahrheit des Seyns'" bezeichnet (222). Er resümiert (223): „Die Gnade Christi wird endgültig zur Gabe des Nichts und die Verheißung der Erfüllung wird das Versprechen des Ausbleibens."

Der besprochene Bd vergegenwärtigt eine Fülle von Gedanken und Texten Heideggers zur Gottesfrage, er taugt dazu, verbreitete Meinungen zu Heideggers theologischem Denken zu berichtigen, und fordert alle Denkenden heraus, sich auf die Wege dieses Denkens einzulassen. Die philosophische Frage nach Gott ist, obwohl sie in der öffentlichen Diskussion unserer Tage ad acta gelegt zu sein scheint, offenbar noch nicht einmal in der nötigen Klarheit formuliert worden.

Eichstätt Norbert Fischer

**Flasch**, Kurt: **Das philosophische Denken im Mittelalter.** Von Augustin zu Machiavelli. – Ditzingen: Ph. Reclam jun. 2000. Zweite, revidierte und erweiterte Aufl. 808 S., Ln DM 44,80 ISBN: 3–15–028345–0

Um es vorab zu sagen: Dieses Buch ist genial in seiner Gattung. Galt dies schon für die Erstauflage von 1986 (vgl. die Rez. in ThRv 84, 1988, Sp. 149 – 154), so ist das auch für die Neuauflage von 2000 festzuhalten. Hier legt der Vf. nicht nur einen überprüften, korrigierten und erweiterten Text vor, sondern hat ihn „aufgrund fremder und eigener Forschung weitgehend umgestaltet" (14), vor allem das 12. Jh. betreffend. Es gibt wohl kein anderes deutschsprachiges Werk, das derartig kompetent, umfassend, lebendig in die Problematik des philosophischen Denkens im Mittelalter einführt, und dies in einer einfachen, verständlichen Sprache (was wieder einmal beweist, daß Schwerverständlichkeit keine natürliche Schwester von Wissenschaftlichkeit ist). Zu den einzelnen Kap.n gibt es eine Fülle von Anmerkungen und bibliographischen Hinweisen, eine Zeittafel sowie das Personen- und Sachregister runden das Werk ab. Einige Kap. bzw. Abschnitte sind sachliche und sprachliche Meisterwerke von besonderer Gekonntheit – nach Meinung des Rez. gilt dies z.B. für 26 *(„Die Universität und ihre literarischen Formen")*, 27 *(„Die islamische Herausforderung")*, 30 *(„Aristotelismus und Platonismus")*, 35 *(„Radikale Aristoteliker")*, 38 *(„Raimundus Lullus")* und 40 *(„Meister Eckart")* – die Aufzählung will nicht vollständig sein.

Der Vf. gliedert (nach der Einleitung) das Werk in drei Teile: *Erster Teil: „Grundlegung der mittelalterlichen Philosophie"* stellt u.a. die drei nach Flasch maßgeblichen Inspiratoren des Mittelalters vor: *Augustinus*, *Boethius* und *Dionysius Areopagita*). Im *zweiten*, umfangreichsten *Teil* (134 – 624) geht es um *„Entwicklungsstadien der mittelalterlichen Philosophie"*. Dieser Teil ist in sieben Unterkap. bzw. Abschnitte gegliedert (Neue Rahmenbedingungen; Karolingische Reform; der Aufbruch: Das 11. Jh.; das 12. Jh.; das 13. Jh.; das 14. Jh.; das 15. Jh.: Zwischen Mittelalter und Moderne). Im *dritten Teil* geht es um *„die neue Zeit"*. Die kleinsten Unterabschnitte, die in den jeweiligen Teilen vorkommen, sind mit arabischen Ziffern durchnummeriert: 1. „Die geschichtliche Situation" 2. „Augustin" 9. „Die Bibliotheken" 31. „Albert der Große" 46. „Humanismus" 54. „Florenz und seine Exilierten" 58. „Machiavelli und Luther".

Wenn ich das Werk auch als ‚genial' bezeichnet habe, so ist es doch nicht vollkommen bzw. im Einzelfall lassen sich andere Standpunkte begründet vertreten. F. macht es seinen Kritikern schwer, weil er in einer längeren *Nachbemerkung* (790 – 793) die Hauptkritikpunkte seiner Gegner bündelt und auf sie eingeht. Trotzdem muß man fragen, ob damit diese Kritikpunkte schon entkräftet sind. Der Einwand, F. habe z.B. *Thomas von Aquin* zu knapp behandelt, ist ja nicht schon durch den Hinweis beseitigt, er habe sich doch anderswo ausführlicher über ihn geäußert (792).

Weiterhin zu diskutieren ist die These, ob das „Mittelalter" (lassen wir hier einmal die nicht erst von F. initiierte Diskussion um den Begriff beiseite!) wirklich so organisiert aus der Spätantike erwachsen ist, wie behauptet. Kommt dem *Boethius* wirklich eine so zentrale Stellung zu? Ist *Plotin* in der Tat so maßgebend? Dabei treibt die Argumentation gelegentlich seltsame Blüten: „Anselm kannte auch Boethius, obwohl er dies nirgends sagt" (202), oder: „Plotin war im Mittelalter nirgendwo, aber seine Wirkung war überall" (367). Die Abwertung des Augustinus in jeder Hinsicht, ja kürzlich durch F.s Buch von $^{2}$1995, *„Die Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo"*, noch einmal ausdrücklich gemacht, ist anzufragen – in diesem Zusammenhang auch Details wie etwa die merkwürdige Kritik an Augustinus' Gebrauch des Wortes „res", die für die Sakramentenlehre so verhängnisvoll geworden sein soll – obwohl F. selbst einräumt, dieser Begriff habe in der Antike keineswegs nur „dingliche" Bedeutung gehabt.

Auf ein Problem sei noch besonders hingewiesen, weil es sozusagen die Grundstruktur des Buches betrifft. Was versteht Vf. eigentlich genau unter „Philosophie"? Vom Schulbegriff möchte er ja erklärtermaßen (11) *nicht* ausgehen, sondern er meint die „Auseinandersetzung mit realen Erfahrungen in Natur und Geschichte" (11). Wenn man das so akzeptiert – was wäre dann eigentlich die „Theologie" des Mittelalters? Handelt sie nicht ebenfalls von der Auseinandersetzung *des* Menschen mit seiner Situation und Geschichte, und auch unter Einbeziehung Gottes? Aber hatten nicht auch die Philosophen, wie ja bei F. auf Schritt und Tritt nachgelesen werden kann, Gott „einbezogen"? Werden hier nicht doch neuzeitliche Trennungen eingetragen, was der Vf. ja tunlichst vermeiden wollte?

Diese Anfragen und kritischen Bemerkungen wollen den Wert des Buches, das Pflichtlektüre für jeden Theologen (ob Dozent oder Studierender) sein sollte, nicht mindern. Dem der Ökumene verbundenen Rez.en ist noch die überraschende Einordnung der Grundposition Luthers aufgefallen, über die zu reden wäre: Kann man sein Verständnis des Sünders und dessen Rechtfertigung, also die **„instificatio impii"**, nicht besonders gut verstehen, wenn man sie (nicht ausschließlich, aber auch) als *theologische Festschreibung des Gefühls* der Hinfälligkeit, die das gesamte Mittelalter durchzieht, begreift?

Münster Harald Wagner

**Macken,** Raymond: **Essays on Henry of Ghent II.** – Leuven: M. & L. Symons Press 1995. 79 S. (Editions Medieval Philosophers of the Former Low Countries, 3 ), kt bfr 295,00

**Macken,** Raymond: **Essays on Henry of Ghent III.** – Leuven: M. & L. Symons Press 1996. 103 S. (Editions Medieval Philosophers of the Former Low Countries, 4), kt bfr 295,00

Mit den beiden Miszellenbändchen zu Heinrich von Gent setzt der emeritierte Löwener Koordinator und Herausgeber der kritischen Gesamtwerkausgabe des *Doctor solemnis* (*Henrici de Gandavo Opera Omnia*), Raymond Macken, die von ihm 1994 begründete und bisher im Alleingang realisierte, speziell den mittelalterlichen Denkern aus dem geographischen Gebiet der heutigen Beneluxstaaten gewidmete Publikationsserie „Medieval Philosophers of the Former Low Countries (vgl. ThRv 92, 1996, 313f) fort.

Der erste der hier vorliegenden kleinen Bde enthält fünf Beiträge, von denen zwei erweiterte Fassungen der Vorträge sind, die der Vf. 1995 auf Forschungskolloquien in Kanada gehalten hat: *The Sovereign, sometimes forbidden by the Divine Law to enjoy the Money granted to him by the Public Justice, according to the Philosophy of Henry of Ghent* (7–20) und *The Scientific Exactness of Critical Editions of Medieval Works, as promoved with the Help of Electronic and Computer Technology, and a Larger Application of the Same Principles, also to Other Disciplines* (55–71, 72–77: Abb.). Die übrigen drei Aufsätze behandeln in erster Linie theologische Fragestellungen aus dem Werk Heinrichs von Gent, die mehr oder weniger auch philosophisch relevant sind: *The Masters of Theology, allowed to dispute on the Power of the Prelates of the Church, according to the Theology of Henry of Ghent* (21–31), *Religious Orders which possess Temporal Goods in Common are no less Perfect than those that renounce such Possessions, according to the Theology of Henry of Ghent* (33–44) und *God as Natural Object of the Human Will, according to the Philosophy of Henry of Ghent* (45–53). Manche der hier behandelten Themen, wie beispielsweise das Verständnis des evangelischen Armutsideals und seine Verwirklichung durch die Kleriker, gehören zu jenen viel und sehr kontrovers in der zweiten Hälfte des 13. Jh. diskutierten theologischen Fragen. Heinrich von Gent hat an dieser Diskussion und auch an den daraus erwachsenden Maßnahmen seitens des kirchlichen Lehramtes, wie M. hier und auch andernorts zeigt, einen nicht geringen, bisweilen sogar ursächlichen Anteil.

