THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 | **2001** | **97. Jahrgang**

Gerhard Ludwig Müller: Das Brot des Lebens. Die Theologie auf dem Weg zu einem vertieften Eucharistieverständnis . . . . . Sp. 353

Hernoga, Josef: Das Priestertum. Zur nachkonziliaren Amtstheologie im deutschen Sprachraum (Bernd Jochen Hilberath) . . . . Sp. 373

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 373

Dietrich, Walter / Link, Christian: Die dunklen Seiten Gottes. Bd 2: Allmacht und Ohnmacht (Gerd Neuhaus)

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

Den Glauben verantworten. Bleibende und neue Herausforderungen für die Theologie zur Jahrtausendwende. FS für Heinrich Petri, hg. v. Erwin Möde / Thomas Schieder

Perroni, Marinella / Salmann, Elmar (Hg.): Patrimonium Fidei. Traditionsgeschichtliches Verstehen am Ende? (FS für Magnus Löhner und Pius-Ramon Tragan, je zum 70. Geburtstag) (Harald Wagner)

Rack, Monika: Gregory Baum. Kritisch. Parteilich. Kontextuell. Ein theologischer Lebensweg (Claudia Gärtner)

Ratzinger, Joseph Kardinal: Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald (Heinz Schütte)

Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren, hg. v. Johann Reikerstorfer (Helmuth Rolfes)

Weigl, Hanspeter: Auf der Suche nach der unsterblichen Seele (Wilhelm Breuning)

Exegese des AT . . . . . Sp. 382

Begg, Christopher: Josephus' Story of the Later Monarchy (AJ 9,1–10,185) (Christine Gerber)

Schmitt, Armin: Der Gegenwart verpflichtet. Studien zur biblischen Literatur des Frühjudentums, hg. v. Christian Wagner (Johannes Marböck)

Exegese des NT . . . . . Sp. 385

Landmesser, Christof: Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft (Klaus Scholtissek)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 387

Opus Caroli Regis Contra Synodum (Libri Carolini), hg. v. Ann Freeman unter Mitwirkung von Paul Meyvaert (Pius Engelbert)

Kinzig, Wolfram / Markschies, Christoph / Vinzent, Markus: Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica", zu den Interrogationes de fide und zum „Römischen Glaubensbekenntnis" (Christian Uhrig)

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 390

Breuninger, Renate / Welsen, Peter (Hg.): Religion und Rationalität (Matthias Werner)

Loichinger, Alexander: Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie. Teil I und II (Karl-Heinz Menke)

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte Sp. 399

Grau, Karin: „Healing Power" – Ansätze zu einer Theologie der Heilung im Werk Paul Tillichs (Maria Overdick-Gulden)

Pfleiderer, Georg: Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert (Wiebke Köhler)

Patrologie . . . . . Sp. 405

Vogt, Hermann Josef: Origenes als Exeget, hg. v. Wilhelm Geerlings (Christoph Markschies)

Wanke, Daniel: Das Kreuz bei Irenäus von Lyon (Hans-Jochen Jaschke)

Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 408

Meyer, Harding: Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie II. Der katholisch/lutherische Dialog (Gunther Wenz)

Wenz, Gunther: Grundfragen ökumenischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd 1 (Hans Jörg Urban)

Religionswissenschaften . . . . . Sp. 410

Religionspsychologie heute, hg. v. Christian Henning / Erich Nestler (Edgar Schmitz)

Krech, Volkhard: Georg Simmels Religionstheorie (Peter-Otto Ullrich)

Luhmann, Niklas: Die Religion der Gesellschaft, hg. v. André Kieserling (Stefan Gärtner)

Aufklärung und Esoterik, hg. v. Monika Neugebauer-Wölk unter Mitarbeit von Holger Zaunstöck (Helmut Zander)

Neuhaus, Gerd: Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs „Projekt Weltethos" (Gerhard Beestermöller)

Philosophie . . . . . Sp. 421

Karl Poppers kritischer Rationalismus, hg. v. Ingo Pies / Martin Leschke (Robert Jan Berg)

Schröder, Winfried: Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts (Norbert Fischer)

Thomas, Andreas Maria: Das Ende des Mythos Sozialismus. Vom Scheitern der sozialistischen Politik und Theologie (Ernst Feil)

Sozialwissenschaften . . . . . Sp. 431

Wintels, Andreas: Individualismus und Narzißmus. Analysen zur Zerstörung der Innenwelt (Linus Hauser)

Spiritualität . . . . . Sp. 433

Pinkaers, Servais: Das geistliche Leben des Christen. Theologie und Spiritualität nach Paulus und Thomas von Aquin (Stefan Zekorn)

Dogmatik . . . . . Sp. 434

Anmerkung

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 434

Nachruf

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 433

Bibliographie . . . . . Sp. 437

Das Brot des Lebens
Die Theologie auf dem Weg zu einem vertieften Eucharistieverständnis

von Gerhard Ludwig Müller, München

Ein Überblick über die Literatur der nachkonziliaren Zeit zur Eucharistie ist nicht schwer zu erhalten. Das http://www bietet unter dem Stichwort „eucharist" mehrere zehntausend Titel. Schwieriger wird es mit der theologischen Auswertung. Wie kann man vor lauter Bäumen einen Blick für den Wald bekommen in seiner Tiefe und mit seinem ganzen Reichtum und seiner Schönheit? Läßt sich eine neue Synthese skizzieren?

Den besten Ansatzpunkt dürfte ohne Zweifel die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums „Sacrosanctum concilium" (1963)[1] bilden. Dazu kommen natürlich die Aussagen zur Liturgie im allgemeinen und zur Eucharistie im besondern in den anderen Dokumenten des Konzils sowie den nachkonziliaren Dokumenten zur Theologie und Liturgie der Eucharistie, die aber alle von Geist und Thematik des Konzils bestimmt bleiben[2]. Man kann diese Konstitution als Orientie-

[1] Text und Kommentar von **Jungmann**, Joseph Andreas: **LThK.** Das II. Vatikanische Konzil I, Freiburg / Basel / Wien 1967, 14–109.

[2] Vgl. Rennings, Heinrich (Hg.): **Dokumente zur Erneuerung der Liturgie I.** Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973, Kevelaer 1983; **Kaczynski**, Reiner: **Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae.** Bd I (1963–1973), Turin 1976; Bd II (4. 12. 1973 – 4. 12. 1983), Rom 1988; Bd III

BS: Theol A 425
Theol A 010
V 219

rung wählen, nicht nur weil sie zeitlich in der Mitte des 20. Jh.s steht, sondern auch weil sie eine tiefe Zäsur in der Entwicklung der Eucharistie-Theologie markiert. Zum einen sammeln sich hier all die Linien der biblischen[3], patristischen[4] und liturgiehistorischen Forschung[5], der pastoral-liturgischen und dogmatisch-systematischen[6] Erneuerung seit dem Beginn des Jh.s mit den Dekreten Pius' X. zur Frühkommunion der Kinder und zur Kommunionhäufigkeit, der Tendenz der liturgischen Bewegung zur *Participatio actuosa* an der Feier des Pascha-Mysteriums unserer Erlösung[7]. In diesem Sinn konnten auch die Beiträge der Mysterientheologie eines Odo Casel fruchtbar gemacht werden[8]. Von weichenstellender Bedeutung waren auch die Versuche, die technische Terminologie der Schultheologie, die stark kausaltheoretisch geprägt waren und zumindest verwirrend dinglich klangen, in eine personal-dialogische und kommunikationstheoretische Sprache und Denkform zu übersetzen[9]. Der entscheidend neue Gedanke gegenüber einer klassischen scholastischen und neuscholastischen Sakramententheologie ist die reale Mitfeier und damit der Mitvollzug des Priestertums der Kirche mit dem Priestertum Christi, des Hauptes der Kirche. Die Gläubigen empfangen nicht nur die Wirkung (effectus) des vom Priester für sie dargebrachten Opfers und sie empfangen nicht nur die von ihm konsekrierten eucharistischen Gaben, „sondern sie bringen auch zusammen mit ihm das Opfer dar, so daß aufgrund dieser Teilnahme auch das Opfer des Volkes zum liturgischen Kult selbst gehört", so betont Papst Pius XII. in der für die liturgische Erneuerung so wichtigen Enzyklika „Mystici corporis" von 1943 das Zusammenwirken der Glieder des mystischen Leibes mit Christus, dem Haupt (DH 3805), wie er auch in „Mediator Dei" von 1947 (DH 3852), unbeschadet des eigenständigen Handelns des geweihten Priesters in der Person Christi, des Hauptes der Kirche, die Bedeutung des Priestertums aller Gläubigen herausgestellt hatte (vgl. LG 11; 21; PO 2).

Zum andern ist die Liturgiekonstitution gewiß die Magna Charta der nachkonziliaren Liturgiereform gewesen. Im Licht der erneuerten Liturgie sowie auch dogmengeschichtlicher und theologiegeschichtlicher Einzelforschung haben die klassischen Kontroversfragen zwischen den reformatorischen Gemeinschaften und dem tridentinischen Katholizismus eine Neubewertung erfahren. Man kann die traditionellen Themen des Opfercharakters der Messe mit der Frage nach dem Verhältnis des Opfers Christi und des Opfers der Kirche, die Problematik der Realpräsenz (Transsubstantiation), der Kommunion unter einer Gestalt, die eucharistische Verehrung auch außerhalb der hl. Messe und die Frage, ob nur der gültig geweihte Priester die Konsekrationsworte sprechen kann, d. h. wie sich das Taufpriestertum aller Gläubigen zum priesterlichen Dienst des apostolischen Amtes verhält, nicht mehr ohne Rücksicht auf ihre ekklesiologische und liturgietheologische Einbettung behandeln. In diesem Sinn verzeichnen die zahlreichen bilateralen und multilateralen ökumenischen Dialoge ganz beachtenswerte Fortschritte hin auf einen größeren Konsens als ehedem überhaupt denkbar war.

Den Beitrag der liturgischen Bewegung zur Erneuerung der Ekklesiologie und der Sakramentenfrömmigkeit hat zuletzt Papst Johannes Paul II. im Apostolischen Schreiben zum Abschluß des Heiligen Jahres 2000 „Novo millennio ineunte" gewürdigt: „Im 20. Jh., besonders seit dem Konzil, ist die christliche Gemeinde in der Feier der Sakramente, v. a. der Eucharistie, gewachsen. Man muß diese Richtung weiterverfolgen durch besondere Hervorhebung der sonntäglichen Eucharistiefeier und des Sonntags selbst, der als besonderer Tag des Glaubens, als Tag des auferstandenen Herrn und des Geschenkes des Geistes, als wöchentliches Ostern wahrgenommen wird (...) Dadurch, daß die Kirche nicht nur einmal im Jahr, sondern an jedem Sonntag Ostern feiert, wird sie weiterhin jede Generation hinweisen ‚auf die tragende Achse der Geschichte, auf die sich das Geheimnis des Anfangs der Welt wie das ihrer endgültigen Bestimmung zurückführen lassen'." (Art. 35)[10]

Der Rahmen, in dem sich die Liturgie in Verständnis und Praxis auszulegen hat, kann darum nur die Selbstmitteilung des dreifaltigen Gottes als Wahrheit und Gnade für alle Menschen sein. Die Liturgie hat aufgrund der Inkarnation einen deutlich christologischen Schwerpunkt und wegen der Sendung des Geistes Gottes in die Herzen der Gläubigen, in die Kirche und in die ganze Welt eine unverzichtbar pneumatologische Komponente. Die Liturgie ist Handeln des erhöhten Herrn in vielfältigen Gegenwartsweisen im Geist an und in seiner Kirche. Zentral in der Liturgie und durch sie vermittelt er die Gemeinschaft mit dem Gott der dreifaltigen Liebe allen Christus-Gläubigen und mittels ihres bevollmächtigten Zeugnisses allen Menschen. Die Liturgie hat eine deutliche kosmisch-universale und eschatologische Dimension. Sie ist nicht eine von der Welt abgeschottete Selbstinszenierung einer privaten Religionsgruppierung. Liturgie ist vielmehr Gottes Dienst am Heil der Welt, den die Kirche in der Sendungsautorität Christi sakramental ausübt. In Liturgie, Verkündigung (Martyria) und Diakonie ist die Kirche ganz „Kirche für die Welt", weil sie der Leib dessen ist, der gekommen war, nicht um bedient zu werden, sondern um als der eine Mittler zu dienen und sein Leben als Lösegeld hinzugeben für die Vielheit der Menschen (vgl. Mk 10,45; 1 Tim 2,4f). Gerade weil die Kirche Christi Zeichen und Werkzeug der innigsten Gemeinschaft der Menschen mit Gott und der Menschen untereinander ist (LG 1), dient sie als „Sakrament des Heils der Welt" der ganzen Menschheit durch die Liturgie, „die der Höhepunkt ist, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt" (SC 10).

Weil der Mensch nicht nur Empfänger des Heils ist, sondern auch Vermittler und weil das Heil sich inkarnatorisch und ekklesial dar-

(4. 12. 1983 – 4. 12. 1993), Rom 1997; **Adam**, Adolf / **Berger**, Rupert: **Pastoralliturgisches Handlexikon**, Freiburg / Basel / Wien 1980. ^{5}1990.

[3] Vgl. **Lietzmann**, Hans: **Messe und Herrenmahl.** Eine Studie zur Geschichte der Liturgie (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 8), Bonn 1926, Berlin^{3} 1955; **Neuenzeit**, Paul: **Das Herrenmahl.** Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung (= Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd I), München 1960; **Betz**, Johannes: **Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter**, Bd II/1 Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem neuen Testament, Freiburg / Basel / Wien 1961, ^{2}1964; **Klos**, Herbert: **Die Sakramente im Johannesevangelium** (= SBS 46), Stuttgart (KBW) 1970.

[4] **Rauschen**, Gerhard: **Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche**, Freiburg 1908, ^{2}1910, 1–104; **Reine**, Francis J.: **The Eucharistic Doctrine and Liturgy of The Mystagogical Catecheses of Theodore of Mopsuestia**, Washington 1942; **Geiselmann**, Josef Rupert: **Die Eucharistielehre der Vorscholastik**, Paderborn 1926; ders., **Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter.** Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie, München 1937.

[5] Vgl. **Franz**, Adolf: **Die Messe im deutschen Mittelalter.** Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens, Freiburg 1902 / Darmstadt 1965; **Browe**, Peter: **Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter**, München 1933 (ND 1990). **Lubac**, Henri de: **Corpus mysticum.** L'Eucharistie au Moyen Age, Paris ^{2}1949; dt. **Corpus Mysticum.** Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie, Einsiedeln 1969; **Ubbiali**, Sergio: **Il Segno sacro**. Teologia e sacramentaria nella dogmatica del secolo XVIII, Milano 1992. **Ruffini**, Eliseo / **Lodi**, Enzo: **„Mysterion" e „Sacramentum".** La sacramentalità negli scritti dei padri e nei testi liturgici primitivi, Bologna 1987.

[6] Zur Vertiefung der Theologie der Eucharistie aus den Quellen der Kirchenväter und bes. den Zusammenhang von Kirche und Eucharistie nach der augustinischen Idee „Haupt und Leib – ein Christus," etwa **Scheeben**, Matthias Josef: **Die Mysterien des Christentums.** Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach der in ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive dargestellt (= Gesammelte Schriften II, hg. v. J. Höfer), Freiburg 1941: 385–504; vgl. dazu **Bode**, Franz-Josef: **Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott.** Die Lehre von der Eucharistie bei Matthias Josef Scheeben, Paderborn 1986; **Grabmann**, Martin: **Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin als Gotteswerk.** Ihre Stellung im thomistischen System und in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie, Regensburg 1903, 194–294; **Vonier**, Ansgar: **Das Geheimnis des eucharistischen Opfers**, Berlin 1929. **Jilek**, August: **Das Brotbrechen.** Eine Einführung in die Eucharistiefeier (= Kleine Liturgische Bibliothek, Band 2), Regensburg 1994.

[7] Unübertroffen ist **Jungmann**, J. A.: **Missarum sollemnia**. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 2 Bände, Wien 1948, ^{5}1962. Ein nachkonziliares Äquivalent bietet **Meyer**, Hans Bernhard: **Eucharistie.** Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von Irmgard Pahl (= Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 4), hg. v. H. B. Meyer u. a.), Regensburg 1989. Mit vielen Einzelstudien zu den einzelnen Teilen des erneuerten Meßritus unter pastoralen und liturgietheologischen Aspekten vgl. **Maas-Ewerd**, Theodor / **Richter**, Klemens: **Gemeinde im Herrenmahl.** Zur Praxis der Meßfeier, Einsiedeln-Zürich/Freiburg-Wien, 2. verb. Aufl. 1976; **Emminghaus**, Johannes H.: **Die Messe.** Wesen-Gestalt-Vollzug (= Schriften des Pius-Parsch-Instituts I), Klosterneuburg 1976.

[8] Vgl. **Das christliche Kultmysterium**, Regensburg ^{4}1960; vgl. **Casel**, Odo / **Gozier**, André: **Künder des Christusmysteriums**, hg. v. Abt-Herwegen-Institut der Abtei Maria Laach, Regensburg 1986. Dazu **Schilson**, Arno: **Theologie als Sakramententheologie.** Die Mysterientheologie Odo Casels, Mainz 1982.

[9] Beispielhaft war hier **Schillebeeckx**, Edward: **Christus – Sakrament der Gottbegegnung**, Mainz 1960, ^{2}1965; vgl. **Semmelroth**, Otto: **Vom Sinn der Sakramente**, Frankfurt 1960, ^{2}1963; **Villalón**, José R.: **Sacrements dans l'esprit.** Existence humaine et théologie sacramentelle (Théologie historique 43), Paris 1977. Siehe auch Luthe, Hubert (Hg.), **Christusbegegnung in den Sakramenten**, Kevelaer 1981; vgl. neuerdings auch **Lies**, Lothar: **Sakramententheologie.** Eine personale Sicht, Graz/Wien/Köln 1990.

[10] Dt.: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 150, Bonn 6. Januar 2001.

stellt, darum bedarf es grundlegender anthropologischer Überlegungen auf die symbolische Natur des Menschen, die ihm die Basis ist für die Kommunikation mit Gott und den Mitmenschen. Nur wenn er sich als personales, soziales und leibhaftes Wesen begreift, kann ihm auch aufgehen, warum Gott das Heil, das Gott in seinem dreifaltigen Leben der Liebe selber ist, auf sakramentale, d. h. realsymbolische Weise vergegenwärtigt und vermittelt. „Mit Recht gilt also die Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi: durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt und vom mystischen Leib Jesu Christi, d. h. dem Haupt und den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen. Infolgedessen ist jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinn heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht" (SC 7).

Ist dem sogenannten „heutigen Menschen" Liturgie noch zumutbar?

Nach fast vier Jahrzehnten mit der erneuerten Liturgie ist in vielen Ländern die Euphorie der liturgischen Bewegung einer Ernüchterung, ja oft Enttäuschung gewichen. Es besteht eine große Diskrepanz zwischen der offiziellen Liturgie und der mangelnden Rezeption ihrer tieferen Anliegen. In den mitteleuropäischen Ländern ist die Teilnahme an der sonntäglichen Eucharistiefeier drastisch zurückgegangen. Nie war mit der neuen Leseordnung der „Tisch des Wortes Gottes" (SC 51, DV 21) für die Gläubigen so reichhaltig gedeckt wie heute und doch ist die Bibelkenntnis, ganz zu schweigen von einer Vertrautheit mit der Heiligen Schrift, auch in protestantischen Kreisen, auf einem erschütternden Tiefstand angelangt.

Wenn auch vielerorts ein ernsthaftes Bemühen um eine sinngerechte Gestaltung der Liturgie festzustellen ist, so kann doch die Not der Verantwortlichen in der Vermittlung der theologischen und spirituellen Inhalte der Sakramente und besonders der Eucharistiefeier nicht übersehen werden.[11]

Zur Charakterisierung des Unterschieds zwischen der Anfangsdynamik der liturgischen Bewegung v. a. nach dem 1. Weltkrieg mit ihrer Erfolgsgeschichte bis zum Konzil und mit der Liturgiekrise am Ende des 20. Jh.s können die fast gleichlautenden Titel von Romano Guardini und Joseph Ratzinger dienen. Während Guardinis Erstlingsbuch „Vom Geist der Liturgie", das Ostern 1918 die berühmte Schriftenreihe „Ecclesia orans" des Abtes Ildefons Herwegen eröffnete, für eine wunderbare Aufbruchsstimmung steht, hat J. Ratzinger, der sich ausdrücklich auf Guardini bezieht, in seinem Werk „Der Geist der Liturgie. Eine Einführung"[12] sichtlich Mühe, überhaupt Verständnis zu wecken für das Wesen der Liturgie in ihrer geistlichen Tiefe und in ihren wesentlichen leibhaftigen Ausdrucksformen.

Beide Vf. sind von unterschiedlichen Zeitpunkten her konfrontiert mit dem sich im Laufe des 20. Jh.s immer deutlicher abzeichnenden Problem der „Liturgieunfähigkeit des modernen Menschen", von der Guardini beim Liturgischen Kongreß 1946 in Mainz so nachdrücklich gesprochen hatte. In einem großen Vortrag auf den Salzburger Hochschulwochen 1965 hat Joseph Ratzinger während der Hochstimmung der nachkonziliaren Liturgiereform die Liturgieunfähigkeit auf den Begriff gebracht, indem er von der „Krise der sakramentalen Idee im modernen Bewußtsein"[13] sprach.

Dem modernen Menschen, der von Säkularismus, immanentistischem und technizistischem Weltumgang geprägt ist, sind nicht nur einzelne Riten und Gesten der Liturgie unverständlich. Mit kosmetischen Änderungen und volkspädagogischen Spielereien läßt sich der Krise kaum beikommen. Hier ist eine *Sanatio in radice* verlangt. Das Problem reicht bis in die letzten Tiefen des Selbst- und Weltverständnisses des modernen Menschen und in seinen in der Tiefe verstörten Bezug zu Gott. Mit der durchschnittlichen Mentalität läßt sich nur schwer ein Zugang finden für die Grundidee der Liturgie, daß nämlich Zeichenhandlungen, die der Endlichkeit dieser Welt angehören, die Vermittlung in die Unmittelbarkeit zu Gott sein sollen. Denn Gottes Sein und Wirken bleibt vielen ein undurchdringliches Rätsel, vor dem man kapituliert und den man darum mit Gleichgültigkeit bestraft bis zum Verdacht hin, es nur mit einer Projektion oder einer Chiffre für die Unerklärlichkeit menschlicher Existenz zu tun zu haben. Die neue Religiosität der New-Age-Bewegung und das Vordringen monistischer Weltdeutung aus der Tradition asiatischer Religionen geht hinter die Erkenntnis der Personwirklichkeit und damit das personale Selbstverständnis des Menschen zurück zu einem Primat des Allgemeinen vor der Individualität.[14] Nicht die sakramentale Vergegenwärtigung des Heils in dialogisch-kommunikativer Weise ist gefragt, sondern religiöse Erfahrung des schweigenden Abgrundes, in den hinein sich das Subjekt auslöscht und in mystischer Verschmelzung eins wird. Die biblische Religion ist dagegen geprägt von einer Anrede des Menschen von Gottes Wort und einer Begegnung mit ihm in seinem heilstiftenden Handeln (Geist). Der Mensch ist bei seinem Namen angesprochen und darf sich, wie es sich in den Psalmen und im Gebet des Vater unser bezeugt, in jeder Situation an Gott wenden, der ihn im Akt der Erhörung als Person bestätigt. Das Ziel der Gott-Begegnung ist die Liebe, die nicht auslöscht und verallgemeinert, sondern bejaht und Du sagt, so daß Menschen nicht im göttlichen Numinosum aufgehen, sondern als „Söhne im Sohn" Abba, Vater, sagen können. Die Liturgie und damit auch die Messe haben eine trinitarische Struktur- und Wesensform (vgl. Gal 4,4–6; Röm 8).[15]

Schon Immanuel Kant hatte in seiner Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793) die Bekenntnisaussagen des Glaubens ihres Realitätsgehaltes und infolgedessen auch die christlichen Sakramente ihres Charakters als Gnadenmittel beraubt und sie nur noch als Symbolisierungen des moralischen Appells des Gewissens verstanden wissen wollen. Wo die Religionskritik die Kulthandlungen der Religionen nicht überhaupt als gefährliche und schädliche Ausdrucksformen der Verfremdung und als Herrschaftsmittel der Vertröstung abgetan hatte, wurden in manchen Richtungen der modernen Psychologie und Soziologie die Sakramente jenseits ihrer theologischen Inhalte auf ihre das psychische und soziale Gleichgewicht stabilisierende Funktion reduziert. Sie gelten mehr als der mythologischen Dimension des Bewußtseins zugeordnete Symbolisierung der Sehnsucht nach dem Numinosum, denn als von dem personalen Gott selbst durch den Mittler des Heils, Jesus Christus, eingesetzte und der Kirche zur Feier anvertraute Medien der realen Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen.

So stellt sich nicht nur die Frage nach der anthropologischen Verankerung der Symbolfähigkeit des Menschen, sondern noch grundlegender die Frage nach seiner Transzendenzfähigkeit, die sich in der Symbolik von Wort- und Zeichenhandlungen ausdrückt und vollzieht.

Die Sprache der Liturgie kann nur der verstehen und mitvollziehen, der die Hauptbegriffe kirchlichen Sprechens und Agierens über ihren Kontext in der natürlichen Sprache hinaus als Wort Gottes versteht, das sich in der Bekenntnissprache der Kirche auslegt (vgl. 1 Thess 2,13).

Ein wesentlicher Grund dafür, daß die theologische Vertiefung der Eucharistie und ihre liturgische Reform so wenig Früchte gebracht haben, liegt in der ungünstigen Großwetterlage des Glaubens und der Schwierigkeit, das Gott-Weltverhältnis in der heilsgeschichtlichen Vermittlung zu sehen, die ihren eschatologischen Höhepunkt im Christusereignis hat. Denn aus ihm ergibt sich die inkarnatorisch geprägte kirchliche und sakramentale Vergegenwärtigung der Lebensgemeinschaft mit Gott.

Alle Anstrengungen der Tauf-, Firm-, Erstkommunionkatechese laufen zur Enttäuschung der oft so einsatzwilligen Eltern, der Geistlichen und Lehrer ins Leere, wenn es nicht gelingt, einen in der Mitte der Person und ihres spirituellen, rationalen und ethischen Haushaltes verwurzelten Bezug zum lebendigen Gott zu vermitteln. Auf der Ebene vieler Erwachsener kommen die vielen unausgleichbar erscheinenden Spannungen und Widersprüche zwischen den kirchlichen Lehraussagen und ihrem eigenen wissenschaftlich geprägten Weltbild hinzu. Glaubbar erscheint ihnen nur, was sich vor

[11] Vgl. Heinen, Wilhelm (Hg.): **Bild-Wort-Symbol in der Theologie**, Würzburg 1969; **Baumgartner**, Konrad / **Hahn**, Ferdinand / **Schaeffler**, Richard / **Meyer**, Hans Bernhard / **Schmidt-Lauber**, Hans-Christoph / **Müller**, Gerhard L. u. a.: **Unfähig zum Gottesdienst?** Liturgie als Aufgabe aller Christen, Regensburg 1991.

[12] Freiburg-Basel-Wien 2000; vgl. auch **Kapellari**, Egon: **Heilige Zeichen in Liturgie und Alltag**, Graz / Wien / Köln 1997, ^{3}1998; grundlegend Meyer, Hans-Berhard (Hg.): **Gottesdienst der Kirche.** Handbuch der Liturgiewissenschaft 3: Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen, Regensburg 1987.

[13] **Ratzinger**, Joseph: **Die sakramentale Begründung christlicher Existenz** (= Meitinger Kleinschriften 22), Meitingen / Freising; vgl. Herten, Joachim / Krebs, Irmgard / Pretscher, Josef (Hg.): **Vergegenwärtigung.** Sakramentale Dimensionen des Lebens, Würzburg 1997.

[14] Zum Unterschied von christlicher Liebesmystik und asiatischer Ich-Entwerdungserfahrungen vgl. **Behrens**, Mathias: **Analogie und Mystik.** Ein philosophisch-theologisches Gespräch mit dem heiligen Johannes vom Kreuz (= MThSt II/57), St. Ottilien 2000.

[15] Vgl. **Götz**, Richard: **Aufgehen in die Communio des dreieinen Gottes.** Entwurf einer trinitarischen Gebetslehre im Lichte gebetstheologischer Ansätze des 20. Jahrhunderts (= MThSt II/56), St. Ottilien 1999.

der auf Naturkausalität reduzierten Rationalität als möglich erweist. Die Aktualpräsenz eines vor 2000 Jahren gestorbenen Menschen scheint allenfalls als symbolische Vergegenwärtigung des sittlichen Vorbildes Jesu einholbar zu sein. Die Realpräsenz kann dann nicht mehr bedeuten als der feste Vorsatz, sich an seinem Beispiel aufzurichten anläßlich des Essens eines Stück Brotes in Oblatenform. Völlig außerhalb der Akzeptanz scheint die Lehre von der Eucharistie als der realen Memoria des Kreuzesopfers Christi. Mit einem notorischen Unverständnis wehrt der an der Freudianischen Analyse geschulte Zeitgenosse die Deutung des Todes Jesu mit der Kategorie des Opfers oder gar des stellvertretenden, unsere Sünden sühnenden Opfers ab. Denn im striktem Gegensatz zum NT und auch den großen Konzeptionen der Erlösungslehre, inklusive der Satisfaktionstheorie Anselms, wird die Interpretation des Todes Jesu als ein von einem erzürnten, grausamen Gott abverlangtes Opfer, das ihn vernichtet, fehlinterpretiert und als so entstandenes Zerrbild empört zurückgewiesen. Die Interpretation des Opfers Christi auf dem Hintergrund eines Gottesbildes, das in der gesamten christlichen Tradition als offenbarungswidrig zurückgewiesen wurde, ist nichts weiter als der Beweis für die verqueren Interpretationsmethoden ihrer Protagonisten, die den christlichen Glauben verballhornen, um sich dann über seine Vernunftwidrigkeit zu empören. In Wirklichkeit ist das Kreuz ein blutiges Opfer nicht im rituellen Sinn, sondern weil der Opferakt in der personalen Hingabe für das Heil der Menschen besteht, die bis zur Hingabe des eigenen menschlichen Lebens Jesu geht (vgl. Hebr 5,8f; u. ö.). Demgemäß ist das Essen und Trinken „seines Fleisches und Blutes" keine thyesteische Mahlzeit oder ein „Essen vom Leib eines Gottes" im physischen oder metaphorischen Sinn mancher Mysterienreligionen, sondern die wirkliche menschliche Gemeinschaft mit dem „Wort Gottes, das Fleisch geworden ist" (Joh 1,14), in Jesus Christus, dem Sohn des Vaters, der sein Fleisch, d.h. sein Leben, hingibt für das Leben der Welt. Wer von diesem Brot ist, d.h. Gemeinschaft hat mit dem historischen und österlichen Christus, der bleibt in ihm und Christus in ihm: „Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und wie ich durch den Vater lebe, so wird jeder, der mich ißt, durch mich leben" (Joh 6,57). So offenbart sich Jesus: „Ich bin das Brot des Lebens" (Joh 6,48). Das sakramentale Essen der Gaben von Brot und Wein vermittelt wirkliche Koinonia mit dem Verbum incarnatum und schenkt denen, die an seinen Namen *glauben*, „die Macht, Kinder Gottes zu werden" (Joh 1,12). Die johanneische Christologie und Eucharistielehre bewegt sich jenseits der Alternative einer spiritualisierenden Entweltlichung und einer Verdinglichung (das kapernaitische Mißverständnis) der Offenbarung und des Glaubens.[16]

Menschseindürfen vor Gott

Gegenüber diesen tief verwurzelten Mißverständnissen und instinktiven Voreingenommenheiten läßt sich die Logik der Liturgie und besonders der Eucharistie nur entfalten im Kontext einer theozentrischen Auslegung der menschlichen Existenz und der christologischen Vermittlung der Gott-Mensch-Beziehung wie auch ihrer kirchlich-sozialen Konkretisierung.[17]

Auf dem Hintergrund einer Neuentdeckung der symbolischen Kommunikation des Menschen mit der höheren Dimension der Wirklichkeit in den Religionen (Mircea Eliade), der Symbolhaftigkeit aller geistigen Akte des Leibwesens Mensch bis hinein in die Sprache (E. Cassirer, P. Ricœur) ist die Bedeutung des anthropologischen Ansatzes von Karl Rahner für die moderne Sakramententheologie nicht zu unterschätzen. In den wichtigen Aufsätzen „Zur Theologie des Symbols" und „Wort und Eucharistie"[18] setzt Rahner seine transzendentale Anthropologie mit den Grundentwürfen des Menschen als „Hörer des Wortes" und „Geist in Welt" kategorial in die Sakramententheologie um. Er gibt eine ontologische Vertiefung des religionsphänomenologischen Symbolbegriffs. Symbole gehören nicht einem dritten Bereich zwischen Gott und Mensch an, sondern sind das wesenseigene Medium der Selbstvermittlung von Personen im Ereignis einer Kommunikation und wechselseitigen Partizipation. Der Mensch drückt sich selbst als materiell gebundenes Wesen durch seine Leiblichkeit aus, während Gott durch das von ihm geschaffene Medium der Welt (in ihrer Materialität, Zeitlichkeit, Räumlichkeit und Geschichte und Sozialität) dem Menschen real sich mitteilt. Der Höhepunkt dieser realen Selbstmitteilung ist das Symbol und Sakrament der menschlichen Natur Christi, des fleischgewordenen Wortes. Christus vergegenwärtigt sich durch die Kirche, die sein sozialer Leib ist, und die durch ihn der Kirche eingestifteten Grundvollzüge sinnenhaft konkret in worthaft-sakramentaler Gestaltform.[19]

Damit ist auch der unfruchtbare Gegensatz, auf den sich manche Kontroverstheologen kapriziert haben, zwischen einer protestantischen Kirche des Wortes und einer katholischen Kirche der Sakramente ad acta gelegt. Denn weder ist das Wort bloße Information noch das Sakrament ein bloßes Zugeständnis an die sinnliche Natur des Menschen, der angeblich nur geistig-platonische Höhen der Begegnung mit Gott suchen sollte. Die worthaft-leibhaftige Heilsvermittlung entspricht der menschlichen Natur des Heilsgeschehens auf der Grundlage der geschichtlichen und inkarnatorischen Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung.[20]

Das Wort, das Leben gibt, ist aufgrund der Inkarnation auch das Brot des Lebens, das der ist, der sein Fleisch hingibt für das Leben der Welt.[21] Die hochmütig-skeptische Gegenfrage „Wie kann er uns sein Fleisch zu essen geben?" erweist sich im Licht der Logik von Inkarnation, der hingebenden Liebe Gottes bis zum Tod am Kreuz als allzumenschlich oder vielleicht sogar als un-menschlich.

Im Kontext eines kommunikationstheoretischen Offenbarungsverständnisses können Sakramente verstanden werden als „Figuren des Lebens". In ihnen vollzieht sich die Anteilhabe am kommunikativen Leben Gottes, das sich als Liebe erwiesen hat. Die Sakramente führen den Menschen nicht über die sichtbare Welt hinaus in ein religiös-mystisches Jenseits, sondern sie fügen den Menschen in das Beziehungsgeflecht menschlicher Existenz in Kosmos und Geschichte ein. Sie stiften inmitten der Teilnahme der Glaubenden an Gesellschaft und ihrer Kultur eine universale Hoffnung auf eine letzte Offenbarung des Sinnes aller Geschichte in der Gemeinschaft aller mit Gott.[22]

Unter die Versuche einer neuen Plausibilisierung der Sakramente und der Eucharistie in einem lebensweltlichen Kontext gehört auch der Ansatz der Befreiungstheologie. Entgegen dem marxistischen Vorwurf, die Religion und ihre Riten dienten einer Vertröstung auf ein imaginäres besseres Jenseits und damit einer Befestigung ungerechter Herrschaftsstrukturen, wird die gesellschaftskritische Potenz der Sakramente betont. Wer in der Eucharistie die Liebe Christi emp-

[16] Eine der besten Auslegungen bietet **Schlier**, Heinrich: Johannes 6 und das johanneische Verständnis der Eucharistie, in ders.: **Das Ende der Zeit.** Exegetische Aufsätze und Vorträge III, Freiburg / Basel / Wien 1971, 102–123; vgl. zu Paulus: **Käsemann**, Ernst: Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre, in ders.: **Exegetische Versuche und Besinnungen I.**, Göttingen ^{6}1970, 11–34.

[17] Eine monographische Darstellung der neuen Sicht der Sakramente im allgemeinen und im einzelnen gibt **Schneider**, Theodor: **Zeichen der Nähe Gottes.** Grundriß der Sakramententheologie, Mainz 1979, ^{7}1998; vgl. auch **Hotz**, Robert: **Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West** (= ökumenische Theologie 2), hg. v. E. Jüngel u.a., Zürich / Köln / Gütersloh 1979; vgl. **Ganoczy**, Alexandre: **Einführung in die katholische Sakramentenlehre**, Darmstadt 1984; **Vorgrimler**, Herbert: **Sakramententheologie** (= Leitfaden Theologie 17), Düsseldorf 1987; **Wenz**, Gunther: **Einführung in die evangelische Sakramententheologie**, Darmstadt 1988; **Kühn**, Ulrich: **Sakramente**, Gütersloh ^{2}1990; **Courth**, Franz: **Die Sakramente.** Ein Lehrbuch für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg / Basel / Wien 1995, besonders 144–226 („Die Eucharistie als Zeichen der Lebenshingabe Jesu"); **Ugwu**, Simon Anibueze: **The methodological approaches in the manuels of fundamental sacramentology**, 1969–1995, Rom 1998.

[18] Schriften zur Theologie IV, 275–355; vgl. ders., **Selbstvollzug der Kirche.** Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie = Karl Rahner. Sämtliche Werke 19, hg. v. K. Lehmann u.a., Solothurn u. Düsseldorf / Freiburg 1995, 47–253.

[19] Grundlegend für die innere Anbindung der Sakramente an den Selbstvollzug der Kirche ist **Rahner**, Karl: **Kirche und Sakramente** (= QD 10), Freiburg-Basel-Wien 1960, ^{3}1968. Eingebürgert hat sich die Redeweise von Christus als Ur-Sakrament, der Kirche als Grund-Sakrament und ihrer Realisierung in den sieben Einzelsakramenten.

[20] Zur katholischen Erneuerung einer Theologie des Wortes und einer Neugewinnung des Sakramentsbegriffs in evangelischer Theologie vgl. **Sobotta**, Franz: **Die Heilswirksamkeit der Predigt in der theologischen Diskussion der Gegenwart** (= Trierer Theologische Studien, 21); **Skowronek**, Alfons: **Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart.** Haupttypen der Sakramentsauffassungen in der zeitgenössischen, vorwiegend deutschen evangelischen Theologie. Mit einem Geleitwort von A. Brandenburg, München 1971; **Moos**, Alois: **Das Verhältnis von Wort und Sakrament in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts**, Paderborn 1993.

[21] Vgl. hierzu die Arbeit des jungen afrikanischen Theologen **Uzondu**, Celestine Chibueze: **The Hypostatic Union as The Principle of The Eucharist.** A systematic-theological investigation, Rome 2000.

[22] Vgl. **Schaeffler**, Richard / **Hünermann**, Peter: **Ankunft Gottes und Handeln des Menschen**, Freiburg 1970, 51–87; eine ausgezeichnete Aufarbeitung dieser Ansätze gibt Hans Otmar **Meuffels**: **Kommunikative Sakramententheologie**, Freiburg 1995.

fängt, kann die gesellschaftlichen Strukturen mit ihren Unmenschlichkeiten, die der Liebe Christi entgegenstehen, nicht unangetastet lassen: „Die Materie der Eucharistie (...) erinnert daran, daß Geschwisterlichkeit im Willen Gottes wurzelt, allen Menschen die Güter dieser Welt zu überantworten, damit sie eine menschliche Welt schaffen."[23]

In diesem Sinne kann auch die Kultkritik im AT und bei Jesus richtig verstanden werden.[24] Sie hat keineswegs eine antisakramentale Tendenz und zielt nicht auf ein spiritualistisch ausgedünntes und nur moralisches Christentum. Sie richtet sich vielmehr gegen die Trennung von Gottes- und Nächstenliebe, deren Einheit gerade in der Eucharistie bezeugt wird. Gott braucht keine Opfer im Sinne einer Destruktion der Opfergaben, die ihn erst zur Liebe gegenüber dem Menschen bewegen müßten. Die „Anbetung des Vaters in Geist und Wahrheit" (vgl. Joh 4,23f) oder der „latreutische Gottesdienst im Logos" besteht hingegen darin, sich angesichts des göttlichen Erbarmens selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt (vgl. Röm 12,1). Das Opfer im biblischen Sinn kann niemals in einer Logik der Vernichtung von Gott geschaffener Gaben und Lebewesen bestehen, um etwa die Überlegenheit der höheren Mächte und die Unterlegenheit des Menschen symbolisch auszudrücken. Denn Schöpfung bedeutet Anteilgabe an der unendlichen Fülle des Seins Gottes und ist deshalb in allem gut. „Denn alles, was Gott geschaffen hat, ist gut, und nichts ist verwerflich, wenn es *metá eucharistías* genossen wird; es wird geheiligt durch den Logos Gottes und durch das Gebet" (vgl. 1 Tim 4,4). Es geht beim Opfer im christologischen und eucharistischen Sinn nicht um die Zerstörung, die bei Gott einen sadistisch-masochistischen Affekt auslösen würde, sondern um die Willenseinheit in der Liebe, die aber bis zur Hingabe des Sohnes durch den Vater und die Selbsthingabe des Sohnes im Gehorsam bis zum Tod am Kreuz geht, die auch die Annahme des Menschen im Sohn und die Selbsthingabe der Glaubenden in, mit und durch den Sohn an den Vater auslöst und trägt. Freilich kann ein deistisch-unitarisches Gottesverständnis und die Reduktion des Gottverhältnisses des Menschen auf Moral die Idee des Opfers als hingebende Liebe niemals einholen. Es geht vielmehr um die Menschwerdung Gottes und um die Verähnlichung (Vergöttlichung) des Menschen, wie Athanasius gegenüber der Trostlosigkeit des arianischen Gottesbildes herausgestellt hat (vgl. de incarnat. 54).

Der Verständnisrahmen für das Opfer der Eucharistie ist das Wort des johanneischen Christus beim Letzten Abendmahl: „Wenn nun ich der Didaskalos und Kyrios euch die Füße gewaschen habe, euch zum Beispiel, damit auch ihr tut, wie ich euch getan habe" (Joh 13,15), dann ist dies die beste Interpretation des kultisch-liturgischen oder realsymbolischen Geschehens der Proklamation des Todes des Herrn und seiner Lebenshingabe für uns bis zu seiner Wiederkunft (1 Kor 11,26ff). Das Opfer Christi am Kreuz und die Vergegenwärtigung dieses Opfers in der sakramentalen Feier des eucharistischen Mysteriums und der steten Einbeziehung der Kirche (Opfer der Kirche) sind nicht Kult und Opfer im Sinne einer Einwirkung auf Gott, sondern die von Christi Stiftungsinitiative getragene und im Geist Gottes lebendig gemachte konkrete Selbstvermittlung Gottes und seine definitive Heilszusage, die uns zur Nachfolge Christi und zur Gleichgestaltung mit seiner Gesinnung und Tat der hingebenden Liebe verpflichtet und befähigt.[25]

Eucharistie ist darum Einbezogenwerden in die Dank-Sagung Christi gegenüber dem Vater (Mk 14,22f), bedeutet tägliches Erneuertwerden der Gnade der Gottessohnschaft, die wir durch das Eingestiftetwerden in die Sohnesrelation Christi zum Vater in der Taufe ein für alle Mal empfangen haben. Eucharistie als Verkündigung der Lebenshingabe Christi, aus der wir das göttliche Leben empfangen, bedeutet auch je neu genährt und gestärkt werden zur Erfüllung der Sendung Jesu, die wir vom Sohn empfangen haben: „Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich durch den Vater lebe, so wird auch jeder der mich ißt, durch mich leben." (Joh 6,57).

Es ist also letztlich der trinitarische Horizont, in dem die Eucharistie als Brot des Lebens dankbar anerkannt werden kann und nicht als Zumutung an die Vernunft zurückzuweisen wäre.[26] In einem unitarisch-deistischen Gottesverständnis in Verbindung mit einer auf Moralität verkürzten Anthropologie und einem mechanistischen Begriff der Materie muß der Eucharistieglauben der Kirche mit seinen konstitutiven Elementen wie ein Märchen aus der Wunder- und Sagenwelt unserer mythologisch befangenen Altvorderen erscheinen.

Die erneuerte Theologie der Eucharistie hat vielleicht darum nicht die erwarteten Früchte gebracht, weil sie sich auf der Sandbank des Deismus und im Treibsand der Erlebnisgesellschaft festgefahren hat. Das Schifflein Petri kann nur wieder flott werden, wenn es gelingt im Zeugnis des Glaubens in der Familie, den Gemeinden, in der Schule und den Bildungsstätten den naturalistischen Fehlschluß aufzulösen, der Millionen Menschen hindert, bei Gott das alles erhellende „Wort ihres Lebens" zu suchen und von ihm das „Brot für ihr Leben" in Zeit und Ewigkeit zu erbitten. Denn m. E. liegt der erste Grund der Gotteskrise und damit der Liturgieunfähigkeit darin, daß die rational verantwortbare Synthese von Schöpfungsglauben und Evolutionsbiologie vielen nicht nachvollziehbar ist. Weil der Mensch als Spezies ein Produkt immanent und empirisch aufweisbarer Kausalitäten ist, scheint auch der mögliche Inhalt des Gedankens an einen weltunabhängigen transzendenten Urheber aller Wirklichkeit überhaupt und ihrer Entfaltungsbedingungen selbst nur ein Produkt der Evolution zu sein. Der Verdacht, mit dem Glauben an Gott und sein persönliches Interesse mir gegenüber nur einer Illusion und einem Wunschgedanken aufzusitzen, ist emotional und intellektuell so tief sitzend, daß Gott nicht als die alles bestimmende Realität anerkannt wird, die ich als reales Ziel annehmen kann. Gott bleibt nur als eine vage Grenzidee ohne alle Begründung für eine reale Hoffnung. Was will man von einer bloßen Chiffre oder Projektion erwarten?

Übersehen wird dabei, daß bei aller Bedingtheit eines in seinen Vollzügen leibgebundenen Geistes der Gegenstand des Denkens keineswegs Produkt des Denkens, sondern die Voraussetzung seines Erkanntwerdens bildet. Wenn die reale Welt nicht ein Produkt des Denkens ist, sondern seine Voraussetzung, dann ist auch ihr realer Grund, der als die Bedingung ihres Seins und ihres Erkanntwerdens zum Inhalt des menschlichen Geistes wird, nicht dessen Hervorbringung, sondern die Eröffnung seines Vollzugs. Dann muß und kann der Mensch auch ganz realistisch hoffen, daß sich ihm dieses Geheimnis zeigt in der Dramatik der menschlichen Geschichte und sich ihm als die Erfüllung der Hoffnung zuspricht, die den Menschen über die natürlichen Bedingungen der Entstehung und Erhaltung seines Lebens hinausweist, die ihm aber die Natur nicht bieten kann. Im Horizont der Sinnfrage und der Unendlichkeit der Hoffnung wird dem Menschen manifest, daß Leben mehr ist als die biologischen Funktionen, die ihn in seiner irdischen Existenz ermöglichen. Dann kann er hoffen, daß er nicht nur vom Brot allein leben muß, sondern daß Leben des Menschen heißt, aus dem Wort Gottes und mit Gott zu leben, der in seinem WORT einer von uns geworden ist und der sich so als das Brot des ewigen Lebens offenbarte.

Christologisch-pneumatologische Grundlegung: Christus – die Proexistenz Gottes für den Menschen

Die Feier der Eucharistie ist die sakramentalste Verdichtung und Vergegenwärtigung des Christusereignisses durch den Heiligen Geist im Leben der Kirche.[27]

Damit hängt die neuere Eucharistielehre ab von den Aussagen der modernen Christologie und Pneumatologie. Methodische Voraussetzung ist die innere Einheit von Altem und Neuem Testament sowie auch die Identität des wirklichen geschichtlichen Jesus mit seiner Bezeugung von der Urkirche, also von der Authentizität des Neuen Testaments.[28] Die ersten Jünger nach Ostern waren davon überzeugt, daß das Urbekenntnis zur Identität des Jesus der Geschichte und des Christus des Glaubens (Röm 10,9) durch das Handeln Gottes verbürgt ist, der ihn als den eigenen Sohn ausweist (Röm 1,3; 8,3) und die Er-

[23] **Gutiérrez**, Gustavo: **Theologie der Befreiung**, Mainz [10]1992, 320.

[24] Vgl. **Hahn**, Ferdinand: **Der urchristliche Gottesdienst** (= SBS 41), Stuttgart 1970.

[25] Vgl. **Deissler**, Alfons: Das Opfer im Alten Testament in: **Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche.** Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahls, hg. v. K. Lehmann u. E. Schlink (= Dialog der Kirchen 3), Freiburg / Göttingen 1983, 17–35; **Frank**, Karl Suso: **Zum Opferverständnis der Alten Kirche**, ebd. 40–50; **Hahn**, Ferdinand: **Das Verständnis des Opfers im Neuen Testament**, ebd. 51–91;

[26] **Greshake**, Gisbert: **Der dreieine Gott.** Eine trinitarische Theologie, Freiburg / Basel / Wien 1997, hat die trinitarische Hermeneutik aller Glaubensaussagen und auch der Eucharistie eindrucksvoll herausgearbeitet.

[27] Dies hat der Rez. in einer liturgisch-theologischen Darstellung mit einer Spiegelung der wesentlichen Vollzüge der Messe im Verkünden, Heilshandeln, Sterben und Auferstehen Jesu zu zeigen versucht: **Müller**, Gerhard Ludwig: **Laßt uns mit ihm gehen.** Eucharistiefeier als Weggemeinschaft, Freiburg / Basel / Wien 1990; **Nichols**, Vincent: **Promise of Future Glory**, London 1997.

[28] Vgl. dazu die wichtige Studie von **Vordeholzer**, Rudolf: **Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn.** Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik (= Sammlung Horizonte. Neue Folge 31), Freiburg 1998.

kenntnis der Einheit von Vater und Sohn durch die Gabe des Heiligen Geistes begründet (1 Kor 12,3). Ein Jesus-Bild hinter oder gar gegen die urkirchlichen Zeugen und die neutestamentlichen Zeugnisse zu suchen, bleibt in bloßen Rekonstruktionen stecken, die den historischen Jesus nie erreichen und sich als Jesus-Bilder nach eigenem Bild und Gleichnis, also als Muster ohne überzeugenden Wert erweisen. Die für das Verständnis des Letzten Abendmahls und die nachösterlichen Feiern des Brotbrechens oder Herrenmahls so wichtige Frage nach dem Selbstverständnis Jesu angesichts des ihm zugedachten gewaltsamen Todes kann nicht beantwortet werden von aprioristischen Spekulationen aus, wie Jesus sich angeblich eigentlich nur verstanden haben kann. Denn hier greift das Vorverständnis der Interpreten 2000 Jahre später störend ein.

Nach dem Zeugnis der Schrift trat Jesus als der Bringer der eschatologischen Gottesherrschaft auf, die in ihm selbst als Angebot und Herausforderung zur bedingungslosen Nachfolge wirksam präsent ist. Der gewaltsame Tod am Kreuz hat ausschlaggebende Heilsbedeutung, nicht weil Gott eine zusätzliche Bedingung an seinen Vergebungswillen geknüpft hätte, sondern weil er das Gottesreich durch die Sendung Jesu und dessen Treue auch gegenüber dem Widerstand der Sünder Ereignis werden läßt.[29] Der frei übernommene Tod ist die Erfüllung der Proexistenz Gottes in der Dahingabe des Sohnes und seiner Auslieferung in die Hände der Sünder. Kraft der Treue Jesu bis in den Tod hat er den Tod als die Erscheinung der Lebensferne von Gott, also die Vernichtung des Lebens, durch seine Liebe vernichtet und die Gottesherrschaft als ewiges Leben aufgerichtet für jeden, der glaubt. Jesus wurde nicht von seinem Tod wie von einem Unfall überrascht, sondern hat in einem freien Akt in betendem Dialog mit dem Vater den Tod auf sich genommen. Wenn die Glaubensgemeinschaft die Leben stiftende Macht des Todes und der Auferstehung Jesu mit Bezug auf die Ideen des leidenden Gerechten[30], des stellvertretenden Sühneleidens des Gottesknechts[31], des Opfers des Gehorsams im Heiligen Geist (Hebräerbrief) auslegt, dann applizierte sie nicht irgendwelche Kategorien auf ein krudes Faktum[32]. Denn die Synthese von Interpretation und vernunftlosem Zufall ergibt keinen Sinn. Es geht vielmehr um die sprachliche Erschließung und gedankliche Vermittlung des Handelns Jesu mit Bewußtsein und im Heiligen Geist, so daß es der Geist Gottes und der erhöhte Herr selber sind, die den „Sinn der Schrift erschließen".

Als *causa efficiens* der Rechtfertigung des Sünders gibt das Trienter Rechtfertigungsdekret übrigens nicht das Leiden Christi an, das erst den beleidigten Gott zur Vergebung bewegen würde, sondern das vorangehende Erbarmen Gottes im Heiligen Geist, während das Leiden Christi *causa meritoria* ist, und den Sakramenten eine Instrumentalursächlichkeit zukommt (DH 1529) – ein bedeutungsvoller hermeneutischer Hinweis auf das Verständnis des Erlösungsopfers Christi und den Opfercharakter der hl. Messe. Den Zugang zur Heilsrelevanz des Kreuzes Christi bietet schon das Urkerygma: „Christus ist für (*hyper*) unsere Sünden gestorben" (1 Kor 15,3). Die Dahingabe des Sohnes in die Hände der Sünder ist die Offenbarung der Sünde und Tod überwindenden Liebe des Vaters. Die Bereitschaft des Sohnes, im Gehorsam zum Versöhnungswillen des Vaters sein Leben als Mensch einzusetzen, ist nur zu verstehen, insofern er der ist, „der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat" (Gal 2,20; 1 Tim 2,5) „als Gabe und Opfer, das Gott gefällt" (Eph 5,2.25). Wenn schon das urkirchliche Zeugnis den Tod Jesu als Opfer versteht, in dem Gott die Welt mit sich versöhnt, als Aufrichtung des Bundes im Blut Christi „zur Vergebung der Sünden" (Mk 14,24; Mt 26,28; Lk 22,20; 1 Kor 11,25; Röm 3,23f; 2 Kor 5,14–21; 1 Petr 2,23ff; Tit 2,11; Hebr 7,25; 8,6; 10,5.10; vgl. Ex 24,8; Jer 31,31; Jes 55,3), dann fehlt der Kritik am biblischen Opferverständnis jede rationale Basis.[33] Statt durch die unzulässige Verfremdung des biblischen Opferverständnisses durch die pagane Sicht einer notwendigen Versöhnung erzürnter Götter mittels blutiger Destruktion der Opfergabe (Tieropfer oder gar Menschenopfer) für den so genannten „modernen" Menschen eine Hürde aufzubauen, sollte man sich besser um ein tieferes Verständnis der biblischen Botschaft und Sprache bemühen.

Der Tod Jesu ereignete sich nicht innerhalb einer rituellen Opferhandlung, sondern war die Folge einer juristisch verhängten Todesstrafe. Er war eine behördlich angeordnete Hinrichtung. Schon deswegen kann nicht von einem kultisch mißverstandenen blutigen Opfer die Rede sein, weil sonst den Richtern und Henkern die Rolle der Opferpriester zukäme, Christus ihr Menschenopfer und Gott, den Jesus als seinen Vater ansprach, ein blutrünstiger Moloch wäre, den nach Blut giert, und der sich mit bis zum Äußersten gesteigerter Perversion sogar am qualvollen Sterben des eigenen Sohnes ergötzte. Wahrlich würde es sich nicht um Gott, sondern um einen Götzen handeln, wodurch der Gottesglaube Israels geradezu in sein Gegenteil verkehrt worden wäre. Jesus ist aber in der Sprache des Hebräerbriefes selbst Priester und Opfergabe nach einer ganz neuen Ordnung (Hebr 9,11–15). Durch den Willen Jesu, dem Vater gehorsam zu sein in der Ausführung seiner Sendung unter Inkaufnahme des gewaltsamen Todes, empfängt dieses Ereignis soteriologische Bedeutung. Wenn dieser Tod in den Kategorien des Sühneleidens und des Opfers ausgelegt wird, ist der Inhalt dieser Sprachbilder von der Soteriologie zu beziehen. Falsch wäre es, inhaltlich Konnotationen aus anderen Bedeutungszusammenhängen in die Soteriologie einzutragen. Theologische Begriffe müssen immer von ihrem Inhalt geprägt werden. Nie darf ein inhaltliches Vorverständnis die Wahrnehmung des Inhaltes verformen. Der Verstehensrahmen der beiden ntl. Abendmahlstraditionen (in vier Berichten) ist denn auch die Vater-Sohn-Relation. Die Abendmahlstradition mit der Einsetzung der Eucharistie ist eingebettet in die Passionserzählungen. Nur weil Jesus im Gehorsam zur Sendung vom Vater freiwillig den Tod auf sich nahm, hat sein Kreuzestod auch eine universale Heilsbedeutung „für die vielen". Sie ist Neustiftung des Gottesbundes in seinem Blut. Er verknüpft durch die Einsetzungsworte die heilsrelevante Selbstdahingabe bis zum Tod am Kreuz mit der von ihm den Jüngern aufgetragenen Anamnesis, die Gemeinschaft, die durch das Genießen von Brot und Wein gestiftet wird, mit ihm und der Kirche. So ist in innerer Verknüpfung in dreifachem Sinn von dem einen Leib Christi die Rede: in seiner historischen Existenz, den eucharistischen Gaben und in der Kirche als seiner sozialen Präsenzweise (vgl. 1 Kor 10,16).

Die Tiefenerschließung der Eucharistie hängt darüber hinaus auch von der Sicht der Auferstehung Christi ab. Wäre „Auferweckung" nur ein Interpretament, sozusagen ein Etikett, das einer Flasche aufgeklebt wird ohne Rücksicht auf die Übereinstimmung von dem, was drauf steht, und dem, was drinnen ist, dann könnte man die Versammlung von Jesus-Fans nach dem Scheitern Jesu am Kreuz nur verstehen als trotziges Weitermachen mit seinen Anliegen. Das Herrenmahl wird denn auch oft zu Unrecht in eine Reihe gestellt mit Jesu Einladung an die Sünder zum Mahl. Diese Sündermähler hatten hingegen den Sinn, die universale Reichweite der Berufung aller in die Königsherrschaft Gottes zu bezeugen. Die Stiftung der Eucharistie während des Letzten Abendmahls hat freilich kirchenstiftenden Charakter und weist auf die lebendige und Leben stiftende Präsenz des

[29] Zur Diskussion um das Todesverständnis vgl. Kertelge, Karl (Hg.): **Der Tod Jesu.** Deutungen im Neuen Testament (= QD 74), Freiburg / Basel / Wien 1976, ²1982; und die Kontroverse zwischen **Vögtle,** Anton: Jesus von Nazaret, in: **Ökumenische Kirchengeschichte I,** hg. v. R. Kottje u. B. Möller, Mainz/München 1970, 324) und **Schürmann,** Heinz: **Gottes Reich-Jesu Geschick.** Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung, Freiburg-Basel-Wien 1983; ders.: **Jesus – Gestalt und Geheimnis.** Gesammelte Beiträge, hg. v. K. Scholtissek, Paderborn 1994,157–265; unter systematischen Gesichtspunkten vgl. **Hillenbrand,** Karl: **Heil in Jesus Christus.** Der christologische Begründungszusammenhang im Erlösungsverständnis und die Rückfrage nach Jesus, Würzburg 1982; **Müller,** Gerhard Ludwig: **Katholische Dogmatik.** Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg-Basel-Wien 1995, ⁴2001, 273–308.

[30] Vgl. **Ruppert,** Lothar: **Jesus als der leidende Gerechte?** Der Weg Jesu im Lichte eines alt- und zwischentestamentlichen Motivs (= SBS 59), Stuttgart 1972.

[31] Vgl. **Haag,** Herbert: **Der Gottesknecht bei Deuterojesaja** (= Erträge der Forschung 233), Darmstadt 1985.

[32] Zur Auslegung heute schwer verständlicher biblischer Grundbegriffe vgl. **Hoffmann,** Norbert: **Sühne.** Zur Theologie der Stellvertretung, Einsiedeln 1981; ders.: **Kreuz und Trinität.** Zur Theologie der Sühne (= Kriterien 61), Einsiedeln 1982; **Menke,** Karl-Heinz: **Stellvertretung.** Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie (= Sammlung Horizonte. Neue Folge 29), Einsiedeln 1991; **Niewiadomski,** Józef / **Palaver,** Wolfgang: **Dramatische Erlösungslehre.** Ein Symposion (= Innsbrucker Theologische Studien 38), Innsbruck / Wien 1992.

