# THEOLOGISCHE REVUE

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

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

**Nummer 6** | **2001** | **97. Jahrgang**

**Eberhard Schockenhoff: Moraltheologie im Zeichen der schwachen Vernunft? Neuere Entwicklungen der Fundamentalmoral und der theologischen Lebensethik . . . . . Sp. 441**

**Klaus v. Stosch: „Wittgensteinaissance" in der Theologie? Ein Literaturbericht zur Lage im Jahre 50 nach Wittgensteins Tod . . . . . Sp. 465**

GLOCK, Hans-Johann: Wittgenstein-Lexikon. Aus dem Englischen übersetzt von Ernst Michael Lange (Norbert Fischer)

**Allgemeines / Festschriften / Universallexika** . . . . . Sp. 484

Biser, Eugen: Glaubenserweckung. Das Christentum an der Jahrtausendwende (Heinz Schütte)

Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, hg. v. Hans Dieter BETZ / Don S. BROWNING / Bernd JANOWSKI / Eberhard JÜNGEL (Michael Schulz)

**Exegese des AT** . . . . . Sp. 491

WAGNER, Christian: Die Septuaginta-Hapaxlegomenas im Buch Jesus Sirach. Untersuchungen zu Wortwahl und Wortbildung unter besonderer Berücksichtigung des textkritischen und übersetzungstechnischen Aspekts (Armin Schmitt)

**Exegese des NT** . . . . . Sp. 493

Johannes aenigmaticus. Studien zum Johannesevangelium. FS für Herbert Leroy, hg. v. Stefan SCHREIBER / Alois STIMPFLE (Klaus Scholtissek)

**Fundamentaltheologie** . . . . . Sp. 495

EBENBAUER, Peter: Fundamentaltheologie nach Hansjürgen Verweyen. Darstellung – Diskussion – Kritik (Karsten Kreutzer)

**Dogmatik** . . . . . Sp. 498

MOLTMANN, Jürgen: Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie (Harald Wagner)

**Ökumenische Theologie** . . . . . Sp. 499

LÜNING, Peter: Offenbarung und Rechtfertigung. Eine Studie zu ihrer Verhältnisbestimmung anhand des anglikanischen/römisch-katholischen Dialogs (Bernd Jochen Hilberath)

Orthodoxie im Dialog. Bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalisch-orthodoxen Kirchen 1945–1997. Eine Dokumentensammlung. In Verbindung mit Miguel María Garijo Guembe, hg. und bearb. v. Thomas BREMER / Dagmar STOLTMANN (Rudolf Prokschi)

**Liturgiewissenschaft** . . . . . Sp. 501

Kölnische Liturgie und ihre Geschichte. Studien zur interdisziplinären Erforschung des Gottesdienstes im Erzbistum Köln, hg. v. Albert GERHARDS / Andreas ODENTHAL (Manfred Probst)

MEYER-BLANCK, Michael: Liturgie und Liturgik. Der Evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt (Christian Grethlein)

WAGNER, Karl: Die Feier der Beerdigung (Klemens Richter)

**Philosophie** . . . . . Sp. 505

GADAMER, Hans-Georg: Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze (Kai Hammermeister)

GRONDIN, Jean: Einführung zu Gadamer (Kai Hammermeister)

GRONDIN, Jean: Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie (Annemarie C. Mayer)

Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten, hg. v. Günter FIGAL / Jean GRONDIN / Dennis J. SCHMIDT (Annemarie C. Mayer)

KEUTH, Herbert: Die Philosophie Karl Poppers (Robert Jan Berg)

SCHWIND, Georg: Das Andere und das Unbedingte. Anstöße von Maurice Blondel und Emmanuel Levinas für die gegenwärtige theologische Diskussion (Karl-Heinz Menke)

**Theologie/Musik** . . . . . Sp. 517

Von Luther zu Bach. Bericht über die Tagung 22.–25. September 1996 in Eisenach, hg. v. Renate STEIGER (Heinz-Gert Freimuth)

WALTER, Meinrad: Erschallet, ihr Lieder, erklinget, ihr Saiten! Johann Sebastian Bachs Musik im Jahreskreis (Heinz-Gert Freimuth)

ZÖLLER, Christa: Rockmusik als jugendliche Weltanschauung und Mythologie (Klaus Depta)

**Nachruf** . . . . . Sp. 523

Wort und Glaube. Ein Nachruf auf den evangelischen Theologen Gerhard Ebeling (Albrecht Beutel)

**Kurzrezensionen** . . . . . Sp. 527

**Bibliographie** . . . . . Sp. 527

*Liebe Leserinnen und Leser der „Theologischen Revue"!*

*Von ganzem Herzen wünschen wir Ihnen und Ihren Angehörigen ein gesegnetes, frohes Weihnachtsfest und ein gutes Jahr 2002! Das kommende Jahr ist für unsere Zeitschrift höchst bedeutsam, kann sie doch ihren einhundertsten Geburtstag feiern. Anfang Februar wird die Theologische Fakultät Münster zu diesem Anlaß einen Festakt veranstalten, für den Herr Kardinal Kasper die Festrede zugesagt hat. Wir werden Sie darüber unterrichten und das Jubiläum auch auf andere Weise in unserer Zeitschrift würdigen.*

*Prof. Dr. Harald Wagner*

## Moraltheologie im Zeichen der schwachen Vernunft? Neuere Entwicklungen der Fundamentalmoral und der theologischen Lebensethik

von Eberhard Schockenhoff

Die europäische Moralphilosophie, die seit der Aufklärung zur Grundlage der modernen Menschenrechtsidee wurde, leidet in den Augen ihrer kommunitaristischen Kritiker unter einem empfindlichen Defizit: Sie verfügt über keinen moralisch relevanten Begriff der menschlichen Gemeinschaft. Der einzelne gerät als individuelles Handlungssubjekt in den Blick, dessen Handlungsfähigkeit vorausgesetzt, aber nicht in ihrer sozialen Genese analysiert wird. Zwar soll er sich entsprechend der Forderung des kategorischen Imperativs auf einen allgemeinen Vernunftstandpunkt stellen und die Perspektive der anderen in sein moralisches Urteil einbeziehen. Doch bleiben die Begriffe des generalisierten Anderen, des unparteiischen Beobachters oder der idealen Kommunikationsgemeinschaft ohne Rückbezug auf die Lebenswelt des Handelnden. Die moralische Gemeinschaft wird als universal entgrenzte Gemeinschaft gedacht, in der ge-

schichtliches Herkommen, kulturelle Besonderheiten und religiöse Bindungen keine Rolle spielen. Partielle Traditionen enthalten vielmehr, so lautet der Verdacht, den eine universalistische Moraltheorie ihnen entgegenhält, ein Moment der Unwahrheit, das durch Aufklärung und Moralkritik überwunden werden muß.

Demgegenüber verweist eine kommunitaristische Ethik, die v. a. an der aristotelischen Freundschaftskonzeption und der Idee einer guten Gesellschaft anknüpft, auf die konstitutive Bedeutung, die den überschaubaren „moral communities" im sozialen Leben zukommt. Ihre Funktion bezieht sich nicht zunächst auf die genetische Formung des moralischen Subjekts, indem sie Werthaltungen vermittelt und in normativen Erzählungen und erlebbaren Vorbildern seine personale Identität formt. V. a. aber stellen überschaubare Gemeinschaften, in denen die Individuen Rückhalt, Sinnorientierung und Geborgenheit finden, einen wichtigen Ausschnitt des sozialen Lebens dar, in dem sich moralisches Handeln abspielt. Insbesondere kann die Ausbildung von Tugendhaltungen und menschlichen Charakterzügen, so haben Vf. wie *Alasdair McIntyre*, *Stanley Hauerwas* und *Charles Taylor* gezeigt, nicht nur als ein Weg des individuellen Kompetenzerwerbs verstanden werden. In ihnen zeigt sich vielmehr die gemeinschaftliche Vision eines guten Lebens, an dem der einzelne auf dem Boden einer moralischen Gemeinschaft Anteil gewinnt.

Den Vorzug ihrer größeren Lebensnähe erkauft die kommunitaristische Ethik allerdings um einen hohen Preis: Sie tendiert dazu, den Geltungsanspruch moralischer Wertüberzeugungen auf den Umkreis der jeweiligen Binnenmoralen zurückzunehmen. Moralische Entscheidungen, die eine Antwort auf letzte Sinnfragen der menschlichen Existenz voraussetzen, können einer Grundannahme der kommunitaristischen Ethik zufolge ja nur in den partikulären Lebenswelten getroffen werden, die den Werthintergrund der einzelnen Individuen prägen. Unter dem Primat der Lebenswelt stimmen die meisten kommunitaristischen Entwürfe in dieser Prämisse mit einer entscheidenden Voraussetzung der Diskursethik überein, wonach die universale Gerechtigkeitsmoral der Gesellschaft in den „evaluativen" Fragen des guten Lebens und der individuellen Lebensführung kein verbindliches Urteil fällen kann. Die plurale Gesellschaft muß sie als prinzipiell gleichwertig anerkennen und allen ihren Mitgliedern das Recht zu einem ihrer moralischen Vision entsprechenden Leben zugestehen.

In beiden Moralkonzeptionen – dem Ansatz beim individuellen moralischen Subjekt und einer universalen Vernunftkonzeption oder demjenigen bei den moralischen Gemeinschaften und ihren jeweiligen Wertüberzeugungen – findet die katholische Moraltheologie Anknüpfungspunkte für ihre eigene Aufgabe. Etwas vereinfacht ausgedrückt, läßt sich sagen: Sie teilt mit einer rationalen Moralphilosophie den kognitiven Gehalt und einen universalen Geltungsanspruch, während sie der kommunitaristischen Ethik darin nahesteht, daß sie die Bedeutung der kirchlichen Glaubensgemeinschaft für das moralische Handeln hervorhebt. Von ihrer eigenen Zielsetzung her bleibt ihr allerdings der denkerische Ausweg versagt, den sowohl die Diskursethik als auch die kommunitaristische Ethik aus dem Dilemma zwischen allgemeiner Vernunftorientierung und lebensweltlicher Rückbindung wählen, indem sie den jeweils anderen Pol vernachlässigen oder aus dem Moralbegriff ausblenden. Sie muß vielmehr nach einer Verbindung des (universal) Gerechten mit dem (spezifisch) Guten suchen, die dem Anspruch der biblischen Offenbarung auf eine umfassende Neubestimmung der gesamten Wirklichkeit, also des öffentlichen und privaten Lebens, unter der Idee des Reiches Gottes entspricht. In dem Dilemma zwischen Vernunft und Lebenswelt erscheint eine denkerische Vermittlung jedoch nur möglich, wenn man zuvor über die spezifischen Stärken und Grenzen der benutzten philosophischen Paradigmen Rechenschaft ablegt. Die drei fundamentalethischen Entwürfe, die im ersten Teil dieses Überblicks über neuere Tendenzen der katholischen Moraltheologie vorgestellt werden sollen, wählen jeweils einen unterschiedlichen Ausweg aus diesem Dilemma.

### 1. Die Vermittlung von Glaube und Vernunft

Die Denkbewegung, die den fundamentalethischen Entwurf von *Klaus Demmer* trägt, läßt sich am besten anhand seiner Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft nachvollziehen.[1] Schon im Eingangskapitel, das die wissenschaftstheoretischen Rahmenbedingungen moraltheologischer Reflexion erörtert, grenzt sich D. nach zwei Seiten hin ab: Einerseits ist die Teilnahme am öffentlichen Dialog über ethische Streitfragen ein selbstverständliches Gebot, dem sich die Moraltheologie ohne Wenn und Aber zu stellen hat. Indem sie ihrer „Rechenschaftspflicht" (22) in einer aufgeklärten Bürgergesellschaft nachkommt, tritt sie unter gewandelten geschichtlichen Voraussetzungen nur das Erbe ihrer eigenen naturrechtlichen Tradition an, die von jeher dem Ziel einer universalen Kommunikation über die Grundlagen des Sittlichen verpflichtet war. Andererseits darf sich die Moraltheologie in keiner Weise mit dem Nachweis ihrer öffentlichen Dialogfähigkeit begnügen. Im Gegenteil: Mit der Einlösung dieses Auftrags fängt ihre eigentliche, in den letzten Jahrzehnten eher vernachlässigte Aufgabe erst an. In seinen kritischen Anfangsbemerkungen gegenüber der Diskursethik und dem Grundsatz der Verallgemeinerungsfähigkeiten ethischer Aussagen, in dem sich der „lange Schatten Kants" (23) bemerkbar macht, präpariert D. sein leitendes Denkinteresse heraus: Da eine „heilsgeschichtlich neutrale sittliche Vernunft", wie sie in den auf Konsensfindung bezogenen Verfahrensethiken als gemeinsame Plattform vorausgesetzt wird, ein „wirklichkeitsfremdes Konstrukt" ist, das von der geschichtlichen Situiertheit des konkreten Vernunftvollzugs absieht, muß sich der Gebrauch philosophischer Denkformen von einem dezidiert theologischen Anliegen her legitimieren, statt der Illusion einer „freischwebenden Vernunft" zu erliegen (47).

Die Suche nach dem geforderten theologischen Eigenprofil läßt sich nun in einer doppelten Denkrichtung vorantreiben. Der erste Weg geht von der Autonomie des Ethischen als einer logischen Voraussetzung des Glaubens aus und tritt so in die „Weggenossenschaft" (81) ein, die das Volk Gottes und die Kirche als „Prinzip der Einheit des Menschengeschlechts" (83) mit der gesamten Menschheit verbindet. Von diesem den Argumentationsformen der praktischen Vernunft verpflichteten Eingangspunkt aus, dem jede „Mentalität der Nische" und jede Vorstellung eines „geschlossenen Systems" gleichermaßen verwehrt ist, läßt sich dann nach dem „denkerischen Überschuß" (81) des Glaubens weiterfragen. Diesen Weg ist die katholische Moraltheologie in ihrer jahrhundertelang vorherrschenden naturrechtlichen Traditionslinie gegangen, indem sie naturrechtliche Einsichten unter die Perspektive des Gottesgedenkens stellte. D. ist dieses breite Traditionsbecken bestens vertraut, auch wenn er in den beiden Kap.n über das Naturrecht und das ineinandergreifende Gefüge von Prinzipien, Normen und Imperativen immer wieder eigene Akzente setzt und das herkömmliche Bild einer ungeschichtlich denkenden, auf die abstrakten Vollzugsgesetze des einzelnen Aktes blickenden Handlungsmetaphysik entsprechend korrigiert. Aus der Fülle der einzelnen Schlaglichter, die in ihrer Summe zu einer Neubeleuchtung der naturrechtlichen Denkform im Ganzen führen, sei hier besonders die Herausarbeitung der augustinischen Anteile im thomanischen Naturrechtsdenken hervorgehoben, die D. als Ausdruck einer „existential-anthropozentrischen Denkform" (86) bestimmt. Die Kehrtwendung des späten Augustinus zu einer heilsgeschichtlichen Sicht, in der das in der Schöpfungsordnung verankerte natürliche Sittengesetz mit der *caritas* als dem neuen Gesetz der *civitas Dei* zusammenfällt, mündet bei Thomas in die theologische Sinnbestimmung der *lex nova* als einem inneren dynamischen Handlungsprinzip, durch das der Heilige Geist selbst in den Gläubigen wirkt. Insofern Thomas das sittliche Handeln als Weg zur umfassenden Vollendung des Menschen und als eine von den theologischen Tugenden getragene Vorwegnahme der ewigen Schau Gottes in der Realisierung des *desiderium naturale* deutet, greifen am Ursprung des naturrechtlichen Denkens geschichtliche und ontologische Kategorien ineinander, die erst durch die im 20. Jh. möglich gewordene transzendentaltheologische Relecture dieser Traditionslinie wieder als solche hervortreten.

Die Objektivität des naturrechtlichen Anspruchs, die sich in nachfolgenden Argumentationsgängen vergegenständlicht und so im Licht oberster Prinzipien zu normativen Einsichten führt, gründet von daher in der „transzendenzverwiesenen Subjektivität" (89) des Menschen, die über ein unthematisches, dem Ausgriff der menschlichen Vernunft auf die Fülle des Seins folgendes „Vollzugsbewußtsein" (89) verfügt, das in die Konstitutionsleistung der Vernunft bei der Erstellung naturrechtlicher Ansprüche eingeht. Zu den Besonderheiten, die D.s Rekonstruktion des naturrechtlichen Erbes der katholischen Moraltheologie hervorhebt, gehört ferner die „Wende zum Konkreten", die sich im Nominalismus vollzieht und mit einem „tendentiellen Metaphysikverzicht" einhergeht; zugleich gewinnt damit ein „Denken unter Vorbehalt" Raum, dem der „schnelle Rekurs auf das Wesen einer Sache" verwehrt ist (92). Die Synthese zwischen ab-

[1] **Demmer**, Klaus: **Fundamentale Theologie des Ethischen**, Freiburg/Schweiz, Freiburg/Breisgau 1999 (Studien zur theologischen Ethik, 82).

strakter Spekulation und konkreter Gegenstandsanalyse, die später *Fransisco Suarez* im Begriff der *essentia realis* anzielt, läßt sich als Versuch verstehen, der stärker am Konkreten orientierten pragmatischen Denkform, die im säkularen Raum im Empirismus voll zum Durchbruch kommt, auch im theologischen Denken Heimatrecht zu verschaffen (vgl. 95). In der damals vollzogenen Aufwertung des Konkreten sieht D. eine bleibende Verpflichtung; in der Last des geduldigen Abwägens und in der andauernden Suche nach einem vertretbaren ethischen Kompromiß ist der Ernstfall der Ethik gegeben, dem sich die Moraltheologie nicht durch den vorschnellen Rekurs auf allgemeine Prinzipien entziehen darf. Konsequenterweise bricht D. auch immer wieder eine Lanze für die viel geschmähte Kasuistik – eine Einschätzung, die in der gegenwärtigen moraltheologischen Literatur nur selten anzutreffen ist.

So kenntnisreich D. die Linie einer transzendental erschlossenen Naturrechtsethik in allen Facetten zu interpretieren versteht, so unverkennbar bleibt, daß er sie auch in dieser kritisch angeeigneten Form durch eine andere Perspektive für ergänzungsbedürftig hält. Der bislang aufgezeigte Denkweg, dem auch die verschiedenen Entwürfe einer autonomen Moral im christlichen Kontext zuzuordnen sind, folgt der Logik: „Zuerst ist man Mensch, und dann Christ" (122). Ohne seine Legitimität zu bestreiten, macht Demmer doch zugleich auf das Ungenügen dieses Denkansatzes aufmerksam. Er stellt ihm ein anderes Schema zur Seite, dem sein eigenes vorrangiges Frageinteresse gilt: Die Denkrichtung: „Zuerst ist man Christ, und dann Mensch" folgt der immanenten Logik des Glaubens, indem sie nach den sittlichen Verbindlichkeiten fragt, die im Ereignis der Offenbarung selbst beschlossen sind (123). Der Vorteil dieser Zugangsweise, in der Entdeckung und Einsicht, Genese und Geltung miteinander verschmelzen, liegt v.a. darin, daß nun „das denkerische Ärgernis des Glaubens" und „die mit dem Glauben einsetzende Revolution des Denkens" voll durchbrechen können (123). Die Leitfrage heißt nun nicht mehr: Welche Einzelaussagen einer biblisch inspirierten Ethik lassen sich auch vor dem Forum autonomer Vernunft begründen? Sie lautet vielmehr: „Wie versteht ein Mensch sich selbst und seine Welt, wenn er den Gott Jesu Christi denkt?" (125). Die Vernunftgemäßheit ethischer Erkenntnis wird dadurch nicht aufgehoben, wohl aber in eine „weisheitliche Nachdenklichkeit" überführt, in der sich die „Nachfolgestruktur des Denkens" (128) verwirklicht.

D. möchte dieses theologische Programm durch eine Verbindung von transzendentalphilosophischen und hermeneutischen Denkschritten einlösen, in der die Kategorien „Sinn" und „Lebenswelt" leitend sind. Die vom transzendentalphilosophischen Denken eingebrachte Sinnkategorie meint dabei ein an der Gestalt Jesu Christi ablesbares „anthropologisches Grundmuster" und die „Zielgestalt einer im Vollzug des Fragens aufscheinenden Sicht des Menschen" (28), während die hermeneutisch erschlossene Lebenswelt des Gläubigen als ein „Humus fraglos geübter Praxis" (24) gilt, aus dem sittliche Einstellungen und Tugendhaltungen erwachsen. Das hermeneutische Denken, das D. in die Moraltheologie einführen möchte, weist so ein „Doppelantlitz" (31) auf: Es ist Textinterpretation und geschichtliches Erkennen in einem. Entsprechend erscheint nicht mehr die säkulare Zivilgesellschaft oder die Idee einer allgemeinen Kommunikationsgemeinschaft, sondern die Kirche als die Weggemeinschaft der Glaubenden als bevorzugter hermeneutischer Ort sittlicher Einsicht und Urteilsbildung. Ihre Kennzeichnung „als Lebenswelt unter dem Kreuz" (39) verweist darauf, daß für eine christologisch-hermeneutisch gewendete Moraltheologie die Verallgemeinerungsfähigkeit ihrer Aussagen nicht mehr als inhaltlicher Filter wirkt, sondern eine „kenotische Denkform" (37) stilbildend ist. Die Einübung in eine philosophische Denkkultur steht nicht mehr im Dienst der Rechenschaftsablage nach außen, sondern sie folgt einem Vernunftinteresse des Glaubens selbst, das die in der biblischen Offenbarung und in den geschichtlichen Ereignissen von Leben, Tod und Auferstehung Jesu angelegten sittlichen Einsichten aufschlüsselt.

Insbesondere der Menschwerdung Gottes und dem Kreuzestod Jesu Christi kommt bei der Aufdeckung solcher Entsprechungslinien zwischen Glaubensaussagen und sittlicher Einsicht herausragende Bedeutung zu. Die inkarnatorische Struktur des Christusereignisses und die Kreuzestheologie bilden die Grundlagen für die Verwirklichung einer christlichen Nachfolgepraxis, deren unverrückbare Koordinaten D. folgendermaßen beschreibt: „Gottes wahre Menschheit in Jesus Christus legt das Fundament für eine Mitmenschlichkeit, wie sie radikaler nicht mehr gedacht werden kann. Ein Verständnis von Gleichheit bricht sich Bahn, das alle vom Menschen willkürlich errichteten Unterschiede unterläuft" (128). Während die inkarnatorisch verbürgte Gleichheit aller Menschen durch die innere Verwandtschaft zu einem zentralen Motiv der neuzeitlichen Emanzipationsgeschichte gekennzeichnet ist, steht die aus der Botschaft von Kreuz und Auferstehung folgende Grundgewißheit quer zu einem unterschwelligen resignativen Grundzug des neuzeitlichen Lebensgefühls: „Der Glaubende geht von der Voraussetzung aus, daß es prinzipiell keine sinnlose Situation geben könne, sollte dem auch jeder Eindruck entgegenstehen" (128). Alle Verhängnisgeschichte der menschlichen Freiheit, alle Schuldverstrickung und Konflikthaftigkeit des Lebens können im Wissen um den Tod und die Auferstehung Jesu angenommen und bestanden werden. Dabei hebt das Paschageschehen die menschliche Dramatik solcher Grenzsituationen nicht auf; oftmals bleibt keine andere Möglichkeit als die des geduldigen Ertragens und Ausleidens. Doch erweist sich die Botschaft vom Kreuz als ein „heilsames Störfeuer, das jede Anwandlung eines christlich verbrämten Humanismus aufschreckt" (66). Das Selbstbewußtsein des Gläubigen ermöglicht einen anderen Zugang zu allen lebensgeschichtlichen Konflikten; durch die Teilhabe am Selbstverständnis Jesu gewinnt der Gläubige die Fähigkeit, jede denkbare Situation, in die er durch Schuld, Krankheit und Leid geraten kann, im Licht der Erlösung zu betrachten (vgl. 129).

Es wäre nun allerdings verkehrt, den Rückbezug sittlicher Erkenntnis an die ekklesial vermittelte Teilhabe am Selbstverständnis Jesu nach Art einer lebensweltlich geschlossenen christlichen Binnenmoral zu verstehen. Gerade die Spitzentexte der biblischen Tradition, an denen jede hermeneutische Selbstvergewisserung der christlichen Existenz Maß zu nehmen hat, die Seligpreisungen und Antithesen der Bergpredigt, verraten eine universalisierende Tendenz. Schon das die Exoduserfahrung erinnernde Ethos der alttestamentlichen Thora verband alle Völker, für die Israel ein Stellvertreterfunktion einnimmt; ebenso spiegelt das Gesetz in seiner weisheitstheologischen Interpretation die Ordnung des ganzen Kosmos wider (53). Erst recht wird die Bergpredigt von einer universal entgrenzten Perspektive geleitet, denn in ihr vollzieht sich „ein denkerischer Durchbruch" (50) ohne Parallele im sittlichen Bewußtsein der Menschheit. Insofern die Antithesen einen Weg zur endgültigen Überwindung der Gewalt aufzeigen, ist in ihnen aller denkbare sittliche Erkenntnisfortschritt bereits enthalten: „Die Menschheit wird mit ihren höchsten Möglichkeiten konfrontiert" (55). Dennoch bleiben die Extremforderungen der Bergpredigt durch den narrativen Stil, der zum eigenständigen Nachdenken und innovativen Nachahmen in der eigenen Lebenssituation anregt, vor der „Gefahr elitärer Leitungsethik" (62) bewahrt, die allenfalls im engeren Jüngerkreis lebbar wäre. Die Frage nach der Praktikabilität seiner Forderungen wohnt dem biblischen Ethos von Anfang an inne; die ersten Gemeinden sahen in der Herausforderung durch die Veralltäglichung des Glaubens und seiner Lebenspraxis nach der Parusieverzögerung ihre entscheidende Bewährungsprobe darin, die „Grenzen der christlichen Lebenswelt offen zu halten" (67).

Eine existential-geschichtliche Hermeneutik, die ethisches Nachdenken als ständigen Rückbezug auf das Ereignis der Offenbarung als einen „privilegierten Moment des Anfangs" versteht und „dessen Implikationen fortschreitend ans Licht zu heben" (69) versucht, kann sich auch mit einer minimalistischen Deutung des Gewissensphänomens nicht mehr zufrieden geben. Die Aufgabe des Gewissens besteht nicht in erster Linie darin, als „subsidiärer Anwalt" individueller Freiheit gegenüber dem Anspruch allgemeiner Normen aufzutreten, obwohl ihm ähnlich der Epikie und den als „Plädoyer für die Freiheit" (208) interpretierten Moralprinzipien der Tradition auch eine derartige Hilfsfunktion zukommen kann. Das Gewissen, das sich als oberste personale Instanz des Sittlichen zur praktischen Vernunft wie das Ganze zum Teil verhält, während umgekehrt seine Unterformen (als Urgewissen und als Situationsgewissen) „Aktionsweisen oder Aggregatformen der einen Vernunft" (196) darstellen, ist für D. ein privilegierter Ort, an dem das Selbstbewußtsein des Gläubigen und sein Gottesbewußtsein verschränkt sind. Es tritt als ein „existentieller Mitwisser" und als Mahner zu „unbedingter Wahrhaftigkeit" (189) auf, dem es nicht nur um die Übereinstimmung des Handelns mit Einzelnormen, sondern um die Grundausrichtung der eigenen Lebensgeschichte an der Zielgestalt des Evangeliums geht. So kann die eigene Lebensgeschichte als Reifungsgeschichte vor Gott verstanden werden, denn das Gewissen wacht darüber, „daß eine Biographie vor Gott abläuft" (192).

Im Gewissen entdeckt der Handelnde die Implikationen seiner Glaubens- und Lebensentscheidung, die sich ihm unter der „positiv(en) Hypothek einer gelungenen Vorgeschichte" (198) auf die Er-

fordernisse neuer Lebenssituationen hin aufschlüsseln. Die Gewissenskompetenz beschränkt sich daher nicht auf die Selbstbeurteilung der Person in ihrem sittlichen Gutsein; vielmehr bestimmt D. das Gewissensurteil als einen Vermittlungsvorgang von sittlicher Gutheit und sittlicher Richtigkeit, so daß ein Auseinanderfallen beider Handlungsdimensionen nur für den äußersten Grenzfall des irrenden Gewissens angenommen werden darf. Im Gegensatz zur teleologischen Ethik geht es ihm nicht darum, die sittliche Richtigkeit des Handelns auf dem Feld der normativen Ethik von der sittlichen Gutheit des Handelnden getrennt zu untersuchen; sein denkerisches Anliegen zielt vielmehr auf den Verschmelzungspunkt, in dem sich personale Gutheit in sittliche Richtigkeit umsetzt und die „Vermittlung von Gutheit in Richtigkeit, von sittlichem Wert in nicht-sittliches, aber sittlich relevantes humanes Gut ansteht" (169; vgl. auch 156. 162. 175f und 205). Die angepeilte Übereinstimmung von sittlicher Gutheit und Richtigkeit, die allen antagonistischen Verhältnisbestimmungen widerspricht, kann geradezu als eine formale Konstante von D.s Denkform gelten, die den unterschiedlichsten materialen Einzelthemen ein charakteristisches Gepräge gibt. Dieselbe Grundkonzeption steht auch im Hintergrund des gegenseitigen Bedingungsverhältnisses, das D. zwischen Tugendethik und Normethik annimmt, wobei er allerdings der Tugend eine asymmetrische Vorrangrolle zuerkennt, da sie ursprünglicher als die äußere Richtigkeit der Normerfüllung ist und in die anthropologischen Tiefenschichten des Handelns hinabreicht. Dennoch ist im tugendhaften Menschen nicht nur eine Vorentscheidung für das Gute wirksam, sondern auch ein inhaltbezogenes Vorwissen im Sinne einer Richtungsanzeige für das sittlich richtige Handeln gegeben (258). In ähnlicher Weise versteht D. die Theorie der sittlichen Grundentscheidung als einen Versuch, die andauernde Vermittlung zwischen Gutheit der Gesinnung und (nachfolgender) Richtigkeit der Tat denkerisch zu erfassen; die Grundentscheidung wird dabei als „ein Vorentwurf der Einheit beider" bestimmt (248). Keineswegs verfolgt die Lehre von der *optio fundamentalis* jedoch das Ziel, die Bedeutung der äußeren Einzelhandlung und ihrer sittlichen Richtigkeit gegenüber dem transzendentalen Freiheitsvollzug der Person abzuwerten (vgl. 244f). So wenig zwischen sittlicher Gutheit und Richtigkeit ein dauerhafter Widerspruch bestehen kann, so wenig darf die nur begrifflich mögliche Unterscheidung zwischen Grundentscheidung und Einzelentscheidung als reale Trennung mißverstanden werden. Zwischen beiden waltet vielmehr ein Wechselverhältnis, das eine atomistische Sicht der Einzelentscheidung überwindet, indem es den transzendentalen Ausgriff der Freiheit auf das Gute als Möglichkeitsbedingung für die Verwirklichung kategorialer Einzelgüter deutet. „Das Ziel der Theorie von der Grundentscheidung ist, die Einzelentscheidung aufzuwerten, allerdings in einer Weise, die der komplexen lebensgeschichtlichen Hintergrundwirklichkeit gerecht wird" (245). Welches Gewicht gerade die sündhafte Einzelhandlung dadurch erhält, belegt D.s Warnung vor einer „lautlose(n) Auszehrung der Grundentscheidung" (246). Die Wirklichkeit der Todsünde läßt sich so in ihrer lebensgeschichtlichen Genese zurückverfolgen; sie ist mit der leichten Sünde durch vielerlei „unterirdische Wege" (ebd.) verbunden. Die Lehre von der *optio fundamentalis* meint also keineswegs, wie ihre Gegner befürchten, daß die Entschiedenheit für das Gute ein unverlierbarer Zug der Person wäre, während die bösen Einzelhandlungen diese nur äußerlich und peripher berührten.[2] Die Wechselwirkung zwischen der sittlichen Grundentscheidung und den Einzelhandlungen wird jedenfalls von D. in seiner existential-hermeneutischen Auslegung der *optio fundamentalis* nicht nur in keiner Weise bestritten, sondern geradezu als leitendes denkerisches Anliegen herausgestellt.

Die skizzenhafte Nachzeichnung der Gedankenführung dieses magistralen Alterswerks, in dem D. den denkerischen Ertrag einer jahrzehntelangen Beschäftigung mit Grundfragen seines Faches vorlegt, vermag nur einen ersten Eindruck von der existenzerhellenden, sinnerschließenden Kraft seines Denkens zu vermitteln. Die Stärke dieses Entwurfs liegt weniger in der verästelten Feinanalyse einzelner Theorieelemente der moraltheologischen Tradition als vielmehr in der integrativen Kraft, mit der diese einer einheitlichen Denkbewegung anverwandelt werden. Der denkerische Anspruch dieser wahrhaft „fundamentalen" Theologie des Ethischen geht aufs Ganze. D. möchte die moraltheologischen Kontroversen zwischen autonomer Moral und Glaubensethik, zwischen teleologischer und deontologischer Normbegründung oder zwischen (narrativer) Tugendethik und normativer Ethik überwinden und ihre auseinanderstrebenden Denkmotive und Argumentationsmuster in eine assimilationsfähige Gesamtdeutung der christlichen Ethik überführen, in der jeweils beide Seiten ihre wichtigsten Frageinteressen wiedererkennen können. Man darf sich durch die gelegentlichen polemischen Ausfälle gegen die vermeintlichen „denkerische(n) Totalitarismen einer Einheitsvernunft" (32) oder durch die Warnung vor einer „totalitarisierenden Einheitsvernunft" (83) nicht auf eine falsche Fährte locken lassen. Solche angesichts von D.s eigenem Anspruch überraschende Bemerkungen sind keineswegs als leichtfertige Vernunftkritik oder als Zugeständnis an einen „schwachen" Vernunftbegriff zu verstehen. Wenn der Anspruch der biblischen Heilsbotschaft und ihrer geschichtstheologischen Implikationen auf Universalität zielt, dann läßt sich die ethische Bedeutsamkeit dieses eschatologischen Anspruchs nur von einer sittlichen Vernunft erkennen, die weit genug ist, diesen Ausgriff auf das Eschaton der Geschichte und auf den letztgültigen Sinn des menschlichen Daseins mit ihren denkerischen Mitteln zu erfassen. So muß man D.s „Fundamentale Theologie des Ethischen" wie sein ganzes moraltheologisches Lebenswerk als ein Plädoyer gegen die Metaphysikvergessenheit der gegenwärtigen Philosophie und Theologie verstehen, das sich gleichwohl für alle denkerischen Anstöße offenhält, mit deren Hilfe sich die Einseitigkeit herkömmlicher moraltheologischer Theorien überwinden lassen.

### 2. Der Universalitätsanspruch westlicher Moral und die Inkulturationsfähigkeit der christlichen Ethik

Der in Fribourg lehrende Moraltheologe *Bénézet Bujo* beleuchtet das aufgezeigte Dilemma zwischen (universaler) Kultur und (partikulärer) Lebenswelt aus der Sicht seiner afrikanischen Heimatkultur (Bujo, Bénézet: Wider den Universalanspruch westlicher Moral: Grundlagen afrikanischer Ethik. Freiburg/Basel/Wien 2000.). Sie versteht den Menschen nicht primär als autonomes moralisches Subjekt wie die westliche Moralphilosophie, sondern von seinem Eingebundensein in die Gemeinschaft her, die ihm das Leben schenkt, ihn in seiner Leibhaftigkeit nährt und erhält und ihm durch die sittliche Botschaft ihrer Sprichwörter, Märchen und Kunstgegenstände das für ein lebensförderliches Verhalten notwendige praktische Wissen vermittelt. Der einseitigen Vorrangstellung menschlicher Subjektivität, die B. neben einem ungeschichtlichen Naturrechtsdenken und einem abstrakten Vernunftuniversalismus als Hauptkennzeichen der meisten westlichen Ethiksysteme ansieht, steht in der afrikanischen Tradition eine perichoretische Gleichursprünglichkeit von Individuum und Gemeinschaft gegenüber: „Ich bin, weil wir sind und seit wir sind, bin ich auch" (20; vgl. auch 180). An die Stelle der autonomen Selbstvergewisserung des in seinem Denken einsam bleibenden Ich nach Art des Decartes'schen *cogito ergo sum* tritt in den afrikanischen Menschenbildern das Verwandtschaftsprinzip *cognatus sum ergo sum*, das dem Menschen seine existentielle Identität gewährt, indem es ihn in seine gemeinschaftsbezogene Existenz einweist. Diese Sichtweise teilt die afrikanische Ethik mit dem Kommunitarismus nordamerikanischer Prägung, doch verdient dessen Gemeinschaftsdenken aus ihrer Sicht diesen Namen nur sehr bedingt. In seiner Kritik an der einseitigen Freiheitsauffassung des Liberalismus bleibt das kommunitaristische Gemeinschaftsdenken aus afrikanischer Perspektive auf halber Strecke stehen, weil es den Begriff des moralischen Handelns allein vom Individuum aussagt und die Gemeinschaft, in deren Kontext dieses handelt, auf ihre präsentische Dimension beschränkt. Nach afrikanischem Verständnis umfaßt die Gemeinschaft dagegen in allen drei Zeitdimensionen die Gruppe der Toten, der Lebenden und der Noch-Nicht-Geborenen, wobei die Gemeinschaft selbst als eine Art Makrosubjekt des sittlichen Handelns betrachtet wird, das auch in den Toten und durch sie handeln kann (50).

Die Gegenwart der sichtbaren und der unsichtbaren Gemeinschaft umfängt auch das Leben der noch nicht oder nicht mehr handlungsfähigen Personen, also der ungeborenen Kinder sowie der Kranken und Sterbenden. Allein zu sterben, ist in Schwarzafrika das schlimm-

[2] Diesem andauernden Mißverständnis, dem D. selbst schon mehrfach in begründeter Weise widersprochen hat, unterliegt auch die jüngste Studie von **Seifert**, Josef: „Grundhaltung, Tugend und Handlung als ein Grundproblem der Ethik. Würdigung der Entdeckung der sittlichen Grundhaltung durch Dietrich von Hildebrand und kritische Untersuchung der Lehre von der ‚Fundamentaloption' innerhalb einer ‚rein teleologischen' Begründung der Ethik", in: Breuer, Clemens (Hg.): **Ethik der Tugenden.** Menschliche Grundhaltungen als unsichtbarer Bestandteil moralischen Handelns (FS Joachim Piegse), St. Ottilien 2000, 311–360, bes. 337ff. Dagegen ist den phänomenologischen Analysen des Verfassers über das Wachstum der sittlichen Grundhaltung, die sich erst allmählich aus den sittlichen Einzelhaltungen und Einzelhandlungen aufbaut, durchaus zuzustimmen (358).

ste Unglück, das einem Menschen zustoßen kann; es bedeutet nicht nur das Erlöschen seiner biologischen Lebenskraft, sondern die totale Auslöschung seiner durch die Gemeinschaft garantierten Identität als Person. „Wer allein ißt", so lautet ein von B. in diesem Zusammenhang zitiertes afrikanisches Sprichwort, „stirbt allein [= einsam]" (179). Umgekehrt steht bereits das lebendige Wesen, das die westliche Biologie in wissenschaftlicher Präzision Embryo oder Fötus nennt, in enger Beziehung zur Gemeinschaft der Lebenden und der Toten; es wird daher schon im frühen Stadium als eine Person respektiert. Da Personwerdung nur in der Gemeinschaft möglich ist, steht im Zentrum der afrikanischen Lebensethik dennoch nicht der Begriff eines individuellen Lebensrechtes, sondern das Gebot, das Leben der Gemeinschaft in allen ihren Mitgliedern zu fördern. Da auch alte, kranke und sterbende Menschen durch ihren Umgang mit Leid und Tod gegenüber der Gemeinschaft die Werte der Geduld, des Wartenkönnens und des tapferen Standhaltens verkörpern, tragen auch sie im höchsten Maße dazu bei, „die Gemeinschaft der Umstehenden zum Lebenswachstum zu bringen, so daß jedes Mitglied zur neuen Person wird" (126). Ebenso wie die Abtreibung und der Schwangerschaftsabbruch stehen auch einige der modernen Feritilisationstechniken, insbesondere die künstliche Insemination und die anonyme Samenspende im Widerspruch zur gemeinschaftlichen Dimension menschlicher Existenz. Die genannten Verbote werden dabei jedoch nicht wie in der westlichen Moraltheologie und den lehramtlichen Äußerungen der katholischen Kirche auf naturrechtliche Weise, sondern durch den Gemeinschaftsgedanken begründet.

Die Entgegensetzung von „gemeinschaftlicher" und „metaphysisch-naturrechtlich(er)" Denkweise (22; vgl. auch 35) durchzieht B.s Ausführungen wie ein roter Faden; sie dient insbesondere auch dazu, beim westlichen Leser Verständnis für die Duldung der Polygamie und der Schwagerehe durch die afrikanischen Eheordnungen sowie für die Notwendigkeit der verschiedenen vorgeburtlichen und postnatalen Sexualtabus zu wecken. V. a. auf dem Gebiet der Ehemoral und der Sexualethik sind B.s Gegenüberstellungen erhellend und geeignet, ein tief sitzendes Mißtrauen gegenüber afrikanischen Ethosformen zu überwinden. So ist die kirchliche Ehevorstellung, aber auch der zivilrechtliche Ehebegriff westlicher Prägung punktueller Art, während die afrikanische Ehe als eine prozeßhafte Wirklichkeit betrachtet wird. Ein solches Verständnis ist der westlichen Ehetheologie zumindest seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zwar ebenfalls vertraut, doch unterscheidet sich das afrikanische Ehemodell in einigen wesentlichen Punkten auch von diesen westlichen Neuansätzen. Auch hier warnt B. deshalb vor vorschnellen Einordnungen aus westlicher Sicht.

Der Brauch einzelner ethnischer Gruppen in Ruanda, wonach ein Ehemann dem Freund, der ihn besucht, seine Frau für die Nächte anvertraut, die er bei ihm verbringt, oder die Sitte der Gikuyu aus Kenia, die eine unfruchtbare oder zur sexuellen Befriedigung ihres Mannes unfähige Frau dazu anhält, diesem eine ihrer Freundinnen als ihr anderes Ich zuzuführen, mag bei oberflächlicher Betrachtungsweise als eine zu großzügige Auslegung des Ehebruchverbotes angesehen werden (vgl. 39). Doch können andere afrikanische Traditionen über die sittlichen Forderungen der kirchlichen Ehemoral auch hinausgehen, da für sie die Ehe auch nach dem Tod eines Partners andauert, so daß der überlebende Teil gegenüber dem verstorbenen Partner schuldig werden kann. Umgekehrt läßt sich die Schwagerehe als Erfüllung der postmortalen Treuepflicht gegenüber dem eigenen Ehegatten verstehen; die Frau bleibt ihm nämlich insofern treu, als sie seiner Familie und ihrer Gemeinschaft bleibend angehört (34, vgl. auch 135). Auch ist der Umfang des Inzesttabus bei einigen afrikanischen Völkern bedeutend weiter gezogen, als dies im mitteleuropäischen Raum der Fall ist. Da für die meisten afrikanischen Sprachen auch entferntere Verwandte als „Schwester" und „Bruder" gelten, werden sie vom Inzestverbot voll erfaßt. Die kirchliche Praxis, die die Verwandtschaftsgrade nach westlichem Muster festlegt, wirkt daher für die afrikanische Mentalität befremdlich, weil „das Christentum augenscheinlich ethisch Verabscheuungswürdiges erlaubt und fördert" (33). Wie beim Ehebruchverbot liegt die Differenz zur westlichen Vorstellung nicht im Inzesttabu als solchem, sondern in der Festlegung seines genauen Umfangs. Allerdings sieht B. in der Begründung des Inzestverbots durch das afrikanische Gemeinschaftskonzept eine kulturelle Besonderheit gegenüber der naturrechtlichen Argumentationsweise einer westlich geprägten Moraltheologie.

Besonders aufschlußreich erscheint die Erklärung, die B. dafür anbietet, daß der Ehebruch nach afrikanischer Auffassung stärker in einer inneren Nähe zum Diebstahl gesehen wird, während ihn das westliche Denken eher in Zusammenhang mit der Lüge und dem Betrug bringt. Im Hintergrund dieser Vorstellung steht danach wiederum das Bild der ganzheitlichen und gemeinschaftsbezogenen Existenz des Menschen: „Mensch ist man nur in der Zweiheit von Mann und Frau, und dieser notwendigen und konstituierenden Bipolarität entspringt eine Dreiheit Mann-Frau-Kind, die zur vollen Gemeinschaft führt" (21). Wenn Frau und Mann dergestalt eine Einheit bilden, daß erst beide Geschlechter zusammen einen ganzen und vollständigen Menschen ausmachen, spaltet der Ehebruch den Menschen in seiner Ganzheitlichkeit, so daß ihm eines seiner Wesensteile genommen wird. Folglich kann der Ehebruch als ein Akt des Diebstahls angesehen werden, der den betrogenen Partner nicht nur seines äußeren Eigentums, sondern eines inneren Wesenselements seiner persönlichen Integrität beraubt. Allerdings verblaßt der Gegensatz von Lüge und Diebstahl in dem Maße, in dem beide Verbote von ihrer gemeinschaftsschädigenden Wirkung her betrachtet werden: „Wahrheit muß nach diesem Verständnis nicht um der Wahrheit willen ausgesagt werden, sondern um des Menschen willen, der ein Gemeinschaftswesen ist. Die Wahrheit in sich, kontextlos, existiert nicht; sie muß etwas für das Zusammenleben bedeuten" (53).

Die Bedeutung des afrikanischen Gemeinschaftsdenkens, die B. auch für die dogmatischen Lehraussagen des christlichen Glaubens (Christus als Proto-Ahn; der Papst als ältester Sohn oder großer Bruder aller Gläubigen [144/214f]) und die politische Ethik (das Palaververfahren als Modus der kommunitären Entscheidungsfindung in der Dorfgemeinschaft [209f]; der König als Bindeglied zu den Ahnen [134]) entfaltet, führt dennoch nicht zu einer Preisgabe der sittlichen Verantwortung des Einzelnen. Trotz seines Eingebundenseins in die Gemeinschaft reflektiert die afrikanische Ethik auch die unverzichtbare Individualität der menschlichen Person. Darauf deuten schon die persongebundenen afrikanischen Namen, die im Gegensatz zur westlichen Gewohnheit eines gemeinsamen Familiennamens die Individualität ihrer Träger auch innerhalb der Clan-Gemeinschaft bestimmen. Besonders instruktiv sind die Märchen und Sprichwörter, die heranwachsende Jugendliche zur Entdeckung ihrer eigenen Fähigkeiten ermuntern und ihnen die Einstellung vermitteln, daß unkritische Gemeinschaftshörigkeit die Chancen der Personwerdung untergräbt (127ff). Umgekehrt schadet die Gemeinschaft sich selbst, wenn sie die Individualität ihrer Mitglieder mißachtet. „Der einzelne kann die Gemeinschaft nur dann bereichern, wenn er von den einzelnen Mitgliedern zur Person gemacht wird, damit auch er sich wiederum an dem Personwerdeprozeß dieser einzelnen beteiligen kann. In dieser Prozeßhaftigkeit ist niemand ersetzbar; die Individuen sind nicht verwechselbar" (132). Dieses Wechselverhältnis bewahrt die afrikanische Ethik vor einer einseitigen Betonung des Gemeinschaftsgedankens, wenngleich B. auch die Fehlformen eines exzessiven Gemeinschaftsanspruches nicht übersieht, unter denen viele afrikanische Menschen, insbesondere die Frauen und Mädchen, in ihrer täglichen Lebensrealität zu leiden haben. Im letzten Kap. seines Buches analysiert B. daher die Fehlentwicklungen eines übertriebenen Gemeinschaftsverständnisses. Zu ihnen zählen in erster Linie die Frauenbeschneidung, die er ungeachtet ihrer Stellung innerhalb des weiblichen Initiationsrituals als grausame und ungerechte Folter bezeichnet (183); ebenso schonungslos deckt er die inhumanen Begleitfolgen der Polygamie und die Auswüchse des Schmarotzertums auf, die eine schwere Hypothek auf dem Weg der afrikanischen Völker in die Zukunft darstellen. Auch wenn die Polygamie nach afrikanischer Auffassung nicht *eo ipso* mit der Menschenwürde von Frauen unvereinbar ist, können sich unter dem Deckmantel dieser in der afrikanischen Tradition verwurzelten Institution des Geschlechterverhaltens doch auch frauenfeindliche Tendenzen verbergen, die in Wirklichkeit einer Entsolidarisierung des Mannes mit seiner ersten Frau (bzw. seinen früheren Frauen) Vorschub leisten. Ebenso kann der Gruppen- und Familiendruck bei der Auswahl des Ehepartners als übermächtig empfunden werden, so daß B. zum Schutz der Heiratskandidatinnen ein individuelles Menschenrecht auf die freie Wahl des Ehepartners postuliert (24; vgl. 185f).

B.s Ausführungen sind auch deshalb von besonderem Wert, weil er als ein ausgezeichneter Kenner der westlichen Ethiktradition, insbesondere in ihrer aristotelisch-thomanischen Ausprägung, gewissermaßen ein Grenzgänger zwischen den Kulturen ist. Er vermag deshalb dem westlichen Leser einen Einblick in die Grundlagen afrikanischer Kultur und Ethik zu erschließen, der auch für deren zunächst befremdlich wirkende Erscheinungsformen Verständnis wecken kann. Hervorzuheben sind auch seine ausgewogenen Thomasinterpretationen zum *desiderium naturale* und zur individuellen Gewis-

senskompetenz (137–141; 150–155). Aus der Sicht der afrikanischen Ethik krankt der hierzulande geführte Streit um das Gewissen v. a. daran, daß er sich „zu sehr im Rahmen der individuellen Erkenntnis bewegt" und zu wenig ernst damit macht, daß es auch der letztinstanzlichen Autorität des individuellen Gewissens „um ein kommunikatives Handeln innerhalb der Gemeinschaft" gehen muß (152). Den Ausfall einer kommunitär-ekklesialen Dimension der Gewissensbildung lastet B. dabei nicht nur den Vertretern der autonomen Moral, sondern auch den Anhängern einer objektiven Seinsethik an, die das sittliche Erkennen als einsame Entdeckung der vorgegebenen, ewigen Prinzipien dieser Seinsordnung verstehen. „Mit keiner Silbe wird etwa von der Gemeinschaft gesprochen, in die das sittliche Subjekt eingebettet sein muß und die ihm einen Austausch bzw. die Intersubjektivität ermöglicht, um ein formiertes Gewissen zu haben" (153). Andererseits möchte B. das „Memoria-Gewissen" der afrikanischen Tradition auch von einer Interpretation der *Synderesis* im Sinne der platonischen *Anamnesis-Lehre* unterschieden wissen, die alles sittliche Erkennen an eine Urerinnerung an das Gute und Wahre bindet und damit der Gewissensentdeckung zu wenig Raum gibt. „Die afrikanische Gemeinschaft ist *anamnetisch* in dem Sinn, daß sie sich auf Worte und Taten der Vergangenheit im Hinblick auf die Vorfahren besinnt, um sie in der Gemeinschaft von heute neu zu interpretieren, so daß das Gewissen eine lebendige *memoria* ist, die sich schöpferisch vollzieht" (155).

Während B.s Beobachtungen zu den Diskussionsverläufen innerhalb der westlichen Theologie durchaus differenziert ausfallen und er auch der eigenen afrikanischen Tradition keineswegs unkritisch gegenübersteht, erscheint die Grundthese seines Buches, die einen weitgehenden Gegensatz zwischen dem „Universalanspruch westlicher Moral" und den Einsichten der afrikanischen Ethik behauptet, an manchen Stellen überakzentuiert. Auch die afrikanische Ethik weiß nach B.s Rekonstruktionen um die Notwendigkeit eines „minimalen Moralkodex", der eine verbindliche Untergrenze benennt, die von den partikulären Gemeinschaften in der Ausgestaltung ihres eigenen Ethos nicht verletzt werden darf (25); ebenso anerkennt sie B. zufolge einen notwendigen individuellen Freiheitsraum der Person, der gegenüber Übergriffen seitens der Gemeinschaft geschützt werden muß. Umgekehrt ist das ungebundene Autonomiestreben des Individuums nicht für alle westlichen Ethiktraditionen kennzeichnend. Zumindest die aristotelisch-thomanisch inspirierte Sozialphilosophie, die wirkungsgeschichtlich eine bedeutsame Ausprägung der westlichen Ethik darstellt, kommt in ihrer Lehre von der Sozialnatur des Menschen und der Rückbindung des Gemeinwohls an die Förderung der menschlichen Person der perichoretischen Zuordnung von Individuum und Gemeinschaft durch die afrikanische Ethik sehr nahe.

Die Beachtung der sich aus der Sozialnatur des Menschen ergebenden sittlichen Verbindlichkeiten kann insofern nicht als das Unterscheidungsmerkmal einer „gemeinschaftsbezogenen" ethischen Begründungsweise gelten, das einer angeblich abstrakten, naturrechtlich-metaphysischen Argumentation gegenübersteht (vgl. 28ff). Gerade die „herkömmliche Naturrechtslehre" (35) geht von einer gemeinschaftsbezogenen Existenz des Menschen aus; so steht etwa die Rede von der Wahrheitsmitteilung als natürlichem Sprachzweck ganz im Dienst der Entfaltung zwischenmenschlicher Kommunikation und Hilfestellung. Auch wenn B. die anthropologische Grundkonzeption der afrikanischen Ethik mit den Worten umschreibt: „Mensch ist man nur in der Zweiheit von Mann und Frau, und dieser notwendigen und konstituierenden Bipolarität entspringt eine Dreiheit Mann-Frau-Kind, die zur vollen Gemeinschaft führt" (21), kann man dieser Kennzeichnung vom Standpunkt eines naturrechtlichen Denkens aus ohne weiteres zustimmen. Wenn es ein Charakteristikum naturrechtlicher Argumentationsweisen in der Ethik ist, daß sie die Suche nach dem sittlich Richtigen nicht nur an die Einhaltung formaler Entscheidungsregeln oder bestimmter Verfahrensabläufe binden, sondern aus der Einsicht in bleibende Wesensstrukturen des Menschseins zu anthropologisch fundierten materialen Normen gelangen, dann steht die afrikanische Ethik, wie sie B. überzeugend beschreibt, in einer größeren Kontinuität zu solchem Denken, als seine überscharfe Gegenüberstellung ahnen läßt.

### 3. Der Vorrang normativer Begründungsfragen in der teleologischen Ethik

Der in der gegenwärtigen katholischen Moraltheologie des deutschen und angelsächsischen Sprachraums einflußreiche Ansatz einer teleologischen Normbegründung versucht, dem Dilemma zwischen allgemeiner Vernunftorientierung und lebensweltlicher Verankerung durch eine kritische Selbstbeschränkung seines wissenschaftlichen Gegenstandsfeldes zu entgehen. Sein Forschungsinteresse konzentriert sich auf die Begründungsprobleme einer normativen Ethik im engeren Sinn, während die Fragen nach dem Aufbau der sittlichen Handlung, der Genese von Werthaltungen und Tugenden oder der individuellen Gewissensbildung in den Bereich moralpädagogischer oder paränetischer Bemühungen verwiesen werden, die einer rational argumentierenden Ethik als wissenschaftlicher Disziplin vorgelagert sind bzw. ihr im Bereich der kirchlichen Moralverkündigung nachfolgen. Diesen Fragestellungen kam in der katholischen Moraltheologie traditionell ein hoher Stellenwert zu, ohne daß ihre epistemologische Verortung in dem dreigliedrigen Stufenaufbau von narrativer Ethik, normativer Ethik und Metaethik wissenschaftstheoretisch zureichend geklärt war. Ihre Vernachlässigung erscheint auf dem Hintergrund einer zentralen Prämisse des teleologischen Denkens durchaus folgerichtig. Diese Vorentscheidung besteht in einer zunächst unscheinbar wirkenden Veränderung, die an der Differenzierung von sittlicher Gutheit der Person und der sittlichen Richtigkeit ihrer Handlungen vorgenommen wird. Während die katholische Moraltheologie das Begriffspaar von sittlich gut bzw. böse und sittlich richtig bzw. falsch bislang zumeist als eine begriffliche Unterscheidung verstand, mit deren Hilfe die ethische Analyse Phänomene wie die sittliche Grundentscheidung, die Selbstoffenbarung der Person in ihren Handlungen oder die Verbindlichkeit auch des irrenden Gewissens nach dem Modell einer tendenziellen Einheit beider Aspekte deuten konnte, deren mögliches Auseinandertreten einen Grenzfall darstellt, bezeichnet dieses Begriffspaar nach den Annahmen der teleologischen Ethik eine tiefer ansetzende Dichotomie, aufgrund derer sich beide Aspekte je für sich und unabhängig voneinander analysieren lassen. Unter der Voraussetzung dieser Trennung ist es wohl begründet, wenn die Moraltheologie ihr Frageinteresse auf die normative Ethik im engeren Sinn beschränkt und die sittliche Richtigkeit einzelner Handlungen (in den unterschiedlichen Handlungsfeldern der Individualethik) oder einer bestimmten gesellschaftlichen Handlungspraxis (in der Sozialethik) überprüft.

Die Leistungsfähigkeit dieses Ansatzes stellt der bekannteste Vertreter einer teleologischen Ethik im deutschen Sprachraum, der Salzburger Moraltheologe *Werner Wolbert*, in seiner jüngsten Studie zum Tötungsverbot eindrucksvoll unter Beweis.[3] Seine systematischen Überlegungen kreisen zum einen um Einzelfragen aus dem Bereich des fünften Gebots, zum anderen um die grundlegenden Argumentationsverfahren, die bei der moraltheologischen Beurteilung dieser Handlungstypen zur Anwendung kommen. In einzelnen Kap.n werden nacheinander die Selbsttötung, die Notwehrhandlung, die Todesstrafe, das Töten im gerechten Krieg, der Schwangerschaftsabbruch und die Euthanasieproblematik untersucht; zugleich fragt der Vf. nach dem Sinn der Unterscheidung von Schuldigen und Unschuldigen, nach dem normativen Gehalt der Formel von der „Heiligkeit" des Lebens, nach der Unterscheidung von direkter und indirekter Tötung, sowie nach dem Begriffspaar von Handeln und Unterlassen, sowie der Tragweite des Prinzips der Handlung mit Doppelwirkung. Schließlich stellt er in einem kurzen Kap. dem Versuch einer geometrischen Ableitung normativer Konsequenzen aus vorausgesetzten Prinzipien die umgekehrte Vorgehensweise eines „taxonomischen" Vergleichs von Einzelsituationen gegenüber, bei dem das Prinzip als „Ertrag aus der Lösung von Einzelfällen" (108) am Ende steht und sich möglicherweise als revisionsbedürftig erweist. Die vorgelegten Untersuchungsschritte lassen sich auch als Einzelstudien zu den jeweiligen Themenkomplexen lesen, doch verfolgt der Vf. mit ihnen ein die scharfsinnigen Detailanalysen umgreifendes Ziel, das er im Vorwort benennt: Er möchte den Anspruch der kirchlichen Moralverkündigung auf eine umfassende Behandlung und kohärente Begründung aller Einzelprobleme des Tötungsverbotes, für den sich im angelsächsischen Sprachraum der von katholischen Theologen und Philosophen verwandte Begriff einer „konsistenten Lebensethik" (consistent ethic of life, consistent ethic of killing) eingebürgert hat, einer kritischen Überprüfung unterziehen. Um das Ergebnis dieser subtilen Analysen wegzunehmen: Die als deontologisches Prinzip verstandene Grundformel, wonach nicht die Tötung schlechthin, sondern die direkte Tötung des Unschuldigen ausnahmslos verwerflich ist, erfüllt die ihr zugedachte Funktion einer Abgrenzung immer

[3] **Wolbert**, Werner: **Du sollst nicht töten.** Systematische Überlegungen zum Tötungsverbot, Freiburg/Schweiz, Freiburg/Breisgau 2000 (Studien zur theologischen Ethik, 87).

illegitimer Tötungshandlungen von solchen, die unter bestimmten Umständen ethisch gerechtfertigt oder gar gefordert sein können (Notwehrhandlungen, Todesstrafe, töten im gerechten Krieg) nicht mit der in einer wissenschaftlichen Ethik erforderlichen Präzision. Sie mag zum paränetischen Gebrauch geeignet sein und dort als eine Art Kurzformel dienen, mit deren Hilfe die zulässigen Ausnahmen vom Tötungsverbot alltagssprachlich plausibel gemacht werden können, aber sie erbringt nicht die den Ansprüchen einer normativen Ethik genügende Begründungsleistung, die sich in den einzelnen Gebieten der Lebensethik als oberstes Prinzip formulieren ließe, von dem aus alle Einzelprobleme durch deduktive Anwendung angemessen zu lösen wären.

Eine erste Schwierigkeit, auf die W. aufmerksam macht, liegt in der Mehrfachbegründung, die für das Selbsttötungsverbot oder die Erlaubnis der Tötung aus Notwehr gegeben wird. Wenn der Suizid wegen seiner mangelnden Berechtigung oder des Eingriffs in das Hoheitsrecht Gottes, wegen eines Verstoßes gegen die Selbstliebe und aus sozialethischen Gründen verwerflich ist, so stellt sich die Frage nach dem Verhältnis dieser drei Begründungen untereinander. Müßte nicht ein einziger Grund ausreichend sein, wenn dieser wirklich tragfähig wäre? Nährt nicht das ungeklärte Nebeneinander dreier Begründungen den Verdacht, daß die offenbleibenden Fragen auch durch die Akkumulation der für sich jeweils unzureichenden Gründe nicht behoben werden, so daß diese als Ausdruck einer latenten Begründungsschwäche gelten muß? Für W. offenbart sich in dem ungeklärten logischen Status dieser Mehrfachbegründung jedenfalls ein erstes „Konsistenzproblem" (24) innerhalb des Tötungsverbots, das zu weiterem Nachdenken anregt.