Im zweiten Bd, der M.s dritte Sammlung von Essays zu Heinrich von Gent darstellt, werden folgende drei Beiträge (mit einem *Appendix*, 87–101) präsentiert: *Les «marginalia» des manuscrits médiévaux (Essai d'une classification illustrée d'exemples, constituée à l'occasion des travaux de l'auteur sur les manuscrits d'Henri de Gand et des autres philosophes médiévaux des Pays-Bas)* (5–62), *From Incomplete Desktop-Publishing, after New Findings, to Complete Desktop-Publishing* (63–71, 72–76: Anh.), *The Private Property of Goods, combined with the Community of Affections between the Human Brothers and Sisters, in the Philosophy of Henry of Ghent* (77–85). Der erste Aufsatz bietet manche nützliche Beobachtungen und Materialien, die bei der Untersuchung mittelalterlicher Hs.en gewonnen wurden und nicht nur für die hsl.e Überlieferung der Werke Heinrichs von Gent typisch sind, sondern denen auch allgemeinere Bedeutung in diesem Bereich zukommt. Im zweiten Beitrag, der ursprünglich als ein Kongreßvortrag in der Brock University in Kanada 1996 präsentiert wurde, werden methodologische Fragen im Zusammenhang mit den Editionen mittelalterlichen Texte behandelt, im besonderen die Erstellung von Texteditionen unter Anwendung hierfür eigens entwickelter PC-Satzprogramme. Es sei an dieser Stelle bemerkt, daß im künftigen Editionswesen dieser computertechnisch umfassend gestützte Weg der einzig gangbare zu sein scheint und daß auf diesem Feld bereits eine rasante Entwicklung stattfindet. Dennoch läßt sich die Editionskunst bzw. Editionstechnik nicht so weit formalisieren, daß vom Editor lediglich entsprechende Kenntnisse zur Anwendung von bereitgestellten Programmsystemen abverlangt werden. Der dritte Beitrag geht auf eine Kongreßvorlesung zurück, die der Vf. 1996 in der Villanova University (USA) gehalten hat.

Wenn die hier annoncierten Beiträge der beiden Bde von M. als unterschiedlich in bezug auf Inhalt und Gewicht und deshalb auch nicht vom selben Interesse und von gleicher Bedeutung für jeden, der die Erforschung des mittelalterlichen Denkens aufmerksam verfolgt oder aktiv an ihr mitwirkt, gewertet werden müssen, steht dennoch außer Zweifel, daß sie insgesamt einen wissenschaftlich nützlichen mediävistischen Beitrag darstellen, der für die Heinrich-von-Gent-Forschung unmittelbar relevant ist.

Bonn Henryk Anzulewicz

## Praktische Theologie

**Meyer-Blanck,** Michael / **Weyel,** Birgit: **Arbeitsbuch Praktische Theologie.** Ein Begleitbuch zu Studium und Examen in 25 Einheiten. – München: Chr. Kaiser 1999. 238 S., kt DM 34,00 ISBN: 3–579–00412–3

Beim anzuzeigenden Opus handelt es sich – wie es der programmatische Titel verheißt – um ein „Arbeitsbuch (der) Praktische(n) Theologie" (PT). Die Intention der drei Vf. (vgl. Zuordnung der Beiträge S. 233: Michael Meyer-Blanck, Birgit Weyel, Carsten Großeholz) ist es nach eigenem Bekunden nicht, den examensrelevanten Stoff lediglich in knapper Form darzustellen, den man nur noch lesen und lernen müßte (vgl. Vorwort 7–9). Vielmehr sollen die Studierenden angeleitet werden, sich die Inhalte kreativ anzueignen. Deshalb werden die Arbeitsvorschläge problem- und praxisorientiert vorgelegt. Globalziel der Beschäftigung mit dem Arbeitsbuch ist es, einerseits „elementare Grundkenntnisse mit Einblicken in die Fachdiskussion zu erwerben" (8) und andererseits „anzuregen, (selbst) mehr und intensiver Praktische Theologie zu treiben" (9). Da auf dem Buchmarkt ein vergleichbares Pendant nicht existiert, besitzt das Werk schon deshalb Pioniercharakter.

Strategische Planmäßigkeit des Wissenserwerbs, die die Vf. und Hg. von den Buchbenutzern fordern, charakterisiert auch deren eigene Vorgehensweise. Transparent gegliedert in drei Abteilungen:

I. Orientierungen (Kap. 1–5/S. 10–54)
II. Entfaltungen (Kap. 6–21/S. 55–198)
III. Arbeitshilfen (Kap. 22–25/S. 199–232)

werden diese noch einmal substrukturiert nach thematischen Einheiten. Dabei wird aus Gründen der didaktischen Einprägsamkeit durchgängig der Dreischritt gewählt: „Am Anfang steht eine kurze problembezogene Einführung in das Thema (A). Im Hauptteil (B) werden zentrale Positionen und Argumentationen aus Geschichte und Gegenwart vorgestellt. Abschließend (C) werden wesentliche Ergebnisse gebündelt, eigene Stellungnahmen angeregt und auf Weiterführendes hingewiesen" (8). Neben den als klassisch geltenden Disziplinen der PT wie Homiletik und Liturgik, Religionspädagogik und Poimenik kommen ergänzend die bisweilen sträflich vernachlässigten Themenfelder von Kirche, Staat und Recht, von Kunst und Kultur zur Darstellung. Gerade letztere bewahren die PT vor einer oft auf binnenkirchliche Belange verengten Sicht.

In der *ersten Abteilung* grundlegender *„Orientierungen"* (Kap. 1–5/S. 10–54) geht es um das integrative Selbstverständnis der PT, um die Reflexion zentraler pt Entwürfe, um die Würdigung des Begründers der PT Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers (1768–1834), um die Interdependenz von Religion und Alltag und schließlich um die stimulierende Funktion der Empirie als Movens pt Forschung.

In der *zweiten Abteilung* thematischer *„Entfaltungen"* (Kap. 6–21/S. 55–198) werden nach einer eröffnenden „Vorhofreflexion" (Kap. 6/S. 55–63), was eigentlich ein (protestantischer) Pfarrer an pt Berufsqualifikationen mit-

bringen muß, zunächst die Arbeitsgebiete und Themenbereiche der Pfarrarbeit erschlossen. Als da sind: Predigt (Kap. 79/S. 64–90), Gottesdienst (Kap. 10–11/S. 91–107), Lebensgeschichte und seelsorgerliche Begleitung (Kap. 12–13/S. 108–127), Bibelarbeit (Kap. 14/S. 128–136), Gemeindeaufbau und Gemeindeleitung (Kap. 15/S. 137–144) sowie Diakonie als (kirchlich-organisiertes) Unternehmen (Kap. 16/S: 145–154).

Sodann weitet sich der Blick über die Grenzen der Pfarramtsführung. Plausibel wird begründet und kundig informiert, warum sich die PT und demzufolge ein im Dienst der Kirche stehender Seelsorger auch mit Rechtsfragen (Kap. 17/S. 154–163) und mit außergemeindlichen „Lernorten des Glaubens" (Kap. 18–19/S. 164–189) sowie mit dem voraus- und zugrundeliegenden Erfahrungshorizont des Glaubens (Kap. 20/S. 182–189) und sogar mit Kunst als Wiederentdeckung von gelebter Religion (Kap. 21/S. 182–189) befassen muß.

In der *dritten Abteilung* pt *„Arbeitshilfen"* (Kap. 22–25/S. 199–232) erhalten die (interessierten) Leser eine Fülle zusätzlicher Informationen anhand rezensierter Standardwerke und Fachzeitschriften. Was die Studienplanung für ein zu bewältigendes „curriculum Theologiae" betrifft, so wird geraten, die PT studienbegleitend zu betreiben und bei aller Unverzichtbarkeit eines breiten Grundwissens, sich zumindest in einer pt Disziplin die fächerübergreifende Perspektive zu erwerben (Kap. 24/S. 216–222). Ausgesprochen originell muß man es nennen, in welchen Focus die Arbeitshilfen einmünden. Zu Qualifikationszwecken wird modellartig vorgestellt, wie von einem am Anfang stehenden theologischen Kerngedanken bis hin zur Frucht eines ausgereiften Endprodukts für Predigt und Unterricht der pt Weg methodisch zu gehen ist. Überzeugender könnte ein „Leitfaden der Praktischen Theologie" nicht gerundet werden.