[33] Ohne wissenschaftlichen Wert ist Eugen Drewermanns exegetisch, historisch und systematisch gänzlich verfehlte Kritik des Opferverständnisses des Kreuzes und der Eucharistiefeier mit Hilfe einer Annäherung an Freuds Schema des Ödipuskomplexes und damit phantasmagorische Verballhornung zu einem Menschenopfer, etwa wie bei den alten Azteken. Vgl. Görres, Albert / Kasper, Walter (Hg.): **Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens.** Anfragen an Eugen Drewermann (= QD 113), Freiburg / Basel / Wien 1988; **Splett,** Jörg: Erlösung wovon? Aus der Sicht philosophischer Anthropologie in: **MThZ 43** (1992) 316; **Schnackenburg,** Rudolf: Jesus der Erlöser. Neutestamentliche Leitlinien und Perspektiven in: **MThZ 43** (1992) 39–50; **Müller,** Gerhard Ludwig: Neue Ansätze zum Verständnis der Erlösung. Anfragen an Eugen Drewermann in: **MThZ 43** (1992) 51–73.

auferstandenen Herrn in der Gemeinde der an seinen Heilstod und seine Auferstehung Glaubenden hin. Darum feiert Jesus selbst mit den an ihn Glaubenden Eucharistie, indem er ihnen den Sinn der Schrift erschließt und ihnen das Brot bricht und es ihnen zu essen gibt (vgl. Lk 24,27.30). Darum ist Eucharistie Selbstvollzug der Kirche, und an ihr können nur die teilnehmen, die „an der Lehre der Apostel, an der Koinonia, am Brechen des Brotes und den Gebeten festhalten" (Apg 2,42). Der Glaube des Herzens, „daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat", und das Bekenntnis des Mundes „Jesus ist der Herr" (Röm 10,9f) sowie die volle Gemeinschaft mit dem ekklesialen Leib Christi (1 Kor 10,16f) ist keineswegs eine von außen gesetzte willkürliche Hürde, sondern die innere Bedingung der sakramentalen Mitfeier, d. h. der *manducatio oralis et spiritualis*: Für diejenigen, die durch Glaube, Bekenntnis und Taufe schon Glieder der Kirche sind, gilt: „Jeder soll sich selbst prüfen; erst dann soll er von dem Brote essen und aus dem Kelch trinken. Denn wer davon ißt und trinkt, ohne zu bedenken, daß es der (eucharistische und ekklesiale; vgl. 10,16f) Leib des Herrn ist, der zieht sich das Gericht zu, indem er ißt und trinkt" (1 Kor 11,28f). Für die Noch-nicht-Glaubenden und Ungetauften, aber auch für die der Koinonia fernbleibenden Kirchenglieder gilt: „Wir haben einen Opferaltar, von dem die zu essen keine Vollmacht haben, die dem Zelt dienen" (Hebr 13,10). Der Wesensunterschied zwischen dem Leib Christi in der Gestalt des Brotes und dem gewöhnlichen Brot verbietet auch eine lineare Übertragung der Gesetze des gewöhnlichen Mahls auf die sakramentale Memoria des Pascha-Mysteriums. Die liturgische Gestaltform ergibt sich aus dem theologischen Tiefensinn der Eucharistie und kann nicht aus einem „Benimm-bei-Tisch-Buch" abgeschrieben werden.

Schließlich wird die Eucharistie von der Christologie her innerlich durch die Eschatologie dimensioniert. Da die gesamte Existenz des Christen und der Weg seiner Kirche auf die Wiederkunft Christi ausgerichtet ist, kann das Herrenmahl nur in eschatologischem Licht gefeiert werden als „Proklamation des Todes des Herrn, bis er wiederkommt" (1 Kor 11,26).

Im Rückgriff auf die trinitarisch-christologische und pneumatologische Grundlage des gesamten Christentums kann die Eucharistie nun mit der Liturgiekonstitution bestimmt werden: „Unser Erlöser hat beim Letzten Abendmahl in der Nacht, da er überliefert wurde, das eucharistische Opfer seines Leibes und Blutes eingesetzt, um dadurch das Opfer des Kreuzes durch die Zeiten hindurch bis zu seiner Wiederkunft fortdauern zu lassen und so der Kirche, seiner geliebten Braut, eine Gedächtnisfeier seines Todes und seiner Auferstehung anzuvertrauen: das Sakrament huldvollen Erbarmens, das Zeichen der Einheit, das Band der Liebe, das Ostermahl, in dem Christus genossen, das Herz mit Gnade erfüllt und uns das Unterpfand der künftigen Herrlichkeit gegeben wird" (SC 47).

Themen der Systematik im ökumenischen Horizont

Die moderne Theologie hat die Fixierung auf kontroverstheologische Einzelprobleme überwunden. Es geht nicht mehr darum, wer mit großem exegetischen Scharfsinn und erdrückenden patristischen Belegen in Fragen des Opfercharakters[34], der Transsubstantiation am Ende über den konfessionellen Kontrahenten triumphiert. Entscheidend für den Durchbruch war die Verlagerung vom bloßen Sakramentsempfang auf den Sakramentsvollzug.[35] Die Liturgiekonstitution sieht die ganze Meßfeier als „einen einzigen Kultakt" (SC 56) mit den beiden integrierenden Teilen des Wortgottesdienstes und der Eucharistiefeier.[36] Geht man von dem umfassenden Heilswillen Gottes aus, der sich uns mitteilt als Gnade und Leben, dann ist die Liturgie nichts anderes als der der Kirche aufgetragene Vollzug des Priesteramtes Christi, der sich in allem als das Subjekt der Verkündigung, der Opfermahlfeier und der Selbstgabe in den eucharistischen Gestalten erweist. So kann man von einer Aktual-, Verbal-, und Real-(Substantial-)präsenz sprechen. Christus ist in der Eucharistiefeier gegenwärtig, insofern er durch den Dienst des Priesters sakramental als Haupt handelt und durch alle Gläubigen im Vollzug des gemeinsamen Priestertums sakramental als Leib, der die Kirche ist, sich vergegenwärtigt und insofern alle, Priester und Gläubige, von ihm mittels der eucharistischen Feier und des Empfangs des sakramentalen Leibes und Blutes in die Communio mit ihm, dem Vater und dem Heiligen Geist einbezogen werden. Die verschiedenen Gegenwartsweisen sind die Darstellung seiner einzigen Gegenwart als der Hohepriester des Neuen Bundes (vgl. SC 7). Von hohem lehramtlichen Gewicht sind die integralen Darstellungen der erneuerten Theologie und Liturgie 1. im „Katholischen Erwachsenen-Katechismus: Das Glaubensbekenntnis der Kirche", S. 343–363, der von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegeben worden ist (Bonn 1985); sowie 2. im „Katechismus der Katholischen Kirche, Art. 1322–1419 (Rom 1993). Repräsentativ für die evangelisch-lutherische Sicht ist der ökumenisch der neueren katholischen Sicht sehr nahe kommende offizielle „Evangelische(r) Erwachsenenkatechismus. Kursbuch des Glaubens"[37] S. 1104–1121 mit Verweis auf wichtige ökumenische Dialogdokumente (Arnoldshainer Thesen von 1957, Leuenberger Konkordie, lutherisch-katholischer USA-Dialog)[38].

Auf der Grundlage systematischer Gesamtdarstellungen einer Theologie der Eucharistie[39] kann man die wesentlichen Dimensionen benennen, bei denen ein hohes Maß an ökumenischer Konvergenz erreichbar ist.[40]

[34] Vgl. **Beyer**, Ulrich: **Abendmahl und Messe.** Sinn und Recht der 80. Frage des Heidelberger Katechismus (= BGLRK 19), Neukirchen-Vluyn 1965; **Wislöff**, Carl Fr.: **Abendmahl und Messe.** Die Kritik Luthers am Meßopfer (= AGTL XXII), Berlin u. Hamburg 1969. **Averbeck**, Wilhelm: **Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie** (= KKS XIX), Paderborn 1966; **Lies**, Lothar: **Origenes' Eucharistielehre im Streit der Konfessionen.** Die Auslegungsgeschichte seit der Reformation (= IthS 15), Innsbruck / Wien 1985. Systematisch anregend ist immer noch **Söhngen**, Gottlieb: **Das sakramentale Wesen des Messopfers**, Essen 1946.

[35] Eine kurzen Überblick über das neuere Verständnis gibt **Feld**, Helmut: **Das Verständnis des Abendmahls** (= Erträge der Forschung 50), Darmstadt 1976; einen Einblick in die gegenwärtige Praxis und das gängige Bewußtsein gibt, allerdings mit unterschiedlichem Niveau der Gelegenheitsarbeiten, der Sbd zum Evangelischen Kirchentag in Stuttgart 1999: **Abendmahl.** Fest der Hoffnung. Grundlagen – Liturgien – Texte, hg. im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentages v. Bergerau, Christiane / Schomburg, Rainer / von Essen, Martin, Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus) 2000.

[36] Eine tiefschürfende Erhebung der einzelnen Aspekte der Theologie, bes. auch der Einzelelemente des eucharistischen Hochgebetes bietet **Haunerland**, Winfried: **Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der Eucholologie des Missale Romanum** (= LWQF 71), Münster 1989.

[37] Im Auftrag der Katechismuskommission der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, hg. v. Jentsch, Werner u.a., Gütersloh 1975.

[38] Vgl. **Schieffer**, Elisabeth: **Von Schauenburg nach Leuenberg**. Entstehung und Bedeutung der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa = KKS XLVIII, Paderborn 1983. Einen guten Überblick über den Stand des katholischen, reformierten und lutherischen Verständnisses in der Gegenwart und im ökumenischen Dialog bieten **Garijo-Guembe**, Miguel / **Rohls**, Jan / **Wenz**, Gunther: **Mahl des Herrn.** Ökumenische Studien, Frankfurt a. M. / Paderborn 1988; mit einer Dokumentation des ökumenischen Gesprächsstandes auf der Basis wichtigster Dialogdokumente ist sehr hilfreich **Schütte**, Heinz: **Glaube im ökumenischen Verständnis**. Grundlage christlicher Einheit. Ökumenischer Katechismus, Paderborn / Frankfurt a. M. 13. aktual. Aufl. 1996.

[39] **Betz**, Johannes: Eucharistie als zentrales Mysterium, in: **Mysterium Salutis.** Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik IV/2, hg. v. Feier, J. / Löhrer, Magnus, Einsiedeln / Zürich / Köln 1973, 185–313; **Auer**, Johann: **Allgemeine Sakramentenlehre und Das Mysterium der Eucharistie** (= KKD VI), Regensburg 1971, ^{3}1980; **Scheffczyk**, Leo: **Die Heilszeichen von Brot und Wein.** Eucharistie als Mitte christlichen Lebens, München 1973; **Gerken**, Alexander: **Theologie der Eucharistie**, München 1973; **Schneider**, Theodor: **Deinen Tod verkünden wir.** Gesammelte Studien zu einem erneuerten Eucharistieverständnis, Düsseldorf 1980; **Bachl**, Gottfried: **Eucharistie – Essen als Symbol?** Zürich 1983; **Nocke**, Franz-Josef: Eucharistie, in: **Handbuch der Dogmatik 2**, hg. v. Schneider, Th., Düsseldorf 1992, 267–305; **Koch**, Günter: Sakramentenlehre – Das Heil aus den Sakramenten: Glaubenszugänge, in: **Lehrbuch der Katholischen Dogmatik 3**, hg. v. Beinert, W., Paderborn 1995, 417–445 (Die Eucharistie); **Müller**, Gerhard Ludwig: **Katholische Dogmatik.** Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg / Basel / Wien 1995, ^{4}2001, 680–713 (Die Feier der gott-menschlichen Koinonia); umfassende neue Monographie von **Garz**, Manuel Gesteira: **La Eucharistía-Misterio de communion** (= Verdad e Imagen 123), Salamanca 1992, ^{3}1995; **Pannenberg**, Wolfhart: **Systematische Theologie 3**, Göttingen 1993, 314–369 (Das Herrenmahl und der christliche Gottesdienst).

[40] Zu vergleichen sind die Beiträge zum Thema Eucharistie in den internationalen Dialogdokumenten: **Dokumente wachsender Übereinstimmung.** Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982, 1982–1990, 2 Bände, hg. u. eingel. v. Meyer, Harding / Urban, Hans Jörg u.a., Paderborn/Frankfurt a. M. 1983, 1992; vgl. **Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen**, Direktorim zur Ausführung der Prinzipien und Normen für den Ökumenismus (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 11), hg. v. Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1993; Hilberath, Bernd Jochen / Sattler, Dorothea (Hg.), **Vorgeschmack.** Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie. FS Theodor Schneider, Mainz (Grünewald 1995); **Lies**, Lothar: **Eucharistie in ökumenischer Verantwortung**, Graz 1996. Vgl. **Kühn**, Ulrich: Abendmahl und Opfer, in: **Eucharistie.** Beiträge zur Erneuerten Agende, hg. v. **Völker**, A., Berlin 1993, 61–76; **Schulz**, Frieder: Die Eucharistie im katholischen Weltkatechismus (1993) und in der erneuerten Agende (Vorentwurf 1990). Eine

1. Die Eucharistie ist sakramentale Memoria (Anamnesis) des Kreuzestodes Christi und Anteilgabe am Leben des österlichen Christus:

Die Jünger sind von Jesus beauftragt zur Proklamation seines Todes bis zu seiner Wiederkunft. Indem sie die liturgische Feier vollziehen, gibt sich Christus als das eigentliche Subjekt des historisch einmaligen und unwiederholbaren Kreuzesopfers und seiner sakramentalen Vergegenwärtigung zu erkennen. Im Rückgang zur frühkirchlichen Einheit von Anamnese, Epiklese und Kommunion erscheint das innere Gefüge der Eucharistie, das die klassischen Entgegensetzungen in der Kontroverstheologie überwölbt und eine einheitliche Sicht ermöglicht. In den Beziehungen der göttlichen Personen sind die Sendungen des Sohnes und des Geistes grundgelegt, die antwortend die Kirche einbeziehen, die durch die Inkarnation entsteht und durch den Heiligen Geist verlebendigt und in ihrer antwortenden Rückbewegung auf den Vater hin ausgerichtet wird. Es gibt eine gegenläufige Richtung der anabatischen und katabatischen Richtung, aber keine Konkurrenz zwischen ihnen.[41]

2. Die eucharistische Aktualpräsenz Jesu.

Indem er sich selbst in Erinnerung bringt, werden die Gläubigen in seine Hingabe an den Vater und in die Dahingabe (Proexistenz) des Sohnes einbezogen und durch den Geist des Vaters und des Sohnes im Glauben gestärkt und in der Liebe dem Leib Christi, der die Kirche ist, tiefer verbunden (vgl. schon die trinitarische Struktur des Hochgebetes bei Hippolyt).

3. Christus als das Subjekt des Kreuzesopfers und des Opfers seiner Kirche

Die Kategorie des Opfers ist ganz christologisch zu bestimmen und im Rahmen der Unterscheidung und Einheit Christi als Haupt und Leib auszulegen. Die beste Erklärung des christlichen Opferbegriffs in seiner christologischen und ekklesialen Komponente findet sich immer noch bei Augustinus mit Berufung auf Röm 12 und 1 Kor 12: „Das ist das Opfer der Christen: die vielen ein Leib in Christus. Dieses Opfer feiert die Kirche auch durch das den Gläubigen bekannte Sakrament des Altares, worin ihr vor Augen gehalten wird, daß sie in dem, was sie darbringt, selbst dargebracht wird" (De civ. Dei X,6). So wie das einmalige Opfer der Selbstdahingabe Jesu an den Vater numerisch identisch ist mit seiner Vergegenwärtigung im Sakrament, so besteht auch eine Identität zwischen dem Opfer Christi und der Kirche.[42] Das Opfer der Kirche ist nicht ein zusätzlicher autonomer Akt der Kirche, der an das Erlösungsopfer von außen als Ergänzung herangetragen werden müßte. Es ist schon im Kreuzesopfer enthalten, da Christus sein Opfer vollzogen hat aus Liebe, um die Menschen als die Glieder seines Leibes mit sich zu vereinen, für die er sich dahingegeben hat, um mit der Kirche ein Fleisch zu werden. Indem die Jünger gehorsam in der Dimension der Liturgie und des existentiellen Glaubens, Hoffens und Liebens das tun, wozu Jesus sie berufen und befähigt hat, werden sie einbezogen in Lob und Dank Jesu gegenüber dem Vater und empfangen die Gnade der Sühne und Fürbitte für die Glieder seines Leibes, Jesu Kirche. Das Opfer der Kirche ist nichts anderes als der Vollzug des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen, insofern sie die eucharistische Selbstüberantwortung Christi an den Vater mitvollziehen und so mit Christus „einer" (Gal 3,28), d. h. „eine Person in der Einheit von Haupt und Leib – ein Christus" (Augustinus) werden: Die Gläubigen „sollen Gott danksagen und die unbefleckte Opfergabe darbringen nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm und dadurch sich selber darbringen lernen. So sollen sie durch Christus, den Mittler, von Tag zu Tag zu immer vollerer Einheit mit Gott und untereinander gelangen, damit schließlich Gott alles in allem sei." (SC 48) In diesem Sinne ist die Eucharistie gemäß der Aussage des Tridentinums „ein wahres und eigentliches Opfer" (DH 1740). Gemeint ist nicht ein Kultakt innerhalb einer allgemeinen, religionsgeschichtlichen oder biblisch-alttestamentlichen Gattung von Opfern, sondern die reale Identität mit dem einmaligen Akt des Kreuzesopfers, das keine Opfer mehr neben sich duldet, wobei nur die sakramentale Darbringungsweise verschieden ist und die Gläubigen als Glieder des Leibes, der die Kirche ist, mit Christus in seine Relation zum Vater und seine Koinonia mit ihm im Heiligen Geist mit hineingenommen werden (vgl. Eph 3,14 – 4,16; Kol 1,24).[43]

Ein ungenügendes Verständnis des Opfercharakters der Messe zeigte sich auch in den nachtridentinischen Meßopfertheorien, die in der Dimension des liturgischen Zeichens einen Destruktionsakt der Opfergabe finden wollten, während es doch um die Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers geht durch das Wort, in excellenti modo im eucharistischen Hochgebet, das der Priester im Sendungsauftrag Christi spricht und in das alle Gläubigen kraft des Taufpriestertums eingehen durch Glauben, Liebe und die Bereitschaft zur Nachfolge Jesu.[44]

4. Die Realpräsenz Christi in den eucharistischen Gaben

Die wirkliche Gegenwart des auferstandenen Herrn, der in seiner verklärten Leiblichkeit beim Vater, aber damit auch bei uns ist als der Erste derer, die nach seinem Bild gestaltet werden (1 Kor 15,49), übersteigt jede innergeschöpfliche Analogie und kann darum nur im Glauben an das Verheißungswort Christi angenommen werden, der allein vermag, was er sagt.

Die reale Gegenwart kraft der Wesensverwandlung ist nicht von philosophischen Theorien über die Materie abhängig. Gegenüber der Bestreitung ihrer Möglichkeit hat die Kirche seit dem Zweiten Abendmahlstreit von einer Verwandlung der Substanz des Brotes und des Weines in Fleisch und Blut gesprochen (Transsubstantiation), bei bleibenden Spezies, d. h. der sinnlichen Erscheinungsgestalt von Brot und Wein. Die Konsistenz dieses Bekenntnisses hängt nicht an der aristotelischen Unterscheidung von Substanz und Akzidenzien. Es fragt sich aber, ob man nicht überhaupt neue Kategorien zum Einsatz bringen soll, gewiß nicht um den Glauben auf ein Erklärungsmodell zu reduzieren, sondern um Verstehensschwierigkeiten, die mit dem tiefgreifenden Wandel des Substanzbegriffs im Spätmittelalter und im mechanistischen Weltbild der Aufklärung (Verlust der *forma substantialis*) einhergingen, auszuräumen und einen besseren Zugang vorzubereiten.[45] Im Jubiläumsjahr des 200. Geburtstages des großen englischen Kirchenlehrers John Henry Newman kann eine weiterführende Aussage aus seiner „Apologia pro Vita Sua" helfen: „Man sagt, die Lehre von der Transsubstantiation sei schwer zu glauben. Ich habe, ehe ich Katholik war, nicht an

Gegenüberstellung, in: Gemeinsame Arbeitsstelle für gottesdienstliche Fragen 21/94, hg. v. d. Gemeinsamen Arbeitsstelle für gottesdienstliche Fragen der EKD, Hannover 1994, 30–58; **Neijenhuis**, J.: **Das Eucharistiegebet – Struktur und Opferverständnis.** Untersucht am Beispiel des Projekts der Erneuerten Agende (= AprTh 15), Leipzig 1999; vgl. einzelne Beiträge im LJ 50 (2/2000) zum Opfer im christlichen Gottesdienst (M. Stuflesser, W. Haunerland, I. Pahl / B. Gilles, D. Thönnes, H.-J. Feulner).

[41] Diese ökumenische gemeinsame Sicht im Rückgang auf die altkirchliche Liturgie ist bes. gefördert worden von Thurian, Max (Hg.): **Ökumenische Perspektiven von Taufe, Eucharistie und Amt**, Paderborn / Frankfurt a. M. 1983.

[42] Bahnbrechend: **Rahner**, Karl / **Häußling**, Angelus: **Die vielen Messen und das eine Opfer.** Eine Untersuchung über die rechte Norm der Meßhäufigkeit, 1951, 2. überarbeitete Auflage (= QD 31), Freiburg / Basel / Wien 1966; **Rahner**, Karl: **Über die Sakramente der Kirche.** Meditationen. Mit einem Vorwort von Karl Lehmann, Freiburg / Basel / Wien 1995. **Neunheuser**, Burkhard: **Opfer Christi und Opfer der Kirche.** Die Lehre vom Meßopfer als Mysteriengedächtnis in der Theologie der Gegenwart, Düsseldorf 1960; wertvolle Beiträge zur nachkonziliaren Diskussion zwischen Verabschiedung und Neugewinnung der Opferkategorie finden sich bei: **Gerhards**, Albert / **Richter**, Klemens: **Das Opfer.** Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt (= QD 186), Freiburg / Basel / Wien 2000. Eine wichtige Arbeit zum Thema ist auch: **Hönig**, Elisabeth: **Die Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen** (= Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd LIV), Paderborn 1989; **Rehm**, Johannes: **Das Abendmahl.** Römisch-katholische und evangelisch-lutherische Kirche im Dialog. Mit einer Einführung von Hans Küng, Gütersloh 1993.

[43] Vgl. den Abschließenden Bericht des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: **Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche.** Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahls, hg. v. **Lehmann**, Karl / **Schlink**, Edmund (= Dialog der Kirchen 3), Freiburg / Göttingen 1983, 215–238, 237: „Opfer der Kirche meint also nicht Darbringung einer uns gegenüberstehenden heiligen Gabe auf dem Altar an Gott durch die Hand des menschlichen Priesters, sondern Eingehen der Kirche in die Hingabe Jesu Christi, d. h. Darbringung unserer selbst durch, mit und in Jesus Christus als lebendige Opfergabe." Vgl. auch: **Wachsende Übereinstimmung in Taufe, Eucharistie und Amt.** Hilfen zur Beschäftigung mit den Lima-Erklärungen, hg. v. Voß, Gerhard, Freising / Paderborn 1984. Historische Zusammenhänge und Ursachen für den Verlust des sakramentalen Denkens als Verbindung und Unterscheidung von Kreuzes- und Meßopfer hat überzeugend nachgewiesen **Pratzner**, Ferdinand: **Messe und Kreuzesopfer.** Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik (= WBTh XXIX), Wien 1970.

[44] Vgl. dazu **Renz**, F. S.: **Die Geschichte des Meßopferbegriffs**, 2 Bände, Freiburg 1901/02. Systematisch: **von Balthasar**, Hans Urs: Die Messe, ein Opfer der Kirche?, in: **Spiritus Creator.** Skizzen zur Theologie III, Einsiedeln 1967, 166–217; vgl. **Bätzing**, Georg: **Die Eucharistie als Opfer der Kirche nach Hans Urs von Balthasar** (= Kriterien 74), Einsiedeln 1986.

[45] **Ratzinger**, Joseph: **Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie**, ThQ 147 (1967) 129–158; ders.: **Eucharistie – Mitte der Kirche**, München 1978.

diese Lehre geglaubt, hatte aber keine Schwierigkeit, sie anzunehmen, sobald ich in der katholischen Kirche die Vermittlerin der göttlichen Wahrheit sah und glaubte, daß sie diese Lehre für einen Teil der ursprünglichen Offenbarung erklärte. Sie ist schwierig; ja, es ist unmöglich, sich eine Vorstellung von ihr zu machen, das gebe ich zu; – aber wie sollte es schwer sein, sie zu glauben? (...) ich kann sie tatsächlich nicht beweisen, ich kann nicht sagen, *wie* es zugeht; doch sage ich: ‚Warum sollte es nicht so sein? Was steht hindernd im Wege? Was weiß ich von Substanz und Materie? Genauso viel, wie die großen Philosophen, das ist überhaupt nichts.' – Diese Tatsache liegt so klar auf der Hand, daß eine philosophische Schule im Entstehen begriffen ist, welche die Ansicht vertritt, unsere ganze Kenntnis der physischen Dinge sei auf die Erscheinungen beschränkt. Die katholische Lehre berührt die Erscheinungen nicht. Sie sagt nicht, die äußeren Gestalten verschwinden, sondern im Gegenteil, sie bleiben; ebensowenig lehrt sie, dieselben Gestalten können an mehreren Orten zugleich sein. Sie befaßt sich mit dem, wovon auf Erden niemand etwas weiß, mit den materiellen Substanzen selbst."[46] In der jüngsten Diskussion wurde versucht, das Verständnis durch den deutlicheren Gebrauch personaler Kategorien zu erleichtern. Dabei wurden Begriffe wie „Transsignifikation" und „Transfinalisation" ins Spiel gebracht. Die Rede von Bedeutungs- und Zweckwandel kann aber solange nicht den vollen Gehalt der Transsubstantiationslehre aufnehmen und übersetzen, solange nicht der ontologische Tiefgang der Fragestellung erreicht ist. Brot und Wein sind natürlich Realitäten, die der Kultur des Menschen angehören und darum als „Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit" natürliche Lebens- und Kommunikationsmittel sind. Diese werden von Gott selbst real, d. h. ontologisch bestimmt zu Medien der Anteilhabe an der Gemeinschaft mit Jesus in seiner inkarnatorischen Existenz, seiner geschichtlichen und österlichen Realität und verklärten menschlichen Natur, durch die wir in die Relation des Sohnes im Heiligen Geist zum Vater einbezogen werden. Gegenüber einer möglichen Verkürzung des Glaubens an die wirkliche Gegenwart hatte Papst Paul VI. in der Enzyklika „Mysterium fidei" (DH 4410–4413) am Begriff der Transsubstantiation[47] festgehalten, um die Identität des Fleisches und Blutes Christi mit nun verwandeltem Seinsbestand, nicht jedoch dem Erscheinungsbestand von Brot und Wein, zu unterstreichen.[48]

Der Gegensatz zwischen der Bestimmung der Eucharistie zum Essen und der eucharistischen Anbetung erweist sich als künstlich. Da es Christus ist, dem der Gläubige begegnet, kann niemand die *manducatio oralis* vollziehen, der Jesus nicht geistlich im Glauben als den Kyrios anerkennt und verehrt, d.h. anbetet in seiner Gottheit und Menschheit. Spezifische Formen der eucharistischen Verehrung (Besuch des Allerheiligsten im Tabernakel, sakramentaler Segen und Sakramentsprozessionen) haben sich geschichtlich entwickelt. Ihr innerer Grund ist dagegen von dogmatischer Natur.[49]

5. Weil die Menschheit Jesu das Realsymbol ist (d. h. der Ursprung aller Sakramentalität der Kirche und ihrer Zeichenhandlungen), kann man die Eucharistiefeier als die äußerste Verdichtung sehen, als Medium der realen Gott-menschlichen Kommunikation in der Liebe, das die Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott und die Anwartschaft auf das ewige Leben enthält.[50]

6. Der eucharistische und der ekklesiale Leib Christi in ihrer Wechselwirkung

Zu den großen Wiederentdeckungen gehört die wachsende Einsicht in die wesenhafte wechselseitige Bedingung von eucharistischem Leib (corpus Christi verum) und dem ekklesialen Leib Christi, der die Kirche ist (corpus Christi mysticum) – wobei nach dem zweiten Abendmahlstreit um Berengar von Tours die beiden lateinischen Bezeichnungen ausgetauscht worden waren, um die wahre (vere et substantialiter) Gegenwart des geschichtlichen Christus in dem eucharistischen Glauben zu unterstreichen. Durch eine (verengte) Interpretation der reformatorischen Rechtfertigungslehre wurde die Eucharistie nur noch auf den Empfang eingeschränkt, statt sie auf den Gesamtvollzug zu beziehen.

Damit einher ging die Reduktion auf die individualistisch gedachte Bestärkung des rein persönlichen Glaubens. Zu bedenken wäre dabei gewesen, daß die Rechtfertigungssicht Luthers keineswegs den Communio-Charakters des Heils und damit auch der Eucharistie verdrängen wollte, wie deutlich die an Augustinus orientierten Sermones des Jahres 1519 belegen.

Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre"[51] (1999) wie auch die Studie „Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen" [52] (2000) bestätigen eindrucksvoll den Weg zu einer gemeinsamen Neuverortung der Eucharistie in der Kirche und ihr Verständnis als von Christus, dem Hohenpriester und Mittler des Neuen Bundes, getragenen Selbstvollzug von Kirche in der Liturgie, „dem Höhepunkt, dem das ganze Tun der Kirche zustrebt, und zugleich der Quelle, aus der all ihre Kraft strömt" (LG 10). Diese neue Sicht der Eucharistie war nur möglich, indem das Mysterium der Kirche aus ihrer Quelle im dreifaltigen Gott und in ihrer Vermittlerrolle der inkarnatorischen und pneumatischen Gegenwart Gottes ökumenisch erschlossen werden konnte.

Somit kommt in die Diskussion um die mögliche Teilnahme katholischer Christen am evangelischen Abendmahl und evangelischer Christen an der katholischen Eucharistiefeier ein ganz neuer Aspekt, der freilich im durchschnittlichen Bewußtsein, das noch stark an den klassischen Kontroverslehren klebt, nicht hinreichend gewürdigt wird. Eine gemeinsame Feier – noch abgesehen von der Frage, ob nur der gültig geweihte Priester im katholischen und orthodoxen Sinn der Eucharistie vorstehen kann und einen gültigen Sakramentsvollzug mitbedingt – ist nur möglich, wo ein gemeinsames Grundbekenntnis des Glaubens und eine Übereinstimmung über die wesenskonstitutive Dimension des Seins und der Sendung der Kirche gegeben ist. Sakramente können nur bewirken, was sie bezeichnen, nämlich die volle Gemeinschaft mit Christus und seiner Kirche. Deshalb darf der katholisch-reformatorische Dialog sich nicht auf Einzelthemen beschränken (so daß etwa von einem Christen reformatorischen Bekenntnisses nur der Glaube an die Realpräsenz verlangt würde). Vielmehr muß die Eigenart der Kirche und ihre Einheit mit und Unterscheidung von Christus, ihrem Haupt, das zentrale Thema des Dialogs sein. Hier gibt es bis heute einen bezeichnenden Unterschied zwischen der katholischen und orthodoxen und den aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften auf der anderen Seite. Die Asymmetrie entsteht durch die Asymmetrie in der Beziehung zwischen Kirche und Eucharistie. Leider wird in der Praxis die theologische Sicht der Eucharistie an den Rand geschoben. Wo sie mehr als Gemeindemahl zur Erweckung des emotionalen Gefühls der Gemeinschaft mit Christus und eines geselligen Zusammenseins Gleichgestimmter angesehen wird, muß die Nichtzulassung als Unrecht des Ausgeschlossenseins empfunden werden, gegen die man im Namen Jesu, der alle zu sich kommen ließ, meint, Protest einlegen zu sollen.

[46] **Apologia pro Vita Sua** (= I. Band der Ausgewählten Werke John Henry Kardinal Newmans), Mainz 1951, 276f. Vgl. **Müller**, Gerhard Ludwig: **John Henry Newman begegnen** (= Zeugen des Glaubens), Augsburg 2000, 50f.

[47] Wichtig ist die Unterscheidung zwischen einer logisch-präzisierenden Erklärung und einer ontischen, d. h. den Sachverhalt als solchen mit Gründen beweisenden Erklärung. Der ontische Grund der Wesensverwandlung von Brot und Wein durch die Konsekrationsworte ist nur im Glauben an die Allmacht Gottes gegeben, während das kirchliche Dogma von der Realpräsenz mit dem Begriff Transsubstantiation als der passenden Umschreibung die im Stiftungswort Jesu zum Ausdruck kommende Intention darstellt. Vgl. dazu **Rahner**, Karl: **Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles.**; ders.: **Schriften zur Theologie IV**, Einsiedeln / Zürich / Köln ^{5}1967, 357–385.

[48] **Schillebeeckx**, Edward: **Die eucharistische Gegenwart.** Zur Diskussion über die Realpräsenz Düsseldorf 1967; **Volk**, Hermann / **Wetter**, Friedrich: **Geheimnis des Glaubens.** Gegenwart des Herrn und eucharistische Frömmigkeit, Mainz 1968; **Wohlmuth**, Josef: **Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient.** Eine historisch-kritische Analyse der Canones 14 der Sessio XIII, 2 Bde, Bern 1975; **Hintzen**, Georg: **Die neuere Diskussion über die eucharistische Wandlung,** Frankfurt 1976; **Lies**, Lothar (Hg.): **Praesentia Christi.** FS Johannes Betz z. 70. Geburtstag, Düsseldorf 1984; **Kasper**, Walter: **Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie;** ders.: **Theologie und Kirche**, Mainz 1987; **Slenczka**, Norbert: **Realpräsenz und Ontologie.** Untersuchungen der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre, Göttingen 1993.

[49] Eine der besten Darstellungen gibt **Volk**, Hermann: **Eucharistische Frömmigkeit. Volk**, Hermann / **Wetter**, Friedrich: **Gegenwart des Herrn und eucharistische Frömmigkeit**, Mainz 1968, 37–85; **Ratzinger**, Joseph: **Der Geist der Liturgie.** Eine Einführung, Freiburg / Basel / Wien 2000, 74–79.

[50] Zur eucharistischen Ekklesiologie oder zur Kirche, die ganz aus der Eucharistie gedeutet wird vgl. **Schulz**, Hans-Joachim: **Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung** (= KKS XXXIX), Paderborn 1976; einen Überblick über die Konzeptionen hierzu bei **Felmy**, Karl Christian: **Orthodoxe Theologie.** Eine Einführung, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1990, 146–213.

[51] **Hilberath**, Bernd Jochen: **Zur Zukunft der Ökumene.** Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre", Regensburg 2000, 164–176.

[52] **Studie der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands**, Paderborn/Frankfurt a. M. 2000.

Eine wertvolle Beurteilung der neueren Diskussion um Interkommunion und Interzelebration[53] gibt das Lehrschreiben der britischen und irischen Bischöfe über die Eucharistie „Ein Brot – Ein Leib" (2000) (zugänglich über Internet). Entscheidend ist der Ansatz beim gemeinsamen Glauben an Christus, die Erlösung, die Vergegenwärtigung der Gnade Christus in, durch und als Kirche, die Verhältnisbestimmung zu den Christen in von der katholischen Kirche getrennten Gemeinschaften, dann das vertiefte Verständnis der Eucharistie mit der Verbal-, Memorial- und Realgegenwart Christi, des Priesters und der Opfergabe des Neuen Bundes, sowie des inneren Zusammenhangs von voller Kirchengemeinschaft und dem Empfang der Heiligen Kommunion. Unter voller Wahrung der katholischen Eucharistielehre werden in allgemeinen und speziellen Normen einzelne (über das Ökumenische Direktorium hinausgehende) Möglichkeiten genannt, bei denen evangelische Christen (ohne dogmatische Schwierigkeiten auch orthodoxe Christen) trotz noch nicht vollständiger Kirchengemeinschaft an der katholischen Eucharistie mit dem Empfang der Kommunion teilnehmen können: „Die Zulassung zur heiligen Kommunion und zu den Sakramenten der Buße und der Krankensalbung kann getauften Christen aus anderen Glaubensgemeinschaften erteilt werden, wenn Todesgefahr besteht oder eine andere schwere Notlage dazu drängt. Dies kann gelegentlich auch jene mit einschließen, die aufgrund eines freudigen oder traurigen Anlasses im Leben einer Familie oder eines Einzelnen einmalig um den Empfang dieser Sakramente bitten" (Art. 106). Nach Lage der Dinge betrifft dies zuerst die Partner einer christlichen Ehe unterschiedlicher Konfession. Zu beachten aber bleibt: „Das Sakrament der Ehe hebt die Unvollkommenheit der Gemeinschaft zwischen der katholischen Kirche und der anderen Glaubensgemeinschaft nicht auf" (Art. 81). Zu bedenken ist der Unterschied zwischen einer „Feier des eucharistischen Opfers" und dem „Empfang der heiligen Kommunion". Es kann dem nichtkatholischen Partner die schon bestehende, aber noch nicht volle Gemeinschaft mit der Kirche als Leib Christi auch durch ein anderes Zeichen, etwa den Segen, ausgedrückt werden „als ein Zeichen für den Grad der Einheit, die wir bereits haben" (Art. 84). Gerade aber wegen des gravierend unterschiedlichen Verständnisses des geweihten Amtes von Bischof und Presbyter ist umgekehrt eine Teilnahme katholischer Christen am Abendmahl im Sinne des Empfangs der Gabe, nicht jedoch am religiösen Mitvollzug des Wortes- und Gebetsteils, nicht möglich (Art. 117).

Für die ökumenische Diskussion entscheidend ist schließlich das Verständnis der apostolischen Vollmacht und Sendung, die nach altkirchlicher Überzeugung von den geweihten Amtsträgern im Bischofs-, Presbyter- und Diakonenamt weitergeführt wird.[54] Nur der in apostolischer Sukzession stehende geweihte Priester (Bischof und Presbyter) hat von Christus im Heiligen Geist die Vollmacht erhalten, der Kirche vorzustehen und damit auch der Vorsteher der Eucharistie zu sein, in der sich im höchstem Maße Kirche sakramental vollzieht (DH 4541).

In dieser klassischen Kontroversfrage gibt es m. E. nur einen Fortschritt, wenn man deutlich die ekklesiale Einbindung dieser dogmatischen Aussage ins Auge faßt.[55] Die unerläßliche Präsenz des gültig geweihten Priesters spiegelt nicht eine persönliche Privilegierung eines einzelnen Standes oder ein Überlegenheitsgefühl einer Gruppe über die andere wider, sondern ergibt sich aus der sakramentalen Natur der Kirche. Die unterschiedliche Gegenwarts- und Wirkweise Christi in der einen Kirche, in den Priestern und den Laien spiegelt den Vollzug des Priesteramtes in der Liturgie wider, die vom mystischen (ekklesialen) Leib Jesu Christi, d. h. dem Haupt und den Gliedern vollzogen wird" (vgl. SC 7).[56] Ins Spiel zu bringen ist auch die Erneuerung des Communio-Charakters der Amtsausübung, die bei Ignatius von Antiochien übrigens den Skopus seiner Aussagen zum Bischof als Mittelpunkt der Gemeinschaft des Presbyteriums darstellt (vgl. LG 18–29). Beachtliche Annäherungen im Eucharistie- und besonders im Amtsverständnis weisen neuere Dialogdokumente auf, u. a. das Lima-Dokument[57], aber auch die Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, „Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute".[58] Von evangelischer Seite kann gesagt werden: „Die in der Ordination zum Ausdruck kommende besondere Berufung zur öffentlichen Verkündigung und Sakramentsverwaltung ist jedoch nicht nur eine Maßnahme äußerer Ordnung, sondern drückt aus, daß die christliche Gemeinde nicht aus Eigenem lebt, vielmehr von einem Gegenüber, nämlich von Gottes Wort und den Gott gehörenden Sakramenten. Nur in einer Notlage der Kirche kann nach evangelischer Auffassung ein Laie das Amt ausüben, sofern er in ausdrücklicher Form dazu bestellt wird." (ebd. S. 86)

7. Das Koinonia der Liebe als Antizipation des ewigen Lebens

Die Eucharistie ist das Sakrament, das uns stets die Koinonia der Liebe Gottes und der Glieder des Leibes Christi vermittelt (vgl. 1 Joh 1,1–3). Nach Martin Luthers augustinisch geprägter, ökumenisch voll rezipierbarer Schrift „Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi" (1519) ist dieses Sakrament eingerichtet und geordnet „zur Stärkung wider den Tod und zum Eingang ins ewige Leben". Es „ist die Frucht dieses Sakramentes Gemeinschaft und Lieb, damit wir gestärkt werden wider Tod und alles Übel, so daß die Gemeinschaft zweierlei sei: eine, daß wir Christi und aller Heiligen genießen; die andere, daß wir alle Christenmenschen unser auch lassen genießen, worinnen sie und wir möchten, daß also die eigennützige Liebe unser selbst durch dieses Sakrament ausgerodet (werde und) die gemeinnützige Liebe aller Menschen und also durch der Liebe Verwandlung ein Brot, ein Trank, ein Leib, eine Gemein(de) werde; das ist die rechte christliche brüderliche Einigkeit"[59]. Christus ist das Brot des Lebens, das Anteil an seiner Auferstehung schenkt und so das ewige Leben in der Erkenntniseinheit von Vater und Sohn in der Liebe des Geistes mitteilt. Die Eucharistie hat einen unmittelbar eschatologischen Bezug, sowohl in dem Ein für allemal des heilsgeschichtlichen Ereignisses wie auch in der futurischen Ausrichtung der Hoffnung auf die Koinonia des ewigen Lebens. Schon während des Letzten Abendmahls hatte Jesus davon gesprochen, daß er von der Frucht des Weinstocks erst wieder trinken werde im Reiche seines Vaters (Mk 14,25; Mt 26,19; Lk 22,18) und Paulus bezeichnet die Eucharistie als Proklamation des Heilstodes Christi, bis er wiederkommt (vgl. 1 Kor 11,26). Wenn der Inhalt des ewigen Lebens beschrieben werden kann als Teilnahme am „Hochzeitsmahl des Lammes" (Offb 19,9), als „Schauen Gottes, wie er ist" (1 Joh 3,2), dann ist die Eucharistie der Kirche Vor-Geschmack und Vor-Schau „dessen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben" (1 Kor 2,9). Denn das Brot, das Gott gibt, „kommt vom Himmel herab und gibt der Welt das Leben" (Joh 6,33).

[53] **Huwyler**, Christoph: **Das Problem der Interkommunion.** Dargestellt anhand kirchlicher Verlautbarungen, ökumenischer Dokumente und der theologischen Diskussion, 2 Bände, Bad Honnef 1984; **Eham**, Markus: **Gemeinschaft im Sakrament?** Die Frage nach der Möglichkeit sakramentaler Gemeinschaft zwischen katholischen und nichtkatholischen Christen. Zur ekklesiologischen Dimension der ökumenischen Frage, 2 Bände (= Europäische Hochschulschriften, Theologie, XXIII), Frankfurt 1986.

[54] Vgl. gegen die Relativierung dieses Zusammenhangs bei H. Küng, E. Schillebeeckx u. a. **Dulles**, Avery: **The Priestly Office.** A Theological Reflection, New York 1997; exegt.: **Schürmann**, Heinz: **Im Knechtsdienst Christi.** Zur weltpriesterlichen Existenz, hg. v. **Scholtissek**, K., Paderborn 1998; system.: **Greshake**, Gisbert: **Priester sein in dieser Zeit,** Freiburg 2000.

[55] Vgl. **Muheria**, Anthony: **The power of the Church over the Sacraments in the Theological Studies from the Letter „Apostolicae curae" of Leo XIII to the Present Day**, Rom 1995.

[56] Daß in Luthers differenzierter Sicht Ordination und Eucharistievollmacht nicht zu trennen sind, hat herausgearbeitet **Manns**, Peter: Amt und Eucharistie in der Theologie Martin Luthers, in: **Amt und Eucharistie,** Paderborn 1973, 68–173; **Meßner**, Reinhard: **Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche.** Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft (IThS 25), Innsbruck 1989. **Diestelmann**, Jürgen: **Actio Sacramentalis.** Die Verwaltung des Heiligen Abendmahles nach den Prinzipien Martin Luthers in der Zeit bis zur Konkordienformel, Groß Oesingen 1996.

[57] Thurian, Max (Hg.): **Ökumenische Perspektiven von Taufe, Eucharistie und Amt,** Frankfurt / Paderborn 1983.

[58] Hg. v. Lehmann, Karl / Pannenberg, W. (= Dialog der Kirchen 4), Freiburg / Göttingen 1988; vgl. auch Lehmann, K. / Schlink, E. (Hg.): **Evangelium-Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche.** Die ökumenische Tragweite der Confessio Augustana (= Dialog der Kirchen 2), Freiburg / Göttingen 1982; Gemeinsame römisch-katholische evangelisch-lutherische Kommission: **Das geistliche Amt in der Kirche**, Paderborn/Frankfurt ^{3}1982; dies.: **Einheit vor uns**, Paderborn / Frankfurt 1985; **Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands**, Paderborn / Hannover 1984. Auf die erhebliche neue Problematik der Frauenordination im Bereich reformatorisch geprägter Gemeinschaften ist hier nur aufmerksam zu machen. Vgl. dazu **Müller**, Gerhard Ludwig (Hg.): **Der Empfänger des Weihesakraments.** Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden, Würzburg 1999; ders.: **Priestertum und Diakonat.** Der Empfänger des Weihesakraments in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive, Einsiedeln/Freiburg 2000.

[59] WA 2, 754.

Hernoga, Josef: **Das Priestertum.** Zur nachkonziliaren Amtstheologie im deutschen Sprachraum. – Frankfurt: Peter Lang 1997. 458 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, 603), kt DM 118,00 ISSN: 0721–3409 ISBN: 3–631–30657–1

Um charakteristische Vertreter der nachkonziliaren deutschsprachigen Theologie hinsichtlich ihres Amtsverständnisses zu untersuchen, zeichnet der Vf., ein aus Polen stammender Priester, der mit dieser Diss. in Eichstätt promoviert wurde, die Amtstheologie des II. Vatikanischen Konzils und der nachkonziliaren lehramtlichen Äußerungen nach.

Dem letzten Konzil bescheinigt der Vf. zwar keine theologische, wohl aber eine „dogmatische Zusammenschau des Amtspriestertums" (378). Dies gilt trotz eines gewissen „Episkopalismus" und der Tatsache, daß einige Fragen für die weitere theologische Arbeit offengelassen wurden. In welcher Weise das II. Vatikanische Konzil als lehramtlich verbindlich in Anspruch genommen wird, erhellt die folgende Charakterisierung der Arbeitsweise des Konzils, die „als Beispiel dafür gelten (kann), wie ein bleibendes Dogma der Kirche unbeschadet seines endgültigen Wahrheitsanspruches doch für eine positive Weiterführung offen bleibt und durch Einbeziehungen in andere oder weitere Perspektiven gewisser Ergänzung und in sofern auch Korrekturen fähig ist" (379). Die neuen Akzente des Konzils selbst sieht H. in folgenden Punkten: Begründung des „besonderen" Priestertums nicht von einzelnen Befugnissen, sondern von der Sendung Christi her; Priestertum als Teilhabe aller Getauften am dreifachen Amt Christi; darin das „besondere" Amt als ein Geschenk Gottes; Verständnis des Amtes als Dienst, der Amtsträger in ihrer besonderen Beziehung zu Christus, berufen zu einem besonderen Dienst am Gottesvolk. Eine zentrale Rolle spielt dabei die Lehre vom sakramentalen Merkmal (character indelebilis), das er als „Gleichförmigkeit" mit Christus, als „eine ontologische Partizipation am dreifachen Amt Christi" (376) versteht.

Diese Hinweise auf die Sicherung des Ergebnisses in der abschließenden Zusammenfassung werfen zugleich ein bezeichnendes Licht auf die Methode der gesamten Arbeit: Einerseits gelingt es dem Vf., relativ ausführlich und transparent die jeweiligen Positionen darzustellen; auf der anderen Seite verwendet er z. T. eine nicht unproblematische Terminologie und sucht als Dogmatiker die Nähe lehramtlicher Aussagen, obwohl diese in der gewünschten Klarheit gar nicht immer vorliegen. Daraus resultiert, daß er zwar durchaus Schwachstellen bei kritisierten Autoren aufzeigen kann, es ihm aber umgekehrt selten möglich ist, eine differenzierende Alternative zu entwickeln. Immerhin ist der Vf. so sensibel, daß er auch die Stärken der kritisierten Autoren sieht, sie zum Teil ausdrücklich als ergänzende Akzentsetzungen im Blick auf die offizielle kirchliche Lehre ins Feld führt, daß es ihm aber dennoch nicht überzeugend gelingt, die konstatierten Schwächen und Stärken aus dem jeweiligen theologischen Ansatz heraus zu verstehen (falls sie denn, was nicht in jedem Fall vorausgesetzt werden kann, zu integrieren sind). Gerade wenn in der jeweiligen Methode der entscheidende Problempunkt gegeben ist, drängt sich die Entwicklung einer adäquaten theologischen Methode als notwendige Aufgabe auf.

So bleiben Rückfragen an die vom Vf. übernommene bzw. als solche behauptete Position des II. Vatikanischen Konzils, wobei ich die Problematik v. a. in der vom Vf. verwendeten Terminologie erblicke: auf dem II. Vatikanischen Konzil hat man sich ausdrücklich dagegen entschieden, von einem *allgemeinen* und einem *besonderen* Priestertum zu reden, und statt dessen die Redeweise *gemeinsames/amtliches (hierarchisches)* Priestertum bevorzugt. Die Rede vom besonderen Priestertum sorgt in der Regel in der theologischen Diskussion für unnötige Irritation. Der immer wieder anzutreffende, auch von H., wenn auch mit unterschiedlicher Akzentsetzung und Nuancen, verwendete Gegensatz von funktional und ontologisch ist für eine theologische Problemlösung nicht hilfreich. Von einer ontologischen Partizipation am dreifachen Amt Christi müßte auch im Blick auf die Teilhabe aller Gläubigen an den drei Ämtern die Rede sein. V. a. aber käme es darauf an, das Funktionale selbst ontologisch zu begreifen, was theologisch vom Gedanken der Sendung und des Dienstes her durchaus möglich ist. Nur wenn mit Ontologie eine bestimmte Form derselben gemeint ist, kann die Rede vom Ende der Metaphysik als sinnvoll angesehen werden. Der Rez. ist der Meinung, daß Aussagen über die (theologische) Wirklichkeit stets ontologisch sind; es kommt allerdings entscheidend darauf an, von wo her Wirklichkeit verstanden und also Ontologie entwickelt wird. Der „Wesensunterschied" zwischen dem gemeinsamen und dem amtlichen Priestertum ist nicht insofern ein ontologischer, als er den individuellen Seinsstatus der Amtsträger veränderte. Vielmehr kommt dem amtlichen Priestertum eine für das Leben der Kirche wesentliche und wesentlich andere Funktion zu als allen Gläubigen in ihrer Teilhabe am gemeinsamen Priestertum. Unterschiedliche Funktionen sollten, wenn sie glaubwürdig ausgeführt werden, von existentieller Bedeutung sein; insofern betreffen sie das „Sein". Jedoch haben, wie das II. Vatikanische Konzil in Nr. 10 der Kirchenkonstitution sagt, das gemeinsame und das amtliche Priestertum „je auf ihre besondere Weise" Anteil am Priestertum Christi.

H.s Diss. kann als Einführung in die Diskussion gelesen werden; ihre Differenzierungen und problemlösenden Ansätze sind allerdings im Blick auf die aktuelle Diskussion als noch nicht ausreichend zu bezeichnen.

Tübingen Bernd Jochen Hilberath

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Dietrich, Walter / **Link,** Christian: **Die dunklen Seiten Gottes.** Band 2: Allmacht und Ohnmacht. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2000. 367 S., pb. DM 39,80 ISBN: 3–7887–1564–2

In der theologischen Theodizeediskussion der letzten Jahre hat sich die Aufmerksamkeit immer mehr dem Prädikat der göttlichen Allmacht zugewandt. Denn angesichts des Leidens seiner Geschöpfe scheint Gott – so schon das bekannte Diktum Epikurs – entweder nicht allmächtig oder nicht lieb zu sein. Neuere Ansätze haben darum versucht, den Begriff der göttlichen Allmacht ganz von der Liebe her zu denken. So ist einerseits v. a. von G. Greshake und A. Kreiner auf die logischen Probleme des Allmachtsbegriffs aufmerksam gemacht worden („Kann Gott einen quadratischen Kreis schaffen oder ein hölzernes Eisen?"). Andererseits kommen mit diesen Vf.n viele andere (Jonas, Schiwy, Moltmann, Baudler) trotz aller Unterschiede, die ihre Argumentationsvoraussetzungen im einzelnen bestimmen, in einem entscheidenden Ergebnis überein: Es gibt eine spezifische Macht der Liebe, die sich nicht im Machtgebrauch, sondern in einer freiwilligen Selbstentmächtigung äußert und darum der Freiheit des anderen Raum schafft.

Die vorliegende Studie geht einen anderen Weg. Sie erinnert daran, daß „Allmacht (...) biblisch allenfalls ein Randbegriff" (25) ist. Denn die Rede vom „Allmächtigen" sei eine Übersetzung des griechischen „Pantokrator", mit dem die Septuaginta ihrerseits die hebräischen Gottesbezeichnungen „El Schaddaj" und „JHWH Zebaot" zu übertragen versucht habe (vgl. 24 und 129). Und dieser El Schaddaj ist für die Vf. nicht das Produkt einer menschlichen Projektionslogik, mit der das religiöse Bewußtsein seine eigene Gewaltaffinität in vergrößerter Gestalt als die Gottes ausgibt. Es liegt ihnen fern, die angebliche Wahrheit des „lieben Gottes" gegen die Projektionsgestalt des „El Schaddaj" auszuspielen, denn in konsequenter Weiterführung des biblischen Bilderverbots kommt es ihnen darauf an, auch die Fremdheit Gottes auszuhalten. Darum fällt für sie auch die Botschaft von einem „domestizierten Sonntagsgott", der uns nur noch in unseren Befindlichkeiten umschmeichelt, unter den Projektionsverdacht (vgl. 10). Wenn Gott also „Licht und Dunkel, Heil und Unheil" schafft (vgl. Jes 45,7), dann bedeutet ihnen der Glaube an diesen Gott keinen Rückfall in eine archaische Religiosität, die in einer Haltung der Furcht eine göttliche Schreckensmacht anbetet. Vielmehr erkennt der solcherart sich artikulierende Glaube Gott gerade in denjenigen „dunklen Seiten" an, in denen er zwar nicht zu unseren Wünschen paßt, darin aber ein anderer als nur die Projektionsgestalt eben dieser Wünsche ist.

Damit ist in der biblischen Glaubensgeschichte eine Erfahrung angesprochen, die strukturell auch zwischen Kindern und ihren irdischen Vätern und Müttern immer wieder auftaucht: In bestimmten Lebenssituationen verfinstert sich das Antlitz derer, die uns lieben – nicht weil deren Liebe aufgehört hätte, sondern weil sie situationsbedingt eine Gestalt angenommen hat, die im Moment „zu hoch" für uns ist. Wer in solchen Situationen immer noch an jene Liebe glaubt, die er gleichzeitig im Moment nicht spürt, leistet etwas Zweifaches: Er bekennt sich einerseits zur Endlichkeit und Vorläufigkeit seiner Bewußtseinsgestalt, in der manche Erfahrungen das Maß des augenblicklich Faßbaren übersteigen. In diesem Sinne führt uns das biblische Denken in die Binnenperspektive geschichtlicher Erfahrung. Andererseits rechnet er damit, daß irgendwann der Augenblick kommen wird, wo in einer für ihn faßbaren Weise das als Liebe erfahrbar wird, was er im Moment nur als deren Gegenteil wahrnimmt. Wer darum im Modus der Klage sein Leid vor Gott ausspricht, bekennt

sich zur Vorläufigkeit und Überbietungs*bedürftigkeit* seiner geschichtlichen Bewußtseinsgestalt. Und doch weiß er gleichzeitig um deren Überbietungs*fähigkeit*. Denn indem er im Modus der Klage Gott anredet, hält er *an sich* jene Rechtfertigung Gottes für möglich, die *für den Menschen* gegenwärtig nicht ausdenkbar ist.

So untersucht die vorliegende Studie in zwei großen Abschnitten die alttestamentlichen Zeugnisse vom „allmächtigen" (15–134) und vom „ohnmächtigen Gott" (135–314). Ohne auf die biblischen Detailanalysen im einzelnen eingehen zu können, sei hier nur zusammenfassend festgestellt: Sie zeigen, auf welche Weise Gott handelnd („allmächtig") und scheinbar passiv bleibend („ohnmächtig") sich nicht menschlichen Wünschen fügt und in diesem Sinne immer auch der Andere und Fremde bleibt. Das Sprechen von Gott als dem „El Schaddaj" macht ihn darum weder zur Projektionsgestalt menschlicher Allmachtsphantasien, noch erklärt es ihn zum blutrünstigen Monstrum. Es rechnet vielmehr damit, daß Gottes Liebe Wege geht, die nicht aus jenen geschichtlichen Binnenperspektiven begreifbar sind, in denen wir uns aufhalten, sondern allein in jenem Licht der Erlösung verständlich werden, in dem am Ende aller Tage unser „Glauben" ins „Schauen" verwandelt wird. Gleiches gilt für jene Erfahrungen, wo Gott dem Bösen keinen Einhalt gebietet und in diesem Sinne als ohnmächtig erscheint. Darum ist angesichts des Leides die Rechtfertigung Gottes von der Rechtfertigung des Glaubens an ihn zu unterscheiden. Die Rechtfertigung *Gottes* ist allein als dessen eschatologische Selbstrechtfertigung denkbar, während die Rechtfertigung des *Glaubens an Gott* eine menschliche Leistung bleibt, die innerhalb der Binnenperspektiven geschichtlichen Lebens verbleibt und dabei eine schmale Gratwanderung vollzieht. Denn der Glaube an Gott kann angesichts dieser Situation nur so begründet werden, daß er zeigt, warum er Gott eine Antwort zutraut, die er selbst gleichwohl nicht kennt.

Auf dieser Gratwanderung bewegen sich die Überlegungen dieses Buches. Und sie lassen den auf eine Lösung der Theodizeefrage wartenden Leser unbefriedigt zurück. Jede sich abzeichnende Antwort wird im Lauf der weiteren Überlegungen nämlich wieder demontiert, so daß der Leser in die Beunruhigung und die Qual hineingenommen wird, aus der sich die Frage nach der Präsenz Gottes im Leiden immer neu stellt. Die Zumutung, mit der offenen Theodizeefrage zu leben, erfährt freilich eine gläubige Deutung, die v. a. im dritten Teil entfaltet wird, der den Titel „Der richtende Gott" (315–360) trägt. Die menschliche Unfähigkeit, sich mit einer vom Leiden bestimmten Welt abzufinden, wird dabei zu einer Art von negativem Gottesbeweis: Denn darin erweist sich unser Bewußtsein als von einem Maßstab bestimmt, der nicht von dieser Welt ist und der auf eine Gerechtigkeit vorausverweist, die allein Gott schenken kann. Indem wir also die Theodizeefrage stellen und den Opfern der Geschichte unsere Solidarität nicht aufkündigen, halten wir jene „‚Lücke' im Dasein" (307) offen, die allein durch den Akt göttlicher Gerechtigkeit eingenommen werden kann. Und in genau diese Haltung der biblischen Klage führt uns die vorliegende Studie ein.

Die Fragen, die durch die referierten Überlegungen aufgeworfen werden, liegen weniger im Bereich ihrer gedanklichen Durchführung als in dem ihrer Vorentscheidungen, auf die die skizzierte Durchführung aufbaut. Denn daß die Theodizeefrage unbeantwortbar ist, stellt eine Überzeugung dar, in der auch Atheisten und Agnostiker mit den Ergebnissen der vorliegenden Arbeit übereinstimmen. Wo die Vf. nun in der *menschlichen* Unbeantwortbarkeit der Theodizeefrage den Hinweis auf eine Antwort sehen, die allein Gott selbst geben kann, erkennen Atheisten in dieser menschlichen Unbeantwortbarkeit die *Unmöglichkeit einer Antwort schlechthin*. So steht die skizzierte Position schnell im Verdacht, durch einen fideistischen Sprung jene Wahrnehmung von Aporien zur gläubigen Tugend umzuerklären, die bei rationaler Betrachtung eben diesen Glauben in Frage stellen. Die Vf. beziehen sich mit zwei Hinweisen auf diesen möglichen Einwand: So stellen sie erstens klar, daß der Mensch, der im Theodizeestreit für die Opfer der Geschichte und damit zunächst einmal gegen Gott Partei ergreift, viel zu sehr selbst in den diesen Streit hervortreibenden „Krisenzusammenhang der Welt" (18) verwickelt ist, als daß er über Gott zu Gericht zu sitzen beanspruchen dürfte. Wer dabei nicht einmal Gott mehr eine Antwort zutraut, muß darum die moralischen Maßstäbe, die er an den Weltlauf anlegt, als trügerischen Schein zurückweisen. Gerade das sei aber – und so lautet das zweite Argument – nicht möglich: „Denn der Mensch ist trotz aller manifesten Unmoral ein moralisches, auf Moral festgelegtes Wesen. Es gibt so etwas wie eine existentielle Parteinahme des Menschen für das Gute, ein ursprüngliches Affiziertsein vom Schicksal des Guten, der guten Sache oder der guten Person in der Welt" (21). Wenn diese Voraussetzung zutrifft, dann ist die Unerschütterlichkeit unserer moralischen Maßstäbe in der Tat so etwas wie der genannte negative Gottesbeweis. Doch wäre diese so leicht dahingesagte Behauptung erst einmal näher zu entwickeln. Immerhin sind es die Vf. selbst, die zustimmend Odo Marquard zitieren, der den neuzeitlichen Menschen als jemanden bestimmt, „der es schafft, unter immer weniger immer mehr zu leiden" (302). Könnte es dann aber nicht sein, daß das Theodizeeproblem nur eine Folge überzüchteter Erwartungen an das Leben ist? Auf diese Frage wird sich die weitere theologische Theodizeediskussion konzentrieren müssen, wenn die Haltung der Klage und des Aufschreis wirklich die „Frömmigkeit der Theologie" (Metz) sein soll, statt sich dem Fideismusverdacht oder dem Vorwurf auszusetzen, Gott zum Projektionsgegenstand überzogener Erwartungen an das Leben zu machen.