Eine zweite Schwierigkeit ergibt sich aus der univoken Verwendung des Begriffs „schuldig/unschuldig" in dem genannten Basisprinzip, das nur die direkte Tötung des Unschuldigen untersagt. Im Fall der Todesstrafe gilt der in einem ordentlichen Gerichtsverfahren überführte Angeklagte als schuldig, weil er die Tat begangen hat; dieser ursprüngliche Sitz im Leben läßt sich nur mit Abstrichen auf die Notwehrsituation und noch weniger auf die gegenseitige Bedrohung übertragen, die gegnerische Soldaten im Krieg füreinander darstellen. Die traditionelle Rechtfertigungskonstruktion für die Todesstrafe geht davon aus, daß der Kapitalverbrecher durch die Tat sein Lebensrecht verwirkt hat; folglich wird der Staatsgewalt in Ausübung einer ihr zu diesem Zweck übertragenen göttlichen Spezialprärogative das Recht zur direkten Tötung zugestanden. Für die forensische Ausgangssituation des staatlichen Strafvollzugs erscheint diese Begründungsfigur, so befremdlich sie aus heutiger Sicht wirken mag, logisch kohärent, doch ergeben sich aus ihrer Übertragung auf analoge Fallkonstellationen wiederum neue Inkonsistenzen. Bei der Beurteilung der Notwehrtötung scheint das Unschuldskriterium entweder zu viel oder zu wenig zu fordern: Handelt es sich, wie durch die Berufung auf das Prinzip der Handlung mit Doppelwirkung unterstellt, nur um die Inkaufnahme einer unbeabsichtigten Nebenfolge oder um eine indirekte Tötung, so braucht der Angreifer nicht schuldig zu sein; gilt er dagegen als Schuldiger, so müßte seine Tötung auch als direkte erlaubt sein (30). Bei einer deontologischen Begründung des Tötungsverbots aus dem Gedanken der Personwürde jedes Menschen kommt als weiteres Erschwernis hinzu, daß dann der Gedanke einer Rechtsverwirkung, wonach der Straftäter durch die Tat seinen Lebensanspruch einbüßt, keine Grundlage mehr hat; nicht einmal der Mörder verliert seine Personwürde, denn er bleibt zur Reue und Umkehr fähig (46). Ebenso ist die Ungleichbehandlung des Schuldigen und des Unschuldigen im Blick auf das Lebensrecht kaum mehr einsichtig zu machen, wenn man von der Vorstellung einer immanenten Heiligkeit des menschlichen Lebens ausgeht (83).

Zu Recht fragt W. daher, ob die Kirche als Anwältin des Lebens weiterhin an der prinzipiellen Möglichkeit der Todesstrafe festhalten kann, ohne in ihrem Gesamtzeugnis für das Leben unglaubwürdig zu werden (43). Zwar wird das prinzipielle Zugeständnis der Todesstrafe in den jüngsten päpstlichen Lehräußerungen, die W. minutiös analysiert, an vielerlei Kautelen gebunden, so daß es faktisch als aufgehoben gelten muß. Diese begrüßenswerte Fortschreibung der kirchlichen Lehre drängt aus innerer Konsequenz zu einem absoluten Verbot der Todesstrafe, weil diese das Menschenrecht auf Leben verletzt. Die gegenwärtige Beurteilung der Todesstrafe als einer prinzipiell legitimen Maßnahme zur Aufrechterhaltung der staatlichen Ordnung, die aufgrund der geschichtlichen Rechtsentwicklung jedoch weitgehend oder nahezu vollständig zurückgenommen wird, weil die Zulässigkeitsbedingungen nirgendwo mehr bestehen, wirkt in ihrer bemühten Gedankenakrobatik wie ein Fremdkörper im Gesamtzusammenhang der kirchlichen Lebensethik. Auch folgen die diesbezüglichen Lehramtsäußerungen zur Todesstrafe, wie W. durch ein Zitat aus der angelsächsischen Literatur andeutet, dem teleologischen Modell der Güterabwägung, das zur Beurteilung anderer Konfliktsituationen innerhalb des fünften Gebotes als grundsätzlich unstatthaft gilt (60). Aus den aufgezeigten Übertragungsfehlern und Argumentationsbrüchen zieht W. den Schluß, daß die Unterscheidung von Schuldigen und Unschuldigen außerhalb des ursprünglichen Kontextes der Tötung durch die öffentliche Gewalt ihren Sinn verliert (79).

Auf den therapeutischen Schwangerschaftsabbruch scheint diese Kategorie nur noch mit Mühe, auf die Euthanasie dagegen überhaupt nicht mehr anwendbar. Die Einstufung des Kindes als Quasi-Aggressor, die in der Geschichte der katholischen Moraltheologie gelegentlich versucht wurde, vermag kaum zu überzeugen, da tatsächlich weder das Kind die Mutter noch umgekehrt diese ihr Kind bedrohen, sondern sich beide aufgrund einer medizinischen Komplikation in einer lebensbedrohlichen Lage befinden; in der terminalen Sterbephase ergibt die Frage, wer hier überhaupt schuldig oder unschuldig sein könne, ohnehin keinen vernünftigen Sinn mehr (79). Auch im Rahmen der Friedensethik erweist sich die univoke Verwendung des Begriffs schuldig oder unschuldig als sachlich unbegründet: Ein Soldat, der für das Recht kämpft, ist weder im moralischen noch im rechtlichen Sinne schuldig; seine „Schuld" besteht allein darin, daß er als Mitglied einer in militärische Auseinandersetzungen verwickelten Streitmacht andere bedroht (76). Nimmt man die Äquivokation ernst, die hinter der jeweiligen Verwendung des Wortes „schuldig" oder „unschuldig" steht, so erscheint die Rede von der Tötung Unschuldiger als eine begriffliche Tautologie, die in der klassischen Formulierung des Tötungsverbotes zur summarischen Kennzeichnung verschiedener Ausnahmesituationen herangezogen wurde, in denen das Töten aus jeweils anderen Gründen sittlich gerechtfertigt erscheint. W.s Analysen zur Deutung der Grundbegriffe unserer Moralsprache, die in den herkömmlichen Begründungen der katholischen Moraltheologie für das Tötungsverbot und seine sittlich gerechtfertigten Ausnahmen Anwendung finden, faßt das Ergebnis einer jahrelangen Beschäftigung mit diesen Problemen zusammen. Die Stärke dieser Untersuchung liegt in der kompromißlosen Bereitschaft zur Selbstkritik moraltheologischer Argumentationsweisen, weniger dagegen in dem Angebot von Alternativen, die an die Stelle unzureichender Lösungen treten könnten. W. stellt Fragen und deutet behutsam die Richtung an, in der ihm Antworten möglich erscheinen, aber er versucht nicht, diese Teilschritte seinerseits in ein konsistentes Gesamtkonzept der Lebensethik zu integrieren. Dieses Zögern ruft am Ende beim Leser die Frage hervor, ob das Programm einer konsistenten Lebensethik nach Ansicht des Vf.s überhaupt erreichbar ist oder ob sich die normative Ethik mit der bescheideneren Aufgabe der kritischen Überprüfung von Argumentationsgängen begnügen muß, die sich nicht mehr zu einer systematischen Gesamtsicht zusammenfügen lassen.

### 4. Die Auseinandersetzung mit dem Personverständnis der angelsächsischen Bioethik

Dagegen verfolgt die Münchener Habil. von Alexander Lohner *„Personalität und Menschenwürde"* die dezidierte Absicht, die medizinethischen Streitfragen der bioethischen Debatte im Rahmen eines umfassenden, einheitlichen und in den objektiven Geltungsgrundlagen des Naturrechts und der klassischen Wertethik verankerten Moraltheorie zu behandeln. Den unmittelbaren Anlaß zu seiner Studie bilden, wie der Untertitel andeutet, die Thesen der „neuen Bioethiker" (v.a. *Peter Singer* und *Norbert Hoerster*), in denen L. zu Recht einen Bruch mit den gemeinsamen Grundannahmen so unterschiedlicher philosophischer Ethiksysteme wie des objektiven Wertidealismus Platos', des aristotelisch-thomanischen Naturrechtsdenkens oder der transzendentalen Vernunftethik Kants sieht. Die umstrittenen Thesen der „neuen Bioethiker", insbesondere ihr reduktionistisches Personverständnis und der Versuch, den Begriff eines fundamentalen, allen Fremdinteressen entzogenen Lebensrechtes, über das jeder Mensch von sich aus verfügt, durch die utilitaristische Kategorie subjektiver Interessen oder selbst empfundener Vorzugswünsche (Präferenzen) zu ersetzen, kommen in dem praktischen Bestreben überein, Tötungshandlungen an unschuldigen Menschen wie Embryonen, Ungeborenen oder Säuglingen zu legitimieren. Durch diese Zielsetzung geraten sie nicht nur in Widerspruch zu dem allgemeinen sittlichen Verständnis, wonach es nicht erlaubt ist, einen Unschuldigen, d.h. einen Nicht-Aggressor, zu töten. Ihr (präfe-

renz-)utilitaristisches Grundkonzept und die damit verbundenen anthropologischen Implikationen erweisen sich auch im Licht der wichtigsten Begründungstheorien ethischen Handelns, die sich in der gegenwärtigen Philosophie herausgebildet haben als unhaltbar. Die Frage eines konsequenten Lebensschutzes, der das menschliche Leben in allen Phasen, also von der Empfängnis bis zum Tod, in seiner prinzipiellen Unverfügbarkeit unterschiedslos anerkennt, stellt für L. dabei keine Einzelfrage der Lebensethik neben anderen dar; gerade die Embryonenschutzfrage ist für ihn „in einem gewissen Sinne sogar der Prüfstein für die Angemessenheit unserer Moraltheorien und die Ernsthaftigkeit unserer ethischen Gesinnung überhaupt" (11).

Die von einer gründlichen Kenntnis sowohl der klassischen (Boethius, Augustinus, Thomas von Aquin, Kant) als auch der Gegenwartsphilosophie (Phänomenologie, Existentialismus, analytische Philosophie) zeugende Arbeit verfolgt zunächst das Ziel, die inneren Widersprüche präferenzutilitaristischer Ansätze aufzudecken und ihr unzureichendes Personverständnis zu kritisieren. Die beiden Grundprinzipien des Utilitarismus, nach denen sich die ethische Richtigkeit einer Tat ausschließlich an den näheren und entfernteren Folgen dieser Tat bemißt und der Beurteilungsmaßstab dieser Handlungsfolgen allein im Glück oder Unglück bzw. in der Lust oder Unlust der von ihnen Betroffenen besteht, sind entgegen seinem theoretischen Anspruch keineswegs aus der Erfahrung gewonnen (69). Auch führt die Anerkennung des Nützlichkeitsprinzips allenfalls dazu, daß „Schädigungen des anderen unterbleiben und gewisse grundsätzliche Formen des Wohlwollens und -Tuns eingehalten werden" (67). Eine wirklich altruistische Einstellung, die dem anderen um seiner selbst willen Wohlwollen entgegenbringt, läßt sich durch ein utilitaristisches Interessenkalkül nicht herbeiführen. Auch kann der Utilitarismus die Bereitschaft zu ethischen Haltungen wie Opfer und Verzicht nicht begründen, deren Notwendigkeit angesichts der Tatsache, daß individuelle Interessen mit denen der Allgemeinheit kollidieren können, jedoch unbestreitbar ist. „Objektive Werte, die Erfüllung dessen, was die praktische Vernunft auferlegt, und die Appelle des Daseins an die Existenz verlangen die Erfüllung von etwas, was oft das Gegenteil von sinnlichem Wohlergehen, nämlich Opfer und Verzicht, bedeutet" (70). Die empfindlichste Schwachstelle des Utilitarismus, die auch der so genannte Präferenzutilitarismus mit seinen traditionellen Vorgängertheorien noch teilt, besteht jedoch darin, daß er kein qualitatives Moment des Glücks kennt (72ff) und daher den Auftrag zur Maximierung des allgemeinen Wohlbefindens nicht an objektiv gültige Vorzugsregeln binden kann.

Neben dieser Kritik an dem unzureichenden Begründungsansatz weist L. auf zahlreiche Fehlschlüsse hin, die in weiteren Theorieelementen dieser verbreiteten bioethischen Denkweise verborgen sind: So wird das Fehlen von Präferenzen im Fall des Embryos unter der Hand als Nichtvorhandensein eines Lebenswillens gedeutet (39); die besondere Würde der menschlichen Natur, die L. durch eine Rekonstruktion der wesentlichen und ethisch relevanten Unterschiede zwischen Mensch und Tier phänomenologisch (v. a. im Gespräch mit Helmut Plessner und Max Scheler) aufzeigt, darf nicht als Speziesismus mißverstanden werden; diesem Vorwurf liegt eine logische Verwechslung *intra*spezifischer Vorurteile, die ethisch abzulehnen sind, mit einer *inter*spezifischen Differenzierung zugrunde, deren Ergebnis gerade die in seiner Moralfähigkeit gründende Sonderstellung des Menschen ist (196–209). V. a. aber erweist sich die von den präferenzutilitaristischen Vf.n vollzogene Reduktion der Person auf bestimmte aktuale Zustände von Ich-Bewußtsein, Willensäußerung und Rationalität als unhaltbar. Personsein ist nämlich keine akzidentielle Fähigkeit, die der Mensch erst nachträglich und zusätzlich zum Menschsein auf einer bestimmten Entwicklungsstufe erwirbt. Vielmehr muß Personsein als eine Näherbestimmung des Menschseins selbst verstanden werden: „Nach traditioneller und philosophisch wohlbegründeter Auffassung ist eine Person jedes Wesen einer Art, deren normale Mitglieder die Möglichkeit haben, Ich-Bewußtsein und Rationalität zu erwerben. Das bedeutet: *Jeder* Mensch ist eine Person. Wir müssen davon ausgehen, daß der Mensch nicht erst durch die Aktualisierung geistiger Akte zur Person ‚wird', sondern bereits durch die Potenz, geistige Akte zu realisieren, eine Person *ist*" (101). Daher ist es auch widersinnig, den Embryo als eine „potentielle" Person zu bezeichnen, wie dies in den Kreisen angelsächsischer Bioethiker üblich ist. Da das Personsein als Wesensaussage über den Menschen eine transempirische Realität meint, die durch akzidentielle Merkmale wie das Alter, die Größe oder den Entwicklungsstand eines menschlichen Individuums nicht vermehrt oder vermindert werden kann, ist der Nasciturus wie jeder andere Mensch eine Person mit potentiellen Fähigkeiten, der die gleichen moralischen Rechte zustehen wie anderen Personen.

Die Tragweite des Potentialitätsargumentes wird insbesondere dort verkannt, wo die Fähigkeit, die eigenen Anlagen zu entwickeln mit der Wahrscheinlichkeit, etwas anderes zu werden, verwechselt wird. Nur wenn der Unterschied zwischen der passiven und der aktiven Potenz, wie er in der klassischen Philosophie entwickelt wurde und in moderner Terminologie auch als „schwacher" oder „starker" Begriff von Potentialität gelten kann, in seiner Bedeutung nivelliert wird, kann es zu so abstrusen Fehlschlüssen wie der Unterstellung einer allgemeinen Zeugungspflicht oder der Verpflichtung zur „Rettung" menschlicher Ei- und Samenzellen vor der Befruchtung kommen. Solche in der Tat unsinnigen Annahmen widerlegen das Potentialitätsargument nicht, indem sie es *ad absurdum* führen, sondern sie verkennen seine Pointe: Denn nur Embryonen und Föten können sich zu Wesen mit aktualen personalen Fähigkeiten entwickeln, wenn sie nicht durch einen von außen kommenden Eingriff daran gehindert werden, das ihnen innenwohnende aktive Entwicklungspotential (Potentialität im starken Sinn der aktiven Potenz) zu entfalten, wohingegen getrennte Ei- und Samenzellen zwar die passive Fähigkeit haben, befruchtet zu werden (Potentialität im „schwachen" Sinn der passiven Potenz), aber vor diesem qualitativen Sprung noch diesseits der Schwelle zum Personsein stehen (106f). Eine solche präformistischen Position, die von der unbedingten Schutzwürdigkeit des menschlichen Lebens von der Befruchtung an ausgeht, wird häufig mit der Tatsache konfrontiert, daß auch das kirchliche Lehramt und die Theologie jahrhundertelang an der Sukzessivbeseelungstheorie festhielten. Zu Recht führt L. dieses aus heutiger Sicht erstaunliche Faktum auf einen doppelten Umstand zurück: Zum einen entsprach die Differenzierung von *foetus inanimatus* und *foetus animatus* den Vorstellungen der lange Zeit vorherrschenden aristotelischen Zeugungsbiologie, die erst durch die humanembryologischen Entwicklungen des 19. Und 20. Jh.s überholt wurden, zum anderen stehen solche dualistischen Elemente, zu denen auch die Denkfigur der *anima separata* gehört, im Widerspruch zu der hylemorphistischen Grundkonzeption der thomanischen Anthropologie. Die Lehre von der Sukzessivbeseelung stellt folglich einen Fremdkörper in der Theologie des Thomas dar, dessen Inkaufnahme nur durch den übergroßen Respekt vor der naturwissenschaftlichen Autorität des Aristoteles erklärbar ist (310).

Neben dem ersten Ziel einer umfassenden philosophischen Kritik des utilitaristischen Ansatzes des „neuen Bioethiker" verfolgt L. die weitere Absicht, die Auswirkungen dieses Paradigmas in den unterschiedlichen Feldern der Lebensethik zu analysieren. In eigenen Kap.n behandelt er daher die Tragweite von Mitleidsargumenten in der Abtreibungsdiskussion, die irrtümliche Analogie zwischen Hirntod und Lebensbeginn, die feministische Deutung des Geschlechterverhältnisses im Anschluß an *Simone de Beauvoir* sowie die ethischen Probleme der Pränataldiagnostik und der Reproduktionstechnologie, wobei der letztgenannte Fragenkomplex getrennt im Blick auf die Industrieländer und die spezifische Problematik der Dritten Welt behandelt wird. Die Originalität von L.s Ausführungen liegt jedoch nicht in diesen Anwendungskapiteln, sondern in seiner Auseinandersetzung mit einem folgenreichen Paradigma bioethischen Denkens, dessen begründungstheoretische Fehlschlüsse und anthropologische Defizite er in scharfsinnigen Analysen aufdeckt. Der eigene Gegenentwurf, in dem L. eine Art von Konvergenz zwischen der klassischen Naturrechtsethik mit der Existentialethik und der Wertethik des 20. Jh.s anzielt, wird dabei freilich eher in den wesentlichen Grundlinien angedeutet als in Einzelschritten entfaltet. Dennoch stellt die Studie von L., was die Breite der ideengeschichtlichen Einordnung bioethischer Fragestellungen und die Fülle der dargebotenen Informationen aus Philosophiegeschichte, Humanbiologie und Medizin anbelangt, die gründlichste derzeit verfügbare Auseinandersetzung mit den Thesen der „neuen Bioethiker" aus der Sicht der katholischen Moraltheologie dar. Der souveränen Literaturbeherrschung, die L. in seinen philosophischen und wissenschaftsgeschichtlichen Analysen an den Tag legt, kontrastiert allerdings ein eher beiläufiger und bisweilen zufälliger Umgang mit der einschlägigen moraltheologischen Literatur, die nicht umfassend rezipiert wird. Daher bleiben auch die moraltheologischen Debatten um die Randunschärfen des Prinzips, nach dem die direkte Tötung des Unschuldigen immer unerlaubt ist, in L.s Analysen unberücksichtigt. Dies tut der Fruchtbarkeit seiner Überlegungen für das philosophische Gespräch mit den „neuen Bioethikern" keinen Abbruch, doch

hätten sie durch eine breitere Einbeziehung der moraltheologischen Fragestellungen eine größere Relevanz für dieses Fach gewinnen können.

### 5. Einzelfragen der theologischen Lebensethik

Die Einsicht in die Grenzen einer sich als allgemeine Prinzipienwissenschaft verstehenden normativen Ethik hat in der gegenwärtigen Ethikdebatte ein eigenes literarisches Genre, den interdisziplinär angelegten Sbd hervorgebracht, in dem mehrere Vf. ein begrenztes Thema unter den jeweiligen Aspekten ihrer Einzeldisziplin behandeln. Der Moraltheologie fällt dabei die Rolle einer Integrationswissenschaft zu, die nach dem methodischen Dreischritt einer humanwissenschaftlichen Problemanalyse (1), der anschließenden Deutung anthropologischer Implikationen (2) und der argumentativen Explikation der angestrebten normativen Schlußfolgerungen (3) vorgeht. Dabei teilt sie mit der im säkularen Kontext der *scientific community* entstehenden „angewandten Ethik" die meisten Begründungsprobleme, die sich einerseits aus der Divergenz fachwissenschaftlicher Stellungnahmen, andererseits aus der ethischen Theorienvielfalt selbst ergeben.[4] Ihrem logischen Status nach sind ethische Aussagen zu konkreten Fragen immer „gemischte" Urteile, in die eine Sachhälfte eingeht, für deren Beurteilung die Moraltheologie keine eigene Kompetenz beanspruchen kann. Interdisziplinäre Zusammenarbeit ist insofern keine Konzession an die externen Zwänge der Konsensfindung in einer pluralen Gesellschaft, sondern ein internes Erfordernis der ethischen Bewertung komplexer lebensweltlicher oder wissenschaftlicher Sachverhalte.

Stärker als bei wissenschaftlichen Monographien, die in der Regel nach anerkannten methodischen Standards gearbeitet sind, trennt sich bei solchen themenorientierten Sbden die Spreu vom Weizen. Die Auswahl fällt daher nicht leicht, doch sollen aus den jüngsten Neuerscheinungen repräsentative Sammelwerke zu drei Themenkomplexen vorgestellt werden, die für die gegenwärtigen Herausforderungen der Moraltheologie auf dem Feld der Lebensethik repräsentativ sind: die Euthanasiedebatte, die Begegnung zwischen Ethik und Neurobiologie im Bereich der Gehirnforschung und die Weiterentwicklung der Lehre vom gerechten Krieg unter den Stichworten des gerechten Friedens und der militärischen Menschenrechtsintervention im Auftrag der internationalen Völkergemeinschaft.

#### 5.1 Ethische Probleme am Lebensende

Der von Adrian Holderegger herausgegebene Sbd mit dem Titel *„Das medizinisch assistierte Sterben"* vereint unter fünf verschiedenen Rubriken philosophisch-ethische, theologisch-ethische, klinische und medizinische Aspekte zum Thema; in einer als Anhang beigefügten Dokumentation sind alle einschlägigen Grundsatztexte und Richtlinien, darunter auch die wichtigsten Lehramtsdokumente auf weltkirchlicher und ortskirchlicher Ebene, abgedruckt.[5] Naturgemäß führt ein so vielschichtiger Problemzugang dazu, daß sich auch das Spektrum der in den einzelnen Beiträgen vertretenen inhaltlichen Positionen breitgefächert darstellt. Das gemeinsame Band, das die unterschiedlichen Stellungnahmen verbindet, besteht also weniger in einer einheitlichen Grundthese oder einer Liste konkreter Empfehlungen, sondern im Willen zur umsichtigen, differenzierten Sachanalyse, die gerade angesichts einer emotional aufgeladenen Debatte in der Öffentlichkeit vor vorschnellen Festlegungen oder vor einer unbedachten Preisgabe berufsethischer Überzeugungen warnt. Immerhin zeichnet sich unter den einzelnen Beiträgen so etwas wie ein vorläufiger, versuchsweise angezielter Konsens ab, der als eine mittlere Generallinie dieses Bdes bezeichnet werden kann, die für die gegenwärtige theologisch-ethische Euthanasiediskussion einigermaßen repräsentativ sein dürfte. Die philosophischen Beiträge von *Ludwig Siep/Michael Quante, Jean-Claude Wolf* und *Bettina Schöne-Seifert* stimmen darin überein, daß sich „ein unbedingtes Verbot von Tötungshandlungen, die dem ernsthaften, begründeten, klar erkennbaren und unwiderruflichen Willen eines zum Sterben entschlossenen Menschen entsprechen, nicht rechtfertigen" lassen.[6] Sie vertreten somit die sogenannte Äquivalenzthese, nach der es keinen moralisch relevanten Unterschied zwischen der medizinischen Sterbeassistenz durch palliative Maßnahmen, die den Tod nur in Kauf nehmen (also dem Sterbenlassen oder der Hilfe *im* Sterben) und der bewußten Herbeiführung des Todes (also der Tötung auf Verlangen oder der Hilfe *zum* Sterben) gibt. Die Ansicht, daß zwischen beiden Handlungsweisen, die gemeinhin als aktive oder passive Euthanasie unterschieden werden, keine intrinsischen moralischen Differenzen erkennbar sind, wird v. a. damit begründet, daß der Tod des Patienten in beiden Fällen kein um seiner selbst willen angestrebtes Handlungsziel, sondern nur ein notgedrungen gewähltes Mittel darstellt, um den von Arzt und Patient berechtigterweise angestrebten Zweck der Beendigung eines unerträglichen Leidenszustandes herbeizuführen. Da auch die indirekte Tötung und der Verzicht auf weitere lebenserhaltende Maßnahmen als eine Entscheidung gegen das Weiterleben einer menschlichen Person verstanden werden müßten, könne auch die hinter beiden Handlungstypen stehende Motivation keine prinzipielle Unterscheidung begründen, denn „weder passive noch aktive Euthanasie, weder direkte noch indirekte Tötung bringen immer und unter allen Umständen eine kategorische Geringschätzung des Wertes des Lebens zum Ausdruck"[7]. Dennoch kann dieser Umstand für die genannten Vf. keineswegs die Forderung nach einer weitgehenden Legalisierung ärztlicher Tötungshandlungen analog zu dem niederländischen Modell begründen. Dem stehen nicht nur das berufsethische Selbstverständnis des Arztes (dieser kann nicht verpflichtet werden, einem Wunsch des Sterbenden zu entsprechen), sondern auch die zu erwartenden Begleitfolgen einer verbreiteten gesellschaftlichen Euthanasiepraxis entgegen. Schließlich muß selbst bei der als vergleichsweise unproblematisch empfundenen Konstellation der medizinisch assistierten Selbsttötung befürchtet werden, daß „Suizidhilfe zum subtilen Druckmittel *gegen* Patienten verkehrt werden könnte" und somit nicht als *ultima ratio* nach dem Versagen aller anderen ärztlichen Möglichkeiten, sondern als „Alternative zu kostspieliger und kräftezehrender Medizin und Pflege" angesehen wird.[8]

Aufgrund solcher Zusatzüberlegungen kommt *Werner Wolbert* zusammen mit anderen moraltheologischen Vf.n[9] zu einer veränderten Einschätzung bzgl. der Frage zurück, ob zwischen Sterbenlassen und bewußtem Töten ein moralisch relevanter Unterschied besteht. Zwar folgt er den bislang genannten Vf.n in den handlungstheoretischen Überlegungen, in denen beide Handlungstypen abstrakt gegenübergestellt werden, doch hält er daran fest, daß die genannte Unterscheidung im Zusammenhang mit anderen Faktoren (der Veränderung des gesellschaftlichen Bewußtseins, einer Absenkung der Hemmschwelle bei den Angehörigen medizinischer Berufe oder einem verdeckten Druck der Umgebung auf den Sterbenden) relevant bleibt. Insbesondere der letzte Gesichtspunkt rückt für die so genannte modifizierte Signifikanzthese, nach der die Unterscheidung von Sterbenlassen und Töten wegen der negativen Konsequenzen ihrer Aufhebung moralisch bedeutsam bleibt, in den Mittelpunkt einer ethischen Bewertung von ärztlichen Tötungshandlungen. Denn wenn dem Arzt die Tötung rechtlich und moralisch gestattet wird, verändert sich zwangsläufig die Situation des Patienten in einer für seine eigene Willensbestimmung gewichtigen und daher auch moralisch bedeutsamen Weise. Er hätte sich in dem Fall, daß die aktive Euthanasie ein allgemein akzeptierter Bestandteil des Umgangs zwischen Ärzten und Patienten, Gesunden und Kranken würde, von einem bestimmten Punkt an zu fragen, ob er den Ärzten und Pflegekräften, seinen Angehörigen und der Gesellschaft die finanziellen und emotionalen „Kosten" seiner Pflege noch weiter zumuten darf. Das entscheidende Dilemma aller philosophischen Rechtfertigungsversuche der aktiven Euthanasie ist damit klar benannt: „Wer also Tötung auf Verlangen im Namen der Autonomie des Patienten fordert, muß sich darüber im Klaren sein, daß er damit diese Autonomie in anderer Hinsicht gerade einschränkt"[10]. Unter ähnlichen theoretischen Voraussetzungen, die Euthanasie nicht so sehr als individuelle

[4] Vgl. dazu **Düwell**, Marcus: „Angewandte Ethik. Skizze eines wissenschaftlichen Profils", in: Holderegger, Adrian / Wils, Jean-Pierre (Hg.): **Interdisziplinäre Ethik.** Grundlagen, Methoden, Bereiche (= FS D. Mieth), Freiburg/Schweiz, Freiburg/Breisgau, Wien (Studien zur Theologischen Ethik, 89) 165–184, bes. 172ff.

[5] Holderegger, Adrian (Hg.): **Das medizinisch assistierte Sterben.** Zur Sterbehilfe aus medizinischer, ethischer, juristischer und theologischer Sicht, 2. rev. Aufl., Freiburg/Schweiz, Freiburg/Breisgau, Wien 2000 (Studien zur theologischen Ethik, 80).

[6] **Siep**, Ludwig / **Quante**, Michael: „Ist die aktive Herbeiführung des Todes philosophisch zu rechtfertigen?", a.a.O., 54.

[7] **Wolf**, Jean-Claude: „Der intendierte Tod", a.a.O., 97.

[8] **Schöne-Seifert**, Bettina: „Ist Assistenz zum Sterben unärztlich?", a.a.O., 118.

[9] Vgl. **Bormann**, Franz-Josef: „Töten oder Sterbenlassen? Zur bleibenden Bedeutung der Aktiv-Passiv-Unterscheidung in der Euthanasiediskussion", in: **ThPh 76** (2001) 63–99, bes. 96f.

[10] **Wolbert**, Werner: „Ist der Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen noch sinnvoll?", a.a.O., 74.

Tötungshandlung, sondern unter vorwiegend sozialethischen Gesichtspunkten aufgrund der Folgen einer gesellschaftlichen Praxis ablehnt, unterzieht *Markus Zimmermann-Acklin* die niederländische Gesetzgebung einer kritischen Überprüfung. Irritierend erweisen sich v. a. die konstante Größenordnung der *nicht*-freiwilligen Tötungshandlungen (jährlich ungefähr 20 Prozent aller Euthanasiefälle), der Einbezug von Menschen außerhalb der letzten Sterbephase in die Euthanasiepraxis, die Ausweitung der Tötungshandlungen auf Säuglinge und psychisch Kranke sowie die äußerst unbefriedigende Einhaltung der Meldepflicht (trotz der Zusage der Strafbefreiung werden noch immer rund 60% der Fälle nicht gemeldet). Diese für sich genommen ambivalenten und jeweils unterschiedlich interpretierbaren Facetten einer gesamtgesellschaftlichen Entwicklung geben zu denken; in ihrer Summe führen sie zu einer skeptischen Einschätzung, nach der „mehr Anzeichen für eine bereits stattgefundene, unerwünschte Ausweitung der niederländischen Euthanasiepraxis als für einen geregelten Konsolidierungsprozeß" sprechen.[11] Es ist daher zu hoffen, daß der niederländischen Gesetzgebung keine Vorreiterrolle für andere westliche Länder zukommt; ihre bereits erkennbaren Auswirkungen belegen vielmehr die Befürchtung, daß die Freiheit der Sterbenden durch eine Legalisierung ärztlicher Tötungshandlungen nicht gestärkt, sondern neuen, prekären Zwängen unterworfen würde, die mit dem Gedanken eines würdevollen Sterbens unvereinbar sind.

Die moraltheologische Bewertung der Euthanasieproblematik ist mit den bislang wiedergegebenen handlungstheoretischen Analysen und sozialethischen Feststellungen jedoch noch nicht abgeschlossen; sie muß vielmehr auf dem Hintergrund einer theologischen Deutung des Sterbens und aus der denkerischen Kraft der biblischen Auferstehungshoffnung eine anthropologisch profilierte Antwort auf die Frage geben, worin ein menschenwürdiges Sterben besteht. Diese Frage läßt sich weder mit dem Hinweis auf die Selbstbestimmungsrechte der Sterbenden und ihre Patientenautonomie noch mit medizinisch-klinischen Kategorien wie dem Umfang der Grundpflege, dem Einbezug oder der Absetzung von künstlicher Ernährung und Flüssigkeitszufuhr sowie der Notwendigkeit einer palliativen Schmerztherapie zureichend beantworten. Innerhalb des vorliegenden Bdes steuert der Beitrag von *Klaus Demmer* „Handeln als Einübung des Sterbens" auf der Zwischenebene anthropologischer Reflexion entscheidende Gesichtspunkte bei, die auch in moraltheologischen Stellungnahmen zur Euthanasieproblematik häufig unterbelichtet bleiben. D. akzeptiert die lehramtliche Vorgabe der Kirche, das absolute Verbot der direkten und willentlichen Tötung unschuldigen Lebens, als „eine Demarkationslinie nach unten"[12], die dem „Mut zur normativen Festschreibung"[13] entspringt, aber der Einordnung in einen anthropologischen und theologischen Deutungsrahmen bedarf, damit ihre humanen Sinnintentionen hervortreten. D.s feinsinnige, von einer hohen spirituellen Kompetenz getragenen Ausführungen über den anthropologischen Überschuß des Sterbens als Ausdruckshandlung, über die mögliche Dramatik einer Lebensgeschichte, über die Grenzen menschlichen Verfügenwollens und über die nüchterne Leidensbereitschaft, ja Ergebenheit des Christen, in der jede falsche Verklärung des Leidens überwunden ist, lassen sich in ihrer ansprechenden Form nicht zusammenfassen, ohne daß Wesentliches verloren ginge. Sie stellen ihren denkerischen Rang und ihre sprachliche Ausdruckskraft dadurch unter Beweis, daß sie sich von der an anderer Stelle des Bdes gerügten „Borniertheit haltungsethischer Appelle"[14] und „jeder unterschwelligen Tönung des Resignativen"[15] gleichermaßen fernhalten.

Die Begleitung zu einem menschenwürdigen Sterben als Alternative zu einem technisch verfügten Tod folgt der Grundeinsicht, daß es „kein Recht auf den Tod, sondern einzig und allein auf das Leben" geben kann.[16] Da das Recht auf das Leben aber zugleich das Recht auf ein menschenwürdiges Sterben impliziert, bleibt christliche Sterbebegleitung wie auch die Einübung in das eigene Sterben „nach Maßgabe aller Kräfte bemüht, die grundsätzliche Leidensbereitschaft auf die wirklich bestehende Leidensfähigkeit abzustimmen"[17]. Die Bereitschaft, durch alle Unbegreiflichkeit des eigenen Schicksals am Vertrauen auf Gottes gütige Vorsehung festzuhalten, bewahrt dabei den Sterbenden wie seine Angehörigen und Helfer vor einem resignativen „Sich-Abfinden mit dem Unveränderlichen", das „im Grunde doch auf eine strategische Ökonomie der Kräfte hinausliefe"[18]. Die Bereitschaft zur zeugnishaften Annahme des Leidens und zum geduldigen Warten auf den eigenen Tod besitzt zugleich eine kritische Funktion gegenüber dem Denken der vermeintlich Starken und Gesunden, denn sie entlarvt die vorschnelle Bereitschaft, jeder (oft nur scheinbar) autonom bestimmten Willensäußerung nachzugeben, als ein unterschwelliges Moment der Entsolidarisierung und gibt dem Leiden eine „Öffentlichkeitsdimension" zurück, wodurch „ihm der schlimmste Stachel, nämlich die Vereinsamung genommen"[19] wird. Im Ganzen ist Demmers Beitrag ein überzeugendes Beispiel dafür, welche Chance die Moraltheologie vergibt, wenn sie in zu engem Anschluß an die philosophische und medizinethische Gedankenführung verbleibt und darüber vergißt, ihr eigenes Deutungspotential für die Vorstellung von einem menschenwürdigen Sterben zu entfalten. Besondere Erwähnung verdienen auch die Beiträge von *Adrian Holderegger*, *Richard M. Guhla*, *James F. Keenan* und *Thomas R. Kopfensteiner*, die einen informativen Einblick in die US-amerikanische Euthanasie-Diskussion und die ethischen Probleme der ärztlichen Suizidbeihilfe vermitteln.

### 5.2 Ethische Probleme der Neurobiologie und Gehirnforschung

Anders als bei den medizinethischen Grenzproblemen, die sich v. a. am Lebensanfang und am Lebensende stellen, geht es in der Begegnung zwischen Philosophie und Theologie auf der einen und den modernen Neurowissenschaften auf der anderen Seite nicht um eine Herausforderung in Einzelfragen der Lebensethik, sondern um eine fundamentale Infragestellung der Ethik als systematischer Handlungswissenschaft. Aufgrund ihrer rasanten Fortschritte ist es der Neurobiologie in den letzten Jahrzehnten gelungen, immer speziellere Strukturen und Funktionsabläufe im Gehirn zu unterscheiden, die für das subjektive Erleben und die Bewußtseinsvorgänge des Menschen von hoher Bedeutung sind. Neurowissenschaftliche Theorien sind heute in der Lage, die neuronalen Korrelate bestimmter mentaler Phänomene mit hoher Genauigkeit zu beschreiben; insbesondere können visuelle Wahrnehmungen, Speicherungs- und Gedächtnisleistungen sowie das Schmerzempfinden mit großer Genauigkeit synchron ablaufenden neuronalen Ereignissen oder einer höherstufigen Verknüpfung entsprechender Ereignisse in bestimmten Hirnregionen zugeordnet werden. Inzwischen gelingt es der Hirnforschung, bestimmte mentale Teilleistungen immer spezifischeren Bereichen zuzuordnen; wenn neuronale Erklärungsversuche in Zukunft noch engmaschigere Zuschreibungen erlauben, könnte eine topographische Karte entstehen, die über die Verknüpfung einzelner neuronaler Netzwerke in bestimmten Gehirnregionen und ihre Zuordnung zu genau definierten Erlebnisqualitäten und Bewußtseinsvorgängen Aufschluß gibt. Manche Neurowissenschaftler verbinden mit dieser Entwicklung die Hoffnung, eines Tages das menschliche Bewußtsein in seiner Entstehung und spontanen Tätigkeit vollständig erklären zu können. Wird mit einem solchen Forschungsprogramm zugleich der Anspruch verbunden, Begriffe wie Subjekt, Geist und Selbst als Illusionen zu entlarven oder sie auf eine exaktere naturwissenschaftliche Beschreibungssprache zurückzuführen, so müssen sich die klassischen Handlungswissenschaften (philosophische und theologische Ethik, Rechtswissenschaft, Kulturanthropologie, Psychologie und Pädagogik) in besonderer Weise herausgefordert sehen.

Von ihrem eigenen Forschungsansatz her weisen die modernen Neurowissenschaften bedeutsame Berührungspunkte mit zentralen ethischen Fragestellungen auf. Eingriffe in das menschliche Gehirn müssen, da sie identitätsverändernde Wirkungen nach sich ziehen können, besonders strengen Rechtfertigungskriterien genügen, deren Bestimmung mitten in die komplexe Thematik des Person- und Identitätsverständnisses führt. Ein grundsätzlicher Klärungsbedarf ergibt sich aus dem reduktiven Charakter der meisten neurowissenschaftlichen Arbeitsprogramme, der mit der Tendenz einhergeht, menschliche Handlungen auf neuronale Ereignisse zurückzuführen und geistige Phänomene wie Bewußtsein, Intentionalität und Ich-Erleben in ihrer ontologischen Eigenständigkeit gegenüber den physikalischen Korrelaten, mit denen sie verbunden sind, aufzulösen. Es liegt auf der Hand, daß die vollständige Durchführung eines solchen Reduk-

[11] **Zimmermann-Acklin**, Markus: „Das niederländische Modell – ein richtungsweisendes Konzept?", a.a.O., 362.
[12] **Demmer**, Klaus: „Handeln als Einübung des Sterbens", a.a.O., 180.
[13] A.a.O., 178.
[14] **Wolf**, Jean-Claude: „Der intendierte Tod", a.a.O., 88.
[15] **Demmer**, Klaus: „Handeln als Einübung des Sterbens", a.a.O., 180.
[16] A.a.O., 179.
[17] A.a.O., 180.
[18] Ebd.
[19] A.a.O.; vgl. auch 186.

tionsprogramms, sollte sie (was von bedeutenden Hirnforschern wie *G. Edelman, D. Chalmers, Ch. Koch, W. S. Freeman* und *R. Penrose* bezweifelt wird) jemals möglich sein, Grundbegriffe unserer Moralsprache wie Freiheit und Verantwortung, Schuld und Reue, Lob und Tadel funktionslos würden. Andere Neurowissenschaftler wie *F. Crick, F. S. Ramachandran, W. Hirstein* und *J. P. Changeux* sind jedoch der Meinung, eine objektiv begründete Ethik lasse sich unter den gegenwärtigen forschungsgeschichtlichen Bedingungen allein durch den Rückgriff auf neurowissenschaftliche Theorien erstellen. Moralische Handlungen, die wir in alltagspsychologischen Deutungsschemata auf die rationale Selbststeuerung der Person und ihre moralische Verantwortung zurückführen, sollen in einer wissenschaftlich exakteren Beschreibungssprache als neuronale Ereignisse interpretiert werden, die zwar im Handelnden lokalisierbar sind, ihm aber nicht mehr in der Weise der verantwortlichen Urheberschaft zugeschrieben werden können. Das Verhältnis der Person zu „ihrem" Handeln wird dabei in einer Weise gedeutet, die sie als Instanz sittlicher Verantwortung hinter dem „Ort" verschwinden läßt, an dem neurophysiologische Prozesse ablaufen. Spätestens an diesem Punkt wird eine starke Kontinuität zu den monistischen Grundströmungen des älteren Physikalismus sichtbar, die mit einem Schlag die Gefährlichkeit solcher Theorien für die systematische Ethik bewußt macht.

Die beiden von *Günter Rager* und *Adrian Holderegger* herausgegebenen Sammelwerke „Ich und mein Gehirn"[20] sowie „Bewußtsein und Person"[21] führen informierend und anregend in das schwierige Terrain dieser Problembereiche ein. Besonders wertvoll sind dabei jeweils die Eingangsartikel von *Günter Rager*, die einen informativen Überblick über die neueren neurobiologischen Theorien geben, der auch die einschlägigen Fragestellungen der analytischen *Philosophy of mind* und der Leib-Seele-Problematik einbezieht. *Ludger Honnefelder* steuert eine scharfsinnige Kritik des präferenzutilitarischen Personbegriffs bei, der den ontologischen Selbststand der Person und die praktische Selbstidentifikation des Handelnden in eine mehr oder weniger ausgeprägt empfundene Kontinuität verschiedener Personphasen auflöst.[22] Der instruktive Beitrag von *Adrian Holderegger* geht nach einem theologie- und philosophiegeschichtlichen Überblick über die Bedeutungsschichten des klassischen Personbegriffs und seine neuzeitlichen Problematisierungen auf die Konsequenzen ein, die sich aus den neurobiologischen Theorien für das Verständnis der menschlichen Willensfreiheit ergeben. „Wenn die Ergebnisse der Neurowissenschaften stimmen, dann bedeutet dies zunächst einmal, daß die faktische Autonomie des Menschen nicht im subjektiv empfundenen Willensakt begründet liegt, sondern umfassender in der Fähigkeit des Gehirns, aus innerem Antrieb Handlungen durchzuführen. Das Gehirn mit seinen unterschiedlichen Schichten ist also als Ganzes das autonome System und nicht das empfindende Ich."[23] Zustimmend greift er die Erklärung des Hirnforschers *Gerhard Roth* auf, wonach der Willensentschluß nicht Ursache, sondern nur das erlebte Begleitgefühl einer Handlung ist, wobei der Eindruck der kausalen Selbstverursachung auf dem Umstand beruht, daß die mentalen Prozesse, die unsere Handlungen verursachen, der bewußten Selbsterfahrung verborgen bleiben. Dennoch will H. in dieser Aussage keinen Widerspruch zu dem für die Ethik unverzichtbaren Verständnis der Freiheit als Spontaneität und Autonomie im Sinne der grundlegenden Fähigkeit der selbstursprünglichen Bestimmung unseres Willens zum Handeln sehen. Die Vereinbarkeit beider Perspektiven begründet er damit, daß die neurowissenschaftlich nachweisbare Korrelation von physischen Vorgängen und mentalen Ereignissen entsprechend dem Grundsatz, daß das Ganze mehr ist als die Summe der Teile, nicht einfach als platte Identität interpretiert werden darf. Die Willensfreiheit wäre dann als eine Emergenzeigenschaft jener mentalen Phänomene anzusehen, die wir zwar empirisch untersuchen können, der wir im Blick auf unser Selbstverständnis als handelnde Personen aber gleichwohl eine eigenständige praktische Realität zuschreiben müssen. In der paradoxen Formulierung von H. lautet dieses Ergebnis: „Willensfreiheit wäre dann gerade nicht auf Physisches und ihre Teile reduzierbar (...) Die Willensfreiheit wäre dann letztlich nicht empirisch, sondern dennoch wirklich."[24]

Es stellt keine Abwertung der übrigen Beiträge dar, wenn abschließend die Einzelstudie des Innsbrucker Philosophen *Edmund Runggaldier* „Die Fortdauer (Identität) des Ich durch die Zeit" besonders hervorgehoben wird. Er greift auf den in der analytischen Philosophie gebräuchlichen Begriff der Handlungskausalität (*agent causality*) zurück, um die kausale Beziehung zwischen dem Handelnden und seinen Handlungen, bzw. die Unableitbarkeit des Handlungsphänomens gegenüber natürlichen Ereignissen auszudrücken. Der Begriff der kausalen Verursachung ist von essentieller Bedeutung für unser Selbstverständnis als handelnde Personen; ohne ihn können wir die Beziehung, in der wir als Handelnde zu unseren Handlungen stehen, nicht angemessen erfassen. Ebenso erweist sich die Vorstellung von der diachronen Identität der Person als unverzichtbar, damit wir uns selbst bestimmte Erfahrungen und Handlungen aus der Vergangenheit zuschreiben können, ohne den Umweg über eine durch Dritte überprüfbare Identifikation von außen gehen zu müssen. Die Deutungsschemata der Alltagspsychologie, nach denen wir uns als Urheber unserer Handlungen empfinden und auf sie mit Reue und Scham oder Billigung und Stolz reagieren, sind zur Bewältigung unseres Lebens im Alltag unerläßlich; insofern sie sich einer Überführung in die „objektive" Weltsicht physikalischer Ereignisse widersetzen, kann sich die für unser subjektives Erleben unverzichtbare Erste-Person-Perspektive, die all unsere Handlungen begleitet, der Entlarvung als illusionärer Schein erfolgreich entziehen.[25]

Solche notwendigen Grenzziehungen wären allerdings mißverstanden, sollten sie den Eindruck hervorrufen, daß die philosophische und theologische Ethik den modernen Neurowissenschaften in einer grundsätzlichen Abwehrhaltung begegnen würden. Eine wissenschaftliche Ethik, die sich als normative Untersuchung des menschlichen Handelns versteht, muß nach ihrem eigenen Selbstverständnis alle verfügbaren Ergebnisse über die empirischen Bedingungen dieses Handelns in ihre Reflexion einbeziehen. Insofern der Erkenntnisfortschritt der modernen Neurobiologie dazu verhilft, den Wirkzusammenhang zwischen Leib und Seele, Materie und Geist schärfer zu erfassen, darf die Ethik sich ihm nicht verschließen. Beim gegenwärtigen Stand der Forschung, so legen die in diesen Bden gesammelten Beiträge nahe, kommt den Erkenntnissen über den Zusammenhang zwischen neuronalem Selbst und bewußtem Ich, zwischen äußerer Kontinuität und diachroner Identität dieses Ich sowie über die Relevanz der menschlichen Gemeinschaft zu seiner Konstitution besondere Bedeutung zu. Ebenso nötigt das Wissen um die enorme Störanfälligkeit des psychophysischen Wirkprozesses, die sich in Grenzphänomenen wie einer gespaltenen Selbsterfahrung oder dem Auftreten multipler Persönlichkeiten in ein und demselben Körper zeigen kann, die systematischen Handlungswissenschaften dazu, zentrale Konzepte zu überdenken. Wenn die Ethik sich auf die Fragestellungen der modernen Neurobiologie einläßt, wird sie von manchen ihrer allzu selbstverständlich gepflegten Gewißheiten Abschied nehmen müssen. Doch darf sie sich zugleich kritische Anstöße erhoffen, die ihr zu einem besseren Verständnis sowohl der prinzipiellen Moralfähigkeit des Menschen wie auch der spezifischen Gefährdungen und Grenzen moralischer Verantwortung verhelfen. Sie wird in der praktischen Selbsterfahrung des Menschen unabweisbare Phänomene wie diejenigen der Schulderfahrung, Willensfreiheit oder Zurechenbarkeit dabei nicht auflösen, wohl aber perspektivenreicher verstehen lernen.

### 5.3 Ethische Probleme der militärischen Menschenrechtsintervention

Als dritter Fragenkomplex, in dem sich die Begründungsschwierigkeiten und aktuellen Herausforderungen einer konsistenten kirchlichen Lebensethik bündeln, soll die Entwicklung der Lehre legitimer Verteidigung untersucht werden, zu der auch die Frage nach der Erlaubnis zur bewaffneten Menschenrechtsintervention gehört, die beim gegenwärtigen Stand der völkerrechtlichen Diskussion neben der kollektiven Friedenswahrung und der subsidiären Selbstverteidigung als einziger Kriegführungsgrund in Frage kommt. Die Publikationen des Hamburger Instituts für Theologie und Frieden, einer unabhängigen wissenschaftlichen Forschungsstätte, die aus Mitteln der

[20] Rager, Günter (Hg.): **Ich und mein Gehirn.** Persönliches Erleben, verantwortliches Handeln und objektive Wissenschaft, Freiburg/Breisgau, München 2000 (Grenzfragen, 26).

[21] Rager, Günter / Holderegger, Adrian (Hg.): **Bewußtsein und Person.** Neurobiologie, Philosophie und Theologie im Gespräch, Freiburg/Schweiz, Freiburg/Breisgau 2000 (Studien zur theologischen Ethik, 83).

[22] Vgl. **Honnefelder**, Ludger: „Der Begriff der Person in der aktuellen ethischen Debatte", in: **Bewußtsein und Person**, a.a.O., 63.

[23] **Holderegger,** Adrian: „Person in der Perspektive von Theologie und Ethik", in: **Bewußtsein und Person**, a.a.O., 102.

[24] A.a.O., 104.

[25] Vgl. **Runggaldier**, Edmund: „Die Fortdauer (Identität) des Ich durch die Zeit", in: **Ich und mein Gehirn**, 190ff.

Militärseelsorge finanziert wird, haben sich in der friedensethischen Diskussion innerhalb und außerhalb der kirchlichen Öffentlichkeit seit langem einen festen Platz gesichert. In der „großen" Reihe wissenschaftlicher Monographien erschienen in den letzten Jahren u. a. eine mustergültige Edition der Völkerrechtsvorlesungen von *Fransisco de Vittoria* mit einer von *Joachim Stüben* besorgten Übertragung ins Deutsche[26] und zwei Einzelstudien zu den Grundlagen der modernen Menschenrechtsethik und der Idee einer internationalen Friedensordnung in der hebräischen Bibel und in der jüdischen Tradition.[27] Die „kleine" Reihe „Beiträge zur Friedensethik" führt das Programm einer historischen Aufarbeitung der geistes- und sozialgeschichtlichen Quellen der kirchlichen Friedensethik mit Beiträgen zur spätmittelalterlichen Zeit und zur frühen Neuzeit weiter[28]; daneben bietet sie ein Forum zu aktuellen Fragen der Bundeswehrreform und Sicherheitspolitik.[29] Die wissenschaftlichen Mitarbeiter des Instituts beteiligen sich aber auch an den Aktivitäten des an der Univ. Hamburg angesiedelten Instituts für Friedensforschung und Sicherheitspolitik, gewissermaßen einem Partnerinstitut im politischen Raum; ebenso unterhalten sie eine transatlantische Kooperation zu den beiden Instituten der University of Notre Dame, dem Erasmus Institute und dem Joan B. Kroc Institute for International Peace Studies.

In einem Beitrag zu den rechtlichen und rechtsethischen Aspekten des Kosovo-Krieges untersucht *Heinz-Gerhard Justenhoven* das konfliktreiche Verhältnis, in dem das Selbstbestimmungsrecht der Nationen zum Nichteinmischungs-Prinzip besteht, dessen allgemeine Anerkennung nach dem Ersten Weltkrieg einen völkerrechtlichen Durchbruch bedeutete.[30] Andererseits hat aufgrund einer Fortentwicklung desselben Völkerrechts inzwischen auch das Selbstbestimmungsrecht nationaler Minderheiten Menschenrechtsqualität erlangt; die internationale Staatengemeinschaft ist nicht mehr bereit, die Verletzung von Menschenrechten, die Unterdrückung ethnischer Minderheiten oder gar systematische Genozidprogramme als die inneren Angelegenheiten souveräner Nationalstaaten zu behandeln. Schwerwiegende Menschenrechtsverletzungen und systematische Minderheitenverfolgung stellen aber nur dann einen völkerrechtlichen Interventionstitel dar, wenn sie durch ein formelles UNO-Mandat legitimiert sind. Das durch die unfreiwillige Selbstblockade der UNO erzwungene ersatzweise Vorgehen der NATO im Kosovo-Konflikt mag in der damaligen politischen Konstellation als letzter Ausweg gegolten haben, um eine weitere Eskalation der Gewalt zu verhindern. Die langfristigen Folgen einer fallweisen Außerkraftsetzung des Nichteinmischungsprinzips auch ohne UNO-Mandat könnten sich jedoch als noch schwerwiegender erweisen, wenn es nicht gelingt, neue Entscheidungsstrukturen des Sicherheitsrates zu etablieren und die prinzipiell denkbare Beschränkung staatlicher Souveränität auf eine auch von den kleineren Staaten anerkannte Unparteilichkeits-Basis zu stellen. Hält dagegen die Selbstblockade der UNO durch die Interessenpolitik der Veto-Mächte an, droht die Entwicklung des Völkerrechts auf den Stand vor 1919 zurückzufallen, als alle souveränen Nationalstaaten ein ungebundenes Recht zur militärischen Intervention beanspruchten.

Nach Auffassung der katholischen Kirche stellt die UNO eine noch defizitäre Vorstufe zu einer künftigen Weltautorität dar, der die Wahrung des Weltfriedens und der weltweite Schutz der Menschenrechte subsidiär aufgetragen ist. Als Vorstufe zu der vom Zweiten Vatikanischen Konzil geforderten Weltautorität (vgl. Gaudium et spes Nr. 82) gilt die UNO deshalb, weil sie nur in einem eingeschränkten Sinn als öffentliche Schiedsinstanz von allen anerkannt ist, die über die notwendige Sanktionsmacht verfügt, um gegen die Verletzung von Menschenrechten weltweit einzuschreiten. Schließlich kann die UNO auch deshalb nur in einem recht unvollkommenen Sinn als jene universale Weltautorität angesehen werden, der nach kirchlicher Lehre die Wahrung des allgemeinen Gewaltverbots aufgetragen ist, weil an der Unparteilichkeit des Sicherheitsrates und seiner Bereitschaft zur Gleichbehandlung aller Menschenrechtsverletzungen begründete Zweifel bestehen.

In seinem Beitrag „Abschied von der UNO?" weist *Gerhard Beestermöller* darauf hin, daß in dieser prekären Situation jede Ausnahme vom UN-Gewaltmonopol, auch wenn sie durch die intendierte Abwendung einer humanitären Katastrophe legitimiert wird, als eine weitere Schwächung dieses oftmals nur deklamatorisch anerkannten internationalen Rechtsinstituts wirken muß.[31] Die moralische Rechtfertigung des Kosovoeinsatzes lief darauf hinaus, daß es sich dabei um eine generalisierbare, an objektive Kriterien gebundene und aus dem ideellen Auftrag der Völkergemeinschaft selbst ableitbare Ausnahme handle, die das unmittelbare Ziel verfolgt, eine humanitäre Katastrophe zu verhindern, darüber hinaus aber auch die Stellung der UNO als Weltfriedensorganisation verteidigen soll (244). Ohne die politische Berechtigung einer solchen Überlegung in der damals gegebenen Lage prinzipiell in Frage zu stellen, weist B. jedoch auf die grundsätzliche Tragweite des Umstandes hin, daß das Gewaltmonopol der UNO von führenden amerikanischen Politikern sowie in der politikwissenschaftlichen Diskussion um die Ziele der amerikanischen Außenpolitik als international verbindliche rechtliche Norm in Frage gestellt wird. Wer daher im Namen des Notwehrrechtes oder der humanitären Menschenrechtsintervention zur Legitimation des NATO-Einsatzes auch ohne UN-Mandat bereit ist, muß sich fragen, „ob eine Einsatzentscheidung nicht dazu beiträgt, ein weiteres Glied in der Kette zumindest mitzuschmieden, die auf die Auflösung des UN-Gewaltmonopols hinausläuft" (258). Der Vf. beschränkt sich darauf, kritische Anfragen an die offizielle Rechtfertigungsstrategie für den Kosovo-Einsatz zu richten und folgt damit der Linie jener unverkennbaren grundsätzlichen Distanz, von der auch die päpstlichen Mahnungen an die kriegführenden Staaten geprägt waren. Er warnt vor einer drohenden Fehlentwicklung, durch die sich so etwas wie ein Völkergewohnheitsrecht auf humanitäre Intervention ohne UN-Mandat etablieren könnte.

Wie schwierig die hier zu treffenden Abwägungsentscheidungen sind, zeigt sich jedoch daran, daß er aus seinen skeptischen Überlegungen keinesfalls die prinzipielle Schlußfolgerung ableiten möchte, daß humanitäre Interventionen ohne UN-Mandat unabhängig von einer Überprüfung der jeweiligen Umstände immer zu unterlassen sind. Doch muß die kirchliche Friedensethik gegenüber den vermeintlichen Sachzwängen der Politik Distanz halten und der Logik ihrer eigenen Argumentationsmuster auch dort folgen, wo sie in Widerspruch zu einem Großteil der westlichen Staatengemeinschaft gerät. Auch wem die päpstlichen Stellungnahmen aus Anlaß großer kriegerischer Auseinandersetzungen (z. B. zum Golfkrieg oder zum Kosovokonflikt) weltfremd erscheinen, wird die langfristigen Warnungen vor irreversiblen Langzeitfolgen ernst nehmen müssen, die eine einseitige Selbstdispens der führenden westlichen Staaten von der Beachtung völkerrechtlicher Grundprinzipien haben können. Daher ist dem Vf. zuzustimmen: „Im Rahmen einer kirchlichen Friedensethik wird man daran festhalten müssen, daß ein grundsätzlicher Ausstieg aus dem Kriegsächtungsprogramm friedensethisch inakzeptabel ist. Auf keinen Fall darf an die Stelle der Anerkennung von Recht im Zusammenleben der Völker wieder jener Zynismus treten, der nur noch die Interessen des eigenen Staates kennt und diese mit allen zur Verfügung stehenden Mittel durchzusetzen weiß" (259).

Mit etwas anderen Akzentsetzungen fragt der Bochumer Moraltheologe Peter Fonk in seiner Studie *„Christlich handeln im ethischen Konflikt. Brennpunkte heutiger Diskussion"* nach den Bedingungen, unter denen militärische Interventionen im Namen der Menschenrechte erlaubt oder sogar geboten sein können.[32] Unter dem

[26] **de Vittoria**, Fransisco: **Vorlesungen I. Völkerrecht, Politik, Kirche.** Mit einer Einführung in Leben und Leben Vittorias von Ulrich Horst. Texte lateinisch/deutsch, hrsg. von Ulrich Horst, Heinz-Gerhard Justenhoven, Joachim Stüben (Reihe „Theologie und Frieden", Bd. 7), Stuttgart u. a. 1995. – **de Vittoria**, Fransisco: **Vorlesungen II, Völkerrecht, Politik, Kirche.** Texte lateinisch/deutsch, hrsg. von Ulrich Horst, Heinz-Gerhard Justenhoven, Joachim Stüben (Reihe „Theologie und Frieden", Bd. 8), Stuttgart u. a. 1997.

[27] **Maier**, Johann: **Kriegsrecht und Friedensordnung in jüdischer Tradition** (Reihe „Theologie und Frieden", Bd. 14), Stuttgart u. a. 2000 und **Otto**, Eckard: **Krieg und Frieden in der hebräischen Bibel und im alten Orient.** Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne (Reihe „Theologie und Frieden", Bd. 18), Stuttgart u. a. 1999.

[28] Beestermöller, Gerhard / Justenhoven, Heinz-Gerhard (Hg.): **Friedensethik im Spätmittelalter.** Theologie im Ringen um die gottgegebene Ordnung (Beiträge zur Friedensethik, Bd. 30), Stuttgart u. a. 1999.

[29] Jakob, Ludwig / Justenhoven, Heinz-Gerhard (Hg.): **Wehrstruktur auf dem Prüfstand.** Zur Debatte über die neue Bundeswehr (Beiträge zur Friedensethik, Bd. 31), Stuttgart u. a. 1998.