Mit diesem für die didaktische Leistung herausragenden Prädikat verbindet sich gleichwohl an die Vf. eine massive kritische Anfrage: Wo bleibt bei diesem an der Schwelle zum dritten Jahrtausend konzipierten Opus die Ökumene? Bitter muß konstatiert werden: „Fehlanzeige". Nicht erst beim Namenregister (235–239) fällt auf, daß es sich hier um ein rundum monokonfessionell-evangelisches Handbuch handelt. Die einzigen, fast wie interpoliert wirkenden katholischen Vf. (vgl. Anm. 17–19 auf S. 202/203) besitzen jedenfalls für den Corpus des Textes überhaupt keinen Stellenwert. Was soll man dazu sagen? Seit Jahrzehnten arbeiten und publizieren Hochschullehrer in der AG-Homiletik in bestem ökumenischen Miteinander. Ebenso werden Symposien über „Liturgie und Ökumene" veranstaltet; lindern „Caritas" und „Diakonisches Werk in vorzeigbarer Solidarität die gesellschaftlich verursachten Notlagen. U. v. a. m. Von alledem gibt es nirgendwo einen Hinweis. Wenn schlußendlich das Opus dennoch den Studierenden der Katholischen Theologie empfohlen wird, dann mit dem ausdrücklichen Rat, jene hier vorfindliche konfessionelle Monokultur weder im Studium noch in der künftigen Gemeindearbeit zu prolongieren.

München Ehrenfried Schulz

## Theologie / Naturwissenschaften

**Benk**, Andreas: **Moderne Physik und Theologie.** Voraussetzungen und Perspektiven eines Dialogs. – Mainz: M. Grünewald 2000. 274 S., kt DM 48,00 ISBN: 3–7867–2275–7

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um die 1999 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen angenommene Habil.schrift Der Vf. ist durch seine Studien nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Physik ausgewiesen und bringt themenentsprechende Sachkompetenz ein.

In der Einführung läßt der Vf. in einem bunten Reigen Autoren auftreten – von Galilei bis Tipler, von Barth bis Rahner, von Guitton bis Ganocy, dazu Päpste von Pius XII. bis zu Johannes Paul II. –, die sich in nennenswerter Weise zur Thematik geäußert haben. Im Gegensatz zu dem, was man sich nach dieser Revue nun an Großem erwarten mag, „setzt sich vorliegende Arbeit nur ein bescheidenes Ziel: Sie wendet sich an Theologinnen und Theologen und versucht die Ausgangssituation der Theologie für den Dialog zwischen Theologie und moderner Physik zu verbessern. Sie will dazu beitragen, daß die an diesem Dialog beteiligten Theologinnen und Theologen ein besseres Verständnis für physikalische Denkweisen und für die Wirklichkeitserfahrung in der modernen Physik gewinnen." (26f) Die Adressaten sind eindeutig Theologen, den Physikern wird kein Lernprogramm verordnet, wenngleich Hawking, Tipler, Prigogine, Bohm, Capra und andere – damit eindeutig als belehrungsbedürftig verwarnt – in die Esoterik-Ecke gerückt werden.

Nach der Schilderung des Paradigmenwechsels von der klassischen zur modernen Physik (1. Kap.) gruppieren sich die folgenden Kap. um die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie (2. bis 4. Kap.) und um die Quantentheorie (5. u. 6. Kap.). Den Abschluß bilden Überlegungen zur „Ausgangssituation für den gegenwärtigen Dialog zwischen Physik und Theologie" (7. Kap.).

Immer wieder gibt der Vf., der in gut verständlicher Weise schreibt, Übersichten über einzelne Kap., so daß es selbst dem naturwissenschaftlich Unbedarften nicht schwer fallen dürfte, dem Gedankengang zu folgen.

Den Verlust der Anschaulichkeit in der Physik muß man nicht erst bei Einsteins spezieller und allgemeiner Relativitätstheorie ansiedeln, gleichwohl wird er hier besonders deutlich. Die theologischen Reaktionen auf die Relativitätstheorie sind ein vom Vf. auf ca. 70 S. konstatiertes Trauerspiel. Die katholische Theologie ist, folgt man dem Buch, so gut wie gar nicht, zumindest nicht in nennenswerter Weise präsent, da sie nur ihr neuscholastisches Paradigma buchstabiert. Auf evangelischer Seite wird die Rezeption der Relativitätstheorie durch Karl Heim analysiert. Zwar wird ihm Offenheit und Interesse (146), zugleich aber auch sein nur eingeschränktes Sachverständnis attestiert (135ff). Seine Motivation ist die eines Missionars, behauptet der Vf. „Entsprechend bemüht sich Heim für die naturwissenschaftliche Mission um physikalische Grundkenntnisse, beobachtet aufmerksam ‚den Gang der heutigen Naturforschung' und wartet ab, ‚ob sich in ihr wissenschaftliche Bewegungen anbahnen, die ganz unabsichtlich dem Glauben den Weg bereiten.'" (142) Die Kritik an Heim ist fundamental.

Nach einer Gegenüberstellung des antikirchlichen Monistenbundes unter der Ägide von Ernst Haeckel (ab 1906) und des christlich orientierten Keplerbundes (ab 1907) befaßt sich der Vf. ausführlich mit Leben und Werk von Bernhard Bavink, der seit 1920 wissenschaftlicher Leiter des Keplerbundes ist. Hier ist nun kein Theologe mit physikalischem, sondern ein Physiker mit theologischem Interesse bei der Arbeit. Entsprechend fällt die Rezeption der Relativitätstheorie bei Bavink deutlich sachgerechter aus. Aber Bavink selbst wird biographisch in den positiv bewerteten (1920–28) weil vorsichtigen Deuter naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und den negativ bewerteten (1933–45) weil angeblich rassismusnahen aufgespalten. (Diese unterschwellige Wertung hält m. E. der historischen Analyse nicht stand.) Die Vorsicht bzgl. theologischer Deutungen physikalischer Erkenntnisse gibt Bavink erst mit der genaueren Kenntnisnahme der Quantentheorie auf, wenn er jedenfalls zwischenzeitlich das „einzelne Wirkungsquantum als eine völlig freie ‚Setzung Gottes'" (164) gelten läßt. Später kehrt er aber zu seinen vorsichtigeren Deutungen naturwissenschaftlicher Erkenntnisse zurück.

Das Fazit über die theologische Rezeption der Relativitätstheorie ergibt ein „ernüchterndes Bild: der katholischen Theologie ist durch die starre kirchliche Festlegung auf eine anachronistische ontologische Begrifflichkeit ein fruchtbarer Austausch mit der modernen Physik von Anbeginn an versperrt; die protestantische Theologie entzieht sich weitgehend der Auseinandersetzung mit der modernen Physik, ausgenommen Karl Heim, dessen Vorstellung der modernen Physik allerdings auf einer schlechten Karikatur derselben beruht; und die vorsichtigen, aber vielversprechenden Versuche einiger Naturwissenschaftler, die sich in Anbetracht des nahezu völligen Ausfalls der Theologie um deren Rechtfertigung bemühen, finden kaum Beachtung."(169)

Der Vf. zeigt von den Vorsokratikern bis Leibniz den historisch-naturphilosophischen Werdegang der Theorien des diskreten und des kontinuierlichen Aufbaus der Wirklichkeit und ihr Einmünden in die neuere Atom- bzw. Wellentheorie auf. Er charakterisiert Planck mit seiner Entdeckung des später nach ihm benannten Wirkungsquantums als einen Revolutionär wider Willen (184) und zeichnet die Bemühungen um ein angemessenes Atommodell nach. Er verdeutlicht, daß nicht der mathematische Formalismus und die allgemein akzeptierte wissenschaftspraktische Anwendung der Quantentheorie, sondern einzig ihre Interpretation unter Physikern umstritten ist (188). Über die klare Darlegung der Versuche zum Doppelspalt verdeutlicht er die bleibende Unanschaulichkeit, die die Quantenobjekte in die moderne Physik eintragen.

Es ist nicht neu, was der Vf. zum Welle-Teilchen-Dualismus, zur Heisenbergschen Unbestimmtheitsrelation (194ff), was er über den Determinismus der klassischen und die Grenzen desselben bzw. den Indeterminismus der neueren Quantentheorie (201) und was er über die Gültigkeit des Kausalitätsprinzips (205) und die Vollständigkeit der Quantentheorie sagt. Aber es ist wohl auch nicht unnütz, das nochmals zu sagen, weil es zweifelhaft ist, ob es inzwischen bei den Theologen angekommen ist.

Worin genau der Beitrag der Naturwissenschaft zur Entwicklung der Theologie bestehen könnte, bleibt in dieser Arbeit unklar. Die drei biographischen Beispiele (Planck, Einstein und Heisenberg im 7. Kap.), die auch andernorts schon ähnlich vorgestellt wurden, liefern keine neue gedankliche Ausbeute. Es erstaunt ein wenig, daß das sog. Anthropische Prinzip, einer der wenigen Gegenstände eines intensiveren Gesprächs zwischen Theologen und Physikern, zwar kurz erwähnt, aber leider keiner ernsthaften Erwägung für würdig befunden wurde.