Essen Gerd Neuhaus

Reflektierter Glaube. Festschrift für Erhard Kunz SJ zum 65. Geburtstag, hg. v. Hans-Ludwig Ollig / Oliver Wiertz. – Egelsbach: Hänsel-Hohenhausen 1999. 268 S. (Deutsche Hochschulschriften, 1156), brosch. DM 83,00 ISBN: 3–82267–1156–4

Den Glauben verantworten. Bleibende und neue Herausforderungen für die Theologie zur Jahrtausendwende. Festschrift für Heinrich Petri, hg. v. Erwin Möde / Thomas Schieder. – Paderborn: F. Schöningh 2000. 338 S., kt DM 98,00 ISBN: 3–506–75750–4

Patrimonium Fidei. Traditionsgeschichtliches Verstehen am Ende? FS für Magnus Löhner und Pius Ramon Tragan, je zum 70. Geburtstag, hg. v. Marinella Perroni / Elmar Salmann. – Rom: Pontificio ATENEO S. Anselmo 1997. 788 S., (Studia Anselmiana, 124), kt ITL 120,000 ISBN: 88–8139–083–3

Im Jahr 1999 ist Pater Erhard Kunz, Prof. an der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt/Main, 65 Jahre alt geworden. Die Hg. wollten mit dem Titel zum Ausdruck bringen, daß sich die Theologie dieses Systematikers weder von reflexionsfeindlichem Positivismus noch von überlieferungsvergessenem Reflexionsdenken leiten läßt, sondern eben beides vereinen möchte, Reflexion und Glaubensüberlieferung. Die FS umfaßt fünf Teile. Die Beiträge im *ersten Teil* gehen aus vom Buch des Geehrten „Christentum ohne Gott" (1971) und widmen sich letztlich der Gottesfrage selbst als der eigentlichen „Sache" der Theologie (*Hans-Ludwig Ollig, Hans-Joachim Höhn, Josef Schuster*). Die drei Beiträge im *zweiten Teil* kreisen um die theologische Methodenlehre, zwei davon im Blick auf den Kontext der Befreiungstheologie (*Gonzalo Javier Zarazaga, Antonio Gonzalez*), der dritte als Stellungnahme zu George A. Lindbecks Entwurf einer postliberalen Theologie (*Oliver Wiertz*). In den beiden Beiträgen des *dritten Teils* steht die Trinitätslehre im Mittelpunkt, zum einen die von Wolfhart Pannenberg (*Juan A. Martinez Camino*), zum anderen die Trinitätslehre in der feministischen Theologie (*Verena Wodtke-Werner*). Die Vf. des *vierten Teils* (*Martin Lenk, Jon Sobrino, Peter Fumiaki Momose*) entwickeln unterschiedliche Perspektiven einer kontextuellen Theologie. Im abschließenden *fünften Teil* möchte man besonders Bezug nehmen auf den Jesuiten und Priester Eberhard Kunz: Ein Beitrag geht dem Gnadenverständnis des Ignatius von Loyola nach (*Francisco José Ruiz Pérez*), der andere handelt von der Eigenart des Priestertums von Ordenspriestern (*Francisco Taborda*). Wenn die Vf. im Vorwort auf die „Bandbreite" der FS verweisen, die gerade so „die Fruchtbarkeit des akademischen Wirkens von Erhard Kunz" dokumentiere (11), wird auch deutlich, daß dieser FS – wie vielen anderen – eine Art gestaltende Hand fürs Ganze fehlt und deshalb eine straffe thematische Durchführung. Daß also ein theologischer „Blumenstrauß" herausgekommen ist, schmälert aber nicht ihren Wert, eine schöne Ehrengabe für den bescheidenen und doch kompetenten Theologen in Frankfurt zu sein, ein Band, dessen Sachaussagen gut einsetzbar sind für Lehre und Studium.

Ebenso war die FS für *Heinrich Petri* in Regensburg zu dessen 65. Geburtstag im Jahr 1999 gedacht, wenn auch erst im Jahr 2000 erschienen. Auch hier handelt es sich um einen – mit 25 Beiträgen doch recht umfänglichen – „Blumenstrauß", der durch den Titel nur mühsam zusammengehalten wird, auch wenn die Hg. dies so möchten. Aber dies ist besonders angemessen bei einem Prof., der schon durch seine vielfältigen Fakultäts- und Universitätsaufgaben, aber auch durch seine Interessenlage, permanent in engem Austausch nicht nur mit den Fachkollegen, sondern auch mit ihren Fächern stand und steht. Die Vf. kommen dementsprechend ausnahmslos aus dem Regensburger Umfeld, lehrten (lehren) bzw. arbeiteten (arbeiten) dort. Mit der Aufgliederung in vier Teile wird in etwa der bekannten Aufgliederung der Theologie (bzw. der Art, wie dies in Regensburg gegeben ist) Rechnung getragen: Biblische Theologie, Historische Theologie und Philosophiegeschichte, Systematische Theologie (mit 14 Beiträgen naturgemäß der Löwenanteil in der FS für den Fundamentaltheologen Petri). Es ist kaum möglich, wäre unangemessen und ungerecht, die Beiträge zu gewichten bzw. zu vergleichen. Einige Beiträge fallen schon wegen der ungewöhnlichen Fragestellung auf (z. B. *Ulrich G. Leinsle*, „Maria als Gegenstand der Philosophie", *Andreas P. Alkofer*, „Freundschaft – eine Tugend für den

interreligiösen Dialog?", *Bertram Stubenrauch*, „Vergessene Autoritäten? Zur dogmatischen Relevanz der Apokryphen", *Georg Hilger*, „Kinder bilden ihre Gottesvorstellungen – Ausdruck einer Kindertheologie?".

Schon etwas älter, aber im wahrsten Sinne des Wortes von besonderem „Gewicht" (fast 800 S.!) ist die FS der beiden am römischen Anselmianum lehrenden Benediktinertheologen *Magnus Löhrer* (Systematische Theologie) und *Pius-Ramon Tragan* (Neutestamentliche Exegese). Hier ist es (trotz des Umfangs und der rund 30 Vf.) besonders gut gelungen, einen „roten Faden" in Anwendung zu bringen. Im *ersten Teil* („Überliefern A. Grundlegendes – Hermeneutisches – Meditatives" und B. Strukturen des Überlieferns: eine Triologie") schreiben u. a. die deutschsprachigen Vf. *Heinrich Ott*, *Hans-Jörg Urban* und *Elmar Salmann*. Im *zweiten Teil* („Erklären. Zum Verständnis biblischer und altkirchlicher Texte") schreiben u. a. *Martin Stowasser*, *Eduard Schweizer* und *Basil Studer*. Im *dritten Teil* („Nachdenken. Themen und Methoden der theologischen Tradition") stehen u. a. Aufsätze von *Christian Schütz* und *Michaela Pfeifer*. Die Beigaben (Vf.verzeichnis, Viten und Bibliographien der Geehrten, usw.) sind mustergültig.

Münster Harald Wagner

Rack, Monika: **Gregory Baum**. Kritisch. Parteilich. Kontextuell. Ein theologischer Lebensweg. – Münster/Hamburg/London: Lit-Verlag 2000. 220 S. (Theologie und Praxis Bd 8), brosch. DM 39,80 ISBN: 3–8258–4812–4

Gregory Baum zählt zu den bekanntesten nordamerikanischen Theologen, seine theologischen und soziologischen Arbeiten sind in Deutschland jedoch beinahe unbekannt. Denn bislang wurden nur wenige Veröffentlichungen ins Deutsche übersetzt, obwohl Baum 1923 als Sohn assimilierter Juden in Deutschland geboren wurde und 1939 nach Kanada emigrieren mußte, wo er 1946 zum römisch-katholischen Glauben konvertierte. Racks Arbeit bietet daher die erste deutschsprachige, systematische Gesamtschau von Baums „theo-soziologischem Ansatz" (13) mit dem erklärten Ziel, diesen für den deutschen theologischen Diskurs aufzuarbeiten und Impulse für die hiesige Theologie zu gewinnen. Dabei geht die Vf.in von der These aus, daß „Werk und Person Gregory Baums exemplarisch die Entwicklung der progressiven praxisorientierten Theologie der zweiten Hälfte dieses Jh.s repräsentieren" (16). Nach Baum basieren Forschen und Denken stets auf „persönlichen Anliegen" (17), Lebenslauf und wissenschaftliche Interessen stehen somit in enger Wechselwirkung. Diese biographische Prägung von Baums Theologie macht die Vf.in zur Grundlage der Arbeit: Sie verfolgt seine Theologie ab dem II. Vatikanum in drei chronologisch angeordneten Kap.n, in denen jeweils die Hauptzüge seiner Theologie dargelegt und zugleich biographisch, kirchen- und zeitgeschichtlich verortet werden. Eingeleitet werden die Untersuchungen durch ein ausführliches Protokoll eines Gesprächs, das die Vf.in mit Gregory Baum geführt hat und das lebendig in zentrale Momente seiner Theologie einführt (27–48).

Die erste Phase von Baums Theologie legt R. unter dem Stichwort „Theologische Neuorientierung" dar. Sie arbeitet die Entwicklung von Baums Theologie unter dem Einfluß der anthropologischen Wende und des II. Vatikanums heraus. Durch die Schriften von M. Blondel und K. Rahner fühlt sich Baum in seinem Ansatz bestärkt, daß Theologie und Anthropologie untrennbar miteinander verbunden sind, daß Theologie ihren Ausgangspunkt bei der Verwiesenheit des Menschen auf das Transzendente nehmen muß (58). Im II. Vatikanum, an dem Baum als Berater selbst teilgenommen hat, findet er nach R. diese Entwicklung der Theologie bestätigt (67). Dabei fordert er auch Reformen der institutionellen Strukturen der Kirche, die aus der veränderten Sicht der Anthropologie resultieren (75). Er betrachtet das Modell einer nach außen gerichteten „Bewegung" (79), die die Gesellschaft im Sinne des Evangeliums gestalten und die verschiedene Arten der Zugehörigkeit kennt, als ein mögliches Modell einer im Verständnis des II. Vatikanums offenen Kirche. Der Amtskirche käme hierbei die Aufgabe „der Erreichung und Formulierung übereinstimmender Aussagen" (80) zu. Aus dieser anthropologischen Neuorientierung von Baums Theologie, die – auch unter dem Einfluß der psychotherapeutischen Bewegung „Therafields" – zu dem Schluß kommt, daß „jede kirchliche Lehraussage in eine Aussage über das menschliche Leben" (89) zu übersetzen ist, resultieren nach der Vf.in Perspektivveränderungen in Baums Ekklesiologie, Eschatologie und Gotteslehre: Die Ekklesiologie muß demzufolge auf das menschliche Leben und die Gesellschaft ausgerichtet sein. Die Kirche muß auf den Geist hören, der in der Menschheitsgeschichte vernehmbar ist, um „das Evangelium auf neue Weise zu begreifen und als christliche Botschaft für dieses Zeitalter zu formulieren." (93) Eschatologie ist nach Baum nicht nur Verheißung eines jenseitigen Lebens, sondern sie ist Verheißung „im Jetzt, jeden Tag." (94) In der Gotteslehre ist nach Baum Gott nicht länger als extrinsisches Wesen zu verstehen. Vielmehr ist Gott da, „wo ein Mensch von Gottes Wort berührt, zu echtem Menschsein gelangt" (98) und wo Menschen auf das Hören des Wortes Gottes eine praktische, politische, reale Antwort geben.

Als zweite Entwicklungsphase charakterisiert die Vf.in die soziologische Ausrichtung von Baums Theologie. Er reflektiert hierin die fundamentale Bedeutung soziologischer Analysen für eine Theologie und Philosophie, die den Menschen und seine Gemeinschaft zum Ausgangspunkt ihres Denkens und Handelns macht. R. untersucht näherhin die soziologischen Ansätze von K. Marx, M. Weber, E. Troeltsch und K. Mannheim, die ihres Erachtens den bedeutendsten Einfluß auf Baums Theologie haben (105). Aus ihren Schriften arbeitet Baum nach Ansicht der Vf.in den Zusammenhang von Entfremdung (Marx) und Prophetie, die Ideologieanfälligkeit (Weber) auch der Kirche, die Geschichtlichkeit aller Wahrheit (Troeltsch) sowie die Seinsverbundenheit allen Wissens (Mannheim) und damit auch des christlichen Glaubens heraus (129f). Soziologische Kenntnisse sind nach Baum eine „Hilfe" (131) für die Theologie: Sie dienen der Wahrnehmung, Beschreibung und der Veränderung der Gesellschaft hin zu einer durch die christliche Botschaft motivierten „Vermenschlichung des Menschen" (134).

Die dritte Phase von Baums Arbeiten überschreibt R. mit „Praxis des Glaubens" (135). Politisch und theologisch versteht sich Baum von nun an als „Mann der Linken" (136), seine Schriften ergreifen radikal Partei für die Armen, was die Vf.in als eine „erkenntnistheoretische Wende" (137) seiner Theologie bezeichnet. Im Folgenden legt R. differenziert Baums Verständnis einer „Option für die Armen" und einer damit einhergehenden Befreiungstheologie dar, worunter er sämtliche Theologien von unterdrückten Gruppierungen versteht, die sich im Sinne des Evangeliums für Gerechtigkeit einsetzen. Diese betrachtet er als *Modell* einer Befreiungstheologie für die „Erste Welt" (148). Als zweiten wesentlichen Faktor in Baums neueren Schriften stellt die Vf.in die politische Theologie heraus, besonders von J. B. Metz, aber auch von J. Moltmann und D. Sölle (154). Baum benutzt jedoch vielmehr den Begriff *kritische Theologie*, „um jede Theologie zu bezeichnen, die kritische Gesellschaftstheorie verwendet, um die emanzipatorische Bedeutung des christlichen Evangeliums aufzudecken und zu entfalten." (158) Nach R. sieht Baum seine Theologie unterstützt durch zahlreiche Verlautbarungen des Papstes sowie der kanadischen Bischöfe, die sich ebenfalls kritisch gegen Kapitalismus, Ausbeutung und Unterdrückung wenden (161ff). Neben soziologischen Analysen gewinnen nach der Vf.in dabei für Baum auch wirtschaftliche Untersuchungen von K. Polanyi an Bedeutung, die er als brillante Analyse der Krise unserer Zeit bezeichnet (173). Aus dem dort konstatierten kompromißlosen Wirtschaftsliberalismus können jedoch Gegenbewegungen entstehen, die sich nach Baum aus kulturellen Ressourcen, Kontrasterfahrungen und solidaritätsfördernden Institutionen speisen (176). Hier sieht Baum Aufgaben und Chancen christlich motivierten, politischen Handelns.

In den neunziger Jahre versteht Baum seine Theologie nach Ansicht der Vf.in als explizit kontextuelle. Er wendet sich Theologien in unterschiedlichen Kontexten zu, von denen R. besonders seine Untersuchungen über die protestantische Kirche in der DDR (184ff) und über einzelne Ortskirchen in Krisenregionen, die am Prozeß der Versöhnung (nicht) beteiligt sind (191ff), hervorhebt. Die Vf.in sieht hierin Baums Weg, die „Relevanz der Option für die Armen und Gottes allen Menschen verheißene Erlösung" universal einzufordern und dabei kontextuelle Lösungsansätze zu suchen (196).

Zusammenfassend charakterisiert R. die Theologie Baums als *„Theologie der Praxis"* (202). Diese versteht sie sowohl als eine Theologie *aus* der Praxis und *für* die Praxis. Theologie im Sinne Baums meint nach der Vf.in, daß vor jeder Theologie die Praxis des Glaubens steht, für die jedoch wiederum die theologische Reflexion unverzichtbar ist (203). R. sieht gerade in dem Gesamtentwurf einer praxisorientierten Theologie das Originäre von Baums Theologie, in dem er Denken und Handeln, Theologie und Politik zu verbinden weiß. Daß er diese als (Lebens-)Werk authentisch und verständlich zur Sprache bringen kann, zeugt nach R. von einem „großen Theologen", von „einem, der die Wirklichkeit Gottes in einer konstruktiv-optimistischen Weise angemessen zur Sprache bringt; einem, dessen ‚Theologie der Praxis' das Leben selbst ist." (207)

Es ist das Verdienst der Vf.in, die vielfältigen und zahlreichen Arbeiten Baums für eine deutsche Leserschaft erstmalig umfassend aufgearbeitet zu haben. Die zumeist englischen und französischen Publikationen werden von R. umsichtig übersetzt. Die Verortung von Baums Theologie in Biographie, Kirchen- und Zeitgeschichte ist nicht nur informativ, sondern führt auch tiefer in den sogenannten „theo-soziologischen Ansatz" Baums ein. Die Vf.in kann im Werk des kanadischen Theologen zahlreiche Berührungspunkte zur deutschsprachigen Theologie aufzeigen. Um so erstaunlicher ist die bisher zögerliche Rezeption von Baums Arbeiten in Deutschland. Die in R.s Arbeit angeführten Impulse, die aus seinen Schriften für die hiesige Theologie resultieren können, motivieren daher zu einer weiterführenden Diskussion. Insbesondere die soziologischen Grundlagen von Baums Theologie gälte es dabei in zumindest zwei Richtungen näher zu untersuchen. Es wäre zu prüfen, inwieweit Baums soziologische und wirtschaftswissenschaftliche Annahmen, die primär auf der „klassischen" Soziologie und Wirtschaftswissenschaft basieren, von neueren Untersuchungen gestützt werden können. Darüber hinaus wäre dem kontextuellen Ansatz Baums zu folgen und zu fragen, ob im deutschsprachigen Kontext die von Baum geschätzten „Gegen-

strömungspotentiale" (178) mit ihren Bewegungen, Initiativen und Gruppierungen eine vergleichbare Bedeutung erlangen (können).

In R.s Arbeit schimmert immer wieder der essayistische Stil von Baums Schriften durch, der in der deutschsprachigen Wissenschaft eher ungewöhnlich ist. Der Vf.in gelingt es, der hiesigen wissenschaftlichen Form zu folgen, ohne dabei Baums essayistisch geprägte Theologie in ein zu enges Korsett zu schnüren. Zusammen mit dem einleitenden Interview ist die Arbeit daher eine lebendige und profunde Einführung in Baums Werk.

Münster Claudia Gärtner

Ratzinger, Joseph Kardinal: **Gott und die Welt.** Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald. – München: Deutsche Verlagsanstalt 2000. 2. Auflage. 395 S. DM 39,80 ISBN: 3–421–05428–2

Das 1996 erschienene Buch „Salz der Erde" enthält einen ersten Dialog, den Kardinal Ratzinger mit dem Journalisten Peter Seewald geführt hat. In diesem äußert sich der Kardinal zu seiner Person, zu Problemen der katholischen Kirche und zu Fragen von Christen am Vorabend des 3. Jahrtausends. Die ungewöhnlich starke und positive Aufnahme dieses Dialogbuchs regte zu einer zweiten Gesprächsrunde an, deren Ergebnis nun in dem Bd. „Gott und die Welt" vorliegt. Es möchte Menschen „auf der Suche nach einem Verstehen des christlichen Glaubens Hilfestellung bieten" (10).

Peter Seewald, der zu diesem Dialog angeregt hat, ist vor einigen Jahren aus der Kirche ausgetreten. Eine Umkehr wird ihm nach seinen eigenen Worten schwer angesichts ihn bedrängender Fragen: „Ist Christus wirklich der Sohn Gottes, der uns die Erlösung brachte? Und wenn ja, was ist das für ein Gott? Ein guter, der uns hilft? Ein zynischer, der gelangweilt Zeile für Zeile an seinem großen Buch des Lebens weiterschreibt? Was hat er mit den Menschen vor, die sogar der Macht des Bösen verfallen können?

Wozu sind wir überhaupt da? Was ist mit den Geboten? (...) Sind Glauben und Leben im 21. Jh. überhaupt noch vereinbar, um in der modernen Welt etwas vom Grundwissen aus dem Erbe der Menschheit nutzbar zu machen?" (12) Daß damit Probleme ausgesprochen sind, die viele in unserer Zeit bewegen und bedrängen, ist unbestreitbar.

Peter Seewald hat den Dialog sorgfältig und gründlich vorbereitet. Er hat die in dem Buch vorgelegten – nicht selten provokativ anmutenden – Fragen gestellt. Kardinal Ratzinger antwortet darauf mit der ihm eigenen Gabe, druckreif zu formulieren. Gegenüber der Gliederung des Ganzen in drei Kap. (Von Gott. Von Jesus Christus. Von der Kirche) – die Seewald nachträglich vorgenommen hat – ist diejenige in achtzehn (im Inhaltsverzeichnis angegebenen) Themen korrekter. Sie zeigen, daß christliches Glauben und Handeln uneingeschränkt zur Sprache kommen sollen: Gott als Schöpfer des Alls und des Menschen; die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes als Quelle und Urkunde des Glaubens; das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe und die Zehn Gebote in ihrer bleibenden Bedeutung; Jesus Christus – verheißen von den Propheten – als Licht der Welt, als Weg, Wahrheit und Leben, geboren von Maria und für uns gekreuzigt; der Heilige Geist und die Kirche; deren Entstehen und deren Gefüge; die Sakramente; die Zukunft der Kirche.

Es würde zu weit führen, alle Fragen mit ihren Antworten zu diskutieren; daher sei ein Bereich herausgegriffen: Am Beispiel Ehe und Familie (365–370) sei verdeutlicht, wie unmißverständlich der Kardinal antwortet:

– Ehe ist keine bloße Privatangelegenheit, sondern hat sozialen Charakter. Das zeigt sich schon daran, daß in unserer Zeit sogar nichteheliche Gemeinschaften gewisse Rechtsformen beanspruchen und erhalten. (Wenn jedoch homosexuelle Partnerschaften der Ehe gleichgestellt werden, ist „der Grundtypus der Bauform des Menschseins verletzt".)

– Wo Menschen miteinander Kinder haben, ist „das Mysterium des Menschseins berührt, das über bloßes Selbstverfügen hinausreicht". Wo umgekehrt die Liebe zu Kindern erlischt, entsteht eine vergreisende Gesellschaft, die sich selbst die Zukunft nimmt.

– Das Menschenleben ist kein Experiment; Ehe ist „kein Mietvertrag, sondern ist Übergabe des Ich an das Du (...) in der Form einer Liebe, die ganz ist und nicht Reservierungen macht"; nur bleibende Treue ist der Würde des menschlichen Miteinanders gemäß.

– In der Sexualität ist der Mensch „in seine äußerste Nähe zum Schöpfer geführt, in seine höchste Verantwortung." Wo die Ehe als Raum der Treue gelebt wird, „ist auch die gegenseitige Geduld und Rücksicht da, die die Voraussetzung für eine wirksame Anwendung natürlicher Familienplanung darstellt. Das Elend kommt nicht von den großen Familien, sondern von der verantwortungslosen und zuchtlosen Zeugung von Kindern, die keine Väter kennen und oft auch keine Mütter und als Straßenkinder das eigentliche Elend einer seelisch zerstörten Welt durchleiden müssen". Elend wird von denen produziert, „die uns die Moral ausreden und auch den Menschen nur noch mechanisch sehen: Das Kondom erscheint wirksamer als die Moral; aber wenn man glaubt, die moralische Würde des Menschen durch Kondome ersetzen zu können, (...) hat man den Menschen von Grund auf entwürdigt und produziert (...) eine egoistische Gesellschaft, in der jeder sich ausleben darf und keine Verantwortung übernimmt."

(Zu einer – von Seewald nicht gestellten – Frage nach einer positiven Anwendung der „Pille" sei wenigstens angemerkt: Es ist erwiesen, daß Frauen, die jahrelang kinderlos blieben, ihr Kinderwunsch erfüllt wurde, nachdem sie einige Monate die Pille nahmen und diese dann absetzten.)

Peter Seewalds Fragen muten zuweilen hart und provokativ an, so wie sie heute eben artikuliert werden; daß sie „ungeschminkt" sind, trägt mit zur Spannung beim Lesen des Buchs bei. Kardinal Ratzinger antwortet auf die Fragen, die Seewald stellt. Damit ist eine gewisse Auswahl programmiert, um die beide Gesprächspartner auch wissen.

So findet sich z. B. in diesem Interview nichts zum Verständnis der Eucharistie als Opfer; in seiner – im Jahr 2000 unverändert neu aufgelegten – „Einführung in das Christentum" schreibt Kardinal Ratzinger dazu: „Christliches Opfern besteht nicht in einem Geben dessen, was Gott ohne uns nicht hätte, sondern darin, daß wir ganz Empfangende werden (...) Das Handeln lassen Gottes an uns – das ist das christliche Opfer".

Zu „Priester" merkt der Kardinal an anderer Stelle an, daß Jesus Christus der einzige Priester des Neuen Bundes ist und daß die Kreuzesstunde der kosmische Versöhnungsakt war. Das im Deutschen sog. Sakrament der Priesterweihe heißt in der Sprache der Kirche bis heute Ordo, nicht Sacerdotium.

Diese und andere Aussagen als mögliche Ergänzungen des Interviews bekunden, daß Kardinal Ratzinger seine Auffassung gegenüber früher nicht verändert hat – wie man ihm nicht selten unterstellt.

Das Buch „Gott und die Welt" ist eine wichtige Orientierungshilfe zum Verstehen des christlichen Glaubens – gerade angesichts mangelnder Kenntnisse vieler. Es zeigt, wie theologische Lehre lebendig in die Sprache des Menschen heute „übersetzt" werden kann. Die Botschaft Jesu Christi ist wegweisend für den Einzelnen und für die Gesellschaft. Sie muß ungekürzt verkündet werden. Das ist das Fazit des Dialogs zwischen Peter Seewald und Kardinal Ratzinger, des längsten Interviews der Kirchengeschichte.

Paderborn Heinz Schütte

Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren, hg. v. Johann Reikerstorfer – Münster: Lit-Verlag 1998. 181 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft, 11), brosch. DM 34,80 ISBN: 3–8258–3767-X

Es ist keine FS der üblichen Art, die J. Reikerstorfer aus Anlaß des 70. Geburtstags von J. B. Metz herausgegeben hat: Die fünf Vf., sie sind Mitglieder bzw. Mitarbeiter des Instituts für Fundamentaltheologie der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien, versuchen sich nämlich v. a. in einem sorgfältigen, möglichst werkgetreuen Nach- und Weiterdenken der von Metz begründeten und im Laufe von Jahrzehnten entfalteten Neuen Politischen Theologie. Sie verstehen die FS als Dank an Metz für die theologische Inspiration und für die freundschaftliche Zusammenarbeit während seiner Wiener Lehrtätigkeit.

Die Aufsatzreihe wird von J. Reikerstorfer mit einer Interpretation der Politischen Theologie als einer dezidiert negativen Theologie eröffnet (11–49). In einer systematischen Zusammenschau Metzscher theologischer Überlegungen aus unterschiedlichen Kontexten und Schaffensperioden entfaltet Reikerstorfer seine These, nach der Zeit (als gerichtete, befristete Zeit) die fundamentale Signatur der Neuen Politischen Theologie ist. Eine radikal auf Zeit verwiesene und durch Zeit bestimmte Gottesrede kann nur eine negative Theologie sein und bewahrt nach Reikerstorfer gerade in der kritisch-produktiven Kraft der Negativität den praktischen Sinn der biblischen Gottesbotschaft. Sie bedeutet Abschied vom Identitätsdenken und fordert beständig „zum Wagnis der Nichtidentität" heraus.

Die nachfolgenden Beiträge der FS bewegen sich sämtlich auf der von Reikerstorfer vorgezeichneten Interpretationslinie der Neuen Politischen Theologie, auch wenn sie eher einzelne Kategorien bzw. Impulse Politischer Theologie thematisieren. So will Martha Zechmeister (51–78) in Auseinandersetzung mit H. U. von Balthasar und E. Przywara Ansätze einer Karsamstags-Christologie als „Theologie des Gott-vermissens" bei Metz aufzeigen. Peter Zeillinger (79–115) reflektiert vor dem Hintergrund des Werkes von Herbert Marcuse den Metzschen Begriff der Erinnerung. Benjamin Taubald (116–138) befaßt sich unter dem Titel „Antiwissen und Antigeschichte" u. a. ebenfalls mit der Memoria-These der Politischen Theologie. Während die Anknüpfungspunkte der Aufsätze von Zechmeister, Zeillinger und Taubald sich unmittelbar aus dem Werk von Metz ergeben, will Wolfgang Klaghofer (139–172) die Metzsche Theologie mit dem Werk von Franz Werfel in ein Gespräch bringen: „F. Werfel und J. B. Metz in unbekannter Nähe".

Die FS dokumentiert als Anhang die von Reikerstorfer verfaßte Laudatio anläßlich der Ehrenpromotion von J. B. Metz aus dem Jahre 1994.

Daß J. B. Metz ein Meister sowohl des gesprochenen als auch geschriebenen Wortes ist und seine theologischen Texte literarisch entsprechend unverwechselbar komponiert sind, ist bekannt. Deshalb ist auch die Begeisterung für die besondere Sprachgestalt Metzscher

Theologie, wie sie durchgängig in den FS-Beiträgen zum Ausdruck kommt, nachvollziehbar. Freilich liegt hier auch ein Problem: Angesichts des Bemühens der Vf., es beim Nach-Denken und bei der Interpretation Metzscher Theologie dem verehrten Vorbild sprachlich gleichzutun, verstärkt sich bei fortlaufender Lektüre der FS das Bedürfnis, doch besser gleich das Original zu lesen. Verstärkt wird dieses Bedürfnis durch die in der FS emphatisch vorgestellte Lesart der Neuen Politischen Theologie als negativer Theologie. Der Versuch, die Metzsche Theologie in engster Beziehung zur kritischen Theorie zu interpretieren, um Negativität als einzig noch diskursfähiges Moment der jüdisch-christlichen Gottesrede zu erweisen, führt am Ende zu der in den Texten der FS spürbaren Anstrengung, noch einmal theologisch kritischer sein zu wollen als die kritische Theorie selbst. Auch die Übernahme von Metaphern und Begriffen aus nicht-theologischen Kontexten erweist sich dabei hin und wieder geradezu als Stolperstein bei der Lektüre. So greift Reikerstorfer beispielsweise Benjamins Formulierung vom „Tigersprung ins Vergangene" aus dessen geschichtsphilosophischen Thesen auf und spricht seinerseits vom „Tigersprung Gottes ins Vergangene" (vgl. 39). Reikerstorfer kennzeichnet damit das erlösende, endgültige Ende der Zeit, das Gott selber ist. In diesem Zusammenhang vom „Tigersprung Gottes ins Vergangene" zu sprechen, dürfte für die biblische Gottesrede gewöhnungsbedürftig sein. Das gilt erst recht, wenn der ursprüngliche Kontext der Formulierung bei Benjamin mitbedacht wird.

Die angeführten Kritikpunkte, das sei abschließend angemerkt, sollen das Verdienst der FS nicht mindern: Dieses liegt in dem bisher so nicht vorgelegten Versuch, die Neue Politische Theologie konsequent als negative Theologie zu durchdenken. Es ist ein Versuch, der in der theologischen Diskussion Aufmerksamkeit verdient.

Kassel Helmuth Rolfes

Weigl, Hanspeter: **Auf der Suche nach der unsterblichen Seele.** – München / Zürich: Piper 1999. 247 S., geb. DM 36,00 ISBN: 3–492–04046–2

Das genus litterarium ist einerseits bestimmt durch die durchaus mit Ernst gestellte lebensphilosophische Frage, ob mit dem Tod alles zu Ende ist oder ob der Mensch eine unsterbliche Seele hat, andererseits durch eine feuilletonistisch-journalistische Leichtigkeit der Behandlung.

Der Vf. bietet „einen historisch-philosophischen Überblick zum Umgang des Menschen mit den Urfragen" (11). Gemeint sind die Gottesfrage und die Frage der Teilhabe des Menschen an einer Wirklichkeit, die den physisch-materiellen Kosmos überschreitet. Darüber hinaus befragt der Vf. „die modernen Wissenschaften zur Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Seele" (11). „Die Sache mit der Seele" (12) interessiere den Menschen sogar noch mehr als die Frage nach der Existenz Gottes. Trotzdem verfolgt das Buch eine Antwort von der Religion her, wie sie im Epilog formuliert ist (234ff). Das Wesentliche jeder Religion sei jeweils ihr „Jenseits-Angebot". Es erfolgt aus einer universalen Sinndeutung, für die die Realität von drei Grundvorstellungen die Grundlage sei: Gott (bzw. ein göttliches Prinzip), ein Jenseits und die Überzeugung von einer jenseitig verwirklichten Gerechtigkeit. Das bewegt sich im Rahmen von Religion in den Grenzen der natürlichen Vernunft. Zur Wahl stehen östliche Reinkarnations- und westliche (nach dem Vf.) Auferstehungsvorstellungen. Der Vf. läßt eine Präferenz auf die Einmaligkeit des Lebens hin durchblicken. Dabei kommt es ihm v. a. auf die irdischen ethischen Konsequenzen an. Das Kantsche „Sittengesetz" läßt ursprünglich die ethischen Elementarwerte erkennen – „vor aller Religion". Dient dann Religion nicht als Sanktionierungsmöglichkeit für ethisches Verhalten? (Aber, daß Handeln nach dem Gewissen auch den Atheisten für das Heil öffnet, sagt auch die Kirchenkonstitution des 2. Vatikanums [LG 16]).

Der Vf. sieht seine rationale Argumentation zu Recht als Hinführung zur Forderung einer entsprechenden Lebensentscheidung, nicht als positivistischen Beweis im Sinn naturwissenschaftlicher Erkenntnis. Einer inhaltlichen Ausfaltung über das Jenseits enthält er sich im Rahmen seines Erkenntnisweges wieder zu Recht.

So weit, so gut, könnte man sagen. Daß der Vf. Glaubensinhalte von Religionen nicht einbeziehen will, ist wieder sein gutes Recht. Dazu wären methodisch andere Wege einzuschlagen. Leider überschreitet er dann die Grenze massiv, die er sich gesetzt hat und führt eine Attacke auf das vornehmlich katholische kirchliche Christentum mit allen liebgewordenen Klischees, angefangen vom finsteren Mittelalter über Augustins Erbsünden- und Prädestinationslehre bis zu den Machenschaften des Vatikans. An ihm läßt er kein gutes Haar, obwohl er doch in seinem Eintreten für die den Tod überdauernde Seele eher Konvergenzen feststellen müßte. Ist das überhaupt für das Thema wichtig? Thomas von Aquin wird bis zu einem gewissen Grad positiv bewertet. Das alles entfaltet der Vf. mit leichter Hand, ohne sich im geringsten über den Grund der christlichen eschatologischen Aussagen vom Verhältnis der Menschen zu Gott Gedanken gemacht zu haben. Der Vatikan ist für ihn ein so rotes Tuch, daß er ihn anachronistisch schon im Mittelalter am Werk sieht. Daß er Arius zum Bischof macht, wird man nicht als ganz so schlimm sehen. Daß er Jesu Wort vom Gewinnen der Welt und Verlieren der Seele (hier nach Mt 16,36 zitiert) Platon in den Mund schiebt, verwundert schon etwas. Ansonsten trifft er insgesamt in seinen historischen, philosophischen, naturwissenschaftlichen Informationen durchweg einen Ton, der wissenschaftliche Befunde recht instruktiv in die nicht-fachwissenschaftliche Sprache übersetzt. Mit allzu leichter Hand behandelt er allerdings das Theodizeeproblem, das doch auch für seine eigene Richtung erhebliche Bedeutung hat, auch wenn die bisherigen Lösungen nicht zur Ruhe kommen lassen. So legt man das Buch mit gemischten Gefühlen aus der Hand. Wenn er doch bei seinem religionsphilosophischen Ansatz und der Einbeziehung der durch die Naturwissenschaft entstandenen Fragen geblieben wäre! Setzt man sich aber mit Theologie und Kirche auseinander, sollte man doch mehr Ahnung von dem haben, was die Theologie mit welchen Gründen lehrt. Erst dann könnte sich eine sinnvolle Auseinandersetzung ergeben. Im religionsphilosophischen Ansatz ist ein Gespräch über das Verhältnis von Ethik und Religion durchaus sinnvoll möglich. Den Vatikan läßt man lieber aus.

Bonn Wilhelm Breuning

Exegese des AT

Begg, Christopher: **Josephus' Story of the Later Monarchy (AJ 9,1–10,185).** – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 2000. 708 S. (Bibliotheca Ephermeridum Theologicarum Lovaniensium, 145), kt bfr 3000,00 ISBN: 90 6186 966 8 / 90–429–0785–1

Der voluminöse Bd des katholischen amerikanischen Josephus-Forschers Begg analysiert die Darstellung des Josephus von der Geschichte des späteren Königtums in Israel und Judäa. Das Buch führt damit die Arbeit des Vf.s über die Darstellung der frühen Jahre der geteilten Reiche in Ant 8 fort (vgl. ders., *Josephus' Account of the Early Divided Monarchy* [AJ 8,212–420]. Rewriting the Bible [BETHL 108], Leuven 1993) und beruht zum großen Teil auf der Überarbeitung von etlichen Aufsätzen des Vf.s aus den letzten 12 Jahren.

Das am Ende des ersten nachchristlichen Jh.s verfaßte 20bändige Werk Antiquitates Judaicae (Ant) des jüdischen Historikers erzählt die Geschichte seines Volkes von der Schöpfung bis in die Gegenwart, v. a. für dem Judentum distanzierte Leserinnen und Leser. Ob es sie erreichte, ist offen. Heutigen Forschern und Forscherinnen jedenfalls gelten die Werke des Josephus als wichtige Quelle für die Rekonstruktion der Geschichte Israels und besonders des frühen Judentums, und seine Arbeit wird als ernstzunehmende Geschichtsschreibung im Rahmen der antiken Historiographie verortet.

Für die Darstellung der Jh.e bis Ant 11 hat Josephus – dies ist inzwischen allgemein anerkannt – v. a. auf die biblischen Berichte zurückgegriffen, wie er auch selbst programmatisch sagt, er habe die Quellen getreu „übersetzt" (Ant 1,17). Ist diese Nacherzählung daher nicht als gegenüber der Bibel unabhängige Quelle für die Rekonstruktion der Geschichte Israels auszuwerten, so ist sie dennoch von Bedeutung als Zeugin einer Lektüre der Bibel aus dem ersten nachchristlichen Jh. Und in diesem Sinne wurde Josephus nach seiner Würdigung als Geschichtsschreiber nach und nach auch als Theologe entdeckt, der eine für uns bedeutsame Stimme innerhalb des vielgestaltigen Judentums seiner Zeit darstellt.

Für die Antiquitates hat dies als erster H. W. Attridge („The Interpretation of Biblical History in the *Antiquitates Judaicae* of Flavius Josephus" [HDR 7], Missoula/Montana 1976) herausgearbeitet durch Vergleich der Bibelparaphrase mit dem Josephus vorliegenden Text. Als zentrale Intentionen bestimmte er den Aufweis der Geschichtsmächtigkeit Gottes, die Universalisierung der Bundestheologie und die exemplarische Entfaltung des rechten Ethos. In den letzten Jahrzehnten hat aber v. a. der Nestor der Josephus-Forschung, L. H. Feldman, das Verständnis dieser Bücher der Ant vertieft durch zahlreiche Analysen von Portraits biblischer Aktanten; diese Studien liegen neuerdings gesammelt und überarbeitet vor („Josephus' Interpretation of the Bible" [Hellenistic Culture and Society 27], Berkeley u. a. 1998; „Studies in Josephus' Rewritten Bible" [Supplement to the Journal for the Study of Judaism 58], Leiden u. a. 1998). Als der Darstellung des Josephus wesentlich zeigt Feldman die „Hellenisierung" in Stil, Konzepten und Werten und generell die Orientierung an der griechisch-römischen Geschichtsschreibung auf; diese Arbeit habe insgesamt eine v. a. apologetische Funktion.

Das vorliegende Buch nimmt auf diesen Forschungskontext allerdings keinen Bezug und setzt vor dieser Diskussion an, indem es sich

zur Aufgabe macht, den Josephus-Text mit verschiedenen Versionen des biblischen Textes zu vergleichen, um gewissermaßen die Schreibtischarbeit des Josephus zu rekonstruieren. Dazu folgt B. einem festen Frageraster in drei Schritten. Er bestimmt zunächst die verwendeten Textvorlagen, dann die „rewriting techniques" (Auslassungen, Ergänzungen, Umordnung, Modifikationen) und erschließt drittens die aus der Auswahl und den Veränderungen gegenüber der Vorlage erkennbare Botschaft für die unterstellte doppelte Adressatenschaft, nichtjüdische und jüdische Leser und Leserinnen.

Für die betreffende Zeit von der Regierung Josaphats in Juda und Ahasjas in Israel und dem Ende Elias bis zur babylonischen Eroberung Jerusalems konnte Josephus auf die Darstellung in 2 Kön, 2 Chr und einzelnen Prophetenbüchern zurückgreifen. Den Vergleich gliedert B. in 24 Kap., die sich jeweils von ihm bestimmten Unterabschnitten von Ant 9,1–10,185 widmen. B. analysiert nun Wort für Wort, Satz für Satz, auf welche Texte und Textformen – hier gilt es v. a., die verschiedenen LXX-Rezensionen zu berücksichtigen, aber auch Targumim – Josephus zurückgegriffen hat. Die so entstehende Synopse ist nicht tabellarisch wiedergegeben, sondern unter vielen englischen Textzitaten und Einstreuung etlicher griechischer und gelegentlich hebräischer Worte verbal beschrieben und gedeutet. Ist dieser Text kaum fesselnd zu lesen, so ist man dankbar für die ausführlichen Zusammenfassungen der Kap., welche jeweils die wichtigsten Unterschiede noch einmal kategorisiert im Sinne der o. g. Fragestellung auflisten, und die ebenso gestaltete „Conclusion" am Schluß (623–635). Das Buch wird durch ein Literaturverzeichnis und fünf Indizes zu Textstellen, modernen Vf.n und Sachen erschlossen.

Das Ergebnis aus den Einzelbeobachtungen geht nicht wesentlich über das hinaus, was bereits Forschungskonsens war, ist nun aber dezidiert belegt. Insgesamt wird deutlich, daß Josephus seinen Quellen in der Sache treu ist, aber sie frei verwendet und damit seine Ziele verfolgt.

Was die rezipierten Quellen angeht, zeigt sich, daß Josephus einmal 2 Kön, ein andermal 2 Chr zur Basis macht und die prophetischen Bücher in deren Konzept einarbeitet. Gelegentlich greift er auf außerbiblische Quellen zurück und bezeugt auch erst in rabbinischer Zeit schriftlich fixierte Traditionen. Für die verwendete Textform läßt sich keine eindeutige Aussage machen; B. kann aber die verbreitete These widerlegen, daß Josephus für die betreffenden biblischen Bücher v. a. eine lucianische Rezension der LXX verwendet habe, und es wird deutlich, daß er oft verschiedene Versionen eines einzelnen Buches zur Verfügung hatte.

Die Analyse der „rewriting techniques" zeigt, daß Josephus eingriff, um den Stil zu glätten und die Handlung dramatischer oder schlüssiger zu gestalten. Im Blick auf die Propheten arbeitet er besonders die Erfüllung der Prophezeiungen heraus, während er z. B. die Himmelfahrt des Elia und Wundertaten des Elisa reduziert. Kultische Details unterschlägt er, doch die Rolle von Priestern (nicht Leviten) hebt der priesterliche Vf. öfter hervor. Er bedient Interesse an politischen und militärischen Aspekten mehr als seine Vorlagen, aber unterdrückt Ungehorsamsakte gegen die Obrigkeit und die Verheißung der ewigen davidischen Monarchie.

Den nichtjüdischen Lesern und Leserinnen werde so eine Version der biblischen Geschichte geboten, die sich nicht nur spannender liest, sondern auch „presents the Jews, in their better moments, as mirroring the Romans' own self-image as a people devoted to their law and ancestral customs" (634). Im Unterschied zur sonstigen Forschung macht B. das apologetische Motiv jedoch nicht gerade stark. Vielmehr unterstellt er neben dieser Botschaft für Nichtjuden auch eine für die jüdischen Zeitgenossen: Gute und schlechtere Beispiele geben Lehren auch für die Gegenwart, die Verläßlichkeit alter Prophezeiungen impliziert Hoffnung auch für die Zukunft. Diese Intention ist aber zu unpointiert bestimmt gegenüber dem, was die Lektüre des biblischen Textes selbst bereits vermittelte. Insofern bleibt B. den Beleg schuldig, daß zur impliziten Leserschaft des Autors auch seine Mitjuden und -jüdinnen gehörten.

Aus dem Gesagten ergeben sich Wert und Grenzen des Buches: Es nimmt die mühselige Arbeit des Textvergleiches ab, und wer sich für die Rezeption einzelner biblischer Passagen unter Berücksichtigung divergierender biblischer Texte und LXX-Rezensionen in den Ant oder frühe Bezeugungen rabbinischer Traditionen interessiert, wird dankbar auf das Buch zurückgreifen. Auch wer einen Abschnitt des Josephus-Textes kommentiert wissen will, wird viele Hinweise zum Verständnis finden, gerade auch in dem umfangreichen Anmerkungsapparat. Für eine kursorische Lektüre jedoch ist der Bd viel zu ausführlich geschrieben, ermüdend auch im Stil, und wohl auch nicht gedacht. Bedauerlich ist, daß B. bei der Auswertung der Detailarbeit weitergehende Schlußfolgerungen unterläßt. Dem Werk fehlt der Mut zum Synthetischen aufgrund der Analyse, es geht viel zu wenig auf die Forschungsdiskussion zu den Auffassungen des Josephus ein. Insbesondere hätte man gern gewußt, ob aus den vielen Veränderungen am Text und der Wahl der jeweiligen Textform historiographische Prinzipien und theologische Überzeugungen erkennbar werden: Welches Verständnis von dem einen Gott, seiner Geschichte mit dem Volk Israel, vom rechten Ethos werden in der Nacherzählung vermittelt? Will Josephus verteidigen, will er gar werben? Wer dies beantworten will, wird aber gut und gerne, der Richtigkeit der Einzelergebnisse vertrauend, auf dem Werk von B. aufbauen.

Berlin Christine Gerber

Schmitt, Armin: **Der Gegenwart verpflichtet**. Studien zur biblischen Literatur des Frühjudentums, hg. v. Christian Wagner. – Berlin: W. de Gruyter 2000. VIII, 328 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 292), geb. DM 198,00 ISBN: 3–11–016820–0

Die in diesem Bd zum 65. Geburtstag des emeritierten Regensburger Alttestamentlers Armin Schmitt von Christian J. Wagner vorgelegte Auswahl von Aufsätzen gilt biblischen Themen und Texten, die auf das hellenistisch geprägte Frühjudentum eine nachhaltige Wirkung ausgeübt haben. Mit Ausnahme des geringfügig bearbeiteten Beitrages zu Weish 4,7–19 wurden alle Artikel unverändert abgedruckt:

Untersuchungen zur Septuaginta (1–102) dokumentieren den von J. Ziegler als Lehrer geprägten ersten Schwerpunkt des wissenschaftlichen Werkes von A. Schmitt. Der Aufsatz zur Henochüberlieferung der Septuaginta zeigt, daß durch Anleihen bei griechischen Entrückungsberichten Henoch der griechischen Welt nahegebracht aber auch die Vorstellungen von einem Gottmenschen abgewehrt werden sollte. Die Studie zu literarischen Formen des Frühjudentums im Kontext griechisch-hellenistischer Schriften bringt wichtige Beobachtungen zur Aneignung griechisch-hellenistischer Literaturformen in außerbiblischen Texten jüdisch-hellenistischer Vf., in biblischen Texten (SapSal, Koh, Judit, 2 Makk) sowie überhaupt in der Septuaginta. Je ein Beitrag zum Theodotionproblem im griechischen Danieltext bzw. zur Interpretation der Genesis aus hellenistischem Geist illustrieren die Spannung zwischen Treue zum Urtext aber auch die Offenheit gegenüber der Sprache der Zeit.

Das Interesse an Fragen der Textüberlieferungen spricht auch aus der Untersuchung über die Achikar-Notiz bei Tobit 1,21b–22 in aramäischer (4Qpap QTob^{a}ar – 4Q196) und griechischer Fassung sowie über das Verhältnis der Danieltexte aus Qumran zum masoretischen Text (103–142). – In den ‚Forschungen am Buch der Weisheit' (143–244) liegt neben den Septuagintastudien der zweite große wissenschaftliche Arbeitsschwerpunkt des Vf.s, deren Ergebnisse nicht nur in zwei Auslegungen zur Sapientia Salomonis vorliegen, sondern die in einer Reihe der hier gesammelten fünf Beiträge darüber hinaus auch weitergeführt worden sind. S. erhellt vielfältige Facetten der Integration von Elementen der griechisch-hellenistischen Kultur im Dienst der Aktualisierung der biblischen Botschaft, so z. B. die Verwendung von Bausteinen des griechischen Dramas in Weish 1,1–6,21 (mit wichtigen Bemerkungen zu den Aussagen über das postmortale Geschick des Menschen und die Anthropologie des Buches: 149f. A. 28). Die Studie ‚Alt. Traditionen in der Sicht einer neuen Zeit. Dargestellt am Buch der Weisheit' illustriert an sieben Beispielen eindrucksvoll die Erhellung biblischer Überlieferungen durch zeitgenössische Verstehenskategorien des Diasporajudentums (vgl. etwa in Weish 11,15–12,17 das Thema Philanthropie, das Zurücktreten des Kriegsgottes sowie das Rechtsempfinden: 197–202). – Zwei weitere Beiträge entfalten die Verklammerung biblischer Tradition (Henoch) mit Topoi der griechischen Konsolationsliteratur in Weish 4,7–19 bzw. die Aktualisierung der Heilsgeschichte in der Beispielreihe Weish 10 nach griechischen Vorbildern.

Drei bibeltheologische Abhandlungen runden die Sammlung ab. Der Aufsatz ‚Zum Thema in ‚Entrückung' im Alten Testament' bringt aufgrund neuen Textmaterials aus dem Alten Orient (Mesopotamien und Ugarit) die Habil. weiterführende Präzisierungen zur Bedeutung der Rolle Henochs und der Thematik von Tod und Leben im Elija-/Elischazyklus. Die Studien zu den Totenerweckungen in 1 Kön 17,17–24 und 2 Kön 4,8–37 gelten literaturwissenschaftlichen Fragestellungen (Priorität der ausführlicheren Erzählung 2 Kön 4,8–37; theologische Reflexionen über Elija und Elischa als heilige Gottesmänner aus Prophetengruppen des Nordreichs).

Die von hoher wissenschaftlicher Akribie und hervorragender Kenntnis der griechischen Literatur gekennzeichneten Beiträge sind bemerkenswerte und überzeugende Beispiele dafür, wie das frühe Judentum die Aufgabe wahrgenommen hat, die biblische Botschaft mit der zeitgenössischen hellenistischen Kultur der Diaspora ins Gespräch zu bringen. Der gewählte Titel des durch ausführliche Register gut erschlossenen Aufsatzbdes ‚Der Gegenwart verpflichtet' stellt somit das verbindende Anliegen dar, das weit über exegetische Fachprobleme hinausweist und aktueller denn je scheint.

Eine aufmerksame Lektüre wird in manchen Details der aus dem Zeitraum von 1974–1998 stammenden Beiträge Präzisierungen ent-

decken, z. B. in der Abgrenzung von Teil II und III des Weisheitsbuches (6,22–10,21//11,1 bzw. 6,22–11,4//11,5: vgl. S. 226ff bzw. 186f). Zur vom Vf. akzeptierten Datierung der Sapientia vom zweiten zum ersten Jh. v. Chr. würde man auch eine Diskussion der gegenwärtig z. T. favorisierten Ansetzung ins augusteische Zeitalter begrüßen.

Alle an der Literatur des hellenistischen frühen Judentums interessierten Wissenschaftler werden den Sammelbd mit Gewinn benützen. Dem Vf. ist noch Schaffenskraft für seine weiteren Projekte zu wünschen.

Graz Johannes Marböck

Exegese des NT

Landmesser, Christof: **Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft.** – Tübingen: J.C.B. Mohr 1999. XVI, 586 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 113), Ln DM 198,00 ISSN: 0512–1604 ISBN: 3–16–147103–2

Die unter der Ägide von O. Hofius und E. Jüngel im Sommersemester 1998 angenommene und mit dem Promotionspreis der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen ausgezeichnete Diss. von Christof Landmesser (= L.) ist ambitioniert: Sie stellt sich der philosophisch-hermeneutischen Frage nach dem Wahrheitsverständnis und -anspruch in der neutestamentlichen Wissenschaft. Dies geschieht in luziden Auseinandersetzungen mit modernen bzw. postmodernen Entwürfen zur philosophischen, hermeneutischen und theologischen Bestimmung von Wahrheit. Unter (sprach-)philosophisch-erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten kontrastiert L. den (von ihm favorisierten) „semantisch-ontologischen" und den (von ihm als unzureichend zurückgewiesenen) „existential-ontologischen Wahrheitsbegriff". Exegetisch und forschungsgeschichtlich reflektiert und kritisiert L. die Positionen von Rudolf Bultmann, Peter Stuhlmacher, Klaus Berger und Hans Weder. Das durch umfangreiche Register gut erschließbare Buch läßt sich auf weite Strecken als innerprotestantische Grundlagenkritik an der verbreiteten Existentialtheologie, wie sie insbesondere durch R. Bultmann in der neutestamentlichen Wissenschaft weitreichende Geltung gewonnen hat, und an drei weiteren Hermeneutiken aus protestantischer Feder lesen.

(I) Im ersten Teil seiner Monographie stellt L. den „semantisch-ontologischen Wahrheitsbegriff" vor (9–107).

Weil Wahrheitsansprüche weithin sprachlichen Ausdruck suchen, setzt L. sinnvollerweise bei der Vorstellung der Sprechakttheorie von John L. Austin ein (vgl. die terminologische Unterscheidung zwischen *konstatierenden* und *performativen* sowie *lokutionären, illokutionären* und *perlokutionären* Akten). Nach der Unterscheidung zwischen vier verschiedenen Sprachebenen (syntaktisch, semantisch, pragmatisch, effektiv) stellt L. das sog. „Kontextprinzip" von Lorenz B. Puntel vor: Der semantische Wert eines Satzes wird hier nicht additiv aus dem semantischen Wert aller einzelnen Satzkomponenten („Kompositionalitätsprinzip"), sondern nach dem semantischen Wert des gesamten Satzes abgeleitet (vgl. 38). Nach Puntel ist ein Satz eine „ganzheitliche Konfiguration", „von welcher her die subsentenzialen Komponenten allererst und ausschließlich verstanden und erklärt werden" (72). Der Satz, nicht das Wort ist demnach der primäre Wahrheitsträger. Einzelne Begriffe werden von Puntel und L. als abgekürzte Sätze, als Propositionen (= Verhalte), bestimmt (vgl. 74.75–84). Aber wie lassen sich dann Sätze von Wörtern (als abgekürzten Sätzen) noch sinnvoll unterscheiden?

Die vorgestellte Theorie zielt auf eine „Ontologie der realisierten Attribute, der Verhalte bzw. der Propositionen" (106). Wahrheit ist mithin bezogen auf „intelligible Entitäten" (106). Schlußendlich kennzeichnet den „semantisch-ontologischen Wahrheitsbegriff" nach L. die Sprachgebundenheit, die intersubjektive Kommunikabilität und die Verknüpfung von Sprache und Wirklichkeit (vgl. 100–107). Die bei Aristoteles und Thomas von Aquin grundlegende Korrespondenztheorie der Wahrheit („veritas est adaequatio rei et intellectus") läßt L. gelten, führt aber eine Differenzierung ein: Da aufgrund der menschlichen Endlichkeit und Irrtumsfähigkeit ein *garantierendes*, logisch zwingendes Wahrheitskriterium nicht angegeben werden kann, bleibt sub specie aeternitatis nur ein *berechtigtes* Wahrheitskriterium für menschliche Entscheidungen und Handlungsorientierungen – L. nennt es auch das Präferenzkriterium (vgl. 45–51).

(II) Diesem ersten Wahrheitskonzept entgegengesetzt erweist sich der „existential-ontologische Wahrheitsbegriff" Martin Heideggers, der über das Bultmannsche Œuvre Eingang in die ntl. Wissenschaft gefunden hat (Teil II: 111–323). Hier liegt eindeutig der Schwerpunkt der Auseinandersetzung, diejenige Position nämlich, der L. fundamental widerspricht.

L. setzt ein mit einer detaillierten Nachzeichnung der Heideggerschen Seins- und Existenzanalyse (111–168), die Wahrheit (ἀλήθεια) bekanntlich als „Entdecktheit", „Unverborgenheit", „Erschlossenheit" des Daseinenden (auch des Menschen) versteht (vgl. 149; vgl. ebd. 159–161 zur späteren Selbstkorrektur von Heidegger). Hier sieht L. zu Recht die Denkvoraussetzungen der Bultmannschen existentiellen Theologie (vgl. auch die kritische Auseinandersetzung von J. Frey, *Die johanneische Eschatologie I. Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus* [WUNT 96], Tübingen 1997, 86–157]. Für R. Bultmann ist Theologie insofern Rede von Gott als sie Gottes Herr-Sein und seinen je aktuellen Anspruch auf die ganze menschliche Existenz, wie er nur im Glauben aufgrund der Offenbarung Gottes wahrgenommen werden kann, thematisiert (vgl. 190). Der Glaube gewinnt seine Wahrheit „in der Entscheidung für das Wort Gottes, also in der Entscheidung für das von der Verkündigung aufgedeckte Verstehen meiner selbst vor Gott" (207). Um R. Bultmann selbst zu Wort kommen zu lassen: „Die im Glauben gesehene Wahrheit ist die Wahrheit des Augenblicks" (zitiert bei L. S. 207). Dieses Verständnis von Wahrheit sieht Bultmann im biblischen Zeugnis, bes. der neutestamentlichen Verwendung von ἀλήθεια, verankert. L. rekonstruiert die Bultmannschen Einzelauslegungen zur ntl Verwendung von ἀλήθεια und verbindet diese Ausführungen auch mit seiner exegetischen Kritik (vgl. 207–253). Dem neutestamentlichen Wahrheitsbegriff werden die Bestimmungen von Wahrheit als *gültige Norm* (so Bultmann zu Gal 2,2.5.14; Eph 4,21), als *Zuverlässigkeit* und *Treue* (zu Röm 3,3–7; 15,8), als *Aufrichtigkeit* und *Ehrlichkeit* (zu 2 Kor 7,14) oder *Rechtschaffenheit* (zu Joh 3,21; 1 Joh 1,6) bzw. als *„das, was Bestand hat und gilt"* (abgeleitet von אמת) in der Tat nicht umfassend gerecht: Der inhaltliche Bezug auf das Christusgeschehen wird in diesen Auslegungen nicht ausreichend festgehalten (vgl. 245f.246–253). Hier kommt der existential-ontologische Wahrheitsbegriff *Heideggers* zum Zuge: Wahrheit ist „die allein im Glauben zu gewinnende Eigentlichkeit des Daseins" (253). In dieser Perspektive ist die Forderung der Entmythologisierung, d. h. der anthropologischen, existentialen Interpretation des Mythos, bei R. Bultmann konsequent (vgl. 253–323).

(III) Auf dieser in den Teilen I und II gewonnenen Basis folgt die kritische Auseinandersetzung L.s mit den Hermeneutiken von P. Stuhlmacher, K. Berger und H. Weder (327–422) im Blick auf die ihnen zugrundeliegende Wahrheitskonzeption.

Gegenüber P. Stuhlmacher (*Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen ^{2}1986) wendet L. ein, daß er die Wahrheit der Schrift, bes. der „Mitte der Schrift": des Evangeliums Jesu Christi, immer schon im Sinne eines „Wahrheitsvorsprungs" der Heiligen Schrift voraussetzt. K. Berger (*Hermeneutik des Neuen Testaments*, Gütersloh 1988; vgl. jetzt die überarbeitete Neuauflage Tübingen 1999 [UTB 2035]) beziehe den Begriff der Wahrheit nicht auf die semantischen Gehalte des Neuen Testaments, sondern auf die pragmatische Dimension der Aussagen, d. h. die Applikation. Berger nennt in diesem Zusammenhang die Auferbauung der Gemeinde, die Heiligkeit, die Radikalität, die Ehrfurcht und die Freude als Wahrheitskriterien. Nach H. Weder (*Neutestamentliche Hermeneutik*, Zürich 1986) ist Wahrheit im Sinne des Neuen Testaments *metaphorische Wahrheit:* Die metaphorische Sprache des Neuen Testaments setzt selbst Wirklichkeit, d. h. wirksame Wahrheit. Als Wahrheitskriterium benennt Weder die Basisaussage: „Jesus ist Christus". L. konstatiert bei Weder eine Verschmelzung von semantisch- und existential-ontologischem Wahrheitsbegriff (vgl. 422).

(IV) Der vierte, abschließende Teil zieht weiterführende Schlußfolgerungen aus den bisherigen Ausführungen und stellt die eigene Position L.s vor (427–505).

Für L. gilt es, das Sprachpotential neutestamentlicher Texte (ihre Struktur, ihre Intelligibilität, ihre pragmatischen Dimensionen) unter Voraussetzung eines semantisch-ontologischen Wahrheitsbegriffs zur Geltung zu bringen: „Die theologische Wissenschaft hat damit als Ziel ein Welt-Verständnis unter den Bedingungen des christlichen Glaubens" (461). Sicherlich zutreffend, jedoch recht thetisch und apodiktisch führt L. sodann sein christologisches Präferenzkriterium ein („Der entscheidende Glaubensinhalt ist geradezu die Person Jesus Christus selbst"; 462) und konzediert, daß zwar nicht dieses Präferenzkriterium selbst, wohl aber die sich unter Voraussetzung dieses Präferenzkriteriums ergebenden Argumentationsverfahren durch eine Logik der Kohärenz intersubjektiv begründen lassen (504f). Faktisch steht L. damit der Hermeneutik P. Stuhlmachers erheblich näher, als es seine Arbeit zu erkennen geben will.

Die umfangreiche Studie von L. wendet sich nachdrücklich und mit Recht gegen diejenigen Positionen, die direkt oder indirekt die Wahrheitsfrage in der Auslegung der Heiligen Schrift suspendieren bzw. sie zu einem zeitlich begrenzten Gruppenkonsens degradieren. In der Tat beanspruchen die biblischen Texte, (a) einen inhaltlich benennbaren, geschichtlich ausweisbaren Bezug zwischen Sprache und Wirklichkeit zu reflektieren bzw. herzustellen und (b) die Hörenden und Lesenden mit einem dialogisch-heilsamen Wahrheitsanspruch zu konfrontieren, der gerade *insofern* existenzerhellend ist, als er die Menschen in einem personalen, beziehungsreichen Miteinander und Gegenüber zu Gott und seinem Christus verortet. Unter exegetischen Gesichtspunkten hätte sich der Rez. freilich eine ausführliche Auslegung des neutestamentlichen Wortfeldes von ἀλήθεια und ihres „Sprachpotentials" gewünscht.