[30] **Justenhoven**, Heinz-Gerhard: „Selbstbestimmungsrecht der Völker und Nichteinmischung in innere Angelegenheiten im Widerstreit. Der Konflikt im Kosovo als Beispiel für die Grenzen der UN-Ordnung", in: Lutz, Dieter S. (Hg.): **Der Kosovo-Krieg.** Rechtliche und rechtsethische Aspekte (Demokratie, Sicherheit, Frieden, Bd. 127), Baden-Baden 1999/2000, 187–204.

[31] **Beestermöller**, Gerhard: „Abschied von der UNO? Zum militärischen Einsetzen der NATO ohne UN-Mandat", in: Lutz, Dieter S. (Hg.): **Der Kosovo-Krieg**, a.a.O., 237–260.

[32] **Fonk**, Peter: **Christlich handeln im ethischen Konflikt.** Brennpunkte heutiger Diskussion, Regensburg 2000.

Titel „Christlicher Realismus und der Mut zum ethischen Kompromiß" erörtert ein einleitender Beitrag die Problematik, daß in einer endlichen und zudem vom Bösen gekennzeichneten Welt die Verwirklichung des Guten oft nur „in der Gestalt des relativ Guten gelingt" (10). Obwohl der Mensch unter allen Umständen das Böse meiden soll, kann ihm in komplexen, durch das böse Handeln anderer heraufbeschworenen Situationen nur die Wahl bleiben, ein größeres oder kleineres Übel zuzulassen. Sittliches Handeln ist nämlich nicht nur aus der moralischen Selbstbestimmung erwachsende Aktion, sondern immer auch Reaktion auf fremdes Handeln, die insofern der Fremdbestimmung unterliegt. Zu diesem Mitgeprägtwerden durch die Handlungen anderer gehört auch die Erfahrung, daß die Bedingungen und Folgen menschlichen Handelns den Akteuren teilweise aus der Hand gleiten können. Unter den Voraussetzungen einer kontingenten Welt kann sich der verantwortlich handelnde Mensch gerade im Bereich der politischen Ethik der Einsicht nicht entziehen, daß es „glatte" Lösungen oftmals überhaupt nicht gibt und daß die Bereitschaft zur Verantwortungsübernahme die gleichzeitige Inkaufnahme von Übeln erfordern kann. Dies gilt nicht nur im Fall der innerstaatlichen Konfliktaustragung, bei der die Fähigkeit zum Kompromiß eine Schlüsselstellung einnimmt, sondern auch auf dem Feld der völkerrechtlich geregelten internationalen Beziehungen.

Nach der Analyse von F. haben wir es bei militärischen Menschenrechtsinterventionen mit einem klassischen Konflikt zu tun, in dem nur die Wahl zwischen zwei Übeln bleibt. Das erste Übel wird dabei durch den unumgänglichen, bewußt in Kauf genommenen Bruch des Völkerrechts verursacht, insofern nämlich das friedensstiftende Prinzip der Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten eines anderen Staates verletzt wird. Das zweite Übel besteht darin, die schwere und anhaltende Verletzung von Menschenrechten tatenlos hinzunehmen und innerhalb der Völkergemeinschaft zu tolerieren. Ein vertretbarer Ausweg aus diesem Dilemma zeigt sich jedoch, wenn man bewaffnete Einsätze zur Durchsetzung menschenrechtlicher Grundforderungen in Analogie zur Nothilfe als eine Art „soziale(r) Fortsetzung der Notwehr" (204) interpretiert. Das Recht zu einer solchen Überlegung ergibt sich aus der Feststellung, daß „derjenige, der einem anderen beisteht, der sich in Not befindet, kein Unrecht begeht" (203). Im Gegenteil: „Ein Unrecht begehen würde viel eher derjenige, der die Hilfe in Not verweigert" (ebd.). Allerdings bleibt auch die rechtsethisch unstrittige Praxis, den Opfern ungerechter Gewalt zu Hilfe zu kommen, an die Einhaltung strikter Bedingungen gebunden; auch in Extremsituationen gilt, daß der beste Zweck kein schlechtes Mittel heiligt. In Anlehnung an die klassische Lehre vom gerechten Krieg fordert F., daß vier Kriterien erfüllt sein müssen, damit eine humanitäre Intervention mit Waffengewalt legitim sein kann: einen berechtigten Anlaß, der überall dort anzunehmen ist, wo es zu schwersten Menschenrechtsverletzungen oder einem systematisch geplanten Genozid kam; die Absicht, die Opfer des Unrechts wieder in ihr Recht einzusetzen; eine ausreichende Legitimation der Interventionsträger durch die Staatengemeinschaft sowie die begründete Aussicht, daß die militärische Nothilfe nicht mehr Schaden anrichtet als sie verhütet. Insbesondere das dritte Kriterium bleibt jedoch ungewiß, solange ein wirksamer Schutz der Menschenrechte durch die Untätigkeit des Sicherheitsrats jederzeit unterlaufen werden kann und die Rolle der Vereinten Nationen unklar bleibt (vgl. 204f).

Neben diesen Erwägungen zu einer Fortschreibung der kirchlichen Friedensethik enthält der Bd weiterführende Überlegungen zur Integration wiederverheirateter Geschiedener in die Kirche, zum ethischen Problem der Mitwirkung vor dem Hintergrund der Schwangerenkonfliktberatung, zu den aktuellen bioethischen Herausforderungen der pränatalen Diagnostik und Präimplantationsdiagnostik sowie zu den Grenzen der ärztlichen Behandlungsverpflichtung. Besondere Erwähnung verdient die umfangreiche Einzelstudie zur Todesstrafe, die nicht nur eine umfassende Aufbereitung der moraltheologischen und rechtsphilosophischen Diskussion bietet, sondern auch sachkundig über die bei uns noch wenig bekannte Gegenbewegung zur Todesstrafe in den USA berichtet. Wer in den genannten ethischen Konflikten eine zuverlässige Orientierung sucht, findet in den sorgfältig gearbeiteten Einzelstudien von F. eine verläßliche Hilfestellung, die einen exemplarischen Einblick in die Arbeitsweise gegenwärtiger Moraltheologie vermittelt.

# „Wittgensteinnaissance" in der Theologie? Ein Literaturbericht zur Lage im Jahre 50 nach Wittgensteins Tod

von Klaus von Stosch

Theologie nach Wittgenstein treiben zu wollen, erscheint in der deutschsprachigen Theologie auch heute noch vielen als aussichtsloses oder langweiliges Unterfangen. Zwar ist die Zeit, in der Wittgenstein von theologischer Seite lediglich als Neopositivist wahrgenommen wurde, wohl endgültig vorbei[1]. Und auch die Tatsache, daß Wittgensteins Lebenswerk von einer großen Hochachtung vor der Religion geprägt war[2], findet immer mehr Beachtung. Aber dennoch hält sich das Vorurteil, daß mit Wittgenstein keine (seriöse bzw. interessante) Theologie oder Religionsphilosophie betrieben werden kann, hartnäckig. Die einzig verbleibende Möglichkeit für eine Theologie scheint nach Wittgenstein entweder (im Licht der Spätphilosophie) ein bloßes Beschreiben religiöser Lebensformen und Sprachspiele oder das so oft zitierte Schweigen bzw. die Praxis zu sein, in die sein Frühwerk mündet.

## 1. Zur Geschichte der theologischen Wittgensteinrezeption

Hauptgrund für dieses Vorurteil scheint mir allerdings weniger in auch heute noch antreffbaren religions- oder theologiekritischen Lesarten Wittgensteins[3] zu liegen als in den religionsfreundlichen Re-

[1] Lange Zeit wurde Wittgensteins Frühwerk, der *Tractatus logico-philosophicus*, so sehr durch den logischen Positivismus bzw. Empirismus vereinnahmt, daß die positivistisch-empiristische Religionskritik nicht nur von theologischer Seite weithin mit Wittgensteins Position identifiziert und der *Tractatus* fast nur noch als Bibel des logischen Empirismus wahrgenommen wurde (vgl. als erste Orientierung zu den verschiedenen religionskritischen und religionsphilosophischen Ansätzen im Umfeld des logischen Empirismus H. Schrödter, Analytische Religionsphilosophie. Hauptstandpunkte und Grundprobleme, Frankfurt a. M. – München 1979, 81–129; M. Laube, Im Bann der Sprache. Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert, Berlin–New York 1998 (Theologische Bibliothek Töpelmann; 85), 19–34, 69–116).
Nicht zuletzt die Arbeiten von P. Engelmann, Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen. Hrsg. v. B.F. McGuinness, Wien–München 1970 und A. Janik / S. Toulmin, Wittgensteins Wien. Aus dem Amerikanischen v. R. Merkel, München–Zürich 1987 haben gegen die positivistische Wittgenstein-Rezeption auch einer breiteren Öffentlichkeit deutlich gemacht, daß die Auseinandersetzung mit Glaubensfragen insbesondere für den jungen Wittgenstein ein zentrales Anliegen war (vgl. auch die in dieser Hinsicht bahnbrechenden Aufsätze von W. Baum). Auf diese Weise fand schon in den späten 70er Jahren selbst bis in Lexikonartikel die Einsicht auch im theologischen Raum Eingang, daß Wittgenstein im *Tractatus* keineswegs Religionskritik betreiben wollte und sich schon gar nicht gegen ein religiöses Leben wendete (vgl. A. Keller, Art. Wittgenstein; in: K.-H. Weger (Hg.), Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein, Freiburg–Basel–Wien 1979, 301–309; hier: 303). Zur Fehlinterpretation der Neopositivisten vgl. auch V. M. Cooke, Wittgenstein and Religion; in: Thought 61 (1986) 348–359; hier: 355f.

[2] Vgl. nur J.W. McClendon Jr./ B. Kallenberg, Ludwig Wittgenstein: A Christian in Philosophy. In: SJTh 51 (1998) 131–161; K. Wünsche, Wittgensteins Selbstheiligungsoperationen. In: D. Kamper / Ch. Wulf (Hg.), Das Heilige. Seine Spur in der Moderne, Frankfurt a.M. 1987, 292–307.

[3] Ein gutes Beispiel für eine radikal theologiekritische Lesart Wittgensteins bietet die Diss. von **Weiberg**, Anja: **„Und die Begründung hat ein Ende".** Die Bedeutung von Religion und Ethik für den Philosophen Ludwig Wittgenstein und das Verständnis seiner Werke. – Wien: WUV-Universitätsverlag 1998. 182 S. (Dissertationen der Universität Wien; 44), kt DM 30,– ISBN 3–85114–400–7.
Vgl. z. B. ebd., 157: „Nehme ich Wittgenstein und seine Philosophie ernst, werde ich weder Religionsphilosophie ... betreiben noch mich der Theologie mit ihrem dogmatischen Wahrheitsanspruch zuwenden. Alles Befassen mit dem Religiösen wird in der Beschreibung religiöser Gebräuche und Sprachspiele sowie deren Verwendung bestehen. Dementsprechend ist es natürlich naheliegend, daß Religionsphilosophen und Theologen Wittgenstein zwar für einen interessanten Denker halten ..., ihn aber bezüglich seiner Grundintention (der Ablehnung von Religion als Lehre) nicht ernst nehmen können und dürfen, wenn sie ihrem Beruf weiter nachgehen wollen." Zum ernst zu nehmenden Kern dieses Vorwurfs vgl. meine Auseinanderset-

zeptionsversuchen, die die Anknüpfung an den späten Wittgenstein in den 70er Jahren bestimmte. Bekanntester und bis heute einflußreichster Vertreter dieser konstruktiv gemeinten Wittgensteininterpretation ist der Religionsphilosoph Dewi Z. Phillips, der es sich wie kein anderer Religionsphilosoph zur Lebensaufgabe gemacht hat, die Einsichten des späten Wittgenstein für die Debatten der Religionsphilosophie und Theologie fruchtbar zu machen[4]. Seine Tragik liegt in gewisser Weise darin, daß die Dominanz einer simplifizierenden Deutung seines Werkes zumindest in der deutschsprachigen Theologie bis in die neunziger Jahre hinein fast jede ernsthafte Auseinandersetzung mit Wittgenstein im Keim erstickte. Auch wenn man die Bedeutung der philosophisch verzerrten Wahrnehmung Wittgensteins im deutschen Sprachraum in den späten sechziger und frühen siebziger Jahren nicht unterschätzen sollte[5], scheint es mir in erster Linie doch die Art der Wittgensteinrezeption durch Wittgensteinianer wie D. Z. Phillips zu sein, die in der deutschsprachigen Theologie dazu geführt hat, Wittgensteins Position ganz selbstverständlich als Fideismus zu bezeichnen[6].

Bis heute hält sich als Folge dieser verzerrten Wittgensteindeutung das Vorurteil, Wittgenstein habe die Ansicht vertreten, daß die Religion als autonomes Sprachspiel anzusehen sei, das einer Rechtfertigung weder fähig noch bedürftig sei. Zwar wurde diese Position gelegentlich dahingehend modifiziert, daß man nicht von dem Sprachspiel Religion, sondern von einer Vielzahl religiöser Sprachspiele sprechen solle oder dahingehend, daß man besser nicht von einem religiösen Sprachspiel, sondern von einer religiösen Lebensform sprechen solle. Aber der fideistische Kern dieser pseudo-wittgensteinianischen Position blieb auch bei solchen Modifikationen erhalten: Religion immunisierte sich zu einem autonomen Gebilde, das für die Außenperspektive nichtreligiöser Menschen letztlich unangreifbar war.

Es ist nicht verwunderlich, daß eine solche Selbstimmunisierungsstrategie wenig Zustimmung fand, und so hatte der Versuch einer Adaption Wittgensteinianischer Gedanken in der Theologie nach ihrem ersten Aufleben Anfang der siebziger Jahre[7] bereits Ende der siebziger Jahre jeden Reiz verloren. So brachte die Blütezeit der deutschsprachigen theologischen Wittgensteinrezeption in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre zwar einige beachtliche Differenzierungsversuche hervor[8]. Diese verpufften angesichts der dominanten Rezeptionsklischees[9] aber weitgehend wirkungslos. Seither wurde Wittgenstein theologischerseits jedenfalls bis Mitte der neunziger Jahre – von wenigen Ausnahmen abgesehen – nur noch aufgenommen, um die Geschichte des „Wittgensteinianischen Fideismus" zu erzählen; sei es als (mißglückte) Antwortstrategie auf den (inzwischen Gott sei dank) ausgestorbenen Neopositivismus oder – übrigens auch heute noch völlig unbeeindruckt von den gleich ausführlich zu Wort kommenden, neuesten Versuchen einer adäquaten Wittgensteinrezeption – als Exempel einer unzureichenden Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft[10].

zung mit M. Kroß weiter unten. Ärgerlich an der Form von Weibergs Rundumschlägen ist, daß sie diese nicht nur auf recht schmaler Primärtextgrundlage entwickelt, sondern v. a. auch, daß sie die Ansätze der von ihr ins Abseits gestellten Religionsphilosophen und Theologen – bis auf wenige, offensichtlich willkürlich ausgewählte Ausnahmen (146–154) – nicht näher in Augenschein nimmt.

[4] Vgl. als neuere Zeugnisse für Phillips' Wittgensteindeutung D. Z. Phillips, Philosophy's cool place, New York 1999; Ders., Wittgenstein and Religion, New York 1993. Nach Phillips scheinen mir N. Malcolm und P. Winch die einflußreichsten Verteidiger der traditionellen Lesart des späten Wittgenstein zu sein; vgl. hierzu als neuere Publikation N. Malcolm, Wittgenstein: A religious point of view? Edited with a response by P. Winch, London 1993.

[5] Man denke nur an die in diesem Zeitraum in der deutschsprachigen Wittgensteinrezeption einflußreichen Deutungen Wittgensteins von Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, Walter Schulz und Erik Stenius.

[6] Vgl. zur Geschichte der Kontroverse um den „Wittgensteinianischen Fideismus" R. Munz, Religion als Beispiel. Sprache und Methode bei Ludwig Wittgenstein in theologischer Perspektive, Düsseldorf-Bonn 1997, 127–164.

[7] Die erste deutschsprachige Monographie zur theologischen Rezipierbarkeit Wittgensteins stammt m. W. aus dem Jahr 1973: K. Studhalter, Ethik, Religion und Lebensform bei Ludwig Wittgenstein, Innsbruck 1973 (Studien und Arbeiten der Theologischen Fakultät; 9).

[8] Etwa J.-M. Terricabras, Ludwig Wittgenstein. Kommentar und Interpretation, Freiburg–München 1978.

[9] Vgl. etwa die (zuerst 1976 erschienene) Wittgensteinkritik von H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt a. M. $^{2}$1988, 160–169, 238f.

### 2. Gründe der gegenwärtigen „Wittgensteinnaissance"

Diese Situation hat in den letzten Jahren angefangen sich zu verändern. Ja, man kann vielleicht bei aller gebotenen Zurückhaltung von ersten Anzeichen einer „Wittgensteinnaissance" in der deutschsprachigen Theologie und Religionsphilosophie sprechen[11]. Dabei soll der Ausdruck „Wittgensteinnaissance" die Diskontinuität zu den Rezeptionsbemühungen der siebziger Jahre deutlich machen. Jedenfalls können m. E. einige neuere Diss.en als Anzeichen für eine von den ausgetretenen Rezeptionswegen unabhängige Auseinandersetzung mit und um Wittgenstein angesehen werden.

Der vorliegende Literaturbericht verzichtet angesichts dieser neuesten Entwicklungen auf eine nähere Auseinandersetzung mit den vergangenen Phasen der Wittgensteinrezeption und legt bei der Behandlung der neueren Literatur einen bewußten Schwerpunkt auf die deutschsprachige Literatur, ohne die englischsprachige Entwicklung aus den Augen zu lassen. Damit diese Behandlung adäquat erfolgen kann, ist es erforderlich, zumindest einige der Gründe für die neue deutschsprachige „Wittgensteinnaissance" der letzten Jahre namhaft zu machen.

Der sachlich gewichtigste Grund für die neue Aufmerksamkeit für Wittgenstein besteht sicherlich in der deutlich verbesserten Publikationslage beim Nachlaß Wittgensteins. Dabei liegt die Hauptbedeutung für die religionsphilosophische und theologische Rezeption Wittgensteins bisher weniger in der seit 1994 erfolgenden kritischen Edition der Werke Wittgensteins in der Wiener Ausgabe durch Michael Nedo, sondern in der Publikation einiger interessanter Tagebuchaufzeichnungen und Notizen Wittgensteins. Neben der erweiterten Neuausgabe der *Vermischten Bemerkungen*[12] und der überarbeiteten Neuausgabe der *Vorlesungen über den religiösen Glauben*[13] sind dabei die 1989 von J. Schulte zusammen mit dem *Vortrag über Ethik* herausgegebenen kleinen Schriften[14] und v. a. die *Denkbewegungen*[15] zu nennen. Die *Denkbewegungen* sind dabei insofern besonders hervorzuheben, als sie eine ganze Reihe bisher nicht edierter, sehr differenzierter Bemerkungen Wittgensteins über den religiösen Glauben versammeln, die aus einem erst Anfang der 90er Jahre entdeckten Tagebuch Wittgensteins stammen, das Wittgenstein in den Jahren 1930 bis 1932 und 1936 bis 1937 geführt hat[16]. Da die Denkbewegun-

[10] So z. B. bei A. Loichinger, Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie. 2 Teile, Neuried 1999 (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie; 3), II, 464–481.

[11] Vgl. die entsprechende (1997 noch ziemlich mutige) Diagnose von R. Munz, Religion als Beispiel, 17 Anm. 18.

[12] **Wittgenstein**, Ludwig: **Vermischte Bemerkungen**. Eine Auswahl aus dem Nachlaß. Hrsg. v. G. H. v. Wright unter Mitarbeit von H. Nyman. Neubearbeitung des Textes von A. Pichler. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994. 160 S., ln. DM 36,00 ISBN 3–518–58189–9.

[13] In: **Wittgenstein**, Ludwig: **Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben**. Zusammengestellt und hrsg. aus Notizen v. Y. Smythies, R. Rhees u. J. Taylor v. C. Barrett. Dt. Übers. v. R. Funke. – Düsseldorf–Bonn: Parerga $^{2}$1996. 98 S., ISBN 3–930450–10–0 – neu erschienen bei Frankfurt a. M.: Fischer 2001. 98 S., kt DM 18,90 ISBN 3–596146–53–4.

[14] **Wittgenstein**, Ludwig: **Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften**. Hrsg. u. übers. v. J. Schulte. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp $^{3}$1995. 142 S., kt DM 14,80 ISBN 3–518–28370–7.

[15] **Wittgenstein**, Ludwig: **Denkbewegungen**. Tagebücher 1930–1932, 1936–1937 (MS 183). Hrsg. v. I. Somavilla. Teil 1: Normalisierte Fassung 159 S.; Teil 2: Diplomatische Fassung 248 S. – Innsbruck: Haymon 1997, kt DM 72,– ISBN 3–85218–225–5.

[16] Das Tagebuch befand sich zu Wittgensteins Lebzeiten im Besitz von Wittgensteins Schwester Margarete Stonborough, die es nach seinem Tod Rudolf und Elisabeth Koder als Erinnerungsstück übergab. Rudolf Koder war 1923–1924 zusammen mit Wittgenstein Lehrer im niederösterreichischen Dorf Puchberg und einer von seinen besten Freunden; erst Ende 1993 kam es zu Kontakten zwischen den Kindern Koders und dem Brenner-Archiv der Universität Innsbruck, die zur Veröffentlichung des Tagebuches führten. Offenbar gehört das Tagebuch zu den Schriften Wittgensteins, die dieser nach dem Anschluß Österreichs 1938 nicht mehr nach England retten konnte und die ihm für sein weiteres Arbeiten nicht mehr zur Verfügung standen. Diese Beobachtung ist aus doppeltem Grund interessant: Zum einen wäre es denkbar, daß noch weitere Tagebücher oder Manuskripte Wittgensteins aus der Zeit vor 1938 in Wien geblieben sind und in irgendwelchen privaten Nachlässen noch auftauchen. Zum anderen ist es nicht unwahrscheinlich, daß auch Wittgensteins Tagebücher aus der Zeit nach 1938 eine Reihe von Bemerkungen zur Religion enthielten. Diese hat Wittgenstein jedoch genauso wie einige philosophische Manuskripte vernichtet. Wenn die meisten religionsphilosophischen Überlegungen aus Wittgensteins Nachlaß also aus der Zeit vor 1938 stammen, darf man – wie ja auch einige der Vermischten Bemerkungen aus der Zeit danach deutlich machen – nicht darauf schließen, daß Wittgensteins Interesse an diesen Fragen nachgelassen hätte. Insbesondere ist es verfehlt, anzunehmen, daß Wittgenstein seit seinen Vorlesungen über den religiösen Glauben 1937/38 eine distan-

geninzwischenauchineinerbilligerenAusgabeerschienensind[17],dürften sie ähnlich wie die Vermischten Bemerkungen geeignet sein, einer breitentheologischinteressiertenLeserschafteinedifferenziertereSicht vonWittgensteinsHaltungzumreligiösenGlaubenzuvermitteln.

In ihrer Bedeutung für die wissenschaftliche Beschäftigung mit Wittgensteins Werk auch aus theologischer Sicht kaum hoch genug zu bewerten ist allerdings die seit dem letzten Jahr vorliegende, leider sehr teure elektronische Gesamtedition von Wittgensteins Nachlaß[18]. Diese bietet auf einer CD-Rom eine Gesamtausgabe aller nachgelassenen Schriften Wittgensteins in normalisierter Textfassung. Mit Hilfe einiger weiterer CDs kann dabei die normalisierte Fassung problemlos über die diplomatische Fassung bis zur Photographie der OriginalS. zurückverfolgt werden. Bisher erhebt m. W. zwar erst eine theologische Arbeit den Anspruch, mittels dieser gut zu handhabenden Gesamtedition den Nachlaß Wittgensteins durchgesehen zu haben[19]. Aber es ist zu hoffen, daß diese Form des Nachlasses auch im deutschsprachigen Bereich stärker für eine gründliche Auseinandersetzung mit Wittgensteins Werk genutzt wird.

Neben der verbesserten Publikationslage ist – wie schon die Biographien einiger der gleich zu besprechenden Wittgensteinrezipienten deutlich machen – das weiter andauernde und z. T. neu erwachte Interesse für Wittgenstein im englischsprachigen Raum ein wichtiger Grund für die neue deutschsprachige „Wittgensteinnaissance". Zwar ist auch im englischsprachigen Bereich die Zeit der großen Wittgensteinrezeptionswellen vorüber. Entsprechend war das diesjährige große Wittgensteinsymposium in Kirchberg wohl in absehbarer Zeit das letzte Treffen der weltweiten Gemeinde der analytischen Philosophie, in der Wittgensteins Philosophie unbestritten im Mittelpunkt des Interesses stand. Aber nichtsdestoweniger bleibt Wittgenstein entscheidender Bezugspunkt einer einflußreichen Minderheit englischsprachiger Philosophie.

Von Gewicht scheint mir dabei v. a. die Beobachtung zu sein, daß Wittgenstein gerade in einer Zeit der Krise und Selbstvergewisserung analytischer Philosophie neu als Orientierungspunkt entdeckt wird. Besonders der weltweit beachtete amerikanische Philosoph Hilary Putnam nimmt in seinen neueren Publikationen immer deutlicher auf Wittgenstein Bezug. Seine Entwicklung der letzten Jahre einschließlich seines gerade für eine theologische Rezeption interessanten neuesten Realismuskonzeptes ist wesentlich von der Aufnahme von zentralen Gedanken Wittgensteins geprägt[20]. In seinen seit einigen Jahren auch ins Deutsche übersetzten *Gifford Lectures* verbindet er seine Vision einer erneuerten Philosophie ausdrücklich mit der Person Ludwig Wittgensteins[21].

Aus theologischer Sicht interessant ist dabei nicht nur, daß er den konstruktiven Teil seiner der Erneuerung der Philosophie verschriebenen Überlegungen an erster Stelle als Interpretation Wittgensteins entwickelt. Hinzu kommt, daß er ausgerechnet Wittgensteins *Vorlesungen über den religiösen Glauben* als Grundlage seines Konzeptes wählt. Dabei tritt wie auch in anderen seiner neueren Publikationen Putnams deutliche Absage an die etablierte „Wittgensteinianische" Lesart der religionsphilosophischen Bemerkungen Wittgensteins zu Tage[22]. Putnam bemüht sich eng an Wittgensteins Originalton angelehnt eine Interpretation von Wittgensteins Religionsphilosophie zu liefern, die aufzeigt, daß Wittgenstein keine der üblichen reduktionistischen Thesen über den religiösen Glauben aufstellt. Weder behaupte Wittgenstein, daß die religiöse Sprache falsche vorwissenschaftliche Theorien zum Ausdruck bringe noch daß sie non-kognitiv, emotiv oder inkommensurabel sei (189), noch sei er der Auffassung, daß man dem Verständnis religiöser Sprache durch eine Anwendung metaphysischer Klassifikationen von Diskursformen näher komme (213). Wittgenstein gehe es in seinen oft mißverstandenen *Vorlesungen* vielmehr um die Beobachtung, daß der religiöse Diskurs nur verstanden werden könne, „wenn man die Lebensform begreift, der er angehört" (196).

Besonders aufschlußreich ist dabei, wie es Putnam in den Spuren Wittgensteins gelingt, sowohl die Fallstricke des Relativismus (und Fideismus) als auch die des metaphysischen Realismus zu umgehen. Er bemüht sich deutlich zu machen, daß der Relativismus und der Wunsch nach metaphysischer Grundlegung nicht als (die einzig möglichen) Alternativen, sondern als „Äußerungen ein und derselben Krankheit" anzusehen sind (224) – einer Krankheit, die er mit S. Cavell[23] als die Unfähigkeit bestimmt, „die Welt und andere Menschen anzuerkennen, ohne Garantien in Anspruch zu nehmen" (225). Wer sich von Wittgenstein von dieser Krankheit heilen lasse, verliere zwar die Möglichkeit eines „Blickes von nirgendwo", gewinne aber „einen unvermutet ehrlichen und deutlichen Ausblick auf die eigene Situation" und damit einen „Blick durch die Augen dieses oder jenes klugen, schadhaften, durch und durch individuellen Menschen" (225), der allererst Mitgefühl ermögliche (226).

Auch wenn Putnam an diesen Stellen etwas pathetisch wird und in der Präzision seiner Argumentation an anderen Stellen sicherlich stärker ist, lassen sich diese Stellen doch so in das mit seinen neueren Aufsätzen erheblich modifizierte Grundkonzept Putnams einbauen, daß es nicht nur eine noch stärkere Nähe zu Wittgenstein bekommt, sondern auch für eine theologische Rezeption neue Möglichkeiten bietet. Leider lassen sich die bisher vorgelegten theologischen Rezeptionsversuche Putnams noch zu wenig von diesen neuesten, in ihrer Breite für die Idee des internen Realismus eine erhebliche Sprengkraft bietenden[24] Überlegungen leiten.

Natürlich sind mit diesen Hinweisen noch lange nicht alle Gründe der „Wittgensteinnaissance" offengelegt. Genannt werden müßten neben einigen interessanten deutschsprachigen philosophischen Bemühungen um Wittgenstein auch spezifisch theologische Interessen, die sich aber am besten im Rahmen der Besprechung der einzelnen Vf. herausarbeiten lassen. Schließlich soll aber ein Grund nicht unerwähnt bleiben, der gerade im Blick auf Wittgensteins jetzt zugängliches Gesamtwerk die theologische Auseinandersetzung mit ihm beflügeln kann. Er liegt in der Faszination der Gratwanderung, in die sich der theologische Wittgensteinrezipient begibt, wenn er sich einem Denken jenseits gängiger Alternativen und Klischees öffnet, das „als dialogische *Tätigkeit* sich über sich selbst aufklärenden Denkens je und je am Ort und am Einzelproblem entfaltet wird"[25]. Dieser Drahtseilakt zwischen den Polen kann in Wittgensteins Sicht jedenfalls dem ehrlichen religiösen Denker nicht unbekannt sein. Denn dieser ist in Wittgensteins Augen „wie ein Seiltänzer. Er geht, dem Anscheine nach, beinahe auf der Luft. Sein Boden ist der schmalste, der sich denken läßt. Und doch läßt sich auf ihm wirklich gehen"[26].

### 3. Religion als Haltung und Tätigkeit

Auf welche Weise dieses Gehen vonstatten gehen kann, ist nun allerdings in der neueren Literatur äußerst umstritten. Eine recht restriktive Auffassung von den Möglichkeiten von Theologie und Religionsphilosophie vertritt etwa M. Kroß in seiner Studie zu Wittgensteins Philosophiekonzeption[27].

ziertere Sicht zur Religion eingenommen hat. Vielmehr läßt sich während seines ganzen Lebens beobachten, daß seine für die Öffentlichkeit bestimmten Überlegungen den Eindruck einer großen persönlichen Distanz zur Religion wecken, während seine Tagebuchaufzeichnungen und kodierten Bemerkungen in den Manuskriptbänden eine starke existentielle Auseinandersetzung mit Religion bezeugen.

[17] 1999 als Fischer-Taschenbuch. 160 S., kt DM 18,90 ISBN 3–596–14436–1.

[18] **Wittgenstein**, Ludwig: **Wittgenstein's Nachlaß**. The Bergen electronic edition. In Kooperation mit der Oxford University Press auf CD-Rom hrsg. vom Wittgenstein-Archiv der Universität Bergen. – Oxford: Oxford University Press 2000. £ 600 ISBN 0–19–268691–7. Der Preis erhöht sich auf £ 1000, wenn auch die Faksimile-Version gekauft wird. Im übrigen liegt der Verkaufspreis für Institutionen erheblich höher.

[19] Nämlich: **von Stosch**, Klaus: **Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz**. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein. – Regensburg: Friedrich Pustet 2001 (ratio fidei; 7). 391 S., kt 88,– ISBN 3–7917–1774-X.

[20] Vgl. nur die häufige Bezugnahme auf Wittgenstein in H. Putnam, Words and Life. Ed. by J. Conant, Cambridge 1994.

[21] **Putnam**, Hilary: **Für eine Erneuerung der Philosophie**. Aus dem Engl. übers. v. J. Schulte. – Stuttgart: Reclam 1997. 284 S. kt DM 14,– ISBN 3–15–009660-X.

[22] Vgl. etwa H. Putnam, On negative theology; in: Faith and philosophy 14 (1997) 407–422. Die Seitenzahlen im Fließtext beziehen sich immer auf das zuletzt durch Fettdruck hervorgehobene Werk in den Fußnoten; im folgenden also auf H. Putnam, Für eine Erneuerung der Philosophie.

[23] S. Cavell, The claim of reason. Wittgenstein, scepticism, morality, and tragedy, Oxford-New York 1979.

[24] Vgl. zu Putnams neuester Entwicklung hin zum natürlichen Realismus R. Schantz, Wahrheit, Referenz und Realismus. Eine Studie zur Sprachphilosophie und Metaphysik, Berlin–New York 1996 (Perspektiven der analytischen Philosophie; 12), 358–375.

[25] T. Rentsch, Praktische Gewißheit – jenseits von Dogmatismus und Relativismus. Bemerkungen zu Negativität und Autonomie der Sprache bei Wittgenstein. In: H. J. Schneider/ M. Kroß (Hg.), Mit Sprache spielen. Die Ordnungen und das Offene nach Wittgenstein, Berlin 1999, 137–147: hier: 141.

[26] Wittgenstein's Nachlaß, Item 137, 67b.

[27] **Kroß**, Matthias: **Klarheit als Selbstzweck**. Wittgenstein über Philosophie, Religion, Ethik und Gewißheit. – Berlin: Akademie Verlag 1993. 274 S., ln DM 68,– ISBN 3–05–002436–4.

Kroß verfolgt in dieser Studie das Ziel, „das Motiv der Klarheit als Leitmotiv der Wittgensteinschen Philosophie herauszustellen und es gerade angesichts der bestehenden Unklarheit darüber, was philosophische Klarheit für Wittgenstein bedeutet, einer genaueren Untersuchung zu unterziehen" (8). Es geht ihm also darum, in einem Durchgang durch Wittgensteins frühe und späte Philosophie das von Wittgenstein selbst formulierte Programm *Klarheit als Selbstzweck* aufzuklären. Dabei konzentriert er seine Aufmerksamkeit auf Themen der Philosophie Wittgensteins, „die in der bisherigen Wittgenstein-Literatur eher am Rande behandelt wurden, obwohl ihnen Wittgenstein selbst einen zentralen Stellenwert für sein Denken zusprach" (9). Neben einigen Bemerkungen zum Gesamtkonzept, Begründungsanspruch und Status von Wittgensteins Philosophieren geht Kroß deshalb in jeweils eigenen Kap.n nicht nur in kompetenter und übersichtlicher Weise auf Wittgensteins Auffassung von Philosophie (64–100), Ethik (127–142) und Gewißheit (143–160), sondern auch auf seine Überlegungen zur Religion ein (101–126).

Wie auch bei der Behandlung der anderen Themen geht Kroß getreu seiner hermeneutischen Maxime, daß „das Werk Wittgensteins als eine, wenn auch nicht ‚geschlossene', weil a-systematische, aber in ihrer Entwicklung doch stringente Einheit zu betrachten" (12) sei, auch in dem der Religion gewidmeten Kap. von Wittgensteins Frühphilosophie aus. Völlig zu Recht arbeitet er in diesem Zusammenhang heraus, daß religiöse Glaubenssätze genauso wie Sätze der Theologie im Konzept des *Tractatus* die Grenzen der Sagbarkeit überschreiten und als unsinnig zu bezeichnen sind. Der Grund für diese oft zitierte und kommentierte Auffassung liege darin, daß sich der Glaube an Gott „nicht auf verifizierbare oder falsifizierbare Tatsachen *in* der Welt beziehen, sondern sich auf die Gesamtheit von Tatsachen beziehen" solle (103). Hier sei aber keine logische Struktur der Abbildungsbeziehung denkbar, wie sie für alle wissenschaftlichen Aussagen konstitutiv sei. Entsprechend rede Theologie als Wissenschaft entweder nicht von Gott (nämlich wenn sie das tue, was Wissenschaften tun, i. e. von Tatsachen in der Welt zu reden) oder sie rede Unsinn (nämlich wenn sie von Gott als etwas spreche, was keine Tatsache in der Welt sein kann).

Interessant an der Darstellung dieser schon aus vielen Untersuchungen bekannten Überlegungen Wittgensteins ist bei Kroß die Parallelisierung von Wittgensteins Religions- mit dessen Philosophiekritik. Kroß betont im Einklang mit der post-neopositivistischen Wittgensteininterpretation, daß sich dessen Religionskritik nur gegen eine als Lehre verstandene Religion richte, während sie eine religiöse Haltung gerade ermöglichen wolle. Diese religiöse Haltung, auf die der *Tractatus* hindeute, stehe in enger Beziehung zu der philosophischen Haltung, die Kroß in seiner Behandlung des Wittgensteinschen Philosophieverständnisses als Grundhaltung Wittgensteins herausarbeitet. So wie Wittgenstein mit seinem Eintreten für *Philosophie als Tätigkeit* und *Klarheit als Selbstzweck* eine falsche Sicherheiten gebende *Philosophie als Lehre* überwinden wolle, so sei auch seine Destruktion der *Religion als Lehre* keine Absage an Religion, sondern Einladung zu der von Wittgenstein propagierten religiös-ethischen Grundhaltung und Lebenspraxis. Denn letztlich gehe es Religion und Philosophie gleichermaßen um die richtige Weltsicht, die allerdings gemäß der Konzeption des frühen Wittgenstein nicht gesagt, sondern nur gezeigt und eingeübt werden könne. Allerdings stehe diese Kritik des frühen Wittgenstein unter paradoxalen Vorzeichen, die sich erst durch die Überführung der „Rede von Gott in das spezifische Sprachspiel des Glaubens" auflösen lasse (106).

Die einzige sinnvolle Aufgabe, die Kroß im Rahmen dieser Auflösung einer an den Einsichten des späten Wittgenstein orientierten Religionsphilosophie zuzugestehen bereit ist, besteht darin, „eine Analyse der religiösen Sprachspiele vorzunehmen, nicht um das Wesen dieser Sprachspiele zu bestimmen, sondern um zu klären, welche Rolle sie im Leben der Menschen spielen" (107). Jeder Versuch der Rechtfertigung religiöser Wahrheitsansprüche und jede Grundlegung einer weitergehenden Theologie nach Wittgenstein wird von Kroß als *Religion als Lehre* zurückgewiesen. „Weder die theologischen Bemühungen, durch Spurensuche in der Welt auf einen Gott zu stoßen, ihn ex negativo als absconditus zu entbergen, ihn jenseits der Grenzen menschlicher Erkenntnisfähigkeit durch einen skeptisch-fideistischen Probabilitätskalkül eine epistemologische Heimat zu geben, vermögen ihn zu stützen, noch vermag ihn wissenschaftlich ausgerichtete Kritik zu beseitigen. Gegenüber solchen Versuchen verhält sich Wittgensteins Philosophie wesentlich agnostisch." (113f.) Eine kritische Aufgabe von Theologie scheint in dieser Sicht fast nur darin bestehen zu können, solche religiösen Sätze als Aberglauben entlarven zu können, die „Sätze über Tatsachen *in der Welt* mit Sätzen *über die Welt*" gleichsetzen (120). Darüber hinaus könne Theologie zwar nicht die Wahrheit, wohl aber die funktionale Leistungsfähigkeit von Weltbildern prüfen und in dieser Hinsicht z. B. die sonst inkommensurablen Perspektiven einer wissenschaftlichen und einer religiösen Weltsicht vergleichen. Bei der funktionalen Analyse unserer Weltbilder erscheine beispielsweise von der Warte der europäischen philosophischen Tradition eine Lebensform, die das Leben nicht als Problem betrachte und keinen Zugang zu der sich daraus ergebenden religiösen Dimension habe, als blinde „Maulwurfsexistenz" (124). Mit derartigen Überlegungen sei aber schlechterdings nichts im Hinblick auf die Frage gesagt, ob Gott existiere oder nicht. „Das große Projekt der Versöhnung von Vernunft und Glaube, das in immer neuen Paradoxien mündete, wird durch die grammatische Interpretation des Gottesbegriffes unterlaufen und der Entwicklung der Lebensformen überantwortet." (126)

Kroß geht in seiner Übermittlung des Projektes der Verantwortung des Glaubens vor der Vernunft an die Lebensformen so weit, daß er die Instanz der Vernunft bei der Beschäftigung mit Religion letztlich für unerheblich hält (174). Nun ist es sicher richtig, daß Wittgenstein davon ausgeht, daß bestimmte primitive Sprachspiele und Handlungsweisen all unseren Begründungsleistungen vorausliegen und selbst unter normalen Umständen nicht noch einmal begründet werden können. Und es ist auch richtig, daß zumindest einige Elemente von Religion bei Wittgenstein eng mit diesen unbegründeten Handlungsweisen zusammenhängen. Aber diesen Zusammenhang so zu bestimmen, daß Religion als ganze analog zum Lebensformbegriff jeder rationalen Begründungsmöglichkeit und -pflicht entzogen wird, scheint mir alles andere als zwingend zu sein. Kroß begründet jedenfalls keineswegs zureichend, inwiefern Religion (und Ethik) auf primitive Sprachspiele und Handlungsweisen zurückführbar sind. Gerade wenn man es mit Kroß als wesentliche Aufgabe von Religionsphilosophie ansieht, Rolle und Status religiöser Sprachspiele zu beschreiben, bedürfte eine Auffassung von religiösen Sprachspielen als primitiven Sprachspielen und Handlungsweisen der detaillierten Erläuterung. Eine solche scheint mir bei näherer Betrachtung zumindest der Glaubenssätze der monotheistischen Weltreligionen vor dem Hintergrund des christlich-abendländischen Denkens in Aporien zu führen, so daß es m. E. gewichtige Gründe dafür gibt, die Grammatik religiöser Glaubenssätze so aufzufassen, daß sie nicht im Sinne unbegründeter Handlungsweisen der Rechtfertigung entzogen sind[28].

Man kann Kroß also durchaus zugeben, daß in einer Wittgensteinschen Perspektive Letztbegründungsstrategien als unzulässige Kontingenzkompensationsstrategien abzulehnen (166f., 176, 179) und als sinnlos zu entlarven sind (178)[29], ohne deshalb seine Überzeugung teilen zu müssen, daß sich keinerlei Gründe für die Wahl einer Religion angeben lassen. Insgesamt scheint mir Kroß bei aller Berechtigung seiner Betonung der Bedeutung des Konzeptes der Klarheit für Wittgensteins Philosophieren doch über eine von Wittgenstein her belegbare Auffassung hinauszuschießen, wenn er das Programm *Klarheit als Selbstzweck* als so zentral ansieht, daß die „Suche nach letzten Bestimmungsgründen... für das Leben der Menschen" als sinnlos erscheint. Immerhin scheint mir gerade die von Kroß so sehr betonte Haltung des Respektes gegenüber der Mannigfaltigkeit der Ausdrucksformen menschlichen Lebens in erster Linie nicht auf das von Kroß betonte Programm, sondern auf das religiös-ethische Grundanliegen Wittgensteins hinzudeuten, das sehr wohl einen letzten Bestimmungsgrund des Lebens *zeigen* will[30].

Ganz in diesem Sinne sieht etwa P. R. Shields[31] an der Wurzel der Wittgensteinschen Metaphysikkritik nicht das Konzept der *Klarheit als Selbstzweck*, sondern die Umrisse eines religiösen, stark jüdisch-christlich geprägten Weltbildes (X) und argumentiert für eine religiöse Lesart des Wittgensteinschen Philosophiekonzeptes (2, 7). Wittgensteins (ja auch von Kroß betonte) Ablehnung jeder Letztbegründung (z. B. der Logik) dürfe nicht als Propagierung einer pluralistischen Weltsicht mißverstanden werden, sondern schärfe nur die Tatsache ein, daß die Strenge der Logik von unserer Praxis abhängt, ohne deshalb angesichts unserer Praxis weniger streng zu sein (24).

Die anregenden Überlegungen von Shields bergen allerdings bei näherer Betrachtung eine Reihe von Problemen in sich: So bedürfte beispielsweise Wittgensteins Bestimmung als Neo-Kantianer ebenso der Differenzierung (8)[32] wie die Gleichsetzung der Willkür der Grammatik mit der Willkür des Willens Gottes (51) oder die Analogie zwischen der „ultimacy of logical form" und der „sovereignty and glory of God" (114). Die starken Parallelisierungen zu Augustinus sind zumindest sehr gewagt und nicht ausreichend belegt. V. a. aber übersieht die für Shields' Argumentation zentrale Behauptung, daß Religion

[28] Vgl. zur ausführlichen Begründung dieser Auffassung K. v. Stosch, Sind religiöse Glaubenssätze begründbar? Anmerkungen zum Verhältnis von Glaube und Vernunft nach Wittgenstein. In: B. Brogaard (Hg.), Rationality and irrationality. Vol. 2, Kirchberg 2000 (Contributions of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society; VIII (2)), 153–158; Ders., Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz, 268–274.

[29] Die berechtigte Absage an jede Letztbegründung führt bei Kroß allerdings zumindest tendentiell zu einer generellen Desavouierung des Unternehmens des Begründens bei der Frage nach den letzten Grundlagen der eigenen Weltsicht. Dabei scheinen mir kontingenzbewußte Versuche einer letzten Begründung durchaus mit Wittgensteins Philosophiekonzept vereinbar und gerade bei religiösen Überzeugungen u. U. gefordert zu sein.

[30] Vgl. K. v. Stosch, Der Philosoph als Fremdenführer. Anmerkungen zur Selbstbezüglichkeit von Wittgensteins Philosophieren. In: R. Haller / K. Puhl (Hg.), Wittgenstein and the Future of Philosophy. A Reassessment after 50 Years. Vol. 2, Kirchberg 2001 (Contributions of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society; IX (2)), 357–363; hier: 359f.

[31] **Shields**, Philip R.: **Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein**. – The University of Chicago Press: Chicago / London 1993. 146 S., ln DM 70,30 ISBN 0–226–75301–8 – kt DM 36,36 ISBN 0–226–75302–6.

[32] Zu Wittgensteins Verhältnis zu Kant vgl. K. v. Stosch, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz, 169–175.

ebenso wie Logik in ihrer Geltung „is dependent on submitting oneself almost bodily to a kind of training in a form of life" (92), die bei Kroß bereits diskutierten Schwierigkeiten der Auffassung, Religion als der Rechtfertigung entzogene Praxis oder Lebensform zu verstehen[33].

Eng an die Interpretation von Kroß lehnt sich die theologische Wittgensteinrezeption von M. Laube an[34]. In seiner bei Jan Rohls in München entstandenen Diss. geht Laube dabei der Frage nach, ob sich innerhalb der analytischen Religionsphilosophie ein Ansatz ausfindig machen läßt, der das notwendige philosophische Potential und theologische Niveau aufweist, um das Problem des Verhältnisses von religiöser Besonderheit und allgemeiner Geltung zu lösen. Die damit verbundene, bereits seit Schleiermacher virulente Fragestellung sei der gegenwärtigen protestantischen Theologie gerade durch die aus Barthscher Theologie folgende Betonung der Eigenständigkeit theologischer Rede als Problem gegeben. Denn wenn man dieses Vermittlungsproblem nicht im Sinne des nur beim frühen Barth konsequent durchgehaltenen Verdikts gegen jede natürliche Theologie aus der Welt schaffen wolle, ergebe sich gerade angesichts der auch bei Jüngel, Dalferth und Plantinga betonten Eigenständigkeitsthese in verschärfter Weise das Problem, wie diese Eigenständigkeit und Besonderheit mit dem Anspruch auf universale Validität zusammengedacht werden könne.

Laubes Lösung dieses Problems besteht darin, die Barthsche Eigenständigkeitsthese zu bestreiten und alle Vertreter der Eigenständigkeitsthese innerhalb der analytischen Philosophie und deren Rezipienten innerhalb der deutschsprachigen Theologie einer scharfen Kritik zu unterziehen. Seine Ablehnung der Eigenständigkeitsthese begründet er durch eine Kritik der ihr zugrunde liegenden realistischen Epistemologie. Hauptgewährsmann dieser Kritik am theologischen Realismus ist Ludwig Wittgenstein, bei dem er ein dezidiert nichtrealistisches Verständnis religiöser Äußerungen finden zu können meint. Nach seiner sehr an Kroß erinnernden Lesart des späten Wittgenstein tritt bei diesem „an die Stelle des überkommenen kognitiv-lehrhaften Verständnisses religiöser Äußerungen, das in der Konstruktion eines religiösen ‚Weltbildes' seinen entsprechenden Ausdruck findet, ein kritisch-funktionaler Ansatz, der ihre spezifischen Gehalte als in Bilder gefaßte Lebensregeln aufzufassen und so auf den funktionalen ‚Sitz im Leben' hin durchsichtig zu machen sucht" (14f.).

Im einzelnen geht Laube so vor, daß er nach einer knappen Einführung in ausgewählte Grundzüge der analytischen Philosophie (16–68), eine solide (relativ unspektakuläre, z.T. auf schmaler Literaturbasis stehende) Darstellung der Anfänge der analytischen Religionsphilosophie vornimmt (69–116) und die epistemische Wende in der analytischen Religionsphilosophie der 70er Jahre aufarbeitet, in der die empiristisch geprägte Frage nach der kognitiven Sinnhaftigkeit religiöser Äußerungen durch die Frage nach ihrer möglichen epistemischen Rechtfertigung und Begründung ersetzt werde (117–141). Vor dem Hintergrund dieser Wende skizziert er mit den Ansätzen Alvin Plantingas und Ingolf U. Dalferths ausführlich zwei Ansätze, die die epistemische Wende nutzen wollen, um die Barthsche Eigenständigkeitsthese auf neue Weise zu untermauern (142–312) und die von ihm einer vernichtenden Kritik unterzogen werden[35].

Ein philosophisches Gegenkonzept zu diesen Ansätzen sieht Laube im Werk Wittgensteins realisiert, dessen Überlegungen er einer dezidiert antirealistischen Interpretation unterzieht (313–463). Seine entscheidende These lautet in diesem Teil, „daß der Gang an die Grenzen der Sprache in der Früh- ebenso wie in der Spätphilosophie (Wittgensteins; Vf.) dem Interesse dient, eine religiös-ethische Haltung anzusinnen, die sich jenseits der überzogenen Weltabschlußdeutungen von Philosophie und Theologie in das Leben selbst einfindet und so handelnd jenen Sinn realisiert, der der distanzierten Reflexion notwendig verschlossen bleibt. Die Ausrichtung auf die Unverzichtbarkeit des religiös-ethischen Sinn*vollzugs* wird so durch die grundstürzende Kritik der Begründungsansprüche überkommener philosophisch-theologischer Sinn*konstruktionen* vermittelt: Die religiös-ethische Haltung bringt das ‚Problem des Lebens' zum Verschwinden, vor dessen Lösung die philosophische Reflexion versagt." (315) In der Frühphilosophie gelinge dies ohne jede inhaltliche Bestimmtheit von Religion (331) einfach dadurch, daß durch die Destruktion der *Religion als Lehre* „eine bestimmte *religiöse* Haltung als die angemessene Form des ethischen Selbst- und Weltumgangs" erwiesen werde (332). Das im *Tractatus* propagierte mystische Gefühl realisiere sich so „in einer bestimmten religiös-ethischen ‚Haltung'" (344). Die Stärke dieses Ansatzes liege „in dem Versuch, die grundsätzliche Destruktion metaphysischer und theologischer Sinnkonstruktion selbst wieder in den Dienst eines religiös-ethischen Interesses zu stellen" (349). Letztlich verliere sich jedoch alles „in dem – zudem unsinnigen – Verweis auf ein mystisches Gefühl, das in der mangelnden Anbindung an die inhaltliche Bestimmtheit des religiösen Glaubens ‚unmittelbar und resonanzlos in sich verglimmt'." (349f.)[36]

Diese aporetische Situation ändere sich durch Wittgensteins Wende zur Spätphilosophie, die Laube im Anschluß an Kroß „als Ausdruck einer konsequenten Umsetzung und Ausweitung des tractarianischen Programms selbst einsichtig" machen will (353). So bleibe die religiös-ethische Motivation seines philosophischen Programms auch beim späten Wittgenstein voll erhalten (353f.). Wie der frühe so habe auch der späte Wittgenstein das Ziel der Destruktion philosophischer Sinnkonstruktionen (424). Der Unterschied bestehe darin, daß der späte Wittgenstein für dieses Ziel nicht nur auf ein Gefühl verweise, sondern religiöse Bilder für es in Anspruch nehme. Die als Lebensregeln verstandenen religiösen Bilder sind bei Wittgenstein allerdings angeblich nicht Ausdruck eines bestimmten Weltbildes, sondern Mittel zur Destruktion von Weltbildern. Religion etabliere nämlich keine Weltbilder, sondern versuche gerade umgekehrt „aus der Darstellung von deren Scheitern den Aufruf zu einer Änderung des Lebens zu gewinnen" (450).

Diese Einsicht eröffne der (beim frühen Wittgenstein noch arbeitslosen) Theologie eine spezifische (bei Kroß so nicht vorgesehene) Aufgabenstellung: Aufgabe der theologischen Reflexion sei es, religiöse Bilder „auf ihre funktionale Leistungsfähigkeit zu überprüfen" (460), d.h. zu prüfen, ob religiöse Bilder auch wirklich in eine neue Lebenshaltung einüben, ohne eine unzulässige Sinnkonstruktion damit zu verbinden. Theologie habe also die Aufgabe, „die Vielgestaltigkeit und lehrhafte Ausprägung religiöser Rede daraufhin kritisch zu durchmustern, ob sie der ihr zugewiesenen Funktion gerecht zu werden vermag, die symbolische Deutung lebensweltlichen Scheiterns in eine erneute Lebensgestaltung zu überführen" (462).

Aufgrund seiner engen Anlehnung an Kroß könnte man gegenüber Laube die oben schon im Gespräch mit Laube geltend gemachten Punkte ins Feld führen. Deutlicher als Kroß besteht Laube allerdings auf einer (auch für die kritische Funktion der Theologie anwendbaren) rein funktionalen Deutung der Inhalte religiösen Glaubens. Wenn er deshalb leugnet, daß religiöse Bilder und Lebensregeln in ein spezifisches religiös geprägtes Weltbild eingefügt sind, verläßt er allerdings m. E. das Feld zulässiger Wittgensteininterpretation[37]. Sein Bestreben, der Eigenständigkeitsthese den Boden zu entziehen, scheint ihm an dieser Stelle eine nüchterne Betrachtung der Ausführungen Wittgensteins den Blick zu verstellen. Aber selbst wenn man in bezug auf den Weltbildbegriff Laubes Einschätzung teilt, sehe ich nicht, wieso die von Laube zu Recht diagnostizierte Gegnerschaft Wittgensteins zu einem metaphysischen Realismus einen funktionalistischen Anti-Realismus erforderlich machen sollte. Immerhin hat hier nicht erst Putnam, sondern schon Wittgenstein selbst eine Alternative zwischen den Polen vorgelegt, die allerdings nicht so leicht für eine Kritik am theologischen Realismus Barthscher Prägung in den Dienst genommen werden kann.

Insofern kann es nicht verwundern, daß in letzter Zeit auch der von Laube so vehement attackierte Versuch wiederholt wurde, Wittgenstein als Kronzeugen für eine dezidiert realistische Deutung religiösen Glaubens in den Dienst zu nehmen[38]. Und es ist sicherlich kein Zufall, daß dieser Versuch jüngst mit H.-P. Großhans von einem Schüler desjenigen Theologen vorgelegt wurde, der sich die stärkste Kritik Laubes zugezogen hatte: nämlich I. U. Dalferths.

### 4. Wittgenstein als Kronzeuge protestantischer Theologie?

Wie bereits angedeutet möchte H.-P. Großhans in seiner Diss.[39] mit Hilfe Wittgensteins also genau die Position begründen, die Laube mit Hilfe des gleichen Philosophen ausschließen wollte: die Position eines theologischen Realismus. Genauerhin versteht sich seine Arbeit „als ein einziges umfassend angelegtes Argument für ein bestimmtes *realistisches* Verständnis der Sprache des christlichen Glaubens und der christlichen Rede von Gott, das am besten durch

[33] Zur (mit Wittgenstein begründeten) Kritik an der Reduzierung des religiösen Glaubens auf eine Lebensform vgl. auch C. Barrett, Wittgenstein on Ethics and Religious Belief, Oxford-Cambridge/Mass. 1991, 257.

[34] **Laube**, Martin: **Im Bann der Sprache**. Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 1998. 498 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann; 85), ln DM 208,– ISBN 3–11–015456–0.

[35] Vgl. Dalferths geharnischte Replik auf Laubes Vorwürfe in I.U. Dalferth, Münchner Märchen. In: ThR 64 (1999) 450–469. Zur Verteidigung des Anliegens Plantingas vgl. A. Loichinger, Ist der Glaube vernünftig?, II, 674–738.

[36] Eingeschlossenes Zitat von F. Wagner, Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986, 402.

[37] Vgl. zur Begründung dieser Interpretation K. v. Stosch, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz, 107–136, 268ff.

[38] Etwas bizarr mutet es allerdings an, wenn man sieht, daß in diesem Streit um Wittgenstein, Anhänger einer traditionellen natürlichen Theologie und des damit verbundenen metaphysischen Realismus offenbar auch die Koalition mit einem anti-realistischen Funktionalismus nicht scheuen, wenn es darum geht, die philosophischen Plausibilisierungsmöglichkeiten der Grundintuitionen des verhaßten Karl Barth zu erschüttern.

[39] **Großhans**, Hans-Peter: **Theologischer Realismus**. Ein sprachphilosophischer Beitrag zu einer theologischen Sprachlehre. – Tübingen: Mohr Siebeck 1996. 298 S. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie; 34), ln DM 198,– ISBN 3–16–146591–1.

einen *um Einsichten Wittgensteins ergänzten internen Realismus* expliziert werden kann" (4). Sie möchte also unter Aufnahme einiger wesentlicher Entwürfe der sprachanalytischen Diskussion zwischen Realismus und Anti-Realismus der Theologie die sprachphilosophischen Mittel an die Hand geben, um sich „als wirklich *realistische Theologie* entfalten" zu können (268).

Im Mittelpunkt stehen dabei die Entwürfe Hilary Putnams und Ludwig Wittgensteins. Dabei folgt Großhans zunächst Putnams (stark von Wittgenstein beeinflußten) Weg von dessen kausaler Theorie der Referenz (33–104) zu dessen Modell des internen Realismus (105–163), in dem er wichtige Anknüpfungsmöglichkeiten für die christliche Theologie erkennt. Besonders attraktiv ist Putnams interner Realismus für Großhans offenbar deshalb, weil er es einerseits erlaubt, an einem realistisch verstandenen Wirklichkeitsbezug der Aussagen des christlichen Glaubens festzuhalten, andererseits aber betont, „daß der Sachgehalt von Begriffen und Aussagen in den einzelnen Sprachen nur über die Analyse und Rekonstruktion des jeweiligen Begriffssystems verstanden werden kann." (266) Daraus folge, daß auch die Behauptung der Existenz und Wirklichkeit Gottes „nur jeweils in einer Sprache, die durch ein bestimmtes Begriffsschema strukturiert ist" (140), zu verstehen und in seiner Berechtigung nachzuvollziehen sei (266f.).

Die Notwendigkeit einer Vermittlung der Rede von der Wirklichkeit durch ein bestimmtes Begriffsschema bedeute nicht, daß durch die verschiedenen Begriffsschemata verschiedene Wirklichkeiten konstruiert würden. Ganz im Gegenteil halte Putnam auch ohne die Inanspruchnahme eines interpretationsfreien Zugangs zur Wirklichkeit aufgrund der kausalen Theorie der Referenz daran fest, „daß das Objekt des Meinens und Aussagens selbst Ursache des Meinens und Aussagens ist" (143). Aufgrund dieser realistischen Unterstellung der Kausalität der Referenz erscheinen in der Perspektive eines internen Realismus die Begriffsschemata bei aller Verschiedenheit zumindest prinzipiell als ineinander übersetzbar, ohne daß eine solche Übersetzbarkeit und damit die Einheit der Wirklichkeit garantiert werden könnte. „Die Selbigkeit von Realität in verschiedenen Sprachen oder gar die Einheit von Wirklichkeit können wiederum nur entdeckt werden: entdeckt in Übersetzungsversuchen." (143)

So richtig diese auch bei Wittgenstein zum Tragen kommende Grundeinsicht ist, so wenig ist mir verständlich, wieso Großhans die Übersetzungsrichtung an dieser Stelle auf „einen Vorgang des Übersetzens einer anderen Sprache in die eigene" (143) festlegt. Diese Festlegung führt auch in der Theologie der Religionen dazu, daß fremde Religionen nur insofern anerkannt werden können, als sie in der Sprache des christlichen Glaubens anerkennenswert erscheinen (263). Eine Umkehrung der Blickrichtung, die es von christlichen Geltungsansprüchen verlangt, sich in einer fremden Grammatik verständlich zu machen, kommt Großhans nicht in den Sinn[40]. Von einem Ernstnehmen der Wirklichkeitsbehauptungen nichtchristlicher Rede von Gott kann vor diesem Hintergrund allenfalls „approximativ" die Rede sein (260, 264). Damit unterläßt es Großhans, die von Putnams und Wittgensteins Philosophie her gegebene begriffliche Möglichkeit einer echten Wertschätzung religiöser Pluralität in den Blick zu nehmen.