So bleiben 6 Feststellungen zum Dialog von Theologie und moderner Physik, die die zentralen Gedanken der vorliegenden Arbeit zusammenfassen:

„1. Bei der überwiegenden Zahl der insgesamt spärlichen theologischen Reaktionen auf die moderne Physik in den ersten Jahrzehnten des 20. Jh.s erwies sich die Theologie als fragwürdiger und weitgehend inkompetenter Dialogpartner der Physik. (...) 2. (...) Das Bestreiten der experimentellen Verifizierbarkeit der Relativitätstheorie durch neuscholastische Theologen endete genauso kläglich wie der Versuch, aus quantenphysikalischen Phänomenen einen Hinweis auf das unmittelbare Eingreifen Gottes abzuleiten. (...) 3. Die Theologie muß bedenken, daß die physikalischen Erkenntnisse, die im Dialog mit der modernen Physik zur Sprache kommen, immer schon und notwendigerweise philosophisch gedeutete Erkenntnisse sind.

(...) 4. Erst auf der Ebene der expliziten philosophischen Deutungen physikalischer Theorien ist ein Dialog zwischen Physik, Philosophie und Theologie sinnvoll. (...) 5. Im Vergleich zur klassischen Physik prägt die moderne Physik die Wirklichkeitsvorstellungen der Physiker in völlig anderer Weise – und damit auch ihre Stellungnahmen zu Fragen der Religion, sofern sie sich mit diesen Fragen befassen. (...) 6. Diese Stellungnahmen verschiedener Physiker zu religiösen Fragen beinhalten konkrete Anfragen an die christliche Theologie. Die Theologie muß die veränderten physikalischen Wirklichkeitsvorstellungen nachvollziehen, wenn sie der Herausforderung, die sich aus diesen Anfragen ergibt, angemessen begegnen und sie konstruktiv aufgreifen will." (246ff)

Dieses Buch ist physikalisches Nachsitzen für Theologen wegen hartnäckiger Lernprozeßverweigerung. Wenn und insoweit es nötig ist, ist es zugleich ein didaktisch gut aufbereitetes Armutszeugnis für Theologen. Dem Physiker mutet es leider nichts zu und beläßt ihn in seiner theologischen Denkfaulheit. Wo er diese selbst aufgibt, steht er unter Esoterikverdacht. Dieses Buch leistet sicher einen soliden Beitrag zur Bewältigung einer Vergangenheit, die – weil theologischerseits nie recht aufgenommen – auch bis heute nicht geleistet wurde. Man hätte ihm darüber hinaus den Mut gewünscht, nicht nur mißlungene Dialoge der Vergangenheit zu resümieren, sondern auch hoffnungsvolle Dialoge für die Zukunft zu initiieren.

Am Ende heißt es: „Vorliegende Arbeit zeigte jedenfalls, daß gerade auch Physiker (...) davon überzeugt sind, daß der Umgang mit den Theorien der modernen Physik zum besseren Verständnis, zur Klärung und zur Läuterung religiöser Vorstellungen beitragen kann." (250) Aber, fragt man sich, stand das ernsthaft zur Debatte? Wäre es nicht hilfreicher gewesen, zu klären, worin genau die physikalisch induzierte Klärung religiöser Vorstellungen bestehen, zu erläutern, woraus die physikalisch erwirkte Läuterung resultieren soll? Das aber sagt dieses Buch allenfalls indirekt.

Die Stärke und die Schwäche dieses Buches ist identisch; sie heißt als Stärke formuliert Behutsamkeit in der Vorbereitung eines Dialogs, als Schwäche formuliert Ängstlichkeit, ihn auch inhaltlich wirklich beherzt aufzunehmen. Und so bleibt auch nach gründlichster Lektüre dieses Buches ein Gefühl, das Ludwig Börne so formuliert hat: „Wir leben immer für die Zukunft: Ewiges Stimmen, und nie beginnt das Konzert."

Paderborn Ulrich Lüke

## Theologie / Literatur

**Fenske,** Wolfgang: **Brauchte Gott den Verräter?** Die Gestalt des Judas in Theologie, Unterricht und Gottesdienst. In Zusammenarbeit mit Birgit Martin. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 160 S. (Dienst am Wort, 85), kt DM 26,00 ISBN: 3–525–59349–X

„Wenn die Rede auf Judas kommt, ist es in der Klasse ganz still." Schon diese Bemerkung einer Grundschullehrerin zeigt, wie wichtig die Besinnung auf die Gestalt des Judas Iskariot für Religionsunterricht und Gemeinde ist, die dieses Buch leisten will.

Nach der Einleitung geht es in seinem *Teil II* einführend um *„Judas heute"*, um die Judas-Aussagen des Neuen Testaments sowie um „weitere Quellen". Dort wird eine Menge legendarischer Stoffe aus Alter Kirche und Mittelalter gesammelt – Beweis, wie sehr die Gestalt des Judas die Christen durch die Jh.e hindurch beschäftigt hat. Informativ und übersichtlich sind die graphischen Übersichten zu den Judas-Aussagen des Neuen Testaments auf S. 26f.

In Form eines „Wörterbuchs" mit 14 Stichworten bietet der *Teil III* einen Überblick über die wichtigsten, meist theologischen Motive und Probleme, die mit Judas verbunden sind. Auf systematische Ordnung und theologische Durchdringung wird dabei kein großes Gewicht gelegt. Bei den Artikeln 4 („Der dunkle Gott – Gottes unverständliches Handeln"), 6 („Das göttliche *Muß*"), 8 („Prädestination und Vorherwissen Gottes"), 10 („Die Schrift als Deutungs-Hintergrund") handelt es sich eigentlich um dasselbe theologische Problem.

Der *Teil IV* sammelt Material aus Kunst, Literatur, Musik, Psychologie, Soziologie und wendet sich abschließend noch einmal der gegenwärtigen Exegese zu. In diesem kurzen Abschnitt werden nur zwei Werke von G. Volckmar aus den Jahren 1882 und 1875 namentlich genannt. Es wäre besser gewesen, wenn die Positionen von H. J. Klauck, K. Dorn, W. Vogler, die der Vf. offensichtlich kennt, und auch von W. Klassen (*Judas. Betrayer or Friend of Jesus?* Minneapolis 1996) ausführlicher vorgestellt und diskutiert worden wären. Die Behauptung, auch im Jesus-Roman von Max Brod *Der Meister* sei Judas der Verräter Jesu (vgl. S. 110), ist ein Fehler, der in der Judas-Literatur seit der Rez. von G. Blöcker (Neue deutsche Hefte 1,1954, 66) offensichtlich unausrottbar geworden ist. Judas ist bei Brod Inbegriff des jüdischen Intellektuellen mit seinem sprichwörtlichen Selbsthaß, und es geht Brod darum, diesen Typus gegen innerjüdische Kritik in Schutz zu nehmen. Entsprechend ist es die Pointe des Romans, daß der Verrat Jesu durch Judas eine Verleumdung ist, die Römer aufgebracht haben. – Den Schluß bilden „Bausteine für Unterricht und Andachten" zu den Themen „Umgang mit Verrat" und „Dunkler Gott".

Von diesem relativ schmalen Bd kann man sicher nicht eine Übersicht über alle exegetischen, kirchengeschichtlichen, theologischen und auch anthropologischen Probleme und Motive der Judastradition erwarten. Aber der Bd wirkt unkonzentriert, er enthält zahlreiche Überschneidungen. Vieles wird nur knapp aufgezählt und ist ohne Kommentar unverständlich. Was hätte der Vf. z. B. aus der Judas-Legende machen können, wenn er die Untersuchung *Der Verfluchte und der Erwählte* von F. Ohly (Opladen 1976) herangezogen hätte. Überhaupt tritt das Motiv des Judas als Inbegriff des ungläubigen Jüngers, das schon bei Markus und dann in der ganzen Kirchengeschichte – auch bei Luther – große Bedeutung hat, fast völlig zurück. Eine Konzentration auf exemplarische Themen, die dann historisch und theologisch hätten vertieft werden können, wäre für die Praxis sicher brauchbarer gewesen. Dazu finden sich im Bd leider nur einige Ansätze: zum *Herrenberger Altar* des Jörg Ratgeb (101ff), zur *Matthäuspassion* von J. S. Bach (111ff) und zum Musical *Jesus Christ Superstar* (115ff).

Aber die eigentliche Problematik des Buches zeigt schon sein Titel an: „Brauchte Gott den Verräter?" Meiner Meinung nach muß diese Frage betont mit Nein beantwortet werden – gerade Schülern und Gemeindegliedern gegenüber. Stattdessen konzentriert sich Fenske auf die Rede vom dunklen Gott, womit er die Unverständlichkeit von Gottes Handeln meint. So sehr er betont, daß sich Gott den Menschen in Jesus Christus rettend und liebend zugewandt hat, die Spannung zwischen Gottes Dunkelheit und Christusgeschehen wird theologisch nicht aufgelöst. Dadurch bleibt auch die Eigenart des (Kreuzes-)Opfers Jesu ungeklärt. Viele moderne Vf. – nicht allein N. Kazantzakis und W. Jens – sind fasziniert von der Dialektik von Erlösung und Verrat: Damit Jesus uns erlösen konnte, mußte Judas ihn verraten. Das ist eine betont moderne Verkürzung, eher noch Verdrehung der biblischen Aussagen und der traditionellen Satisfaktionslehre. Dagegen muß entschieden und eindeutig gesagt werden, daß sich gerade angesichts des Kreuzes die Eigenart von Gottes Handeln zeigt, daß er Heil schafft und Leben schenkt – trotz Verrat und Mord und durch sie hindurch, daß also Gott nie und nimmer Adressat des Kreuzes-Opfers Jesu ist. Sonst kann nicht mehr verständlich gemacht werden, daß Gott Liebe und seine Dunkelheit die Unbegreiflichkeit seiner Liebe ist. Das Gewicht dieses Problems sieht Fenske nicht; entsprechend wirkt seine eigene Position unentschieden und bleibt unklar.