Jerusalem Klaus Scholtissek

Kirchengeschichte

Opus Caroli Regis Contra Synodum (Libri Carolini), hg. v. Ann Freeman unter Mitwirkung von Paul Meyvaert. – Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1998. X, 666 S. (Monumenta Germaniae Historica. Concilia. Tomus II. Supplementum I) Ln ISSN: 0343–0766 ISBN: 3–7752–5326–2

Das in vieler Hinsicht rätselhafteste theologische Werk der Karolingerzeit sind die *Libri Carolini*, das auf Befehl Karls des Großen verfaßte Gutachten fränkischer Theologen zu den Beschlüssen des Ökumenischen Konzils von Nizäa 787, welches die Bilderverehrung wiederhergestellt hatte. Karl d. Gr. und die Spitzen der fränkischen Kirche waren weder zum Konzil eingeladen noch über seine Beschlüsse offiziell informiert worden. Dies allein mußte schon bei dem selbstbewußten Frankenkönig zur Verstimmung führen. Als er dann eine lateinische Übersetzung der Akten des Konzils erhielt, fanden er und seine Ratgeber darin schwerwiegende Verstöße gegen die katholische Rechtgläubigkeit. Die *Libri Carolini* (die neue Edition will diesen in den Hs.en nicht bezeugten, aber traditionellen Titel durch *Opus Caroli regis contra synodum* ersetzen) sind eine äußerst heftige, emotionale Kritik an den Beschlüssen von Nizäa II.

Die *Libri Carolini* (= LC) wurden zum ersten Mal 1549 in Paris gedruckt. Herausgeber war Jean du Tillet, später Bischof von St-Brieuc und Meaux. Er nannte den Fundort der Hs. nur in unbestimmter Beschreibung: *In templo quodam maiore augustissimo ac totius Galliae antiquissimo.* „Diese unbestimmte Art der Angabe des Fundorts entsprach der Geheimhaltung, womit er seine Ausgabe veranstaltete" (H. Bastgen, NA 37, 1912, 29). Die Hs. war spätestens 1536 im Besitz von Tillet, denn in diesem Jahr bekam sie der mit den Brüdern Tillet befreundete Jean Calvin zu Gesicht. Calvin, der das II. Konzil von Nizäa ebenso scharf ablehnte wie die Theologen um Karl d. Gr., erkannte ihren Wert als Streitschrift gegen die Bilderverehrung und zitierte sie später in seinem Hauptwerk „Institutio Christianae Religionis". Die Edition von Tillet wurde katholischerseits seit 1558 auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt, zuerst in Löwen, dann in Rom und Spanien. Auf dem römischen Index blieb das Werk unter dem Namen Karls d. Gr. bis in die Zeit Papst Leos XIII. (1878–1903). Die Ausgabe von 1900 enthält es nicht mehr[1]. Die bisher beste Edition war die von Hubert Bastgen (1876–1947, gestorben als Benediktiner von Schäftlarn) aus dem Jahre 1924[2]. Bastgen hat sich als Forscher vor allem mit der neueren Kirchengeschichte befaßt, mit der mittelalterlichen Geschichte nur in seiner Straßburger Habil.schrift, die er im NA 36 (1911) und 37 (1912) veröffentlichte, und die den LC gewidmet war. Die viele Jahre später erschienene Edition der LC stützte sich ganz auf diese Untersuchungen und früher gemachte Notizen. Der entscheidende Fortschritt der Edition Bastgens gegenüber älteren Ausgaben war die erstmalige Benutzung der Hs., die der Philologe August Reifferscheid (nicht „Reifferscheidt", wie die Vf.in schreibt) im Jahre 1865 in der Vatikanischen Bibliothek entdeckt hatte (Vat. lat. 7207). Schon Bastgen nannte diese heute unvollständige Hs. den Codex authenticus der LC. Bastgens Edition, die ohne Einleitung, nur mit einem kurzen Vorwort erschien, ließ in Einzelheiten manches zu wünschen übrig, vor allem fehlten die für die vatikanische Hs. charakteristischen tironischen Noten (römische Kurzschrift), war aber im ganzen zuverlässig. Sie wird nun durch die jahrzehntelang vorbereitete Neuausgabe der amerikanischen Mediävistin Ann Freeman ersetzt.

Dem eigentlichen Text der Edition (97–558) ist eine umfangreiche Einleitung vorausgeschickt, die bemerkenswerterweise auf deutsch geschrieben ist. Der amerikanischen Forscherin und ihrem Hauptratgeber Paul Meyvaert gebührt dafür besonderer Dank. In dieser Einleitung wiederholt sie die aus ihren Publikationen bekannten Positionen zu den LC, besonders, was die Verfasserfrage anbelangt. Die LC tragen den Namen Karls d. Gr. Doch hat bisher niemand angenommen, daß der Frankenkönig selbst dieses anspruchsvolle theologische Werk verfaßt haben könnte. Unter den in Frage kommenden Theologen des Hofkreises ist Alkuin am frühesten und längsten als Autor genannt worden, zuletzt noch von Luitpold Wallach, mit dem die Vf.in darüber in eine jahrelange Kontroverse verstrickt war. Auch Bastgen NA 37 (1912) 507ff entschied sich für Alkuin. Frau Freeman schlägt statt dessen den 1921 von H. von Schubert, *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter* S. 386 ins Gespräch gebrachten Theodulf von Orléans vor, der aus Spanien an den Hof Karls d. Gr. gekommen war. P. Meyvaert hat sie darin bestärkt, als er sich 1979 in die Kontroverse einschaltete[3]. Ein Hauptargument für Theodulf als Autor sind die „spanischen Symptome" der Sprache der LC und vor allem der Bibelzitate. Frau Freeman hat viel Mühe darauf verwandt zu zeigen, daß die Bibeltexte sehr oft aus mozarabischen liturgischen Quellen stammen. Anhang II (568–575) listet diese Parallelen auf. Ferner hat sie beobachtet, daß die Originalhs. das Verweiszeichen RS benutzt, das die Paläographen als spanische Eigenart kennen. Die Vf.in sieht auch in der häufigen Zitierung Isidors v. Sevilla in den LC einen Hinweis auf die Autorenschaft Theodulfs.

Die LC sind in zwei Hs.en erhalten, die schon erwähnte vatikanische Vat. lat. 7207 (= V) und Paris, Bibliothèque de l'Arsénal 653 (= A). Diese letztere ist jene Hs., die Tillet für seine Erstausgabe benutzte. Inzwischen ist auch bekannt, in welcher Bibliothek er sie entdeckte hatte: In der Dombibliothek von Laon. Die Vf.in lokalisiert sie unter Berufung auf B. Bischoff nach Reims und datiert sie in die Zeit des Erzbischofs Hinkmar (845–882). A ist die einzige vollständige Hs. der LC. B. Bischoff hat darüber hinaus noch das Fragment einer Hs. aus Corbie (9. Jh.) entdeckt (73). Die Hss., vor allem die vatikanische, sind mit aller wünschenswerten Genauigkeit beschrieben. Mehrere Photographien, die dem Werk erfreulicherweise beigefügt wurden, erlauben dem Leser, sich eine Vorstellung von diesen Hss. zu machen.

Die Edition stellt einen „quasi-diplomatischen Abdruck" von Vat. lat. 7207 dar; die dort nicht erhaltenen Teile werden nach der Arsenalhs. als fortlaufender Text gedruckt. Die tironischen Noten in V sind mit Fettdruck jeweils an der entsprechenden Textstelle ediert. S. 583 sind sie noch einmal zusammengestellt. Von hohem Wert sind die Informationen des Sachapparates. Umfangreiche Indizes beschließen die Edition, die in ihrer Perfektion kaum zu übertreffen ist.

Die Edition selbst verdient uneingeschränkte Bewunderung. Doch muß man deswegen nicht in allen Punkten Frau Freeman in ihrer Einleitung zur Edition recht geben. Wie zu erwarten, beziehen sich diese Zweifel auf Einzelheiten der historischen Einordnung der LC in die theologischen Kontroversen des 8. und 9. Jhs. zur Bilderverehrung:

1. Die Vf.in deutet 10f an, was sie 1985 offener ausgesprochen hat[4], daß nämlich die LC nicht an Papst Hadrian I. geschickt worden seien. „Offensichtlich existierte im Jahre 825 nur das eine Exemplar des heutigen Cod. Vat. lat. 7207. Es gibt keinen Hinweis darauf, daß das Werk zu Karls d. Gr. Zeiten Verbreitung gefunden hätte" (11). Dem steht jedoch das ausdrückliche Zeugnis Hinkmars v. Reims entgegen, wonach Karl d. Gr. das fertige Werk *per quosdam episcopos* an Hadrian geschickt habe. Ich sehe keinen Grund, warum man Hinkmar hier nicht glauben soll, auch wenn er diese Aussage erst im Winter 869/70 machte (PL 126, 360A). Es stimmt zwar, daß Hadrian mit keinem Wort auf die LC einging. Aber er reagierte auch nicht auf die Frankfurter Synode von 794, an der die päpstlichen Legaten Theophylakt und Stephan teilgenommen hatten. Im übrigen hatte sich der Papst zu der von ihm abgelehnten fränkischen Bildertheologie schon erschöpfend in seinem leider undatierten Antwortschreiben auf das *Capitulare adversus synodum* geäußert, das Karl ihm hatte überreichen lassen (JE 2438 = MGH Epp V, 6–57). Die Vf.in erwähnt S. 73f eine heute verlorene römische Hs. der LC. Tatsächlich kann diese Hs., die wohl 1559 vernichtet wurde, nicht mit Cod. Vat. lat. 7207 identisch sein, sondern muß sich schon längst in der päpstlichen Bibliothek befunden haben. Könnte es sich nicht um jenes Exemplar gehandelt haben, das nach Hinkmar der Frankenkönig an Hadrian geschickt hatte? Wenn der päpstliche Bibliothekar Augustinus Steuchus († 1548) von einem Codex der LC *in bibliotheca palatina* (war er identisch mit dem 1559 verbrannten?) schreibt: *Literis Langobardicis scriptus*, muß dies keineswegs, wie die Vf.in annimmt, eine Hs. in beneventanischer Schrift bedeuten (74). Im 16. Jh. und noch bis Mabillon war „langobardisch" ein Ausdruck für verschiedenartigste Schriften, auch solche aus dem französischen Raum, wie schon L. Traube betont hat.

2. Die Vf.in verwendet große Mühe darauf zu beweisen, daß Theodulf von Orléans der Autor der LC war. Man wird dem grundsätzlich nicht widersprechen können. Doch ist die Autorenschaft Theodulfs nur das Ergebnis eines „Indizienverfahrens" ohne Stütze durch eine Quellenaussage. Wären nicht die erwähnten „spanischen Symptome", würde man viel eher an Paulinus von Aquileia als an Theodulf denken, der sich sonst nicht als Theologe hervorgetan hat. Doch sollte auch der Anteil Alkuins an der Endredaktion nicht unterschätzt werden, wozu die Vf.in neigt. Auch wenn Frau Freeman stark betont, daß die LC das Werk *eines* Autors waren, so bleibt doch festzuhalten, daß sie ein offizielles Gutachten im Namen Karls d. Gr. sein wollten. Von vornherein ist deshalb mit mehr als einem Theologen zu rechnen, der dem König zugearbeitet hat.

3. M. Tangl hat 1911 erstmals auf die tironischen Noten in Vat. lat. 7207 hingewiesen[5]. Seitdem hat sich die Forschung wiederholt mit ihnen befaßt. Die kurzen Randbemerkungen sind im Laufe der Jahr-

[1] H. Bastgen, NA 37 (1912) 20f.
[2] MGH Conc. Suppl. II.
[3] The Authorship of the «Libri Carolini»: Observations Prompted by a Recent Book: RBen 89 (1979) 29–57.
[4] A. Freeman, Carolingian Orthodoxy and the Fate of the Libri Carolini: Viator 16 (1985) 63–108, hier 92.
[5] Die Tironischen Noten der Vatikanischen Handschrift der Libri Carolini: NA 36 (1911) 752–754.

zehnte immer genauer gelesen worden. Verwirrend war die Entdekkung, daß sie auf Rasuren stehen, die, soweit sie noch entzifferbar sind, dasselbe Wort in Minuskelschrift enthielten. Frau Freeman hat durch eine auch mit Hilfe von UV-Licht gemachte Untersuchung des vatikanischen Codex das Äußerste geleistet, was zur Feststellung und Entzifferung der Rasuren und der Noten getan werden kann. Es bleibt die Frage nach dem Urheber dieser Bemerkungen. W. von den Steinen hat die These aufgestellt, daß die Noten die positiven Reaktionen Karls d. Gr. auf die Verlesung der LC wiedergeben[6]. Steinen hat damit viel Beifall gefunden. Auch die Editorin schließt sich ihr an. Ist damit die These von H. Fichtenau von einem späteren Ursprung der Randnoten widerlegt? Fichtenau sieht einen Zusammenhang mit den neu aufflammenden Diskussionen über die Bilderfrage auf der Pariser Synode 825[7]. Es ist schwer, den Argumenten Freemans (und B. Bischoffs) zu widersprechen[8]. Ich weiß in der Tat derzeit keine bessere Lösung. Dennoch glaube ich, daß das letzte Wort zu dieser Frage noch nicht gesprochen ist. Ist es beispielsweise wirklich ausgeschlossen, daß Hinkmar selbst oder einer seiner Mitarbeiter im Reimser Skriptorium an der Entstehung dieser Randbemerkungen beteiligt war?

Leider hat die Vf.in nicht sämtliche von ihr benutzten Arbeiten in das Literaturverzeichnis aufgenommen. Ich notiere als Beispiele: S. 33 Anm. 255: L. Nees; S. 34 Anm. 265: H. de Lubac; S. 73 Anm. 489: G. Mercati. Kleinere Versehen: S. 89 muß es heißen: Férotin (statt Fétin); S. 195 Anm. 3: Capitulare.

Das Gesamturteil über die Edition, die Frucht so vieler Arbeit, kann nur positiv sein. Die in dieser Rez. geäußerte Kritik will das Verdienst von Frau Freeman in keiner Weise schmälern, sondern mag zeigen, mit welcher Anteilnahme und welchem Gewinn der Rez. diesen gewichtigen Bd immer wieder in die Hand genommen habe. Die Neuausgabe ist eine Einladung, einem der faszinierendsten Kap. frühmittelalterlicher Theologie neue Aufmerksamkeit zu schenken.

Gerleve Pius Engelbert O.S.B.

Kinzig, Wolfram / **Markschies,** Christoph / **Vinzent,** Markus: **Tauffragen und Bekenntnis.** Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica", zu den „Interrogationes de fide" und zum „Römischen Glaubensbekenntnis". – Berlin: Walter de Gruyter 1999. IX, 484 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 74), Ln DM 188,00 ISBN: 3–11–016302–0

Dieser Sbd umfaßt drei unabhängig voneinander entstandene und bewußt nicht völlig aufeinander abgestimmte Beiträge zu den im Untertitel genannten Themen. Absicht des Bdes ist es, unter Aufnahme von Impulsen des inzwischen emeritierten Heidelberger Altkirchengeschichtlers Adolf Martin Ritter „den gegenwärtigen Forschungsstand über die Entstehung von Tauffragen und fixierten Glaubensbekenntnissen weiterzuentwickeln"; des weiteren vereinen sich die Beiträge darin, eine neue Sicht zur Entstehung des Romanums vorzutragen und zur Diskussion zu stellen (V). *Christoph Markschies* geht in seinem Beitrag: „Wer schrieb die sog. *Traditio Apostolica*" (1–74) von zwei Bearbeitungen einer ursprünglich anonymen Grundschrift, die im Titel wohl noch keine apostolische Autorität für sich in Anspruch nahm und auch kaum nur einem einzelnen Vf. zuzuschreiben ist, aus und charakterisiert diese beiden Phasen mit „Apostolisierung" bzw. „Hippolytisierung" (39ff). Mit Geerlings hält er die Verbindung der Grundschrift und Hippolyth für spekulativ; auch Rom als ihren lokalen Haftpunkt zweifelt er stark an. Für die Frage nach dem Romanum hält es Markschies deshalb „bis auf weiteres" für eine „ernstzunehmende Möglichkeit" (56), daß die Tauffragen in TA 21 das Ergebnis einer Interpolation des 4. Jh.s sind und somit keine Quelle für das Romanum gewesen sind. – *Wolfram Kinzig,* „*...natum et passum* etc." Zur Geschichte der Tauffragen in der lateinischen Kirche bis zu Luther (75–183), zeigt aber, daß es Spuren römischer Tauffragen in der Mitte des 2. Jh.s gibt. Zudem gibt er in einem Anhang eine Zusammenstellung aller ihm bekannten antiken und mittelalterlichen Tauffragen. – Abschließend sieht *Markus Vinzent,* Die Entstehung des „Römischen Glaubensbekenntnisses" (185–409), in Markell von Ankyras Brief an Julius von Rom (340/1 n. Chr.) das älteste Zeugnis für das Romanum. Da Markell sein Bekenntnis eigenständig unter Bezug auf ältere, gegnerische Bekenntnisse und unter Nutzung der römischen Tauffragen verfaßt habe, liege es nahe, das Romanum als Marcellianum zu bezeichnen. – Der gewichtige und die (Symbol-)Forschung sicher voranbringende Bd wird durch eine reiche Bibliographie und mehrere Register abgerundet.

Münster Christian Uhrig

[6] Karl der Große und die Libri Carolini. Die tironischen Randnoten zum Codex authenticus: NA 49 (1932) 207–280.

[7] Karl der Große und das Kaisertum: MIÖG 61 (1953) 257–334, hier 280–287.

[8] Ausführlich dazu A. Freeman, Further Studies in the Libri Carolini. III. The Marginal Notes in Vaticanus Latinus 7207: Speculum 46 (1971) 597–612.

Religionsphilosophie/Fundamentaltheologie

Religion und Rationalität, hg. v. Renate Breuninger / Peter Welsen – Würzburg: Königshausen und Neumann 2000. 161 S., kt DM 39,80 ISBN: 3–8260–1781–1

Der Sbd ist hervorgegangen aus einer Vortragsreihe am Humboldt-Studienzentrum für Philosophie und Geisteswissenschaften an der Univ. Ulm. Er stellt ein Begriffspaar in den Mittelpunkt, bei dem es stark auf das jeweilige Verständnis der Einzelbegriffe ankommt, ob die kleine Konjunktion im Titel bald sperrenden, bald versöhnlichen Charakter hat. Die Komplexität und Diversität des Themas wird durch das breite Spektrum der Vorträge annähernd eingeholt. Die gut geschriebene, überblicksartige Einleitung erleichtert dem Leser den Zugang und gibt Einblick in denkerische Grundpositionen abendländischer Geistesgeschichte.

Peter L. Oesterreichs Aufsatz „*Allein durchs Wort" – Rhetorik und Rationalität bei Martin Luther* verspricht einen Neuansatz in der Beurteilung Luthers und seines Verhältnisses zur Rhetorik. Während die Forschung bislang zwischen den Extremen „rhetorikrepugnant" und „rhetorikaffin" schwankte (31), zeigt Oesterreich anhand zahlreicher Quellen und Zitate, daß der Reformator selbst ein sehr ambivalentes Verhältnis gegenüber der Rhetorik als Form der Rationalität besaß, beleuchtet dieses bzgl. seiner Motivationen und läßt es letztlich als solches bestehen. Rhetorik und Dialektik, dem Reformator vor Augen in ihrer mittelalterlich und spätscholastisch säkular verselbständigten Form, werden von Luther einerseits mit größtem Mißtrauen betrachtet, anderseits gerade wegen ihrer Unverzichtbarkeit im öffentlichen (und gelehrten) Diskurs, dann aber auch, weil die Bibel selbst ein hervorragendes Beispiel für Rhetorik und Dialektik ist und kein Geringerer als der Heilige Geist „rhetor et dialecticus optimus" (35) genannt werden kann, in ein komplementäres, und christlich reformiertes Verhältnis gesetzt: „Dialectica docet, rhetorica movet." (40) Aus gegenseitiger Abhängigkeit und Notwendigkeit entsteht, fundiert durch die Worttheologie des Reformators, eine Synthese aus Intellekt und Willensbewegung.

Daß es Friedrich Schleiermacher trotz der Verwahrung von Religion gegenüber den philosophischen ‚Vernünften' und angesichts des bekannten Ausspruchs von der Religion als „schlechthinnigem Abhängigkeitsgefühl von Gott" (53) gerade um die Negation der Unvereinbarkeit von Religion und Rationalität zu tun ist, zeigt der Aufsatz von Michael Eckert mit dem Titel *Gefühl und Rationalität. Schleiermachers Religionsbegriff.* Ausgehend von der Subjekttheorie bedeutet Religion, „als in die Ewigkeit eingebundener Mensch sich des Von-Gott-her-Seins bewußt werden." (61) Eckert bringt im Laufe seines Aufsatzes, gestützt auf Schleiermachers existentielle Aussage von der eigenen Unverfügbarkeit als späterhin religiös Erschlossene, schlüssig die These durch, wonach in Schleiermachers Theorie ein Modell der *docta ignorantia* auszumachen sei – eine Formel, in der sich Glaubensgewißheit und Gewißheit aus Denken miteinander verbinden.

Renate Breuninger wendet sich in ihrem Aufsatz *Das Böse in der Philosophie Schellings* einem eher abgelegenen Thema zu, das gleichwohl seinen Bezug zur Religion darin enthält, daß das Böse in Schellings ‚Philosophie der Offenbarung' ein metaphysisch-religiöses Problem darstellt. (70) In drei Abschnitten leitet die Vf.in ein in das genuin objektiv-idealistische Verständnis des Bösen, seinen Zusammenhang mit dem Begriff der Freiheit, den dialektischen Zusammenhang von „Grund" und „Existenz" des Bösen, sowie dessen Realisation als Egoität in Wesen und Leben des Menschen. In einem vierten Abschnitt unterzieht Breuninger, gestützt auf den Tübinger Philosophen Walter Schulz, Schellings intendierte Rationalisierung des Bösen einer herben Kritik, indem sie jegliche Form der Rationalisierung kategorisch ablehnt und als Verharmlosung des Bösen abtut. (81) Ihr selbst stehen Nietzsche und Kant Pate für ein verfinstertes Menschenbild, dessen Berücksichtigung sie für eine künftige Ethik eingelöst wissen will. (83)

Peter Welsen (*Schopenhauer als Kritiker und Apologet der Religion*) macht sich daran, den Titel des Buches auf die in ihrer Einstellung gegenüber Religion durchaus ambivalent (zugleich Atheist – zugleich irgendwie religiös) erscheinende Philosophie Schopenhauers zu applizieren. So zeichnet er zunächst entgegen dem allgemeinen Trend und ausgehend von dessen erkenntnistheoretischen Überlegungen das Bild eines rationalistisch, wissenschaftlich orientierten Schopenhauers, dessen aufklärerische Kritik sich in erster Linie an den (christlichen) Theismus richtet. (89) Betrachtet werden die Reflexionen auf Kants Widerlegungen der Gottesbeweise und die Theodizee-Problematik, die als das scheinbar schlagende Argument in letzter Konsequenz zum Abweis eines allmächtigen und gütigen Gottes führt. (93) Daneben steht das Bild des Apologeten Schopenhauer, der Religion als legitime Antwort auf die Bedürfnisse und Fragen des Menschen erachtet, insofern sie durchaus „verdaulich gemachte Wahrheit" (96) – d.h. Wahrheit im einfachen und allegorischen Sinn enthalte.

Mit seinem Aufsatz zu Karl Jaspers (*Zum Verhältnis von Vernunft und Religion bei Karl Jaspers*) stellt der ausgewiesene Kenner Kurt Salamun den

Standpunkt des großen deutschen Existenzphilosophen in Fragen Vernunft und Religion dar, dessen vordergründige Sympathie für Begriffe wie Glauben und Transzendenz in der Forschung zu divergierenden und teilweise konträren Einschätzungen geführt hat. (104) Salamun verspricht hier Klärung, indem er zunächst den Jasperschen Vernunftbegriff in seiner Mehrdeutigkeit wenigstens bzgl. seiner Aufgaben zu klären sucht. Weiterhin zentral ist der Begriff „philosophischer Glaube". Sein Bezugspunkt ist die Transzendenz, für die Jaspers neben einer ganzen Anzahl von Begriffen die des „Umgreifenden" oder „Gott" wählt. (112) Gleichwohl wehrt Jaspers jede Form inhaltlicher Aussage vom Transzendenten, schließlich fielen diese in den Bereich von Religion und Offenbarungsglaube, was nach Jaspers gleichbedeutend mit Monopolstellung und Absolutheitsanspruch und gerade aufgrund seiner radikal undogmatischen und auf ein liberales Ethos zielenden Vernunftkonzeption kategorisch abzulehnen ist. (115f)

Der Theologe Eugen Biser wendet sich mit seinem Aufsatz (*Glaubenserweckung. Das Christentum auf der Suche nach seiner Identität*) einer theologischen Problemstellung zu. Er fokussiert die Krise des Christentums, in der das „Vaterantlitz" aufgehört hat „transparent zu sein", als die synchrone und allgemeine Krise des Menschen dieser Zeit, die ihn geängstigt „mit dem Rükken zur Zukunft" (Paul Valéry) leben lasse. (126) Wer nun eine Lamentation erwartet, wie sie von Theologen zuweilen zu hören ist, irrt sich. Nach einer allgemeinen Einschätzung, die sich in ihrer Kritik zugleich auch an das Christentum selbst und den auf ihm lastenden „Geist der Schwere" (Nietzsche) richtet, wendet sich Biser den Grundlagen einer Identitätsbestimmung zu. Orientierungspunkt ist ihm dabei die Person Jesu gewissermaßen als derjenige, der zum ersten Mal zu einer Identitätsbestimmung bzw. vor dem Hintergrund seiner Einwurzelung und spezifischen Gotteserfahrung zu einer Neubestimmung gelangt sei. Ihm stünden heute eine Reihe von Widerständen entgegen: Der Rückzug der Gläubigen in ihr „festes Gehäuse", die „Marginalisierung des Auferstehungsglaubens", die „Funktionalisierung des Kreuzestodes" sowie die „Kopflastigkeit in der heutigen Glaubensverkündigung". (131f) Allerdings keineswegs düster bewertet Biser die sich daneben abzeichnende (nachkonziliare) Glaubenswende vom „Gehorsams- zum Verstehensglauben, vom Bekenntnis- zum Erfahrungsglauben und vom Leistungs- zum Verantwortungsglauben." (133) Denn die sog. Glaubenswende erschließt dem Fundamentaltheologen zur Folge durch dogmatische Verkrustungen hindurch die Mitte des Glaubens, Jesus Christus, neu. Und dies nicht allein für Christen, sondern auch für Agnostiker und Atheisten. So drängt der Theologe auch gegen Ende auf eine mystische Einheit des Glaubenden mit Christus, um sich von hier selbst zu begreifen und an der Verwirklichung des Reiches Gottes mitzuarbeiten. (137)

Eine Reflexion auf Standort und Identität der christlichen Religion scheint derzeit allenthalben und konfessionsübergreifend geboten. Um so wichtiger ist es, bei einer solchen Bestimmung, die leicht zu einem Politikum wird, diese Identitätsbestimmung aus der Mitte des Glaubens vorzunehmen und weniger über Ab- und Ausgrenzungen. Der Ansatz des Fundamentaltheologen Eugen Biser ist hier gewissermaßen wegweisend.

Ernst Topitsch (*Religion und Rationalität*) nimmt bei der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Rationalität seinen Ausgangspunkt bei den Wahrheitstheorien von der Interdependenz und Kohärenz. So fragt er danach, ob sich in den Gedankengebilden von Religion und Spekulation, die den Menschen vielfach zu moralischen Leitvorstellungen werden und den Realitätsdruck abmildern, eine innere Stimmigkeit ergibt (Kohärenz), bzw. ob sie die „Lebenswirklichkeit angemessen erfassen" (Interdependenz). (139) Ein Sammelsurium von ekstatischen/kathartischen Phänomenen und psychischen Ausnahmezuständen indischer Spekulation dient ihm als Beispiel, daß die den Realitätsdruck mildernden Spekulationen weder im Sinne einer Korrespondenztheorie noch in sich stimmig seien bzw. Schwierigkeiten „verkleistert" würden. (142) Die Schwierigkeiten nehmen für den Philosophen im Hinblick auf die soziomorphen Leitvorstellungen des biblischen Gottes der Juden, Christen und des Islam zu. Hier obliege es dem Gläubigen, weil, wie Topitsch unter Berufung auf Gadamer anführt, die Schrift Gottes Wort sei, gerade auch die dunklen Seiten Gottes wahrzunehmen und so durchaus auch an Gott als den Kriegsgott sowie an die im AT häufig beschriebene Sakralisierung des Genozids zu glauben, was nach dem Neutestamentler Lüdemann zu Entsetzen führen müsse. Angesichts der schwierigen Inkulturationsprozesse im Laufe der beiden Jahrtausende sieht er der Schwierigkeiten mehr. (147f) Die „zu ökopazifistischen Serviceeinrichtungen transfigurierten Kirchen" wollten hierüber lieber schweigen, (143f) die Wissenschaft dagegen versuche, dies „hinwegzurationalisieren". (145) Topitsch gelingt am Beispiel der negativen Theologie jedoch der Aufweis, daß diese Rationalität im Sinne der von ihm vorgestellten Wahrheitstheorien mit keinen Rationalitätskriterien einzuholen seien. (147) Vielmehr dienten die im Laufe der Geschichte vorgenommenen Rationalisierungsprozesse dem Aufbau eines „Immunisierungsapparates". *In summa* sieht Topitsch gerade in bezug auf die christliche Religion wohl kaum die Möglichkeit, diese in die Rationalität einzubinden, schließlich biete das Christentum unter „weltanschauungsanalytischen Gesichtspunkten einen geradezu chaotischen Anblick". (147)

Die Konsequenz, mit der Ernst Topitsch, ansetzend bei den Wahrheitstheorien, seine Argumentation gegen das Christentum und die theologischen Rationalisierungsprozesse führt, zeichnet seinen Aufsatz aus und verleiht ihm Plausibilität. Dennoch birgt bereits sein Ansatz einige nicht „wegrationalisierbare" Schwierigkeiten. So ist Topitschs Einsatzpunkt bei der Korrespondenztheorie, der sich näherhin als von einem empiristischen Wahrheitsbegriff getragen entpuppt, wissenschaftstheoretisch durch den Strukturalismus (Sneed, Stegmüller) bereits seit 30 Jahren überholt. In der Fundamentaltheologie hat dieser wissenschaftstheoretisch sinnvolle Ansatz seinen Niederschlag gefunden, doch mag es dem Vf. besser erschienen sein, auf ihn nicht weiter einzugehen, da sonst möglicherweise das Fundament der Argumentation brüchig geworden wäre. Brüchig ist wohl auch der Umgang mit den für die Argumentation wichtigen Zeugen zu nennen: Der in der Tat um die theologische Hermeneutik verdiente Gadamer wird aus dem Kontext heraus zitiert, die eigentliche Intention nicht erfaßt. Ähnlich verhält es sich bei dem zitierten E. Troeltsch. Geradezu unglücklich erscheint es daneben, sich auf einen Zeugen von der einschlägigen Reputation eines Herrn Gerd Lüdemann zu berufen. Wenigstens konnte dadurch wohl jeder weitere Hinweis auf die historisch-kritische Exegese als Form wissenschaftlicher Rationalität entfallen.

Als im Interesse des Begriffspaares versöhnlich nimmt sich der Aufsatz von Eckhard Nordhofen (*Wie nicht schweigen? Religion als Grenzproblem der Rationalität*) aus. Didaktisch geschickt holt er den Leser bei dem aktuell verbreiteten Verständnis von Vernunft und Rationalität, dem Standpunkt des kritischen Rationalismus (Popper), ab. Anhand zweier Parabeln (Sartre, Pascal) stellt Nordhofen das zentrale Problem heraus: „Ist Gott ein möglicher Gegenstand der Empirie?" (19) Er versteht es nun zu zeigen, daß dieses Problem, das letztlich auch konstitutiv für die Krise der europäischen Metaphysik ist, auf dem Gottes- und Weltverständnis einer Zwei-Welten-Theorie fußt – eine Konzeption, die der Vf. wohlbegründet im Verein mit Habermas' Metaphysikverständnis ablehnt. Eine Metaphysik im Sinne von Kants großen Fragen bleibt dennoch gültiger Referenzrahmen. (21) Ausgehend von der jüdischen Aufklärung, deren Intention auffällige Parallelen zur Religionskritik des 19. Jh.s aufweist, wird nun die These vertreten, „(...) daß das monotheistische Denken im Kern unmetaphysisch ist (...)". (22) Dieser zentrale Gedanke ist durch zahlreiche Stellen des AT belegt, am unmißverständlichsten und schärfsten jedoch im Bilderverbot: Der Gott der Israeliten erhebt sich aus der Reihe der vom Menschen verfertigten Götter durch die Proklamation der Anwesenheit als Namenloser. Gleichwohl, wie die Bibel weiß, eröffnet sich dabei ein Dilemma: Einerseits gibt es da etwas, was kaum zu benennen, sinnlich nicht erfahrbar ist, andererseits kann man „von dieser Realität auch nicht schweigen". (24) Dieses Dilemma ist im biblischen Kontext jedoch bereits über die Alterität und ihre gedanklichen und literarischen Spielarten gelöst: Allegorie, Wundergeschichte und ‚installierter Widerspruch'. Eine weitere Frage ist nicht abzuweisen. Sie fokussiert die Bezugnahme des Menschen auf eine Realität außerhalb des Empirischen. Nordhofen unternimmt hier einen anthropologischen Exkurs, in dem er den Menschen als das von der Endlichkeit gekennzeichnete und eben darüber reflektierende Lebewesen bedenkt. Unter den zahlreichen Antworten, die in diesem Kontext auf die unabweisbaren und ‚großen Fragen' gegeben werden, nimmt sich die hoffende Antwort des Christentums als durchaus sinnvolle, entlastende und reale Möglichkeit aus. (29) Ihr Bezug auf den nicht-empirischen Gott der Bibel macht jedoch deutlich, daß sie sich an der Grenze zur Vernunft befindet, ja als „eschatologischer Vorbehalt" (Metz) diese selbst auf ihre Grenzen hinweist.

Nordhofens Aufsatz überzeugt durch seine intellektuelle Redlichkeit. Hierzu gehört v. a., daß er sich mit wichtigen Denkfiguren und Fragen der Rationalität auseinandersetzt und diese ungefärbt ernst nimmt – darin freilich anderen überlegen. Der Niveauunterschied zu rein empiristischen Ansätzen (Topitsch) wird vollends in der anthropologisch-theologischen Fragestellung manifest: Verlegt sich der Empirist etwa darauf, aus der existentiellen Analyse den Wunsch nach je verschieden gearteten Göttern und deren Existenz zu extrapolieren, so stellt ihm der Theologe, die Argumente der jüdischen wie auch neuzeitlichen Religionskritik auf seiner Seite habend, die radikal andersartige und durch kein menschliches Wollen manipulierbare Präsenz des „Ich bin da" entgegen. Nordhofens Aufsatz ist damit nicht allein ein intellektuelles Lesevergnügen, sondern dürfte wohl auch von seiten der Theologie einen maßgeblichen Beitrag zur ‚Selbstaufklärung' der Vernunft leisten.

Die vorliegende Aufsatzsammlung ist mit der Auswahl der Vf. auf Ausgewogenheit angelegt. Wer sich allerdings mit der Brille des an aktuellen Positionen interessierten Fundamentaltheologen ans Lesen macht, wird diese leicht unterrepräsentiert finden. Zwar bemühen sich die historisch orientierten Aufsätze ebenso um einen aktuellen Bezug, doch sollte hier teilweise nachgearbeitet werden. Freilich wird man dabei den Charakter des Genres in Rechnung zu stellen haben. Insgesamt zeigt das Buch jedoch nicht nur den Umfang des Diskursrahmens auf, sondern auch wie groß der Diskussionsbedarf in dieser auch für die Theologie maßgeblichen Verhältnisbestimmung ist.

Gießen Matthias Werner

Loichinger, Alexander: **Ist der Glaube vernünftig?** Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie. Teil I und II. – Neuried: ars una 1999. Bd. I: X, 442 S., Bd. 2: 448–894 S. (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie, 3.Teil/I+II), kt DM 128,00 ISBN: 3–89391–453–6

Die breit angelegte Habil. versucht nichts Geringeres als eine grundsätzliche Bestimmung von Rationalität, um auf dieser Basis

die Frage nach dem Verhältnis von Rationalität und christlichem Glauben zu beantworten. Entsprechend gliedert sich die fast 1000 S. umspannende Untersuchung in vier Teile: 1) Rationalität und Intelligibilität; 2) Was bedeutet Rationalität?; 3) Was bedeutet Glaube?; 4) Rationalität und Glaube.

Ohne sich direkt auf Richard Schaefflers „Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie" zu berufen, stellt sich der Vf. mit ähnlichen Argumenten dem sprachanalytischen Vorwurf, der Theologe könne die Bedingungen nicht benennen, unter denen sich seine Aussagen als wahr oder falsch erweisen. Nach seiner Ansicht gräbt sich jede Theologie selbst das Grab, die der analytischen Religionskritik mit „nonkognitivistischen Scheinlösungen" begegnet. Zu nennen sind hier alle Versuche, theologische Aussagen als emotional-expressive Äußerungen, als ethisch-evokative Appelle oder sprachspielimmanente Regeln zu immunisieren. Indem der Vf. zwischen der prinzipiellen Wahrheitsfähigkeit und der tatsächlichen Wahrheit theologischer Aussagen unterscheidet, macht er deutlich, daß die zentralen christlichen Glaubensaussagen – wie beispielsweise: „Gott existiert", „Gott ist der Schöpfer von allem", „Gott ruft den Menschen ins ewige Leben" – durchaus als kognitiv sinnvolle Behauptungen ausgewiesen werden können. Die genannten Sätze sind nicht empirisch verifizierbar; aber weil sie nicht mit jeder beliebigen Erfahrung vereinbar sind, sind sie doch keine sinnlosen, sondern wahrheitsfähige Aussagen.

In seinen „Fallstudien" zu Aristoteles, Hume, Descartes und Wittgenstein versucht der Vf. exemplarisch zu beweisen, daß die Letztbegründungsidee von Vernunft Prämissen verlangt, „die lediglich dogmatisch verabsolutiert, aber in ihrer Funktion als absolute Begründungsbasis nicht noch einmal rational legitimiert werden können" (94). Die Letztbegründungsidee von Vernunft, so formuliert er wörtlich, ist „gleichbedeutend mit der Preisgabe menschlicher Vernunft, nämlich insofern man sich für Positionen nun nicht mehr rational entscheiden, sondern nur mehr engagieren kann, und zwar aufgrund der subjektiven Bindung, die diesem Engagement vorausliegt" (93).

Die abendländische Philosophiegeschichte – angefangen vom griechischen Mythos über Platon, Aristoteles, Thomas v. Aquin, die Nominalisten und Renaissancephilosophen bis hin zu Descartes, Kant und Hegel – beschreibt der Vf. als die „Transformation von Vernunft in Rationalität". Vernunft als Substanz gefaßt – so erklärt er – tritt in zweierlei Gestalt auf, nämlich als göttliche Kosmosvernunft und als substantielle Wesensform des Menschen. Mit der neuzeitlichen Wende zum Subjekt wird zunehmend deutlich, daß die als Wesensform verstandene Vernunft nicht garantieren kann, was z.B. der Schöpfergott im Weltbild des Thomas v. Aquin garantiert: nämlich die objektive Kongruenz von Denken und Sein. Wer nicht von unbewiesenen Voraussetzungen ausgehen will, muß nach Ansicht des Vf.s jede Form eines substantialistischen Verständnisses der Vernunft verabschieden und als Tatsache akzeptieren, daß der Mensch keine Möglichkeit hat, seine Deutungen der Wirklichkeit als unbedingt wahr auszuweisen. Was ihm bleibt, ist Rationalität als „Verhaltensdisposition". Darunter versteht der Vf. „eine spezifische Art und Weise, wie wir mit unseren Überzeugungen und Problemen umgehen" (110).

Von Nicholas Rescher und Karl Popper wird die dispositionelle Rationalität evolutionistisch gedeutet. Demnach hat der Mensch im Kampf um das Dasein die rationale Verhaltensstrategie deshalb entwickelt, weil sie ihm ein vergleichbar effektives Problemlösungsverhalten ermöglicht. Mit Verweis auf diese Theorie betont der Vf., daß Vernünftigkeit heute nicht mehr argumentationslos vorausgesetzt werden kann, sondern sich im Vergleich zu alternativen Verhaltenspraktiken (z.B. Dezisionismus, Utilitarismus, Dogmatismus) legitimieren muß. Damit ist implizit mitgesagt, daß wir uns unserer Rationalitätsdisposition gegenüber noch einmal frei verhalten können. Entsprechend reklamiert der Vf. für die dispositionelle Rationalität, was Kant als Idealbild des aufgeklärten Menschen bezeichnet, nämlich reflexive Selbstaufklärung, die nicht nur falsche Abhängigkeit sichtbar macht, sondern zugleich von inadäquaten Wünschen und Vorstellungen befreit. „Wer sich [...] *reflexiv* zu seinen Zielen, Wünschen und Gefühlen verhalten kann, ist ihnen gegenüber *frei* und kann mit ihnen jedenfalls vernünftig *umgehen*. Wer sich dagegen notorisch über sich täuscht bzw. zwanghaft an Einstellungen festhält, verhält sich nicht rational" (128f).

Dabei ist unbestritten, daß Rationalität sich äußern muß und deshalb zumindest implizit mit Geltungsansprüchen verbunden ist. Insofern Geltungsansprüche stets etwas behaupten und etwas ausschließen, sind sie grundsätzlich problematisierbar und also auch prinzipiell diskutierbar. Der Vf. unterscheidet zwischen kognitiven, evaluativen und praktischen Geltungsansprüchen. Für die kognitive Rationalität ist die Idee der Wahrheit normativ, für die evaluative Rationalität die Idee des objektiv Guten bzw. evaluativ Adäquaten und für die praktische Rationalität die Idee der Angemessenheit bzw. Effektivität teleologischer Handlungen. Dispositionelle Rationalität orientiert ihre kognitiven Überzeugungen, evaluativen Bewertungen und praktischen Handlungen an den besterhältlichen Argumenten. Insofern ist der Vorgang rationaler Urteilsbildung in allen drei genannten Bereichen gleich. Dezidiert wendet sich der Vf. gegen den postmodernen Pluralismus unterschiedlicher Rationalitäten: „Einmal angenommen" – so fragt er – „es gibt unterschiedliche plurale, schlimmstenfalls sogar inkompatible Rationalitäten, ohne daß man weiß, was Rationalität im Singular bedeutet: Impliziert *das* nicht beispielsweise die fatale Folge, daß wir jedenfalls darüber, welche Rationalität für welchen Anwendungsbereich zutreffend und adäquat ist bzw. welche Rationalität wohin gehört, nicht mehr rational entscheiden können? Besteht die objektive Idee von Vernunft und Rationalität aber nicht gerade darin, intersubjektiv verbindliche Urteile zu fällen? Und wird andernfalls die Rede von Vernunft und Rationalität nicht schlichtweg sinnlos?" (177). Die verlorene bzw. preisgegebene Einheit von Vernunft geht aus der Sicht des Vf.s immer und notwendig auf Kosten der Möglichkeit von Vernunft überhaupt. Damit will er keineswegs sagen, daß nur solche Aussagen vernünftig sind, für die im Sinne der Kommunikationstheorie von Habermas ein Konsens erzielt wird. Es kann durchaus Situationen geben, wo objektiv rationale Gründe für die Unmöglichkeit eines solchen Konsenses geltend gemacht werden können. Aber diese Feststellung ist klar zu unterscheiden von einer Position, die rationale Dialoge, die sich von der Idee objektiver Verbindlichkeit leiten lassen, unter das Verdikt des Vernunftimperialismus stellt. Erst die Einheit der Vernunft ermöglicht nach Auffassung des Vf.s die Wahrnehmung der Andersheit des Anderen – jedenfalls dann, wenn die Vernunft nicht als substantielle Einheit, sondern als Disposition verstanden wird, deren Begriffe und Theorien sich dialogisch einer ständigen Überprüfung unterwerfen.

Mit Nachdruck wendet sich der Vf. gegen jede Auffassung, die Geltungsansprüche apriori sicherstellen will. Er spricht in diesem Zusammenhang von dem „Offenbarungsmodell" und entscheidet sich selbst für den „Interpretationismus". Letzterer besagt, daß jeder Zugang des Menschen zur Wirklichkeit auf Interpretation beruht und daß jede Interpretation nur solange Rationalität für sich beanspruchen darf, als sie sich selbst als hypothetisch betrachtet. Mit anderen Worten: Wir müssen *immer* damit rechnen, „daß sich aufgrund neuer Erfahrungen unsere bisherigen, selbst gut bewährten Interpretationen als korrekturbedürftig bzw. falsch erweisen" (189). Obwohl der „Interpretationismus" im Unterschied zum „Offenbarungsmodell" keine Wissensgewißheit gewährleistet, gibt es nach Meinung des Vf. rationale Kriterien, die es uns ermöglichen, den Geltungswert von Überzeugungen objektiv zu ermitteln.

Mit dieser Objektivität ist allerdings keine unumstößliche Gewißheit gemeint. Indem der Vf. seine auf den S. 82ff entwickelten Thesen wiederaufgreift, unterstreicht er auf den S. 196ff noch einmal seine Gründe für die Abweisung jeder Letztbegründung. „Rationalität" – so erklärt er – „schließt das Erkenntnisideal absoluter Wissensgewißheit aus, es erscheint als Utopie, die der realen Erkenntnissituation des Menschen nicht gerecht wird. Vielmehr rechnet Rationalität mit der prinzipiellen Fallibilität ausnahmslos aller ihrer Bewertungen. Wer dagegen absolute Richtigkeiten erwartet, verkennt die reale epistemologische Grundsituation, die uns Menschen vor- und aufgegeben ist" (195). In diesem Zusammenhang wendet der Vf. sich nicht nur gegen das von René Descartes und Franz Brentano je unterschiedlich beschriebene Evidenzkriterium, sondern auch gegen die Illusion der klassischen Korrespondenztheorie der Wahrheit, von irgendeinem Standpunkt aus die Übereinstimmung zwischen *res* und *intellectus* objektiv feststellen zu wollen. Selbst Tarskis semantische Rehabilitierung der Korrespondenztheorie kann nach Ansicht des Vf.s nicht darüber hinwegtäuschen, daß es kein Kriterium gibt, an welchem sich die Übereinstimmung zwischen Aussage und Wirklichkeit mit zweifelloser Gewißheit überprüfen läßt. Auch das angeblich unerschütterliche Fundament der von K. O. Apel und W. Kuhlmann vertretenen Transzendentalpragmatik wird vom Vf. ad absurdum geführt. Es bleibt, so betont er, völlig unklar, inwiefern die Aufdeckung der für den rational Argumentierenden unhintergehbaren Argumentationsregeln *identisch* sein soll mit deren Letztbegründung. Der Vf. bestreitet in keiner Weise, daß zu jedem Argumentieren die Einhaltung bestimmter Regeln gehört; auch nicht, daß man sich diese Regelen reflexiv vergegenwärtigen kann. Er bestreitet nur, daß man aus der faktischen Inanspruchnahme dieser Regeln schließen könne, daß diese das unbedingte bzw. letztbegründete Fundament von Rationalität seien. Als Resümee seiner Auseinandersetzung mit allen vermeintlichen Letztbegründern kann folgende Schlußbemerkung des Vf.s gelten: „Gewiß ist die Intention (...) zu respektieren, in der Philosophie objektive Wissensgewißheit herzustellen. Zumindest würden es solche letztverbindlichen Geltungsansprüche ermöglichen, unserem Leben und Fragen definitive Antworten und Orientierungen zu geben. Aber steht und fällt die Aufgabe der Philosophie mit *dieser* Möglichkeit? Kuhlmann scheint das mit einem eindeutigen ‚ja' zu beantworten. ‚Wenn es keine Letztbegründungen geben kann, dann gibt es nur bedingte Begründungen, und das bedeutet für die normative Ethik: Es gibt nur hypothetische Imperative, hypothetisch geltende Normen. – Es ist also nicht nichts, was für die Philosophie auf dem Spiel steht, wenn über das Für und Wider philosophischer Letztbegründung, die Möglichkeit letzter Gewißheit gestritten wird.' Stellt es aber nicht eine ebenso wertvolle Aufgabe für die Philosophie dar, wenn sie uns zeigt, inwiefern für uns eben definitive Sicherheiten und Garantien nicht möglich sind, sondern wir vielmehr ständig mit Fehlern rechnen müssen, gerade was unsere zutiefst relevanten, auch ethischen Lebensentscheidungen betrifft? Ist dieses Bild unserer *conditio humana* nicht viel realistischer, insofern wir eben aus Erfahrung ganz gut wissen, daß es letzte Sicherheiten schlichtweg nicht gibt, und zwar gerade was die entscheidenden Fragen unserer Existenz betrifft?" (240).

Im Anschluß an den kritischen Rationalismus Karl Poppers entwickelt der Vf. seine eigene Position. Er unterscheidet zwischen einer „schwächeren kritizistischen Rationalitätsforderung", die besagt, daß man alles rational vertreten kann, solange es jeder relevanten Kritik standhält (Bewährungsrationalität), und einer „stärkeren probabilistischen Rationalitätsforderung", die besagt, daß man rational nur vertreten und verantworten kann, wofür man zugleich gute Gründe besitzt (Begründungsrationalität). Der Vf. geht davon aus, daß sich unsere Überzeugungen durch die induktiven Argumente, die für sie relevant sind, ausreichend bestätigen bzw. rational verantworten lassen.

Gegen H. Schnädelbach stellt er fest, daß Rationalität bzw. rationales Verhalten gleichbedeutend ist mit verantwortlichem Verhalten. Anders gesagt: „Wir sollen rational sein, weil wir verantwortlich handeln sollen, und wir handeln dann verantwortlich, wenn wir rational handeln" (271). Dessen ungeachtet bleibt Rationalität eine Art Ideal, das wir einmal mehr, einmal weniger zu realisieren imstande sind. Stets aber appelliert Rationalität an uns, dieses Ideal einzulösen. D. h., wir sollen optimal entscheiden. Und das tun wir genau dann, wenn wir nicht nach rein subjektiven Präferenzen und Neigungen oder aus einer Augenblickslaune heraus urteilen, sondern uns um größtmögliche Objektivität und Sachgemäßheit bemühen. Dabei ist zuzugeben, daß sich gerade auch rationale Entscheidungen aufgrund unserer defizienten Informationsbasis später als desaströs herausstellen können. Denn – so resümiert der Vf. – die Rationalität der Urteile und Bewertungen, die wir vornehmen, ist an das uns augenblicklich verfüg- und erreichbare Argumentationsmaterial gebunden. Rationalität ist dementsprechend unumgänglich situationsbezogen bzw. kontextabhängig. Praktikable Rationalität kann weder darin bestehen, daß wir in einem absoluten Sinn alles relevante Wissen berücksichtigen, noch darin, daß wir nur solche Entscheidungen treffen, die sich für alle Zukunft als tragfähig erweisen. Der Vf. spricht in diesem Kontext von dem Wagnischarakter des Lebens und von der Einbeziehung unserer Rationalität in die allgemein fehlerbehaftete *conditio humana*. Und auf die Frage, warum der Mensch überhaupt rational urteilen und handeln soll, präsentiert er die pragmatische Antwort, daß sich rationales Verhalten erfahrungsgemäß im Vergleich zu allen erkennbaren und tatsächlich im Laufe der Menschheitsgeschichte ausprobierten alternativen Verhaltenspraktiken als die bessere Problemlösungsstrategie erwiesen hat.

Im dritten Teil seiner Ausführungen zeichnet der Vf. das Phänomen des Glaubens ein in seine Rationalitätsanalyse. Wer in einer personalen Beziehung zu Gott lebt (*fides qua*), der verbindet damit ganz selbstverständlich auch Überzeugungen, die objektive Wahrheits- und Richtigkeitsansprüche erheben (*fides quae*). Nur in Form solch objektivierbarer Ansprüche kann der Glaube existentiell relevant werden. Denn ein Glaube, der nichts behauptet, antwortet auch auf nichts, verliert seine lebensorientierende Kraft und gibt dann auch keinerlei Aufschluß darüber, worin der Sinn des Lebens zu finden ist. In Auseinandersetzung u. a. mit Pierre Rousselot, Hans Urs von Balthasar und Eugen Biser entlarvt der Vf. das Problem der sog. *analysis fidei* als Scheinproblem. Denn die Frage, wie die hypothetische Glaubensrechtfertigung zur Glaubensgewißheit führen könne, ist schlicht unbeantwortbar, wenn unter Gewißheit eine absolute objektive Wissensgewißheit verstanden wird. Hier verweist der Vf. auf seine entsprechenden Ausführungen über die Unmöglichkeit einer Letztbegründung. Sein Fazit: Subjektiv besteht „die Möglichkeit, sich des Glaubens absolut gewiß zu fühlen bzw. sich definitiv auf den Glauben zu verpflichten. Objektiv-rational kann demgegenüber der Glaube stets nur als Hypothese vertreten werden." (441).

Der Vf. unterscheidet zwischen dem radikalen Fideismus Kierkegaards und dem relativen Fideismus Wittgensteins. Während Kierkegaard den Glauben gerade da einfordert, wo die Vernunft nichts mehr versteht, spricht Wittgenstein vom Sprachspiel des Glaubens, für das es keine sprachspielexterne Legitimation gibt. Mit Vehemenz wendet sich der Vf. auch gegen diese gemäßigte Spielart. Denn – so seine Begründung – das bloße Faktum, „daß bestimmte religiöse (Glaubens-) Überzeugungen in entsprechenden Kontexten als lebensbestimmende Verhaltensdirektiven vertreten werden, sagt über deren Verantwortbarkeit nichts aus. Im Gegenteil ist damit erlaubt, daß zuletzt alles vertreten werden kann" (475). Glaubwürdigkeit kann der eigene Glaube aus der Sicht des Vf.s nur dadurch gewinnen, daß er seine Inhalte allen kritischen Einwänden aussetzt. Von daher muß sich Theologie denselben wissenschaftstheoretischen Standards unterwerfen, die auch für alle übrigen Wissenschaften verbindlich sind: „(1) Zum einen müssen theologische (Glaubens-)Aussagen logisch konsistent sein. Von einem Glauben, der sich lediglich auf vermeintliche (Glaubens-)Paradoxe beruft bzw. Widersprüchlichkeiten zuläßt, kann es per definitionem weder eine vernünftige Wissenschaft noch eine rationale Rechtfertigung geben. (2) Zum andern ist danach zu fragen, inwiefern theologische Aussagen überhaupt rational akzeptabel erscheinen. Eine solche objektive Bewertung hat alle relevanten Argumente zu berücksichtigen. Gleichzeitig ist es ausgeschlossen, sich auf (Glaubens-)Prämissen zu berufen, die der vernünftigen Kritik von vornherein entzogen sind und lediglich als fideistisch gewiß behauptet werden. (3) Zum dritten ist nach der Kohärenz theologischer Aussagen mit unseren übrigen Wissensansprüchen zu fragen, seien sie nun naturwissenschaftlicher oder geisteswissenschaftlicher Art." (486)

Weil sich Aussagen über den Glauben in eben dem Maße als rational akzeptabel erweisen, in dem sich positiv für sie argumentieren läßt bzw. in dem sie sich gegenüber kritischen Einwänden bewähren, bespricht der Vf. auf den folgenden zweihundert S. repräsentative Vertreter der praktischen, subjektiven und objektiven Begründung des Glaubens.

An den Positionen von Blaise Pascal (die „Glaubenswette"), William James (Primat des Handelns vor dem Erkennen) und Karl-Heinz Wuchterl (Lebenspraktische Bewährung des Glaubens) demonstriert der Vf. das Wesen des religiösen Pragmatismus. Glauben darf – verkürzt gesagt –, wer im Glauben Lebenshilfe erfährt. Die Rechtfertigung des Glaubens besteht also in seiner praktischen Bewährung, nicht in seiner objektiv theoretischen Begründung. Ohne dieser Konzeption eine gewisse Wirksamkeit (Lebenshilfe) abzusprechen, verweist der Vf. auf die inakzeptablen Defizite jeder nonkognitivistischen Glaubensbegründung. Ob man wie A. Grabner-Haider Vernunft und Glaube als zwei voneinander getrennte Sprachspiele betrachtet oder wie H. Lübbe dem Glauben ganz unabhängig von seinen Inhalten die Funktion der Kontingenzbewältigung zuspricht, immer basiert die pragmatische Position auf der fragwürdigen Voraussetzung, man könne die Praxis des eigenen Lebens auf Inhalte stützen, deren Wahrheit nicht einmal begründbar, geschweige denn kritisch zu rechtfertigen ist. Für den Gottesglauben hat der Pragmatismus die verheerende Konsequenz, daß er zu einem Placebo degradiert wird. Der Vf. warnt in diesem Zusammenhang vor einer Theologie, die sich auf ihren Beitrag für gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Fragen reduzieren läßt. Schon jetzt – so stellt er fest – ist der Trend unübersehbar, theoretische Problemstellungen, wie die Frage nach der Existenz Gottes, nach dem Theodizeeproblem, dem Leib-Seele-Verhältnis oder der Auferstehung zugunsten praktischer Fragen politischen Handelns, gesellschaftlicher Solidarität oder sozialer Gerechtigkeit zu vernachlässigen.

Als Repräsentanten einer eher subjektiv gewendeten Glaubensbegründung nennt der Vf. John Henry Newman mit seiner Konvergenzargumentation und den Regensburger Philosophen Franz von Kutschera, der den Glauben als Lebensform beschreibt, dabei aber im Unterschied zu den genannten Vertretern des Pragmatismus Wert darauf legt, daß das existentielle Sinnpotential des Glaubens von dessen Vernünftigkeit abhängt. Nach Ansicht des Vf.s gehen alle Vertreter einer eher subjektiv gewendeten Glaubensbegründung von der epistemologischen Maxime aus, daß dort, wo es um persönliche Entscheidungen, Bindungen und Haltungen geht, auch nur nach Maßgabe persönlich individueller Wertungen und Ziele geurteilt werden kann. Obwohl der Vf. die Beobachtung bekräftigt, daß Glauben stets ganzheitlich personal zu verstehen sei, klagt er gegenüber den genannten Vf.n die Beachtung der objektiven Richtigkeit ein. Diese läßt sich nach seiner Meinung nur unzulänglich auf dem Weg subjektiver Präferenzen bestimmen. Liegt hier – so fragt er – nicht derselbe Fehlschluß vor wie im Fall pragmatischer Glaubensargumente? Dezidiert wendet er sich gegen die nach seiner Meinung schon von John Henry Newman vertretene These, daß sich Argumente immer nur im Licht der ihnen vorausgehenden subjektiven Disposition bewerten lassen. Denn entweder sind Argumente für die Frage, ob es Gott gibt, relevant, oder sie sind es nicht. Argumente die nur dem etwas sagen, der bereits glaubt, sind keine echten Argumente. Dasselbe gilt umgekehrt. Wenn sie also wirklich stichhaltig sind – und nur in diesem Fall kann man eigentlich von Argumenten reden –, sind sie es unabhängig von unseren Dispositionen. Sie sollen ja geradezu umgekehrt diese Dispositionen legitimieren, d. h. zeigen, inwiefern Glauben eine vernünftige und verantwortbare Lebenspräferenz darstellt. Nochmals konstatiert der Vf.: „Zur Legitimation objektiver Geltungsansprüche können auch nur objektive Argumente hinreichend sein" (600).

Jede objektive Glaubensbegründung aber impliziert zwei grundlegende Prämissen. Die erste besteht in der Voraussetzung, daß mit den Mitteln vernünftiger Argumentation strittige Geltungsansprüche objektiv bewertet und intersubjektiv verantwortet werden können. Die zweite besteht in der Voraussetzung, daß der Glaube verstanden wird als eine umfassende Lebensform, deren Geltungsansprüche objektiv legitimierbar sind. Denn – so fragt Vf. – „welchen Wert hat der Appell an die Vernünftigkeit, wenn sie einem generellen Relativismus, sei er historisch-hermeneutischer (Ranke, Gadamer), paradigmen- bzw. sprachspieltheoretischer (Kuhn, Wittgenstein) oder postmoderner Art (Welsch), nicht entkommen kann?" (602).

Auch zur Illustration einer zumindest von ihrem eigenen Anspruch her objektiven Glaubensbegründung präsentiert der Vf. zwei sog. „Fallstudien". Er unterscheidet die klassisch deduktive Form der objektiven Glaubensbegründung (Beispiel: Die Leibnizsche Theodizee) von der hypothetischen Argumentationsweise, wie sie nach seiner Meinung exemplarisch innerhalb der Kontroverse zwischen Richard Swinburne und John L. Mackie in bezug auf die Frage behandelt wird, ob die Gründe für die Existenz Gottes stärker sind als die Gründe dagegen. Der Leibnizsche Ansatz scheitert am Selbstwiderspruch der syllogistischen Beweislogik. Dieser besteht darin, daß Leibniz für ausnahmslos alles einen absoluten Beweis erbringen will, diesen aber für seine letzten Prämissen mit der Berufung auf deren angebliche Evidenz nicht erbringen kann. Ganz anders bewertet der Vf. die Argumentationsweisen von Swinburne und Mackie, die er für insgesamt konsequent und kohärent hält, aber nicht gleichberechtigt nebeneinander stehen lassen will, weil Swinburne aufgrund einer subjektiven Disposition die Existenz Gottes für das Wahrscheinlichere, Mackie hingegen für das Unwahrscheinlichere hält. Kann hier – so fragt der Vf. – „nicht ein bisher unberücksichtigtes Argument für weitere Klärung sorgen, nämlich das Argument aus der religiösen Erfahrung? Denn selbst wenn man zunächst einräumt, daß die Gottesvorstellung (...) unserem normalen, d. h. aus dem perzeptuellen Erfahrungsbereich gewonnenen Wissen widerspricht: Bilden dann

nicht religiöse Erfahrungen einen hinreichenden Grund dafür, anzunehmen, daß es eine solche die endliche Wirklichkeit übersteigende Realität gibt?" (668)

Mit dieser Frage gelangt der Vf. zu seinem abschließenden Vorschlag, die objektive Glaubensbegründung vornehmlich auf „das Argument aus der religiösen Erfahrung" zu stützen. Denn dieses Argument reflektiert – wie er einleitend betont – nicht abgeleitete Theoreme und Begriffe, sondern die fundamentale Basis aller möglichen Begründungen als solche. Religiöse Erfahrungen sind seiner Meinung nach wie Sinneswahrnehmungen zu behandeln. Denn sie beanspruchen wie diese, äußere Erfahrungen zu sein, die uns in unmittelbaren Kontakt mit der Wirklichkeit bringen. Von daher lautet die Grundfrage: Was legitimiert uns dazu, „religiöse Erfahrungen als die konkret erfahrene Gegenwart und Wirksamkeit Gottes in der Welt anzusehen, und nicht lediglich als Ausdruck menschlicher Projektion und Illusion?" (673f)

Weil diese Frage identisch ist mit der allgemeinen wissenschaftstheoretischen Reflexion darauf, unter welchen Bedingungen welche *belief sources* epistemisch verläßlich, d. h. rational akzeptabel erscheinen, präsentiert der Vf. als erste „Fallstudie" für das Argument aus der religiösen Erfahrung die sog. *Reformed Epistomology*. Zu deren erstrangigen Vertretern gehören Plantinga, Wolterstorff und Alston. Deren zentrale These beruft sich auf das Glaubensverständnis der protestantischen Tradition (besonders auf Calvin). Sie lautet: Im konkreten Glauben ist ein Wissen von Gott zugegen, das natürlicherweise nicht ohne weiteres eingeholt werden kann und das sich entsprechend auch nicht durch die Argumente der natürlichen Theologie ohne weiteres als vernünftig belegen läßt. Denn die Erfahrung, die dem Bekenntnis „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt" zugrunde liegt, beruft sich nicht auf deduktive oder induktive Argumente, sondern ausschließlich auf die konkret *erfahrene* und darin *vergewisserte* Gegenwart der Erlösung Gottes. A. Plantinga geht so weit, daß er der natürlichen Theologie von Anselm bis Swinburne vorwirft, sie unterminiere den Glauben, weil sie seine „Gewißheitshaltung" durch Argumente verunmögliche. Ihm geht es um die Frage, inwiefern es legitim erscheint, den Gottesglauben als *properly basic* zu betrachten, näherhin seine Rationalität in seiner *proper basicality* zu suchen. Mit anderen Worten: Die *Reformed Epistemology* transformiert die traditionelle Glaubensbegründung der Pro- und Kontraargumente in die davon zwar nicht völlig unabhängige, aber völlig anders gewichtete Frage, inwiefern religiöse Erfahrungen in sich selbst epistemologisch so erscheinen, daß eine argumentative Begründung von außerhalb her schlichtweg überflüssig wird.