Aber Großhans nimmt nicht nur die Möglichkeiten des Denkens von Pluralität nicht ernst genug, sondern macht es sich auch mit der Verantwortung der eigenen Position vor der Vernunft zu leicht. So meint er, daß die entscheidende Bereicherung des Ansatzes des internen Realismus durch Wittgenstein in der durch dessen Sprachverständnis gegebenen Möglichkeit liege, „ein Begriffsschema des christlichen Glaubens zu denken, in das keine Begründungsstruktur eingetragen ist" (162). Damit verfällt Großhans trotz seiner gegenläufigen Absicht in den gleichen Fehler, den ich oben schon bei Kroß kritisiert hatte. Er immunisiert die religiöse Position zu schnell vor dem kritischen Zugriff der Vernunft.

Großhans ist zwar im Recht, wenn er feststellt, daß auch der Lebensformbegriff bei Wittgenstein nicht geeignet ist, „die Letztbegründung für unsere sprachlichen Äußerungen und für unsere Sprache überhaupt" zu leisten (188). Und es ist auch richtig, daß Philosophie in einer Wittgensteinschen Perspektive als solche aufgrund ihrer rein deskriptiven Ausrichtung keinerlei Begründungsfunktion übernehmen kann (225). Aber aus all dem folgt nicht, daß der Gewißheitscharakter religiösen Sprechens auf jegliche Begründungsstruktur verzichten kann. Auch wenn man Großhans zugibt, daß sich dieser Gewißheitscharakter allein „im Vollzug der Erkenntnis Gottes einstellt" (268), müßte wenigstens diese Behauptung u. a. hinsichtlich ihrer logischen Möglichkeit begründet werden.

Ansätze für eine solche Begründung finden sich im letzten Teil der Arbeit von Großhans. In diesem bietet er eine exemplarische Veranschaulichung, wie eine Darstellung des Gottesbegriffs aus evangelischer Perspektive aussehen könnte, wenn die Einsichten Putnams und Wittgensteins ernst genommen werden (239–264). Dabei macht er deutlich, daß der trinitarische Gottesname ‚Gott, der Vater, Sohn und Heilige Geist' eine so zentrale Position im christlichen Begriffsschema einnimmt, daß alle Sätze des christlichen Glaubens „unter Einbeziehung des trinitarischen Gottesnamens formuliert werden können" (253) – eines Gottesnamens, der in eine Geschichte einführe, „in der *Gott* als ewig sich erneuerndes schöpferisches *Leben* verstanden wird, das ganz und gar als ein Leben der *Liebe* zu charakterisieren ist" (248).

War schon die Arbeit von Großhans nicht nur einem theologischen Realismus, sondern auch einer an Dalferth und Jüngel orientierten Reformulierung protestantischer Intuitionen verpflichtet, so bemüht sich Th. Wabel in seiner bei Dietrich Ritschl in Heidelberg entstandenen Diss.[41] um eine Rehabilitierung einer Grundidee lutherischer Theologie. Primäres Interesse seiner Arbeit ist „die Frage nach der Möglichkeit, Kriterien für die theologische Auslegung der Bibel zu gewinnen" (7). Dabei versucht Wabel, „die Kenntnis der Spätphilosophie Wittgensteins für eine dem theologischen Anliegen Luthers angemessene Interpretation seines Schriftverständnisses nutzbar zu machen" (9). Wittgenstein wird als Denker präsentiert, der ebenso wie Luther radikal die denkerische Tendenz ablehnt, „in der Suche nach selbsterstellter Vergewisserung hinter die Grenzen des Sagbaren zurückzugehen" (20). Wittgensteins philosophisches Konzept ist in Wabels Augen eine radikale Absage an jede Form voraussetzungsloser, hinter die Gegebenheit von Sprache zurückweisender Vergewisserungsversuche, die in ihrer Abwehr des Strebens nach Voraussetzungslosigkeit strukturelle Ähnlichkeiten mit Luthers Strategie zur Vermeidung des *sensus proprius* in der theologischen Schriftauslegung aufweise. Denn so wie der *sensus proprius* die Unfähigkeit bezeichne, „einen in der Rede von Gott verwendeten, streng genommen uneigentlich verstandenen Ausdruck biblischer oder alltäglicher Sprache stehen zu lassen, ohne sich seiner Angemessenheit eigenmächtig zu vergewissern" (81), bestehe das Grundproblem herkömmlicher Philosophie in Wittgensteins Augen in der Unfähigkeit, den alltäglichen Sprachgebrauch so hinzunehmen und zu sehen, wie er ist, ohne seine Angemessenheit erklärend sichern zu wollen.

Das Hauptaugenmerk von Wabels gründlicher, neueste Forschungsergebnisse einbeziehender Wittgensteinlektüre liegt entsprechend diesem Anliegen auf den Passagen von Wittgensteins Philosophie, in denen dieser sein eigenes Philosophieren reflektiert. Dabei versucht Wabel in einem ersten allein Wittgenstein gewidmeten Hauptteil seiner Untersuchung aufzuzeigen, daß der späte Wittgenstein philosophische Mißverständnisse durch die Besinnung auf die Unhintergehbarkeit der Sprache zu überwinden sucht (26–142). Besonders gelungen ist in diesem Zusammenhang Wabels ausführlich belegte und mit einem gängigen Vorurteil deutschsprachiger Wittgensteinkritik brechende Darlegung der Einsicht, daß Wittgensteins Philosophiekonzept keineswegs selbstreferentiell inkonsistent ist, sondern von einem steten Wissen um die Selbstbzgl.keit des eigenen Vorgehens getragen wird. Der zweite Hauptteil von Wabels Arbeit ist geprägt von dem Bemühen, die Überwindung des *sensus proprius* durch den Aufweis der Unhintergehbarkeit der Christusoffenbarung in Luthers Theologie der Schriftauslegung aufzuzeigen (147–329). In seinem Schlußteil bietet Wabel neben einem Rückblick auf seine Arbeit einen Vergleich von deren Ergebnissen mit der neueren philosophischen Hermeneutik und die Andeutung einiger Ansatzpunkte zur Bestimmung konkreter Kriterien der Schriftgemäßheit (330–381).

Auch wenn Wabels Parallelisierungen sicherlich zu Recht gewisse Strukturparallelen in Wittgensteins und Luthers Argumentationsmustern aufzeigen und dabei gründlich aufgearbeitete Analysen der Positionen Wittgensteins und Luthers bieten, die gerade im Hinblick auf Wittgenstein zu Recht mit einigen hartnäckigen Vorurteilen gegenüber Wittgenstein brechen (s. o.), stellt sich doch die Frage, ob Wabel die grundlegenden Unterschiede zwischen Luthers und Wittgensteins Anliegen genügend herausstellt. Denn es besteht ein gravierender Unterschied zwischen einer Position, die einen bestimmten Text oder ein bestimmtes Offenbarungsereignis als unhintergehbar behauptet und einer Position, die Sprache insgesamt bzw. unserem alltäglichen Sprachgebrauch in all seiner Mannigfaltigkeit diese Stellung einräumt. Die Pointe der Position des späten Wittgenstein ist doch gerade, daß ich zwar Sprache insgesamt in der immer sprachlich verfaßten Philosophie nicht hintergehen kann und auch sinnvollerweise nicht den alltäglichen Sprachgebrauch als solchen durch die Konstruktion einer Idealsprache hintergehen sollte. Aber jedes konkrete Sprachspiel kann ich in einem anderen Sprachspiel thematisieren und auf seine Geltung hin befragen. Ich kann also in Sprache Sprache hintergehen und sollte dies angesichts der doppelten Kon-

[40] Vgl. dagegen K. v. Stosch, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz, 316f.

[41] **Wabel**, Thomas: **Sprache als Grenze in Luthers theologischer Hermeneutik und Wittgensteins Sprachphilosophie**. – Berlin / New York: de Gruyter 1998. 434 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann; 92), ln DM 228,– ISBN 3–11–015863–9.

tingenz der Geltung der Grammatik religiösen Glaubens gerade bei religiösen Geltungsansprüchen tun[42]. Insofern ist nicht einzusehen, wie eine Denkfigur, die (bei aller strukturellen Analogie der Vorgehensweise) darauf abzielt, zur Hinterfragung konkreter Offenbarungsansprüche und als sakrosankt erklärter Texte einzuladen, legitimerweise dazu verwandt werden kann, ein Anliegen philosophisch zu untermauern, das eben jene Rückfragen und Vergewisserungsversuche als illegitim erweisen will.

### 5. A-systematische Wittgensteinrezeptionen

Standen die zuletzt besprochenen Arbeiten in der Gefahr, die Deutung Wittgensteins durch ein spezifisches, Wittgenstein fremdes theologisches Anliegen zu verzerren, so wird man die Gefahr bei der Arbeit von R. Munz[43] eher darin zu sehen haben, zu wenig in die theologische Transformation Wittgensteins und v. a. dessen Begründung einzusteigen.

Regine Munz verfolgt mit ihrer bei Heinrich Ott in Basel entstandenen Diss. das Ziel, „der Theologie das Beispielgeschäft anzutragen und beliebt zu machen" (204). Dem Umstand, daß sie zur Entfaltung dieses Anliegens so stark auf Ludwig Wittgenstein rekurriert, liegt ihre These zugrunde, „daß Religion für Wittgenstein als Beispiel fungiert" (20). Mit dieser Grundthese ihres Buches will Munz auf zwei Punkte aufmerksam machen. Zum einen wehrt sie sich mit ihr gegen jede Wesensbestimmung oder auch nur einheitliche Konzeption der Religion oder des Religiösen, indem sie völlig zu Recht darauf hinweist, daß Wittgenstein „seit den dreißiger Jahren das auf das Partikulare beschränkte Denken zum Programm" erhebt (15). Für Wittgensteins Äußerungen zur Religion bedeutet das, daß es von vorneherein verfehlt wäre, in ihnen eine Definition von Religion zu erblicken, sondern daß sie im Sinne von Wittgensteins Hinwendung zum Einzelfall als Beispielsammlung verstanden werden müssen, die zunächst einmal dazu dient, die verschiedenen Aspekte von Religion in all ihrer Mannigfaltigkeit in den Blick zu nehmen.

Zum anderen verbindet Munz mit ihrer Grundthese die etwas gewagte Auffassung, „daß Wittgenstein in den dreißiger Jahren im Schreiben über Religion seine Methode entwickelt, die er später in den ‚Philosophischen Untersuchungen' umsetzt" (18). Offenbar ist Munz also der Auffassung, daß die Entwicklung von Wittgensteins philosophischer Methode wesentlich von der Beschäftigung mit Religion als Beispiel geprägt ist. Für diese Behauptung kann sie zwar mit einer gewissen Berechtigung auf den *Vortrag über Ethik*[44], die *Bemerkungen über Frazers Golden Bough*[45] und die *Vorlesungen über den religiösen Glauben*[46] verweisen, die einige wichtige Entwicklungsschritte des mittleren Wittgenstein widerspiegeln. Aber um angesichts dieser doch insgesamt sporadischen Beschäftigung mit Religion auf Einflüsse von Religion als Beispiel auf Wittgensteins philosophische Entwicklung zu schließen, bedürfte es einer intensiveren Beschäftigung mit anderen Schriften des mittleren Wittgenstein[47]. Insgesamt erscheint es mir im Blick auf den gesamten Nachlaß Wittgensteins zwar als plausibel, Wittgensteins gesamtes Philosophieren als religiös motivierte Zerstörung von Götzen zu verstehen und in diesem Zusammenhang auch seine Abkehr vom Essentialismus auf ihren religiösen Hintergrund hin durchsichtig zu machen[48]. Aber ich sehe nicht, wie man gerade seine Hinwendung zum Einzelfall und Beispiel auf seine explizite Auseinandersetzung mit Religion zurückführen kann.

Doch auch wenn man Munz in dieser Zuspitzung ihrer These nicht folgt, kann man ihre Ausführungen zu den drei genannten Schriften aus der mittleren Schaffensperiode Wittgensteins, die den ersten Hauptteil von Munz' Untersuchung bilden (25–79), mit Gewinn lesen. Anregend ist auch ihr im Anschluß daran entwickeltes Anliegen, „den beispielsreichen Denkstil im Horizont von Wittgensteins Denkweise und Methode zu behandeln" (86). Dabei wird deutlich, daß Beispiele in der Lesart der Tradition (etwa bei Kant oder Schleiermacher) nur „unter dem Aspekt des Allgemeinen" (109) wahrgenommen werden und so in der Gefahr stehen, zur bloßen Illustration des Allgemeinen zu verkommen. Dagegen versuche eine Wittgensteinsche Zugangsweise, Beispiele nicht nur als argumentative und rhetorische Mittel in den Blick zu nehmen, sondern auch ihrer Bedeutung zur deskriptiven Erfassung und zur Einführung von Sachverhalten[49] sowie ihrem systemkritischen Potential gerecht zu werden (169–172). Die Entfaltung dieser konstruktiven Aspekte einer am Beispiel orientierten Theologie bildet den Schwerpunkt des letzten Teils der Untersuchung Munz' (165–204), bei dem es am Ende allerdings nicht so recht deutlich wird, wie weitgehend Munz die Theologie in eine konfessionelle Beispielsammlung umgewandelt wissen will. Vor diesem Teil bietet Munz noch eine nicht ganz vollständige, aber dennoch verdienstvolle rezeptionsgeschichtliche Landschaftsskizze der bisherigen Rezeptionsbemühungen Wittgensteins in der Theologie (115–164). Entsprechend der an diese Darstellung herangetragenen Leitfrage kritisiert sie dabei v. a. das Bemühen, „aus dem Denken Wittgensteins Allgemeinaussagen über Religion und Sprache herauszufiltern" (116). Denn in Wittgensteins Augen sei jeder Versuch, Allgemeinaussagen über Religion bzw. über „das *Wesen* christlicher Glaubensrede herauszudestillieren" (164) angesichts von dessen theoriekritischer, deskriptiver Grundoption zum Scheitern verurteilt. Trotzdem scheint mir Munz durch die Fokussierung auf die methodische Fruchtbarkeit von Wittgensteins Vorgehen einige Chancen zu übersehen, die in Wittgensteins inhaltlichen Vorgaben für die Betrachtung der Religion stecken. Hier hätte vielleicht gerade auch im Hinblick auf die Grenzen einer „Theologie des Beispiels" eine stärkere Einbeziehung des späten Wittgenstein mehr Klarheit schaffen können.

Einen ersten Schritt in die Richtung einer stärkeren Einbeziehung weiterer Schriften zumindest des mittleren Wittgenstein geht Munz mit einem die Diss. an wesentlichen Punkten ergänzenden Artikel aus dem Jahr 2000[50]. Nachdem Munz in ihrer Diss. noch die letztlich unhaltbare Position vertrat, daß Wittgensteins Beschäftigung mit religiösen Beispielen allein eine beispielhafte, stil- und methodenbildende Funktion habe, gibt sie nun zu, daß ihr zumindest *auch* „eine außerordentliche inhaltliche Bedeutung" (126) zukomme. Entsprechend resümiert sie die neueren Publikationen aus dem Nachlaß dahingehend, daß es sich herausgestellt habe, „daß besonders an Schnittstellen von Wittgensteins sprachphilosophischem Denken wichtige Einsichten zu Religion formuliert werden" (126).

Eine systematische Aufarbeitung des spezifisch inhaltlichen Akzentes von Wittgensteins religionsphilosophischem Anliegen ist jedoch auch in diesem Aufsatz allenfalls rudimentär erkennbar. Zwar gibt sie wichtige Überlegungen aus den in ihrer Diss. noch nicht berücksichtigten *Denkbewegungen* wieder und stellt diese in Zusammenhang zu ihren Untersuchungen über die anderen religiös imprägnierten Schriften des mittleren Wittgenstein. Aber eine systematische Aufarbeitung dieser Überlegungen unterbleibt weitgehend. So wirft Munz Wittgenstein zwar u. a. eine Ethisierung des christlichen Glaubens vor (143), die es ihm unmöglich mache, Glauben „als Resultat der freien Gnadentat Gottes zu begreifen" (144). Sie bemüht sich jedoch nicht um eine präzise Entfaltung oder Kritik des Wittgensteinschen Anliegens, sondern läßt ihre Überlegungen in die Feststellung der Unergründlichkeit des Verhältnisses zwischen Zeichen und Bezeichneten im religiösen Sprechen münden (144f.). So bleibt Munz trotz ihres souveränen Umgangs mit Wittgensteins Texten auch in der jüngsten Weiterführung ihrer These eine gründliche inhaltliche Bestimmung der Wittgensteinschen Einschätzung religiöser Glaubenssätze schuldig.

Noch stärker als Munz betont F. Domaschke in seiner bei Wilhelm Vossenkuhl in München entstandenen rein religionsphilosophisch ausgerichteten Diss.[51] den a-systematischen Charakter von Wittgensteins religionsphilosophischen Bemerkungen. Hatte Munz bei Wittgenstein wenigstens noch eine zentrale These ausgemacht, so begnügt sich Domaschke mit einer mehr oder weniger lose zusammenhängenden Thesensammlung. Da er es von vorneherein ablehnt, eine zusammenhängende, systematisch kohärente Position aus Wittgen-

[42] Vgl. zur Begründung und Explikation der Rede von einer doppelten Kontingenz der Geltung religiöser Grammatik K. v. Stosch, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz, bes. 268–276.

[43] **Munz**, Regine: **Religion als Beispiel**. Sprache und Methode bei Ludwig Wittgenstein in theologischer Perspektive. – Düsseldorf / Bonn: Parerga 1997. 224 S., kt DM 58,- ISBN 3–930450–19–4.

[44] L. Wittgenstein, Vortrag über Ethik. In: Ders., Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften. Hrsg. u. übers. v. J. Schulte, Frankfurt a. M. $^{3}$1995, 9–19.

[45] L. Wittgenstein, Bemerkungen über Frazers *Golden Bough*. In: Ders., Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften. Hrsg. u. übers. v. J. Schulte, Frankfurt a. M. $^{3}$1995, 29–46.

[46] L. Wittgenstein, Vorlesungen über den religiösen Glauben. In: Ders., Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben. Zusammengestellt und hrsg. aus Notizen v. Y. Smythies, R. Rhees u. J. Taylor v. C. Barrett. Dt. Übers. v. R. Funke, Düsseldorf–Bonn 1994, 77–101.

[47] Munz scheint in den zur Abfassung ihrer Diss. nicht in Buchform veröffentlichten Teilen des Nachlasses noch weiteres Material für ihre These zu vermuten. Und in der Tat lassen sich beispielsweise in den inzwischen herausgegebenen, oben bereits erwähnten *Denkbewegungen* interessante Materialien für Wittgensteins Einschätzung von Religion finden. Allerdings ergibt sich in meinen Augen auch im Blick auf den gesamten Nachlaß keine zureichende Begründung für diesen Teil von Munz' These.

[48] Vgl. K. v. Stosch, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz, 84–86.

[49] In diesem Zusammenhang weist Munz zu Recht auf eine Schwachstelle des postliberalen Ansatzes G. A. Lindbecks hin. So könne dieser mit seinem Ausblenden der Bedeutung von Beispielen im Zusammenhang seines Verweises auf *stories* nicht hinreichend deutlich machen, wie religiöse sprachliche Kompetenz vermittelt werden könne (195–199).

[50] R. Munz, Ludwig Wittgenstein: Vom *Vortrag über Ethik* zu *Vorlesungen über religiösen Glauben*. In: W. Lütterfelds/ Th. Mohrs (Hg.), Globales Ethos. Wittgensteins Sprachspiele interkultureller Moral und Religion, Würzburg 2000, 125–145. Die Seitenzahlen im folgenden Fließtext beziehen sich auf diesen Aufsatz.

[51] **Domaschke**, Franz: **Glaube und Religion bei Ludwig Wittgenstein.** Anmerkungen und Betrachtungen zur religionsphilosophischen Thematik und Metathematik im Werke Ludwig Wittgensteins unter besonderer Berücksichtigung seines Frühwerkes. Bd. 1: Quellen, Kontexte, Voraussetzungen, 568 S.; Bd 2: Textexegese, 400 S.; Bd 3: Rezeptionsgeschichte und Anhang, 354 S. – Libri Books on Demand 2000. kt DM 198,– ISBN 3–8311–0111–6.

steins verstreuten Bemerkungen herauszuarbeiten, besteht der Wert seiner Diss. in erster Linie darin, eine Menge Material zusammengestellt zu haben und so als Nachschlagewerk fungieren zu können. Insgesamt bietet seine Diss. zwar eine äußerst vielschichtige, mitunter anregende Materialsammlung zu dem Thema des religiösen Glaubens bei Ludwig Wittgenstein. Durch die Fokussierung der Textexegese auf das Frühwerk Wittgensteins und die nur exemplarische Darlegung der Rezeptionsgeschichte der Wittgensteinschen Gedanken enthält das insgesamt imposante Werk aber einige Lücken.

Im ersten Bd breitet Domaschke in großer Ausführlichkeit religionsphilosophische Voraussetzungen und Kontexte der Wittgensteinschen Werkgenese aus. Dabei weist er nach, daß v. a. der Einfluß von Leo N. Tolstoi (183–285), William James (285–364) und mit Einschränkungen von Sören Kierkegaard (416–466) von entscheidendem Gewicht für die Entwicklung Wittgensteins ist. Er kommt aber auch auf Einflüsse durch Johann Wolfgang von Goethe (29–118), Fritz Mauthner (119–153), Ralph Waldo Emerson (153–183), Augustinus (365–387), Gotthold Ephraim Lessing (388–416), James George Frazer (467–480), Rabindranath Tagore (480–496), Georg Christoph Lichtenberg (497–529) und Blaise Pascal (529–568) zu sprechen. Auch wenn er dabei das Material an einigen Stellen nur aneinanderreiht und wenig übersichtlich ordnet, machen seine Ausführungen doch auf einige interessante Aspekte aufmerksam, die zumindest einem breiteren Publikum nicht selbstverständlich sein dürften.

Im zweiten Bd wendet sich Domaschke Wittgensteins Texten zu, wobei er einem forschungsgeschichtlichen Desiderat entgegenzukommen meint (I, 8), wenn er sich fast ausschließlich dem frühen Wittgenstein widmet. Dies ist insofern nicht einzusehen, als gerade einige der religionsphilosophisch relevanten Texte des Spätwerkes Wittgensteins erst in den letzten Jahren zugänglich gemacht wurden. Gerade der auch von Domaschke beklagte religionsphilosophische Mißbrauch, der z. T. mit Gedanken des späten Wittgenstein getrieben wird, spräche jedenfalls für eine detaillierte exegetische Auswertung dessen Spätwerkes. Insgesamt ist es jedenfalls zumindest unglücklich, dem textexegetischen Teil das Früh- und dem rezeptionsgeschichtlichen Teil das Spätwerk zugrunde zu legen.

Anders als der Titel erhoffen lassen könnte, bietet der dritte Bd leider keine vollständige Rezeptionsgeschichte der religionsphilosophischen und theologischen Überlegungen Wittgensteins. Von der knappen Einleitung des ersten Bdes abgesehen (19–28) ignoriert Domaschke einige der Hauptlinien der bisher gängigen Wittgensteinrezeption sogar völlig. Statt dessen wendet er sich im dritten Bd seines Werkes sechs neueren Interpretationen Wittgensteins zu, ohne dabei aber überzeugend begründen zu können, warum er ausgerechnet diese sechs Interpretationsansätze auswählt. Nichtsdestoweniger verdient nicht zuletzt seine philosophische Kritik an Hicks Anleihen bei Wittgenstein (12–59) oder seine Kritik an Ingolf U. Dalferth (59–96) Aufmerksamkeit. Allerdings werden auch diese Teile nicht in einen systematischen oder auch nur rezeptionsgeschichtlichen Zusammenhang eingeordnet, sondern genauso wie die Darlegungen der Rezeptionsversuche von Matthias Kroß (96–134), Norman Malcolm (134–197), Peter Winch (198–238) und Hilary Putnam (238–287) einfach nur aneinandergereiht. Der Versuch einer eigenen Synthese oder Zusammenschau unterbleibt ebenso.

Zumindest die ein oder andere Anregung für eine solche Zusammenschau bietet ein von W. Lütterfelds und Th. Mohrs herausgegebener SammelBd, der eine Reihe von Vorträgen vereinigt, die entweder auf einem Wittgenstein-Symposium im November 1997 oder im Wintersemester 1998/99 an der Univ. Passau gehalten wurden[52]. Thematisch ist der Bd „jenen Problemen gewidmet, die sich aus der Globalisierung von Moral und Religion im Diskurs der Weltkulturen ergeben; und zwar v. a. unter dem Gesichtspunkt, inwieweit Wittgensteins frühe und späte Sprachphilosophie grundlegende Einsichten enthält, die nicht nur den phänomenalen Befund derartiger Probleme angemessen erfassen, sondern darüber hinaus auch zumindest Ansätze der Problembewältigung und Lösungsstrategien bieten" (7). Während sich der erste Teil des Buches mit Problemen einer interkulturellen Moralphilosophie befaßt (12–101), steht die zweite Gruppe von Beiträgen unter dem Leitthema „Religion – Moralische Lebensform oder wahre Lehre?" (104–204). Zwei der dabei abgedruckten Beiträge will ich im folgenden wenigstens kurz besprechen[53].

Severin Schroeder wendet sich in seinem Artikel *‚Eine Art das Leben zu beurteilen'. Wittgenstein über Glaube und Vernunft* sowohl gegen eine rein non-kognitive als auch gegen eine rein kognitive Interpretation religiöser Glaubenssätze. Die v. a. von Wittgensteinianern wie D. Z. Phillips ins Feld geführte non-kognitive bzw. expressivische Deutung religiöser Glaubenssätze könne zwar zu Recht geltend machen, daß der religiöse Glaube in erster Linie Ausdruck einer Lebenseinstellung und einer Herangehensweise an die Welt sei. Aber auch wenn alle kognitiven Aussagen religiöser Menschen bereits von dieser Lebenseinstellung beeinflußt seien und in ihr wurzelten, könne nicht geleugnet werden, daß manche religiöse Glaubenssätze auch offensichtlich kognitiven Status hätten (z. B. der Glaube an ein Leben nach dem Tod). Diese Einsicht berechtige aber nicht, wie Hick, Swinburne oder Mackie von der non-kognitiven bzw. expressivischen Dimension religiöser Glaubenssätze abzusehen bzw. die non-kognitive in Abhängigkeit von der kognitiven Dimension zu sehen. Vielmehr sei umgekehrt die non-kognitive Dimension grundlegend: „Eine bestimmte Lebenseinstellung ist das Primäre. Sie entspringt keiner kognitiven Begründung, sondern ist einfach da, und in... den deskriptiven Glaubensinhalten schafft sie sich einen bildlich-intellektuellen Ausdruck." (150)

Auch wenn man Schroeder in seiner Ablehnung einseitig kognitiver oder non-kognitiver Interpretationen religiöser Glaubenssätze sicherlich folgen kann, ist seine Art der Betonung des Primats der expressivischen Dimension religiöser Sprache problematisch. Wittgenstein ist nämlich keineswegs der Auffassung, daß Sprachspiele, Lebensformen oder Lebenseinstellungen *immer* als das Primäre hinzunehmen sind. Vielmehr entsteht in bestimmten Situationen sowohl für kognitiv als auch für non-kognitiv verstandene Elemente religiösen Glaubens eine kontextbezogene Begründungspflicht, die dann jeweils den Status des Glaubenssatzes zu berücksichtigen hat. Auch ein als Teil der eigenen Grammatik vorausgesetzter Glaubenssatz ist grundsätzlich begründungsfähig und angesichts der doppelten Kontingenz des grammatischen Status religiösen Glaubens auch begründungspflichtig[54]. Insofern greift es zu kurz, wenn Schroeder Religion im Sinne Wittgensteins als eine Einstellung kennzeichnet, „die keinen Anspruch auf rationale Begründung macht" und die nur als absurd oder barbarisch, nicht aber als irrational betrachtet werden kann[55].

Ganz ähnlich wie Schroeder geht auch Heinke Deloch in ihrem Beitrag *Religiöse Sprachspiele zwischen Immunität und Kritik* von der richtigen Beobachtung aus, daß religiöse Glaubenssätze nach Wittgenstein weder nur als empirische Hypothesen noch bloß als psychologisch-emotive Denk- und Handlungsweisen anzusehen sind (160–165). Im Mittelpunkt ihrer Überlegungen steht die Frage, wie angesichts von Wittgensteins Einsicht in die spezifische Struktur religiöser Rede Verstehen religiöser Glaubenssätze möglich ist. Dabei geht sie der gerade auch für eine Verantwortung des Glaubens vor der Vernunft entscheidenden Frage nach, ob in Wittgensteins Sicht eine religiöse Lebensweise auch für Menschen verstehbar und kritisierbar ist, die diese nicht ausüben (157). In Weiterführung von Überlegungen ihrer Diss.[56] macht sie völlig zu Recht deutlich, daß Wittgensteins Herausarbeitung der Schwierigkeiten des (inter-)religiösen Diskurses aufgrund der spezifischen Eigenheiten religiöser Sprachspiele nicht bedeute, „daß religiöse Sprachspiele ihm zufolge prinzipiell von sonstigen menschlichen Lebensweisen verschieden (bzw. mit profanen Sprachspielen unvereinbar) sind oder daß es sich dabei um eine Denk- und Handlungsweise handelt, die prinzipiell nur für bestimmte, nämlich gläubige Menschen verständlich ist" (166). Allerdings könne die Bedeutung religiöser Glaubenssätze nicht unter Absehung von der Lebenswirklichkeit und Praxis glaubender Menschen bestimmt werden. Da religiöse Sprachspiele und religiöse Riten in allen Kulturen zu finden und keinem Menschen vollkommen fremd seien, sei der Rekurs auf Lebenswirklichkeit und Praxis glaubender Menschen prinzipiell jedem zugänglich „und eine vernünftige Kritik religiöser Denk- und Handlungsweisen" sei in keinem Fall „von vorneherein ausgeschlossen" (172). Leider wird nach diesen interessanten Ausführungen allenfalls angedeutet, nach welchen Kriterien eine solche rationale Kritik erfolgen könnte (172–174).

[52] **Lütterfelds**, Wilhelm / Thomas **Mohrs** (Hg.): **Globales Ethos**. Wittgensteins Sprachspiele interkultureller Moral und Religion. – Würzburg: Königshausen & Neumann 2000. 222 S. kt DM 48,– ISBN 3–8260–1827–3.

[53] Eine eigene Auseinandersetzung mit den Überlegungen von Martin Laube *„Die Weisheit ist grau. Das Leben aber und die Religion sind farbenreich." Zur Religionsphilosophie Ludwig Wittgensteins* kann hier im Blick auf die ausführlichere Besprechung von Laubes Diss. weiter oben unterbleiben. Den Beitrag von Regine Munz habe ich weiter oben in die Besprechung ihrer Diss. eingebaut. Auch auf eine eigene Diskussion des Artikels von Josef Seifert *Person, Religiöser Glaube und Wahrheit. Philosophische Analysen und Kritische Reflexionen über Ludwig Wittgensteins Religionsphilosophie* verzichte ich, da er so viele Halbwahrheiten über Wittgenstein enthält, daß eine ausführliche Richtigstellung den Rahmen dieses Literaturberichts sprengen würde (vgl. zur Antwort auf Seiferts Relativismusvorwurf K. v. Stosch, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz, 117–123; zu Wittgensteins angeblicher Ausschaltung religiöser Wahrheitsansprüche ebd., 137–167; zu Wittgensteins angeblich unzureichender Phänomenologie religiöser Akte ebd., 268–274; zu seiner angeblichen Leugnung jedes vernünftigen Glaubensgrundes ebd., 299–320; zur Behauptung Wittgensteins Position führe in der Theologie der Religionen zu einem haltlosen Pluralismus ebd., 320–352. Zwar muß man Seifert zugute halten, daß er zugibt, seine Lesart der religionskritischen Äußerungen Wittgensteins nicht mit anderen religionsfreundlicheren Aussagen Wittgensteins zusammenbringen zu können. Insgesamt ist sein Versuch, „einen kritischen Rückgang auf eine realistische und objektivistische Philosophie" (177) zu etablieren, jedoch einem philosophischen Theorielayout geschuldet, das mehr eine Abrechnung mit Wittgensteins Grundanliegen als die Suche nach seiner kohärenten Interpretation im Blick hat.

[54] Vgl. nochmals K. v. Stosch, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz, bes. 268–274.

[55] Der letzte Grund für Schroeders (bei allen gegenteiligen Beteuerungen) reduktionistischer Sichtweise des religiösen Glaubens liegt dabei offenbar in einem Unverständnis gegenüber der Bedeutung religiöser Glaubenssätze, die er zum Großteil nicht für rational rekonstruierbar hält, ohne diese Skepsis noch einmal zureichend zu begründen.

[56] **Deloch**, Heinke: **Verstehen fremder Kulturen**. Die Relevanz des Spätwerks Ludwig Wittgensteins für die Sozialwissenschaften. – IKO: Frankfurt a. M. 1997. 170 S. kt DM 32,80 ISBN 3–88939–355–1.

Dennoch machen Delochs ebenso wie Schroeders Ausführungen deutlich, daß auch von religionsphilosophischer S. neue Wege der Wittgensteinrezeption in den Blick genommen werden. Dabei hält sich bei aller Distanzierung von den Rezeptionswegen der Wittgensteinianer der 70er Jahre trotz einiger wichtiger Differenzierungen eine gewisse fideistische Grundtendenz durch, die sich oft mit einer rein funktionalistischen Betrachtungsweise von Religionen verbindet. Diese Tendenz findet sich auch in dem gerade erschienenen SammelBd „Der Denker als Seiltänzer. Ludwig Wittgenstein über Religion, Mystik und Ethik“[57], der allerdings – anders als der Titel vermuten läßt – sein Schwergewicht eindeutig auf Wittgensteins Haltung zur Ethik legt.

Unter den wenigen Beiträgen, die sich mit Wittgensteins Haltung zur Religion beschäftigen, ist besonders der von Genia Schönbaumsfeld mit dem Titel *Wittgenstein über religiösen Glauben* erwähnenswert, weil sich bei Schönbaumsfeld die immer noch verbreitete fideistische und funktionalistische Grundtendenz besonders eng mit richtigen Einsichten in die Grundhaltung des späten Wittgenstein verbindet.

Schönbaumsfeld geht in dem Artikel der Frage nach, inwiefern aus Wittgensteins Perspektive der religiöse Glaube von propositionalen Einstellungen oder empirischem Wissen unterschieden werden muß. Ihre zentrale These besteht dabei in dem Gedanken, daß „die Frage nach der Existenz Gottes Ähnlichkeiten aufweist mit der Frage nach der Existenz von Gegenständen schlechthin“ (180). Wie der Satz „Es gibt Gegenstände“ sei nämlich auch der Satz „Es gibt Gott“ nicht als Erfahrungssatz, sondern als grammatischer Satz zu werten (181). Jedenfalls habe er mehr Ähnlichkeiten mit anderen grammatischen Sätzen, also mit Sätzen wie dem, daß es Gegenstände gibt, als mit speziellen Existenzbehauptungen wie Sätzen über die Existenz eines Fabelwesens im Loch Ness (190f.).

Richtig an dieser Einschätzung ist sicherlich, daß für Wittgenstein der Glaube an Gott „etwas wesentlich Fundamentaleres (ist; Vf.) als nur der *Meinung* zu sein, daß Gott existiert“ (184). Glaube an Gott ist nach Wittgenstein offenbar nicht mit einer Meinung über einen Tatbestand in der Welt zu vergleichen. Beim religiösen Glauben geht es um die Entscheidung für ein bestimmtes Bezugssystem, für bestimmte Züge einer Grammatik, die all unseren Meinungen regulierend und ermöglichend vorausliegt. Insofern wehrt sich Schönbaumsfeld zu Recht dagegen, Wittgenstein hinsichtlich des Status' religiöser Sätze auf die Alternative zwischen empirischen Sätzen und subjektiven Einstellungen festzulegen (187).

Fraglich scheint mir allerdings zu sein, ob man aus diesen Einsichten so wie Schönbaumsfeld folgern darf (186f.), daß in der Perspektive des späten Wittgenstein die Frage danach, ob Gott *wirklich* existiert, als unsinnig anzusehen ist. Denn diese Frage muß sich ja weder auf eine allgemeingültige, empirische Verifizierung des Glaubens richten noch nach einer subjektiven Einstellung fragen. Sie kann zumindest so verstanden werden, daß sie sich des Verankertseins des dabei hinterfragten Glaubenssatzes in dem Bezugssystemen der Glaubenden bewußt ist und die Hintergründe dieser Verankerung auf ihre Geltungsgründe befragt. Unsinnig wäre diese Befragung nur dann, wenn der befragte Glaubenssatz in der Weise zu unserer Grammatik bzw. unserem Bezugssystem gehören würde, daß er unbewußt und nicht bezweifelbar all unseren Sprachspielen bereits regulierend zugrunde liegt. Insofern gerade in einer pluralistischen Gesellschaft die Kontingenz der Geltung und Bestimmtheit jeder spezifischen religiösen und nichtreligiösen Grammatik vor Augen tritt, kann die Frage nach so einem zentralen Bestandteil der Grammatik wie dem der Existenz Gottes nicht nur nicht als unsinnig qualifiziert werden, sondern verlangt geradezu nach einer rationalen Erörterung.

Wittgensteins Einsicht in den regulativen Charakter zumindest einiger der grundlegenden Glaubenssätze kann die rationale Erörterung dabei vor einer rationalistischen Engführung bewahren, darf aber nicht zu einer fideistischen Immunisierung vor der Frage nach der Existenz Gottes genutzt werden.

Leider betont auch Ilse Somavilla in ihrem Beitrag *Religion und Kunst in Wittgensteins Philosophieren: Parallelen und Unterschiede* die vernunftkritischen Äußerungen Wittgensteins so stark, als gehe Wittgenstein von einer völligen Unvereinbarkeit von Glaube und Vernunft aus, die den völligen „Verzicht auf jeden Ansatz von Vernunft in Glaubensfragen“ (240) erfordere. Zum Beleg dieser Auffassung zieht sie einige (schon oft zitierte und wieder einmal nicht genau auf ihren Kontext hin untersuchte) Äußerungen Wittgensteins aus seinen *Vorlesungen über den religiösen Glauben* heran, ohne sie systematisch in Wittgensteins Gesamtansatz einzuordnen[58].

Nichtsdestoweniger arbeitet Somavilla in ihrem instruktiven Beitrag einige wichtige Gemeinsamkeiten zwischen Religion und Kunst bei Wittgenstein heraus. So hat sie sicher recht mit der Einschätzung, daß ähnlich wie die Kunst die Religion bei Wittgenstein durch Symbole und Bilder dem Menschen Kraft geben und – ganz anders als Philosophie und Wissenschaft – die existentiellen Probleme der Menschen angehen kann (239). Allerdings ist es insgesamt etwas irritierend, daß sie sich in der Behandlung von Wittgensteins Ästhetik sehr stark auf Wittgensteins Frühphilosophie stützt und beispielsweise die interessanten Überlegungen in Wittgensteins *Vorlesungen über Ästhetik* überhaupt nicht diskutiert. Nur durch diese Blickverengung kann sie zu der angesichts dieser *Vorlesungen* merkwürdig anmutenden Aussage kommen, daß für Wittgenstein nur jene Kunst ernst zu nehmen sei, „die Ewiges darzustellen vermochte“ (241). Insgesamt hätte dem Artikel im Bereich der Ästhetik mehr Aufmerksamkeit für den etwa bei Hacker diagnostizierten Wandel Wittgensteins von einem Standpunkt *sub specie aeternitatis* zu einem Standpunkt *sub specie humanitatis* eine differenziertere Wahrnehmung von Wittgensteins Aussagen zur Religion ermöglicht.

Die Beachtung dieses Wandels liegt insofern dem Beitrag *Die Konvergenz von Gott, dem Selbst und der Welt in Wittgensteins Tractatus* von John Churchill zugrunde, als dieser seine Aufmerksamkeit ausschließlich auf Wittgensteins Frühwerk lenkt und als er die dort von ihm diagnostizierten Fehler durch Wittgensteins Spätphilosophie überwunden sieht. Ziel von Churchills Artikel ist es nachzuweisen, daß „der *Tractatus*, vielleicht mit Ausnahme von Spinozas *Ethik*, den reinsten und unnachgiebigsten Versuch darstellt, ein Weltbild zu artikulieren, in dem die Logik eine mystische Vereinigung des Selbst mit der Welt und mit Gott nach sich zieht“ (53f.). Ähnlich wie Spinozas Überlegung, derzufolge es nur eine, von uns als Gott oder Natur bezeichnete Substanz geben könne, stelle auch Wittgensteins frühe Identifikation von Gott, Welt und Ich eine Version der klassischen, mystischen Perspektive dar, die letztlich alles in der Einheit der Liebe Gottes aufgehen lasse (62–65). Dabei stelle für Wittgenstein wie für Spinoza die Entstehung der „einheitlichen Dreieinigkeit zwischen Welt, Selbst und Gott die Erfüllung dar, „die die Probleme des Lebens löst“ (66).

Die von Wittgenstein, Spinoza und der Mystik behauptete Einheit dieser drei Pole sei jedoch philosophisch inkohärent, da individuelle und universelle Perspektiven nur zusammenfallen können, wenn die einzelne Perspektive zugleich als universell und individuell gedacht werden könne. Der Gedanke eines Ganzen, das sich selbst als Teil enthält, führe jedoch zu einem unendlichen Regreß und sei deshalb inkohärent. „Es ist ein fundamentales begriffliches Problem, das in dem Versuch besteht, ein System zu artikulieren, in dem die Perspektive, von dem aus das System gebaut ist, selbst Teil des Systems ist. Die Perspektive des Systems wird in die Absurditäten der Selbstbzgl.keit fallen.“ (67) Anders als Apel und Hösle ist Churchill aber nicht der Auffassung, daß auch Wittgensteins Spätphilosophie selbstreferentiell inkohärent ist. Ganz im Gegenteil sieht er den einzigen Ausweg aus diesem Dilemma in der Perspektive des späteren Wittgenstein, die auf jeden Blick von Nirgendwo verzichte und „unsere Rationalität in den Kontext der ‚menschlichen Naturgeschichte‘ einbaut“ (68).

Allerdings fragt sich, ob Churchill bei dieser klaren Ablehnung des *Tractatus* die Verwendung des Gottesbegriffs nicht zu schnell auf eine spinozistische Lesart festlegt. Immerhin weist Ilse Somavilla in ihrem Beitrag in dem gleichen SammelBd darauf hin, daß insofern ein großer Unterschied zwischen Spinoza und Wittgenstein bestehe, „als Spinozas Gott immanent, nicht transzendent ist, während Wittgenstein Gott außerhalb der Welt der Tatsachen sieht“ (234). Auch wenn diese Gegenüberstellung in dieser Zuspitzung fragwürdig ist, macht sie doch deutlich, daß auch der frühe Wittgenstein nicht vorschnell mit einer spinozistischen Perspektive identifiziert werden sollte. Nichtsdestoweniger ist es richtig, daß gerade Wittgensteins (ja auch bei Putnam so sehr betonter) Verzicht auf einen Blick von Nirgendwo der heutigen Philosophie und Theologie immer noch zu wenig bedachte Perspektivierungen ermöglicht.

Insgesamt wird man nicht sagen können, daß mit den in diesem Literaturbericht besprochenen Arbeiten bereits das Potential ausgeschöpft wäre, das in einer Theologie nach Wittgenstein gerade im Blick auf eine zeitgemäße Verantwortung des Glaubens vor der Vernunft und im Blick auf das Problemfeld der Theologie der Religionen steckt. Aber sie enthalten eine solche Fülle von kompetenten Anregungen und neuen, völlig unterschiedlich motivierten Gehversuchen auf dem schwierigen Terrain Wittgensteinscher Philosophie, daß die Rede von ersten Anzeichen einer „Wittgensteinnaissance“ in der deutschsprachigen Theologie und Religionsphilosophie vielleicht tatsächlich nicht ganz unberechtigt ist. Jedenfalls machen sie deutlich, daß die Theologie auch 50 Jahre nach Wittgensteins Tod noch bei weitem nicht die Möglichkeiten ausgeschöpft hat, die in der kritischen Auseinandersetzung mit diesem faszinierenden Denker stekken.

[57] **Arnswald,** Ulrich / Anja **Weiberg** (Hg.): **Der Denker als Seiltänzer.** Ludwig Wittgenstein über Religion, Mystik und Ethik. – Düsseldorf / Bonn: Parerga 2001. 293 S. kt DM 38,– ISBN 3–930450–67–4.

[58] Vgl. zur Bewertung und Einordnung dieser Äußerungen Wittgensteins K. v. Stosch, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz, 300ff.

**Glock,** Hans-Johann: **Wittgenstein-Lexikon.** Aus dem Englischen übersetzt von Ernst Michael Lange. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000. XI, 409 S., geb. DM 128,00 ISBN: 3–534–14543–7

Obwohl deutschsprachige Leser das Glück haben, daß Ludwig Wittgenstein seine Arbeiten in deutscher Sprache verfaßt hat, und obwohl der Vf. des Wittgenstein-Lexikons deutsch als seine Muttersprache nennt, ist dieses Lexikon ursprünglich in englischer Sprache verfaßt und von einem Dritten ins Deutsche übersetzt worden. Die Inszenierung des Englischen als ‚Leitkultur' rächt sich in der Qualität des Buches durch irreführende Anglizismen (z. B. ‚Mystizismus', offenbar eine Rückübersetzung von ‚mysticism', das wohl als englisches Äquivalent für das deutsche Wort ‚Mystik' fungierte) und neopositivistische Verkürzungen der Philosophie Wittgensteins. Fast möchte man dem Vf. ins Stammbuch schreiben, was Wittgenstein, wie Glock berichtet, den Prüfern Russell und Moore im Rigorosum gesagt hat, nachdem er den *Tractatus* als Diss. eingereicht hatte (20): „Macht euch nichts daraus, ihr werdet es nie verstehen."

Die einleitende „Skizze einer intellektuellen Biographie" arbeitet mit teils vergröbernden, teils unzutreffenden Schablonen. Wenn G. von der ‚guten geistigen Kinderstube' Wittgensteins spricht und dazu den Kontakt mit der „Musik der Wiener ‚Klassik'" zählt (10), fragt sich ein Leser, was Brahms auf dem Klavier gespielt haben mag, als der kleine Ludwig auf seinem Schoß saß. War es immer ‚Klassik' (z. B. Beethoven), oder degeneriert das Wort ‚Klassik' hier wie in der CD-Branche zu einem Gegenbegriff zur U- und Popmusik? G. teilt die Einflüsse, die für den frühen Wittgenstein Bedeutung hatten, in drei Gruppen ein: „die Weisen, die philosophierenden Wissenschaftler und die philosophierenden Logiker" (10). An Namen tauchen auf: Kraus, Mauthner, Weininger, Schopenhauer, Hertz, Boltzmann, Frege und Russell. G. nennt *nicht* die Bibel, die für Wittgenstein gewiß wichtig war, nennt *nicht* Augustins *Confessiones*, von denen er gesagt hat, daß sie ‚womöglich das ernsteste Buch seien, das je geschrieben wurde', nennt *nicht* Kierkegaard und *nicht* Tolstoi. Er läßt Wittgensteins Äußerung zum *Tractatus* aus dem Brief von 1919 an Ludwig von Ficker unerwähnt (sie lautet: „Ich wollte nämlich schreiben, mein Werk bestehe aus zwei Teilen: aus dem, der hier vorliegt, und aus alledem, was ich *nicht* geschrieben habe. Und gerade dieser zweite Teil ist der Wichtige"). Zwar weist G. auf diese Seite des *Tractatus* hin, aber mit falschem Zungenschlag (17): „Wittgenstein verband seine logische Theorie mit Überlegungen zu mystischen Themen (Ethik, Ästhetik, Tod), die durch seine Erfahrung während des Krieges angeregt und massiv durch Schopenhauer beeinflußt waren." Nach dürftigen Hinweisen zum *Tractatus* folgt der Abschnitt ‚Jahre in der Wüste'. G.s Sätze sind sehr häufig von einfachster Bauart und zeugen nicht von gehobenem Gespür für Sprache und Sache (z. B. 18: „1920 nahm er den unwahrscheinlichen Beruf eines Volksschullehrers im ländlichen Niederösterreich auf"). Immerhin erwähnt er Wittgensteins Widerwillen gegen die „antimetaphysische Leidenschaft" der Neopositivisten und deren Ablehnung der Annahme, „es könne unsagbare metaphysische Wahrheiten geben" (19). Unklar und unverständig charakterisiert er die politische Haltung Wittgensteins (23): „Insofern in seinen politischen Ansichten überhaupt ein zugrundeliegendes Prinzip entdeckt werden kann, war es ein Tolstoianisches Ideal des einfachen Lebens voller körperlicher Arbeit, verbunden mit einer milden Bevorzugung von autoritären Ideologien – Bolschewismus, Katholizismus –, welche die Freiheit und das Wohlergehen des Individuums der Verfolgung höherer Prinzipien unterordnen." Das ‚Tolstoianische Ideal' bleibt unerläutert, obwohl es im Rahmen der gegebenen Hinweise mißverständlich ist. Denn wer G.s Hinweise wörtlich nimmt, könnte vermuten, dieses Ideal habe im Frühkapitalismus (viel körperliche Arbeit, Neigung zu Ideologien) seine Erfüllung gefunden. Leser, die ihr individuelles Wohlergehen durch ihre Zugehörigkeit zur katholischen Kirche nicht beeinträchtigt sehen und auch nicht annehmen, einer autoritären Ideologie zuzustimmen, werden dieser Einordnung des Katholizismus mit ziemlicher Ratlosigkeit und Skepsis begegnen.

Die Einleitung schließt mit dem Abschnitt ‚Wittgensteins Vermächtnis' (27–29). Obgleich man sog. ‚letzten Worten' nicht ohne Recht mit Vorsicht begegnen mag, erscheinen G.s gewaltsam interpretierende Bemerkungen zu Wittgensteins überliefertem letzten Wort („Tell them I've had a wonderful life") unangemessen und als Ausdruck einer schrecklichen Besserwisserei. Er sagt (27): „Als ein Kommentar zu seinem persönlichen Leben wäre das erstaunlich, weil dieses von Qualen und Selbstbesessenheit gekennzeichnet war. Aber es ist nicht erstaunlich als ein Kommentar zu seinem philosophischen Leben, denn dies war eins gewichtiger Leistungen." Den beiden zu Lebzeiten Wittgensteins veröffentlichten Werken, dem *Tractatus* und den *Philosophischen Untersuchungen*, gesteht G. zwar zu, „zu den wenigen Höhepunkten deutscher philosophischer Prosa" zu gehören (27), betont aber „auch ernsthafte Unzulänglichkeiten" und erwähnt, daß Wittgenstein später „zu Recht seine Unfähigkeit" bedauert habe, „seine Gedanken in einer durchgehaltenen Argumentationslinie auszuarbeiten" (28). Immerhin besitze „Wittgensteins Werk eine funkelnde Schönheit, die bei anderen analytischen Philosophen nicht zu finden ist" (28). Die Einleitung endet mit dem Hinweis, Wittgensteins Philosophische Psychologie sei mittlerweile „durch materialistische Theorien, angeregt durch Neurophysiologie, und funktionalistische Theorien, angeregt durch Computerwissenschaft, ersetzt" worden (29). Wahrscheinlich wird die nächste ‚philosophische' Arbeit G.s ein Bill-Gates-Lexikon sein.

Der Rez. erspart es sich, anhand von detaillierten Hinweisen zu einzelnen Artikeln die Defizite des Wittgenstein-Lexikons weiter zu konkretisieren. Obwohl das Projekt grundsätzlich zu loben ist, zeigt die Durchführung nahezu ständig Schwächen, die auf den fehlenden Sinn des Autors für die Art des Philosophierens weisen, die Wittgenstein praktiziert hat, und noch mehr auf Defizite in der Vertrautheit mit der großen philosophischen Literatur (der Rez. findet übrigens, daß es zahlreiche beachtliche Höhepunkte deutscher philosophischer Prosa gibt). Dennoch wird man aus diesem Lexikon, setzt man seine Mängel in Rechnung, Nutzen ziehen können, zumal alle Artikel mit zahlreichen Verweisen auf einschlägige Stellen im Werk Wittgensteins versehen sind, wenn auch leider kaum mit Zitaten (wer die Sprache eines Autors wirklich bewundert, wird, wenn er dessen Gedanken zu vergegenwärtigen sich anschickt, gerne auf Originales zurückgreifen). Nützlich sind auch die Bibliographie und der Index. Der Verlag hat das Buch in prächtiger und haltbarer Ausstattung vorgelegt.

Eichstätt Norbert Fischer

## Allgemeines / Festschriften / Universallexika

**Biser,** Eugen: **Glaubenserweckung.** Das Christentum an der Jahrtausendwende. – Düsseldorf: Patmos 2000. 303 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3–491–70322–0

Der Vf. geht von seiner Sicht des Christentums heute aus: Einerseits liege – angesichts eines geradezu epidemisch um sich greifenden Unglaubens und erschreckender Entchristlichung – „die Sache Jesu wie im Todeskampf" (J. H. Newman); andererseits aber gebe es eine „nie versiegende Kraft der Selbsterneuerung", um die schon Paulus wußte (11). Näherhin bemerkt Biser:

Ein „ozeanischer Atheismus" gefährde – gerade in seinem unpolemischen Auftreten – das Christentum in Europa und untergrabe stillschweigend die christlichen Fundamente (19); die fortschreitende Reduktion und Eingrenzung aller Verhältnisse auf den Weltinnenraum lasse für Hoffnung und Glauben keinen Platz mehr, habe vielmehr eine Abkehr von Gott zur Folge. Angesichts der Fortschritte zumal in der Raumfahrt, und in Fernwirkung der Gentechnik sei man der Meinung, alles sei machbar. Der Mensch setze sich an Gottes Stelle und spiele sich zum „Prothesengott" auf (19 und 52). Weithin bestehe eine „agnostische Indifferenz", die zu religiösen Fragen weder auskunftsfähig noch auskunftswillig sei (51). Genuß- und Besitzstreben seien für viele an die Stelle der Suche nach Wahrheit getreten.

In den Kirchen werde diese Gefährdung nur unzulänglich erkannt. Sie meinten (was eine Nachwirkung der Aufklärung sei), ihre Botschaft vorwiegend als Ethik glaubhaft machen zu können, statt Gottes Vaterliebe zu verkünden. Das Christentum befinde sich in einer „Identitätskrise", in einem „Zustand der Selbstvergessenheit" – die „ureigene Mitte" sei verloren worden. Viele Christen wendeten sich asiatischen Meditationsformen zu, weil die christlichen Schätze mystischer Spiritualität nicht ausreichend erschlossen würden. Dem Christentum drohe in seinem Stammland Europa die Verdrängung ins Abseits (18; 29), was auch negative Auswirkungen auf die Situation in Südamerika und Ostasien haben könnte, wenn Impulse aus Europa ausblieben.

Nach B. ist ein Wandel, ein Neuverständnis des Glaubens dringlich – im Sinne eines Worts von Karl Rahner, der Christ der Zukunft werde ein Mystiker oder aber „überhaupt nicht sein" (20). Jesus, „der größte Revolutionär der Religionsgeschichte", habe den „neuen Wein der Reich-Gottes-Botschaft" gebracht; er habe „das Geheimnis (...) des Gottes der bedingungslosen Liebe" verkündet und von allen Ängsten befreit. Dieses Zentrum gelte es, neu zu entdecken, die biblischen Schriften auf ihre Mitte hin zu lesen. Hilfreich sei: Seit längerem sei der Glaube in einer Wende begriffen: vom Gehorsams- zum Verstehensglauben, vom Bekenntnis- zum Erfahrungsglauben, vom Leistungs- zum Verantwortungsglauben. Hinzu müsse eine vierte Wende kommen: vom Gegenstands- zum Identitätsglauben: Der im Schiff (der Kirche) schlafende Herr müsse durch die Gebete der Gläubigen geweckt werden, daß er sie aus ihrer Notlage errette. Diese „mystische Korrespondenz" will B. deutlich machen: Das soll „Glaubenserweckung", der Titel des Buches, ausdrücken.

Zum Inhalt:

Im *I. Kap. „Propädeutik"* (29–84) geht der Vf. auf folgende Fragen ein: Können wir noch Christen sein? Können wir einen Gott denken? Wie ist „Offenbarung" zu verstehen und wie die Auferstehung Christi?

Dabei übt B. harsche Kritik: An die Stelle „des aus dem Wechselverhältnis von Haupt und Gliedern aufgebauten mystischen Leibes" Christi sei „zunehmend das Bild einer Organisation im Sinn eines hierarchisch gestuften Ämtergefüges" getreten (35); in der Kirche habe, „prinzipiell gesprochen, nur die Spitze das ‚Sagen'" (36).

Das *II. Kap. „Aporetik"* (85–120) behandelt Einwände gegen den Gottes- und Offenbarungsgedanken sowie den Auferstehungsglauben. Dabei betont B.: Bei dem immer stärkeren Einfluß der Medien drohe die Wirklichkeit zu schwinden und Wahrheit in einem Meer von Belanglosigkeiten unterzugehen (99).

Im *III. Kap. „Hermeneutik"* (121–157) fordert der Vf. eine „Christus-Hermeneutik" (157); gegen eine sog. „Querschnittslektüre" betont er: Die biblischen Schriften müssen auf ihre Mitte hin gelesen werden. Das *IV. Kap. „Symbolik"* (159–190) möchte Blockaden beseitigen, die dem Zentrum entgegenstehen; es will die Lebensleistung Jesu und deren Bedeutung in den Blick bringen.

Das *V. Kap. „Esoterik"* (191–229) handelt vom Schatz mystischer Spiritualität aus Jh.en; dieser habe sein Zentrum in Christus, der in den Christen wohnt. Der Gläubige müsse sich von dem Lebensstil des ‚außengeleiteten' Menschen trennen und den ‚inneren' Menschen in sich aufbauen.

Im *VI. Kap. „Apologetik"* (231–266) geht es um Rechtfertigung des Glaubens. Dem rat- und ziellos gewordenen Menschen heute soll deutlich werden, wo er – statt eines Lebens ohne Gott und ohne Hoffnung – „die erfüllende Beantwortung seiner Existenz- und Sinnfrage erwarten darf". Im „kirchlichen Erscheinungsbild" überwiegen nach B. leider „befremdliche, abschreckende und abweisende Züge":

Statt der Einladung Jesu an die Bedrückten und Beladenen begegne die Kirche wegen „ihres moralischen Selbstverständnisses mit Direktiven und Verboten", sei sie „mit einer neuerlichen Festigung ihrer hierarchischen Strukturen befaßt" (233). Die Kirche sollte nach B. dem todverfallenen Menschen die ihm entgegenkommende Menschenfreundlichkeit Gottes verkünden (247f). Die christliche Botschaft als die „Religion des Unerhörten, Unausdenklichen und Niedagewesenen" (267) müsse mit Paulus als ein ergreifendes Ergriffensein erfahren werden (235). Die Kunst von der Katakombenmalerei bis heute, zumal Dichtung und Musik (u. a. Dante, Bach und Beethoven) – seien dazu als noch kaum genutzte Möglichkeit gegeben.

Das *VII. Kap. „Kerygmatik"* (267–296) geht auf die Situation des Menschen in einer Lebenswelt ein, die sich „zusehends in sich selbst verschließend (...) der christlichen Botschaft entgegensetzt" (269). Wie hat gegenüber dem wachsenden Einfluß der Medien Evangeliumsverkündigung zu erfolgen? Jesus Christus reiße die Ängste „aus den Menschenherzen: mit seiner Enthüllung des Gottes der bedingungslosen Liebe die Gottesangst, mit seiner Verpflichtung zur Nächstenliebe die Sozialangst und mit der Erhebung des Menschen zur Gotteskindschaft dessen Angst vor sich selbst" (274). Der biblische Text muß lebendig in die Lebenswelt der Menschen übersetzt werden. Anläßlich der sich ständig ausweitenden Medienszene gilt, daß sich „nur noch ein informierter Glaube behaupten" kann (288). Der Prediger muß versuchen, auf die „alles Leid und alle Schuld der Welt verzehrende Liebeserklärung Gottes einzustimmen" (294).

Am Morgen des neuen Jahrtausends ermutigt B. die Christen „zum Einstieg in die Glaubensmystik"; die Kirchen ruft er auf, aus der Offenbarung Gottes als des gütigen Vaters für die Ermutigung der Gläubigen Konsequenzen zu ziehen, daß diese aufatmen, in Gott die Erfüllung ihrer Sehnsucht und die Antwort auf ihre Sinnfrage finden.

Der Veröffentlichung liegt eine Vorlesung im Wintersemester 1999/2000 zugrunde. Durch kurze Unterabschnitte ist das Buch lesefreundlich; der Sinn mancher Überschriften erschließt sich bei deren Kürze allerdings erst durch die folgende Lektüre. Wegen der zahlreichen Fachausdrücke bzw. Fremdworte setzt das Buch gebildete Leser voraus. B. nimmt die in der Geschichte erfolgten Einwände gegen den Glauben auf und stellt sich ihnen. Seine Analysen und Entgegnungen sind fundiert und zumeist auch überzeugend.

Kritische Bemerkungen:

1. Mehrfach wendet sich B. gegen die „Unvereinbarkeit der Opfer- und Sühnevorstellungen mit der Botschaft Jesu" (25; 104; 116; 118,134f). Mit ihm ist eine Satisfaktionstheorie in dem Sinn abzulehnen, daß ein beleidigter Gott durch den grausamen Tod Jesu besänftigt werden sollte. Jedoch: Jesu Leben und Sterben waren Opfer – wenngleich nicht im kultisch-rituellen Sinn. Ordnet man den Tod Jesu in sein gesamtes Wirken ein, so „kann man von einem Lebensopfer Jesu Christi sprechen" (Klaus Berger). So sind wohl auch B.s Gedanken zu verstehen, die er mit Jürgen Moltmann äußert (118).