Marburg/Lahn Bernhard Dieckmann

## Kurzrezensionen

**Clanchy,** Michael T.: **Abaelard.** Ein mittelalterliches Leben. Übersetzung aus dem Englischen von Raul Niemann und Ralf M.W. Stammberger. – Darmstadt: Primus 2000. 498 S., geb. 78,00 DM ISBN: 3–89678–214–2

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um die deutsche Übersetzung des 1997 erschienenen englischen Originals (Abelard. A Medieval Life). Da dieses bereits in mehreren Rezensionen gewürdigt wurde, genügen in diesem Rahmen einige Hinweise:

1. Es handelt sich nicht um eine neue Detailstudie zu Abaelard; namentlich wird der endlose Streit um die Authentizität der „Historia calamitatum" (Autobiographie) und des Briefwechsels mit Heloise nicht gelöst. An dieser Quellenfrage entscheidet sich jedoch letztlich jede Abaelard-Biographie.

2. Das Werk steht in angelsächsischer Tradition; eine – auch sprachlich – glänzend geschriebene Biographie, die Abaelard historisch und intellektuell in der 1. Hälfte des 12. Jh.s „verortet". Diese erzählerische, darstellerische Qualität merkt man auch der deutschen Übersetzung durchaus noch an – ein Buch, das sich wirklich gut liest.

3. Das Buch selbst ist in drei große Teile gegliedert. *Scientia* – „Wissen" zeigt den Philosophen Abaelard; *Experimentum* – „Erfahrung" wendet sich vor allem dem Liebesdrama mit Heloise (bis zur Kastrierung Abaelards) zu; wobei diese nicht als verführtes unreifes Kind, sondern als gebildete, mündige Frau, die maßgeblichen Einfluß auf Abaelards Schriften hatte, gezeichnet wird; *Religio* – „Religion"

schließlich stellt den Mönch und Theologen Abaelard in den Mittelpunkt, vor allem seine Auseinandersetzung mit Bernhard von Clairvaux, der die Verurteilung Abaelards als Ketzer erreichte (Monastik versus Scholastik). Alles in allem handelt es sich um die beste lesbare Zusammenfassung dessen, was man über Abaelard heute weiß. Das Werk sei daher – auch Studierenden – mit Nachdruck zur Lektüre empfohlen. Wf.

**Schipperges**, Stefan: **Bonifatius ac socii eius.** Eine sozialgeschichtliche Untersuchung des Winfrid-Bonifatius und seines Umfeldes. – Trier: Bistumsarchiv 1996 IX, 438 S. (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, 79), kt DM 82,00 ISBN: 3–929135–11–6

Die unter Anleitung des Mediävisten Michael Borgolte entstandene Diss. von Schipperges unterzieht das 1954 von Theodor Schieffer gezeichnete und nach wie vor maßgebliche Bonifatius-Bild („Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas") einer Revision, indem er bei einer „sozialgeschichtlichen Untersuchung des bonifatianischen Umfeldes" ansetzt, genauerhin nach „Kontinuität und Wandel der bonifatianischen Sozialbeziehungen" fragt (11–15). Vor allem sucht S. dieses Desiderat anzugehen, indem er einen wahrlich gründlich gearbeiteten „prosopographischen Katalog" (23–181) der 154 Personen vorlegt, mit denen Bonifatius während seines Lebens nachweisbar in Kontakt gestanden hat. Dieses soziale Umfeld wird unter der Rubrik „Personengeschichtliche Analyse" (183–377) in seiner „spezifischen Zusammengehörigkeit aufgezeigt und analysiert" (183). Als Ergebnis zeigt sich eine im Vergleich zu Schieffers Studie bemerkenswerte Akzentverlagerung: Die erste Lebenshälfte des Bonifatius in Britannien sei weitaus prägender einzuschätzen als bislang angenommen (251–257)! H. L.

**Scharer,** Matthias / **Niewiadomski,** Józef: **Faszinierendes Geheimnis.** Neue Zugänge zur Eucharistie in Familie, Schule und Gemeinde. – Innsbruck / Mainz: Tyrolia / Matthias-Grünewald-Verlag 1999. 176 S., kt DM 32,00 ISBN: Tyrolia: 3–7022–2215–4 Matthias-Grünewald-Verlag: 3–7867–2183–1

Dieses Buch ist aus einem gemeinsamen Seminar mit Seelsorgerinnen und Seelsorgern, Religionslehrerinnen und Religionslehrern in der Diözese Feldkirch erwachsen. Das Wechselspiel zwischen liturgischem Geschehen und seiner theologischen Bedeutung einerseits und dem Alltag in Familie, Schule und Kirche andererseits stand im Mittelpunkt des Interesses auf jenem Seminar. So wird verständlich, warum der Dogmatiker Niewiadomski Abschnitte verfaßt wie „Konturen einer Theologie der Eucharistie" und „Die Feier wandelt sich", der Religionspädagoge Scharer eher Beiträge wie „Eucharistien – Katechese im Mittelpunkt" oder „Eucharistie – Ein Bruch zwischen den Generationen". Ein sehr facettenreiches Buch. H. E. W.

**Wimmer,** Otto: **Kennzeichen und Attribute der Heiligen.** Mit 244 Farb- und Schwarzweißbildern. Bearb. und mit Bildern ergänzt von Barbara Knoflach-Zingerle. – Innsbruck: Tyrolia 2000. 307 S., geb. DM 29,80 ISBN: 3–7022–2354–1

Es gibt mehrere Nachschlagewerke über die Heiligen und ihre Attribute. Das Werk von Otto Wimmer (1963), später bearbeitet von Josef Stadlhuber, gilt seit langer Zeit als Standardwerk. Das überarbeitete Werk ist nun mit zahlreichen Abb. aus dem gesamten deutschen Sprachraum erschienen. Diese machen es – zusammen mit dem vorangestellten Verzeichnis der Attribute und Begriffe – noch nützlicher und zuverlässiger. H. E. W.

**Jenson**, Robert W.: **Systematic Theology.** Volume II. The Works of God. – New York / Oxford: Oxford University Press 1999. VI, 380 S., Ln £ 40,00 ISBN: 0–19–508649-X

Das vorliegende Werk des Vf.s stellt den zweiten und letzten Teil seiner zweibändigen systematischen Theologie dar. Nach Reflexionen über den dreieinigen Gott im ersten Bd befaßt sich Jenson nun mit der Schöpfung (einschließlich der Geschöpfe), der Kirche und der „letzten Dinge". Dabei läßt er neben zahlreichen Verweisen auf die Heilige Schrift sowohl die klassische theologische Tradition eines Augustinus und Thomas von Aquin zu Wort kommen als auch insbesondere Luther, Barth, Pannenberg und Tillard, aber ebenso die östliche Perspektive eines Palamas. Sein Anliegen ist es, der Kirchenspaltungen zum Trotz Theologie in einem überkonfessionellen Sinne als beständiges hermeneutisch-kritisches Argumentieren der Kirche über ihre kommunionale Zielsetzung zu bestimmen. Gerade dies verrät aber sein grundlegend katholisches Erbe, das seine Arbeit zu einer im guten Sinne ökumenisch-katholischen Auseinandersetzung mit der Theologie vor allem Karl Barths werden läßt. Dies verweist auf die Bedeutung des Werkes, aber auch auf seine Grenzen. Angesichts der fortbestehenden Kirchenspaltungen wäre eine ökumenische Differenzhermeneutik aus einer bewußt intendierten konfessionellen Perspektive heraus der Sache vielleicht dienlicher gewesen. P. L.

**Toward the Future of Reformed Theology.** Tasks, Topics, Traditions, hg. v. David Willis / Michael Welker with the Special Collaboration of Matthias Gockel. – Grand Rapids MI: Eerdmans 1999. XVI, 533 S., brosch. US-$ 40,00 ISBN: 0–8028–4467–7

Das von den reformierten Theologen David Willis (Princeton) und Michael Welker (Heidelberg) herausgegebene Werk ist ein Sbd von Aufsätzen über die gegenwärtige und zukünftige Relevanz reformierter Theologie. Zahlreiche namhafte Theologen vorwiegend aus dem deutschen und angelsächsischen Bereich (Esser, Link, Moltmann, Torrance, Vischer, Welker u. a.), aber auch weniger bekannte reformierte Vf. kommen dabei zu Wort. Allerdings konnte ebenso eine nicht unbedeutende Anzahl an Vf.n gewonnen werden, die einem anderen als dem deutschen oder angelsächsischen kulturellen Kontext angehören. Die verschiedenen Aufsätze gliedern sich in drei Teile: *„Tasks and Contexts" (Teil 1), „Topics and Transformations" (Teil 2), „Traditions and Practices" (Teil 3).* Auffällig ist die große Spannbreite an theologischen Themen und Kontexten, die z. B. von einer asiatischen „Rekonstruktion" christlicher Theologie über eine reformierte Theologie der Befreiung bis hin zur Theologie und Praxis der Taufe bei Karl Barth reichen. Die Hg. sahen sich angesichts dieser Fülle an theologischem Material dazu veranlaßt, einen mehrseitigen Begleittext zu schreiben, in dem auf die allen Vf.n gemeinsamen reformierten theologischen Grundlagen und Anliegen hingewiesen wird, so vor allem die bleibende Souveränität des Wortes Gottes. Einschränkend wird erläutert, daß sich mit diesem Werk erst Konturen einer zukünftigen (vgl. „Toward" im Titel) reformierten Theologie abzeichnen, da eine Vielzahl an Themen und Kontexten noch keine Berücksichtigung finden konnte.