Gegen den naheliegenden Vorwurf, Plantingas Ausführungen über die *proper basicality* sei nichts anderes als eine schlecht getarnte Form von Fideismus, bemerkt der Vf.: Die *Reformed Epistomology* „opponiert nicht gegen die Rationalität des Glaubens, sondern will diese gerade wahren, freilich mit den von ihr neu entwickelten Mitteln reformierter Epistemologie. Zentral ist darin die Einsicht, wonach Begründungen (...) stets von etwas ausgehen müssen. Solche starting points stellen im Fall des Glaubens die religiösen Erfahrungen dar. Um die *foundations* des Glaubens nicht lediglich fideistisch, sondern rational legitimieren zu können, startet die *Reformed Epistemology* ihr Programm, indem sie eben eine rationale Epistemologie dieser Erfahrungsbasis (proper basicality, reliability) selbst zu erarbeiten sucht. Mit diesem Anliegen aber läßt sich die reformierte Epistemologie eindeutig in die moderne wissenschaftstheoretische Grundlagenreflexion einordnen, wenn auch mit spezifisch religionsphilosophischer Ausrichtung. Von daher beruhen auch alle Versuche, sie in das fideistische Lager abzudrängen, auf ganz offensichtlichen Fehlinterpretationen." (702f)

Von W. Alston z. B. – so betont Vf. – wird ausdrücklich die Frage nach objektiv rationalen Kriterien gestellt, welche die *proper basicality* bestimmter Erfahrungen als begründet ausweisen. Er will dem Zirkel von unmittelbarer Evidenz und mittelbarer Rechtfertigung dadurch entgehen, daß er eine interne von einer externen Begründung unterscheidet. In gewisser Weise versucht er mit dem Terminus *doxastic practices* etwas Ähnliches wie Wittgenstein mit seiner Bezeichnung des Sprachspiels als Lebensform, in der bestimmte Regeln das gesamte Leben bestimmen, ohne selbst noch einmal begründet werden zu können: Allerdings wirft Alston Wittgenstein die Preisgabe jeder objektiv rationalen Epistemologie vor und reklamiert für die eigene Position das Gegenteil (vgl. S. 692ff).

Als zweite „Fallstudie" zur Glaubensbegründung aus der religiösen Erfahrung präsentiert der Vf. John Hick als den Hauptvertreter der Pluralistischen Religionstheologie. Auch dieser vertritt die Auffassung, daß alle Argumentationen, die den Gottesglauben als die v. a. im Vergleich mit dem Atheismus besser bestätigte Wirklichkeitserklärung darstellen, gescheitert sind. Für ihn steht fest, daß alle Anstrengungen der Glaubensbegründung zu dem trivialen Ergebnis führen, daß der Atheismus nicht weniger vernünftig ist als der Theismus. Entsprechend geht es nach seiner Meinung nicht darum, die kognitive Gottesbehauptung als objektiv wahr bzw. wahrscheinlicher auszuweisen, sondern darum, die im Modus der religiösen Erfahrung vorgenommene Interpretation der Wirklichkeit als rational legitim zu rechtfertigen. Die Frage ist nicht, ob Gott existiert oder nicht – das kann nach Hick nicht entschieden werden –, sondern die Frage ist, ob, wer glaubt, rational handelt, wenn er sein Leben auf die Basis der eigenen Glaubenserfahrungen stellt.

Parallel zur *Reformed Epistemology* charakterisiert Hick die religiöse Erfahrung als *basic belief* (Plantinga) bzw. als *manifestation experience* (Alston). Danach ist für den, der glaubt, in der religiösen Erfahrung Gott so unmittelbar gegeben wie in der Sinneserfahrung die materielle Welt. Hick versucht also die Glaubensproblematik vermittels der Analogie zwischen perzeptueller und religiöser Erfahrung zu lösen. Sein sogenanntes Verläßlichkeitsprinzip besagt, daß wir, solange nichts entschieden dagegen spricht, erkenntnismäßig völlig im Recht sind anzunehmen, daß die Dinge so sind, wie sie uns zu sein scheinen. Unsere religiösen Erfahrungen sind für ihn nicht weniger verläßlich als unsere perzeptuellen Erfahrungen. Die Tatsache, daß die Menschen, die religiöse Erfahrungen beschreiben, sich sehr viel weniger einig sind als Menschen, die perzeptuelle Erfahrungen austauschen, erklärt Hick mit dem Abstand zwischen dem Subjekt und dem Objekt der Erfahrung. Die verschiedenen Religionen stellen für ihn die bisher bewährten Möglichkeiten dar, die Erfahrung der transzendenten Wirklichkeit in Begriffe zu bringen und mit ihr zu leben.

In seiner kritischen Reflexion der vorgetragenen „Fallstudien" des Arguments aus der religiösen Erfahrung bespricht der Vf. die Argumente, die gegen eine Vergleichbarkeit der Verläßlichkeit perzeptueller und religiöser Erfahrungen sprechen. Er stellt sich der Tatsache, daß sich religiöse im Unterschied zu perzeptuellen Erfahrungen nicht automatisch und unter denselben Bedingungen immer wieder auf dieselbe Weise einstellen. Er weiß um die psychologischen, soziologischen und psycho-biologischen Erklärungen der Erfahrungen, die religiöse Menschen als Gotteserfahrungen beschreiben. Und er kennt natürlich auch den Vorwurf des Selbstwiderspruchs, der darin liegt, daß das besagte „properly-basic-Prinzip" als solches nicht durch einen properly-basic-Satz fundiert ist. Am Schluß steht die offensichtlich mehr von Wunschdenken als Rationalität geprägte Feststellung des Vf.s, es gebe zwar „keinen nicht-zirkulären Verläßlichkeitsnachweis" (794) für religiöse Erfahrungen; aber das Argument aus der religiösen Erfahrung beanspruche dennoch dieselbe epistemische Valenz wie das Argument aus der perzeptuellen Erfahrung.

Der Vf. unterscheidet sich von den genannten Vertretern der *Reformed Epistemology* dadurch, daß er die religiösen Erfahrungen von außen kritisch befragen will. Die Verläßlichkeit dieser Erfahrungen kann seiner Meinung nach „nicht abgekoppelt werden von allen übrigen für die Glaubensfrage relevanten, zugleich traditionellen Argumenten der natürlichen Theologie" (809). Also fordert er bei allem „Vorrang der Erfahrung" eine „kumulative Gesamtargumentation" (830).

Auch wenn nicht immer klar ist, ob der Vf. nur darstellen oder seine eigene Position erklären will, wird insgesamt deutlich: Er stellt an die Rationalität des Glaubens höchste Ansprüche. Jede Form einer bloß pragmatischen, intuitionistischen oder sprachspielimmanenten Begründung wird als zumindest nicht ausreichend abgewiesen. Die Spitze seiner kritischen tour d'horizon richtet sich wiederholt gegen alle Vertreter einer wie auch immer gearteten Letztbegründung. Descartes z. B. wirft er vor, er wolle alles begründen, nur eben nicht jene letzte Gewißheit, die er zum Kriterium der Unterscheidung zwischen wahren und falschen Ideen erklärt. Einmal abgesehen davon, ob die auf den S. 84–86 gebotene Descartes-Interpretation dem z. B. von W. Röd bezeichneten Forschungsstand gerecht wird, in jedem Falle verblüfft die vom Vf. vorgenommene Gleichsetzung von Begründung und Kriterium. Was er am Ende seiner Untersuchung für sich selbst in Anspruch nimmt, sollte er auch Descartes zugestehen. Denn auf den Schlußseiten spricht er der religiösen in Analogie zur perzeptuellen Erfahrung eine Rationalität zu, deren Verläßlichkeit nicht noch einmal begründet werden kann. Auch Descartes will mit der zweiten seiner *Meditationes de prima philosophia* lediglich dies sagen, daß es eine unbezweifelbare Gewißheit gibt, weil der Zweifel am Zweifel und damit allgemein am Selbstbewußtsein unvollziehbar ist. Warum, so möchte ich den Vf. fragen, darf ich dieser unbezweifelbaren Gewißheit nicht zumindest dieselbe Verläßlichkeit bzw. inwendige (nicht noch einmal reflex begründete) Rationalität zusprechen, die er selbst der religiösen Erfahrung zuspricht? V. a. aber: Warum setzt er sich mit allen möglichen Begründungsstrategien der Geschichte und Gegenwart auseinander, ohne die beiden Denker zu besprechen, die auf höchstem Reflexionsniveau die transzendentalphilosophische Eruierung eines Unbedingten als „ancilla hermeneuticae" ausweisen? Gerade weil der Vf. das Grundanliegen von Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper affirmiert, ist mir schlicht unerklärlich, warum er ausgerechnet deren Ansätze nicht einmal erwähnt.

Verweyen und Pröpper beschreiben das Phänomen, daß sich das Ich im Wissen um sich selbst so auf das Nicht-Ich verwiesen sieht, daß es diesem erkennend und handelnd unbedingt gerecht werden soll. Es handelt sich um das Phänomen der transzendentalen Freiheit. Allerdings ist der Versuch Verweyens, das unbedingte Sollen der Freiheit durch die transzendentallogische Eruierung eines Begriffs von letztgültigem Sinn zu begründen, der nach Pröppers Meinung unzulässige Versuch, die Selbstursprünglichkeit der Freiheit doch noch in einer ihr äußeren Instanz zu verankern. Die Sympathie des Vf.s für diese Kritik vorausgesetzt, hätte ich von ihm zumindest eine Diskussion des Pröpperschen Konzeptes erwartet. Denn der betont immer wieder, daß sich Freiheit nicht andemonstrieren, sondern nur retorsiv aufweisen läßt. Der Mensch wird auf einen der Freiheit selbst wesenseigenen Maßstab verpflichtet. Pröpper legt Wert auf die Feststellung, daß der der Freiheit inhärente Sollensanspruch nicht durch die Gottesidee (vgl. die dritte der *Meditationes* des Descartes) oder die Konstruktion eines Begriffs von letztgültigem Sinn begrün-

det wird, sondern Implikat der Freiheit selbst ist. Mich würde sehr interessieren, mit welchen Gründen der Vf. sein auf S. 93 vorgetragenes Verdikt gegenüber jeder Letztbegründung auch auf Pröpper applizieren würde.

Im übrigen überzeugt mich kein einziges der vom Vf. für die Verläßlichkeit der religiösen Erfahrungen vorgetragenen Argumente. Er selbst führt die Gründe vor, die für die Unvergleichlichkeit der perzeptuellen mit den religiösen Erfahrungen sprechen. Sie stellen sich nicht automatisch ein. Sie werden nicht unter vergleichbaren Bedingungen von allen Menschen empfangen. Sie werden auf denkbar unterschiedliche Weise – nicht selten geradezu konträr – gedeutet. Sie unterliegen immer und stets dem Projektionsverdacht. Und v. a.: Gott selbst kann als er selbst in Raum und Geschichte nur dann erfahren werden, wenn man ihn als Trinität denkt und unter dieser Voraussetzung eine hypostatische Union zwischen dem innertrinitarischen Logos und einem einzelnen Menschen für möglich hält. Auch Mystiker erfahren – wie der Vf. irrtümlich meint (vgl. S. 762, 766) – Gott nicht unmittelbar; im Gegenteil, alle großen Mystiker sind Zeugen der Nichtwahrnehmbarkeit Gottes! Kurzum: Auch wenn ich mit dem Vf. der Meinung bin, daß unser den Glauben begründendes Bemühen unabschließbar ist und deshalb eines Wahrheitskriteriums bedarf, kann ich dieses ganz sicher nicht in der von ihm im Anschluß an Hick und die *Reformed Epistemology* beschriebenen Analogie zwischen perzeptuellen und religiösen Erfahrungen erkennen. Fast alle vom Vf. als nicht ausreichend beschriebenen Konzeptionen der Glaubensbegründung tragen weiter als seine eigene. Das gilt ganz sicher von der Ästhetik Hans Urs von Balthasars und von der Konvergenzargumentation eines John Henry Newman; aber, wie ich meine, auch von der Position des späten Wittgenstein, die der Vf. mit dem Etikett „Fideismus" abqualifiziert, ohne dabei zu berücksichtigen, daß der so Gescholtene von Familienähnlichkeiten zwischen den religiösen Sprachspielen spricht, von der Kommunikation der Sprachspiele untereinander und von der möglicherweise universalen Instantiierbarkeit der Glaubenssätze, die sich im Dialog der Sprachspiele überall bewähren.

Nichtsdestotrotz: Wer sich von der Habil. des Vf.s auf die Reise eines umfassenden Panoramas der christlichen Glaubensbegründung nehmen läßt, wird mit Gewinn in die eigenen Fragestellungen zurückkehren.

Bonn Karl-Heinz Menke

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte

Grau, Karin: **„Healing Power" – Ansätze zu einer Theologie der Heilung im Werk Paul Tillichs** – Münster: Lit-Verlag 2000. 251 S. (Tillich-Studien, 4), brosch. DM 49,80 ISBN: 3–8258–4529–X

„Ansätze zu einer Theologie der Heilung im Werk Paul Tillichs" nennt Karin Grau (= G.) ihre Untersuchung, mit der sie am Fachbereich Ev. Theol. in Frankfurt/M. 1999 promovierte. Die Sehnsucht nach „Ganzheit" wird heute überwiegend vom „alternativen Heilungsmarkt" in der esoterischen Szene bedient und von pfingstlerisch-charismatischen Gruppen in den USA und Europa sowie unabhängigen afrikanischen Kirchen in ihrem Selbstverständnis „als problemsolving and healing churches" aufgenommen. Im Bereich katholischer Theologie arbeiteten u. a. E. Drewermann, B. Grom und E. Bieser (Christentum – eine „therapeutische Religion") über den Zusammenhang von ‚Heilung' und ‚Heil'. G. sieht in der thematischen Vielfalt des Tillichschen Gesamtwerkes mehrere „therapeutisch motivierte" Ansätze, die sich aus der Biographie des Theologen, seinen interdisziplinären Kontakten und systematischem Denken ergeben.

Der „Durchbruch von Heil(s)kräften". Nach seiner Auseinandersetzung mit Nietzsche, Marx, Freud und der Strömung des Expressionismus im Berlin der 20er Jahre legt Tillich 1925 in Marburg – dort auf Bultmann und den Geist Carl Barths treffend – seine Dogmatik als die „wissenschaftliche Rede von dem, was uns unbedingt angeht" dar. In deutlicher Beziehung zu Schellings Unterscheidung von Essenz und Existenz eignet sich Tillich weitgehend auch dessen spekulativen Krankheitsbegriff an. *Offenbarung* trifft den Menschen nicht im Stand reiner Kreatürlichkeit, seiner wesensgemäßen *Essenz* an, wird Tillich 1958 in seiner systematischen Theologie entwickeln, sondern in *existentieller* Entfremdung (in Unglaube, Sünde, Hybris). „Krankheit" (*Schizophrenie* bzw. schizoide Neurosen?) bedeute *Gerichtserfahrung* als Wirkung einer selbstverantworteten „Zerrissenheit", die „aus der Angst, das Selbst zu verlieren", resultiert. In Tillichs Perspektive findet sich der moralische Gedanke der Lohnordnung im Sinne eines individuellen Tun-Ergehen-Zusammenhangs (Krankheit-Schuld-Konnex) nicht. Vielmehr wird die „Ich-Zerspaltung" (Kierkegaards „Krankheit zum Tode") als allgemein-menschliches Symptom im Sinne einer aus dem Unbewußten kommenden psychischen Ambivalenz angenommen. „Dämonie" als zentrifugale Kraft zählt Tillich zu den Existentialien, die auch „schöpferischen Charakter hat". Die „Verkehrung des Schöpferischen", die „Wesenswidrigkeit oder Sünde" (45) wird anhand unbewußt-energetischer Impulse, als „Wille zur Macht", als „Libido" „anschaubar". Obwohl Tillich hier keine Klärung erreicht – und wohl auch nicht erreichen kann –, bleibt Hoffnung. „Die Besessenheit kennt (...) ihre jeweilige Überwindung": die Gnade. Die Härte seiner „Gerichts"-These gleichsam abmildernd, bezeichnet Tillich die *Schwermut* als reales „Kreaturgefühl". Die Existenz als solche steht „in der Sphäre der Schwermut", ist trauernder Reflex über Begrenztheit und Sterblichkeit. Schuld entsteht dort, wo „Existenz dem Wesen widerspricht". Hier liegen unterschiedliche Traditionen zum Thema *Melancholie* zugrunde. Gehörte die „tristitia" einmal zu den acht Hauptsünden mönchischen Lebens, nimmt sie in der hippokratischen Tradition eher ambivalenten Charakter an, bei Theophrast einen dialektischen, um bei Petrarca zum Kennzeichen des genialen Menschen aufzurücken und sich in der Romantik und bei Schelling als Sympathie mit der leidenden Natur zu verstehen. Bei Kierkegaard bedeutet Schwermut „Verweigerung", die in Verzweiflung *oder* religiöser Reife endet. In Nietzsches „urprophetischer Verkündigung" ist sie die Untugend des „Alteuropa" schlechthin: „Mangel an Wahrheit" und Mut (50ff). In seiner Metapher des „Durchbruchs" vertieft Tillich das Verständnis der *Wunder*. Sie sind revolutionierende ‚kontrafaktische' Ereignisse. Das Wunder korrigiert die Existenz. Es „steht nicht im Widerspruch zum Wesen (...), sondern zur Existenz und ihrer Deformierung des Wesens." In ihm äußert sich die heilbringende religiöse „Mächtigkeit" auch beim Zweifler (64f). Das ganze Sein Jesu Christi im Verständnis der Evangelien wird als „durchbrechendes" Heilswirken erfahren. Ohne die Schwierigkeiten des „gläubigen Realismus" bei Tillich zu übergehen, sieht G. in seinem Anliegen eine „Gesamthaltung" von *care* ausgedrückt, die sich in die vorfindliche Wirklichkeit hineinbegibt und an die Verwandlung durch den adventlichen „Durchbruch" heilsamer Kräfte (der Offenbarung) glaubt. Vom genuin religiösen Zentrum des Menschen her läßt sich *Heilskraft* als *Heilkraft* erfahren.

Salvation – Tillichs Konzept vom kosmischen Heilen. Die Perspektive: „The history of relevation and the history of salvation are the same history." Und „wenn Erlösung kosmische Bedeutung hat, dann schließt sie Heilung nicht nur ein, sondern kann als Akt des kosmischen Heilens verstanden werden". *Salvation* meint Versöhnung, Erlösung, Heilsgeschehen, Heil und Heilung. In der Auseinandersetzung mit den Erfahrungen des zweiten Weltkriegs und als Reaktion auf die Philosophie Whiteheads sieht Tillich das schöpferisch-erlösende Agieren Gottes als die Sicherung der Harmonie im Weltall, als die kosmische Heilung der „Zerrissenheit" an, der die ganze Schöpfung anheimgefallen ist. Gott ist Initiator des rettenden Aktes. *Salvation* meint nicht so sehr die Erlösung des Einzelnen von ‚moralistischer' Schuld, „Heilung" ist zu allererst der Inbegriff von Gottes Zuwendung zur Welt (gem. Röm 8,19ff). In den Sakramenten partizipiert die Natur bereits am Prozeß der *salvation* (Wasser, Brot, Wein). Auch die Heilung des Sozialen in der Prophetie Jesajas und im Wirken Jesu sind darin beschlossen. Die Bergpredigt ist Kontrastprogramm zu individualistischer Heilssuche, wie Tillich sie bei Augustinus, dem bürgerlichen Luthertum und in den Strömungen von „Faith-healing" vermutet. Individuelle Heilung wird als antizipatorisch und fragmentarisch gedeutet; sie steht in der Zweideutigkeit des „schon jetzt – noch nicht". So bindet Tillich in den 1940er Jahren individuelles Leid („Warum gerade ich?") in die große Geschichte des Kosmos ein, in das „Ganze" von Leid und Schuld. Es war Tillichs Antwort auf die Epoche des „Mental Hygiene Movement", der psychoanalytischen und tiefenpsychologischen Theorien sowie auf die esoterischen Strömungen wie „Christian Science", „Pfingstbewegung", das „spiritual healing" und „positive thinking". In Abgrenzung zu Seward Hiltners ‚praktischer' Seelsorge sieht Tillich theologischen Klärungsbedarf (89ff). Weder ist die Unverfügbarkeit Gottes zu hintergehen noch ist Pragmatismus mit instrumentalisierten Glaubensinhalten zulässig. Tillich lehnt die strenge Differenzierung zwischen „Heilung" als immanentem und „Heil" als transzendentem Geschehen ab: beide Erfahrungen tragen sowohl immanenten wie transzendenten Charakter. *Salvation* muß als „saving power" in Zeit und Raum betrachtet wer-

den, zugleich aber auch „beyond time and space". So wird individuelle Heilungserfahrung jeder Verfügbarkeit entzogen. In der gegenwärtigen Diskussion um „Heil und Heilung" sei der „eschatologische Vorbehalt" noch immer vorherrschend, so G., was die individuelle Erfahrung konkreter körperlicher Heilung degradiere. Der Ansatz Tillichs vom „kosmischen Krankheits-Schuld-Komplex", der „kosmischen Sonderung" gem. Gen 3 und Röm 8,19–22 könne aus dieser „Sackgasse" führen. Die „Vernetzung" persönlicher Schuldgefühle mit einem kosmischen „Fall" könne verwickelte Emotionen „entzerren" helfen, ohne individuelle Verantwortlichkeit und Schuld zu relativieren. Das vom Einzelnen erfahrene „Faith-healing" weist auf die universale Erfüllung hin und steht unter dem „kosmischen Vorbehalt": Heilung hat „Adventstruktur", die „sich jeder Verfügbarkeit entzieht".

Kritisch geht G. auf den gestalttherapeutisch beeinflußten Harmoniebegriff Tillichs ein (111), die angestrebte „Ganzheit", die im Spätwerk dann durch den Begriff der „Zentriertheit" ersetzt wird (188ff). Als Modell der „entelechischen Sphären" bezeichnet sie seinen anthropologischen Vorentwurf zum späteren Modell der „vieldimensionalen Einheit". Seine Entwürfe – z. B. Psyche stehe als Vermittlungsinstanz zwischen Körper und Geist – schweben zwischen konstruktiven Elementen und ontologischen Aussagen.

„Neues Sein" als heilendes Sein. Vom „heilenden Priester" und „priesterlichen Analytiker" predigt Tillich seinen Studenten: „Heal the Sick, Cast out Demons!"1957 erscheint der 2. Bd der *Systematischen Theologie* mit der Überschrift „Existence and the Christ", von Tillich selbst als die „Mitte des Systems" bezeichnet. Die Deutschen hat er bei seinen drei Besuchen 1948, 1951 und 1954 als ein „krankes Volk" erfahren. Wieder erweist sich, wie im Denken Tillichs unmittelbar Erlebtes und systematisches Denken korrespondieren: „Only a new reality can make us whole, breaking into the old one, reconciling it with itself (...)". Die Sympathie gilt dem „existentialistischen Protest" bei Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, Marx und Nietzsche gegen eine „essentielle Vereinnahmung", gegen die sich auch Dostojewski, Sartre, Freud u. a. stellen. Die vorfindliche menschliche Existenz in Angst, Entfremdung, Schuldgefühl ist nicht Anlaß zum Rückzug aus der Realität, vielmehr wird dieser „existentialistische" Bereich zum „Glücksfall" für die Theologie. „Zerrissenheit" bedeutet „Erlösungsbedürftigkeit", in die hinein das christologische Paradoxon vermittelbar wird. Wenngleich wissenschaftliche Unschärfen bleiben, wird die Essenz-Existenz-Figur zum Bindeglied zwischen der Soteriologie des „Salvation-Konzepts" und der Wendung zum „Neuen Sein". Damit ist sie „Ausdrucksform einer seelsorgerlich-therapeutischen Rezeption des Christusgeschehens." (125).

Gegen jede Heilungseuphorie verteidigt Tillich das *Unchangeable*, das nicht Veränderbare am menschlichen Sein: „Man can be healed, he can be saved. But it is man who is healed and saved." Während bei Freud, Sartre und Heidegger ausschließlich die „Entfremdung" des Menschen thematisiert ist und Psychoanalytiker alle Angst, Schuld und Leere als letztlich überwindbare „Krankheiten" einstufen, das Menschenbild also um seine essentielle Seite verkürzt wird, sieht Tillich die essentiell verwurzelten Existentialien als *objects of salvation*. G. macht klar, um was es dabei geht: dem Menschen bleibt das *unveränderliche* Erbe der Endlichkeit, das ihn über sich hinaus sehnen läßt. Im Hinblick auf seelsorgerliches Handeln bildet das bedingungslose Akzeptieren dieser Bedingtheiten, der „Grenze", den ersten Schritt zur Heilung. Der Mut zur Selbstannahme findet seine Begründung in der *religio* zu Gott: „the acceptance by God (...) is the ultimate source of a courage to be (...)". Dieses „accepting acceptance" wird weitergeführt zum „acceptance in spite of", der „Annahme unter dem Obwohl". Damit wird die Rechtfertigungslehre „neu" interpretiert, so G.

In Absetzung von gestalttherapeutischen Prinzipien (A. R. Beisser, Lore und Fritz Perls) ist das Anliegen Tillichs nicht ein leichtfertiges Vergessen und Vergeben, sondern ein Weg, der „womöglich den Abstieg in die Hölle bedeuten kann", gnadenhaft jedoch in das „propter Christum" führt. „It means that one is drawn into the power of the New Being in Christ, which makes faith possible (...)". Rechtfertigung ist die Initiative Gottes. Sie geschieht abstrakt *und* konkret in Christus: Er überwindet Existenz in der Bedingung der Existenz. Psychotherapie kann helfen; religiöses Heilen ereignet sich im „Ergriffensein, das ins Zentrum der Persönlichkeit übergeht". Die „heilende Kraft" des „Neuen Seins" gemäß 2. Kor 5,17 ist das in Christus und mit Christus Ermöglichte, „So-noch-nicht-Dagewesene". Es ist „nicht absolut neu", weil es auch Wiederherstellung ist, also „Salvation, was im Ursprung Heilung bedeutet". Die Faszination vom „Bilde Christi" führt zur „Partizipation an der Wirklichkeit Christi". Sie *ist* „Heilung".

G. bedauert besonders an dieser Stelle, daß in der deutschen Übersetzung das Heilungskonzept Tillichs kaum Niederschlag gefunden hat. „Salvation" ist nicht umfassend in deutsch zu übernehmen. Der Impetus des englischen Textes liegt in der universalen (individuellen, sozialen und kosmischen) Bedeutung von Jesus dem Christus als „weltbewegender" Kraft. In der *Systematic Theology Vol 2* von 1957 erklärt Tillich ausdrücklich, wie aus seiner Interpretation von „salvation" sein Konzept des „new being" gewachsen ist.

Einem breiten akademischen Publikum in Harvard (1955–1962) stellt Tillich sein Modell vom Menschen als *vieldimensionaler Einheit* vor und wehrt sich gegen tradierte Schichtentheorien, weil sie Dominanz- und Hierarchiedenken assoziieren. Er bricht die fundamentalen Begriffe eines Geist-Materie-Dualismus auf: „Wirklichkeit" ist eine lebendige prozeßhaft sich entwickelnde Ganzheit, was die Nähe zu einer mythischen „Weltseele" impliziert. G. arbeitet die gestalttheoretisch beeinflußten „monistischen" Grundpositionen im Werk Tillichs – v. a. unter dem Einfluß von Kurt Goldstein auf den 4. Teil der Systematischen Theologie und auf „The Courage to Be" – und darin enthaltene „Unüberprüfbarkeiten" heraus. Sie zeichnet die Dimensionenlehre nach und vermerkt Undeutlichkeiten, die sich in der deutschen Übersetzung noch verstärkten. Der Geist als Besonderheit des Menschen innerhalb irdischer Wirklichkeit und Geschichte erringt schließlich auch bei Tillich „Dominanz". *Spirit* (im Gegensatz zu *mind*) ist eine im Psychischen bereits angelegte „neue Qualität", also die Verwirklichung einer im Psychischen immer vorhandenen „Gestalt". „Geist" kann definiert werden als die Einheit von Seinsmacht und Seins-Sinn. Obwohl Tillich im 4. Teil seiner Systematischen Theologie (S. Th.) den Geist ähnlich dem alttestamentlichen ‚ruach'-Begriff als „Lebenskraft" herausstellt und ihn sowohl gegen cartesianische Einengung wie auch gegen die platonische Erweiterung zur „Welt der Ideen" verteidigt, gelingt es ihm nicht, so G., die „Kraft des Geistes" durchgängig aufzuzeigen. Die eigentlichen Kräfte scheinen im Psychischen zu liegen und bedürfen für das Erreichen des Humanum in Erkenntnis und Ethik der Kontrolle durch geistige Akte. Gegen Tillichs eigene Absicht werde die Körper-Psyche-Geist-Trichotomie doch wieder eingeführt, stabilisiert (182), und das *eine* Heilswirken von Gottes Geist in *allen* therapeutischen Dimensionen anscheinend wieder in Frage gestellt.

Heilender Geist in Tillichs Philosophie des Lebens. Leben steht in der Polarität von Individualisation und Partizipation, in der Spannung vom Sich-selbst-Werden und Am-Anderen-Partizipieren. Diese Dynamik äußert sich beim Menschen im Wechsel von körperlicher/seelischer Gesundheit und Krankheit; im Geistbereich ist die ‚Moralität' betroffen. Die Einflüsse von Bergson, Simmel, Whiteheads, Gestalttheorien u. a. zusammenfassend, will Tillich das „Leben" in Bezug zu Gott setzen. „Gesundheit" ist Gleichgewicht in physikalischer, chemischer, biologischer, psychischer, geistiger und geschichtlicher Sicht. Die Zentriertheit im *Selbst* (190ff) wird in der S. Th. der Dimension des Geistes zugeordnet. Krankheit bedeutet Störung der Selbstintegration. Gelegentlich kann sie auch als gesunde Reaktion auf eine kranke Gesellschaft auftreten. Lebendigsein bedeutet, das Risiko von Krankheit auf sich zu nehmen. Damit setzt sich Tillich klar von jeder Diskriminierung von Kranken ab. In geistiger Dimension entstehen auf dem Gebiet von Religion, Kultur, ‚Moralität' Gefahren der Desintegration. Sowohl Rigorismus wie „die gesetzlose Explosion aller Möglichkeiten" stören den „Stoffwechsel" des Miteinander. Gesundung bedeutet das Erreichen eines neuen Gleichgewichts. Das bedarf der Kooperation der (aller) therapeutischen Disziplinen (T. 1960). Wo liegt die „Grenze" solcher „Heilung", die Tillich in der „Existenz" begründet sah? Der Theologie wird ein „Wächteramt" zugeschrieben: „wenn Gesundheit >ungesund< wird, wenn der Glaube an medizinische Machbarkeiten psychische, religiöse oder ethische Elends-Zustände übersehen läßt, wenn der Sinn für das Schöpferische der Krankheit (...) verlorengeht" (200). Theologie hat bei der „geistigen" Dimension anzusetzen, wohl wissend, daß die zentrierende *göttliche* Kraft am *ganzen* vieldimensionalen Menschen wirkt. „Spiritual Presence" ist heilend, weil sie den Menschen über sich hinaustreibt und sein zentriertes Selbst festigt. „Spiritual Presence" ist „healing power", sie umfaßt alle Arten des Heilens.

Das Vermächtnis des Theologen: Die S. Th. diskutiert Gegenstände der Theologie im Blick auf wissenschaftliche und philosophische Kritik am Christentum. Die „experiental basis" konkreter Religion wird bei den Themen „healing", „salvation" und dem Konzept des „Neuen Sein" in Predigttexten und Aufsätzen lebensnah aufgearbeitet und die „Geisterfahrung" für die Dimensionen des Lebens fruchtbar gemacht. Das Gesamtwerk sei, so G., christozentrisch ausgerichtet: auf den „Mann am Kreuz", den Heiland, dessen Autorität gerade darin besteht, daß er diese aufgegeben hat.

„How do we paint Jesus Christ"? Seelsorge, *care* umfaßt nicht nur Schuld und Sühne, sondern Angst, Endlichkeit, Zweifel, Sinnlosig-

keit. Ihre „Power": die „Realität der Liebe"! Im „Heiligen Geist" wird die kritische „Distanz gegenüber allen anthropologischen Normierungs- und Optimierungstendenzen" gewahrt. Wird der Mann am Kreuz in den Blick genommen, „findet eine Theologie der Heilung ihr letztgültiges Kriterium, das (...) einen weitaus größeren Horizont aufreißt als den der individuellen Gesundung". „Heil" von Gott kommt „wahrscheinlich ganz anders als gedacht": „Salvation has the nature of a child" (T. 1955).

V. a. für die Pastoraltheologie ist die gründliche Untersuchung von G. Gewinn. Sie ist vielseitige Anregung auch für theologisch Interessierte aus den Heilberufen, nicht zuletzt, um sich von dem „Kairosbewußtsein" des Theologen Tillich inspirieren zu lassen.

Trier Maria Overdick-Gulden

Pfleiderer, Georg: **Karl Barths praktische Theologie.** Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 2000. XII, 496 S. (Beiträge zur Historischen Theologie, 115), geb. DM 198,00 ISSN: 0304–6741 ISBN: 3–16–147300–0

Der Vf., der mit dieser Arbeit 1998 an der Ev.-Theol. Fak. in München habilitiert wurde und inzwischen in Basel Systematische Theologie lehrt, sagt in seiner Einleitung, die Untersuchung hätte eigentlich den Titel „Karl Barths intentional-pragmatische Theologie" tragen müssen, aber das sei „nicht so prägnant" im Vergleich zum jetzigen Titel, dem der Vf. eine „polemisch-progammatische Perspektivität" (16) zuschreibt. Denn die These der Arbeit, die auf vielen Ebenen der engagierten Darstellungskunst des Vf.s immer wieder rekonstruktiv erprobt, analytisch reformuliert und durch fundierte Exkurse genetisch abgesichert wird, lautet: Karl Barths theologische Problemstellung besteht im erkenntniskritisch sich erweisenden Problem der Diastase von „theologische(m) Bewußtsein des religiösen Bewußtseins und dem religiösen Bewußtsein selbst" (17). Der Erarbeitung und Überwindung dieses Befundes widmet sich die Theologie Barths. Der methodische Clou der Analysen Pfleiderers liegt nun darin, daß er nachweist, daß Barth zur Bearbeitung dieser seiner Aufgabenstellung eine im Kontext der liberalen systematischen Theologie neuartige Textgattung entwickelt, deren Textpragmatik genau dies leistet und beim Rezipienten freisetzt. Damit führt P. eine von ihm sorgfältig theoretisch motivierte rezeptionsästhetische Analyseebene (vgl. 12f) zur Interpretation der „Wirkungsreflexivität" der frühen Barth-Texte bis zur Göttinger Dogmatikvorlesung 1924/25 ein.

Dem reflexiv-analytischen Niveau der Studie gemäß wird das analytische Interesse an der ursprünglich literaturwissenschaftlichen Rede von der inhärenten Pragmatik eines Textes theoretisch rückgebunden: Im Ergebnis wird klar, daß das Textgeschehen selbst ein gewissermaßen transzendentalpragmatisches Interesse verfolgt, die Rezeption Barthscher Texte soll ihren Rezipienten eine spezifische eigene religiös-theologische Selbstauslegung ermöglichen. In ihr ereignet sich der „Reflexionsvollzug, der allen ihren Handlungsvollzügen als Bedingung ihrer Möglichkeit immer schon zugrunde liegt" (16).

Theologie, wie sie aus diesen Texten hervorgeht, muß also gegenüber der empirisch und subjektiv vollzogenen Religion „als der bewußte Reflexionsvollzug desjenigen (Reflexions-)Handelns begriffen werden, das kirchliches Handeln an sich selbst ist" (18). Damit kann sich das Verständnis von Kirche hier reformulieren lassen als ein intersubjektiver Reflexionszusammenhang, „der durch sich selbst als sich selbst durchsichtige religiös-theologische Subjektivität bestimmt ist" (19). P. kennzeichnet das Selbstverständnis der Theologie Barths deshalb als „Mobilisierungsversuch dieses Kollektivsubjekts" (19), der mit Hilfe der, sich im Gewand des Predigttons präsentierenden, neuartigen Textgattungen ins Werk gesetzt wird. Diese Texte sind also dezidiert antihistoristisch organisiert, sie inszenieren eine textpragmatische Absetzungsbewegung gegenüber der theologischen und philosophischen Lehrergeneration, im Falle Barths besonders gegenüber von Ernst Troeltsch und dem Marburger Neukantianismus. P. stellt Barth hier in den Kontext des „Modernen Antihistorismus".

Diesen kennzeichnet ein „Verständnis von wissenschaftlicher Reflexion, nach dem diese nicht mehr als Aufzeigen von der Vernunft allgemein zugänglichen Sachverhalten gedeutet wird, sondern als handelnde Übermittlung von Information, die im Akt ihrer Übermittlung die Bedingungen der Möglichkeit ihres Verstandenwerdens mittransportieren soll." (41) Im Effekt läuft das hinaus auf die „Abschaffung des Zuschauers", auf die Verweigerung einer auch methodisch verantworteten, möglichen kritischen Distanznahme des Rezipienten gegenüber dem Textgeschehen, wie sie die hochreflektierten neukantianischen Textgattungen vertragen konnten und auch forderten.

Die Bedingungen für diesen methodologischen und textpragmatischen Paradigmenwechsel analysiert der Vf. im ersten Teil der Arbeit (47–59) deshalb ausgehend von Max Webers Protestantischer Ethik. Der dort beschriebene „starke Agent der Moderne" ist ein Subjekt, das sich unendlich an seiner Selbstkonstitution abarbeitet (58) und durch die Haltung der „totalen Mobilmachung" kenntlich ist, von der auch ein distanzierender Rezipientengestus betroffen ist; die „Abschaffung des Zuschauers" ist hier schon beschrieben als Kennzeichen der Moderne. Mit weiterentwickelten kollektivierten und radikalisierten Versionen des modernen Agenten arbeiten die Theorien von Georg Lucács und Carl Schmitt im Bereich der politischen Theoriebildung sowie Emanuel Hirsch und Friedrich Gogarten auf systematisch-theologischen Gebiet, wie P. in den entsprechenden Kap.n als gemeinsames Theoriedesign entwickelt: Es handelt sich bei allen Vf.n um die Konstruktion einer „invertierten praktischen Transzendentaltheorie", bei der der „transzendentaltheoretische Anspruch der Theorie invers (wird); er verschwindet in dem von der Theorie aufgebauten Handlungssubjekt und seine Leistung ist nur für diejenigen präsent, die diese Inversion selbst bewußt mitvollziehen." (140) Vor diesem Hintergrund ist der Vf. in der Lage, Barths theoretische Leistung im problemgeschichtlichen Kontext angemessen zu würdigen. Seine Interpretationsthese, deren Tragfähigkeit die folgenden 300 S. belegen, lautet, daß Barths Theologie als „prinzipalisierte invertierte praktische Transzendentaltheorie" (141) verstanden werden kann.

Die enorme metatheoretische Maschinerie dieser Barth-Deutung besticht durch ihre methodische Schärfe, begriffliche Anstrengung und durch die historisch-genetische Sorgfaltspflicht, all diesem wird hier unbedingt genügt. Da der Vf. selbst anhand von Beobachtungen auf der Ebene der Textpragmatik in sein Thema einsteigt, ist die Rez. geneigt, sich zunächst ihrerseits Gedanken über den pragmatischen Effekt der Lektüre dieses Werks zu machen. Ein Buch zu rezensieren, dessen Titel in „polemisch-programmatischer" (s. o.) Schlichtheit „Karl Barths praktische Theologie" lautet, ist demnach ein latent gefährliches und akut mit intellektuellen Mühen verbundenes Leseerlebnis. Metatheoretische Texte wie dieser stellen kein „offenes Kunstwerk" (vgl. aber 443) dar, in dessen Textwelten der Leser Enklaven des persönlichen Verstehens finden kann, sondern sie sind die klassische und theoretisch legitimierbare Form des „obturierten Textes", der seine Verstehensbedingungen so rigide wie möglich mitsetzt, das kaschiert auch die sehr geistreiche Formulierungsfreude des Metatheoretikers nicht.

Ein Rezipient wird hier weniger als Zuschauer ‚abgeschafft', als vielmehr zum Komplizen eines alternativlosen Verfahrens gemacht, von dem man sich nur mit größtem denkerischen Aufwand distanzieren kann. Anhand der Metapher des Zuschauers wird allerdings deutlich, daß die Kategorien der Rezeptionsästhetik und Leserästhetik an literarischen Texten entwickelt wurden, deren Ziel ein künstlerisches ist. Es ist die Frage, ob mit der Anwendung des rezeptionstheoretischen Instrumentariums auf nicht-literarische Texte nicht vom Vf. immer in Rechnung gestellte Schwierigkeiten verbunden sind. Barth setzt auf den Effekt einer künstlerischen Gattung, der Predigt, um ein transzendentalpragmatisches Ziel zu erreichen. Daran kritisiert P.: „Die Eigenart und das Manko der Predigthandlung als theologischer Selbststeuerungsfunktion der Religion sind jedoch, daß für sie, zumindest in der Weise wie sie hier ins Spiel gebracht wird, die heteronome Differenz von Prediger und Predigthörer bestimmend bleibt. So sehr die Pointe der theologischen Rekonstruktion der Religion durch Predigt gerade in ihrer reflexiven Selbstproduktion durch den Adressaten liegen soll, so wenig vermag sich die Durchführung dieser intendierten Selbstanwendung von ihrer imperativischen, heteronomen Realisierungslogik zu lösen." (273f) Das sind aber keine ästhetischen Kriterien, sondern erkenntniskritische, denn imperativisch-heteronome Strukturen kann man einem literarischen Text schlecht vorwerfen, er setzt schließlich nie seine Reflexionsbedingungen explizit mit.

Aber stellen wir uns abschließend der polemischen Absicht, die mit der Titelwahl verbunden war: Die Auswirkungen der Invertierung methodologischer und methodischer Reflexion und der transzendentalpragmatische Anspruch der Theologie Barths lassen sich besonders auf dem Feld der Praktischen Theologie und dort verstärkt auf dem Feld der Homiletik beobachten. Da die Predigt und das wissenschaftliche Nachdenken über sie als Ergebnis der methodologischen Inversion neuen Zwecken dient, kann man in der homiletischen Debatte nach Barth beobachten, wie sie ihres eigentlichen Themas beraubt wird. Daß Homiletik zum Feld methodologisch invertierter Transzendentalpragmatik wird und ihre genuine Methodendebatte aber tabuisiert, mit dieser Arbeitshypothese kann man die Arbeit dieser Disziplin bis zu ihrer sog. ‚empirischen Wende' in den 70er Jahren erneut sichten. Für die homiletische Methodologie ist jedenfalls bis heute ungeklärt, was denn eine homiletische Methode sei und wie sie zu begründen ist. Die Polemik im Titel der Ar-

beit besteht also darin, daß praktische Theologie nach Barth intentional pragmatische Theologie bedeutete und die Praktische Theologie als Disziplin heute sich immer wieder in enzyklopädischen Ortsbestimmungen mit den Folgen Barths auseinandersetzen muß.

Münster Wiebke Köhler

Patrologie

Vogt, Hermann Josef: **Origenes als Exeget**, hg. v. Wilhelm Geerlings. – Paderborn: F. Schöningh 1999. 339 S., kt DM 88,00 ISBN: 3–506–79509–0

Wer nur ein wenig die Origenes-Forschung überblickt, wird dankbar dafür sein, daß er nun die wichtigsten Forschungsbeiträge des emeritierten Tübinger Patrologen Hermann Josef Vogt in einem wohlfeilen Bd zusammengestellt findet – hat V. doch mit seinen diversen Arbeiten dafür gesorgt, daß eine nicht unproblematische Schwerpunktsetzung in der Wahrnehmung des Kirchenvaters zunehmend aufgebrochen werden konnte: Während deutsche Gelehrte vergangener Zeiten Origenes gern als „kirchlichen Gnostiker" mit gnostischen Denkstrukturen und als spekulativen Religionsphilosophen gedeutet haben, hat V. mit anderen auf den Exegeten aufmerksam gemacht, der mindestens während seiner Jahre im palästinischen Caesarea für eine konkrete christliche Gemeinde Bibel auslegt und zu verstehen versucht: „Origenes – *vir ecclesiasticus*" heißt ein Bd mit Arbeiten von Vogt-Schülern, dessen Titel die Intentionen des Lehrers glücklich zusammenfaßt (hg. v. W. Geerlings/H. König, Hereditas 9, Bonn 1995). Der Titel des hier anzuzeigenden Sbdes „Origenes als Exeget" bezeichnet also nicht einen Teilaspekt des Œuvres, der durch andere zu einem Gesamtbild ergänzt werden müßte, sondern den einen Schlüssel zum gesamten Werk und Denken. Natürlich könnte man v. a. französische Forscher nennen, die V. zu diesem Bild angeregt haben, aber der vorliegende Bd dokumentiert, daß es weniger auf bestimmte Anregungen aus der Sekundärliteratur zurückgeht als vielmehr auf ein sorgfältiges und geduldiges Übersetzen und Interpretieren von Origenes-Texten. Aus dem hochspekulativen Religionsphilosophen der Sekundärliteratur wird unter V.s Händen auf diese Weise ein sensibler und durchaus seiner Sache zunächst sehr unsicherer Philologe (44; in einer Interpretation zum Vorwort des frühen Psalmenkommentars, 46 zu Passagen des späteren Johanneskommentars). Wenn einmal zusammengefaßt wird, daß man sich schon „den in Alexandria lehrenden Origenes nicht als Philosophieprofessor vorstellen" darf (193, etwas anders 307), dann liegt freilich an dieser Stelle eine ziemlich schroffe Unterscheidung zwischen der „Betrachtungsweise des Professors" und der „des geistlichen Lehrers und Predigers" vor, deren Angemessenheit gerade für Origenes man auch noch einmal diskutieren könnte. V. gehört sicher nicht zu den Historikern, die ihre dekonstruktivistische Attitüde wie eine Monstranz vor sich her tragen; beispielsweise werden die Probleme, die die Eusebianische Origenes-Biographie im sechsten Bd der Kirchengeschichte dem modernen Interpreten bereitet, von ihm nicht in aller Ausführlichkeit ausgebreitet, wiewohl sie natürlich im Blick des Autors bleiben. Er liebt es auch nicht – wie Origenes gelegentlich – mit abundanter Gelehrsamkeit oder Literaturkenntnis zu prunken. Man merkt, daß das Interesse V.s darin besteht, seinen Autor nüchtern und schlicht als Exegeten und Theologen ins Gespräch der Gegenwart zu bringen (vgl. z. B. 36–38), wobei er ihm durchaus in kritischer Sympathie gegenübersteht. Und v. a. gilt: Er beobachtet Origenes mit liebenswürdiger Gründlichkeit bei der exegetischen Arbeit, fragt sich beispielsweise, warum der Gelehrte trotz seines ungewöhnlich großen Schreibbüros darauf verzichtet hat, die vollständigen biblischen Lemmata, die er gerade kommentierte, abschreiben zu lassen, sondern es bei Abkürzungen bewenden ließ (94).

Der Bd wird mit einem einleitenden Beitrag über „Leben und Werke" eröffnet (9–22), der neben einer knappen Übersicht zu diesen Themen „inhaltliche Grundlinien" der Theologie des Origenes zusammenstellt (15–20). V. setzt auch hier bei der Schriftauslegung des Kirchenvaters und ihrem antignostischen Impetus an. Während die Ausführungen zur Trinitätslehre präzisiert hätten werden können (V. erwähnt an dieser Stelle nicht das unsichere Schwanken des Origenes zwischen einer subordinatianischen und einer nichtsubordinatianischen Trinitätstheologie: Cf. Markschies, *Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 2000, 297–299) und anderswo im Bd auch im Fremdreferat präzisiert werden (323), finden sich im Abschnitt zur *restitutio omnium* wichtige Klarstellungen gegenüber dem gewöhnlich vertretenen Bild. Origenes wird von Vogt als fragender Exeget und Denker gezeichnet, der auch zu diesem Thema Erwägungen anstellt, aber nicht die endgültigen Lösungen präsentiert, die dann im sechsten Jh. verurteilt worden sind (20). Hier wie an anderen Stellen wird ein besonderes Augenmerk auf die spezifische westliche Rezeption gelegt: Ohne Nennung des Namens wurden in frühmittelalterlichen lateinischen Kommentaren ganze Passagen des exegetischen Werkes wörtlich abgeschrieben (21. 85f).

Einen Schwerpunkt derjenigen Arbeiten von V., die sich mit Origenes beschäftigen, hat immer dessen Matthäuskommentar gebildet. Aus der großen dreibändigen Übersetzung (BGL 18, 30 und 38, Stuttgart 1983, 1990 und 1993) sind die instruktiven Einleitungen abgedruckt, in denen sich der Vf. v. a. mit der Hermeneutik des Kirchenvaters beschäftigt (22–89), dazu einige Detailstudien im Umfeld. V. zeigt, daß Origenes ein wirklicher Schriftbeleg für seine dreifach gestufte Schriftauslegung fehlt (31, vgl. aber 183), er aber auch nicht in einem technischen Sinne für jede Bibelstelle einen dreifach gestuften Sinn behauptet und in späteren Lebensjahren ohnehin zu einer zweifachen Unterscheidung tendiert (72–74). V. macht damit zu Recht auf Akzentverschiebungen zwischen der Grundlagenschrift und späterer exegetischer Praxis aufmerksam (40f). Auf dieser Linie liegt auch seine ausführliche Diskussion der Passage Cels. VI 51, in der Origenes seine Auslegung von Jes 60,19 explizit korrigiert und einen neuen Gesichtspunkt hinzufügt, nämlich eine heilsgeschichtliche Eschatologie (145. 150): V. überschreibt diesen Aufsatz daher auch zutreffend: „Die Exegese des Origenes in *Contra Celsum* – Das neue Interesse an der Eschatologie" (143–159). An anderer Stelle demonstriert er, warum man von einer „durchgehaltenen antignostischen Front des Gesamtwerkes" sprechen kann (43). Ganz zentral für das Bild, das V. von Origenes zeichnet, ist der kurze Aufsatz „Wie Origenes in seinem Matthäus-Kommentar Fragen offen läßt" (105–111), weil dort anschaulich belegt wird, „daß Origenes seine Bibeldeutung jeweils nicht mit letzter Verbindlichkeit vorträgt, sondern dem Leser immer eine gewisse Freiheit läßt". Von hier aus beantwortet V. auch die zentrale Frage „Warum wurde Origenes zum Häretiker erklärt?" (241–263): Origenes wurde u. a. deswegen verurteilt, „weil man die Art seines fragenden, tastenden Theologisierens und Exegesierens nicht mehr verstanden hat" (262). Anregend sind auch die Versuche V.s, auf die Differenz zwischen Ansichten des Origenes über die Eschatologie und den platonischen Texten, mit denen der Gelehrte sie zum Teil belegt, hinzuweisen (147–151); V. diskutiert an dieser Stelle nicht den Protest von Heinrich Dörrie gegen ein allzu vorschnelles Operieren mit der Kategorie „christlicher Platonismus", aber man könnte vor dem Hintergrund seiner Beobachtungen erneut über diesen Einwand debattieren.

In einer zweiten, ungleich knapperen Rubrik des Bdes sind „Forschungsberichte" zusammengestellt (301–336). Damit sind V.s „Rezensionen" präzise beschrieben; sie enthalten oft sehr wichtige Detailbeobachtungen zu Origenes-Texten und grundlegende Bemerkungen (wie etwa S. 327 zur Exegese des Origenes: V. warnt davor, die abwägenden Bemerkungen des Kirchenvaters als Zeichen einer exegetischen Unsicherheit zu deuten; er habe „vielmehr Rücksicht auf das eigene Erkenntnisvermögen der Hörer oder Leser, denen er nichts vorschreiben will", genommen). Da V., wie bereits angedeutet, v. a. von Texten ausgeht, kann er in solchen Rezensionen gelegentlich scharfe Kritik an anderen Übersetzungen üben (vgl. beispielsweise 314–317 mit deutlichen Korrekturen an einer Übersetzung von Edgar Früchtel in BGL 5, Stuttgart 1974). Immer wieder finden sich, teils in Anmerkungen, Beobachtungen des Übersetzers V., die man durchaus in einem eigenen Register hätte erfassen können (z. B. zu Cels. IV 44 S. 73 Anm. 17 und ausführlich zur Textkonstitution in der Berliner Ausgabe des Matthäuskommentars von Erich Klostermann: 113–120). Gleiches gilt für seine sensiblen Versuche, aus den gelegentlich recht unglücklichen lateinischen Übersetzungen den ursprünglichen griechischen Wortlaut zu rekonstruieren (91–93).

Wilhelm Geerlings ist sehr herzlich dafür zu danken, daß er diese wichtigen Beiträge seines Lehrers V. gesammelt und erneut zugänglich gemacht hat; der Hg. und sein Team haben gute Arbeit geleistet, nur gelegentlich einmal fallen Druckfehler auf (25 *P.* Nautin; 324 E. Osborn). Freilich hat man sich dazu entschlossen, die Texte in ihrer originalen Gestalt abzudrucken; diese Tatsache muß man v. a. berücksichtigen, wenn man sich mit Hilfe der einleitenden Beiträge über die kritischen Textausgaben der Origenes-Werke orientieren möchte. Außerdem muß man sich den thematischen Rahmen des Sbdes klarmachen: Wohl kann man unter der Leitperspektive „Origenes als Exeget" das Gesamtwerk dieses Theologen erschließen, aber V. behandelt tatsächlich v. a. den Bibelausleger. Inwiefern auch zentrale theologische Annahmen dieses Denkers über Gott, Christus und die menschliche Seele *Bibelauslegung* sind, wird jedenfalls in diesem Bd nicht gezeigt.

Heidelberg Christoph Markschies

Wanke, Daniel: **Das Kreuz Christi bei Irenäus von Lyon.** – Berlin: W. de Gruyter 2000. X, 500 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 99), Ln DM 228,00 ISBN: 3–11–016606–2

Den „Theologen der Inkarnation" nach dem Stellenwert des Kreuzes zu befragen, erscheint als ein reizvolles Unterfangen. Wenn dann in der Schlußauswertung das Kreuz als *das* zentrale Ereignis für die irenäische Theologie festgestellt wird, wachsen Spannung und Freude bei der Lektüre von Wankes Opus, seiner in Mainz angefertigten und für die Veröffentlichung beträchtlich gekürzten Diss.

Das Werk ist klar und übersichtlich gegliedert:

1. Kreuzesinterpretationen der Häretiker. Die Häresien der von Irenäus dargestellten Gnosis sehen im irdischen Kreuz eine Spiegelung von Vorgängen aus dem himmlischen Pleroma. Ptolemäus, Valentin, Markus der Magier werden in allen Details vorgestellt. Einige sprechen von der Kreuzigung eines vom Christus zurückgelassenen Jesus. Auch Markion, von Irenäus aber in diesem Punkt übergangen, gehört in diese Gruppe. Immer hat das Kreuz bei den Häretikern die Funktion der Scheidung des Pneumatischen von dem zum Untergang verurteilten Irdischen, dessen Abwertung dazu führt, daß das konkrete, leibhaftige Martyrium seinen Wert verliert.

2. Kritik des Irenäus. W. faßt sie unter vier Gesichtspunkten zusammen: Gott und die Schöpfung werden verfälscht; das menschliche Heil geht verloren; Gottes Wirken in der Geschichte verflüchtigt sich; die konkrete Kirche wird aufgelöst. Plausibel zeichnet W. die von Irenäus markierten Widersprüchlichkeiten nach, den christologischen Grundirrtum der Leugnung der Leibhaftigkeit und die Verfälschung der einen Oikonomia in der biblischen Heilsordnung. Die Häretiker gefährden nicht nur die Kirche, sondern zerstören sie ihrer inneren Struktur nach. Mit dem Verständnis für die irenäische Argumentation liefert W. zugleich Argumente, die bis heute für die Fragen um Schrift und Kirche und die apostolische Tradition aktuell bleiben. Klug und umfassend sind die Informationen zum Alter Jesu Christi bei Irenäus und zur mühseligen Frage nach der falschen Datierung des Kreuzestodes durch ihn (129ff).

3. Das Kreuz in der Theologie des Irenäus. Der dritte Teil bildet das Schwergewicht der Untersuchung. Schöpfung, Heilsökonomie, Kirche sind die drei großen Leitthemen, unter denen W. die irenäische Theologie nachzeichnet.

Die Schöpfung ist das Werk des einen Gottes, durch keine vermittelnden Instanzen, sondern durch ihn selber, durch den Sohn und den Geist gedacht und realisiert. Von einer nachgeordneten processio des Sohnes (und des Geistes) im Sinne Orbes und Ochagavías kann bei Irenäus nicht die Rede sein (153f A 50). Insbesondere im Menschen, nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen, kommt Gottes Liebe und Macht zum Ausdruck. Als zeitliches und geschichtliches Wesen darf er lernen, im Gehorsam zu Gott sein wahres Menschsein zu entwickeln. W. entwickelt die irenäische Sehweise mit Umsicht, ohne sich von ideologischen Einschätzungen, wie der eines das Paulinische Erbe verfälschenden „katholischen" Irenäus (P. Schwanz) verwirren zu lassen (172f A 153). Mit Recht weist er immer wieder auf den Kontext der „Heilsgeschichte" hin.

Die zentrale Rolle des Kreuzes kommt bei der Rekapitulationsidee, die den gefallenen Menschen in Gottes Erlösungshandeln integriert, zum Tragen. Mit der Rekapitulation nimmt Gott die Menschheitsentwicklung auf und führt den Menschen über sich selber hinaus. Inkarnation und Passion bilden – auch wenn Irenäus oft nur von der Menschwerdung spricht – die beiden unauflösbar miteinander verbundenen Eckpfeiler des einen Heilsgeschehens. W. kann überzeugend die eilfertigen Urteile bzgl. einer mangelhaften theologia crucis bei Irenäus zurückweisen (z. B. S. 206). Das Kreuz steht als ein Erweis des Gehorsams dar, es zeigt nachdrücklich das wirkliche Leiden von Gottes Mensch gewordenem Sohn. Ausführlich und präzise erschließt W. den Text von adv. haer. V 16,3–20,3 (208–230) und erklärt mit viel Verständnis die irenäische Sicht vom Gehorsam der Jungfrau Maria, der nicht parallel zu Christus, sondern streng „unter der Bedingung des Gehorsams Christi" (235) zu sehen ist. Vorbildliche Sorgfalt läßt W. bei den möglichen Assoziationen von Kreuz und Pflug in adv. haer. V 34,4 walten mit dem Ergebnis, daß Irenäus keine direkte Verbindung herstellt, ohne damit Assoziationen beim Leser ausschließen zu wollen (251ff). Nicht ausgelassen wird die richterliche Vollmacht Gottes, die sich im Kreuz als Sieg über den Teufel offenbart und in Christus als dem kommenden Weltenrichter zeigt. Der heiklen Frage nach der Beurteilung der Juden wird von W. abgewogen begegnet. Irenäus ist im Sinne der alten Kirche theologisch eindeutig, läßt aber keine Aggressivität erkennen (301–303). Natürlich hat W. bei der Konzentration auf das Kreuz nicht übersehen, daß Irenäus es fest mit der Auferstehung verbindet. Er benennt die zahlreichen Texte und deutet sie im Kontext des Heilsgeschehens. Nur kraft der leibhaftigen Auferstehung Jesu Christi – dazu muß der Gedanke der Wiederkunft und der Totenauferstehung treten – kann das Heil von Gottes Menschen gewahrt sein. Mit Interesse wartet der Irenäus-Freund bei W. auf seine Vorstellung der Passagen über die Verankerung des Kreuzes in der Schöpfung (adv. haer. V 18,3; Epid. 34). W. geht den textkritischen Fragen mit aller Sorgfalt nach. Er setzt sich von Rousseaus in aufwendiger Detailliertheit vorgeschlagenen Verstehenshilfen ab, die alles, was auf eine Art von unsichtbarer Kreuzigung hindeuten könnte, abschwächen. Mag W. nun durch seine Fokussierung auf das Kreuz umgekehrt von dem Interesse geleitet sein, möglichst real von einer „Kreuzigung des Kosmos" sprechen zu können, in der Grundrichtung, daß der Gekreuzigte (und Auferstandene) der Logos der ganzen Schöpfung ist, kann es keinen Zweifel geben. Die komplizierten und weitreichenden Fragen um eine „kosmische Kreuzigung" reizen seit W. Bousset zur Diskussion. Der Rez. möchte bei Irenäus doch lieber für eine zurückhaltende Sicht plädieren, da die textliche Basis zu schmal und unsicher ist. Trotz des „muß" in Epid. 34 geht W. zu weit, wenn er die kosmische Kreuzesdimension als die „notwendige Voraussetzung" (322) für das tatsächliche, die ganze Welt betreffende Erlöserhandeln Jesu Christi sieht. Auch eine kosmisch-kreuzestheologische Sicht der Kirche (323 A 31) dürfte – so sympathisch der Gedanke ist – über Irenäus hinausgehen. W. beschließt den Abschnitt über das Kreuz in der Heilsökonomie mit einem guten Blick auf das irenäische Gottesbild: Es ist die trinitarische Wirklichkeit des einen Gottes, die im Kreuz offenbar wird (329–338).