2. Die Einbettung des Christlichen in die „Gefäße der antiken Philosophie" hatte nach B. eine „innere Lähmung", einen „lethargischen Dämmerzustand" als Folge (22f); darum fordert er: „neuen Wein in neue Schläuche" (Mt 9,17). B. weiß natürlich, daß kostbare Flüssigkeit ohne Gefäß zerrinnt. Gegenwärtig etwa 34 000 getrennte christliche Kirchen und Gemeinschaften zeigen, wie notwendig Dogmen sind. Daß Verkündigung des Evangeliums sich von einer dogmatischen Vorlesung unterscheiden muß, ist selbstverständlich – wenn auch von ihr Karl Barths Wort gilt: „Man kann nicht über Glauben sprechen, ohne zu bekennen."

3. Die Rechtfertigungslehre, Hauptgegenstand der Paulusforschung und Zentralthema der ökumenischen Diskussion, krankt nach Meinung B.s an einem unversöhnten Gottesbegriff; die Gerichtspredigt werde als Vorbedingung von Gottes Heilsangebot hingestellt (vgl. 112f; 272; 275f). – Gegen eine derartige Verengung gilt, daß die Rechtfertigungslehre bei Paulus angewandte Christologie ist; im Römerbrief vertritt Paulus die These, daß Gott seine Gerechtigkeit „schenkt", daß die Rechtfertigung also – wie B. will – Ausdruck der Liebe Gottes zu uns Menschen ist.

4. Der Christ der Zukunft werde – so B. – „ein Mystiker oder überhaupt nicht sein" (191; vgl. 23f; 212f). Er weiß selbst, daß eine „paulinische Mystik von Bultmann bis Lohse in Abrede" gestellt wird (211). Nach Heinrich Schlier liegt in Gal 2,20 (auf das B. mehrfach hinweist) „das sakramentale Sein des Christen (...) zugrunde. Weil man das nicht anerkennen will, kommt man in die Verlegenheit, auch hier von ‚Mystik' reden zu müssen" (Galaterbrief, z. St.). Auch nach Günther Bornkamm hat Gal 2,20 mit Mystik „wenig gemein" (Paulus, 164). Udo Borse nimmt vorsichtig die von B. erwähnte Ansicht Wikenhausers zur Mystik auf (Galaterbrief, z. St.) – B. ist die nicht einhellige Meinung der Exegeten bekannt.

Man sollte das Mystische gewiß stärker einbeziehen, die unterschiedlichen Gaben und Dienste im „Leib Christi" mehr beachten, die vom Haupt Jesus Christus ausgehen (1 Kor 12,8–11).

5. „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist" (Röm 5,5). Die große Bedeutung des Heiligen Geistes, von der die Heilige Schrift vielfach Kunde gibt, hätte in B's Werk breitere Beachtung finden können – wenn sie auch nicht völlig vergessen ist (vgl. 66; 72; 131; 227; 290f).

Corrigenda:

S. 25 vorletzte Textzeile: Gott-esentdeckung (statt Gottesentdeckung)
S. 101 Mitte: militätischen (statt militärischen)
S. 179 Ende des 1. Abschnitts: Punkt (statt Fragezeichen)
S. 211 Anm. 56: B. Lohse (statt E. Lohse)
S. 276, viertletzte Zeile: Brief (statt Briefe)
S. 278, Zeile 25: angesprohenen (statt angesprochenen)
S. 290, 11. Zeile: Gal 2,20 (statt Gal 4,20).

Paderborn Heinz Schütte

**Religion in Geschichte und Gegenwart.** Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, vierte, völlig neu bearbeitete Auflage (Bd 1, A–B, und Bd 2, C–E), hg. v. Hans Dieter Betz / Don S. Browning / Bernd Janowski / Eberhard Jüngel. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1998. LIV, 1935 Sp. / LIX, 1850 Sp. (Religion in Geschichte und Gegenwart, 1), Ln DM 348,00 ISBN: 3–16–146941–0 / 3–16–146942–9.

Nicht nur die Jahrtausendwende bringt es mit sich, daß wichtige Nachschlagewerke und Lexika neu bearbeitet werden. Vor allem ein veränderter Kenntnisstand zwingt dazu. Während in der Neuausgabe des katholischen LThK (1993–2001) insbesondere das II. Vatikanum und die nachkonziliare Entwicklung in Theologie und Kirche aufgearbeitet werden mußten, so seien es 50 Jahre nach der letzten, der 3. Auflage der RGG, „der allgemeine Aufschwung und die globale Ausdehnung der wissenschaftlichen Forschung auf alten und neuen Fachgebieten" (I,V), die nach Einschätzung der Hg. eine Neuausgabe unumgänglich machen. Die Globalität der Forschung soll sich in der 8 Bde umfassenden 4. Auflage u. a. in der Internationalisierung der Autorenschaft niederschlagen. Man habe sich die Aufgabe gestellt, die Artikel nicht nur an europäischen Denkgewohnheiten entlang verfassen zu lassen, sondern darüber hinauszuführen; das Handbuch soll weltweiten Absatz finden. Zu diesen ehrgeizigen Zielen gehört auch die ökumenische und religionswissenschaftliche Ausrichtung der Themenbehandlung. Bei der Artikelgestaltung sollen die Bestandsaufnahme eines Wissensgebietes, dessen Methodenproblematik sowie offene Fragen im Mittelpunkt stehen. Diese „objektive" Ausrichtung scheint einerseits selbstverständlich für ein Lexikon, ist aber andererseits angesichts des heutigen Pluralismus in der Theologie nicht ohne weiteres zu bewerkstelligen.

Zwei Details, die die Hg. selber anführen, machen dies sofort deutlich. Dem Titel des renommierten Handbuchs hat man jetzt den bestimmten Artikel genommen: Es geht nicht mehr um *„Die* Religion", sondern um *„Religion* in Geschichte und Gegenwart". Damit wird deutlich, daß *die* Religion weder mit dem Christentum identisch ist, noch daß das Christentum nur eine kulturelle Variante von Religion ist, die zur Wesensausstattung jedes Menschen gehört. Gegenüber der Tradition von Ernst Troeltsch oder angesichts der Pluralistischen Religionstheologie im Gefolge John Hicks ist dies keine unwesentliche Präzisierung. Interessant ist es außerdem, daß sich die „Ersttestamentler" nicht ohne weiteres durchzusetzen vermochten. Gemeint ist Bezeichnung des AT als Erstes Testament. Demgegenüber ergaben umfangreiche Konsultationen der Verantwortlichen für jüdisch-christliche Zusammenarbeit, daß in der RGG die Bezeichnung „Altes Testament" beibehalten werden soll, aber auch die Bezeichnung „Hebräische Bibel" Verwendung finden kann. Die Bezeichnung „Erstes Testament" läßt in der Tat an den Hebräerbrief denken, nach dem die Rede vom Neuen Bund impliziert, den ersten Bund als veraltet und als dem Untergang geweiht zu betrachten (8,13). Dem Untergang geweiht ist das Testament des Ersten Bundes gerade nicht, freilich ist es als AT auch nicht „veraltet". Die entsprechenden Artikel „AT" (E.-J. Waschke) und „Bibel II" (G. Fischer) machen eindringlich darauf aufmerksam. Auf der anderen Seite ist für den katholischen Leser das AT nicht ausschließlich mit dem hebräisch verfaßten AT identisch, so daß die klassische Bezeichnung noch am sinnvollsten erscheint und ökumenische Weite bezeugt. Das Auslassen des bestimmten Artikels und die Frage nach der Bezeichnung des AT signalisieren die Differenziertheit gegenwärtiger Theologie.

Es ist klar, daß in dieser Rezension nur einige wenige Artikel der ersten beiden Bde exemplarisch besprochen werden können.

Ein erster, von verschiedenen Vf.n verfaßter Hauptartikel im 1. Bd handelt ausführlich über das Abendmahl (I,10–53). Der Art. ersetzt zugleich den über die Eucharistie (II,1646). Er ist in ökumenischer Perspektive verfaßt, wenngleich gelegentliche Regieanweisungen für die evangelische Interpretation biblischer oder patristischer Texte nicht fehlen. Vorstellungskomplexe, die an einen Opfercharakter des Abendmahles oder an die Wandlung der „Elemente" weiterdenken lassen könnten, werden sofort relativiert (F. Hahn u. a.). Th. Kaufmann gibt einen anspruchsvollen Überblick über die verwickelte protestantische Lehrentwicklung der Abendmahlstheologie, die in ihrer lutherischen Prägung eine wesentliche Verbindung von sakramentalem Zeichen und Leib und Blut Christi herausstellt, ohne dabei auf die Vorstellung von der Wesensverwandlung des Brotes und Weines zurückzugreifen. J. Baur erläutert, daß die unio sacramentalis der Gaben mit der Wirklichkeit Christi die unio personalis Christi mit dem Menschen vermittle. Als katholische Dogmatikerin erläutert D. Sattler, daß die katholische Auffassung vom Opfercharakter der Eucharistie weder auf eine Manipulation Gottes hinauslaufe noch eine Ergänzung des Opfers Christi intendiere; gemeint sei die kirchliche und subjektive Annahme der exklusiven Selbsthingabe des inkarnierten Logos: die Teilhabe am Opfer Christi. In dem von ihr ebenfalls verfaßten Art. „Eucharistische Frömmigkeit" (II,1646f) verweist sie darauf, daß der Glaube an die Permanenz der Gegenwart Christi in den Gaben von Brot und Wein der Glaubensüberlieferung des Altertums entspricht (Krankenkommunion), und daß auch in der evangelischen Tradition eine neue Sensibilität für den Umgang mit den übriggebliebenen Mahlgaben und deren Sinnbestimmung, an Kranke ausgeteilt zu werden, wahrzunehmen ist. Als ein abbildliches Opfer versteht die Orthodoxie das eucharistische Opfer der Kirche, so K. Ch. Felmy. Pastorale Überlegungen runden den Art. ab. Auf eine religionswissenschaftliche bzw. religionsgeschichtliche Betrachtung der Thematik wurde verzichtet.

Im Zusammenhang mit der Abendmahlslehre steht zweifellos die Frage nach dem Amt in der Kirche (I,422–439). H. v. Lips bestreitet sowohl die Gründung der Kirche durch Jesus als auch eine Ableitung des Amtes durch die Berufung der Jünger (I,425). Allein eine Begründung des Amtes durch den Auferstandenen oder den Geist wird eingeräumt. Diese Auffassung wird dem biblischen Befund nicht gerecht. In der Gestalt Israels besteht die Kirche schon vor Jesus; das Volk Gottes mußte nicht neu erfunden werden. Sowenig man außerdem den vorösterlichen Jesus, der das Volk Israel zur Kirche sammelt, und den Geist gegeneinander ausspielen kann, sowenig kann man eine österliche und pneumatologische Konstitution von Kirche und Amt in Opposition zu einer christologischen Begründung bringen. Interessanterweise wird 2 Kor 5,20 nicht erwähnt oder ein Blick auf die Christologie des Hebräerbriefs gelenkt. Der systematische Art. zum Amtsverständnis der Lutheraner (E. Lessing) unterstreicht hingegen die christologische Begründung des Amtes; vom Geist ist nicht einmal die Rede. Ein rein funktionales Amtsverständnis wird zurückgewiesen. Hier können ökumenische Überlegungen anknüpfen. R. Leuze fordert dazu auf, die theologische Bedeutung der Unwiederholbarkeit der Ordination zu erschließen (I,434). Eine Verständigung über den character indelebilis wäre so durchaus möglich. Ähnliches gibt W. Schöpsdau im Art. Character indelebilis (II,109) zu bedenken. Eine funktionalistische Reduktion des Amtes wäre demnach überwindbar. Das Wiederaufleben des Amtes in Form des Landesbischofs nach 1918 – s. dazu den Art. „Bischof" (I,1614–1624) – könnte zumindest in der lutherischen Tradition zu einer Wiedergewinnung der sakramentalsymbolischen Dimension des Amtes beitragen. Die Einladung von Bischöfen aus Skandinavien zum Mitvollzug von Bischofsordinationen (Einführungen) läßt die Wertschätzung des Lima-Dokuments (34f) erkennen, das eine Öffnung für den Gedanken der apostolischen Sukzession empfiehlt: die Apostolizität der Kirche soll sich auch zeichenhaft-personal darstellen. Der recht kurze Art. über die Apostolizität der Kirche (I,653f) erwähnt das Lima-Dokument allerdings nicht.

Beim Stichwort Ablaß ehrt es die Hg., einen katholischen Systematiker herangezogen zu haben, der mit einigen knappen Hinweisen den Ablaß als fürbittendes Gebet der Kirche verständlich machen kann (G. L. Müller).

Wichtig für ein evangelisches Lexikon sind die die Schriftauslegung betreffenden Erläuterungen zu Allegorie/Allegorese (I,303–310). Im systematischen Teil (308f) wird von F. B. Watson die positive Bedeutung der A. hervorgehoben: Sie hat bereits im Altertum vor einer fundamentalistischen Auslegung der Schöpfungsgeschichte bewahrt. Trotz der teilweise berechtigten Kritik der Reformatoren an der A. sollte diese in der Gegenwart Verwendung finden. Sie diene dazu, den Zusammenhang zwischen der Schrift und dem Handeln Gottes aufzuzeigen.

Im Art. „Allversöhnung" (I,322f) präsentiert H. Rosenau seine Habil.sthese von der soteriologischen Ohnmacht des Menschen: Nicht der Mensch entscheide über sein ewiges Geschick, sondern Gott habe bereits zugunsten des ewigen Heils aller entschieden. Diese ins Positive des Heils gewendete, calvinistische Prädestinationslehre reibt sich freilich mit der Aussage der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, nach der, so die luth. Auffassung, der Mensch auch der (???) Gnade verstehen könne. R. gehörte – deshalb? – zu denjenigen, die die GE ablehnten. Er weist freilich darauf hin, daß seine These auch bedenkenswerten Einwänden ausgesetzt ist.

Für die theol. Reflexion hilfreich sind die verschiedenen Art. über Länder und Kontinente. Unter dem Stichwort „Afrika" (I,140–158) werden die Daten zur Geschichte des Kontinents z. B. mit Hinweisen auf den Ahnenkult verbunden, der für eine afrikanische Erbsündentheologie und Christologie von großer Bedeutung ist. Die Beiträge zur afrikanischen Theologie und zum Verständnis der Ahnen und der Ahnenverehrung (I,158–160, 225–231) ergänzen diese Hinweise.

Unter dem Lemma „Akzeptanz" (I,262f) könnte man einen Hinweis auf die Akzeptationslehre vermissen, die für die Genese der lutherischen Gnadenlehre nicht unerheblich ist (vgl. dazu W. Pannenberg).

Wenig ökumenisch ausgerichtet ist der Art. über das allgemeine Priestertum. Von der katholischen Position wird ein Zerrbild gezeichnet und dieses dann abgelehnt. Der polemische Ausdruck „römischer Amtspriester" verrät wenig Sensibilität für die katholische Seite. Die Aussage „Für die evangelische Kirche gilt es bis heute, das Miteinander von Amtsträgern und ‚Laien' als *gemeinsamen Dienst auf der Basis des A. P.* wahrzunehmen und zu gestalten" kennzeichnet auch das katholische Verständnis. Nach katholischer Auffassung läßt der Priester das allgemeine Priestertum nicht hinter sich zurück. Außerdem kennt die evangelische Theologie des Amtes das Voraus des Amtes vor der Gemeinde: um die Angewiesenheit der Gemeinde auf das unverfügbare und zu verkündigende Wort Gottes zu symbolisieren. Für die ökumenische Ausrichtung der RGG ist es wichtig, daß es gelingt, die nicht-evangelischen Positionen so darzustellen, daß man sich darin als katholischer oder orthodoxer Christ und Theologe wiederfinden kann. Erst dann überzeugt auch eine evangelische Abgrenzung von der markierten Position.

Der Art. „Alte Kirche" von Chr. Markschies besticht durch Ausgewogenheit: Gegenüber einem Mißverständnis der Konstantinischen Wende als Bruch im Leben der Kirche wird die Kontinuität betont. Platte Entgegensetzungen, wie die zwischen reliquienkultverhafteter Volksreligiosität und diskutierfreudiger Oberschichtskirche, werden aufgelöst. Das Mönchtum gehe „auf Tendenzen der Lebensweise Jesu und Existenzformen der apostolischen Zeit zurück" (I,358).

Die Art. über die Analogie (P. Weingartner, B. D. Marshall) und analogia fidei (M. Brüske) (I,446–452) erläutern v. a. die Diskussion innerhalb der evangelischen Theologie (Barth, Jüngel – Pannenberg), wie eine Gott entsprechende Rede möglich sei: aufgrund der Teilhabe des endlichen Seins an der göttlichen Wirklichkeit und/oder dank der Selbstmitteilung Gottes im Christusereignis.

Die Ausführungen von W. G. Jeanrond zum Begriff „anonymes Christentum" (I,510f) bestechen durch ihre authentische Wiedergabe der Position K. Rahners und grenzen diese von Mißverständnissen ab. Rahner intendierte mit diesem Begriff nicht, wie jedoch immer wieder behauptet wurde, eine Vereinnahmung von Nichtchristen; es ging ihm vielmehr um einen von der Position des Christentums aus entwickelten Verstehenshorizont für die Heilschance von Nichtchristen.

Ein Art. über „außerirdische Wesen" (I,996f) informiert sogar über die Heilschancen von E.T.

Beim dogmatischen Abschnitt zum Stichwort „Auferstehung" (I,919–921) fällt die eindeutige Anlehnung an die Ganztodtheorie auf, die wieder ganz vom Rechtfertigungsgeschehen aus konzipiert wird (Chr. Schwöbel). Folglich wird auch ein (abstrakter) Gegensatz zur Seelenmetaphysik konstruiert. Der Vorschlag Schwöbels jedoch, ein relationales Verständnis des Handelns Gottes am toten Menschen zur Deutung der Auferstehung heranzuziehen, ist nur überzeugend, wenn sich Gott dabei auf etwas beziehen kann, was er selber nicht ist. „Seele" will in einem theologisch reflektierten Sinn genau den relationalen Bezugspunkt markieren, auf den Gott hin handelt und der die geschichtliche Identität des Menschen verständlich macht. Deshalb zielt eine christliche Metaphysik der Seele auf eine leiblich-geschichtliche und nicht auf eine „nackte", geschichtslose Seele. Wer nicht von Seele sprechen will, muß ein adäquates Pendant entwickeln: Leib etwa, der aber dann unterschieden werden muß vom Körper, der im Grab ruht. Ohne irgendeine anthropologische Differenzierung kommt man nicht aus, um das eschatologische Handeln Gottes direkt im Tod eines Menschen verständlich zu machen. Von diesem Handeln Gottes im Tod des Menschen ist Paulus überzeugt (Phil 1,23; vgl. den Art. von G. Sellin, 4. Auferstehung im NT, I,918) wie auch von einer Auferstehung der Toten am Ende der Zeit. Um individuelle und allgemeine Eschatologie als zwei Aspekte des einen Vollendungsgeschehens an ein und demselben Menschen begreifen zu können, wird man zwei Aspekte am Menschen unterscheiden müssen, auf die hin das endzeitliche Heil Christi wirklich ist. Störend ist die von J. Becker gewählte Gattungsbezeichnung „Wiedererkennungslegenden" und „Erscheinungslegenden" für die Auferstehungserzählungen. Diese für Fachleute (vielleicht) noch verständliche Bezeichnung verleitet einen Studenten dazu, die Erscheinungen des Auferstandenen unter die Rubrik „Irreales" und „Märchenhaftes" zu setzen, was ja nicht gemeint sein kann. Sehr zu Recht weist Chr. Schwöbel darauf hin, daß bei der Debatte um die Realität der Auferstehung Christi das vorab leitende metaphysische Wirklichkeitsverständnis maßgeblich ist; faktisch wird von diesem aus exegetisch und dogmatisch argumentiert (I,925). W. Pannenberg, dessen Namensnennung man bei den Auferstehungsartikeln vermißt, vertritt eine Wirklichkeitsauffassung, die die Auferstehung Jesu ganz in die Geschichte – in die Realität – hineinholt und sogar für die historische Vernunft öffnet. Die Bedeutung der Philosophie für Exegese und Systematik wird an dieser zentralen Stelle christlichen Glaubens unmittelbar einsichtig. Klaus Berger etwa hat die Bedeutung der Philosophie für die Exegese herausgearbeitet.

Ein ausführlicher Karl-Barth-Beitrag darf in der RGG nicht fehlen. M. Beintker zeichnet mit sicheren Strichen die Entwicklung des Denkens von Barth nach: von der Genese der dialektischen Theologie hin zu einem inklusivistischen und christozentrischen Heilsuniversalismus (I,1138–1141).

Breiten Raum nehmen die mehrteiligen Art. Bekenntnis und die Bekenntnisschriften ein (I,1246–1277). Das Bekenntnis steht nach evangelischem Selbstverständnis weitgehend an der Stelle, an der das Dogma nach katholischer Überzeugung steht. Der systematische Teil des Bekenntnis-Art., von W. Härle verfaßt, ist in pointierter Abgrenzung vom katholischen Verständnis

des Dogmas formuliert. Das I. Vatikanum habe eine „Selbstverabsolutierung des Dogmas" ausgelöst, denn das von der Kirche vorgelegte Dogma sei zu glauben. Evangelischerseits habe man hingegen von einer „Selbstrelativierung des Bekenntnisses" zu sprechen (I,1261), da es unter dem Wort Gottes stehe. Aber was ist das Wort Gottes? Härle erläutert, daß die Hl. Schrift nicht undifferenziert als Wort Gottes verstanden werden dürfe, zunächst sei dies das Christusereignis, das inkarnierte göttliche Wort, das der Schrift Einheit und Autorität verleiht (vgl. auch den Art. „Bibel", dogmatisch, von Chr. Schwöbel, I,1428), die Schrift normiert und so auch das Bekenntnis. Aber ebenfalls das Bekenntnis habe eine interpretierende und normierende Funktion der Schrift gegenüber (BSLK 769,30–35). Wenn man diese Ausführungen beim Wort nimmt, erreicht man ohne weiteres das Wesentliche der Aussage des I. Vatikanums über das Dogma. Bekenntnis und/oder Dogma sind „Produkt(e)" der Kirche. Ursprünglich ist das Bekenntnis eine Reaktion auf die Auferstehungserscheinungen. Deshalb erwächst aus dem kirchlichen Bekenntnis ein maßgeblicher Teil des NT. Folglich gehört die bekenntnis- und schriftbildende Kirche konstitutiv zum Christusereignis hinzu; dieses Ereignis erwirkt seine eschatologisch-definitive (= unfehlbare) Annahme im Medium menschlichen Verstehens und im Raum der Kirche. Zu Recht „legt" die Kirche daher „etwas" zu glauben und zu bekennen „vor", nämlich das Christusereignis in all seinen Facetten und umfassenden Implikationen. Dazu ist die Kirche gerade da.

Sehr ausführlich werden die Themengebiete zum Buddhismus behandelt (I,1826–1851). O. Schumann umkreist im missionswissenschaftlichen Abschnitt die schwierige Frage nach der Personalität sowohl des Absoluten als auch des Menschen. Er sondiert Anknüpfungspunkte für den Dialog mit dem Christentum. Das Absehen von der Person im Buddhismus mache ernst mit dem Versuch, von der eigenen Selbstverhaftetheit loszukommen, löse aber nicht automatisch das Subjekt ethischer Verantwortlichkeit auf. Der Buddhismus könne sogar vor einer möglicherweise vorhandenen Selbstbezogenheit des christlichen Altruismus warnen. M.E. ist im Gespräch mit dem Buddhismus die Unterscheidung zwischen einer metaphysischen und einer ethischen Form der Selbstbezogenheit bzw. der konkupiszenten Gebrochenheit des Menschen aufgrund der nicht zur Natur und metaphysischen Selbstbezogenheit des Menschen gehörenden Ursünde herauszustellen. Diese Unterscheidung erlaubt es, positiv vom Ich des Menschen zu sprechen, ohne eine falsche Ichbezogenheit zu propagieren.

In ausführlichen Art. über die Buße und die Buß- und Bettage (I,1900–1924) wird die Spannung des evangelischen Bußverständnisses überzeugend erläutert. Die reformatorische Einsicht in den Bußcharakter des christlichen Lebens relativierte die teilweise veräußerlichte Bußpraxis des Spätmittelalters und legte den Akzent auf die innerliche Seite der Buße. Auf der anderen Seite braucht diese Innerlichkeit äußere Ausdrucksformen, um nicht schlicht vergessen zu werden. Die Leichtigkeit, mit der der Buß- und Bettag der Pflegeversicherung geopfert werden konnte, zeigt ein Verdunsten der tragenden Bußgesinnung. Die religionswissenschaftlichen Hinweise geben zu erkennen, daß ein Verständnis für Buße nur im Kontext eines personal-heilsgeschichtlichen Gottesverständnisses zu entwickeln ist. Das Verblassen dieses Gottesverständnisses zugunsten einer auf sich selbst fixierten planungsgläubigen Gesellschaft entzieht jeder Buße die Grundlage. W. Gantke hegt die Hoffnung, daß es eine weniger planungsgläubige Zeit erlauben wird, ein neues Bewußtsein für die Buße zu entwickeln.

Der nordamerikanische Theologie- und Reformationshistoriker B. A. Gerrish verfaßt in einem gelungenen Alleingang die Art. über Calvin und den Calvinismus (II,16–38). Man spürt seine Begeisterung für den „Gegenstand". Maßstab zur Beurteilung der Theologie Calvins sei die endgültige Fassung seiner erstmals 1536 erschienenen „Christianae religionis institutio" aus dem Jahr 1559. Dieses „Meisterwerk", als „prot. Summa" qualifiziert (II,23), sei als System zu interpretieren, was jedoch nicht im idealistischen Sinn mißverstanden werden dürfe. Gemeint ist die konsequente Entfaltung des christlichen Glaubens im Sinn einer Dogmatik. Ausführlich referiert Gerrish den Inhalt der Institutio. Die berühmt-berüchtigte Calvinismus-These Max Webers weist Gerrish mit dem Hinweis zurück, daß nach Calvin nicht äußere Zeichen wie wirtschaftliche Erfolge Sicherheit über Gottes Erwählung anzeigen würden. Vielmehr habe man das eigene Vertrauen ganz auf Christus zu setzen; dieses feste Vertrauen gebe erst Sicherheit. In der Gegenwart habe v.a. die Prädestinationslehre dazu geführt, sich vom klass. Calvinismus zu distanzieren, oder man habe neue Denkansätze zu entwickeln versucht (s.o. H. Rosenau). Als Calvinist wolle man selbst in reformatorischen Kirchen nicht mehr unbedingt gelten.

In dem exegetischen Art. „Canonical Approach" (II,53–55) erläutert R. W. Wall, daß die vier Evangelien als Gesamtevangelium zu betrachten seien, das den christologischen Grundtext ergebe, welcher wiederum die interpretative Richtschnur für jede kanonische Schrift des AT und NT darstelle.

Unter dem Lemma „Christentum" bietet die RGG ein Kurzkompendium des christlichen Selbstverständnisses (religionswissenschaftlich, geschichtlich, konfessionskundlich, systematisch, missionsgeschichtlich) (II,183–246). Dem Anspruch des Beitrags entsprechend schreiben Vf. verschiedener christlicher Konfessionen. Den nicht gerade leichten Versuch einer ökumenisch ausgerichteten systematischen Gesamtdarstellung des Christentums unternimmt der evangelische Dogmatiker und Ökumeniker Chr. Schwöbel. Er stellt die konsequente Entwicklung der trinitarischen Mitte des Christentums in den Mittelpunkt seiner Überlegungen: Der Trinitätsglaube markiert die inhaltliche Identität des Christentums. Heil ist exklusiv mit dieser trinitarischen Identität verknüpft. Schwöbel kommt mit dieser Darstellung den zahlreichen Bemühungen in der systematischen Theologie nach, die trinitarische Basis des Christentums wieder neu ins Bewußtsein zu heben. Außerdem sei der Rückbezug auf Jesus Christus entscheidend für das Selbstverständnis der Kirche. Über die konkrete Gestalt dieses Bezugs gibt es Schwöbel zufolge unterschiedliche Auffassungen; dementsprechend würden sich Kirchen und kirchliche Gemeinschaften unterscheiden. Die Ämter in der Kirche ordnet Schwöbel der Aufgabe zu, die apostolische Predigt weiterzugeben, die im Evangelium ihren Niederschlag finde. Ob die Ämter selber zur Offenbarung bzw. zur traditio apostolica gehören, bleibt in der Schwebe. Den Art. von Schwöbel ergänzen daher gut die Art. über das katholische bzw. orthodoxe Christentum von dem katholische Systematiker P. Neuner und dem Theologen für die Orthodoxie K. Chr. Felmy.

Der nächste umfangreiche Art. informiert über die Christologie (II,273–322). Der Wuppertaler Neutestamentler M. Karrer gibt einen Überblick über die christologischen Perspektiven der neutestamentlichen Literatur. Die verschiedenen christologischen Prädikate, die die Urgemeinde formt, explizieren das Wirken Jesu und Gottes Handeln an Jesus. „Der Selbsterweis des einen Gottes in Tod und Auferstehung Jesu" sei die „Mitte der Ch." im NT (II,275). Die Vielheit der christologischen Perspektiven erzwinge schließlich eine Ordnung und Weiterführung der Christologie. Bf. R. D. Williams stellt die christologische Lehrentwicklung als konsequente Weiterführung der neutestamentlichen Christologien bis zum Mittelalter dar; die Hellenisierungsthese erfährt eine klare Absage. Eher seien die jüdischen Wurzeln der Christologie herauszustellen. C. Gunton, der Leiter der theologischen und religiösen Studien des Londoner King's College, betont in seiner systematischen Übersicht den trinitarischen Rahmen jeder Christologie. Weder eine exklusive „Christologie von unten" noch „von oben" könnten dem Gott- und Menschsein Christi voll gerecht werden. Stets drohe die Verkürzung einer Seite. Der trinitarische Ansatz läßt von allen Seiten aus Christus in den Blick nehmen.

In den naturwissenschaftlich und naturphilosophisch orientierten Beiträgen über Darwin und den Darwinismus (II,582–587) wird unterschieden zwischen der wissenschaftlichen Hypothese der Evolution und der Ideologisierung des Darwinismus in verschiedenen Spielarten bis in die Evolutionäre Ethik hinein. Die theologische Ethik ist v.a. dazu aufgerufen, sozialdarwinistische Tendenzen kritisch zu hinterfragen und demgegenüber die Würde des Menschen zu begründen.

An dieser Stelle empfiehlt sich weiterzublättern zum Stichwort „Evolution" (II,1749–1759). Dieser Art. illustriert einmal mehr, daß die RGG für die Theologie relevante Fragestellungen der Naturwissenschaften aufgreift. Wichtige Seitenthemen wie die Evolutionäre Erkenntnistheorie und Ethik werden erneut angesprochen. Die grundsätzliche Vereinbarkeit von Evolutionsparadigma und Schöpfungstheologie wird unbeschadet von Tendenzen hervorgehoben, die die Biologie zur Metawissenschaft erklären wollen, wie dies etwa für extreme Formen der Soziobiologie der Fall ist.

Die einzelnen Abschnitte zum Art. Deismus (II,614–623) dokumentieren die nicht immer leicht zu lösende Aufgabe, einen Art. sinnvoll aufzuteilen. V.a. die ersten drei Abschnitte I. „Religionsphilosophisch", II. „Dogmatisch", III. „Europa" hätte man zu einer Einheit zusammenfassen können und dadurch zahlreiche Wiederholungen gespart. Insgesamt fällt die eher wohlwollende Einschätzung des Deismus auf. Manche überzogene Kritik wird dadurch zurechtgerückt. Es bleibt jedoch zu bedenken, daß der offenbarungskritische Grundtenor des Deismus bis in die Gegenwart hinein von weltanschaulicher Relevanz ist. Nicht wenige Menschen im Westen sind von der Existenz eines höchsten Wesens überzeugt, das aber in der Geschichte der Menschheit nicht anzutreffen ist oder dort keine entscheidende Rolle spielt. Alle heilsgeschichtlich begründeten Dogmen stehen daher zur Disposition (Trinitätslehre, Christologie, Erbsündenlehre, Erlösungslehre). So mag es zwar sein, daß die Deisten nicht „entschiedene Gegner des Christentums gewesen" sind (I,617); aber zur Auflösung der Grundlagen des christlichen Glaubens haben sie einen unverkennbaren Beitrag geleistet.

Vor allem der in Münster lehrende Kirchenhistoriker K.-D. Hauschild bestreitet den Art. über die Geschichte Deutschlands und die Geschichte der Kirche in Deutschland (II,716–755). Den geradezu spannend geschriebenen Art. kennzeichnet ein ökumenisches Gleichgewicht, so sehr der Art. auch mit der Reformation („Die Reformation kann als Deutschlands bedeutendster Beitrag zur Weltgeschichte gelten." II,728) die Aufmerksamkeit auf die Geschichte der evangelischen Kirche lenkt. Die neuste Geschichte kommt ebenfalls zu Wort wie die Selbstdefinition der evangelischen Kirche als Kirche im Sozialismus der DDR. Karten und Statistiken ergänzen die Darstellung. B. Brenner informiert in einem optimistischem Grundton über die Entwicklung der ökumenischen Bewegung in Deutschland (II,755–760). Mit soziologischen Kategorien situiert D. Pollack die evangelische und katholische Kirche in der deutschen Gegenwart (II,763–772). Er notiert eine Entkonkretisierung der Gottesvorstellung, sieht aber auch Chancen für die Reaktualisierung der religiösen Weltanschauung in einer sich fortschreitend ausdifferenzierenden Gesellschaft, die zugleich eine umfassende Orientierung sucht.

Unter dem Stichwort „Dialog" erörtern G. D'Costa und H. M. Vroom die drei religionstheologischen Modelle des Exlusivismus, Inklusivismus und Pluralismus (II,815–822). Sie machen deutlich, daß der Religionspluralismus im Stile J. Hicks den Sinn des Dialogs aufhebt, da alle religiösen Wahrheitsansprüche a priori an der Unerkennbarkeit des Absoluten bzw. an dessen „Unvermögen", sich authentisch zu manifestieren, scheitern.

E. Herms stellt in seinem Art. „Dogma" (II,895–899) das katholische Verständnis des Dogmas präzise dar. Vor diesem Hintergrund fällt die Abgrenzung ins Gewicht, die er als evangelischer Theologe vornimmt: „Das reformatorische Verständnis von Offenbarung, Glaube, Glaubensgemeinschaft, Amt, kirchl. Lehre schließt Dogma im röm.-kath. Sinne aus." Dabei wird vorausgesetzt, daß das Dogmenverständnis im altkirchlichen Sinn dem reformatorischen ent-

spricht und das katholische Verständnis „eine Neuerung" darstellt. Das katholische Dogma wolle nämlich den persönlichen Glauben binden, das reformatorische Dogma beziehe sich dagegen nur auf die Lehre. Es stellt sich aus katholischer Sicht allerdings die Frage nach der Vermittlung von beidem. Zurückgewiesen wird ebenso die Auffassung, daß der kirchlichen Lehre per se die Kraft zukomme, Gewißheit zu schaffen. Aus katholischer Perspektive ergibt sich demgegenüber die Frage, wie schon die von der Urkirche hervorgebrachte Schrift oder wie die Kanonbildung zu begreifen ist, wenn den entsprechenden kirchlichen Akten keine Gewißheit zukommt, wenn also nicht die authentische, von der Offenbarung mitgetragene, offiziell-öffentliche Annahme des inkarnierten Wortes im Raum der Kirche möglich sein soll und diese Annahme nicht in verbindlicher Form dargestellt werden kann.

Die von den Hg.n betonte interreligiöse Dimension des Lexikons bewahrheitet sich in zahlreichen Art., die dadurch in der Tat wertvolle Orientierungshilfen geben können, wie z. B. die Darstellung des islamischen Eheverständnisses, der jüdischen und moslemischen Auffassung des Eigentums oder des Eides, der Theologie der göttlichen Eigenschaften im Christentum, Judentum und im Islam. Religionswissenschaftliche Abschnitte haben u. a. auch die Art. über Engel, Erlösung, Erziehung und Eschatologie. Diese Beispiele ließen sich leicht vermehren.

Bei manchen theologischen Themen hätte man sich eine etwas ausführlichere Behandlung gewünscht. Die auch für die Ökumene nicht gerade unwichtige Lehre von der Erbsünde wird relativ knapp abgehandelt (II,1394–1397), die Ekklesiologie (II,1183) erhält keine ganze Spalte (hier ist weiteres unter dem Stichwort Kirche zu finden), die Art. über Erwählung (II,1478–1490), Erweckung (II,1490–1499) oder über Erziehung / Erziehungsanstalten (II,1505–1540) sind hingegen recht umfangreich. Sehr ausführlich wird die Eschatologie (II,1542–1579) behandelt.

Es muß nicht lange begründet werden, daß die RGG wieder ein großartiges Lexikon zu werden verspricht. Die sprachliche Form der Art. ist auf Verständlichkeit ausgerichtet, so daß das Handbuch auch von Studenten benutzt werden kann. Die dezidiert evangelische Prägung zentraler Beiträge schärft das Profil der RGG. Dadurch ist es dem Leser leichter möglich, seinen eigenen Standpunkt zu definieren. Die Mitarbeit von Theologen anderer Kirchen fördert zweifellos die ökumenische Weite des Handbuchs. Die religionswissenschaftliche Ausrichtung ist wegweisend, weil sie sich zugleich von einem skeptizistischen Religionspluralismus abgrenzt. Die RGG gehört ins Bücherregal jedes an Theologie und Glaube, Religion und Philosophie Interessierten.

Lugano Michael Schulz

## Exegese des AT

**Wagner,** Christian: **Die Septuaginta-Hapaxlegomena im Buch Jesus Sirach.** Untersuchungen zur Wortwahl und Wortbildung unter besonderer Berücksichtigung des textkritischen und übersetzungstechnischen Aspekts. – Berlin: W. de Gruyter 1999. XVI, 428 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 282), Ln DM 218,00 ISBN: 3–11–016506–6

Das Buch Jesus Sirach stellt jeden Übersetzer und Ausleger vor beträchtliche Schwierigkeiten. Die Gründe dafür liegen im Bereich des Textes: Die seit 1896 entdeckten hebräischen Hss. überliefern nur ca. zwei Drittel des Buches und zeigen bei Parallelüberlieferungen beträchtliche Unterschiede und textkritische Defizite. Dazu kommen jetzt Sirachfragmente aus Qumran und Masada, die neue Fragen aufwerfen. Die syrische Übersetzung (Peschitta), die primär aus dem Hebräer schöpft, weist eine Reihe von Auslassungen auf und muß insgesamt als mangelhafte Version eingestuft werden. Hebräische und syrische Textzeugen weichen wiederum von der griechischen Sirachtradition (GrI und GrII) und deren altlateinischer Tochterübersetzung (La) erheblich ab, so daß sie nicht auf eine einzige „Textform" (= Urtext) zurückgeführt werden können. Ältester Zeuge für das gesamte Buch (also alle 51 Kap.) ist nach wie vor der griechische Text (GrI), dem, obgleich „nur" Übersetzung, fundamentale Bedeutung für die Exegese von Sir zukommt. Mit dieser Version hat der anonyme Enkel das weisheitliche Œuvre seines Großvaters nach 132 v. Chr. (Prolog 25) in die damalige Weltsprache übertragen. Der Abfassungstermin des Buches in hebräischer Sprache reicht in die Zeit um 180 v. Chr. zurück. Durch Zieglers Edition, die das griechische Textmaterial (Unzial- und Minuskelhss., Papyrusfragmente) sowie die Tochterübersetzungen samt der indirekten Sirachüberlieferung (v. a. Väterzitate) einbezieht, ist der alttestamentlichen Wissenschaft ein vorzüglicher Text an die Hand gegeben. Doch auch mit letztgenannter Veröffentlichung hat man, wie Ziegler auf S. 5 eingesteht, noch nicht die Übertragung des Enkels (GrI) in allen Stücken erreicht. Zu besagter Version (GrI) gesellt sich eine bruchstückhafte zweite Sirach-Übersetzung (GrII).

Bei der Textüberlieferung von Sir insgesamt ist festzustellen, daß nicht selten Änderungen, Ergänzungen oder Verkürzungen vorgenommen wurden. Die Ursache dafür liegt u. a. möglicherweise darin, daß diese Weisheitsschrift aus frühjüdischer Zeit nicht den Rang des Pentateuchs, der Geschichtsbücher oder der prophetischen Literatur für sich beanspruchen konnte. Die dargelegten Fakten machen deutlich, daß sich auch heute die Forschung zu Sir immer noch oder mehr denn je auf der Suche nach dem „Urtext" des besagten Buches befindet, an den man möglichst nahe heranzukommen sucht. Wie prekär sich die Situation in der Praxis gestaltet, ist aus modernen Bibelausgaben (z. B. EÜ, ZB, JB) zu ersehen: Bei Sir werden dort nämlich, je nach Entscheidung der Übersetzer, hebräische Texte mit Lesarten der griechischen, lateinischen und sogar syrischen Übersetzung vereint, so daß man von einem individuell gestalteten Mischtext sprechen muß.

Aufgrund dieser Vorbemerkungen wird deutlich, daß sich Wagner mit seiner Untersuchung auf eine äußerst komplizierte Materie eingelassen hat.

Folgende Disposition wird von ihm gewählt: Dem Vorwort (S. XIII–XVI) folgt eine detaillierte Einleitung, die „Gegenstand und Fragestellung der Untersuchung" sowie das „methodische Procedere" und einen „einleitungswissenschaftlichen Abriß" bietet (S.1–64). In einem ersten Kap. (S. 65–87) wird sodann die „Problematik der Definition des Begriffs ‚Septuaginta-Hapaxlegomena'" erörtert. Das 2. Kap. (S. 88–101) wendet sich dem „Bestand der ‚Septuaginta-Hapaxlegomena'" bei Sir zu. Das 3. Kap. (S. 102–348) behandelt jedes der 273 eruierten Septuaginta-Hapaxlegomena. Das 4. Kap. (S. 349–364) thematisiert „Aspekte und Tendenzen zur Wortwahl". Im 5. Kap. (S. 365–383) schließlich geht es um „Aspekte und Tendenzen zur Wortbildung". Eine Zusammenfassung relevanter Ergebnisse der Monographie (S. 384–387) rundet die Arbeit ab. Das Inhaltsverzeichnis (S. IX-XI) ist der Monographie vorangestellt. Am Schluß des Buches findet sich folgende Anordnung: Wortindex zur sog. zweiten Sirachübersetzung (S. 413–416), Kollation der Sirachzitate des Georgius Monachus (S. 417), Stellenregister (S. 418–422), Sach- und Stichwortregister (S. 422f), hebräisches, griechisches und syrisches Wortregister (S. 423–428). Ein Wortindex zur sog. zweiten Sirachübersetzung wird hier zum ersten Mal erstellt; ebenso lag bis jetzt noch keine Kollation der Sirachzitate des Georgius Monachus vor.

Das Thema des Buches sind die Septuaginta-Hapaxlegomena innerhalb von Sir. Dabei sollen laut Untertitel Wortwahl und Wortbildung, Textkritik und Übersetzungstechnik besondere Berücksichtigung finden. Um ein solch anspruchsvolles Programm zu realisieren, bedarf es entsprechender methodischer und einleitungswissenschaftlicher Überlegungen. Dieses Pensum wird vom Vf. auf den S. 1–64 in konzentrierter und überzeugender Form geleistet. Dabei sind von ihm nicht wenige Gesichtspunkte zu berücksichtigen, wie u. a. etwa die Frage nach den griechischen Textzeugen, dem textkritischen Wert der Peschitta und altlateinischen Übersetzungen, dem hebräischen Original. Bereits bei diesen Prolegomena fallen das behutsame und abwägende Urteil sowie die textkritische Kompetenz des Vf.s auf. Eine Kostprobe zu letzterer gibt er auf S. 58–64, wo er eine Synopse zwischen griechischer und lateinischer Version, den hebräischen Textfunden von Masada und Kairo sowie Peschitta vorlegt. – Das 1. Kap. diskutiert die beiden Begriffe „Septuaginta" und „Hapaxlegomena" in allen Nuancen und Schattierungen. Wenn man bedenkt, wie verschwommen und undifferenziert beispielsweise der Begriff „Septuaginta" oft verwendet wird, dann sieht man hier ein gewichtiges Gegenbeispiel: Der Leser erhält eine genaue Information darüber, welche Opera zum Textpool „Septuaginta" zu rechnen sind (S. 80–86). Erneut überrascht die definitorische Schärfe bei der Klärung des Begriffs „Hapaxlegomenon" (S. 86f.). – Das 2. Kap. erfaßt den Bestand der „Septuaginta-Hapaxlegomena" für Sir. Dabei greift der Vf. auf die einschlägigen Vorarbeiten von Smend, Ziegler und Reiterer zurück und setzt sich kritisch mit ihnen auseinander. Er findet aufgrund textkritischer und definitorischer Gegebenheiten innerhalb des griechischen Sirach 273 Septuaginta-Hapaxlegomena (absolute Zahl 345), die er in drei Gruppen (Prolog, GrI, GrII) gliedert. Gegenüber den o. g. Forschern führt er eine nicht unbeträchtliche Zahl neuer Hapaxlegomena ein und klammert bisherige aus. – Erwartungsgemäß nimmt das 3. Kap. (S. 102–348), das auf jedes der eruierten Hapaxlegomena dezidiert eingeht, den größten Raum ein. 273 Vokabeln werden unter textkritischem, septuagintaspezifischem, übersetzungstechnischem bzw. sprachlich-stilistischem Aspekt analysiert. In einem Vorspann (S. 102–109) äußert sich der Vf. zur Frage der Abhängigkeit von GrI zur LXX. Die Beweisbarkeit einer solchen Beziehung scheint ihm nicht zwingend zu sein (gegen Smend und Ziegler). Hier vermag der Rez. dem Vf. nicht zu folgen. Verschiedene Stellen in GrI zeigen nämlich eine so auffällige Übereinstimmung mit dem

Pentateuch, daß man zumindest eine Kenntnis der griechischen Pentateuchübersetzung für GrI wohl voraussetzen muß. Zur Klärung dieses Problems sind allerdings noch weitere Untersuchungen nötig. Das im 3. Kap. erarbeitete Material wird im 4. Kap. unter verschiedenen Blickwinkeln (hebräische Vorlage, Wortfamilie, Wortfeld) ausgewertet.

Besagte Schritte dienen letztlich zur Lösung der Frage, warum gerade bei Sir eine überproportionale Häufigkeit von Septuaginta-Hapaxlegomena anzutreffen ist. – Wie im 4. Kap. so erfolgt auch im 5. Kap. eine Auswertung der Ergebnisse des 3. Kap.s, und zwar hinsichtlich der Wortbildung durch Ableitung und Komposition. Dadurch sollen Sprache und Stil des Enkels erhellt werden; ebenso will der Vf. mittels dieses Prozedere Auskunft über den Adressatenkreis (Zielpublikum) der Übersetzung gewinnen.

Vorliegende Arbeit dokumentiert eindrucksvoll, daß aufgrund minutiöser Recherchen am Text neue Einsichten zu gewinnen sind. Mit einer Reihe origineller linguistischer Informationen wird das literarische Profil des Enkels, der das Werk seines Großvaters in das Griechische übersetzte, in ein helleres Licht gesetzt. Ebenso gewinnen die Adressaten genauere Konturen. Auf folgende Ergebnisse des Vf.s sei kurz verwiesen:

1. GrI agiert nicht selten interpretierend. Dadurch erhält die Version eine aktuelle Note in hellenistischer Zeit (terminus post quem 132 v. Chr.) und Umgebung (Ägypten); vgl. Prolog 25.

2. GrI sucht den gattungsspezifischen Gegebenheiten der Vorlage Rechnung zu tragen, indem er wenigstens teilweise die poetische Diktion der semitischen Vorlage zu transformieren sucht.

3. Ein Großteil der Septuaginta-Hapaxlegomena bei Sir verdankt seine Singularität bestimmten Wortbildungstypen, die bevorzugt in originalgriechischen Werken (2–4 Makk; Weish) anzutreffen sind und ihren Platz in der profanen Literatursprache der griechisch-hellenistischen Ära haben.

4. Der Vf. von GrI besitzt hohe Bildung und ist literarisch versiert. Er wendet sich an Leute jüdischen Glaubens, die mit griechisch-hellenistischer Kultur vertraut sind und literarische Ansprüche erheben.

Die besprochene Monographie wurde von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg als Diss. angenommen. Die obigen Ausführungen belegen, daß das Format dieser Arbeit weit über dem üblichen Niveau einer Diss. liegt. Der Vf. leistet mit seinen Analysen einen beachtlichen und weiterführenden Beitrag zur exegetischen Grundlagenforschung im besten Sinne des Wortes. Innerhalb der katholischen Exegese Deutschlands stellt man nicht zuletzt aufgrund der „Erblast" der sechziger und siebziger Jahre des vergangenen Jh.s ein Defizit bei der textkritischen und textgeschichtlichen Forschung fest. Deshalb ist das Erscheinen einer so außergewöhnlich guten Arbeit, die sich diesem Bereich widmet, besonders zu begrüßen.

Regensburg Armin Schmitt

## Exegese des NT

**Johannes aenigmaticus.** Studien zum Johannesevangelium. FS für Herbert Leroy, hg. v. Stefan Schreiber / Alois Stimpfle. – Regensburg: F. Pustet 2001. 231 S. (BU, 29), kt DM 64,00 ISSN: 0523–5154 ISBN: 3–7917–1746–4

Mit der vorliegenden FS ehren die beiden Hg. ihren akademischen Lehrer Herbert Leroy (Augsburg) zu seinem 65. Geburtstag. In Aufnahme des Dissertationsthemas des Jubilars[1] sind die meisten Aufsätze dem Verstehen *des* JohEv bzw. *im* JohEv gewidmet. Als „Prolog: Verstehen als weltlich-unweltliches Erkennen" eröffnet der Beitrag von Manfred Nägele („Ein Skeptiker im Alten Testament. Das Buch Kohelet philosophisch gelesen", 13–30) die folgenden Stellungnahmen, die unterschiedlich umfangreich und bedeutsam sind für die Johannesforschung.

Rudolf Hoppe erkennt in der Konfiguration der Ortsangaben im JohEv das Interesse des Evangelisten, nicht die Öffentlichkeit in Judäa, sondern Galiläa („jene Region, von der – von außen gesehen und in traditioneller Vorstellung – nichts Gutes kommen kann"; vgl. 1,46) als „Ort des Glaubens" herauszustellen (43). Stefan Schreiber, der gerade eine wichtige Habil. zu den messianischen Vorstellungen im Frühjudentum und im NT vorgelegt hat[2], betont mit guten Argumenten im Unterschied zu anderen Herleitungsversuchen die königliche Gesalbtenvorstellung im Frühjudentum als maßgeblichen Hintergrund der joh Verwendung des Königstitels für Jesus Christus (45–70). Einen instruktiven Vergleich zwischen dem Tempellogion Jesu in der Fassung des JohEv (Joh 2,19), das auf das Passafest Bezug nehme, und der urchristlichen Deutung des Todes Jesu als stellvertretende Sühne in Röm 3,25 (hier ist der Versöhnungstag die maßgebliche Interpretationskategorie), legt Walter Radl vor (71–86). Ferdinand Hahn steuert eine Miszelle zu Joh 3,3.5, den beiden einzigen Vorkommen von „Königsherrschaft Gottes" im JohEv, bei. Unter Rekurs auf 4Q500 fr. 1 rechnet Benedikt Schwank („Weinberggleichnis [Mk 12,1–12 parr] und Weinstockrede [Joh 15,1–17] im Licht von 4Q500 fr. 1") damit, daß der vorösterliche Jesus „in allegorischen Gleichnissen allegorische Gedankengänge atl Texte selbst – zusammen mit dem Frühjudentum – aufgegriffen und neugedacht hat" (101). In Fortführung seiner Promotionsthese von der Kenntnis des Lukasevangeliums seitens des Evangelisten Johannes[3] zeigt Goran Blaskovic auf, wie Johannes die lukanische Wundererzählung vom reichen Fischfang (Lk 5,1–11) in 21,1–14 zu einer „Wiederkennungsgeschichte" umschreibt (103–120). Eine verblüffend ‚einfache' Lösung der viel umrätselten Bedeutung der Zahl 153 in Joh 21,11 legt Jürgen Werlitz vor: Gematrisch können der Zahlenfolge 3 5 1 die hebräischen Buchstaben קהל (= ἐκκλησία; συναγωγή) entsprechen. Deshalb „besteht der Fang der Jünger als Menschenfischer in der Gemeinschaft, der Gemeinde oder Kirche, die zusammen mit den Jüngern und dem auferstandenen Herrn das Herrenmahl feiert" (137).

In seinem Beitrag „Rätsel als Methode des Mißverstehens. Beobachtungen zur johanneischen Rede in Oppositionen und ihrem Verstehens-Implikat" (139–170) nimmt Alois Stimpfle den Interpretationsansatz und die Thesen seiner Monographie „Blinde sehen" von 1990[4] erneut auf. Seines Erachtens denkt der Evangelist von einem apriorischen kosmologischen und anthropologischen Dualismus, d. h. einer absoluten Prädestination her. Der Rez. hält diese Ausgangsthese, die die Textauslegung des Autors durchgehend steuert, für nicht textgemäß. Die von Stimpfle angeführten Beobachtungen werden m. E. nicht zutreffend analysiert und ausgewertet. Zu dem angenommenen „unsystematischen Tempusgebrauch" bei Johannes (157f) hat J. Frey zuletzt überzeugend das exakte Gegenteil aufgezeigt.[5] Die Auslegung von Joh 21,15–17, die Übergabe des Hirtenamtes an Petrus sei „reinste Ironie" und „ein schwankhaftes Element" (165), sowie die S. 170 genannten Schlußfolgerungen sind m. E. nicht durch den Text selbst, sondern nur durch Interpretationsvorgaben zu erklären.

Nicht nur unter forschungsgeschichtlichem Blickwinkel verdient Otto Merks Hinweis auf den Johanneskommentar Wilhelm Heitmüllers[6] hohe Beachtung: Schon viele Jahrzehnte vor den modernen rezeptionsästhetischen Theorien erkennt Heitmüller die leser- bzw. hörerzentrierte Pragmatik des JohEv: „Die eigentliche Hörerschaft Jesu sind – *die Leser der Evangelienschrift*" (IV 14). Und: Im JohEv geht es um „das kaum je erreichte und erreichbare Zeugnis von dem, was Jesus in einem Menschen wirken kann", es geht um „ein Zeugnis, das Glauben sprüht und Glauben weckt auch da, wo seine theologische Einkleidung längst als veraltetes Kleid abgetan ist" (IV 30).

Die Ausführungen von Reinhold Mayer „‚Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben'. Ein Versuch über das Johannesevangelium aus Anlaß der neu erwachten Debatte zur Judenmission" verstehen sich als „Absage an die Judenmission". Ob die dazu angeführten Kategorien („Der entwirklichte Messias" und „Die entwirklichte Tora") dem angestrebten Ziel dienlich sind, sei hier angefragt.

Bernhard Ehler, Regens des Augsburger Priesterseminars, untersucht abschließend („Von der Wissenschaft zur Verkündigung. Was bleibt vom biblischen Gotteswort im Menschenwort der Predigt?") Predigtentwürfe bzw. -ausarbeitungen zu Joh 6 im Blick auf ihre

[1] Vgl. **Leroy**, Herbert: **Rätsel und Mißverständnis.** Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums (BBB 30), Bonn 1968.

[2] Vgl. **Schreiber**, Stefan: **Gesalbter und König.** Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenerwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften (BZNW 105), Berlin 2000.

[3] Vgl. **Blaskovic**, G.: Johannes und Lukas. Eine Untersuchung zu den literarischen Beziehungen des Johannesevangeliums zum Lukasevangelium, St. Ottilien 2000.

[4] Vgl. **Stimpfle**, Alois: **Blinde sehen.** Die Eschatologie im traditionsgeschichtlichen Prozeß des Johannesevangeliums (BZNW 57), Berlin 1990.

[5] Vgl. **Frey**, J.: **Die johanneische Eschatologie II.** Das johanneische Zeitverständnis (WUNT 105), Tübingen 1998.

[6] Vgl. Bousset, W. / Heitmüller, W. (Hg.): Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt (1. Auflage 1905–1906; 2. Auflage 1905–1907 hg. v. J. Weiß), 3. Auflage Göttingen 1918, hier: Band IV, 1–184 (Johannesauslegung von W. Heitmüller); vgl. ebd. 1–9 („Die Johannes-Schriften. Einleitung"); vgl. ders.: Zur Johannes-Tradition, in: **ZNW 15** (1914) 189–209.

„sachgerechte Erschließung der biblischen Perikope" (Franz Kamphaus) und fordert zu Recht: „In der Homiletik muß eingeübt werden, auf der Basis exegetischer Erkenntnisse nach damaligen und heutigen Erfahrungen zu fragen und diese in eine reflektierte Beziehung zu bringen" (217).

Jerusalem Klaus Scholtissek

## Fundamentaltheologie

**Ebenbauer**, Peter: **Fundamentaltheologie nach Hansjürgen Verweyen**. Darstellung – Diskussion – Kritik. – Innsbruck: Tyrolia 1998. 282 S. (Innsbrucker theologische Studien, 52), brosch. DM 49,50 ISBN: 3–7022–2180–8

Nachdem Hansjürgen Verweyens Grundriß der Fundamentaltheologie ‚Gottes letztes Wort' nun seit über zehn Jahren vorliegt und, nach anfänglicher Stagnation, die Auseinandersetzung und Rezeption v. a. im deutschen und italienischen Sprachraum inzwischen in Gang gekommen ist, ist eine Gesamtdarstellung dieses fundamentaltheologischen Ansatzes geradezu überfällig, hat Verweyen doch den Anspruch, eine neue systematische Grundlegung des Faches darzubieten. Eine solche Darstellung leistet Ebenbauer mit seiner 1997 abgeschlossenen und 1998 veröffentlichten Grazer Diss. Daß es sich dabei, schon aufgrund Verweyens fortgesetzter Arbeit an seiner Fundamentaltheologie und insbesondere der grundsätzlich überarbeiteten Neuauflage des ‚Grundrisses' im Jahr 2000, nur um eine erste Zwischenbilanz handeln kann, versteht sich von selbst. Die Dokumentation des Verweyenschen Entwicklungsstandes bis 1997 mitsamt der sachkritischen Auseinandersetzung damit, v. a. durch Thomas Pröpper und Klaus Müller, ist verdienstvoll und für die fundamentaltheologische Landschaft gewinnbringend, ermöglicht sie doch eine erste Vergewisserung des erreichten Diskussionsstandes für eine breitere Leserschaft und provoziert weitere grundlegende und Einzelfragen fokussierende Forschung.

Das Buch hat drei wesentliche Teile: einen den Ansatz Verweyens in seinen Grundzügen darstellenden (Kap. 2–5), einen Diskussionsteil, der ihn im Horizont anderer gegenwärtig bedeutsamer fundamentaltheologischer Modelle positioniert (Kap. 6–8), und einen kritischen Teil, der die wesentliche Auseinandersetzung mit Verweyen wiedergibt, die v. a. durch Pröpper und Müller markierten Problemstände versammelt und den Anspruch einer konstruktiven Weiterführung von ‚Gottes letztes Wort' im Sinne eines leicht veränderten Strukturaufrisses für Fundamentaltheologie erhebt (Kap. 9–11). E. konzentriert sich in seiner Darstellung weitgehend auf die grundlegende philosophische Argumentationslinie Verweyens, wie sie sich im ‚Grundriß' und in Arbeiten früherer Jahre abzeichnet. Das ist im Sinne einer Beschränkung auf das Wesentliche sachgerecht und erleichtert das Verständnis. Er diskutiert den Entwurf Verweyens allerdings nur im Rahmen der im ‚Grundriß' – mit Ausnahme des transzendentalen Ansatzes von Richard Schaeffler – bereits durchgeführten Positionierung gegenüber postmodernen, praktisch-politischen und transzendentalen Fundamentaltheologien. Damit setzt er sich der kritischen Nachfrage aus, was seinen Diskussionsteil von der Darstellung unterscheidet und was er an neuen Perspektiven erbringen kann, die nicht bereits im ‚Grundriß' reflektiert sind. Der dritte Teil fokussiert zu Recht die bislang substantiellste Kritik an Verweyens Erstphilosophie und den sich daraus theologisch, etwa für die Osterthematik, ergebenden Folgen und zieht z. T. replizierende Argumente Verweyens hinzu. Problematisch für die Stringenz der Argumentation ist allerdings, daß die angestrebte Weiterentwicklung der Fundamentaltheologie Verweyens durch den Vf. theologisch unter dem Leitmotiv der ‚traditio Dei' ansetzt, damit aber nicht an die überwiegend philosophische Darstellung und Kritik anschließt. Zudem erscheint es fraglich, ob der Anspruch einer Weiterführung auf den letzten zehn Seiten des Buches dem von E. herausgestellten Problemstand und der Schärfe des Verweyenschen Denkens gerecht werden kann. Zum Inhalt:

Die *Einleitung* (zugleich Kap. 1) verortet Verweyens Aufriß des Faches im Gang der fundamentaltheologischen Entwicklung im Anschluß an die Neuscholastik über Blondel, Rousselot, von Balthasar, Rahner und Metz und stellt sie in Konkurrenz zum Bauplan Max Secklers. Während Seckler einen „integrativen" Ansatz verfolge, gehe es Verweyen darum, „die Gesamtsystematik der Fundamentaltheologie von einem einzigen Bezugspunkt her aufzubauen" (21). E. stellt dabei heraus, daß er Verweyens ‚Grundriß' „auf der Basis einer grundsätzlich positiven Option" (27) rezipiere, tut aber auch seine Absicht kund, ihn „unter dem Leitgedanken der *traditio Dei*" (12) kritisch weiterführen zu wollen.