Dieses Werk beabsichtigt kein Lehrbuch über reformierte Theologie zu sein, da es bereits vieles an konfessionellen Grundkenntnissen voraussetzt. Wer aber vertiefte Einblicke in reformiertes Denken zu gewinnen beabsichtigt, der wird hier in die Weite kontextrelevanten und damit aktuellen Bekennens des biblischen Gottes mitgenommen. P. L.

## Theologische Literatur

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

### Allgemeines / Festschriften

*Das ist christlich.* Nachdenken über das Wesen des Christentums, hg. v. Wilfried Härle / Heinz Schmidt / Michael Welker. – Gütersloh: Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus 2000. 256 S., kt DM 78,00 ISBN: 3–579–02665–8: 9–20: Härle, Wilfried: „Wesen des Christentums" – Was ist damit gemeint?; 21–36: Besier, Gerhard: Das „Außerwesentliche" und die „Hauptsache im Christentum" von der Aufklärung bis in die Gegenwart; 37–48: Ritter, Adolf Martin: Adolf von Harnack und die Frage nach dem Wesentlichen des Christentums in altkirchlicher Perspektive; 49–70: Ritschl, Dietrich: Gottes Gegenentwurf zur menschlichen Weltgestaltung; 71–90: Schmid, Konrad: Der Geschichtsbezug des christlichen Glaubens; 91–103: Welker, Michael: Die Gegenwart des auferstandenen Christus als das Wesentliche des Christentums; 105–117: Eckstein, Hans-Joachim: Das Wesen des christlichen Glaubens; 119–142: Theissen, Gerd: Nächstenliebe und Statusverzicht als Grundzüge christlichen Ethos; 143–155: Möller, Christian: Spiritualität – Gestaltwerden christlichen Glaubens; 157–174: Schmidt, Heinz: Bildung ohne Christentum?; 175–186: Rau, Gerhard: Ohnmacht und Macht im Wesen des Christentums; 187–199: Seebass, Gottfried; Was bedeutet die Reformation für das Christentum?; 201–218: Schwöbel, Christoph: Das Wesen des Christentums in der Vielfalt seiner Konfessionen; 219–236: Oeming, Manfred: Vom heilsamen Schmerz, in den Spiegel zu schauen – Das Wesen des Christentums aus jüdischer Sicht; 237–256: Sundermeier, Theo: Das Christentum im Spiegel anderer Religionen.

*Eva – Gottes Meisterwerk*, hg. v. Elisabeth Gössmann. – München: IUDICIUM 2000. 497 S. (Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung, 2), kt DM 60,00 ISBN: 3–89129–002–0: 11–44: Gössmann, Elisabeth: »Eva« in der hebräischen Bibel und in der Deutung durch die Jahrhunderte; 45–113: Schiefer, Valeria Ferrari: Lucretia Marinella (1571–1653): Die Schönheit der Frau, Abglanz des Göttlichen. Drei ihrer philosophisch-theologischen und frauenbezogenen Schriften; 114–159: Johann. Frawenlob: Die Lobwürdige Gesellschafft Der Gelehrten Weiber, 1631 / 1633; 160–164: Joh. Henricus Hottinger: Historiae Ecclesiasticae

Novi Testamenti Seculum XVI. Serenissimae celsissimaeque Principi Elisabethae Palatinae, 1655; 165–220: Johannes Pasch / Joh. Andreas Planer: Gynaeceum Doctum sive Dissertatio historico-literaria Vom Gelehrten Frauenzimmer, 1686 / 1701; 221–235: Magnus Daniel Omeis / Christoph Christian Haendel: Dissertatio de eruditis Germaniae mulieribus, 1688; 236–246: Johannes Esberg / Petrus Hedengrahn: Exercitium academicum Mulieres philosophantes leviter adumbrans, 1699 / 1700 / 1701; 247–420: Christian Franz Paullini: Zeit=kürtzende Erbauliche Lust, 1695. Philosophischer Feyerabend, 1700. Das Hoch= und Wohl=gelahrte Teutsche Frauen=Zimmer, 1705 (1712); 421–434: Schüngel-Straumann, Helen: Gustav Georg Zeltner / Johann Conrad Zeltner: Deborae inter prophetissas eruditio tanquam eruditarum foeminarum ex Hebraea gente specimen, 1708 / 1717; 435–460: Christoph August Heumann: Acta philosopharum, das ist, Nachricht von der Philosophie des Frauenzimmers, 1721; Dorothea Christiane Leporin: Gründliche Untersuchung der Ursachen, die das weibliche Geschlecht vom Studiren abhalten, 1742.

*Hier will ich sein.* 25 Jahre pastoraltherapeutische Arbeit in Positano, hg. v. Karl Frielingsdorf. – Mainz: Grünewald 2001. 176 S., kt DM 25,00 ISBN: 3-7867-2295-1: 11–12: Gründel, Johannes: Vorwort; 13–14: Frielingsdorf, Karl: Einleitung; 15–27: Interview mit Günther Stöcklin über Positano; 29–67: Plois, Bernhard: Das Konzept der therapeutischen Gruppenarbeit in Positano; 69–116: Frielingsdorf, Karl: Therapeutische Seelsorge in Positano; 117–121: Jacob, Heinrich: „Erlösend einander begegnen"; 121–127: Frielingsdorf, Karl: Der Pharisäer und der Zöllner; 129–173: Berichte von TeilnehmerInnen aus Positano; 174: MitarbeiterInnen in den Positanokursen 1976–2000.

*Katholische Theologie studieren*: Themenfelder und Diszplinen, hg. v. Andreas Leinhäupl-Wilke / Magnus Striet. – Münster: Lit 2000. 418 S. (Theologie. Orientierungen für Studium und Beruf. Münsteraner Einführungen, 1), kt DM 49,90 ISBN: 3-8258-4381-5: 1–10: Zenger, Erich: Die grund-legende Bedeutung des Ersten Testaments. Christliche-jüdische Bibelhermeneutik nach Auschwitz; 11–24: Meurer, Thomas: „Die Lust am Text und seiner Sache" (Roland Barthes) – Exegetische Methoden als Verfahren zur Aneignung alttestamentlicher Texte; 25–47: Leinhäupl-Wilke, Andreas: Texte und Kontexte. Die neutestamentlichen Schriften als Dokumente zeit- und religionsgeschichtlicher Prozesse; 48–55: Schmidl, Martin: Exegese – „...die Seele der heiligen Theologie". Schriftauslegung im historischen Kontext; 57–72: Uhrig, Christian: Alte Kirchengeschichte und Patrologie – auf der Spur von Gott-Suchern aus längst vergangener Zeit; 73–103: Holzem, Andreas: Die Geschichte des „geglaubten Gottes". Kirchengeschichte zwischen „Memoria" und „Historie"; 105–119: Peters, Tiemo Rainer: Was ist Theologie?; 120–134: Wendel, Saskia: Philosophie: Grenzgängerin zwischen Glaube und Vernunft. Oder: Warum es nicht reicht, Gott dadurch zu beweisen, daß er in der Bibel geredet habe (I. Kant); 135–148: Werbick, Jürgen: Fundamentaltheologie: Orientierungen im „Konflikt der Interpretationen"; 149–164: Essen, Georg: „... zu gut fürs Ungefähr". Überlegungen zu Selbstverständnis und Aufgabenstellung dogmatischer Theologie; 165–183: Striet, Magnus: „Um Himmels willen – Dogmengeschichte?". Dogmatisch-hermeneutische Bemerkungen zur Funktion dogmengeschichtlicher Forschung; 184–203: Gärtner, Claudia: Ein Bild sagt mehr als 1000 Worte. Warum TheologInnen nicht nur Bücher lesen sollten; 204–222: Goertz, Stephan: Sie konnten zueinander nicht finden? Moraltheologische Überlegungen zum Verhältnis zwischen Glaube und Moral; 223–238: Lienkamp, Andreas / Wolf, Judith: Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Aufgaben, Methoden und Perspektiven christlicher Sozialethik; 239–257: Rieger, Stefanie: Einforderung von Geschlechtergleichheit: Theologische Frauenforschung; 258–275: Bremer, Thomas: Ostkirchenkunde als theologisches Fach und ihr Bezug zur kirchlichen Friedens- und Konfliktforschung; 276–290: Stoltmann, Dagmar: Let's Go East and West: Ein Streifzug durch die Ökumenische Theologie; 291–306: Bongardt, Michael: Fordernde Begegnung. Aktuelle Aufgaben und Wege einer christlichen Religionstheologie; 307–318: Mertens, Jochen: Die Religionswissenschaft und die Notwendigkeit der Wahrnehmung des Anderen in der Weltgesellschaft; 320–336: Gärtner, Stefan: Pastoraltheologie? Praktische Theologie! Die theologische Disziplin an den (Um-)Brüchen; 337–352: Gulde, Franz: Im Spannungsfeld religiöser und kultureller Prozesse: Religionspädagogik; 353–369: Müller, Klaus: Homiletik oder die Kunst der Verkündigung; 370–379: Thönnes, Dietmar: Was ist „Liturgiewissenschaft"? Oder: Die Feier des Glaubens unter die Lupe genommen...; 380–397: Sanders, Frank: Theologie + Rechtswissenschaft = Kirchenrecht?; 398–416: Bünker, Arnd: Theologie an den Grenzen: Missionswissenschaft.