Der Schlußteil ist der Kirche als dem Ort gewidmet, der durch das Heilsgeschehen geschaffen und geprägt wird. Er nimmt die authentische Situation des Lyoner Bischofs auf, der sich ja nicht l'art pour l'art mit der Häresie auseinandersetzt, sondern den konkreten Kontext der Kirche und das Leben der Gläubigen vor Augen hat. W. charakterisiert im Sinne seiner Fragestellung die irenäische Sehweise als eine „Ekklesiologie des Kreuzes" (341) und stellt die Kirche als Ausdruck der Allmacht Gottes in Raum und Zeit, als Künderin seiner ewigen und alles richtenden Wahrheit dar. Die Kirche hat durch die Kreuzigung Jesu Christi an Gottes universaler Größe teil. Kenntnisreich sind die Ausführungen zur kirchlichen Geographie des Irenäus (346–351), auch mit der plausibel gemachten Meinung, daß die „Mitte der Welt" für Irenäus ähnlich wie bei Ps. Cyprian u. a. auf dem Golgota in Jerusalem liegt. In den zwei Völkern der Juden und der Heiden zeigt sich Gottes umspannende Herrschaft über die Zeit. Die Eucharistie realisiert das Sein der Kirche in Raum und Zeit (359–363). Die kirchliche Verkündigung der Wahrheit hat die Schriften zum Inhalt, die im „Kanon der Wahrheit" ihr Maß finden. W. zeigt präzis den wegweisenden Ansatz des Irenäus auf. Die Rede von „zwei Quellen" (365) erscheint dem Rez. freilich doch zu schematisch und wird der einen Wahrheit der Schrift nicht genügend gerecht. Dann aber stellt W. wieder sehr richtig Christus, den Gekreuzigten, als die Mitte und Autorisierung aller kirchlichen Verkündigung dar (369–394). Darum entspricht die Kirche mit dem Eintreten in die Kreuzesnachfolge im Martyrium der Wahrheit ihres Herrn (395–411).

W. legt ein profundes Werk vor, das der theologischen Sicht des Irenäus gerecht wird. Die fast überquellenden Belege und Verweise zu den einzelnen Fragen bilden eine wertvolle Fundgrube auf dem weiten, oft unübersichtlichen Feld der Forschung. W. nutzt den großen Gewinn, der mit der vollständigen Irenäus-Ausgabe in den SC vorliegt, kann die Übersetzung der Bücher I–IV von N. Brox in den FC und seine Bearbeitung Epideixis in den FC nutzen und profitiert von vorzüglichen neueren Untersuchungen, wie der von Fantino. Seine Urteile erscheinen abgewogen und suchen im Ganzen den Konsens der Forschung. Eine gewisse Einschränkung sei seitens des Rez. insofern gemacht, als dieser gegenüber der Fokussierung auf das Kreuz die Spannung des Heilsgeschehens von Menschwerdung, Kreuz, Auferstehung und Vollendung bei Irenäus durchgehalten sehen möchte. Dem Schlußurteil von W., daß die Gesamtschau des Lyoner Bischofs „über weite Strecken faszinierend und beeindruckend" (412) ist, kann man nur nachdrücklich zustimmen.

Hamburg Hans-Jochen Jaschke

Ökumenische Theologie

Meyer, Harding: **Versöhnte Verschiedenheit.** Aufsätze zur ökumenischen Theologie II. Der katholisch/lutherische Dialog. – Frankfurt / Paderborn: Lembeck / Bonifatius 2000. 387 S., kt DM 58,00 ISBN: 3–87476–376–6 (Lembeck) / 3–89710–094–0 (Bonifatius)

Person und Werk Harding Meyers bedürfen keiner gesonderten Vorstellung. Jedem am interkonfessionellen Dialog der christlichen Kirchen Interessierten ist der lutherische Theologe und langjährige Direktor am Institut für Ökumenische Forschung bekannt; er gehört zu den Pionieren des ökumenischen Gesprächs in den letzten Jahrzehnten. Unter dem für sein Ökumeneprogramm charakteristischen Titel „Versöhnte Verschiedenheit" hat M. in zwei Bden gesammelte Aufsätze zur ökumenischen Theologie vorgelegt. Der 1998 erschienene erste Bd enthält Erörterungen zu ökumenisch-theologischen Grundsatzfragen, über Motivation und Ziel kirchlicher Einheitsbemühungen, über die dabei leitenden Begriffe und Vorstellungen von Einheit, über die Struktur kirchlicher Konsense, über die Verbindlichkeit des christlichen Zeugnisses sowie über den Zusammenhang von Konfessionalität und ökumenischer Gemeinschaft. Erörtert werden ferner Hintergrund, Entstehung und Bedeutung des Gedankens der Einheit in versöhnter Verschiedenheit, an welchen der Titel der Aufsatzsammlung programmatisch erinnert.

Die Beiträge des anzuzeigenden zweiten Bdes konkretisieren das im ersten in prinzipieller Weise Grundgelegte unter konzentriertem Bezug auf das katholisch-lutherische Gespräch. In ihrer ersten Hälfte werden aus erlebter Nähe und in umfassender Weise Gang und Ertrag des internationalen Dialogs in seinen bislang abgeschlossenen drei Phasen von 1967 bis 1994 nachgezeichnet unter Einschluß der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, die am 31. Oktober 1999 in Augsburg unterzeichnet wurde und an deren Zustandekommen M. erheblichen Anteil hatte. Eingehende Berücksichtigung fin-

den zusätzliche Themen, die sich parallel zum Vollzug des eigentlichen Dialogs ergaben und sich in den Dialogvollzug gewissermaßen eindrängten: die Debatte um eine katholische Anerkennung der Confessio Augustana, die lutherische Kritik an dem Dialogdokument „Einheit vor uns", die Grunddifferenzproblematik sowie die strittigen Diskussionen um die GER und ihre Bedeutung und Tragweite. Die zweite Hälfte der Beiträge widmet sich jenen Kontroversfragen, die im künftigen katholisch-lutherischen Dialog vorrangig zu verhandeln sind: dem Schrift-Traditions-Problem, dem Verständnis von Kirche, dem Bischofsamt und der apostolischen Sukzession, dem päpstlichen Primat und der Mariologie. Das Interesse an einer möglichst präzisen Beschreibung des status controversiae verbindet sich dabei durchweg mit intensiver Suche nach Möglichkeiten einer Verständigung, die beiden Seiten gerecht wird. M. in alter Frische: ein Mann des differenzierten Konsenses! Statt vieler Worte sei abschließend das Geleitwort Walter Kaspers zitiert: „Der vorliegende Band, der aus der Verbindung von persönlicher Erfahrung und ökumenisch-theologischer Reflexion geschrieben ist, stellt eine ausgezeichnete Einführung und eine interessante, weiterführende Untersuchung zum Verlauf des katholisch-lutherischen Dialogs dar, wofür dem Verfasser Dank und Anerkennung gebührt."

München Gunther Wenz

Wenz, Gunther: **Grundfragen ökumenischer Theologie.** Gesammelte Aufsätze, Bd 1 – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 326 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 91), kt DM 89,00 ISBN: 3–525–56298–5

Selten gelingt es in einem Bd gesammelter Aufsätze, eine Thematik so geschlossen zu behandeln, daß der Titel des Buches einerseits tatsächlich für alle Aufsätze gilt und andererseits die Aufsätze insgesamt aber auch inhaltlich dem Anspruch des Titels entsprechen. Im vorliegenden Bd, der im Zusammenhang mit der Mitarbeit des Autors im „Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen" und in der „Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands" entstanden ist, ist dies tatsächlich gelungen. Aus profilierter lutherischer Perspektive, aber im Geiste einer wohltuenden „Hermeneutik des Vertrauens", analysiert der Autor alle *Grund*fragen heutiger evangelisch-katholischer Ökumenik.

Gegliedert ist der Band in sechs Hauptabschnitte: I. Prolog; II. Das Evangelium der Rechtfertigung des Sünders; III. Die Heilige Schrift als kanonische Urkunde des Evangeliums; IV. Wirkzeichen des Evangeliums; V. Das Dienstamt kirchlicher Einheit; VI. Epilog.

Inhaltlich kann der ganze Bd angesehen werden als eine ökumenisch reflektierte und diskutierte Ausfaltung der reformatorischen Grundprinzipien „solus Christus", „sola gratia", „sola fide" und „sola scriptura". Im Abschnitt II. „Das Evangelium der Rechtfertigung des Sünders" geht es dem Autor um die Überprüfung der ökumenischen Tragfähigkeit der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" des Lutherischen Weltbundes und Rom unter dem Gesichtspunkt der bedingungslosen Prinzipien „solus Christus" und „sola gratia". Er kommt bei aller Akribie der Untersuchung zum Ergebnis, daß die „Gemeinsame Erklärung" eine gute Grundlage für die ökumenische Weiterarbeit darstellt und daß es zur Rezeption derselben keine Alternative gibt (89). Sogar in der so angefochtenen Frage der Kriteriologie sieht er keine Differenz mehr gegeben und auch nicht in der althergebrachten Entgegensetzung von effektiver und imputativer Rechtfertigung. Reale Unterschiede zeigt er hinsichtlich der Folgen der Erbsünde und der Bedeutung der Werke auf, ohne diese jedoch als kirchentrennend ansehen zu wollen.

Das „sola scriptura" durchzieht wie ein roter Faden den Abschnitt III. „Die Heilige Schrift als kanonische Urkunde des Evangeliums". Keine Gegensätze sieht der Autor in der Frage des Schriftprinzips („Schrift und Tradition" und „Kanonfrage"). Nicht irrelevante Unterschiede macht er hingegen ausfindig im Themenbereich „Schrift, Bekenntnis und Lehramt". Hier aktiviert sich das „sola scriptura"-Prinzip derart exklusiv im Axiom der Autopistie der Schrift, daß außer ihr selber keine andere formal legitimierte Auslegungsinstanz in Frage kommt. Trotz der Verständigungsansätze, die der Autor aufzeigt, bleibt hier noch viel Aufbauarbeit zu leisten.

Die Prinzipien „solus Christus" und „sola fide" übernehmen die absolute Leitfunktion im Abschnitt IV. „Wirkzeichen des Evangeliums", in dem es um die Sakramente, den Laienkelch und den Opfercharakter geht. Das „solus Christus" relativiert sogar die Frage nach dem Spender der Sakramente (158) und ist der Grund für die reformatorische Kompromißlosigkeit in der Frage des Opfercharakters, in welcher der Autor allerdings auch in der neueren katholischen Theologie die Einzigkeit und Vollgenügsamkeit des Opfers Christi gewahrt sieht (200ff), ohne allerdings zu übersehen, daß auch in neueren eucharistischen Hochgebeten das nicht so eindeutig zum Ausdruck kommt wie in der Theologie (205).

Im Abschnitt V. „Das Dienstamt kirchlicher Einheit" geht es wiederum um das „solus Christus", zuerst in der Frage der Zuordnung von allgemeinem Priestertum und ordinationsgebundenem Amt, sodann aber auch bezüglich des universalen Amtes der Einheit. Hier konkretisiert sich das „solus Christus" im kompromißlosen reformatorischen Anliegen der klaren Unterscheidung zwischen dem Zeugen und dem Bezeugten. Die Vermittlungsvorschläge des Autors sind in diesem Punkt bemerkenswert, insbesondere derjenige, den päpstlichen Primat künftig nicht mehr als Jurisdiktionsprimat zu verstehen, sondern als pastoralen Dienst (278).

Im abschließenden Abschnitt VI. „Epilog" geht es um „Grundzüge einer evangelischen Lehre von den Heiligen in ökumenischer Absicht". Auch hier regiert uneingeschränkt das Prinzip „solus Christus", das der Autor aber auch in der katholischen Theologie gewahrt sieht dort, wo eindeutig zwischen invocatio und adoratio unterschieden wird. Wo diese Unterscheidung konsequent auch in der Praxis durchgehalten wird, stellt sich für den Autor die Frage, ob die „(...) invocatio sachlich eigentlich etwas anderes bedeutet als memoria im entwickelten reformatorischen Sinn" (309).

Wie weit die Analysen und Versöhnungsvorschläge des Bdes im Sinne von „Differenzierten Konsensen" von der evangelischen Universitätstheologie akzeptiert und begleitet werden, wird sich zeigen müssen. Der katholischen ökumenischen Theologie bietet der Bd wertvolle Einsichten und Anknüpfungspunkte, und zwar gilt dies auch für die Stellen, wo noch keine direkten Brücken zu sehen sind, wie etwa in der der besonderen Vollmachten des Amtes. Die durchsichtige und emotionsfreie Weise der Darlegung der Leitprinzipien öffnet Verstehenshorizonte, die zu neuer Gesprächslage führen können.

Paderborn Hans Jörg Urban

Religionswissenschaften

Religionspsychologie heute, hg. v. Henning, Christian / Nestler, Erich. – Frankfurt: Peter Lang 2000. 377 S. (Einblicke. Beiträge zur Religionspsychologie, 2), brosch. DM 98,00 ISBN: 3–631–35981–0

Interessierte Beobachter des Forschungsfeldes der Religionspsychologie werden jeder Neuerscheinung hierzulande zum Thema mit wohlwollender Erwartung begegnen. Dies um so mehr, wenn der neue Bd eine „Religionspsychologie heute" verspricht. So sei den beiden Hg.n gedankt! Sie verstehen den Bd als Forum einer interdisziplinären Auseinandersetzung.

Der Tradition der älteren deutschsprachigen Religionspsychologie folgend waren Psychologen und – mehrheitlich – Theologen, allerdings wohl nur evangelische, geladen. Die Psychologen, bis auf zwei englisch schreibende, kommen ausschließlich aus Jena und Halle. Beides ist merkwürdig und wohl kein Zufall. Es wird die Frage nach den Einladungskriterien aufgeworfen. Eine vollständige Zuordnung der Beiträger zur Fak. sowie Personen- und Sachregister wären hilfreich. Die Themen sind divergent und werden drei Teilen zugeordnet: I. Historische, II. Grundlagentheoretische und III. Empirische Arbeiten.

Wenn ein Psychologe, selbst Hg. einer Religionspsychologie, heute einen solchen Bd in die Hand nimmt, dann stellt er Fragen wie diese: Ist die religionspsychologische Forschung endlich in Gang gekommen, welche neuen Erkenntnisse lassen sich festhalten, welche Hypothesen und Theorien stehen gegenwärtig in der Diskussion, wie ist der methodische Standard?

Der Bd wird mit historischen Überblicken zum Stand in den USA (*Wulff*) und in Skandinavien (*Wikström*) eröffnet. Ermutigend ist Wulffs Beobachtung, daß eine ansteigende Zahl von religionspsychologischen Publikationen in angesehenen psychologischen Fachzeitschriften erscheint. Wer das Aufnahmeverfahren kennt, vermag den Weg abzuschätzen, den man bei uns noch vor sich hat. Instruktiv und zur Forschung anregend wäre die Darstellung gegenwärtiger spezifischer Forschungsprobleme gewesen, wie lange vorher geschehen (Schmitz, 1992a). *Henning* stellt die Dialektik von Ablehnung und Akzeptanz der Psychoanalyse – nicht der Psychologie, wie angekündigt – in der Dis-

kussion der protestantischen Kirchen in den 30er Jahren dar. Auch hier stellt sich die Frage nach dem Bedarf. Dagegen könnte der Bericht über die Arbeit der „Internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie und Religionswissenschaft" von *Holm* einen selbstkonfrontativen Beitrag für die Betroffenen liefern. Er zeigt die inhaltlichen, personalen und die Identitätsprobleme dieser Gesellschaft auf.

Im Teil II werden „grundlagentheoretische" Beiträge „für eine Grundlagendiskussion" angekündigt. So hofft der Leser, etwas über die wissenschaftstheoretischen Grundlagen und über die Forschungsmethodik zu erfahren. Die Behandlung beider Gebiete wäre unbedingt nötig, gerade weil das Miteinander von Theologen und Psychologen als Leitbild dieses Bdes dienen. Doch die Hoffnung wird nicht erfüllt! *Fraas* beginnt mit dem Vorwurf, eine quantifizierende Erfahrungswissenschaft reduziere „das Wesen des Menschen" „auf Zähl- und Meßbares" und dergleichen mehr; dieses Thema ist spätestens seit Thurstone & Chave (1929) überholt. Die individuelle Entwicklung religiöser Kognitionen rekonstruiert *Nestler* auf der Basis von Piaget; er übersieht den wichtigen Beitrag von Fetz, Reich, Valentin (u. a. in Schmitz, 1992a). Susanne *Heine*, Wien, belegt ontologische Strukturen im Denken der Psychologen C. G. Jung, Maslow und Rogers. *Nestler* arbeitet in einem weiteren Beitrag im Rahmen einer Reflektion therapeutischer Effekte der Seelsorge an der Bestimmung einer „theologischen" Religionspsychologie, deren Referenzrahmen die systematische Theologie und nicht die Psychologie sei und erweckt damit den Eindruck, das Ziel dieses Bdes zu konterkarieren.

Der empirische Teil III wird von Theologen eröffnet. *Lorentz* berichtet über den Versuch, das christologische Denken Jugendlicher qualitativ-exemplarisch darzustellen und mit der christlichen Dogmatik zu kontrastieren, um so neue theologische Antworten – gemeint ist wohl: für die Didaktik im Schulunterricht – anzuregen. Aufzeichnungen von Diskussionen im Konfirmandenunterricht werden kategorisiert: Ein Teil erkennt das christologische Problem nicht; ein Teil erkennt es, ohne es zu elaborieren, von wenigen wird das Problem „produktiv reflektiert". Unklar bleiben der Bezug der Ergebnisse und der Auswertungsmodus. Erstaunlich ist der Umfang der Folgerungen, die der Vf. zu ziehen wagt.

Von der Hilfe religiöser Orientierung für Frauen, die ihren kulturellen Lebensbereich gewechselt bzw. in mehreren Kulturen gelebt haben, berichtet *Leembruggen-Kallberg*, Missouri, USA, im Rahmen eines Forschungsprojektes zur Identitätsentwicklung. Ein reizvolles Thema! Sie begnügt sich mit der Beschreibung und subjektiven Kategorisierung der Inhalte von Interviews.

Anregende Bekehrungserzählungen deutet *Popp-Baier* exemplarisch an drei Personen. Sie verbleibt in deren Binnensicht und beschränkt sich auf eigene vorwissenschaftliche Kategorisierungen.

Ob die Mitgliedschaft in sog. Neuen Religiösen Bewegungen „*immer* in eine Abhängigkeitsbeziehung einmündet" und ob NRB ihre zur Außenwelt abgeschottete Gruppenkultur auf Dauer stabil halten können, untersucht *Schöll* mit narrativen Interviews. Mit exemplarischen Falldarstellungen beantwortet er beide Fragen negativ. Der Ansatz ist insofern korrekt, als eine All-Aussage durch Einzelfälle falsifiziert werden kann; fraglich ist, ob es diese All-Aussagen überhaupt gegeben hat. In diesen Studien fehlen die Reflexion von Induktion, qualitativer Forschungsmethodik, Hinweise auf Beurteilungskriterien usw. und oft der Bezug zur Psychologie der Gegenwart.

Der Bd schließt mit drei empirischen Arbeiten/Werkstattberichten von Psychologen: Über die funktionale Bedeutung von okkulten, sog. „alternativen" Glaubenssystemen für Jugendliche berichten *Straube, Selinger, Hellmeister und Wolfradt* (Halle, Jena). Interviews, 8 Skalen und diverse Subskalen dienen der Exploration der Motive für okkulte Praktiken (Gläserrücken, Pendeln, Magische Beschwörungen, Schwarze Messen, Kartenlegen). Unklar bleibt, ob das jeweilige Verhalten von den Jugendlichen überhaupt als okkult eingestuft worden war. Zur Verbreitung werden Zahlen angegeben, obwohl die Repräsentativität der Stichprobe ungeklärt ist. Als Motive für okkulte Praktiken überwiegen Neugier (80 %), Interesse an außergewöhnlichen Erlebnissen (55 %) und Suche nach Unterhaltung (53 %). Auch persönliche Probleme spielen eine Rolle (13 %). Korrelativ sind Spaß, Angst und Langeweile. Zur funktionalen Bedeutung, wie im Titel angegeben, liegen keine Zahlen vor; die Bewältigungsversuche von Adoleszenzproblemen werden lediglich vermutet. Die methodischen Defizite muß man wohl bei einen Zwischenbericht tolerieren. Es fällt auf, daß andernorts vorher dokumentierte Gedanken nicht gekennzeichnet wurden.

Wolfradt, Sommer, beide Halle, und *Pretz*, Yale University, vergleichen 67 Studierende (27 Theologen), die in Deutschland Ost sozialisiert worden sind, mit 58 (31) aus den alten Bundesländern, alle evangelisch, hinsichtlich Religionsausübung und Religiosität (Skalen von Gorsuch & McPherson): Ost-Studenten kommen signifikant eher aus religiösen Familien (68 %) als West-Studierende (42 %), während diese deutlich weniger Gottesdienste besuchen (70 %) als die Ost-Studenten (93 %). In weiteren Fragen (Interesse an Religion, intrinsische vs. extrinsische Religiosität, Selbstbeschreibung der eigenen Religiosität) zeigen sich keine Ost-West-Differenzen. Nach fast einer Dekade der Wiedervereinigung sind Unterschiede zwischen protestantischen Studierenden eher gering (diejenigen zwischen Theologen und anderen Studenten sind weitaus größer). Die kirchliche Bindung scheint im Osten stärker zu sein; diese kann mit ihrer sozial stabilisierenden Funktion in einem mehrheitlich repressiv-atheistischen Umfeld erklärt werden. Die methodisch solide Studie sollte nach einer weiteren Dekade repliziert werden.

Die Methode der nonmetrischen multidimensionalen Skalierung als Meßmodell stellt *Huber* (Freiburg, Schweiz) exemplarisch anhand der subjektiven Sichtweisen bzw. der Strukturen von kognitiven Konstruktionen an ausgewählten Kategorien des Credos dar. Es zeigt sich u. a. ein heilsgeschichtliches Schema, in dem zwischen den theologischen Kategorien Schöpfung und Gericht unterschieden wird. Jesus Christus, begleitet von Glaube und Menschwerdung Gottes, nimmt in dieser Struktur die zentrale und die verschiedenen Dimensionen vermittelnde Position ein, während Kirche teils peripher angesiedelt ist. Die Strukturen werden graphisch präsentiert. Einige Methodenprobleme (z. B. Kriterien der Beurteilerübereinstimmung) werden erörtert. Diese Studie erfüllt unter methodischen und inhaltlichen Aspekten hohe Ansprüche und könnte als Vorbild für oben erläuterte Studien dienen.

Eine Frage von besonderem Interesse: Läßt sich die Binnenperspektive einer relativ isolierten religiösen Gruppierung mit Mitteln der Psychologie für Außenstehende lesbar beschreiben? Die niederländischen „Bevindelijker" dürfen nur bei rituellen Anlässen unter Eingeweihten in einem bestimmten Sprachcode über ihre religiösen Überzeugungen und Erfahrungen reden. Zentral für sie ist die persönliche, spirituell-emotionale Erfahrung mit Gott, ihr Ziel, „bekehrt" zu sein. Ist ein empirischer Zugang möglich? *Van Belzen* zeigt, wie er mit psychologischen Mitteln zu einer allgemein verständlichen Deutung der sonst verschlossenen Binnenansicht gelangt, ohne die religiösen Überzeugungen zu verletzen. Zweifellos hat der Beitrag eine Vorbildfunktion für die Arbeit von Psychologen.

Als Fazit ist festzustellen: Die vier letztgenannten Beiträge allein entsprechen in Methode und Inhalt den Anforderungen der gegenwärtigen, internationalen Religionspsychologie; im Kontext mit andernorts publizierten anspruchsvollen Arbeiten stehen sie für einen positiven Trend in der hiesigen Religionspsychologie. Ein Großteil der Beiträge erreicht den nötigen methodischen Standard der Forschung der Psychologie nicht, beschäftigt sich mit längst überholten Problemen und hält keinen Anschluß an die laufende Forschungsliteratur. Einige Beiträge könnten kaum als Seminararbeit akzeptiert werden, andere sind bestenfalls hypothesen-generierende Erkundungsstudien. Auch erkennen manche Vf. wohl nicht, daß die Psychoanalyse heute eine eher randständige Position hat. Daß die moderne Psychologie aus dem öffentlichen Leben nicht mehr wegzudenken ist, verdankt sie wesentlich dem hohen Standard ihrer Methodik. Wer heute in der Religionspsychologie arbeiten möchte, muß die wissenschaftstheoretischen Grundlagen und die Methodenlehre beherrschen. Der Beginn sollte der Klärung dienen, was eigentlich eine wissenschaftliche Aussage ist (dazu Westermann, 2000). Grundsätzlich ist der Versuch, Theologen als Vertreter einer transzendentalen oder, wie *Nestler* vorschlägt, „theologischen" Religionspsychologie, und Psychologen zur gemeinsamen Arbeit anzuregen, zu begrüßen. Doch wenn der transzendentalen Religionspsychologie der Sprung in die Gegenwart nicht gelingt, wird sie auch künftig eine marginale Erscheinung bleiben. Dieser Sprung könnte gelingen, wenn Theologen mit Psychologen an gemeinsamen Projekten arbeiten. Die Chance liegt darin, daß zur Validierung von Instrumenten zur Erhebung von multidimensionalen Konzepten, wie etwa das der Religiosität, des Credos – um zwei Beispiele zu nennen – theologische Kenntnisse unabdingbar sind (Schmitz, 2001). Das müssen auch die Psychologen akzeptieren. Selbstverständlich steht es der Psychologie nicht zu, Urteile über Geltungsfragen des Glaubens zu fällen. Nach der Kognitiven Wende in den 60er Jahren und der Etablierung der Handlungspsychologie ist seit gut zehn Jahren die bisherige nomothetische Psychologie und ihre methodische Strenge durch die Paradigmen des Konstruktivismus und der pragmatischen Theorienbildung, die auch in der Philosophie beobachtbar sind (Putnam, Sneed, Stegmüller), erweitert. Die Psychologie steht ja seit jeher in der Spannung zwischen ganzheitlicher und einzelheitlicher Sicht. Damit tun sich weite Möglichkeiten für die Entwicklung der Religionspsychologie auf, jedoch mit hohem methodischen und theoretischen Anspruch.

Schmitz, E. (Hg.) (1992a): *Religionspsychologie*. Göttingen: Hogrefe.

Schmitz, E. (1992b): Geschichte der Psychologie. In: J. Blattner, B. Gareis, A. Plewa (Hg.): *Handbuch der Psychologie für die Seelsorge*. Düsseldorf: Patmos.

Schmitz, E. (2001). Religionspsychologie. In: Wenninger, G. (Hg.): *Lexikon der Psychologie*. Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag.

Thurstone, L. L. & Chave, E. J. (1929): *The Measurement of Attitude. A Psychophysical Method and Some Experiments with a Scale for Measuring Attitude toward the Church*. Chicago: The University of Chicago Press.

Westermann, R. (2000). Wissenschaftstheorie und Experimentalmethodik. Göttingen: Hogrefe.

München Edgar Schmitz

Krech, Volkhard: **Georg Simmels Religionstheorie.** – Tübingen: J. C. B. Mohr Siebeck 1998. IX, 306 S. (Religion und Aufklärung, 4), brosch. DM 74,00 ISSN: 1436–2600 ISBN: 3–16–147031–1

Lange Zeit galt Georg Simmel den einen als Geheimtip – um ein schönes Bild Erich Przywaras aufzugreifen: als ein Brunnen, aus dem man schöpfen konnte, ohne Gefahr zu laufen, daß der Brunnen entdeckt wurde. Anderen war er, wie Theodor Haecker vernichtend urteilte, nicht mehr als ein „oberflächlicher Feuilletonist". Zwar gab es seit Simmels Tod 1918 die eine oder andere zaghafte „Simmel-Renaissance", doch grundlegend gewandelt hat sich die Situation erst seit den 80er Jahren und dem sukzessiven Erscheinen der von Otthein Rammstedt herausgegebenen Simmel-Gesamtausgabe, welcher mit den seit 1991 zweimal jährlich erscheinenden „Simmel Newsletters" ein lebendiges Forschungsorgan zur Seite steht. Seither wächst das Verzeichnis der Sekundärliteratur, das auch nicht wenige englischsprachige, französische, italienische und niederländische Arbeiten umfaßt, sprunghaft.

In diese Reihe fügt sich die Arbeit Volkhard Krechs (K.), die überarbeitete Fassung einer von Rammstedt und Franz-Xaver Kaufmann betreuten, im Dezember 1996 von der soziologischen Fak. der Univ. Bielefeld angenommenen Diss.

K. will mit seiner Arbeit keine „‚archivarische' Soziologiegeschichte" vorlegen (6), sondern zum einen den Nachweis führen, „daß Simmels Doppelstellung als eines soziologischen Klassikers und *zugleich* aktuellen Soziologen auch für das Terrain der Religionssoziologie zutrifft" (3), und zum andern, daß dessen Œuvre „eine zwar implizite, aber dennoch konsistente Religionstheorie birgt", die „im gesamten Werk einen nicht unerheblichen Platz einnimmt" (4). Sie vor dem „Hintergrund seines *gesamten* Werkes zu rekonstruieren und (...) in ihrer Vielschichtigkeit zu ‚entdecken'", ist K.s primäres Interesse (3). Verdienstvollerweise unternimmt er dabei den Versuch, „die wissenschaftshistorischen und geistesgeschichtlichen Linien nachzuzeichnen, die einen Einfluß auf die Genese und Konzeption der Simmelschen Religionstheorie gehabt haben" (3) – in der Breite und Sorgfalt, mit der K. dieses Vorhaben realisiert, wird damit eine empfindliche Lücke der bisherigen Simmel-Forschung geschlossen.

Konsequent und stringent in der Gliederung, methodisch sauber und transparent in der Darstellung führt K. seine Vorhaben durch. In dreifachem Zugang kontextualisiert er Simmels Religionstheorie werkgeschichtlich, wissenschaftshistorisch und soziologisch. Deren werkgeschichtlich-immanente Rekonstruktion (Teil A) nimmt umfangmäßig mehr als die Hälfte der Arbeit ein (11–165). K. unterscheidet in analytischer Separierung entsprechend der Entwicklung der Ansätze bei Simmel vier „Schichten" seiner Religionstheorie – eine psychologische, soziologische, kulturwissenschaftliche und lebensphilosophische – und bietet damit im Anschluß an die neuere Sekundärliteratur eine Lösung für das Problem der Einheitlichkeit des Simmelschen Denkens, das die frühe Simmel-Forschung lange und relativ unergiebig beschäftigt hatte.

Teil B, „Simmels Religionstheorie im wissenschaftshistorischen Kontext" (166–226), führt zu „Quellen und Orten", die – den „Schichten" des Teils A entsprechend – für dessen soziologisches, kulturwissenschaftliches und lebensphilosophisches Religionskonzept zu identifizieren sind. Strikt vertritt K. die These, „nur im Zusammenhang der wissenschaftlichen Debatten um die Jh.wende" ließen sich „Simmels Werk, sein Religionsverständnis und seine methodische Herangehensweise sowie erst recht sein Beitrag zur Etablierung der Religionssoziologie im akademischen Fächerkanon" angemessen erschließen (166). Bei diesen wissenschaftshistorischen Bemühungen geht es einerseits „um die Explikation des ‚tacit knowlegde', um Fach- und Allgemeinwissen, das nicht unbedingt über Lektüre angeeignet sein muß", anderseits um einen ersten „Einblick in Simmels ‚ideale Bibliothek' in Sachen Religion" (167). K. übernimmt damit ein Verfahren, das in der Nietzsche- und Weber-Forschung bereits erfolgreich angewendet wurde. Für theologisch Interessierte scheinen mir zwei Ergebnisse besonders erwähnenswert: (a) Simmel greift bei der Auswahl seines religionsgeschichtlichen Materials hauptsächlich auf die christliche Religionsgeschichte zurück und läßt anderes weitgehend außer Betracht. Dies hat beträchtliche konzeptionelle Folgen, wie K. zu Recht hervorhebt: „Die Konzentration auf das monotheistische Christentum und der Ausschluß des Buddhismus reserviert den Religionsbegriff für Vorstellungen und Praktiken des Individuums, die auf eine höchste Instanz Bezug nehmen, und hat eine (...) systematische Bedeutung für Simmels Religionstheorie insgesamt" (169). (b) Zu den maßgeblichen Quellen für Simmels lebensphilosophisches Religionskonzept gehört die Mystik, näherhin die Schriften Meister Eckharts. „Den stärksten Beleg für den Einfluß Eckharts auf Simmel stellt zweifellos das Buch über Rembrandt dar. Hier wird wie in keinem anderen Text die Gleichsetzung von Seele, Leben und Religion in ihrer subjektiven Form deutlich (...). Allerdings geht die Rembrandtsche Religiosität über Eckharts Mystik hinaus. Während die Seele hier ihren religiösen Charakter durch die Relation zum Göttlichen erhält, hat Rembrandts Religiosität jeglichen Relationscharakter abgelegt" (222).

Teil C bündelt im ersten Abschnitt den systematischen Gehalt der Religionstheorie Simmels (228–244), präsentiert im zweiten (245–250) als ein Ergebnis der Rekonstruktion werkgeschichtlicher Zusammenhänge die These, Simmels soziologische Erkenntnistheorie verdanke sich älteren religionssoziologischen und -philosophischen Erörterungen (246), sein *soziologischer* Ansatz könne als ein „Säkularisat" *theologischer und religionsphilosophischer* „Denkfiguren" gelten (250). Der die Arbeit beschließende dritte Abschnitt ist als Einlösung der einleitend formulierten Absicht konzipiert, keinen Beitrag zu bloß „archivarischer" Soziologiegeschichte zu liefern, sondern Simmel „als aktuellen Soziologen auch für das Terrain der Religionssoziologie" zu erweisen. Unter den Stichworten „Religion und Religiosität / Individualität / Sozialität" sowie „Religion und Leben" skizziert K. jeweils zunächst gegenwärtige Problemstellungen und Positionen im Umfeld der Religionssoziologie – repräsentativ anhand von Arbeiten etwa Michel Foucaults, Karl Gabriels, Franz-Xaver Kaufmanns und Thomas Luckmanns konturiert –, denen er sodann Erträge seiner Simmel-Studien zuordnet. Auf diese Weise gewinnt er Möglichkeiten präzisierender Differenzierungen und anreichernder Weiterführungen.

Die programmgemäß zu erweisende Konsistenz der Religionstheorie Simmels resultiert für K. aus einer „systematisierende(n) Integration" der unterschiedlichen Schichten im Werk, die vier „Konstitutionselemente" zusammenführt: „Als Ausgangspunkt dient die *empirische Herleitung* von Religion aus dem Sozialen (...). Um jedoch einen materialistischen Reduktionismus zu vermeiden, unternimmt Simmel eine *transzendentalphilosophische Verankerung* des Religiösen als einer apriorischen Bewußtseinskategorie (...). Der daraus resultierenden Erklärungsbedürftigkeit des faktischen Geltungsverlustes von Religion in der Moderne entspricht Simmel zum einen mit einer *geschichtsphilosophischen Relativierung* ihres universalen Deutungsanspruchs (...); zum anderen (...) aber mit der zeitdiagnostischen Behauptung der ‚Religionsbedürftigkeit' des modernen Menschen (...). Dem empirischen Datum schließlich, daß Religiosität in der Moderne trotz des Geltungsverlustes Bestand hat (...), trägt er mit der *lebensphilosophischen Nuancierung* der religiösen Funktion als Prozeß Rechnung" (239f). Die „Komplementarität der Perspektiven von Psychologie, Soziologie, Kulturwissenschaft und Lebensphilosophie" (241) ist es mithin, die konsistenzstiftend wirkt. Angemessen zu würdigen ist Simmels Religionstheorie nur auf der Basis seines lebensphilosophischen Anliegens (119). Als relevant wird sie erweisen, wenn man das „‚*liegengelassene*' Potential" und die „*nicht vollzogenen* ‚Anschlußmöglichkeiten' in Simmels Religionstheorie (...) auf ihren systematischen Gehalt hin erschließt" (251). Dann erweist sie sich als Versuch, (a) „den religiösen Individualisierungsprozeß nicht nur zu beschreiben, sondern auch soziologisch auf eine Weise zu erklären, die von aktuellen Ansätzen in der Religionssoziologie abweicht oder sie zum mindesten ergänzt" und (b) „Religion und Gesellschaft beziehungsweise Sozialität auf gesellschafts- beziehungsweise sozialtheoretischer Ebene miteinander ins Verhältnis zu setzen"; darüber hinaus birgt (c) „Simmels Religionskonzept einen genuinen Beitrag zu einer soziologischen Kulturtheorie" (251). Dieses ist *inhaltlich* „ohne die theologischen Topoi ‚Heil der Seele' und ‚Persönlichkeit Gottes' (...) nicht denkbar" (253), welche jedoch – wie gesehen – in der für Simmel maßgeblichen lebensphilosophischen Wendung jeglichen Relationscharakter abgelegt haben.

Für die Simmelforschung stellt das sorgfältig gearbeitete Werk K.s mit seiner schlüssigen Konzeption und der überzeugenden Aufarbeitung eines nicht unwesentlichen Desiderates in Bezug auf die wissenschaftshistorischen Kontexte der Simmelschen Religionstheorie eine wertvolle Bereicherung dar. Künftige Arbeiten können davon nicht mehr absehen. Angesichts der „prinzipiellen Zitationsvermeidungspraxis" Simmels (Klaus Lichtblau) ist der Hinweis auf das Fehlen einer weiter ausgreifenden Verortung seiner Religionstheorie im Diskussionskontext der Wende vom 19. zum 20. Jh. obsolet geworden. Sprachlich klar und zielstrebig geschrieben, kommt K.s Arbeit ohne Gespreiztheiten aus und ist gut lesbar. Kleinere orthographische bzw. grammatikalische Fehler beeinträchtigen die Verstehbarkeit nicht, doch sollte den Herrnhutern Gerechtigkeit widerfahren und ihrer Gemeinschaft der Name „Gemeine" belassen und nicht unter der Hand zu „Gemeinde" umgewandelt werden (169).

An einer, mir nicht unwichtig scheinenden Stelle bleibt K. – soweit ich sehe – hinter dem in der Interpretation der Religionstheorie Simmels inzwischen erreichten Forschungsstand zurück. Horst Müller hat in seiner 1960 erschienenen Publikation *„Lebensphilosophie und Religion bei Georg Simmel"*, auf die K. wiederholt Bezug nimmt, herausgearbeitet, daß auch die Religiosität nach Simmels Auffassung möglicherweise nur ein ideell bleibendes Zwischenspiel sein könne. Was bei Müller abschließend als unaufhellbar und in der Schwebe bleibend vorgestellt wurde, ist bei K. einer Eindeutigkeit gewichen, die gegenüber der von Müller vorgetragenen Interpretation nicht ausgewiesen wird und zugleich ein Kernelement der Simmelschen Religionstheorie betrifft.

In ihren um religionssoziologische Aktualität bemühten Teilen entspricht die Arbeit einem in der Sekundärliteratur zu Simmel ver-

breiteten Schema, in dem jener als früher und scharfsinniger Analytiker gesellschaftlicher Entwicklungen sowie als eigenständiger Theoretiker mit originellen Anregungen charakterisiert wird, die jedoch nach der Katastrophe des 1. Weltkriegs in Vergessenheit gerieten, gleichwohl aber untergründig, nicht selten nur schwer nachweisbar wirksam blieben und nun wieder angesichts bestimmter aktueller Problemstellungen erinnert und zu erneuter Wirksamkeit im jeweiligen fachlichen Diskurs gebracht werden (sollen). Für werkgerecht und gelungen halte ich K.s Aufweis der Konsistenz der Simmelschen Religionstheorie, allerdings erscheint mir dieses Anliegen ebenfalls nicht so originär, wie die Ausführungen es meinem Eindruck zufolge glauben machen wollen. Keine der vorangegangenen Arbeiten zu diesem Thema konnte diese Frage außer acht lassen und mußte sich entsprechend um Antworten bemühen. Der Versuch schließlich, die Relevanz von Simmels Religionstheorie für die gegenwärtige Religionssoziologie zu erweisen, stößt anlagebedingt rasch an Grenzen: mit der Identifikation der Anschlußmöglichkeiten muß die Darstellung abbrechen, obwohl die Sachdiskussion damit erst beginnt. Insofern kann die Frage, wie weit diese Relevanz tatsächlich reicht, im Rahmen der vorliegenden Arbeit zwar mit ersten, gut begründeten Hinweisen versehen, aber nicht im angemessenen Umfang verfolgt werden.

Die philosophische Debatte um den Religionsbegriff scheint K. für entschieden zu halten; sie wird kurz referiert (262ff), aber weiter nicht traktiert. Vertreter eines substantiellen bzw. realen Begriffs von Religion dürften deshalb in K.s Arbeit eher weniger auf ihre Kosten kommen. Einwände wegen diesbezüglicher inhaltlicher Defizite und hinsichtlich einer zu wenig kritischen Simmel-Interpretation wären naheliegend. Genuin philosophische Ansprüche kommen in der durchgängig soziologisch interessierten Arbeit K.s werkimmanent und wissenschaftshistorisch, also in den Teilen A und B, zum Zuge. Ein anderer Anspruch wird allerdings auch nicht erhoben.

Inwieweit sie für die theologische Forschung von Interesse ist, hängt entscheidend von Vorentscheidungen und Interessenslagen derer ab, die sie vertreten. Zu wünschen wäre der Arbeit K.s m. E. reges Interesse über die Praktische Theologie hinaus.

Mainz Peter-Otto Ullrich

Luhmann, Niklas: **Die Religion der Gesellschaft**, hg. v. André Kieserling. – Frankfurt/M.: Suhrkamp-Verlag 2000. 362 S., Ln DM 42,00 ISBN: 3–518–58291–7

„Wer ist der Beobachter der Religion? Theologen werden vielleicht die überraschende Antwort geben: Gott. Um es nicht selbst sein zu müssen?" (24) Mit bekannter Ironie erinnert Niklas Luhmann in seinem posthum erschienenen Werk an ein Thema, das zumindest außerhalb der praktisch-theologischen Fächer in der Theologie häufig vergessen wird – die Religion. Dies gilt insbesondere für die vielgestaltigen Spielarten einer postmodernen Religiosität. Um so mehr kommt es darauf an, sich bei der erneuten Erschließung dieses Feldes auch der Hilfe von außen zu vergewissern.

Nimmt man hierfür den vorliegenden Bd in die Hand, zu dessen letzter Überarbeitung der Vf. vor seinem Tod nicht mehr gekommen ist und der deshalb auf einer Textgrundlage von 1997 durch André Kieserling herausgegeben wurde, dann muß man sich zunächst in L.s vorbedingungsreichen Theorieapparat hineindenken. Es überrascht zwar nicht, daß hier Religionstheorie konsequent von der Gesellschaftstheorie her entwickelt wird, obwohl es in der Soziologie der Gegenwart und der Vergangenheit immer auch andere, insbesondere phänomenologische Ansätze gegeben hat. Es ist jedoch schwierig, speziell den operativen Konstruktivismus L.s mit einem theologischen Sprachspiel in Verbindung zu bringen. Hierbei darf der Theologe den bestehenden Graben zwischen beiden Disziplinen nicht leichtfertig überspringen, etwa durch semantische Stichwortverbindungen, für die L. eine Reihe von Anknüpfungspunkten bietet. Er schreibt über Sinn, Kommunikation, Sünde, Offenbarung, Gott – füllt diese Begriffe aber so, daß sie sich einem oberflächlichen theologischen Zugriff verschließen.

Wie in der vorliegenden Arbeit die Religion, so hat der Vf. bereits in der Vergangenheit konsequent alle Bereiche der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft (Wissenschaft, Kunst, Recht, Wirtschaft, Politik etc.) von seiner Theorie der sozialen Systeme aus erschlossen und bestimmt. Er konnte diese Theorie kurz vor seinem Tod noch einmal in einem letzten großen Gesamtentwurf (*Die Gesellschaft der Gesellschaft*) zusammenfassen. Wie die Nebengebäude eines barocken Schlosses machen sich daneben seine Studien zu den Teilbereichen der modernen Gesellschaft aus; sie orientieren sich in Größe und Stil an dem Hauptgebäude. Insofern es hier in den letzten Jahrzehnten keine gravierenden Umbaumaßnahmen gegeben hat, konnte L. schon 1977 erstmals *Die Funktion der Religion* als Bestandteil dieses Gesamtensembles beschreiben.

In dem nun vorliegenden Werk dienen die ersten Kap. dazu, in diese bekannte Architektur des Luhmannschen Œuvres einzuführen und mit dem speziellen Blick auf die Religion auszufalten. Dies gelingt gewohnt gründlich und durch vielerlei Material kenntnisreich angereichert. In den wesentlichen Aussagen geht es aber nicht über die von L. bisher in seinen Werken vorgenommenen Funktionszuschreibungen hinaus. So wird die Theorie selbstreferentieller sozialer Systeme, die sich nach L. jeweils ihre eigene „Welt" konstruieren, konsequent auch auf die Religion angewandt.

Alle Systeme operieren für den Vf. mittels eines je eigenen Codes, der an die Notwendigkeiten der jeweiligen Kommunikationsbedürfnisse angepaßt ist. Außerdem kommunizieren sie mit Unterscheidungen und setzen so zugleich immer auch eine Differenz zwischen dem, was sie in der Kommunikation erfassen, und dem, was dabei unbeachtet bleiben muß. Die Einheit dieser Differenz von „beobachtbar" und „unbeobachtbar" selbst kann vom einzelnen System nicht noch einmal beobachtet werden. Hier kommt seine Kommunikation *per definitionem* an eine Grenze. Für diesen Grenzfall aller Systeme tritt nun die Religion ein. Sie stellt Formen geistlicher Kommunikation bereit, um das, was die Systeme selbst nicht erfassen können, zu bearbeiten. Sie tut dies ebenfalls mittels einer Unterscheidung, der (Leit-)Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz. Damit läßt sich zugleich auch die Einheit aller denkbaren Unterscheidungen kommunizieren: Gott. Diese Kontingenzformel ermöglicht der Religion die Abschließbarkeit ihrer eigenen Kommunikation. Damit kann sie für den Grenzfall aller anderen Systeme eine Lösung anbieten. Sie erfüllt so eine ihr eigene Funktion in der funktional differenzierten Gesellschaft. Sie „garantiert die Bestimmbarkeit allen Sinnes gegen die miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare." (127)

Diese Funktion erfüllt sie unbeeindruckt von einem vermeintlichen Funktionsverlust der Religion in der modernen Gesellschaft, für den (auch in der Theologie) lange das Säkularisierungsparadigma angelegt wurde. In der Luhmannschen Diktion erscheint dieser Verlust als Verlust ohne Schaden. Die Religion kann sich in der Moderne nicht mehr selbstverständlich anderer Systeme versichern und bedienen, bei den monotheistischen Religionen besonders der Moral. Dies bedeutet aber nur, daß nunmehr ihre *eigentliche* Funktion in Abgrenzung zu den übrigen Systemen der funktional differenzierten Gesellschaft ganz deutlich hervortritt – so die vom Vf. schon in *Die Gesellschaft der Gesellschaft* vorgestellte These. Dies erklärt dann auch, warum es in der Postmoderne einen boomenden Markt an religiösen Angeboten gibt: Die Dominanz der christlichen Religion war mangels Unterstützung durch andere Systeme seit der Aufklärung nicht mehr zu halten. Dies hat positiv einen großen Gestaltungsfreiraum eröffnet, der freilich auf den Bereich des Religiösen im engeren Sinn beschränkt ist. Der Anspruch des Christentums dagegen, etwa auf eine bestimmte Lebensführung, erscheint nicht mehr allgemein plausibel; er ist, anders gesagt, in der Ausdifferenziertheit der modernen Gesellschaft nur noch plausibel innerhalb des Religionssystems selbst. Im 5.–7. Kap. beschreibt L. ausführlich den Prozeß der Differenzierung der religiösen Kommunikation bis zu diesem Punkt, wie ihre Organisationsformen auf diese Entwicklung reagiert haben und schließlich welche Gründe diese Evolution überhaupt vorantreiben.

Dabei ist das Christentum nach seiner Meinung nicht besonders gut auf die beschriebene gesellschaftliche Lage vorbereitet. Die Leitunterscheidung der Religion (Immanenz/Transzendenz) mit der Kontingenzformel „Gott" bedarf ja einer Vermittlung beider Pole, also eines *re-entry* dieser Unterscheidung in die Welt, etwa in Form eines sakralen Bereichs, der gegenüber der Alltagswelt abgegrenzt wird. Nun leistet aber das Christentum diese Vermittlung von Transzendenz und Immanenz mit dem Konstrukt der Inkarnation nur paradox. „Das Dogma des fleischgewordenen Gottes ermöglicht es, die Transzendenz/Immanenz-Unterscheidung beizubehalten, hinterläßt dann aber das Problem, wie man aus der Begegnung mit Jesus auf Gott schließen kann. Das kann mit der Unterscheidung von Vater und Sohn expliziert werden, aber nur mit der schwer zu unterdrückenden Paradoxie, daß der Vater dann sein eigener Sohn und der Sohn dann sein eigener Vater ist." (134f) Der von L. statt dessen favorisierte Buddhismus und das Gottdenken eines Nikolaus von Kues scheinen an dieser Stelle, d.h. angesichts der Anforderungen an die Religion in der funktional differenzierten Gesellschaft, besser zu passen.

Welche Konsequenzen eine so strukturierte Gesellschaft für das Religionssystem hat, macht der Vf. in den letzten beiden Kap.n seines Buches deutlich. Er sieht in der Abnabelung der anderen Systeme von der Religion (insbesondere durch die Trennung der Inklusions- bzw. Exklusionsregeln) grundsätzlich eine Chance für dieses soziale System. Allerdings macht er dann auch deutlich, daß es speziell dem Christentum bisher noch nicht gelungen ist, für die Gegenwart wirklich „zeitangepaßte religiöse Formen" (307) zu entwickeln. Dies nö-

tigt dieses Religionssystem und insbesondere auch die Theologie zu einer vertieften Form der Selbstthematisierung, wie auf die Komplexitätsanforderungen in einer funktional differenzierten Gesellschaft angemessen zu reagieren sei. Daß eine solche Reaktion über eine anthropologische Reformulierung des christlichen Glaubens gelingen könnte, darauf läßt L. nicht hoffen. Denn „‚der Mensch' ist eine Fiktion, der keine Realität entspricht. Die ungeheure Vielfalt individueller Erlebniswelten aller Zeiten wird systematisch verkannt, entsprechende Informationen werden systematisch unterdrückt oder ‚vergessen'. Der ‚dem Menschen' unterstellte Sinnbedarf ist schon die Deutung, auf die die Religion eine Antwort zu geben hofft. Die Problemlösung liegt im Formenschatz der Religion und in der Rede von ‚Heil' und ‚Erlösung' bereits vor, nur das Problem wird hinzuerfunden." (340) Solche Diagnose macht dem Theologen wenig Mut. Allerdings gilt es auch umgekehrt zu fragen, wie „subjektvergessen" L. seine Theorie der Religion denn eigentlich angelegt hat. Auch in diesem Punkt bleibt er sich treu.

So entsteht insgesamt der Eindruck, daß man vieles in dem vorliegenden Bd beim Vf. auch schon an anderer Stelle gelesen hat. Als Praktischer Theologe ist man zudem darüber enttäuscht, keine Aussagen über die *Leistung* der Religion (Diakonie) zu finden. Darüber hinaus fallen in L.s Gedankenführung, die er selbst einmal „labyrinthisch" genannt hat, gewisse Redundanzen auf. Hier ermöglicht das Sachregister im Anhang, sich individuelle Lektüreschneisen durch den Text zu schlagen. Der Bedarf der Theologie aber, sich intensiver um das Phänomen einer postmodernen Religiosität zu kümmern, bleibt auch nach der Beschäftigung mit L.s religionssoziologischem Spätwerk bestehen.

Tilburg Stefan Gärtner

Aufklärung und Esoterik, hg. v. Monika Neugebauer-Wölk unter Mitarbeit von Holger Zaunstöck. – Hamburg: Felix Meiner 1999. VII, 477 S. (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, 24), geb. DM 188,00 ISBN: 3–7873–1378–8

Zwei Meilensteine in einem Buch – das ist in den Zeiten wissenschaftlicher Massenproduktion ein seltener Glücksfall. Der kleine Meilenstein steht am Weg der Aufklärungsforschung. Durch das Buch zieht sich die These, daß die vermeintlichen „Irrwege" von „Schwärmerey" oder Irrationalismus von den Aufklärern selbst beschritten wurden und der Begriff Aufklärung erst im Laufe der Diskussion rationalistisch gestutzt wurde. Diese These ist nicht neu, wird aber hier im Zentrum des Diskurses um die „richtige" Aufklärung durchbuchstabiert. Der große Meilenstein weist den weiteren Weg zur Erforschung der „Esoterik", die als integraler Teil der Aufklärungsbewegung identifiziert wird und für deren Geschichte staunenswert viel neues Material präsentiert wird.

Es grenzt an Unfairneß, von den durchweg auf hohem Niveau geschriebenen Aufsätzen einige herauszugreifen: *Jan Assmann* weist nach, daß die Berufung auf die hermetische Literatur als „ältester Weisheit" im 17. Jh. auf Argumenten der historisch-philologischen Kritik beruhte, die mindestens so gut waren wie die ebenfalls textkritischen Argumente für die (heute anerkannte) Datierung in die Spätantike. *Rudolf Schlögl* löst die Debatte um die Rosenkreuzer des frühen 17. Jh.s aus der Fixierung auf die Identifizierung von Vf.n und die Rekonstruktion dogmatischer „Systeme". Statt dessen interpretiert er die Rosenkreuzerdebatte diskursanalytisch: Politisch gehe es um einen Ausweg aus den Sackgassen der Konfessionalisierung, wissenschaftsgeschichtlich um eine autoritär strukturierte Weisheitsreligion angesichts religiöser Pluralisierung, religiös um Selbsterlösung alternativ zu deterministischen Soteriologien in einigen Konfessionen. *Carlos Gilly* entdeckt das rosenkreuzerische Herz von Comenius und *Hans-Georg Kemper* weist für Barthold Heinrich Brockes berühmte poetische Physiktheologie nach, daß in ihren pantheisierenden Tendenzen ein „häretisches" Herz in Gotteslehre, Christologie und Soteriologie schlägt. *Monika Neugebauer-Wölk* zeichnet als systematisches Kernstück des Bdes den erweiterten Vernunftbegriff in den Debatten des 18. Jh.s nach, der damals Positionen einschloß, die heute als „esoterisch" gelten. *Martin Mulsow* zeigt, daß die „vernünftige Metempsychosis" das geheime Zentrum der aufklärerischen Avantgarde, des Illuminatenordens, bildete. Seine Seelenwanderungskonzeption sollte gerade wegen ihres radikalen, aber eben – in den Augen der Illuminaten – noch unverstandenen Vernunftbezugs im Arkanbereich einer esoterischen Gesellschaft eingeschlossen sein. *Florian Maurice* eröffnete eine erfrischende Perspektive auf die Freimaurerei als ältere Verwandte der modernen „Konsumgesellschaft": Nicht geheime und seltene Rituale, sondern die nach eigenem Geschmack zusammengestellte neue Lebenswelt, die die Alltagsnormalität des Logenlebens bildete, identifiziert er als Zentrum maurerischen Lebens. *Manfred Engel* und *Gernot Helmreich* zerstreuen über eine Zeitschriftenanalyse alle Zweifel, daß der Streit um die „wahre" Aufklärung und Esoterik ein Innen-außen-Verhältnis beschreiben könnte: Er wurde mitten in der community der Aufklärer ausgetragen. *Jochen Schlobach* eröffnet in seinem Schlußartikel das große Panorama von politischer Dimension und europäischer Religionsgeschichte im Horizont der Esoterik. Er beschreibt Louis-Claude de Saint-Martin, eine der Schlüsselfiguren der Esoterik um 1800, als Philosophen, der seine Hoffnung auf spirituelle „Reintegration" zuerst mit dem französischen Absolutismus und nach 1789 mit der Revolution verband, die er als apokalyptisches Ereignis im Sinne des christlichen Millenniarismus deutete.

Es gehört zu den Qualitäten dieses Buches, daß es Anregungen und Kritik für die weitere Forschung ermöglicht. In Horizont dieser Reverenz stehen die folgenden Anmerkungen:

1. Die Entscheidung, als übergreifenden Begriff Esoterik (und nicht etwa Hermetik oder Okkultismus) einzuführen, ist gut begründet: Esoterik ist am wenigsten mit spezifischen historischen Gruppen oder Traditionen des Forschungsfeldes verknüpft. Problematischer scheinen mir die Definitionsmerkmale. Der Rückgriff auf Antoine Faivres Kriterien (Analogiedenken, Vitalismus, epistemologische „Imagination", „Transmutation"), den Neugebauer-Wölk mit Modifikationen vorschlägt (10. 31f), verliert m. E. nach mit zunehmender Entfernung von der Renaissance an Erklärungskraft. Im 19. Jh. lassen sich leicht „esoterische" Bewegungen benennen (Spiritismus, Theosophie), bei denen nur noch einzelne Elemente, teilweise nur noch Aspekte des Faivreschen Definitionsvorschlags greifen. Hinsichtlich des Wissenschaftsbegriffs kommt es im 19. Jh. beispielsweise zu einer Annäherung an die „new science" der empirischen Forschungswissenschaft bei gleichzeitigem „esoterischen" Selbstverständnis. Mir scheint ein strukturalistischer Ansatz erwägenswert, der stärker auf die Antinomien zu je zeitgenössischen hegemonialen religiösen Vorstellungen abhebt und deshalb Esoterik mit einer nicht mit vorab definierten Inhalten erfassen kann. – Weil sich im übrigen die Vf. und Vf.innen des Bdes nicht explizit mit diesem Definitionsvorschlag auseinandersetzen, unterbleibt selbst für das 18. Jh. der Test auf die Verwendbarkeit der „Tetralogie" Faivres.

2. Das Konstitutionsverhältnis von Christentum und Esoterik wird nicht als eigenständiges Bezugsfeld reflektiert, obwohl es außerhalb des Christentums, sei es in seinen institutionellen Formen oder als hermeneutischer Kontext der Rezeption alternativer Vorstellungen, keine Esoterik gibt. Oft und immer eher beiläufig kommt es zu einer Entflechtung von Christentum und Esoterik (z. B. S. 6), die es m. E. nach lebensweltlich nicht gab – quod est disputandum. Dies heißt nicht, über die Rahmenbedingungen wissenschaftlichen Forschens sozusagen hinterrücks eine Hegemonie des Christentums zu reimplantieren, sondern die Frage von der Alterität der Esoterik stärker auf ihr Beziehungsgeflecht hin auszurichten. Ein Ausdruck dieses Unverhältnisses zur Theologie an vielen Stellen scheint mir die vollständig fehlende Mitarbeit von (expliziten) Theologen in diesem Bd zu sein, ein angesichts der Ausrichtung der universitären Theologie auf dogmen- und kirchengeschichtliche Fragen im engen Sinn kaum überraschender Befund. Ein Blick auf die Esoterik innerhalb der kirchlichen Theologie und der Gruppen würde vermutlich überraschende Aufschlüsse über den Konnex von Aufklärung und Esoterik von der „Gegenseite" liefern.

Defizite einzuklagen, wäre beckmesserisch. Allerdings wären Angaben zu den Vf.n hilfreich gewesen, ebenso ein wenigstens selektives Sachregister. Leider ist auch der Forschungsstand in vielen Artikeln nicht à jour. Über Rosenkreuzer oder Freimaurer werden in einigen Aufsätzen Aussagen gemacht, die anderen Artikeln zufolge nicht mehr dem Stand der Forschung entsprechen.

Per saldo ist mit diesem Bd der bislang große Abstand zur Esoterik-Forschung außerhalb Deutschlands ein gutes Stück verringert worden, die Möglichkeiten einer Erfassung der Pluralität der europäischen Religionskultur besitzen neue Perspektiven.

Bonn Helmut Zander

Neuhaus, Gerd: **Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch.** Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs „Projekt Weltethos". – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1999. 179 S. (Quaestiones Disputatae, 175), kt DM 56,00 ISBN: 3–451–02175–7

Spätestens seit Huntingtons aufrüttelnder These vom Zusammenprall der Kulturen sind auch die Religionen als Mitproduzenten partikularer Traditionen in den Verdacht geraten, die Zukunft des Friedens zu bedrohen. Geradezu als Gegenthese liest sich Küngs ‚Projekt Weltethos'. Wenn sich die Religionen, so Küng, statt über Trennendes über Gemeinsames definieren, können sie einen unverzichtbaren Beitrag zum Frieden leisten. In einer Art ökumenischen Weltethos könnten sie eine normative Orientierung vermitteln, nachdem die Vernunft in dieser Rolle versagt hat. Auch Gerd Neuhaus (= N.) glaubt, daß insbesondere das Christentum einen entscheidenden Beitrag zum Frieden leisten kann; allerdings auf ganz andere Weise, als

Küng sich dies vorstellt, nämlich nicht durch Selbstrelativierung, sondern durch pointiertes Festhalten am Absolutheitsanspruch.