*Kap. 2* zeichnet Verweyens „systematische Neukonstruktion der Fundamentaltheologie" (29) und damit die Architektur von ‚Gottes letztes Wort' nach. Dazu greift E. ein von Verweyen reflektiertes methodisches Grundproblem des Faches auf: Es hat zur Aufgabe, den christlichen Glauben vor dem Forum jeglicher, auch der nicht bereits gläubigen Vernunft zu rechtfertigen, muß aber als theologische Disziplin bei einem streng theologischen Glaubensbegriff ansetzen, ohne dabei jedoch in einen theologischen Zirkel zu geraten. Das führt einerseits dazu, daß Verweyen den Ausgangspunkt seiner Reflexion bei der theologisch ermittelten Mitte christlicher Offenbarung nimmt, die er inhaltlich als ‚traditio' und formal als letztgültigen, universalen Sinnanspruch bestimmt, und andererseits dazu, daß der christliche Glaube von sich aus der Philosophie bedarf. Der Fundamentaltheologie stellt sich nach Verweyen damit eine zweifache philosophische Aufgabe: es ist erstens die Vernehmbarkeit christlicher Offenbarung für die Vernunft aufgrund von deren Wesenskonstitution streng philosophisch zu zeigen. Dazu bedarf es der erstphilosophischen, von aller geschichtlichen Bedingtheit freien Ermittlung eines Begriffs von letztgültiger Offenbarung bzw. letztgültigem Sinn. Denn nur so ist für die Vernunft entscheidbar, ob der universale Sinnanspruch des christlichen Glaubens zu Recht besteht. Mit dem Sinnbegriff ergibt sich zugleich ein Geltungskriterium für die zweite philosophische Aufgabe, die hermeneutische Erschließung der christlichen Glaubenstradition als Antwort auf die geschichtlich sich je neu stellende Sinnfrage des Menschen. In diesem Zusammenhang ist eine fundamentaltheologisch relevante Historik, d. h. eine dem Wesen von Hingabe und Liebe angemessene Weise der Rückfrage nach dem historischen Jesus zu entwickeln. In der Spur phänomenologischen Denkens von Marcel, Welte und v. Balthasar sieht Verweyen eine solche in der primär redaktionsgeschichtlichen Herausarbeitung konkreter Zeugnisgestalt im NT gegeben.

In *Kap. 3* greift E. den ‚traditio'-Begriff Verweyens auf und zeichnet ihn inhaltlich unter Rekurs auf die von Verweyen rezipierten exegetischen Arbeiten Wiard Popkes' als „Substrat neutestamentlicher Christologie, Soteriologie und Ekklesiologie" (56) und formal als „Sinngestalt letztgültiger Selbstoffenbarung Gottes" (63) nach. Insofern Verweyen das dynamische Traditionsverständnis Blondels und die staurozentrische Theologie v. Balthasars rezipiert, erweise er sich von seiner theologischen Axiomatik her als Vertreter der „trinitarischen Hingabe und Kenosis-Theologie" (60).

*Kap. 4* arbeitet das erstphilosophische Kernstück von Verweyens Fundamentaltheologie auf. Unter der systematischen Klammer der „Hinordnung des Menschen auf letztgültigen Sinn" (66), d. h. der Hinordnung auf *„traditio in letztgültig geschichtlich erscheinender Gestalt"* (66), werden die beiden Reflexionsgänge Verweyens von 1969 und 1991 zusammengestellt. Geht es in den ‚Ontologischen Voraussetzungen des Glaubensaktes' um die menschlichen Voraussetzungen für eine mögliche Begegnung mit dem inkarnierten Wort Gottes mittels transzendentaler Analyse des Staunensaktes, so zielt ‚Gottes letztes Wort' im Ausgang vom cartesischen cogito auf einen transzendentalphilosophischen Aufweis einer universalen Sinnfrage und, dem korrespondierend, eines unhintergehbaren Begriffs letztgültigen Sinns. Laut E. geht Verweyen folgendermaßen vor: „Von Anfang an wird davon ausgegangen, daß ein Streben nach unbedingter Einheit die menschliche Vernunft unabhängig von geschichtlichen Einträgen jeder Art auszeichnet (...)" (79). Aufgrund der Elementarstruktur der Vernunft, daß sie nach unbedingter Einheit strebt, sich aber immer in Differenz setzt, muß ein Begriff unbedingter Einheit in bleibender Differenz denkbar sein, soll Vernunft nicht von vornherein in sich absurd sein. Solchem Erfordernis genügt nach Verweyen der Fichtesche Bildbegriff, der, unter Rekurs auf Anselm v. Canterbury streng transzendentallogisch als reine Bezüglichkeit gefaßt, es ermöglicht, Freiheit als Bildsein des Unbedingten in interpersonaler Vermittlung zu denken. Allein Freiheit kann ganz darin aufgehen, im Anerkennungsakt, d. h. im Hervortretenlassen anderer Freiheit, Bild des Unbedingten zu werden. E. kommentiert in der Perspektive seiner von Klaus Müller her gewonnenen Kritik: Verweyen bestimmt „den Wesensgehalt aller wahren Freiheit als Selbstaufgabe um des absoluten Seins willen, als reines *Instrument* zur Erscheinung des Absoluten" (90). Verweyens ‚transzendentallogische' Reflexion auf den Sollensbegriff im Anschluß an den Bildbegriff und seine ‚transzendentalgenetische' Rekonstruktion der interpersonalen Konstitution des Ich im Anerkennungsakt anderer Freiheit verbindet E. unter dem Stichwort: *„Systematische Verklammerung von Anerkennung, unbedingtem Sollen und Autonomie des Subjekts"* (92).

*Kap. 5* ist Verweyens Ausbildung einer „kritischen Hermeneutik von Offenbarung" (99) in Explikation des traditio-Gedankens gewidmet. Hier greift E. Verweyens über den ‚Grundriß' hinausführende Präzisierung des Gedankens stellvertretender Sühne auf und stellt dessen Theorie der Zeugnisgestalt heraus. Das in der Weise engagierter traditio gegebene und erfaßte Zeugnis gilt Verweyen als einzig adäquate Vermittlungsform letztgültiger Offenbarung, wie sie in der Selbstüberlieferung Christi geschehen ist. Daran knüpft auch Verweyens Osterhermeneutik an, wonach die Osterhoffnung bereits im Leben des irdischen Jesus, kumulierend in der Weise seines Sterbens am Kreuz, gründet. Das letzte Unterkapitel versammelt – äußerst knapp und summarisch – den ekklesiologischen Teil des ‚Grundrisses' mit der performativen Begründung der Kirchenstiftung, der Leib-Christi-Ekklesiologie und der Theologie des kirchlichen Amtes.

Der Diskussionsteil des Buches (*Kap. 6–8*) kann hier kürzer zusammengefaßt werden, da er für die systematische Leitlinie E.s – mit Ausnahme der Darstellung Pröppers – weniger relevant ist. Unter den Ansätzen postmoderner Hermeneutik (Kap. 6) in der gegenwärtigen Fundamentaltheologie werden David Tracys Gesprächshermeneutik, Francis Schüssler Fiorenzas Rezeptionshermeneutik und die Pluralistische Religionstheologie von John Hick und Paul F.

Knitter in der Perspektive Perry Schmidt-Leukels dargestellt und im Duktus Verweyens kritisiert, daß sie „dem fundamentaltheologischen Anspruch auf die Legitimation von Unbedingtheitsbehauptungen, verbunden mit bedingungslosem existentiellen Engagement in Sachen des Glaubens nicht genügen" (154) bzw. sich der „fundamentaltheologischen Spitzenfrage nach der Möglichkeit letztgültiger Sinnartikulationen in geschichtlicher Kontingenz" (156) nicht stellen. Unter der Rubrik praktisch-politische Fundamentaltheologie läßt der Vf. die Politische Theologie von Johann Baptist Metz und die beiden Hauptvertreter theologischer Handlungstheorie, Helmut Peukert und Edmund Arens, zu Wort kommen. Hier fällt Verweyens und auch E.s Urteil differenzierter aus: Die Relevanz traditio-förmiger Praxis für die Fundamentaltheologie ist anzuerkennen, doch gibt es ein Begründungsdefizit dieser Modelle, „wo sie sich dem Versuch entziehen, angesichts der gegenwärtig prekären Situation selbstbewußter Identität eine subjekttheoretische Geltungsreflexion zu unternehmen, und sich statt dessen mit einem praktischen Hoffnungspostulat begnügen (...)" (173). Gegen die Kritik von Arens bekräftigt E., daß Verweyen nicht den Glauben letztbegründen will und daß bei ihm der Glaube nicht einer theoretischen Sinngewißheit folgt, gegenüber Verweyens Kritik an der Handlungstheorie hält er aber fest, daß die „glaubwürdige Zeugenschaft anamnetischer Solidarität mit unschuldig Vernichteten (...) niemals bloß das Produkt kognitiver Fiktion sein kann" (177). Im Rahmen transzendentaler Modelle in der Fundamentaltheologie verhandelt E. schließlich den transzendentaltheologischen Ansatz ‚transzendentaler Erfahrung' Karl Rahners, Richard Schaefflers transzendentalphilosophische Logik der Erfahrung und die sich an Krings anschließende Transzendentalphilosophie Thomas Pröppers im Ausgang von material bedingter, aber formal unbedingter Freiheit. Gegenüber Rahner moniere Verweyen eine „unzulässige Vermischung der transzendentalphilosophischen mit der [theologisch-gnadenhaft] historischen Frageebene" (212), von Schaeffler trenne ihn dessen Überzeugung „von der grundsätzlichen Wandelbarkeit des transzendentalen Vernunfthorizontes" (212) und an Pröpper kritisiert er, daß innerhalb seines Freiheitsdenkens „‚nicht die Frage nach der Gültigkeit von Freiheitssetzungen' [Gottes letztes Wort, [1]1991, 194] beantwortet werden könne" (214).

Die *Kap. 9 und 10* versammeln die Kritik an Verweyen. In der Linie Georg Scherers, der die Sachgemäßheit des Ineinsfalls der Begriffe Sinn und Einheit anzweifelt, regt E. – inspiriert durch Gerhard Larcher – eine zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik angesiedelte „Vermittlungsreflexion philosophischer Art unter Einbeziehung phänomenologischer Analysen hinsichtlich der Erfahrung möglichen unbedingten Sinnes" (221) an, die ästhetische und nichtethische religiöse Phänomene einbezieht. Darüber hinaus macht er sich die Ausstellungen Pröppers zu eigen. Pröpper kritisiere Verweyens Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung als die „eines Vermittlungsverhältnisses statt eines Bestimmungsverhältnisses" (223), die faktische Gleichsetzung von Sollens- bzw. Sinnerfahrung mit Offenbarung und den „damit anvisierten ‚transzendentalen Vorentwurf ihres Inhalts'" (229), der Offenbarung depotenziere. In extensu führt der Vf. Pröppers früheren Verdacht fort, daß es bei Verweyen nicht bloß um einen erstphilosophischen Sinnbegriff, sondern um den Aufweis der Wirklichkeit letztgültigen Sinnes gehe, obgleich Verweyen genau das in seiner Replik auf Pröpper eigens zurückweist. Schließlich will E. von der Systematik Pröppers her der Vermutung nachgehen, „ob nicht auch bei Verweyen das unbedingte Moment der Freiheit in subtiler, aber folgenschwerer Weise durch ein Moment von sittlich verpflichteter Unbedingtheit systematisch ersetzt wird (...) Freiheit wäre damit gänzlich heteronom bestimmt" (231). Gestützt sieht er sich dabei von einer These Klaus Müllers, der bei Verweyen „eine Asymmetrie hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Ich-Apriori und Anerkennung" (238) und eine daraus folgende Tendenz zu sittlichem Rigorismus entdeckt. Während Verweyen in den ‚Ontologischen Voraussetzungen' noch selbst „auf der irreduziblen Dimension des Ich [beharre]" (248), sehe sich das Ich in ‚Gottes letztes Wort' „zur Aufgabe seiner selbst und zum vernichtenden Aufgehen seiner Freiheit veranlaßt, um dadurch das Erscheinen des Absoluten zu befördern" (238). Von daher plädiert E. – unter Rückgriff auf die subjekttheoretischen Analysen Müllers und die Freiheitsphilosophie Pröppers – für eine „Korrektur" (253) der Erstphilosophie Verweyens, die die „Unhintergehbarkeit des Subjektstatus" (250) sichert, die „Autonomie des Ich in seiner Fähigkeit zur Freiheit gewährleistet" (250) und zugleich „einen Sinnbegriff [impliziert], der das Unbedingtheitsmoment des Seinsollens von Freiheit in sich schließt" (250). Dies versteht er als philosophische Skizze eines – gegenüber Verweyen vermeintlich um die Dimensionen von Schöpfung und Eschatologie erweiterten – theologischen Begriffs der ‚traditio Dei'.

Die Arbeit schließt mit einem von Max Seckler her gegenüber dem ‚Grundriß' Verweyens erweiterten Strukturaufriß der Fundamentaltheologie und einem Resümee *(Kap. 11)* der ‚traditio Dei' als Axiom der Disziplin.

Insgesamt ist festzuhalten, daß E.s Buch das leistet, was eine Diss. leisten kann: es ist eine wichtige Vorarbeit, die zum Verständnis des nicht eben leicht zugänglichen fundamentaltheologischen Ansatzes Verweyens beiträgt. Kritik ist in formal-methodischer wie inhaltlicher Richtung anzuzeigen. Nicht ganz konsistent im Aufbau ist das Fehlen Müllers bzw. die Behandlung Schaefflers im Diskussionsteil, insofern dieser Teil eine Verortung primär aus Verweyens Sicht wiedergibt. Angesichts der inzwischen eingesetzten Verweyenrezeption wäre eine kritische Auseinandersetzung mit der wachsenden Sekundärliteratur im Darstellungsteil wünschenswert gewesen, allerdings hätte das die systematische Linie möglicherweise verdeckt.

Neben inhaltlichen Detailfragen wie derjenigen, warum Rahner primär als Transzendentaltheologe, nicht aber in seinem frühen transzendentalphilosophischen Anliegen in den Blick kommt, nachdem doch Verweyen gerade auf diese Unterscheidung insistiert hat, und dem ganzen Komplex einer modifizierten Theologie der traditio, der hier – weil von der philosophischen Linie wegführend – nicht kritisch gewürdigt werden kann, ist auf die zentrale Kritik des Vf.s an der Erstphilosophie des ‚Grundrisses' einzugehen. Hierbei soll auf zwei Punkte aufmerksam gemacht werden, die leicht zu grundlegenden Mißverständnissen führen können. Zum einen geht es bei Verweyen nicht um einen metaphysischen Sinnaufweis der Vernunft, insofern das Hypothetische an dem von ihm sog. hypothetischen Rückschluß von der Idee eines Unbedingten auf dessen Existenz gerade darin besteht, daß er diesen Schluß aufgrund des unbewiesenen metaphysischen Kausalprinzips für nicht zwingend beweisbar hält. Hypothetischer Natur ist damit für die Erstphilosophie die Wirklichkeit unbedingten Sinnes, aber nicht dessen Begriff, wie E. (vgl. 227f) zu schließen scheint. Zum anderen zielt Verweyens Bildbegriff nicht auf die Vernichtung von Freiheit, die „*sich selbst* ausschalten" (248) soll. Das setzte ein bei Verweyen schwer vorstellbares natural-dinghaftes Verständnis von Freiheit voraus. In diesem Punkt wirkt die ansonsten sachliche und um Differenzierung bemühte Argumentation künstlich und stark simplifizierend. Nach Auffassung des Rez.en ergibt sich daher für die weitere Forschungsarbeit folgendes Postulat: Eine eingehende Aufarbeitung der Verweyenschen Rezeption insbesondere von Anselm, Descartes und Fichte aus den Quellen wäre für das Verständnis Verweyens wichtig und insbesondere für die benannte philosophische Kontroverse mit Pröpper und Müller wohl systematisch auch weiterführend.

Dresden Karsten Kreutzer

## Dogmatik

**Moltmann**, Jürgen: **Erfahrungen theologischen Denkens.** Wege und Formen christlicher Theologie. – München: Chr. Kaiser 1999. 304 S., kt DM 64,00 ISBN: 3–579–02631–3

Der Untertitel des Buches deutet es an, und der Vf. erläutert es im Vorwort: Weil er in seinen bisherigen Publikationen mehr an den Inhalten interessiert war als an Methode und vorausgesetztem Theologieverständnis, hatte er dazu in der Vergangenheit relativ wenig Stellung genommen. Außerdem seien Methode und Theologieverständnis bei der Arbeit selbst entstanden: „Der Weg entstand erst im Gehen" (10). Darüber hinaus war (und ist) der „Weg" immer auch persönlich-biographisch, politisch-kontextuell und durch den geschichtlichen Kairos, in dem ich lebe, bestimmt." Und: „Weil meine Methode nicht vor der Anwendung feststeht, sondern erst in ihr entstanden, muß ich jetzt am Ende dieses Weges auf sie zu sprechen kommen" (12). Obwohl natürlich genauere Analysen des Werkes von Moltmann auch immer schon Aussagen machen konnten zu seiner theologischen Methode, ist man dem hochangesehenen Tübinger Theologen doch dankbar, daß er das sozusagen noch einmal auf den Punkt bringt; und dies in der bekannten Originalität.

Die ersten Paragraphen stehen unter Fragen: „Wo ist Theologie?" (§ 1) – Themenfelder: Theologie in eigener Person, in der Gemeinde, für die Kirche, in der Univ. „Wer ist ein Theologe oder eine Theologin?" (§ 2) – Themen: Gemeinsame Theologie aller Glaubenden, Theologie der Atheisten, Theologie im interreligiösen Dialog. „Wie wird man ein wahrer Theologe? Leiden an Gott und Gotteslust" (§ 3). Ich hatte Gelegenheit, diese drei Abschnitte, etwa 15 S. insgesamt, gleich nach Erscheinen des Buches einzusetzen in einem Einführungsseminar für Studienanfänger. Die herausragende Resonanz dort auf Art und Inhalt dieser Fragestellungen ist mir der beste Beweis für das Gelungensein dieses Einführungsteils im Buch. Zentral ist im ersten Kap. des Buches (*I. Was ist Theologie?*) sicher der § 5: „Christliche Theologie". Hier geht M., kundig und originell zugleich, die drei Formen theologischer Vernunft durch: die Vernunft des Glaubens, die Vernunft der Hoffnung, die Vernunft der Liebe (auch: theoretische Vernunft des Glaubens, geschichtliche Vernunft und Hoffnung, praktische Vernunft der Liebe, 63). Daß die dritte dem Theologen, der ja einer der Väter der Befreiungstheologie ist, besonders nahesteht, versteht sich – und deshalb auch, daß der dritte Teil des Buches im Grunde aus Variationen über die Befreiungstheologie besteht (*III. Spiegelbilder befreiender Theologie*).

Im zweiten Teil des Buches kommt der Vf. der „Theologie der Hoffnung" auf eine Hermeneutik der Hoffnung zu sprechen (*II. Hermeneutik der Hoffnung*). Der § 4, der unter der Überschrift „Theologische Erkenntnistheorie" steht, bringt klassische Bereiche aus der theologischen Gnoseologie zur Sprache, u.a. das Analogieprinzip und die Negative Theologie. Ein kurzer vierter Teil über Zusammenhänge zwischen Theologietreiben und Trinität (*IV. Im „weiten Raum" der Trinität*) rundet das Buch ab. – Eine gehaltvolle Meditation über den Zusammenhang zwischen Gottesfurcht und Weisheit – „Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang" – schließt das Buch, das eine wichtige Publikation zum Verständnis der Theologie M.s ist, ab.

Münster Harald Wagner

## Ökumenische Theologie

**Lüning,** Peter: **Offenbarung und Rechtfertigung.** Eine Studie zu ihrer Verhältnisbestimmung anhand des anglikanischen/römisch-katholischen Dialogs. – Paderborn: Bonifatius 1999. XII, 464 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 70), geb. DM 148,00 ISBN: 3–89710–092–4

V. a. seit den einschlägigen Beiträgen von Eilert Herms ist in der ökumenischen Debatte die Frage virulent, ob nicht im Offenbarungsverständnis selbst der fundamentale Differenzpunkt zwischen den christlichen Kirchen liegt. Die Diss. von Peter Lüning, gearbeitet bei Harald Wagner, Münster, liefert dazu nur einen indirekten, aber um so wertvolleren Beitrag. Sie erörtert nämlich die ebenfalls im Rahmen eines „grundsätzlichen Rekurs[es] auf die Frage nach der *Einheit und Differenz*" (1) das Offenbarungsverständnis, nun aber nicht in sich betrachtet sondern in seinem Verhältnis zum Verständnis der Rechtfertigung. Fragt Herms das katholische Offenbarungsverständnis an, so fragt L. nach dem reformatorischen Rechtfertigungsverständnis in seinem Verhältnis zum Begriff der Offenbarung. Dies geschieht in der Einleitung kenntnisreich, problemorientiert und ausführlich, ja fast ein wenig zu verästelt. Es fehlt nicht an Hinweisen zum Einheitsverständnis wie zum Wahrheitsbegriff und zur ökumenischen theologischen Hermeneutik. Dabei scheut der Vf. auch ein deutliches Urteil nicht (wie z.B. auf S. 9). Präzise in einem Satz ausgedrückt lautet das Anliegen der Diss.: „Gegenstand dieser Untersuchung soll eine begriffliche Bestimmung des Verhältnisses zwischen der göttlichen Heilsoffenbarung und der Rechtfertigungswahrheit vor dem Hintergrund der ökumenischen Einheit- und Differenzproblematik sein" (16). Dabei gibt der Vf. ein klares Votum zu der allen Differenzen vorausliegenden gemeinsamen Wahrheit ab: „Das fundamentalökumenisch bleibend Gemeinsame aller Konfessionen und Kirchen ist die ihnen vor- und übergeordnete Wirklichkeit der am Menschen handelnden heilsökonomischen Trinität Gottes als Möglichkeitsbedingung und bleibende Grundlage für die Bestimmung von kirchlicher Einheit und Differenz" (17). Und eine weitere präzisierende Auskunft gibt der Vf. bereits in der Einleitung, wo es auf S. 19 heißt: „Die vorliegende Arbeit will zwar der inhaltlichen Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Rechtfertigung mit Hilfe des Differenzbegriffes nachgehen, doch bedeutet die mögliche Erkenntnis von offenbarungstheologischen ‚Grunddifferenzen' nicht, daß letztere als solche bereits den Charakter des Trennenden tragen."

Dies ist das Programm des Vf.s, welches er auf fast 400 S. durch eine einschlägige Interpretation der Ergebnisse des anglikanisch/römisch-katholischen Dialogs durchführt. Teil A ist den Ergebnissen der Vorbereitungskommission gewidmet, der umfangreichste Teil B den Dialogergebnissen der ersten Dialogrunde (ARCIC I), Teil C schließlich ARCIC II. Auch wer sich nicht primär für die methodologischen und hermeneutischen Fragen des ökumenischen Dialogs interessiert, kann diese ausführliche Interpretation der Dokumente mit großem Gewinn lesen. Wie in der ökumenischen Bewegung die persönliche Begegnung, so ist auch in diesem Fall die eigene Lektüre durch nichts zu ersetzen. Um den Appetit dafür anzuregen, zitiere ich einschlägige Ergebnisses des Vf.s. So heißt es z.B. im Rückblick auf ARCIC I auf S. 262: „(...) und dabei deutlich wird, daß rechtfertigungstheologisch die Priorität und Gratuität der göttlichen Heilsgnade bei der Argumentation in den einzelnen Themenfeldern gewahrt wurde bzw. werden konnte, obwohl dort grundsätzliche Differenzen in der genauen Verhältnisbestimmung von göttlichem und sichtbar-geschöpflichem bzw. menschlichem Handeln in der Heilsordnung auftauchen." Damit ist aber nicht das Ende der Debatte angesagt, sondern im Gegenteil angedeutet, daß das Problem der näheren Verhältnisbestimmung „nur im Rahmen einer umfassenden geschichts- und erfahrungstheologischen Reflexion des Glaubenshandelns der Kirche angemessen aufgearbeitet werden" kann (263).

In welcher Richtung weitergearbeitet werden muß, hält der Vf. abschließend in sieben Thesen „zur inhaltlichen Verhältnisbestimmung von Offenbarung- und Rechtfertigungsbegriff" bzw. in acht Thesen als „Konsequenzen für das ökumenische Gespräch" fest. Darin heißt es u.a.: „Das anglikanisch/katholische Gespräch vermochte dabei zu zeigen, daß die Rechtfertigung, so wesentlich sie für eine angemessene theologische Bestimmung des Menschen in seiner Existenz vor Gott ist, nicht den *gesamten Gehalt* der zum Heil geschehenen (Selbst-)Offenbarung des dreieinigen Gottes umfassen kann, (...) Dieser von der Gerechtigkeit Gottes sachlich bestimmte Offenbarungsbegriff ließ bzw. läßt sich allerdings (...) aus *erfahrungstheologisch-epistemologischen Gründen* nicht auf das engere Geschehen der Rechtfertigung des sündigen Menschen durch Gott beschränken" (398f). Von fundamentaler Bedeutung scheint mir die folgende These zu sein, die zugleich Sprengstoff für das Gespräch mit den Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft enthält: „Der anglikanisch/katholische Dialog kann verdeutlichen, daß die Größen Sakramente, Kirche und Amt als offenbarungstheologische Implikationen von soteriologischer Bedeutung sind, ohne dabei die Gratuität des Heilshandelns Gottes am Menschen (Rechtfertigung) verdunkeln zu müssen" (399). Weiter plädiert der Vf. dafür, daß der „katholische Begriff des Heils" in einer zweifachen Weise verwendet werden sollte, nämlich: „Mit Blick auf Gottes Heilshandeln an und in der *Welt insgesamt* erkennt der christliche Glaube die soteriologische Relevanz der Wirklichkeiten von Sakramenten, Kirche und Amt, insofern er sie als *‚prinzipielle' Erfahrungsobjektivationen* des ‚welthaften' göttlichen Heilshandelns deutet (...) Wird der Blick jedoch auf das Heilsverhältnis Gottes zum *Menschen* und damit auf einen enger gefaßten Heilsbegriff gerichtet, sind die Wirklichkeiten von Sakramenten, Kirche und Amt insofern aus diesem Begriff auszuschließen, als ihre Annahme nicht notwendige Bedingung zur personalen Erlangung des Heils sein kann und darf" (400f). Dies alles mündet dann in Andeutungen zum „differenzierten Konsens", an dessen hermeneutischen Regeln zur Zeit vielerorts gearbeitet wird.

Wer sich für den anglikanisch/römisch-katholischen Dialog und/oder für grundlegende hermeneutische Fragen der ökumenischen Theologie interessiert, kann auf die Lektüre dieser Diss. nicht verzichten.

Tübingen Bernd Jochen Hilberath

**Orthodoxie im Dialog.** Bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalisch-orthodoxen Kirchen 1945–1997. Eine Dokumentensammlung. In Verbindung mit Miguel María Garijo Guembe (†), hg. und bearbeitet v. Thomas Bremer / Johannes Oeldemann / Dagmar Stoltmann. – Trier: Paulinus 1999. 578 S. (Sophia, 32), geb. DM 78,00 ISBN: 3–7902–1456–6

Wie schon im Untertitel angeführt geht es den Hg.n in diesem Bd, der im Ökumenischen Institut der Kath.-theol. Fak. der Univ. Münster entstanden ist, darum, die im angegebenen Zeitraum von der orthodoxen Kirche und den orientalisch-orthodoxen Kirchen (vor-chalzedonesische Tradition + Assyrische Kirche des Ostens) geführten ökumenischen Dialoge zu dokumentieren und damit zu zeigen, „daß im theologischen Gespräch zwischen dem Osten und dem Westen (ungeachtet der aktuellen Probleme) bereits sehr viel erreicht worden ist." (Vorwort, 9). Die Sammlung enthält eine Fülle von Verlautbarungen und Ergebnissen von offiziellen und inoffiziellen ökumenischen Dialogen unterschiedlichster Inhalte (z.B. Gespräche zu dogmatisch-lehramtlichen oder sozialethischen Fragen, pastoral-praktische Vereinbarungen) und auch verschiedener Gewichtung auf überregionaler, regionaler und nationaler Ebene, an denen z.T. von den jeweiligen Kirchenleitungen amtlich bestellte Delegierte (bei offiziellen Dialogen) oder aber grundsätzlich anerkannte Theologen dieser Kirchen teilnahmen.

Der Bd. ist in zwei Hauptteile (A: Die orthodoxen Kirchen im ökumenischen Dialog; B: Die orientalisch-orthodoxen Kirchen im ökumenischen Dialog) gegliedert, wobei auch die Gespräche dieser beiden getrennten östlichen Traditionen untereinander im Teil A/1 dokumentiert sind. Weiters sind in diesem ersten Teil in den Abschnitten 2–8 Gespräche mit der Römisch-Katholischen Kirche, den Altkatholiken, Anglikanern, Lutheranern, Reformierten, Evangelischen (lutheranische, reformierte und/oder unierte Kirchen) und den Freikirchen angeführt. Der zweite Teil, der bedeutend kürzer ist, führt in der Gruppe der orientalisch-orthodoxen Kirchen außer den Altkatholiken und den Freikirchlichen Dialoge mit den gleichen Gesprächspartnern an, wobei im Abschnitt 2 die gemeinsame offizielle Erklärung der Römisch-Katholischen Kirche und der Assyrischen Kirche des Ostens zur Christologie zu finden ist.

Um die Dokumentensammlung nicht ausufern zu lassen, mußten sich die Hg. bei allem Bemühen nach Vollständigkeit entschließen,

1) eine gewisse Auswahl zu treffen; 2) bei manchen weniger bedeutsamen Textpassagen Kürzungen vorzunehmen und 3) bei den Dialogen auf Weltebene, die bereits in deutscher Übersetzung vorliegen, auf die bereits vorhandenen Publikationen hinzuweisen, ohne den entsprechenden Text nochmals abzudrucken. (Ausnahme bildet die bereits erwähnte offizielle gemeinsame Erklärung zur Christologie, die nach unserer Auffassung eindeutig einen Dialog auf Weltebene darstellt und auch im Inhaltsverzeichnis anders positioniert hätte werden müssen.) Dabei ist es positiv anzumerken, daß immer sowohl die Fundstelle des Textes in der Originalsprache angegeben wird, aber auch – soweit vorhanden – weitere Übersetzungen in Englisch, Französisch, Italienisch, Russisch, Griechisch. Für die noch nicht auf deutsch publizierten Texte wurden von den Hg.n eigene Übersetzungen angefertigt, was jeweils vermerkt ist.

Zweifelsohne stellt das Buch für jeden Ökumeniker eine wahre Fundgrube dar und wird wohl in Zukunft in keiner Bibliothek einer einschlägigen Institution fehlen dürfen. Es ist den Hg.n und allen, die an dieser Sammlung mitgearbeitet haben, für den großen Arbeitsaufwand aufrichtig zu danken. Es lohnt sich, besonderes auch die weniger bekannten Ergebnisse der Dialoge auf nationaler Ebene aufmerksam durchzustudieren und innerlich nachzuvollziehen.

Doch gibt es bzgl. der konkreten Aufbereitung und praktischen Anordnung der äußerst interessanten Ergebnisse der verschiedenen Dialoge einige Wünsche anzumelden. Beim Suchen eines ganz bestimmten Textes wird man weder durch das relativ kurz gehaltene Inhaltsverzeichnis noch durch das eher grob strukturierte Register auf Anhieb fündig. Das bedarf meist eines längeren und manchmal auch vergeblichen Suchens, denn es konnten – wie bereits oben gesagt – nicht alle Dialoge in die Sammlung aufgenommen werden. (Nach welchen Kriterien wurde ausgewählt?) Ein chronologisch aufgebautes Register würde das Auffinden konkreter Texte wesentlich erleichtern. Außerdem hat der am Ökumenismus interessierte „Normalverbraucher", der nicht an einem Univ.sinstitut oder einer ähnlichen Institution arbeitet, meist nicht so leicht Zugriff zu allen einschlägigen Zeitschriften, auf die in den Dialogen auf Weltebene verwiesen wird, um dort den gesuchten Text in deutscher Übersetzung zu finden. Wenn auch die Vorgangsweise der Hg. verständlich ist, kann das doch im Einzelfall die Freude an der Publikation etwas trüben. Offen bleibt auch die Gewichtung und der Verbindlichkeitsgrad der einzelnen Dialoge in den jeweiligen Kirchen. Denn nicht selten sind gerade Gespräche orthodoxer Landeskirchen mit westlichen Partnern von den jeweiligen Kirchenleitungen durchaus erwünscht, solange sie nicht konkrete Ergebnisse hervorbringen, die vielleicht auch konkrete Konsequenzen für die Gesamtorthodoxie beinhalten könnten.

Trotz der kritischen Anmerkungen ist dem äußerst hilfreichen Nachschlagewerk eine große Schar von Lesern zu wünschen, die ernsthaft am ökumenischen Dialog und am tieferen Verständnis der Kirchen des Ostens interessiert sind. Sicher stellt die Sammlung einen wichtigen Baustein auf dem mühsamen Weg zur Einheit aller Christen dar.

Würzburg Rudolf Prokschi

## Liturgiewissenschaft

**Kölnische Liturgie und ihre Geschichte.** Studien zur interdisziplinären Erforschung des Gottesdienstes im Erzbistum Köln, hg. v. Albert Gerhards / Andreas Odenthal. – Münster: Aschendorff 2000, 324 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 87), kt DM 84,00 ISBN: 3–402–04066–2

Seit dem letzten Konzil gibt es immer wieder Bestrebungen der römischen Kurie, die liturgischen Kompetenzen der Bischöfe und Bischofskonferenzen, die ihnen das Konzil aufgrund historischer und theologischer Überlegungen zurückgegeben hatte, zu beschneiden. Jüngstes Beispiel ist die Übersetzerinstruktion der römischen Gottesdienstkongregation, in der das Recht zu Anpassungen der Liturgie an die Verhältnisse der Ortskirchen weiter eingeschränkt wird. Ortskirchliche Liturgie stellt aber keineswegs immer Abfall vom angeblichen Ideal der römischen Liturgie dar, sondern hat diese manchmal besser bewahrt als Rom selbst. Das haben historische Untersuchungen erwiesen, wie z. B. von Hermann Josef Spital zur Liturgie der Taufe vor dem Rituale Romanum von 1614 (1968). Viele Taufriten deutscher Diözesen haben z. B. die Evangelienlesung bewahrt, die im RR von 1614 gestrichen war, bis sie dort 1969 wieder Aufnahme fand.

Aus dieser gegenwärtigen Situation ist es deshalb sehr zu begrüßen, daß die ortskirchliche Eigenliturgie, die ja auch vom Konzil von Trient anerkannt wurde, zunehmendes Interesse findet (vgl. Lengeling, *Missale Monasteriense* [1995], Kranemann, *Sakramentliche Liturgie im Bistum Münster* [1998]; Vollmer, *Agenda Coloniensis* [1994]; Heinz, *Die gedruckten liturgischen Bücher der Trierischen Kirche* [1997]; Kranemann / Richter, *Gottesdienst im Bistum Münster* [1997]). In diese Reihe gehört auch das hier vorzustellende Werk, das aus den Vorträgen einer Tagung vom 1.–3. Mai 1998 im Rahmen des Kölner Domjubiläums entstanden ist.

Die fünf Abschnitte geben aufschlußreiche Einblicke in das Feld der Forschung über die Kölner Liturgie. Der I. befaßt sich mit ihrer Geschichte und Systematik. Dabei behandelt A. Gerhards unter dem Titel „Das Ganze im Konkreten" (13–28) sehr grundsätzlich die Frage nach der Berechtigung und dem Sinn von Lokalliturgien. Es geht ihm bei der Beschäftigung mit ihr „letztlich um für unsere Gemeinden existentielle Fragen: Wie ist das Verhältnis von Eigeninitiativen und institutionellen Vorgaben vor dem Hintergrund der Geschichte; wie verhält sich der Gottesdienst einer Zeit zum jeweiligen kulturellen Kontext (...)?" (27f)

Die konkreten Stationen kölnischer Liturgieentwicklung stellt Andreas Odenthal dar, wobei auch bei ihm schon im Haupttitel „Gottesdienst zwischen römischem Vorbild und diözesaner Ausprägung" (29–45) der Spannungsbogen zwischen universaler und lokaler Tradition deutlich wird. Die vorrömische Liturgie war Teil der altgallischen (sachgerechtere Bezeichnung als gallikanisch) Liturgiefamilie, die ihre Spuren hinterließ, als im Frankenreich römische Liturgiebücher eingeführt wurden. In einer weiteren Phase werden römische Vorbilder auf Kölnische Verhältnisse adaptiert. Nach Odenthals Auffassung kann man seit dem 12./13. Jh. von Kölnischer Liturgie sprechen. Er charakterisiert diese Epoche so: „Die von den fränkisch-römischen Austauschprozessen im Zuge der Karolingerzeit herrührende Liturgie wird nun zur eigenen Lokaltradition und als solche dokumentiert. Die Ortskirche selbst, nicht mehr der fränkische Raum insgesamt, prägt, überliefert und normiert die Liturgie" (36). Im dritten Beitrag gibt Thomas Vollmar ein Resümee über „Die Kölner Ritualien" (46–54), charakterisiert sie als „eine bis ins 19. Jh. beständige Diözesanliturgie" (46) und bestätigt damit das Ergebnis von Odenthal. „Die Feier der Liturgie in der hohen Dom- und Metropolitankirche zu Köln" (55–64) in der Gegenwart wird von Wilhelm-Josef Schlierf dargestellt (55). Dabei läßt sich erahnen, wie sehr sich seit der Einführung der römischen Liturgie im 19. Jh. das Bewußtsein für die ortskirchliche Liturgie verändert hat.

Ganz im Sinne interdisziplinärer Forschung ist Gegenstand des II. Teils „Der Feierort Kölnischer Liturgie" (65), in dem kunstgeschichtliche Überlegungen dominieren. Als überraschend aktuell in bezug auf die von Kardinal Ratzinger neu aufgeworfene Frage der Gebetsostung (2000) erweist sich der historische Beitrag von Werner Jacobsen über „Organisationsformen des Sanktuariums im spätantiken und mittelalterlichen Kirchenbau" (67–97). Er deckt dabei die „Wechselwirkungen von Altarraum und Liturgie aus kunsthistorischer Perspektive" auf und erweist, daß der historische Tatbestand von Gebetsostung und celebratio versus populum in dem von ihm untersuchten Zeitraum differenzierter ist, als es oft dargestellt wird. Eine Reihe von Skizzen helfen sehr, seine Darlegungen zu veranschaulichen. Gottfried Stracke trägt in seinem Beitrag „Bilder des Himmels in Köln" (98–126) die jüngeren Forschungsergebnisse über die romanischen Kirchen Kölns zusammen und zeigt u. a., daß die Hauptkirchen Kölns ähnlich wie in Konstanz und Trier nach dem Muster des römischen Stationskirchenwesens angelegt wurden, wobei der Dom als Zentrum der Kirchenfamilie fungierte. Zusammen bilden sie das himmlische Jerusalem ab (111). Der II. Teil wird abgerundet durch eine Projektbeschreibung von Clemens Koch, die sakrale Binnentopographie des Hochmittelalters in ehemaligen Konventkirchen Kölns zeichnerisch zu veranschaulichen. Nicht zuletzt erhofft er sich davon weiterführende Interpretationsmodelle, „wie sie in der Bau- und Kunstgeschichte v. a. die Forschungsrichtung der Architekturikonologie entwickelt hat" (142).

In „III. Der Kultgegenstand – Hs. und Textil" (143) stellt Johanna Christine Gummlich „Liturgische Bücher für den Kölner Dom" (145–173) unter dem Gesichtspunkt der „Domkanoniker als Stifter" vor. Diesem instruktiven Artikel folgt von Ines Bachem eine Darstellung über die mittelalterlichen Korporalienkästchen (174–192), die oft mit Miniaturbildern oder Seidenmalereien ausgestattet waren. Gudrun Sporbeck referiert neue Forschungen über „Bildthemen auf rheinischen Paramenten des späten Mittelalters" (193–210).

Auch in „IV. Laien- und Volksfrömmigkeit – Brauchtum in Köln" (211) gibt es interessante Ausführungen von Ulrich Mehler über „Mittelalterliche Osterfeiern um das Ostergrab" (213–221). Die Frage „Liturgie oder Spiel?" beantwortet der Vf. eindeutig zugunsten von Spiel in der Umgebung der Liturgie (219f). Über das Leben und die Aufgaben von „Laienbruderschaften in Köln in Spätmittelalter und früher Neuzeit" berichtet Klaus Militzer (222–242). Sein Resümee: „Das normale Kölner Bruderschaftswesen war eine Angelegenheit der Ober- und Mittelschichten und schloß die Unterschichten weitgehend aus" (240). Als Ausnahmen nennt er die überregionalen Bruderschaften der Rosenkranz- und der Ursulabruderschaft. Neue Erkenntnisse über „Die Feier von Allerseelen in der Kölner Kirche" (243–270) legt Jürgen Bärsch vor. Der Allerseelentag läßt sich „mindestens bis in das frühe 13. Jh." nachweisen (249). Zu den charakteristischen Elementen der Allerseelenliturgie gehört neben Messe und Stundengebet „die Prozession zum Friedhof und die Segnung der Gräber", die Predigt an das Volk und Totenandachten.

Mit einem katholischen Missaletext und einer reformatorischen Agenda befaßt sich der V. Abschnitt: „Kölnische Liturgie und Liturgische Texte" (271). Zuerst legt Silke E. Mentjes „Untersuchungen zu den Sequenzen der Kölner Liturgie am Beispiel der Sequenz ‚Caeli enarrant gloriam' des Gottschalk von Aachen" vor (273–290). Diese ist nur eine von 128 verschiedenen Sequenzen aus dem 9.–16. Jh., die sich in den neun Missaleausgaben von 1481 bis 1525 finden (273) und die ein noch kaum untersuchtes Charakteristikum der Kölner Liturgie darstellen. Unter Berufung auf den ökumenischen Charakter der Liturgiewissenschaft befaßt sich der letzte Beitrag mit einem wichtigen Dokument der Reformationsgeschichte in Köln. Unter dem Titel „Initiation im Einfältigen Bedenken" untersucht und analysiert Friedrich Lurz „Die Formulare der Taufe, der Firmung und der Abendmahlsfeier in der Kölner Reformationsdenkschrift von 1543" (291–307).

Der beachtenswerte Bd, der mit einer Auswahlbibliographie, einem hilfreichen Namens- sowie Orts- und Sachregister und einem Abkürzungsverzeichnis versehen wurde, erweist die interdisziplinäre Erforschung der Liturgie in allen ihren Aspekten als fruchtbar, wenn auch die Verbindung der verschiedenen Disziplinen nicht in allen Beiträgen gleich stark zum Tragen kommt. Er reiht sich würdig ein in die Reihe der vorausgegangenen Untersuchungen über diözesane Liturgien und läßt die Vielfalt, den Reichtum und wichtige Charakteristika der Kölnischen Liturgie erkennen.

Nach der Lektüre dieses Buches könnte man meinen, daß es gute Gründe gebe, mit einem gewissen Stolz auf die Kölner Liturgie zurückzublicken. Davon läßt aber das Geleitwort des Kölner Erzbischofs Joachim Kardinal Meisner wenig erkennen. Es beginnt vielmehr mit einer (durch Josef Kardinal Ratzinger inspirierten) Warnung: „Seit alters her kennt die katholische Kirche die Tradition der Diözesanliturgien. Diese meist stark mit den örtlichen Kathedralkirchen verbundenen Liturgien sind immer verstanden worden als Bereicherung der gesamtkirchlichen Liturgie. Sie stehen nicht in Spannung zur römischen Liturgie, sondern sind auf sie bezogen. Sie dürfen nicht ein Eigenleben entwickeln, das zu einer Entfremdung oder gar Absonderung von der in der römischen Liturgie repräsentierten universalkirchlichen Liturgie führt. Wer Diözesanliturgien als Mittel einer Distanzierung von Rom als Garant der kirchlichen und liturgischen Einheit versteht, verkennt ihren Sinn" (7). Der Rez. will dazu nur anmerken, daß er kaum einmal ein Geleitwort gefunden hat, das sich so schwer mit den Ergebnissen der anschließenden Untersuchungen in Einklang bringen läßt.

Vallendar Manfred Probst

**Meyer-Blanck,** Michael: **Liturgie und Liturgik.** Der Evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001. 290 S. (Theologische Bücherei, 97), kt DM 58,00 ISBN: 3–579–05320–5

Das mittlerweile in den meisten deutschen evangelischen Kirchen eingeführte Evangelische Gottesdienstbuch setzt für seinen sachgemäßen Gebrauch deutlich mehr liturgische Kenntnisse voraus, als sie den meisten evangelischen Pfarrerinnen und Pfarrern wohl gegenwärtig zur Verfügung stehen. In dieser Situation ist das Erscheinen des Werkes aus der Feder des in Bonn lehrenden Praktischen Theologen, Meyer-Blanck, nachdrücklich zu begrüßen. Es ermöglicht – etwa als Grundlage im akademischen Unterricht oder in pastoralen Fortbildungen – eine vertiefte Beschäftigung mit dem evangelischen Gottesdienst, ohne in Spezialdiskussionen abzuschweifen, die keine erkennbare Bedeutung für die pastorale Aufgabe haben, fördert aber die praktisch-theologische Urteilsfähigkeit.

Der Bd. präsentiert 19 Quellen, deren Abdruck eine knappe Hälfte des gesamten Werks umfaßt. Dabei werden Quellen und Kommentare meist nacheinander, jedoch durch verschiedene Schrifttypen deutlich voneinander abgesetzt, präsentiert. Bei der Quellenauswahl leitet den Vf. – weithin – kein historisches Interesse. Vielmehr geht es in praktisch-theologischer Perspektive M.-B. darum, die Quellen auszuwählen, durch deren Studium die Arbeit an der heutigen liturgischen Gestaltung gefördert und zugleich die gegenwärtige liturgische Diskussion besser verstanden wird.

Diesem Anliegen entspricht der Einsatz bei Auszügen aus dem Evangelischen Gottesdienstbuch von 1999, dem zur Erklärung der hier leitenden theologischen Traditionen ein Ausschnitt aus der berühmten Kirchweih-Predigt Luthers zu Torgau (1544) sowie umfangreiche Passagen aus Luthers Deutscher Messe (1526) zur Seite gestellt werden. Am Abschluß dieses instruktiven Eingangsteils „Zur Grundlegung des Evangelischen Gottesdienstes" (13–64) formuliert der Vf. vier Gesichtspunkte, die ihn jeweils bei der zusammenfassenden Beurteilung der im folgenden präsentierten Quellentexte leiten. Grundsätzlich hermeneutisch geht es in den beiden ersten Fragen um das Verhältnis der Kommunikation mit Gott zur Kommunikation der Menschen untereinander und um deren zeichenhafte Darstellung; methodisch bedient sich M.-B. hierzu immer wieder der Semiotik. Im besonderen werden dann noch die Frage nach dem Agendarischen und nach dem Eucharistieverständnis bedacht.

Im zweiten Hauptteil „Zur Geschichte des Gottesdienstes in der Alten Kirche" (65–122) werden Ausschnitte aus der Didache, von Justins Apologie, der Traditio Apostolica sowie aus den Mystagogischen Katechesen des Kyrill vorgestellt. Mit diesem Einsatz bei altkirchlichen Texten will der Vf. markieren, daß evangelischer Gottesdienst nicht erst bei der Reformation, sondern „mit dem verkündigten Evangelium" (65) einsetzt. Interessanterweise begegnen aber in diesen Texten immer wieder Hinweise zur Taufe, die in kritischer Spannung zur vom Vf. gewählten exklusiven Perspektive auf den Sonntagsgottesdienst stehen.

Der dritte Hauptteil „Überleitung: Die Entwicklung von der Alten Kirche bis zur Reformation" (123–150) löst sich mit einleitenden Abschnitten zu Ost- und Westkirche von einer strikt an der Interpretation der Quellen orientierten Darstellungsweise. Nur hier begegnen manche historische Detail-Informationen ohne erkennbaren Bezug zur systematisch leitenden, und sonst immer präsenten Fragestellung. Als Quellen werden dann Auszüge aus der Chrysostomus-Liturgie und dem römischen Meßkanon (vor- und nachkonziliar) präsentiert. Ob dieses knappe Kap. der tatsächlichen Intention und den verschiedenen regionalen Ausprägungen der katholischen Liturgie gerecht wird, werden katholische Liturgiewissenschaftler beurteilen müssen. Beim Kommentar zur Chrysostomus-Liturgie tritt noch deutlicher das – wohl unvermeidliche, aber vielleicht deutlicher markierbare – hermeneutische Problem einer von einem evangelisch-lutherischen Gottesdienstverständnis geleiteten Textauswahl sowie Kommentierung hervor.

Sehr viel ausführlicher thematisiert dann der vierte Hauptteil: „Der evangelische Gottesdienst in der Neuzeit bis zur Gegenwart" (151–268). Auch dabei schreitet der Vf. – wie die gleich genannte Textauswahl zeigt – über den engeren konfessionellen Rahmen hinaus und dokumentiert somit – positiv interpretiert – eine ökumenische Grundhaltung. Aus folgenden auf Gottesdienst bezogenen Texten werden Ausschnitte abgedruckt: Zwinglis *Aktion oder Brauch des Abendmahls* (1525); Schleiermachers *Praktische Theologie* (1850); Spittas *Zur Reform des evangelischen Kultus* (1891); *Berneuchener Buch* (1926); Ausführungen von G. Harbsmeier (1958); Vortrag von P. Brunner (1952); und dann: O. Casels *Das christliche Kultmysterium* (1935) sowie die Liturgiekonstitution des II. Vaticanum (1963); schließlich Überlegungen von E. Lange (1973/82) und der feministischen Liturgikerin Procter-Smith (1990). Auch hier werden die beiden aus der katholischen Tradition stammenden Texte in äußerster Kürze dargestellt, wobei das Bemühen um ökumenisches Lernen deutlich im Vordergrund steht, allerdings mit klarer knapper Bewertung auf Grund der eingangs genannten Kriterien. Aus evangelischer Sicht erstaunlich ist bei einem in Religionspädagogik und Liturgik gleichermaßen ausgewiesenen Vf. wie M.-B. das völlige Ausblenden der Aufklärung. Diese wird nur – ohne daß dies im sehr knappen Sachregister Berücksichtigung fände – an wenigen Stellen stichwortartig und dann immer abwertend erwähnt (s. 158; 161; 273; unter dem Begriff des Rationalismus 173, 184). Gerade angesichts des Bemühens der (meisten) evangelischen Aufklärungsliturgiker, sich als Schüler Luthers unter allerdings neuen Gegebenheiten zu erweisen, ist dies schade. In diesem Zusammenhang muß auf die Arbeiten von A. Ehrensperger verwiesen werden, der den Grund für ein differenziertes und durchaus auch zum Anliegen M.-B.s sich fügendes Bild von der evangelischen Aufklärungsliturgik legte.

Den Abschluß bildet eine knappe Zusammenfassung, in der der Vf. den von ihm in die liturgische Diskussion eingebrachten Begriff der „Inszenierung des Evangeliums" als die begriffliche Möglichkeit vorstellt, anabatische und katabatische Dimension des Liturgischen gleichermaßen zur Sprache zu bringen und den theologischen Anliegen von Luther und Schleiermacher gerecht zu werden.

Insgesamt gibt dieses Werk – abgesehen von der Lücke hinsichtlich der Aufklärungsliturgik – katholischen Leserinnen und Lesern einen durchweg zuverlässig informierenden Einblick in den gegenwärtigen Stand evangelischer Bemühungen um den Sonntagsgottesdienst, nicht zuletzt zu den hierbei in Anspruch genommenen Traditionen. Seine Lektüre ist deshalb auch ökumenisch interessierten katholischen Theologinnen und Theologen sehr zu empfehlen. Materialiter weit, aber zugleich systematisch konzentriert, entsteht ein Bild evangelischer Liturgik, die um ihre vielfältigen Quellen und Traditionen weiß und deshalb ökumenisch lernbereit, zugleich aber selbstbewußt ist. Methodisch weist M.-B. dabei immer wieder auf die Leistungsfähigkeit der Semiotik hinsichtlich der Gestaltungsaufgabe hin. Die Auswahl der Quellen sowie deren ausschnittweise Präsentation ist insgesamt didaktisch gelungen; im akademischen Unterricht werden die Kommentare zu den einzelnen Quellen noch durch Hinweise zur jeweiligen kulturellen, religiösen und gesellschaftlich-politischen Situation zu ergänzen sein.

Münster Christian Grethlein

**Wagner,** Karl: **Die Feier der Beerdigung.** Studienausgabe für die Begräbnisfeier; mit besonderer Berücksichtigung der Gegebenheiten in der Großstadt. – Freiburg: Herder 2001. 232 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3–451–27451–5

Es handelt sich hier um eine in mehrfacher Hinsicht bemerkenswerte Publikation, die aus zwei Teilen besteht: Teil I: „Rituale. Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien mit beson-

derer Berücksichtigung der Gegebenheiten in der Großstadt" (5–134); Teil II: „Neue Wege der Trauerpastoral" (135–229). Der Ritualteil ist vom Pastoralamt in Wien offensichtlich im Auftrag des Ordinarius Christoph Kardinal Schönborn herausgegeben, der auch für das Vorwort verantwortlich zeichnet. Darin verweist er darauf, daß Begräbnisriten „Beispiele von Inkulturation" sind. Da die Großstadt Wien besondere Bedingungen aufweise, habe er sich „entschlossen, aufgrund von Vorarbeiten des Referates der Erzdiözese Wien für den Einsegnungsdienst und der Diözesankommission für Liturgie, vorliegende Studienausgabe für die Begräbnisfeier in der Erzdiözese Wien ad interim zu approbieren". Hier hat also ein Bischof ein liturgisches Buch approbiert, das nach geltendem Recht so an sich nicht hätte in Kraft gesetzt werden dürfen. Teilkirchliche liturgische Bücher müssen – wie auch bei dem für das ganze deutsche Sprachgebiet immer noch gültigen liturgischen Buch „Die kirchliche Begräbnisfeier" von 1973 geschehen – nach der Approbation von der römischen Kongregation für den Gottesdienst konfirmiert werden. Zudem werden sie üblicherweise von der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebietes erarbeitet, was bei einer diözesanen Eigenliturgie allerdings entfällt. Man darf gespannt sein, wie Rom auf diese Eigenmächtigkeit reagiert, zumal gegenwärtig dort in dieser Hinsicht erheblich restriktiver als in den ersten Jahrzehnten nach dem II. Vaticanum verfahren wird.

Daß ein solches Rituale angesichts der Wiener Situation grundsätzlich sinnvoll ist, sei damit nicht in Frage gestellt. Es ist dort üblich, daß der kirchliche Begräbnisdienst auf dem Friedhof in keinem Zusammenhang mit der Liturgie in der Pfarrkirche steht und der Vorsteher beim Begräbnis oft erst kurz vor der Beerdigung erfährt, wen er beerdigen muß. Geschaffen wurden 15 Formen, die – im Aufbau gleich – jeweils die besondere Situation berücksichtigen: Verabschiedung bei einer Kremation, Begräbnis eines auf tragische Weise Verstorbenen, nach langem Leiden, bei einem plötzlichen Tod, bei einem Kind, bei Fehlgeburt, bei Drogentod, Suizid; eigene Formulare gibt es auch für Priester, Diakone, Angehörige geistlicher Gemeinschaften, Pastoralassistenten und Religionslehrer. Es gibt eine eigene Grabsegnung nach einer Exhumierung sowie Beisetzung in einem neuen Grab, eine Verabschiedung im Anatomischen Institut und eine Form für Verstorbene ohne religiöses Bekenntnis, die den Trost für den Trauernden in den Mittelpunkt stellt. Gebete in besonderen Situationen berücksichtigen sogar, „daß der Verstorbene den trauernden Hinterbliebenen oder anderen Menschen etwas Schwerwiegendes angetan hat". Schriftlesungen, Gesänge und Litaneien zur Auswahl beschließen das Rituale.

Das Begräbnis ist heute weithin zu einem Ort der Begegnung mit Glaubenden und Nichtglaubenden, mit Suchenden und Zweiflern geworden. Dem soll in besonderer Weise die Sprache der Verkündigung in Wort und Zeichen Rechnung tragen. Daher werden in Teil II grundsätzliche und auf die Praxis zielende Ausführungen zur „Trauerfeier" und deren Leitung geboten. Der Begriff erstaunt, denn so sehr Liturgie auch Trauer umfaßt, so ist er doch einseitig. Ein christlicher Begräbnisgottesdienst ist v. a. „Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer" (so der Titel eines Werkbuches zur Sterbe- und Totenliturgie von Manfred Probst und Klemens Richter, Freiburg 1996). Weiter gibt es eine „Einführung in das Begräbnisrituale", also in Teil I (165–176). Darüber hinaus finden sich Hinweise zu Fragen der Trauer, zur Beratung im Trauerfall sowie ein Verzeichnis von Begriffen aus dem Bestattungswesen und der Friedhofskultur.

Durch die Zusammenbindung der Teile I und II ist eine Art Werkbuch zur Begräbnisliturgie entstanden, das allerdings in sich recht unausgewogen ist: einerseits die Modelle ausschließlich zum Begräbnis auf dem Friedhof selbst, dann Erläuterungen, die wiederum weit über diese konkrete Liturgie hinausführen und die man in einem solchen Buch eher nicht vermutet. Wer Hilfen zum gesamten Bereich der Sterbe- und Totenliturgie sucht, muß weiterhin zu dem o. g. Werkbuch „Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer" greifen.

Münster Klemens Richter

## Philosophie

**Gadamer**, Hans-Georg: **Hermeneutische Entwürfe**. Vorträge und Aufsätze. – Tübingen: Mohr Siebeck 2000. VIII, 246 S., brosch. DM 58,00 ISBN: 3–16–147291–8

Der vorliegende kleine Bd, den Gadamer in seiner Einleitung als „Nachlese" zu den *Gesammelten Werken* bezeichnet, enthält 22 kürzere Arbeiten des Autors, die vornehmlich in den späten achtziger und neunziger Jahren entstanden sind. Die meisten von ihnen sind für einen konkreten Anlaß verfaßt, aber gleichwohl übersteigen sie diese Situiertheit auf eine Allgemeinheit hin, in der alle Themen anklingen, die das langjährige Philosophieren des Heidelbergers bis heute ausmachen. Die Gliederung der Texte in Gruppen entspricht denn auch beinahe der der *Gesammelten Werke*: Am Anfang steht die „Hermeneutik als Philosophie", gefolgt von Aufsätzen „Zur Weltgeschichte des Denkens", Überlegungen „Zur Transzendenz der Kunst", zur „Aletheia" und schließlich einige Miszellen unter der Rubrik „Glossen". Eine der erfreulichsten Eigenschaften des Bdes ist, daß sich hier philosophische Aufsätze im strengeren Sinne und zeitkritische Essays so zusammenfinden, daß jene Erkenntnis lebendig wird, die insistiert, daß das Denken seine Fragen immer auch von den Umtrieben der Zeit aufgenötigt bekommt. Um so mehr ist es wieder einmal zu bedauern, daß G.s zeitkritische Einwürfe nicht die Aufnahme in die *Gesammelten Werke* fanden, sondern als abseitige Publikationen stehengeblieben sind. Hier aber finden sich Essays wie „Die Kunst und die Medien", „Die Gegenwartsbedeutung der griechischen Philosophie", „Humanismus und industrielle Revolution" und „Wissen zwischen gestern und morgen" nicht nur einträchtig, sondern sich gegenseitig belichtend zusammen. Wenn G.s Stil schon immer davon Zeugnis abgelegt hat, daß ein präzises und weit ausholendes Denken unter ständiger Beachtung seines Herkommens dennoch ohne die Last der Terminologie auskommen kann, so steigert sich diese Fähigkeit in den vorliegenden Reden und Aufsätzen noch einmal. G.s rhetorischer Gestus demonstriert eine bewundernswerte Gelassenheit der Gebärde, ohne je der Nachlässigkeit des Nachdenkens zu verfallen.

Zumeist bieten die Texte dieses Bdes Variationen zu andernorts bereits ausgeführten Grundgedanken, neue Applikationen oder ein Durchdenken eines neuen Phänomens im Lichte bereits erreichter Erkenntnisse. Hier und dort aber findet sich auch die Erschließung neuer Gedankenbereiche, die uns so noch nicht aus dem Werk des Philosophen entgegengetreten waren. Am deutlichsten ist das vielleicht in bezug auf den Prozeß, der die Nationen der Welt immer mehr das Nationalstaatsprinzip hinter sich zu lassen nötigt und zu einem Zusammenwachsen antreibt, das sicherlich zuerst ökonomisch motiviert ist, aber eben durchaus auch politische, legale und kulturelle Konsequenzen hat. An der Einheit Europas als geistigem Raum und dem vielfältigen Streben nach der politischen Verwirklichung dieser Einheit war G. ja immer schon interessiert; der alternde Denker aber geht darüber hinaus durchaus mit der Globalisierungstendenz mit, die Bedrohung ebensosehr wie neue Chancen zum Miteinander birgt. Zwar will G. einerseits an der Bedeutung der Regionalität festhalten, denn nicht zuletzt diese ist es ja, die seine aristotelische Ethik der phronesis garantieren muß, andererseits aber sieht er die Heraufkunft eines weltweiten „gemeinsamen Fragehorizont[s], den wir mit unseren Worten wohl ‚metaphysisch' nennen müssen." (77) Es bleibt bei dem Aufblitzen dieses Gedankens von der metaphysischen Gründung einer Globalität, aber man fragt sich gleichwohl, ob diese nicht zwangsläufig eine Revision des phronesis-Modells als einziger Grundlage ethischen Handelns erzwingen würde. Die sich vornehmlich anbietenden Alternativen, nämlich Kants ethischer Formalismus und eine materiale Wertethik im Sinne M. Schelers und N. Hartmanns jedoch hat G. bislang stets als untauglich abgelehnt. Es scheint allerdings, als wenn unter dieser neuen, weltweiten Perspektive auch die ethischen Modelle noch einmal überdacht werden sollten. Vielleicht befindet sich G. gar nicht so weit entfernt von Hans Küngs Konzept des Weltethos.