*Kulturen zwischen Tradition und Innovation.* Stehen wir am Ende der traditionellen Kulturen? Dokumentation des III. Internationalen Kogresses für Interkulturelle Philosophie, hg. v. Raúl Fornet-Betancourt. – Frankfurt a. M.: IKO 2001. 204 S. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 11), kt DM 32,80 ISBN: 3-88939-570-8: 9–16: Linden, Jürgen / Mussinghoff, Heinrich / Estermann, Josef: Grußworte; 19–29: Fornet-Betancourt, Raúl: Einführung; 33–41: Dussel, Enrique: Einige Thesen zu: Kulturen zwischen „Tradition" und „Innovation". Ist noch eine „Assimilation" auf der Basis einer homogenen kulturellen Kontinuität möglich?; 42–47: Hanafi, Hassan: Cultures, Conflict or Dialogue? Alternative Models; 48–64: Pandit, Giridhari Lal: Tradition and Innovation in Asian Culture: India; 65–78: Lambrecht, Lars: Tradition und Innovation in Europa; 79–93: Villoro, Luis: Tradition und Innovation in der lateinamerikanischen Kultur; 94–112: Gracia, Jorge J. E.: Hispanic/Latino Culture in the US: Foreigners in Our Own Land; 115–121: Furtado, Vincent Gabriel: Tradition and Modernity from Indian Perspective; 122–142: Krotz, Stefan / Sepúlveda, Manola: Tradition und Modernisierung in Mexiko: Paradoxien und Perspektiven; 143–150: Evers, Georg: Religionen im heutigen Indien; 151–161: Meutrath, Annette: Philosophie im heutigen Indien; 162–182: Gómez-Martínez, José Luis: Intercultural Philosophy: Towards a Liberating Discourse; 183–202: Lucas, Erasmo Bautista: Filosofía y religión en el México de hoy entre tradición e innovación.

*Transformationsprozesse des Protestantismus.* Zur Selbstreflexion einer christlichen Konfession an der Jahrtausendwende, hg. v. Martin Berger / Michael Murrmann-Kahl. – Gütersloh: Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus 1999. 288 S., kt DM 68,00 ISBN: 3-579-02628-3: 7–15: Berger, Martin / Murrmann-Kahl, Michael: Protestantismus wohin? Eine Einleitung; 19–40: Dierken, Jörg: Intransitive Selbsterhaltung. Hans Blumenbergs Paradigma neuzeitlicher Rationalität als Horizont eines modernen Religionsverständnisses; 41–60: Rohls, Jan: Faust und die protestantische Theologie; 61–79: Wenz, Gunther: Der Himmel auf Erden. Gottfried Keller als literarischer Adept der Religionskritik Ludwig Feuerbachs; 80–99: Barth, Ulrich: Das gebrochene Verhältnis zur Reformation. Beobachtungen zum Protestantismusverständnis Albrecht Ritschls; 100–118: Murrmann-Kahl, Michael: Paul Tillich als Erbe der Transformationsprozesse des neuzeitlichen Protestantismus; 121–143: Berger, Martin: Krise und Zukunft der protestantischen Theologie in der Selektionsgesellschaft. Zu den Potentialen von Falk Wagners Theologiekritik; 144–165: Körtner, Ulrich H. J.: Die Sache mit der Sache oder Wovon in der Theologie (nicht) die Rede ist; 166–183: Reisinger, Peter: Sündenfall und Tod Gottes; 184–201: Henning, Christian: Vom Nutzen des Hegelianismus in der Theologie – oder wieviel Begriff verträgt das Gefühl?; 205–225: Zelgern, Manuel: Moderne Religion. Das Anregungspotential der »Reden« Schleiermachers für eine Theorie der Transformation von Religion in der modernen Gesellschaft; 226–237: Korsch, Dieter: Theologie als Theologie des Wortes Gottes. Eine programmatische Skizze; 238–248: Koch, Traugott: Gedankenfreiheit und das leitende Amt in der Kirche; 249–259: Geist, Matthias: Der Pfarrberuf in der Krise. Berufssoziologische Folgen aus Falk Wagners Protestantismuskritik; 260–276: Nestler, Erich: Biographie, soziale Rolle und religiöse Identität. Entwicklungspsychologische Perspektiven auf die Konfirmandenzeit.

### Bibelwissenschaft

*Paulus.* Umstrittene Traditionen – lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre, hg. v. Claudia Janssen / Luise Schottroff / Beate Wehn. – Gütersloh: Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus 2001. 208 S., kt DM 39,80 ISBN: 3-579-05318-3: 10–22: Rehmann Sutter, Luzia: Die aktuelle feministische Exegese der paulinischen Briefe. Ein Überblick; 23–41: Crüsemann, Marlene: Unrettbar frauenfeindlich: Der Kampf um das Wort von Frauen in 1 Kor 14,34–35 im Spiegel antijudaistischer Elemente der Auslegung; 44–66: Schottroff, Luise: Die Lieder und das Geschrei der Glaubenden. Rechtfertigung bei Paulus; 67–82: Rehmann Sutter, Luzia: Vom Ende der Eifersucht. Der Fall der »verdächtigen Ehefrau« in Röm 7,1–6; 84–102: Janssen, Claudia: Leibliche Auferstehung? Zur Diskussion um Auferstehung bei Karl Barth, Rudolf Bultmann, Dorothee Sölle und in der aktuellen feministischen Theologie; 103–114: Butting, Klara: Paulinische Variationen zu Gen 2,24. Die Rede vom Leib Christi im Kontext der Diskussion um Lebensformen; 116–128: Bieberstein, Sabine: Brüche in der Alltäglichkeit der Sklaverei. Eine feministische Lektüre des Philemonbriefs; 129–145: Kahl, Brigitte: Nicht mehr männlich? Gal 3,28 und das Streitfeld Maskulinität; 148–165: Merz, Annette: Warum die reine Braut Christi (2 Kor 11,2) zur Ehefrau wurde (Eph 5, 22–33): Thesen zur intertextuellen Transformation einer ekklesiologischen Metapher; 166–181: Standhartinger, Angela: Die Entstehung und Intention der Haustafel im Brief an die Gemeinde in Kollosä; 182–198: Wehn, Beate: »Selig die Körper der Jungfräulichen« – Überlegungen zum Paulusbild der Thekla-Akten.

### Christliche Sozialwissenschaft

*Ehe und Familie unter veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen,* hg. v. Heiner Marré / Dieter Schümmelfelder / Burkhard Kämper. – Münster: Aschendorff 2001. 198 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 35), kt DM 68,00 ISBN: 3-402-04366-1: 7–9: Luthe, Hubert: Eröffnungsansprache; 11–12: Stark, Christian: Einführung in die Tagung; 13–39: Strätz, Hans-Wolfgang: Ehe und Familie als Institute des bürgerlichen Rechts – Eine Bestandsaufnahme im Hinblick auf die faktische und rechtliche Gleichstellung der nichtehelichen Lebensgemeinschaft; 40–42: Leitsätze zum Vortrag; 42–61: Diskussionsbeiträge; 63–78: Geringer, Karl-Theodor: Das geltende kanonische Recht; 79–80: Leitsätze zum Vortrag; 81–89: Robbers, Gerhard: Ehe und Familie in evangelischer Sicht – Ein Kurzbericht; 90–91: Leitsätze zum Vortrag; 92–115: Diskussionsbeiträge; 117–153: Tettinger, Peter J.: Der grundgesetzlich gewährleistete besondere Schutz von Ehe und Familie; 154–157: Leitsätze zum Vortrag; 158–181: Diskussionsbeiträge; 183–184: Luthe, Hubert: Schlußwort.

### Fundamentaltheologie

*Handbuch der Fundamentaltheologie.* Traktat Kirche, hg. v. Walter Kern / Hermann J. Pottmeyer / Max Seckler. – Tübingen / Basel: A. Francke 2000. 226 S. (Handbuch der Fudamentaltheologie, 3), kt DM 48,00 ISBN: 3-8252-8172-8: 1–10: Fries, Heinrich: Der Sinn von Kirche im Verständnis des heutigen Christentums; 11–26: Conzemius, Victor: Die Kritik der Kir-

che; 27–64: LOHFINK, Gerhard: Jesus und die Kirche; 66–84: KERTELGE, Karl: Die Wirklichkeit der Kirche im Neuen Testament; 85–108: STOCKMEIER, Peter: Kirche unter der Herausforderung der Geschichte; 110–128: HÜNERMANN, Peter: Anthropologische Dimension der Kirche; 129–145: KEHL, Medard: Kirche als Institution; 147–158: SAUTER, Gerhard: Der Ursprung der Kirche aus Gottes Wort und Gottes Geist; 159–184: POTTMEYER, Hermann Josef: Die Frage nach der wahren Kirche; 185–198: DÖRING, Heinrich: Ökumene – Realität und Hoffnung; 199–214: RUGGIERI, Giuseppe: Kirche und Welt.