Küngs Projekt beruht, so N., auf der problematischen Annahme, daß Konsens und Verbindendes eo ipso eine Quelle friedlichen Miteinanders seien. Schon ein Blick auf die europäischen Konfessionskriege läßt diese These zweifelhaft erscheinen. Erst vor dem Hintergrund der gemeinsamen Christlichkeit konnten die konfessionellen Unterschiede in dieser Furiosität ausgetragen werden. Daher fürchtet N., „daß die geforderte Koalition der Religionen selbst nun zum Anlaß neuer Polarisierungen und Frontenbildungen" (148) wird. „Während Küng die Religionen darüber aufklären möchte, was sie jetzt schon verbindet", geht es N. daher um „die Aufklärung derjenigen Bedingungen, von denen es abhängt, ob die Wahrnehmung verbindender Überzeugungen auch in praktischer Hinsicht verbindend wirkt" (144).

Jede Selbstdefinition eines Menschen oder einer Gruppe ist unter den infralapsarischen Bedingungen der Menschheit notwendigerweise mit einer Aus- und Abgrenzung verbunden. Dies gilt auch für jede religiöse Identitätsbildung in Form eines Bekenntnisses, die sich notwendigerweise gegen jene abgrenzt, die dieses Bekenntnis nicht teilen. Damit droht der Religion ein ähnlicher Mißbrauch wie der Vernunft. „In diesem Sinne bedeutet das Bewußtsein um eine den Menschen in den Wurzeln seiner sittlichen Freiheit prägenden Schuldverstrickung die warnende Frage, ob jene Herrschaftsmechanismen, die wir als ‚Dialektik der Aufklärung' kennengelernt haben, womöglich als Dialektik einer Weltökumene drohen, die sich auf gemeinsame sittliche Imperative verständigt hat." (149)

Der Mechanismus der Ausgrenzung verzerrt auch das Bekenntnis zur grenzenlosen Liebe Gottes. „Diese vom Menschen her notwendige und unüberwindbare Entstellung ist erst dann überwunden, wenn die Wirklichkeit dieses göttlichen Erbarmens selbst Menschengestalt annimmt und als solche erscheint." (147) Insofern ist die Offenbarungsgeschichte in Christus unüberbietbar abgeschlossen. Dieser Absolutheitsanspruch gilt aber nicht für das christliche Bekenntnis. „Wir, die wir uns zu dieser Liebe nur *bekennen* können, bezeugen diese Liebe darum nur in einer Gestalt, die hinter sie zurückfällt." (147)

Insofern löst gerade das Festhalten an der Absolutheit der Offenbarung in Christus, vereint mit dem Wissen um die bleibende Inadäquatheit des Bekenntnisses, einen Prozeß unabschließbarer Selbstaufklärung des Christentums aus, der aus seiner eigenen Dynamik den Dialog mit anderen Religionen sucht. Dabei geht es gerade darum, Wahrheitsansprüche von „deren unbemerkte(r) Aufladung mit Gehalten, die einem menschlichen Selbstbehauptungs- und Abgrenzungswillen entstammen", zu reinigen. Denn die Verzerrungen „sind der Grund dafür, daß die religiöse Wahrheitskonkurrenz oft als Bedrohung des politischen und sozialen Friedens empfunden werden muß" (98). Vor diesem Hintergrund wird dann N.s Selbstaufforderung an das Christentum einsichtig: „Auf diese Weise besteht der spezifische Dienst des Christentums an der Aufgabe des Weltfriedens nicht in der Ausklammerung, sondern in der Realisierung seines Absolutheitsanspruchs." (148)

In einem letzten Gedankengang geht N. noch über den Dialog der Religionen hinaus, indem er sich dem Dialog zwischen Theologie und Philosophie zuwendet. Nicht nur dient die Vernunft der Selbstaufklärung des Christentums, sondern auch das Christentum der Selbstaufklärung der Vernunft. Dies erläutert er anhand der Einsicht Kants, daß jeder Anspruch eines Menschen, den Autonomieanspruch der Vernunft zu verkörpern, Eigendünkel ist, der letztlich nur dazu dient, andere herabzusetzen. Die gleiche Abgrenzung vollzieht sich aber bei demjenigen, der sich dem Anspruch reiner Vernunft als einem uneinholbaren Ideal unterwirft. „Es gibt auch den versteckten und raffinierten Eigendünkel dessen, der sich demütig vor dem Ideal reiner Vernunft zu verneigen glaubt, in der Abwehr des statuarischen Kirchenglaubens aber im Namen der Vernunft sich so gebärdet, als sei seine Stimme die der Vernunft." (167)

Vor dieser Selbstüberhöhung in scheinbarer Demut kann die Offenbarung bewahren. „Macht doch gerade die in der Person Jesu Christi realisierte Botschaft von der grenzenlosen Barmherzigkeit Gottes deutlich, daß jegliches ‚Bekenntnis zu ...' und jegliche ‚Unterwerfung unter ...' eine Idolisierung vollziehen, die ihrerseits wieder den Mechanismen partikularer Selbstbehauptung bei entsprechender Abgrenzung von ‚den anderen' unterliegt." (167) Das Christentum würde also sich selbst aufgeben und gerade dem Frieden nicht dienen, wenn es den absoluten und es selbst deabsolutierenden Anspruch der letztgültigen Offenbarung Gottes in Jesus Christus aufgeben würde.

N. entwickelt seinen Gedanken in sieben Kap.n. Zunächst entwirft er ein Koordinatenkreuz von Fragen, die dann abgearbeitet werden (1. *Das Projekt Weltethos und seine Probleme*; 2. *Über die Schwierigkeit, konkurrierende Wahrheitsansprüche zu relativieren – eine Weiterführung der einleitenden Fragestellungen*). So weist er Küngs „zentrale These" zurück, „nicht die Vernunft, sondern allein die Religion könnte die Erfahrung unbedingter Verpflichtung begründen" (31) (3. *Das Projekt des Weltethos und der Prozeß der Aufklärung*). Vielmehr ist „schon die Forderung nach einem Weltethos, das in einem Unbedingten zu begründen sei, selbst sittlicher Natur und erhebt für sich bereits denjenigen Anspruch unbedingter Verpflichtung, den sie *dann erst* der Religion zuweist." (36) Ferner steht die religiöse Begründung vor dem Problem, daß die Behauptung der Existenz Gottes auf der Ebene der Vernunft sicher nicht weniger Problemen ausgesetzt ist als die Begründung sittlicher Verpflichtungen. Damit hängt die Begründung sittlicher Verpflichtungen am „Konsens aller Gläubigen". „Damit hat sich freilich sein Begründungsgang im Kreis bewegt, denn er ist auf diesem Weg wieder bei demjenigen ethischen Konventionalismus angelangt, den er durch eine religiöse Begründung sittlicher Verpflichtung hat vermeiden wollen" (43).

In Fortsetzung seiner Kritik am ‚Projekt Weltethos' setzt sich N. mit einer weiteren von dessen Grundannahmen auseinander, nämlich daß „die faktisch bestehenden Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen (...) in einem Prozeß interreligiöser Aufklärung bewußt gemacht werden, um einander fortan nicht mehr im Bewußtsein des Trennenden, sondern im Bewußtsein des Gemeinsamen zu begegnen" (45) (4. *Konsens als Wurzel des Dissens – wider ein kurzschlüssiges Mißverständnis*). Das Grundproblem besteht darin, daß Küng „sowohl im Blick auf die ethischen Implikationen der Religion als auch in seiner Kritik am Autonomieanspruch der neuzeitlichen Vernunft nicht konsequent zwischen der primären Gegenstandsorientierung des jeweiligen Bewußtseins und seinen nicht nur unbewußten, sondern oftmals auch ungewollten und illegitimen Sekundärfunktionen unterscheidet" (79). So sind sowohl sittliche als auch religiöse Bekenntnisse immer durch eine Aneignungsmimesis überschattet. „Sie ist Ursache von Konflikt und Gewalt, weil die Gemeinsamkeit hier jenen Boden abgibt, auf dem der andere primär als Rivale wahrgenommen wird." (59) Aneignungsmimesis ist auch „als ein identitätsbildender ‚Narzißmus der Differenzen' nachweisbar, der das Gemeinsame so weit vergleichgültigt, daß es nur noch den dunklen Hintergrund einer um so schärferen Selbstdefinition abgibt" (61). Daher dient sowohl das Bekenntnis zu den universalen Menschenrechten als auch der Glaube an den Schöpfer aller Menschen illegitimerweise zu Aus- und Abgrenzungen. Aufgabe der Theologie ist es, als kritische Theorie des religiösen Bewußtseins legitime von illegitimen Sekundärfunktionen zu unterscheiden.

Damit steht Theologie auch vor der Frage, ob der um des Weltfriedens erhobenen Forderung nach Selbstrelativierung des christlichen Wahrheitsanspruchs Folge geleistet werden kann (5. *Der christliche Wahrheitsanspruch und die von ihm geforderte Selbstrelativierung*). In kritischer Auseinandersetzung mit dem religionstheologischen Pluralismus entwickelt N. ein über Rahner hinausgehendes Verständnis eines ‚anonymen Christentums', das erlaubt, sowohl an der Absolutheit der Offenbarung in Jesus Christus festzuhalten, als auch die anderen Religionen als echte Dialogpartner gelten zu lassen. „Wenn nämlich in Jesus Christus die Fülle göttlicher Liebe in einer Weise Gestalt angenommen hat, die mein historisch situiertes Glaubensbekenntnis sprengt, dann kann ich mich gar nicht anders zu Jesus Christus bekennen, ohne darin anonym etwas mitzubekennen, was die Fassungskraft meines Bewußtseins übersteigt." (106) Daher „kann außerhalb der sichtbaren Kirche auf eine anonyme Weise der in Jesus Christus offenbare Gott in einer Gestalt begegnen, die noch nicht zum ausdrücklichen christlichen Bekenntnis gefunden hat." (107)

Damit ist aber noch nicht die Frage beantwortet, wie verhindert wird, daß das Bekenntnis zur größeren Liebe Gottes unter der Hand wieder neue Ausgrenzungen schafft (6. *Ein Christologischer Zugang zum Projekt Weltethos*). „Überwunden ist" diese Dialektik „erst in dem Moment, wo der einzelne von der behaupteten Wahrheit so sehr erfüllt ist, daß er sich gar nicht mehr zu ihr bekennen muß. Denn jedes ‚Bekenntnis zu (...)' behauptet den Bekenntnis*gehalt* als eine vom Bekennenden unterschiedene Wirklichkeit." (124) Damit ist nur Christus selbst die adäquate Repräsentation der Liebe Gottes. „Wir, die wir in der Logik des *Bekenntnisses zu* Jesus Christus verharren, können diesen Mechanismus nur dadurch durchbrechen, daß wir uns zu dem Gott, dessen grenzenloses Erbarmen in Jesus Christus offenbar wird, nur so bekennen, daß wir darin zugleich unsere eigene Schuldbefangenheit eingestehen." (142)

Somit ist es gerade sein Absolutheitsanspruch, der dem Christentum eine unabschließbare Selbstaufklärung auferlegt und zugleich auf den Dialog mit anderen Religionen ebenso wie den mit der kritischen Vernunft drängt (7. *Kein Weltfriede ohne Absolutheitsanspruch des Christentums*). „Nur die Besinnung auf diesen Absolutheitsanspruch vermag die Gefahr zu kontrollieren, daß das sittlich legitime und notwendige Projekt Weltethos gerade in seinem Anspruch auf universalen Konsens nur zum Anlaß neuer Frontenbildung wird." (169)

N.s Beitrag besticht durch klare und zugleich behutsame Gedankenführung. Das Buch ist voller nachdenkenswerter Anregungen. Die theologischen Linien werden weiter auszuziehen sein, worauf der Vf. selbst aufmerksam macht. M.E. wäre auch in eine andere Richtung weiterzudenken. So könnte die Frage gestellt werden, ob es nicht

gänzlich unterschiedlich zu bewertende Grenzziehungen gibt. Auch in der Perspektive unendlichen Erbarmens verwischt der Unterschied zwischen Tätern und Opfern nicht. Diese Erkenntnis muß nicht zu Haß führen, sondern kann auch gerechten Zorn auslösen, dem es nicht um die Vernichtung der Bösen geht, sondern dem deren Konversion am Herzen liegt.

Barsbüttel Gerhard Beestermöller

Philosophie

Karl Poppers kritischer Rationalismus, hg. v. Ingo Pies / Martin Leschke. – Tübingen: Mohr Siebeck 1999. VI, 249 S. (Konzepte der Gesellschaftstheorie, 5), brosch. DM 58,00 ISSN: 0948–390X ISBN: 3–16–147211–X

Alle in dem vorliegenden Bd versammelten Beiträge setzen sich mit dem sozialphilosophischen Entwurf des Kritischen Rationalisten Karl Raimund Popper auseinander. Die Vf. der hier abgedruckten Artikel haben ihre Interpretationsansätze auf einer interdisziplinär konstituierten Tagung vorgestellt, die im September 1998 in der Theodor-Heuss-Akademie in Gummersbach stattfand. Der Gedanke eines interdisziplinären Zuganges zu der sozialphilosophischen Theorie Poppers beherrscht das Konzept des Bdes. Der Leser wird hier also nicht primär mit einer philosophie-immanenten Rezeption Poppers konfrontiert, sondern vielmehr mit der kritischen Rezeption seiner Sozialphilosophie in den Disziplinen Rechtswissenschaft, Ökonomie, Politologie, Sozialwissenschaft, Literaturwissenschaft und Evolutionstheorie. Mit Ausnahme des Evolutionären Erkenntnistheoretikers Gerhard Vollmer sind die Referenten keine Fachphilosophen. Diese interdisziplinär bestimmte Zugangsweise zu einer sozialphilosophischen Konzeption bietet sich bei einem Philosophen wie Popper geradezu an, da er in seinem Denken immer die Nähe zu den Natur- und Sozialwissenschaften gesucht hat. Neben dieser interdisziplinären Ausrichtung ist ebenfalls lobend hervorzuheben, daß sich die Vf. um eine Interpretationsperspektive bemühen, die die Theorie mit der Praxis zu verbinden versucht. Dies heben die beiden Hg. I. Pies und M. Leschke bereits in ihrem Vorwort hervor, indem sie alle Beiträge unter die Leitfrage „Was leistet Karl Poppers Theorieentwurf zum besseren Verständnis der Funktionsweise und zur besseren Gestaltung moderner Gesellschaften?" (VII) stellen.

Die formale Struktur des Bdes orientiert sich in gewisser Weise an Poppers intersubjektivem Ideal einer kritischen Diskussion unter Wissenschaftlern. Der Einleitung von Pies folgen fünf Hauptreferate, die jeweils durch zwei Korreferate anderer Vf. ergänzt werden. Die Funktion dieser Korreferate liegt in einer kritischen Vertiefung und Ergänzung des entsprechenden Hauptreferates. Der Leser kann dank dieser formalen Konzeption an der Diskussion der einzelnen Interpretationsansätze partizipieren. Die Diskussion verläuft eher kooperativ als kontrastiv; in den jeweiligen Korreferaten werden die in den Hauptreferaten präsentierten Thesen eher durch Ergänzungen, Nachfragen und Annotationen weitergedacht als durch provozierende Gegenthesen in Frage gestellt. Die Vf. der fünf Haupt- und der zehn Korreferate sind grundsätzlich mit den philosophischen Grundgedanken des Kritischen Rationalismus Poppers einverstanden und bemühen sich in erster Linie um eine Applikation der Popperschen Theoreme auf einzelne Probleme ihrer jeweiligen Disziplin. Der kritische Umgang mit Popper ist also konstruktiv und produktiv, da die Vf. versuchen, die Gedanken der Sozialphilosophie Poppers in den Bereichen ihrer eigenen Wissenschaft weiterzudenken. Einen Beitrag, der die zentralen Philosopheme Poppers radikal anzweifelt, findet man in dem vorliegenden Bd nicht. Diesen Umstand kann man einerseits positiv bewerten, da er eine fruchtbare Rezeption einer Sozialphilosophie in den Einzelwissenschaften ermöglicht, andererseits drängt sich jedoch die Frage auf, ob nicht eine radikale Kritik der Popperschen Gedanken die Diskussion wesentlich beleben würde.

In seiner Einleitung stellt I. Pies Poppers Beitrag zu den „Theoretische[n] Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik" (1) dar. Dem Vf. geht es gemäß der Gesamtkonzeption des Bdes um die Frage, „ob Poppers Werk der heutigen Forschung noch etwas zu sagen hat" (1). Im Vordergrund dieser Einleitung steht folglich keine aus philosophiehistorischer Sicht ansetzende Rekonstruktion der Philosophie Poppers, sondern „eine zukunftsweisende Lesart" (1), die das Poppersche Werk erneut zu aktualisieren versucht. P. läßt sich bei seiner Darstellung von der Frage leiten: „Was muß man über dieses Werk wissen, um von diesem Werk – teils mit, teils gegen Popper – lernen zu können?" (1)

Man muß P. zustimmen, wenn er darauf hinweist, daß Poppers Schriften aus der Kontroverse mit dem philosophischen, wissenschaftlichen und politischen Zeitgeist des 20. Jh.s leben. Eine Darstellung des „historischen Hintergrund[es]" (2) sei unerläßlich für ein Verständnis der Philosophie Poppers. Der Vf. pointiert diese Einsicht, indem er hervorhebt, daß die Texte Poppers immer „Kon-Texte" (2) seien, in denen man keine von ihrem historischen Umfeld abstrahierbaren „Setzungen, sondern Auseinander-Setzungen" (2) finde.

P. weist ferner darauf hin, daß die thematische Bandbreite des Popperschen Denkens, das neben der Wissenschaftstheorie im allgemeinen und der Methodologie der Sozialwisssenschaften auch konkrete politische Stellungnahmen umfaßt, systematisch durch die Idee des Kritischen Rationalismus verbunden sei. Sowohl bei den allgemeinen und besonderen wissenschaftstheoretischen Gedanken, als auch bei den Kommentaren zum konkreten politischen Geschehen handele es sich „um Anwendungen ein und desselben Denkansatzes" (2). Diese These ist zweifelsohne nachvollziehbar, da die thematische Vielfalt des Popperschen Werkes tatsächlich von einer Grundhaltung getragen wird, die man als kritisch-rationalistisch bezeichnen kann. Zweifelhaft wird diese These erst dann, wenn damit die einzelnen Inkonsistenzen und Probleme in Poppers Philosophie – v. a. auch in seiner Sozialphilosophie – harmonisierend verdeckt werden.

Auf den folgenden S. rekonstruiert der Vf., ausgehend von der autobiographischen Selbstinterpretation Poppers, zentrale Theoreme des Kritischen Rationalismus (die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie, die Kritik am Historizismus, das sozialphilosophische Konzept und die Drei-Welten-Theorie). Dabei formuliert P. die überzeugende These, der Kritische Rationalismus Poppers sei „im Kern eine Lerntheorie, und zwar eine Theorie sozialen Lernens" (8).

Abschließend versucht P., die Anwendungspotentiale des Kritischen Rationalismus Poppers auszuloten, indem er korrespondierend zu den drei Themenbereichen seiner Philosophie – 1. politische Stellungnahme, 2. Methodologie der Sozialwissenschaften und 3. Wissenschaftstheorie – 1. auf das Problem des Zusammenhanges zwischen Europäisierung und Demokratisierung in der EU, 2. das Rationalitätsprinzip in den Sozialwissenschaften und 3. auf eine Methodologie der „constitutional science" (31) eingeht. Die zentralen Gedanken Poppers werden in dieser Einleitung auf wenigen S. im Kontext seines systematischen Ansatzes mit Hilfe graphischer Darstellungen in einer gelungenen Weise wiedergegeben, so daß ein Leser, der sich knapp über die Grundtheoreme des Kritischen Rationalisten informieren möchte, in diesem Text eine solide Einführung finden wird.

In dem ersten der fünf Hauptreferate nähert sich der Rechtswissenschaftler G. Engel dem Problemfeld „Kritischer Rationalismus und offene Gesellschaft: Zur Theorie einer demokratischen Wissensgesellschaft" (39). Die Kernthese E.s lautet: „Offene Gesellschaften sind also Wissensgesellschaften" (41). Dabei dürfe der Terminus „Wissensgesellschaft" jedoch nicht so mißverstanden werden, als gehe es dabei um eine beschleunigte Informationsübertragung, die sich der modernen Technik und der Massenmedien bedienen könne. Vielmehr sei das Ziel einer Wissensgesellschaft die Förderung eines intellektuellen Prozesses, der durch institutionelle Mittel Irrtümer beseitigen könne. „Offene Gesellschaften sind offen für Irrtümer; sie lassen sich demnach nicht dadurch charakterisieren, was sie sind, sondern nur dadurch, was sie (adaptiv) tun." (41)

In diesem Kontext ist E.s Hinweis wichtig, daß die prädikatslogische Natur des Begriffes der offenen Gesellschaft nicht in ihrer „klassifikatorische[n]", sondern in ihrer „ideative[n]" (40) Bedeutung liege. Die offene Gesellschaft sei folglich ein niemals realisierbarer Ist-Zustand, sondern immer nur ein approximierbarer Soll-Zustand. Es scheint nicht abwegig zu sein, die offene Gesellschaft mit einem unbedingten politisch-moralischen Imperativ zu identifizieren, an dem die real existierenden Gesellschaften gemessen werden können. Fraglich bleibt jedoch, ob die sparsame Ontologie Poppers einen systematischen Begründungsrahmen für einen unbedingten Imperativ abgeben kann. Impliziert nicht die Annahme eines unbedingten politisch-moralischen Imperativs eine Metaphysik in der Tradition Platons oder derjenigen der Praktischen Philosophie Kants?

Begrüßenswert ist vor diesem Hintergrund der Hinweis E.s auf die „überraschende[n] Parallelen" (43) zwischen der Problemstellung Platons und derjenigen Poppers. Der Vf. versucht zu zeigen, daß die Problematik in den politischen Theorien Platons und Poppers strukturanalog ist. Die These, Platon löse das Politikproblem mittels einer „Subjektivierung praxisrelevanten Wissens" (51f) ist jedoch zumindest mißverständlich, da der Terminus der „Subjektivierung" Platon in einem philosophiehistorischen Kontext verortet, der durch eine spezifisch neuzeitliche Begrifflichkeit bestimmt ist.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen zudem E.s vergleichende Bemerkungen zur Kosmologie und Politik bei Platon und Popper. Das statische Kosmosmodell korrespondiere mit Platons Ideal einer hierarchisch gegliederten Polis, während Poppers dynamisches Kosmosmodell dem Konzept einer offenen Gesellschaft entspreche. E.s Artikel ist v. a. durch diese Hinweise auf die Nähe zwischen Poppers und Platons Politischer Philosophie lesenswert. Eine systematische und umfassende Studie zu diesem Themenkontext wäre aus der Sicht des „Fachphilosophen" ein lohnendes Unternehmen.

Im zweiten Hauptreferat beschäftigt sich der Wirtschaftswissenschaftler A. Suchanek mit dem Thema „Kritischer Rationalismus und die Methode der Sozialwissenschaften" (85). Der Vf. geht der Frage nach, ob die Sozialwissenschaften vor dem Hintergrund des Kritischen Rationalismus zur Lösung sozialer Probleme beitragen können. Diese Frage wird auf zwei Ebenen entfaltet: 1. der Ebene einer kritischen Funktion der Sozialwissenschaften und 2. der Ebene einer konstruktiven Funktion der Sozialwissenschaften. S. sieht also die Aufgabe der Sozialwissenschaften einerseits in der „Elimination von Fehlern" und andererseits in der Entwicklung von „Problemlösungen" (91). Das

aus philosophischer Sicht konstruktive Moment dieses Aufsatzes liegt in der Applikation des Popperschen Modells einer offenen Gesellschaft auf das Problem des Verhältnisses der Sozialwissenschaften zu konkreten gesellschaftlichen Fragen.

Das zentrale Motiv des dritten Hauptreferates „Kritischer Rationalismus und Evolutionäre Erkenntnistheorie" (115) von G. Vollmer liegt in der Unterscheidung von Evolutionärer Erkenntnistheorie auf der einen und Evolutionärer Wissenschaftstheorie auf der anderen Seite. Die erstere werde v. a. durch den Verhaltensforscher Konrad Lorenz, die letztere hingegen durch den Philosophen Karl Popper vertreten. Die Evolutionäre Wissenschaftstheorie Poppers müsse trotz ihrer sachlichen Nähe zu der Evolutionären Erkenntnistheorie von dieser unterschieden werden, da sie gerade nicht biologisch, sondern vielmehr methodologisch orientiert sei. Beide seien zwar das gemeinsame „Kind des Kritischen Rationalismus", dürften aber als voneinander unterschiedene „Geschwister" (127) nicht miteinander identifiziert werden. Der Vf. stellt die Details der beiden Theorien in übersichtlichen Tabellen gegenüber, so daß sich der Leser knapp über die wesentlichen Unterschiede beider Ansätze informieren kann.

Das vierte Hauptreferat trägt den Titel „Rationalität und Literaturwissenschaft: Die Rationalität der Literatur" (147). Die Literaturwissenschaftlerin R. Homann geht in ihrem Artikel von der Voraussetzung aus, „daß sich die Kompatibilität zwischen Poppers sozialwissenschaftlichen Begriff von Rationalität und einem literaturwissenschaftlichen Begriff von Rationalität herstellen läßt" (147). In einer komplexen Analyse greift H. auf das subordinierende Erkenntnismodell aus Kants „Kritik der Urteilskraft" zurück, um von hier aus die spezifische Rationalität eines literarischen Textes zu umreißen. V. a. die moderne Literatur entwickle ein „Modell einer neuen Rationalität", in der „eine neue poetische und neue moralische Qualität" (177) der Sprache zu entdecken sei. Da die literaturwissenschaftliche Methode einem selbstkritischen Rationalitätsprinzip verpflichtet sei, komme ihr aus heutiger Perspektive die Aufgabe zu, „Grundlagenforschung" (179) zu betreiben. Das Fehlen dieses selbstkritischen Moments sei aber gerade die Schwäche des Popperschen Rationalitätsprinzips. Sein Kritischer Rationalismus kenne „keine Selbstreflexion des Rationalitätsprinzips" (154). Der Bezug zu Poppers Philosophie bleibt jedoch in H.s Beitrag ein wenig zu unterbelichtet.

Das abschließende fünfte Hauptreferat ist dem Thema „Wirtschaftspolitische Beratung aus der Sicht des kritischen Rationalismus" (193) gewidmet. Der Ökonom G. Kirchgässner geht hier in Form von 14 Thesen der Frage nach, ob und wie sich objektive Erkenntnis „im wirtschaftspolitischen Beratungsprozeß" (194) durchsetzen kann. Die wissenschaftstheoretische Position, die die Untersuchung des Vf.s trage, sei der Kritische Rationalismus Poppers. Diese Ausgangsfrage wird auf den Beitrag des Ökonomen bei dem Prozeß wissenschaftlicher Politikberatung appliziert. Dabei konfrontiert K. die Selbst- mit der Fremdeinschätzung des Ökonomen in seiner Tätigkeit als wirtschaftspolitischer Berater. Der Selbstüberschätzung des Wirtschaftswissenschaftlers auf der einen Seite stehe eine wesentlich realistischere Fremdeinschätzung auf der anderen Seite gegenüber. Der vermeintlichen Objektivität und Unabhängigkeit des beauftragten Ökonomen stehe immer seine Gebundenheit an die Interessen des jeweiligen politischen Auftraggebers gegenüber. Mit Popper argumentiert der Vf. dahingehend, daß die Objektivität der Wissenschaft nicht vom individuellen Charakter des einzelnen Wissenschaftlers abhänge, sondern durch eine intersubjektive kritische Diskussion generiert werde. Bei der wirtschaftspolitischen Beratung sei analog zum Modell der Wissenschaft eine offene Diskussion konstitutiv für die Objektivität der Erkenntnisse. „Das Wichtigste ist, daß eine offene Diskussion stattfindet, an welcher sich möglichst alle Interessierten beteiligen können." (213) Die Rolle des Ökonomen bei der wirtschaftspolitischen Beratung bestehe darin, der aufgeklärten Öffentlichkeit überzeugende Argumente anzubieten. Auf diesem Wege werde die „Glaubwürdigkeit der Wissenschaft" (219) erhöht. Hier stellt sich die Frage, ob eine kritische und offene Diskussion eine hinreichende Bedingung für das Finden „objektiver Erkenntnis" sein kann. Ist es nicht denkbar, daß selbst ein Argument, dem die ganze Menschheit zustimmt, „objektiv" falsch sein kann?

Dem Leser, der an einer konstruktiven Anwendung der sozialphilosophischen Theoreme des Kritischen Rationalismus in den einzelnen Sozialwissenschaften interessiert ist, sei die Lektüre des vorliegenden Bdes empfohlen. Weniger interessant wird die Beschäftigung mit dem besprochenen Bd für diejenigen Leser, die sich primär mit philosophieinternen bzw. philosophiehistorischen Aspekten des Popperschen Werkes auseinandersetzen möchten.

Münster Robert Jan Berg

Schröder, Winfried: **Ursprünge des Atheismus**. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1998. 618 S. (Quaestiones. Themen und Gestalten der Philosophie 11), Ln DM 167,00 ISBN: 3–7728–1918–4

Der Vf. legt mit diesem materialreichen, gut lesbaren und instruktiven Buch seine überarbeitete Habil. vor (1996: FU Berlin). Es bietet dem interessierten Leser zwar keine zureichende systematische Reflexion zu den ‚Ursprüngen des Atheismus', aber eine Fülle gut dokumentierter historischer Informationen. Immerhin enthält es auch beachtenswerte Anregungen zur systematisch-philosophischen Betrachtung des behandelten Themas. Die Untersuchung besteht nach der Einleitung (15–20) aus sieben Abschnitten (21–394). Das Buch gewinnt zusätzlichen Nutzen durch den Anhang mit Angaben zur Datierung, Zuschreibung und Überlieferung der Hauptquellen, durch die ausführliche Bibliographie und die umfangreichen Register zu Sachen, Begriffen und Namen. Die beiden ersten Abschnitte des Hauptteils behandeln grundsätzliche und methodische Fragen zum Atheismus-Begriff (I. Atheismus und Heterodoxie: 21–44; II. Die Exzeptionalität des Atheismus in der Geschichte der Philosophie: 45–87); die vier folgenden Abschnitte untersuchen Formen der Metaphysik- und Religionskritik; zunächst geht es um die Vorbereitung des Atheismus (III.: 89–178), dann um die Kritik des Theismus (IV.: 179–262), weiterhin um die Wurzeln des Atheismus (V.: 263–320) und um die beiden Gestalten des frühen Atheismus (VI.: 321–388). Der Hauptteil endet mit einer Schlußbemerkung (VII.: 389–394).

Die den Vf. treibende Frage lautet (15): „Wie – und wann – kam es dazu, daß die einst für die Mehrzahl der Menschen fraglos gültige und aus der Sicht nahezu aller Philosophen wohlbegründete Annahme der Existenz Gottes, eines Welturhebers oder einer transzendenten Weltursache, mit Gründen bestritten wurde?" Der Vf. hat die Absicht, einen „trennscharfen Begriff des Atheismus" zu verwenden (17 und passim), entgegen einem „‚weichen' Atheismusbegriff" (21), der eher auf eine allgemeine Heterodoxiegeschichte zielt. Der favorisierte ‚trennscharfe Begriff' wird eher beiläufig eingeführt (22: „Bestreitung der Existenz Gottes"; 26, von Gaskin übernommen: „Atheismus als ‚lack of belief in supernatural agents – God, gods, demons, or any abstraction intendes as a substitute for thes'"; 67 geht es um „die Existenz eines höheren Wesens").

Dem Vf. ist die Frage zu stellen, wie trennscharf ein Atheismusbegriff ist, laut dem Atheisten nicht nur die Existenz von Gott, von Göttern und Dämonen, sondern auch die Existenz aller Kräfte bestreiten, die als Ersatz für die genannten Wirklichkeiten fungieren können. Der Atheist, der ohne Surrogat für Gott und Göttliches auskommt, muß vermutlich noch gefunden werden. Gewiß werden Atheisten das, was sie glauben, nicht als Surrogat bezeichnen, sondern umgekehrt behaupten, daß der Glaube an Gott und Götter Täuschung oder Selbsttäuschung sei. Wie auch immer: die Absicht des Vf.s, mit einem trennscharfen Atheismusbegriff zu arbeiten, mag den Leser zwar hoffnungsvoll stimmen, hat aber wenig Aussicht auf Erfolg. Es wundert deshalb nicht, daß der Vf. seine eigene Zielsetzung durchkreuzt und darauf verzichtet, „sich nur mit *manifesten* und nur mit *theoretisch ausformulierten* Artikulationen des Atheismus" zu befassen (27). Solche eindeutigen Artikulationen des Atheismus sind offenbar nur im sechsten Abschnitt des Hauptteils exklusiver Gegenstand der Untersuchung (321–388: „Materialistische Weltanschauung und kritische Skepsis: Die beiden Gestalten des frühen Atheismus"). Der Vf. sieht selbst, daß er auch die „mutmaßlichen Vorstufen" des Atheismus in den Blick nehmen muß (39), um „ein historisches Verlaufsprofil der Geschichte des Atheismus" herausarbeiten zu können (38). Als Vorstufen, „die das Aufkommen des neuzeitlichen Atheismus begünstigt" haben, nennt er „v. a. die radikale Bibelkritik, die antichristliche religionsgeschichtliche Komparatistik, der Angriff auf die christliche Dogmatik, der offenbarungskritische Naturalismus bzw. Deismus" (44).

Im zweiten Abschnitt des Hauptteils entfaltet der Vf. seine wohlbelegte These, daß von „einer kontinuierlichen Geschichte des Atheismus seit der Antike (...) keine Rede sein" kann (45), daß der Atheismus des Mittelalters „ein Produkt historiographischer Legendenbildung ist" (57), daß der „in den Dokumenten nicht belegte Atheismus der Renaissance (...) ein Phantom der alten *defensores fidei* und der Tertiärliteratur oder das Resultat einer ideologisch interessierten Unterstellungshermeneutik" ist (62) und daß noch „in der Frühneuzeit (...) die Bestreitung des Daseins Gottes nicht zum Spektrum der tatsächlich vertretenen philosophischen Positionen" gehört (64). Noch bis in die Mitte des 18. Jh.s sei der Theismus weithin als eine theoretisch dem Atheismus überlegene Position anerkannt gewesen.

Die Ausführungen zur antiken Philosophie schließen mit der These (57): „Der Gedanke, daß es keine Götter gibt, und auch die metaphysisch-prinzipientheoretische Position des Atheismus gehören zum Horizont der antiken Philosophie, und zwar, wie Platons *Nomoi* belegen, bereits der vorchristlichen Ära. Aber keine dieser beiden Positionen ist, soweit wir wissen, je von einem Griechen oder Römer als seine Ansicht vertreten worden." Im Blick auf das Mittelalter hält der Vf. alle herangezogenen Testimonien für wertlos (58). So liefere Ermenogildo Bertola, der Atheismus im Mittelalter nachzuweisen sucht, nie Selbstzeugnisse (58), sondern Rückschlüsse aus Angriffen theologischer Apologeten, die jedoch der Neigung gefolgt seien, „mit Kanonen auf Spatzen zu schießen" (59). Auch die Behauptung des Atheismus in der Renaissance verstoße „gegen fundamentale hermeneutische Regeln" (60). Wie Bertola im Blick auf das Mittelalter, so trete Davidson im Blick auf die Renaissance dem Leser „buchstäblich mit leeren Händen entgegen"; er sei „nicht imstande, auch nur eine einzige atheistische Quelle zu präsentieren" (63). Ähnliches gelte für die Frühneuzeit. Zwar sei der Begriff der Formen des Atheismus differenzierter geworden (66f); es sei aber immer noch strittig, „ob es *de facto* Menschen gibt, die die Existenz eines höheren Wesens leugnen (67). Der Vf. hält fest (70): „Bevor Friedrich Heinrich Jacobi am Ende des Zeitalters der Aufklärung den Verdacht äußerte, daß eine konsequent rationalistische und systematische Philosophie in Atheismus münden muß, hatte die Philosophie fast einhellig als Bollwerk gegen den Atheismus und nicht als dessen Einfallstor gegolten."

Allerdings sei der theoretische Atheismus Ende des 17. Jh.s als „tatsächlich vertretene Ansicht" aufgetreten (77), z. B. in den „handschriftlich kursierenden

Flugschriften" Martin Knutzens (420). Dennoch habe der Theismus „die guten Gründe auf seiner Seite" gehabt, da „die philosophisch-metaphysische Basis der Religion stabil" war und der Apologetik mit „der Entwicklung der exakten Naturwissenschaften (...) sogar neue Kräfte" zuwuchsen (77). Signifikant sei Francis Bacons vielzitiertes Diktum gewesen: „a little philosophy inclineth man's mind to atheism; but depth in philosophy bringeth men's minds about to religion" (79). Nachdem die alte Lehre von der Urzeugung experimentell widerlegt war, habe die Physikotheologie so großes Gewicht gewonnen, daß der Atheismus „aus Diderots wie auch Voltaires Sicht als Grundlage einer Erklärung der Biosphäre nicht mit dem Theismus konkurrieren" konnte (81f). Hermann Samuel Reimarus, der bekanntlich „keine sachfremden Rücksichten auf religiöse Traditionen" genommen hat (82), habe in der theistischen Schöpfungslehre „das einzige Modell" gesehen, „das angesichts der unüberbrückbaren Kluft zwischen der belebten und der unbelebten Natur die Entstehung der Biosphäre erklären kann" (83). Anhand von La Mettries Schriften habe Reimarus seine These begründet, „daß der Verzicht auf theistische Erklärungsgründe den Rückfall in vorwissenschaftliche Vorstellungen erzwingt" (84). Der Vf. resümiert, daß „in der Reimarus-La Mettrie-Kontroverse (...) der Atheismus nicht nur ein Ausnahmephänomen, sondern auch eine aus naturwissenschaftlicher Perspektive untaugliche Annahme gewesen zu sein" scheint (86).

Die „Religionskritik unterhalb der Schwelle des Atheismus", die der Vf. im dritten Abschnitt untersucht, wird weitgehend als „eine politisch-antiklerikale Kampfansage" gedeutet, in der es „um die Schwächung der *Macht* des Christentums" gehe (89). Da der ‚offenbarungskritische Naturalismus' jedoch das Übernatürliche durch das ‚Natürliche' verdrängt habe, sei er zur Vorstufe des ‚materialistischen Atheismus' geworden (92). Besonders hervorgehoben werden „die Vielzahl, Heterogenität und Verschränkung der gegen den Theismus und das Christentum aufgebotenen Argumente" (93). Die Kritik von Bibel, Offenbarung und Dogmen, die der Vf. an konkreten Beispielen darstellt, wird als „philologisch-historische Religionskritik" verstanden. Wo „in atheistischen Texten von ihr Gebrauch gemacht" werde, sei sie „ein strategisch gefordertes Supplement der philosophischen Widerlegung des Theismus" (134). Der Abschnitt endet mit Hinweisen zur „Erosion der natürlichen Religion" (156–173), die förmlich nach der kritischen Behandlung lechzen, die Kant später durchgeführt hat. Der Rez. wundert sich, daß der Vf. keine entsprechenden Hinweise gibt; zwar tritt der Name Kant auf – laut Register: 83, 93 (tatsächlich 94), 306, 380f – aber in eher untypischen Zusammenhängen. So finden sich zwar historische Hinweise zur Geschichte des Verhältnisses von Moral und Religion, ein Sinn für die systematischen Schwierigkeiten der „theonomen Lohn- und Strafmoral" scheint indessen zu fehlen (162f). Der Abschnitt endet mit dem Hinweis, daß die historische, soziologische und psychologische Erklärung der Entstehung des Gottesbegriffs zunächst als „ein Argument *für* und nicht gegen die Annahme der Existenz Gottes" aufgefaßt wurde, so daß die Religionskritik die Rationaltheologie solange nicht gefährden konnte, als „deren Gottesbeweise unangefochten waren" (178).

Den Wendepunkt markiert demnach die „Kritik der philosophischen Theologie", die im vierten Abschnitt untersucht wird. Der frühneuzeitlichen Apologetik sei „ein antischolastischer und zugleich unzeitgemäßer Zug eigen" gewesen. Sie habe sich mit dem kosmologischen Argument und dem Argument ‚e consensu omnium' begnügt, das ontologische Argument – sowohl in der anselmischen wie in der cartesischen Fassung – aber vernachlässigt und sich so mit dem Rahmen der Rationaltheologie begnügt, wie ihn schon Cicero oder Sextus abgesteckt haben (179f). Die Kritik hat sich infolgedessen gegen die beiden Beweise gewandt, die bei den Apologeten im Vordergrund standen (180). „Eine Prüfung der scholastischen Gottesbeweise wird in keinem der Texte unseres Corpus für nötig befunden"; die Auseinandersetzung der frühen Atheisten mit dem ontologischen Argument kennzeichnet der Vf. als oberflächlich (181). Die theologischen Apologeten hätten nur auf populärem Niveau argumentiert; sie seien – ebenso wie die frühen Atheisten – ohne Beziehung zur zeitgenössischen philosophischen Theologie gewesen (182f). Folgenschwer habe sich der Streit zwischen cartesianischen, thomistischen und Malebranche verpflichteten Rationaltheologen ausgewirkt, der am Ende „alle Gottesbeweisstrategien geschwächt" habe (183). Bei der Kritik des kosmologischen Arguments habe v.a. das Problem des Ausschlusses des ‚regressus in infinitum' eine Rolle gespielt (186). Zudem hätten die Kritiker der Gottesbeweise bestritten, daß „‚uns alle Zusammenhänge zugänglich und durchsichtig sin'", „‚wenn die Welterklärung ihren Ausgang von Gott nimm'" (192). Gegen die Geltung des teleologischen Arguments hätten sie erklärt, daß die empirische Basis nicht gegeben sei (unsere „Urteile über die Zweckmäßigkeit und Ordnung der Welt" seien nicht umfassend genug; 195) und daß sich aus den empirischen Prämissen nicht die erwünschte Folgerung ergäbe (197ff). Gleichwohl stellt der Vf. die Überlegenheit der zeitgenössischen Physikotheologie heraus, deren neue Argumente von ihren atheistischen Kritikern ignoriert worden seien (201f). Zur Kritik des Arguments ‚e consensu omnium', das schon von Cicero bemängelt worden ist, habe die Neuzeit „kaum Neues hinzugefügt" (203f). Das Hauptargument lautet (208): „Die κοιναὶ ἔννοιαι bzgl. eines höchsten Wesens lassen sich als ‚idées de notre enfance' entlarven" (208).

Nach der Kritik der Gottesbeweise durch die frühneuzeitlichen Atheisten untersucht der Vf. deren Beweise gegen die Existenz Gottes. Dabei geht es um die Widersprüchlichkeit des philosophischen Gottesbegriffs und seine Unverträglichkeit mit der religiösen Gottesvorstellung (209–213), um die Genealogie der Gottesvorstellung, um Ideologiekritik und Religionspsychologie (213–228), um politische und gesellschaftspolitische Einwände, um Antiklerikalismus (228–237), schließlich um das Theodizee-Problem (238–262). Zunächst hätten Religionskritiker „für einen Optimismus" votiert, „der das Negative überhaupt, einschließlich des physischen Übels, bestreitet", „um dem Erlösungswerk Jesu (‚la reforme que Jesus a fait') die Grundlage zu entziehen" (240). Als Motiv nennt der Vf. „die Entlastung von offenbarungstheologischen Zumutungen", „v.a. die Auseinandersetzung mit den religiösen Sünden- und Strafvorstellungen und besonders mit dem Sündenfalldogma" (241). Dabei sei in einer ‚Kosmodizee' das „Theodizeeproblem *a limine* zurückgewiesen" worden (242), aber mit schwachen Gründen: einerseits werde „die Nichtexistenz des Unvollkommenen behauptet" (243), andererseits werde dem Notwendigen an sich selbst eine Art (göttlicher) Vollkommenheit zugesprochen (244). Ausführlicher stellt der Vf. die Argumente dreier anonymer Schriften vor, des *Theophrastus redivivus*, des *Symbolum sapientiae* und des *Jordanus Brunus redivivus*. Er zeigt durch synoptische Gegenüberstellung, „daß der Sextus-Text vom *Theophrastus* fast wörtlich übernommen wurde" (250). Der *Theophrastus* weiche von Sextus nur „durch sein Ziel ab, die Nichtexistenz Gottes zu beweisen" (250). Sextus habe nachzuweisen versucht, daß „Gott nicht für die Dinge der Welt" sorgt (251). Der *Theophrastus* hingegen behaupte, daß es unmöglich sei, „die Annahme, ‚daß Gott existiert', zu ‚begreifen' (‚comprehendere'), widerspruchsfrei zu denken" (252). Das *Symbolum sapientiae* gehe insofern über den *Theophrastus* hinaus, als sich sein Autor berechtigt sieht, „die pyrrhonische Urteilsenthaltung aufzugeben und für die bestimmte Negation Gottes (...) Gewißheit zu beanspruchen" (253). Nach Hinweisen zu Pierre Bayle (254f) geht der Vf. zur Darstellung des *Jordanus Brunus redivivus* über, in dessen Theodizee-Kap. „die Analyse der Unterscheidung zwischen moralischen und physischen *mala*" der sachliche Schwerpunkt sei (258). Das Hauptargument laute, daß auch moralisch Schlechtes – besonders gegenüber Dritten – wie physische Übel auftrete. Die gegen die Annahme der Existenz Gottes gerichtete These des *Jordanus* faßt der Vf. so zusammen (260): „Ein allmächtiger Schöpfer wäre imstande gewesen, ‚allen Menschen eine unwiderstehliche Neigung zum Guten' zu verleihen, und seine Güte hätte ihn tatsächlich dazu bewegen müssen, dies auch zu tun." *Jordanus* (der sich hier den Kopf Gottes zu zerbrechen anschickt und offenbar meint, Gott hätte besser einen Automaten als die Welt geschaffen, in der Menschen es mit ihrer Freiheit und Verantwortung zu tun haben) ist am Ende gezwungen zu sagen, „daß die Natur ‚ganz und gar blind und bewußtlos' ist: ‚La nature est absolument aveugle & ses effets bons ou mauvais sont l'effet d'un concours qu'elle même ne prévoit pas'" (262). Rez. möchte anmerken, daß *Jordanus redivivus* zugleich den Wahrheitsanspruch seiner eigenen Auffassung destruiert, sofern diese nichts als ein blindes Produkt der Naturkausalität ist.

Der fünfte Abschnitt stellt die neue Wissenschaft von der Natur (264–302) und den neuzeitlichen Rationalismus (303–313) als „die beiden geläufigen Genealogien des Atheismus" heraus. Der Gegensatz zwischen Theismus und Naturwissenschaft wird an der naturwissenschaftlichen Wunderkritik (268–280), am Antifinalismus der Naturwissenschaft (280–285), an Gegenentwürfen zur Rationalpsychologie (286–291), an kosmologischen Gegenentwürfen (291–296) und an gegensätzlichen Theorien vom Ursprung des Lebens entfaltet (296–302). Nachdem der Vf. gezeigt hat, daß die Ursprünge des Atheismus früher liegen als gemeinhin angenommen, fragt er, ob die Meinung zutrifft, „daß erst im Laufe der Neuzeit die theoriegeschichtlichen Voraussetzungen für eine Verabschiedung des rationaltheologischen Gottesbegriffs gegeben waren" (263).

Der Vf. hinterfragt die weitverbreitete Ansicht, daß die Bestreitung der Existenz Gottes „eine Frucht der neuen Wissenschaft" sei, daß es „‚antireligious implications of the scientific revolution'" gegeben habe. Wer diese Ansicht vertritt, müsse erkennen, daß der Atheismus erst bei Späteren zum Durchbruch gekommen sei, „die ‚Newton's physics without Newton's god' betreiben wollten" (264f). Aber selbst „Laplaces Zurückweisung des Theismus als einer für die Kosmologie überflüssigen Hypothese" sei „weder die Geburtsurkunde des Atheismus noch als die authentische Auskunft über seine Entstehung zu nehmen" (265). Der Vf. zeigt, „daß das Gegenteil der Fall war: Es sei der Theismus gewesen, nicht sein Gegner, der sich die ‚*Late* Discoveries in Anatomy and Physick' und der übrigen empirischen Naturwissenschaften zunutze machen konnte" (266). Die Denunziation der Theologie als Hindernis für den Fortschritt der Wissenschaften durch Abbé Meslier qualifiziert er als „Selbststilisierung der Atheisten als Verbündete, ja sogar als (...) Förderer des Wissenschaftsfortschritts" (266). Der Vf. zeigt, „wie weit die Wunderkritik der frühen Atheisten von der *new science* entfernt ist" (280). Den „atheistischen Kritikern der Teleologie" sei es „nicht um Rettung der Phänomene, sondern um die Stützung ihrer weltanschaulichen Position" gegangen (285). Die Gegenentwürfe zur Rationalpsychologie seien ohne Beziehung zu den „Methoden oder Ergebnissen der empirischen Wissenschaft", sie stellten sich eher als „Ausläufer alter Naturphilosophien und zählebiger Parawissenschaften dar" (286). Z. B. sei „die Seelenlehre des *Traité* in eine spekulative Kosmologie" eingebettet, „in der sich die antike Lehre von der Feuernatur der Seele, die Weltseelenlehre und alchemistische Vorstellungen verbinden" (289). Ziel sei gewesen, „die Unsterblichkeit der Seele als ‚chimère' (...) zu erweisen, nicht, eine kohärente Theorie zu formulieren, deren Beschreibungs- und Erklärungsleistung sich mit der spiritualistischen Rationalpsychologie messen kann" (291).

Im Blick auf die Weltentstehung hätten die frühen Atheisten zwar versucht, „das Modell einer Schöpfung aus dem Nichts als widersprüchlich zu erweisen", aber selbst „kaum Gegenentwürfe zur theistischen Schöpfungslehre" entwickelt (291). Selbst der sonst „schnellfertige Meslier" habe sich hier auffällig zurückgehalten (vgl. Mesliers Ausspruch, 291: „C'est une difficulté de connoitre le principe du mouvement, et de sçavoir somment la matiere se peut mouvoir"). Den Rez. erheitert der Ausspruch eines ‚Atheisten' wie Stosch, der sagt, es handele sich um „eine ‚res notitiam hominum naturalem transcen-

dens'" (292). Der anonyme Verfasser der *Origine des êtres et espèces* habe auf „das antike Modell einer Entstehung des Universums durch zufällige Atomkonglomeration" zurückgegriffen (292); die *Diss. sur la formation du monde* suche „die Ursache der Welt in dieser selbst" (293); sie macht sie also zur ‚causa sui'. Die *Diss.* versuche aber, eine ‚petitio principii' zu meiden (unter äußerlicher Anlehnung an Descartes). Resümierend sagt der Vf. (294f): „Die Materie, aus der das Universum (...) besteht, war, wie ohne Begründung angenommen wird, in ihrem anfänglichen Zustand, in dem noch keine Bewegung existierte, ein Stoff ohne eine bestimmte dominante Qualität (...). Aus dieser ‚masse participante du fluide, et du sec, du mol et du ferme' (...) entstanden dann die als solche ausgeprägten Elemente. Nachdem diese allmählich ihre ‚maturité' erreicht hatten (...), konnten sie aufgrund ihrer Verschiedenheit nicht dauerhaft im Zustand der Ruhe verharren. Dies soll nun, obwohl der Prozeß der Heranbildung diskreter Elemente (...) aus dem anfänglich homogenen Materiefluidum in keiner Weise erklärt wird, der Ursprung der Bewegung sein, der die Annahme einer göttlichen Intervention überflüssig macht" (294f). Doch sei die *Diss.* „der vergleichsweise solideste Entwurf einer atheistischen Kosmogonie im Corpus der vor-d'Holbachschen Texte" (295). Die Motive der Atheisten seien nicht wissenschaftlicher Natur gewesen; der Vf. schließt (296): „Die Gegenhypothese einer Evolution des Universums wird als Instrument des Atheismus aufgestellt. Sie hat allein die Funktion, Gott als ein ‚Etre inutile' (...) zu erweisen".

Die Frage, ob „die Entstehung des Lebens überhaupt ohne die Annahme der Schöpfertätigkeit eines Welturhebers erklärt werden" kann, bildet den Schluß der Untersuchung des Verhältnisses der ‚neuen Wissenschaft von der Natur' zur Theologie (296). Obwohl die Urzeugungslehre (301: „La fermentation & la putréfaction produisent visiblement des animaux vivants") empirisch widerlegt und als „Irrtum der Alten durchschaut" gewesen sei, hätten Atheisten wie Stosch an der Ansicht festgehalten, „daß die Natur die Arten der Lebewesen ‚spontan hervorgebracht hat'" (298). Noch d'Holbach habe die Frage, „wie ein Sprung von der unbelebten zur belebten Materie möglich ist", „mit der Urzeugungslehre" beantwortet (301). Die Berufung auf die Urzeugungslehre wird als „ein von der Sache her abwegiger und im Hinblick auf d'Holbachs intellektuelle Redlichkeit entlarvender Versuch" erwiesen. Die fundamentalen Defizite seien nämlich zweifelsfrei gewesen, und der Nachweis schon erbracht worden, „daß Needhams Experimente mitnichten geeignet waren, die Annahme einer *generatio spontanea* zu rehabilitieren" (302).

Die „nachdrücklichsten Behauptungen eines Zusammenhanges zwischen ‚Rationalismus' und ‚Atheismus' finden sich laut dem Vf. besonders „bei Vertretern der katholischen Reaktion"; hier stehe der „Kampfbegriff ‚Rationalismus' (...) für eine ‚dreifache Negation' des christlichen Theismus", nämlich in bezug auf „Offenbarung, Gnade und Vorsehung" (303). Die unzutreffende These, der Atheismus sei „aus dem mit dem Schlagwort ‚Rationalismus' benannten, aber nicht genau definierten Syndrom hervorgegangen", sei v. a. „in der französischen Forschungsliteratur verbreitet" (303f). Buckleys These, der für Pascals Apologetik votiere, der Atheismus sei eine Folge der „Überforderung der Philosophie durch die ihr übertragene Aufgabe, die Existenz Gottes argumentativ zu sichern", verdient laut dem Vf. ebensowenig Beachtung wie die These der Atheisten, laut denen „die ‚Gotteserkenntnis (...) keinerlei rationale Struktur aufwies'", wie das der Kreis um d'Holbach insinuiert habe (304f). Für die Zeit vor d'Holbach erklärt der Vf. (307): „Ein anspruchsvoller Vernunftbegriff kennzeichnet – wenn wir von der atheistischen Metaphysik Mesliers (...) und seiner Rhetorik zunächst einmal absehen – die Position der Deisten unseres Corpus, nicht die der Atheisten." Viele Deisten hätten indessen „einem naiven Erkenntnisoptimismus" gehuldigt (308). So führt die Situation laut Meinung des Rez. zu eben den Fragen, denen Kant sich gestellt hat. Obwohl der Vf. einsichtig erklärt, von „der Annahme eines Zusammenhangs zwischen Atheismus und neuzeitlichem Rationalismus" bleibe nicht viel übrig (sie tauge „nur zur Erhellung des Hintergrunds der anti-theistischen Metaphysik Mesliers"), ist offenbar, daß sich auf diesem Feld zunehmend Fäden verknotet haben, die der kritischen Diagnose und Auflösung bedurften (312). Die These verwundert also nicht, daß „die eigentlich philosophische Gestalt des frühen Atheismus" in einer „Negation Gottes aus der Überzeugung" bestanden habe, „daß eine erste Philosophie überhaupt unmöglich ist" (313). Kant vertritt dazu die These vom Primat der praktischen Vernunft, das auf dem ‚einzigen Faktum der reinen Vernunft' beruht.

Der Rückblick auf den fünften Abschnitt stellt dem frühen Atheismus ein schlechtes wissenschaftliches Zeugnis aus. Seine Vertreter seien am selbstgesetzten Anspruch gescheitert, „die Phänomene ohne die ‚Hypothese Gott' erklären zu können" (314). Noch d'Holbachs *Système de la nature* beharre „auf empirisch widerlegten naturwissenschaftlichen bzw. -philosophischen Anschauungen" (315). Die treibenden Motive seien nicht wissenschaftlicher Natur gewesen, sondern das epikureische der Vertreibung der Angst und das Motiv des Antiklerikalismus (318). Wissenschaftliche Argumentationen seien nur aus taktischen Gründen hinzugezogen worden. Der Vf. resümiert (320): „Die ‚Hypothese Gott' *war* erforderlich, und deshalb konnten die Versuche, ohne sie eine Kosmologie, eine Reduktion psychischer Phänomene auf materielle Prozesse oder eine nichtkreationistische Erklärung des Ursprungs des Lebens zu leisten, nur scheitern."

Was der Vf. von atheistischen Werken zitiert, belegt deren Qualifizierung als „Vulgärmetaphysiken" (323). Früh habe sich die „paradox anmutende Vermischung antireligiöser und surrogathaft-quasireligiöser Elemente" angekündigt, die später in Haeckels *Monistischen Sonntagspredigten* aufgetaucht ist (327). Der ‚Pantheismus', die „Weltanschauung par excellence" (328), sei zwar mit „neuheidnischer Naturvergötterung" einhergegangen (329), es gehe aber nie um eine „Identifizierung Gottes mit dem raumzeitlichen Universum" (330). Vielmehr werde „der Gottesbegriff fallengelassen", indem man die „Personalität, Transzendenz und Spiritualität" Gottes aufgehoben und Gott nicht mehr als Prinzip begriffen habe (332). Explizite Identifizierungen („Universum, quod ipse Deus est") seien gehaltlos geblieben, da man die Vokabel ‚Deus' „aller Merkmale des Gottesbegriffs entleert" habe (333). Ein konsequenter Bruch mit dem Theismus sei nicht gelungen (342): „Der materialistische Atheismus konnte sich nur durch die Bestreitung der Personalität des ‚principe', also durch die Negation des Welt*urhebers* vom Theismus absetzen. Indem er der Normalgestalt einer Prinzipienmetaphysik verpflichtet blieb und allein die Systemstelle der Welt*ursache* neu besetzte, blieb er dem Theismus theorietypologisch verwandt."

Das Gewicht des sechsten Abschnitts liegt auf dem agnostischen Atheismus und seinen Quellen (343–388). Diese Atheisten hätten nicht nur die doktrinalen Grundlagen des Theismus verworfen, sondern sich auch geweigert, „das theoretische Pensum zu erfüllen, das die Vertreter des ‚weltanschaulichen' Atheismus mit ihren hoffnungslos unzulänglichen Mitteln zu erfüllen suchten" (322). Der Vf. beginnt mit dem Fideismus und seinen skeptizistischen Gegnern. Zu Beginn der Neuzeit sei der Skeptizismus zunächst in Gestalt des Fideismus aufgetreten. Der Zweifel, der sich gegen alle „mit Vernunftargumenten gesicherten Wahrheiten" richtet, diene im Fideismus als „Ausgangspunkt für die Unterwerfung der Vernunft unter eine Wahrheit höherer Ordnung: die durch göttliche Offenbarung (und das kirchliche Lehramt) mitgeteilte *doctrina christiana*" (346). Zwar anerkennt der Vf. die „apologetische Zielsetzung des Fideismus", er konzediert auch, daß die Zerstörung der Rationaltheologie „in konstruktiver Absicht" geschehen sei (348f), doch habe „der fideistische Skeptizismus den frühen Atheismus entscheidend inspiriert, und dies lange, bevor Pascal und Bayle zu den unwillentlichen Anregern des antireligiösen Radikalismus der Aufklärung wurden" (351). Denn die gegen den Dogmatismus der philosophischen Theologie zielenden Argumente seien „nun gegen den Theismus als solchen gerichtet" worden (352).

Der Atheismus sei v. a. als Konsequenz des skeptizistischen Verfahrens aufgetreten, „Doktrinen nach Maßgabe *praktischer Interessen* zu evaluieren" (352, vgl. 352–356). Es habe jedoch auch eine andere Reaktion auf den Fideismus gegeben, nämlich den Versuch zu zeigen, „daß der Rekurs auf praktische Interessen untauglich ist, Wahrheitsansprüche von Theorien zu bewerten" (352; vgl. 356–362). Dabei spielt die „Kosten-Nutzen-Relation à la Charron bzw. Pascal" eine entscheidende Rolle, weil sie nun auch „zuungunsten des Theismus" gewendet worden sei (356). Wieder fügt der Rez. hinzu, daß die geistige Situation ersichtlich zu Antworten drängt, die Kant gegeben hat (z. B. zur Unterscheidung zwischen pragmatischer und reiner praktischer Vernunft). Jedenfalls sei der Mangel des fideistischen Skeptizismus, der die Möglichkeit der pyrrhonischen ἐποχή nicht in Rechnung gesetzt habe, „der entscheidende Anstoß zur Herausbildung des agnostischen Atheismus" geworden (362). Die so angedeutete Entwicklungslinie wird danach anhand einzelner Beispiele durchgezogen (362–388). Am Ende stehe der agnostische Atheismus, der „das ‚Eingeständnis unserer nicht behebbaren Unwissenheit' als Bedingung der Irrtumsvermeidung" empfiehlt und den Verzicht „auf metaphysische Letztbegründungen" verlangt: er anerkenne die Rätselhaftigkeit der großen Fragen, meine aber „die große Antwort des Theismus (...) mit Gründen als falsch zurückweisen" zu können (387f).

Obwohl der Vf. in der Schlußbemerkung feststellt, „daß der Atheismus bereits im 17. Jh. als ein nicht auf Antiklerikalismus zu reduzierender philosophischer Standpunkt entwickelt worden ist", bemerkt er auch die Wirksamkeit theorieexterner Faktoren und fragt, welchen Anteil „*sekundäre Rationalisierungen* theorieexterner Impulse" haben (389). Dem materialistischen Atheismus attestiert der Vf. argumentative und wissenschaftliche Schwäche; gerade die materialistischen Atheisten – nicht die Theisten – hätten ein ‚sacrificium intellectus' auf sich nehmen müssen, um ihre Position vertreten zu können (392). Von der argumentativen Schwäche des materialistischen Atheismus hebe sich der agnostische Atheismus jedoch deutlich ab. Der Vf. schließt seine Untersuchung mit der Feststellung, „daß der agnostische Atheismus, verglichen mit dem atheistischen Materialismus, der ihn ganz in den Schatten stellte und der Aufmerksamkeit der Philosophiehistoriker bis heute entzog, die *pars sanior*, die eigentlich philosophische Gestalt des frühen Atheismus war" (394). Diesem Urteil des Vf.s mag man zustimmen können; der Rez. empfiehlt aber die Frage zu bedenken, ob der Agnostizismus, wenn er positiv atheistisch wird, wirklich als *pars sana* gelten kann. Denn man braucht kein Agnostiker und kein Gegner jeder Form philosophischer Theologie zu sein, die kraft der endlichen Vernunft des Menschen nach Wahrheit und Weisheit sucht, um mit Augustinus sagen zu können (*sermo* 117,5): „de deo loquimur, quid mirum si non comprehendis? si enim comprehendis, non est deus."