Überhaupt sind ja bislang die metaphysischen Implikationen von G.s Denken eher vernachlässigt worden, nicht zuletzt wohl weil man ihn allzu schnell mit Heidegger über einen Leisten geschlagen hat. In diesem Bereich aber ist mehr Behutsamkeit der Lektüre und mehr Unvoreingenommenheit des Fragens erforderlich. Für theologisch interessierte Leser dieser Texte ist jener Gedanke von Interesse, der den Dank als eine dem Danksagen vorangehende Besinnung auf das Göttliche denkt, wie das in dem Aufsatz „Danken und Gedenken" geschieht. Da heißt es: „Danken ist immer eine Erfahrung der Transzendenz. D. h., es geht immer über den Erfahrungshorizont hinaus, in dem menschliche Beziehungen zueinander ihre gegenseitige Bilanz aufstellen." (210) Dieser Gedanke führt nun zwar keineswegs zu der Akzeptanz eines persönlichen Gottes als dem Adressaten des gesagten Danks, aber dennoch leitet er über die jeweilig bestehenden Ordnungen von Familie, Freundschaft und Staat hinaus hin zu dem, was diese Ordnungen gründet und dem Dank gebührt. Der Dank, den wir

dem anderen sagen, gründet somit in dem Dank, der ungesagt bleibt, weil sein Adressat kein Objekt der Ansprache ist.

So bietet diese kleine Textsammlung in der Weite ihres Nachsinnens über die gesamte Schaffensbreite von G.s bereits veröffentlichtem Werk einen idealen Einstieg in dessen Denken für all jene, die vor den *Gesammelten Werken* oder auch nur vor *Wahrheit und Methode* noch zurückscheuen. Nur an einer Stelle runzelt der Leser die Stirn, und das ist, wenn G. die nationalsozialistischen Verirrungen seines Lehrers Heideggers bedenkt. Das Thema ist inzwischen wahrlich, um mit Goethe zu reden, „getretner Quark" und hat sich als philosophisch reichlich unergiebig erwiesen. G.s Aufsatz „Die politische Inkompetenz der Philosophie" stimmt dem zu und votiert durchaus überzeugend für eine Trennung von politischer und philosophischer Kompetenz. So weit, so richtig. Wenn aber G. zu bedenken gibt, daß ein Schuldeingeständnis Heideggers nach dem Zweiten Weltkrieg ihn in „schlechte Gesellschaft" (39) gebracht hätte, dann wird diese Trennung von philosophischer und sittlich-politischer Befähigung hinterrücks wieder zurückgenommen. In politisch schlechte Gesellschaft nämlich hat der große Denker sich selbst begeben. Und wer mit den Säuen spielt, kommt bekanntlich vor den Trog.

Dieser kleine Schnitzer aber tut der Bewunderung, die man beim Lesen für die Humanität und Welthingegebenheit von G. empfindet, keinerlei Abbruch. Immer noch gelingt es ihm, auf philosophischen Wegen dorthin voranzugehen, wohin andere Denker ihm nachfolgen werden, weil sich von dort aus Helligkeit verbreitet.

Ohio State University Kai Hammermeister

**Grondin**, Jean: **Einführung zu Gadamer**. – Tübingen: J. C. B. Mohr Siebeck 2000. IX, 262 S. (UTB für Wissenschaft. Uni-Taschenbücher, 2139), brosch. DM 29,80 ISBN: 3–8252–2139–3 (UTB) / 3–16–147274–8 (Mohr)

Obschon mittlerweile einige einführende Werke zu Gadamers Philosophie vorliegen, ist Grondins Buch dennoch alles andere als überflüssig, erfüllt es doch eine wichtige Funktion auf exemplarische Weise. Um es vorweg zu sagen: G.s Einführung ist eine, in der meisterhaft das Referat mit dem eigenen Nachdenken verbunden wird. Gadamers Denken wird nicht nur vorgestellt, sondern es wird nachvollzogen, so daß es beispielsweise zu einer beeindruckend luziden Herausarbeitung der Logik von Gadamers Kritik am Ästhetizismus und Historismus kommt, die die ersten beiden Teile von *Wahrheit und Methode* ausmachen.

G.s *Einführung zu Gadamer* ist allerdings mehr eine Einführung in dessen Hermeneutik als eine Auseinandersetzung mit dem Gesamtwerk. Das Buch ist ein gelungener Nachvollzug von *Wahrheit und Methode*, das gleichwohl konstanten Bezug nimmt auf die Revisionen und Ergänzungen des Hauptwerks durch die vielen nachfolgenden Aufsätze. Trotz kürzerer Ausflüge etwa in das Gebiet der praktischen Philosophie bleibt die Diskussion allerdings der Hermeneutik verhaftet. Andere Aspekte von Gadamers Denken, die philosophiegeschichtlichen Arbeiten insbesondere zur Antike, zum Idealismus und zu Heidegger, die Essays zur Zeitgeschichte, die Texte zur Literatur usw. kommen hingegen nicht vor. Das tut allerdings der fundierten Auseinandersetzung mit der philosophischen Hermeneutik Gadamers, die G. hier vorlegt, keinen Abbruch.

G. läßt sich Zeit bei seiner philosophischen Rekonstruktion von Gadamers Gedanken. Das zahlt sich aus; der Horizont wird mit ruhigem, sicherem Schritt abgemessen. Immer wieder wird die Genese des Gedankens herausgearbeitet, aber ohne daß der eigentliche Fokus, nämlich der der Geltung des Gedankens, aus dem Blick geriete. Besonders gelungen scheint mir die Darstellung der Zirkelkonstruktion des Verstehens bei Heidegger und Gadamer, deren Differenzen hier klar herauspräpariert sind. Das sind zwar keine neuen Erkenntnisse, aber ihre Präsentation ist hier gleichwohl von überaus hilfreicher Deutlichkeit, nicht zuletzt durch die tabellarische Zusammenfassung. Aber G. beläßt es nicht bei der Vorstellung des von Gadamer Gedachten. Denn ebenso überzeugend ist seine faire und kluge Hervorhebung der Einseitigkeiten und Überbelichtungen von Gadamers Denken. Man kann ihm nur zustimmen, wenn er beispielsweise die allzu strikte Opposition von Sachwahrheit und Schleiermacherscher mens-auctoris-Lesart der Hermeneutik kritisiert. „Es ist in der Tat etwas überzogen, die Sachwahrheit gegen die *mens auctoris* zu stellen. Denn oft genug hilft uns die Berücksichtigung der *mens auctoris*, die Sachwahrheit besser zu verstehen." (94) Zwar ist es strategisch verständlich, daß der eigenen Position durch die Überzeichnung der Gegenseite stärkere Kontur verliehen wird, gleichwohl läßt uns der historische Abstand hier und dort Verwandtschaften im Denken von Schleiermacher und Gadamer entdecken, die von letzterem durchaus bewußt heruntergespielt wurden. Ebenso sehr überzeugt G.s Argument, daß ein Wahrheitskriterium sich nicht unbedingt aus der Geschichte ableiten läßt. Wenn Gadamer die Wahrheit einer Interpretation in ihrer Angemessenheit an den Gegenstand erblicken will – eine vage formulierte Version der wahrheitstheoretischen adaequatio-Position –, die sich im Verlauf der Geschichte bewähren muß, da kein Kriterium existiert, mittels dessen eine Angemessenheit sofort erkannt werden könnte, so kann dies nur unter der Voraussetzung der Fall sein, daß der historische Prozeß selbst als wahrheitsenthüllend begriffen wird. Ein derart starker Hegelianismus aber ist Gadamer fremd, weshalb die gesamte Konstruktion einer historisch sich enthüllenden Angemessenheit oder Unangemessenheit ins Wanken gerät. „Gadamers Lösung ist aus zwei Gründen unzureichend: Erstens hilft sie uns keineswegs, legitime oder illegitime Vorurteile bei zeitgenössischen Werken und Erkenntnisansprüchen zu unterscheiden, wo die Distinktion ihren guten Sinn hat. Zweitens verkennt sie den Umstand, daß der Zeitenabstand auch verdeckend sein kann, indem er – sei es unbewußt oder per Machtspruch – auch solche Interpretationen zu konsolidieren hilft, die möglicherweise unangemessen sind." (142)

Der vielleicht interessanteste Gedanke von G.s Buch kommt an dessen Ende. Hier streicht G. heraus, daß *Wahrheit und Methode* mit einem Appell zur Rückkehr zur „Problemdimension der klassischen Metaphysik" (*Wahrheit und Methode*, 464) schließt, der bis heute der Beachtung der Kommentatoren entgangen ist. Dagegen will G. das Konzept einer „Metaphysik der Endlichkeit" in Gadamer zur Geltung bringen. Während der Begriff einer „Metaphysik der Endlichkeit" zwar bei Gadamer selbst auftaucht, so scheint er mir allerdings nicht so sehr dessen eigene Stellung zur Metaphysik zu charakterisieren als vielmehr eine der Tendenzen der zeitgenössischen Philosophie. Die Betonung des metaphysischen Moments in Gadamers Denken ist hingegen allerdings an der Zeit, und man darf durchaus neue Impulse zur Lesart von Gadamers Werk erwarten, die von dieser metaphysischen Dimension seines Denkens ausgehen. Daß sich explizite Hinweise auf die Unverzichtbarkeit der Metaphysik nur an wenigen Stellen des Werkes finden, läßt diese dennoch nicht unwichtiger werden. Mir allerdings erscheint das Konzept einer „Metaphysik der Endlichkeit", auf das G. Gadamers metaphysische Gedanken zuspitzen will, sowohl zu paradox wie zu individualistisch. Es ist ja gerade nicht der Einzelne und sein Tod, der bei Gadamer so sehr von Bedeutung ist, anders also als beim Heidegger von *Sein und Zeit*, sondern das Aufgehobensein des Einzelnen in einem ihm Vorgängigen. Denn gerade unsere Endlichkeit erzwingt den Blick auf das, was wir selbst nicht zu gründen und zu begründen vermögen. Wenngleich die Hermeneutik im Endlichen beginnt und angestoßen von diesem ihren Ausgang nimmt und nehmen muß, so transzendiert die Bewegung des Verstehens doch immer meine Endlichkeit, wobei das uns Umgreifende in einem Schellingschen Unvordenklichen, in der Sprache, der Tradition, der Heimat oder der Wirkungsgeschichte bestehen mag. Ausgenommen Schellings Unvordenkliches bezeichnen zwar alle diese Begriffe wiederum endliche Entitäten, aber andernorts, beispielsweise im Zusammenhang mit der Möglichkeit einer globalen Ethik, verweist Gadamers Denken wohl doch auf ein Unendliches. Dieser Gedanke wird zwar eher angerissen als ausgearbeitet, aber das genügt, um die Metaphysik nicht auf die Endlichkeit herunterstutzen zu müssen.

Ohio State University Kai Hammermeister

**Grondin**, Jean: **Hans-Georg Gadamer**. Eine Biographie. – Tübingen: J. C. B. Mohr Siebeck 1999. XI, 437 S., Ln DM 98,00 ISBN: 3–16–146855–4

Grondin reiht sich mit dem vorliegenden Werk in eine altbewährte philosophische Tradition ein: Xenophon ehrte seinen Lehrer in den *Apomnemoneumata Sokratous* (Erinnerungen an Sokrates) biographisch. Wilhelm Dilthey verfaßte unter dem Titel *Das Leben Schleiermachers* eine auf breiter Quellengrundlage aufgebaute historisch-kritische Biographie. Eine Gadamerbiographie stellt ihren Vf. vor vielfältige Herausforderungen, denn er schreibt über den Nestor der deutschen Gegenwartsphilosophie, den Altmeister der philosophischen Hermeneutik, dessen Werk *Wahrheit und Methode* zum Welterfolg wurde. Er schreibt ferner über einen der letzten Zeitzeugen des gesamten 20. Jh.s, über jemanden, in dessen Lebenszeit der Untergang der Titanic und die erste Atombombe, aber auch das erste Kino

fielen, der die Schrecken der Naziherrschaft auf den Ersten Weltkrieg und die Inflationszeit folgen sah, der sowohl die Teilung als auch die Wiedervereinigung Deutschlands erlebt hat. Und er schreibt nicht zuletzt über die Persönlichkeit, den Menschen Hans-Georg Gadamer, eine Aufgabe, die in ihm Bewunderung weckt, aber auch Einfühlungsvermögen und Diskretion verlangt. Diese persönliche Dimension des Buches besticht am meisten.

Eine Biographie muß versuchen, die Gesamtheit einer Person wiederzugeben, indem sie biographische Daten, äußere Lebensumstände und die individuelle, geistig-seelische Entwicklung untersucht und zueinander in Beziehung setzt. Ihre Legitimation bezieht sie aus dem Zusammenhang von Leben und Werk. Als Gratwanderung zwischen Vorbildfunktion und Voyeurismus bewegt sie sich aber immer an der Grenze zum Illegitimen.

Gadamer selbst hegt antisubjektivistische Bedenken gegen eine Biographie: „Der Fokus der Subjektivität ist ein Zerrspiegel. Die Selbstbesinnung ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens." (WM, GW 1, 281) Zum anderen brandmarkt er sie als ein rein historistisches Unternehmen: „Eine Biographie ist eine *Bio*graphie, aber zugleich nur *eine* Biographie." (7) G. durfte sich aber gewissermaßen dadurch zu seinem Unterfangen autorisiert fühlen, daß Gadamer 1977 mit *Philosophische Lehrjahre* trotz seiner Bedenken eine Autobiographie vorgelegt hat, ja, daß seine autobiographischen Texte eine Dreiviertelseite der umfassenden und äußerst verdienstvollen Bibliographie am Ende des vorliegenden Bdes zu füllen vermögen. Dennoch bleibt die Brisanz einer Biographie zu Lebzeiten ihres Objekts. Sie eröffnet zwar den Vorteil eines zuverlässigen Gewährsmannes zur Befragung und sichert entsprechenden Protest bei Verfälschungen; aber sie sollte nach G. weder Hagiographie noch Inquisition und erst recht keine autorisierte Biographie werden. G. sieht sein leitendes Interesse vielmehr darin, eine „intellektuelle Biographie" (7) zu verfassen. Er will „versuchen, aufgrund der heute zugänglichen Quellen das Stück Geschichtlichkeit aufzuhellen, das in ihnen zum Verständnis des Werkes beizutragen vermag" (7). Diese selbstgestellte Aufgabe hat G. meisterhaft bewältigt. Da er einen Bezug von Leben und Werk sieht, lautet der Titel des Einleitungskapitels: „Was heißt denn Hermeneutik?" Die Lebensgeschichte bildet den hermeneutischen Zugang zur Hermeneutik Gadamers.

Die Lebensbeschreibung beginnt chronologisch mit der „preußischen" Kindheit in Breslau, führt über das Studium der Philologie und Philosophie zu den Bedenken des Vaters angesichts der Berufswahl des Sohnes. Gadamers Vater soll auf dem Sterbebett den Betreuer der Habil. seines Sohnes, Martin Heidegger, gefragt haben: „Glauben Sie eigentlich, daß Philosophie zu einer Lebensaufgabe ausreicht?" (31) Gadamer selbst glaubte es und G.s Biographie bestätigt, wie recht er damit hatte.

Dunkle und dunkelste Kapitel der deutschen Geschichte – überschrieben mit „Et illud transit" (255) – belegen, daß die Geschichte der Philosophie nicht nur eine philosophische ist, berühren das brisante Thema des Zusammenhangs von philosophischer Denkrichtung und Reaktion auf geschichtliche Fakten und beleuchten den Stellenwert von Geschichte und Geschichtlichkeit im Werk Gadamers. G. versteht es, eindrücklich die politischen Fehleinschätzungen Gadamers vor 1939 zu schildern, der wie viele seiner Zeitgenossen Hitlers Politik unter gewagt-geniales Erpressungsspiel subsumierte. Dieses heikle Thema erfordert viel Einfühlungsvermögen des Biographen, und G. bekennt, „wie leicht es die Nachgeborenen, die nie unter solchen Verhältnissen gelebt haben, mit ihrer Inquisition haben" (242). Gadamer war – obwohl Prof. in Leipzig – kein Mitglied der Partei. Er war zwar, auch wenn er mit Goerdeler Umgang pflegte, bei weitem kein heroischer Widerstandskämpfer, aber auch kein Mitläufer. Um anzudeuten, wie gefährlich selbst eine solche Haltung damals sein konnte, beschreibt G. die Erlebnisse von Gadamers Assistentin und späterer Ehefrau Käthe Lekebusch. Sie wurde 1944 wegen einer Äußerung an der Bushaltestelle denunziert, zwar mangels Beweisen nicht wegen „Wehrkraftzersetzung" verurteilt, aber dennoch für den Abtransport ins KZ vorgesehen. Gadamer selbst widerfuhr das Schicksal der Denunziation erst, als Leipzig unter sowjetischer Besatzung stand. G. ist sich bei diesen Kap.n der Brisanz und auch der Schwierigkeit bewußt, sich als „Außenstehender" in die damalige Situation hineinzudenken.

Ein weit erfreulicheres Kap. hat G. schmunzelnd mit „Wum!" überschrieben (320). Das Wort steht nicht nur als Abkürzung für Gadamers Hauptwerk *Wahrheit und Methode*, sondern trifft auch dessen weltweite Resonanz. Erst 1960 erschien es als erstes großes Buch Gadamers seit seiner Habil (317). „Na, Hermeneutik, was ist denn das?" habe der Verleger Gadamer angesichts des Manuskripts gefragt. Gadamer legt hier seine Kritik am Absolutheitsanspruch philosophischer Reflexion im Namen radikalisierter Geschichtlichkeit vor. Auch ein Ertrag der vorausgehenden Lebensgeschichte – meint G. und profiliert die Geschichte und Wirkungsgeschichte von WuM von der langen Entwicklungsphase über den langsamen Erfolg bis hin zum philosophischen Bestseller mit Klassikerstatus.

G. schließt mit Gadamers Gedanken zur Hoffnung, ohne die der Mensch nicht leben könnte. Gadamer hat nicht die religiöse Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod im Blick: „Also, ich habe gar nicht den Glauben. Ich sage es immer mit einem gewissen Bedauern." [Interview vom 28. 9. 1994] (23) Gemeint sind Lebenszuversicht und Hoffnung auf das Überleben alles Lebendigen (371) – große Worte angesichts des selbstzerstörerischen Potentials der modernen Welt. G. faßt Gadamers Hoffnung vor dem Hintergrund seiner Philosophie: „Wenn die Grundeinsicht der Hermeneutik die ist, daß der Andere recht haben kann, daß unser Wille, beherrschen zu wollen, vor dem Anderen haltmachen muß, dann ließen sich vielleicht die zerstörerischen Tendenzen der industriellen Revolution doch bändigen." (371)

Eine beeindruckende Dankesnamensliste im Vorwort läßt auf G.s akribische Recherchen rückschließen. Meisterhaft geschrieben, mit subtilem Einfühlungsvermögen und Feingefühl angesichts von Familiensorgen oder Eheproblemen zeugt G.s Darstellung von einem freundschaftlichen Lehrer-Schüler-Verhältnis und einem Wohlwollen, das vorschnelle Pauschalisierung meidet. Die Privatsphäre bleibt gewahrt. G.s Ziel ist es, Hans-Georg Gadamer gerecht zu werden. G.s feinsinniger Witz, rhetorischer Charme und sprachlicher Schliff machen die Lektüre auch zu einem literarischen Genuß. Das Werk ist spannend, ja fesselnd geschrieben und mit Anekdoten als Geschichten, die das Leben schreibt, garniert. Abb. lassen das Beschriebene vor Augen treten. Eine Chronik zum schnelleren Überblick, eine ausführliche Bibliographie mit Auswahl von Sekundärliteratur zu Gadamers Biographie wie Philosophie und ein detailliertes Register runden das Buch ab. Leider erklärt das Abkürzungsverzeichnis, welches dem Nicht-Gadamer-Experten das Erschließen der in den Fußnoten genannten Werke erleichtert, nicht die um des Wortspiels willen in Kauf genommene Doppelung von WM und WuM.

G. hat recht: Vor dem Hintergrund seines Lebens, ist es möglich, Gadamer anders zu verstehen, besser zu verstehen.

Tübingen Annemarie C. Mayer

**Hermeneutische Wege.** Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten, hg. v. Günter Figal / Jean Grondin / Dennis J. Schmidt. – Tübingen: J. C. B. Mohr Siebeck 2000. VIII, 356 S., brosch. DM 78,00 ISBN: 3–16–147268–3

Klassiker haben ihre Wirkungsgeschichte, Klassiker regen zum Weiterdenken an. Das belegt dieser internationale Querschnitt gegenwärtiger Perspektiven auf Hans-Georg Gadamers hermeneutischen Ansatz, der nicht zuletzt Gadamers eigene Auseinandersetzung mit großen Denkern der Philosophiegeschichte widerspiegelt. Die Beiträge sind um die vier grundlegenden Aspekte „Erinnerung", „Antike", „Sprache" und „Kultur" gruppiert. Der Bezug des ersten und dritten zur philosophischen Hermeneutik bzw. hermeneutischen Philosophie (eine Differenzierung beider Termini leistet erst der „Problemaufriß" von Günter Figal am Ende des Buches) ist evident. Die Annäherung an die Problemstellung über die antike Philosophie entspricht der „Traditionsfreundlichkeit" von Gadamers eigener Zugangsweise. Da aber eine prägnante Definition von „Kultur" fehlt, könnte die vierte Gliederungskategorie in den Verdacht geraten, als Sammelbezeichnung für all das zu dienen, was sonst schwer einzuordnen war. Die Hg. ließen sich von Gadamers Zitat „Jede Übersetzung ist wie ein Verrat" (GW 8, 279) nicht abschrecken und legten alle Beiträge auf Deutsch vor. Insgesamt zeichnet den Sbd ein hohes hermeneutisches Problembewußtsein aus, welches naive Zugänge meidet – ein dem Anlaß würdiges, informatives Werk, welches gelungen die philosophischen Repräsentanten der „Enkelgeneration" vereint.

Tübingen Annemarie C. Mayer

**Keuth**, Herbert: **Die Philosophie Karl Poppers.** – Stuttgart: Mohr Siebeck 2000. XXI, 444 S. (UTB für Wissenschaft. Uni-Taschenbücher, 2156), kt DM 29,80 ISBN: 3–8252–2156–3 (UTB) / 3–16–147084–2 (Mohr Siebeck)

Der Tübinger Wissenschaftstheoretiker Herbert Keuth, ein durch mehrere Publikationen ausgewiesener Kenner des kritischen Rationalismus, legt in seiner neuen Studie eine Gesamtdarstellung der Philosophie Karl Raimund Poppers vor. Die Gedanken Poppers werden vom Vf. in einer klaren und allgemein verständlichen Sprache kritisch rekonstruiert. Der Text gliedert sich in drei Hauptteile. Dabei ist der erste Teil der Popperschen Wissenschaftstheorie, der zweite Teil der Sozialphilosophie und der dritte Teil der Metaphysik Poppers gewidmet. Aus der Sicht K.s liegen die „bedeutendste(n) Leistungen" Poppers in „seine(n) Beiträge(n) zur Wissenschaftslehre" (401), so daß der erste Hauptteil mit mehr als 200 S. umfangreicher ausfällt als die beiden folgenden Teile zusammen. Der an sozialphilosophischen und metaphysischen Fragen interessierte Leser wird diese Gewichtung etwas bedauern, zumal ein bedeutender Diskurs

wie der „Positivismusstreit" zwischen den kritischen Rationalisten Karl Popper und Hans Albert auf der einen und den Vertretern der kritischen Theorie Theodor W. Adorno und Jürgen Habermas auf der anderen Seite auf knapp sechs S. abgehandelt wird.

In der sehr knapp gehaltenen „Einleitung" parallelisiert K. die drei systematischen Themenbereiche Wissenschaftstheorie, Sozialphilosophie und Metaphysik mit drei chronologischen Phasen in der Entwicklung des Popperschen Denkens. Die wichtigsten Arbeiten Poppers zum ersten Themenbereich stammen aus den frühen dreißiger Jahren; hierzu sind v. a. die Werke *„Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie"* und *„Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft"* zu zählen. Die Hauptarbeiten des zweiten Themenbereiches fallen in die Phase von den späten dreißiger bis zu den sechziger Jahren; die bekanntesten Schriften zur Sozialphilosophie sind zweifelsohne *„Das Elend des Historismus"* und *„Die offene Gesellschaft und ihre Feinde"*, das „bei weitem bekannteste Werk" (XIX) Poppers. Seit den späten sechziger Jahren entwirft der kritische Rationalist seine Theorie dreier Welten, die er im Zusammenhang mit einer eigenen Variante der Evolutionstheorie und dem Leib-Seele-Problem diskutiert. Die Gedanken dieser letzten Phase bilden das Zentrum des dritten Hauptbereiches, der Metaphysik. Die einschlägigen Werke hierzu sind *„Knowledge and the Body-Mind Problem. In Defence of Interaction"* und das gemeinsam mit dem Neurophysiologen John C. Eccles verfaßte Buch *„Das Ich und sein Gehirn"*, auf das der Vf. allerdings kaum eingeht.

Die Gliederung der Studie stellt folglich eine geglückte Verschränkung der systematischen Inhalte mit der biographischen Entwicklung der Philosophie Poppers dar. Der Schwerpunkt liegt dabei jedoch eindeutig auf dem systematischen Aspekt, die Lebensgeschichte Poppers sowie die zeitgeschichtlichen Kontexte, in denen sie verortet ist, werden von K. nur am Rande erwähnt. Dies erscheint insofern legitim, als K. bereits im Titel seiner Studie darauf hinweist, daß es ihm um die argumentative Rekonstruktion der Philosophie und nicht um eine narrative Darstellung des Lebens Poppers gehe.

Im ersten Teil werden in acht Kap.n die wichtigsten Begriffe der Popperschen Wissenschaftstheorie differenziert erläutert und kritisch erörtert. Den Auftakt bilden „Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie", die im Titel auf Arthur Schopenhauers Werk *„Die beiden Grundprobleme der Ethik"* anspielen. Der Vf. stellt richtig heraus, daß Popper hier ganz bewußt auf den großen Willensmetaphysiker des 19. Jh.s zurückgreift, da er Schopenhauer „wegen der Klarheit seines Ausdrucks zum Vorbild nahm" (1). Eine Arbeit, in der die philosophiehistorischen Wurzeln des Popperschen Denkens expliziert würden, müßte zweifellos Schopenhauer in hohem Maße berücksichtigen, da der kritische Rationalist bereits in früher Jugend durch seinen Vater die Philosophie des Pessimisten kennengelernt hat. Die Bestimmung des Einflusses der Schopenhauerschen Erkenntnistheorie, die in der Schrift „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" und im ersten Buch des Hauptwerkes „Die Welt als Wille und Vorstellung" zu finden ist, auf die Wissenschaftstheorie Poppers scheint immer noch ein Desiderat der philosophiehistorischen Forschung zu sein.

Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie sind nach Popper einerseits das Induktionsproblem und andererseits das Abgrenzungsproblem. Beim ersteren geht es um die Frage der Begründung allgemeiner Sätze in den empirischen (Natur-)Wissenschaften, während im letzteren nach einem sicheren Kriterium gesucht wird, durch das die Sätze der empirischen Wissenschaften zum einen von den formalen Sätzen der Logik und der Mathematik und zum anderen von den spekulativen Sätzen der Metaphysik unterschieden werden können. K. zeigt im folgenden, wie Popper das Induktionsproblem methodisch zum Problem der „relativen Güte rivalisierender Hypothesen" (27) zu transformieren versucht. Die Methode der Generalisierung einzelner Tatsachen und Sachverhalte werde damit von einer „Methode von Versuch und Irrtumselimination" abgelöst. Das Abgrenzungsproblem soll nach Popper durch das Kriterium einer strengen empirischen Widerlegbarkeit und Prüfbarkeit einer einzelwissenschaftlichen Aussage gelöst werden. Abschließend beurteilt der Vf. die Poppersche Lösung des Induktionsproblems als eine Problemverschiebung: Das Problem der Induktion werde zu einem Problem der empirischen Bewährung von Theorien. „Popper hat also keineswegs das logische Induktionsproblem neu formuliert und dann gelöst, sondern hat nur aus der Unlösbarkeit des logischen Induktionsproblems die richtigen Konsequenzen gezogen." (27) Interessant sind in diesem Zusammenhang die philosophiegeschichtlichen Verweise K.s auf den antiken Skeptiker Sextus Empiricus und den englischen Empiristen David Hume. Hier zeigt sich, daß der kritische Rationalismus Poppers in einer größeren Nähe zum Skeptizismus als zum Cartesianischen Rationalismus und Kantischen Apriorismus steht.

Hinsichtlich des Abgrenzungsproblems wird Poppers Vorschlag dargelegt, die Einzelwissenschaften gegenüber der Logik und Mathematik einerseits und der Metaphysik andererseits durch das Kriterium der empirischen Widerlegbarkeit abzugrenzen. Während in der Logik und Mathematik formale Sätze aufgestellt werden, die wegen ihres analytischen Charakters empirisch nicht widerlegbar sind, und der Metaphysik alle synthetischen Sätze zuzuzählen sind, die nicht empirisch widerlegt werden können, konstituieren sich die Wissenschaften durch synthetische Sätze, die im Unterschied zu denjenigen der Metaphysik empirisch widerlegbar sind. K. weist darauf hin, daß die Stärke des Popperschen Abgrenzungskriteriums sich v. a. im Vergleich mit dem Sinnkriterium der Neopositivisten zeige. Auch wenn Popper ein metaphysikkritischer Philosoph ist, negiert er im Gegensatz zu den Vertretern des Wiener Kreises nicht die Metaphysik, vielmehr wird sie für ihn, so K., zu einer „Residualkategorie" (54). Ferner hebt der Vf. hervor, daß die entscheidende Funktion des Abgrenzungskriteriums Poppers darin liege, „wenigstens die Urteile über bestimmte Tatsachenfragen den staatlichen oder religiösen Autoritäten zu entziehen." (54) Wenn K. in diesem Kontext an den Prozeß der Kirche gegen Galilei erinnert, so wird man ihm sicherlich leicht folgen können. Dennoch bleibt bei Popper und K. die Frage offen, wie das spezifische Verhältnis zwischen metaphysischen Systemen und den empirischen Einzelwissenschaften bestimmt werden soll. Von Ausnahmen abgesehen, sind weder die Politik noch die Religion an Tatsachenurteilen als solchen interessiert, vielmehr bemühen sie sich um die Integration der wissenschaftlichen Tatsachenurteile in einen allumfassenden praktischen und weltanschaulichen Kontext. Dieses Interesse an Urteilen über Tatsachen, das die Religion und Politik von der empirischen Wissenschaft unterscheidet, wird vom Vf. nicht weiter diskutiert. Damit ist aber auch der zwischen der Metaphysik und den Einzelwissenschaften bestehende Zusammenhang nicht hinreichend geklärt.

In den sieben weiteren Kap.n des ersten Teiles werden folgende Einzelfragen der Wissenschaftstheorie Poppers präsentiert: die Rolle von Theorien, die Methodenlehre, das Problem der empirischen Basis, die Frage der Bewährung, der Wahrheitsbegriff und die Wahrscheinlichkeit. Auf diese wissenschaftstheoretischen Einzelheiten soll hier nicht weiter eingegangen werden. Erwähnenswert ist die Tatsache, daß K. jedem Kap. eine analog gegliederte Zusammenfassung folgen läßt. Der Leser kann dadurch den etwas spröden Inhalten sehr gut folgen, da er vor jedem Übergang zum nächsten Problem in Grundzügen an das Vorangehende erinnert wird.

Der zweite Hauptteil der Studie behandelt die Sozialphilosophie Poppers; es ist der mit etwa 70 S. kürzeste Teil. Im Zentrum steht die äußerst kritische Auseinandersetzung Poppers mit der Geschichts- und Staatsphilosophie Platons, Hegels und Marxens. Der polemische Ton, der das 1945 zunächst in englischer Sprache publizierte Werk *„Die offene Gesellschaft und ihre Feinde"* dominiert, ist nur vor dem Hintergrund der entsprechenden welthistorischen Ereignisse verständlich. Mit Recht weist K. bereits in der „Einleitung" darauf hin, daß das politische Engagement Poppers „unter dem Eindruck der Entwicklungen in den 30er Jahren" (XVIII) in den Vordergrund trat. Hinter den Angriffen Poppers auf Platon, Hegel und Marx steht seine Kritik am Historizismus, der sich in der Grundthese zusammenfassen läßt, jede Form von Geschichtsphilosophie, die im Verlauf der Menschheitsgeschichte notwendige Gesetze festzustellen beansprucht, sei irrationaler Aberglaube. Platon, Hegel und Marx sind aus der Sicht Poppers die Hauptvertreter dieses unheilvollen Historizismus, indem sie nicht allein nach einer Notwendigkeit im Verlauf der historischen Tatsachen fragen, sondern diese jeweils unterschiedlich bewerten. Der ethisch gute Zustand werde in der konservativen Geschichtsphilosophie Platons mit der Vergangenheit, in der modernistischen Hegels mit der Gegenwart und in der futuristisch-progressiven Marxens mit der Zukunft identifiziert. Der Vf. räumt zwar ein, daß der „umstrittenste Teil der ‚offenen Gesellschaft' Poppers Angriff auf Platon" (245) sei, aber der Leser gewinnt den Eindruck, K. stimme an vielen Stellen diesem Angriff auch zu. Zumindest finden sich keine distanzierenden Stellungnahmen gegenüber der völlig unhistorischen Platon-Kritik Poppers. Dennoch läßt K. auch die Kritiker der Popperschen Platon-Kritik zu Wort kommen. Besonders lesenswert ist dabei die Stellungnahme Gadamers, der die „Politeia" als einen dichterischen dialektischen Mythos lesen möchte. In Anlehnung an das Diktum Whiteheads von der abendländischen Philosophiegeschichte als einer Reihe von Fußnoten zu Platons Philosophie, bemerkt der Vf. nicht ohne ironischen Unterton, daß die Platon-Interpretation Gadamers „zugleich die gesamte abendländische Philosophie als eine Sammlung von Fußnoten zu einem als Theorie mißverstandenen Mythos" (262) entlarve. K. geht sogar noch etwas weiter, indem er Gadamers Position der Metaphysik-Kritik der Neopositivisten des Wiener Kreises annähert: „Wer hätte gedacht, daß die (analytische) Wissenschaftstheorie in der ‚philosophischen Hermeneutik' einen Verbündeten fände?" (263) Ob dieser Parallelisierungsvorschlag überzeugend ist, möge jeder Leser selbst entscheiden.

Im weiteren Verlauf des zweiten Hauptteiles wird die Hegel- und Marx-Kritik Poppers referiert. Poppers Auseinandersetzung mit Hegels Rechts- und Geschichtsphilosophie ist ähnlich unhistorisch und undifferenziert wie diejenige mit Platon. K. relativiert ein wenig das Urteil Poppers, indem er W. A. Kaufmann mit seiner Kritik an Poppers Hegel-Deutung zur Sprache kommen läßt.

Nach der Auseinandersetzung Poppers mit Marx, die weniger heftig ausfällt als diejenige mit Platon und Hegel, geht K. abschließend auf den „Positivismusstreit" ein. Dabei schließt er sich der Position des kritischen Rationalismus an und wirft Adorno und Habermas Ignoranz und eine politisch-ideologische Instrumentalisierung der Soziologie vor: „Die Kritik der kritischen Theorie an den empirischen Wissenschaften und am kritischen Rationalismus mochte sich als unhaltbar erweisen und ihr geschichtsphilosophisches Denken mochte grundbegrifflich konfus sein. Solange beides zur ‚Legitimation' politischer Forderungen taugte und so die Chance ihrer Durchsetzung erhöhte, sahen die Anhänger der kritischen Theorie keinen Grund, ihre Position aufzugeben." (301/302) Ein unbefangener Leser könnte bei der Darstellung dieser Kontroverse nicht nur mehr Ausführlichkeit, sondern ebenfalls ein objektiveres Urteil wünschen.

Der abschließende dritte Teil setzt sich in drei Kap.n mit der Metaphysik Poppers auseinander: Zunächst geht K. knapp auf die Frage nach der Naturnotwendigkeit ein, um dann wesentlich ausführlicher die Kontroverse zwischen dem Determinismus und Indeterminismus sowie das Leib-Seele-Problem zu behandeln. Das systematische Zentrum der Popperschen Metaphysik ist seine Theorie der drei Welten. Die Welt-1 ist die Welt aller physischen Gegenstände und Zustände, die Welt-2 umfaßt alle subjektiven Bewußtseinszustände und die Welt-3 ist die Welt der objektiven Kulturprodukte. K. stellt mit Recht die Verwandtschaft der Welt-3 Poppers mit dem Platonischen und Hegelschen Idealismus heraus: „Welt 3 hat viel mit Platons Theorie der Ideen und daher auch mit Hegels Objektivem Geist zu tun, mehr noch mit Bolzanos Theorie des Reichs der Sätze an sich." (353)

Der Vf. geht mit diesem Theoriestück Poppers besonders kritisch um: es gelinge Popper nicht, überzeugend zu zeigen, daß die Entitäten der Welt-2 und der Welt-3 eine von der physischen Welt-1 unabhängige Existenz haben. K. resümiert die Drei-Welten-Theorie Poppers mit dem Satz: „Auch er (Popper) verteidigt hier nur überkommene Vorstellungen." (399) Auch wenn Poppers Versuch, neben der Welt der physischen Gegenstände eine Welt der mentalen Entitäten des subjektiven Bewußtseins und eine Welt der objektiven „Platonischen Ideen" einzuführen nicht überzeugen kann, so bleibt dennoch die Frage, ob eine starke Form von Ontologie nicht notwendig einen Platonismus voraussetzen muß. Jedenfalls gerät eine Position, die alles auf die Welt der physikalischen Gegenstände reduzieren möchte, in immense Begründungsprobleme. Denn ein empiristischer Naturalismus kann mit seinen methodischen Mitteln eine kontextunabhängige Ontologie der ethischen und ästhetischen Werte argumentativ nicht ausweisen. Ist eine Philosophie aber gerade an der Existenz solcher Werte interessiert, so wird sie nicht vorschnell die „überkommenen Vorstellungen" (399) suspendieren, sondern sich in einem noch viel affirmativeren Sinne als Popper an die „üppige(n) Ontologien" (361) der metaphysischen Tradition anlehnen.

Die hier stellenweise vorgetragene Kritik an K.s Studie sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß diese systematische Gesamtdarstellung der Philosophie Poppers ausgesprochen informativ und anregend ist. Der Leser wird nicht nur von einem Kenner in die Gedankenwelt Poppers kompetent eingeführt, sondern ebenfalls zu einer kritischen Auseinandersetzung mit dem kritischen Rationalisten eingeladen.

Münster Robert Jan Berg

**Schwind**, Georg: **Das Andere und das Unbedingte.** Anstöße von Maurice Blondel und Emmanuel Levinas für die gegenwärtige theologische Diskussion. – Regensburg: F. Pustet 2000. 353 S. (ratio fidei, 3), kt DM 78,00 ISBN: 3–7917–1695–6

Um dies gleich vorweg zu sagen: Die hier zu besprechende Arbeit ist in der Brillanz ihrer Analyse, in der Klarheit ihres Ausdrucks und in der Weite ihrer Bezüge schwer zu übertreffen. Sie zählt zu den besten Diss.en der vergangenen zehn Jahre. Wer sich mit den Grundlagen wissenschaftlicher Theologie beschäftigt, sollte dieses Werk lesen. In ihm werden Blondel und Levinas als zwei Denker vorgestellt, die – bei aller Verschiedenheit des Ansatzes und der Argumentation – dem poststrukturalistischen Postulat einer strikten Wahrung jeder Andersheit entsprechen, ohne die Reflexion auf das Unbedingte aus ihrer Philosophie auszuklammern.

Im ersten Kap. würdigt der Vf. das ethisch motivierte Anliegen der Poststrukturalisten Jean-Francois Lyotard, Michel Foucault und Jacques Derrida, den Relativismus der Gleichgültigkeit zu ersetzen durch einen „anderen Relativismus": nämlich durch die Bestimmung der Relativität als Differenz, näherhin durch die Entlarvung jedweder Sinnkonstruktion als ausgrenzende Konstruktion. Doch auch wenn man sich von einer oberflächlichen Gleichsetzung des Poststrukturalismus mit dem Relativismus der Gleichgültigkeit distanziert, stellt sich die Frage, warum die unbedingte Entschiedenheit für das jeweils Ausgeschlossene unbedingte Gültigkeit beanspruchen darf. Schwind sieht die notwendige Reflexion auf Gültigkeitskriterien von den poststrukturalistischen Denkern ebenso vernachlässigt wie schon von Heidegger oder Gadamer. Am Ende des einführenden Kap.s steht die Feststellung: „Das Aufdecken der Exklusionsmechanismen der verschiedenen Diskurse ist nur dann wirklich in der Lage, die radikale Andersheit zu wahren, wenn dieses unbedingte und uneinholbare Andere reflexiv als das zugrundeliegende Unbedingte ausgewiesen wird. Unterbleibt die Reflexion auf das Unbedingte, dann ist nicht ausgemacht, ob die Wahrung der Andersheit nicht doch nur ein Vorletztes ist, ob es sich nicht vielleicht doch nur um eine sehr subtile Verschleierung eines anderen Dogmas handelt. Nur wenn die Verwiesenheit auf das uneinholbar Andere als unhintergehbares Moment an der menschlichen Subjektivität selbst aufgewiesen werden kann, ist letztlich sicherzustellen, daß man nicht der Ideologie individueller Ungebundenheit verfällt." (48)

Angesichts dieses Befundes greift der Vf. zurück auf zwei Denker, die ganz unterschiedlich – der eine transzendentalphilosophisch, der andere in der Abweisung jeder Form von Subjektphilosophie – Unbedingtheit als Kategorie für die Philosophie retten wollen. Beide stehen jeweils für einen Grundsatz; und beide Grundsätze – so zeigt der Vf. – sind für das Christentum mit seinem Glauben an Christus als die unbedingte Wahrheit gleich wichtig. Der erste (an Blondel orientierte) Grundsatz lautet: „Ohne die Bestimmung der subjektiven Voraussetzungen einer Begegnung mit dem ‚ganz Anderen' kann nicht festgestellt werden, ob die mir im ‚ganz Anderen' begegnende Heteronomie gerechtfertigte oder ungerechtfertigte Ansprüche an mich stellt." (59) Und der zweite (an Levinas orientierte) Grundsatz heißt: „Ohne den Aufweis eines sinnlich geschichtlichen Ereignisses, welches als unumgehbare Bedingung der Ermöglichung von Humanität Unbedingtheitscharakter hat, (bleibt) immer die Gefahr bestehen, daß das Subjekt in seinem transzendentalen Ausgriff nicht auf das ‚ganz Andere' abzielt, sondern lediglich seinen eigenen Entwurf zum Unbedingten erklärt, was seinerseits eine totalitäre Vereinnahmung des Anderen zur Folge hätte" (59).

Die Blondel-Analyse (61–148) beginnt mit einer klaren Abgrenzung des poststrukturalistischen „Relativismus" von dem durch Blondel kritisierten „Dilettantismus". Der von Blondel gebrandmarkte Dilettantismus ist zugleich ein „nolo velle" (der Dilettant spricht: „Ich will nicht wollen") und ein „volo nolle" (der Dilettant spricht: „Ich will Nicht-Wollen"). Denn der Versuch, jeder Handlungsaufforderung auszuweichen oder dagegen aufzubegehren, offenbart den Willen zur unbedingten Unabhängigkeit. Und dieser Wille ist so etwas wie Autolatrie. Denn – so formuliert Blondel wörtlich – „nichts wollen heißt, sich jedem Objekt zu versagen, um sich ganz sich selbst vorzubehalten und sich jede Gabe, jede Hingabe und Selbstverleugnung zu verbieten" (81). Die Autolatrie des Dilettanten ist die vielleicht subtilste Art, sich gegenüber dem Fremden und Anderen zu immunisieren.

Wie der Vf. immer wieder betont, geht es Blondel nicht weniger als den Poststrukturalisten um die Wahrung der Andersheit des Anderen. Von daher unterscheidet er strikt zwischen Immanenz*lehre* und Immanenz*methode*. Erstere führt z. B. bei Aristoteles, Descartes, Spinoza, Kant, Fichte, Schelling oder Hegel zur Vereinnahmung des Anderen durch die Konstitutionsleistung der Vernunft. Dagegen impliziert der Begriff „Immanenzmethode" eine klare Unterscheidung zwischen der Art und Weise unseres Denkens und der diesem Denken gegenüber transzendent bleibenden Wirklichkeit.

Blondel will nicht nur zeigen, daß die Affirmation von etwas denknotwendig ist, sondern darüber hinaus erklären, warum zwischen allem, was unser Wollen erreicht (volonté voulue), und dem, was unser Wollen erstrebt (volonté voulante), ein von uns selbst unüberbrückbarer Abstand herrscht. Anders gesagt: Weil der Mensch von sich her nicht in der Lage ist, den Ausgleich der beiden Willen zu bewirken, ist die *volonté voulante* nicht nur Ausdruck meines innersten Wollens, sondern zugleich Ausdruck der Andersheit in mir. Von daher kann der Vf. resümieren: „Der innerste Kern der Selbsterfahrung des Menschen ist bei Blondel durchwirkt von einem uneinholbar Anderen, weshalb die Autonomie des Menschen niemals unter Umgehung dieses Anderen zu sich selbst kommen kann. (...) Für Blondel handelt es sich allerdings nicht um ein einfaches Umschlagen in Heteronomie, vielmehr wird das Denken, Wollen und Handeln im innersten Mark seiner unangetastet bleibenden Autonomie getroffen." (118f) Die vom einzelnen Menschen her unüberbrückbare Diastase zwischen *volonté voulante* und *volonté voulue* ist nicht gleichbedeutend mit der „schlechten Unendlichkeit" eines perennierenden Strebens, sondern bezeichnet ein prinzipiell Uneinholbares und in diesem Sinne ganz Anderes. Die *Idee* des Unendlichen zerstört nicht die *Andersheit* des Unendlichen. Vielmehr ist die *Idee* des Unendlichen als genuiner Akt des Denkens gleichsam eine Störung seiner Selbstgenügsamkeit, Hinweis auf Kompetenz und Beschränkung des Denkens zugleich, der Punkt, an dem das Denken über sich selbst hinausweist. Detailliert zeigt der Vf., wie der Begriff des Unendlichen in Blondels *Action* der „Ort" ist, an dem der Franzose die Kantsche Spaltung der Philosophie in eine theoretische und eine praktische überwindet. Denn die Idee des Unendlichen ist Ausdruck für die Selbsttranszendenz des Menschen in der Praxis des Wollens.

Ganz offensichtlich erkennt der Vf. in der Blondelschen Analyse des menschlichen Handelns einen Vorentwurf der Kringsschen Freiheitsanalyse. Er definiert Freiheit als die Idee eines unendlichen Vermögens und bemerkt: Wenn dieses unendliche Vermögen grundsätz-

lich nicht damit rechnen darf, in einem ihm Begegnenden einen ihm adäquaten „Gegenstand" zu erkennen, „dann befindet man sich in einer unausweichlich absurden Situation" (135). Eine auf Endliches als Endliches gerichtete Freiheit ist nicht bei sich selbst. Aber auch eine Freiheit, die sich mit ihrer formalen Unendlichkeit begnügen würde, wäre ein Selbstwiderspruch. Denn in dieser formalen Unendlichkeit liegt die Verwiesenheit auf das jedem endlichen Gehalt gegenüber ganz Andere. Blondel zeigt in immer neuen Anläufen, „daß eine richtig verstandene Autonomie *von sich her* die Übernahme von Heteronomie fordert, weil auf ihrem Grund und in der innersten Mitte ihrer eigenen Bewegung eine Andersheit anwesend ist" (137). Die Unendlichkeit tritt der Vernunft bzw. dem Wollen zwar als radikale Andersheit, also in der Gestalt reiner Heteronomie gegenüber, ist aber gleichzeitig eine intime Forderung der autonomen Vernunft selbst. Weil zur tiefsten Selbsterkenntnis des Subjekts dies gehört, „daß es sich nicht selbst genügt und deshalb über sich hinaussteigen muß" (139), kommt Blondel zu solch vordergründig paradoxen Formulierungen wie der, daß der Altruismus die Vollendung des Egoismus und nicht dessen Ersatz sei.

Unbeantwortet bleibt von der induktiv bzw. regressiv argumentierenden Phänomenologie der „action" die Frage nach dem Kriterium, an dem sich entscheidet, welche Forderung von außen (welche Art von Heteronomie) die Autonomie des Subjekts zum Ziel der eigenen Transzendenz führt.

Der Vf. beginnt seine Levinas-Analyse (149–236) mit der Feststellung, daß der Idee des Unendlichen auch bei ihm eine Schlüsselstellung zukommt. Für Blondel ist die Idee des Unendlichen als fundamentale Prägung der Vernunft die Spitze ihrer Autonomie, die sich dennoch der Beherrschbarkeit entzieht, sofern die Vernunft diese Idee nicht konstituiert, sondern sich als durch sie gegründet erfährt. Levinas hingegen konzentriert sich in seinen Analysen zur Idee des Unendlichen auf die phänomenologisch früher liegende Ebene der realen Begegnung mit einem radikal Anderen, von woher die Idee des Unendlichen als unbedingte Aufforderung nach Anerkennung dieser Andersheit erscheint. Blondel untersucht die transzendentalen Strukturen der menschlichen Subjektivität und kann so die Verwiesenheit des Menschen auf ein ihn Übersteigendes aufzeigen. Doch dieses Woraufhin kommt nur negativ zur Sprache. Diesem Mangel begegnet Levinas – nicht indem er wie die Poststrukturalisten gegen die Unbedingtheitskategorie polemisiert, sondern indem er das Antlitz des Anderen als ein Unbedingtes beschreibt, welches das auf Immanenz und Herrschaft fixierte Subjekt aufsprengt. Sorgfältig referiert der Vf. die Husserl- und Heideggerkritik seines Autors, um auf diese Weise zu verdeutlichen, daß Levinas, wenn er von der Idee des Unendlichen spricht, nicht den Husserlschen Universalhorizont des wahrnehmenden Subjekts und auch nicht das meint, was Heidegger als Verstehen bzw. als Vollzug der Existentialität der Existenz beschreibt. Der Transzendenz der Intentionalität stellt Levinas die Transzendenz der Sinnlichkeit gegenüber. Denn aus seiner Sicht ist das Ich in der Begegnung der Sinnlichkeit vom Anderen nicht durch die „Reflexionszeit" getrennt, sondern befindet sich mit ihm in unhintergehbarer Unmittelbarkeit. „Die Sinnlichkeit ist nicht vermittelnde Instanz des Anderen, sie ist unvordenkliches Beim-Anderen-Sein und in diesem Sinne Ethik" (191).

Der Vf. sieht im Werk von Levinas durchaus so etwas wie Erstphilosophie. Allerdings handelt es sich dabei „um eine Erste Philosophie, die sich fundamental von Entwürfen gleichen Namens unterscheidet" (192). Immerhin ist ihnen der Rekurs auf eine letzte, unhintergehbare Ebene gemeinsam. „Levinas' ganzes Denken geht von der tiefen eigenen Erfahrung aus, daß die menschliche Existenz einen Sinn hat. Es ist der großartige Versuch, diese Erfahrung zur Sprache zu bringen, ohne daß dabei der unumgreifbare Sinn verfehlt wird." (196) Doch die angebliche Evidenz unbedingten Sinns muß sich den Vorwurf des Intuitionismus gefallen lassen.

Der Vf. stellt der Levinasschen Behauptung, eine Reflexion auf die transzendentalen Voraussetzungen der ethischen Situation sei Rückfall in die Ontologie, das transzendentale Denken Blondels entgegen. Denn das von Blondel beschriebene Subjekt stellt sich keineswegs über den unbedingten Anspruch des Anderen; es konstituiert ihn nicht, noch entscheidet es über seine Geltung; vielmehr läßt es sich von ihm bestimmen bis in den innersten Kern seiner Autonomie. Mit seinem Lehrer Hansjürgen Verweyen unterscheidet der Vf. zwischen dem transzendental-*genetischen* Aufweis der Entstehung der Idee des Unendlichen und dem transzendental*logischen* Aufweis der Möglichkeit des einzelnen Subjekts, sich in der Anerkennung des ganz Anderen (des mit der Idee des Unendlichen Gegebenen) treu zu sein. Er unterstellt der Descartes-Interpretation von Levinas ein grundlegendes Mißverständnis. Denn mit der II. Meditation will Descartes gerade nicht sagen, daß das Cogito die Existenz des Unendlichen begründet, sondern umgekehrt: daß das Denken, welches das Unendliche denkt, sich gerade dadurch treu ist, daß es eine Wirklichkeit anerkennt, die ihm grundsätzlich entzogen ist. Anders ausgedrückt: „Das Denken, welches das Unendliche denkt, wahrt seine Autonomie, obwohl es sich in *ursprünglicher* Nichtübereinstimmung mit sich selbst befindet. Es befindet sich in dieser ursprünglichen Nichtübereinstimmung, weil es vom Unendlichen und uneinholbar Anderen ganz *unmittelbar* angegangen ist." (220)

Daß sich Blondel und Levinas trotz der besagten Differenzen in vielen Punkten sehr nahe sind, zeigt der Vf. auf eindrucksvolle Weise in den Kap.n VI (M. Blondel: Das dezentrierte Subjekt) und VII (E. Levinas: Das verwundbare Subjekt). Obwohl Blondel nur die beiden Möglichkeiten der Bejahung oder der Ablehnung des Unbedingten sieht und mithin die von Camus artikulierte Möglichkeit der Absurdität der Hinordnung des Handelns auf ein von diesem selbst unerreichbares Unbedingtes ausschließt, gelangt er doch zu einer ganz und gar antimetaphysischen Transzendentalphilosophie. Der vom Subjekt gesetzte Wille muß, um mit dem Willen des Unendlichen (des ganz Anderen) übereinzustimmen, sich ganz zurücknehmen. Insofern ist das, was Blondel Selbstverleugnung oder äußerste Passivität nennt, der Gipfel der Autonomie des Subjekts. Blondel geht so weit, eine Identität von Liebe und frei übernommenem Leid zu konstatieren, ohne sich je die Theodizeefrage nach dem Warum dieser Identität zu stellen.

Bis in die Terminologie entspricht diese Darstellung des Subjekts durch den Transzendentalphilosophen Maurice Blondel dem, was der jeglicher Transzendentalphilosophie abholde Emmanuel Levinas mit dem Begriff „Stellvertretung" (substitution) ausdrückt. Gemeint ist das Ich, das sich vom Antlitz des Anderen so unmittelbar „zur Geisel genommen" weiß, daß es sich zu seiner Verantwortung nicht entscheiden kann, sondern nichts mehr „für sich" außerhalb der es konstituierenden Verantwortung ist. Die Stellvertretung für den Anderen ist für Levinas keine Entfremdung, weil der Stellvertreter nur in der Inanspruchnahme durch den Anderen er selbst ist. Levinas spricht von „Rekurrenz", um das nicht-reflexive In-Beziehung-Sein in einen unmißverständlichen Begriff zu fassen. „Nur in seiner Leiblichkeit kann der Mensch in einer Beziehung stehen, die eine derart unbedingte Offenheit auf den anderen Menschen hin bedeutet, daß sie nicht auf eine Aktivität des Ich zurückzuführen ist, was letztlich nichts anderes hieße, als daß das Ich diese Offenheit auch eigenmächtig wieder zurücknehmen (...) könnte." (265) Der Leib ermöglicht der Subjektivität die unvordenkliche Passivität, von der Levinas mit ganz ähnlichen Worten wie Blondel spricht: „Selbstverleugnung", „Opfer", „Hingabe".

In seiner abschließenden Würdigung der beiden miteinander verglichenen Denker greift der Vf. zurück auf die schon vorher formulierten Anfragen. Setzt man mit Blondel voraus, daß das Subjekt in seinem innersten Kern auf ein uneinholbar Fremdes ausgerichtet ist, dann bleibt dennoch die Frage: „Wie kann ich erkennen, ob es sich bei dem jeweils unter den Bedingungen der endlichen Welt Begegnenden um das Unendliche handelt oder nicht?" (283) Oder anders formuliert: „Woran ist das Unendliche, das dem Subjekt nur in der Geschichte begegnen kann, das sich dem Subjekt also nur in der Gestalt des Endlichen zeigen kann, überhaupt erkennbar?" (284) Blondels Antwort kann nicht zufriedenstellen. Denn mit der Feststellung, daß das Subjekt dann ganz bei sich selbst ist, wenn es das ihm gegenüber ganz und gar Andere ganz und gar anerkennt, ist das Problem nicht gelöst, wie denn das Unendliche im Endlichen von Welt und Geschichte erkannt und also auch anerkannt zu werden vermag. Ein Vergleich Blondels mit Levinas zeigt: Endliches bzw. sinnlich Wahrnehmbares ist für Blondel nie von sich her Medium von unbedingtem Sinn. Stets entscheidet das einzelne Subjekt – z. B. auf Grund seines Gehorsams gegenüber der kirchlichen Autorität –, ob und warum ein Endliches Ort des Unendlichen ist. Demgegenüber betont Levinas, daß sinnlich Begegnendes von sich her (ohne Rekurs auf andere Kriterien) Ort des Unbedingten sein kann. Dennoch hängen die phänomenologischen Beobachtungen von Levinas in der Luft, wenn nicht transzendentalgenetisch wie transzendentallogisch erklärt wird, wie ein freies, autonomes Subjekt von einem geschichtlichen Geschehen her unbedingt in Anspruch genommen werden kann, ohne dabei seine Autonomie zu verlieren. Blondel zeigt nach Ansicht des Vf.s überzeugend, warum die Vernunft, die sich in ihrem Selbstvollzug auf eine uneinholbare Andersheit

verwiesen erfährt, diese Andersheit keineswegs vereinnahmt oder gar konstituiert. Innerhalb der jüngst ausgefochtenen Kontroverse zwischen Klaus Müller und Thomas Freyer schlägt sich Schwind eindeutig auf die Seite des Ersteren. Denn wenn Freyer mit Berufung auf Levinas meint, daß transzendentales Fragen immer transzendentalontologisch geprägt sei, dann hat er nicht nur Blondel, sondern aus der Sicht des Vf.s auch Henrich, Pröpper und Verweyen gründlich mißverstanden.

Am Schluß seiner Ausführungen läßt der Vf. durchblicken, daß er eine unbedingte Anerkennung der Andersheit des Anderen ohne Subjektreflexion für einen „philosophischen Suizid" (318) hält. Denn allein aufgrund phänomenologischer Beschreibung kann nicht ausgemacht werden, mit Hilfe welcher Kriterien das Bedeuten des sinnlich Begegnenden als Bedeuten des *Unbedingten* zu erkennen ist. Der Unbedingtheitscharakter des geschichtlich ergehenden Anspruchs – so sein Resümee – „kann allein über eine transzendental*logische* Deduktion ermittelt werden." (323)

Dem kann ich mich ohne Fußnote anschließen. Allerdings scheint mir doch bedenkenswert, daß Levinas das transzendentallogische Prius des Subjekts nicht leugnet, sondern sich nur gegen den Versuch wendet, dieses Prius als solches zu denken. Leider geht der Vf. nur den entsprechenden Reflexionen von Susanne Sandherr (*Die heimliche Geburt des Subjekts. Das Subjekt und sein Werden im Denken Emmanuel Levinas'*, Stuttgart 1998) nach, nicht aber den in diesem Punkt sehr viel differenzierteren Ausführungen der Diss. von Ulrich Dickmann (*Subjektivität als Verantwortung. Die Ambivalenz des Humanum bei Emmanuel Levinas und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie*, Tübingen 1999).

Auf den letzten Seiten deutet der Vf. die christologischen Konsequenzen seiner Untersuchung postulierend an. Er verweist auf die seit langem miteinander diskutierenden Positionen von Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper, ohne selbst in den Disput einzugreifen. Fragen deuten sich an: Ist das, was Pröpper als Entschluß der Freiheit zur Freiheit bezeichnet, identisch mit dem von Blondel beschriebenen Phänomen einer Autonomie, die sich in dem Maße realisiert, als sie die Andersheit des Anderen anerkennt? Kann ein Mensch sich selbst so zum Bild des Anderen machen, daß er als Bild des Unbedingten erkennbar wird? Ist die „schlechte Unendlichkeit" eines fortlaufenden Ikonoklasmus identisch mit der Abbildung des Unbedingten im Bedingten? Christologisch gewendet: Ist Jesus als wahrer Mensch erst da, wo er seine auf das Du des Vaters gerichtete Gestalt kreuzigen läßt, das Bild des Unbedingten im Bedingten?

Diese und ähnliche Fragen verstehen sich nicht als Kritik an der inhaltlich wie sprachlich vorbildlichen Untersuchung des Vf.s, sondern als Wunsch, er möge die weithin philosophischen Analysen seiner Diss. in einer Habil. christologisch rezipieren.