*Handbuch der Fundamentaltheologie.* Traktat Theologische Erkenntnislehre, mit Schlußteil Reflexion auf Fundamentaltheologie, hg. v. Walter KERN / Hermann J. POTTMEYER / Max SECKLER. – Tübingen / Basel: A. Francke 2000. 434 S. (Handbuch der Fundamentaltheologie, 4), brosch. 58,00 DM ISBN: 3–8252–8173–6: 1–21: PESCH, Otto Hermann: Das Wort Gottes als objektives Prinzip der theologischen Erkenntnis; 23–36: NEUNER, Peter: Der Glaube als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis; 37–64: LIMBECK, Meinrad: Die Heilige Schrift; 65–83: WIEDERKEHR, Dietrich: Das Prinzip der Überlieferung; 85–108: POTTMEYER, Hermann Josef: Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung; 109–130: DULLES, Avery: Lehramt und Unfehlbarkeit; 132–184: SECKLER, Max: Theologie als Glaubenswissenschaft; 185–214: KASPER, Walter: Die Wissenschaftspraxis der Theologie; 217–230: GEERLINGS, Wilhelm: Apologetik und Fundamentaltheologie in der Väterzeit; 231–241: LACHER, Gerhard: Modelle fundamentaltheologischer Problematik im Mittelalter; 243–264: REIKERSTORFER, Johann: Fundamentaltheologische Modelle der Neuzeit; 265–299: POTTMEYER, Herrmann Josef: Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums; 301–330: KUNZ, Erhard: Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei); 331–402: SECKLER, Max: Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen.

### Moraltheologie

*Menschenwürde, Medizin und Bioethik,* hg. v. Hartmut KREß / Hans-Jürgen KAATSCH. – Münster: Lit 2000. 220 S. (Ethik Interdisziplinär, 1), kt DM 34,80 ISBN: 3–8258–4912–0: 11–37: KRESS, Hartmut: Menschenwürde vor der Geburt. Grundsatzfragen und gegenwärtige Entscheidungsprobleme (Präimplantationsdiagnostik; Nutzung von Stammzellen); 38–57: LUDWIG, Michael / DIEDRICH, Klaus: Die Präimplantationsdiagnostik: Durchführung, Möglichkeiten und Grenzen; 58–75: WILS, Jean-Pierre: Stammzellen-Transplantation aus Nabelschnur – ethische Probleme; 76–80: SCHLEGELBERGER, Brigitte: Prädiktive Gendiagnostik. Voraussagen über die Erkrankung von Menschen; 81–88: HARMS, Dieter: Tumorerkrankungen bei Kindern; 89–113: SASS, Hans-Martin: Sterbehilfe in der Diskussion. Zur Validität und Praktikabilität wertanamnetischer Betreuungsverfügungen; 114–127: KAATSCH, Hans-Jürgen: Gerechtigkeit bei der Organverteilung nach der Organentnahme an Verstorbenen; 128–137: HOYER, Jochem: Ethische und sozialpolitische Aspekte der Lebendspende von Organen; 138–143: HENNE-BRUNS, Doris: Probleme der Lebendspende; 144–153: v. ENGELHARDT, Dietrich: Transplantationsmedizin heute: Tiere als Organspender?; 157–171: SURALL, Frank: Tierschutz im Kontext der Menschenwürde; 172–179: KRAWINKEL, Holger: Erneuerbare Energien – neue Chancen im Wettbewerb?; 180–195: LANGMAACK, Hans: Informationstechnische Systeme und die Menschenwürde; 196–205: HAUFF, Volker: Ethik für zukünftige Generationen: Das Leitbild der Nachhaltigkeit; 206–219: GÜNZLER, Claus: Stäubchen im Weltall? Krone der Schöpfung? Oder beides? Zur Bedeutung der kosmischen Perspektive für Menschenbild und Handlungsziele heute.

### Philosophie

*Denken und Glauben.* Perspektiven zu „Fides et Ratio", hg. v. Karl Josef WALLNER. – Heiligenkreuz 2000. 359 S. (Heiligenkreuzer Studienreihe, 9), brosch. Preis a. A. ISBN: 3–85105–121–1: 13–35: GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara: Wissenschaft und Gottesverlangen; 36–61: TROJAHN, Dominicus: Thomismus und Mystik; 62–101: GRUBER, Marian: Wahrheit als hermeneutischer Schlüssel zu „Fides et Ratio"; 103–146: KONCSIK, Imre: Schnittstellen zwischen Materie, Energie und Geist. Die interdisziplinäre Erfassung der Wirklichkeit; 147–180: WEHRMANN, Wolfgang: Freiheit und Prädestination im Spannungsfeld zwischen Tradition und Zeitgeist. Lösung der Aporie aus dem Licht des Glaubens und der naturwissenschaftlichen Vernunft im Sinne der Enzyklika „Fides et Ratio" von Papst Johannes Paul II; 181–216: WEHRMANN, Wolfgang / LEHMANN, Wolfgang: Der Weg des Heiles zu Wahrheit und Leben als neue korrelative Verifikation zwischen Theologie und Naturwissenschaft; 218–237: LACKNER, Franz: Glaube und Vernunft bei Johannes Duns Scotus. Ansatz und Möglichkeit einer christlichen Philosophie; 238–248: HANSES, Johannes-Maria: Vernunft bei Thomas von Aquin; 249–267: LOBKOWICZ, Nikolaus: Die Abschaffung des Menschen nach C. S. Lewis; 268–287: HEIM, Maximilian: Edith Stein. Die Dynamik der Suche nach der Wahrheit führt zur Dynamik der Suche nach Gott; 288–302: BERGER, Christian: Gilbert Keith Chesterton, der Fröhliche Philosoph – oder: Die Paradoxa des Glaubens; 304–332: WALLNER, Karl Josef: Das Kreuz als Logik Gottes. Eine theologische Anregung der Enzyklika „Fides et Ratio"; 333–348: KLAUSNITZER, Wolfgang: „Vater unser..." Überlegungen zu einer theologisch verantworteten Verwendung des Wortes „Gott" und zu einer adäquaten Gottesanrede.

## Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Henryk ANZULEWICZ, Adenaueralle 19, D-53111 Bonn;
Dr. Franz Josef BACKHAUS, Beverstrang 37, D-48231 Warendorf;
Prof. Dr. Knut BACKHAUS, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Theofried BAUMEISTER, Saarstr. 21, D-55099 Mainz;
DDr. habil. Gerhard BEESTERMÖLLER, Soltausredder 20, D-22885 Barsbüttel;
Stefan BÖNTERT, Domplatz 27, D-48143 Münster;
OSR Kurt BRINKMEIER, Freiherr-von-Stein-Str. 53, D-46070 Oberhausen;
Arnd BÜNKER, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Bernhard DIECKMANN, Deutschhausstr. 24, D-35037 Marburg;
PD Dr. Manfred EDER, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg;
Prof. Dr. Norbert FISCHER, Ostenstr. 26–28, D-85071 Eichstätt;
Prof. Dr. Christian FREVEL, Wilhelm-Backhaus-Str. 1a, D-50923 Köln;
Prof. Dr.Dr. Alfons FÜRST, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gisbert GRESHAKE, Peterbergstr. 36, D-79117 Freiburg/Kappel;
Prof. Dr. Christian GRETHLEIN, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Walter GROß, Mallestr. 24, D-72072 Tübingen;
Prof. Dr. Hans HÜBNER, Platz der Göttinger Sieben 2, D-37073 Göttingen;
Prof. Dr. Horacio E. LONA, Don-Bosco-Str. 1, D-83671 Benediktbeuren;
Prof. Dr. Klaus LÜDICKE, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Ulrich LÜKE, Karlstr. 63, D-79104 Freiburg/Breisgau;
Prof. Dr. Johannes von LÜPKE, Dietrich-Bonhoeffer-Weg 26, D-42285 Wuppertal;
Prof. Dr. Eckart OTTO, Schellingstr. 3/IV Vgb., D-80799 München;
Prof. Dr. Klemens RICHTER, Johannisstr. 8–10, D-143 Münster;
Prof. Dr. Thomas RUSTER, Brüsseler Str. 26, D-53332 Bornheim;
Prof. Dr. Arno SCHILSON, Buchenweg 9, D-55129 Mainz;
Prof. Dr. Herbert SCHLÖGEL, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Lic. theol. Franz SCHNEIDER, Arndtstr.2, D-99096 Erfurt;
Prof. Dr. Ehrenfried SCHULZ, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Dr. Pablo SICOULY, Leostr. 19a, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Harald WAGNER, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gunther WENZ, Schellingstr. 3/III Vgb., D-80799 München;

## Impressum

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

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

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

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

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

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