Schröders ertragreiche Untersuchungen des frühen Atheimus der Neuzeit sind mit nüchternem Sinn geschrieben und bieten dem Leser eine Fülle von Belehrungen. Der Vf. trägt insbesondere zur Konkretisierung der vorkantischen philosophischen Situation bei. Insgesamt bestätigen seine Untersuchungen die These, daß der Atheismus seit seinen ersten Ausformungen keine überlegene wissenschaftliche Weltdeutung bietet, also auch nicht durch Impulse aus der wissenschaftlichen Forschung in Gang gekommen ist. Vielmehr scheint er von Anfang an Ausdruck des Kampfes um die göttlichen Prädikate und um die Zentralposition im Ganzen des Seienden gewesen zu sein, wie er später bei Feuerbach in Ansätzen, bei Nietzsche und Ni-

colai Hartmann in voller Deutlichkeit zur Sprache kommt. Zu beachten ist auch, daß diese Selbstbehauptung des Endlichen zuweilen auch in Resignation und ἐποχή gesucht wird (vgl. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft. Lieder des Prinzen Vogelfrei*; Kritische Studienausgabe, 3,645: „ich warte wie ein Hund, / Es kommt kein Zeichen"). Hinzuzufügen ist aber auch: wo der Theismus in einer Form auftritt, die das Endliche als Endliches herabsetzt, so daß nur dem Unendlichen wahres Sein zukäme, provoziert er nicht unberechtigt Gegenwehr, die den Menschen unweigerlich an lauterem Lob Gottes hindert. Die Frage, ob das Unbegreifliche als Gott gelobt werden kann oder als unerwünschte, feindliche Macht (gleich ob man sie Gott, Natur oder Schicksal nennt) abgelehnt wird, markiert das entscheidende Problem. Diese Frage zu beantworten, ist keine leicht zu lösende Aufgabe, da es in ihr um die Göttlichkeit Gottes und den bleibenden Sinn des endlichen Seins des Menschen geht. Diese Frage nach dem wahren Sein und Sinn ihres zeitlichen Daseins beunruhigt alle Menschen und läßt sie tätig werden. Sie hat noch Heideggers Denken ausdrücklich bewegt und in Atem gehalten. Sie wird die zentrale Aufgabe des Denkens bleiben, solange das Denken für die Fragen offen ist, die sich durch die metaphysische Naturanlage der menschlichen Vernunft stellen. Denn diese finden erst im absolut Unbedingten Ruhe.

Eichstätt Norbert Fischer

Thomas, Andreas Maria: **Das Ende des Mythos Sozialismus.** Vom Scheitern der sozialistischen Politik und Theologie. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 341 S. (Salzburger Schriften zur Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie, 15), kt DM 95,00 ISSN: 0721–4324 ISBN: 3–631–43037–X

Auch nach dem Zusammenbruch des Imperiums der Sowjetunion und des als Legitimation dienenden Marxismus-Leninismus besteht Anlaß, die marxistische Ideologie nicht einfach aus den Augen zu verlieren. Denn da die alten Machthaber keineswegs alle aus ihren Positionen entfernt sind und viele sie wieder zu übernehmen versuchen, gilt es um so mehr, die marxistische Utopie kritisch zu reflektieren. Denn die Faszination von Marx kann durchaus wieder virulent werden, selbst wenn die aus der Herrschaft verdrängten Funktionäre nicht an sie geglaubt haben sollten. Deswegen soll hier auf eine Diss. von 1989 hingewiesen werden, die noch vor der Wende erarbeitet und einige Jahre später publiziert wurde.

Der Vf. intendiert einen kritischen Beitrag zum Marxismus sowie zu dessen aktuellen Auswirkungen in der Theologie der Befreiung. Als Leitmotiv dient ihm der Terminus „Mythos", den er im Marxismus ebenso wie in der Theologie der Befreiung gegeben sieht. Er geht von der Annahme aus, „daß eine Theorie des Sozialismus ohne mythische Form der Weltdeutung undenkbar wäre" (7).

Um seine These zu belegen, behandelt Thomas zunächst die Lehre von Marx sowie dessen persönliche Affinität zum Mythos, der ihm in spezifischer Weise zur Selbststilisierung dient, und schließlich die Verbindung von marxistischem Sozialismus und Mythos. Dabei greift der Vf. nicht nur auf die klassischen Vertreter wie Marx oder Engels zurück, sondern weist immer wieder auch auf spätere Vf. hin, vornehmlich Marxisten oder auch Sozialisten.

Schon in der Einleitung macht T. deutlich, daß marxistische Intellektuelle zwar behaupteten, jeweils die Unterdrückten und folglich Unmündigen, zur eigenen Emanzipation nicht Fähigen mit Hilfe der einzig angemessenen Wissenschaft und der aus ihr folgenden revolutionären Praxis befreien zu wollen; doch kann er zeigen, daß es ihnen viel eher und viel mehr um Mobilisierung der Glaubenskräfte (bes. 21) und um die Wegbereitung eines messianischen Reiches (22) ging.

Im folgenden Durchgang durch das Werk von Marx läßt der Vf. die Kontinuität der Leitlinien zutage treten, daß die alten Götter, die alte Weltordnung, die ewigen Wahrheiten ebenso wie der status quo abgeschafft werden sollen (37, 59, 66, 107). Dabei stellt Marx weniger Hegel auf die Füße als vielmehr die Philosophie auf den Kopf (51). Das „Reich der Freiheit" kann nämlich nur auf dem „Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen" (so mit einem Marx-Zitat, 111). Marx sah sein Ziel, dieses Reich herbeizuführen, nicht primär als denkerische oder politische Aufgabe, sondern als seine messianische Mission (116).

Im zweiten Abschnitt dieses ersten Teils erläutert T., daß Marx eine letztlich mythisch strukturierte Konzeption entworfen und für seine eigene Person Mythologeme verwendet hat. In einem frühen Gedicht schwört Marx „Gott" Rache, der „mir alles hingerissen, fortgewälzt in Schicksalsfluch und Joch" (123). In seiner Diss. hat er den Haß des Prometheus gegen „all' und jeden Gott" formuliert, der „das menschliche Selbstbewußtsein nicht als oberste Gottheit" anerkennt (133). Nicht von ungefähr las Marx immer wieder Aischylos und Shakespeare in der Originalsprache (133).

Im dritten Abschnitt über die Verbindung von Sozialismus und Mythos, entfaltet T. dann seine These, gestützt etwa auf Vf. wie Ernst Topitsch mit dessen Konstatierung des Mythos, an dem Marx festhielt (139), oder auf Leszek Kolakowski mit der Feststellung der religiösen Funktion des Marxismus (143), daß Marx seine Adressaten „mystifizieren" oder „dämonisch" belehren will (156). Nicht nur bei Lenin (148ff), sondern bei nicht wenigen anderen Intellektuellen wie Arthur Koestler (158) oder v. a. wie André Gide (160) weist der Vf. Nachwirkungen solcher Rezeptionen mythischer oder religiöser Vorstellungen auf, wie sie Marx selbst vertreten hat.

Im zweiten Teil wendet sich T. dann der Theologie der Befreiung zu, die nach seiner Darstellung wesentlich sozialistische Konzepte und gleichfalls sozialistische Mythen aufgenommen hat. Dabei weist er über Revolutionäre wie Ché Guevara (168) hinaus auf solche christlichen Theologen, die sich für den Befreiungskampf einsetzen und theologische Kategorien und Bilder für die (weltliche) Befreiung verwenden. Als ein extremes Beispiel solcher Theologisierung bzw. Mythifizierung nennt T. die Zurechnung von Marx „zur Kategorie der Propheten Israels" (169 als Zitat von José Miranda).

Als Arbeitshypothese charakterisiert T. die Befreiungstheologie als „*Theologie des mythischen Sozialismus*" (172). Als Beleg führt er die Schlußresolution der Bischofskonferenz in Medellin von 1968 an, in der die besondere Bedeutung jenes rettenden Gottes hervorgehoben wird, der Israel aus Ägypten befreit hat (180). Es geht somit um den alttestamentlichen Befreiungsgott, der die dominante Gottesvorstellung der Theologie der Befreiung geblieben ist. Diese Vorstellung weist der Vf. auch und nicht zuletzt bei Gustavo Gutiérrez nach, der sie mit dem Marxismus verschmolzen hat (187ff). Für seine Kritik stützt sich T. besonders auf die vatikanische Kritik an der Theologie der Befreiung (193–200).

Die Problematik des sozialistischen Konzepts der Befreiungstheologie sowohl aufgrund ihrer Methode als auch inhaltlich macht T. an einer Fülle von Beispielen deutlich (203–231), wobei er besonders Nicaragua hervorhebt (232–242). Zentral zum Thema gehört sein Versuch, sozialistische Mythen in der Befreiungstheologie aufzuweisen. T. führt viele Nachweise an, etwa, daß Mose ein „echter Politiker" war (so 246 mit Segundo Galilea). Auch hier spielt wiederum der befreiende Gott des Alten Testaments eine herausragende Rolle (so bes. 274).

Blickt man auf das ganze Buch, so fallen die ständigen kritischen Beurteilungen auf, denen man vielfach wird zustimmen müssen. Besonders aufschlußreich ist der erste Teil. Was hier an Zitaten von Marx selbst oder von Zeitzeugen sowie auch von späteren Vf.n aufgeführt wird, ist in dieser Drastik weitgehend unbekannt. In welchem Maße nämlich Marx selbst an Macht interessiert war (etwa 119), sollte ebensowenig übersehen werden wie die mythische, man könnte auch sagen, ‚religiöse' Verbrämung; nicht von ungefähr kann man bei Marx lesen, er wolle in sein zerrissenes „Allerheiligstes" nun „neue Götter" hineinsetzen (37). Und betroffen liest man eine briefliche Aussage von Ernst Bloch an Georg Lukács, alle Menschen in Rußland und im Westen würden sich „an der Hand genommen fühlen", sie würden „weinen müssen und erschüttert und in der großen bindenden Idee erlöst sein", für die Bloch beansprucht, der „Paraklet" zu sein, der zu den Menschen „gesandt" ist, die „in sich den heimkehrenden Gott erleben und verstehen" werden (22).

Nicht minder kritisch lesen sich Aussagen der Theologen, etwa belegt bei Leonardo Boff, der nicht „Theologie im Marxismus, sondern Marxismus in der Theologie" betreiben will (264).

Das Buch hat zweifellos seine Stärken dort, wo es Mythologeme in Selbststilisierung und im Konzept von Marx sowie seinen Gefolgsleuten diagnostiziert. Es leidet aber an dem Mangel, daß es nicht nur „mythisch" und „pseudoreligiös" gleichsetzt (143), sondern doch auch von sozialistischen und christlichen Mythen in einem Atemzug spricht (272). Es fehlt also die deutliche Differenzierung zwischen „mythisch" und „christlich", zwischen „mythologisch" und „theologisch". Aufgrund einer solchen Differenzierung wären auch jene Aspekte deutlich herauszuarbeiten gewesen, die tatsächlich eine theologische Legitimierung der Gewalt und nicht nur deren Mystifizierung (248) betreiben. Denn richtig ist die Feststellung, daß der Marxismus von Anfang an wesentlich mythische Impulse eingesetzt hat, aber eben auch, daß der Mythos den christlichen Glauben ersetzen sollte (so 260).

Es war zweifellos ein schwerwiegender Irrtum, daß viele lateinamerikanische und nicht nur dortige Theologen glaubten, unter Inspiration des Marxismus nicht nur Theologie, sondern auch Weltverbesserung treiben zu können; T. hat in manchen Passagen seiner Arbeit zu Recht auf diesen Irrtum hingewiesen.

Daß allerdings die Anliegen der Theologie der Befreiung doch nicht allein von hierher zu beurteilen sind, hat T. leider völlig außer acht gelassen. Vielleicht konnte er die zehnte Auflage der „Theologie der Befreiung" von Gustavo Gutiérrez von 1992 nicht mehr zur Kenntnis nehmen, in der Gutiérrez das ärgerlichste Kap. der vorausgegangenen Auflagen seit 1972 „Christliche Brüderlichkeit und Klassenkampf" ersetzt hat durch „Glaube und gesellschaftlicher Konflikt". Und schon bei der Edition seiner Arbeit hätte T. merken müssen, daß der wissenschaftliche Sozialismus kein „Altersasyl" an theologischen Fakultäten gefunden hat (gegen 272).

Das zweigeteilte Buch über Marx und den Marxismus einerseits und die Theologie der Befreiung andererseits bleibt also zwiespältig. Doch bedenkenswert bleibt, Mythos und Marxismus in dieser Weise zusammen gesehen und nicht nur den Mythos im Marxismus, sondern den Marxismus als Mythos freigelegt zu haben. Die Ausführungen des ersten Teils ergeben reichhaltigen Anlaß zur Nachdenklichkeit.

München Ernst Feil

Sozialwissenschaften

Wintels, Andreas: **Individualismus und Narzißmus.** Analysen zur Zerstörung der Innenwelt. – Mainz: M. Grünewald 2000. 334 S., kt DM 56,00 ISBN: 3–7867–2280–3

Wintels unternimmt den Versuch, die kultursoziologischen Untersuchungen zur Individualisierung und zur Erlebnisgesellschaft mit der Diskussion über narzißtische Störungen in ein Gespräch zu bringen.

So „ermöglicht die Selbstpsychologie gegenüber einem ausschließlich soziologischen Zugang, die vernachlässigte subjektive Seite des Individualisierungsprozesses stärker zu berücksichtigen, seine nach innen geschlagene Problematik zu beleuchten" (67). Am Ende seines Buches skizziert W. auch einige theologische Aspekte des möglichen Weges aus der Krise.

Die Entwicklungspsychologie geht davon aus, daß das Kind in seiner frühesten Entwicklung zwischen ‚*Sich*' und seiner ‚*Umwelt*' wenig (32, Anm. 7) zu unterscheiden vermag. In einem Bild gesprochen kann man sagen, daß das Kind gleichsam ohne Selbst-Bewußtsein sich selbst eine ‚Welt von Bedürfnissen' ist. In dieser Phase des primären Narzißmus ist es wichtig, daß die Mutter-Kind-Beziehung, aus der das sog. Urvertrauen in die Verläßlichkeit der vom Ich zu trennenden Umwelt und Mitwelt entsteht, stabil ist. Erweist sich nämlich für das noch nicht selbstbewußte Kind, daß die Welt als Horizont nicht ichhaft erlebter Bedürfnisse und Bedürfnisbefriedigungen eine Un-Welt ist, d. h. daß es keine Gewohnheiten im Blick auf (geregelte) Versagungen und Erfüllungen von Bedürfnissen entwickeln kann, sondern daß die Bedürfnisse eher zu ‚regelmäßigen Unregelmäßigkeiten' und Versagungen führen, dann kann es zu tiefgreifenden psychischen Störungen kommen. Der Säugling ist dann nämlich nicht mehr in der Lage, angstfrei mit seiner Umwelt zu kommunizieren.

Durch die zahlreichen Rollenunsicherheiten, wertemäßigen und emotionalen Entwurzelungen und die Orientierung an einer Kultur individueller Bedürfnisbefriedigung, wird nun eine stabile Kontinuität der ersten Lebensphase in vielen Sozialisationsprozessen aufgrund der kulturell gewandelten „‚chronischen' Atmosphäre" (36) in der Familie nicht mehr gewährleistet. So kann es für das Kind nicht mehr so einfach zur Bildung eines grundlegenden Vertrauens in seine Welt und damit in sein Selbst kommen.

Ohne dieses grundlegende Vertrauen in die Verläßlichkeit der Um- und Mitwelt ist eine realitätsgerechte Lebensgestaltung nicht möglich. Erst wenn nämlich die Mutter-Kind-Beziehung Quelle für die glückende Befriedigung der kindlichen Bedürfnisse ist, kann es auch danach streben, diese Welt zu gestalten und damit sich und die Welt nicht nur unterschieden, sondern auch differenziert zu sehen (45).

Kann das Kind hingegen keine „Selbst- und Objektkonstanz" (45) aufbauen, dann gerät es sozusagen in ‚Perspektivlosigkeit'. Perspektivlosigkeit bedeutet Ungerichtetheit von Bedürfnisbefriedigungen. Selbst und Welt stellen sich dann als eine „Wüste" (47) dar, die keinen Halt geben kann.

Nun sollen fantastische „Selbstobjekte (...) die Lücke in einem defizitären System offener Selbstgrenzen schließen" (50).

Als Konsequenz dieser Disposition kommt es zu einer Verweigerungshaltung gegenüber dem Realitätsrisiko narzißtischer Kränkungen. Weltangst und Hinordnung zu Schein-Welten, die narzißtische Gleichgewichtszustände versprechen, werden erstrebt. Die Psychologie vermeldet nun in den letzten Jahrzehnten ein Ansteigen narzißtisch bezeichenbaren Verhaltens. Zwar kann man den narzißtischen Menschen aus psychischen Strukturen heraus deuten, nicht aber das Ansteigen narzißtischer Störungen. So kann man von der Voraussetzung ausgehen, daß Narzißmus und Konsumkultur im Kontext des Individualisierungsprozesses der Moderne in der Erlebnisgesellschaft eine wechselseitige Verbindung eingehen.

Der Ungerichtetheit von Bedürfnisbefriedigungen kommt unsere Konsumkultur entgegen. Der Mensch wird hier ja im behavioristischen Kontext als umfassendes emotionales Bündel betrachtet, das man in willkürliche Richtungen manipulieren kann. Ziellose, blinde Aktivität ist daher der wesentliche Ausgangspunkt für den idealen Konsumenten. Die „werbepsychologischen Kampagnen zielen mit ihren Manipulationstechniken darauf ab, den Gebrauchswert der Produkte zugunsten einer Nutzung für das narzißtische Gleichgewicht in den Hintergrund treten zu lassen" (192).

Modernität bedeutet u. a. auch das Herausgerissenwerden aus traditionalen Zusammenhängen und die damit verbundene Zunahme von Entscheidungsprozessen über das eigene Leben. Aus dem Schicksal wird der Zwang zur Wahl des eigenen Lebens. Mit dem Verlust vergleichende Maßstäbe bietender Einbettung in Tradition bzw. in Traditionen muß ein neuer Orientierungsmaßstab gesucht werden. Dieser Orientierungsmaßstab ist die Selbstgestaltung der Individualität, die allerdings weitgehend in der Konsum- und Leistungskultur den Lifestyle-Experten überlassen wird.

„Eine Identität im Sinne eines das aktuelle Geschehen überdauernden Selbstbildes würde die Anpassung an wechselnde Aktualitäten nur stören, nicht dagegen eine plurale Identität nach Art unzusammenhängender Momentaufnahmen im zeitlichen Ablauf, ein ‚Stunden-Ich' (Benn) oder Saison-Selbst" (75).

Nicht mehr die lineare Geschichtszeit, die von einer Einbettung in Tradition vorausgesetzt wird, prägt das Erleben, sondern eine Art Punktualisierung des Weltprozesses. Wenn nämlich vergleichende Maßstäbe schwinden, dann muß alles jetzt und hier immer wieder individuell erlebt werden im Blick auf eine Selbstgestaltung, die ihrer geschichtlichen Maßstäbe obsolet geworden ist. Das Erlebnis und nicht mehr die in Tradition eingebettete reflektierte Erfahrung bestimmen die neuen Lebensentwürfe.

In Auseinandersetzung mit Simmel, Beck, Sennett, Habermas, Schulze u. a. stellt W. dann die kultursoziologischen und -philosophischen Bezüge zu seiner Selbstpsychologie dar.

Mit der Gewohnheit, Erlebnisse zu erzeugen, geht die Notwendigkeit einher, Erlebnisse zu steigern. Es kommt zu dem Versuch, Erlebniserzeugung zu beschleunigen, dies führt den modernen Menschen zu einer „wurzellosen Wanderschaft" (146) durch das Leben als einer „Bruch-Beschleunigungs-Biographie" (169). Gerade die Verdichtung des Zeittaktes, die Erlebnis-Kumulation bewirkt es aber, daß Erlebnisse sich nicht mehr einprägen können. Wer besonders intensive Erfahrungen haben möchte (Erfahrungen und nicht Erlebnisse!) muß zwischen den einzelnen Erlebnissen, aus denen intensive Erfahrungen entstehen sollen, Zeit haben, diese reflexiv – zu Erfahrungen hin – zu verarbeiten. Genau dieser Zeit beraubt sich der erlebnisorientierte Mensch, der Erlebnisse häufen möchte. Aus dieser Situation resultiert die Tendenz des erlebnisorientierten Subjekts zur Destabilisierung.

So stellt sich das Problem: „Welches Ausmaß an synchroner Dezentrierung und diachroner Diskontinuität können die Individuen verkraften, ohne nachhaltig Schaden an ihrem Selbst zu nehmen, ohne notorisch überfordert und dauerhaft destabilisiert zu werden?" (150).

Damit das gehäuft auftretende Erlebnis noch in irgendeiner Weise eine Intensität haben kann, muß das erlebende Subjekt sich selber etwas darüber vormachen. Erlebniserwartungen müssen das Erlebnis überdecken, um aus dem Erlebten noch ein intensives Erlebnis machen zu können. „Im Übermaß der Stimuli" (175) wird die als „Größenphantasie ausweisbare Fortschrittsideologie" (175) zum Rettungsanker. Noch mehr scheint noch schneller möglich, ohne daß es eine Zielvorgabe geben darf, weil das fantasierte Größenselbst nicht endlich sein darf und somit keine ‚objektive' Zielvorstellung akzeptieren kann. Aus dem ‚Wahren, Schönen und Guten' wird auf diese Weise das schöne Erlebnis und dieses durch „Ästhetisierung" (190–217) unserer Lebenswelt zum Maßstab des Lebens.

Eindrucksvoll stellt W. dann die Auswirkungen der narzißtischen Erlebnisgesellschaft auf die „Paar- und Familiendynamik" (218–249) dar, wobei er zunächst bedauernd feststellt, daß die Forschung sich noch immer am „Modell der klassischen Kernfamilie orientiert" (236).

In den abschließenden Teilen „Kommunitarismus: Zu einer Kultur sozialer Empathie" (258–399) und „Theologische Implikationen der Selbstpsychologie" (300–324) skizziert W. realitätsbewußt und ohne emphatische Rezeptur Perspektiven der Problembewältigung.

Nur ein Mensch, der seine eigene „Unvollkommenheit" (263) existentiell annimmt und diese Annahme zugleich mit der Annahme anderer Menschen in ihrer Unvollkommenheit verbindet (267), kann zu einem Selbst finden, das sich von „fremdbestimmte(m) Getriebensein()" (277) unterscheiden kann. Kulturell entspricht diesem Selbstbild eine nicht umgekehrt narzißtische Größenphantasien auslebende „Verzichtskultur" (282).

Einem solchen redlichen Umgang mit der eigenen Endlichkeit wird das nach dem „apatheia-Axiom" entworfene Bild von Gott als leidenschaftslosem erstem Beweger nicht gerecht.

(Mit dem Terminus „metaphysisch" [301f] sollte hier etwas vorsichtiger umgegangen werden. Nicht alle Metaphysik ist ‚statisch'. Besser wäre es, hier von einem *ontotheologischen* Gottesbild zu reden.)

Das Gottesbild des seiner Erlösungsbedürftigkeit bewußten Menschen ist das Bild eines Bündnispartners, der in solidarischer Nähe zum leidenden Menschen befindlich (303) doch in seiner Alterität gegen alle Bilder der Größe bilderlos bleibt. Ebenso wie Gott nicht zum Objekt narzißtischer Größenphantasien werden darf, so darf auch die Kirche nicht zur Kompensation von Ohnmachtgefühlen dienen (313).

Wer sich mit Becks und Schulzes Thesen auseinandersetzt, sollte dieses gut lesbare und inspirierende Buch als ergänzenden Gedankengang lesen.

(In der Hoffnung auf zu erwartende weitere Arbeiten des Autors zum Thema sei diesem ein für ihn grundlegendes Werk empfohlen, das seine Fragestellung in religionswissenschaftlicher und philosophischer Blickrichtung aufgreift und das der Rez. im Literaturverzeichnis vermißt: H. Vierling, *Die Profane Alltags-Religion. Ein Beitrag zum integralen Religionsverständnis*, Frankfurt am Main: Lang 1994.)

Gießen Linus Hauser

Spiritualität

Pinckaers, Servais: **Das geistliche Leben des Christen**. Theologie und Spiritualität nach Paulus und Thomas von Aquin. – Paderborn: Bonifatius 1999. 342 S. (AMATECA. Lehrbücher zur katholischen Theologie, 17/2), geb. DM 78,00 ISBN: 3–89710–031–2

Es gibt in der Gegenwart wie in der Vergangenheit nicht eben viele Versuche, die christliche Spiritualität in ihrer Gesamtheit darzulegen. Das vorliegende Buch des belgischen Dominikaners Servais Pinckaers wagt dieses Experiment und bietet in einem Bd „eine theologische Einführung ins geistliche Leben" (18).

Der Vf. beginnt damit, daß er die Trennung von Moral, Asketik und Mystik in der Neuzeit skizziert und einen „Vorschlag zu einer Wiedervereinigung von Moraltheologie und Spiritualität im Rahmen einer Tugendlehre" macht: „Radikal im Ursprung steht (...) der Gedanke einer Freiheit, die mit der Sehnsucht nach dem Guten und nach Glück verbunden ist. Diese Freiheit ist nämlich nicht mehr als Indifferenz in der Wahl zwischen dem Guten und dem Bösen definiert, sondern als Hingezogensein zum Guten, wobei das Böse Mangel am Guten ist" (36). Dabei formen die Tugenden das „Handeln als Frucht des Zusammenwirkens zwischen der ‚eingießenden', inspirierenden Gnade und der Freiheit, die diese Gnade durch das Ja des Glaubens aufnimmt und die sich durch tätige Liebe mit ihr verbindet" (37).

Dieses Programm christlicher Spiritualität entfaltet der Vf. ausgehend vom Wort Gottes in der Heiligen Schrift als „der ersten Quelle der Theologie" (48).

Fundiert und im besten Sinn des Wortes ‚diskussionswürdig' sind seine Ausführungen „zur Frage der geistlichen Schriftlesung". Auf wenigen S. finden sich beachtenswerte Gedanken zu einer Lektüre der Heiligen Schrift im Sinn der Schrift: „Die christliche Spiritualität beruht (...) auf einer spirituellen Interpretation, die in den Heiligen Schriften selbst schon zu finden ist" (77). Ausgangsbasis dafür „ist die neue Art und Weise, wie die Apostel und die urchristliche Gemeinde die Schrift gedeutet haben. Darin tritt in den Mittelpunkt der Geschichte die Person Christi, in der sich Gottes Verheißungen, die Prophetenworte und Bilder erfüllen" (76). P. regt eine „Erfahrungsexegese" an, „die sich zwar keineswegs außerhalb der historischen Lektüre stellt, über diese jedoch hinausführt" (74), „weil sie nicht so sehr den Worten und Ideen, sondern dem Umgang mit den Wirklichkeiten entspringt, für die sie steht" (77). Er spricht deshalb „im Unterschied zu einer einfach literarischen oder historischen Lektüre" von einer „Reallektüre". „‚Real-' deshalb, weil sie uns an die Tiefenwirklichkeit dessen heranführt, was die Schriftworte bedeuten, und weil wir darin die Wahrheit dieser Lehre erfahren, die uns im Kern unseres Seins trifft, wenn wir sie in die Praxis umsetzen" (74).

Diese christologische Schriftorientierung bleibt nicht auf die ersten Kap. beschränkt, sondern durchzieht und prägt das ganze Werk. Insofern buchstabiert der Vf. selbst durch, was er als Kern christlicher Spiritualität beschreibt: Die in der Gnade durch den Glauben verwirklichte Lebenseinheit mit Christus, die in der Liebe wirksam ist. Die Wirklichkeit dieses „neuen Gesetzes" wird entfaltet in tiefen und gleichzeitig lebensnahen Ausführungen über die „spirituelle Innerlichkeit", die „innere Erfahrung", Glauben, Hoffnung und Liebe, das Gebet, die „christliche Aszese", die Sakramente, die Kirche und Maria. Dabei bietet das Kap. über den Glauben (158–173) eine kleine theologisch-spirituelle Erkenntnislehre, die man jedem Theologiestudierenden in die Hand geben möchte (mit Ausnahme des Abschnitts über Charles de Gaulle). In einem weiteren Kap. überraschen den Leser ungewöhnliche, aber aufschlußreiche Gedanken zum Verhältnis von christlicher Spiritualität und naturwissenschaftlich orientierter Wissenschaft auf der Grundlage eines weit gefaßten Kontemplationsbegriffs (281–295). Am Ende steht eine prägnante „Skizze einer Geschichte der katholischen Spiritualität" (307–332).

Mit seiner Darstellung der christlichen Spiritualität legt der Vf. gleichzeitig den Versuch vor, mit Hilfe einer Tugendlehre Moraltheologie und Spiritualität wieder stärker miteinander zu verbinden, „damit die erstere wieder zu einer spirituellen Dynamik und letztere zu einer soliden Grundlage findet" (19). Hier bleibt auch nach dem Buch von P. sicher einiger Gesprächsbedarf. Doch lohnt sich diese Auseinandersetzung angesichts der Tatsache, daß „die Spiritualität nicht als eine Art zusätzliches Wahlfach zu den sittlichen Imperativen dazukommt, sondern eine wesentliche und spezifische Dimension der christlichen Sittlichkeit darstellt" (126).

Gerade deshalb hätte die Relevanz christlicher Spiritualität für die Gestaltung der Gesellschaft deutlicher aufgezeigt werden können, als es in dem vorliegenden Buch geschieht. Überhaupt kommen moderne Ansätze in Theologie und Spiritualität zu kurz – auch wenn der Horizont des Vf.s wesentlich weiter ist, als es der Untertitel des Buches mit seinem Hinweis auf Paulus und Thomas von Aquin anzeigt. Die zahlreichen bibliographischen Hinweise sowie das Literaturverzeichnis bieten eher eine (französischsprachig orientierte) Zufallsauswahl als präzise Literaturhinweise. Zudem werden an vielen Stellen französischsprachige Ausgaben angeführt, obwohl entsprechende deutsche vorhanden sind (z. B. 61: Maria-Eugen Grialou, *Ich will Gott schauen*, Freiburg, Schweiz: Paulusverlag 1993).

Insgesamt aber bietet das Buch von P. einen soliden Grundkurs der Spiritualität, der sich an den biblischen Paradigmen orientiert und sie von der Geschichte der Theologie und Spiritualität her beleuchtet. Es sei jedem empfohlen, der sich für eine genuine Darstellung katholischer Spiritualität interessiert.

Münster Stefan Zekorn

Dogmatik

Anmerkung

Aufgrund eines Computerfehlers wurde das Buch von Ralf Miggelbrink: „Der Zorn Gottes" (ThRv Nr. 3 / 2001, Sp. 214–218) in der Rubrik „Exegese des AT" publiziert. Es gehört jedoch in die Rubrik „Dogmatik".

Liturgiewissenschaft

Nachruf

Balthasar Fischer, von 1950 bis 1980 Prof. der Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Trier, starb am 27. 6. 2001 im 88. Lebensjahr. Er gehörte zu den Mitbegründern der Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgikdozenten und war 1975/77 Präsident der von ihm ebenfalls mitbegründeten weltweiten ökumenischen „Societas Liturgica". Bis 1998 war er 2. Vorsitzender des Deutschen Liturgischen Instituts, dessen Wissenschaftliche Abteilung er jahrzehntelang leitete. Als Berater der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz (seit 1949) und Konsultor der römischen Gottesdienstkongregation (seit 1975) erwarb er sich weltweit höchstes Ansehen durch seine Mitarbeit an der Erneuerung der römischen Liturgie (z. B. Initiation von Kindern wie Erwachsenen) wie der im deutschen Sprachgebiet. Mit ihm starb der letzte bedeutende Liturgiewissenschaftler, der noch das Entstehen der Konstitution Sacrosanctum Concilium des II. Vatikanums aktiv begleitet hat (Bibliographie und Curriculum vitae: B. Fischer, Redemptionis mysterium. Studien zur Osterfeier und zur christlichen Initiation, hg. v. A. Gerhards / A. Heinz, Paderborn 1992).

Kurzrezensionen

Saberschinsky, Alexander: **Warum die Guten nicht die Dummen sind**. Katholische Soziallehre heute. – Trier: Paulinus 1999. 184 S., kt DM 24,80 ISBN: 3–7902–0086–7

Der Vf. gibt eine Einführung in die Katholische Soziallehre als Prinzipienlehre anhand der Sozialenzykliken der Päpste. Deren Weisungen will er an bestimmten aktuellen Themen – Menschenrechte, soziale Gerechtigkeit, Arbeitslosigkeit, Globalisierung – als „nicht nur theologisch, sondern auch rational" (sic!) begründete Normen ausweisen (20). Die durch zahlreiche Wiederholungen geprägte Darstellung bleibt jedoch meistens im Allgemeinen; wenn die sozialethische Auseinandersetzung brisant zu werden verspricht, ist der Vf. mit dem Hinweis auf die Weisungskraft der Soziallehre mit dem Thema bereits fertig. Die Frage, *wie* die normative Orientierung der

Sozialprinzipien für die Politik fruchtbar gemacht werden kann, wird nicht gestellt. Aktuelle Debatten innerhalb der christlichen Sozialethik spielen kaum eine Rolle; die spärlich rezipierte Literatur stammt zu einem erheblichen Teil aus den 60er Jahren. M. H. S.

Ökumene – wohin? Bischöfe und Theologen entwickeln Perspektiven, hg. v. Bernd Jochen Hilberath / Jürgen Moltmann. – Tübingen / Basel: A. Francke 2000. X, 147 S. (Kontakte, 9), kt DM 36,80 ISSN: 0949–7277 ISBN: 3–7720–2528–5

Das vorliegende Buch dokumentiert eine Tübinger Vortragsreihe, in der man die Grundfrage nach der Zukunft der ökumenischen Bewegung im „Kontext der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (31. 10. 1999) stellte. Zehn Beiträge, darunter je zwei von Karl Lehmann und Bernd Jochen Hilberath, sind sozusagen Bausteine zur Beantwortung der Frage: „Ökumene – wohin?" Es geht u. a. um das Konzept von Kirchengemeinschaft, um Möglichkeiten zur Überwindung der Kirchenspaltung, um Konfessionalität. Insgesamt ein guter, wenn auch selektiver Einblick in den Stand der Ökumene. H. E. W.

Das Wesen des Christentums in seiner evangelischen Gestalt. Eine Vortragsreihe im Berliner Dom. Mit Beiträgen von Christine Axt-Piscalar / Wolfgang Huber / Eberhard Jüngel / Wolf Krötke / Martin Kruse. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2000. 132 S. (Veröffentlichungen aus der Arnoldshainer Konferenz), pb. DM 19,80 ISBN: 3–7887–1824–2

Eine Vortragsreihe im Dom von Berlin, angeregt von der Evangelischen Kirche der Union, stellt die Frage nach dem Wesen des Christentums in seiner evangelischen Form.

Die Vorträge werden in der Reihe „Veröffentlichungen aus der Arnoldshainer Konferenz" hier der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Die Referenten bzw. Verfasser: Eberhard Jüngel (2x), Wolf Krötke, Martin Kruse, Wolfgang Huber und Christine Axt-Piscalar. Auch für den katholischen Leser eine anregende und informative Lektüre. H. E. W.

Leppin, Hartmut: **Die Kirchenväter und ihre Zeit.** – München: C. H. Beck 2000. 125 S. (Wissen in der Beck'schen Reihe), kt DM 14,80 ISBN: 3–406–44741–4

Der Vf. versucht, ausgetretene Pfade zu verlassen und acht wichtige Kirchenväter in allgemein verständlicher Weise darzustellen, sowohl ihr Leben als auch ihre wichtigsten Werke. Es sind dies (aus dem Osten): Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomos und (aus dem Westen): Ambrosius, Hieronymus, Augustin und Gregor der Große. Über terminologische Optionen mag man streiten, z. B. „nizänisch" zu sagen statt „orthodox" oder „katholisch". Auf jeden Fall bietet das Taschenbuch einen sehr lebendigen Zugang zu den Kirchenvätern, die ja, zumindest bei Studierenden, als etwas „verstaubt" gelten. Das geht jedoch auf Kosten des jeweiligen theologischen Profils – Lebenswege lassen sich allemal narrativ leichter erschließen als theologische Denkgebäude. H. E. W.

Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen, hg. v. Franz Kohlschein / Peter Wünsche. – Münster: Aschendorff 1998. XXVII, 394 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 82), kt DM 128,00 ISSN: 0076–0048 ISBN: 3–402–04062–X

Liturgiewissenschaftliche und kunstwissenschaftliche Forschung im Bereich des mittelalterlichen Kirchenbaus zu verschränken, hatte sich das 4. Bamberger Liturgiewissenschaftliche Forschungskolloquium 1995 vorgenommen. Die Ergebnisse liegen als Sbd, ergänzt u. a. durch eine ausführliche Bibliographie, ein Quellen- und Literaturverzeichnis, vor.

Dem mittelalterlichen Liber Ordinarius kommt in der Erörterung mit Blick auf Raum/Orte, Zeit/Abläufe und Bewegung große Bedeutung zu. Auf aktuellem Forschungsniveau wurden die liturgischen Traditionen mit den kunstgeschichtlichen und denkmalpflegerischen Befunden zum Bamberger Dom, der Trierer Doppelkirchenanlage und den Kathedralen von Münster, Breslau, Prag und den Kollegiatskirchen des Kölner Apostelnstiftes und der Essener Stiftskirche in Verbindung gesetzt. Erwähnenswert ist insbesondere die erstmalige zusammenfassende Darstellung der festen Ausstattung des Bamberger Domes bis zum Ausgang des Mittelalters. Trotz vielfältiger gegenseitiger Bezugnahmen, die ohnehin durch die Quellenarbeit vorgegeben sind, bleibt der transdiziplinäre Anspruch weitgehend uneingelöst. Dennoch sind die Einzeldarstellungen wichtige Beiträge zur jeweiligen Forschung. C. L.

Zima, Peter V.: **Theorie des Subjekts.** Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne. – Tübingen / Basel: Francke 2000. XIV, 454 S. (UTB für Wissenschaft, 2176), kt DM 39,80 ISBN: 3–7720–2970–1 (Francke) / 3–8252–2176–8 (UTB)

Bei diesem interdisziplinären Durchgang durch die Subjekttheorie der Neuzeit aus philosophischer, soziologischer, psychoanalytischer und literaturwissenschaftlicher Perspektive konzentriert sich der Vf. vor allem auf die Subjekttheorien und Subjektkritiken des 20. Jh.s. Dabei steht die Darstellung und Auseinandersetzung mit der Kritischen Theorie sowie postmodernen und poststrukturalistischen Theorien im Zentrum. Der Vf. legt zudem unter dem Titel „dialogische Subjektivität" eine eigene Subjekttheorie vor, die sich vorrangig an der *Negativen Dialektik* Adornos zu orientieren versucht. S. W.

Leuenberger Kirchengemeinschaft. Gemeinschaft reformatorischer Kirchen in Europa. Das christliche Zeugnis von der Freiheit. Texte und gemeinpädagogische Zugänge zu den Texten. – Frankfurt: Lembeck 1999. 286 S. (Leuenberger Texte, 1–5), kt ISBN: 3–87476–348–X

Wer heute in der Ökumene mitreden will, kann auf diese Dokumentensammlung nicht verzichten. In Heft 1 liegt dreisprachig (deutsch, englisch, französisch) die „Leuenberger Konkordie" von 1993 vor, Heft 2 enthält die Konsensdokumente der Leuenberger Kirchengemeinschaft zu den Sakramenten, zu Amt und Ordination, in Heft 3 findet man Dokumente zur ethischen Urteilsfindung. Heft 4 kommentiert die Konsultationen zwischen der Leuenberger Kirchengemeinschaft und den Kirchen der Meissener- und Porvooerklärung (leider sind diese Erklärungen selber nicht enthalten). In Heft 5 geht es um Texte zum christlichen Zeugnis von der Freiheit und Kommentaren dazu. H. E. W.

Stalder, Kurt: **Sprache und Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes.** Texte zu einigen wissenschaftstheoretischen und systematischen Voraussetzungen für die exegetische und homiletische Arbeit, hg. v. Urs von Arx unter Mitarbeit von Kurt Schori und Rudolf Engler. Freiburg / Schweiz: Universitätsverlag Freiburg 2000. 486 S. (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 38), kt DM 72,00 ISBN: 3–7278–1241–9

Mit dem vorliegenden, posthum edierten und um Bibliographie und Biographie ergänzten Sbd liegt so etwas wie die Summe theologischen und philosophischen Denkens des bekannten Schweizer Theologen vor. Sprach- und erkenntnistheoretisch fundiert unterbreitet er in den Manuskripten die theoretischen Grundlagen seines erfahrungsbezogenen Interpretationsansatzes und wendet diese auf die biblische Textarbeit bzw. homiletische Arbeit an. Ein von Rudolf Engler verfaßter Kommentarteil beschäftigt sich eigens mit dem Verhältnis Stalders zu dem französischen Strukturalisten Saussure. Ein 176 S. starker Abschnitt enthält die Nachschrift einer Vorlesung, in welcher der Exeget über das Gesamt seiner Theologie („Meine Theologie" [260ff]) Rechenschaft gibt. Stalders eigener Anspruch („Wir formulieren immer auf dem neuesten Stand der Dinge und müssen das tun." [261]) läßt ihn hierin zu wissenschaftstheoretischen wie auch revelatorischen und am Rande auch christologischen Fragen verantwortet Stellung beziehen. Damit wird der Sbd nicht nur zu einer guten Grundlage für die exegetische und homiletische Arbeit, sondern bietet zahlreiche grundlegende Reflexionen, die als unabdingbar für theologisches Denken zu gelten haben. M. W.

Zehner, Joachim: **Arbeitsbuch Systematische Theologie.** Eine Methodenhilfe für Studium und Praxis. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998. 192 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–579–00400-X

Dieses Buch möchte Studierenden helfen, Grundschritte dogmatischen Arbeitens kennenzulernen und einzuüben. Näherhin bietet es sich als Begleitlektüre in Proseminaren an, möchte aber auch für Hauptseminararbeiten, Examens- und Diplomarbeiten Anleitungen geben. Darüber hinaus soll es auch Religionslehrern, Pfarrern usw. helfen. Es geht also um praxisbezogene Arbeitsstrategien für methodisch-theologisch-systematisches Arbeiten. Besonderen Wert legt der Vf. (Humboldt-Univ. Berlin) auf dogmatische Fallstudien. Besondere Aufmerksamkeit verdienen die „Beigaben": Hinweise zur Internetbe-

nutzung, Vorstellung von *Basisliteratur* zu dogmatischen Hauptthemen usw. H. E. W.

Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den 13 Büchern. Unter Mitarbeit von Maria Bettetini u. a., hg. v. Norbert Fischer / Cornelius Mayer. – Freiburg: Herder 1998. XVI, 684 S. (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte, 1), kt DM 178,00 ISBN: 3–451–26624–5

In einer wissenschaftlichen Zeitschrift darauf hinzuweisen, daß die Confessiones des Augustinus zur absoluten Spitze der Weltliteratur gehören, erübrigt sich eigentlich. Ihre Rezeptionsgeschichte ist enorm; sie haben die Tiefenschichten der europäischen Geistesgeschichte maßgeblich geprägt. Dennoch sei dieser Hinweis erlaubt, um die Bedeutung des hier anzuzeigenden Buches nachdrücklich zu unterstreichen. Mit ihm liegt nun eine Gesamteinführung und -interpretation vor, die, von ihrer Konzeption her betrachtet, ihresgleichen bisher nicht kennt. Neben einer Einführung (durch den inzwischen verstorbenen E. Feldmann) in das literarische Genus und das Gesamtkonzept der Confessiones finden sich Interpretationen (jeweils versehen mit reichlichen Literaturangaben) zu den einzelnen Büchern, die immer auch eine Hinführung zu Augustinus selbst darstellen und dabei zugleich dessen bleibende Aktualität deutlich machen. Ein bibliographischer Anhang schließt den Bd ab. M. S.

Miethke, Jürgen: **De potestate papae.** Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhem von Ockham. – Tübingen: Mohr Siebeck 2000. X, 346 S. (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe, 16), Ln DM 158,00 ISSN: 0937–5740 ISBN: 3–16–147480–5

Dieses Buch des Heidelberger Historikers Jürgen Miethke untersucht die päpstliche Amtskompetenz im 14. Jahrhundert im Kontext der Entstehung und Wirkung politischer Theorie. Die Darstellung zeigt wichtige Perspektiven für das (spätere) Verhältnis von Staat und Kirche auf, da ja in der damaligen Debatte an Universität und Herrscherhof Grundlagenarbeit geleistet wurde. H. E. W.

Ohly, Christoph: **Sensus fidei fidelium.** Zur Einordnung des Glaubenssinnes aller Gläubigen in die Communio-Struktur der Kirche im geschichtlichen Spiegel dogmatisch-kanonistischer Erkenntnisse und der Aussagen des II. Vaticanum. – St. Ottilien: Eos 2000. XLIV, 362 S. (Münchener theologische Studien, 3. Kanonistische Abteilung, 57), geb. DM 68,00 ISBN: 3–8306–7024–9

Das Zweite Vaticanum hat in der Kirchenkonstitution den „sensus fidei" (neu) ins theologische Gespräch gebracht (LG 12). Der Einbindung des Kirchenrechts in das Geheimnis der Kirche verpflichtet, versucht der Vf., selber Kanonist, eine ekklesiologisch-verfassungsrechtliche Einbindung des Glaubenssinns der Gläubigen in Wesen und Sendung der Kirche zu leisten. H. E. W.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Auf den Spuren einer Ethik von morgen; hg. v. Theo Faulhaber / Bernhard Stillfried. – Freiburg: Herder 2001. 218 S., gb. DM 48,00 ISBN: 3–451–27574–0: 13–21: Antes, Peter: Die ethische Relevanz der Weltreligionen für die Welt von morgen; 22–26: Friedlander, Albert H.: Ethik morgen: Spurensuche nach einer verschütteten Menschlichkeit. Die Gebote des sich offenbarenden Gottes in einer vielfältig sich wandelnden Welt; 27–33: Korff, Wilhelm: Grundfragen einer Ethik des Rechts; 34–45: Borchmeyer, Dieter: Goethes Weltethos und die Zukunft; 46–51: Noelle-Neumann, Elisabeth: Weltethos und Zusammenstoß der Zivilisationen. Der Einbruch der Empirie in die Sozialwissenschaft; 52–61: Karmasin, Matthias: Die Begründung von Ethik und die Mediatisierung der Lebenswelt; 65–74: Neisser, Heinrich: Die moralische Dimension in der Politik; 75–86: Bretschneider, Rudolf: Vom Kapitalismus ohne Kapitalisten. Wirtschaftsethik in Ostmitteleuropa; 87–92: Gillessen, Günther: Ethos im Journalismus; 93–109: Jochum, Manfred: Journalistische Ethik in Verantwortung; 110–123: Steinmann, Horst: Unternehmensethik in der modernen Gesellschaft; 124–126: Arlt, Rudolf: Unternehmerische Ethik zwischen Anspruch und Wirklichkeit; 127–131: Kapsch, Georg: Ethik in Wirtschaft, Politik und Gesellschaft; 132–135: Longin, Hellmut: Fünf Thesen zu einer unternehmerischen Ethik zwischen Anspruch und Wirklichkeit; 139–145: Kotschral, Kurt: Gibt es eine Biologie der Ethik?; 146–150: Huber, Johannes: Ethik in der Medizin und der Wissenschaft – Grenzen des Machbaren; 151–179: Mieth, Dietmar: Biopolitik, Bioethik, Theologie; 180–195: Schockenhoff, Eberhard: Brauchen wir eine neue Ethik?; 196–203: Ruis, Helmut: Ethische Konsequenzen der Gentechnik im Rahmen der Ethik von Naturwissenschaft und Technologie; 204–211: Meyer-Abich, Klaus Michael: Die Selbstvergessenheit des Menschen in der Natur. Wege der wiederzufindenen Menschlichkeit.

Aus der Umkehr leben. Hans Joachim Iwand 1899–1999, hg. v. Bertold Klappert / Manfred Schulze. – Neukirchen-Vleun: Neukirchener 2001. 202 S. (Veröffentlichungen der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, 4), kt DM 38,00 ISBN: 3–7887–1814–5: 9–14: Kock, Manfred: Gedenket euer Lehrer (Hebr. 13,7); 15–29: Seim, Jürgen: Hans Joachim Iwand. Biographische Skizze; 31–46: Faulenbach, Heiner: Hans Joachim Iwand im Kirchenkampf; 47–78: Schulze, Manfred: Hans Joachim Iwand: Kampf um Luther im Dritten Reich. Rechtfertigung, Erfahrung und Ideologie; 79–96: Zur Mühlen, Karl-Heinz: Das Lutherverständnis Hans Joachim Iwands; 97–114: Sauter, Gerhard: Theologisches Feuer. Hans Joachims Iwands Anstöße für evangelische Theologie und Kirche; 115–170: Klappert, Bertold: Die Thora ist in sich immer geistlich. Der Weg H. J. Iwands mit dem Thema »Gesetz und Evangelium«; 171–182: Smolik, Josef: Hans Joachim Iwand und die Christen in der Tschechoslowakei; 183–197: Grözinger, Albrecht: Die Homiletik Hans Joachim Iwands.

Biblica Vol. 82 Fasc. 1, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2001. 600 S., Lit 80.000 (Euro 41,32) pro Jahr ISSN: 0006–0887: 1–16: Kraus, T. J.: Ad fontes: Gewinn durch die Konsultation von Originalhandschriften am Beispiel von *P. Vindob.* G 31974; 17–50: Brandt, P.-Y. / Lukonovich, A.: L'adresse a Jésus dans les évangiles synoptiques; 51–78: Levieils, X.: Juifs et Grecs dans la communauté johannique; 79–83: Migsch, H.: Zur Bedeutung von מלא *Niph^{c}al* in Num 14,21 und Ps 72,19; 84–92: Reymond, E. D.: Sirach 40,18–27 as ‚*Tôb*-Spruch'; Lang, M. / Messner, R.: Gott erbaut sein himmlisches Heiligtum. Zur Bedeutung von אֲנָרָתוֹ in Am 9,6; 93–98: Bord, L.-J.: La loi, le droit et la justice. Réflexions sur les droits cunéiformes et biblique. A propos de deux livres récents; 108–111: Schoors, A. M.V. Fox, A Time to Tear Down and a Time to Build Up. A Rereading of Ecclesiastes; 112–115: Byrskog, S.: C. S. Keener, A Commentary on the Gospel of Matthew; 115–117: Campbell, W. S: W. Dabourne, Purpose and Cause in Pauline Exegesis. Romans 1.16–4.25 and a New Approach to the Letters; 117–120: Talbert, C. H.: R. F. Collins, First Corinthians; 121–126: Bachmann, M.: K. Kuula, The Law, the Covenant and God's Plan. Vol. I.: Paul's Polemical Treatment of the Law in Galatians; 126–129: Plisch, U.-K.: P. Luisier, Les citations vétéro-testamentaires dans les versions coptes des èvangiles; 130–146: Kremer, J.: Was an den Bedrängnissen des Christus mangelt. Versuch einer bibeltheologischen Neuinterpretation von Kol 1,24.

Biblica Vol. 82 Fasc. 2, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2001. 600 S., Lit 80.000 (Euro 41,32) pro Jahr ISSN: 0006–0887: 153–177: Volgger, D.: Die Adressaten des Weisheitsbuches; 178–206: Heil, J. P.: The Chiastic Structure an Meaning of Paul's Letter to Philemon; 207–231: Parker, F. O.: ‚Our Lord and God' in Rev 4,11: Evidence for the Late Date of Revelation?; 232–243: Joosten, J.: La prosopopée, les pseudo-citations et la vocation d'Isaie (Is 6,9–10); 244–252: Gardner, A.E.: Daniel 7,1–14: Another Look at its Mythic Pattern; 253–263: Callan, T.: The Christology of the Second Letter of Peter; 264–269: Polak, F. H.: Joab and David in Double Vision; 270–273: Otto, E. / Witte, M.: Die biblische Urgeschichte; 273–277: Berry, D.K. / De Hoop, R.: Genesis 49 it its Literary and Historical Context; 277–280: Labahn, A.: J. E. Dyck, The Theocratic Ideology of the Chronicler; 280–282: Van Leeuwen, R. C.: C. G. Bartholomew, Reading Ecclesiastes; 282–286: Claudel, G.: P. Balla, Challenges to New Testament Theology; 286–288: Lambrecht, P. J.: S. Hillert, Limited and Universal Salvation; 288–293: Byrne, B.: Gieniusz, Romans 8:18–30: „Suffering Does Not Thwart the Future Glory; 293–298: Zwickel, W.: T. L. Thompson, The Bible in Histoy.

Biblica Vol. 82 Fasc. 3, hg. v. Pontificio Instituto Biblico. – Roma: 2001. 600 S., Lit 80.000 (Euro 41,32) pro Jahr ISSN: 0006–0887: 305–324: Lambrecht, J.: The Fool's Speech and Its Context: Paul's Particular Way of Arguing in 2 Cor 10–13; 325–344: Dautzenberg, G.: Überlegungen zur Exegese und Theologie von 2 Kor 4,1–6; 345–362: Whitekettle, R.: Rats are Like Snakes, and Hares are Like Goats: A Study in Israelite Land Animale Taxonomy; 363–384: Marx, A.: L'impureté selon P. Une lecture théologique; 385–401: Migsch, H.: „Eingehalten worden sind die Worte Jehonadabs". Zur Interpretation von Jer 35,14; 402–409: Kilgallen, J. J.: The Obligation to Heal (Luke 13,10–17); 410–417: Brenk, F.E. / Canali De Rossi, F.: The ‚Notorious' Felix, Procurator of Judaea and His Many Wives (Acts 23–24); 418–422: Otto, E.: K. Grünwaldt; Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17–26; 422–426: Morrow, W.: E. Otto, Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien; 426–429: Auwers, J.-M.: S.R.A. Starbuck, Court Oracles in the Psalms; 430–437: Mazzinghi, L.: H. Hübner, Die Weisheit Salomos – G. Scarpat, Libro della Sapienza; 438–440: Tuckett, Ch. M.: D. Burkett, The Son of Man Debate; 441–444: Willis, W.: A.T. Cheung, Idol Food in Corinth, Jewish Background and Pauline Legacy; 444–448: Lindemann, A.: P.T. O'Brien, The Letter to the Ephesians.

Bilderverbot. Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren, hg. v. Eckhard Nordhofen. – Paderborn: Schöningh 2001. 190 S., kt DM 48,00 ISBN: 3–506–73784–8: 15–25: Nordhofen, Eckhard: Einleitung; 27–38: Belting, Hans: Skizzen zur Bilderfrage und zur Bilderpolitik heute; 39–57: Boehm, Gottfried: Die

Epiphanie der Leere; 59–115: Sternberg, Thomas: Bilderverbot für Gott, den Vater?; 117–130: Stock, Alex: Diesseits und jenseits der Kunst; 131–136: Jochims, Raimer: Bildbeispiele; 137–147: Hoeps, Reinhard: Im Zeichen des Goldenen Kalbes – Skulpturen nach dem Bilderverbot; 149–172: Oelmüller, Willi: Das Bilderverbot aus einer philosophischen Perspektive der negativen Theologie heute; 173–187: Larcher, Gerhard: Kunst – Kirche – Theologie. Wechselbezüge zwischen Tradition und Modernität.

Brückenbauer zwischen Kirche und Gesellschaft, A. Rosmini, J. H. Newman, M. Blondel und R. Guardini, hg. v. Antonio Autiero / Karl-Heinz Menke. – Münster: Lit 1999. 357 S. (Theologie, 20), gb. DM 59,80 ISBN: 3–8258–4178–2: 17–34: Menke, Karl-Heinz: Antonio Rosmini als Brückenbauer zwischen Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Theologie, Gesellschaft und Kirche; 35–57: Biemer, Günter: „Ob der Staat ein Gewissen hat ... oder ob die ganze Struktur der Gesellschaft auf weltlicher Zweckmäßigkeit beruht?" Zum Verhältnis von Kirchen und Staat nach John Henry Newman; 59–75: Larcher, Gerhard: Zwischen Tradition und Modernität – Maurice Blondels Impulse für Kirche, Theologie und Gesellschaft im 20. Jahrhundert; 77–96: Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Weltanschauung – Romano Guardinis Konzeption; 97–111: Liermann, Christiane: „Die soziale Allmacht des Christentums" – Von der Zuversicht des Christen *in politicis*; 115–133: Traniello, Francesco: Revolution und Verfassung bei Antonio Rosmini; 135–148: Campanini, Giorgio: Antonio Rosminis politische Philosophie: Vom Staat zur *società civile*; 149–166: Galantino, Nunzio: Der Stand der „Philosophischen Anthropologie" in der Zeit des ausgehenden 18. Jhs. bis zur ersten Hälfte des 19. Jh.s Rosminis Beitrag als Philosoph und Theologe; 189–209: Malusa, Luciano: Zum Materie-Form-Verständnis bei Thomas von Aquin und Rosmini; 211–230: Conigliaro, Francesco: Rosminis „Fragmente zur Geschichte der Gottlosigkeit". Ein kritischer Einspruch gegen das Vergessen von Objektivität, Transzendenz und Übernatur; 231–263: Lorizio, Guiseppe: Eine christozentrische Theodizee im Horizont der Moderne. Theologie und Philosophie der Geschichte bei Antonio Rosmini; 265–280: Zivatto, Pietro: Antonio Rosmini: „Die fünf Wunden der Kirche". Eine Analyse zum zweiten Kapitel: „Die unzureichende Bildung des Klerus"; 281–305: Ferrarese, Gianfranco: Die Bedeutung der Heiligen Schrift im theologischen Denken Rosminis; 307–328: Autiero, Antonio: Zwischen *nomos* und *telos*. Der theologische Charakter der Ethik bei Antonio Rosmini; 329–348: Menke, Karl-Heinz: Die theologische Rosmini-Forschung der letzten Jahrzehnte.

Neueste Kirchengeschichte

Der Rheinische Reformkreis. Dokumente zu Modernismus und Reformkatholizismus 1942–1955, hg. v. Hubert Wolf / Claus Arnold. – Paderborn: Schöningh 2001. 667 / 753 S. (Der Rheinische Reformkreis, 1+2), gb DM 336,00 ISBN: 3–506–79700-X.

Philosophie

Die Religion, hg. v. Jacques Derrida / Gianni Vattimo. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001. 251 S., kt DM 21,90 ISBN: 3–518–12049–2: 7–8: Vattimo, Gianni: Begleitumstände; 9–106: Derrida, Jacques: Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion" an den Grenzen der bloßen Vernunft; 107–124: Vattimo, Gianni: Die Spur der Spur; 125–143: Trías, Eugenio: Die Religion durchdenken (Das Symbol und das Heilige); 144–171: Gargani, Aldo Giorgio: Die religiöse Erfahrung. Ereignis und Interpretation; 172–207: Vitiello, Vincenzo: Wüste Ethos Verlassenheit. Beitrag zu einer Topologie des Religiösen; 208–239: Ferraris, Maurizio: Der Sinn des Seins als bestimmte ontische Spur; 240–251: Gadamer, Hans-Georg: Gespräche auf Capri Februar 1994.

Metaphysik und Ontologie, hg. v. Ludger Honnefelder / Gerhard Krieger. – Paderborn: Schöningh 2001. 358 S. (Philosophische Propädeutik, 3), kt DM 32,80 ISBN: 3–8252–2081–8: 11–60: Honnefelder, L.: Möglichkeit und Formen der Metaphysik; 61–117: Beckmann, J. P.: Das Allgemeine; 119–212: Krieger, G.: Selbständigkeit und Identität. Die Substanz als Gegenstand der Metaphysik; 213–288: Fischer, N.: Die Gottesfrage als Aufgabe der Metaphysik; 289–341: Liske, M.-Th.: Das Theodizeeproblem.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

DDr. Gerhard Beestermöller, Soltausredder 20, D-22885 Barsbüttel;
Dr. Robert Jan Berg, Hermannstr. 40, D-48151 Münster;
Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Pius Engelbert, Benediktinerabtei Gerleve, D-48727 Billerbeck;
Prof. Dr. Ernst Feil, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Norbert Fischer, Ostenstr. 26–28, D-85071 Eichstätt;
Claudia Gärtner, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Dr. Stefan Gärtner, Postbus 9130, Academielaan 9, NL-5000 HC Tilburg;
Dr. Christine Gerber, Waisenstr. 28, D-10179 Berlin;
Prof. Dr. Linus Hauser, Karl-Glöckner-Str. 21, D-35394 Gießen;
Prof. Dr. Bernd Jochen Hilberath, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Dr. Hans-Jochen Jaschke, Danziger Str. 52, D-20099 Hamburg;
Dr. Wiebke Köhler, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Johannes Marböck, Parkstraße 1, A-8010 Graz;
Prof. Dr. Christoph Markschies, Kisselgasse 1, D-69117 Heidelberg;
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Gerhard Ludwig Müller, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Gerd Neuhaus, Kohlenstr. 49, D-45289 Essen;
DDr. Maria Overdick-Gulden, Markusberg 24e, D-54293 Trier;
Prof. DDr. Helmuth Rolfes, Im Bornhof 26c, D-34125 Kassel;
Prof. Dr. Edgar Schmitz, Gernotstr. 8, D-80804 München;
Dr. Klaus Scholtissek, Hagia Maria Sion / Dormition Abbey, P. O. B. 22, IL-91000 Jerusalem;
Prof. Dr. Heinz Schütte, Eisteich 31, D-33100 Paderborn;
Christian Uhrig, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Peter-Otto Ullrich, Am Mühlbach 29, D-55128 Mainz;
Prof. Dr. Hans-Jörg Urban, Leostr. 19a, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3, D-80799 München;
Matthias Werner, Karl-Glöckner-Str. 21, D-35394 Gießen;
Dr. Helmut Zander, Am Wichelshof 46, D-53111 Bonn;
Dr. Stefan Zekorn, Domplatz 8, D-48143 Münster;

Impressum

Theologische Revue (ThRV)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (0251) 8322656, Fax (0251) 8328357, http://www.uni-muenster.de/TheologischeRevue/, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

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

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

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

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

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