Bonn Karl-Heinz Menke

## Theologie / Musik

**Von Luther zu Bach.** Bericht über die Tagung 22.–25. September 1996 in Eisenach, hg. v. Renate Steiger. – Sinzig: Studio 1999. 287 S., kt DM 68,00 ISBN: 3–89564–056–5

Das Gedenken an die 475. Wiederkehr des Todesjahres von Martin Luther war der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für theologische Bachforschung e.V. der Anlaß, 1996 in Eisenach eine Tagung unter dem Motto „Von Luther zu Bach" zu veranstalten. Der Tagungsbericht liegt, passend zum abgelaufenen Bachgedenkjahr, vor. (Im Anhang des Buches ist das gesamte Tagungsprogramm abgedruckt.) Neben den vielen unterschiedlich geschichteten Themen dieser Eisenacher Tagung fällt v. a. der fachübergreifende Austausch der Referate ins Gewicht. Zu Recht vermerkt die Hg.in im Vorwort, daß „die zahlreichen Beiträge sich zusammenfügen zu einer Einheit, einander voraussetzend, ergänzend und weiterführend, so daß (...) in sach- und quellenbezogener Interpretationsarbeit ein Erkenntnisfortschritt erzielt werden konnte bzgl. der reformatorischen Grundthemen und ihrer ästhetischen Vermittlung" (9). Unter diesen Voraussetzungen gehört der Bd zu den wichtigsten Veröffentlichungen der (kirchen-)musikalischen Praxis.

Der Reigen der Themen beginnt mit einem Aufsatz des Tübinger Systematikers und Lutherforschers Oswald Bayer über „das Wunder der Gottesgemeinschaft". Er untersucht darin das Motiv der „unio" bei Luther und im Luthertum Bachs. Ausgehend vom Freiheitstraktat Luthers (1520), aus dem er den zwölften Abschnitt zitiert, in dem Christus vorgestellt wird als Bräutigam der gläubigen Seele, mit der er sich verlobt „im Glauben, der Barmherzigkeit und Erbarmungen, in Gerechtigkeit und Gericht" (14), wird die Bedeutung der Ehemetapher herausgestellt, um dann der Frage nach Art und Reichweite der unio nachzugehen. In komplexer Weise kommt die unio Gottes mit den Menschen am Ende der Johannesapokalypse zum Ausdruck, in welcher der Seher das neue Jerusalem mit der geschmückten Braut, die ihrem Mann zugeführt wird, vergleicht. Bayers Hinweis, daß die Bilder dieses Buches von der Dogmatik wenig bedacht sind, dafür aber um so mehr von der bildenden Kunst und dem Kirchenlied, entspricht der Realität, wirft aber auch gleichzeitig ein bezeichnendes Licht auf die einseitige Begriffsfixierung der Forschung.

Der Hauptsatz der Uniolehre der altprotestantischen Dogmatik steht in den Versen der Johanneischen Abschiedsreden: „Wer mich liebt, der wird mein Wort halten (...)" (Joh 14,23). Diesen Satz hat Johann Sebastian Bach in seiner Pfingstkantate „Erschallet, ihr Lieder (...)" eindrucksvoll auskomponiert, ja, ihn „inszeniert". Das beweist der Vf. am ausgedruckten Text der Bachschen Kantate.

Johann Anselm Steiger erweitert den Blick und geht der „Ästhetik der Realpräsenz" in Abendmahl, Schöpfung, Emblematik und mystischer Union nach. Ausführlich breitet er Luthers Grundidee seiner Abendmahlslehre aus. Sie gilt ihm ebenfalls als Fundament für die leibliche Präsenz Christi in der Natur. Die Lehre von der Idiomenkommunikation ist der Grund dafür, daß Natur- und Abendmahlstheologie nicht zwei unverbunden nebeneinanderstehende Dinge sind, sondern Kommunikation miteinander findend zwei Aspekte ein und derselben Sache darstellen (26). Damit leitet der Vf. über zur „Weiterentwicklung der Ästhetik der Realpräsenz durch Luthers Erben", nämlich Philipp Nicolai, Johann Michael Dilherr, Johann Saubert, Peter Lossius und Valerius Herberger, um zusammenfassend zu resultieren, „daß es eine Theologie der Natur nur dann geben kann, wenn dieselbe auch in christologischer und sakramentstheologischer Hinsicht gründlich reflektiert ist" (41).

Die von Bayer eingangs erwähnte Kantate des pfingstlichen Werkes von Johann Sebastian Bach „Erschallet, ihr Lieder, erklinget, ihr Saiten" (BWV 172), ein Werk aus Bachs Weimarer Zeit, wird von Meinrad Walter auf ihre theologisch-musikalische Ausrichtung hin untersucht. Nach einer knappen Zusammenfassung über Luthers ausgewiesen positives Verhältnis zur Musik macht er das Dictum „Die Noten machen den Text lebendig" wahr. Kein Komponist hat diesen Grundsatz mit so vielfältiger Kreativität ausgeführt wie Johann Sebastian Bach. Er, der sich jeweils auch mit der theologischen Grundfrage seiner Kompositionen gründlich befaßte, wußte sehr wohl, diese auch in Töne zu bringen. Walter beweist, daß die Musik den Text unmittelbar ausführt, um ihn dann in aller inhaltlichen Konsequenz auszudeuten. In einem analytischen Durchgang durch das Werk (vervollständigt durch Notenbeispiele der Partitur) erläutert er „Wort und Ton in ihrem Zusammenspiel" und fragt dabei nach musikalischen Artikulationsmöglichkeiten in Bachs lutherisch akzentuierter Mystik. Bachs Musik eröffnet sich als Sprache des Glaubens, ist Predigt in Tönen und auskomponiertes Gebet. In der Zusammenfassung kommt Walter zu einem sich aus dem Aufbau der Werkinterpretation zwingend ergebenden Schlußsatz: „Es ist unabdingbar, daß Kirchenmusiker über die theologische und auch die seelsorgliche Bedeutung ihres Tuns im Klaren sind; und daß Theologen sich – ähnlich wie Augustinus und wie Luther – auch auf die Musik verstehen" (65).

„Man muß die (Heilige) Schrift reden lassen, wie ihr der Schnabel gewachsen ist", ist das Fazit des kurzweiligen Traktats von Lothar Steiger. Eine höchst vergnügliche Abhandlung über Luthers Bibeldeutsch und über seine „unverständigen Revisoren in der Gegenwart". Eine „Stimme" der Heimat macht er im „und" der Lutherübersetzung aus, nennt das Bibeldeutsch Luthers „die Stimme des Freundes" und hält ihr das schlechte Schriftdeutsch der nachfolgenden Übersetzungen entgegen, das für den Vf. (und viele andere) kein Bibeldeutsch mehr ist.

Für den 20. Sonntag nach Trinitatis sind von Bach drei Kantaten überliefert. Die Texte, die der Komponist jeweils auswählt, beleuchten unterschiedliche Aspekte des Tagesevangeliums, in dem von den zur Hochzeit geladenen Gästen die Rede ist. Vermählung zwischen Braut und Bräutigam, Bachs Brautmystik in den Kantanten zu diesem Sonntag. Renate Steiger legt ihrem Vortrag zwei Quellen zugrunde: Luthers Auslegung von der königlichen Hochzeit und den Bibelkommentar des Johann Olearius, der sich auch in Bachs Besitz befand. Eben dieser Kommentar galt den Kantatendichtern oft und gern als Handreichung und als Einfallslieferant für entsprechende Verse und Zeilen. Salomon Franks Text zu Bachs Kantate BWV 12 ist ein eindeutiges Zeugnis dafür. In vergleichenden und ausgedeuteten Passagen erhellt das die Vf. In einem zweiten Teil überträgt sie das aus dem Textvergleich gewonnene Resümee auf die Musik Bachs (auf die erste und dritte Kantate im einzelnen, auf die mittlere, die dem Aufsatz die Überschrift gab „Schmücke dich o liebe Seele", in einer knappen, aber klaren Übersicht). Sie entdeckt in der Musik Parallelen zur Auslegung des Textes. Sie erklärt ausführlich und im Detail genau, wie Bachs Kompositionen („ein Bedeuten, ein Hinweisen-auf") zu eigener ästhetischer Qualität und unmittelbar musikalischen Sprache wird.

Auf eine Ungenauigkeit sei hingewiesen: S. 73 vermerkt als Erstaufführung der Kantate BWV 49 den 2. November; S. 99 das korrekte Datum, nämlich den 3. November 1726.

Eine nicht nur für diese Kantate gültige Feststellung Steigers ist: „Die Einheit der thematischen Substanz ist ein bewußtes Gestaltungsmittel Bachs zur musikalischen Realisierung der unio" (100). Diese Einsicht schließt der Auslegung Tore auf, engt die praktische Interpretation aber eher ein. Inhaltlich und in der Ausführlichkeit kommt diesem Artikel zentrale Bedeutung im Buch zu, zeigt er doch wichtige Richtungen in der Interpretation Bachscher

Werke in der Ausrichtung auf Luther hin auf; Beobachtungen, die die theologisch motivierte musikalische Substanz der Bachschen Werke erkennen und erklären. Die Texte der drei Kantaten mit Verweisen auf vorherstehende Erklärungen und mit Hinweisen auf (biblische) Quellen vervollkommnen diese Arbeit.

„Ich wolt heute gerne eine deutsche Messe haben ... Es mus beide text und noten, accent weise und geperde aus rechter mutter sprach und stimme komen, sonst ists alles ein nachomen, wie die äffen thun," schreibt Luther. Im Jahre 1525 veröffentlichte er seine „Deutsche Messe". Robin A. Leaver geht in seinem Vortrag (in englischer Sprache) auf die gedankliche Konsequenz im Bemühen Luthers, eine deutschsprachige Messe zu finden, ein und schlägt einen Bogen zur heutigen Gottesdienstgestaltung. Ebenso greift er auf Luthers Hymnen und auf seine durch Psalmen gefestigten Katechismuslieder zurück. Diese wird dann später Bach in seinen „Klavierübungen III" aufgreifen, sie in höchste kompositorische Bereiche heben und ihnen tiefgläubigen, heute zum Teil noch nicht deutbaren, Ausdruck verleihen.

Der Barockzeit erscheinen die Kirchentonarten der Renaissancemusik als veraltet und überflüssig. Nur Bach könnte darin eine Ausnahme bilden. Don O. Franklin von der University of Pittsburgh sucht unter der Überschrift „Vom alten zum neuen Adam" Antwort auf die Frage zu finden, warum Bach sich in seiner Kantate Nr. 38 „Aus tiefer Not" so eng an den überlieferten Modus der phrygischen Tonart und an Luthers Melodiefassung hält. Er zeigt Wege auf, die aus der Struktur der Kantate den theologischen Fortgang beweisen. Anhand Luthers Psalmenkommentars veranschaulicht er z.B. die inhaltliche Bedeutung der Gegenüberstellung von phrygischer Kirchentonart (als Ausdruck des Leidens) und moderner Tonart (als Ausdruck des Trostes). „Es ist die von Luther so eindringlich beschworene ‚Hoffnung und Verzweiflung in einander', die in Bachs Musik ihren Ausdruck findet" (138).

Hermann Jung nimmt den lutherischen Adventschoral „Nun komm der Heiden Heiland" zum Ausgangspunkt. Im einleitenden Abschnitt belegt er die Kontinuität sowie die Totalität von Musik und Musikanschauung in entsprechenden Luther- und Bachworten. „Gottes Wort will gepredigt und gesungen sein", ist ein gern gebrauchtes Lutherzitat. Das die Liturgie feierlich überhöhende Singen und Musizieren, vorgeprägt im Gregorianischen Choral der katholischen Kirche, gewinnt unter Luther eine neue Dimension. Er selbst ist sichernder Garant, denn er ist Übersetzer, Bearbeiter und Komponist in eins. Manche der auch heute noch gesungenen Lieder überträgt er aus dem Lateinischen ins Deutsche und gleicht die Melodie aus der mittelalterlich Gregorianischen Fassung dem neuen Musikempfinden an. Dazu gehört auch der Hymnus „Veni redemptor gentium", den Luther mit den Worten überträgt „Nun komm der Heiden Heiland". Bachs Verdienst ist es, diese Melodie sowie andere Lutherlieder vokal und instrumental vielschichtig und vieldeutig übertragen zu haben. Alle Orgelbearbeitungen dieser Adventsmelodie und die drei den Choral verarbeitenden Kantaten stellt der Vf. vor und zeigt daran die Polarität von Advent/Weihnachten und Passion, von Krippe und Kreuz im Denken und Komponieren Bachs auf.

Scheinbar unterbrochen wird der thematische Reigen mit einer Untersuchung zum Schaffen des Michael Praetorius. Das Themen-Verbindende ist das evangelische Kirchenlied und seine gottesdienstliche Bestimmung. Der Vf. fragt nach Beziehungen zwischen Praetorius und Luther und erwägt mögliche Auswirkungen und Einflüsse auf Bachs Werke (Bach wird 66 Jahre nach Praetorius Tod geboren). Nach einem Exkurs über das evangelische Kirchenlied und den rund 700 Bearbeitungen Praetorius' erörtert der Vf. Helmut Lauterwasser, die (geringen) Gemeinsamkeiten in den Werken der beiden deutschen Komponisten.

Ulrich Meiers Anregungen (er nennt sie „Versuche") für die heutige Evangelienmusik sind aus der Praxis genommen und für die Praxis geschrieben. Texte aus Bachs Kantaten werden zur heutigen Verkündigungspraxis in Verbindung gebracht. Die Übertragbarkeit dieser Vorschläge macht den besonderen Wert dieser Abhandlung aus.

Mit dem „Luthertum und Judentum" befassen sich zwei bedeutsame Artikel von Niels Back. Im ersten stellte er Johann Gerhards geistige Affinität zur jüdischen Schriftauslegung, dargestellt am Kommentar zum Hohen Lied, Jena, 1631, vor. Den zweiten Vortrag, der ursprünglich nicht für diese Veröffentlichung gedacht war, sie aber kompetent vervollständigt, hielt der Vf. nicht auf der Eisenacher Tagung, sondern erst 1998 als Antwort auf die anbrechende Diskussion um antijudäische Tendenzen in der Bachschen Johannespassion. Das Thema: „Johann Sebastian Bach – ein gewaltiger Gestalter lutherischer Judenproblematik?". Back weist darauf hin, daß der antijudaistische Topos des Christenmordes bei Luther keine Rolle spielt, sondern von ihm sogar als theologisch unangemessen zurückgewiesen wird. In bezug auf Johann Sebastian Bach kommt er zum Ergebnis: „Die Ambivalenz der Stellung Bachs zu den Juden bleibt allerdings bestehen. Zu ihr tritt die völlig veränderte Sensibilität aufgrund der Schoah."

Selbst ein Artikel über die Anfänge der Hamburgischen Oper (sie wurde am 12. Januar 1678 eröffnet) „Von der Moralität des Nichtmoralischen" von Markus Vinzent liegt auf der Wegstrecke von Luther zu Bach. Die Oper am Hamburger Gänsemarkt war die erste Oper, die nicht Adelshöfen zugeordnet war, sondern dem allgemeinen Publikum Zugang bot. Am Beispiel der Oper wird das Verhältnis von weltlicher zu liturgischer Musik beleuchtet. Operngegner konnten sich in ihrem abwertenden Urteil auf Luther berufen. Und sie taten das um so mehr, als namhafte Theologen und Musiker für Opernbühne und Kirchengemeinden gleichzeitig arbeiteten (z.B. Reinhard Kaiser, der vom Jahre 1697 an seine Kraft der Hamburger Oper und zugleich der Kirchenmusik widmete). Und auch Johann Sebastian Bach geriet mit seinen Kantaten und Passionen besonders in Leipzig unter Beschuß derselben Kritikaster, die seine Musik als „opernhaft" ablehnten.

Abgeschlossen wird der inhaltsschwere Bd mit dem Abschnitt „Trost im Sterben, Zeugnisse lutherischer Ars moriendi und Sterbeseelsorge". Matthias Richter schreibt über das „Trostbuch in den Anfechtungen des Todes" („Enchiridion consolatorium") von Johann Gerhard, von dessen theologischen Einflüssen schon an anderer Stelle in diesem Buch geschrieben wurde. Der Vf. nimmt die einzelnen consolationes in den Blick, zitiert ausführlich und stellt sie in den Kontext des Lebens von Johann Gerhard.

Ingeborg Stein unternimmt den Versuch, den Text der musikalischen Exequien (SWV 279–281) von Heinrich Schütz auf seine Entstehung und Bedeutung hin zu untersuchen. Seit kurzer Zeit ist der Wissenschaft der Zugang zur Gruft der Geraer Johanniskirche wieder möglich, so daß erst jetzt Beweise gesammelt und mit früheren Erkenntnissen, die mit dem Sarkophag des Heinrich Posthumus Reuß, zu dessen Beerdigung Schütz sein Werk schrieb, in Verbindung stehen, verglichen werden können. Stein weist hin auf die fehlenden Textglieder der Reußschen Vorlage im Vergleich zu den von Schütz vertonten Versen und Sprüchen. Sie zieht dabei den Schluß, daß Veränderungen zwischen Konzept und Ausführung wohl kaum ohne Wissen des Autors hätten erfolgen können (248). Schütz' Komposition erhält in dieser Auswertung eine greifbare Tiefe und offenbart ihren kosmologischen Charakter (253).

Wie sehr Wissenschaft die Praxis zu beeinflussen hat, kommt im abschließenden Artikel zum Ausdruck. Martin-Christian Mautner, „Pfarrer einer Kleinstadtgemeinde" – wie er mit gewissem Stolz bemerkt –, gibt Anmerkungen zur „Sterbekunst" in Johann Sebastian Bachs Kantate BWV 161 (Komm du süße Todesstunde). Zugrunde liegt seine 1994 abgeschlossene Diss. zum gleichem Thema. Das Mittelalter und noch die frühe Neuzeit kannte die christliche Ars Moriendi, die zugleich eine Ars Vivendi ist (262). Bachs Musik bietet die Möglichkeit, trotz anderer zeitgeschichtlicher Entwicklungen uns wieder dem Gedanken des Todes im Sinne der Ars Moriendi zu nähern. In seiner Todeskantate geht es um die Zurüstung der Seele angesichts des Todes. Der Vf. beweist, daß die Kantate den Evangelien- und Predigttext stützt und ausdeutet. Auf diesen „pädagogischen Aspekt" von Musik im Gottesdienst macht der Artikel aufmerksam.

Das Buch ist für den musikalisch vorgebildeten Laien lesenswert. Es vermittelt einen schlüssigen Überblick über das Thema. Die Artikel sind prägnant entfaltet und enthalten eine Fülle von Informationen über Entstehung und Entwicklung der Komposition und deren Grundlagen bei Johann Sebastian Bach. Informativ, auch im Detail, beschreiben die Referenten die Themen kompakt und anschaulich.

Münster Heinz-Gert Freimuth

**Walter,** Meinrad: **Erschallet, ihr Lieder, erklinget ihr Saiten!** Johann Sebastian Bachs Musik im Jahreskreis. – Zürich / Düsseldorf: Benziger 1999. 243 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3–545–20200–3

Am Ende des Bach-Gedenkjahres 2000 fragt man, was wohl aus der großen Flut der Bachbücher bleiben wird. Was trägt über den Jubel hinaus, was liest der Zeitgenosse auch noch Jahre später, was ist für die Zeit und nicht nur für den Tag geschrieben?

Es werden das nicht die Bücher sein, die einzig dem großen Komponisten huldigen oder seine Lebensdaten und seine Biographie zum xten-Mal ausbreiten, sondern die Bücher, die das Hören seiner Musik intensivieren, Bücher, die den Komponisten in seinen Kompositionen näher bringen, die seine Werke erläutern, erklären, verdeutlichen, entschlüsseln.

Zu diesen Veröffentlichungen zählt m. E. auch Meinrad Walters Buch. Der Vf. stellt Bachs Musik in den Rhythmus des Kirchenjahres. Die großen Festzeiten, für jedermann noch nachvollziehbar, sei er nun kirchennah oder kirchenfern, bilden den Rahmen für die Einordnung und die Auswahl der großen Chorwerke des bedeutenden Leipziger Komponisten. Neben der äußeren Form der Einordnung durch das Kirchenjahr steht die innere Ausrichtung, nämlich die in den geprägten Zeiten und Festen zur Sprache kommenden menschlichen Grundthemen und Glaubenswerte.

Die Beiträge dieses Besuches sind einzeln an anderen Orten bereits publiziert worden. Hier sind sie neu und überarbeitet zusammengefaßt. Das Buch ist (und bleibt) für den musikalisch interessierten Laien eine Fundgrube an Informationen, ein Kompendium von Musikdeutungen Bachscher Musik. Voraussetzung ist einzig die Bereitschaft, in die Tiefe der musikalischen Sprache Bachs einzusteigen und sich (an Hand des beigefügten Notentextes) die Erläuterungen anzueignen und sie nach-zuhören. Daß der Vf. sich in der Deutung der Musik zurückhält, einzig auf das zu Hörende verweist, und die Partitur zum Zeugen seiner Aussage macht, ist ein großer Vorteil. Denn letztlich ist der Hörer gefordert, das zu Hörende im Verbund mit dem Nachgewiesenen in sich nachwirken und sich (für) den Glauben erschließen zu lassen.

Denn die Musik, die Bach schreibt, ist Sprache des Glaubens, ist tönendes Glaubenszeugnis. (Vom gleichen Vf. gibt es Studien zum Geistlichen Vokalwerk Johann Sebastian Bachs unter dem Titel *„Musik – Sprache des Glaubens"*; Frankfurt 1994.)

Für den Advent, „die Zeit zwischen Warten und Kommen, Hoffnung und Erfüllung" steht die Kantate: „Nun komm der Heiden Heiland" (BWV 61), die Bach in seiner Weimarer Zeit (1714) geschrieben hat. W.s Sprache erschließt die Musik bei klarer Konzeption mit verständlichen Worten.

Bachs meistgehörte Musik, das „Weihnachtsoratorium", steht für das Fest der Geburt des Herrn. Drei Zugänge zum Werk schlägt der Autor vor: 1. Bachs Oratorium als belehrende Musik, d.h. als Lehren des Lebens im Lichte des Glaubens (49). 2. Bachs Oratorium als bewegende Musik, meint, die Gefühle in uns in Bewegung zu bringen und 3. Bachs Oratorium als freudige Musik: Freude in Schönheit, Proportionalität, in Figuren und Affekten.

Beide großen Passionen, die des Johannes und des Matthäus, erläutert W. ausführlich. Er tut das zunächst in der zusammenfassenden Gesamterklärung, um dann an einzelnen Abschnitten Bachs Kompositionsabsichten genauer „unter die Lupe" zu nehmen. In der Johannespassion sind das die Todesstunde Jesu und die Arie „Ich folge dir gleichfalls". W. ordnet Text, Musik und Kompositionsanlaß immer wieder in den großen liturgischen Zusammenhang des Kirchenjahres und in den Ort des Glaubens ein, um so die Großartigkeit der Bachschen Verkündigung im Hörer zu vertiefen und zu verbreitern. Er fragt, mit dem Wissen (besser Nichtwissen!) der Laien rechnend, warum ist die Arie ein Gebet? (93ff) Antwort mit Erläuterungen: Sie ist ein Glaubensakt. In der Erklärung zur Matthäuspassion weist er auf den wohl wichtigsten Beweggrund der Komposition hin: er vermerkt, der Dialog zwischen Hörer und Komposition geschieht nicht *im* Werk, „sondern, die Hörer einbeziehend, *mit* dem Werk" (109). In einem Exkurs nimmt der Vf. Stellung zu den Antijudaismen in der Bachschen Musik.

Für den Jubilate-Sonntag (3. Sonntag nach Ostern) schrieb Bach die Kantate „Weinen, Klagen, Sorgen, Zagen". Die Deutung, die W. dieser Kantate gibt, orientiert sich zunächst an der Spannung des Kantatentextes zum Sonntagsevangelium, dann aber lotet er mit genauer musikalischer Kenntnis ebenso die Bachsche Musik aus. Höchst lesenswert sind seine Ausdeutungen zum Alt-Rezitativ „Wir müssen durch viel Trübsal (...)" (125ff). Zur Ergänzung zwei Hinweise: Bach benutzt im Rezitativ alle zwölf Töne der Tonart, schreibt quasi eine Zwölf-Tonmusik, hinweisend auf die „Trübsal" dieser Welt. Die Anzahl der Takte ist ein verschlüsseltes Zahlensymbol.

Die Kantate (BWV 127) steht für das Pfingstfest, ihr ist der Titel des Buches entnommen: *„Erschallet, ihr Lieder, erklinget ihr Saiten"*. Bach erscheint hier zunächst als Illustrator des Wortes, mehr aber dann auch als Interpret der hinter dem Wort aufscheinenden Gläubigkeit.

„Sterben, Tod und Vollendung" ist ein weiterer Buchabschnitt überschrieben. Als Vertreter der Dialogkantate beschreibt W. Bachs Ewigkeitskantate (BWV 60). Nach einer Gegenüberstellung der die Kantate umrahmenden Choräle wird der musikalisch inhaltliche Gang der Komposition beschrieben (mit eingestreuten Notenbeispielen). Als Erweiterung zur Musik steht ein kurzer Hinweis auf Kokoschkas Lithographie (abgebildet) sowie Verweise auf entsprechende Musikzitate bei Alban Bergs Violinkonzert und Bernd Alois Zimmermanns „Ekklesiastischer Aktion".

Wieder stellt sich der Autor auf die Seite des Lesers, wenn er mit ihm nach soviel Bachscher „Verkündigungs-Arbeit" fragt: Ist Bach ein heutiger Seelsorger? Acht bedenkenswerte Antworten gibt er.

Für die musikalisch ausdeutende Mystik steht Bachs Kantate „Wachet auf, ruft uns die Stimme" (BWV 140), fälschlicherweise oft als Adventskantate aufgeführt. Bach schrieb sie für den letzten Sonntag im Kirchenjahr, nicht für die Adventszeit.

In einem kurzen Epilog, auf wenige Seiten begrenzt, geht W. auf Bachs h-Moll-Messe ein. Ein viel zu kurz geratener Artikel, der in keiner Weise der Bedeutung der Komposition entspricht und im Verhältnis zu den übrigen Erklärungen wegen seiner äußeren Begrenzung (der Artikel ist für ein Programmbuch geschrieben) weit hinter den Möglichkeiten des Autors zurückbleibt.

Das Buch ist eine große Hilfe für das Verständnis der Bachschen Werke. Denn sie bedürfen der Erklärung, und das um so mehr, wenn man sie als „zeugnishafte Sprache des Glaubens in Wort und Tun" begreift.

Münster Heinz-Gert Freimuth

**Zöller,** Christa: **Rockmusik als jugendliche Weltanschauung und Mythologie.** – Münster: Lit-Verlag 2000. 224 S. (Religion und Biographie, 2), brosch. DM 39,80 ISBN: 3–8258–4517–6

Christa Zöller unternimmt den gelungenen Versuch, Rockmusik als jugendliche Weltanschauung und Mythologie zu beschreiben.

Dazu untersucht sie zu Beginn kritisch den Begriff „Jugend", der in der Folge, v.a. unter Berücksichtigung unterschiedlicher sozialer Strukturen und materieller Lebensbedingungen, weit gefaßt wird. Weltanschauliche Elemente der Pop- und Rockmusik hält die Vf.in dabei für prägende Erscheinungsformen jugendlicher Identitätsbildung, so daß sie der grundlegenden Frage nachgeht, auf welche Weise Identität überhaupt erworben wird. Dabei werden unterschiedliche entwicklungspsychologische Ansätze dargestellt, die deutlich unterscheidbaren Erscheinungsformen der Jugend als jugendliche Subkulturen gefaßt. Ausdrücklich verweist die Vf.in darauf, daß es keine einheitliche Jugendkultur gebe, sondern daß bzgl. der „Einstellungen, Lebensformen und Art und Intensität der Zugehörigkeit" Binnendifferenzierungen notwendig seien (nach Baacke). Die Medien werden als „Trägerelemente" gesehen, die die Voraussetzung für die Internationalität von Subkulturen, ja sogar deren Entstehung ermöglichen. Konsequent definiert die Vf.in daher diese Subkulturen für den Freizeitbereich Jugendlicher, wobei sie ausdrücklich die Bereiche „Mode, Konsum, Medien, Pop und Rock sowie die Schaffung eigener sozialer Treffpunkte" benennt. Beinahe zwangsläufig ergibt sich daraus als neuer Aspekt, daß sich – trotz der Notwendigkeit der Differenzierung – eine eigene Weltanschauung Jugendlicher entwickelt. Insofern werden die Jugendkulturen als generelle kulturelle Gegenbewegung bei der Suche nach einer eigenen Identität verstanden.

Die Frage nach den Werten und Einstellungen Jugendlicher, die sich innerhalb von Jugendkulturen vollziehen, wird im zweiten Abschnitt der Veröffentlichung ausführlich behandelt. Die Rolle der Religion in diesem Zusammenhang und ihr geglaubter Stellenwert im Leben Jugendlicher wird durch die Aufarbeitung bekannter Studien (Dieter Baacke, Heiner Barz u.a.) geleistet. Dabei benennt die Vf.in Gründe für einen allgemeinen gesellschaftlichen Wertewandel, seine Konsequenzen für die Jugend, die anhand verschiedener Jugendszenen dargestellt wird. Formen jugendlicher Religiosität werden der Studie von Heiner Barz (*Religion ohne Institution*) aus dem Jahr 1992 entnommen, der ein weiter Religionsbegriff zugrunde liegt.

In ähnlicher Weise, wie tradierte Religion und Religiosität bei Jugendlichen an Bedeutung verlieren, gewinnen neue Wege der Religiosität bei Jugendlichen an Attraktivität und Interesse. Okkultismus / Satanismus, New Age und Esoterik werden in einem weiteren Abschnitt der Arbeit definiert und bzgl. ihres Stellenwertes bei Jugendlichen befragt.

Der zweite Teil der Arbeit beschäftigt sich mit der Bedeutung weltanschaulicher Elemente in der Musik und kennzeichnet Musik als ästhetischen Heilsweg. Um den Mythos der Musik zu verdeutlichen, setzt die Vf.in im Mittelalter (Gregorianische Choräle) an und beschreibt Stellenwert, Wirkungsweise und Bedeutung der Musik aus historischer Sicht bis in die Neuzeit hinein. Hierbei komme der Musik des 19. Jh.s bis zu Richard Wagner der Rang einer Kunstreligion zu. Z. weist dabei nach, daß (Instrumental-)Musik im 19. Jh. „das Anteilhaben menschlicher Gefühle an einem metaphysischen Kosmos" bedeutet, indem sie die Mythostheorie Richard Wagners, ihre philosophischen Grundlagen bei Feuerbach und Schopenhauer sowie den Versuch der Vereinigung sämtlicher Künste zu einem Gesamtkunstwerk nach dem russischen Komponisten Alexander Skrjabin darstellt.

In einem dritten Teil der Veröffentlichung werden die aus dem zweiten Teil gewonnenen Erkenntnisse auf die moderne Rockmusik übertragen. Besonders die Rave-Parties bieten danach eine Entsprechung. Ilse Kögler (*Die Sehnsucht nach mehr,* 1994) folgend stellt die Vf.in daraufhin die Geschichte der Rockmusik sowie ihre unterschiedlichen Ausprägungen (Spiritual, Gospel, Blues, Rhythm & Blues, Soul, Folk, Country und Heavy Metal) dar. Besonderes Gewicht erhalten die Bewegung der Hippies im Rahmen der Flower-Power v.a. in den USA zum Ende der 60er Jahre sowie Erscheinungsformen des Satanismus in der Rockmusik, der seinerseits auf Aleister Crowley zurückgeht und eine entsprechende Ausprägung eben in den sich differenzierenden Formen des Heavy Metal finde.

Da moderne Techno-Musik ohne die Hilfe von Computern nicht möglich wäre, von Mitgliedern der Gruppe Kraftwerk auch explizit ein Austausch zwischen „Musiker" und Maschine formuliert wird, werde der Techno durch Wissenschaftsglauben „und damit neomythisch" geprägt. Daß in der Rockmusik daher eine Mythenbildung betrieben werde, belegt die Vf.in anhand einer Analyse des Videoclips „God is a DJ" der Gruppe Faithless.

V. a. in den ersten zwei Teilen liefert das Buch einen guten Überblick über gängige Einschätzungen dessen, was „Jugend" heute ausmacht und welchen Rezeptionsmechanismen und theoretischen Strukturen Musik in den letzten rund 1000 Jahren unterworfen war.

Die Einschätzung und Bewertung des dritten Teils, in dem es explizit um (Pop- und) Rockmusik geht, folgt unkritisch traditionellen theologischen Interpretationen und vorschnellen Urteilen, die über eine Reihe von Indizien zu einem Gesamtbild führen, das mittlerweile selbst auf höchster kirchlicher Ebene (vgl. den Auftritt Bob Dylans vor dem Papst beim eucharistischen italienischen Kongreß 1997) revidiert wurde und zumindest Anfragen notwendig werden läßt.

So macht der Bereich der verschiedenen Ausprägungen des Heavy Metal lediglich einen sehr kleinen Teil der Rockmusik aus, derjenige Bereich, der satanische oder blasphemische Texte enthält, ist verschwindend gering. Daß es von Skandinavien und den USA kommend ein Gegengewicht, nämlich den sog. „White Metal" gibt, der nicht nur explizit christliche (oder zumindest „positiv-religiöse") Botschaften enthält, sondern auch quantitativ größer ist als der „satanische Bereich", wird in der vorliegenden Arbeit völlig ausgespart; von der Mehrzahl der Heavy-Metal-Musiker, die in ihre Texten keinerlei (neo-)religiöse Aussagen machen ganz zu schweigen.

Gerade zum Ende der 60er Jahre wird Musik zu einem Sprachrohr gegen das Establishment (vgl. Woodstock-Festival u.a.). Satanismus in der Rockmusik kann unter dieser Rücksicht als reflexartiger Gegenpol gegen die Kirchen betrachtet werden, die ihrerseits von vielen Ju-

gendlichen jener Zeit als zum System gehörend bewertet wurden. Genau dies legt die im anderen Zusammenhang gemachte Äußerung Z.s, daß Jugendkulturen Gegenkulturen zur Gesellschaft sind, nahe, ohne es bzgl. des Satanismus in der Rockmusik zu überprüfen. Nicht hinterfragt bleibt auch, inwieweit eine „Anti-Haltung zur Gesellschaft", die durch die Einschätzung Jugendlicher im Buch sogar explizit nahegelegt wird, zu einer Profilbildung führt, d. h. inwieweit nicht Satanismus u. a. lediglich eine Masche, ein Showelement sind, um mit diesem „Anderssein" ein bestimmtes Klientel an sich zu binden und damit nach einfachen Gesetzen des Marktes (finanziell) erfolgreich zu sein. Ähnliches zieht sich durch die gesamte Rockgeschichte bis heute (vgl. Eminem mit Äußerungen am Rande der Volksverhetzung).

Weiterhin erscheint es zumindest ebenso fragwürdig, die Rolling Stones als Beleg für Satanismus in der Rockmusik heranzuziehen, selbst wenn es – richtig dargestellt – in der Vergangenheit der Band Anklänge an den Satanismus gegeben hat. Mit gleicher Berechtigung müßte diese Band nach dem Album „Bridges to Babylon" (1997) dann als Protagonist „babylonisch-persischer Kulte durchsetzt mit christlichem Verständnis" bewertet werden, einmal ganz davon abgesehen, daß die „dienstälteste Rockband der Welt" (Branchenjargon) mittlerweile aus nahezu sechzigjährigen Musikern (Mick Jagger: Jahrgang 1943) besteht und wohl eher von den Eltern heutiger Jugendlicher rezipiert wird.

Einer ähnlichen Fehleinschätzung unterliegt die Gruppe Kraftwerk, die ursprünglich mit reiner Experimentalmusik begann. Titel wie „Klingklang", „Stratovarius" oder „Ruckzuck" aus der Frühzeit bzw. „Autobahn" (das erfolgreichste Album, immerhin aber auch schon von 1974, zum Jahreswechsel 2000 / 2001 als eines der „wichtigsten" Alben des letzten Jh.s gekürt), „Trans-Europa-Expreß" oder „Roboter" aus kommerzielleren Zeiten stehen kaum für „Wissenschaftsgläubigkeit", erst recht nicht für Neomythizismus (Betonung sowohl auf Mythizismus wie auf Neo!) – dazu liegen die eigentlichen Erfolge von Kraftwerk, sprich eine Rezeption mit Wirkung auf eine große Zahl Jugendlicher, viel zu lange zurück, auch wenn es Anfang der 90er Jahre eine kleine Renaissance der Gruppe am Rande des aufkeimenden Techno gab.

Weitaus besser und tatsächlich relevant für eine große Zahl heutiger Jugendlicher ist der Bereich des aktuellen Techno dargestellt, hier vertreten durch die gelungene Analyse und Interpretation des Videoclips „God is a DJ" der Gruppe Faithless. Möglicherweise hätte der Tatsache, daß erst aufgrund von Boykottaufrufen bei englischen Rundfunkstationen die im Buch benannte Aufschlüsselung „Grand Oral Disseminator" für „God" erfolgte, ein weiterführender Gedanke gewidmet werden müssen.

Bedauerlicherweise fehlt eine Einschätzung des deutschen Hip-Hop und seiner Ausprägungen völlig. Gerade unter der Fragestellung von „jugendlicher Weltanschauung und Mythologie" wäre hier eine Einschätzung von den in den letzten Jahren mit erfolgreichsten Interpreten dieses Genres wie Sabrina Setlur und Xavier Naidoo bzgl. ihrer Wirkung auf die und in der Jugendkultur sehr aufschlußreich gewesen, zumal beide durch religiöse Bezüge auf sich aufmerksam machen, die zwar keiner Konfession zuzuordnen sind, aber insofern doch ein Abbild der bei Jugendlichen oftmals beklagten individuellen Patchwork-Religion darstellen.

Trotz aller Kritik an den benannten Elementen des dritten Teils ist „Rockmusik als jugendliche Weltanschauung und Mythologie" ein lesenswertes Buch, das eine Annäherung an die heutigen Jugendkulturen ermöglicht. Unter der Prämisse, daß Popularmusik wesentlich zur Identitätsfindung Jugendlicher beiträgt (vgl. Shell-Studie), kann dieses Buch dazu beitragen, eine Brücke zum Verständnis der Jugendkulturen zu schlagen.

Fulda Klaus Depta

# Wort und Glaube.

## Ein Nachruf auf den evangelischen Theologen Gerhard Ebeling

### I.

Die Nacht zum Sonntag war im Schwinden, als er starb: Nach zweijähriger schwerer Krankheit hat Gerhard Ebeling am 30. September 2001 in Zürich sein irdisches Leben vollendet. Er war ein großartiger Lehrer und Mensch, einer der prägendsten evangelischen Theologen nach 1945, wahrscheinlich der letzte überragende Vertreter seiner Generation.

Am 6. Juli 1912 geboren, verbrachte er, geprägt v. a. durch die, wie er sagte, „geistig tragende Gestalt" seines Vaters, in Berlin-Steglitz die Jugend- und Schulzeit. Das im Frühjahr 1930 in Marburg begonnene Theologiestudium hat ihm gleich mit dem ersten Semester zwei lebensbestimmende Impulse vermittelt. Der Geist streng-sachnaher Wissenschaftlichkeit, der die Vorlesungen Rudolf Bultmanns durchwehte, prägte ihn tief. Zugleich hat ihn Wilhelm Maurer in die Textwelt Martin Luthers nachhaltig eindringen lassen. Nach einem philosophischen Zwischensemester in Berlin (v. a. bei Nicolai Hartmann) ging Ebeling zum Wintersemester 1932/33, vornehmlich Emil Brunners wegen, nach Zürich, kehrte aber aufgrund der prekären kirchlichen Lage bereits im Juli 1933 wieder nach Deutschland zurück. Auf die beim Prüfungsamt der Bekennenden Kirche Berlin-Brandenburg abgelegte Erste theologische Prüfung folgte ab Mai 1934 das Vikariat in Crossen a. O. und Fehrbellin. Im Oktober 1936 kam Ebeling in das von Dietrich Bonhoeffer geleitete Predigerseminar der Bekennenden Kirche in Finkenwalde. Bonhoeffer, der die hohe wissenschaftliche Begabung des Vikars rasch erkannte, sandte ihn, bewegt von der Sorge, „daß wir in der Bekennenden Kirche selbständige Theologen bekommen", im April 1937 nach Zürich zur Promotion. Nach fünfzehn Monaten war die Studie „Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik" (gedruckt 1942) – ein Klassiker der Lutherforschung bis heute – fertiggestellt. Anfang 1939 wurde Ebeling als Pastor in die Notgemeinde der Bekennenden Kirche in Berlin-Hermsdorf und -Frohnau berufen. Dort ist er, da sich die Arbeit mit dem Dienst als Sanitätssoldat vereinbaren ließ, bis zum Ende des Krieges geblieben.

Im Sommer 1945, am Ende einer abenteuerlichen Reise von Schleswig-Holstein nach Württemberg, bestallte ihn die Tübinger Ev.-Theol. Fak. als Assistent für Kirchengeschichte. Im Folgejahr, nach vollzogener Habil., wurde er dort Prof. für Kirchengeschichte, 1954 für Systematische Theologie. 1956 wechselte er an die Univ. Zürich, kehrte 1965 nach Tübingen zurück und ging 1968 als Prof. für Fundamentaltheologie und Hermeneutik abermals und endgültig nach Zürich.

Nach der Emeritierung 1979 konnte Ebeling seine wissenschaftliche Arbeit über zwei Jahrzehnte hinweg fortsetzen, unterbrochen immer wieder durch auswärtige Gastsemester, Vortragsreisen (etliche davon nach den USA) sowie die regelmäßige Mitarbeit in der Heidelberger Akademie der Wissenschaften und verschiedenen Editionskommissionen (Luther, Bucer, Lavater, Schleiermacher). Die geistige Spannkraft dieser Erntejahre ist erstaunlich: Allein im Umfeld des Lutherjahres 1983 hat er neben der Mitherausgabe einer sechsbändigen Luther-Edition mindestens ein Dutzend Luther-Studien publiziert oder in der Schweiz, in Deutschland, Portugal, den Niederlanden, Belgien, Japan und Hongkong zum Vortrag gebracht.

### II.

In Ebelings theologischer Lebensarbeit lassen sich zwanglos drei Interessenschwerpunkte unterscheiden: die Lutherforschung, die systematisch-theologische Reflexion und das Bemühen um eine evangelische Fundamentaltheologie. Damit sind nicht einander ablösende Arbeitsphasen bezeichnet, vielmehr die drei konstitutiven Elemente eines organischen, in fortwährendem Wechselspiel sich vollziehenden Erkenntnisprozesses.

Das erste war zugleich das entscheidende: Ebelings 67 Jahre währender „Umgang mit Luther" hat sich in dem vermächtnishaften Vortrag vollendet, den er 1997 als Ehrenpräsident des 9. Internationalen Kongresses für Lutherforschung in Heidelberg hielt. Seine Lutherstudien sind durch unterschiedliche, komplementäre Zugehensweisen geprägt. Die Textinterpretation ist dabei von basaler Bedeutung: Immer wieder hat er einzelne, meist eng begrenzte Textkomplexe auf zugleich intensive und extensive, zum „Kern der Nuß" (Luther) vordringende und den gesamten Werk- und Traditionshintergrund einbeziehende Weise analysiert. Stets lief die Textarbeit nicht etwa auf bilanzierende Formeln hinaus, sondern machte den Leser mit der biblisch genährten und auf eigene Glaubensrechenschaft zielenden Bewegung von Luthers theologischem Denken vertraut. Daneben stehen minutiöse Begriffsuntersuchungen – etwa zu den Wortfamilien ‚Gewissen', ‚Sünde' oder ‚Person' – und Verhältnisbestimmungen – etwa zu „Glaube und Liebe" oder „Lehre und Leben", ferner eindringende Studien zu Fragen der Wirkungsgeschichte, teils im Blick auf exponierte Rezeptoren (etwa Schleiermacher oder Karl Barth), teils auch hinsichtlich der schwer zu fassenden Sonderstellung zwischen Mittelalter und Neuzeit, die Luther in geistesgeschichtlicher Hinsicht einnimmt. Den Versuch, die Theologie Luthers insgesamt darzustel-

len, hat Ebeling mehrfach unternommen: zuerst – abgesehen von dem einschlägigen Artikel in RGG3 – am Leitfaden der antithetischen Denkstruktur Luthers (1964), dann in dem die Disputationsthesen „De homine" (1536) als ein „Summar von Luthers Theologie" erschließenden Kommentar (1977/82/89), endlich in der meisterhaften, das gesamte Briefwerk berücksichtigenden Darstellung von „Luthers Seelsorge" (1997). Daß Ebeling den Reformator weder antiquarisch distanziert noch monumentalisch verklärt, sondern ihn als authentischen Zeugen des Evangeliums und Lehrer der Kirche kenntlich gemacht hat, ist auch in der katholischen Lutherforschung aufmerksam beachtet und rezipiert worden.

Geschult an Luther, hat Ebeling zugleich die Aufgabe systematischer Theologie wahrgenommen: als „die systematisch verfahrende Rechenschaft über den christlichen Glauben". Grundlegende Studien erstellte er zu Kernfragen der Gotteslehre, Christologie, Soteriologie, Ekklesiologie und Mariologie, ferner zum Verhältnis von Schrift und Tradition, Theologie und Verkündigung, Frömmigkeit und Bildung. Die Frage nach dem Zusammenhang der christlichen Glaubenslehre geriet darüber nicht aus dem Blick. Das aus Vorlesungen erwachsene Büchlein „Das Wesen des christlichen Glaubens" (1959) diente dem Ziel, das überlieferte Glaubenszeugnis für die Herausforderung zu gegenwärtiger Glaubensrechenschaft fruchtbar zu machen. Es war noch keine Dogmatik, schloß aber die Verpflichtung zu einer solchen in sich. Zwanzig Jahre später ist sie eingelöst worden: mit der dreibändigen „Dogmatik des christlichen Glaubens" (1979). Man hat den zentralen Stellenwert, den Ebeling dem Glaubensbegriff beimaß, mitunter als eine subjektivistische Engführung der Theologie kritisiert. Demgegenüber sah Ebeling gerade in einer biblisch orientierten Freilegung des Glaubensbegriffs die beste Gewähr gegen die neuzeitlich drohende Auflösung der Theologie in Anthropologie. Er hatte bei Luther gelernt, daß der Glaube, biblisch verstanden, in seinem Wesen exzentrisch ist: als Antwort des Menschen auf das ihn anredende Wort Gottes. Die Wendung „Wort und Glaube" – so der Titel seiner vier Aufsatzbände (1960/69/75/95) – markiert die zwischen Schrift und Erfahrung hin- und herpendelnde Grundbewegung theologischer Reflexion. In den Gegensätzen des Lebens ringt sie um stichhaltige theologische Wahrheit. Modisch ist der Dogmatiker Ebeling niemals gewesen. Auch deshalb ist seine Dogmatik in so eminentem Maße modern.

Der dritte Arbeitsschwerpunkt liegt in dem Bemühen um eine evangelische Fundamentaltheologie. Der prägende Eindruck, den Bultmanns Vorlesung über theologische Enzyklopädie in ihm hinterließ, hatte dafür den auslösenden Anstoß gegeben. Die hermeneutische Frage beschäftigte Ebeling seit der Diss. Daß er in Tübingen und Zürich ein „Institut für Hermeneutik" gegründet hat, war auch ein Ausdruck der Sorge um die akademische Gesprächsfähigkeit der Theologie. Die enzyklopädischen, hermeneutischen und apologetischen Problemstellungen suchte Ebeling dann aber immer stärker in das Bemühen um eine evangelische Fundamentaltheologie zu konzentrieren. Gemeint war damit, in einer von der gängigen katholisch-theologischen Disziplin unterschiedenen Akzentuierung, die „Lehre vom Wesen der Theologie" im Sinne einer methodisch reflektierten Grundlagenbestimmung des eigenen Faches. Angesichts der fortschreitenden zentrifugalen Verselbständigung der theologischen Disziplinen und Subdisziplinen schien es ihm unabdingbar, die Frage nach dem Wesen der Theologie, nach ihrer Einheit, Wahrheit und Notwendigkeit, erneut auf die Tagesordnung zu setzen. Die Vorarbeiten für eine ausführliche Fundamentaltheologie waren weit gediehen, als sich Ebeling dazu entschloß, seine Arbeitspläne umzudisponieren und statt dessen die „Dogmatik" in Angriff zu nehmen. Die Entscheidung mag ihm um so leichter gefallen sein, als er den prinzipiellen Fragen der Theologie ohnehin kein selbständiges Recht zuerkannte, sondern sie allein in ihrer subsidiären Bezogenheit auf die materialen Themen der Theologie sachgemäß erörtert wußte. Insofern haben sich die fundamentaltheologischen Interessen Ebelings in der Ausarbeitung einer materialen Dogmatik gewissermaßen konkretisiert.

## III.

Eindrucksvoll ist das theologische Lebenswerk, das Gerhard Ebeling hinterlassen hat, ungewöhnlich in seinem Reichtum und durchdrungen von einer allenthalben spürbaren geistigen Tiefe. Die Wirkung, die es, über seinen Tod hinaus, zeitigt, die Schülerschaft, die ihm zugewachsen ist, der weite Freundeskreis, den er pflegte: Das alles ist Frucht seiner Arbeit und zugleich ein Reflex der ausstrahlenden Kraft seiner Persönlichkeit. Vielleicht läßt sie sich anhand der drei konzentrischen Kreise, in denen seine theologische Existenz ihren Ort hatte, andeutend skizzieren.

Der engste Umkreis seiner Arbeit war die Univ. Was er vortrug und schrieb, war Universitätstheologie im besten Sinne des Wortes: nicht elfenbeinturmhaft hermetisierte Geheimwissenschaft, sondern zur Klarheit geläuterte Einsicht und Weisheit. Gesammelte Aufmerksamkeit setzte er allerdings unabdingbar voraus. Was er von sich gab, hatte Gewicht, es zeugte von gedanklicher Strenge und war nur in konzentrierter Teilnahme recht zu erfassen. Seine Texte lassen sich schwer exzerpieren: Redundanz gönnte er weder sich noch seinen Lesern. Um so größer ist, läßt man sich auf die von ihm vollzogene Bewegung des Denkens ein, der Gewinn. Die Selbstdisziplin, die er sich lebenslang auferlegte, glaubte er der Sache schuldig zu sein. Unvergeßlich ist mir, wie er am Ende einer Besprechung in kleinerem Kreis, als man in zwangloses Plaudern geriet, sagte: „Es ist sehr gemütlich hier". Er schmunzelte dabei, wir schmunzelten mit, und doch verstand jeder, wie es gemeint war. Die klare, lautere Atmosphäre, die sich in seiner Gegenwart einstellte, nährte sich aus seiner Leidenschaft für die Theologie. Zu ihr gehörte übrigens auch das Bewußtsein, daß akademische Theologie sich nicht in steriler Selbstbezüglichkeit isolieren dürfe, sondern immer auch ihren Ort im Wissenschaftsgefüge der Univ. zu reflektieren habe.

Als zweiter, weiterer Umkreis ist die Kirche zu nennen. Daß man es den angehenden Pfarrerinnen und Pfarrern „so schwer wie nötig" machen müsse, war ein auch aus dem Kirchenkampf sich speisendes Grundmotiv seiner Arbeit. Um der Kirche willen übte und forderte er strenge theologische Disziplin. Die ihm übertragene Aufgabe, ab 1950 die alte „Zeitschrift für Theologie und Kirche" mit neuem Leben zu erfüllen – sie wurde unter Ebelings Herausgeberschaft das führende protestantische Periodikum –, entsprach punktgenau seiner theologischen Intention. Von unausgeschöpfter Orientierungskraft ist sein 1969 erstelltes „Memorandum zur Verständigung in Kirche und Theologie". Wiewohl – oder besser: gerade weil – aus ganzer Seele Protestant, erschöpfte sich sein kirchliches Interesse nicht im evangelischen Raum. Vielmehr bezog er das konfessionelle Problem in die kirchliche Ausrichtung seiner Lehrtätigkeit ein. Naturgemäß lag ihm das evangelisch-katholische Lehrgespräch besonders am Herzen. Unermüdlich hat er, zuletzt noch in der Auseinandersetzung um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre", daran erinnert, daß ein wahrhaftiger Konsens sich nicht kompromißlerisch aushandeln läßt, sondern nur durch ein vorbehaltloses Aufdecken, Erörtern und, wenn nötig, Ertragen des zugrundeliegenden Dissenses erreicht werden kann. Sein an Luther orientierter, entschiedener Protestantismus hat nicht verhindert, vielmehr eher noch unterstützt, daß Ebeling auch auf katholischer Seite aufmerksam rezipiert worden ist und daß ihm dort ein paar substantielle theologische Freundschaften erwachsen sind: Peter Knauer SJ, Otto Hermann Pesch und Heinrich Stirnimann OP, um nur diese zu nennen, wußten den meditativen, sachbezogenen Stil seiner Arbeit dankbar zu schätzen.

Die akademisch geprägte und kirchlich orientierte Lebensarbeit Gerhard Ebelings vollzog sich vor einem umfassenden Welthorizont. Seine Theologie ist nicht abstrakte, dürre Theorie, sondern etwas, was das Leben in Anspruch nimmt, es durchdringt und erfüllt. „Allein die Erfahrung macht einen zum Theologen": Diese Lektion hatte er bei Luther gelernt und beherzigt. Auf unverwechselbar eigene Weise ist die Theologie, die er lehrte, erfahrungsgesättigt und Erfahrung erschließend. Die dafür unabdingbare Offenheit für die Welt hat er selber in hohem Maße besessen. Nicht bloß in Gestalt einer theoretischen Neugier gegenüber der Vielfalt des Lebens, sondern als die anteilnehmende Aufmerksamkeit auf alles, was um ihn war. Die Begegnung mit Menschen bildete für den Theologen Ebeling einen integrativen Bestandteil der eigenen Arbeit. Mit feinem Sinn für das Andere konnte er aufmerksam zuhören und stellte sich, wo er gefordert war, mit Ernst und Geduld. Seine Dialogwilligkeit äußerte sich auch in der Fähigkeit, innezuhalten, dem nicht Erwarteten Raum zu geben. Die menschliche Wärme, die er ausstrahlte, verbunden mit der natürlichen Noblesse seines Wesens, halfen in schwierigen Situationen zur Klärung und werden jedem, der ihm begegnet ist, als wohltuend und ansteckend erinnerlich sein. Die Liebe zur Musik, die ihm von Jugend auf eigen war, hat seine Sprache geprägt. 1987 wurde er dafür mit dem Sigmund-Freud-Preis für wissenschaftliche Prosa geehrt. Der Titel seiner Tübinger Abschiedsvorlesung vom 10. Dezember 1997 formuliert in resümierender Schlichtheit, was es gewesen ist: „Ein Leben für die Theologie – eine Theologie für das Leben".

# Kurzrezensionen

**Schnittpunkt zwischen Himmel und Erde.** Kirche als Erfahrungsraum des Glaubens, hg. v. Eckhard Bieger / Norbert Blome / Heinz Heckwolf. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1998. 221 S., pb. DM 29,80 ISBN: 3–7666–0170–9

Das vorliegende Buch hat es sich zum Ziel gesetzt, für „Reiseleiter in der Pilger- und Touristenseelsorge eine Handreichung zu erstellen, die spirituelle Gehalte der Kirchenräume erschließt". Dem entspricht die Konzeption als ein Sbd, der unterschiedliche Beiträge versammelt und mehr den Charakter eines Lesebuchs hat. Auswahl und Anordnung der Texte wirken dabei etwas unsystematisch und heterogen. Als „roter Faden" sind offenbar Artikel zu einzelnen Bau- und Kunstepochen gedacht; Einzelaspekte der Kirchenausstattung werden in Interviews bzw. einem lexikalischen Teil erklärt, während Beispiele für die Gestaltung zeitgemäßer Kirchenführer den Bd beschließen. Dieser will keinen originären Forschungsbeitrag zum Kirchbau und seiner Bedeutung leisten, sondern in gut verständlicher Form Informationen und Anregungen für die pastorale Praxis aufbereiten. Dies gelingt v. a. in den Überblicksartikeln, obwohl hier den modernen Kirchenbesuchern die Fremdartigkeit vergangener Epochen mitunter mit eher postmodernen Konstruktionen nahegebracht wird (Beschwörung der „Ganzheitlichkeit", Mönchtum als Weg zur „Selbstfindung"). Leider fehlt ein weiterführender Literaturteil und ein Index, der die Orientierung beim Lesen erleichtert. Als „Handreichung" z. B. für die Erwachsenenbildung eröffnet das Buch immerhin eine erste Perspektive. G. H.

**Spoerri**, Bettina: **Der Tod als Text und Signum.** Der literarische Todesdiskurs in geistlich-didaktischen Texten des Mittelalters. – Frankfurt: Peter Lang 1999. 345 S. (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 27), brosch. DM 90,00 ISBN: 3–906762–61–0

Diese literaturwissenschaftliche Arbeit bearbeitet – wie sollte es anders sein? – besonders literarische Aspekte des literarischen Todesdiskurses im Mittelalter: Inwiefern spiegeln bestimmte Sprachstrategien (Negation, Metapher, Metonymie) die mittelalterliche Weltsicht wieder? Was ist unter etymologisch-exegetischen Gesichtspunkten zur Bedeutung von „mors" bzw. „Tod" zu sagen? Daraus ergeben sich aber eine Menge von Gesichtspunkten, die auch für den Theologen, der sich der Todesproblematik im Mittelalter nähert, von größtem Interesse sind. Sehr instruktiv – und bei Theologen kaum bekannt – mögen etwa die Ausführungen zum Tau-Zeichen sein. H. E. W.

## Theologische Literatur

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

### Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

*Claretarinum.* – Romae: Institutum Theologiae Vitae Consecratae 2001 ISSN: 0578–4182: 11–103: García Castro, F.: Los carismas: Centro de un grand debate conciliar y su repercusión en la vida religiosa; 105–128: Badalamenti, M.: Lo Spirito santo vi insegnarà ogni cosa. La professione die consigli evangeloci nelle potenza vivificante dello Spirito; 129–179: Torvicia, M.: Il monachesimo benedettino italiano post-cinciliare. Lettura del cammino percorso e proposizione di alcuni esempi di rinnovamento; 181–205: Barban, A.: Lectio divina as prayed word; 207–234: Onyeocha, I. M.: Truly African an trily religious: The challenge of a true religious identity in the African Church; 235–268: Fernández García, B: Las religiones y las fomas de vida cristiana – Unidad en la diversidad.

*Die Kirche und das Judentum*, hg. v. Hans Hermann Henrix / Wolfgang Kraus. – Gütersloh: Chr. 2001. 1036 S. (Dokumente von 1986–2000, 2), geb. DM 98,00 ISBN: 3–89710–148–3.

*Ernst Troeltsch zwischen Heidelberg und Berlin*, hg. v. Horst Renz. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001. 362 S. (Troeltsch-Studien, 2), kt DM 68,00 ISBN: 3–579–00393–3: 9–87: Renz, Horst: Auf der alten Brücke. Beobachtungen zu Ernst Troeltsch's Heidelberger Jahren 1894–1915; 88–117: Rollmann, Hans: Ernst Troeltsch in Amerika. Die Reise zum Weltkongreß in St. Louis (1904); 118–184: Wirth, Günter: Zwischen den Stühlen. Ernst Troeltsch und die Berliner Universität; 185–214: Sato, Shinichi: Die Polarisierung der Geister im Weltkrieg. Am Beispiel eines Vergleichs von Ernst Troeltsch und Gottfried Traub; 215–265: Riesebrodt, Martin: Profaner Alltag. Ernst Troeltsch als akademischer Lehrer und seine Heidelberger Hörer; 266–289: Tiemann, Hans-Hermann: Hermann Süskind, Otto Lemp und die Anfänge der theologischen Schule Troeltschs; 290–314 Wolfes, Matthias: Historismus und Christologie. Der württembergische Theologe Rudolf Paulus als Schüler von Ernst Troeltsch; 315–352: Dinkler-von Schubert, Erika: Dokumente zur Edition durch Gertrud von le Fort.

## Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Robert Jan Berg, Hermannstr. 40, D-48151 Münster;
Prof. Dr. Albrecht Beutel, Erich-Greffin-Weg 37, D-48167 Münster;
Klaus Depta, Paulustor 5, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Norbert Fischer, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, D-85072 Eichstätt;
Prof. Dr. Heinz-Gert Freimuth, Domplatz 28, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Christian Grethlein, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Kai Hammermeister, 1841 Millikin Road, 314 Cunz Hall, USA-OH 43210 Columbus;
Prof. Dr. Bernd Jochen Hilberath, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Dr. Karsten Kreutzer, Mommsenstr. 13, D-01062 Dresden;
Annemarie Mayer, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Adenauerallee 19, D-53111 Bonn;
Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar;
Dr. Rudolf Prokschi, Sanderring 2, D-97070 Würzburg;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Armin Schmitt, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg;
Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff, Erbprinzenstr. 13, D-79098 Freiburg;
Dr. Klaus Scholtissek, Hagia Maria Sion, Dormition Abbey, P.O. B. 22, IL-91000 Jerusalem;
Prof. Dr. Heinz Schütte, Eisteich 31, D-33100 Paderborn;
Dr. Michael Schulz, Via Generoso 5, CH-6900 Lugano;
Dr. Klaus von Stosch, Albert-Magnus-Platz, D-50931 Köln;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster.

## Impressum

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

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

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

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

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

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